

VESTUVINIŲ IR INICIACINIŲ APEIGŲ SĄSAJOS DAINOSE

BRONĖ STUNDŽIENĖ

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

Straipsnio objektas – lietuvių dainų motyvai, turintys sąsajų su vestuvių ir iniciacijų apeigomis.

Darbo tikslas – mėginti nustatyti ir išryškinti, kaip dainų poetikoje atsiskleidžia kai kurios perėjimo ritualų idėjos ir kaip reiškiamas iš ritualų tyrimų žinoma brandos patikrinimo ir vestuvių apeigų koreliacija.

Tyrimo metodai – aprašomasis, teksto analizės.

Tyrimui pasitelkta istoriškai seniausios dainų publikacijos – XIX a. spausdinti dainų šaltiniai.

Žodžių raktai: dainos, ritualiniai perėjimai, iniciacijos, vestuvės, apeiginė idėja, paskendimai, laikinos mirties metafora.

[vadinės pastabos

Lietuvių vestuvių apeiginė struktūra šiandien yra gana plačiai aprašyta. Pastaraisiais dešimtmečiais bene išsamiausių vestuvių modelių, rekonstruojamą iš istorinių šaltinių, papročių nuotrupų ir tautosakos, yra pateikusi žinoma mūsų laikų etnologė Angelė Vyšniauskaitė¹. Ypač daug dėmesio jos skirta vestuvių apeigų semantikai, nuosekliai ir pastoviai gilintasi, „koks kultūrinis klodas slepiasi vartojamoje atributikoje, įvairiuose veiksmuose bei žodinėse formulėse“².

Dėl straipsnyje keliamų tikslų – nustatyti iniciacijų ir vestuvių apeigų sąsajas – labai svarbu pažymėti, kad beveik visas margas ir sudėtingas vestuvių apeigų kompleksas šios autorės vertinamas iš *perėjimo*, kartais šiandien dar kitaip vadinamų *integracijos* ritualų³ pozicijos. Šios teorijos kontekste vestuvių apeigos yra ne tik naujos šeimos sukūrimo aktas, bet ir kulminacinis merginos / moters brandos, jos socialinės egzistencijos įprasminimas, nes ilgus metus tradicinėje kaimo bendruomenėje kaip tik santuoka ir buvo vos ne vienintelis būdas jai integruotis į visuomenę⁴. Kaip rodo moters vaidmens, jos kūno antropologijos tradicinėje kultūroje tyrimai, vestuvės kartais tiesiog pabrėžtinai laikomos moters iniciacijomis⁵. Šiaip jau apeiginę perėjimų praktiką reprezentuojančioje literatūroje dažniau kalbama apie seniausiomis

bendruomenėms būdingus iš paauglystės amžiaus išaugusių berniukų iniciacinius išbandymus, kurie reikalingi, kad jaunuoliai įgytų viešai pripažįstamą vyro statusą. Dėl to iniciacijos dar vadinamos ir išventinimo į vyrus institucija⁶. Kaip ir per kitas perėjimų apeigas, taip ir per iniciacijas senoji asmenybė neva turinti žūti⁷. Tokiu būdu jaunas žmogus „ne tik įtraukiamas į visai naujų santykių sukūrį, bet ir panardinamas į naują pasaulį kaip atsinaujinusi ir pasikeitusi asmenybė, kaip *quasi modo genitus* (tarsi gimęs iš naujo)“⁸. Kaip tik ši idėja leidžia pagrįsti, kodėl iniciacijų apeigų metu dažnai būdavo nevengiama naudoti prievartą, atlikti gana šiurkščius ir brutalius veiksmus, sukeliančius skausmą ar net žalojančius kūną. Etnologai iškelia visą seriją atitinkamų veiksmų (vyro apipjaustymą, danties išmušimą, ausies pažeidimą, plaukų nuskuimą, tatuiruotes ir pan.), kurie paprastai vienprasmėms siejami su žmogaus socialinio statuso kaitos pažymėjimu⁹. Tokie išventinamojo patiriami tikri ar tariami, bet visada rituališkai traktuojami kūno pakenkimai gali būti itin sutirštinami, simboliškai juos sugretinant su vadinamąja laikina, t. y. tariama, tik įsivaizduojama, mirties būseną. Ritualinės mirties inscenizacija per apeigas sudaro iniciacijų esmę, yra savotiška jos kulminacija – po jos naujam gyvenimui prisikelia visiškai naujas žmogus¹⁰. Kitaip sakant, kad taptum tuo naujuoju, kaip apeiginė logika diktuoja, reikia trumpam išnykti, persikelti iš ankstesnio normalaus būvio į anormalų, atsidurti niekur, tarsi už laiko ribos, už bendruomenės, be vietos joje ir be statuso¹¹. Sunku nesutikti su teiginiais, jog šitaip kuriama nereali situacija, kad apeiga įveda metafizinį laiką, kuriame neretai veikia ir pusiau metafiziniai personažai, o pati mirties simbolika čia reikalinga tik kaip akivaizdus socialinio statuso pasikeitimo markeris¹².

Pagrindinės žinios apie lietuvių jaunimo fiziologinės ir socialinės brandos pažymėjimo apeigas yra apibendrintos jas tyrusio Žilvyčio Bernardo Šaknio studijoje¹³. Autorius išsamiai apžvelgia platų šių apeigų spektrą, rekonstruoja jį iš XIX a. pirmosios pusės šeimos aplinkoje bei per Sekmines, Velykas (lalavimo paprotys), linamynį ir šiaip jaunimo, kaimynų bendrijoje praktikuotą pakėlimo į vyrus ir merginas veiksmų, nustato, kaip jie laikui bėgant paprastėjo ir kaip redukovosi jų iniciacinė vertė¹⁴. Kalbama ne apie kokią atskirą iniciacijų instituciją, o tik apie jos elementus, turėjusius iniciacinės prasmės. Kitaip sakant, nuosekliai domimasi, nuo kada jauną žmogų pradedama laikyti suaugusiu ir kaip ši branda įteisinama. Iškeliami darbų (arti, austi, verpti) mokėjimo svarba. Aptinkama archajinės kilmės socialinės ir kūno prievartos veiksmų relikto: paprotys suduoti mergaitei per veidą, per linamynio talkas „įrašant į mergas“ jas suodinti, krėsti kitokius nepadorius pokštus padaužant merginos sėdynę į binkį, vaikus mušant diržu ar pančiu. Žinomi net tam tikri linamynio vaidinimai su „bergždininkės pjovimu“, kai buvo atliekamas simbolinis numarimas „nuleidžiant kraują“, nurišama prijuostė bei sugalvojamas kitoks „mėsinėjimas“, o visa tai pagrįstai primena kultūriniu požiūriu tolimų kraštų iniciacijas¹⁵. Iš vestuvių apeigų išskiriamas vien nuotakos jaunesnės sesers pakėlimas į mergas.

Tačiau iš tikrųjų panašias iniciacines situacijas, tik jau pačios nuotakos atžvilgiu, galima įžiūrėti apskritai visoje vestuvių apeiginės aplinkos semantikoje. Aptartą apeigų klodą dažnai primena ir dramatižuota, kenčiančiosios ar net kankinamosios

laikyseną imituojanti nuotakos elgsena per vestuves – tai rodo jos nuolatiniai verkavimai¹⁶ bei gerai pažįstama virkdinimo, gaudinimo nuostata (plg. lietuvių jaunosios gaudinimo dainas). Netruksta per vestuves ir kitų simbolinių akcijų, akivaizdžiai nukreiptų jau aptartam statuso, šiuo atveju merginos / moters pasikeitimui demonstruoti: jaunosios kasų išpynimas, plaukų kirpimas, galvos apdangalo keitimas. Su didesnėmis ar mažesnėmis išlygomis galima net tarti, kad tam pačiam prasmės laukui priklausytų ir tradicija dėl vedybų ir naujų svainystės santykių įgyti naują vardą bei iki šiol dar neišnykusi mada tekant atsisakyti mergautinės pavardės. Paralelių tarp grynai somatinės iniciacijų ir vestuvių simbolikos visų pirma reikėtų ieškoti defloracijos akte, matyt, ir nulėmusiame visuotinai išplitusį pirmosios nakties apeiginį sureikšmini-mą. Kol kas nesileidžiant į platesnę šių paralelių analizę, kaip tik iniciacijų ir vestuvių apeigų semantikos neatsitiktinis sutapimas provokuoja pasidomėti, ar atliepia šią idėją mūsų dainos; jei taip, belieka iširti, kaip atrodo šios idėjos manifestacija poetiniame lygmenyje. Juolab kad žodinėje liaudies kūryboje iniciacijų apeigos tikrai yra palikusios nemažai žymių. Kaip parodė stebuklinių pasakų ir jų transformacijų tyrimai, daugelis iš jų yra tvirtai suleidusios šaknis į iniciacijų apeigų sluoksnį¹⁷.

Sunkiau ar lengviau atpažįstami iniciacinės reikšmės reliktai vis dar būdingi simboliniam dainų kalbėjimui. Sudėtingam jų lygmeniui, pavyzdžiui, galima priskirti net antį, žašį, gulbę, lydeką, kaip savotiškus dainų metafizinius personažus, atsirandančius paprastai, kaip buvo užsiminta, tik ribinėse situacijose. Nuolatiniai mergelės nuotakos sugretinimai su paukščiais ir žuvimis iš tiesų gali būti grįsti, pasak apeigų tyrėjų, tikėjimu, kad nuotaka turinti ypatingų galių, kurios savo ruožtu mitologinėje plotnėje ir žymi tinkamą pasirengimą tekėti, todėl nuotaka gali lengvai iš gražuolės gulbės virsti žašimi, antimi¹⁸ ar plaukioti marga lydekėle, kuriai priskiriama ryški vaisingumo simbolika: *Aš pasiversiu Į margą lydekytę, Aš nusiplauksiu Į jūres, į maružes, Ten pasiglausiu Po žalia žolele* RD 1 34. Tai neabejotina mitopoetinė refleksija, savita ir ne iš karto pagaunama, provokuojanti spėlioti, ar dainose kosmologinis mąstymas apskritai nebus užleidęs vietos „antropologiniam“, nes čia tiek daug dėmesio skirta žmogaus emociniams ir estetiniams poreikiams reikšti. Tačiau tie poreikiai visada tie patys ir susiję su ritualizuota vedybų, kaip gyvenimo lūžio bei ribinės situacijos, samprata. Kaip tik dėl šios sampratos pasakojami įvykiai poetiniame dainų diskurse įgyja neregėtus mastus: išėjimas iš vieno esmingo žmogaus gyvenimo tarpsnio į dar esmingesnį vaizduojamas didinga perkėlos iš vieno krantą į kitą metafora, pasitelkiami kitokie, buitiniu požiūriu neįtikėtini aplinkos parametrai (šimtais mylių skaičiuojami piršlybiniai atstumai, fantastiniai tam tikrų buitinių objektų dydžiai, jų kokybė ir dainų personažų veiksmai). Ir vien tik mitopoetiniame kontekste įprasti dainų veikėjai įgyja nepaprastų, jau minėtų metafizinių galių. Antai vesti susiruošęs bernelis žarsto auksą ir sidabrą, stato auksu „lioduotus“ laivus, aukštus svirnius ir tiltus, o jūrėmis mariomis geba plaukti ant žirgo; neturi sau lygių ir dainų mergelė: *O kadaėjau Aš per kiemelį, Žemė dunzgejo Man po kojelių* JSD 793. Kaip ne mažiau stebuklingas proveržis iškyla jų abiejų nuostabūs, kaip iš pasakų atžengę pagalbininkai, pirmiausia – juodbėris žirgas (*Per upelį šokte šoko, Per mareles plaukte plaukė* RD 1 16), taip pat pilkas sakalas, raiba gegelė, devyniaragis elnias, margas ešerys ar tiesiog neturintys konkretaus

vardo jūrų narūnai bei girios lakūnai: *Plūko nardosi antelės, Išims man vainikėlį* LBr 15, p. 102; *O aš dar turiu Du narūnėliu, Išgriebs man vainikėlį* JLD 76; *Pasamdyčiau gulbinėlį, Kad išneštų vainikėlį* JLD 725; *O ir panėrė Marga lydekėlė Žirgeliui po kojelių. – O tu lydekėle, Margoji žuvele, Atkelki man vartelius! – O kad aš galėčiau, Su jumis kalbėčiau, Atkelčiau jums vartelius! O kodėl n'atjojot Vakar vakarėlį, Kad buvau vainikuota?* JLD 677; *Ei sakalai sakalai, Tu raibasis paukšteli, Nulėk jūres maružėles, Parnešk man vainikėlį* JSD 658. Vestuvių herojai lemtingomis akimirkomis su jais tariasi, prašo jų pagalbos ir net tapatinasi. Įspūdinga dainose sugyvento, dažnai pačią mergelę reprezentuojančio vainiko personifikacija. Vestuvių dainose jis, kaip ir mergelė, turi savo likimą: kaip ir pagal papročius jam lemta *aukštoj klėty, margoj skryniuj, šilko kuskuj pakavotam būti* (BzLF 62; LBr 11, p. 100; JLD 485) ar *stainioje ant riestos gembelės kaboti* (LBr 123, p. 69; NLV 127), tuo tarpu žaliuoti jis gali tik *ant mošelių galvelės* (JSD 618), *ant sesės ir kitų mergelių geltų kaselių* (NLV 127). Visai kitą – iškilią vainikėlio ateities viziją padeda įprasminti iš dalies ir mitopoetinė vaizduotė: jis metamas *į gilią bedugnėlę, į srovingą upelę* NLV 357, bet ten nepražūna – *Vainikas plaukė, Plaukdamas šaukė, Ant jūružių žaliavo!* JLD 883; *Gražu žiūrėti į vainikužėlį, Kai po jūreles plauko* JSD 445; *Ir atlėkė gulbinėlis, Ir išgriebė vainikėlį. Lėkė gulbins viršų medžių, Neš vainiką ant sparnelių!* JLD 763; *Gulbinas plaukia, Vainiką neša, Maružės suliūliavo!* JLD 1263.

Kur kas paprasčiau kiekvienam iš mūsų suprasti, kad iniciacinę prasmę tikrai galėjo turėti priešvestuviniai klausinėjimai dainose, ar moka mergelė darbus dirbti.

Tyrimui vis dėlto pasirinkti tik keli tipiški dainų motyvai, kuriuos bendrame dainuojamosios tautosakos masyve vienija artima ar net tapati vestuvių semantika ir kuriuos galima laikyti vienos paradigmos metaforinio kalbėjimo variantais. Šie motyvai turi ir bendrą formalų požymį, lengvai pastebimą išorinės formos detalę, nes visais atvejais vaizdai komponuojami su įvairiomis vandens leksemomis. Įdomu, kad dainų poetikos tyrėjų akis už jų kliuvo ir anksčiau. Štai Leonardas Sauka užsimena, kokia gausi su vandeniu susijusi vestuvinių dainų simbolika: „čia ir plaukimas laiveliu, irėjimas per lieptą, tiltą, skendimas, ir kibirėlių sudaužymas, žiedelio skandinimas, vandens sumaišymas ir kt.“¹⁹ Donatas Sauka konkrečiais pavyzdžiais dar tiksliau vardija, papildo tokių motyvų grandinę, nors plačiau ja nesidomi, tik atkreipia dėmesį, kad „dainose, baladėse painų galvosūkį paliko vandens simbolika, Europos tautose visuotinai sutampanti su meilės ryšio, santuokos vaizdavimu“²⁰. O rimtesniu tyrimų objektu šie motyvai veikiausiai netapo dėl į akis krintančios neaiškios jų kilmės, kurios nepavadinsi nei lietuviška, nei baltiška, greičiau – tarp-tautine vien dėl itin didelio išplitimo skirtingose teritorijose. Kalbėjimas vandens sėmimo, plaukimų, skendimų ir dar kitokiais su vandeniu susijusiais simboliais įprastas daugelyje poetinių tradicijų, kurių geografiniai masteliai išties įspūdingi, rodantys, kad minėtieji motyvai yra apkeliavę beveik visą Europą, ypač gerai pažįstami centrinei ir rytinei jos daliai (į rytus nuo Balkanų), visų pirma slavų kraštams, t. y. lenkų, ukrainiečių, rusų, baltarusių, slovakų, čekų, slovėnų, serbų, kroatų liaudies kūryboje. Būtent analizuojamieji straipsnyje motyvai, jų teminės

variacijos pirmučiausia įvairiais aspektais ir siejasi su slavų poetinėmis analogijomis, nors, kaip D. Sauka pastebėjo, panašumų tarp lietuvių ir slavų dainuojamosios poezijos yra kur kas daugiau – „bendrumo esama ir formoje“²¹. Ryškiausia bendrų motyvų reprezentacija, kuriai priklauso ir akvatiniai, ne kartą domėtasi, ieškota bendrystės ryšių su slavais ištakų, narpliotos tų motyvų raidos, plėtros bei migravimo galimos tendencijos, remiantis tiek seniausių laikų istoriniais, tiek naujausiais šaltiniais²². Išsamesnę šių įdomių tyrinėjimų apžvalgą rašinio rėmuose leidžia apeiti pasirinktas kitas čia pateikiamos analizės atskaitos taškas: vestuvinio turinio akvatinė simbolika laikoma tipologine mitinio apeiginio mąstymo universalija liaudies kūryboje. Panašiam artimos ir senos prigimties, taip pat plačiai pažįstamam vestuvinės semantikos universalijų laukui priklausytų ir kitokie mūsų bei kitų kraštų dainose tai ryškiau, tai blankiau įvairiomis formomis išskylantys *medžioklės, tinklo ant vieškelio paspendimo, dovanų dalijimo, šokimo aukštyn (per svirnius, stakles, žagres), kuskelių siuvimo, plaukų šukavimo, mokėjimo arti, austi, verpti* bei dar kiti motyvai. Šiandien mums jie dažnai skamba tik kaip įkyrokai pasikartojantis poetinis šablonas, nors iš tikrųjų kaip tik šie poetinio dainų diskurso inkliuzai patikimai tebesaugo mūsų laikais visai praradusios kultūrinį prestižą santuokos, kaip ribinio ritualo, supratimą. Kalbant Emilio Durkheimo, vieno žymiausių XIX a. pabaigos – XX a. pradžios, o kartu ir šiuolaikinės sociologijos atstovo terminologija, tai kolektyvinės pasąmonės kolektyviniai vaizdiniai²³, sudarantys, kaip vėliau bus nustatyta, jų idėjomis grįstą archetipų pasaulį²⁴. Kaip pabrėžiama sociologijos teorijos interpretacijose, kolektyviniai vaizdiniai, jų formavimasis priklauso nuo konkretaus visuomenės, civilizacijos tipo ir pasižymi skirtingu išplitimu ir poveikio galia, be to, jie ypač būdingi archajinėms bendruomenėms²⁵. Galima nebent pridurti, kad stebėtis šiuo požiūriu verčia kitas dalykas: gana vėlai raštu užfiksuota liaudies kūryba, kuriai priklauso ir lietuvių dainos, sudaro unikalias sąlygas atpažinti kai kurių jų archetipuose, mums dažnai vien pabodusiuose poetizmuose, užkonservuotus itin senus tikėjimus (jie nepaiso jokių sienų) ir jų idėjų folklorinę adaptaciją, tegu ir gerokai apjauktą istorinių pervartų. Kad tai nėra vien paprastas skolinimasis ar šiaip dėl įvairių aplinkybių vykstantis motyvų migravimas, galima spręsti ir iš to, kad tikrai ne visi slavams būdingi vestuvių simboliai pažįstami mūsų dainoms. Kaip pavyzdį galima nurodyti vestuvinę vynuogės bei vynuogyno simboliką, kilusią iš seno visų rytų slavų kultivuoto apeiginio komplekso ir užėmusio jų dainose svarbią vietą²⁶, tuo tarpu lietuviškoje dainų tradicijoje nepalikusio jokio reikšmingesnio atgarsio. Grįžtant prie gvildenamos temos, vertėtų turėti galvoje, kad vestuvių aktą mūsų dainose sakralizavusios apeiginės prigimties archetipinės vandens prasmės dažnai yra tik numanomos, glūdinčios pačiose akvatinės simbolikos gelmėse²⁷.

Vestuvinės ir iniciacinės semantikos ryšys dainų vandens motyvuose

Iš lietuvių vestuvinių, meilės ir kitų dainų iškėlus tam tikrus su vandens aplinka susijusius gausius motyvus ir pamėginus juos susisteminti pagal logišką seką, atsiveria netikėta galimybė perskaityti šį ir taip semantiškai artimų motyvų bloką kaip gana vieningos siužetinės linijos diktuojamą pasakojimą, – tarsi prieš akis regėtum

apeiginę, nors vien iš dainų pažįstamą ir tik žodžiais nusakomą įspūdingą misteriją. Jos turinį nesunku suprasti pagal toliau pateikiamą schemą.

Mergelė ir bernelis atsiduria prie vandens; tai vieta su įprastu etnografiniu peizažu arba pateikiama mitologizuota jos versija. Per šį susitikimą būtinai nutinka keli lemtingi įvykiai, kuriuos pasakojant susidaro dvi kiek skirtingos siužetinės linijos. Pirmoji iš jų apima motyvus apie jaunystės, o ypač mergavimą žyminčių simbolių ir ženklų praradimą. Būdingos kelios versijos: bernelis mergelę suvilioja, perkalba, ir jos vainikas vysta, vanduo drumsčiasi – mergelė verkia; bernelis prašo mergelę pagirdyti jo žirgą, šiai nesutikus, prievarta atima jos vainiką, nudrasko kaspinus, sudaužo kibirus, sulaužo naščius – mergelė verkia; mergelės vainiką vėjas į jūros marias nupučia, jos žiedas arba net ji pati skęsta; visais atvejais mergelė prašosi bernelio pagalbos, sutinka būti jo žmona, šis kartais atsisako padėti, nors dažniau nori išgelbėti arba tikrai išgelbsti mergelės daiktus ir ją pačią, tačiau pats nuskęsta, o vainikas arba nuplaukia vandeniui, arba jį nusineša gulbės – mergelė verkia. Antroji siužetinė linija nuosekliai plėtoja persikėlimo per vandenį į kitą krantą temą. Bernelio mergelė (ir atvirkščiai) visada yra kitoje vandens pusėje. Keliamasi keliais būdais: bernelis su žirgu plaukia, pasidirba laivą mergelei pergabenti, stato tiltą krantams sujungti, mergelė prašosi perkėlėjo pagalbos arba pati brenda per vandenį; visais atvejais mergelę ištinka nesėkmė – ji verkia. Antroji vandens motyvų siužetinė linija toliau nebus nagrinėjama, ji galėtų būti kito straipsnio tyrimo objektas.

Taip apibendrinta analizuojamųjų motyvų schema yra reikalinga siekiant suvaldyti kartu ir skirtingas, ir savaip panašias vandens motyvų poetines išsklaidas dainose. Juk konkrečiame dainos variante paprastai būna panaudotas koks nors vienas motyvas, nors dažnos ir iš dviejų ar iš dar daugiau segmentų sudarytos įvairios jų kombinacijos, kitaip sakant, užtenka nurodyti, kad poetinis dainų diskursas pasižymi skirtingų jų variacijų bei kontaminacijų gausa. Beveik kiekviena poetinė situacija savo ruožtu dar apauga smulkesniais motyvėliais, turinčiais ir papildomų prasmės niuansų. Tačiau tai tik niuansai, jie esmingai nepakeičia pagrindinių simbolių užkoduotų prasmų, nes simboliai, pasak jų žinovų, yra neįtikėtinais patvarūs, jie niekada nemiršta, tik transformuojasi²⁸. Maža to, kaip teigia anglų antropologas Edmundas Ličas, ženklai ir simboliai linkę labiau išryškinti savo prasmę tais atvejais, kai jie tarpusavyje sudaro neišskaidomus derinius, o tuo tarpu šifruojantiesiems jų siunčiamą informaciją dera kuo geriau pažinti tokį simbolinį turinį suponavusių kultūrinį kontekstą²⁹. Kuo platesnio tokio konteksto reikia ir tiriant dainų simboliškos derinius, kuriems priklauso ir pagal pirmiau išdėstytą schemą tolesnei analizei pristatyti dainų motyvai.

Tik iš pirmo žvilgsnio mergelė prie vandens atsiranda tarsi iš buitinių paskatų – ateina vandens parsinešti, žlugto skalbti, burnos nusiprausti. Kad tai tikrai ne vien kasdieniai apyvokos žygiai, jau bandyta įrodyti ankstesnėse dainų poetinio diskurso interpretacijose³⁰. Be jose aptartų argumentų, vandens ėjimų, skalbimų bei prausimųsi prie šaltinių, apeiginę intenciją jau iš anksto skelbia pats apeiginės topikos elementų prisodrintas analizuojamojo motyvų bloko diskursas. Antai taupiai, vos keliais štrichais paprastai brėžiami tikrai nekasdienės aplinkos kontūrai. Kad

einama, pavyzdžiui, ne vien skalbti (tuo, beje, irgi didžiuojamasi: *Mano mergelė – Darbininkėlė, Sumerkė žlugtelį į ežerėlį* JLD 583), galima numanyti iš pavienių, bet iškalbingų užuominų, kreipinių, dialogų: – *Ai močiut motinėle, Leisk mane į valią – Ant jūrelių, ant marelių Žlugtelį skalbti* JLD 911; – *Kurgi rėdaisi, kurgi taisaisi, Jaunoji mergyte, ši ankstų rytą? – Niekur rėdaisi, niekur taisaisi, Kaip pas ežerėlį žlugtužį skalbti* KlVD 173.

Šios įžanginės dainų scenos lyg ir nebemaskuoja užslaptinto, tikrojo skalbimo ar prausimosi tikslo, kartais irgi be jokių užuolankų, tiesiai pasakomo: *Tol jos skalbja, tol tvaksnoja, Kol bernyčius privilejoja* KlVD 8. Todėl ir labiau apibendrintą kalbėjimą įprastomis poetinėmis formulėmis (*Kur žalmieriai žirgus girdė, Čia sesytė burną prausė* RD 2 63) skaitome kaip neatsitiktinį, nors ir neturintį apeiginio statuso, bet reikšmingą, o svarbiausia – visai bendruomenei gerai pažįstamą pranešimą.

Tą patį, tik dar ryškiau ir dažniau akcentuojamą kultūrinį kodą dainose turi vandens semti ėjimo scenos. Dainų vandens nešėja visada pasirodo vainikuota (*Pik, mergyte, vainikelį, Žalių rūtų vainikelį. Eik, mergyte, vandenelio!* NLV 85; visai taip – nusipynusios vainikėlių – dainų sesės eina *Į dunojų burnų prausti* JLD 725). Negana to – prie vandens ir einama vainikėlio reikalais: *parneš sesė jūrės vandenelio, apšlakstys vainikėlių, atsigaus vainikėlis* BzLF 43; *Ir ateina Trys seselės Baltai burnų praustis, Vainikų vilgyti* JLD 1239; *Ein seselė pajūrėliais Jūros mares lankydama, Vainikėlių vėdindama* JSD 520. Vainikas dainose iškyla kaip pagrindinis mergavimo simbolis tarp kitų ši ypatingą laikotarpį žyminčių regalijų, kaip neatskiriama, tačiau laikina ir todėl dar labiau branginama merginos aprangos, jos nešiosenos detalė. Moterį nuo merginos paprastai ir skyrė nevienoda galvos danga. Žvelgiant iš dainų atskaitos taško, tokios vertės, visų pirma apeiginės, neturi šiaip lyg ir analogiška bernelio aprangos dalis – kepurė. Atrodo, jog iš tiesų net per vestuves su ja nebuvo atliekamos kokios nors reikšmingos apeiginės manipuliacijos (išskyrus puošimą *kvietkeliais*), kaip nėra paliudyta ir jos simbolinė prasmė iki vestuvių, plg. dainų motyvą: *Ir privažiavau Gilų sraunų upelį, O ir sustojo Šeši bėri žirgeliai. Ar aš pats pulsiau, Ar mesiu kepurėle, Ar tave stumsiu, Ar mesiu vainikėlių? Nei aš pats pulsiau, Nei mesiu kepurėle, Nei tave stumsiu, Tik mesiu vainikėlių* JSD 222. Ar iš dalies ne todėl dainos dažnai nedviprasmiškai teigia bernelio kepurės ir mergelės vainikėlio apeiginės simbolikos netapatumą, plg.: *Tavo juoda kepurėlė Ant viso amželio, Mano rūtų vainikėlis Vienai valandėlei* JSD 569; *Mane auksa vainikėlis Nei karalių pakeliams, O bernel' kepurėl' Buro bernams pakeliams. Nu vainek' rasa kret, Už kepurę žvirbliai šek* BzLF 50. Atėjus laikui, visų pirma per vestuves, jis nuimamas, iškilmingai nukeliamas, ir tai turėtų reikšti simbolinę bendruomenės sankcionuotą sueities aktą³¹. Visais kitais atvejais jis tik gėdingai prarandamas, suminamas į purvyną – tai signalas apie viešai nesankcionuotą poelgį, nors ir čia vainikėlis gali turėti kitų prasmių. Kas jau kas, bet šio bene būdingiausio dainų įvaizdžio poetinė prasmė nuėjo ilgą istorinį kelią, jį kito bei modifikavosi veikiamą krikščioniškos moralės ir kitų dalykų. Todėl vainikėlis, kaip dainų poetikos elementas, yra vertas atskirų studijų. O apibendrintai kalbant, dainų diskursas visuomet kuria iliuziją, kad *mergelės, jaunosios seselės* tik iš vainikėlio ir atpažįstamos, nors dažnas vaizdas taip ir provokuoja čia

įžvelgti kokią nors proginę apeiginio šlovinimo refleksiją: *Ant jų galvelės Gelsvos kaselės Ir ant kaselių Žals kaspinėlis, Ir ant kaspinių Juods vainikėlis, Ir ant vainiko Auksio kvietkelis* RD 1 36; NLV 355. Tai šiandien skamba kaip koks, Marcelijaus Martinaičio žodžiais tariant, mergelės reklaminius klipas³², nors kadaise šie aukštinančio patoso atributai turėjo gana aiškia apeiginę paskirtį.

Tokia paskirtis užčiuopiama ir kituose dainų vandens nešimo miniatiūrų aspektuose. Iš tos pačios mergavimą šlovinančios aplinkos atėjęs patosas nušviečia ne tik dainų vainiką, bet paliečia ir visą kitą merginą supančią aplinką, ją sutaurina, pakyli, daro netikrovišką, tarsi leidžiama suprasti ir patikėti, kad toks nepaprastas (apeiginis) ėjimas būna tik vienintelį kartą gyvenime: *Ei siunte siunte Mane močiute Dunojaus vandenelio: Sidabro vėdrai, Naščiai aukselio, Perlini vainikėliai* NLV 174; mažai varijuoti linkusiuose šios situacijos aprašymuose dar atsiranda *šilkiniai pasaitėliai* JLD 805, *švytvario kibirėliai* Klvd 423. Tą pačią konotaciją išlaiko daug dažniau vartojami nuosaiquesni bei realistiškesni epitetai: *Žalio vario našteliai, Baltos liepos viedreliai* JLD 806.

Dar labiau išdidinama, ko gero, kulminacinį tašką pasiekia, kaip vėl pasakytų M. Martinaitis, kultūrinių herojų susitikimų fantastinė erdvė, dainose atsirandanti taip pat iš to paties ritualinių idėjų lobyno, kyla net šioks toks „pavojus, kad materialiomis realijomis bus palaikytos vaizduotės realijos“³³. Tiesa, kartais susitikimo vietos tikroviškumu nėra pagrindo suabejoti, ji tarsi sutampa, susilieja su mums puikiai pažįstamais vaizdais ir šiandieną: *Gale lauko liepužaitė, Po liepuže ežeraitis* NLV 388; *Žalios lankos, Lygios pievos, Balti dobilėliai, Gilus dunojėlis* JLD 1239; *Čia aš tavęs lauksiu – Po žaliuoju gluosneliu, Prie čysto vandenėlio* RD 1 74; NLV 114; iki įprasto peizažo gal ir pritemptų dar kitokie nusakymai: *Iš po akmenio, Iš po sierojo Vandenėlis tekėjo. Oi, ir atjojo Jaunas bernelis* MF XCVII arba *Ant kalna klevai, Po kalnu beržai, Liūluo jūres maružėles Po močiužes varteliais* LBr 4, p. 14. Tačiau šiam vertinimui aiškiai nepaklūsta kitokia, iš esmės dvejai apibūdinama aptariamų įvykių lokalizacija, iš kurių pirmoji būtinai iškelia gana dažnas ir įvairiai komponuojamas kalno, medžio ir šaltinio variacijas, kaip svarbiausias susitikimo vietos dominantes: *Ei, ant kalno žalia liepa! Po ta liepa, po žaliaja, Šalts šaltinėlis, Gilus dunojėlis* JLD 662; *Ir priplauksim didį kalną, Ant to kalno žalia liepa, Po ta liepa šaltinatis* RD 2 112. Kiti šio motyvo variantai iš Mažosios Lietuvos apibūdina ir ten esantį vandenį: *Gražus čystas vandenatis* Klvd 358; *Ant pat kalno žalia liepa O ir šulinėlis. Ir tam srovnam šulinėlyj Giedras vandenėlis* Klvd 81; beveik visai tikroviški kontūrai išnyksta kituose semantiškai artimuose vaizduose: *Vidur jūrių ir marelių Aukštasis kalnelis, Ant to kalno kalnužėlio Žalias aržuolėlis* RD 2 68. Toks aiškias mitopoetines ištakas turintis motyvų komponavimas savaime verčia jį sieti su būdingu senosioms pagoniškomis kultūroms, tarp jų ir baltų, šventų alku, giraičių, medžių, šaltinių gerbimu.

Šiuolaikiniais tyrimais grindžiama šventviečių klasifikacija rodo, kad vienai šventvieteii galėję priklausyti kelių gamtinių objektų deriniai, kaip antai: kalnas + šaltinis; giria + akmuo; alkalnis + akmuo + šaltinis ir pan. Kitaip sakant, šventvietės, o ypač jų mitinės reikšmės visada siejamos su medžiais, akmenimis, aukštomis vietomis ir vandeniu³⁴. Stebėtis šiuo atveju tenka ne tiek istoriškai pagrįsta sakralizuo-

tos erdvės refleksija dainose, kiek aiškiai ritualizuotomis laikomų vietų nedviprasmiškomis sąsajomis tiktai su pabrėžtinai vestuvinio pobūdžio apeigomis. Aiškiai susiaurinta, tik vedybinio pobūdžio šios erdvės paskirtis galėtų būti aiškinama tokia pat siauroka dainų misija visame tradicinės kultūros kontekste – išaukštinti mergavimo užbaigimą vestuvėmis kaip sakralią vertybę. Pirmiausia kaip tik tokią ryškiai vestuvinę aliuziją ir turi jau minėtos antrosios netikroviškos susitikimų prie vandens aplinkos kūrimas dainose. Turima galvoje ne tiek susitikimų vietos, kiek apskritai su vandens zona susijusių vaizdų savitumas: *Pro rūtų darželį Tek srovės upelis Žalioms rūtums laistyti Ir vainikui vilgyti <...>. Pro žirgų strajelę Tek srovės upelis Bėriems žirgams girdyti, Pentinužiams nušveisti* LBr 102, p. 59; *Aš sykį ėjau Per vieną kiemą. Tam kiemužėlyj Buv' trys prūdeliai, Į kožną vieną Stov' po mergele, Nuo tų kožnoji Tur' po bernelį* Klvd 346; *Ei, augo augo Žals beržynėlis Klangiškių palaukužy. Per tą beržyną, Per tą žaliąjį Srovės upė tekėjo. Tasai upelis, Čysts vandenėlis, Saldžiu midum kvėpėjo* JLD 308. Kaip ritualinių idėjų šifrai bei senųjų tikėjimų sklaida patiria poetinę adaptaciją ir kaip apeiginis epizodas virsta įtaigia dainos siužetine kolizija³⁵, rodo mistiškas, lyg iš metafizinės erdvės nusileidęs, bet savo gilumine mitopoetine semantika su *liūliuojančių marių, gilos bedugnės, srovingų upužių* (jose nuskesta vainikėlis) keliamu įspūdžiu susisiejantis *vandens verpeto*, kitaip – *sūkurio, laivo* ir jame *plaukus šukuojančios ir gailiai verkiančios mergelės* motyvo įprasminimas plačiai išplitusioje mergvakario dainoje: *Lėke volungė per pakalnėlį, Toje pakalnėj srauni upele, Toje upelėj suk verpetėlį, Toje verpatėj juoda laivele, Toje laivelėj sėd' dvi seseli* Klvd 421, bei kitose šio motyvo čia adaptuotose versijose³⁶: *Toje pakalnėj Žalia lankelė, Per tą lankelę Teka upelis. Pas tą upelį Rūtų darželis, Tame daržely Rūtų lovelė* JLD 1252. Tokio kalbėjimo apeiginių kontinuumą patvirtina beveik sinonimiško, nors ir „bevandenio“, vaizdo kompozicija: *Lygus laukelis, aukštus kalnelis Ir ant to kalneli lygi lipeliai. Po tais lipeliais rūtų darželis, Tame daržele auksa kreslalis Ir tam kreslaly jaunas bernelis* KPLL 69. Tuo tarpu į vandens verpetą pakliūvančios mergelės motyvo atžvilgiu savotiška semantinio lygmens paralele dainose laikytinas *plaukiančio bernelio ir jo žirgo nėrimas gilyn*, kuris, kaip ir kiekvienas panirimas, panardinimas į vandenį, kosmogoninio simbolizmo teorijoje interpretuojamas kaip visa apimanti regeneracija, gimimas iš naujo, o kartu ir gyvybės pradėjimas³⁷. Atrodo, kad dainų bernelio piršlybinėje kelionėje numanomas kaip tik toks nėrimas, kai metaforiškai kalbama apie ilgą ir pavojingą kelią, kuriame yra ir *Devynes upates Plaukte plaukiamoses, O ši dešimtoji Nerte neramoji* NLV 141.

Gilinantis tiek į šią, tiek į pirmiau aptartų vaizdų mitopoetinę sanklodą yra pagrindo kalbėti apie ypatingą erdvės poetiką dainose, o gal ir apskritai išskirtinę jos vietą senojoje baltų pasaulėjautoje³⁸, tačiau šį kartą pasirinkta siužetinės linijos analizė verčia toliau stebėti, kas gi iš tikrųjų vyksta minėtu apeiginiu patosu išaukštintoje, būtinau prie vandens / vandenyje vienaip ar kitaip lokalizuotoje scenoje.

Paprasta, nemetaforine kalba sakant, šioje scenoje regimas vis tas pats dramatinis veiksmas, inspiruotas tikro ir netikro, apeiginio ir neapeiginio, tačiau dainų poetiniame diskurse visada archetipiniu kalbėjimu sakralizuoto vyro ir moters sueities

akto. Beje, lytiniai santykiai kaip kūniškoji vestuvinė jungtis tiesiogiai neafišuojama net seniausiam antikiniame vestuvių apeigų modelyje, ji ten prislopinama arba visai užslaptinama, pridengiama tik į šią jungtį apeliuojančiais apeiginiais veiksmais³⁹. Panašiai ir į dainas šis savo prigimtimi intymus momentas patenka visai ne kaip intymus asmens būties aspektas, o kaip neišvengiama, reikalaujanti viešo pripažinimo, kartu ir labai natūrali ritualinio perėjimo realija, įprasminama vis kitokia simbolika. Štai dalis dainų vandens sėmimo, jaunų žmonių susitikimo temą natūraliai užbaigia labai iš tolo, droviu, greičiau tik primenančiu intymų toną mergelės kalbinimu ir poetiškai skambančiu, dažnam ne visai aiškiu perkalbėjimu: *Atlėkė žąsins Su žąsų pulku, Sudrumstė vandenį Į juodą purvą. Pakolei vanduo Nusistovėjo, Bernytis mergytę Sau perkalbėjo* JLD 583; JSD 284. Bet kuriame kontekste drumsto vandens paminėjimas yra užuomina apie įvykusius intymius santykius, beveik visada jis ir suvokiamas kaip simboliška jų nuoroda. Net pastangos supaprastinti, suteikti tokiam simboliškam kalbėjimui tikroviškesnį pavidalą, dainų variantuose nuolat teigiant, neva žąsų (narūnų, gaigalų, sakalų) sudrumstas vanduo ir esanti mergelės užtrukimo prie vandens tikroji priežastis, nepaneigia senojo turinio – vainikas vis tiek vysta. Plg. bernelio pamokymus: *Sakyk, mergužėle, Sava motinėlei: Atlėkė du narūnėliai, Sudrumstė vandenėlį. Turėjau stovėt Ir ilgai lūkėt Vandenužiui nusto- jant, Narūnužiemis nunerient* LBr 4, p. 15, kur narūnužių nunėrimas tiksliai atliepia anksčiau iškeltą jo semantiką, o visada toliau einantis motinos barimas už vainiko nesaugojimą tik patvirtina adekvačiai skaitomą simboliką.

Antroji susitikimų prie vandens siužetinė linija veda tos pačios atomazgos link, nors modeliuojama kitu pagrindu. Šių variantų klodą vienija atsiradęs naujas – prievartos leitmotyvas, iškeliantis sulaužymo, sudraskymo aspektą. Dainų žodynas mirga nuo pranešimų apie bernelio ir jo žirgo išmintus darželio žolynus, sulaužytus tiltus, žiedus, tvoras ir padarytas kitas dideles „iškadus“ mergelei; toks „smurtinis“ elgesys tik merginos atžvilgiu žinomas iš anksto, apie artėjančią grėsmę perspėja šiuo požiūriu iškalbingi, dažnai dar tik pirštis jojančio bernelio sakomi retoriniai monologai: *Kelsiu vartus iki galo, Duosiu žirgui visą valią, Virkdinsiu mergelę* JSD 650. Kur kas drastiškiau šią temą plėtoja buitinėje plotmėje keistokai atrodantis, vis dėl tų pačių priežasčių, o kartu lyg iš nieko išplieskiantis konfliktas tarp prie jūrelių marelių žirgo girdyti atjojusio bernelio (pono, bajoro, maskolio) ir skalbiančios, burną prausti, vandens atėjusios mergelės. Slavų dainų tyrinėtojai neabejoja, kad jų dainuojamojoje poezijoje palikti ryškūs pėdsakai, jog prie Dunojaus ir kitų upių merginos bei moterys galėjo atlikti slaptas apeigas, susijusias su vandens kultais, o dažnai ten vaizduojamas žirgo girdymas yra laisvanoriškos meilės sąjungos simbolis, susiliejantis su nekaltybės netekimo motyvu⁴⁰: *Mergužėle Lelijėle, Pagirdyk žirgelį, Nepašlapyk Kamanėlių, Plieno patkavėlių. – Tu berneli, Tu kytrasai, O aš da kytresni. Kaip tau gaila Kamanėlių, Plieno patkavėlių, Teip man gaila Jaunystėlės, Rūtų vainikėlio* LBr 53, p. 125. Lietuvių dainose lyg norima įtikinti, kad tai nebūtinai laisvanoriška sąjunga, nes bernelis mergelės prašo, net primygtinai, be jokių išlygų reikalauja pagirdyti jo žirgą, o šiai nesutikus, įvykiai tikrai arba tariamai pakrypsta viena linkme: *Ak tai supyko Jaunas bernelis Ant*

jaunosės mergelės: *Sulauže naščius, Sudauže viedrus, Išlaiste vandenėlį* KlVD 385; *Gerai, sesele, Išbėgusi, Jaunas dieneles Išnešusi. Būt jie nuėmę Vainikėlį, Būt jie pašėrę Žirgužėlius. Būt jie nuraite Kaspinėlius, Būt pasisiūdę Kamanėles, Būt jie numaustę Žiedužėlius* JLD 27. Į vieną gretą šlietuši ir šiandien ryškų humoristinį atspalvį turintis motyvas, kuris pasakoja apie atėjusios prie šaltinio mergelės puodynės, ašočio sudaužymą ir už padarytą žalą – juokingai mažą – jos gaunamą vyrą: *Siunte dukte motužėle Į pajūrį vandenėlio Su moliniu puodu, Čia atjojo ponas. Savo žirgą girdydamas, Molio puodą jis sukūle, Pravirkde mergele, Gražių nėgelkėle* KlVD 252. Šitoki, atrodytų, dar menčiau buitiniu požiūriu motyvuotą, tačiau ypač dainose ryškiai fiksuotą elgesį XX a. pirmosios pusės liaudies poezijos tyrinėtojai, remdamiesi tarptautine etnologine medžiaga, mėgino sieti su istoriškai galėjusiu egzistuoti vogtinių vestuvių modeliu. Mykolas Biržiška beveik neabejojo, kad lietuvių dainos tikrai mena „senobinį žmonių ėmimą“, kai „mergaitė, atėjusi į šaltinį vandens pasisemti, buvo tykojama paupy <...>“⁴¹; šių prielaidų atkakliai laikėsi ir Juozas Baldauskas, nuosekliai ieškojęs istorinio vogtinių vestuvių atspindžio dainose⁴². Tik gerokai vėliau L. Sauka, įsigilinęs į lietuvių vestuvinių dainų simbolikos turinį, prieis prie išvados, kad beveik visuomet čia reikėtų matyti tik „atvaizduotas apeigas, labai dramatiškas ir sukeliančias gilias kolizijas“⁴³. Prievartos panaudojimo atgarsiai dainose ir jų vertinimas kaip istorinio „žmonių ėmimo“ jas grobiant reminiscencija šiandien tikrai įvairiais atžvilgiais nebeatlaikytų kritikos. Yra įrodyta, kad nuotakos vogimai, grobimai bei dar koks kitas paėmimas jėga ar vien to imitavimas, kaip ir papročiai nukirpti plaukus, nuimti (atimti) papuošalus, ką nors sulaužyti, sutraukti, atišti ir jiems prilygstantys veiksmai, priklauso ritualinių perėjimų erdvei ir gerai pažįstami tiek jaunimo brandos patikrinimo, t. y. iniciacijų, tiek vestuvių apeiginiame kontekste – jie čia yra organiškai susilydę į nedalomą visumą⁴⁴. Toks ir plika akimi regimas apeiginio pobūdžio draskymas, laužymas paliudytas ir per senąsias lietuvių vestuves. Nėra jokio pagrindo abejoti, pavyzdžiui, Mato Pretorijaus raštų dažnai cituojamo bei perpasakojamo vestuvių epizodo tikrumu: „Kai jaunieji paliekami vieni klėtyje, jaunimas linksmiasi. Tada nuplėšiami nuo nuotakos vežimo, vadinamo palago, visi papuošimai, vainikai, žvakės, jis visas sukapojamas į gabalus. Aplink jį šoka, žaidžia, šūkauja jaunimas“⁴⁵. Kaip tik iš šio vestuvių epizodo, kaip jam atrodė, „laukinio“ papročio, XVII a. šaipėsi ir Erhardas Vagneris, sakydamas, jog vestuvių dalyviai „tartum nuožmūs galvažudžiai puola prie vežimo ir tol tranko, kol jis subyra į gabalus“⁴⁶. O kalbama čia, beje, apie ypatingą jaunosios vežimą, palikusį pėdsakų dainose, nors ir be aptariamo jo apeiginio sunaikinimo aspekto: *Ir užvažieva Margs palagėlis Ant močiužės dvarelie. Tam palagėly, O tam margajam, Sėd dvi jaunas vėšneles* LBr 131, p. 72; *Traukis, mergyt, į šalį, Lelijuže, į šalį, Šiaip iš palagužėlio Lygiai gegele šausiu* KlVD 135. Tuo tarpu apie šio vežimo išardymo paprotį kalba ir XX a. pasiekęs, Vinco Krėvės-Mickevičiaus aprašytas dzūkų pokštavimas per vestuves: esą taip reikėjo vestuvinių vežimą paruošti, kad jis būtinai kelyje iširtų⁴⁷. Tos pačios paskirties yra ir daug kur Europoje žinomas nuotakos šydo bei kitų jos mergautinių ženklų draskymas ir kitoks niokojimas⁴⁸. Per lietuvių vestuves irgi įprasta tai daryti, o prievartinis nuotakos vainiko nuėmimas, kasų išardymas tie-

siogiai siejamas su simboliniu jaunosios užvaldymo aktu⁴⁹. Dainose savo ruožtu dar daugiau tokių neigiamos konotacijos simbolių, kai į akis krinta nuobodžiai vienodas *nuskintos gėlės, nuvytusios rūtos, trypiamos žolės, nukertamo medžio, sudaužyto kibiro, sulaužyto tilto, žiedo, atrištos juostos, išpintos kasos* vaizdavimas, kuri, D. Saukos teigimu, visada „reikia suprasti kaip mergelės paėmimą, berno pergalę ar apskritai laimingą meilę“⁵⁰. Taip vietoj iniciacijoms ir vestuvėms būdingo prievartinio pakenkimo akto aprašymo, žyminčio asmens statuso kaitą, minėtos situacijos dainose dažnai iškelia vien apibendrinantį jo atgarsį – kaip graudų jaunystės apraudojimą, gražiai priderintą prie visos lyriškos dainų sanklodos prigimties: *Išpins kasele, Šilkų saujelę – Tai tavo mergystėlė! Numaus žiedelį Nuo baltos rankos – Tai tavo puikystėlė!* RD 1 49; NLV 226. Kita vertus, tokiai išvadai lyg prieštarautų minėtas humoristinis *molinio uzbono, puodo sukūlimo* motyvas, kuris, kaip ir lenkų dainuojamojoje tradicijoje, tikriausiai kaip tik dėl humoristinės turinio traktuotės ir išaugęs iki atskiros savarankiškos dainos. Tačiau šio motyvo kilmė neturi nieko bendra su humoru. Kaip rodo senoji papročių istorija, indų daužymas yra apskritai būdinga vestuvinė apeiga⁵¹, kurios reikšmė beveik nekvestionuojama. Antai slavai sveiką, neįdaužtą puodynę, ašotį, puodą, rečiau – koki kitą indą, laiko mergystės simboliu, o įdaužta ar skylėta jo forma vienprasmiskai siejama su mergystės praradimu, suvokiant tai kaip sveiko ir pažeisto opoziciją. Todėl indo sudaužymas per vestuves yra garsiai neištariama defloracijos metafora⁵², leidusi vėliau, o svarbiausia – kur kas plačiau, nei aprėpia tradicinės kultūros apeigų ratas, kalbėti, pavyzdžiui, poetams apie moterį kaip apie trapų dūžtantį indą... Bėgant laikui šios metaforos turinys išsiplėš iki mūsų laikais populiarus tikėjimo, tiesiog irgi nekvestionuojamo žinojimo, kad šukės visada nešančios laimę. Vis dažniau panašiai aiškinti bus pradėtas ir iki šiol tebepraktikuojamas ko nors sudaužymas per vestuves – „kai torielką sugurina į balkį, tai visas bėdas pagurina“⁵³.

Apibendrinant galima sakyti, kad sudaužymai, nuvytimai ir kiti kokie nors buvusių formų, pavidalų pakitimo išskėlimai dainose yra jų kalbėjimo stereotipai, atėję iš senosios ritualizuotos elgsenos programos, su vis dar veikiančiomis vestuvinėmis prasmėmis, nors jomis šiandien ir reiškiami kiti estetiniai bei emociniai poreikiai.

Skendimų konotacija dainose

Gilinantį į analizuojamų dainų vaizdų semantiką vis stiprėja įspūdis, kad lietuvių ritualinės perėjimo apeigos apskritai visada buvo labiau verbalinės, kaip kad ir patys perėjimai iš tiesų visų pirma yra dvasinės transformacijos⁵⁴. Ar ne todėl kaskart iš naujo sklaidant klasikinio stiliaus dainas ir dar syki įsiklausant į kanoninių jų kalbėjimą, dažnai nemaž neabejoti dėl senų šios poezijos ištakų, tačiau tiksliai pasakyti bei įrodyti, kaip tas senumas pasireiškia, tartum pritrūksta argumentų. Kiek kartų nuo Liudviko Rėzos ir Simono Daukanto laikų gręžtasi į dainas kaip į seniausią ir tebesantį gyvą praėjusių gyvenimų liudininką. Tačiau kiekvieną kartą čia pasitikdavo keistas, tai smulkiomis buities detalėmis išskaidytas, tai nerealiais vaizdais pagražintas pasaulis, niekaip nesuvedamas į racionalią, pavyzdžiui, lietuvių gyvenimo būdo interpretaciją. O iš tikrųjų kitaip ir būti negali, nes dainose ne tik istorinių

faktų, įvykių, bet ir ritualų bei tikėjimų tėra vien atšvaitai, visi jie vienaip ar kitaip patiria folklorinę adaptaciją, pagaliau čia veikia ne tiek konkretizuoti archetipai, kiek apibendrinta jų ideologija, tikrai viršesnė už istorinę, dainų kalbėjimas ir yra tik ta ideologija grįsti „vaizduotės dokumentai“.

Jau aprioriškai galima nuspėti, kad gausi paskendimų „topika“ dainose irgi gali pasirodyti esanti vien ritualinių idėjų šifruotė. Tikroji jų reikšmė neabejotinai yra pritemdyta vien dėl to, kaip klasikiniuose vadovėliuose nustatytos aksiomos teigia, kad menu perteikiama informacija visada pakeičiama koku nors metaforišku ar simboliu pareiškimu⁵⁵. Dainų poezijai nereikia iš naujo kurti metaforų ar simbolių, jų apibendrinančios reikšmės yra pažįstamos iš žmogų supančios apeiginės aplinkos, lieka tik jas kaip nors perkelti į dainos pasakojimo kodą. Vis dėlto šis uždavinys tik iš pirmo žvilgsnio atrodo paprastas: tautosaka turi savaip, vien žodžiais perteikti apibendrintą ritualinį konfliktą, paversti jį į siužetinę koliziją⁵⁶. Toliau pateikiama poetinių situacijų analizė turėtų parodyti, kaip dramatiška apeiginės mirties ir prisikėlimo reprezentacija, dar vadinama mirties metafora, adaptuojama dainose į paskendimo jūrėse mariose idėją, tačiau dažnai su viena – atgimimo – išlyga: *Kad ir pulti nupulsiu, Kad ir skęsti nuskęsiu, Plaukys mano vainikėlis Ant čysto vandenėlio!* JLD 57.

Šiaip jau tai gerai žinoma, universali idėja, daugelio kraštų folkloro tekstų populiari tema, turinti platų mitopoetinį kontekstą ir nereikalaujanti lokalinių apeigos variantų nuorodų bei pasižyminti išskirtiniu produktyvumu. Lietuvių dainose atsiskleidžia daugybė šia tema grindžiamų prasminių atsišakojimų, kuriuos galima skaityti kaip atskirą skendimų dramų poeziją. Pagrindiniai šių dramų motyvai: *skęsta (plaukia) mergelės vainikas, nuo rankos nuslydęs žiedas, ją gabenantis laivas, ji pati; skęsta bernelio žiedas, žirgas, jo pasaga, pats bernelis*. Vainiką į jūres maris, šaltinį ar kitokį vandenį meta pati ar motinos pamokyta mergelė bei jaunikio statusą turintis asmuo: – *Ei dukryt dukryt, Dukryte mana, Kur dėjai vainikėlį? – Ei mečiau mečiau, Netsižvilgėjau Į jūružių dugnelį* LBr 5, p. 15; *Mesk vainiką į jūreles, Į jūrelių gilumėlį: Plauks vainikas liūliuodamas, Jos berneliai raudodami* JSD 165; – *Broliai žentukai, Laigonėli, Kur dėjai seselės Vainikėlį? – Įmečiau įmečiau Į dunoju, Į čystą vandenį, Į ežerėlį. – Nei tu pats, nei tu pats Parnešiosi, Nei kamui kitamui Dovanosi* JSD 663; – *Ei bernyt bernyt, Bernyti mano, Kur dėjai vainikėlį? – O aš įmečiau Vainikytį tavo Į srovingą upužę!* RD 2 33; – *Ei matros matros, Jauns matrosokai, Kur dejai vainikėlį? – Matrosas kytrus, Kytriai atsak: – Įmečiau į upužę. Antiki plauki, Plaukdama šauki: Grimst seses vainikėlis, Grimst seses žaľrūtelis* BzLF 33. Dažnai vainiko nė mesti nereikia, jį vėjas tiesiog nupučia esant jau aptartoms aplinkybėms: *mergelei vandenį semiant, žlugtą skalbiant, burną prausiant, šieną grėbiant: O aš ėjau vandenėlio Ir užtiko šaunus vėjas, Ir nupūte vainikėlį. Ir ipūte vainikėlį Į jūrelių gilumėlį* NLV 85; *Ir atėjo trys seselės Baltai burnų prausti, Rankelių mazgoti. Ir ištiko šiaurus vėjas, Pūtė vainikėlį Į tą dunojėlį!* JLD 516; *Vainikužį devėjau, Lankoj šėnužį grėbjau, O ir nupuolė Mano vainikas Į čystą vandenėlį* NLV 144. Vainikas, beje, nebūtinai skęsta, jis tik tolyn viršum vandens nuplaukia; toks vaizdas savaime primena Joninių naktį būrimų tikslais leidžiamus vainikus⁵⁷. Pietų

slava turi dar iš XVI a. dainų, kuriose kalbama apie pačių merginų sakralinį vainikėlio plukdymą Dunojumi pas būsimą vyrą⁵⁸. Panašiai, tik dar ryškiau apeiginio vyksmo rezonansą tebeturi ant medžio šakų kabinamo ir vėjo nupučiamo vainiko motyvai: – *Dukrele man', Jaunoja man', Kabinki vainikėl' Ant linkstančių šakėlių. Vėjužiui pučiant, Šakėlims linkstant, Nupučia vainikėl' Nu linkstančių šakėlių. Į jodę purvynėl' BzLF 42; Vėjužis pūte, Šakos lingavo, Nupūte vainikėlį Į juodą purvynėlį KlVD 405*. Visai pagrįstai šio motyvo turinys asocijuojasi su merginų vedybiniais būrimais, kai, pavyzdžiui, per Jonines jos meta vainikėlius į medį, tikėdamos sužinoti tų metų savo vedybinę lemtį⁵⁹. Iš čia tikriausiai eina ir motinėls pamokymas *kabinti vainiką ant linkstančių šakėlių*.

Išblukusios ribos tarp realaus ir nerealaus taip pat tais atvejais, kai beveik visai panašiomis aplinkybėmis prarandamas mergautinis žiedas⁶⁰ – tai vaikščiojant pamarėmis, rankas bei burną prausiant, tai tinklelį plaunant: *Kad aš ėjau pamariais, Šiais pilkaisiais akmeniais, Tai aš baltai mazgojau Sava baltas rankužes. Ir nusmuka žėdelis Nu bevardžia pirštelia Į jūružių gilumą, Į maružių platumą* LBr 67, p. 42. Įdomu, kad žiedas dainose neretai prarandamas linus raunant ir rankas mazgojant: *Aš prašiau meldžiau Seną tėvužėlį: – Sėk man gelsvus linužėlius! Paskutiniai metužiai! Linelius roviau, Rankas mazgojau, Nuskandinau žiedužėlį Į marelių dugnužį* JLD 445; *Linelius roviau, Rankas mazgojau, – Nuskandinau žiedužėlį, Rankelių žironužį* JLD 462. Plačiau ir kalbėti nevertėtų apie linų rovimą, jei tai būtų tik moters darbų sfera ir jei linų laukas beveik visoje Rytų Europoje nepriklausytų mitologiškai pažymėtai erdvei ir nebūtų tiesiogiai siejamas su vedybų simbolika⁶¹. Lietuvių folkloro tradicijoje linas yra markiruotas augalas ne vien dėl ūkinės ir kultūrinės reikšmės, bet ir dėl daug platesnio mitopoetinio konotacijų lauko: numiršta kaip augalas, atgimsta kaip kultūros produktas – drobė; su juo siejama apsauginė, tarpininko tarp šio ir ano pasaulių funkcijos bei kiti įvairūs maginiai dalykai ir tikėjimai; neatsitiktinai per linamynį bus vykęs ir iniciacinė prasmė kadaisė turėjęs jau aptartas jaunimo šėliojimas. Tačiau tiriamos temos atžvilgiu linų rovimas nors ir yra reikšmingas iškeltų poetinių situacijų elementas, bet pirmenybė čia įvairiais požiūriais teikiama ir šiame straipsnyje ypač rūpimai žiedelio netekimo istorijai. Žiedas pamestamas, veikia numetamas tiesiogine žodžio prasme ir per lietuvių vestuvines apeigas. Tai ne kartą interpretuotas, dar XVIII a. Theodoro Lepnerio paliudytas vestuvių epizodas, kai nuotaka, vedama gulti į klėtį, meta žiedą į šalį, o jo ieškoti šoka jaunikio giminaičiai⁶².

Atrodo, kad visai tikroviškai tokio veiksmo scenas vaizduoja ir senasis dainų klotas: sutartinėse retoriškai kalbama, kad jei sesės pamestą žiedą, vainiką rado brolis ar giminaitis, tai ji dar mergaus, o jei bernelis – turės tekėti. Ypač dažnai šioje situacijoje minimas vainikas: *Per kiemelį ėjau, Svirna duris vėriau: Čia nukrita, čia nučiuže Mana vainikėlis. Jei mamuže rada Mana vainikėlį, Dar dėvėsiu, dar nešiosiu Nor du tris metelius. Jei bernytis rada Mana vainikėlį, Nei dėvėsiu, nei nešiosiu Nei šį rudenėlį* LBr 103, p. 59. Visai panašiai modeliuojamos ir vandenyje nusken dusio žiedo ar vainiko paieškos, nors paprastai nesėkmingai juos mėgina surasti visada tik vienintelis dainų personažas – mergelės išrinktasis, bet apie šiuos motyvus šiek tiek vėliau. O kokius įspūdingus simbolikos semantinius resursus gali spin-

duliuoti iš pirmo žvilgsnio taip elementariai atrodantis ir ką tik aprašytas perėjimų apeiginis gestas su žiedu, rodo jo pagrindu kuriama labai poetiška ir ne mažiau paslaptinga, lyg iš mergautinio nerimo ir ilgesio gimusi lietuviška mergautinio žiedo idilė, kurios kiekviena eilutė, kiekvienas žodis atsiveria vis kitaip kibirkščiųuojančiais archetipinių prasmų židiniais. Toliau cituojama visa (tik be kartojimų) daina: *Tėveli mano, Senasis mano, Sėk man gelsvus linužėlius Šalia pat vieškelėlio. Lineliai dygo, Gražiai žydėjo, – Linksma mano širdužėlė. Lineliai noko, Laiškelis biro, – Rūsti mano širdužėlė. Linelius roviau, Rankas mazgojau, – Čia nuleidau žiedužėlį Į jūrelių dugnužį. Prašyčiau dievą Per visą dieną, Kad atleistų vėjužėlį. O kad atleistų Šaunų vėjužėlį, Suliūliuotų maružėlės. Vėjelis pūtė, Marelės užė: Suliūliavo maružėlės! O ir išplovė Mano žiedužėlį Ant žaliosios vejužėlės. O aš nupirkčiau Savo brolužėliui Sidabro pustyklužėlę. O kad išpjautų Mano žiedužėlį Devintoj pradalgužėlėj! O ir išpjovė Mano žiedužėlį Trečioje pradalgužėlėj. Sidabras baltas, Auksas raudonas, Misingužė raudona!* JLD 994; kai kurie variantai tęsiami: *O kad žinočiau – Brolelio pirktas, Nešiočiau ant rankelės. O kad žinočiau – Bernelio pirktas, Gramzdinčiau į dugnelį* JLD 801. Gali pasirodyti, kad čia vėl per daug nepaisoma ribų tarp realaus ir nerealaus, kad tekstas ne visai rišlus (variantuose, beje, iš tikrųjų taip ir būna), o vis dėlto ne simbolių kalba perpasakotas turinys kad ir labai punktyriškai, tačiau kartu gana nuosekliai žymi vis tą pačią apeigine dvasia tarpusią jaunystės apraudojimo siužetinę liniją: kol kraunamas kraitis, mergina nerūpestingai gyvena, atėjus vedybų metui, ją apima nerimas, jei įmanytų, prašytų, maldautų kiekvieno, turinčio nors kokių galių, atitolinti permainų grėsmę. Kaip beskaitytum, vis tiek čia atpažinsi ritualinių perėjimų dramos refleksiją, brėžiamą didingais epiniam vaizdavimui būdingais potėpiais, savo gilumine semantika susisiejančiais su tikrai plačiu – *linų sėjos, brandos, rankų mazgojimo, žiedo nuskendimo, Dievo ir vėjo prisišaukimo, jūrių bangavimo, brolio šienavimo, devintos pradalgės, aukso, sidabro* – mitopoetiniu kontekstu. Iš tikrųjų tai tik vienas epizodas iš istorijos apie nuskendusį mergelės žiedą.

Tarp daugelio šios temos prasminių atsišakojimų pagrindiniu laikytinas bernelio, kuriam pasižada mergina, nesėkmingas mėginimas ištraukti žiedą, vainiką (*Katras būsit mano mielas? Katras plauksit vainikėlio?* NLV 85), nes ir jis paprastai skęsta (*Jau bernytis ant dugno, O žiedužis ant kranto* Klvd 318). Bernelis taip pat skęsta, pats netyčia savo žiedą į vandenį paleidęs, apvirtus laivui (BzLF 48), panašiomis aplinkybėmis gali skęsti ir jo žirgo pasaga: *Rankeles mazgojau, Žiedelį nuskandinau, Žiedelį griebdamas, Aš jaunas ir įpuoliau* JLD 836; *Vedžiau šryt anksti rytą Bėruosius žirgačius girdyt, O jie paskandino Aukso patkavatę* RD 2 85. Be aptartųjų mergelės vainiko, žiedo nuskendimo motyvų, kartais tokia lemtis ištinka pačią šių atributų šeimninę: *O kilo pakilo Šiaurusis vėjelis Ir ipūtė mane jauną Į jūres mareles* JLD 911; *Ir išpuole mergužė Į šias didžias maružes. Jau mergyte skęsdama, Aukštyn rankas keldama* Klvd 127. Įdomu, kad apie paskendimą vandenyje dainų diskursas kalba kaip apie vestuvių analogiją, – taip šią situaciją vertina pats skęstantysis: *Nesakyk, žirgeli, Kad jaunas aš nuskendau, Tik sakyk, žirgeli, Kad jaunas ženijuosi. Marių lydekėlė Tai mano mergužėlė, Dyglikės drabnikės Tai mano pamergėlės* LBR 82, p. 141; *Pasakyk tėveliui, Skųskisi ir močiutei, – Nesakyk,*

kad skendus, Sakyki: ženijosi. Aukštieji kalneliai – Tai mano vis mūružiai, Geltoni žilvičiai – Tai mano alkieružiai JLD 836; *Žirgeliu papluko, – Nuskendo broliukas, – Tai tavei, sūneli, Marelės lankyti! Pavirtai, patapai Marelių žentelis!* JLD 1003. Baltarusių ir ukrainiečių vadinamosiose dunojiškose dainose dar ryškesni analogiški vainikėlio gelbėjimo motyvai, juose čia išvelgiama itin archajiška Dunojaus upės antropomorfizacija, kai sakoma, kad skęstantis bernelis neva veda sraunią upę, skęstanti mergelė irgi už Dunojaus teka, o pats Dunojus net vadinamas žentu⁶³. Šių motyvų lietuviškoms versijoms savo vestuvine konotacija artimi ir skęstančiojo retoriškų prašymų monologai: *Nekavokit Manęs jauno Aukštame kalneli, Pakavokit Mane jauną Rūtelių daržely Pas žalias rūteles <...> Čia gul, čia gul viens bernytis Dėl vainiko skendęs Žaliųjų rūtelių!* JLD 1239; *Nesakykit mielam tėvui, Dėl vainiko skendus, Bet sakykit mielam tėvui, Juodą žirgą girdžius!* Klvd 82. Kaip ir kiti skendimo motyvai, šie taip pat yra labai mobilūs, įvairiai tarp savęs jungiasi, generuodami naujas jų variacijas. Populiarus motyvas, kai plūduriuojantys ar skęstantys mergelė, bernelis prašo vienas kitą gelbėti, nors nei vienas to nedaro: – *Eikš čia, merguže, Gelbėk mane jauną, Kad ne mane, Jau nors kepurėlę! – Aš neturiu valios Nuo tėvo močiutės, Valios varelės Nuo brolių seselių* RD 2 105; *Gelbėk mane, bernužėli, Jau aš marių martelė! – Bepig būt gelbėt, Mergele mano, Aš neturiu laivužėlio Nei klevinio irklelio: Juodasis laivelis – Žalioje girelėj, O klevinis irklučėlis Stainelėj netašytas!* JLD 948. Tai pačiai semantinei ir emocinei skalei priklauso iš to paties mitopoetinio fondo kuriama dar viena analizuojamų motyvų atšaka, suponuojanti jau įprastą, bet gerokai mistifikuotą vaizdą primenančią poetinę situaciją, dėl glaustumo toliau čia tik nupasakojamą: *žirgelis išplaukė jūros mareles, brolelis nuskendo, o jis nugrimzdamas nusitvėrė už ievos šakelės, iš jos darys naują lovele, margąją vygelę mergelei vygiuoti* JLD 178; variantuose plaukdamas bernelis dažnai išsvysta mergelę sėdinčią, kuskelę siuvančią, t. y. pasirengusią tekėti⁶⁴. Iš čia pradžia bus gavusios ir dvi šiokių tokių siužeto vingius bendrame motyvų fone išprovokavusios emocinės skendimų interpretacijos: mergelė įpuls į vandenėlį besididžiudama savo puikumu (žr. LBr 79, p. 48, 104; RD 2 1; Klvd 463; JLD 972, 973); tekančios dukrelės dažni priekaištai motinėlei, kam ši ją auginusi, geriau būtų mažą nuskandinus, arba jei ištekėjus mergelei bus blogai, tai ji nusiskandinsianti: *Velytumis, močiūže, Įmetus į jūreles: Jūrių marių vilneles Tai mana draugalėliai; Margoji lydekėle Tai mana motinėle* LBr 84, p. 50; *Velij būtumei Mane įmetus į gilų ežerėlį: Ten aš būč buvus, Ten aš būč nardžius Margaja lydekėle!* JLD 1213; *Močiute mano, mano širdede, Jei gerai būsiu, pasižmonėsiu, Jei šlektai būsiu, nusiskandinsiu. Vidury dvaro platus dunojus, Aš išbandysiu jo platumelį, Išmieravosiu jo gilumelį* KPLL 30. Išskirtinį skendimo temos produktyvumą demonstruoja iki šiol plačiai žinoma bala-dinio turinio daina apie už vainiko praradimą tėvo skandinamą dukterį (žr. BzLF 12; NLV 361, 362; KPLL 29; MF LX; Klvd 49, 50, 51; JLD 384, 953, 1227). Be tragiško turinio akcentų, kai kurie variantai akivaizdžiai yra išlaikę vestuvinę aliuziją, kurią rodo *sesės prapuolimas seredos rytą, o nedėlios dieną jos suradimas, vario trimitų trimitavimas, būgnų būgnavimas, aukso žiedelio numovimas* BzLF 12.

Baigiamosios pastabos

Straipsnyje buvo siekiama dar kartą pasižvalgyti po seniai poetikos tyrinėtojus dominusius dainų motyvus, kurie neretai pasirodo tarsi atsiradę iš nežabotos dainų kūrėjų vaizduotės, atklydę iš jos beribio žaismo, dėl to lyg per daug atitrūkę nuo realybės ir kalba apie išgalvotus įvykius. Bandyta įrodyti, kad kiekvienas netikroviškumo išpūdį paliekantis poetinis užmojis iš tikrųjų savo esme tėra simbolinis dainų kalbėjimas, atėjęs iš apeiginio mitopoetinio reikšmių lauko. Dažnai tik šiame kontekste skaitomas dainos tekstas atrodo rišlus ir labiau suprantamas. Kitas dalykas yra mėginti lokalizuoti gausias apeiginių idėjų, tikėjimų poetines išsklaidas, t. y. stengtis nustatyti, su kokiais tikėjimais ir kokiomis konkrečiomis apeigomis gali būti siejamos įvairios dainų simbolinės situacijos. Šias paieškas sunkina sudėtinga senųjų apeigų struktūra ir ypač jos elementų skirtinga semantika, ribas tarp kurių nutrina nuolat pasikartojanti ir visus elementus vienijanti ritualinių perėjimų idėja. Antai daug bendra yra tarp iniciacijų ir vestuvių (taip pat laidotuvių) institucijų. Tiesiogiai ir netiesiogiai tokios šių apeigų bendrystės refleksiją visų pirma giluminame – idėjų lygmenyje išlaikė ir lietuvių dainos. Tik tą idėją, slypinčią ir pavieniui, ir motyvų blokuose, vis tenka ištraukti į paviršių, rekonstruoti, nes dainose ji patiria įvairių smulkių ir didelių transformacijų, įgyja kitokių konotacijų bei aplimpa šalutine informacija, plaukiančia iš emocinio ir daugiaprasmio dainų kalbėjimo.

Į vieną siužetinę liniją sutraukta tam tikrų su vandeniu siejama motyvų grandinė leido atskleisti, kokias konkrečias verbalines formas dainose įgauna iniciacijų ir vestuvių panaši apeiginė paskirtis. Analizuotos įvairių pakenkimų, laužymų, skendimų ir dar kitokios poetinės situacijos dainose iš tiesų tėra metaforinis kalbėjimas apie mitinėje ir ritualinėje plotmėje itin svarbų statuso pasikeitimą vyrui vedant, o ypač – merginai tekant. Tikrai išpūdingai dainose kuriama ši pasikeitimą žyminti vandens drumstimo, nuskendimo, panirimo į gilius vandenį ir plaukiančio vainiko iliuzija su prislaptinta erotine vaisingumo konotacija. Tai aukštojo stiliaus kalbėjimas, kai išpūdį daro ne pasakymas tai, ko nežinojome, o pati sakymo forma. Tik vėlyvojoje dainų tradicijos stadijoje ritualinis skendimas, kaip ir dėl kitų priežasčių išstikusi mergele (bernelį) mirtis, įgis tiesioginę prasmę ir dainose bus vaizduojama kaip baladiško tipo tragedija.

¹ *Angelė Vyšniauskaitė*. Simbolika lietuvių vestuvėse. – Mūsų praeitis, t. 1. Vilnius, 1990, p. 71–89; Dovanos ir dovanojimai lietuvių vestuvėse. – Lietuvių liaudies papročiai. Vilnius, 1991, p. 86–116; Lietuvių piršlybos: apeigų struktūra, prasmė ir raida. – Lietuvos istorijos metraštis. 1992 metai. Vilnius, 1994, p. 5–12; Vedybos. – *Angelė Vyšniauskaitė, Petras Kalnius, Rasa Paukštytė*. Lietuvių šeima ir papročiai. Vilnius, 1995, p. 271–395; Sužadėtuvs: apeigų prasmė ir raida. – Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai, t. XVI. Vilnius, 1996, p. 329–335 ir kt.

² *A. Vyšniauskaitė*. Min. veik., p. 71.

Simbolinį turinį vestuvių apeigų rėmuose tyrinėtoja priskiria tik tam tikriems, jos žodžiaisariantams, „mobiliams ir nemobiliams daiktams“, kuriems „kasdienėje žmonių buityje tokia prasmė neteikiama“: *duonai, rankšluosčiui, vandeniui, merginos, moters galvos apdangalams, ugniai, grūdams, šiaudams, vilnai arba kailiniams, duonkubiliui, slenksčiui, krikštasuolei, sodybos vartams, laukų ežioms*, taip pat atskiriems apeiginio pobūdžio veiksams: *šokimui, stalo vadavimui, dovanų teikimui, nuotakos slėpimui, užgėrimui* ir pan., bei grynai maginės kilmės akcijoms: *triukšmo kėlimui šaudant*,

būgnijant, botagais pliauškinant, užtveriant kelią jaunujų palydai, vagilivimui, višteliavimui ir t. t. (plačiau žr.: *A. Vyšniauskaitė*. Min. veik.).

- ³ *Г. И. Кабакова*. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва, 2001, p. 100.
- ⁴ *Rasa Račiūnaitė*. Moteris tradicinėje kultūroje. Kaunas, 2002, p. 100.
- ⁵ *Г. И. Кабакова*. Min. veik., p. 157 ir toliau.
- ⁶ *Carl Gustav Jung*. Psichoanalizė ir filosofija. Vilnius, 1999, p. 167.
- ⁷ *Marvin Harris*. Kultūrinė antropologija. Vilnius, 1998, p. 240, 258.
- ⁸ *C. G. Jung*. Min. veik., p. 167.
- ⁹ *Арнольд ван Геннеп*. Обряды перехода. Москва, 1999, p. 70.
- ¹⁰ *Мирча Элиаде*. Очерки сравнительного религиоведения. Москва, 1999, p. 172.
- ¹¹ *Эдмунд Лич*. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. Москва, 2001, p. 95–98.
- ¹² *Я. В. Чеснов*. От коммуникации к культуре, или зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека. – *Э. Лич*. Min. veik., p. 132.
- ¹³ *Žilvytis Bernardas Šaknys*. Jaunimo brandos apeigos Lietuvoje. Vilnius, 1996.
- ¹⁴ Ten pat, p. 98.
- ¹⁵ Ten pat, p. 65.
- ¹⁶ *Т. А. Бернштам*. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Санкт-Петербург, 2000, p. 149.
- ¹⁷ *В. Я. Пропп*. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986.
- ¹⁸ *Т. А. Бернштам*. Min. veik., p. 32.
- ¹⁹ *Leonardas Sauka*. Lietuvių vestuvinės dainos. – Literatūra ir kalba, t. IX: Dainuojamosios tautosakos klausimai. Vilnius, 1968, p. 27.
- ²⁰ *Donatas Sauka*. Tautosakos savitumas ir vertė. Vilnius, 1970, p. 27.
- ²¹ Ten pat, p. 265.
- ²² *Д. А. Мачинский*. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии. – Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Ленинград, 1981, p. 110–171.
- ²³ *Emile Durkheim*. Elementarios religinio gyvenimo formos. Vilnius, 1999, p. 14.
- ²⁴ Ape archetipų teoriją žr.: *C. G. Jung*. Min. veik., p. 372, 409.
- ²⁵ *Antanas Andrijauskas*. Emilio Durkheimo sociologizmo principai. – *E. Durkheim*. Min. veik., p. 504.
- ²⁶ *Т. А. Бернштам, В. А. Ланин*. Виноградье – песня и обряд. – Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Ленинград, 1981, p. 3–109.
- ²⁷ *Bronė Stundžienė*. Vandens prasmės lietuvių dainose klausimu. – Tautosakos darbai, [t.] XI (XVIII). Vilnius, 1999, p. 86–104.
- ²⁸ *Paul Ricoeur*. Interpretacijos teorija. Vilnius, 2000, p. 77.
- ²⁹ *Э. Лич*. Min. veik., p. 116.
- ³⁰ *В. Stundžienė*. Min. veik., p. 94–95.
- ³¹ *Marcelijus Martinaitis*. Laiškai Sabos karalienei. Vilnius, 2002, p. 89.
- ³² Ten pat, p. 93.
- ³³ *Jacques le Goff*. Viduramžių vaizduotė. Vilnius, 2003, p. 299–300.
- ³⁴ *Vykintas Vaitkevičius*. Alkai: Baltų šventviečių studija. Vilnius, 2003, p. 28, 181.
- ³⁵ Ape teorines apeiginių epizodų adaptacijos poezijoje prielaidas plačiau žr.: *Б. Н. Путилов*. Фольклор и народная культура. Санкт-Петербург, 2003, p. 146.
- ³⁶ Dainos „Lėk, sakalėli, per ežerėli“ (V 811) motyvo variacijas žr.: LLD V: Vestuvinės dainos, 3. Vilnius, 1989, p. 143.
- ³⁷ *М. Элиаде*. Min. veik., p. 183–184.
- ³⁸ *М. Martinaitis*. Min. veik., p. 26.
- ³⁹ *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Москва, 1997, p. 73.
- ⁴⁰ *Д. А. Мачинский*. Min. veik., p. 140.
- ⁴¹ *Mykolas Biržiška*. Dainų istorijos vadovėlis. Kaunas, 1925, p. 55.
- ⁴² *Juozas Baldušius*. Vogtinės vestuvės. – Darbai ir dienos, [t.] IX. Kaunas, 1940, p. 3–123.
- ⁴³ *L. Sauka*. Min. veik., p. 24–25.
- ⁴⁴ *А. ван Геннеп*. Min. veik., p. 113–115.

⁴⁵ *Zenonas Slaviūnas*. „Svotbinės rėdos“ pastabos ir paaiškinimai. – Lietuviškos svotbinės dainos, t. 2. Vilnius, 1955, p. 583.

⁴⁶ *Erhardas Vagneris*. Prūsijos lietuvių, gyvenančių Įsruities ir Ragainės apskrityje, buitės ir papročiai. Vilnius, 1999, p. 37.

⁴⁷ *Vincas Krėvė-Mickevičius*. Džukų vestuvės. – Mūsų tautosaka, t. 2. Kaunas, 1930, p. 60.

⁴⁸ Plačiau žr.: *Irma Šidiškienė*. Lietuvės nuotakos simboliai Europos šalių kontekste, realiųjų ir prasmųjų kaita XIX–XX a. – Lituanistika, 2002, Nr. 4(52), p. 83.

⁴⁹ *A. Vyšniauskaitė*. Min. veik., p. 82.

⁵⁰ *D. Sauka*. Min. veik., p. 246.

⁵¹ Slavų kraštuose molinė puodynė paprastai buvo sumušama po pirmosios jaunųjų nakties (Славянские древности, т. 1. Москва, 1995, p. 180). Lietuvių šio maginio veiksmo atlikimo laikas įvairuoja: per žemaičių vadinamas sanderybas „kas nors iš namiškių įnešęs meta jaunikiams po kojų pripiltą pelenų puodą, kuris tuoj sudūžta po kojų ir pelenų debesis pakyla į viršų“ (*Juozas Mickevičius*. Žemaičių vestuvės. – Mūsų tautosaka, t. VII. Kaunas, 1933, p. 64.); džukų jaunasis, atvykęs su pulku ir uošvio užgertas, sukulia stiklinę į žemę (*V. Krėvė-Mickevičius*. Min. veik., p. 51); apie Kernavę jau baigiantis vestuvėms anyta atnešdavo puodynę ir sviesdavo į aslą, tada indus imdavo daužyti ir svečiai (*Irena Čepienė*. Vestuvių papročiai. Kernavė. Vilnius, 1972, p. 216); Gervėčiuose per mergvakarį mergina, paskutinė išgėrusi butelį ar stikliuką, sudaužo jį į namo kertę, o vasarą persisveria pro atdarą langą ir meta jį į namo kampą (*Elena Karaliūtė*. Vestuvių papročiai. – Gervėčiai. Vilnius, 1989, p. 167). Seniausiu šios apeigos paliudijimu reikėtų laikyti Teodoro Narbuto paminėjimą, kad jauniesiems po kojų numestą taurę jaunikis sutraiško koja (*T. Narbutas*. Lietuvių tautos istorija. Vilnius, 1998, p. 357).

⁵² *С. М. Толстая*. Символика девственности в полеском свадебном обряде. – Секс и эротика в русской традиционной культуре. Москва, 1977, p. 196–197; Славянские древности, т. 1, p. 180–182.

⁵³ *A. Vyšniauskaitė*. Dieveniškių senieji šeimos papročiai. – Dieveniškės. Vilnius, 1995, p. 362.

⁵⁴ *C. G. Jung*. Min. veik., p. 169.

⁵⁵ *Marvin Harris*. Min. veik., p. 254.

⁵⁶ Plačiau žr.: *Б. Н. Пумолов*. Min. veik., p. 143–146.

⁵⁷ *Nijolė Laurinkienė*. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990, p. 133; *Elvyra Usačiovaitė*. Joninių simbolika. – Liaudies kultūra, 1996, Nr. 3, p. 16–22.

⁵⁸ *T. A. Бернштам, В. А. Латин*. Min. veik., p. 70; *Д. А. Мачинский*. Min. veik., p. 139.

⁵⁹ *Jonas Balys*. Lietuvių kalendorinės šventės. Vilnius, 1993, p. 224; *N. Laurinkienė*. Min. veik., p. 134.

⁶⁰ Etnografas Juozas Mickevičius pabrėžia buvus specialius, tik merginų nešiotus žiedus, kurie „skiriasi nuo ištekejusių žiedų tuo, kad nėra vienodo pločio ir turi akelių“ (žr.: *J. Mickevičius*. Min. veik., p. 63).

⁶¹ *В. В. Усачова*. Лен. – Славянские древности, т. 3. Москва, 2004, p. 91–96.

⁶² *Zenonas Slaviūnas*. A. Juškos „Svotbinės dainos“. – Lietuviškos svotbinės dainos, t. 1. Vilnius, 1955, p. 14; *Norbertas Vėlius*. Vestuvių papročių pasaulis. – Darbai ir dienos, [t.] 6(15). Kaunas, 1998, p. 175.

⁶³ *T. A. Бернштам, В. А. Латин*. Min. veik., p. 21, 70.

⁶⁴ Ten pat, p. 140–142.