

Medžių lytys ir jų santykiai

Žingsnis į dendromitologiją

DAINIUS RAZAUSKAS

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

ANOTACIJA. Tai, kad medžiai turi „lytį“, yra žinoma: ją paprastai lemia jų pavadinimų gramatinė giminė. Liaudies tradicijose įvairiomis progomis vyrai būdingai palyginami su vyriškosios lyties medžiais, o moterys – su moteriškosios (apie tai kalbama pirmoje straipsnio dalyje). Mitinė vaizduotė netrunka pasigauti tokius išraiškingus įvaizdžius, ir žmonės nebe tik palyginami su atitinkamos lyties medžiais, bet jiems prilyginami, jais virsta, sueina su jais į lytinius bei santuokinius santykius; ir patys medžiai tarpusavyje, pasirodo, gali mylėtis ir tuoktis (apie visa tai – antroje straipsnio dalyje). Vienas iš straipsnio tikslų kaip tik ir yra parodyti, kad tarp „paprasciausio“ įvaizdžio, „tik“ poetinio tropo ir mitologijos tikrąja prasme nėra griežtos, neperžengiamos ribos: tradiciniai poetiniai įvaizdžiai sklandžiai pereina į mitologiją ir net atitinkamus religinius ritualus ir atvirkščiai – religiniai ritualai bei atitinkami mitiniai vaizdiniai yra tiesiogiai susiję su tradicinių tekstų (tautosakos) poetiniais tropais. Kitas straipsnio tikslas – žengti žingsnį į Lietuvoje ligi šiol specialiai netyrinėtą milžinišką mitologijos sritį – dendromitologiją, remiantis visų pirma baltų (lietuvių ir latvių), taip pat slavų (pirmiausia rytų slavų) duomenimis, bet atsižvelgiant ir į reikšmingus kitų pasaulio tradicijų kontekstus.

Medžio–moters tema konkrečių medžių rūšių – ievos ir gluosnio (verbos, blindės) – dingstimi autoriaus jau rašyta¹.

RAKTAŽODŽIAI: dendromitologija, baltų ir slavų mitologija, medžiai, medžių lytys, medžių vestuvės.

MEDŽIŲ LYTYS

Aloyzas Gudavičius knygoje „Gretinamoji semantika“ pažymėjo: „Gramatinės giminės vertė sustiprėja dėl tautos kultūroje užfiksuotos daiktų simbolikos. Lietuvių kultūroje beržas – jaunuolio simbolis, o dėl rusiško ekvivalentiško žodžio *берёза* moteriškosios giminės rusiškame vertime jis pavirsta sesele: *Šilugužė žydi. Debesėlis plaukia, / Būrį geroių lydi į saulutės šalį. / Tarp dviejų pušelių – beržas geltonplau-*

1 Žr. Razauskas 2016: 63–73.

kis. / – *Mes tave mylėsime – baltąjį berolę* (Nėris) → *Зацветает вереск. Наступает осень. / В тёплые пределы улетаю птицы. / Светлая берёза – между двух тёмных сосен – / Как тебя мы любим – белая естница* (vertimas D. Samoilovos)³. Aktualizuotos vertės reikšmė poezijoje kartais tokia didelė, kad jos deaktualizacija ar pakeitimas vertime gali iš esmės pakeisti meninę kūrinio mintį. Gerai žinomas pavyzdys yra Michailo Lermontovo išverstas Heinricho Heinės eilėraštis „Pušis“, kuriame daiktavardžių gimine paremta pušies ir palmės opozicija (vokiečių kalboje *der Fichtenbaum* ‘pušis’ yra vyriškosios giminės, o *die Palme* – moteriškosios) sukuria meilės ilgesio motyvą; vertime šis motyvas pasikeičia į vienatvės ir neapibrėžto ilgesio motyvą, nes rusų kalboje abu žodžiai – *сосна* ir *пальма* yra moteriškosios giminės. Analogišką pavyzdį pateikia Manakinas. Ukrainiečių kalboje žodis *тополя* ‘tuopa’ yra moteriškosios giminės ir kartu gimtosios žemės, ištikimos mylimosios simbolis. Taraso Ševčenkos baladėje „Тополя“ šis žodis siejamas su kitais moteriškosios giminės žodžiais *жінка* ‘žmona’, *дівчинка* ‘mergina’, *доля* ‘likimas’ sužadinant tautinės pasaulėžiūros atspindžius tautosakoje – apie mergaitės pavirtimą tuopa. Suprantama, kad verčiant šią baladę į rusų kalbą visos mitologinės asociacijos dingsta, nes rusiškas ekvivalentas *тополь* yra vyriškosios giminės. Taigi vertė kartais gali būti svarbiau už reikšmę. Todėl dažnai vertėjai, stengdamiesi perteikti vertes, aukoja adekvatų atskirų žodžių vertimą. Kartais tenka aukoti referencinę reikšmę siekiant perteikti pragmatines reikšmes ir aukoti abu šiuos reikšmės tipus, kad būtų perteikta informacija, glūdinti vidinėse kalbos reikšmėse. Kelis kartus verstame į rusų kalbą minėtame Heinės eilėraštyje pušis būdavo pakeičiama kedru ar ąžuolu (abu žodžiai – *кедр* ir *дуб* rusų kalboje vyriškosios giminės). Analogiškų atvejų ne vieną galima rasti lietuvių poezijos vertimuose į rusų kalbą: <...> *Leisčiau margą gromatėlę / Jaunajam berneliui, / Jaunajam berneliui / Beržui svyruonėliui* (L. Gira) → *Я бы восточку послала / Парню молодому, / Парню молодому / Зелёному дубу* (vertimas K. Aleksandrovos). Versti žodį *beržas* ekvivalentu *берёза* (moteriškosios giminės daiktavardis) negalima dėl ryšio *bernelis–beržas*“ (Gudavičius 2007: 144–145)⁴.

Tas pat, pavyzdžiui, verčiant į lietuvių kalbą islandų skaldo Egilio eilutes: „Eilėse aš vardo / Neslepiu tarp žodžių, / Aukso beržo skausmas / Pamažu praeina“, kuriose keningas „aukso b e r ž a s“; vertėjos Svetlanos Steponavičienės paaiškinimu, reiškia *m o t e r i*⁵.

2 Visi išretinimai, jei nenurodyta kitaip, yra mano – D. R.

3 Rusiškasis Salomėjos Nėries eilučių vertimas lietuviškai pažodžiui: „Pražįsta šilojas. Prasideda ruduo. / Į šiltuosius kraštus išskrenda paukščiai. / Šviesus beržas – tarp dviejų tamsių pušų – / Kaip tave mes mylim – baltoji s e s u t e“ (žr. Nėris 1984 II: 97).

4 Rusiškasis Liudo Giros eilučių vertimas lietuviškai pažodžiui: „Aš pasiųščiau žinią / Jaunajam vaikinui, / Jaunajam vaikinui / Žaliajam a ž u o l u i.“

5 ES: 155. Senovės islandų *björk* ‘beržas’ – moteriškosios giminės žodis (VrAEW: 41). Įdomu, kad ir S. Nėris dienoraštyje yra rašiusi: „Manyje teka beržų kraujas – žalsvas ir saldus“ (Nėris 1984 III: 54). Tik už medžio lytį jai, matyt, svarbesnė buvo pati beržo sula.

Prisimintinas čia ir garsusis Pauliaus Širvio *Aš – beržas. / Lietuviškas beržas, / Išbridęs / Iš pievų nakties...*

Iš šių kelių pavyzdžių akivaizdu, kad medžio pavadinimo gramatinė giminė sa-
vaimė suteikia jam lytį, ir poezija netrunka tuo pasinaudoti, prilygindama medžiui
atitinkamos lyties žmogų. Nuo senų senovės netruko tuo pasinaudoti ir mitologija.
Marija Gimbutienė: „Augalų, kaip ir gyvulių bei žmonių, pasaulis buvo suvokiamas
pasidalijęs į dvi dalis – vyriškąją ir moteriškąją. Ažuolas, šventasis Perkūno medis,
buvo laikomas vyriškiausiu. Liepa ir eglė buvo moteriški medžiai“; savo ruožtu
„[m]irusiųjų sielos pereidavo į atitinkamos lyties augalus. Vyrų sielos iš naujo įsikū-
nydavo vyriškuose medžiuose: ažuoluose, uosiuose ar beržuose, o moterų – liepose
ar eglėse“ (Gimbutienė 1994: 60, 61). Nepraslydo tai ir pro Norberto Vėliaus akis:
„Ažuolas, beržas, klevas, kadagys gretinami su vyrais, o liepa, obelis, eglė, pušis,
sedula ir kt. – su moterimis“ (Vėlius 1938: 122). Prie „vyriškų“ medžių šiuo atžvil-
giu, žinoma, galima priskirti ir šermukšnij, o prie „moteriškų“ – epušę, ar drebulę
(Dundulienė 2008: 68).

Keli iš liaudies užrašyti pavyzdžiai: *Jei rudenį laiku qžuolo lapai nekrenta, tai šie
metai bus nelaimingi vyrams – jie sirgs įvairiomis ligomis; Jei rudenį pirmiau krinta beržo
lapai, tai vyrai miršta, jei pirmiau epušės – tai moterys* (BIR V: 193, nr. 1096, 1097; plg.
BLTS II: 62). Pietryčių Lietuvoje pateikėja papasakojo, kad *prosenelis turėjo du sūnus
ir vieną dukrą, tai buvo du qžuolai ir viena liepa pasodinti* (Butrimaitė 2015: 86). Pana-
šiai pasakojo ir pateikėjas iš šiaurės vakarų Lietuvos: *Kai gimst vaiks, jam sodin med.
Pirmam sūnu – ožalo, untram – uos, trečiam – beržo, ketvirtom – klevo. Gims mergaitė –
sodin liepo, ievo. <...> Saka, mirs žmogū, ja med nupjauoda. A vės teip dare, nežiono,
ale teip yra buvė. Saka, iš ta nupjauta medže darydava tam mirusiam žmogū ont kapū
kryž* (Marcinkevičienė 2005: 87). Šiaip ar taip, ant vyro kapo paminklas (kryžius) iš
tikrųjų paprastai būdavo daromas iš ažuolo, o ant moters kapo – iš eglės arba epušės
(BIR II: 113; Vėlius 1983: 125). Panašiai karstas vyrui darytas iš ažuolo, o moteriai –
iš eglės arba pušies; tas pats santykis ir liaudiškuose sapnų aiškinimuose: jeigu sapne
pamatysi ažuolą arba beržą, tai mirs vyras, o jeigu eglę – tai moteris (BsV: 76, 77;
BIR V: 176, nr. 819; plg. Beresnevičius 1992: 73). Štai dainos iš Mažosios Lietuvos
(1846) posmas, kuriame minima atitinkamų laidojimo rykų gamyba:

*Ak iš aužuolo
Tetušiui krikštq,
Nuo žalio aužuolėlio.
Og iš liepelės
Močiužei grabq,
Iš baltųjų lentelių.⁶*

6 Lietuvininkai 1970: 177; var. žr. LtŽ: 64, nr. 34.11–12; Balsys 2003: 122.

Birutė Jasiūnaitė, kalbėdama apie mirusiųjų sielų atgailavimą medžiuose, pažymi, „kad vyrų sielos atgailauja ‘vyriškame’, o moterų – ‘moteriškame’ medyje, pvz.: [*Sielos*] gali palikt medy. Vyrai – į *qžuolq*, *uosj*, *beržq*. Moterų – į *liepq*, *ievq*. Tik ne į *drebulę*, *šermukšnij*“; ir „toks augalų skirstymas susijęs su gramatinės giminės mitologizavimu“ (Jasiūnaitė 2010: 272).

Jei vaikas nemiega, naktimis verkia, krūpčioja, per miegus kalba, rėkauja, tai jį reikėjo pasmilkyti įvairiomis šventintomis žolėmis, o „prie jų pridėdama samanų nuo medžio: berniukui nuo vyriško medžio – ažuolo ar beržo, mergytei nuo moteriško – liepos, pušies ir pan.“ (VtLU 915).

Lietuvių liaudies dainose, pasak jų poetiką tyrusio Donato Saukos, „[g]amtos objektų minėjimas tiek tradicijos sąlygotas, jog ir jų vardai, palyginti su visu žodynu, mažiausiai keičiami, iškreipiami. Ypač pabrėžiama paralelė tarp medžių, augalų, gėlių, uogų vardų su moteriška žodžio galūne ir merginos paveikslo ir lygiai taip pat medžių, augalų vardų su vyriška galūne ir vyro, berno paveikslo. Priedainyje šaukiamas augalo vardas tampa merginos ar berno simboliu“ (Sauka 1970: 227). Moterį čia pirmiausia atstoja liepa, o vyrą – ažuolas. Bronė Stundžienė, nagrinėdama medžių įvaizdžius lietuvių liaudies dainose, sako: „Liepa iškyla ne tik kaip pagrindinis moters ir medžio paralelių komponentas – ji apskritai laikoma vyraujančiu, apibendrinančiu moteriškumo simboliu“; „Savotišku liepos-moters simbolio invariantu (kaip ažuolo-vyro) galima laikyti motyvą: *Stoki, mergele*, / *Po žalia liepele*, / *O aš jaunas bernelis* / *Po qžuolėliu*“ (Stundžienė 1999: 221, 222; posmas iš JLD II: 122–123, nr. 536.7.). Plg. dar: *Augo liepelė* / *Vienoj šaly*, / *O qžuolėlis* / *Kitoj šaly*... *Augo bernelis* / *Vienam kaime*, / *O mergužėlė* / *Kitam kaime* (LTU: 194–195, nr. 174) ir pan.

Pasak rusų tyrinėtojos Lidijos Nevskajos, „dendrologiniame kode liepa gali asocijuotis su tokiais giminystės santykiais: motina, sesuo, žmona; ažuolą atitinka tėvas, sūnus, brolis, vyras. Tačiau dvi pozicijos įtvirtintos vienareikšmiškai ir sudaro pastovią opoziciją: tėvas | motina – ažuolas | liepa. Kiti terminai gali pasirinktinai sietis su įvairiais augalais:

Žalioj girelėj
Žals qžuolėlis,
Ant qžuolėlio
Žali lapeliai.
Nubirs lapeliai,
Užaugs ir kiti,
Numirs tėvelis,
Jau nebus kito!
Žalioj girelėj
Žalia liepelė...
Numirs motušė,

Jau nebus kitos...

Žalioj girelėj

Žalias klevužis...

Numirs brolužis,

Jau nebus kito...

Žalioj girelėj

Žalia sedula...

Numirs seselė,

*Jau nebus kitos.*⁷

Plg. dar:

Linksta žalia liepužėlė,

Verkia mane motinėle...

Linksta žalias qžuolėlis,

Verkia mane tėvužėlis...

Linksta žalias klevužėlis,

Verkia mane brolužėlis...

Linksta žalia sedulėlė,

Verkia mane seserėlė...

Linksta žali medeliai,

*Verkia mane giminėlė...*⁸

Vadinasi, apibendrina B. Stundžienė, „[v]yriškosios ir moteriškosios giminės medžiai atitinkamai žymi šeimos narius: ažuolas, klevas, beržas, uosis ar kitas vyriškos giminės medis lyginamas su tėvu, broliu, sūnumi; analogiškai liepa, eglė, sedula, ieva ir pan. – su motina, dukra, seserimi“ (Stundžienė 1990: 27)⁹.

Kitoje dainoje žuvusio kareivio motinai prilyginama liepa, o tėvui – ažuolas:

Gale galvos aukšta liepa –

Tai tavo motulė.

Ažuolėlis ties kojėlėm –

*Tai tavo tėvulis...*¹⁰

.....

7 Невская 1983: 202; daina iš JLD III: 367, nr. 1225; plg. Невская 1988: 246–247.

8 JLD III: 221, nr. 1151.16–20; daugiau žr. JLD I: 69–71, nr. 24; 777, nr. 415; II: 121, nr. 535; III: 263–265, nr. 1172.14–21; 397–399, nr. 1240.5–6, 11–12; JSD I: 413, nr. 473.10–13; Baldauskas 1938: 261; Martinkus 1994: 45–76.

9 Daugiau vyrų ir moterų tapatinimo su atitinkamos „lyties“ medžiais pavyzdžių žr. JSD I: 510–511, nr. 602; II: 117–118, nr. 882.12–15; LLD VI 445–447; ažuolas, beržas ir vyšnia: LLD XX 159–162.

10 LTt II: 276, nr. 306.

Dar keli iškalbingi dainų pavyzdžiai, kurių lyrinis herojus – našlaitė:

*Oi aš priedama,
apsikabydama:
– Oi tu liepa, liepytėle,
Būk už motynėlę.
– Neturiu kojelių,
Neturiu rankelių,
Aš neturiu, siratėle,
Meilingų žodelių.
– Šaknelės kojelės,
Šakelės rankelės,
Žali lapai, liepytėlė,
Meilingi žodeliai...
Oi aš priedama,
Apsikabydama:
– Oi tu žalias aržuolėli,
Būk už tėvužėlj...
– Šaknelės kojelės,
Šakelės rankelės,
Žali lapai, aržuolėli,
Meilingi žodeliai.¹¹*

Arba:

*Augo giružėlėj
Žalias jovarėlis, –
Tai aug mano tėvelis...
Augo giružėlėj
Žalia liepužėlė, –
Tai aug mano močiutė...
Augo giružėlėj
Žalias qžuolėlis, –
Tai aug mano brolelis...
Augo giružėlėj
Žalia sedulėlė, –
Tai mano seselė...¹²*

11 BISLKA: 154, nr. 16; plg. Dundulienė 1989: 44.

12 JLD III: 437–439, nr. 1260.

Motinos vietą taip pat gali užimti obelis. Antai vaikinai, išeidamas į kareivius, dainuoja:

...Aš palikau tėvužį
Kaip darže qžuolėlį...
...Aš palikau mamučę
Kaip darže obelėlę...¹³

Dar štai S. Nėris: *...Ir medžiai – toki pat benamiai / Išdžiūvusias rankas tau tiesia. <...> Todėl ir beržui širdį gelia, / Ir ašaros pušelei krinta; nes: Broliu vadinu aš beržą, / Seserim pušelę* (Nėris 1984 II: 114, 141); Bernardas Brazdžionis: *Čia beržas (brolis), čia pušis (sesuo), čia (tėvas) uosis...* (Brazdžionis 1989: 637).

Latvijoje seniausi tokio pobūdžio duomenys pasirodo 1606 m. Rygos jėzuitų kolegijos ataskaitoje, kurioje misionierius Janis Stribinis pasakoja apie latvių garbintas šventas giraites bei medžius ir sako: *Alij habent duas peculiare arbores, vna est Quercus, altera Tilia. Quercum vocant Masculum, cui duo ova certis temporibus supponunt. Tiliam vocant Femellam, cui offerunt Butyrum, Lac, caseos et pinguedinem pro salute et incolumitate suorum liberorumque* „Kiti turi du ypatingus medžius, vienas – ąžuolas, kitas – liepa. ąžuolą vadina vyru ir jam nustatytu laiku atneša du kiaušinius. Liepą vadina moterimi ir jai aukoja sviesto, pieno, sūrių, riebalų dėl savo ir vaikų sveikatos bei gerovės“; tais pačiais metais šį reiškinį pažymėjo ir kitas misionierius, prūsas Erdmanas Tolgsdorfas. Pasak jo, rytų Latvijos gyventojai *varios deos in certis arboribus (potissimum tamen in quercu, et tilia, quorum istum masculum, hanc foeminam nuncupant), quas sanctas nominant, colunt* „visokius dievus tam tikruose medžiuose (ypač ąžuole ir liepoje, iš kurių pirmąjį laiko vyru, o antrąją moterimi), kuriuos vadina šventais, garbina“; 1613 m. Livonijos bažnyčių vizitacijos duomenimis, latviai *Quercum vocant masculum Deum, Tiliam vocant foemellam Deam* „ąžuolą vadina dievu-vyru, liepą vadina deive-moterimi“; 1618 m. Vendo jėzuitų rezidencijos metinės ataskaitos žodžiais, latviai *Arbores quoque tanquam sacras in honore habent, quibus dona offerunt: masculi offerunt quercui gallum, foeminae vero tiliae gallinam* „tarsi šventus pagarboje laiko medžius, kuriems aukoja dovanas: vyrai aukoja ąžuolui gaidį, moterys – liepai vištą“; galiausiai 1768 m. Lietuvos jėzuitų provincijos istorijoje pranešama, kad tais pačiais 1618 m. ten pat *Arbores item, evulsae stirpitum quaercus, quibus mares tum tiliae, quibus feminae, pullastra pro frugibus et incolumitate rei domesticae, quasi diis, faciebant* „iš šaknų buvo išrauti medžiai – ąžuolai, kuriems vyrai, ir liepos, kurioms moterys, tarsi dievams, dėl vaisingumo ir namų gerovės [aukojo] vištą“ (BRMŠ III: 550 [plg. 554], 552 [plg. 556], 560 [plg. 562], 565–566 [plg. 567], IV: 142 [plg. 146]).

13 LTt II: 278, nr. 308; LtŽ: 163–164, nr. 118.2, 6, plg. 79, nr. 47.2, 5.

Nepaisant išrautų medžių, tas pats jų lyčių santykis išlieka ir vėlesnėje latvių liaudies tradicijoje. Pēteris Šmitas rašo: „Šimtuose dainų ąžuolas yra vyriškosios giminės simbolis, o liepa – moteriškosios. <...> Liaudies tradicijos dažnai mini vyrą stiprų kaip ąžuolą, o moterį – kuplią kaip liepą. <...> Šis skirtumas tarp ąžuolo ir liepos pastebimas ne tik liaudies poezijoje, bet ir praktiniame gyvenime. Krikštaitėvis savo krikštasiūnio lopšiu kerta ąžuolo lingę, o krikštadukros – liepos. *Jaunpie-dzimušam dēlam mazgājamo ūdeni sildot, vai pirti kurinot, ņēma vismaz kādu ozola, meitai liepas malkas; pirts slotā puikam iesēja kādu ozola, meitai liepas zariņu* ‘Naujagimīui sūnui prausti vandeni šildydami arba pirti kūrendami imdavo nors kiek ąžuolinių, dukrai – liepinių malkų; į vantą berniukui įrišdavo bent šakelę ąžuolo, dukrai – liepos’. Bitininkyste užsiimdavo vieni vyrai, todėl bitininkai dreves skobti stengdavosi kone tik ąžuoluose. Namuose nuo pradžių pradžios šeiminkavo moterys, todėl senovės stalai skelti iš liepos medžio, kraičio skrynios darytos iš liepos lentučių ar luobo, o drabužiai velėti paprastai liepos kultuve, net girnų milinys darytas iš liepos medžio. Vyrai gerdavo alų iš ąžuolo stuopų (*kanna*), o moterys pieną laikė liepos luobo induose (*vācele*). Vyžos pintos daugiausia iš liepos lunkų ir jas pinti buvo moterų užduotis, nors vyžų apyvarus vijo vyrai, kurie augino linus ir kanapes, nes arimas ir sėjimas jau seniai buvo vyrų darbas. Toks ąžuolo ir liepos naudojimas paaiškinamas tik mitologijos pagrindu, o praktinės naudos čia mažai paisyta“ (Šmitas 2004: 196–197).

Ypač „piršlybos ir vestuvių ciklo dainose liepa ir ąžuolas suvokiami kaip metaforiškos, poetinės sistemos vaizdiniai, kuriuose liepa yra nuotakos, o ąžuolas – jauniko simbolis:

*Sasēda liepiņa
Ar ozoliņu;
Mūžam sasēda,
Ne vienu dienu.*

Susėdo liepelė
Su ąžuolėliu;
Amžiui susėdo,
Ne vienai dienai“;

ir „Joninių ciklo dainose *kupls ozols pagalmā* ‘kuplus ąžuolas kieme’, *kupla liepa pagalmā* ‘kupli liepa kieme’ suprastini kaip šeiminkas ir šeiminkė“; dar štai dainoje:

*Es nelauzu liepas zaru,
Es jau pati liepa biju;
Ozoliņa zaru laužu,
Man vajaga arājiņa.*

‘Aš nelaužiu liepos šakos,
Nes aš pati esu liepa;
Ąžuolėlio šaką laužiu,
Nes man reikia artojiėlio.’¹⁴

14 Erdmane 1988: 44, 45; dainas žr. BDS 16078 ir 9780.

Be ąžuolo su liepa, medžio-vaikino ir medžio-merginos vaidmenis latvių tradicijoje paprastai dar atlieka uosis, beržas, karklas, gluosnis (*vītols*) ir ieva, tuo tarpu obelis atstoja motiną (ten pat: 198–199; Kursiņe 1996: 192).

Baltarusių dainoje žuvęs „kazokas“ savo žirgą su žinia siunčia pas motiną:

<i>Не кажи, коню, што забит лежу,</i>	‘Nesakyk, žirge, kad žuvęs guliu,
<i>Да скажи, коню, што ажениўсе.</i>	Tik sakyk, žirge, kad apsuvedžiau.
<i>Штож у него за сваты былі?</i>	Kas gi jo svotai buvo?
<i>Былі у яго сваты зелёны д у б ы.</i>	Buvo jo svotai žali ąžuolai.
<i>Штож у него, коню, за музыка была?</i>	Kas gi jo, žirge, muzikantas buvo?
<i>Быў у яго музыка зелёны я в о р.</i>	Buvo jo muzikantas žalias jovaras.
<i>Штож у него, коню, за сванька была?</i>	Kas gi jo, žirge, svainė buvo?
<i>Была у него сванька чырвона к а л и н к а.</i>	Buvo jo svainė raudonas putinas.
<i>Штож у него, коню, за дружки былі?</i>	Kas gi jo, žirge, pabroliai buvo?
<i>Былі у яго дружки белы б е р о з к и.</i>	Buvo jo pabroliai balti berželiai.
<i>Штож у яго, коню, за молада была?</i>	Kas gi jo, žirge, jaunoji buvo?
<i>Была у яго млада а р а б и н ё ч к а</i>	Buvo jo jaunoji šermukšnėlis
<i>У чистом поле да магилёчка.¹⁵</i>	Lygiam lauke ir kapelis.’

Daina užrašyta XIX a. viduryje tuometinėje Vilniaus gubernijoje, tad berželius (*берозки*, mot. g.) pabrolių vietoje galima suprasti kaip lietuvių kalbos substratinę įtaką¹⁶.

Apskritai slavų tradicijai irgi būdingas medžių skyrimas pagal požymį „vyriškas / moteriškas (dažniausiai pagal pavadinimo gramatinę giminę; nors galimos ir tos pačios rūšies abi ‘lytys’: Polesės *шелковица* ‘šilkmedė’ – *шелкун* ‘šilkmedis’, *дубица* ‘ąžuolė’ – *дуб* ‘ąžuolas’“ (СД II: 60). „Serbai skiria dvi ąžuolo rūšis: *цер* (*Quercus cerris*) – ‘vyriškas’ medis ir *граница* (*Quercus conferta*) – ‘moteriškas’ medis“ (Толстой 1987: 175). Taigi mitinėje tradicijoje kalbama apie medžio „lytį (plg., pavyzdžiui, folklore beržą kaip moters simbolį, ąžuolą ir jovarą – kaip vyrų; rytų slavų draudimą prie namų sodinti beržą ir eglę, nes jos ‘išgyvendina’ iš namų moteris; serbų paprotį gimdyvės marškinius nešti ant moteriško arba vyriško medžio priklausomai nuo to, ar ji nori ateityje susilaukti berniuko, ar mergaitės) ir lyčių santykius (plg. meilės magijoje naudojamą žievę, paimtą iš tos vietos, kur buvo suaugę ‘vyriškas’ ir ‘moteriškas’ medžiai, pavyzdžiui, beržas ir ąžuolas)“ (СД II: 62–63, žr. II: 184, I: 156, IV: 515).

Karpatuose, „norėdama santuokoje susilaukti daugelio berniukų ir vienos mergaitės, nuotaka, išeidama iš cerkvės ir žiūrėdama į mišką, sakydavo: ‘Visi miške

¹⁵ Киркор 1858: 207, nr. 12.

¹⁶ Plg. kitoje dainoje *На том березе широка лисцця* „Ant to berželio plati lapija“ (Шейн 1874: 101, nr. 148), kur mot. g. daiktavardis *береза* pažymimas vyr. g. įvardžiu *тот*.

ąžuolai, tik vienas beržas“; „Polesėje kai kuriuose kaimuose per laidotuves moters kūną apdėdavo beržo šakomis, o vyro kūną – topolio“ (ten vartojama ši vyriškosios giminės pavadinimo forma); Ukrainoje „sergant vaikui eidavo gydyti – ‘perduoti’ ligą medžiui, mergaitės – beržui, o berniuko – ąžuolui“; „Baladėse apie anytą, nuoduojusią savo marčią ir sūnų, dainuojama, jog ant marčios kapo išaugo beržas, o ant sūnaus kapo – ąžuolėlis“ (СД I: 156, 157) (priminsime, kad beržo pavadinimas atitinkamose slavų kalbose – moteriškosios giminės, o topolio, ąžuolo – vyriškosios). Arba štai baltarusių baladėje:

*На сына магіле вырос явор зялоны,
А на нявесткі белая бяроза.*¹⁷

‘Ant sūnaus kapo išaugo žalias jovaras,
O ant martelės – baltas beržas.’

Pagal senovės skandinavų poetinės kalbos taisykles, pasak Snorio Sturlusono („Poezijos kalba“), „keninguose moteris vadinama visais moteriškosios giminės medžių vardais“ ir, pakartotinai, „moteriai pavadinti vartojami bet kokie moteriškosios giminės medžių vardai“ (MŠ: 166; MЭ: 124–125 (žr. 234), 151). Paminėtini ir žmonijos protėviai skandinavų mitologijoje – pirmasis vyras, vardu Askas, s. isl. *Askr*, pažodžiui ‘uosis’, ir pirmoji moteris Embla, s. isl. *Embla*, pažodžiui ‘guoba, vinkšna’. S. Sturlusono „Edoje“ („Giulvio žavėjimas“) apie jų kilmę pasakojama štai kaip: „Eidami jūros pakrante Boro sūnūs rado dvi medžio pliauskas. Jie pakėlė jas ir sukūrė iš jų žmones. Pirmasis iš dievų davė jiems dvasią ir gyvastį, antrasis – protą ir judesį, trečiasis – pavidalą, kalbą, klausą ir regą. Jie davė jiems drabužių ir vardus: vyrą pavadino Asku, o moterį – Embla.“¹⁸

Iš antikinės mitologijos, be daugybės kitų pavyzdžių, kurie dar bus minimi kitomis dingstimis, čia pirmiausia prisimintini Ovidijaus apdainuoti („Metamorfozės“ VIII.618–724) dorieji sutuoktiniai Filemonas ir Baukidė, po mirties dievų paversti greta augančiais ąžuolu ir liepa (Ovidijus 1979: 219–222).

Mitiniai vaizdiniai apie skirtingų lyčių medžius visuotiniai. Pasak Mirčios Eliadės (*Mircea Eliade*), kaip ir kitos senovės Rytų tautos, „Mesopotamijos gyventojai, klasifikuodami augalų rūšis, vartojo terminus ‘vyras’ ir ‘moteris’, bet ši klasifikacija rėmėsi išorinės sandaros požymiais (t. y. panašumu į žmonių genitalijas) ir augalo reikšme tam tikrose maginėse operacijose. Antai kiparisas ir mandragora (*namtar*) buvo vyrai, o krūmas *nikibtu* (*Liquidambar orientalis*) laikytas ‘vyru’ arba ‘moterimi’ priklausomai nuo jo formos ir jam rituale skirtos funkcijos“ (Eliade 1978: 35–36; Элиаде 1998: 156–157). „[S]kirtingas medžių lytis pripažino ir indų

¹⁷ Киркор 1858: 219, nr. 34.

¹⁸ MŠ: 146; žr. PE: 59 („Žynės pranašystė“ 17); Davidson 1990: 201–202; VrAEW: 7, 101–102; West 2007: 376; ME I: 123; Lecouteux 2006: 30–31 ir kt. Vardo *Embla* reikšmė nėra visiškai aiški, ir rusų skandinavistikoje įprasta jį versti žodžiu *uša* ‘gluosnis, žilvitis’ (žr. MЭ: 26; БСР: 666, nr. 17; ММ I: 113; МС: 65).

medicina (Čarakos *Kalpsthāna* V.3), o sanskrito terminologija atskleidžia asociacijas, vedusias prie atitinkamo atradimo – panašumo su žmogaus lytiniais organais“ (Элиаде 1998: 113, plg. 157; Eliade 1978: 36). Panašiai Sibiro tautų požiūriu, „medžiai buvo gyvos būtybės. Skirtingų lyčių: ‘vyras’ – su stagaru, ‘moteris’ – su dreve“ (Хлобыстина 1987: 24). Panašius medžių „lytinius“ požymius pabrėžia Robertas Greivsas (*Robert Graves*). Pasak jo, senovės keltų „amalas laikytas ažuolo genitalijomis, ir jį aukso pjautuvu pjaudami druidai atlikdavo simbolinį kastravimą. Tirštos juo uogų sultys buvo suvokiamos kaip ažuolo sperma – milžiniškomis regeneracijos galimybėmis pasižymintis skystis“ (Грейвс 1999: 206)¹⁹.

Kaip matyti, medžio lytis čia jau nustatoma ne pagal jo pavadinimo gramatinę giminę, o pagal jo kamieno išorines ypatybes, sukeliančias atitinkamas lytines asociacijas. Čia gal paminėtinas ir garsaus XX a. vidurio rusų kino režisieriaus Sergejaus Eizenšteino rekonstruotas, Viačeslavo Ivanovo žodžiais, „tuščiavidurio medžio kaip ‘įsčių’ įvaizdis, paremtas pirmąkart medžio ir moters ekvivalentiškumu“ (Иванов 1989: 50).

MEDŽIŲ VESTUVĖS

Kad jau medžiai turi lytį, tai jie išties gali ir lytiškai santykiauti bei tuoktis. Į tai yra atkreipęs dėmesį Džeimsas Džordžas Freizeris (*James George Frazer*): „Medžių kaip gyvų būtybių samprata savaime veda prie požiūrio į juos kaip esančius vyriškosios arba moteriškosios lyties ir galinčius tuoktis tarpusavyje tikrąja, ne tik perkeltine ar poetine, žodžio prasme. Tai nėra vien fantazija, nes augalai, kaip ir gyvūnai, iš tikrųjų turi lytį ir dauginasi jų vyriškiesiems elementams jungiantis su moteriškaisiais. Tik visų aukštesniųjų gyvūnų skirtingų lyčių organai priklauso skirtingiems individams, tuo tarpu daugumos augalų rūšių vienas ir tas pats individas turi juos abu. Vis dėlto ši taisyklė nėra visuotinė, ir esama nemaža rūšių, kurių vyriškosios lyties augalas skiriasi nuo moteriškosios. Šis skirtumas, regis, bus pastebėtas ir kai kurių pirmąkart genčių, nes štai apie maorius pranešama, esą jie pažįsta medžių lytis ir t. t. ir kai kurių rūšių moteriškosios bei vyriškosios lyties medžiams turi skirtingus pavadinimus. Senovės žmonės žinojo skirtingų lyčių esant finikines palmes ir jas dirbtinai apvaisindavo, vyriškosios lyties medžio žiedadulkėmis apdulkindami moteriškosios lyties medžio žiedus. Apvaisinimas būdavo atliekamas pavasarį. Harano pagonys mėnesį, kai palmės būdavo apvaisinamos, vadino datulės mėnesiu ir tuo metu švęsdavo visų dievų ir deivių vestuves. Nuo šių tikrų bei vaisingų palmių ves-

.....
¹⁹ Plg. šiuo atžvilgiu tikėtiną tapatybę tarp ide. šaknies **bhel-* / **bhlē-* ‘pūstis, kilti, stotis, didėti’, kuriai priklauso gr. *φαλλός*, ir ide. šaknies **bhel-* / **bhlē-* / **bhlō-* / **bhlō-* ‘lapas, žiedas; žydėti’ (žr. PkIEW: 120–122; FrGEW II: 1050–1051).

tuvių skiriasi netikros ir bergždžios augalų vestuvės hindų prietaruose. Pavyzdžiui, kai hinda pasodina mango sodą, tai nei jam, nei jo žmonai nevalia ragauti vaisių tol, kol jis atliks formalią santuoką tarp vieno iš giraitės medžių, kaip nuotakos, ir kitos rūšies medžio, paprastai tamarindo, augančio kur nors sodo pakraštyje. Jeigu jaunikio vaidmeniui neatsiranda tamarindo, jį gali atlikti jazminas“; panašūs papročiai žinomi ir Vakaruose: „Kūčių vakarą vokiečių valstiečiai vaismedžius poromis aprišdavo šiaudinėmis virvėmis, taip siekdami paskatinti jų vaisingumą ir tardami, kad šitokiu būdu medžiai tampa sutuokti. Molukų salose su žydinčiais gvazdikmedžiais elgiamasi kaip su nėščiomis moterimis. Prie jų negalima triukšmauti, naktį pro juos negalima eiti su žibintu ar deglu, prie jų negalima artintis su kepure ant galvos, visi prie jų turi nudengti galvas. Šių atsargumo priemonių griebiamasi dėl to, kad medis neišsigąstų ir netaptų nevaisingas arba nenumestų vaisių per anksti, kaip nėščia išgąsdinta ir persileidusi moteris“ (Frazer 1995: 113).

„Kaip matėme, pasak plačiai paplitusio tikėjimo, šiaip jau turinčio pagrindą, medžiai dauginasi lytiniu būdu jungiantis vyriškiems ir moteriškiems elementams, o pagal homeopatinę bei imitacinę magiją, šį dauginimą, kaip manoma, galima paskatinti tikra ar tariama vyrų ir moterų santuoka, tam reikalui apsimetančių augalijos dvasiomis“ (ten pat: 138).

„Medžių santuokos“ paprotį senovės Artimuosiuose Rytuose ir Indijoje ypač yra pažymėjęs M. Eliadė: „Ne tai, kad pirmykštis žmogus nebūtų gebėjęs objektyviai stebėti augalų gyvenimo. Jo sugebėjimus įrodo Mesopotamijoje atrastas finikinių palmių bei figmedžių dirbtinis apvaisinimas ir skiepijimas. Jie buvo žinomi jau seniai, nes tam skirti bent du Hamurabio Kodekso skyriai. Šios praktinės žinios paskui buvo perduotos žydams ir arabams. Tačiau vaismedžių dirbtinis apvaisinimas buvo suprantamas ne kaip savaime veiksmi sodininkystės technika, bet kaip ritualas, o kadangi jo tikslas – medžių vaisingumas, tai ir žmogus jame turėjo dalyvauti lytiniu būdu. Orgiastinių praktikų sąsaja su augalijos vaisingumu ar žemės derlingumu religijų istorijoje gausiai paliudyta. Ritualiniam šio veiksmo pobūdžiui iliustruoti pakaks vieno pavyzdžio – citrinmedžių ir apelsinmedžių skiepijimo. Ibn Vašja savo „Knygoje apie nabėjų žemdirbystę“ paliko mums aprašytus Mesopotamijos, Persijos ir Egipto valstiečių papročius. Pati knyga prarasta, bet iš Maimonido pacituotų jos fragmentų įmanoma numanyti vaismedžių apvaisinimą bei skiepijimą Artimuosiuose Rytuose supusių prietarų prigimtį. <...> Ritualą jis aiškina taip: ‘Skiepijamą šakelę turi laikyti rankose labai graži mergina, tuo metu vyrui atliekant su ja gėdingą ir prigimčiai priešingą lytinę sueitį; šios lytinės sueities metu mergaitė ir įskiepija šakelę į medį’. Prasmė aiški: siekiant užtikrinti ‘prigimčiai priešingą’ jungtį augalų pasaulyje, būtina atlikti prigimčiai priešingą sueitį tarp žmonių“ (Eliade 1978: 34–35; Элиаде 1998: 155–156)²⁰.

.....
 20 Apie datulių, arba finikinių palmių, apdulkinimo ritualą Senovės Babilone dar trumpai žr. Klengel-Brant 1981: 47.

Pateiktajame pavyzdyje žmonių sueitis turi paskatinti medžių „sueitį“. Bet gali būti ir atvirkščiai, kai medžiai sutuokiami siekiant sėkmingos vyro ir moters santuokos. „Toks paprotys plačiai žinomas Indijoje ir kartkartėmis aptinkamas kai kuriose čigonų grupėse (pavyzdžiui, Transilvanijoje). Medžių vestuvės paprastai atliekamos tuomet, kai moteris ištekėjusi kelis metus vis negali susilaukti vaikų. Palankią dieną ir valandą vyras ir žmona eina prie kūdros ir kiekvienas pasodina po sodinuką: moteris – jauną figmedį, o vyras – mango medelį. Sodinimas vyksta pagal nustatytą ritualą, pradedamą apsiplovimu ir t. t. Moteris pririša moteriškąjį medį, vadinamą *vepu*, prie vyriškojo medžio *ārasu* ir palaisto juos vandeniu iš kūdros, ir tuomet abu dvidešimt septynis arba šimtą aštuonis kartus atlieka *pradakṣiṇa* (ritualinį apėjimą pagal laikrodžio rodyklę). Jeigu vienas iš medžių nudžiūsta, tai blogas ženklas. Štai kodėl daroma viskas, kad jie augtų normaliai: jie aptveriami ir t. t. Jų vestuvės laikomos didžiai reikšmingomis moters vaisingumui. Po kurio laiko medžiai tampa kulto objektu, ypač po to, kai prie jų susipynusių kamienų padedamas *nāgakkal* – akmuo su išraižytu dviejų susivijusių kobraų atvaizdu. Šis Indijoje plačiai paplitęs paprotys mena požiūrį, kad dviejų skirtingų rūšių augalų vestuvės gali paveikti moters vaisingumą. Kitose Indijos srityse augalų vestuvės atliekamos kartu su žmonių poros vestuvėmis. Pendžabe vyrui vedant trečią kartą švenčiamos bambukų (*Acacia axabica*) arba *Asclepia gigantesca* vestuvės. Nepale kiekviena nevarių mergina sutuokiama su savo jaunystės *bel* (toks mažas medelis), kuris paskui metamas vandenin. Medžių vestuvės atliekamos ir kitais tikslais: pavyzdžiui, bendruomenės laimei bei gerovei užtikrinti“ (Eliade 1974: 308–309). Indijoje vestuvių aikštelė aplink du „sutuoktiniais“ laikomus susipynusius medžius taip ir vadinama: *vṛkṣa-vivāha-maṇḍapam*, pažodžiui „medžių vestuvių aikštelė“ (Bharati 1975: 94).

Čia galima prisiminti pirmame skyriuje jau minėtą antikinę sutuoktinių Filemono ir Baukidės porą, dievų paverstą greta augančiais ažuolu ir liepa. Kitais atvejais, atvirkščiai, tarpusavyje susituokę medžiai paskui virsta vedusių žmonių pora. Antai Senovės Irane žmonijos protėviai Martja ir Martjanagas, arba Mašja ir Mašjanas, pradžioje yra buvę rabarbaro krūmu, sudarytu iš dviejų „susijungusių“ augalų²¹. Apie tai mums praneša, pavyzdžiui, „Bundahišnas“ (XV.2): „Po keturiasdešimties metų (pasirodė) vienas rabarbaro stiebas, (o dar po?) penkiolikos metų (pasirodė) penkiolika lapų, ir išaugo iš žemės Mašja ir Mašjanas. Jie (išaugo) taip, kad jų rankos buvo apglėbusios (vienas kito) pečius, ir vienas s u s i j u n g ė su kitu, ir jie tapo vienu kūnu, vienu pavidalu. Abiejų liemenys suaugo, ir jie tapo vienu kūnu, kad net (buvo) neaišku, kuris (iš jų) vyras, o kuri – moteris“, o paskui „jie abu iš augalų pavidalo įgavo žmonių pavidalą“ (3T: 284).

Kartais žmogus atlieka sueitį su medžiu. Antai Aleksandras Dubianskis, nagrinėdamas tamilų dievo Murugano ir augalą įkūnijančios merginos Vali meilės

21 Žr. MHM II: 121; MC: 349 (plg. ME II: 21); Pak 1998: 101, 383; West 2007: 376 ir kt.

istoriją, nurodo „kažkokį archajišką ir tamsų vyro sueities su medžiu ritualą, kuris, sprendžiant iš jo atvaizdų kai kuriose hindų šventyklose, kitados iš tikrųjų būdavo atliekamas“ (Дубянский 1985: 129). V. Ivanovo duomenimis, senovės „Indijos liaudies tikėjimams, atsispindėjusiems budizmo literatūroje, pavyzdžiui, džatakose, gana būdingas yra medžio dvasios (jakšos), paprastai turinčios moterišką vardą (*rukḥha devatā* ir kt.), vaizdinys. Pasakose bei padavimuose nuolat kartojasi motyvas apie moterį, susieinančią su medžiu ir gaunančią iš jo vaisingumą, t. y. moters ir medžio santuokos motyvas. Moteriškos deivės (pavyzdžiui, *Culaloka Devatā* Bharrute) figūros kombinacija su medžiu būdinga ir budizmo vaizduojamajam menui“; savo ruožtu „ant vėžlio sėdinčios agavos deivės moters ir su ja susijungusio horizontalaus medžio kamieno atvaizdas žinomas senovės Meksikos kodeksuose. Panašūs ir zulusų tikėjimai apie Nomkubulvanę, į kurią maldomis kreipiamasi prašant derliaus. Viena vertus, Nomkubulvanė yra žmogaus pavidalo būtybė (moteris), o kita vertus – medis. <...> Minėtiems senovės indų tikėjimams, medžio garbinimą siejantiems su vaikų gimdymu, tipologiškai paaiškinti ypač pamokantys yra jakutų mitologijos duomenys, pasak kurių, medyje gyvena vaikų gimdymo deivė An Alahčyn Chotun. Prie švento medžio atliekamų apeigų aiškinimas kaip vestuvių jau seniai įrodytas etnologijos klasikų. <...> Araukanų šamanės (*machi*) šamaniško medžio pašventinimo metu išteka už šventojo medžio (*canelo*)“ (Иванов 1974: 78, 84–85). Dž. Dž. Freizeris perpasakoja hibarų genties Ekvadore mitą, pasak kurio, po tvano gyvas teliko vienintelis vyras: „Norėdamas išgyti žmoną, kurios neturėjo, jis nusiprovė dalį savo kūno ir pasodino ją į žemę. Tokiu būdu arvaisinta žemė pagimdė moterį, kurią jis ir vedė“; tuo tarpu atitinkamame Tomsono upės slėnio indėnų mite apie pasaulinį tvaną vyras „paėmė sau į žmonas medžius, ir iš tos jungties kilo šiuolaikiniai indėnai“ (Фрэзер 1985: 118, 142). Senovės Romoje deivė Diana nevengė sueiti į meilės ryšį su mirtingu vyru, o tas ryšys, tikėtina, irgi būdavo įgyvendinamas žmogaus sueitimi su medžiu. Pasak Dž. Dž. Freizerio, „Diana, kaip Artemidė, buvo ir apskritai vaisingumo, ir vaikų gimdymo deivė. Todėl jai, kaip ir jos graikiškajai antrininkei, reikėjo porininko vyro. Tokiu porininku, Servijaus patikinimu, buvo Virbijus – šventos giraitės įsteigėjas ir pirmasis Nemio karalius. Virbijus aiškiai yra Dianai tarnavusių žynių, vadintų Miško karaliais, pradininkas ir provaizdis; kaip ir jis, jie visi vienas po kito mirė smurtine mirtimi. Todėl suprantama prielaida, kad jie su giraitės deive turėjo tuos pat santykius kaip Virbijus, t. y. mirtingojo Miško karaliaus karalienė buvo pati miškinė Diana. Jeigu jo saugomas šventasis *m e d i s* buvo laikomas būdingu *D i a n o s* *į s i k ū n i j i m u*, o tai labai tikėtina, tai jos žynys galėjo ne tik garbinti jį kaip savo deivę, bet ir turėti savo glėbyje kaip *ž m o n ą*. Tokia prielaida šiaip jau nėra absurdiška, nes dar Plinijaus laikais vienas kilmingas romėnas kitoje šventoje Dianos giraitėje Albanijos kalvose šitaip elgėsi su dailiai nuaugusiu bukmedžiu. Jis glėbesčiavo ir bučiavo jį, gulinėjo jo paunksmėje, laistė jo kamieną vynu. Akivaizdžiai medis jam atstojo

deivę. Paprotys vyrams ir moterims sueiti į fizinę santuoką su medžiais iki šiol praktikuojamas Indijoje ir kituose Rytų kraštuose. Kodėl gi jis negalėjo gyvuoti senovės Latijume?"; pavyzdžiui: „Kai kuriose Amboinos srityse, kai gvazdikmedžių plantacijos būklė žada prastą derlių, vyrai naktį nuogi išeina į plantaciją ir ten bando apvaisinti medžius taip, tarsi tai būtų moterys, tuo pat metu šaukdami: „Daugiau gvazdikų!“ Tikimasi, jog tai paskatins medžius daugiau užderėti“ (Frazer 1995: 7–8, 135).

Panašių papročių bei vaizdinių atbalsiai aptinkami ir pastarųjų laikų Europoje. Antai kai kuriose Rumunijos srityse „mergina, pagimdžiusi iki vestuvių, sutuokiama su gluosniu <...> ir po to jau laikoma visateise ištekėjusia moterimi“ (Кабакoвa 1990: 130). Rytų slavų „piršlybų apeiginėse oracijose ažuolas ir beržas simbolizuoja jaunikių ir nuotaką: *У тебе, примерно, есть берёза, а у нас дуб. Не стали б их уместу случать?*“ Tu, regis, turi beržą, o mes ažuolą. Ar nesuvedus jų draugėn?"; Polesėje, kaip iš dalies jau buvo užsiminta pirmajame skyriuje, „su ažuolu suaugusio beržo šaka naudota meilės magijoje: su ja mergina vogčia apeidavo aplink vaikiną ir girdydavo jį to beržo tošies nuoviru“; panašiai „Polesėje imdavo žievę iš tos kamieno vietos, kur susivijo ar suaugo šermukšnis su ažuolu, ir jos nuovirą naudojo meilės magijoje, linkint jaunavedžiams santarvės“ (СД I: 156). O štai Polocko krašte dar XXI a. užrašytas žavėjimas, ar kerėjimas (ru. *прыварот*, beje, daryba ir etimologiškai žodis sutampa su lie. *prievarta*): *Баба адна расказавала. Вот як дзеравы растуць і так адно з адным сплітаюцца, вот гэтай кары нада набраць, надраць нажом, закіпяціць і даваць піць. Ці ў кампот ці куды* „Viena boba pasakojo. Va kai medžiai auga ir taip vienas kitą apsieja, va tos žievės reikia pririnkti, pririnkti peiliu, užplikyti ir duoti gerti. Į kompotą ar kur“ (НПБП II: 65, nr. 933).

Savo ruožtu „*заламыватъ рябину*“ ‘užlaužti šermukšni’ dainose reiškia linkėti meilės ir imti merginą į žmonas; šermukšnis vandens plaunamomis šaknimis simbolizuoja prieš valią ištekinamą merginą“; dar šiuo atžvilgiu plg. draudimą: *И рябину не ссякают. Не секут – свою жану. Песня така: рябину сечь – жану сваю* „Ir šermukšnio nekerta. Nekerta – savo žmoną. Daina tokia: šermukšni kirsti – savo žmoną“ (СД IV: 515, 516). O štai rusų priežodis–palinkėjimas: *Женить бы его не на красной девице, на рябиновой вице* „Kad jis vestų ne gražią mergytę, o šermukšnio vytį“ (ДлПРН: 179).

Toliau, pasak Tatjanos Agapkinos, „rytų slavuose, taip pat slavų pasaulio vakaruose žinomas laiku neištekėjusios merginos arba nevedusio jaunuolio simbolinis ‘sujungimas’ su medžio dalimi (stuobriu, trinka, šiekštu, kelmu ir kt.), turintis paraginti juos santuokai“ (СД II: 64). Vieną tokio pobūdžio apeigą yra aprašęs Nikita Tolstojus:

Savita slovėnų apeiga *borovo gostūvanje*, kurią galima išaiškinti kaip „pušies vestuves“ arba „pušies vestuvių puotą“; buvo atliekama Selos kaime Goriškoje, nedidelėje Prek-

murjos srityje, Slovėnijos pasienyje su Vengrija. Šiame protestantiškame kaime Didžiojo pasninko išvakarėse jaunimas atvilkdavo iš miško jų nukirstą didelį pušies rąstą. Rąstą vilkdavo žeme per kaimą gausiai susirinkus kaimo gyventojams ir svečiams iš gretimų kaimų. Ceremoniją sudarė tai, kad pirmiausia jaunimo bei persirengėlių būrys drauge su „jaunikiu“, „marčia“, „tėvu“ ir „motina“, jų palyda ir muzikantais, trenkiant kurtinamai trimių bei klarnetų muzikai ir griaudint šūviams iš pistoletų, žygiavo į mišką pušies (*bor*). <...> Prie pušies „tėvai“ ir „jaunieji“ vaidino „žiūrynas“, kuriose keisdavosi „pabroliais“ ir „kraičiu“. Tada „popas“ pradėdavo nešvankių juokelių kupiną savo pamokslą „*bor'o* labui“. Pasibaigus „pamoksliui“ ir „sužadėtuvėms“, pušį nukirdavo, ir tada ji iš kaimo nuosavybės pereidavo jaunųjų nuosavybėn. Pušį vilko storąjį kamieno galą užkėlė ant priekinių vežimo ratų. Ant jos sėdėdavo „jaunieji“. Pakeliui ligi kaimo aikštės, kur vykdavo pagrindinės linksmybės, grodavo muzika ir skambėdavo dainos. Aikštėje „popas“ jaunuosius „sutuokdavo“ pagal „pušinį ceremonialą“ (*o borovem ceremonialu*) ir čia pat „pakrikštydavo“ jų nesantuokinį „kūdikį“, padarytą iš skudurų ir į skudurus suvystytą. <...> apeiga būdavo atliekama per Užgavėnes tuo atveju, kai per praėjusius metus ligi Užgavėnių kaime nė viena mergina nebuvo ištekėjusi ir nė vienas jaunuolis vedęs. Tai, kad iki Didžiojo pasninko vestuvių nebebus, išsiaiškino iš anksto, ir du apeiviai su armonikomis iš anksto sušaukdavo visus sodžiaus gyventojus dalyvauti apeigoje. Pagrindine jo figūra būdavo „popas“, kviečiamas kartais net iš kito kaimo. Tuomet išrinkdavo „marčią“ (*snaha*) ir jaunikį, dažniausiai vyriausią iš nevedusių vaikinių, „policininkus“, „matininkus“, „fotografą“, „vežiką“, „barzdaskutį“ ir kt. Visi jie būdavo užsiėmę savo „reikalais“, ir visa ši maskaradinė eisena žygiavo į mišką „marčios“ – pušies, kurią reikėjo atvilkti į kaimą. Pakeliui „policininkai“ areštuodavo, „barzdaskučiai“ skuto, „matininkai“ matavo atstumus. Miške visą kompaniją pasitikdavo šeimnininkas ir reikalaudavo išpirkos. Pasibaigus deryboms, visi susiburdavo aplink išrinktą pušį, apsupdavo ją ir saugodavo nuo gretimų kaimų jaunimo, kuris bandydavo prasibrauti prie pušies, nukirsti viršūnę ir šitaip jai nuplėšti garbę – „marčiai nuplėšti garbę“. Dėl tos priežasties nepašvęstiesiems iki paskutinės minutės likdavo nežinoma, kuris būtent medis, kuri pušis bus „marti“. Rituale taip pat reikėsi „pušies tėvas“ (*borov oče*) ir „motina“ (*borova mati*), jų „dukters“ (*bora*) rankos prašyti prie jų prieidavo „senelis“ (*starešina*) ir „senelė“ (*starišina*). Toliau įvykiai rutuliojosi pagal vestuvių scenarijų: po piršlybų (*snubitevo*) ėjo „sužieduotuvės“, kai trisryk būdavo paskelbiama apie būsimas „vestuves“, ir „sutuoktuvės“. Pušiai (*bor*) atstovavo mergina „nuotaka“ (*nevesta*), kurios vaidmuo, kaip ir jaunikio (*ženin*), buvo gana pasyvus. Šios apeigos tyrinėtoja Breda Vlahovič laiko ją, ir ne be pagrindo, vestuvių parodija, tačiau jos šaknys ne parodijavime, jos gilesnės ir įvairesnės (Толстой 2003: 441–443).

Paralelizmas tarp spygliuočio medžio (šįsyk eglės) ir potencialios nuotakos iškyla ir ukrainiečių dainoje, kurioje merginos lytinė aistra, be to, tiesiog perkeliama

medžiui: *Зеленая ялиночка на яр²² подалася, молодая дівчинонька в козака вдалася* „Žaliajai eglaitėi ūpas pakilo (ūglius išleido pavasarį), jaunoji mergaitė kazoką pamilo“ (СД II: 184).

T. Agarkina taip pat pažymi, jog slavų „ritualams, skirtiems vaismedžių derlingumui paskatinti, būdingiausia yra lytinės sueities simbolika. Serbijoje po nebederančiu vaismedžiu sutuoktiniai atlikdavo lytinį aktą. Slovėnai mušdavo vaismedį kukurūzų burbuole, vadindami ją falu. Tarp pietų slavų buvo paplitęs paprotys, jeigu vaismedis liaujasi derėjęs arba pirma laiko numeta vaisius, jam į kamieną įkalti kitos rūšies medžio (paprastai turinčio vyriškosios giminės pavadinimą, pavyzdžiui, ąžuolo arba sedulos) pleišną“ (СД II: 73).

Merginos nekaltumo vestuvinės apeiginės metaforos slavų tradicijoje paprastai varijuoja raudonos spalvos motyvą (raudona vėliava, prijuostė, rankšluostis, skepeta, kaspinas, siūlas ar bet kokia audinio skiautė). Mūsų atveju verta drauge su Galina Kabakova atkreipti dėmesį į tai, kad „ypatingą vietą tarp šių metaforų užima putinas, pasitelkiamas ne tik fiziškai (vestuvių duona papuošiama putinu ir aprišama raudonu siūlu), bet minimas ir ‘dori’ nuotakai skirtose dainose (*Ой у лузи калина всёї луг закрасила* ‘Oi, lankoje putinas visą lanką nudažė’), ir frazeologijoje: *ламати калину* ‘laužyti putiną’ – ‘atimti nekaltybę’, *стратить калину* ‘prarasti, pražudyti putiną’ sakoma apie merginą, praradusią nekaltybę iki vestuvių“ (Кабакова 2001: 63–64).

Pavelo Šeino XIX a. aprašytose baltarusių vestuvių apeigose štai kaip pažymimas „dėmesys merginos nekaltybei. Nuo uošvio į jaunosios tėvo namus perduodama degtinė ir vestuviniai marškiniai, o ten jos vyriausioji sesuo paima marškinius ir juos apžiūri. Jeigu ant jų esama nekaltybės pėdsakų, sesuo su marškiniais ant dešinės rankos strykteli ant suoloelio, šoka ir dainuoja dainas, kurios dainuojamos jaunikio namuose skaisčios merginos garbei:

*Аленка доброго рода,
Снежниважила нам роду.
Ай покрасила два двора:
Одзин дворочик свекраткин,
А другий дварок таткин.*

Elenutė geros giminės,
Pagerbė mūsų giminę.
Ak, nudažė du dvarus:
Vieną dvaružėlį uošvio,
Kitą dvarelį tėvelio.

*Калинка наша Аленка!
Под калиной сядзела,
Ручкам калинку драгнула,
А на ее калинка канула,
На ее белую кошулю.*

P u t i n ė l i s m ū š ū E l e n u t ė !
Po putinu sėdėjo,
Rankomis putinėlj papurtė,
O ant jos p u t i n ė l i s k r i t o ,
Ant jos baltųjų marškinėlių.²³

22 Ukrainietiška *яр* reiškia tiek augalų sužaliavimą, suvešėjimą pavasarį, tiek gyvūnų ar žmonių lytinę aistrą ir apskritai jaudą, dūką, aršą, nirtulį.

23 Шейн 1874: 309–310.

Paminėtinas ir būdingas gudų dainose prilyginimas *Чырвона калінка – сужынька* „Raudonasis putinėlis – sužadėtoji / jaunoji“ ir pan. (Шейн 1874: 338, nr. 603, plg. 342, nr. 618 ir kt.).

Pažymėtinas taip pat vedučių palyginimas su medžio kirtimu rusų pasakoje: *Захотелось Мартынке жениться, пристал он к матери, посылает ее свахою: «Ступай, – говорит, – к самому королю, высватай за меня прекрасную королевну».* – *«Эх, сынок, – отвечает старуха, – рубил бы ты дерево по себе – лучше бы вышло»* „Užsimanė Martynukas vesti, pristojė jis prie motinos, siunčia ją piršliauti: ‘Eik, – sako, – pas patį karalių, išpiršk už manęs gražiąją karalaitę.’ – ‘Et, sūneli, – atsakė senutė, – k i r s t u m m e d į pagal save, geriau išeitų’“ (АФНРС II: 46, nr. 191). Palyginimui paminėsime lietuvių liaudies dainą:

Augo aglalė aglyne...

Laukė k i r t ė j o metuose...

Augo dukrelė pas motką...

Laukė p i r š l e l i ū metuose...²⁴

Kai kuriais atvejais žmogaus lytinio elgesio įvardijimai tiesiog perkeliami į medžio pavadinimą. Antai Viačeslavas Ivanovas su Vladimiru Toporovu, paminėję gudobelę (ru. *боярышник*) kaip vaisingumo simbolį rusų tradicijoje, nurodo „tartinis gudobelės (*Oxycantha et monogyna*) pavadinimus *барак, ебарашиник* ir atitinkamų žodžių grupę, kaip *еберзiть, еборзiть, еберзá* ir kt.“²⁵ Pastarieji žodžiai – nešvankaus veiksmazodžio *ебатъ* „coire“ eufeminiai iškraipymai bei vediniai.

Baltarusių dainoje iš buvusios Vilniaus gubernijos vaikas tiesiai prisipažįsta: *Бела бярозка, то жана мая* „Baltasis beržas – tai žmona mano“ (Киркор 1858: 212, nr. 22). O visai pereiti prie baltų tradicijos tiks per tokį štai gudų padavinimą, užrašytą Minsko apskrityje dviem variantais, iš kurių vienas pasižymi aiškėmis lietuviškomis reminiscencijomis:

Даўно гэта было. Жылі на свеце дзяўчына і хлопец. Яны любілі адзін аднаго... Яны хацелі пажаніцца. Але пажаніцца ім не далі бацькі, бо хлопец быў багаты, а дзяўчына бедная. З гора хлопец узяў ды памёр, а дзяўчына прыйшла да яго на магілу і атруцілася. Пасля гэтага на магіле іх выраслі сасна і дуб. Сасна сваімі лапкамі як бы абнімае дуба „Seniai tai buvo. Gyveno pasaulyje m e r g i n a ir v a i k i n a s. Jie m y l ė j o v i e n a s k i t a... Jie norėjo susituokti. Bet susituokti jiems neleido tėvai, nes vaikas buvo turtingas, o mergina – vargšė. Iš skausmo vaikas ėmė ir pasimirė, o mergina atėjo prie jo kapo ir nusinuodijo. Po to ant jų kapo išaugo p u š i s ir a ž u o l a s. P u š i s savo rankomis tarsi laiko a ž u o l a a p s i k a b i n u s i“;

²⁴ LLD VI 325, plg. 326–328.

²⁵ Иванов, Топоров 1976: 117, išn. 30; žr. Топоров 1977: 198, išn. 6; prieštaravimus tokiam palyginimui žr. Журавлев 2005: 556.

Па дарозе ў Нясвіж растуць, абняўшыся, два дрэвы – дуб і сасна. Кажуць, было гэта яшчэ за князем Радзівілам. У князя была прыгожая дачка, і пакахала яна пастуха. І пастух яе таксама кахаў. Але пажаніўца яны не маглі, князь і слухаць не хацеў аб гэтым. І вось яны рашылі ўцячы з замка. Даведаўшыся аб гэтым, князь разгневаўся, кіламетраў за шесць дагнаў іх са сваёю світаю. Не пашкадаваў князь са злосці ні дачкі, ні пастуха: там жа пакончыў іх жыццё. На тым месцы вырас дуб і сасна, якія і зараз растуць, наvekі абняўшыся „Pake-liui į Nesvyžių auga a p s i k a b i n e du m e d ž i a i – a ž u o l a s i r p u š i s. Sako, buvo tai dar prie kunigaikščio Radvilos. Kunigaikštis turėjo gražią dukterį, ir p a m i l o j i piemenį. Piemuo ją i r g i m y l è j o. Bet susituokti jie negalėjo, kunigaikštis nè girdėti nenorėjo apie tai. Ir štai jie nutarė pabėgti iš pilies. Sužino-jęs apie tai, kunigaikštis supyko, už kokių šešių kilometrų pavijo juos su savo svita. Nepasigailėjo kunigaikštis iš pykčio nei dukters, nei piemens: ten pat atėmė jiems guvybę. Toje vietoje išaugo a ž u o l a s i r p u š i s, kurie ir dabar auga, amžiams a p s i k a b i n e“ (ЛП: 345, nr. 562; 345, nr. 561).

Vėlgi prisiminkime sutuoktinius Filemoną ir Baukidę, dievų paverstus greta augančiais ažuolu ir liepa.

О štai vienos iš dalies jau cituotos baladės tęsinys:

<i>На сына магиле вырос явор зялоны,</i>	‘Ant sūnaus kapo išaugo žalias jovaras,
<i>А на нявестки белая бяроза,</i>	О ant martelės – baltas beržas,
<i>А расли, расли, да и нахинулисе,</i>	Augo augo, ir štai palinko (vienas prie kito),
<i>У места вершочки зраслисе²⁶.</i>	Drauge viršūnėlės suaugo.’

Baladės variantas dar XXI a. užrašytas rytų Lietuvoje (tiesa, iš moters, atitekėjusios čia iš Baltarusijos, bet žinančios tautosaką trimis kalbomis – lietuvių, gudų ir lenkų):

<i>На сына пасадзіла</i>	Ant sūnaus (kapo) pasodino
<i>Чырвону каліну,</i>	Raudoną putiną,
<i>А на нявестаўца –</i>	О ant nuotakos –
<i>Горкаю асіну.</i>	Kartųjį alksnį.
<i>Яны раслі, раслі</i>	Augo jie, augo
<i>Дай пахіліліся,</i>	Ir palinko (vienas prie kito),
<i>Іхныя вяршочкі</i>	Į viršūnėlės
<i>Ўмейсца схадзіліся.</i>	Drauge suėjo. ²⁷

26 Киркор 1858: 219, nr. 34.

27 Daugirdaitė 2011: 156.

Lietuvių tradicijoje „apsikabinusių“ medžių įvaizdis irgi aptinkamas pirmiausia liaudies poezijoje. Prie jo tiesiai atveda dainoms būdingas paralelizmas tarp įsimylėjėlių poros ir medžių – pavyzdžiui, ažuolo su liepa:

*Aržuolas su liepele
Šalij kelio stovėjo
Š a k e l ė m susirėmę,
L a p e l i a i s susiklėstę.
Bernelis su mergele
Abudu jauni gražūs
Už stalo sėdėjo
P e t e l i a i s susirėmę,
R a n k e l ė m s susiėmę...²⁸*

Kitoje dainoje vaikiną ir merginą atstoja putinas ir šermukšnis (nors abu šių medžių lietuviški pavadinimai – vyriškosios giminės):

*Augo putinas vidurij girios,
O šermukšnėlis pagiružij...
Tankias š a k e l e s suleisiva,
Žalius l a p e l i u s suklėsiva,
Baltas ž i e d a i s žydėsiva,
Raudonas vuogas nokinsiva.
Augo bernelis šalia kaimo,
O mergelė vidurij kaimo...
Baltas r a n k e l e s sudėsiva,
Aukso ž i e d a i s mainysiva,
Meilų žodelį kalbėsiva,
Mažus vaikelius auginsiva.²⁹*

Neliko nepastebėti tie gudų ir lietuvių liaudies dainų motyvai šių tradicijų išauklėto Adomo Mickevičiaus. Štai ištrauka iš „Pono Tado“ trečiosios knygos (versta Vinco Mykolaičio-Putino ir Justino Marcinkevičiaus), menanti medžių vestuves:

M e d e l i a i, krūmai š a k o m i s s u s i k a b i n o
Kaip šokyje būrys mergaičių ir vaikinų
Aplink j a u n a v e d ž i u s. Praaugę visą būrį,

²⁸ BsOD I: 91, nr. 51, var. 90, nr. 50; LLD VI 445–447 ir kt.

²⁹ BsOD I: 137–138, nr. 90.

Antai p o r a iš aukšto į mažylis žiūri,
 Grazna ir augumu prilygt jiems nieks negali –
 Tai baltliemenis b e r ž a s ir žalia l i e p e l ė.
 Toliau senoliai stebi, kaip jų ainiams klojas:
 Ten skroblas išdidžiai, tvirtai išsišakojęs,
 Per amžių penketą surembėjęs, kuprotas.³⁰

Pasitaiko medžių meilės motyvas ir šiuolaikinėje autorinėje lietuvių poezijoje, kaip štai Rimvydo Stankevičiaus – su laiko dvasią atitinkančia nuotaika:

*Paprastai – vakarai
 Ir naktys.
 Kuriose pasislėpę
 p o r u o j a s i m e d ž i a i.
 Be meilės, su įniršiu,
 su gūdžiomis dejonėmis,
 gašliais paplakimais
 plikomis š a k o m i s p e r v e i d q...*³¹

Meilės su medžiais ir medžių meilės temai galima priskirti ir tokias štai Vaclovo Mikailionio eilutes:

*Miško brolis, Nemuno žentas.
 Pušis – jo mergelė.*

Taip pat:

*Žilvitis vis rašo,
 Vis rašo ant vandenio
 Liepos vardą.³²*

Tačiau grįžkime prie tradicinės kultūros. Lietuvių liaudies magija laimingai meilei užtikrinti, be visa ko kito, irgi siūlo priemonę, panašią į tą, kokią jau buvome aptikę pas baltarusius (t. y. nuovirą iš medžio žievės, paimtos iš tos kamieno vietos, kur jis trinasi, glaudžiasi ar yra suaugęs su kitu medžiu): *Per daugelį vietų [rasi], kur medžiai vienas su kitu džir džir, džir džir... Tai, sako, tos smalos reikia paimc ir reikia*

30 Mickevičius 1987: 492.

31 Stankevičius 2006: 38.

32 Mikailionis 2010: 90, 172.

save patepc ir merginą patepc, ir bus meilė. Nuo to medžio tos smalėlės paimc ir reikalinga, kad būtų b e r ž a s s u p u š e a r s u e g l e. Vat šitokiu būdu. Nuo to medžio, iš tos vietos, kur t r i n a s i, paimt tos smalos ir prilipinti prie kūno (Balkutė 2005: 133).

O vienoje lietuvių mįslėje galima išvelgti vyro lytinės sueities su medžiu įvaizdį, primenantį aptartus slavų ir kitų kraštų ritualus: *Ko žiūri į man? Ko nor iš man? Lipk ont man, gaus iš man, tik nepagadyk man = obelis* (Marcinkevičienė 2010: 83). Paminėtina šiuo atžvilgiu ir mįslė iš Lydos krašto: *Myliu kai dūšių, krečiu kai grūšių = vyras žmonų*; taip pat su ja susijusi patarlė: *Mylėk kap dūšių, krėsk kap grūšių* (LKL II: 307, nr. 244; 316, nr. 466).

Dainoje, savo ruožtu, kriaušei save prilygina našlė:

*O aš grūšėlė,
Aš biedna, aš viena,
O aš stovėjau
Ant laukelio viena...
O aš našlėlė,
Aš biedna, aš viena,
O aš gyvenau
Be vyrelio viena...³³*

O kai kuriose latvių dainose į santuoką sueina patys medžiai, nei tiesiogiai, nei netiesiogiai (paralelizmo teisėmis) nedalyvaujant žmogui:

<i>Ošam sieva, kļavam sieva, Ozolam vien nevoid; Ozoliņš lūkojās Gar visām pļavmalām.</i>	‘Uosis turi žmoną, klevas turi žmoną, Ažuolas tiktai neturi; Ažuolēlis dairosi Po visus papievius.
<i>Ošam sieva, kļavam sieva, Ozolam vien nevoid; Nule tik ozoliņis Par grāvām lūkojās Nolūkoja ievas meitu Ar visiem ziediņiem.</i>	Uosis turi žmoną, klevas turi žmoną, Ažuolas tiktai neturi; Kā tik āžuolēlis Dairēsi po daubā, Nužiūrējo ievos dukrā Su visais žiedais.
<i>Osi, osi, kļava, kļava, Ko jūs divi runājat? – Runājam liepas meitu Ozoliņa dēliņam.³⁴</i>	Uosi uosi, kleve kleve, Apie kā dviese kalbējot? – Sukalbējom liepos dukrā Ažuolo sūneliui.’

.....
33 JLD I 163.

34 BDS 30646, 30646/1, 20986, 14976; Šmitas 2004: 199.

Pastarajame ketureilyje, kaip matyti, tuokiasi nebe patys medžiai, o jų vaikai, kurie, manytina, taip pat yra medžiai. Šiaip ar taip, kad jau ažuolas turi sūnų, tai jis, vadinasi, yra medis-tėvas, o liepa atitinkamai – medis-motina. Tačiau medžio-motinos vaizdinys, itin talpus ir turintis begalę atsišakojimų, vertas atskiro straipsnio.

IŠVADOS

Aptartieji medžių lyčių, medžių vestuvių ir lytinių santykių (plačiausia prasme) su medžiais vaizdiniai veda tolydžio gilyn į mitologijos „miško“ tankmę, kartu nutiesdami tiltą tarp „paprasčiausios“ gramatikos, žodžių gramatinės giminės, atitinkamų poetinių tropų ir tikrosios mitologijos bei su ja susijusių religinių papročių ir ritualų. Savo ruožtu matyti, jog tradicija yra vientisa, jog tai, kas kyšo paviršiuje, nėra atskira nuo gelmės. Todėl tradicinių tekstų (nuo jų šiuo atžvilgiu nepernelyg nutolsta ir autorinė kūryba) kalbos formas, žodžių gramatinės ypatybės, poetinius tropus reikia suvokti ir vertinti kaip potencialius mitologijos atspindžius ir pėdsakus – ne nurašyti jų „tik poezijai“. Kitą išvadą, kurią galima pasidaryti iš pateikto straipsnio, lemia pati tema – medžių mitologija, arba dendromitologija. Norėta praminti takelį į šią įdomią ir ligi šiol Lietuvoje nuodugnai netyrinėtą sritį ir parodyti, kad ji apsi mitologijos, ištaisai mitologiška – paslaptinga ir viliojanti kaip kokia laiko užmiršta sengirė. Šį kartą apsiribota mitiniais medžių lyčių ir medžių lytinių santykių vaizdiniais, praskleidžiant platų jų tarptautinį kontekstą ir įtraukiant į jį lietuvišką medžiagą, kuri jame randa užtikrintą vietą.

ŠALTINIAI

- BDS – *Krišjāna Barona Dainu skapis*, prieiga per internetą: <http://www.dainuskapis.lv>.
- BILTS – Jonas Balys. *Lietuvių tautosakos skaitymai*, [d.] II, Tübingen: Patria, 1948.
- BIR – Jonas Balys. *Raštai*, t. II, V, parengė Rita Repšienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000, 2004.
- BISLKA – *Suvalkiečių liaudies kūryba Amerikoje*: antologija, surinko ir suredagavo Jonas Balys, Silver Spring: Lietuvių tautosakos leidykla, 1989.
- BRMŠ – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. III: *XVII amžius*, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003; *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. IV: *XVIII amžius*, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.
- BsOD – *Ožkabalių dainos*, kn. I, surinko Jonas Basanavičius, parengė Kostas Aleksynas, Leonardas Sauka, melodijas parengė Eligija Garšvienė, (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*, t. 9), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- BsV – *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*, surinko Jonas Basanavičius, parengė Kostas Aleksynas, pabaigos žodį ir paaiškinimus parašė Leonardas Sauka, (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*, t. 7), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- ES – *Egilio saga*, iš islandų k. vertė Svetlana Steponavičienė, Vilnius: Vaga, 1975.

- FrGEW – Hjalmar Frisk. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1970.
- JLD – *Lietuviškos dainos*, t. I–III, užrašė Antanas Juška, Vilnius, 1954 (Казань, 1882).
- JSD – *Lietuviškos svobinės dainos*, t. I, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, Vilnius, 1955.
- LKL – *Lydos krašto lietuvių*, t. II, redaktorių komisija: Norbertas Vėlius... [et al.], Kaunas: Poligrafija ir informatika, 2002.
- LLD – *Lietuvių liaudies dainynas*, t. VI: *Darbo dainos*, kn. 1: *Rugiapjūtės, avižapjūtės ir griukių rovimo dainos*, parengė V. Misevičienė, melodijas parengė Z. Puteikienė, Vilnius: Vaga, 1993; *Lietuvių liaudies dainynas*, t. XX: *Kalendorinių apeigų dainos*, kn. 1: *Advento–Kalėdų dainos*, parengė Jurgita Ūsaitytė, melodijas parengė Aušra Žičkienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007.
- LTt – *Lietuvių tautosaka*, t. II: *Dainos, raudos*, medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius, Vilnius: Mintis, 1964.
- LTU – *Lietuvių tautosaka, užrašyta 1944–1956*, vyr. red. Kostas Korsakas, Vilnius, 1957.
- LtŽ – *Lietuvininkų žodis*, parengė Kazys Grigas... [et al.], Kaunas: Litterae universitatis, 1995.
- ME – *Mitologijos enciklopedija*, t. I–II, iš latvių k. vertė Irena Teresė Ermanyte... [et al.], Vilnius: Vaga, 1997–1999.
- MŠ – *Mimiro šaltinis: senųjų islandų tekstų antologija*, sudarytoja ir vertėja Rasa Ruseckienė, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2003.
- PE – *Poetinė Eda*, iš senosios islandų k. vertė Aurelijus Vijūnas, Vilnius: Aidai, 2009.
- PkIEW – Julius Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Bern–München: Francke Verlag, 1959.
- VrAEW – Jan de Vries. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: E. J. Brill, 1962.
- VtLU – *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės = Lithuanian Verbal Healing Charms*, sudarė, parengė ir įvadą parašė Daiva Vaitkevičienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- АфНРС II – *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах*, подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Проппа, Москва, 1958 (pasakų numeracija ištisinė).
- БСП – „Старшая Эдда“, in: *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах*, Москва: Художественная литература, 1975.
- ДлПРН – *Пословицы русского народа: сборник* В. И. Даля, Москва: Русский язык, 2004.
- ЗТ – *Зороастрийские тексты: суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахшин) и другие тексты*, издание подготовлено О. М. Чунаковой, Москва: Восточная литература, 1997.
- ЛП – *Легенды і паданні*, складальнікі: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі, 2-е выданне, дапоўненае і дапрацаванае, Мінск: Беларуская навука, 2005.
- МНМ – *Мифы народов мира: энциклопедия в двух томах*, т. I–II, Москва: Советская энциклопедия, 1980–1982.
- МС – *Мифологический словарь*, главный редактор Е. М. Мелетинский, Москва: Советская энциклопедия, 1991.
- МЭ – *Младшая Эдда*, издание подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский, Ленинград: Наука, 1970.
- НПБП – *Полацкі этнаграфічны зборнік*, т. II: *Народная проза беларусаў Падзвіння*, укладальнік У. А. Лобач, Наваполацк: ПДУ, 2011.
- СД – *Славянские древности: этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого*, т. I–IV, Москва: Международные отношения, 1995–2009.

LITERATŪRA

- Baldauskas J[uožas] 1938. „Siratėlių dalia“, *Gimtasai kraštas*, Nr. 1-2 (17-18).
- Balkutė Rita 2005. „Meilės burtai“, in: *Lyčių samprata tradicinėje kultūroje*: konferencijos medžiaga, Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Balsys Rimantas 2003. *Mažosios Lietuvos žvejų dainos: sandaros, turinio ir poetikos ypatumai*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Beresnevičius Gintaras 1992. „Tikėjimai metempsichoze senovės lietuvių pasaulėžiūroje“, in: *Liaudies kūryba*, t. III, Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Bharati Agehananda 1975. *The Tantric Tradition*, New York: Samuel Weiser.
- Brazdžionis Bernardas 1989. *Poezijos jaunatis*, Vilnius: Lietuvos kultūros fondas–Sietynas.
- Butrimaitė Inga (par.) 2015. „Elena Targavičienė iš Poškonių pasakoja“, *Liaudies kultūra*, Nr. 3, p. 86–95.
- Daugirdaitė Vilma (par.) 2011. „Iš įvairiakalbio rytų Lietuvos folkloro: baltarusių tautosaka ne tik baltarusiškai“, *Tautosakos darbai*, t. XLI, p. 145–165.
- Davidson Ellis R. Hilda 1990. *Gods and Myths of Northern Europe*, London: Penguin Books.
- Dundulienė Pranė 1989. *Pagonybė Lietuvoje: moteriškosios dievybės*, Vilnius: Mintis.
- Dundulienė Pranė 2008. *Medžiai lietuvių tikėjimuose*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Eliade Mircea 1974. *Patterns in Comparative Religion*, New York–Scarborough: New American Library.
- Eliade Mircea 1978. *The Forge and the Crucible*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Erdmane H[elena] 1988. „Koku tėli, to semantiska un mākslinieciskā slodze dziesmu folklorā“, in: *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*, Rīga: Zinātne.
- Frazer George James Sir 1995. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition, London: Papermac.
- Gimbutienė Marija 1994. *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*, Vilnius: Mintis.
- Gudavičius Aloyzas 2007. *Gretinamoji semantika*, Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla.
- Jasiūnaitė Birutė 2010. *Šventieji ir nelabieji frazeologijoje ir liaudies kultūroje*: monografija, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Klengel-Brant Evelina 1981. *Kelionė į Senovės Babiloną*, Vilnius: Mokslas.
- Kursiute Janina 1996. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*, Rīga: Zinātne.
- Lecouteux Claude 2006. *Germanų mitologijos žodynas*, iš prancūzų k. vertė Diana Bučiūtė, Vilnius: Aidai.
- Lietuvininkai 1970. *Lietuvininkai: apie Vakarų Lietuovą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje*, vertė Vytautas Jurgutis, paruošė Vacys Milius, Vilnius: Vaga.
- Marcinkevičienė Nijolė (par.) 2005. „Mirties ženklai“, *Liaudies kultūra*, Nr. 5, p. 81–87.
- Marcinkevičienė Nijolė 2010. „Pašoviau duonų, dabar užėikit gryčian...“: pastabos apie tradicinės mitybos medžiagos rinkimo konkursą“, *Liaudies kultūra*, Nr. 2, p. 76–83.
- Martinkus Ada 1994. „Eglė žalčių karalienė: viena lietuvių pasaka“, *Tautosakos darbai*, t. III (X), p. 74–91.
- Mickevičius Adomas 1987. *Eilėraščiai, poemos*, sudarė Justinas Marcinkevičius, Vilnius: Vaga.
- Mikailionis Vaclovas 2010. *O mudu?: eilėraščiai*, Vilnius–Kaišiadorys: Printėja.
- Nėris Salomėja 1984. *Raštai*, t. II: *Poezija 1940–1945*, t. III: *Proza, dienoraščiai, laiškai*, Vilnius: Vaga.
- Ovidijus 1979. *Metamorfozės*, iš lotynų k. vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga.
- Razauskas Dainius 2016. „Medis–moteris: ieva, verba, blindė“, *Liaudies kultūra*, Nr. 2, p. 63–73.
- Sauka Donatas 1970. *Tautosakos savitumas ir vertė*, Vilnius: Vaga, 1970.
- Stankevičius Rimvydas 2006. *Tylos matavimo vienetai: eilėraščiai*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Stundžienė Bronė 1990. „Medžių įvaizdžiai liaudies dainose“, *Liaudies kultūra*, Nr. 5-6, p. 27–28.
- Stundžienė Bronė 1999. „Medžių simbolikos savitumas dainose“, in: *Augalų ir gyvūnų simboliai: straipsnių rinkinys*, sudarė Elvyra Usačiovaitė, (*Senovės baltų kultūra*, kn. 5), Vilnius: Gervėlė.

- Šmitas Pēteris 2004. *Latvii mitologija*, iš latvii k. vertė Dainius Razauskas, Vilnius: Aidai.
- Vēlius Norbertas 1983. *Senovės baltų pasaulėžiūra: struktūros bruožai*, Vilnius: Mintis.
- West Litchfield Martin 2007. *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press.
- Грейвс Роберт 1999. *Мифы Древней Греции*, т. I, Москва: Прогресс–Традиция.
- Дубянский Александр Михайлович 1985. „О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамилів в связи с культом Муругана“, in: *Древняя Индия: язык, культура, текст*, Москва: Наука.
- Журавлев Анатолий Федорович 2005. *Язык и миф: лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*, Москва: Индрик.
- Иванов Вячеслав Всеволодович 1974. „Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*- ‘конь’“, in: *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*, Москва: Наука.
- Иванов Вячеслав Всеволодович 1989. „Проблемы этносемиотики“, in: *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*, Ленинград: Наука.
- Иванов Вячеслав Всеволодович, Топоров Владимир Николаевич 1976. „Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян“, in: *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: методология и историография*, Москва: Наука.
- Кабакова Галина Ильинична 1990. „Дитя природы в иерархии кодов“, in: *Балканские чтения*, т. 1: *Симпозиум по структуре текста*, Москва: Институт славяноведения и балканистики.
- Кабакова Галина Ильинична 2001. „Полесская народная антропология: женский текст“, in: *Востоочнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы*, Москва: Индрик.
- Киркор Адам 1858. „Этнографический взгляд на Виленскую губернию“, in: *Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом*, т. III, Санктпетербург.
- Невская Лидия Георгиевна 1983. „Мать в погребальном фольклоре“, in: *Балто-славянские исследования 1982*, Москва: Наука.
- Невская Лидия Георгиевна 1988. „Материалы к реконструкции балто-славянской причеты: семантика предикативных конструкций“, in: *Балто-славянские исследования 1986*, Москва: Наука.
- Рак Иван Вадимович 1998. *Мифы древнего и раннесредневекового Ирана*, Москва: Журнал «Нева»–Летний сад.
- Толстой Никита Ильич 1987. „О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый–левый, мужской–женский*“, in: *Языки культуры и проблемы переводимости*, ответственный ред. Б. А. Успенский, Москва: Наука.
- Толстой Никита Ильич 2003. *Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик.
- Топоров Владимир Николаевич 1977. „Заметки о растительном коде основного мифа (*перу, петрушкаш* и т. п.)“, in: *Балканский лингвистический сборник*, Москва: Наука.
- Фрэйзер Джеймс Джордж 1985. *Фольклор в Ветхом Завете*, Москва: Издательство политической литературы.
- Хлобыстина Марьяня Дмитриевна 1987. *Говорящие камни: сибирские мифы и археология*, Новосибирск: Наука.
- Шейн Павел Васильевич 1874. *Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями*, С.-Петербург.
- Элиаде Мирча 1998. *Азиатская алхимия: избранные сочинения*, Москва: Янус-К.

The Gender of Trees and Their Relationship Towards the Dendromythology

DAINIUS RAZAUSKAS

S u m m a r y

The article consists of two parts. In the first part, the gender of trees emerging in the folk traditions, primarily in the Baltic and Slavic ones, and generally depending on the grammatical form of the denomination of a particular tree is considered. Subsequently, some mythological and ritual materials are presented in the second part of the article, according to which the “female” and “male” trees have sexual relations, mate, and wed. This, on the one hand, amounts to an introduction into the general dendromythology; while on the other hand, it serves to argue that in traditional texts, there is no unbridgeable gap between “purely” poetic metaphor and the corresponding mythological and ritual imagery.

Gauta 2016-08-09