

Lietuva – Indija – Lietuva

Liudviko GIEDRAIČIO interviu su Vilniaus universiteto
Orientalistikos centro direktoriumi, indologijos ir budizmo studijų
profesoriumi Audriumi BEINORIUMI

Esat gal skvarbiausias Indijos žinovas Lietuvoje. Šiuo interviu rūpėtų paieškoti, ką tos milžiniškos šalies dvasinių įžvalgų, išminties klodai, tūkstantmečių istorijos partitris galėtų pasiūlyti pasimokyti ir Lietuvai, jos ateičiai, gyvastingumui.

Manyčiau, galimas toks pragmatiškas pasirinkimas. Po Nepriklausomybės atkūrimo mūsų žmonių traukos į tą šalį tikslai yra jvairiopi. Nemaža dalis lietuvių į Indiją važiuoja ieškodami naujumo, neatrastumo virpilio (Vakarų Europos kultūroje jaučiamės savi, pažystantys). Kita nemenka dalis – turintys dvasinio ieškojimo paskatą, žmonės, važiuojantys į konkrečias religines bendruomenes – ašramas, hindų, jogų centrus. Jiems rūpi konkrečios religinės praktikos. Tokių, mano žiniomis, dauguma. Yra keliaujančiųjų ekonominiais, studijų ar darbo tikslais (tarp tokius aš). Tai jvairių mokslo sricių ir orientalistikos studentai, dėstytojai, specialistai...

Ar galima būtų sakyti, kad tos žmonių slinktys jau turi bent kiek apčiuopiamą įtaką Lietuvos kultūrai, kaitai?

Kaip minėjau, bene daugumos keliaujančiųjų į Indiją tikslai susiję su pasaulėvaizdžio, patirčių paieškomis. Tai – nusivylusieji vakarietiškuoju skepticizmu, pesimizmu, nihilizmu, materializmu, vartotojiskumu, nerandantys atsparos krikščioniškoje praktikoje, pasaulėžiuroje. Jie Indijoje jogos centruose medituoją, perima jvairias praktikos formas, grįžę kuria indiškus religinius centrus, dalyvauja jų veikloje. Kaip tokie žmonės keičia aplinkinių santykį su Lietuva – nesiryžčiau apibendrinti, nes žmonės labai skirtingi. Vieni, sąmoningai ar ne, siekia persiimti nauja religine pasaulėžiūra, nors puikiai žinoma, kad hindu gali tik gimiti, o neapti. Nuvažiavus į Indiją, ten kiek pagyvenus, manau, nejmanoma įsigyventi į religinius simbolinius kodus, prasmes, adekvaciai priimti bendravimo elementus. Jautiesi vis tiek kitos kultūros žmogumi. Ne kartą esu girdėjęs nuogąstavimų, kad važinėdamas po Indiją, studijuodamas, dėstydamas ten, prarasiu savo kultūrinę, tautinę tapatybę, tačiau mano asmeninę patirtis

priešinga. Indiją laikau savo antraisiais namais, ištis daug laiko ten praleidžiu, bet kaskart vis labiau jaučiuosi lietuvis... Yra tokia labai prasminga (nuolat ją turiu omeny) dialogo filosofijos pradininko M.Buberio užrašyta Lenkijos chasidų sakmė apie rabiną Aizeką, skurdžiai gyvenusį Krokuvos gete. Buvo labai dievobaimingas. Sapne jam Dievas pasako, kad Prahoje po Karališkuoju tiltu pakastas lobis, važiuok ir išsikask. Aizekas tik numoja ranka, bet po kelių dienų ir vėl jam tas sapnas. Trečią kartą tą patį susapnavęs, nusprendė, kad reikia keliauti. Patraukia pėsčias iš Krokuvos į Prahą. Suranda tą tiltą, koloną, po kuria turėtū būti pakastas lobis, bet tiltą saugo čekų gvardiečiai. Aizekas ateina čia kasdien, bandydamas išsitirt, kaip pristaikius kast. Aizeką pamato sargybos kapitonas, ima jį klausinėti, ko čia ateinąs, ką nori veikti. Aizekas mato, kad tas gvardietis draugiškas, geranoriškas, jam atvrai ir sako: Dievas sapne man liepė keliaut prie šio tilto, nes čia yra pakastas lobis. Kapitonas nusijuokė: ar galima tikėti sapnais! Jeigu aš tikėčiau jais, tai turėčiau daryti visiškai priešingai. Kelis kartus sapnavau, kaip Dievas man liepia keliaut kažkur į Lenkiją, Krokuvos miestą, kur niekad nebuvęs, susirast kažkokį rabiną Aizeką, jo name po krosnimi yra lobis! Negi aš būsiu toks kvailas ir keliausiu į tą Krokuvą, ieškosiu kažkokio Aizeko, kaip jis suraščiau... Aizekas, viską supratęs, padėkoja ir – namo. Išsiima lobį, už kurį pastato sinagogą... Idėja tokia: norint atrasti lobį, kuris yra mūsų namuose, metaforiškai suvokiant – židinyje, krosnyje, sakraliausioje vietoje, kartais reikia atliliki tolimą, sunkią piligriminę kelionę į kitą šalį, kitą kultūrą, kad suvoktum, jog lobis slypi tavo namuose, tavo kultūroje. Indijos tradicija, kultūrinis kitoniškumas, papročiai, gyvensena, socialinė sąranga tampa savotišku veidrodžiu, kuris padeda mums geriau pažinti, atspindėti save. Jos tautų, kalbų, kultūrų, papročių, religijų, kasdienio gyvenimo ypatumų pynę, jvairovė neišvengiamai tarsi užaštrina klausimą – o kas aš esu, kas yra mano, kas

mes, mūsų kultūrinė, religinė pasaulėžiūrinė tapatybė, kiek pajėgiam remtis savu kultūrinu paveldu, tradicija (krikščionybės su baltiškuoju kluodu nesupriešinu), kokios grėsmės mūsų tapatybei, kas tyko šiuolaikinėje eurointegracijoje, kapitalistinėje vartotojiškoje visuomenė...

Bet Lietuvoje beveik visi „žino“: su Indija nuo senovės esam labai „artimi“, net žodžių tapačių daug turim: „avas, šuva, svapnas, dhumas“...

Lietuvoje dar tvyro romantiškas santykis su Indija. Mes manom, kad indai šneka beveik lietuviškai. Sanskritas mus tarytum vienija. Ieškoma bendrų indoeuropietiškų sąsajų. Taip – nuo XIX a. vidurio, nuo J. Basanavičiaus, Vydūno, V. Krėvės... Senojo tikėjimo išpažinėjai siekia susipažinti su indų archajine religine praktika, mitologija, pasaulėžiura, dievų vardais. Juk Indija du tūkstančius metų atsilaikė prieš gana agresyvią krikščionizaciją, išsaugojo tapatybę, tradicijos gyvastingumą visais pavidalais, tarp kurių ir archaiškasis klozas, vedų religiniis lygmuo, kurio reikšmę išties sunku neigti, bandant rekonstruoti baltiškojo apeigyno elementus. Esu dalyvavęs vediškose Ugnies apeigose Agnihomoje. Žyniai jas atlakinėjo penkias parą, nepaliaujamai giedojø vedų himnus, atnašavo Ugniai... Sunku suvokti veiksmų prasmę, bet sielą apémęs virpuliukas gal buvo susijęs ir su tuo, kad liečiami labai gilūs, archetipiniai sąmonés kladai, ataidintys, matyt, ir iš senosios baltų kultūros, mumyse glüdinčio sunkiai verbalizuojamo, tačiau psichés gelmėje dar gyvo paveldo. Krikščionybės antsluoksnis dar néra labai giliai užklojės mūsų baltiškosios pasaulėjautos kladus. Penkias apeigų dienas smelkte smelkė pojūtis, kad buvau nublokštas ne tiek į Indijos praeitį, kiek į savąj, jungiškai pasakyčiau, kolektyvinę pasąmonę, suvoktą ne tiek iš religinių veiksmų, apeigų, vaizdinių, bet iš etnogenetinės gilumos, iš išgyvenimų.

Taigi ko mus moko Indija?

Dar XIX a. viduryje religijotyros tévas Maksas Mülleris parašé knygą „Ko Indija mus gali išmokyti“. Po pusšimčio metų archetipinės psichologijos tévas Carlas Gustavas Jungas vél tokiu pat pavadinimu parašé studiją... Šių ir daugelio kitų mokslininkų nuomone, Indija gali išmokyti pirmiausia religinės tolerancijos, žmogaus esmės suvokimo, sąmonės gelmės pažinimo, savarankiškumo, dvasinio stabilumo. Kad ir kurią žmogaus pažinimo sritį paimtume, ar tai būtų kalba, religija, filosofija, teisė, menas, ar tradiciniai mokslai, – verta keliauti į Indiją, kurioje ligi šiol saugomi ir gyva tradicijos perdava puoselėjami vertingiausi žmonijos patirties ir pažinimo lobiai. Mülleris sakė, jog Indija moko pažvelgti į save, bandyti pajusti tą slépinį, kurį vadiname gyvenimui šioje žemėje. Kai matai, kokios stiprios Indijoje

šeimos, kokia pagarba vyresniesiems, koks gilus ryšys su kultūrine tradicija, akivaizdu, kad yra iš ko mokytis. Indija – ypatingo kultūrinio kitoniškumo regionas. Nuvažiavę ten, daug kas patiria net kultūrinį šoką. Tai juo labiau verčia klausti: „O kas gi aš esu?“ Pasak C. G. Jungo, Indija pirmiausia moko gręžtis į save patį, savo esmę, savo tikrojo „aš“ paieškas. Jungas teigia, jog Indija reprezentuoja kitokį žmogaus civilizavimo būdą – be užspaudimo, be prievertos, be perdėto racionálizmo. „Didžiausio dvasingumo pavidale jūs jžvelgiate gyvo autentiškumo pėdsakus, o neišsilavinusio, pusiau nuogu kaimiečio melancholiškose akyse jus regite slėpiningu tiesų pažinimą.“ Gyvenimas Indijoje dar nesustraukė į galvos kapsulę, kurioje lokalizuojamas šiuolaikinių Vakariečių sąmoningumas. „Jie vis dar gyvena visu kūnu, nekeista, kad vakarietis čia jaučiasi it sapne, nes visavertis gyvenimas Indijoje yra kažkas, apie ką galima tik sapnuoti“. Tai iš esmės ir yra Indijos bene didžiausias jnašas į viso pasaulio kultūros lobyną. Turimos omeny per daugelį tūkstančių metų suformuotos sąmonės lavybos formos, jogos meditacinės pratybos. Visa tai dar adaptuojama ir Vakarų kultūroje... Mes turim vieną žodį – protas. Sanskrite yra 40 žodžių, kurie nusako jvairius proto lygmenis. Ir tai néra sinonimai. Vien kalba liudija, koks milžiniškas šioje srityje įdirbis. Kai verčiau į lietuvių kalbą „Jogos sutrą“, net Didžiojo lietuvių kalbos žodyno pagalba buvo bejégė: mūsų tautos lingvistinis lobynas neatskleidžia, kad būtume turėję milžinišką įdirbj, susijusį su žmogaus sąmonės gelmių kontempliatyviu pažinimu. Bet dirbant su indų estetikos, dramos tekstais, kuriuose kalbama apie jvairias emocines būsenas, išties atskleidžia, pasimato lietuvių kalbos turtingumas. Baltų senosios religijos sekėjai teigia, kad esam turėję stiprų žynių, mūsų senosios kultūros išmanystojų luomą, saugojuši sakralų pažinimą, kurį kryžiuočiai esą sunaikino. Tuo visada suabejoju, nes kalba visa tai būtų išsaugojusi savaja struktūra, niuansuotom reikšmėm. Kai kalbama apie žmogaus sąmonę, sielą, reikšmių, sąvokų paletės lietuvių ir sanskrito kalbose skirtumas labai didelis. Antra vertus, tautosakoje, mitologijoje esame išsaugoję itin archaiškus kalbos kladus. Kai indams sakau, kad Lietuvos bažnyčiose kreipiamasi „O Viešpatie Dieve“, jie pasijunta net priblokštį: kodėl kažkur šiaurėj gyvenanti postsovietinė tautelė sanskritiškai kreipiasi į hindų Dievą ir save vadina krikščionimis! Mat sanskritu tai skamba „O višpati deva“. Kalba išties didžiausias mūsų turtas.

Esat Vilniaus universiteto Orientalistikos centro vadovas, skaitote paskaitas, be abejo, Jums rūpi pirmiausia švietimo reikalai. Bet ką Jūs savo žodžiu gal norit **skelbti** Lietuvai? Kokią gal žinią paskleisti?

Toks klausimas... Mes, lietuviai, nuo caro laikų neturėjom galimybų pažinti kitų kultūrų. Turim misionierių Andrių Rudaminą, su jėzuitais keliausj į Kiniją, ten gyvenusj, išmokusj vietas kalbą, turim Radvilą Našlaitėlį, XVI a. aprašiusj savo kelionę į Artimuosius Rytus, tačiau 1810 metais Vilniaus universitete įkurtoji Rytų kalbų katedra tegyvavo vos dešimtmetį, nes ir pats universitetas 1832 metais buvo uždraustas, uždarytas. Nuo tų laikų (per carizmą, sovietmetį) tik dabar atsirado galimybės plėtoti neeuropinių, Azijos kultūrų studijas. Bandom užpildyti dvięj šimtmečių tuštumą ir, savaime aišku, žengti toliau. Mūsų pastangas skatina ir suvokimas, kad, būdami labai negausi tauta, mes galim išlikti pažindami, absorbuodami iš pasaulio tai, kas Jame pozityviausia, taip stiprindami savo kultūros, tautinės savimonės pagrindus. Buvę Sovietų Sąjungos vakarais, tapome Europos Sąjungos rytais, Vakaruose suvokiamais anaiptol ne geriausiais pavidalais, jokiu būdu neturim užsisklesti, užsidaryti. Vienas iš mūsų tikslų – formuoti Lietuvos kultūrai, mokslui, švietimui reikalingus specialistus, kurie išmanyti atskirų pasaulio regionų kultūrą, filosofiją, meną, religijas, kalbas, kad tai stiprintų mūsų tautos akademinį lygmenį ir, be abejo, ekonominį potencialą. Antra vertus, manau, kiekvienos tautos savigarbos reikalas turėti galimybę pažinti kitas kultūras iš pirminių šaltinių. Iki šiol vertėme iš anglų, rusų, vokiečių, prancūzų kalbų, tik dabar atsiranda specialistų, galinčių versti iš kinų, arabų, persų, sanskrito kalbų. Tai labai svarbu: kitos kultūros pažinimas per tarpinę kalbą neišvengiamai iškreipia prasmę. Turėdami pasaulinės klasikinės literatūros vertimus iš originalo, praturtiname saviąj kultūrą. Praturtėja mūsų žodynus, prie mūsų priartėjė kitų tautų pasaulėvaizdžiai padeda giliau ir visapusiškiau suvokti save. Tampam turtingesni: be abejo, jeigu nedekonstruojame savo pačių tapatybęs, netampame apgailėtinais imitatoriais. Lietuvoje, mano supratimu, labai pavojinga tai, kad karštligiškai siekima būti imitatoriai. Imituojame pasiturinčios Vakarų Europos gyvenseną, edukologiją ir daug ką, apleisdami, užmiršdami mūsų tautos prioritetus. Jeigu pradētume imituoti ir kinus ar indus, taip pat būtume apgailėtinai. Mes turim būti savimi. Žavimės japonų ekonomika, įtaka pasaullui, nes jie puikiai sugeba sintostinio pasaulėvaizdžio simbolius, pagarbą tradicijoms, praeičiai suderinti net su moderniausiomis technologijomis. Kinai, indai, beje, elgiasi taip pat: itin saugo savo etnines vertybes, integruoja j šiandieną. Šia prasme, pažinti Azijos kultūras – tai turėti galimybę ieškoti atspirties savoje kultūroje, savyje, neimituojant, nesistengiant būti nei angliai, nei kinais, nei japonais, nei kuo kitu. Kartais susilaukiam pastabų: jūs ten Orientalistikos centre gal-



Indijos Himalajuose kartu su klajojančiu indų vienuoliu (sadhu).

būt telkiate bazę Kinijos emigrantams (neseniai įkūrėme Konfucijaus institutą, kinų kalbos ir kultūros studijų centrą, sparčiai plėtojame ir arabų šalių studijas), net įtariami, kad esam Azijos šalių „penktoji kolona“, romantiškai orientuoti, siekiame Lietuvą paversti mažają Kinija, mažają Indija ar Japonija... Jokiu būdu taip néra. Visi mano kolegos, turėdami neribojamas galimybes išvažiuoti iš Lietuvos ir tikrai puikiai įsikurti Vakaruose, dirbtį tą patį darbą žymiai geresnėmis ekonominėmis sąlygomis, dauguma lieka čia. Liekame mūsų nuolat reformuojamoje ir vis vargingoje švietimo sistemoje, jau dvidešimt metų nežinia kuria kryptimi judančioje (jei apskritai kur nors judančioje). Bemaž totalios evakuacijos iš Lietuvos sąlygomis tie, kurie gyvena čia ir dirba Lietuvai, manau, būtent ir yra patriotai... Kokią žinią nešam Indijos studijų kontekste? Iš dalies jau atsakiau: stiprybės ieškokime savo šaknyse ir absorbuodami tai, kas geriausia kituose.

Prieš porą dienų vėl grįžote iš Indijos. Kaip ten jaučiasi žmonės? Kokia dvasia tvyro? Kaip galima būtų palyginti žmonių pasaulėjautą Indijoje ir Lietuvoje?

Indija yra kontrastų šalis. Daug skurdo, kurio apraiškos kiekvieną atvykusįjį stebina, skausmingai nuteikia. Bet dar labiau stebina matant, kaip žmonės, gyvenantys net ir nepalyginti skurdžiau už mus, yra emociskai sveiki, labai gyvi, atviri žmonės. Jie išties šypsosi. Bendrauti su jais labai lengva. Grįžti į Lietuvą – čia tvyrantis emocinis fonas – nepasitenkinimas, pavydas, puikybė, agresija, nuolatinis skundimasis, verkšlenimas. Po kiekvienos kelionės į Indiją tai kaskart pribloškia, slegia. Net ir galvoji žmogus: ar mes kažkuo sergam, ar jau esam kažką esminio praradę.

Kokias matot priežastis, veiksnius, lemiančius tokį, sakytum, tapatybių, pasaulėjautų skirtumus?

Indo mąstyme giliai glūdi suvokimas, kad tame yra dieviškasis pradas. Jis – ne dulkė, o būtent dieviškasis pradas – *atman*, – pati savastis, patybė, dieviškasis aš. Indas neturi pirminės nuodémés sampratos, mums įdiegtos iš Biblijos. Jiems nereikia Išganytojo atpirkimo. Indija indui išties yra šventa žemė, *karmos atpirkimo* žemė. Indų suvokimu, pats gimimo Indijoje faktas – didelė dovana, nesvarbu, kokioje kastoje esi gimus. Visa tai formuoja atsakomybės jausmą už tai, kur tu gimei, ką gavai iš kultūros, tautos. Ypač svarbu, kad indas jaučiasi turjs dieviškajį pradą, kurį pačiam reikia atpažinti, atrasti, atskleisti. Jis potencialiai kaip tikroji žmogaus esmė, tikroji esatis. Antra vertus, Indija – daugelio pasaulinių religijų gimtinė: hinduizmo, budizmo, džainizmo, sikhizmo... Tūkstantmečiais ten egzistavo įvairios religinės kryptys, praktikos, metodai, padedantys žmogui atpažinti savo tikrają esmę, išsivaduoti, indų supratimu, iš mirties – gimties grandinės. Indijoje (ne visuose regionuose) tvyro transcendencijos, anapusybės pojūtis... Ne sykį lankiausi Varanasyje, kremavimo ghatuose prie Gangos upės... Iš pradžių tai sukelia nemalonų pojūtį: čia pat aplinkui verda kasdienės tikrovės gyvenimas: vaikai žaidžia kriketą, lako šunys, pardavinėjama arbata. Jauti diskomfortą, bet... Mūsų, Vakarų, kultūroje mirties néra. Ji mus ištinka. Tik kai miršta artimas žmogus, ji čia atsiranda. Mūsų psichė, sąmonė tarsi skilusi. Sąmoningumo lauke, kuriame gyvename kasdienybę, mirtis mums yra tabu, neliečiama tema. O Indijoje griežtos takoskyros tarp kasdienės sąmonės ir mirties néra. Gimtis, mirtis suvokiami kaip to paties proceso sudėtiniai komponentai. Šia prasme indo sąmonė pilnesnė, atviresnė įvairoioms būties dimensijoms. Kartoju: sveikesnė – nesugadinta socialinių blokų, gynybų, vaidmenų, neurozių ir pan...

Ar indams gyvent šiame pasauly lengviau, nei, tarkim, europiečiams, mums, lietuviams?

Lengviau dar ir dėl to, kad jie tiki reinkarnacija, daugeliu gyvenimų.

Jūs pažįstat, kaip „veikia“ religijos, daugelį tūkstantmečių nepatyrusios prievertinio naikinimo, šventos Ugnies brunoniško gesinimo, šventųjų giraičių kirtimo – kokia, Jūsų matymu, būtų buvus Lietuvos dvasinė raida, dabartinė būklė, jei senojo, tradicinio, tikėjimo pradai nebūtu buvę taip aršiai persekiojami, niekinami iki šiol.

Kiekviena religija, be abejonės, yra ir turėtų būti tradicinė, tautinė. Kiekviena tvirta kultūra turi nuosavą religiją. Tai savasties, tapatybės atspirtis, pamatas. Su krikščionybe į Lietuvą keliavo europinės kultūros elementai, tačiau naujos religijos įdiegimas visada yra skausmingas, traumuojantis procesas. Esame Europoje paskutiniai pagony, velyvi krikščionys – gal tai lemia, kad mumyse dar daug neužgijusių, potrauminių elementų šleifas. Indijoje nuo apaštalo Tomo laikų diegima krikščionybė, jos ten niekas niekada nepersekojo, nedraudė, o rezultatas – fiasco. Nes susiduria skirtingi mentalitetai, pasaulėvaizdžiai, kitokios pasaulėjautos ir egzistencinės vertybės. Indai tvirti savo tautinėse šaknyse, lietuvių atspirties vektorius iki šiol ne visai aiškus. Tai gal ir lemia mūsų pakrikimą. Indijoje visais tūkstantmečiais puikiausiai sugyveno visos religijos, gaji tolerancija. Dabartinė Indija man primena Europos Sąjungą: ką Europa dabar bando kurti, Indijoje vyksta nuo Antrojo pasaulinio karo, atgavus nepriklausomybę: nuolat ieškoma bendrabūvio, skirtingų kultūrų, religijų, etninių, lingvistinių grupių optimalaus sambūvio. Mes ir šia prasme turim ko pasimokyti iš Indijos. Šiuolaikinė, Vakarų kolonijinė ir kultūrinė imperializmą įveikusi Indija – moderni, demokratiška, sparčiai netgi globalios ekonominės krizės sąlygomis augančios ekonomikos šalis. Vienas pavyzdys: atgavus nepriklausomybę, Indijos rašttingumo lygis siekė tik 11 proc., dabar jis yra jau 70 proc. Indija sparčiai kuria moderniausias technologijas ir jomis naudojasi, plėtoja realią žinių visuomenę (apie kurią mes tik daug kalbame). Juk Indija yra didžiausia demokratiniu valstybės valdymu grindžiama šalis. Deja, pastaraisiais laikais ten gana aktyviai formuojasi nacionalistiniai sajūdžiai religiniu pagrindu. Vis garsiau skamba „Indija – indams!“ Negi indas – visada būtinai hindas!? Tai tampa grėsmė tradicinei Indijai, visada užtikrinusiai sąlygas visiems, netgi nuo persekiojimų čia atvykusiai žydų diasporai, plėtoti savas etnines tradicijas.

Gerokai nutolom nuo Lietuvos...

Nes myliu Indiją... Esu gyvenęs daug kur Europos šalyse, Amerikoje, Japonijoje, vis dėlto Indija – mano išties antrieji namai. Ten mokesis kalbų, turia daug draugų, išvažinėjęs šalį skersai išilgai, pažįstu bendravimo ypatumus, ryšių, santykijų specifiką. Bet niekad nesijaučiu indu. Priešingai, vis labiau jaučiuosi lietuviu. Kai dalyvauju konferencijose, studijuoju indų kalbas, kultūrą,

– jaučiuosi dirbantis naudingą darbą pirmiausia Lietuvai. Indijoje kalbi apie Lietuvą, lingvistinius baltų kalbų ryšius su sanskritu, apie mitologinius panašumus, senają baltų kultūrą, XX a. istoriją... Daug keblumų iškyla tik tada, kai sukyla potroškis kuo pasididžiuoti. Turime labai ribotas tam galimybes. Negi vien apie LDK laikus kalbėti, romantiškai didingą praeitį?..

Minėjot pažstantis ryšio tarp žmonių Indijoje ypatumas, santykų specifika. Kuo jie skiriasi nuo lietuviškų, kokie jie?

Šilti. Ten ne tik šiltesnis klimatas, bet ir sklinda žmogiška šiluma. Pirmaisiais metais jutau net skausmingą, sakytum, atsilukštenimo procesą. Augęs, bendrės sovietiniaiškais, žmogus nori nenori turėjai žinoti, jausti, ką gali kalbėti, apie ką patylėti. Tai vyresniesiems įsismelkę į kraują. Antra vertus, mūsų vakarėjanti į Europą besiintegruojanti Lietuva išmoksta socialinio žaidimo (matyt, vieno iš Vakarų kultūros aspektų), socialinių kaukių vaidmenį: kas tu esi, kokią „padėtį užimi“, kokį vaidmenį vaidini, kaip save pateiki. Savęs reprezentavimo vaidmenys, kuriais tarsi apsilipdome, mums labai svarbūs. Nuvažiuojti į Indiją, atsiveria visai kitokia bendradavimo terpė. Indas tarsi neturi tų „personų“, kaukių, vaidmenų. Jis prie tavęs eina kaip vaikas. Net ir pačiupinėja tavo odą, apžiūri tave iš arti. Indija neišvengiamai moko atsilukštenti, nusimesti savo lyg svogūno lukštus, pamatyti, koks esi, priimti save autentišką, tikrą – tai nelengvas procesas. O dar sunkiau, kai po kelerių metų gržti į Lietuvą: tampi itin lengvai pažeidžiamas, tarsi nuogas. Bandai būti atviras, nuoširdus, šiltas, bet pajunti, kad esi skaudžiai baksnojamas. Vėl priverstas dengtis kaukėmis, prisiumti tam tikrus socialinio žaidimo standartus, normas... Ko mus gali išmokyti Indija? Ji verčia žvelgti į savo esmę, matyti, kas tu esi. Nemanau, kad žmogaus esmę lemia vien kultūrinė, tautinė priklausomybė. Žmogaus gilioji esmė universalė, virštautinė. Kultūrinė, tautinė tapatybė reikšminga, svarbi, bet tai tik luobas, per kurį mes reflektuojam, atspindim. Yra dar mūsų vidinis aš, budrus stebėtojas iš giliau. Indija kreipia žvilgsnį būtent į jį.

Kad žiūrėtum į savo gelmę, matytum savajį „aš“ – dar reikia būti ar bent – jaustis kažkuo... Kuo gi mes jaučiamės?

O kuo gi mes jaučiamės! Nelaimingi, nuskriausti, nepatenkinti politika, ekonomika ir viskuo aplinkui, nuolat ko reikalaujantys iš valdžios, nebeturintys optimizmo, siekių, ateities vizijos (šiapusinės, ne tik transcedentinės), kuri skatintų, gilintų atsakomybęs, egzistencinės prasmės jausmą. Manyčiau, mūsų tautos liga yra puikybė. Puikybė ir pavydas. Tai sielos ligos, kurios neleidžia vienyti, gerai dirbtį, mobilizuotis, reikalau-

ti iš savęs, ne tik iš kitų atsakomybės. Azijos studijos Lietuvoje reikalingos dar ir dėl to, kad mes, pažindami kitas kultūras, galėtume diagnozuoti, blaiviau įvertinti mūsų mentalitetą. Žvelgdamas į kitą, imi suvokti, tarsi žvelgti į savo matymo, stebėjimo būdą, giliau pažinti ir save. Kur vieni mato šiukšles, kiti – anapusybę. O mes, lietuviai, pirmiausia – kas juoda. Pirmoji to priežastis – minėtoji perskeltos sielos liga, galbūt sukelta sovietinio laikotarpio, vertusio žmones prisitaikyti. Tuo metu tai padėjo išlikti, bet dabar išvirto naujais pavidalais: vienaip save pateikiu visuomenei, kitaip elgiuosi nematomas – vagiu, meluoju, žudau... Antra priežastis – situacija po Antrojo pasaulinio karo. Geru trečdaliu Lietuvoje nukraujavo genofondas. Pasiaukojantys patriotai žuvo miškuose, veikliausieji ir intelektualiausieji atsidūrė tremtyje arba pradingo užsieniuose. Buvo tikrasis elitas didele dalimi pražuvo. Tai iš dalies kartojasi ir mūsų jau Laisvės dienomis: pati valdžia tyliai pateisina emigraciją – liks mažesnis bedarbių skaičius. Objektyviai – tai ir vėl genofondo naikinimas. O kas galėtų būti mūsų atspirtis (edukacija, švietimo sistema, kultūra, menas), kuo galėtume jaustis stiprūs pasaulyje, palikta našlaite podukra.

Jūsų rašiniuose dažna sūvoka „kultūrinis rasizmas“. Ar tai žymi ir dar vieną kokią mentaliteto, tapatybės ligą ar savybę?

Daugelį metų mums buvo kalama mintis, kad Rusija yra pasaulio centras, o mes – pašalys, regionas, prie kurio anksčiau ar vėliau priartės pasaulinė revoliucija (t. y. Rusija užsems). Dabar mūsų edukacijos schema visai tokia pat: kažkur apie Londoną ar Niujorką – pasaulio centras, o mes bandom, trokštam prie jo artėti, tapti esą „europiečiais“. Gedimino prospekte prieš penketą metų kabėjo labai žeidžiantis sielą didžiulis plakatas: „Mes jau Europoj!“ O Vakarų Europos universitetuose studijuojama tik Vakarų filosofija, nes Rytuose esą faktiškai nieko néra, kas gali būti pavadinė filosofija. Vyrauja eurocentrinis rasistinis, vis dar kolonijinis požiūris, kad Rytuose néra to žodžio vertos civilizacijos, kultūros, mąstymo. Tuo požiūriu neatsilieka ir Lietuva: Dailės akademijoje stinga paskaitų apie Rytų meną, kultūras, Muzikos akademijoje – apie klasikines arabų, persų, kinų, indų muzikines tradicijas, Vilniaus universiteto Religijos studijų centre – tik krikščionybė ir judaizmas... Lietuvoje net tarp intelektualų dažnai girdi: „Ai, tie azijatai...“ Rytai mums kažkas dar menka, „nepriauge“ iki mūsų. Nesuvokiam, kad, pažindami pasaulio kultūrų įvairovę, tampam ne tik žinojimų turtingesni, bet ir labiau savimi. Esam lyg apkaitinti vesternizacijos... Gal ir tai mumyse iš dalies formuoja kultūrinį, mentalinį rasizmą, ypatingumo

jausmą, daugelio kitų nuvertinimą. Toks, sakytum, kultūrinis nuodas, jaunimui skleidžiamas net kai kurių autoritetingų kultūrininkų. O akivaizdu viena: stipresni tampam tik visapusiškai praplēsdami kultūrinę patirtį. Turim lavinti kultūrinius estetinius receptorius, kad geriau suvoktume ir save. Visiškai sutinku su Leninu: mokyti, mokyti ir dar kartą mokyti. Šią frazę galiu kartot nuolat. Prusinimas, prusinimasis!..

Idealūs Jūsų žodžiai. Puikiai mokat juos tarti. Gera klausyti.

Esu paskaitininkas. Tą darbą noriu dirbti gerai. Žinios, išmanymas – tautos stiprybė. Kuo labiau būsim išsilavinę, visapusiški, tuo labiau, mano supratimu, jausim atsakomybę už Lietuvą.

Rytų išminties enciklopedijos pristatymo vakare Raštojų sąjungos klube pasakėte, kad, įtako jame Vakarų, esame cinizmo, nihilizmo akligatvyje. Nebéra orientyrų... Jeigu taip, ką gi: aklavietė mums priešaky?

Turėjau omeny klausimą, ar Vakarų Europa turi aiškius dvasinius vertybinius orientyrus. Nors ES konstitucija deklaruoją krikščionišką paveldą, tačiau net ir tikrai aktyvūs katalikai negali paaškinti, kaip kapitalizmo pragmatiką, totalų naudos siekimą, vartotojiškos visuomenės idealus suderinti su krikščioniškomis vertybėmis. Be to, Vakarų pasaulyje akivaizdi sekularizacija. Nemažai žmonių, keliančių egzistencinius, prasminių, vertybinius klausimus, skaitančių šiuolaikinę Vakarų filosofiją, dažnai jaučiasi nusivyle, nes neranda atsakymų, o tik postmodernistinį reliatyvizmą, pesimizmą, ironiją, dekonstruktivizmą, pamatinį sąvoką (gėris, grožis, žmogus ir t.t.) „išmontavimą“. Daugelis nebeturi ją ką remtis. Ieškoma pasaulėžiūrinės atspirties, o néra kelio ženklių. Todėl arba puolama ją tradicionalizmą, religinį fundamentalizmą, arba gręžiamasi į kitas, tūkstantmetes kultūras. Ieškoma ne tiek teorinio ideologemų pažinimo, bet kaip praktiškai jaustis gyvenime tvirtam, saugiam, prasmingam. Žmonės ilgisi Rytų išminties, kur ryšys tarp praktikos ir teorijos daug glaudesnis nei Vakarų filosofijoje.

Gal formuojasi koks ir „vidurio kelias“?

Akivaizdu, kad geopolitinis, ekonominis pasaulio centras jau keliasi į augančią Aziją – Indiją, Kiniją... Antra vertus, nuo XIX a. antrosios pusės Vakarų kultūroje formuojasi jvairūs sąjūdžiai, kurie dabar jvardijami kaip naujo amžiaus (New Age) religingumas. Ideologiniai, religiniai, pasaulėžiūriniai – jie nesišalina krikščionybės, bet absorbuoja ir regionines religines tradicijas, o svarbiausia yra ne kas kita, kaip Rytų, pirmiausia Indijos, religinių pasaulėvaizdžių įskiepas. Žmonės jau kaip savaime suprantamas vartoja jvairias nevakariečiškas sąvokas – reinkarnacija, karma... Net krikščio-

nių kunigai domisi meditacija. Vyksta mainai, Ryta labai nesunkiai perima Vakarų technologijos mokslą, technologijas. O j mūsų sąmonę, mąstymą jvairiais padalais nuolat smelkiasi idėjų, minčių įskiepai iš Rytų. Jau XIX–XX a. sandūros modernizmas Vakarų mene aiškiai liudijo išsivadavimą iš klasikinės realistinės tapybros, pereinant prie simbolinės (V. Kandinskis, M. K. Čiurlionis), taip atsiveriant Tolimųjų Rytų meno tradicijoms: neišbaigtumas, nenusakomumas... Tai aiškiai susiję su *atvirumu*, bandymu suvokti, perimti Rytų meno elementus. Ir filosofinės idėjos smelkiasi į Vakarus, į mūsų gyvenimą. Ir Lietuvoje baltų religijos sekėjams, ieškantiems kelių rekonstruoti senajį tikėjimą, pasaulėvaizdį, gyvasis šaltinis – Indija. Ryta keliauja į Vakarus, Vakarai į Rytus.

Esu nepatyręs nei nušvitimų, nei kokio „galutinio suvokimo“, nei „senojo baltų debesų kelio“, nei Budos mokymo principų – ar aš labai skurdus žmogus?

Nesakiau, kad tokis žmogus skurdus. Jokiui būdu. Lietuvis neturiapti hindu ar musulmonu. Bet teorinis, kultūrinis daugelio dalykų suvokimas, manau, nepakenktų... Nušvitimo ir kitos gilių paieškos Lietuvoje neretai baigiasi ir psichiatrinėje. Su rytietiskomis sąmonės lavybos formomis, praktikomis reikia būti labai atsargiems. Tai gali paveikti ir negatyviai, jei daroma nekvalifikuotai, nekompetentingai. Nušvitimo nesu patyręs. Jo gal net ir nesiekiu. Tačiau jei žmogus budizmą suvokia kaip priemonių rinkinį, padedantį gilinti sutelktumą, démesingumą, budrumą, stabilumą, tvirtumą, vaduojantį nuo psichologinių, emocinių įtampų – argiai tai blogai! Mano požiūris labai praktinis. Kai žmogus vartoja gerus vaistus nuo ligos, jam nesvarbu, kur jie pagaminti. Lietuvos emocinis fonas šiandien nepavydėtinės: savižudybės, nusikaltimai, depresijos, nusivylimai, nepasitenkinimai, išsiskiriančios šeimos... Tai tik liudija apie tuštumą, kuri veriasi mūsų pažeistose sielose. Žmonės norėtų saugumo, stabilitumo, pasitikėjimo, atspirties vertybių. Tai yra daug svarbiau, nei religinės tapatybės įvardijimas: katalikas, musulmonas, budistas... Svarbiausia, kuo žmogus vadovaujasi gyvenime (motyvai, vertybės) ir kiek tai padeda išlikti žmogumi šiomis drastiškomis sąlygomis.

Kiekvieną vasarą esu kviečiamas į jvairias jogos, ajurvedos stovyklas: skaitau paskaitas apie Indiją, jos kultūrą, religijas. Šviečiamieji siekiai. Dalijuosi patirtimi iš meditacijos praktikos. Kartais sąmoningai, sakytum, blaivinu nuo vienpusiškai romantiško požiūrio į Indiją, kai stengiamasi imituoti hindus, kas, manau, apgailėtina. Pats budizmas moko ne kokio ypatingo patyrimo, o matyt tikrovę, kokia ji yra. Jis moko realumo jausmo – čia ir dabar. Man tai puikiai dera su buvimu Lietuvoje,

jautimus i lietuviu. O budistinę meditaciją aš galu praktikuoti ne tik Indijoje, bet ir savame krašte: vanodamasis lietuviškoje pirtelėje, valgydamas lietuviškus blynus...

Ar aktualus Indijai tapatybės klausimas, taip svarbus Lietuvoje?

Atrodo, Indija nejaučia jokių grėsmių, kaip mes darbar eurointegracijos kontekste. Antra vertus, Indija tapatybę visada siejo su religijomis. O vienija indus indiškumas: gimęs, gyveni, dirbi Indijoje, valgai indišką maistą, rengiesi indiškai, mėgsti indų filmus... Milžiniškos hindų diasporos JAV, Danijoje, Kanadoje, Australijoje labai stropiai saugo savo tradicinę kultūrą, gyvenseną. Jie žymiai sunkiai ištirpsta, asimiliuoja nei, tarkime, lietuviai. Nekvaršindami sau galvos tapatybės apibrėžtimis, jie puikiai išsaugo tradicinę kultūrą, gyvenseną, tautinę religinę šerdį: per šeimą, papročius, kasdienybę, net savą kulinariją...

Religingumas labai svarbu, bet esama ir sampratos *indas*, Indijos pilietis, valstybės narys, nepriklausomai nuo to, kokiai religinei konfesijai priklausai. Tautiškumas – paskutinėj vietoj. Žodis *indas* žymi ne tautybę, o Indijos gyventoją, pilietį nepriklausomai nuo to, kokia kalba (jų šaly – apie 80 ir nesuskaičiuojamai dialektų!) šneka. Taigi – pirmiausia religinė tapatybė.

Kai paminit žodį *religijos*, – „juodas pavydas“ siūteli, nuostaba ir vėl nuostaba, kaip gali tūkstantmečius įvairios religijos toj pačioj šaly kuo taikiausiai sugyvent, vienyti, nieko per prievertas nenaikinant, nelaužant, ne-prievertaujant, neniekinant. Turiu omeny Lietuvos liūdną istoriją. Žavus ir keistas tasai Indijos savitumas!

Nuo XX a. Indijoje grėsmingai stipréja minėtasis hindų fundamentalizmas. Pavojingas ir musulmonų radikalizmas. Bet, esu tikras, ta šalis ir ateityje sugebės išsaugoti savo pamatinės, kultūrinės darnos, vertybes.

Turint omeny Indijos istorinį ilgaamžiškumą, nuolat kirba mintis palyginti su „meteoritine“ LDK istorija. Ko galima buvo pasimokyti iš Indijos – gal nebūtume išgaravę kaip kamparas?..

Indija niekad nebuvo ekspansyvi karine prasme, niekad neperžengė savo ribų, negrobė kitų. Jos pagrindinis „eksportas“ ir tvirtybės šaltinis buvo **kultūra**. Štai ko mums reikėtų mokytis! Visa Pietryčių Azija, Šri Lanka, Tailandas, Kambodža, Laosas, Birma, Malaizija, Indonezija, Nepalas – Indijos kultūros sferos, visur klestėjo tos šalies kultūriniai reiškiniai – architektūra, menas, religijos, visur taikiu būdu atkeliausios, visur valdovai imitavo meno mecenatyste garsius Indijos imperatorių. Vyravo kultūrinė sklaida. Vien kultūros galia aplinkinės šalys persiima tavimi. Ta prasme mūsų Didžiosios Kunigaikštystės lyginti su Indija, deja, neįmanoma. Ne kitokie mes ir šiandien: Lietuvą pašvenčiam bala žino

kam, tik anaiptol ne savos kultūros saugojimui, puosejimui, sklaidai, ne išsilavinusių žmonių, gerbiančių savastį, visuomenės kūrimui. Šia prasme mums ne tik tolimoji Indija galėtų būti puikiu pavyzdžiu, bet ir pašonėj Estija, daug investuojanti į švietimą, kurianti informacinę visuomenę. Ir emigracijos iš ten praktiškai nér.

Esat sukaupęs kalnus žinijos, žmonių dvasinės patirties – kas vis dėlto svarbiausia šiame pasaulyje žmogui, kas siektina visiems?

Deramai pasiruošti mirčiai.

Sunkūs dalykai...

Pagrindinis dalykas: kokie mes būsime mirties akiavaizdoje, kaip tada jausimės, kokį sunkumą, graužatį, kaltęs, nevilties ar kitas būsenas išgyvensime. Gyvenimas – pasiruošimas mirties akivaizdybei... O tik jau neklauskite, kas ten po mirties, tai mūsų kiekvieno asmeniškas dalykas... Aš kalbu ne apie anapusinį gyvenimą. Indijos religijose labai daug mokymo apie mirties priėmimą. Mūsų motyvacija gyvenime, ko siekiams, ką darom, kaip save pateikiam pasaulyje, kokias turim pretenzijas, ambicijas, lūkesčius – tai tarsi patikrinama mirties akivaizdoje. Be abejo, svarbu ką paliekame, kokią atmintį apie save, bet –

vienišas gimsta žmogus,

vienišas miršta,

vienas jis džiaugiasi savo darbų vaisiais,

vienas jis ir kenčia.

Tai žodžiai iš Indų etikos kodekso „Manudharmaśastras“, giliai suvokus, kad gimsta žmogus vienas ir išeina vienas, tačiau išėjimo akimirką labai svarbu, kaip mes gyvenome santykio su kitais ir mūsų vertybėmis požiūriu. Tą akimirką mums taip taps asmeniškai itin svarbu.

Lithuania – India - Lithuania

Liudvikas GIEDRAITIS talks to
prof. Audrius BEINORIUS

The interlocutors discuss experiences of two different cultures, Lithuanian and Indian. Prof. Audrius Beinorius thinks Lithuanians could learn from the Indians how to cherish their cultural heritage and traditions. Beinorius views practicing popular oriental spiritual teachings in Western countries with suspicion. He believes that it is best to learn about the world, to stay rooted in the national tradition and the culture of origin without trying to emulate others. Authenticity, according to Beinorius, is the biggest quality in every human. Comparing the emotional atmosphere in Lithuania and India, where he spends a lot of time researching and that has become a second home for him, Beinorius cannot help noticing that much poorer Indians are much happier than Lithuanians, which he ascribes to their religious beliefs.

Iš baltų mitinio vaizdyno juodraščių: METEORAS ir KOMETA

Dainius RAZAUSKAS

Straipsnio objektais – meteoras ir kometa, tiksliau, vaizdiniai apie meteorus ir kometas baltų religijoje ir mitologijoje. Tikslas – remiantis šaltiniais (istoriniais, tauatosakos) bei tyrinėtojų darbais, aptarti požiūrių į meteorus bei kometas baltų religijoje ir mitologijoje. Straipsnis sekā ankstesnį apie žvaigždę. Metodas aprašomasis ir iš dalies struktūrinis, nes ir aprašant duomenis tenka klasifikuoti, o tokia klasifikacija neįmanoma be pirminės struktūrinės analizės. Išvados: 1) meteorai laikyti krintančiomis žvaigždėmis, todėl ir mitiniai vaizdiniai apie juos, viena vertus, yra glaudžiai susiję su vaizdiniais apie žvaigždes; kita vertus, esama pluoštelio duomenų, kurie leidžia meteorą laikyti savarankišku mitiniu objektu, vertu atskiro, kad ir nediduko, straipsnio; 2) kometa irgi yra savarankiškas mitinis objektas, nors atskirais atvejais irgi susijęs su vaizdiniais apie žvaigždę, Aušrinę bei netgi painiojamas su meteoru.

Prasminiai žodžiai: meteoras, kometa, žvaigždė, dangaus kūnai, baltų mitologija.

METEORAS

Meteorai laikomi krintančiomis žvaigždėmis, todėl ir jų mitinė samprata pirmiausia yra susijusi su vaizdiniais apie žvaigždę-sielą, krintančią iš dangaus žmogui žemėje mirštant arba gimstant.¹ (Galbūt su šiais vaizdiniais iš dalies galima būtų susieti ir abejotiną P. Dundulienės žinią, esą meteorai sakmėse siejami „su lakstančiais padangėse ant raudonų žirgų baltais raiteliais, t.y. protėvių vėlėmis“ DndK, 67.) Tačiau kai kuo mitinis meteoro, arba krintančios, lekiančios žvaigždės, įvaizdis išsiskiria ir nutolsta nuo minėtojo.

L. A. Jucevičius 1846 m. rašo: „Oro aukštystėse dega meteorai, mūsų liaudies manymu, yra piktosios dvasios, išėjusios iš pragaro apvaginėti vargšų žmonių. Tokių piktujų dvasių vagišių, sako, galima pirkti Rygoj iš vokiečių, o kartais Karaliaučiuj, Klaipėdoj ir Mintaujoj“ JevR, 180. Čia, reikia manyti, turimi omeny aitvarai, nešantys savo šeimi-

ninkams iš kitų privogtų turtą (jų, pagal kai kurias sakmes, išties galima įsigyti Rygoje). „Skraidančio ugnies meteoru“ pavidalą aitvarui priskyrė ir T. Narbutas NrbLM, 178. Ir B. Buračo apibūdinimu, žmonės aitvarą „vaizduoja kaip šviesų kokį kūną, skraidančią padebesiais, lyg kokį meteorą ar šiaip kokią lekiančią šviesą“ BrPP, 15. Ir P. Dundulienė pažymi: „Kiti krentančias žvaigždes (meteoritus), ypač ruđenį, laikė lakstančiais aitvarais, nešančiais savo šeimininkams turtą“ DndK, 65 (67). Išties, Kada žvaigždė lekia, švyst par dangų, sako [žmonės]: – Eičaras su pinigais lekia LKŽ20, 1032 (GrmTAB, 77). J. Balys, Z. Slaviūnas ir P. Dundulienė aitvaro vaizdinį su meteorais siejo net kilme BIR2, 92; SlvMR, 327 = LM3, 41; DndMR, 131; DndŽ, 125. Su meteorais siejamas ir latvių aitvaras pūķis: Senojo Stenderio (XVIII a.) žodžiai: „Kā latviai vadina pūķiu, aš ne kartą esu matęs savo akimis. Giedrā vakarā atrodo, tarsi žvaigždės iš dangaus kristu“; panašiai Tirzos kunigo K. Šilingo 1832 m. liudijimu, „kai danguje pasirodo uodeguotos žvaigždės ir giedrā nakti... tarsi žvaigždės žemėn krinta, tai tamsūs žmonės sako pūķi pinigus bei javus nešant“ ŠmLM, 100. „Uodeguotos žvaigždės“ čia veikiau yra ne meteorai, o kometos, bet ir Lietuvoje, pasak P. Dundulienės, „Meteorus liaudis dažnai maiše su kometomis“ DndK, 67. O štai viename latvių tikėjime meteorai prilyginti lekiančioms gyvatėms (kurios, reikia manyti, irgi mena aitvarus): Kad zvaigznes krūt krus-tiski... Citi saka, ka tās esot čūskas, skrienot pie burvjiem un raganām „Kai žvaigždės krinta kryžium... Kiti sako, kad tai esą gyvatės, lekiančios pas burtininkus ir raganas“ ŠmLTT, 2198: Nr. 36344.²

P. Dundulienės žiniomis, „Apie Daugailius ir kitur aiškinama, kad lekiančios žvaigždės – tai akmenys, kuriuos angelai mėto į velnius“ DndK, 65. Ši meteoro samprata prima vaizdinius apie Perkūno ginklą. Tačiau susiję vaizdiniai apie meteorus ir su iš dangaus krintančiais bei nukritusiais akmenimis (meteoritais), apskritai su akmenų dangiškos kilmės samprata. Plg.: Pirmiaus akmenis iš dangaus metė – vienus anksčiau, kitus vėliau; Akmenys išėje iš ora, iš debesų ir pan. VvTŠŽ, 33. Su tokiais vaizdiniais sietini ir kai ku-

rie šventieji akmenys, laikomi nukritę iš dangaus: „Tokio padavimo nuotrupa žinoma apie Čimbariškių (Molėtų r.) Čimbario akmenį. Apie Lapyną (Tauragės r.) Buveinės akmenį pasakojama, esą jis nukritęs iš dangaus ‘metežmetyje’ ir atnešęs žmonėms laimę bei džiaugsmą. Akmeniui iš dangaus nukritus, oras atšilęs ir prasidėjė derlingi metai, *todėl žmonės ji garbino*“ VVtA, 119. Kražių apylinkėse kartais sakoma, kad iš dangaus krintanti ne pati žvaigždė, o tik jos skeveldra: *Atskyla skeveldra ir krinta ant žemės. Kad visa žvaigždė nukrist, tai būt negerai – išmušt duobę ir būt ežeras* VškŽK, 336. Ir baltarusių pasakojama, jog kai kas esą radęs žemėn nukritusią žvaigždę ir netgi nešiojęs ją kaip papuošalą, tačiau ji pasižyminti tuo, kad jos grožį matąs tik prašalaitis, o pačiam savininkui ji atrodanti kaip paprasčiausias akmuo HkfpIII, 220: Nr. 1719; BM, 195.

Ir apskritai: *Jei važiuojant ar einant keliu, žvaigždė krenta žemyn, tavo norai išsipildys* Tž3, 363. Darpastaraisiais laikais J. Vaiškūnui „griškabūdietė A. Ašmantavičienė sakė, kad, pamačius krentančią žvaigždę, reikia pagalvoti apie kokį savo norą, ir jis išsipildys. B. Špakauskienės žiniomis, žmonės krentančias žvaigždes siejo su laime ir nelaimė: *Žmonės meteoram labai didelę reikšmę skiria. Jeigu meteoras nusileido, tai tavo laimė nusileido. Kai kada iš šono nusileidžia, o jei žmogui visai priešais nusileido, tai tikrai turi kokią reikšmę. Vieni sako, kad čia žmogaus laimė nusileido, o kiti, kad nelaimė nusileido*“ VšKDŠG, 25. Sulig latvių tikėjimais, irgi: *Ja tai brīdi, kad zvaigzne krīt, kaut ko iedomājas jeb vēlas, tad tas piepildās „Jei tā akimirkā, kai žvaigždē krinta, kā nors pagalvoji arba panori, tai išsipildo“ ir pan.; užtat Kad nu debesim kreit zvaigznes, tad vajaga īdūmot tū, kuo griibi, tad izapildīs „Kai iš dangaus krinta žvaigždės, reikia pagalvoti apie tai, ko nori, tada išsipildys“* ŠmLTT, 2198: Nr. 36348(-)36355.

Pagal krentančias žvaigždes spēta ne tik laimė, bet ir būsimas oras. Antai latviuose jau 1688 m. Salomo Guberto paliudyta, kad „*Jei žvaigždės krinta, tai bus sauša. Iš tos pusės, kur jos krinta, pūs vējas*“; panašiai pagaliaudies tikėjimą, *Vētras un vēji sagaidāmi, kad redzamas krītošas zvaigznes „Vētrų bei vėjų lauk, kai matyti krentančios žvaigždės“* ŠmLTT, 2199: Nr. 36360, 36369.

KOMETĀ

Frydricho Pretorijaus Vyresniojo žodyne *Clavis Germanico-Lithvana* (apie 1680 m.) nurodomi trys lietuviški kometos pavadinimai: *Dangaus Rykštė,*

Šluotžvaizdė ir *Žvaizdė su uodega* BRM3, 93 (LKž15, 49); Jokūbo Brodovskio žodyne (1740 m.): *Šluotžvaigzdė, Žvaigždė su šluota* arba su *uodega* ir *Dangaus rykštė* BRM4, 22; P. Ruigio žodynose (1747 ir 1800 m.): *Žvaigždė uodegota, uodeguota* ir *uodėgė* LKž17, 471, 472. Atitinkami kometos pavadinimai visoje Lietuvoje liudijami per visą XIX a.: *Žvaizdė su uodega* (Dionizas Poška) LKž17, 464; *Uodegėta žvaizdė* (Dominyko Sutkevičiaus žodynas, 1848 m.) LKž17, 471; Mažojoje Lietuvoje: *Šluotžvaigždė* (1849 m.); *Kometas tai yra tokia žvaigždė su šluota...* (1857 m.); *Naktinis dabar ant dangaus šluotinė žvaigždė regima* (1862 m.) LKž20, 1020; *Šluotražinė, arba klaidūnė, žvaigždė* (1881 m.); *Šluotinė žvaizdė (kometas) prie pietaušrinio dangaus pasirodo* (1882 m.); *Žvaigždė su šluota* (F. Kuršaičio žodynas, 1883 m.); XX a.: *Žvaigždės su šluota* (Kuliai, Plungės r.); *Šluota an dangaus rodos* (Kuršenai, Šiaulių r.); *Muno augume buvo viena žvaigždė su šluota* (Tauragė); *Iš pavasario šluotelė prie žvaigždei buvo* (Stirniai, Molėtų r.) LKž15, 38, 47, 48 ir t.t.

Teodoras Narbutas pažymėjo (1835 m.), jog „daugelis dangaus kūnų turi originalius lietuviškus vardus, pavyzdžiu: kometa – *Udegita* nuo degimo“ NrbLM, 193–194. Tokį kometos pavadinimo aiškinimą sukritikavo jau Simonas Stanevičius (1838 m. ar kiek vėliau): „Reikia žinoti, kad žodžio *udegita* lietuvių kalboje niekuomet nebuvo ir dabar nėra. Pirmą kartą pasirodė jis veikale, antrašte: *O poczatkach narodu i języka litewskiego rozprawa przez Xawiera Bohusza... 1808 roku... w Warszawie.* To veikalо autorius, radęs Milkaus žodyne prie vokiško žodžio *Comet* lietuviškus žodžius *Žvaigzdė üdegūta*, būdvardį *üdegūta* (*uodeguota*) palaikė daiktavardžiu, savarankišku žodžiu, ir jis, kažkuriuo būdu perdirbtas į *udegita*, minėtame veikale tarp kitų lietuviškų žodžių buvo išspausdintas“ StnvR, 225; LM1, 87 (galbūt tokį perdirbimą paaškinti padėtū lysis *udegėta*). Klausimas, ar kometos pavadinimas „*uodeguota žvaigždė*“ – savas archajizmas, ar vertinys iš seniai tarptautiniu tapusio jos graikiškojo pavadinimo *χομήτης* (ἀστήρ) „*plakuota, kuoduota, uodeguota (žvaigždė)*“.

Panašiai – klausimas, ar su kometa susiję tikėjimai paveldėti iš senų laikų, ar atklydo kartu su europine kultūra (galimas dalykas, kad ir taip, ir taip). Šiaip ar taip, Lietuvos bajoras Martynas Matuševičius 1744 m. raše „*kartu su bendrakeleiviais matęs dvi saules ir kometą, o toks gamtos reiškinys, jo manymu, rodo, kad tame regione per keliolika kitų metų dažnai kils ligų epidemijos*“ PknM, 115. L. A. Jucevičius (1846 m.) raše, jog lietuvių

liaudies tikėjimu, „kometos pasirodo prieš baisius karus ir badą krašte“ JevR, 174. Tai patvirtina ir tautosaka. J. Balio apibendrinimu, „Visoje Lietuvoje liaudis tiki, kad ‘uodeguotosios žvaigždės’, kurias vadina ‘Dievo rykštėmis’, pasirodančios prieš dideles žmonijos nelaimes, dažniausiai prieš karą, taip pat prieš badą, marą ir kitas ‘pavietres’. Tokios ‘su šluota žvaigždės’ nuo žemės nušluojančios daug žmonių, todėl senieji sakydavo: *Su šluota žvaigždė pasirodė, visa ir iššluos.* Tatai esas besiartinančios Dievo bausmės ženklas. Kartais, pamačius kometą, kalbama ir apie pasaulio pabaigą, nes bijoma, kad tokia žvaigždė nenukristą ant žemės“ BIR2, 29; BILTS2, 53–54; BITD, 20; (MŽISD, 138). Be to, „Kartais Vakarinė pasirodanti su šluotele ar uodega, tai reiškių pavojų, karą ar badą, mirsią daug žmonių: *Šluos jau dabar žmones* (Žemaitija)“ BITD, 15; *Prieš [Pirmajį] pasaulinį karą buvo vakarinė žvaigždė su rykste* (Žygaičiai, Tauragės r.); *Jei pasirodė žvaigždė su uodega, tai reiškia rykštę žmonijai* LKŽ11, 610; *Priš karus, priš nelaimes žvaizdės su uodegomis rodos* (Raudėnai, Šiaulių r.); *Žvaizdė buvo su šluota, būs blogai* (Girdiškė, Šilalės r.) LKŽ20, 1033; *Uodegota žvaigždė retai matos, sako, kad tik prieš karus* (Dusetos, Zarasų r.); *Kap tik ta žvaigždė uodega pagaus žemę, tep aždegs visq žemę* (Apsas, Breslaujos r., Baltarusija) LKŽ17, 472 ir 464; *Žvaigždė su vuodega matos – bus vaina* BsjK, 364: Nr. 124 ir pan. P. Dundulienės duomenimis, kometa dar vadinta „ugnine žvaigžde“ ir tiesiog „kardu“: „Jei kometa pasirodo kardo ar rykštės pavidalo, būsiąs žiaurus karas“ DndK, 68. Dar pastaraisiais laikais, pavyzdžiu, Kražių (Kelmės r.) apylinkių žmonės kometą „vadina žvaigžde su uodega arba su šluota ir sako, kad ji pranašaujanti karą, nelaimes, ‘šluojanti žmones’. Prisimenama, jog tokia žvaigždė buvo pasirodžiusi prieš Pirmajį pasaulinį karą“ vškžK, 336; panašiai Griškabūdžio apylinkėse (Šakių r.) kometa vadina: *žvaigždė su uodega, žvaigždė su rykste, žvaigždė kai šluota, tiesiog šluota*, savo ruožtu, pasak J. Vaiškūno, „Tikima, kad jų pasirodymas pranašauja: karus, blogi, krauso praliejimą. Iki šiol atsimenamas ryškios kometos pasirodymas prieš Pirmajį pasaulinį karą: *kometa – tai sakydavo, kad šluota. Buvo ant Rusijos, paskui nasisuko ant Vokietijos prieš pirmą karą; tai prieš aną karą, kai aš dar nebuvau gimus, tai, sakė, matė žmonės, kad žvaigždė tokia lėkė, žvaigždė su tokia labai placia didele balta uodega, taip kaip povo ta uodega, bet tik ji daug ilgesnė, daug didesnė... Nu, ir ta žvaigždė lėkė, ir ta uodega buvo baisi ir, sako, jeigu ji užkliudo kitą žvaigždę arba jeigu užkliudyti Žemę, tai ji nušluotų viską nuo Žemės pavir-*

šiaus, ir tada po to neužilgo buvo karas rusų su vokiečiais [Pirmasis pasaulinis], ir žmonės kiti labai buvo įsitikinę [...], kad ta kometa (ir ją vadydavo kometa), tai, kad ta kometa atnešė tą nelaimę, tą karą (Rygiškiai)“ vškDŠG, 24.

Baltarusiai kometos pasirodymą irgi laikė blogu ženklu, pranašaujančiu nelaimę: karą, badą, marą ar kt.; liaudyme kometa vadinta *мята „шлюта“*, į kurią pusę pasiskusisi jos uodega, tą kraštą ji ir „nušluosianti“ BM, 222. Pvz. iš XX a. pradžios Polesės: *Мята только таёды зъя́лыеца на небе, калі мае быць вялікая вайна, што змятае шмат людзей „Шлюta tik tuomet pasirodo danguje, kai turi būti didis karas, kuris nušluoja daugybę žmonių“* СржПЛЗ, 31: Nr. 30.

Latvijoje Georgas Mancelis 1638 m. paminėjo kometas pavadinimą *Astīta Swaigſne* „Uodeguota žvaigždė“ BRMŠ3, 667. Salomas Gubertas 1688 m. raše, jog „kai žydint javams danguje pasirodo uodeguota žvaigždė, tai bus prastas derlius“, ir apskritai „jei danguje pasirodo uodeguota žvaigždė, tai daug žmonių sirgs“ ŠmLTT, 2199: Nr. 36370, 36371; 1853 m. „Latvių laikraštis“ išspausdino tikėjimą, kad *Astes zvaigzne neesot uz laba... celšoties vai nu karš, mēris, bads, vai notikšot cita kāda liela nelaimē* „Uodeguota žvaigždė ne į gera... arba kils karas, maras, badas, arba nutiks kokia kita didelė nelaimė“; o 1858 m. paskelbė liudininkų įspūdžius: „Vakarais mes turėjome pramogą su ta uodeguota žvaigžde, regima net plika akimi ir stovinčia šiaurėje uodega į viršų. Prietaringieji džiaugiasi, kad uodega stovi į viršų, nes tai, sako, reiškia laimę“ ŠmLTT, 71: Nr. 1104, 1105 = 2200: Nr. 36373, 36374; XX a. pirmosios pusės liaudies tikėjimais, *Astes zvaigznes parādīšanās vēsta par jauniem notikumiem* „Uodeguotos žvaigždės pasirodymai byloja apie naujus īvykius“ ŠmLTT, 2199: Nr. 36372; bet dažniausiai vis dėlto blogus: *Ja pie debesīm parādās astes zvaigzne kā slota, tad būs liela nelaimē priekšā: kařš jeb bads* „Je danguje pasirodo uodeguota žvaigždė kaip šluota, tai laukia didelė nelaimė: karas arba badas“; *Astes zvaigzne parādās pie debesīm uz kařu un lielu nelaimi* „Uodeguota žvaigždė danguje pasirodo prieš karą ir didelę nelaimę“; *Kad astes zvaigzne parādās pie debesīm, tad būs kařš un asins izliešana* „Kai danguje pasirodo uodeguota žvaigždė, bus karas ir krauso praliejimas“; *Astes zvaigznes ir zīmes, ka drīz būs kaři* „Uodeguotos žvaigždės – tai ženklai, kad netrukus bus karas“ ŠmLTT, 2200: Nr. 36375–36378. (StrP, 45.)

Tirzos kunigo K. Šilingo 1832 m. liudijimu, „kai danguje pasirodo uodeguotos žvaigždės ir giedrą naktį... tarsi žvaigždės žemėn krinta, tai tamsūs žmonės sako

pūkį [aitvarą] pinigus bei javus nešant ir drebēdami laukia kokios nelaimės ar baisybių“ ŠmLM, 100. Krintančios žvaigždės, t.y. meteorai, kartais išties siejamos su aitvarais, bet ir Lietuvoje, pasak P. Dundulienės, „Meteorus liaudis dažnai maišė su kometomis“ DndK, 67. Antai Kražių apylinkėse užrašyta: *Žvaigždė nukrito – išėjo žmogus iš pasaulio. Bagots – [žvaigždė] su uodega, o kur biednas, tai paprasta žvaigždikė* VškŽK, 336.

NUORODOS:

1. Apie tai žr. ŽVAIGŽDEI skirtame straipsnyje: RAZAUSKAS, D. Iš baltų mitinio vaizdyno juodraščių: ŽVAIGŽDĖ. Iš: *Liaudies kultūra*, 2010, Nr. 6, p. 8–11.
2. Žr. RAZAUSKAS, D. Iš baltų mitinio vaizdyno juodraščių: AITVARAS. Iš: *Liaudies kultūra*, 2008, Nr. 6, ypač p. 18.

SANTRUMPOS:

- BRMŠ3 = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, III: XVII amžius. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003.
- BRMŠ4 = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, IV: XVIII amžius. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.
- BILTS2 = BALYS, Jonas. *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II. Tübingen: Patria, 1948.
- BIR2 = BALYS, Jonas. *Raštai*, II. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- BITD = BALYS, Jonas. *Tautosaka apie dangų*. Sodus, Michigan: J. J. Bachunas, 1954.
- BrčPP = BURAČAS, Balys. *Pasakojimai ir padavimai*. Vilnius: Mintis, 1996.
- BsJK= *Judoji knyga*. Surinko Jonas Basanavičius. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004.
- DndK = DUNDULIENĖ, Pranė. *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius: Mokslas, 1988.
- DndMR = DUNDULIENĖ, Pranė. *Senovės lietuvių mitologija ir religija*. Vilnius: Mokslas, 1990.
- DndŽ= DUNDULIENĖ, Pranė. *Žalčiai lietuvių pasaulėautoje ir dailėje*. Vilnius: Mintis, 1996.
- GrmTAB = GREIMAS, Algirdas Julius. *Tautos atminties beieškant; Apie dievus ir žmones*. Vilnius: Mokslas–Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990.
- JcvR = JUCEVIČIUS, Liudvikas Adomas. *Raštai*. Vilnius, 1959.
- LKŽ1–20 = *Lietuvių kalbos žodynai*, I–XX. Vilnius, 1956–2002.
- LM1 = *Lietuvių mitologija*, I. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995–1997.
- LKŽ20 = *Lietuvių kalbos žodynai*, XX. Vilnius, 2002.
- LM3 = *Lietuvių mitologija*, III. Sudarė Norbertas Vėlius ir Gintaras Beresnevičius. Vilnius: Mintis, 2004.
- MžISD = MAŽIULIS, A. Saulės dievinimo atošvaistos Pasarčių krašte. Iš: *Gimtasai kraštas*, 1937, Nr. 14–16.
- NrbLM = NARBUTAS, Teodoras. *Lietuvių tautos istorija*, I: *Lietuvių mitologija*. Vilnius: Mintis, 1998.

PknM = PAKNYS, Mindaugas. *Mirtis LDK kultūroje XVI–XVIII a.* Vilnius: Aidai, 2008.

SlvMR = SLAVIŪNAS, Zenonas. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose. Iš: *Tautosakos darbai*, VI–VII (XIII–XIV). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1997.

StnvR = STANEVIČIUS, Simonas. *Raštai*. Vilnius: Vaga, 1967.

StrP = STAUBERGS, K. *Latviešu tautas paražas*. Rīgā: Latvju grāmata, 1944.

ŠmLM = ŠMITAS, Peteris. *Latvių mitologija*. Vilnius: Aidai, 2004.

ŠmLTT = *Latviešu tautas ticējumi*. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1940–1941.

TŽ3 = *Tauta ir žodis*. Red. prof. V. Krēvē-Mickevičius, III. Kaunas, 1925.

VškDŠG = VAIŠKŪNAS, Jonas. Žinios apie dangaus šviesulius Grīškabūdžio apylinkėse. Iš: *Liaudies kultūra*, 2009, Nr. 5.

VškŽK = VAIŠKŪNAS, Jonas. Apie žvaigždes Kražių apylinkėse. Iš: *Kražiai*. Vilnius–Kaunas: XXI amžius, 1993.

VVtA= VAITKEVIČIUS, Vykintas. *Alkai: baltų šventviečių studija*. Vilnius: „Diemedžio“ leidykla, 2003.

VVtŠŽ= VAITKEVIČIUS, Vykintas. *Senosios Lietovos šventvietės: Žemaitija*. Vilnius: Diemedis, 1998.

БМ = Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск: Беларусь, 2004.

НкфПП = Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местахъ. Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

СржПІЗ = СЕРЖПУТОЎСКІ, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск: Універсітэцкае, 1998.

From Rough Copies of the Baltic Mythic Imagery: METEOR and COMET

Dainius RAZAUSKAS

The article aims at describing the star(s) from the mythological point of view, or, in other words, to present the mythological data on the star(s) found in historical sources of the Baltic religion, folklore, etc. This article follows the article *Thread in Lithuanian Mythology*. From very early on, Christian authors asserted that stars were worshipped by the Baltic nations, though it is doubtful whether they actually were. In mythology stars are firstly considered to be children of the personified Sun and Moon; secondly, they are believed to be celestial representations of human souls. All the other secondary mythical connotations of stars in Baltic mythology are more or less clearly related to this one.

*Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas,
Antakalnio g. 6, LT-2055 Vilnius,
el.p. liaudies.kultura@llkc.lt; dainius@lti.lt*
Gauta 2011-02-10, įteikta spaudai 2011-04-22

Lietuvos krikštas: istorija ir tautosaka

Vykintas VAITKEVIČIUS

Straipsnio objektas – Lietuvos (Aukštaitijos ir Žemaitijos) krikštą nušviečiantys rašytiniai XV–XVII a. šaltinių ir lietuvių tautosakos kūrinių, pradėti rinkti ir publikuoti XIX a. pirmojoje pusėje. Šie du dideli šaltinių masyvai straipsnyje analizuojami remiantis tipologiniu ir palyginamuju metodu. Lygindamas istorinius (Jano Dlugošo, Enėjaus Silvijaus Piccolomini, Motiejaus Strijkovskio, Jono Lasickio) duomenis su pasakojamosios ir smulkiosios tautosakos motyvais, straipsnio autorius prieina prie išvados, kad tautosaka liudija tuos pačius Lietuvos krikšto epizodus, kurie žinomi iš istorinių šaltinių. Tai – senųjų šventviečių griūtis, masinis žmonių krikštas ir naujakrikštų apdovanojimas, šventos ugnies užgesinimas, žalčių sunaikinimas, šventų giraičių iškirtimas ir naujos religijos mokymas. Savitais tautosakiniais motyvais laikytini pasakojimai apie senosios religijos dvasininkų žūtį ir senovės lietuvių krikštą upėse.

Prasminiai žodžiai: Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė, krikštas, Jogaila, Vytautas, rašytiniai šaltiniai, pasakojačių tradicija

1387 m. vasario antrojoje pusėje, t.y. prieš 624 metus, Vilniuje buvo parašyti svarbiausi krikšto ir su juo susijusiu įvykių dokumentai, kuriais remiantis, Lietuvoje įkurta bažnytinė organizacija, pasirūpinta jos turtais, pradėti krikštyti gyventojai, suteiktos privilegijos krikštą priėmusiems bajorams ir kt. Dėl politinių priežasčių vie-nalaikiai Ordino šaltiniai šiuos įvykius netyli, tad Lietuvos krikšto vaizdas yra paženklintas lenkų kronikininko Jano Dlugošo antspaudu.¹ J. Dlugošas, kurio atmintis siekė paskutiniuosius Lietuvos didžiojo kunigaikštio ir Lenkijos karaliaus Jogailos (mirė 1434 m.) valdymo metus, „Lenkijos istorijoje“, parašytoje XV a. antrojoje pusėje, paliko svarbiausią krikšto aprašymą. Tiesa, XV a. pradžioje apie Lietuvos krikštą, kuriam vadovavo pats Jogaila, rašę kryžiuočiai jo vaizdą taip pat papildė viena kita detale.² Tarkim, 1401 m., kalbėdami apie Jogailą, kryžiuočiai ironizavo, kad jis „dėl karalystės ir gražios moters leido sau ant galvos užpilti truputėlį vandens.“³

1387 m. Lietuvos krikštą, kuris teoriškai, bet ne praktiškai, buvo ir Žemaitijos krikštas⁴, lydi keli Jano Dlugošo išryškinti motyvai: didysis kunigaikštis naikinas seniasias kulto vietas, žmonės krikštijami ir apdovanojami:

Jogaila griauna šventoves

Karalius liepė išgriauti šventovę ir aukurą, kur jie at-našaudavo aukas, iškirsti ir nuniokoti girias bei miškelius, jų laikomus neliečiamais, ir, negana to, išžudyti ir išnaikinti gyvates bei žalčius, kurie kiekvienoose namuose buvo laikomi tarsi dievai namų globėjai. Barbarai tik liejo ašaras ir raudojo, žiūrėdami, kaip naikinami, griaunami ir gujami netikrieji dievai bei dievybės (...).

Žmonės krikštijami apšlakstant juos vandeniu ir apdovanojant

Karalius Vladislovas dosniai apdovanojo kai kuriuos paprastus žmones iš Lenkijos atgabentais naujais vilnoniais marškiniais ir kitokiais drabužiais. Ir štai tokiu iš anksto numatytu dosnumu bei dovanomis taip paveikė tuos nuskurdusius prastus žmones, kurie tenkinosi kasdieniais lininiais apdarais, kad, pasklidus gandui apie neregėtą dosnumą, jie pulkais traukė iš viso krašto krikštystis, idant gautų vilnonių drabužių. O kadangi buvo labai sunku kiekvieną įtikėjusį krikštyti po vieną, nes krikštystis susirinko labai daug lietuvių, tiek vyru, tiek moterų, tai karaliaus įsakymu jie buvo suvaromi į būrius, sustatomi kyliu ir kiekvieno būrio visi žmonės gausiai apšlakstomi švēstu vandeniu; kiekvienam būriui, tai yra visiems ten stovintiems žmonėms, buvo duodamas krikščioniškas įprastas vardas, atsižvelgiant į būrio dydį ir lytį, prieš tai atėmus barbariškus vardus; tarkim, pirmajam būriui – Petro, antrajam – Povilo, trečiam – Jono, ketvirtajam – Jokūbo, penktajam – Stanislovo, o moterims, kurios sudarė savo atskirus būrius, buvo duodami joms derantys vardai, kaip antai Kotryna, Margarita, Darata, atsižvelgiant į būrių skaičių bei didumą. Kariai ir kilmingieji buvo atskirai krikštijami. Norėdami gauti šventą krikštą ir pažinti tikėjimo tiesas, jie kartu su savo broliais, vaiskais ir giminaičiais rungčiomis veržesi į Vilnių (...).⁵

Autentiški 1416 m. Konstancos bažnytinio susirinkimo dokumentai taip pat liudija masinį krikšto pobūdį; naujakrikštai buvę suskirstyti į grupes, kurios krikšto ceremonijos metu šlakstytos švēstu vandeniu ir jos nariams suteiktas kuris nors vienas vardas. Ten pat paliudytas naujakrikštų apdovanojimo vilnoniais marškiniais faktas, beje, kryžiuo-

čiams tvirtinant, jog dalijami drabužiai (*tunikos* – vilnoniai apatiniai vyro ir moterų drabužiai, nešiojami ant nuogokuno) lietuviams buvę svarbesni už patį krikštą.⁶

Pastaruoju metu atkreiptas dėmesys, jog baltas krikšto drabužis ir jo dovanojimo faktas viduramžių šaltiniuose gali būti kaip schema, tik iš dalies atitinkanti tikrovę.⁷ Kita vertus, kitados Vakarų Europoje krikštijant keltų ir germanų gentis, naujakrikštai taip pat buvo apdovanojami drabužiais.⁸

Rašydamas apie 1413 m. Žemaitijos krikšto eigą, J. Dlugošas iš dalies kartojosi, bet pateikė ir naujų detalių, visų pirma – dialogą tarp magistro ir žemaičio apie Žemės sukūrimą.⁹ Tačiau ne vien J. Dlugošas XV a. rašo apie Žemaitijos krikštą. Vertingų duomenų (tiesa, ne apie krikšto akciją, o apie Vytauto laikais surengtą misiją) paliko Enėjas Silvijus Piccolomini, remdamasis Jeronimo Prahškio pasakojimu.

Pagal Janą Dlugošą, 1413 m. Žemaitijos krikšto metu didysis Lietuvos kunigaikštis ir Lenkijos karalius Jogaila griovė seniasias šventvietes, krikštijo žmones, šlakstydamas juos vandeniu, o naujakrikštus apdovanojo:

Jogaila griauna šventoves

Ugnis, kurią laikė šventa, užgesinta, šventi miškeliai, girios ir šilai iškirsti, aukurai ir stabai sutrypti (...).

Žmonės krikštijami apšlakstant juos vandeniu ir apdovanojant

Žemaičiai susijaudinę, kad jų dievybės ir šventenybės sunaikintos ir kad pats karalius juos įtikinėja, galop sutiko priimti krikšcioniių tikėjimą, nusikratyti pagoniškų nuodėmių ir pasikrikštysti vandeniu (...). Taigi žymesnieji



Varduvos kilpa Sedoje (Mažeikių r.), su kuria siejamas vaidilučių žūties ir žemaičių krikšto motyvas. V. Vaitkevičiaus nuotrauka. 2010 m.

žemaičiai, kurie buvo supažindinti su tikėjimu ir gerai išmokyti tikėjimo tiesų, buvo krikštijami, stebint ir prižiūrint pačiam Lenkijos karaliui Vladislovui, jam parinkus krikščioniškų vardų. Po to visiems priėmusiems krikščionių tikėjimą ir pakrikštytiems karalius dosniai dalijo geriausią gelumbę, arklius, drabužius, pinigus ir kitas dovanas iš malonės šventam tikėjimui (...).

Kartą atsitiko, kad Pamokslininkų ordino brolis krališkasis pamokslininkas magistras Mikalojus Venžikas žemaičius mokė tikėjimo tiesų. Kalbėjo su vertėju ir plačiai aiškino apie pasaulio sukūrimą bei pirmojo žmogaus Adomo nuopuolį. Vienas iš žemaičių pamanė, kad magistras Mikalojus Venžikas taip išsamiai pasakoja apie pasaulio sukūrimą, nes tai buvę atsitikę jo amžiuje, jo atminimui ir jis pats matės pasaulio sukūrimą. Būdamas paprastas kaimietis, jis nepajégė viso to suprasti ir tokiais žodžiais pratrūko: „Šviesiausiasis karaliau, šis kunigas, skelbdamas, kad šis pasaulis sukurtas, meluoja, juk jei žmogus neilgaamžis, tai kaip jis gali liudyti atsimenąs pasaulio sukūrimą? Tarp mūsų yra žmonių daug vyresnių, yra ir šimtą metų pranokusiu, bet jie neprisimena to sukūrimo; žino tik, kad už tų kalvų ir upių visas švietė saulė, mėnulis ir žvaigždės“. Karalius Vladislovas liepė jam nutilti, sakydamas, kad magistras Mikalojus Venžikas apie pasaulio sukūrimą tikrą teisybę kalbėjęs, tik jis nesakęs, kad pasaulis buvęs sukurtas jo laikais (...).¹⁰

XV a. pirmojoje pusėje pirmą kartą detaliau Žemaitijos krikšto pobūdį nupasakojo Enėjas Piccolomini:

Žalčių deginimas

Pirmieji lietuviai, pas kuriuos atvykau, garbino žalčius. Kiekvienas šeimos tėvas savo namų kampe laikė žaltį, kurį maitino ir gulinčiam ant šieno aukojo aukas. Visus žalčius Jeronimas liepė nužudyti ir atneštus į aikštę viešai sudeginti. Tarp jų atsirado vienas, didesnis už kitus, kurio ugnis jokiu būdu nejveikė, nors daug sykių buvo į ją metamas.

Šventos ugnies gesinimas

Sugriovė šventyklą, išžarstė ugnį ir įvedė krikščioniškus papročius (...).

Šventų giraičių kirtimas

Šiai genčiai daug dienų kalbėjo, aiškino tikėjimo tiesas, pagaliau liepė miškelį iškirsti. Kai žmonės su kirviais atėjo, neatsirado nė vieno, kuris būtų išdrisęs šventus medžius gelezimi paliesti. Jeronimas, paėmęs dviašmenį

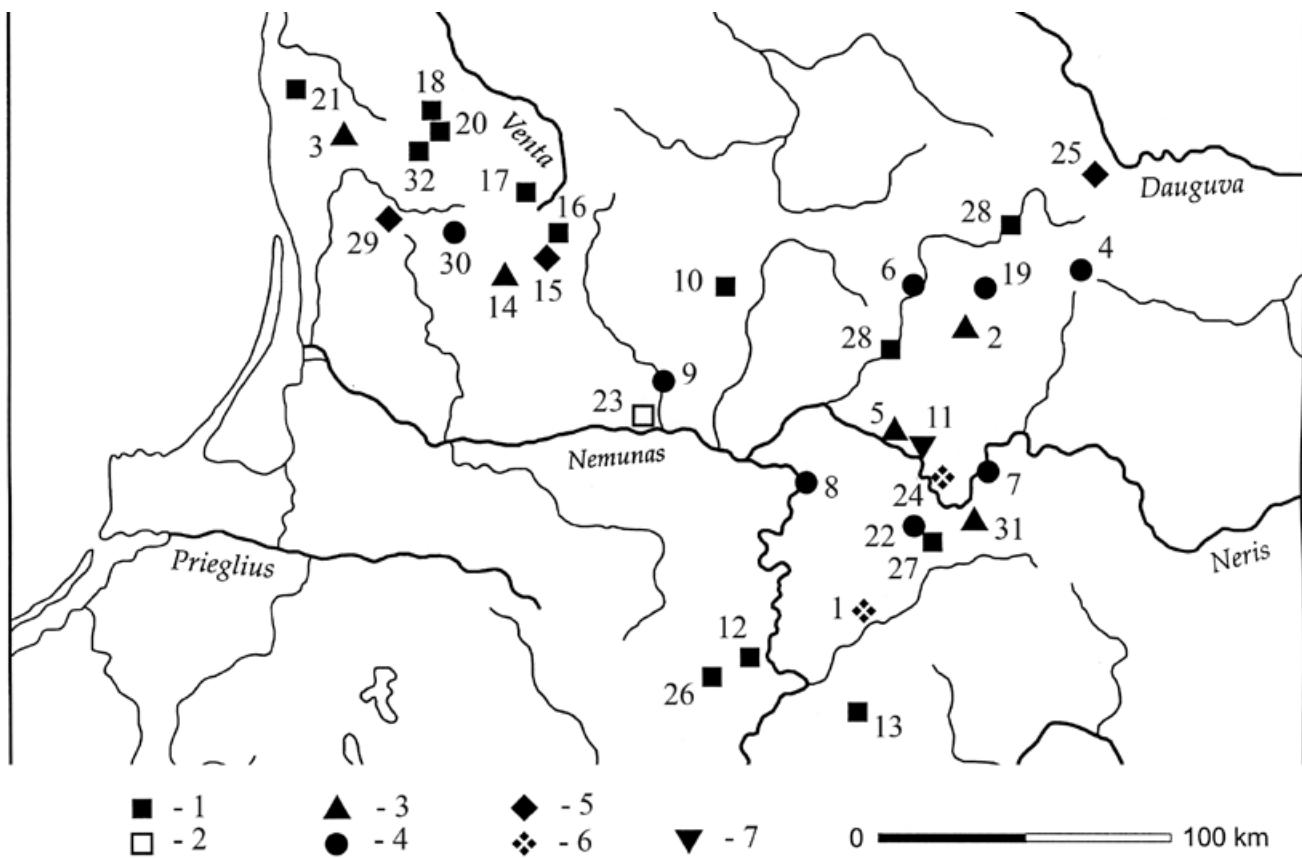
kirvį, pirmasis nukirto vieną aukštą medį. Tada juo karštai pasekė ir daugelis kitų: vieni pjūklais, kiti kapliais, treti kirviais pradėjė kirsti mišką. Kai priėjė miškelio viduri, kur augo labai senas ąžuolas, pasak žmonių, šventesnis už visus medžius ir laikomas dievų buveine, kurį laiką niekas nedrįsęs jo paliesti. Pagaliau, kaip paprastai, atsiradęs vienas, drąsesnis už kitus. Kviesdamas į pagalbą draugus, kurie bijojo paliesti bejausmį medį, jis pakėlęs dviašmenį kirvį ir, plačiai užsimojęs, tikėjosi jį nukirsti, tačiau persikirto sau blaždą ir leisgyvis krito ant žemės.

Aplinkui stovinti minia apstulbusi ēmė raudoti, aimanuoti, kaltinti Jeronimą, kam įkalbėjo išniekinti šventą dievo būstinę, ir jau nebeatsirado nė vieno, kuris būtų išdrisęs pakelti kirvį. Tada Jeronimas, sakydamas, kad tai – tik velnių išmonės žmonių akims apdumti, liepė atsikelti tam, kuris, kaip minėjome, pargriuvo susižeides, ir parodė jį esant sveikut sveikutėlį. Paskui, pakėlęs kirvį, padedant daugeliui kitų, su dideliu triukšmu nuvertęs milžinišką medį ir išskirtęs visą miškelį.¹¹

Rašytinė Lietuvos ir Žemaitijos krikšto istorija, pateikta XV a. veikalose, vėlesnių autorių kartojama, iš dalies perkuriama ir net papildoma, – tikėtina, remiantis atitinkamos epochos žodine tradicija. Pavyzdžiui, Motiejaus Strijkovskio „Kronika“ (1582 m.) ir Jono Lasickio veikalas „Apie žemaičių dievus“ (1615 m.). Pagal M. Strijkovskį, Vilniuje surikiuotų naujakrikštų vyru būriams teko vardai: Staniulis, Laurynas, Matulis, Stebulis, Petrus, Janulis (plg. J. Dlugošą: Petras, Povilas, Jonas, Jokūbas, Stanislavas), moterų – Kotryna, Jadziulė, Ona (plg. J. Dlugošą: Kotryna, Margarita ir Darata).¹² Žemaičius „karalius liepė pulkais rikiuoti, vardan Tėvo ir Sūnaus ir Šventosios Davasios vandeniu šlakstyti ir duoti kiekvienam pulkui skyrium po vardą – Petrus, Staniulis ir t.t. Taip pat ir moterims – Aniulė, Magrulė, Jadziulė.“¹³ Pakartodamas dialogą tarp magistro ir žemaičio, M. Strijkovskis lenkiškame tekste įterpia iškraipytą lietuvišką frazę: „Welna ažyn, tassaj Kunigs meluj, Milastiwas Karalau.“¹⁴

Pagal Joną Lasickį, krikštytis žemaičiai buvo sukviesti prie Šatrijos kalno, o tai daryti karalius juos ragino duodamas pinigų, žydrų drapanų ir raudonų kepurų.¹⁵

Išvada galėtų būti tokia: tolstant 1387 ir 1413 m. krikšto datoms, pasakojimai apie juos ēmė įgyti tautosakai būdingų bruožų. Antai M. Strijkovskio lietuviška frazė priartina minėto dialogo tekstą prie liaudies pasakojamų anekdotų arba buitinių pasakų.¹⁶ Vėliau, jau po 1387 ir 1413 m. vykusios krikšto akcijos ir misijos galėjo teikti peno pirminių tekstų korekcijoms ir į vėlesnius istorijos veikalus galėjo patekti nei J. Dlugošo, nei E. Piccolomini neužfiksuotos su krikšto eiga ir ypatumais susijusios detalės.



Tautosakos apie Lietuvos ir Žemaitijos krikštą motyvai: 1) krikštas; 2) naujakrikštų apdovanojimas; 3) šventviečių griūtis; 4) dvasininkų žūtis; 5) šventų medžių kirtimas; 6) žalčių naikinimas; 7) naujos religijos mokymas.

Kartograuotos vietovės: 1) Akmuo (Varėnos r., *Nuotakos akmuo*); 2) Alanta (Molėtų r., *Alkas*); 3) Alka (Kretingos r., *Alkos kalnas*); 4) Antakmenė (Ignalinos r., *Aukų akmuo*); 5) Ardiškis (Širvintų r., *Bareikos qžuolas*); 6) Ažuožeriai (Anykščių r., *Karalienės liūnas*); 7) Biriai (Vilniaus r.); 8) Dovainonyss (Kaišiadorių r., *Mergakalnis*); 9) Gėluva (Raseinių r., *Birutės akis*); 10) Geniai (Radviliškio r., *Šventupis*); 11) Kernavės apyl. (Širvintų r., *Daubulai*); 12) Krikštonys (Lazdijų r.); 13) Marcinkonys (Varėnos r., *Krikščinis*); 14) Padievytis (Šilalės r., *Dievyčio ežeras*); 15) Padvariai (Telšių r., *Ažuolo kelmas*); 16) Pagirgždutis (Kelmės r., *Martyno akmuo*); 17) Pašatrija (Telšių r., *Šatrijos kalnas*); 18) Renavas (Mažeikių r., *Varduva*); 19) Rubikių ežeras (Anykščių r.); 20) Seda (Mažeikių r., *Varduva*); 21) Senoji Ipliltis (Kretingos r., *Kunigų vingis*); 22) Senųjų Trakų apyl. (Trakų r.); 23) Seredžius (Jurbarko r.); 24) Smilgiai (Vilniaus r., *Hadki*); 25) Stelmužė (Zarasų r.); 26) Šventežeris (Lazdijų r.); 27) Šventininkai (Trakų r.); 28) Šventoji, upė (Zarasų, Utenos, Anykščių, Ukmergės, Jonavos r.); 29) Vieštvėnai (Plungės r., *Mingėlos qžuolas*); 30) Vilkai (Telšių r., *Katino ežeras*); 31) Vilnius; 32) Žemaičių Kalvarija (Plungės r., *Varduva*). Braižė V. Vaitkevičius. 2011 m.

Istorinių įvykių refleksija padavimuose ir pasakojimuose nėra išskirtinė lietuvių tautosakos ypatybė. Ir už Lietuvos ribų pasakojimuose minimi krikšto motyvai. Pavyzdžiu, prie Drujos (Breslaujos r., Baltarusijoje) telkšo ežeras Olžanka (*Ольжанка*), kurio vandeniu žmones esą krikštijo kunigaikštienė Olga.¹⁷ Suomijoje, Turku mieste turistams rodomas biuvetės tipo statinys su šuliniu viduje, kur, pasakojama, 1155 m. buvo krikštijami senieji vienos gyventojai. Estijoje, Saaremo saloje, XIII a. įvykusio krikšto motyvas siejamas su šuliniu ant piliakalnio Valjalos vietovėje.

Nepaisant šio konteksto, į tautosakinę senovės lietuvių ir žemaičių krikšto versiją nei XIX a. pabaigoje, nei XX a. nebuvo žvelgiama rimta. Tautosakoje pasitaikančios tokio pobūdžio motyvai vertinti kaip autorinė kūryba arba laisva istorinių temų interpretacija. Ši požiūrių galėjo formuoti populiarūs grožinės literatūros kūriniai. Tačiau negalime abejoti, jog kun. Juozo Tumo-Vaižganto (1869–

1933), Vinco Krėvės-Mickevičiaus (1882–1954), Antano Žukausko-Vienuolio (1882–1957) ir kitų autorų kūryba remėsi pasakojimais ir padavimais, girdėtais iš senųjų patiekėjų lūpų. Dėmesio nusipelno ir vėlesnių autorų kūryboje, pavyzdžiu, Česlavo Milošo „Isos slėnyje“, minimi lietuvių padavimų motyvai, bet tai jau specialaus tyrimo objektas.

Pasakojamojoje tautosakoje, lietuvių liaudies padavimų klasifikacijoje paskutiniu pažymėtas vos keletą tekštų aprépiantis padavimų tipas „Krikštas. Upėje buvo apkrikštyti žmonės“ (Nr. 175)¹⁸ šiandien turėtų būti atidžiai patikrintas, papildytas ir, su derama kritika, reabilituotas.

Tyrinėjant šventvietes paaiškėjo, jog senovės lietuvių ir žemaičių krikšto motyvas iki šiol minimas padavimuose apie kultūrines vietas arba senasias šventvietes. Kai kurie iš šių padavimų aiškina vietovardžių (pvz., Šventosios ir Varduvos upių, Krikštonių gyvenvietės) kilmę, o kiti aiškesnės motyvacijos iš pirmo žvilgsnio neturi, bet

juose kalbama apie su šventvietėmis susijusį įvykį – senovės lietuvių religijos pakeitimą nauja, – tai ir yra lemtingoji motyvacija.

Specialaus dėmesio nusipelno Vilniaus kraštas, kuriamo XIX a. pabaigoje, tautinio atgimimo metu, lietuvių ir lenkų kalbos, taigi ir tapatybės konfrontacija buvo nuolatinė.¹⁹ Viena jos apraiškų – kova už lietuvių kalbą bažnyčioje. „Dievas lietuviškai nesupranta!“ – senesnės kartos pateikėjai į šią konfrontaciją iki šiol dažnai žvelgia kaip į opoziciją tarp pagonių ir katalikų, tarp laukinių kultūros ir aukštostosios civilizacijos. Šiame kontekste senovės lietuvių krikšto motyvas (ištvirtinantį ir lenkų pranašumą lietuvių atžvilgiu) yra gana populiarus tarp save lenkais laikančių Vilniaus krašto gyventojų, kartais jis įgija situacių pasakymų ar net anekdotų formas.

Trumpai pažvelkime į padavimų motyvus ta pačia seka, kaip juos savo veikalose pateikė J. Dlugošas ir E. S. Piccolomini.

Senųjų šventviečių griūtis ir dvasininkų žutis. Šventviečių sunaikinimas padavimuose žinomas, tačiau retai detalizuojamas. Pavyzdžiuui, pasakojama, kad pagonių garbinamas Perkūno stabas buvęs užkastas po Aardiškio ažuolui (Širvintų r.),²⁰ arba paskandintas Dievyčio ežere (Šilalės r.).²¹

Prie Antakmenės Aukų akmens (Ignalinos r.) „matydamos ugnis ir senelis baltais rūbais; tas senelis mylēdamas senovės tikybą nusiskandinęs. Tan aukuran tuo perkūnas trenkės“ (užrašyta XX a. pirmojoje pusėje).²² Vilniaus apylinkėse pasakojama apie Neryje paskandintą Birutę ir ten pat buvusią šventvietę (užrašyta XX a. pirmojoje pusėje).²³ Bemaž chrestomatiniu laikytinas padavimas apie Ažuožerių Karalienės liūną (Anykščių r.):

Už visas labiau insismegė man atmintin pasaka apė lietuvię „Karalienę“ (nežinia ar tai vardas, ar tai kilmė. – A. Ž.), kuri katalikystės Lietuvon invedimo laikuose, nenorėdama permainyti savo tikėjimo (...) iš apmaudo ir širdies skausmo prisigirdžius viename, lietuvių didžiai gerbiamame, šventame liūnė, kuris nuo to laiko ir liko jos atminčiai „Karalienę“ vadintas. (...) Žmonės, užklausti kieno vardu liūnas pavadintas „Karalienė“, atsako maždaug teip, jog pagonė „Karalienė“, nenorėdama priimti krikšto ir visur užvažiuodama pas apskrikštijusius žmones, gailėdamasi iškirstų ir išdegintų šventų girių ir pašvestų vietų, iš apmaudo ir susikremitimo, ketvertu arkliu „karėtoje“ pakinkytų, įvažiavusi dar in nepašvestą liūną ir paskendusi (...).²⁴

Galimas daiktas, kad aptrupėjė to paties motyvo variantai buvo siejami su Birutės akimi vadintu šaltiniu Dubysos pakrantėje, Gėluvos piliakalnio papédėje (Raseinių

r.),²⁵ Mergakalniu ant Nemuno kranto prie Dovainonių (Kaišiadorių r.),²⁶ pelkėmis Senųjų Trakų apylinkėse.²⁷

Padavimas apie Katino ezerą Dievo krėslo papédėje Žarėnų miškuose (Telšių r.) pasakoja, kad, nenorėdamos pripažinti naujos religijos, skandinosi ne vien vaidilutės, bet ir paprasti žmonės: „Vaideliutes meldies er buva žmuones... natekunčių daug Dieva kriesle. Leip anus tiki tie... (...) ir tiej žmuones kreta į vundenj ton, į ton ezerą (...). Skundenuos – natikieje any“ (užrašyta XX a. antrojoje pusėje).²⁸ Salantų Alkos kalno (Kretingos r.) vaidilutės, pasakojama, pradžioje gynësi kareiviams į akis berdamos pelenus iš savo prijuosčių, o pamatę, jog neatsilaikys, tiesiog išėjo iš šventvietės.²⁹

Ibridę į upę žmonės krikštijami. Pasakojimai apie masinį žmonių krikštą upėje arba apšlakstant juos upės vandeniu yra patys populiariausi.³⁰ Bene seniausias žinomas šios rūšies padavimas – Jogaila įsakės upėje pakrikštyti pagonis – publikuotas 1846 m., kalbant apie Aukštaitijos Šventąją (dešiniji Neries intaką).³¹ Analogiskas motyvas apie pajūrio Šventąją ir jos kairiajame krante prie Senosios Ipilties kaimo (Kretingos r.) esantį Kunigų vingį 1856 m. buvo įtrauktas į kun. Benedikto Smigelsko parengtą Skuodo dekanato aprašymą: „Pasakojama, kad čia žemaičiai buvo pakrikštyti, toji lanka [prie upės] iki šiol vadinama Kunigų vingiu“ (*Jest podanie że tu Żmudzini chrest przyjmowali, a łąka ta dotąd od wszystkich zwana Kunigu Wingis*).³² Vėliau šie padavimai ne kartą fiksuoti ir pasakojant apie Varduvos upės (kairysis Ventos intakas) pavadinimo kilmę Žemaičių Kalvarijoje (Plungės r.), Sedoje ir Renave (Mažeikių r.): „Kai didysis Lietuvos kunigaikštis Vytautas ir Lenkijos–Lietuvos karalius Jogaila atvažiavo į Žemaičius juos krikštyti, tada suvarydavo žmones būriais į vandenį ir duodavo kiekvienam būriui vardą. Pavyzdžiuui, vienas vyru būrys bus gaves Jono vardą, ir žmonės, esą tame būryje visi bus Jonai. Kitame būryje bus moterys, ir jos visos taip pat turės vieną vardą. Kadangi toje upėje žmones krikštijo ir davė vardus, tai ši upė ir buvo pavadinta Varduva (Vardadavė)³³ (žr. fotografiją).

Krikšto upėje motyvas nėra kurio nors vieno regiono ypatybė. Pasakojant apie senasias šventvietes – akmenis, upelius ir jų pakrantės lankas, geografinių vietovių ir gyvenviečių pavadinimų kilmę – krikšto motyvas minimas Žemaitijoje ir Aukštaitijoje, Vidurio Lietuvoje, Dzūkijoje ir Užnemunėje (žr. žemėlapį). Antai Pagirgždutje (Kelmės r.) būriui Kražantėje prie Martyno akmens pakrikštytų žmonių buvo suteiktas vienas – Martyno vardas.³⁴ Priimant krikščionybę, stabmaldžiai, pasakojama, buvo krikštijami upelyje prie Genių (Radviliškio r.), ir nuo to laiko jis vadinamas Šventupiu.³⁵ Marcinkonyse (Varėnos r.), prie Grūdos esančiame Krikščiniame vingyje, Jogailos



Vieštovėnuose (Plungės r.) augantis Mingėlos ąžuolas. V. Vaitkevičiaus nuotrauka. 2009 m.

laikais iš kaimų buvo varomi žmonės ir krikštijami upės vandeniu.³⁶

Kaip ir galima tikėtis, apie panašiomis aplinkybėmis vykusį lietuvių krikštą šiandien galima išgirsti iš lenkais save laikančių Vilniaus krašto gyventojų lūpų.³⁷ Ginčuose lenkai lietuviams prikišdavo tariamai netikrą krikštą, nes pastarieji esą buvę tik per upę pervesti, užuot tikrai jos vandeniu pakrikštysti: „Mnie tu mówili. On był Polak, a ten Litwin. On mówi: – A ty niedowiarek, – mówi, – [ty] nieprawidłowo krzczony, tyko przez rzekę przeprowadzony. (...) Taki „nienormalny [chrześcijanin].“³⁸

Naujakrikštai apdovanojami. Šis padavimų motyvas mažai paplitęs ir retai detalizuojamas. Tačiau labai įdomus faktas, kad situacinis pasakymas „Ar nenori raudonos kepurės?“ iš Seredžiaus (Jurbarko r.) susišaukia su J. Lasickio žinia apie naujakrikštams žemaičiams dovanojamas raudonas kepures: „Sakoma, kad kunigaikštis

parkrykštitiems lietuviams dovenodavės po raudoną kepurę. Nežinia, ar taip tikrai buvo, ar tik taip pašiepima. Bet tas priežodis dar ir dabar [1958 m. – V. Vait.] taikomas nenorinčiam prie bendro reikalo prisdėt asmeniui.“³⁹

Vilniaus krašte krikšto upėje motyvą lydi originali sakmė, kuri aiškina, kodėl lietuviai yra prasti katalikai. To priežastis – blogas Jadvygos krikštas (*Te Litwiny kiepskie, których Jadwiga kiepsko chrzcila*). Jadvyga mat buvusi neišsilavinusi ir apskaičiavo, ne visiems lietuviams užteko ilgų baltų krikšto marškinį (plg. J. Dluogo minimas tunikas). Tiems, kuriems ilgų marškinį trūko, Jadvyga davusi trumpus, o nuogas kojas tuomet nudažiusi kalkėmis, kad klaida nebūtų matoma. Sie lietuviai tad ir buvo blogai pakrikštysti.⁴⁰

Žalčių (gyvačių) išvarymas. Tarptautinis pasakų motyvas apie žmogų, kuris iš kaimo ar kurios kitos vietas išveda gyvates, įvilioja jas į duobę ir visiems laikams

išnaikina sudegindamas, Vilniaus apylinkėse taip pat kartais yra savitas, o Lietuvos krikšto istorijos kontekste reiškia daugiau nei vien mitologinę sakmę.

Pasakojimą iš Smilgių kaimo (Vilniaus r.) pradeda teiginys, kad senovėje visur namuose gyveno gyvatės, o tiksliau – žalčiai, kurie laisvai jautėsi, kartu su vaikais valgė iš vieno dubenėlio ir pan. Ir štai pasiekus tam tikrą ribą, kuomet šių žalčių jau buvo nepaprastai daug, vienas iš nežinia kur atvykės kunigas (variantuose – vienuolis dominikonas) apsiėmė žalčius išvesti į mišką ir ten juos sunaikinti. Kunigą lydėjo sėkmė, o žalčių sunaikinimo vieta į šiaurę nuo kaimo plytinčiamė miške nuo to laiko vadina Gyvatyne (*Hadki*).⁴¹

Paminėtina, kad padavimas iš Akmens kaimo (Varėnos r.) vaizduoja krikštui vadovavusio Vytauto ir jam padedančių kunigų kovą su žalčiu Merkio pakrantėje.⁴²

Šventų ažuolų kirtimas – padavimų motyvas iš Žemaitijos. Apie Padvarių vietovę, vadinančią Ažuolo kelmu (Telšių r.), pasakojama, kad krikšto metu kunigai liepė nukirsti ten augusį šventą ažuolą – Poną Dievą. Užpykę pagonyse katalikams esą jrodė, kad ažuole tikrai gyveno Dievas, naktį apvarvinę medžio kamieną vištą krauju.⁴³

Apie Mingėlos ažuolą (Plungės r.), kuris yra vienas seniausių Lietuvos medžių, 7,8 m apimties, kadaisi nukirsta viršune (žr. fotografiją), pasakojama, kad jau žemaičių krikšto metu šis medis buvęs senas ir laikomas šventu. Tuo metu neatsirado nė vieno, kuris būtų išdrįses ažuolą nukirsti, ir tik kai už šį darbą buvo pažadėta 10 metrų audeklo ir muškieta, Mingėla sutikęs (kartais teigama, kad į minią buvo sviesta kepurė, ir medį kirsti turėjės tas, į kurį ji pataikiusi). Vis dėlto Mingėla ištengės nukirsti tik ažuolo viršunę ir vėliau už tai sumokėjęs gyvybe – kaimynai ji paskandinę Minijoje.⁴⁴

Nėra pagrindo abejoti, kad ažuolo viršūnė nupjovėjo savininkai Mingėlos ir ten aukštai, tarp medžio šakų suformuotoje aikštélėje, pastatė nedidelę koplytėlę. Tačiau kalbama ne apie XV a. pradžią, o veikiausiai apie kelių paskutinių šimtmecčių laikotarpį. Gali būti, kad Mingėlos ažuolo pašventinimas buvo susijęs su Jézuitų ordino įsikrimu netoli esančiam Kulių miestelyje XVIII a. arba su siekiu prie svarbaus kelio paženklinti vieną iš Kulių parapijos ribų – šioje vietoje Minija skiria Kulius nuo Plungės.

Matyt, neatsitiktinai viršūnė kitados buvo nukirsta ir Stelmužės ažuolui (Zarasų r.). Yra pagrindas manyti, kad tai galėjo būti padaryta kovojuant su senosios religijos apraiškomis po krikščionybės įvedimo.⁴⁵

Naujos religijos mokymas. Tai apibendrintas ir sąlyginis motyvo pavadinimas, kuris galėtų būti taikomas J. Dlugošo aprašytam žemaičio ir magistro dialogui apie Žemės sukūrimą ir Adomo nuopuolį. Padavimas apie tai,

kaip naujakrikštai buvo mokomi liturgijos ir su kokiais sunkumais susidūrė jų mokytojai, 2003 m. buvo užfiksotas Kernavės apylinkėse, Padvariųose: menama, kad po ažuolu Daubulių šventvietėje pagonyse buvo krikštijami, taip pat mokomi žegnotis ir poteriauti („tam ich uczyli, żegnać sie uczyli, pacierzy uczyli“). Bet kuomet naujakrikštus paėmė už rankos ir mokę žegnotis, šie šaukte šaukė, kad Perkūnas jiems kaulus laužas! („jak żegnać sie ich wodzili za rękę, oni krzyczeli gwałtu, że Piorun kości łami“).⁴⁶

Šis pasakojimas yra susijęs su šventviete, esančia greata XIII–XIV a. administraciniu ir politinio centro Kernavėje, o unikalus jo motyvas akivaizdžiai paliudija ryšį tarp senovės lietuvių kryžiaus – Perkūno ir ugnies ženklo, ir kryžiaus – krikščionybės simbolio. Pirmasis buvo piešiamas ore rankos mostu, norint apsaugoti arba su teikti apsaugą nuo ugnies, antrasis – įprasta žegnojimosi schema. Tai tema naujam tyrimui, kuris apimtų visas, tiek apčiuopiamas, tiek neregimas senosios religijos ir krikščionybės sandūros realijas.

Pateikti duomenys leidžia tvirtinti, kad pasakojamoji ir smulkioji tautosaka atspindi iš esmės visus XV–XVII a. istorijos veikaluose nurodytus Lietuvos krikšto epizodus: šventviečių griūtį, masinį žmonių krikštą ir naujakrikštų apdovanojimą, šventos ugnies užgesinimą, žalčių sunaikinimą, šventų ažuolų kirtimą ir naujosios religijos mokymą.

Savaitais, išimtinai tautosakiniais motyvais laikytini pasakojimai apie senosios religijos dvasininkų žūtį (mirti, bet naujos religijos nepripažinti) ir žmonių krikštą upėse (variantuose krikštas rengiamas vandens telkinii pakrantėse).

Neatmestina, kad pirmuoju atveju tautosakinis motyvas gali būti susijęs su kunigaikštienės Birutės žūtimi. Pagal Vygandą Marburgietį (1394 m.), Birutė buvo paskandinta (*metrem autem submergunt*) – matyt, tuoj po Kęstučio mirties kunigaikštienę pašalino Jogaila, baimindamas ką ši keršydama nesuburtų kokios priesiškos didikų grupės.⁴⁷ Ši vaidilutės iš Palangos, vėliau Žemaitijos ir Trakų kunigaikščio Kęstučio žmonos, Vytauto Didžiojo motinos Birutės nužudymo istorija galėjo paveikti pasakojamąją tradiciją, susijusią su senosiomis šventvietėmis. Kaip kunigaikštienė arba vaidilutė Birutė išnyra padavimuose ir vietovardžiuose. Birutomis, Birutėmis, Birutės kalnais, Birutkalniais ir panašiai vadinamų vietų Lietuvoje užfiksuota apie penkiasdešimt,⁴⁸ bet jos dar laukia specialaus kultūros istorijos tyrejų dėmesio.

Antrasis tautosakinis motyvas – senovės lietuvių krikštas upėje – gali būti susijęs su senaja, dar ikikrikščioniškoje epochoje kilusia krikšto (vardo suteikimo ir

religinio tapatumo įtvirtinimo) samprata. Tokios galimybės neleidžia atmesti Livonijos kronika, kuri pasakoja apie XIII a. pradžios įvykius, kuomet lyviai, atsimetę nuo krikščionybės, „išeina iš savo pirčių, apsilieja Dauguvos upės vandeniu sakydami: „Čia mes krikšto vandenj ir pačią krikščionybę nuplauname upės vandeniu ir, nusimetę nuo savęs priimtą tikėjimą, siunčiame jį su grįžtančiais saksais atgal.“⁴⁹

Sekant tradicinės kultūros vaizdiniais, vanduo (ir ypač srauniai tekantis upių vanduo) krikšto reikalams taip pat puikiai tinka. 2007 m. Neries ekspedicijoje surinktais duomenimis, pereiti iš vienos religijos į kitą žmogus gali ir išibridės į upę: (...). Žmogaus krikštas nebūtinai yra vienkartinis ir neatšaukiamas. Dar XX a. Dzūkijoje buvo praktikuojamas vadinamas perkrikštijimas arba krikštijimas antrą kartą: „Kap būna gavėnios pusė ir yra apsigimis vaikas, nevykis... Tai jei jis ir krikšytas, turėjo sulaukc pusė gavėnios (vaikas gali būc ir kelių metų sau), vesdavo perkrikštyc antrūkšt. Jį gali perkrikštyc ir tuo pacu vardu. Perkrikština per Krikštus, kad Dievas padėt, kad nuimt ligas. Va iš Žiogelių Ona du kartus krikšyta...“⁵⁰

Apibendrinimas

Lietuvos (Aukštaitijos ir Žemaitijos) krikštą nušviečiantys XV–XVII a. rašytiniai šaltiniai ir nuo XIX a. pirmosios pusės renkami tautosakos kūriniai yra du dideli šaltinių masyvai, kuriuos iki šiol buvo iprasta nagrinėti atsietai vieną nuo kito, remiantis skirtingomis prielaidomis ir metodais. Šis straipsnis, kuris yra pirmasis tokio pobūdžio tyrimas, rodo kompleksinių tyrimų būtinybę, atskleidžia glaudų ryšį tarp rašytinių šaltinių ir tautosakos kūriniai, pabrëžia geografinių vietų svarbą.

Gyvenvietės ir ypač senosios šventvietės, su kuriomis visoje Lietuvoje yra siejama krikšto istorija, yra vienas iš svarbiausių argumentų, kad XIX a. pirmosios pusės – XXI a. pradžios lietuvių tautosakos kūriniai yra ne XV–XVII a. rašytinių šaltinių refleksijos, kopijos ar perdirbiniai, bet savarankiška ir savita tradicija, kuri kyla iš tų pačių 1387, 1413, 1421 ir vėlesnių metų įvykių Lietuvoje. Galima tvirtai teigti, kad tuo metu, kai apibendrintas ir paprastai nelokalizuotas, iš rašytinių šaltinių pažystamas motyvas tampa (jeigu apskritai tampa) konkrečios gyvenvietės ar šventvietės padavimu, jis pavirsta savarankišku lietuvių kultūros istorijos faktu, kurio pažinimas yra aktualus kompleksinių tyrinėjimų uždavinys.

Daugeliu atvejų tautosaka liudija tuos pačius Lietuvos krikšto epizodus, kurie žinomi iš istorinių šaltinių. Tai: senųjų šventviečių griūtis, masinės žmonių krikštas, naujakrikštų apdovanojimas, šventos ugnies gesinimas, žalčių naikinimas, šventų giraičių kirtimas ir naujos religijos mokymas. Savitais, išimtinai tautosakiniais motyvais

laikytina senosios religijos dvasininkų žūtis ir senovės lietuvių krikštas upėse, galbūt ir ežeruose.

Tautosakos kūriinių krikšto tema gausa ir įvairovė neleidžia jų vadinti vien menine kūryba ar rašytinių šaltinių interpretacija. Šiandien tampa aišku, kad tai vertingas, plačių tyrinėjimų reikalaujantis ir su daugeliu įvairių kultūros paveldo vertibių susijęs Lietuvos istorijos šaltinis.

Straipsnis parengtas pranešimo „Lietuvos krikšto atgarsiai žodinėje tradicijoje“, perskaityto 2009 m. vasario mėn. 26 d. Marijos Gimbutienės skaitymuose ‘2009, pagrindu.

SANTRUMPOS

BRMŠ I = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*. Sudarė N. VĒLIUS. Vilnius, 1996, t. 1.

BRMŠ II = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. XVI amžius*. Sudarė N. VĒLIUS. Vilnius, 2001, t. 2.

SLŠA = VAITKEVIČIUS, V. *Senosios Lietuvos šventvietės. Aukštaitija*. Vilnius, 2006.

SLŠŽ = VAITKEVIČIUS, V. *Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija*. Vilnius, 1998.

NUORODOS

1. BARONAS, D. Pirmosios septynios bažnyčios Lietuvoje ir keletas istorijos mokslo paradoksų. Iš: *Kultūros barai*, 2007, Nr. 10, p. 85.
2. JUČAS, M. *Lietuvos parapijos XV–XVIII a.* Vilnius, 2000, p. 67.
3. Cit. pagal: IVINSKIS, Z. *Lietuvos istorija iki Vytauto Didžiojo mirties*. Vilnius, 1991, p. 288 (1 leid. – 1978 m.).
4. Plačiau žr.: ALMONAITIS, V. *Žemaitijos politinė padėtis 1380–1410 metais*. Kaunas, 1998, p. 105–111.
5. BRMŠ, I, p. 572–573.
6. JUČAS, M. *Lietuvos parapijos XV–XVIII a.*, p. 67.
7. MICKŪNAITĖ, G. *Vytautas Didysis. Valdovo ivaizdis*. Vilnius, 2008, p. 65.
8. BUMBLAUSKAS, A. *Senosios Lietuvos istorija. 1009–1795*. Vilnius, 2005, p. 134; MICKŪNAITĖ, G. *Vytautas Didysis*, p. 66, išn. 163. Paminėtina, kad analogiško papročio ilgai buvo laikomasi Žemaitijoje: „Senais laikais per Velykas bažnyčioje pakrikštyti žmonės gaudavo baltus rūbus ir visą savaitę juos nešiodavo. Sekmadienį po Velykų į pamaldas visi naujai pakrikštytieji dar kartą susirinkdavo apsirengę baltais rūbais“ (MICKEVIČIUS, J. *Tėvų ir protėvių žemė. Rašytinių palikimas Lietuvos muziejuose, bibliotekose, archyvuose*. Vilnius, 2008, kn. 1, p. 410).
9. BRMŠ, I, p. 583.
10. BRMŠ, I, p. 582–583.
11. BRMŠ, I, p. 595.
12. BRMŠ, II, p. 563.
13. BRMŠ, II, p. 566.
14. BRMŠ, II, p. 566.
15. LASICKIS, J. *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*. Paruošė J. Jurginiš. Vilnius, 1969, p. 15.
16. JONYNAS, A. *Lietuvių folkloristika iki XIX a.* Vilnius, 1984, p. 130–131.
17. ЗАЙКОЎСКІ, Э. М.; ДУЧЫЦ, Л. У. *Жыватворныя крыніцы Беларусі*. Мінск, 2001, с. 68.
18. KERBELYTĖ, B. *Lietuvių liaudies padavimų katalogas*. Vilnius, 1973, p. 53.

19. SAVUKYNAS, V. Apie lietuvių religinį ir kalbinį tapatumą (XIX a. pabaiga – XX a. pradžia). Iš: *Kultūros barai*, 1996, Nr. 5, p. 49–53; SAVUKYNAS, V. Kaip lietuviai tapo „pagonimis“. Iš: *In Brevi...* Prieiga per internetą: <http://www.artium.lt/brevi/varia/>. [Žiūrėta 1999-11-24].
20. SLŠA, p. 103.
21. JUZUMAS, A. Žemaičių vyskupija. Iš: *Šilalės kraštas*. Vilnius, 1994, kn. 1, p. 82.
22. SLŠA, p. 320.
23. SLŠA, p. 50.
24. ŽUKAUSKAS-VIENUOLIS, A. Apè „Karalienės“ liūmą. Iš: *Lietuvių tauta*, 1907, kn. 1, d. 1, p. 140–142. (parašas: A...s Ž...s).
25. SLŠŽ, p. 565.
26. NARBUTAS, T. *Lietuvių tautos istorija*. I lietuvių kalbą vertė R. JASAS. Vilnius, 1992, t. 1, p. 235 (1 leid. – 1835 m.).
27. KUNCEVIČIUS, A. *Senųjų Trakų piliavietės ir sen. gyvenvietės tyrinėjimai 1994 metais*. Vilnius, 1995, t. 1, p. 21. (Saugoma Lietuvos istorijos instituto Rankraštyne, f. 1–2325).
28. SLŠŽ, p. 349.
29. SLŠŽ, p. 54.
30. Pasakojimai apie Šventininkų kaime (Trakų r.) buvusių koplyčią (MAČIEKUS, V. *Gyvenamų vietų istoriniai tyrimai*. Vilnius, 1992, p. 33–34) leidžia atsargiai įtarti, kad senovės lietuvių krikšto motyvas taip pat galėjo būti žinomas kaime, esančiam ant Šventininkų ežero kranto. Čia pat minėtina ir legendinė Šventežerio gyvenvietės (Lazdijų r.) pavadinimo kilmė (KVIKLYS, B. *Mūsų Lietuva. Krašto vietovių istoriniai, geografiniai, etnografiniai bruožai*. Vilnius, 1991, t. 3, p. 495 (2 leid.)).
31. BALIŃSKI, M.; LIPIŃSKI, T. *Starożyna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym*. Warszawa, 1886, t. 3, s. 219. (1 leid. – 1846 m.).
32. LTR 2103(2).
33. LTR 3073(42).
34. SLŠŽ, p. 318.
35. Valstybės archeologijos komisijos archyvas, b. 34, l. 51. (Saugoma Kultūros paveldo departamento.)
36. LTR 4745(333).
37. SMYRSKI, L. Chrest Litwy w świadomości polskiej społeczności wiejskiej na Wileńszczyźnie. Iš: *Konteksty*, 1993, t. 47, zesz. 3/4, p. 66–68; HALEMBA, A. Katolicyzm Litwinów w oczach Polaków na Wileńszczyźnie. Iš: *Konteksty*, 1993, t. 47, zesz. 3/4, p. 69–78.
38. PIASECKA, B.; STANKEVIČIŪTĖ, I.; VAITKEVIČIUS, V. Vilniaus apylinkių padavimai. Iš: *Tautosakos darbai*, 2005, t. XXII, p. 248.
39. VIRAKAS, P. Seredžius, jo apylinkės, papročiai pabaigoje devynioliktojo šimtmečio. Iš: *Seredžius*. Vilnius, 2003, p. 728.
40. HALEMBA, A. Katolicyzm Litwinów w oczach Polaków na Wileńszczyźnie, p. 75.
41. Pasakojo Domicelė Tatariūnaitė-Dabrovolskiene, 78 m., kilusi iš Žvagakalnio k., Širvintų r., gyvenanti Gūnių k., Jonavos r. Neries ekspedicijos metu 2007 m. birželio mėn. užrašė G. Golubovska, I. Kovalenkovaite, V. Vaitkevičius, L. Valauskaitė, L. Sokolovaitė ir J. Unukovičius. Šifravo L. Valauskaitė.
42. SZUKIEWICZ, W. Niektóre wierzenia, przesady i zababony ludu naszego, legiendy i podania. Iš: *Kwartalnik Litewski*, 1910, t. 2, s. 97–98.
43. Džiugo varpai. Padavimai. Legendos. Sakmės. Sudarė E. Spudytė. Telšiai, 1993, p. 50.
44. ŠLIAVAS, J. *Dulkės nužerus*. Iš: Žeimelis, 1979, p. 110–111. (Mašinraitis saugomas VUB, f. 152–18); RAVICKIENĖ, E. *Šimtmečių takais*. Iš: Plungė, 1997, p. 22–23; SLŠŽ, p. 262; STROPUS, S. *Plungės kraštas*. Vilnius, 2004, d. 1, p. 291–295; PAKALNIS, R.; LETUKAITĖ, D. *Medžiai senoliai Lietuvoje*. Kaunas, 2005, p. 72–73; *Lietuvos medžiai Antano Krištopaičio akvarelėse*. Kaunas, 2008, p. 159–160.
45. VAITKEVIČIUS, V., BALTRŪNAS, V. *Lietuva. 101 įdomiausia vieta*. Vilnius, 2008, p. 74.
46. PIASECKA, B., STANKEVIČIŪTĖ, I., VAITKEVIČIUS, V. Vilniaus apylinkių padavimai, p. 246–247, Nr. 61 ir 62.
47. *Scriptores Rerum Prussicarum*. Leipzig, 1863, Bd. 2, s. 614; taip pat žr.: ROWELL, S. C. Gediminaičių dinastinė politika Žemaitijoje 1350–1430 m. Iš: *Žemaičių praeitis*. Vilnius, 1994, kn. 3, p. 128–129; GUDAVIČIUS, E. Birutė. Iš: *Lietuvos valdovai (XIII–XVIII a.)*. Vilnius, 2004, p. 74–75; BUMBIAUSKAS, A. *Senosios Lietuvos istorija*, p. 118–119.
48. Abécelinė vietovardžių iš gyvosios kalbos kartoteka, saugoma Lietuvių kalbos instituto Vardyno skyriuje; apibendrintus duomenis žr. BILKIS, L.; RAMUKAITĖ, M.; MACIEJAUSKIENĖ, V. *Lietuvos vietovardžių žodynas*. Vilnius, 2008, t. 1, p. 489–490.
49. BRMŠ, I, p. 285.
50. MARCINKEVICIENĖ, N. Krikštai: „šoko lenton“, ieškojo „žiedo“, krykštavo. Iš: *Liaudies kultūra*, 2000, Nr. 1, p. 50.

Lithuania's Christening: History and Folklore

Vykintas VAITKEVIČIUS

Two massive and different blocks of sources, the written sources on Lithuania's Christening from the 15th to the 17th centuries and the oral history that started to be recorded at the beginning of the 19th century, have so far been dealt with separately using different premises and methods. This article, which is the first article of this kind, highlights the importance of an integrated research, shows a close relationship between written sources and folklore material as well as stressing the importance of geographical locations in Lithuanian historical research.

Settlements and especially natural holy places which feature in every history of Lithuanian christening provide strong arguments for saying that Lithuanian folklore material from the beginning of the 19th to the beginning of the 21st centuries are not reflections, copies or recycles of the written sources from the 15th–17th centuries, but an independent and original tradition based on later historical events in Lithuania dating back to 1387, 1413, and 1421.

In many cases folklore testifies to the same episodes of Lithuania's christening that are known from historical sources. That is, the destruction of the ancient holy places, mass christening of the people, awarding the newly christened, putting out the holy fire, extermination of grass-snakes, cutting down holy forests and teaching of the new religion. The death of the ancient priests and christening of the old Lithuanians in rivers should be seen as original and exclusively folkloric features.

The large number of folklore works on the topic of Lithuania's christening is not a reason to see them only as fiction or interpretation of written sources. Today it becomes clear that these are a valuable and rich field of Lithuanian historical research related to many facets of cultural heritage.

Apie senosios baltų religijos likimą

Libertas KLIMKA

Straipsnio tikslas – iškelti senosios baltų religijos, iki Lietuvos krikšto praktikuotos kaip valstybinė ideologija, nykimo ir degradacijos proceso tyrinėjimų svarbą. Jame glūdi daugelio tautos tradicinės kultūros dvasinių fenomenų šaknys, o ir lietuviškojo religingumo ypatybių paaiškinimas. Evangelijos inkultūracijos procese galima ižvelgti tam tikrus etapus, susijusius su krašto istorine ir socialine raida. Darbe aptariamos jų priežastys ir bandoma nustatyti jų apytikrę chronologiją. Tyrimo metodas – istorinis, analitinis. Išvadose teigama, kad pagonybės Lietuvoje terminas adekvaciškai tinkta apibūdinti laiko tarpsniui nuo Lietuvos krikšto iki pilnuitinės evangelizacijos, kai krikščionybė tapo visų tautos narių esminiu tautinės savimonės dėmeniu.

Prasminiai žodžiai: senoji baltų religija, pagonybė, evangelizacija, inkultūracija, liaudiški tikėjimai, tautiniai papročiai.

Ivadas

Šio darbo akstinu buvo diskusijos, o tiksliau – laisvi pašnekesiai, vykę su religijotyrininku dr. Gintaru Beresnevičiumi po Etninės kultūros ekspertų tarybos posėdžių LR kultūros ministerijoje. Mus abudu stebino menkas žurnalistų išprusimas apie senąją baltų mitologiją bei religiją. Tarsi M. Gimbutienės, A. J. Greimo, o ir paties pašnekovo knygos būtų rašomas ne visuomenei, o tik siauram akademiniam ratui. Ir šiandien tebekartojami naivūs stereotipai, susidarę pažodžiui suvokus priešiskai Lietuvos valstybei nusiteikusių metraštinių tekstuose. Tai pasakytina tiek apie atskirus religinius fenomenus, tiek ir apie pačios baltų religijos pobūdį. Klaudingi įvaizdžiai įsitvirtina visuomenėje, o dabar pastebimai auga domėjimasis tautos dvasinės kultūros paveldu. Štai dažnai tenka išgirsti sakant, kad senoji baltų religija ir mitologija esanti pagonybė, pagonių religija. Ar teisingai vartojamas šis terminas? Vieningai sutarėme, kad verta panagrinėti šį klausimą, o išvadas paskleisti plačiau. G. Beresnevičius apie tai paraše nedidelę studiją [1]. Tačiau tai, jo paties vertinimu, tebuvo ižvalgos, reikalaujančios detalesnio pagrindimo. Neabejotinai reikalinga ir pokalbiuose išsakyty minčių sklaida visuomenėje. Visa tai – pateisinimas šiam rašiniui...

Baltų religinės sistemos tyrinėjimų svarba

Kiekvienas etnosas kuria ir tobulina savajį pasaulio modelį, į jo bruožus sudėdamas gyvensenos prioritetus. Struktūruota erdvė ir laikas, jų dalių paskirstymas atskirų dievybių globai sukuria žmogui saugumo jausnę, būtiną produktyviai veiklai bendruomenėje [2]. Garsiujujų mitologijos tyrinėtojų ižvalgos labai sureikšmina senovės baltų mitologijos ir religijos vietą indo-europeistikoje. Mircea Eliade teigia: „Baltų religija yra nepaprastai įdomi, kadangi per etnografiją ir folklorą pasireiškia ypatingas jos archajiškumas“ [3]. Šią mintį praplečia Marija Gimbutienė: „Lyginamajai religijos istorijai lietuvių bei latvių tautosaka ir liaudies menas turi tokią pat vertę, kokią baltų kalbos turi indo-europiečių prokalbės rekonstrukcijai. Ikikrikščioniškasis sluoksnis čia yra labai senas, ir jis, be abejų, siekia prieistorę, bent jau geležies amžių...“ [4]. Algirdas Julius Greimas pažymi senosios religijos reikšmę tautos išlikimui istorijos vingiuose: „Turint galvoje, kad vėlių valdovas yra tuo pačiu ir karo dievas, visai suprantama, kad kiekviena lietuvių gentis žygiuoja į karą su savo vėliava, su vienais savo mirusiais, semdamasi iš jų jėgų ir drąsos“ [5]. Aiški ir hierarchizuota religinė sistema juolab buvo reikalinga baltų gentims konsoliduojantis į valstybę. Ir tik stebėtis tenka Lietuvos laisvės gynėjų tvirtybė, atlaikusia kryžiuočių agresiją, kurią rėmė daugelis Europos krikščioniškųjų valstybių. Be institucionizuotos ir labai tvirtai surėstos ideologijos tai būtų neįmanoma. Tad baltiškosios religinės sistemos realiu egzistavimu istorijoje netenka abejoti.

Apie senąją baltų tautų religiją kiek daugiau žinių turime tik iš XVI a. istoriografinių šaltinių, Renesanso idėjoms pažadinus domėjimasi prigimtine kultūra. Žinia, fiksuojami tebuvo reliktai, gana sparčiai benyksiantys po Lietuvos krikšto. Būtent dėl to ir kyla klaušimas, ką apibrėžtume pagonybės terminu? „Paganus“ lotyniškai reiškia kaimietį. Taigi pagoniškoji religija, roménų, priėmuisių krikščionybę kaip valstybinę religiją imperatoriaus Teodozijaus laikais, požiūriu, buvo kaimiška, nereglementuota, neturinti šventraščio, nesudėstyta į nuoseklą kalendorinę liturginę sistemą. Galima sakyti, pagal šiuos požymius, – primityvi. Viduramžiais

krikščioniškųjų valstybių pareigūnai pagonimis pravar-džiuodavo tas kaimynines tautas, kurios dar laikėsi pri-gimtinės religijos. Lietvių valstybė taja paniekinančia prasme ir yra paskutinė pagoniška valstybė Europoje. Ją krikščijo valdovas Mindaugas 1253 metais, bet nesékm-ingai; tada Jogaila 1387-aisiais; žemaičius – Vytautas Didysis 1413–1417 m.

Kas gi vyko po oficialaus Lietuvos krikščio? Lietuvos Vyskupų konferencijos 1996 m. laiške bendroji evangelizacijos raida taip apibūdinama: „Lietvių tautos ir Katalikų bažnyčios santykiai buvo sudētingi ne tik pradiniame etape, bet ir per visus krikščioniškosios Lietuvos 600 metų. Todėl jie paliko gilius randus lietuvių sąmonėje bei kai kuriuos papirkimus, apsunkinančius Bažnyčios misiją dabartinėje Lietuvoje... Lietuvos valdovų Jogailos ir Vytauto pastangomis įvesta krikščionybė liko gana pasyvi iki pat protestantizmo kilimo bangos, nes mažai rūpintasi skelbtį Evangeliją liaudžiai suprantama lietuvių kalba, nesirūpinta Evangelijos inkultūrizacija senose baltų tautose. O vėliau, lietuviams gyvenant su lenkų tauta vienoje valstybėje, katalikiškasis tikėjimas jau neišvengiamai buvo tapatinamas su lenkų kalbos vartosena ir lenkų tautine kultūra. Lietuviška kultūra liko tik valstietiška baudžiauninkų kultūra, o lie-tuviškai kalbančios liaudies apaštalai buvo pravardžiu-jami; pavyzdžiui, didysis XIX šimtmečio vyskupas M. Valančius turėjo „mužikų vyskupo“ pravardę. Tai žeidė XIX šimtmetyje iš liaudies atgimusią lietuvių tau-tą, kuri sudaro mūsų šalies katalikų daugumą. Lietuvoje Bažnyčia liko skolinga lietuviškajai kultūrai, nes jai per mažai skyrė dėmesio“ [6]. Dar vienas labai svarbus pa-stebėjimas šiame laiške: „Evangelijos inkultūrizacijos krašto etninėje kultūroje problemos iki šiol pas mus ne-nagrinėtos su reikiamu dėmesiu“.

Senosios religinės sistemos irimo procesas

Kadangi naujoji ideologija buvo diegama „iš viršaus“, ne įtikinėjimo, bet gana formaliu, o kartais ir prievertiniu būdu, jos akceptacija užtruko ilgai. Žmonių pasauležiūra, ypač brandinama šeimose, staiga nepa-sikeičia. Vyko palaipsnis senosios religijos nykimo ir tautos evangelizacijos procesas, užsitiesės ne vieną šimtmetį [7]. Parapijų iš pradžių buvo įsteigta nedaug, bažnyčios toli viena nuo kitos. Kunigai, kol nepradėjo veikti Vilniaus akademija – universitetas, buvo atvykėliai iš Lenkijos, sunkiai suprantantys vietinę kalbą. Dar ir dabar šnekamojoje kalboje daugelis religinių termi-nų – svetimžodžiai, dažniausiai slavizmai. Pavyzdžiui, švenčių tarmiški pavadinimai Blovieščiai, Zviaставонė,

Grabnycios. Literatūrinėje kalboje įsitvirtino Kūčios, Velykos, Kalėdos, net ir pats šventyklos įvardijimas „bažnyčia“. Šiam laiko tarpsniui – nuo Lietuvos krikščio iki pilnos evangelizacijos, kai krikščionybė tapo esmine visų tautos narių tapatybės dalimi, pagonybės terminas ir tiktų geriausiai [8]. Jis adekvaciai atitiktų lotyniškojo žodžio prasmę, o senojo tautos prigimtinė religija nebūtų pravardžiuojama...

Vis dėlto senojo religinė sistema istorijos buvo pa-smekta. Jos agonijos, degradacijos procese galima įžvelgti tam tikrus etapus. Pirmiausia ji neteko krašto kilmingujų paramos. Valdovo įsakymu buvo panaikintas žynių luomas, griaunamos šventvietės. Tačiau refor-mos eiga nebuvo pernelyg spartinama, vengiant sukelti žmonių pasipriešinimą. Apie tai kalba ir nutikimas su Jeronimu Prahiškiu, nukirtusiu šventajį ažuolą [9]. Misionieriaus uolumą naikinant senosios religijos šven-tyklas ir tokiu būdu įrodinėjant krikščioniškojo tikėjimo pranašumą turėjo pristabdyti pats Lietuvos didysis kuni-gaikštis Vytautas. Kryžiuočiai kartais taip pat nestokojo subtilumo, diegdami krikščioniškias elgsenos formas užgrobtose žemėse. Pavyzdžiui, XV a. pradžioje, už-ėmę pajūrio ruožą ties Palanga, čia praktikuojamą die-vaičio Ganiklio kultą sugebėjo pakeisti šv. Jurgio ador-acija. Buvo pasinaudota kalendorinių datų, nustatomų paleoastronominiu Birutės alko įrenginiu, sutapimu su šv. kankinių vardadieniais [10]. Tačiau lietuvio valstie-čio sąmonėje šv. Jurgis iš riterių patrono tapo gyvulių globėju, taigi neabejotinai perėmė dievaičio Ganiklio funkcijas.

Toli nuo administracinių centrų baltiškasis tikėjimas tebegyvavo, kol dar buvo gyva senojo karta ar atmena-mi jos priesakai; šis procesas galėjo užsišesti iki XV a. paskutinio ketvirčio. Vietomis gal ir dar ilgiau, nes žyniai, tapę kerdžiais ar elgetomis, neprarado visiškai savo buvusio aukšto socialinio statuso. Įdomu pažymėti, kad kai kurios svarbios žynių funkcijos – tarpininko tarp dieviškosios sferos ir žemiškojo pasaulio, jaunosios kartos mokytojo – išliko ryškios šių asmenų gyvensenos apibrėžtyse [11].

XV a. pabaigoje Lietuvoje buvo 109 bažnyčios: 91 Vilniaus vyskupijoje ir 18 – Žemaičių (Medininkų) vys-kupijoje. Krikščionybė greitai įsitvirtino miestuose ir parapijų centruose, tačiau provincijoje ją plėtoti tiesiog stigo pajėgų. Kaimo žmonės, likę be dvasinių vadovų, religinėje praktikoje elgėsi kaip kas išmanė. Todėl įvai-rių kultų, tikėjimų ir prietarų lygmenyje ēmė rastis dau-gybė mitinių būtybių. Jas fiksuoja XVI a. išsamesni isto-riografiniai šaltiniai, Jono Lasickio knygelė

„Apie žemaičių dievus“. Tarp joje suminėtų dievybių yra ir visai nežinomų tautosakoje ar kituose šaltiniuose. Taigi XVI a. jau nebebuvo hierarchinės religinės sistemos, kokio nors vieningesnio panteono, o į dievybės rangą galėjo iškilti vietinės reikšmės dvasios. Tačiau ir tada aiškiai išsiskiria du dievybių lygmenys: žmogaus gyvenimą lydinčios ir likimą sprendžiančios dievybės ir jo darbus globojančios mitinės būtybės. Skirtingos yra ir jų pasireiškimo erdvės: pirmosios yra namų, antrosios – sodybos, dirbamų laukų ir apskritai gamtinės aplinkos dievybės. Įdomu pastebėti, kad tarp jų dažnai galima rasti poras; tai atitinka šeimos modelį [12]. Beje, tai būdingas visų prigimtinių religijų bruožas. Bet koks mitinių būtybių grupavimas, be abejų, yra labai sąlygiškas, – nėra žinomas įvaizdžių susiformavimo laikas bei geografinė (gentinė) priklausomybė.

Pagrindinės dievybių funkcijos ilgainiui galėjo kisti. Valstiečių terpėje svarbiausias yra žemdirbiškas religijos matmuo. Kaimiškasis religingumas apima žemdirbystės kalendorines šventes, o religiniuose įvaizdžiuose iškelia vaisingumo ir derlumo dievybes. XVI a. senają baltų religiją neblogai pažinę autoriai – J. Lasickis, S. Grunau, L. Davidas – išties daug jų sumini. Daug ir todėl, kad jų žinios surinktos iš įvairių vietovių. Tokios lokalinės ir nelabai tvarios sistemos galėjo būti gyvybingos iki XVI a. antrosios pusės. Šie nauji religiniai dariniai bus paveldėjė kai kuriuos senosios religijos bruožus, tačiau toliau jau rutuliojos pagal savo vidinius dėsnius. Tuo metu pradėta Valakų reforma įbaudžiavino valstiečius ir pradėjo formuoti gana uždaras kaimo bendruomenes. Pagoniškos apeigos tada jau nebegalėjo būti viešos, jos užsisklendė šeimos rate, palaipsniui tapdamos tradiciniaiš papročiai. Tokiais kaip karvių vainikavimas per Sekmines, duonos auka žemei, išariant pirmają vagą ar baigiant rugiapjūtę. Lygiai ir daugybė mitinių atodairų per šeimos šventes. Kai kurie religiniai ritualai „pasislėpē“ vaikų žaidimuose; tarkime, žiemos šaukimo paprotyje, vedant oži aplink beržą šv. Martyno dieną.

XVII a. suintensyvėjo didikų fundatorių remianta bažnyčių statyba ir naujų vienuolynų steigimas. Randantis naujoms parapijoms, ypač vienuolių mokykloms, senosios religijos reliktai ēmė sparčiai virsti etnografiniais tikėjimais. Šis reiškinys akivaizdžiai atskleidžia vyskupo Merklio Giedraičio ir jėzuitų ordino veiklos kontekste [13, 14]. Kai kurių dievybių įvaizdžiai patyrė radikalias metamorfozes. Pavyzdžiu, vienas vyriliausiuju indoeuropietiškojo panteono dievų Velinas, požemio sferos valdytojas ir gyvulininkystės globėjas,

tapo folkloriniu velniuku, pravardžiuojamu vokietuku, pinčiuku, kriaučiuku. Jo dievišką prigimtį primena sakmė apie bendrą žmogaus ir velnio ūkininkavimą. O chtonišką esmę išduoda apsireiškimas pelkėse, raisstuose bei slapstymasis nuo Perkūno kulkų po akmeniu. Raganos įvaizdis neigiamus bruožus tikriausiai įgavo po XV–XVIII a. per Europą persiritusios raganų teismų bangos. Kenkėjiskos raganų galios ypač pasireiškiančios per svarbias krikščioniškas šventes – Jurgines, Jonines. Tada jos „nužiūrinčios“ pikta akimi kaimynų prieaugli, atimančios iš karvių pieną, atliekančios kitus blogus veiksmus. Nors kitu metu gelbsti kaimo žmonėms, nes yra žolininkės ir aiškiaregės.

Inkultūracijos procesas vyko ir per visą XVIII a. Baudžiavos laikotarpis labai pakeitė tautos psichologiją, bajorijai praradus vieną svarbiausių tautinės tapatybės sandų – kalbą, tradicinę kultūrą pasitraukė į socialinį užribą. Gal tai buvo ir viena iš sąlygų liaudiškiems tikėjimams bei papročiams išlikti kaimo bendruomenėje, iki juos ēmė užrašinėti etnografai ir kraštotoyrininkai...

Senosios religijos reliktai etninėje kultūroje

Įdomias metamorfozes senosios ideologijos nykimo procese patyrė kalendorius, atneštas kraštui kartu su Lietuvos krikščioniumi. Iš kalendoriumo buvo išrinktos ir sureikšmintos tos šventės, kurių datos atitiko žemdirbystės terminus ar gamtos virsmus [15]. O jų šventųjų globėjų vardai paplito liaudyje kaip patys populiariausi. Tradicinių švenčių turinio atžvilgiu tai apibūdinama sinkretizmo terminu. Ir kitose Europos tautose valstietiškasis religingumas egzistuoja, suteikdamas krikščioniškiems ritualams etniškumo spalvą. Tačiau mūsų krašto tradicinėje kultūroje tai išreikšta stipriau, nes ištvirtino tada, kai senosios religijos įvaizdžiai dar nebuvo visai išdilę iš tautos atminties [16].

Bažnyčios įtaka kaimo žmogui vis tik nebuvo tokia stipri, kad iš jo sąmonės galutinai iššluotų senosios mitologijos likučius, savitą kosmogeniją ir kosmologiją [17]. Visa tai sakmių, pasakų, tikėjimų forma, perduodant iš lūpų į lūpas, išliko labai ilgai. XIX a. viduryje tai imta fiksuoti folkloro rinkėjų. Tuo laikmečiu net ir kai kurios apeigos dar tebebuvo atliekamos, apie tai, pavyzdžiu, kalba vyskupas Motiejus Valančius savo gaanytojiškame laiske, bardamas už meškininkų tradicijos laikymasi [18].

Tautinio atgimimo laikais, ēmus plačiau ir giliau domėtis tradicine kultūra, atsirado žmonių, bandančių atgaivinti ir praktikuoti baltiškąjį religiją. Taip gimė dievturių judėjimas Latvijoje ir Visuomio (Domo

Šidlausko) ratelis Lietuvoje. Tokiomis idėjomis gyvuoja ir šiandienos Romuvos bendruomenė, kuri yra oficialiai registruota kaip religinė. Savitai senoji baltų religija reflektuojama jaunimo subkultūrose [19]. Tačiau šią praktiką negalima laikyti senosios baltų religijos tėsiniu, nes šios rekonstrukcija, nei jos ritualinės, nei mitologinės dalies, nėra atlikta. Uždavinys pernelyg sudėtingas, ir turint tik tokius menkus žinių šaltinius, vargu ar apskritai išsprendžiamas.

Šiandien Katalikų bažnyčia Lietuvoje toleruoja tautinius papročius religiniame gyvenime, pavyzdžiu, bažnyciose šventinami velykiniai margučiai, Žolinės puoštės ir kt. Tautiniai rūbais puošiasi religinių procesijų dalyviai. Unikalus lietuviškojo religingumo paminklas – Kryžių kalnas Šiaulių rajone. Visa tai laikoma tautinių dalykų inkultūracija į krikščionybę. Pasaulis gražus ir jdomus savo įvairove...

Išvados

Senosios baltų religijos nykimo ir degradacijos procesas nagrinėtinės kaip liaudies tikėjimų bei tradicinių papročių kilmės ištaka. Jame galima ižvelgti tam tikrus etapus: pirmasis – tai formalioji krašto evangelizacija ir senosios religinės sistemos ardymas (iki XV a. paskutiniojo ketvirčio); antrasis – pagonybė, valstiečiams išlaikius ir sureikšminus senosios religijos žemdirbiškajį matmenį (iki XVI a. vidurio); trečasis – išplitus bažnytinės parapijų tinklui, pagoniškų apeigų praktikavimas jau tik šeimos rate (iki XVIII a. pradžios); ketvirtasis – senosios religijos reliktų galutinis virtimas etnografiniais dvasinės kultūros reiškiniais (per XVIII a.). Pagonybės Lietuvoje terminas adekvačiau tinka apibūdinti laikotarpiui nuo Lietuvos krikšto iki visiškos christianizacijos, kol įvestoji krikščionybė dar nebuvo tapusi visų tautos narių tautinės savimonės dėmeniu.

LITERATŪRA:

- BERESNEVIČIUS, G. Pagonybė. Iš: *Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės kultūra*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 441–453.
- KLIMKA, L. Baltų religijos ir mitologijos struktūriniai bruožai. Iš: *Istorija*, 2001, XLIX–L, p. 56–65.
- ELIADE, M. Religių idėjų istorija: Baltų religija. Iš: *Lietuvių mitologija*, III. Vilnius: Mintis, 2004, p. 444–447.
- GREIMAS, A. J. *Tautos atminties beieškant*. Vilnius: Mokslas; Chicago: AM, 1990.
- GIMBUTIENĖ, M. Baltai. Iš: *Lietuvių mitologija*, III. Vilnius: Mintis, 2004, p. 106–107.
- Lietuvos Vyskupų Konferencijos atsakymas į Lenkijos vyskupų sveikinimą. Iš: *Bažnyčios žinios*, 1996 m. balandžio 15, Nr. 7.
- IVINSKIS, Z. *Rinktiniai raštai*. Roma, 1986, II, p. 405–406.
- BERESNEVIČIUS, G. *Lietuvių religija ir mitologija*. Vilnius: Tyto Alba, 2004, p. 22–37.
- PICCOLOMINI, E. S. Kosmografija, arba Azijos ir Europos aprašymas (1477 m). Iš: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, I. Vilnius, 1996, p. 590–596.
- KLIMKA, L. Ant Birutės kalno užkopus. Iš: *Žemaičių žemė*, 1997, Nr. 1, p. 19–31.
- APANAVIČIUS, R. Pirmynkštės bendruomenės išrinktasis? (Kerdžius ir jo įvaizdis Šiaurės Europoje). Iš: *Darbai ir dienos*, XII (XX). Kaunas, 1999, p. 81–94.
- KLIMKA, L. Senasis baltų tikėjimas ir jo raida. Iš: *Tėviškės metai*. Vilnius: TMID, 2008, p. 67–77.
- IVINSKIS, Z. Krikščionybė Lietuvoje. Iš: IVINSKIS, Z. *Rinktiniai raštai*. Roma, 1986, IV, p. 529–531.
- BORUTA, J. Didysis Žemaičių ganytojas Merkeliis Giedraitis. Iš: *Mikalojaus Daukšos „Katekizmui“ – 400*. Klaipėda, 1995, p. 15–23.
- KLIMKA, L. Lietuvių kalendoriniai papročiai: tradicinis ir krikščioniškasis aspektas. Iš: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, XI. 1997, p. 117–122.
- KLIMKA, L. Liaudies papročiai ir tikėjimai: semantinis diskursas. Iš: *Lokalios bendrijos tarpdalykiniu požiūriu*. Vilnius: VPU, 2004, p. 54–58.
- VÉLIUS, N. Senosios lietuvių religijos ir mitologijos tyrimo metmenys. Iš: *Lietuvių mitologija*, I. Vilnius: Mintis, 1995, p. 7–31.
- VALANČIUS, M. Nespausdinti vyskupo Valančiaus ganytojiškieji laiškai. Iš: *Mūsų senovė*, II. Kaunas, 1937, Nr. 1(6), p. 116–117.
- ALEKNAITĖ, E. Metalinė pagonybė. Iš: *Šiaurės Atėnai*, 2003–08–09, Nr. 663.

On the Fate of the Ancient Baltic Religion

Libertas KLIMKA

The process of the decline and degradation of the ancient Baltic religion can be seen as a source of folk beliefs and traditional customs. It is possible to discern several stages in this process: first, formal evangelisation followed by christening and destruction of the old religious system (up to the last decade of the 15th century); second, paganism based on the peasants' overemphasising its agricultural aspect (up to mid 15th century); third, after the spread of church parishes, practicing pagan rites exclusively within the confines of the family (up to the beginning of the 18th c.); and fourth, the relics of the ancient religion finally becoming ethnographical cultural phenomena (during the 18th c.). The term of paganism in Lithuania is more adequately appropriate for the period from Lithuania's christening up to full Christianisation, through to Christianity becoming part of Lithuanian national identity.

XVI–XVII a. Lietuvos totorių moterų antroponimija

Jūratė ČIRŪNAITĖ

Tyrimo objektas – XVI–XVII a. Lietuvos totorių moterų įvardijimo sistema. Tikslas – apžvelgti totorių moterų užrašymus oficialiuose XVI–XVII a. dokumentuose, ištirti, kurie moterų asmenvardžiai buvo sudaryti iš tėvo, kurie – iš sutuoktinio, o kurie – iš kitų šeimos narių antroponimų. Naudojamas aprašomasis metodas. Pagrindinės išvados: neištekėjusi totorė buvo užrašoma iš tėvo asmenvardžių sudarytais antroponimais; ištiekėjusi totorė galėjo būti užrašoma: a) iš tėvo arba vyro asmenvardžių sudarytais antroponimais, b) iš tėvo ir vyro asmenvardžių sudarytais antroponimais, c) iš tėvo, mirusio vyro ir dabartinio vyro asmenvardžių sudarytais antroponimais; moterų užrašant kelių šeimos narių asmenvardžiais pirmiausia būdavo nurodomas jos vardas ir antroponimai iš tėvo įvardijimo, po to – antroponimai iš pirmojo vyro įvardijimo, gale – antroponimai iš antrijo vyro įvardijimo; tame pačiame dokumente moterį minint kelis kartus jos užrašymai skyrėsi.

Prasminiai žodžiai: Lietuvos totorės, asmenvardis, patronimas, andronimas, -sk- tipo antroponimas, įvardijimas.

Lietuvos totorių vardynas dar tik pradėtas tyrinėti. Pirmasis šio darbo ēmėsi istorikas Stanislovas Kričinskis.¹ Monografijos „Lietuvos totoriai“ skyrių jis paskyrė Lietuvos totorių asmenvardžiams, jų kilmei. Visų Lietuvos totorių pavardes, kurių dauguma yra pasiekusios mūsų laikus, knygoje „Herbarz rodzin tatarskich w Polsce“ paskelbė Stanislovas Dziaulewiczius.² Joje yra išspausdintas ir Jokūbo Szynkiewiczaus rytieliškų žodžių ir vardų žodynėlis. XVI a. Lietuvos totorių vardyno lituanizmus tyrė,³ Lietuvos totorių pavardžių formavimąsi XV–XVII a.,⁴ totorių įvardijimą LDK kariuomenės dokumentuose,⁵ totorių moterų įvardijimo būdus⁶ ir įvardijimo struktūrą tyrė šio straipsnio autorė.⁷ Apie totorių vardus raše Andrzejus B. Zakrzewskis,⁸ apie Punios parapijos tiurkiškus asmenvardžius – Jonas Palionis.⁹

Šio straipsnio medžiaga rinkta daugiausia iš XVI–XVII a. teismų bylų, bet panaudoti ir kitokio pobūdžio šaltinių – gyventojų surašymo dokumentai, administraciniai aktai.

Visi straipsnyje pateikiami įvardijimai yra metrikuoti (po įvardijimo skliaustuose nurodomas šaltinio numeris, po kablelio – puslapis).

Užrašymas oficialiuose dokumentuose

XVI–XVII a. LDK totorių moterų užrašymas dar nebuvo nusistovėjęs. Jeigu XVI a. dokumente ištiekėjusi moteris buvo užrašoma su sutuoktiniu, paprastai buvo nurodomas jos mergautinis įvardijimas, pavyzdžiui, vyras – *князь Абрагим Муртазич „кунigaikštis Abrahimas, Murtozos sūnus“*, žmona – instr. sg. *Хаекою Обдылиною* (1, 73) „su Chavka, Abdulos dukteria“; vyras – *Зекеря Чансуровичъ, матарин повету Городенского* (1, 103/104) „Zekeria, Džansuvo sūnus, Gardino pavieto totorius“, žmona – instr. sg. *Фатмою Адначиковною* (1, 103/104) „su Fatma, Adnačiko dukteria“; vyras – gen. sg. *Кульзимана Яцкевича Исеитовича* (1, 95) „Kulzimano, Jackos, kuris yra Iseito sūnus, sūnaus“, žmona – gen. sg. *Рабъичи Нурсейтовны* (1, 95) „Rabičios, Nurseito dukters“; sutuoktiniai – dat. sg. *матарыну гдэрьскому повету Меньского Фурсу Хоромши и малъжонце его на име Загреи Халилевне* (1, 47) „valdovo totoriui iš Minsko pavieto Fursui Choramšai ir jo žmonai, vardu Zagrei, Chalilo dukteria“.

Kitu atveju užrašyti broliai *матаре повету Городенского Селимъша а Хазбей Яцковичи Асаитовича* (1, 207) „Gardino pavieto totoriai Selimša ir Chazbėjus, JACKOS, Asaito sūnaus, sūnūs“ ir brolio Selimšos žmona – instr. sg. *Умною Обдуловною Булатовича* (1, 207) „su Umna, Abdulos, Bulato sūnaus, dukteria“. Užrašant moterį mergautiniu įvardijimu *vardas + tēvavardis (+ tėvo tēvavardis)* bendrų su vyru asmenvardžių gali būti tik atsitiktinai, jeigu sutampa sutuoktinų tėvų asmenvardžiai. Ištiekėjusių moterų užrašyti mergautiniu įvardijimu (kai kartu minimas ir jos vyras) ypač buvo įprasta XVI a. teismų bylose. XVII a. ištiekėjusios moterys jau buvo užrašomos sutuoktinio antroponimų vediniais.

Jeigu ištiekėjusi moteris dokumente buvo minima be sutuoktinio (kariuomenės surašymuose ir valdų revizijose paprastai taip nurodomos našlės), dažniausiai ji buvo užrašoma sutuoktinio asmenvardžiu, pavyzdžiui, *Муратовая удова* (4, 117) „Murato našlė“, *Княгиня Тактамышовая* (4, 119) „kunigaikščio Taktamyšo žmona“; *Асановая Иваикевича*¹⁰ (4, 1361) „Asano, Ivaškos sūnaus, žmona“, *Chasieniowa Bogdanowiczowa, wdowa* (3, 83) „Haseno, Bogdano sūnaus, našlė“.

Su antruoju sutuoktiniu minima moteris galėjo būti užrašoma pagal tėvą ir pirmajį sutuoktinį, pavyzdžiui, vyro,

vardu Roman Reczypowicz (1, 315) „Romanas, Rečipo sūnus“, žmona – Chalima Achmeciowna Szachmancerowa Szakałowiczowa (1, 315) „Chalima, Achmeto duktė, [buvasi] Šachmancero, Šakalo sūnaus, žmona“.

Teismų bylose, tiek užrašant vieną moterį, tiek ir pamint (paprastai mirusį) sutuoktinį, buvo nurodomi ir moters mergautiniai asmenvardžiai, ir asmenvardžiai pagal sutuoktinį, pavyzdžiu, gen. sg. *кнегини Ахметевой Шагзадемагметевны хоружанки Ошменское* (1, 101) „*kunigaikštienės Achmeto žmonos, Šagzademagmeto, Ašmenos vėliavininko, dukters*“; *Асановая Богдановича Хавька и Хадя Алеевны Минкевича*¹¹ (1, 178) „*Asano, Bogdano sūnaus, žmona Chavka ir Chadia, [abi] Aléjaus, Minko sūnaus, dukterys*“; *Богдана Оразовна Османовая матарка гедрьская повьetu Городенского* (1, 98) „*valdovo tutorė iš Gardino pavieto Bogdana, Orazo duktė, Osmano žmona*“. Kartais būdavo nurodomi asmenvardžiai pagal tėvą ir pagal abu sutuoktinius – buvusi ir dabartinių, pavyzdžiu, *Еганна Богдановна бывшая Абрыгимова Юхновича а теперешняя Мукушовая Юнусовича* (1, 210) „*Johana, Bogdano duktė, buvusi Abrahimo, Juchno sūnaus, žmona, dabartinė Mukušo, Junuso sūnaus, žmona*“; *Pacia Alejewna, przeszła Opazowa Asiejewiczowa a potem Józefowa Januszewiczowa* (3, 127) „*Pačia (Fatma), Aléjaus duktė, buvusi Opazo, Asėjaus sūnaus, žmona, paskui Juzefo, Jonušo sūnaus, žmona*“. Moterų užrašant pagal tėvą ir abu sutuoktinius pirmiausia buvo įrašomi asmenvardžiai iš tėvo įvardijimo, po to – iš pirmojo sutuoktinio įvardijimo ir pabaigoje – iš antrojo sutuoktinio įvardijimo. Tik viename moters užrašyme ši tvarka pakeista (pirmiausia įrašyti asmenvardžiai iš antrojo vyro įvardijimo, po to – asmenvardžiai iš tėvo įvardijimo, dar toliau – iš pirmojo vyro įvardijimo ir baigiamas mergautiniai asmenvardžiai): dat. sg. *Осановой Усейновича Хади Енихановъне Шабановне Мамтековой Габылевич, Нусе Ениханвне Шабановне* (1, 67) „*[dabartinei] Asano, Useino sūnaus, žmonai Chadei, Jenichano Šabano dukteriai, [buvusiai] Mamteko, Gabylo sūnaus, žmonai Nuskai, Jenichano Šabano dukteriai*“.

Neištekėjusios moterys buvo užrašomos mergautiniai įvardijimais – vardu ir asmenvardžiais iš tėvo įvardijimo. Pavyzdžiu, acc. sg. *Патю Шахманцыровну* (1, 216) „*Pačią (Fatmą), Šachmancyro dukterį*“; *Айша Шахъманцыровна Абрагимовича* (1, 211) „*Aiša, Šachmancyro, Abrahimo sūnaus, duktė*“; instr. sg. *Хавкою Абрагимовною Юхновича* (1, 210) „*su Chavka, Abrahimo, Juchno sūnaus, dukteria*“. Neištekėjusios moterys dokumentuose buvo minimos retai.

Dokumentuose ta pati moteris galėjo būti užrašoma skirtingais įvardijimais. Pavyzdžiu, 1595 m. balandžio 4 d. dokumente moteris užrašyta keturiai skirtingais įvardijimo būdais. Trys įvardijimo būdai sudaryti pagal tėvą

ir pagal vyrą: acc. sg. *Кунку Итешовну Михайловую Яндавлетевичовую* (1, 232) „*Kunką, Itešo dukterį, Michailo, Jandavleto sūnaus, žmoną*“, dat. sg. *Куньце Итешовне Михайловой Яндавлетевича*¹² (1, 235); *Кунка Итешовна Михайлова* (1, 233) „*Kunka, Itešo duktė, Michailo žmona*“. Vienas įvardijimo būdas – mergautinis (taip moteris užrašyta 24 kartus): gen. sg. *Кунки Итешовны* (1, 233) „*Kunkos, Itešo dukters*“.

Asmenvardžiai iš tėvo antroponimu

Patronimai (tėvavardžiai). Iš tėvo įvardijimo Lietuvos tutorės moters įvardijime dažniausias buvo tėvavardis (priesagos -овна/-евна vedinys arba kartais priesagos -анка vedinys). Jis paprastai buvo užrašomas po moters vardo: pavyzdžiu, *Богдана Усейновна* (1, 265) „*Bogdana, Useino duktė*“, šios moters tėvas – gen. sg. *Усейня Маликъбашича* (1, 265) „*Useino, Malikbašos sūnaus*“; dat. sg. *Хавце Абрагимовне* (1, 254) „*Chavkai, Abrahimo dukteriai*“, šios moters tėvas – gen. sg. *недоцька Абрагима Юхновича* (1, 254) „*velionio Abrahimo, Juchno sūnaus*“; dat. sg. *Рахиме Исламовне* (1, 317) „*Rachimai, Islamo dukteriai*“, šios moters tėvas – gen. sg. *недоцька Ислами Абшаметевича* (1, 317) „*velionio Islamo, Abšameto sūnaus*“.

Moterų tėvavardžių šaknys visada sutapdavo su jų brolių tėvavardžių šaknimis (LDK tutorių vardyne – tai visa da slaviškų priesagų -овичъ/-евичъ vediniai): pavyzdžiu, instr. sg. *Хавою Кулзимановною* (1, 136) „*su Chava, Kulzimano dukteriai*“, šios moters brolis – *матарин гедрский повьetu Городенского Муско Кулзимановичъ* (1, 136) „*valdovo tutorius iš Gardino pavieto Muska, Kulzimano sūnus*“; dat. sg. *Хадичы Шабановне* (1, 44) „*Chadičai, Šabano dukteriai*“, šios moters broliai – gen. sg. *Магъметя Шабановича <...> Богуша Шабановича влана* (1, 44) „*, Magmeto, Šabano sūnaus, <...> ulono Bogušo, Šabano sūnaus*“; *матарки гедрские повету Городенского Болъдуша а Януха Оразовны* (1, 250) „*valdovo tutorės iš Gardino pavieto Bolduša ir Janucha, Orazo dukterys*“, šių moterų brolis – dat. sg. *Мухутю Оразовичу* (1, 250) „*Muchučiu, Orazo sūnui*“.

Asmenvardžiai iš tėvo tėvavardžio. Kartais moters įvardijime po jos vardo ir tėvavardžio buvo nurodomas ir jos tėvo tėvavardis (vyriškasis patronimas, užrašytas kilmininko linksniu). Pavyzdžiu, *Айша Шахъманцыровна Абрагимовича* (1, 211) „*Aiša, Šachmanciro, Abrahimo sūnaus, duktė*“. Šios moters antrasis ir trečiasis asmenvardžiai sudaryti iš jos tėvo įvardijimo pirmojo ir antrojo asmenvardžių (vardo ir tėvavardžio): gen. sg. *недоцька Шахъманцырова Абрагимовича Юхновича* (1, 217) „*velionio Šachmanciro, Abrahimo sūnaus, Juchno anūko*“. Kitas šio tipo moters įvardijimas – instr. sg. *Хавкою Абрагимовною Юхновича* (1, 210) „*su Chavka, Abrah-*

mo, Juchno sūnaus, dukteria“. Šios moters tėvas – gen. sg. *Абрагима Юхновича* (1, 210) „Abrahimo, Juchno sūnaus“. Viename dokumente užrašyti dvi seserys: *Асановая Богдановича Хавька и Хадя Алеевны Минкевича* (1, 178) „Chavka, Asano, Bogdano sūnaus, žmona ir Chadia – [abi] Aléjaus, Minko sūnaus, dukterys“. Šių moterų tėvas – *Алей Миньковичъ* (1, 178) „Aléjus, Minko sūnus“. Dokumente minimas ir moterų brolis *Юсуфъ Алеевичъ Миньковича* (1, 178) „Jusufas, Aléjaus, Minko sūnaus, sūnus“. Moterų ir jų brolio asmenvardžiai sutampa su asmens, kuris dokumente minimas kaip šių žmonių tėvas, antroponimais.

Tėvo tēvavardis moters įvardijime galėjo būti užrašomas ir priesagos *-овна/-евна* vediniu iš vyriškojo patronimo (ši forma dažniau pasitaikydavo XVII a. dokumentuose, o patronimas kilminko linksniu buvo dažnesnis XVI a. raštuose), pavyzdžiui, gen. sg. *Chaliny Achmeciówny Siunciukowiczówny* (3, 125) „Halinos, Achmeto, Siunčiuko sūnaus, dukters“. Šios moters tėvas dokumente neminimas, tačiau abejonių nekelia tai, kad antrasis ir trečasis moters asmenvardžiai yra būtent iš jos tėvo įvardijimo. Tai liudija patroniminės abiejų asmenvardžių (moteriškojo patronimo – tēvavardžio ir iškart po jo einančio moteriškojo patronimo, kuris sudarytas iš vyriškojo patronimo – taigi moters tėvo tēvavardžio) priesagos. Atmetus moteriškaias patronimines priesagas galima rekonstruoti minimos moters tėvo asmenvardžius: **Achmet Siunciukowicz*. Tai, kad abu asmenvardžiai yra sudaryti iš vieno asmens antroponimų, galima spręsti ir pagal analogiją su moterų įvardijimais, kuriuose asmenvardžiai – andronimas (piresagos *-овая/-евая* vedinys arba priesagos *-иная* vedinys) ir androniminės priesagos *-овая/-евая* vedinys iš vyriškojo patronimo – yra sudaryti iš sutuoktinio antroponimų. Apie šį įvardijimo būdą žr. skyriuje „Asmenvardžiai iš sutuoktinio antroponimų“.

-sk- tipo asmenvardžiai. Moters įvardijime po asmenvardžio iš tėvo tēvavardžio galėjo būti ir *-sk-* tipo asmenvardis iš jos tėvo įvardijimo. Pavyzdžiui, *с татаркою грскою воеводства Троцкого кнегинею Хадзеею Алеевною Талковскою Кульзимановною Хадзеею Алеевою Калиновою* (1, 327). Šiame užrašyme abejonių nekelia du paskutiniai asmenvardžiai instr. sg. *Алеевою Калиновою* – jie tikrai sudaryti iš moters sutuoktinio, vardu *Алей Калина* (1, 328), asmenvardžių. Ketvirtasis šio įvardijimo asmenvardis instr. sg. *Кульзимановную* galbūt netaisyklingai sudarytas iš moters tėvo tēvavardžio (neabejotina tai, kad šis asmenvardis yra užrašymo klaida, nes moteris dviejų tēvavardžių – instr. sg. *Алеевною* ir instr. sg. *Кульзимановною* – tikrai negalėjo turėti: tokio tipo vyriškų įvardijimų paprasčiausiai nebuvvo). Galbūt antrasis moteriškasis patronimas buvo užrašytas praleidžiant vyriškąją patroniminę priesagą *-овичъ* ir turėjo būti **Кульзимановичовою*? Tačiau tokiu atveju jis būtų užrašytas iš karto po moteriškojo patroni-

mo dar prieš *-sk-* tipo asmenvardį, nes *-sk-* tipo asmenvardžiai vyro įvardijime eidavo po patronimų, o jų moters įvardijimą iš vyro (tėvo arba sutuoktinio) įvardijimų būdavo perkeliami iš eilės: pirmiausia – vedinys iš vardo, po to – tēvavardžio kilmininkas arba vedinys iš tēvavardžio, pačioje pabaigoje – *-sk-* tipo asmenvardžio vedinys. Penktasis minimas moters asmenvardis instr. sg. *Хадзеею* taip pat turi patroniminę priesagą, bet šis patronimas sudarytas iš moteriško vardo *Хадзяя*. Kitaip sakant, čia pakartotas (tik jau iškreipta forma) tos pačios moters vardas, kuris pirmą kartą užrašytas instr. sg. *Хадзеею*. Galima manyti, jog pirmieji trys moters asmenvardžiai instr. sg. *Хадзеею Алеевною Талковскую* užrašyti be klaidų. Samprotauti galima taip: vardas ir tēvavardis – įprastas moters įvardijimo būdas. Tai, kad *-sk-* tipo asmenvardis instr. sg. *Талковскую* yra iš tėvo, o ne sutuoktinio įvardijimo, rodo sutuoktinio įvardijimas *Алей Калина*. Jame tokio asmenvardžio nėra, o jei asmenvardis būtų iš sutuoktinio įvardijimo, jis ir būtų išrašytas po moters antroponimų, sudarytų iš jos vyro asmenvardžių instr. sg. *Алеевою Калиновою*, o ne po asmenvardžių, sudarytų iš tėvo asmenvardžių. Tai, kad *-sk-* tipo asmenvardis yra iš moters tėvo įvardijimo, leidžia teigti jo vietą moters įvardijime: jis eina iškart po moteriškojo patronimo – taigi priklauso asmenvardžių junginiui iš mergautinio moters įvardijimo. Yra ir kitas įrodymas: kitame įvardijime moteris užrašyta instr. sg. *Хадею Алеевною Талковицанку Калининою* (1, 331), tame pirmojo moters įvardijimo *-sk-* tipo asmenvardis instr. sg. *Талковскую* pakeistas moteriškuoju patronimu acc. sg. *Талковицанку*.¹³ Moteriška patroniminė asmenvardžio acc. sg. *Талковицанку* priesaga liudija, jog asmenvardis tegalėjo būti sudarytas tik iš moters tėvo tēvavardžio. Taigi pirmajį moters užrašymą *с татаркою грскою воеводства Троцкого кнегинею Хадзеею Алеевною Талковскую Кульзимановною Хадзеею Алеевою Калиновою* (1, 327) galima iššifruoti taip: „su valdovo totore iš Trakų vajadujos kunigaikštienė Chadze, Aléjaus Talkovskio, [galbūt] Kulzimano sūnaus, dukteria Chadze, Aléjaus Kalinos žmona“.

Asmenvardžiai iš sutuoktinio antroponimų

Andronimai. Dažniausiai pasitaikantis asmenvardis iš sutuoktinio įvardijimo moters įvardijime – andronimas (piresagos *-овая/-евая* vedinys iš sutuoktinio vardo). Pavyzdžiui, vyro, užrašyto *недоющык мужъ мой Мухарем* (1, 194) „velionis mano vyras Mucharemas“, žmona *татарка гдрыская повету Троцкого, на име Фатъма Тарыбердеевна Мухаремовая* (1, 194) „valdovo totore iš Trakų pavieto, vardu Fatma, Tariberdėjaus duktė, Mucharemo žmona“. Šiame įvardijime andronimas yra *Мухаремовая*. Kito asmens, vadinamo dat. sg. *Абрагиму Шпакевичу* (1, 141) „Abrahimui, Špako sūnui“, žmona

– татарка гсдрская повету Городенского Рагметя Османовна Абрагимовая (1, 141) „valdovo tutorē iš Gar-dino pavieto Ragmetē, Osmano duktē, Abrahimo žmona“. Šiame įvardijime andronimas yra *Абрагимовая*. Moters įvardijimą gali sudaryti vien andronimas (šiuo atveju jis užrašytas su prievardžiu): *княгиня Шахманцеровая* (1, 8) „kunigaikštienė Šachmancerero žmona“. Šios moters vyras – dat. sg. *князю Шахманцеру Касымовичу* (1, 8) „kuni-gaikščiu Šachmancerui, Kasimo sūnui“.

Moters andronimo šaknis visada sutampa su jos sūnų tėvavardžių šaknimi, pavyzdžiui, gen. sg. *Гасановое* – gen. pl. *Гасановичевъ*: moteris – gen. sg. *кнегини Гасановое*, *кнегини Яси Ахметъ Улановны* (1, 43) „kunigaikštienės Asano žmonos, kunigaikštienės Jasios, Achmetulano dukters“, sūnūs – gen. sg. *князя Мaska*, *князя Маликъбашы* и *князя Олея Гасановичовъ* (1, 43) „kunigaikščio Masko, kunigaikščio Malikbašos ir kunigaikščio Aléjaus, Asano sūnūs“.

Andronimas galėjo būti sudarytas ir su priesaga *-иная*, pavyzdžiui, gen. sg. *Мортузиное* įvardijime gen. sg. *Мортузиное кнегини Фатмы Касымовъны* (1, 43) „Mortuzos žmonos kunigaikštienės Fatmos, Kasimo dukters“. Šios moters andronimo gen. sg. *Мортузиное* šaknis sutampa su jos sūnų tėvavardžių gen. sg. *Мортузичовъ* ša-knimi: gen. sg. *князя Агшиша*, *князя Мaska* и *князя Яска Мортузичовъ* (1, 43) „kunigaikščio Agišo, kunigaikščio Masko ir kunigaikščio Jasko, Mortuzos sūnū“. Pagal moters andronimą ir jos vaikų tėvavardžius lengvai galima rekonstruoti moters sutuoktinio ir jos vaikų tėvo vardą.

Asmenvardžiai iš sutuoktinio tėvavardžio. Po andronimo dažnai moters įvardijime eidavo jos vyro tėvavardis, užrašytas genityvu, pavyzdžiui, *Абрамовича* ir gen. sg. *Алеевича* moters įvardijime *кнегини Яхуты Альдуковны*, *бывшое Шахманцыровое Абрагимовича*, *а теперешнее Асановое Алеевича* (1, 210) „kunigaikštienės Jachutos, Alduko dukters, buvusios Šachmanciro, Abrahimo sūnaus, žmonos, o dabar Asano, Aléjaus sūnaus, žmonos“. Šios moters pirmasis vyras – gen. sg. *недоицыка Шахъманцыра Абрагимовича Юхновича* (1, 217) „velionio Šachman-ciro, Abrahimo, kuris yra Juchno sūnus, sūnaus“. Moters asmenvardžiai gen. sg. *Шахманцыровое Абрагимовича* yra sudaryti iš jos pirmojo sutuoktinio asmenvardžių gen. sg. *Шахманцыра Абрагимовича*. Minimos moters antra-sis vyras – *татарин гсдрский повету Виленского княз Асан Алеевичъ* (1, 210) „valdovo tutorius iš Vilniaus pa-vieto kunigaikštis Asanas, Aléjaus sūnus“. Moters asmen-vardžiai gen. sg. *Асановое Алеевича* yra sudaryti iš jos antrojo sutuoktinio asmenvardžių *Асан Алеевичъ*.

Kita moteris, kurios įvardijime yra asmenvardis iš jos sutuoktinio tėvavardžio, – gen. sg. *хоружиное татарское Абрагимовое Асановича Неты Карчевское* (1, 309) „to-torių vėliavininko Abrahimo, Asano sūnaus, žmonos Netos,

Karčevskio dukters“. Moters vyras – instr. sg. *небоицыком Абрагимом Асановичом* (1, 309). Moters asmenvardžiai gen. sg. *Абрагимовое Асановича* yra sudaryti iš jos vyro asmenvardžių instr. sg. *Абрагимом Асановичом*.

Moters ir jos sūnų įvardijimuose moters andronimo ir asmenvardžio, sudaryto iš jos vyro tėvavardžio, ir sūnų tė-vavardžių ir asmenvardžių, sudarytų iš tėvo tėvavardžio, šaknys sutampa, pavyzdžiui, motina acc. sg. *Патъму Богдановъну Ахметевую Айдаровича* (1, 261) „Fatmą, Bogdano dukterį, Achmeto, Aidaro sūnaus, žmoną“, sūnūs – instr. sg. *Муртозою, Асаномъ, Мискомъ, Абрагимомъ, Богданомъ, Исупомъ Ахметевичы Айдаровича* (1, 261) „su Murtoza, Asanu, Misku, Abrahimu, Bogdanu, Isupu, kurie yra Achmeto, Aidaro sūnaus, sūnūs“.

Asmenvardis iš sutuoktinio tėvavardžio į moters įvardijimą galėjo būti perkliamas ne keičiant linksnių genityvu, o darant androniminės priesagos *-овая/-ева* vedinį iš vyriškojo patronimo. Pavyzdžiui, asmens, vardu *Dziunay Bohuszewicz* (1, 360) „Dziunajus, Bohušo sūnus“, žmona – *Fatma Abrahimowna Nawranka Dziunaiowa Bohuszewiczowa* (1, 360) „Fatma, Abrahimo Navros duktė, Dziunajaus, Bohušo sūnaus, žmona“. Vyro asmenvardžiai *Dziunay Bohuszewicz* jo žmonos įvardijime užrašyti androniminės priesagos *-ова/-ева* vediniai: *Dziunaiowa Bohuszewiczowa*. Kito žmogaus, vardu *княз Муслим Хашаевич* (1, 375) „Muslimas, Chošo sūnus“, žmona – *кнегини Муруся Яблонска Муслимовая Хашаевичова* (1, 375) „kunigaikštienė Mu-rusia, Jablonskio duktė, Muslimo, Chošo sūnaus, žmona“. Iš vyro asmenvardžių *Муслим Хашаевич* moters įvardijime sudaryti antroponomai *Муслимова Хашаевичова*.

Tame pačiame moters įvardijime galėjo būti užrašyti skirtinos vyriškojo patronimo formos – genityvas ir prie-sagos *-овая/-ева* vedinys: *кнегини Зелиха Щасновъна Барановска бывша Яношова Ейдаровича теперешнея Мустафина Азюлевичова* (1, 367) „kunigaikštienė Ze-lichia, Ščasno Baranovskio duktė, buvusi Jonušo, Eidaro sūnaus, žmona, dabar Mustafos, Aziulio sūnaus, žmona“. Pirmojo vyro tėvavardis moters įvardijime yra užrašytas genityvu – *Ейдаровича*, antrojo vyro tėvavardis užrašytas priesagos vediniu – *Азюлевичова*.

Asmenvardis, sudarytas iš sutuoktinio tėvavardžio, moters įvardijime kartais būdavo užrašomas praleidžiant andronimą (tačiau tai būdavo tik tais atvejais, kai iš sutuoktinio tėvavardžio būdavo daromas priesagos vedinys; ge-nityvo atvejų nėra): vyras – dat. sg. *князи Safarowi Szamowicowi* (1, 376) „kunigaikščiu Safarui, Šamo sūnui“, žmona – dat. sg. *Chalimie Mucharemownie Szamowiczo-vey* (1, 376) „Chalimai, Mucharemo dukteriai, Šamo sūnaus žmonai“; vyras – *княз Залембек Илияшевич* (1, 347) „kunigaikštis Zalembekas, Elijo sūnus“, žmona – *кнегини Фатма Муртозянка Илияшевичова* (1, 347) „kunigaikštienė Fatma, Murtozos duktė, Elijo sūnaus žmona“.

Viena moteris pirmame įvardijime ir pagal pirmąjį, ir pagal antrąjį sutuoktinį užrašyta praleidžiant andronimą (praleistas taip pat ir moters tėvavardis, išrašytas tik tévo tėvavardis): dat. sg. *кнегини Айши Азюлевичовне бывшой Карапечичовой, а теперешней Сенъкевичовой* (1, 370) „*kunigaikštienėi Aišai, Aziulio sūnaus dukteriai, buvusiai Karačiaus sūnaus žmonai, o dabartinei Senko sūnaus žmonai*“. Antrame tos pačios moters įvardijime jau išrašytas andronimas *Романова*, sudarytas iš jos antrojo sutuoktinio *княз Роман Сенкевич* (1, 370) vardo: *кнегиня Айша Азюлевичовна бывшая Карапечичова, а теперешняя Романова Сенъкевичова* (1, 372) „*kunigaikštienė Aiša, Aziulio sūnaus duktė, buvusi Karačiaus sūnaus žmona, o dabartinė Romano, Senko sūnaus, žmona*“.

Vyriškasis patronimas (sutuoktinio tėvavardis) į žmonos įvardijimą galėjo būti perkeliamas ir tiesiogiai – nominatyvu. Pavyzdžiui, *Айсичъ – Айсичъ* : vyras – *татарын гедръеский воеводства Меньского князь Абрагим Айсичъ* (1, 282) „valdovo tutorius iš Minsko vaivadijos kunigaikštis Abrahimas, Aisos sūnus“, žmona – *Айша Алеевна Абрагимовская Айсичъ* (1, 282) „Aiša, Alejaus duktė, Abrahimo, Aisos sūnaus, žmona“. Kitame sūnaus ir motinos įvardijime bendrašakniai yra asmenvardžiai *Гобылевич – Габылевич*: sūnus iš pirmosios jo motinos santuokos – *татарын господарский князь Шавдавлеть Мамтекович Гобылевич* (1, 55) „valdovo tutorius kuni-gaikštis Šavdavletas, Mamteko, Gobyo sūnaus, sūnus“, motina – dat. sg. *Осановой Усейновича Хади Енихановне Шабановне Мамтековой Габылевич, Нусце Енихавне Шабановне* (1, 67) „*[dabartinei] Asano, Useino sūnaus, žmonai Chadei, Jenichano Šabano dukteriai, [buvusiai] Mamteko, Gabylo sūnaus, žmonai Nuskai, Jenichano Šabano dukteriai*“. Kitame šios moters įvardijime pirmojo sutuoktinio tėvavardis užrašytas genityvu: gen. sg. *Мамътековое Габылевича* (1, 61) „Mamteko, Gabylo sūnaus, žmonos“.

Vyro tėvavardžio užrašymas taip pat įvairuoja kitos moters įvardijimuose: viename įvardijime vyro tėvavardis užrašytas nominatyvu (nekeičiant linksnio ir nedarant priesagos vedinio) – *Авъдаревич*, kitame – genityvu *Ойдаровича*. Pirmasis šios moters užrašymas – *матарка гд尔斯кая повету Менского Ахметеевая Авъдаревич Патъма Минаковна* (1, 199) „valdovo tutorė iš Minsko pavieto Achmeto, Aidaro sūnaus, žmona Fatma, Minako duktė“. Antrasis moters užrašymas – *кнегини Охметевое Ойдоровича* (1, 200) „*kunigaikštienė Achmeto, Aidaro sūnaus, žmona*“.

-sk- tipo asmenvardžiai. Moterų įvardijime po asmenvardžio iš sutuoktinio tėvavardžio būdavo ir –sk- tipo asmenvardžių iš sutuoktinio įvardijimo: dat. sg. *Шолковскому* – dat. sg. *Шолковской*. Vyras – dat. sg. *князю Фурсе Шолковскому* (1, 344) „*kunigaikščiu Fursui Šolkovskiui*“. Žmona – dat. sg. *кнегини Фатме Яблочанце Фурсовой Шолковской* (1, 344) „*kunigaikštienėi Fatmai, Jablonskio dukteriai, Furso Šolkovskio žmonai*“ gen. sg. *Gielwanowskiego* – dat. sg. *Кгелвановской*.

Vyras – gen. sg. *kniazia Janusza Mustoficza Gielwanowskiego* (1, 338) „*kunigaikščio Janušo, Mustafos sūnaus, Gielvanovskio*“. Žmona – dat. sg. *кнегини Желисе Щасновне Барановской Янушовой Кгелвановской* (1, 339) „*kunigaikštienėi Želisai, Ščasno Baranovskio dukteriai, Janušo Gielvanovskio žmonai*“ gen. sg. *Juszynskiego* – gen. sg. *Iuszynskiey*.

Vyras – gen. sg. *dziada moiego kniazia Asana Usiewicza murzy Juszynskiego* (1, 325) „*mano senelio kunigaikščio Asano, Useino sūnaus, murzos Jušinskio* (arba: Jušinų vėliavos murzos)“. Žmona – gen. sg. *kniehini Ayszy Iunczoranki, babki moiej Asanowey Iuszynskiey* (1, 326) „*kunigaikštienės Aišos, Junčoros dukters, mano senelės, Asano Jušinskio žmonos*“.

–sk- tipo asmenvardžiai vyru įvardijimuose visada buvo rašomi gale po kitų asmenvardžių (paprastai po vardo ir tėvavardžio). Moterų įvardijimuose –sk- tipo asmenvardis iš sutuoktinio įvardijimo visada pabaigdavo asmenvardžių junginį iš sutuoktinio asmenvardžių. Kadangi asmenvardžių grupė iš sutuoktinio asmenvardžių paprastai užrašoma po asmenvardžių grupės iš tévo asmenvardžių, tai –sk- tipo asmenvardis iš sutuoktinio įvardijimo paprastai ir pabaigdavo moters įvardijimą.

Asmenvardžiai iš kitų šeimos narių antroponimų

1528 m. dokumente vienos moters asmenvardis *Олишъкова* buvo sudarytas iš jos sūnaus vardo *Олишко* (4, 110): *матъка Олишкова* (4, 110). Tai ir yra vienintelis pastebėtas netradicinis moterų asmenvardžių sudarymo atvejis tutorių vardyne.

Kitų LDK tautų bajorių moterų vardyne buvo asmenvardžių sudarymo iš sūnaus, brolio, dieverio, motinos asmenvardžių atveju.¹⁴ Be abejo, tai atsitiktinio pobūdžio reiškiniai.

Išvados

1. Neištekėjusi tutorė moteris buvo užrašoma iš tévo antroponimų sudarytais antroponimais.

2. Ištekėjusi tutorė moteris galėjo būti užrašoma: a) iš tévo antroponimų sudarytais antroponimais (jeigu buvo minima kartu su vyru), b) iš vyro antroponimų sudarytais antroponimais, c) iš tévo ir iš vyro antroponimų sudarytais antroponimais, d) iš tévo, iš buvusio ir dabartinio vyro antroponimų sudarytais antroponimais.

3. Iš tévo antroponimų yra sudaryti šie moters antroponomai: a) moteriškasis patronimas, b) antroponimas iš tévo patronimo, c) –sk- tipo antroponimas. Moters įvardijime šie asmenvardžiai buvo išdėstomi nurodyta tvarka.

4. Iš suuoktinio antroponimų yra sudaryti šie moters antroponimai: a) andronimas, b) antroponimas iš suuoktinio patronimo, c) -sk- tipo antroponimas. Moters įvardijime šie asmenvardžiai buvo išdėstomi nurodyta tvarka.

5. Kartais pasitaikyavo nedėsninį asmenvardžių daubybos atvejų (būdavo užrašomos ne tos priesagos).

6. Vienos moters antroponimas sudarytas nestandartiškai – iš jos sūnaus vardo.

7. Moterį užrašant kelių šeimos narių antroponimais pirmiausia buvo nurodomas jos vardas ir antroponimai iš tévo įvardijimo, po to – antroponimai iš pirmojo vyro įvardijimo, gale – antroponimai iš antrojo vyro įvardijimo.

8. Viena moteris, kurios įvardijimas sudarytas iš kelių šeimos narių antroponimų, užrašyta nestandartiškai (nesilaikant prieš tai nurodyto eiliškumo).

9. Tame pačiame dokumente minint moterį kelis kartus jos užrašymai skyrėsi.

NUORODOS:

1. KRIČINSKIS, S. *Lietuvos totoriai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993.
2. DZIADULEWICZ, S. *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
3. ČIRŪNAITĖ, J. Baltiški LDK kariuomenės dokumentų antroponimai. Iš: *Darbai ir dienos*, 1999, Nr. 10 (19), p. 69–78.
4. ČIRŪNAITĖ, J. Lietuvos totorių pavardžių formavimasis XV–XVII a. Iš: *Baltistica*, 2001, T. XXXVI (2), p. 299–306; ČIRŪNAITĖ, J. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žydų ir totorių pavardžių formavimosi ypatumai. Iš: *Liaudies kultūra*, 2009, Nr. 4 (128), p. 39–43.
5. ČIRŪNAITĖ, J. Totorių įvardijimas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kariuomenės dokumentuose. Iš: *Lituanistica*, 2003. T. 1 (53), p. 37–52.
6. ČIRŪNAITĖ, J. XVI–XVII a. Lietuvos totorių moterų įvardijimo būdai. Iš: *Lituanistica*, 2004. T. 3 (59), p. 71–93.
7. ČIRŪNAITĖ, J. XVI–XVII a. Lietuvos totorių moterų įvardijimo struktūra. Iš: *Lituanistica*, 2004. T. 4 (60), p. 39–52.
8. ZAKRZEWSKI, A. B. Niekotyre aspekty polożenia kulturalnego Tatarów litewskich w XVI–XVIII w. Iš: *Wilno–Wileński zyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*. Białystok, 1992.
9. PALIONIS, J. XVII a. *antrosios pusės Puniros parapijos asmenvardžiai ir vietovardžiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003.
10. Šalia nurodytas antrasis moters suuoktinis *Aхметъ Фурсовичъ* (2, 1361) „Achmetas, Furso sūnus“. Moters asmenvardžiai sudaryti iš pirmojo vyro antroponimu.
11. Šiame įvardijime užrašytos seserys: viena ištekėjusi (nurodomi jos asmenvardžiai, sudaryti iš suuoktinio antroponimų), kita – ne. Asmenvardžiai, sudaryti iš tévo antroponimų, užrašyti daugiskaita ir yra bendri abiems seserims.
12. Šis įvardijimas nuo prieš tai užrašytojo skiriasi suuoktinio téavarðžio forma, bet j lietuvių kalbą verčiamas taip pat.
13. Priesaga *-анка*, kaip ir priesaga *-овна/-евна*, buvo patroniminė. Galima palyginti su moters įvardijimu, kuriame moteriškasis patronimas sudarytas su priesaga *-анка*: gen. sg. *Хадычи Мортузянки* (4, 321). Tai, kad priesagos *-анка* vedinys yra iš tévo, o ne iš vyro asmenvardžiu, rodo moters suuoktinio įvardijimas: gen. sg. *князя Абдуль Якубовича* (2, 321). Jame asmenvardžio *Мортуза*, iš kurio

padarytas moters antroponimas, nėra. Priesaga *-анка* taip pat buvo vartojama mergautiniuose prievardžiuose, pavyzdžiu, *мурзянка* „murzos [totorių kunigaikščio] duktė“.

14. ČIRŪNAITĖ, J. *Moterų įvardijimas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kariuomenės dokumentuose* (daktaro disertacijos santrauka). Kaunas: VDU leidykla, 2000, p. 9.

ŠALTINIAI

1. Акты, издаваемые Виленскою комиссиою для разбора древнихъ актов. Т. 31: Акты о литовскихъ татарахъ. Вильна, 1906.
2. Акты, издаваемые виленскою комиссиою для разбора древнихъ актов. Т. 30: Акты Трокского подкаморского суда за 1585–1613 годы. Вильна, 1904.
3. BORAWSKI, P., SIENKIEWICZ, W., WASILEWSKI, T. Rewizja dóbr Tatarskich 1631 r.–sumariusz i wypisy. Iš: *Acta Baltico-Slavica*, XX. Wrocław etc., 1991.
4. Литовская Метрика, ч. III: Книги Публичныхъ Дъль. Переписи войска литовского. Петроградъ, 1915.

Standards of Recording Tartar Women's Names in 16th–17th c. Lithuania

Jūratė ČIRŪNAITĖ

A single Tartar woman could be recorded using the anthroponyms made from her father's anthroponyms.

A married Tartar woman could be recorded as follows:

- a) by means of anthroponyms made from her father's anthroponyms (if she was mentioned together with her husband); b) by anthroponyms formed from her husband's anthroponyms; c) using the anthroponyms formed from her father's and husband's anthroponyms; and d) by means of anthroponyms made from her father's and from both her father's and her husband's anthroponyms.

The following woman's anthroponyms are formed from the anthroponyms of her father:

- a) patronyms, b) anthroponyms that are made from the patronym of a woman's father, c) –sk- type anthroponym.

Women's anthroponyms made from her husband's anthroponyms are as follows: a) andronyms, b) anthroponyms from the patronym of a woman's husband, c) –sk- type anthroponyms.

Sometimes mistakes of the formation of personal names occur (the wrong suffixes are recorded). One case of a non-standard anthroponym has been found (i. e. formed with the help of her son's anthroponym). Naming a woman by means of anthroponyms of several family members, the first anthroponyms are those that contain the naming of the father (patronymic), then follows the naming of her first husband, and finally that of her second husband. The anthroponym of one woman consisting of several family members has been recorded not following the order described above.

Kultūrinė lyčių specifika Pranės Dundulienės tyrinėjimuose

Rasa PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ

Etnologė Pranė Dundulienė nemažai nuveikė tyrinėdama lietuvių kalendorinius, darbo ir šeimos papročius. Ji pirmoji publikavo kalendoriniams ir darbo papročiams aptarti skirtą monografiją. Paskutinėje jos knygoje „Senieji lietuvių šeimos papročiai“, be tradiciškai naganėjamų gimtuvų ir krikštynų, vestuvų ir laidotuvų, ji analizavo vaikystės ir piemenavimo papročius, apžvelgė vyrų ir moterų darbus ūkyje, sugyvenimą šeimoje, namų tvarkos palaikymą ir higieną, šeimos santykius su kaimynais. Tokiame kontekste išryškėjo papročių konstruojama kultūrinė lyties specifika. Tai leidžia šią knygą išskirti iš kitų šeimai skirtų darbų ir šiame straipsnyje panagrinėti minėtus P. Dundulienės tyrinėjimus.

Straipsnyje istoriniu lyginamuju metodu išanalizuvas P. Dundulienės darbus prieinama prie išvados, kad autorės išsamiai išnagrinėti žemdirbystės, namų židinio ir duonos kepimo, šeimos papročiai suteikę galimybę plačiau pažvelgti ir suvokti kultūrinę lyčių specifiką bei šios temos vietą to meto lietuvių etnologijoje. Nepaisant tuo metu populiarų matristinės kultūros paieškų, romantiško požiūrio į senąją Lietuvos kultūrą, ribotų galimybų naudotis ir ypač įvardyti Vakarų tyrinėtojų darbus, P. Dundulienė, remdamasi etnografiniais lauko tyrimais, vengė stereotipinių teiginių ir, turėdama bent menkiausią duomenų apie nukrypimus nuo įsigalėjusių tradicijos, tuos faktus paminėdavo. Bendrame etnologinių tyrinėjimų lyčių tematika kontekste P. Dundulienės pateiktos išvados ir pastebėjimai papildo bei praplečia kitų Lietuvos etnologų tyrimus.

Prasminiai žodžiai: Pranė Dundulienė, papročiai, šeima, lyčių studijos.

Gintautas Mažeikis pastebi, kad XX a. antrojoje puose lyčių studijos tapo ta filosofine, socialinių mokslo sfera, kurioje išryškėjo didžiausi intelektiniai posūkiai, svarbiausi filosofiniai sprendimai, lémę kitų socialinių ir humanitarinių mokslo pokyčius.¹ Žymūs pokyčiai vyko antropologijos moksle. Michelle Zimbalist Rosaldo, Sherry Ortner, Karen Sacks ir kitų tyrinėtojų darbai suformavo feminizmo pakraipą antropologijoje,² o Marylin Strathern atvėrė kelią lyčių, o ne vienos lyties kultūros

studijoms. Pasak M. Strathern, šiuolaikinė antropologija turi ne atsakyti į klausimą, kas iš tikrujų yra lytis, bet pažvelgti į socialinę ir kultūrinę lyties konstrukciją bei santykį su vyriškumo ir moteriškumo formavimu.³ Pastarujų metų antropologiniai tyrimai jau neapsiriboją vien „moters padėties“ atskleidimu, jie vis dažniau apsistoja ties įvairių moterų ir vyrų santykii aspektų skirtingose visuomenėse nagrinėjimu.⁴ Sovietų Sajungoje pirmasis tokio pobūdžio didesnės apimties darbas, kompleksiškai nagrinėjęs lyčių diferenciaciją, buvo publikuotas paskutiniaisiais sovietų valdžios metais.⁵ Tais pačiais metais, tačiau jau laisvoje Lietuvoje, mirė profesorė P. Dundulienė, kurios gimimo šimtmečio paminėjimui skirtoje konferencijoje skaityto pranešimo pagrindu parengtas ir šis straipsnis.⁶

Lyčių studijos Lietuvos etnologijoje

Lietuvos etnologų moksliniuose tyrinėjimuose kai kurį kultūros reiškinių santykis su konkretia lytimi dažnai buvo minimas ir praeityje,⁷ tačiau lyties tyrinėjimai kaip atskira tyrimų sritis tik neseniai sudomino Lietuvos etnologus. Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė, aptardama lyties tyrinėjimus lietuvių etninėje kultūroje, išskyrė etnologų tyrinėjimus, glaudžiai susijusius su šeimos bei žmogaus socializacijos, socialinės lyčių brandos tyrimais,⁸ ir savo knygą „Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje“ įvardijo kaip pirmą moters lyties studijoms skirtą monografiją.⁹ Tačiau minėtame leidinyje apibendrinama tik vienos lyties kultūra. Žymiai mažiau nuveikta lyginant dviejų lyčių kultūrinę specifiką, vienai ar kitai lyčiai priskiriant būdingus pasireiškimus.

Analizuodamas XIX a. ir XX a. pr. Lietuvos ir Latvijos kaimus kaip socialinę struktūrą, lyčių skirtumus atskleidė Vokietijoje gyvenantis lietuvių kilmės etnologas Gerhardas Baueris, teigdamas, kad šeimoje, maldos namuose ir viešuose renginiuose vyrai ir moterys laikėsi tam tikros distancijos – sėdėjo ant atskirų suolų, bendravo savo lyties būryje. Jo teigimu, moterys kaimo struktūroje vaidino antraelį vaidmenį. Oficialūs ir bendruomeniniai santykiai buvo vyru reikalas, o moterų bendrijos suaktyvėdavo, kai kam nors reikėdavo pagalbos: lankytį ligonių, rūpintis

seneliais ar našlaičiais.¹⁰ Netrukus panašaus pobūdžio darbų pasirodė ir Lietuvoje. Vitalis Morkūnas nagrinėjo vyrėnių žmonių darbo pasiskirstymo pagal lytį tematiką. Iš etnologo tyrimų matyti, kad dėl darbo įrankių kitimo bėgant laikui merginų darbo diena trumpėjo daug lėčiau, nes bet kokia žemės ūkio technika ar mechanizacija pirmiausia būdavo įvedama „vyriškiems“ laukų darbams pagreitinti. Intensyvėjantis mėsos ir pieno gyvulininkystės ūkis gulė ant moters pečių. Moters darbo diena pamazū galėjo trumpėti tik labiau pasidalijant darbus ir iš dailes trumpėjant vyro darbo dienai.¹¹ Vėliau tyrimus šioje srityje praplėtė Auksuolė Čepaitienė, Žilvytis Šaknys ir Vacys Milius.¹² Skirtingus berniukų ir mergaičių žaidimuis bei pirmuosius pagal lytį atliekamus darbus išskyrė ir apibūdino Angelė Vyšniauskaitę,¹³ vėliau išplėtojo Romanas Vasiliauskas.¹⁴ Kultūrinė lyties specifika taip pat buvo išskirta analizuojant vyru ir moterų drabužius,¹⁵ mitybą,¹⁶ liaudies žinią.¹⁷ Tačiau galbūt daugiausia šiuo aspektu tyrinėta analizuojant šeimos ir bendruomeninius jaunimo papročius (Angelės Vyšniauskaitės, Irenos Čepienės, Rasos Račiūnaitės, Rasos Paukštėtės, Žilvyčio Šaknio darbai).¹⁸

Etnologė P. Dundulienė taip pat nemažai nuveikė tyrinėdama lietuvių kalendorinius, darbo, šeimos papročius. Ji pirmoji publikavo atskirą kalendoriniams ir darbo papročiams skirtą monografiją. Paskutinė jos knyga „Senieji lietuvių šeimos papročiai“ buvo skirta šeimos papročiams, kurioje, be tradiciškai nagrinėjamų gimtvių ir krikštynu, vestvių ir laidotuvių, ji analizavo vaikystės ir piemenavimo papročius, apžvelgė vyru ir moterų darbus ūkyje, sugyvenimą šeimoje, namų tvarkos palaikymą ir higieną, šeimos santykius su kaimynais.¹⁹ Tokiame kontekste gana ryškiai atskleidė papročiaus konstruojama kultūrinė lyčių specifika – tai leidžia šią knygą išskirti iš kitų šeimos tematikai skirtų darbų. Šiame straipsnyje į lyčių tyrinėjimą specifiką lietuvių etnologijoje mėginsiu pažvelgti remdamasi P. Dundulienės darbais.

Darbo pasiskirstymas pagal lytį žemdirbystės studijose

Rašydama straipsnus ir knygas, P. Dundulienė rėmėsi gausia etnografine bei tautosakos medžiaga. Kelis dešimtmečius ji paskyrė išsamioms žemdirbystės studijoms. Kultūrinė lyčių specifika tam tikru aspektu atskleista monografijoje „Žemdirbystė Lietuvoje“.²⁰ Aiškiausiai lyčių skirtumai pastebėti tyrinėjant rugiapjūtės papročius. Autorės teigimu:

Tautosakiniai, rašytiniai ir etnografiniai šaltiniai rodo, kad kaimuose rugių dažniausiai pjaudavo tik šeimos nariai: šeimininkė, jos dukros ir marčios. Vyrų ru-

giapjūtės metu būdavo tik pagalbinė darbo jėga: jie rišdavo pėdus ir statydavo gubas. Senovinė švenčioniškių daina sako:

*Merga pjovė rugelius,
Bernas rišo pèdelius...*

Net XX a. pradžioje Rytų ir Pietų Lietuvoje vyrai rugių pjovimą laikydavo moterišku darbu ir niekad neimdavo į rankas pjautuvo. Jeigu rugiai byrėdavo, tai vyras vis tiek dirbdavo kokį nors kitą darbą arba ir be darbo vaikštinėdavo namuose ir į rugių lauką eidavo tik pavaikariais gubų sustatyti ar žiūrėdavo, kaip vyksta darbas, ar daug nupjauta.²¹

Analizuojant pjovimą dalgiu nurodoma, kad pagalbinis pėdų rišimo darbas jau priskirtas moterims. Tarpinis derliaus nuėmimo įrankis – dalgelė, pasak tyrinėtojos, taip pat buvo skirtas vyrams, bet jeigu rugiai byrėdavo, juo pjaudavo ir stipresnės moterys.²² Šiame darbe P. Dundulienė atkreipė dėmesį į fizinio darbo, atsižvelgiant į lytį, pasiskirstymo specifiką. Darbo pasidalijimas pagal lytį tuo metu domino ne tik naujojo pasaulio kultūras nagrinėjusius antropologus, bet ir Europos realijas analizavusius socialinius istorikus. Tokio pobūdžio tyrimai buvo vykdomi įvairiose Vakarų šalyse. Išskirčiau 1986 m. Barbaros A. Hanavalt sudarytą knygą „Moteris ir darbas ikiindustrinėje Europoje“,²³ kurioje dešimtyje straipsnių aptariamas įvairios socialinės padėties ir skirtingose šalyse XIII–XVI a. gyvenusių moterų darbas ir jų indėlis į ekonomiką. Tačiau tolimesni P. Dundulienės darbai įgavo kitą kryptį, – ji pradėjo senosios pagoniškosios Lietuvos kultūros studijas bei pasuko į matristinės kultūros rekonstrukciją.²⁴ Irvinas Wiliamas Thompsonas pastebėjo, kad patriarchatas sukuria įstatymus ir įkūnija karinę galią, o matriarchatas – papročius ir religinę įtaką. Patriarchatas formuoja individualias kario vertėbes, o matriarchatas kuria tradicijos būdu žmones jungiančią bendriją.²⁵

Vyras ir moteris šeimos tyrinėjimuose

Namų židinio ir duonos studijos. Manau, kad vienas iš esminių jos darbų, davusių pagrindą tolesniems tyrinėjimams ir kartu skirtas šeimos problematikai, susijęs su namų židinio kulto studijomis. 1964 m. P. Dundulienė paskelbė išsamią studiją „Namų židinio kultas Lietuvoje“.²⁶ Pratarmėje pabrėžiama, kad šiai temai atskleisti nepakanka vien senųjų rašytinių šaltinių, tam reikalingi ir etnografiniai duomenys, nes daug apeigų išliko iki XIX a. ir net XX a. pr. Siekdama atskleisti namų židinio kulto atsiradimą ir raidą įvairiais istorijos tarpsniais, ji pastebėjo, kad tiek klajoklių laužo ugnis, tiek sėsliai gyvenančių

žmonių namų židinys jungė drauge gyvenusių ir koletyviai dirbusią gimininę bendruomenę.²⁷ Etnologės teigimu, namų židinio saugotoja ir globėja visais amžiais buvo moteris. Ji atliko namų židinio vaidilutės pareigas ir su Gabijos kultu susietas apeigas. XIX a. pab.–XX a. pr., anot P. Dundulienės, ugnį galėjo įkurti šeimininkas, šeimininkė ar kitas suaugęs šeimos narys. Tai daryti draudavo vaikams, nėščioms moterims, gimdyvėms (matyt, iki įvesdinimo – R. P.-Š.) ar piktdarybę įvykdžiusiems žmonėms.²⁸ Vis dėlto daugiausia su ugnimi bendravo moteris, kuri privalėjo ją „maitinti“, aukoti aukas, kloti jai „patalą“ ir saugoti nuo galimo užteršimo. Aptardama galinčių ugnį užteršti įvairių nusizengėlių grupę, ji išskyrė įvairių kategorijų „nešvarias moteris“ – menstruacijų metu, nėščias bei 40 dienų „nešvarias“ po gimdymo – ir pabrėžė, kad tokią moterų užteršta ugnis esti labai kerštinga ir pavojinga žmonėms.

Analizuodama namų židinio kulto raišką gimtvių papročiuose, tyrinėtoja pastebėjo paprotį gimus bet kokios lyties kūdikiui pirmojo prausimo vandenį išpilti po krosnimi ir šio papročio modifikaciją, kai vandenį prie židinio pradėta pilti tik nuprausus berniuką. Tai ji siejo su motininės santvarkos laikotarpiu susiformavusių papročių (kai vyrai ir moterys buvo lygiaverčiai) kaita. Ilgainiui, pasak etnologės, tikrasis židinio bendrininkas pasidarė vyras, o moteris savo namų židinį ištekėdama turėjo palikti. Šeimose tapo įprasta laukti vyriškos lyties kūdikių.²⁹ Siekį išlaikyti moters dominavimą šeimoje galima rasti skyrelyje „Namų židinys ir nuotaka“. Etnologė teigė, kad kai kur Lietuvoje išliko paprotys, kad moteris, iš savo namų išeidama į vyro namus, turėjo vežtis savo namų židinio ugnies ir taip palaikyti matriarchalines tradicijas.³⁰ Tai turėjo simbolizuoti moters siekimą pirmauti šeimoje, vietoje senojo vyro namų židinio sukurti naują, jau vėliau, pasak jos, mažėjant moters vaidmeniui bendruomenėje, „formavosi vestuvių apeigos, kurių esminę dalį sudarė ištekancios moters atskyrimas nuo jos tėvų namų židinio ir prirešimas prie vyro namų židinio“.³¹ Dėl to susiformavo nemaža vestuvinių apeigų, burtų, prietarų, kuriais buvo siekiama moterį atplėsti nuo jos buvusio namų židinio.³² Ši studija po vienuolikos metų virto monografija „Ugnis lietuvių liaudies pasauleautoje“, kurioje minėti pasikeitimai jau chronologizuojami ir teigiamas, kad net *nuo ankstyvojo paleolito laikų ugnis buvo saugoma ir prižiūrima motery...* Net ir patriarchato visuomenei susiskirsčius į mažas šeimas, moteris ir toliau pasiliuko namų ugnelės saugotoja, nors tuo metu apeigose su ugnimi vis dažniau reiškési vyras.³³

Namų židinio studijos galbūt paskatino išsamius papročių tyrimus, susijusius su duona. Lokalinės šven-

tės aprašo ribas praplėtė jau 1941 m. žurnale „Gimtasai kraštas“ publikuotas straipsnis „Karvojas, kaipo ritualinė duona vestuvių apeigose pas mus ir kitur“³⁴ Analizuodama apeiginės duonos kilmę, etnologė rēmėsi ne tik lietuvių, bet ir slavų, Trakų karaimų, netgi anglų papročiais. Darbe akcentuojama, kad gyvenimo ciklo apeigose svarbią duoną – karvojų – kepa ištekėjusios, visų gerbiamos moterys, tačiau netrukus prideda, kad kartais šį darbą atlieka ir vyrai.³⁵

Gana ryškus moters-motinos kulto akcentas pastebimas 1974 m. publikuotame straipsnyje „Duona lietuvių liaudies gyvenime“³⁶ Teigama, kad moteris – duonos kepėja, kaip ir namų židinio prižiūrėtoja, net patriarchalinėje šeimoje užémė garbingą vietą, todėl duonos kepimas priklausė šeimininkei-motinai.³⁷ 1989 m. buvo išleista knyga „Duona lietuvių buityje ir papročiuose“,³⁸ kurioje, analizuojant duonos reikšmę šeimyninėse apeigose, akcentuojamas ir naujų papročių įsigalėjimas. Joje pažymima, kad, išlaikant paprotį nusivežti pas vyra savo namų židinio ugnies pirmajai duonai kepti (dar praktikuotą XX a. pr. Rytų Lietuvoje), palaipsniui moteris vis labiau netekdavo šių savo teisių ir priklausydavo nuo vyro ir jo šeimos.³⁹ Analizuojant duonos reikšmę vardynose pažymėti papročiai, kuriais siekiama nulemti, kad gimtų berniukai, duonos uždirbėjai, tačiau teisė einant į šermenis neštis duoną priskirta moterims – pirmosioms žemdirbėms.⁴⁰

Šeimos santykų kaita. P. Dundulienės nuodugniai tyrinėti žemdirbystės, namų židinio ir duonos kepimo papročiai, manau, leido jai giliau pažvelgti ir į lietuvių šeimą.⁴¹ Šeimos tyrimus ji apibendrino 1982 m. publikuotoje knygoje „Lietuvos etnografija“. Anot tyrinėtojos, akmens amžiuje mūsų krašte, kaip ir kitur, būta matriarchalinių santvarkos, kurioje moteris, būdama pagrindine gamintoja, namų židinio prižiūrėtoja, vaikų gimdytoja bei augintoja, bendruomenėje užémė svarbią ir garbingą vietą. Manoma, kad patriarchalinė santvarka susijusi su lydiminės žemdirbystės atsiradimu ir plitimui, nes pagrindinę jos darbo jėgą sudarė vyrai. Tobulėjant darbo įrankiams vyro vaidmuo didėjo.⁴² Pasak P. Dundulienės, iš tautosakos galima spręsti, kad šeimos formos Lietuvoje keitėsi „kaip ir visame pasaulyje“ – porinė šeima formavosi grupinės šeimos gelmėse, o monogaminės šeimos santuoką galėjo nutraukti tik vyras.⁴³

Nevaisingumas šeimoje, kaimo žmonių požiūriu, buvo laikomas didžiule nelaimė, o į bevaikę moterį žiūrėta labai nepalankiai. Etnologės teigimu, žmonės niekada negalvojo, kad dėl nevaisingumo galėjo būti kaltas vyras, todėl gydydavo tik moteris.⁴⁴ Taip pat norėta, kad šeimoje pirmasis gimtų sūnus,⁴⁵ spėliota ir netgi maginiai

veiksmais siekta nulemti būsimo kūdikio lyti.⁴⁶ Aptarda-ma besilaukiančios moters darbus, ji rašė:

Nėščios moterys dirbo visus darbus: pjaudavo rugius, grēbdavo šieną, kuldavo, ruošdavosi apie namus, verpdavo, ausdavo ir t.t. Tinginiauti buvo vengiamai, tikint, kad būsimasis žmogus galės apsigimti tinginiu. Vyras ir kiti šeimos nariai rūpinosi, kad nėščioji lengvai dirbtų, geriau pavalygtų, nes tai reikalinga jos nešiojam kūdikiui.⁴⁷

P. Dundulienė atkreipė dėmesį ir į dorovinius jaunimo nusižengimus, teigdama, kad lietuvių kultūroje pavaini-kio kūdikio susilaukusių merginą baudė ne tik tėvai, bet visi jos pažystami ir draugai, o į vaikino nusižengimą žiū-rėta atlaidžiai.⁴⁸ Teisus etnologas Petras Kalnius, rašy-damas, kad:

P. Dundulienė, skirtingai negu kai kurie kiti lietuvių autoriai, raše šeimos klausimais, neidealizavo ankstes-niais amžiais egzistavusių lietuvių dorovės principų bei jų požiūrio į nukrypimus nuo Lietuvos visuomenėje pri-imtų paprotinių šeimos ir vedybinių santykų normų.⁴⁹

Mažai nuo aptartojo skyrėsi šeimos ir jos papročiams skirtas skyrius ir antrajame šios knygos leidime, pavadin-tame „Lietuvių etnologija“.⁵⁰

Paskutinioji papročiams skirta knyga „Senieji lietuvių šeimos papročiai“ buvo publikuota praėjus aštuonieriems metams po autorės mirties. Pasak Reginos Merkienės, šioje knygoje P. Dundulienė į šeimą žvelgia kaip į tar-pusavio įsipareigojimais ir ekonominiais saitais susietą socialinę bendriją, o remdamasi darbo ir šeimos papro-čiais, ją traktuoją kaip neatskiriamą kaimo bendruomenės dalį.⁵¹ Šiame darbe P. Dundulienė, analizuodama XIX a. pab.–XX a. papročius, apibendrino ankstesnius šeimos tyrimus ir iškėlė panašias mintis, plėtotas ir ankstesniuo-se jos darbuose. Etnologė, analizuodama patriarchalinę šeimą, neretai joje įžvelgė iš matriarchato paveldėtus šios sanklodos bruožus ir pažymėjo, kad tuo laikotarpiu do-minavusi moters teisinė ir paprotinė galia (paveldėjimas pagal motinos liniją ir kt.) vėliau išliko reikšminga ir pa-triarchalinėje šeimoje, nors ir buvo įžengta į vyrų domi-navimo erą. Teigta, kad tokioje šeimoje vyras buvo „ne-pakeičiamas žemės dirbėjas ir tvarkė ūkininkas, teisinius, moralinius reikalus, tuo tarpu ant jos pečių gulė ne tik daugelis ūkio darbų, bet kartu buvo gerbiama kaip vaikų motina, švento namų židinio prižiūretoja“.⁵² Taigi vyras buvo laikomas šeimos galva, išskyrus atvejus, kai jis būdavo užkurys (atėjės į moters namus). Teigama, kad vyras užkurys buvo mažai reikšmingas, ypač jei atsinešė nedidelę pasogą – jis buvo paklusnus, pirmasis žmonos

ūkio darbininkas, užkurio žmona – savarankiška namų šeimininkė. Pasak profesorės, valsčių teismai pripažino nesantuokinių vaikų, sugyventų našlės iki santuokos, tei-sė paveldėti drauge su santuokiniais, jeigu jie buvo kilę iš tos pačios moters.⁵³ Šiuo atveju pripažistama neabejotina juridinė ir moralinė žmonos galia.

Visuomeniniu požiūriu vyro pirmavimas šeimoje buvo laikomas normaliu, o moters neįprastu. Vyrai turėjo daugiau teisių negu moterys, ir juridinė-ekonominė vyro galia šeimos bei kaimo bendruomenės atžvilgiu buvo lai-koma jo vienvaldiškumo ženklu. Vyrų pirmumui išreikštį priskyrusi posakj „Kieno galia, to ir valia“, P. Dundulienė pabrėžė ir paprotiniame kontekste vyraus dualistinį po-žiūrį į moterį, kuris, iš vienos pusės, reiškė jos menkinimą – „moters ilgas plaukas, bet trumpas protas“, tačiau, kita vertus, pripažistama, kad „vyras yra šeimos galva, o mo-teris – kaklas“. Tokiu būdu pažymima paprotinė moters teisė „valdyti“ šeimos galvą. Nors sugyvenimas šeimoje priklausė nuo abiejų sutuoktinių, tačiau kultūriškai buvo pripažistama, jog supykęs vyras būdavo kur kas piktesnis už žmoną. Moteris pyktį išreikšdavo tylėjimu. Nors teisę į aktyvų pyktį turėjo tik vyrai, tačiau žengti pirmą žingsnį į susitaikymą privalėjo moteris. Pastebėta, kad moterys su vyrais pykdavosi trumpiau, jos beveik visuomet vyra prakalbindavo.⁵⁴ Moteris-motina visuomenėje skatinta būti darnaus sugyvenimo šeimoje sergėtoja. Visuomeniniai santykiai už namų ribų priklausė vyrams – teisė eiti į kuopų sueigas turėjo vyriausias šeimos vyras, moterys eidavo tik tada, kai namie nebūdavo vyrų.⁵⁵ Vyrams buvo priskirta juridinė ir moralinė galia privačioje bei viešoje erdvėje, o moterims buvo pripažistamas motinos statusas, jos moralinė galia ir veikla privačioje erdvėje. Savo darbuose P. Dundulienė ne kartą pažymėjo – moteris tu-rejo būti pasišventusi namams ir vaikams.

Skirtingus lyčių vaidmenis etnologė atskleidė per vyrą ir moterų veiklai priskirtas sritis. Pasak jos, „lietuvių šeimose visais laikais vyriškus reikalus tvarkydavo vyrai, o moteriškus – moterys“. Buvo įsigalėjęs griežtas darbų pasiskirstymas pagal lyti. Taip pat buvo pripažinta ir vyrų teisė į laisvalaikį – nors jų darbai buvo fiziškai sunkesni, bet, juos atlikę, ypač vakarais, vyrai turėdavo laisvo laiko, o moterų darbai niekada nesibaigdavo.⁵⁶ Akivaizdu, kad moteris laisvalaikio neturėjo. Ši netolygumą etnolo-gė iliustravo pasiremdama sakmėmis. Viena iš jų:

Vaikščiodamas po žmones Dievas rado moteriškas prie prūdo beskalbiančias drabužius ir paprašė parodyti kelią. Jos atsakė neturinčios laiko. Dievas éjo toliau. Kieme rado vyrus beskaldančius malkas ir vél prašo parodyti kelią. Vyrai Dievą palydėjo ir gerai nurodė kur eiti. Atsisveikindamas su vyrais Dievas pasakė: „Jūs

dirbę greičiau galėsít pailséti, o moteriškos neturēs laiko pasiilséjimui“. Todél jų darbams ir nera galo. (Upyna. Užr: Marijona Čilvinaitė).⁵⁷

P. Dundulienė buvo bene pirmoji etnologė, kuri skirtingus lyčių vaidmenis atskleidė ne tik per darbą, bet ir per buvusią laisvalaikio specifiką.

Apibendrindama manyčiau, kad P. Dundulienė, daug dėmesio skyrusi moters-motinos kultūrai, XIX a. pab – XX a. lietuvių šeimoje abi lytis pripažino buvus vienodai reikšmingas, nustatė aiškias jų veiklos ribas bei lyties pirmaivimo dėsningumus.

Išvados

Siekdama rekonstruoti ir atskleisti lyčių kultūrinę specifiką, profesorė P. Dundulienė plačiai rėmėsi ne tik etnografine, bet ir archeologine, tautosakos medžiaga bei senaisiais rašytiniais šaltiniais. Atskleisdama vienos ar kitos lyties vaidmens raidą, ji savo darbuose išlaikė pasirinktą kryptį, naudojosi tuo metu prieinamais duomenimis ir jų analizės metodais. P. Dundulienės išsamiai išnagrinėti žemdirbystės, namų židinio ir duonos kepimo, šeimos papročiai suteikė galimybę plačiau apžvelgti ir suvokti kultūrinę lyčių specifiką bei šios temos vietą ir svarbą to meto lietuvių etnologijoje. Neįpailant sovietmečiu mokslinėje literatūroje populiarium trastinės kultūros paieškų, romantiško požiūrio į senają Lietuvos kultūrą, ribotų galimybių naudotis ir ypač įvardyti Vakarų tyrinėtojų darbus, etnologė, remdamasi etnografiniais lauko tyrimais, vengė stereotipinių teiginių ir, turėdama nors menkiausią duomenų apie nukrypimus nuo įsigalėjusios tradicijos, tuos faktus paminėdavo. Bendrame etnologinių lyčių tyrinėjimų kontekste P. Dundulienės pateiktos išvados ir pastebėjimai papildė ir praplėtė kitų Lietuvos etnologų tyrinėjimus.

NUORODOS:

- MAŽEIKIS, G. Pratarmė. Iš: *Inter-studia humanitatis. Lyčių studijos ir tyrimai 5*. Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 2008, p. 4.
- ROSALDO, M. Z., LAMPERE, L. (Eds.) *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*. Iš: *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- STRATHERN, M. *The Gender of the Gift: Problems with Woman and Problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 69.
- ERIKSEN, TH. H. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Cultural and Social Anthropology*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2001, p. 126.
- BAIBURIN, A. K., KON, I. S. (red.) *Etnicheskie stereotypy muzhskogo i zhenskogo povedenija*. Moskva: Nauka, 1991 (rusų k.). Tam tikrą postūmį kultūrologinėms lyčių studijoms Lietuvoje turėjo Vytauto Kavolio paskaitos, skaitytos 1992 m., tada publikuota ir jo knyga „Moterys ir vyrai Lietuvoje“: KAVOLIS, V. *Moterys ir vyrai Lietuvoje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas, 1992.
- PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ, R. Kultūrinė lyties specifika P. Dundulienės šeimos papročių tyrinėjimuose. Iš: *Etnologija: istorija, dabartis ir perspektyvos. Ethnology: History, Present and Future Prospects. Santraukos / Abstracts*. Vilnius: LII leidykla, 2010, p. 20–21.
- Pirmieji tokio pobūdžio darbai: ALEKSA, K. J. *Lietuvos moteris sodietė: (vienos ankietos daviniai)*. Kaunas: Autoriaus leidinys, 1932; MACYS, V. Apie šeimos santvarką ir moterų teises senovėje. Kaunas: Raidė, 1934.
- RAČIŪNAITĖ-PAUŽUOLIENĖ, R. Lyties tyrinėjimai lietuvių etninėje kultūroje. Iš: *Inter-studia humanitatis. Lyčių studijos ir tyrimai 5*. Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 2008, p. 129–145.
- RAČIŪNAITĖ, R. *Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje. Gyvenimo ciklo papročiai (XIX a. pabaiga – XX a. vidurys)*, Kaunas, 2002.
- BAUER, G. *Gesellschaft und Weltbild im Baltischen Traditionsmilieu*. Heidelberg, 1972, p. 84, 90.
- MORKŪNAS, V. Nuo tamos ligi tamos (Žemės ūkio darbininkų buitis Lietuvoje 1919–1940). Vilnius: Mokslas, 1977, p. 159.
- ČEPAITIENĖ, A. *Verpimas Lietuvoje. Liaudies kultūros likimas*. Vilnius: Diemedis, 2001, p. 159; ŠAKNYS, Ž. Jaunimo neintensyvaus darbo savitumai (XIX a. pabaiga – XX a. pirmoji pusė). Iš: *Lituanistica*, 2002, Nr. 1, p. 42–56; MILIUS, V. Kasdienybės darbų pasiskirstymas Lietuvos kaime XIX a. antrojoje – XX a. pirmojoje pusėje. Iš: *Lietuvos etnologija. Socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*, 2005, Nr. 5 (14), p. 27–34.
- VYŠNIAUSKAITĖ, A. Šeimos buitis ir papročiai. Iš: *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1964, p. 448–526. VYŠNIAUSKAITĖ, A. Vaikų auginimas XIX a. pabaigoje – XX a. Iš: *Dubingiai*. Vilnius: Vaga, 1971, p. 200–206.
- VASILIAUSKAS, R. *Lietuvių liaudies pedagogika – jaunosios kartos socializacijos fenomenas (XIX a. antroji pusė – XX a. pradžia)*. Vilnius: VPU leidykla, 2006.
- MASTONYTĖ, M. Drabužiai. Iš: *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1964, p. 332–385.
- ŠATKAUSKIENĖ, V. Kai kurie lyčių suvokimo aspektai tradicinėje kaimo bendruomenėje. Iš: *Lyčių samprata tradicinėje kultūroje*. Vilnius: LLKC, 2005, p. 108.
- VAITKEVIČIENĖ, D. *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formules*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- VYŠNIAUSKAITĖ, A. Vestuvės. Iš: *Lietuvių šeima ir papročiai*, Vilnius: Mintis, 2008, p. 289–433. ČEPIENĖ, I. *Lietuvių liaudies vestuvii veikėjai*. Vilnius: Mokslas, 1977. RAČIŪNAITĖ, R. *Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje. Gyvenimo ciklo papročiai (XIX a. pabaiga–XX a. vidurys)*, Kaunas, 2002. PAUKŠTYTĖ, R. *Gimtuvės ir krikštynos Lietuvos kaimo gyvenime (XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje)*. Vilnius: Diemedis, 1999; ŠAKNYS, Ž. B. *Jaunimo brandos apeigos Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. antrojoje pusėje*. Vilnius: Pradai, 1996; ŠAKNYS, Ž. B. *Jaunimo bendrijų: Socialinio aktyvumo kaita metų cikle (XIX a. II pusė – XX a. I pusė)*. Iš: *Lituanistica*, 1999, Nr. 1(37), p. 115–134.
- DUNDULIENĖ, P. Senieji šeimos papročiai. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1999.
- DUNDULIENĖ, P. Žemdirbystė Lietuvoje (nuo seniausių laikų iki 1918 metų). Iš: *Istorija. 5*. Vilnius: Politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963.
- DUNDULIENĖ, P. Žemdirbystė Lietuvoje (nuo seniausių laikų iki 1918 metų). Iš: *Istorija. 5*. Vilnius: Politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963, p. 169. Tačiau kituose Lietuvos rajonuose pjaunant jaunes dalgiaisiai ar mašinomis pagrindinis darbo krūvis tek davos vyrams –

- kirtėjams, o moters – pėdų rišėjos vaidmuo buvo kiek mažesnis (plg. MILIUS, V. Žemdirbystė. Iš: *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1964, p. 76.
22. Ten pat, p. 178.
23. HANAVALT, A. B.(ed.) *Woman and Work in Preindustrial Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
24. Profesorei P. Dundulienei nemažą poveikį turėjo Kazimierzo Mošynsko kritinio evoliucionizmo kryptis (anot V. Čiubrinsko, nepaisant to meto etnologijoje jau vyrausios evoliucionizmui priešingos kultūrinės-istorinės krypties, jis ir liko pasaulio tautų evoliucionio studijavimo šalininkas, plg: ČIUBRINSKAS, V. Sovietmečio iššūkiai Lietuvos etnologijai: disciplina, ideologija ir patriotizmas. Iš: *Lietuvos etnologija. Socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*. Vilnius, 2001, p. 100), tačiau su *menamu* matriarchatu ar matriarchato-patriarchato kaita analizuojamą reiškinį išsamiau nenagrinėsiu. Dėmesį sutelksiui i XIX ir XX a. pr. papročių tyrinėjimus, leidžiančius pažvelgti į to meto lyčių specifiką.
25. THOMPSON, W. I. *The Time Falling Bodies Take to Light*. New York: St. Martin,s Press, 1981, p. 140.
26. DUNDULIENĖ, P. Namų židinio kultas Lietuvoje. Iš: *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija*. 6. Vilnius, 1964, p. 125–151.
27. Ten pat, p. 127.
28. Ten pat, p. 129.
29. Ten pat, p.138.
30. Ten pat, p. 139.
31. Ten pat, p.140.
32. DUNDULIENĖ, P. Namų židinio kultas Lietuvoje. Iš: *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija*. 6. Vilnius, 1964, p. 139–144.
33. DUNDULIENĖ, P. *Ugnis lietuvių liaudies pasaulėjautoje*. Vilnius: LTSR aukštojo ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ir Tautų draugystės ordinų V. Kapsuko universitetas, 1985, p. 86.
34. STUKÉNAITĖ-DECINIENĖ, P. Karvojus, kaip rytualinė duona vestuvių apeigose pas mus ir kitur. Iš: *Gimtasai kraštas*, 1941, p. 1–2. p. 113–116.
35. Ten pat, p. 114.
36. DUNDULIENĖ, P. Duona lietuvių liaudies gyvenime. Iš: *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija*. 14. Vilnius, 1974, p. 61–83.
37. Ten pat, p. 70.
38. DUNDULIENĖ, P. *Duona lietuvių buityje ir papročiuose*. Kaunas: Šviesa, 1989.
39. Ten pat, p. 46.
40. Ten pat, p. 52, 55.
41. Vienas iš pirmųjų jos mokslinių darbų buvo skirtas vestuvėms (plg: STUKÉNAITĖ, P. Vestuvės Marcinkonių apylinkėje. Iš: *Naujoji Romuva*, 1940, Nr. 14, p. 273–276). Šiame darbe dėmesio lyčių specifika buvo skirta nedaug, tik paminiamas abiejų jaunujujų siekis atsistoti ant jungtuviių kilimo pirmam, nes tikėta, kad pirmas atsistoję „šeimoje viešpataus“. Platesni šio prietaro komentarai nepateikiami. Vestuvių apraše, kaip ir daugelyje kitų, dominuoja moterų atliekami simboliniai veiksnių.
42. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas, 1982, p. 226.
43. Ten pat, p. 228–229.
44. Ten pat, p. 246–247.
45. Apie tai rašė ir A. Vyšniauskaitė: VYŠNIAUSKAITĖ, A. Šeimos buities ir papročiai. Iš: *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1964, p. 450.
46. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnografija*, p. 247.
47. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnografija*, p. 247; plg.: *Neščios moterys laikydavosi ir natūralių higienos reikalavimų: dėvėdavo palaidais drabužiais, saugodavosi sunkesnių darbų, nors daugelis neturtingųjų valstiečių ligi pat gimdymo dienos buvo priverstos dirbtis drauge su vyru net pačius sunkiuosius darbus*: VYŠNIAUSKAITĖ, A. Šeimos buitis ir papročiai, p. 449.
48. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnografija*, p. 242.
49. KALNIUS, P. Lietuvių tradicinės šeimos vaizdas P. Dundulienės darbuose. Iš: *Etnologija: istorija, dabartis ir perspektyvos. Ethnology: History, Present and Future Prospects. Santraukos / Abstracts*. Vilnius: LII leidykla, 2010, p. 12.
50. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnologija*. Vilnius: Mokslas, 1991.
51. MERKIENĖ, R. Pratarmė. Iš: DUNDULIENĖ, P. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų institutas, 1999, p. 11.
52. DUNDULIENĖ, P. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų institutas, 1999, p. 22–45.
53. Ten pat, 51–53.
54. Ten pat, p. 118–120.
55. Ten pat, p. 135.
56. Ten pat, p. 116.
57. Ten pat, p. 117.

Cultural Gender Specificity in Pranė Dundulienė's Ethnological Research

Rasa PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ

The ethnologist Pranė Dundulienė did a lot of research on the main festivals of the year, work and family practices. She was the first to publish a monograph devoted to two distinct groups of customs: festivals of the year and work practices. Her last book, “The Old Lithuanian Family Customs”, focussed on family practices. In this book, next to the usual topics of birth, baptism, wedding and funeral rites she analysed childhood and shepherding practices, discussed male and female jobs on the farm, family relationships, ways of looking after the house and hygiene, and family relationships with neighbours. This context delineates cultural gender specificity constructed through these practices. The gender aspect singles out Dundulienė’s book among other books on family and defines the aim of this paper, which is to look at Dundulienė’s works from the gender point of view whilst analysing them using the historical-comparative method. Paukštytė-Šaknienė concludes that Dundulienė’s comprehensive research of agricultural, home, bread making, and family practices opens up a wider perspective on cultural gender specificity and elucidates where ethnological gender research stood in the context of ethnological research of the time. Despite the search for the ancient matriarchal culture popular at the time, the romanticised view of the ancient Lithuanian culture and limited possibilities to use and especially quote works by Western scholars, Dundulienė avoided stereotypical statements and, whenever possible, mentioned facts that constituted a digression from the convention. In the general context of ethnological gender research Dundulienė’s conclusions and observations complement and extend the work of other scholars.

Mišrių porų vestuvės Lietuvoje kaip tautinio tapatumo išraiška XXI a. pr.

Akvilė MOTUZAITĖ

Straipsnio objektas – etniškai mišrių porų vestuvės Lietuvoje XXI a. pradžioje. Darbo tikslas – ištirti, kaip švenčiamos vestuvės, kai tuokiasi lietuvė su kitataučiu; keliami uždaviniai – atlikus surinktos medžiagos kokybinę analizę atskleisti, kokį vaidmenį kuriant šventės dalyvių kultūrinį identitetą atlieka į vestuves įtrauktos tradicijos bei tautiniai simboliai. Pirminiai tyrimo šaltiniai iš dalies surinkti struktūrinį interviu metu, naudojantis virtualiomis diskusijomis, komentarais, nuotraukų albumais, videomedžiaga internete, tinklaraščiais bei remiantis stebėjimais.

Nors etniškai mišrios poros daugeliu atvejų nėra nuolatiniai Lietuvos gyventojai (arba joje gyvena tik viena poros pusė), neretai jie nusprendžia vestuves kelti Lietuvoje. Lietuviškajai pusei poroje dažniausiai astovauja moteris. Remiantis surinktais interviu, vaizdine medžiaga bei šaltiniuose internete paaiškėjo, kad lietuvių vestuvių šventei suorganizuoti pritaiko tam tikras kultūrines „strategijas“: (a) įtraukia daugumą tradicijų arba pasirenka dalį jų iš „tradicinių“ lietuviškų vestuvių modelio; (b) atmeta iprastas lietuviškas tradicijas ir jų vietoje sugalvoja naujus pasilinksminimo būdus; (c) atrenka ir įtraukia skirtinges tradicijas – ir lietuviškas, ir užsienietiškas, dažniausiai reprezentuojančias partnerio šalį ir kultūrą. Taip pat dalyviai dažnai sukuria ir į šventę įtraukia naujus elementus, kurie būdingi būtent mišrių porų vestuvėms: pavyzdžiui, naudoja valstybines veliavas, gėles kaip nacionalinius simbolius vestuvių vietai dekoruoti, jaunavedžiai gali dėvėti tautinius kostiumus, į programą įtraukiami lietuvių liaudies šokių ir muzikos atlikėjų pasirodymai ir kt. Kitataučiams organizuojamos ekskursijos po Lietuvą tam tikra prasme irgi tampa šventės dalimi. Naujų simbolinių elementų pritaikymas vestuvėms bei minėtas užsieniečių supažindinimas su Lietuva bei jos kultūra gali būti traktuojamas kaip savosios kultūros bei tapatumo pristatymas.

Mišrių porų vestuvės laikytinos kultūrine terpe, kuriuoje tradicijos tampa priemone išreikšti skirtinges kultūrinį identitetą – tiek lietuvių moters, tiek kitataučio vyro. Tautiniai simboliai naudojami kaip įrankiai, padedantys išreikšti tautinį tapatumą ir „saviems“, ir „svetimiems“ šventės dalyviams.

Prasminiai žodžiai: mišri santuoka, vestuvių tradicijos, identitetas.

Įvadas

Vestuvės yra reikšminga šeimos šventė, kurios planavimas – sudėtingas dalykas ne tik mišrioms,¹ bet ir vienautėms poroms. Vis dėlto faktas, kad šventėje dalyvauja žmonės iš dviejų ar daugiau šalių, vestuvėms suteikia tarptautinį (ir tarpkultūrinių) kontekstą. Lietuviškų vestuvių tradicijos bei jų simboliniai elementai, atrodytų, yra suprantami ir priimtini daugeliui lietuvių. Situacija tampa problemiška tada, kai kitataučių kultūriniai šios šventės lūkesčiai skiriasi.

Mano tyrimo tikslas buvo surinkti tautiškai mišrių porų vestuvių pavyzdžių ir išstudijuoti, kaip šios santuokos švenčiamos ir kokių tradicijų laikomasi. Ar pasirenkamas tam tikras santuokos šventimo modelis? O gal apskritai atsisakoma daugumos tradicijų? Turiu pabrėžti, kad domėjausi vestuvėmis, švestomis tik Lietuvoje, nors kai kuriais atvejais santuoka dar kartą būdavo švenčiama užsieniečio pusėje ar trečioje šalyje: paprastai tokiais atvejais civilinė ir bažnytinė santuokos sudaromos atskirai, skirtingose šalyse (arba vestuvės keliamos kartą, bet ne Lietuvoje).

Šiuo straipsniu siūlau į vestuves pažvelgti kaip į kultūrinio identiteto, kurį demonstruoja jaunavedžiai, jų



1 nuotr. Jaunoji riša „piršlio melagio“ juostą.



2 nuotr. Vilniuje net ir mišrios poros ant Užupio tilto užkabina spyną su išgraviruotais poros inicialais.

šeimos bei „savos“ bendruomenės, kūrimo terpę. Mišrių porų vestuviai, kai dalyviai jaučia poreikį išreikšti savo kultūrinį tapatumą ir parodyti savosios kultūros išskirtinumą. Šia prasme tautiskai mišrios poros virsmas į šeimą ir jų platesnių šeimų sajunga yra persipynę su simboline kultūrinių skirtumų bei savitumų raiška.

Mišrios šeimos po 1990 m.

Tautiskai mišrios santuokos tarp Lietuvos ir kitų šalių piliečių padažnėjo po 1990 m., ypač jų padaugėjo 2004 m. Lietuvai įstojus į Europos Sąjungą. Aktyvus tarptautinis bendravimas, intensyvi migracija bei modernios komunikacijų technologijos lémė tiesioginį žmonių bendravimą bei savykius su įvairių kultūrų žmonėmis, ypač su vakarų europiečiais. Ši tendencija matyti beveik plika akimi Lietuvos masinės informacijos priemonėse skaitant dažnai pasirodančius straipsnius ir matant reportažus. Iš pradžių žurnalių ar televizijos tokius atvejus pristatydavo kaip ypatingo dėmesio vertus sociokultūrinius įvykius, tačiau pastaruoju metu mišrios santuokos pasidare gana įprastas reiškinys ir prarado išskirtinį žurnalistų ir visuomenės dėmesį.

Remiantis Lietuvos statistikos duomenimis,² tautiskai mišrios santuokos 2000–2008 m. sudarė apie 13 proc. visų Lietuvoje sudarytų santuokų. Pastebima tendencija, kad dažniausiai moteris yra lietuvinė, o vyras – užsienietis. Vis dėlto, mano pastebėjimais, statistika neatspindi realaus santuokų, kai vienas iš sutuoktinii yra lietuvis, masto, nes ne visi Lietuvos Respublikos piliečiai informuoja atitinkamas institucijas apie užsienyje sudarytas santuokas. Manau, kad realus lietuvių, sudariusių santuokas su užsieniečiais, kiekis yra daug didesnis. Reikia nepamiršti ir to, kad daug mišrių porų ilgai gyvena kartu civiliškai neįteisinę savo santykį, nors gali būti susilaukę ir vaikų.

Kitas Lietuvos demografinės statistikos aspektas – mišrios santuokos fiksuojamos pagal asmens pilietybę, kuri ne visada sutampa su žmogaus etnine tapatybe arba tautybe. Santuokos pagal tautybę nebefiksujamos nuo 2003 m. sausio 1 d., nes „nerašyti tautybės į asmens dokumentus (pasą ir asmens tapatybės kortelę) buvo nutarta atsižvelgus į Europos Sąjungos keliamus reikalavimus bei Tarptautinės civilinės aviacijos organizacijos (ICAO) rekomendacijas. Pagrindinė asmens dokumentų paskirtis – patvirtinti asmens tapatybę bei pilietybę. Tautybė, kaip ir duomenys apie šeiminę padėti, priskiriami jautrių duomenų kategorijai, todėl buvo nuspręsta jų neviešinti“.³ Vadinas, ši statistika nebeatspindi lietuvių santuokų su Lietuvos tautinių mažumų atstovais taip pat, kaip ir su kitų šalių etninių mažumų nariais. Lietuvių ir Lietuvos tautinių mažumų atstovų šeimos fiksuojamos kaip lietuviškos šeimos. Kitų šalių etninių mažumų sutuoktiniai registruojami pagal jų pilietybę, tad jie statistikoje pakliūna į atitinkamas šalies tautinės daugumos grupę.

Tyrimo metodologija ir šaltiniai

Šiame straipsnyje daugiausia dėmesio kreipių į mišrių porų vestuves Lietuvoje, kai tuokėsi lietuvinė moteris ir kitatautis vyras. Dalis vaizdinės medžiagos buvo surinkta iš internete paskelbtų vestuviai pavyzdžių: tai dvejų vestuviai filmai (vienas jų – video, kitas – nuotraukų filmas),⁴ kitų penkerių vestuviai nuotraukos.⁵ Kitą vaizdinės medžiagos dalį analizavau iš asmeninės nuotraukų kolekcijos bei stebėjimų. Taip pat iš dalies naudojausi struktūrinių interviu su keturiomis lietuviemis medžiaga. Dvi iš jų ištakėjo už prancūzų, kitų dvejų vyrai – portugalas ir italas.

Pastebėjau, kad žmonės gana aktyviai rašo komentarus po internete pasirodžiusių straipsnių apie skirtinges mišrių santuokų atvejus. Mano nuomone, šie komentarai yra vienos iš lengvai prieinamų šaltinių, kuriais remiantis galima iš dalies spręsti apie visuomenės nuomonę nagrinėjamais klausimais. Tokiu būdu galima sužinoti, kokios yra žmonių reakcijos į pakitusius ar padažnėjusius socia-

linius reiškinius – mišras santuokas, kurios skirtinguose lygmenyse daro įtaką žmonių socialiniam ir kultūriniam gyvenimui. Kaip pirmiu šaltiniu naudojausi ir virtualiomis diskusijomis arba forumais: analizavau teminę diskusiją internete apie santuokas su užsieniečiais bei mišrių porų vestuves Lietuvoje.⁶ Manau, kad tai labai informatyvus šaltinis, nes ne visi diskusijos dalyviai būtų taip atvirai bendravę, jei jie būtų buvę pakvesti pokalbiui *tête-à-tête*. Be to, tokie forumai yra artimi etnografiniam grupiniams interviui, nors ir be diskusijos vadovo.

Vis dėlto, nors internetas ir atrodytų kaip vienas iš lengvaiusiai prieinamų ir turtingiausių šaltinių atlikti etnografinį tyrimą, naudojimasis jo informacija gali būti problemiškas. Pille Runnel nagrinėjo etnografinio tyrimo internete specifiką.⁷ Anot jos, virtualioje aplinkoje dažniausiai tenka susidurti su asynchronišku bendravimu. Tai ne statiska, bet nuolat kintanti medžiaga. Vis dėlto internetu atlikta tyrimą ar medžiagos rinkimą interneto priemonėmis ši mokslininkė prilygino lauko tyrimui realiame pasaulyje.⁸ Tačiau tyrinėjant medžiagą internete iškyla ir sunkumų: vienas iš jų – faktas, kad neįmanoma sudaryti galutinio internetinės prieigos vartotojų sąrašo. Taip pat įmanomas klaidingos interpretacijos dėl nesamų fizinių gestų (kūno kalbos),⁹ dėl negalėjimo patikrinti pateiktos informacijos tikrumo, dėl priklausomumo nuo tekstinės analizės, išskaitant ir tai, kad surinkta medžiaga neturi aiškaus konteksto.¹⁰ Platesnio konteksto nežinojimas trukdo nuodugniai interpretuoti ir internete surinktos vaizdinės medžiagos turinį – vestuvių filmus bei nuotraukas. Vis dėlto kai kurie vaizdiniai yra labai informatyvūs, nes fotografai ar operatoriai dažnai mielai fiksuoją simbolinius ir tradicinius šventės įvykius. Anot P. Runnel, aktyvaus bendravimo internete metu sukurti tekstai gali būti traktuojami kaip neturintys pastovios prasmės, nes diskusijos dalyvių nuomonės dažnai kinta dėl kitų dalyvių reakcijos. Nepaisant to, internetas yra geras naujų šiuolaikinės kultūros krypčių indikatorius; šalia geografiškai ribotų kultūros objektų ar tekstu daug šiuolaikinės kultūros tyrimo duomenų egzistuoja ir virtualioje erdvėje.¹¹

Mano nuomone, internetas, kaip erdvė atlikti etnografinį tyrimą, parankus ir todėl, kad galima gauti informaciją apie bet kurį geografinį pasaulio regioną ar vietovę, kur tik yra interneto ryšys. Todėl lauko tyrimai iš dalies gali persikelti į namų ar kitą konkrečią aplinką, iš kur gali būti pasiekama virtuali erdvė. Kitas svarbus ir tyrinėtojui parankus veiksnys yra anonimišumas. Straipsnių komentatoriai ar internetinių forumų dalyviai susikuria slapyvardžius ar vartotojo vardus, kuriais prisistato kitiems vartojams. Šie slapyvardžiai ar vartotojo vardai dažniausiai neturi nieko bendra su tikraisiais pokalbių dalyvių vardais, todėl dalyvius identifikuoti labai sunku ar neįmanoma.

Toks asmenų anonimišumas virtualioje erdvėje savaimė padeda išlaikyti vieną iš etnografinio tyrimo etikos reikalavimų – informacijos pateikėjų tapatybės slaptumą ir apsaugą. Kita vertus, forumų dalyviai dažniausiai turi pastovius vartotojų vardus, tad gana lengvai galima atpažinti atskiro asmens mintis ir nuomones, nors jo tikroji tapatybė yra išsaugota.

Manau, kad pasirinktą diskusiją forume galima priyglinti natūraliam bendravimui, nes dauguma dalyvių yra būsimosios nuotakos, kurioms rūpi, kaip pasiruošti vestuvėms, arba ištakėjusios moterys, kurioms jau teko priimti atitinkamus sprendimus ir jos nori pasidalinti patirtimi. Balso intonaciją ir kūno kalbą, gestus šiuo atveju pakeičia grafiniai emocijų simboliai tekstuose, pavyzdžiu, 😊, 😂, 🎉, 🎉, 🙌, 🙌, 🙌, 🙌 ir kt. Taip pokalbis priartėja prie „gyvo“ bendravimo.

Kitas naudotas interneto šaltinis – asmeniniai tinklaraščiai,¹² kuriuose žmonės dalijasi mintimis ir patirtimis; taigi tinklaraščiai tampa artimi asmeninio dienoraščio formai. Juose paskelbtai tekstai dažnai būna papildyti asmeninėmis nuotraukomis ar net videomedžiaga. Pavyzdžiu, vienas toks tinklaraštis buvo sukurtas jaunavedžių, kurie



3 nuotr. Vestuvininkams sustojus kur pakelėje pailseti žaidimams tinka ir piršlio juosta.

„su jauduliu pradeda gyvenimą kartu“ ir nori, kad „visi žinotų detales“.¹³ Šis faktorius lėmė tai, kad apie jų santuoką buvo galima sužinoti daug platesniam žmonių ratui nei tik jų šeimoms ir pažįstamiems; ši informacija tapo vieša tiek, kiek ji buvo prieinama visiems interneto vartotojams (be nustatyto specialios prieigos apsaugos).

Asmeninės informacijos pasiekiamumas viešumoje per internetą kelia gana keblius tyrimo etikos klausimus. Jei internetą laikome viešu informacijos sklaidos būdu, atrodytų, kad ir asmeninė informacija virtualioje erdvėje praranda privatumo aspektą (tai patvirtintų, pavyzdžiu, nuoroda „vieša žiniatinklyje“ prie virtualių nuotraukų albumų). Tačiau ar etiška tokią, ypač vaizdinę, informaciją kopijuoti ir demonstruoti moksliniuose pranešimuose ir leidiniuose? Asmeninį leidimą iš informacijos interneite pateikėjų gauti sunku, nes dažnai jie dėl anonimiškumo virtualioje erdvėje yra nepasiekiami. Jau buvo minėta, kad mokslininkė P. Runnel medžiagą interneite traktuoją kaip vertingą šiuolaikinės kultūros indikatorių, tad šios informacijos ignoruoti nevertėtų.¹⁴ Iš vienos pusės, viešai paskelbta asmeninė informacija savaime išeina už privatumo ribų – ji tampa viešo kultūrinio proceso dalimi. Tad drįstu į šią informaciją žiūrėti kaip į potencialų pirmajį etnografinių tyrimų šaltinį ir nevengiu ja naudotis. Tiesa, drįstu publikuoti tik tą vaizdinę medžiagą, kurios savininkai man davė asmeninį sutikimą, arba, privatumo sumetimais, atrenku tik tas nuotraukas, kuriose sunku atpažinti asmenis.

Etnografinis tyrimas yra produktyviausias, kai naudojamas skirtinės informacijos šaltiniai bei metodika. Todėl rinkau medžiagą iš skirtinės šaltinių ir tyriau ją pagal kokybinės analizės principus.



4 nuotr. Vestuvininkams užtveriamas kelias.

Tautiškai mišrios šeimos – grėsmė etninei kultūrai?

Visuomenėje jaučiamas susirūpinimas ir vyrauja nuostata, kad tautiškai mišrios šeimos prisideda prie etninės kultūros nykimo bei kultūrinio tapatumo praradimo. Etnologas Petras Kalnius diskutuoja apie tautinės kultūros nykimą globalizacijos, kosmopolitizmo bei individualizmo kontekste.¹⁵ Urbanizacija jau paveikė Lietuvos kultūrinį gyvenimą. Kultūros procesus dabar įtakoja intensyvi migracija ir tarptautiniai ryšiai skirtinguose lygmenyse – tiek individualiame, tiek viešajame.

Pastebėjau, kad dalis Lietuvos visuomenės nepalaiko mišrių santuokų reiškinio. Tai išryškėjo skaitant žmonių pasiskymus po lietuvių ir kitataučio santuokos aprašymu interneto svetainėse.¹⁶ Moteris buvo vertinama kaip „neverta pagarbos“, net liaudies posakis pritaikytas: „Prasta merga, jei savo parapijoje jaunikio neranda“. Kiti komentuotojai ją kaltino nepatriotiskumu, tautinės savigarbos neturėjimu bei tuo, kad moteris pasirinko vyro pavardę be lietuviškos galūnės (tai irgi laikoma lietuviškumo praradimo ženklu). Tokia lietuvių vertinama kaip tautos „pradarimas“, ypač jei ji darbais ar asmenybės bruožais yra pelnusi gerą vardą. Dalis komentuotojų įtaria esant materialinius išskaičiavimus, kuriais grindžiamos santuokos su užsieniečiais. Teko girdėti vienos diskusijos dalyvių nuomonę, kad toks moterų sprendimas yra paremtas aistra, lengvabūdiškumu, laikinu meilės jausmu, o dėl kultūrinės skirtumų santuoka greičiausiai nebūsanti sėkminga. Kiti komentatoriai, atvirkščiai, buvo tolerantiškesni ir nusiteikę priimti socialinių normų „neatitinkančias“ santuokas, kai vyros ir moteris yra skirtinę tautybių, amžiaus grupių, rasių ar tikėjimų. I dažnėjančias mišrias santuokas žiūrima kaip į natūralų visuomenės procesą, kurį skatina valstybių sienų nykimas bei globalizacija.

Surinktų interviu dalyvės pažymėjo, kad šeimos nariai gana lengvai priėmė kitatautę šeimos narį arba stipraus prieštaravimo neišreiškė. O tais atvejais, kai vis dėlto jausdavosi tėvų ar artimųjų įtampa, jų nuostatas pakeisavo paties kitataučio asmenybės ir charakterio bruožai. Nors paradoksalu, bet kai kuriais atvejais kiek skeptiškos nuostatos buvo išreikštос iš tolimesnio šeimos rato, neturinčio tokio glaudaus ryšio su pora kaip tėvai. Vadinas, nepalankus požiūris į kitatautę ir kultūrių barjerų baimė susilpnėdavo jį pažinus asmeniškai.

Moksliniu požiūriu bene intensyviausiai etnosociologiniu aspektu mišrios šeimas tyrinėjęs etnologas P. Kalnius tokias santuokas vertina kaip grėsmę ypač mažoms tautomis, nes mišrių šeimų vaikų tautinė savimonė nėra ugdoma, jie dažnai užauga tautiniai indiferentai. Tuokdamiesi jie jau kur kas dažniau sudaro tautiškai mišrios

santuokas, o jų savimonė būna dar kosmopolitiškesnė.¹⁷ Teigiama, kad „meilės tremtinių“ emigracija taip pat turi įtakos silpninant lietuviškaijį šalies demografinį, ekonominį ir kultūrinį potencialą, nes daugelis mišrių šeimų nenori likti Lietuvoje – ekonomiškai silpniau išsivysčiusioje šalyje. Etnologo nuomone, tuokiantis tėvynėje ir turint iš tėvų, senelių ir prosenelių perimtų ir dar gyvuojančių vestuvinių papročių, nėra jokios būtinybės mėgdžioti svetimas tradicijas, nesvarbu, ar tai būtų trumpas vestuvių pokylis, ar kelių dienų vestuvės su tradicinėmis apeigomis ir vestuvių veikėjais.¹⁸

Apie mišrių lietuvių – kitataučių porų vestuves yra užsiminta ir kitų mokslininkų darbuose. Irma Šidiškienė, aptarinėdama vilniečių vestuves XX a. pab. – XXI a. pr., įtraukė ir šventes, kai lietuviai tuokesi su diasporų atstovais: lenke, ruse.¹⁹ Tradicijų klausimais rašyta ir apie vestuves lietuvių diasporose Punsko ir Seinų krašte, JAV: autorės I. Šidiškienė ir Liucija Baškauskaitė paminėjo ir mišrių lietuvių – kitataučių porų šventes bei aptarė vestuvių tradicijų gyvybingumą ir kaitą.²⁰ Pastaruoju metu itin dažnos lietuvių – kitataučių (dažniausiai ne nuolatinių Lietuvos gyventojų) santuokos Lietuvoje kol kas išsamiau nebuvo aptartos, bet jau atkreipė etnologų dėmesį: mano žiniomis, šį objektą tyrimams pasirinko Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė.

Socialiniai procesai, susiję su mišriomis santuokomis, negali būti sustabdyti ar absoliučiai kontroliuojami. Etnologai gali tik stebėti pokyčius ir studijuoti kultūros procesus, kad ir kokią formą jie įgautų. Mano nuomone, tarptautinis kontekstas, ypač šeimos lygmeniu, neretai tam tikra prasme išprovokuoja ir individualius kultūrinio identiteto ieškojimus ar atsiranda noras paryškinti kultūrines ribas bei etninį savitumą, ypač tokiais kritiniais gyvenimo tarpsniais kaip santuoka.

Mišrių porų vestuvės Lietuvoje

Žinojimas, kad vestuvių šventėje dalyvaus kitataučiai (kurie laikytini „kitų“ kultūrų atstovais), būsimosioms nuotakoms kelia rūpestį ir jaudulį. Kadangi vestuvių organizavimo rūpesčiai Lietuvoje dažniausiai gula ant lietuvių pečių (kai kurios poros nusprendžia pasamdyti vestuvių planuotojus), iškyla pagrindinis klausimas: kaip surengti šventę, kad tiek lietuviai, tiek užsieniečiai būtų patenkinti?²¹ Moterys suvokia šią progą kaip momentą, kai susitinka skirtingų kultūros pasaulyj atstovai, ir vienas iš šventės tikslų tampa patenkinti visų jos dalyvių kultūrinius lūkesčius. Tuo pat metu išryškėja neapsisprendimas dėl lietu-



5 ir 6 nuotr. Vestuvės dažnai keliamos kaimo turizmo sodybose ar kitose liaudiškose vietose.



viškų vestuvių tradicijų įtraukimo – kaip kitataučiai į jas reaguos ir ar jas supras? Be to, jei atpažįstamas skirtinės būsimųjų svečių socialinis statusas, tada pasirengimas šventei darosi dar sudėtingesnis.

Remiantis diskusijomis internte paaiškėjo, kad sprendimai kartais gali sukelti ir kartu nesutarimus, bent jau lietuvių šeimoje. Tėvams kartais būna sunku pritarti neįprastiems būsimosioms nuotakos norams, kurie dažnai paremti būsimojo vyro šalies kultūra bei papročiais. Anot pašnekovės, tėvams rūpi, „ką žmonės pasakys“, jei kas nors bus daroma „netradiciškai“. Viena moteris pasipasakojo: „Aš taip pat baruosu su savo mama, bet ji bent mane suprantą. O močiutė sukėlė tokį skandalą, kai aš pareiškiau, kad

man nereikia jokių rūtelį iš jos darželio! Net išsigandau, jog ji gali gauti infarktą“.²²

Be organizacinių klausimų, moterys turi išspręsti ir biurokratinius kliuvinius. Paaiškėjo, kad skirtinose Europos valstybėse biurokratiniai reikalavimai sudaryti civilinę santuoką tarp kitataučių gali skirtis. Tai kartais verčia moteris apsispręsti tuoktis kitose (dažniausiai vyru) šalyse, jei ten paprastesnė procedūra. Tenai gaunamas ir bažnytinis santuokos palaiminimas. Tad kartais vestuvių rengimo vieta gali būti pasirinkta dėl biurokratinijų sumetimų. Kai kurios poros atskyre civilinę ir bažnytinę santuokas bei suengė dvi šventes skirtinose šalyse (dažniausiai civilinę santuoka sudaroma vyro šalyje ar kitoje valstybėje, kur pora nuolat gyvena, o bažnytinė santuoka – Lietuvoje). Santuokų atskyrimas ir jų šventimas skirtinose valstybėse yra išskirtinis reiškinys; kartais tokiu sprendimu norima „patenkinti“ abiejų poros narių šeimų kultūrinius lūkesčius, kad visi galėtų dalyvauti vestuvėse (nes dėl įvairių priežasčių ne visi artimieji ir draugai galėtų atvykti į Lietuvą) ir jas atšvesti pagal savas tradicijas.

Sprendimą tuoktis tik Lietuvoje poros kartais priima palyginę savas ir partnerio šalies vestuvių tradicijas. Pažydzdžiui, diskusijos internete dalyvė sugretino „tradicienės“ lietuviškas vestuves su prancūziškomis:

„Lietuviškos vestuvės tikrai daug linksmesnės. Prieš dvi savaites aš buvau prancūziškose vestuvėse. Ten turtuoliai išsinuomojo mažą, bet prabangią pilį... ir buvo prašmatni vakarienė. Bet šventė buvo tokia „sterili“, be jokių emocijų. Žodžiu, mes gražiai apsirengėme, užsidėjome skrybėles, užsimovėme pirštines, nuvažiavome į pilį, skaniai pavalgėme, ir tai buvo visos vestuvės. Aš grįžau be jokių emocijų, tad praktiskai neliko jokių prisiminimų, net keista...²³

Dėl tradicijų nebuvo – aš sutinku su tavimi 100%. Tai viena iš priežasčių, kodėl mes ruošiamės tuoktis Lietuvoje“.²⁴

Pastebėjau, kad dabartinės „tradicienės“ vestuvės²⁵ Lietuvoje yra nelyg gairės organizuojant ir mišrių porų santuokos šventę. Kai kurios diskusijos dalyvės paminėjo, kad iš pradžių jos norėjo „vakarietiską“ (arba minimalistinių – pagal mano pasiūlytą klasifikaciją) vestuvių be jokių Lietuvoje šiai šventei įprastą tradiciją. Bet vėliau paaiškėjo, kad dauguma svecių iš partnerio pusės tikėjosi kitokių vestuvių nei jiems įprasta, ir tai lėmė „tradicienės“ šventės pasirinkimą.²⁶ Anot dviejų interviu dalyvių, „tradiciškai“ švęsti vestuves skatino jų kitataučiai partneriai (!), nes jiems tokia šventė atrodė daug linksmesnė, įdomesnė, net egzotiška.²⁷ Anot vienos moters, ji pati norėjo ignoruoti įprastas vestuvių tradicijas ir švęsti minimalistiskai, bet jos sužadėtinis prancūzas buvo dalyvavęs lietuvių draugų vestuvėse, kurios jam labai patiko, buvo labai linksma ir

įdomu, nes „jie neturi jokių tokų tradicijų Prancūzijoje“. Be to, dviejų dienų vestuvės sudarytų sąlygas poros šeimoms ir svečiams daugiau laiko praleisti kartu, ypač kai dalis giminių yra atvykę iš toli.²⁸

Tad kartais ne tik poros norai skiriasi nuo jų šeimų lūkesčių, bet skirtinės nuomonės dėl savo šventės gali turėti ir patys partneriai. Tokiu atveju pora turi detalai aptarti kyylančias idėjas ir rasti kompromisą. Viena moteris taip aprašė savo patirtį:

„Na, aš kalbėjausi su savo būsimuoju [vyru] apie manės nešimą per tiltą, ējimą per lentą ir daužymą lėkštės, kad sužinotum būsimų vaikų skaičių, bet jis tik skeptiškai pažiūrėjo į mane... ir apie stalo išpirkimą [iš persirengėlių] jis pasakė: kas čia per maskaradas... Bet, tik sėdėti, valgyti ir gerti kažkaip... mums reikės ieškoti kompromiso“.²⁹

Iš jau aptartos medžiagos bei kitos pirminį šaltinių informacijos paaiškėjo, kad mišrių porų vestuvės Lietuvoje organizuojamos pasirinkus tam tikras „strategijas“: (1) pasirenkamas „tradicinių“ lietuvišką vestuvių modelis su visomis ar dauguma jam būdingų vestuvių tradicijų; (2) atmetamos įprastos vestuvių tradicijos ir ieškoma kitų pasilinksminimo būdų; (3) atrenkamos ir suderinamos lietuviškos bei užsienietiškos vestuvių tradicijos, dažniausiai reprezentuojančios abiejų poros narių kultūras. Tokios šventės gali turėti ir visai naujų simbolinių elementų, kurių gali būti įtraukti turbūt tik į mišrios poros vestuves (tai bus aptarta vėliau).

Vienas iš naujų vestuvių elementų – svečiams parengta brošiūra su šventės programa, tradicijų paaiškinimu, net informacija apie lankytinas vietas ir pagrindinių lietuvių kalbos žodžių žodynu. Tokia informacija užsieniečiams turi padėti geriau suprasti šventės eigą, pažinti šalį bei lengviau užmegzti kontaktą su vietiniais žmonėmis. Internetiniame dienoraštyje pora taip pat įdėjo Lietuvai svarbius istorinius faktus bei žinių apie pasaulyje žymius lietuvių kilmės žmones, kad svečiai jau iš anksto būtų kiek susipažinę su šalimi.³⁰ Toki svečių supažindinimą su šalies kultūra galima sieti su lietuviškojo tapatumo pabrėžimu bei jo pripažinimu iš kitataučių pusės.

Vestuvių šventės pasižymi visais simboliniaių perėjimo etapais, nepaisant tradicijų pobūdžio. Vis dėlto kai kurie tradiciniai elementai mišrių porų vestuvėse buvo labiau pakeisti arba šalia jų dar buvo įtraukta ir naujų simbolių.

Pirmasis – atsiskyrimo – etapas, mano pastebėjimu, daugeliu mišrių santuokų atvejų praranda raiškos svarbą, nes jų simbolizuojančios tradicijos neretai ignoruojamos. Arba atsisveikinimo su tévais momentu jaunasis nedalyvauja, o pora susitinka prie bažnyčios ar jos viduje. Viena forumo dalyvė parašė: „Aš nenoriu jokių atsisveikinimų ir raudojimų – tévams jau ir taip sunku, tai kam dar rodyti tai nuotraukose ir filme?“ Kita moteris paaiškino, kad tévų

namus ji paliko jau prieš kelerius metus, todėl atsisveikinimo tradicija nebebuvo aktuali.³¹ Vis dėlto vienu iš surinktų vestuvių atvejų jaunikis, atvykės į nuotakos tėvų namus, prieš susitikdamas nuotaką turėjo atliki „tradiciinius“ simbolinius testus bei užduotis.³² Kitu atveju jaunojo „išbandymai“ buvo praleisti: nuotakos „pasiimti“ jis atvyko rankose laikydamas jos puokštę. Šiame etape poros pulkas gauna atitinkamus atributus: moterys – puokštėles, o vyrams į atlapus įsegami gėlių žiedeliai. Jei dalyvauja piršlių vaidmenį atliekanti pora, nuotaka piršliui užriša „piršlio“ ar „piršlio melagio“ juostą (1 nuotr.). Išvykstančią porą palaimina jaunosis tévas.

Nors Lietuvoje tai neseniai prigijusi tradicija, bet ir mišrių porų santuokos atvejais nuotaką į bažnyčią dažniausiai atveda tévas. Jaunasis paprastai laukia bažnyčioje, prie altoriaus. Ši tradicija buvo minima daugelio forumo dalyvių, matoma vestuvių videovaizduose ir nuotraukose. Beveik visais užfiksuotais atvejais bažnytinė santuoka Lietuvoje vyko pagal Romos katalikų bažnyčios nustatytą tvarką, nors kitatautis vyras galėjo išpažinti ir kitą krikščionybės formą (mano stebētais atvejais vyrai buvo katalikas, protestantas ir graikų ortodoktas) ar būti visai nereligingas. Tačiau viename tinklaraštyje moteris paaiškino, kodėl ji ir jos sužadėtinis vis dėlto nusprendė tuoktis protestantų bažnyčioje, nors ji pati – katalikė: porai nereikėjo dalyvauti būsimųjų jaunavedžių kursuose (kurių yra privalomi norint susituokti Romos katalikų bažnyčioje) ir buvo paprasčiau pasirinkti pačią bažnyčią (pagal Katalikų bažnyčios tvarką pora turi tuoktis vieno iš sužadėtinių parapijoje arba jie turi gauti leidimą tuoktis kitoje parapijoje). Anot moters, „abi pusės sutarė, jog svarbiausia, kad tai būtų krikščioniška, o kita – tai jau minimalūs skirtumai“.³³ Buvo atvejų, kai poros tuokėsi tik civiliskai pagal civilinės metrikacijos skyrių atliekamą procedūrą.

Mano pastebėjimu, dauguma internetinės diskusijos dalyvių planavo bei visos interviu pateikėjos pasirinko turėti dvigubą pavardę, nors tai nėra labai iprasta vientautių lietuvių porų santuokos atvejais. Viena moteris paaiškino, kodėl ji pasirinko dvigubą pavardę – taip ji norėjo išlaikyti savo lietuvišką mergautinę pavardę kaip kultūrinio identiteto ženklą; taip pat jai buvo svarbu parodyti šeimyninį statusą ir ryšį su vyro šeima. Be to, turėdama tarptautinį vardą ir priimdama tik vyro pavardę, asmenvardžiuose ji visai prarastą lietuviybės elementą.³⁴ Šis motyvas buvo minimas ir kitų diskusijos bei interviu dalyvių. Kita moteris paminėjo, kad dvigubą pavardę pasirinko ir dėl biurokratinių paskatų – kad būtų paprasčiau tvarkyti



7 nuotr. Jaunio išbandymas – kelias su „klūtimis“.

vaikų dokumentus, nes turint tik mergautinę pavardę jos ir jos vaikų pavardės visiškai skirtuši.³⁵ Vis dėlto kai kurios moterys ir po santuokos norėtų turėti tik mergautines pavardes – tai rodo priklausymą lietuviškai šeimai, lietuvių kultūrai. Kitos vyro pavardę pasirinko motyvuodamos tuo, kad lietuviška pavardė buvo ilga ir sudėtinga – užsienyje niekas negali jos išstarti, ką sakyti apie užrašymą tik ištarus. Be to, vyro pavardė buvusi graži ir trumpa.³⁶ Tad kai kurių moterų sprendimus pasirinkti tik vyro pavardę lémė gyvenamoji vieta po santuokos. Šiais atvejais praktinės priežastys buvo lemiamos.

Įdomu pastebeti, kad tik viena nuotaka iš visų surinktų ir stebėtų atvejų ant vestuvinio šydo segėjo rūtų vainikelių. Rūtas daugelis traktuoją kaip nekaltumo, mergystės ir jaunystės simbolį. Manau, kad kintant vertybinei žmonių orientacijai bei socialiniams kontekstui šis simbolis po truputį praranda aktualumą, todėl ši tradicija nyksta; kitais atvejais rūtomis vis dar puošiamasi laikantis senųjų vestuvių tradicijų ar net simbolikos.

Išėjė iš bažnyčios jaunavedžiai kartais pasitinkami rožių žiedlapių lietumi, ten pat gali būti vaišinamasi šampaunu. Kai kurios poros simboliškai į dangų paleidžia du baltau balandžius. Esu pastebėjusi ir viena moteris pasakojo interviu metu,³⁷ kad šiuo momentu yra buvusi įtraukta ir jaunojo šalies (vienu atveju – Italijos, kitu – Graikijos) vestuvių tradicija – visiems svečiams buvo dalijami migdolai cukraus apvalkale (bonbonjerės).³⁸ Vienu atveju prie tradicinių baltų migdolinių saldainiukų, simbolizuojančių vaisingumą, tyrumą³⁹, buvo įdėta ir ypač anksčiau lietuviškų vestuvių vaišėms būdingų saldžių „grybukų“,



8 nuotr. Vestvių muzikantai ir šokėjai apsirengę tautiniais drabužiais.

9 nuotr. Piršlio „teismas“.



„kaštonų“ ar „boruželių“. Tokiu „jungtiniu“ saldumynų deriniu pora norėjo išlaikyti graikų vestuvėms būdingą bonbonjerių tradiciją, bet buvo įtrauktas ir lietuviškas elementas, iš nuotakos pusės. Beje, prie kiekvieno saldai nių maišelio buvo pririštas suvenyras su „laimės akimi“ (graikišku sėkmės simboliu) – taip jaunavedžiai išreiškė gerus linkėjimus visiems susirinkusiems jų pasveikinti.

Priklasomai nuo santuokos sudarymo vietos mišrios poros laikosi tam tikrų „vietinių“ tradicijų: pavyzdžiui, iš civilinės metrikacijos skyriaus, įsikūrusio Kauno rotušėje, jaunasis išnešė nuotaką ant rankų, o moteris pakeliui

dar paskambino varpu. Vilniuje ne tik vientautėms, bet ir mišrioms poroms jau tapo tradicija užkabinti spyną su išgraviruotais poros inicialais ar vardais bei santuokos data ant Užupio tilto turėklų (2 nuotr.). Raktelį pora dažniausiai išmeta į upę, simboliškai išreikšdama viltį, kad jų ryšys ir laimė bus stiprūs, saugūs ir trukiantys visą gyvenimą.

Socialinio perėjimo etapas toliau tęsiasi „tradiciniu“ jaunavedžių pasivaikščiojimu po lankytinas miesto vietas ar išvyka į gamtą. Neretai šiai „kelionei“ mišrios poros nuomojasi senų modelių automobilius, kurie sukuria ypatingą atmosferą ir tampa pramoginiu vestuvių elementu. Šiame vestuvių etape paprastai vyksta pagrindinė jaunavedžių fotosezija. Internetiniame forume moteris minėjo, kad šią dienos dalį jie nusprendė praleisti Lietuvos liaudies buities muziejuje Rumšiškėse.⁴⁰ Pastebėjau, kad į šią vietą vyksta ir ten fotografuoja nemažai mišrių porų. Lankymasi Liaudies buities muziejuje galima traktuoti kaip tiesioginę nuorodą į kultūrinį tapatumą – toks pasirinkimas tam tikra prasme išreiškia šventės dalyvių (lietuvių) norą reprezentuoti savają kultūrą kitataučiamams, o kitataučių dalyvavimas rodo lietuviškosios kultūros pripažinimą. Kitais dažnais atvejais jaunavedžiai vyko į Trakus, fotografavosi pilyje bei pramogaudami ežere plaukiojo valtimis ar jachtomis.

Nuotakos nešimo per tiltą (ar kelis tiltus) tradicija labai paplitusi ir tarp mišrių porų. Interviu dalyvė papasakojo, kad jie pakeliui rado tik nedidelį tiltuką miške, tad jaunasis turėjo pernešti nuotaką per jį net septynis kartus.⁴¹ Kai kurios poros su palyla sustodavo gamtoje užkasti, o tuo metu piršliai ar liudininkai vestuvininkus įtraukdavo į žaidimus, kuriuose pagalbiniu daiktu gali būti piršlio juosta (3 nuotr.). Artėjant prie šventinio vakaro vietas kai kuriais atvejais jaunavedžius pasitinka persirengėliai „policininkai“ ar „darbininkai“ ir užtveria kelią. Tokiu atveju piršliai ar liudininkai galimybę pravažiuoti turi „išpirkti“ alkoholio buteliu ir vaišėmis, o kartais – nutempti net pačias kliūties (4 nuotr.). Tai vienas pirmųjų momentų, kai jaunavedžiai turi simboliškai igyti žmonių palankumą bei pripažinimą. Tačiau, mano pastebėjimu, kelio užtvėrimo tradicijos kartais laikomasi, jei pora vestuves švęsti vyksta į užmiesčio sodybą; miesto aplinkoje ji nepritapo.

Kartą teko stebeti, kaip šiame etape pora bei jos pulkas vyko į kapines padėti gėlių ant nuotakos artimujų kapo. Manau, kad tai jau nykstanti tradicija. Kai kurios poros tai padaryti neturi galimybės dėl didelių atstumų.

Paskutinysis šventės etapas – įjungimas – yra ben-

duomeninio pobūdžio, tame gausiausia įvairių tradicijų ir simbolių. Pastebėjau, kad mišrios poros neretai vestvių vakarą bei pagrindines vaišes rengia „tradicinėse“ kaimo turizmo sodybose ar panašioje „liaudiškoje“ aplinkoje, kur vestuvininkai gali pasilikti nakvoti ir šventi antrą šventės dieną (5 ir 6 nuotr.). Toks pasirinkimas gali būti vertinamas kaip noras sugržti į kaimo aplinką, arčiau gamtos; tai sietina su senųjų lietuviškų vienkiemiu aplinka, kuri būdinga lietuvių tradicinei kultūrai. Kiti atsigręžia į senuosius Lietuvos dvarus, pritaikytus šventėms ir apgyvendinti svečius. Tad ir vestvių vaišių vieta gali rodyti tam tikrus lietuviškosios kultūros aspektus, kurie dalyvaujantiems kitataučiams tampa nauja patirtimi.

Atvykę jaunavedžiai daugeliu atveju jų tėvų pasitinkami su duona, druska ir vandeniu (ar vynu, degtine).⁴² Manau, tai viena iš labiausiai paplitusių tradicijų mišrių porų vestuvėse, simbolizuojanti tėvų palankumą santuokai bei sotaus ir laimingo gyvenimo linkėjimą. Dažnai į šį veiksmą yra įtraukiami ir kitataučiai jaunojo tėvai, tad jie turi galimybę aktyviai dalyvauti lietuviškame vestvių rituale. Kai kuriais atvejais prieš tai jaunavedžiai turi atliki simbolines užduotis, kad įrodytų sugebėjimus bei pasiruošimą šeimyniniam gyvenimui: nuotaka – nuprausti ir svystyti lélé, jaunasis – sukapoti malkas, sudaužyti lékštę po lenta, pereiti per kliūtis ant rankų laikydamas nuotaką ir kt.⁴³ (7 nuotr.). Kartais jaunavedžiai prie vaišių stalo randa sédinčius persirengėlius – apsimetėlius jaunuosius, kurie būna užémę poros vietas. Beje, teko pastebėti, kad kartą virš poros vietų prie stalo buvo tradiciškai pakabinti jaunuųjų inicialai – raidės, nupintos iš rūtų ir pritvirtintos ant lininio rankšluosčio.

Viena pora į šią vestvių dalį įtraukė naują elementą: į šventės vietą (restoraną) jie įžengė laikydami valstybines vėliavėles: lietuvių Danijos, o jaunasis – Lietuvos. Vėliavas jie pastatė ant vaišių stalo, prie savo vietų.⁴⁴ Ši naujovė buvo tiesioginė nuoroda į skirtingą poros tautinę priklaušomybę. Tai, kad jaunavedžiai laikė partnerio vėliavą, gali būti interpretuojama kaip simboliškas noras akcentuoti pagarbatą kitos tautos atstovams, sajungą tarp lietuviškosios ir daniškosios pusų bei tarpusavio kultūrinius mainus.

Vaišės yra viena iš pagrindinių šio šventės etapo dalių. Mišrių porų atveju tai gali būti gana problemiška dėl skirtinės valgymo tradicijų, tad poroms reikia ieškoti naujų sprendimų tiek dėl meniu, tiek dėl maisto patiekimo būdų. Lietuviškose vestuvėse vaišės dažnai tiekiamos ant vieno ilgo stalo, kartais puslankio ar kampuotos formos, prie kurio susėda visi šventės dalyviai ir svečiai. Mišrių porų vestvių atveju, mano pastebėjimu, svečiai dažniau sodinami



10 nuot. Abu jaunavedžiai vilki lietuviškus tautinius drabužius.

prie atskirų stalų. Anot vienos internetinės diskusijos dalyvės, ji svečius susodino taip, kad jie galėtų tarpusavyje susikalbėti: „Buvo keturi stalai, prie kurių susėdo po dešimt žmonių. Stalai buvo pažymėti mums svarbių miestų pavadinimais – kur mes susipažinome, kur gyvenome ir t.t.“⁴⁵ Tad stalų dekoravimas atspindėjo poros gyvenimą iki santuokos. Svečių grupavimas prie atskirų stalų pagal jų kalbų vartojimą pastebimas daugelyje vestvių, nes siekiama, kad lietuvių bei kitataučiai svečiai nebūtų ribojami kalbos barjero ir galėtų laisvai bendrauti su greta sėdinčiais.

Vestvių vaišės neretai tampa priemonė pademonstruoti šventės dalyvių kultūrinius savitumus, tad įtraukiami skirtinės patiekalai bei gérmai. Pavyzdžiui, kai šventėje dalyvavo belgai ir prancūzai, buvo patiekti skirtinės sūriai „pagal prancūzų tradicijas“⁴⁶ arba visi svečiai vaišinosi iš Prancūzijos atvežtais vynais. „Tadicinių“ patiekalų (pavyzdžiui, balta arba naminė mišrainė, silkė) buvo atsisakyta, o kiti lietuviški valgiai buvo suderinti su kitataučių mėgstamu maistu. Šakotį buvo galima pastebėti daugelio mišrių porų vestuvėse – šalia vestuvinio torto. Iš lietuvių pasakojimo supratau, kad svečiams užsieniečiams šis saldumynas paprastai padaro didelį įspūdį, prie šakočio jie nori net įsiamžinti, kad galėtų parodyti kitiemis draugams. Tad šakotis tampa lietuviško deserto pavyzdžiu tarptautiname kontekste net ir tais atvejais, kai santuoka švenčiama užsienyje. I lietuviškas vaišės gali būti įtraukta ir naujovių: šokoladinis fontanas, šampano taurių piramidė ir kt.

Problemiškas dalykas vestvių puotoje yra ne tik tai, koks maistas turėtų būti tiekiamas, bet ir kiek jo siūloma. Gausus vaišių stolas lietuviškame kontekste dažnai laikomas „gerų“ vestvių požymiu, ir visi paprastai vaišinas

„kiek tik lenda“. Remiantis internetiniu forumu galima pastebeti, kad būsimų nuotakų mamos dažnai yra susirūpinusios, ar lietuviams nepasirodys per mažai vaišių ant stalo, jei bus laikomasi „vakarietiškų“ valgymo tradicijų.⁴⁷ O viena interviu dalyvė papasakojo, kad prancūzai būtų „nesupratę“, jei būtų buvę siūlomi du karštai patiekalai ta patį vakarą, kai dar ant stalo stovi šalti užkandžiai ir „pastoviai gali užkasti mišraine“. Anot jos, prancūzų valgymo kultūra skiriasi: valgiai patiekiami pagal griežtesnę tvarką, patiekalai serviruojami atskirai, maistas ant stalo nepaliekamas visą vakarą.⁴⁸ Tad kartais vestuvių vaišės – tiek jų turinys, tiek tiekimo būdas – yra apgalvotai ruošiamos pagal kitataučių kultūrą ir iopročius. Įdomu, kad lietuviškas alus ir keptos duonos užkandis laikomas tipiniu lietuvišku deriniu: „mano [partneriu] tai egzotiška; jis valgo keptą duoną kiekvieną kartą, kai mes gržtame į Lietuvą“.⁴⁹ Beje, lietuviškas alus vestuvėse paprastai reprezentuoamas kaip „mūsų“ gérimas.

Šventinio vakaro metu poros tėvai, linkédami šeimininkės laimės, uždega ir jaunavedžiams įteikia simbolinį „šeimos židinį“ (žvakidę su degančia žvakele). Ši tradicija buvo dažnai minima diskusijoje internete, beveik visų interviu dalyvių, matoma kituose šaltiniuose, tad tai turbūt yra vienas iš dažniausiai sutinkamų tradicinių elementų mišrių porų vestuvėse. Vėliau žaidžiami žaidimai, kurių metu šventės dalyviai bei sruoktinių šeimos turi progą geriau pažinti vieni kitus, pabendrauti. Viena iš naujovių vestuvėse gali būti nuotraukų apie jaunojo ir jaunosios vaikystę demonstravimas.⁵⁰ Toks poros bei jų šeimų prisistatymas leidžia geriau pažinti ne tik susirinkusius žmones, bet ir daugiau sužinoti apie jų kultūrinę aplinką.

Vakaro muzikantai kai kuriais atvejais gali būti vertinami kaip tiesioginiai lietuviškosios kultūros perteikėjai, nes kartais vestuvių svečius ir dalyvius linksmina būtent folkloro ansamblių muzikantai, dainininkai bei šokėjai⁵¹ (8 nuotr.). Įdomu tai, kad nurodytu atveju vestuvių svečiai buvo išmokyti liaudies šokių žingsnelių, tad ir kitataučiai turėjo progą tiesiogiai pažinti lietuvių folkloro šokius bei muziką. Kitais atvejais gyvai skambėjo liaudiška muzika ar buvo šokami liaudies šokiai, pristatomi tautiniai kostiumai apsirengusių atlikėjų, bet tik kaip atskiras pasirodymas, įtrauktas į vestuvių programą.⁵² Beje, švenčiant vientaučių lietuvių vestunes, manau, folklorinė muzika ir šokiai – retas reiškinys, nebent patys jaunavedžiai yra liaudiškos muzikos atlikėjai ar mylėtojai. Jaunavedžių valsas, kartais ir piršlių polka (jei yra tokį vaidmenį atliekanti pora), paprastai irgi yra įtraukiami į mišrių porų vestuvių vakaro programą.

Dar vienas simbolinis „tradiciinių“ vestuvių vakaro akcentas vyko vidurnaktį: kai kuriais atvejais nuotakos metė puošę netekėjusioms merginoms, o jaunieji turėjo joms

numauti keliaraištį, kurį metė nevedusiems vyrams.⁵³ Ši tradicija yra atėjusi iš Vakarų, bet jau gana paplitusi ir mišrių, ir lietuvių jaunavedžių šventėse. Mišrios poros taip pat simboliškai drauge pjaustė vestuvinį tortą, kuriuo pirmiausia vaišino vienas kitą. Kartais po vidurnakčio arba antrą vestuvių dieną dar išlaikoma jaunavedžių „paskelbimo“ žmona ir vyru arba šeimininke ir šeimininku tradicija: moterai užrišama skarelė, prijuostė, vyru uždedama skrybėlę, dovanojama pypkė.⁵⁴ Antrają dieną jaunieji šeimininkai svečius vaišino „per naktį“ išspaustu sūriu. Vienu iš surinktų atvejų, kai vestuvėse dalyvavo piršlių vaidmenį atliekanti pora, buvo organizuojamas piršlio „teismas“ (9 nuotr.).

Mišrių porų vestuvėse šventės vietos papuošimai bei dalyvių apranga gali turėti ir papildomą reikšmę. Pavyzdžiui, vienu atveju ant sienos kabėjo dvi valstybinės vėliavos – Lietuvos ir Ispanijos.⁵⁵ Tai tiesioginė nuoroda į skirtingas jaunavedžių tautybes bei kultūrą, pagarbą joms bei abipusis pripažinimas. Kartais kitataučių kultūrinis identitetas reprezentuojamas ir kitaip jų tautiniai simboliai – pavyzdžiui, atitinkamomis gėlėmis. Šaltinyje buvo minėta, kad lietuvių ir anglo vestuvės buvo įspūdingos anglų nacionalinių gėlių gvazdikų gausa. Jais buvo papuošta salė, stalai bei vestuvininkų apdarai. Toje šventėje skambėjo tik klasikinė muzika – tai būdinga britų vestuvėms.⁵⁶ Vienu atveju ir vestuvių svečių automobilis buvo papuoštas Lietuvos valstybine vėliavėle.

Daugumoje surinktų vestuvių pavyzdžių nuotaka vilkėjo „tradicinę“ baltą ar balkšvą suknelę, o jaunasis – juodą, tamsių atspalvių ar balkšvą kostiumą. Bet vienu atveju lietuvių bei jos kitatautis išrinktasis tuokėsi abudu vilkėdami lietuvių tautinius kostiumus (!) (10 nuotr.). Mano nuomone, tokis pasirinkimas rodo akivaizdų norą reprezentuoti lietuvišką kultūrą, o faktą, kad ir jaunasis dėvėjo lietuvių tautinį kostiumą, galima vertinti kaip partnerės kultūros pripažinimą ir pagarbą jai. Kai kurios kitos nuotakos taip pat stengėsi bent mažais papuošimais ar detalėmis išreikšti savo kultūrinį identitetą: pavyzdžiui, vakaro metu jaunoji bei kitos merginos dėvėjo vainikelius (to neteko matyti kitų vestuvių atvejais); kita moteris simboliškai ant rankos segėjo savo ir jaunojo šalių vėliavėles (11 ir 12 nuotr.).

Kai kuriais atvejais į vakaro programą buvo įtraukta tradicijų ir iš kitataučio vyro pusės. Vienos šventės nuotraukose matyti, kaip vyrai jaunajį laiko pakėlę kojomis į viršų ir tuo metu nupjauna jaunikio kojinių galus. Iš simbolių kitose poros nuotraukose galima suprasti, kad išrinktasis vyras – danas, o ir moterys internetinėje diskusijoje minėjo, kad tai – daniška vestuvių tradicija, „kad vyras pas kitas mergas nelakstyti“.⁵⁷ Tokį simbolinį veiksmą radau aprašytą dvieluose danų tinklelaščiuose, kur aiškinama, jog taip „patikrinama“, ar jaunasis nelandžiojo pas kitas

mergas – tada jo kojinės smirdėtų; taip „patikrinamas“ ir nuotakos gebėjimas siūti. Be to, merginoms padalijamos nosinaitės, kad jos galėtų prisdengti nosį nuo „blogo kvapo“.⁵⁸ Tačiau kartais netikėtos kitataučių tradicijos galiapti nemaloniu siurprizu „kitos“ kultūros atstovams. Internetinėje diskusijoje lietuvi minėjo, kad po vestuvių linksmybių įžengusi į jaunavedžių miegamajį rado jį „apverstą aukštyn kojomis“:

„Buvo ir nekoks nuotyklis: pabrolys (italas) nusprenędė padaryti itališką tradiciją, ir vietoj to, kad pirmajai nakčiai papuoštu kambarj, jį visą sujaukė. Ant laiptų buvo 200 stiklinių su vandeniu, lovos neradau, sofos apverstos, vonioje – 150 balionų, per kuriuos nieko nematai, ir viskas ant žemės, plius popieriniai rankšluosčiai ant grindų. Žodžiu, nebuvo linksma, nes toookia pavargusi buvau, tai tik atsisėdau ir verkt pradėjau. Nu, bet tada mano vyras pasiuto, ir visi svečiai sulékė, per 10 minučių sutvarkė viską, o tada kitą dieną atsiprašinėjo.“⁵⁹

Šis pavyzdys parodo, kad susižavėjimas ir nusivylimas gali būti visai greta, kai susitinka skirtingų kultūrų atstovai su savomis tradicijomis ir atitinkamais lūkesčiais.

Mišrių porų vestuvės gali būti komplikuotas renginys ir dėl skirtinges kalbas vartojančių dalyvių bei svečių. Būsimosios nuotakos ieško įvairių sprendimo būdų: pavyzdžiui, viena moteris ruošesi svečiams padalyti pagrindinių tostų ir kalbų vertimus, bet dažniausiai vestuvėse atsiranda naujas „veikėjas“ – vertėjas.⁶⁰ Paprastai tai būna ne profesionales vertėjas, bet tam atvejui reikalingomis kalbomis kalbantis žmogus, kuris viešus lietuvių pasiskymus verčia į daugumai užsieniečių suprantamą kalbą, o lietuviams verčia kitataučių kalbas. Arba šventei gali vadovauti du vedėjai – lietuvių ir kitatautis žmogus iš jaunojo pusės, kalbantys savomis bei bendra anglų kalba, kad patys susikalbėtų ir kad šventės vyksmą suprastų ir iš kitų šalių atvykę svečiai.⁶¹

Vestuvių proga į Lietuvą atvykusiemus užsieniečiams daugeliu atvejų surengiama speciali programa – „svečių diena“ (taip ją pavadino viena būsima nuotaka).⁶² Paprastai tai būna diena prieš vestuves ar po jų, svečiai tada važiuoja aplankytį žymią kultūrinių ar istorinių Lietuvos vietų. Įdomu, kad kai kurios internetinio forumo dalyvės šią dieną laiko vestuvių šventės dalimi: „Mes turėsime prieš-vestuvinę dieną. Užsieniečiai atvyks dieną prieš vestuves, tad mes aplankysime Trakų pilį, sustosime paragauti tradičinių lietuviškų patiekalų... ir jiems išdalinsime informacines knygeles apie Lietuvą.“⁶³ Ekskursijos po Lietuvą yra neatsiejama šventės dalis daugeliu atvejų. Kita pora vestu-



11 nuotr. Merginos ir jaunoji pasipuošusios vainikėliais.

12 nuotr. Jaunoji ant rankos segi simbolines savo ir jaunojo šalių vėliavėles.



ves Lietuvoje įterpė į ilgesnės kelionės programą: šventės dalyviai dieną praleido Amsterdamė (Olandijoje), pačios vestuvės vyko Vilniuje, o po jų jaunavedžiai ir užsieniečiai lankėsi Trakuose, Nidoje ir Klaipėdoje.⁶⁴ Tad mišrių porų vestuvės kaip šeimos sukūrimo šventė yra neatsiejama nuo nuotakos (šiuo atveju lietuvių) šalies bei kultūros pristatymo; toks kitataučių pažindinimas su savaja kultūra kartu yra ir savojo identiteto išraiška.

Mišrių porų vestuves Lietuvoje galima vertinti kaiip naują folkloro raišką šiuolaikinės kultūros kontekste. Ši šventė organizuojama taikant skirtinges „strategijas“, lemiančias įvairių tradicijų bei simbolių pasirinkimą ir derinimą. Vis dėlto nemažai moterų renkasi „tradicinių“ vestuvių variantą

su visais jam priklausančiais simboliniais etapais. Diskusijos interneite dalyvė taip paaškino:

„Aš visada norėjau tikrų lietuviškų vestuvių, tad tokios jos ir buvo. Mano [partneris] yra labai supratinės; po to, kai pradėjome draugauti, aš jam daug pasakoju apie Lietuvą ir lietuviškas tradicijas. ... Ir mano dabar jau vyras yra labai patenkintas taip pat, nes, anot jo, anglų vestuvės yra labai nuobodžios, o lietuvių – linksmos ir šiltos. Jei trumpai – mes neturėtume atsisakyti mūsų vestuvių tradicijų“.⁶⁵

Vestuvių „tradiciškumas“ priklauso ne tik nuo būsimų su tuo kinių, bet ir nuo vestuvių organizatoriaus, kai samdomas tokias paslaugas atliekantis žmogus. Viename žurnalistiniame interviu vestuvių planuotoja tokius žmones pavadinė tradicijų saugotojais. Anot jos, lietuviai dažnai baidosi šventės su iprastomis tradicijomis, bet užsieniečiams, priešingai, lietuviškos vestuvės atrodo egzotiškos, nes jie neturi tokią tradiciją, išskyrus gal keliaraiščio metimą bei torto pjovimą. Vis dėlto kai kurios tradicijos, pavyzdžiui, rūtų vainikėlio deginimas, jau nyksta.⁶⁶ Kita organizatorė minėjo, kad šiauliačiai, kai vestuvėse dalyvauja kitataučiai, dažnai nori tradicinio atsisveikinimo su tėvais, piršlio „korimo“, lietuvių liaudies dainų ir šokių.⁶⁷ Tad lietuviai yra linkę demonstruoti savo tradicinę kultūrą, kai yra „kitos“ kultūros atstovų.

Kokią svarbą vestuvių šventė turi jos dalyviams? Turbūt geriausiai atsakymą suformulavo viena iš internetinės diskusijos dalyvių:

„Dabar, kai viskas baigėsi, galiu pasakyti, kad ši šventė yra tikrai svarbi. Visi lietuviai bei užsieniečiai liko patenkinti, o pastarieji „atrado“ Lietuvą ir planuoja čia dar kartą grįžti atostogoms. Be to, abi mūsų šeimos susitiko, tad dabar jie jaučiasi daug ramiau“.⁶⁸

Tai irgi vienas iš šventės tikslų – simboliškai suartinti jaunavedžių šeimas bei parodyti savo šalį, atskleisti jos kultūrą kitataučiamams.

Vestuvės kaip identiteto raiška

Itin pagausėjusios mišrios santuokos Lietuvoje darė įtaką vestuvių tradicijoms bei perkėlė jas į naują – tarpautinį – kontekstą. Anot Ulfo Hannerz, šiuolaikiniam kultūros pasaulyui svarbūs du aspektai: žmonių mobilumas ir reikšmių bei jų formų mobilumas naudojantis technologijomis ir visuomenės informavimo priemonėmis. Tokiu būdu pasaulis ar bent didžioji jo dalis yra viena erdvė, kurioje vyksta sąmoninga nepaliaujama sąveika bei mai-nai.⁶⁹ Remiantis šia mintimi vestuvės gali būti traktuojamos kaip kultūrinio identiteto ribų nu/perbrėžimo erdvė, kurią intensyviai veikia minėti kultūros procesai, ypač kai šventės dalyviai turi skirtingus kultūrinius pamatus.

Jau minėta, kad būsimosios nuotakos dažniausiai pačios renkasi tradicinius šventės elementus, tad itin svarbus pasidare į是个体 vaidmuo formuojant tradicijų raišką bei išlikimą. Pačios tradicijos turi tam tikras kultūrines reikšmes, kurios įtraukia visus vestuvių dalyvius.⁷⁰ Tad kultūriniai barjerai tarp dalyvių po truputį nyksta, kai į kultūrinį procesą įsitraukia „savos“ ir „kitos“ kultūrų atstovai.

Vyksta ir atvirkštinis procesas, kai norima pademonstruoti „savo“ išskirtinumą šalia esant „kitos“ kultūros atstovams. Daugelyje vestuvių epizodų galima įžvelgti poros narių norą parodyti savo identitetą naudojantis atitinkamomis tradicijomis bei tautinius simbolius. Pasak Nilso Arne Sørenseno, nacionalinis identitetas yra, aišku, tik viena iš tapatybių, kuria individai save apibūdina, bet tai yra aktualu, kadangi moderniuoju periodu tautos, tautinės valstybės suformavo dominuojančius politinio bei kultūrinio vyksmo rėmus.⁷¹ P. Anttonen rašė, kad žmonės taip pat išreiškia ir formuoja moralinį lojalumą, pabrėždami skirtumus tarp „mūsų“ ir „jų“ bei garbindami „mūsų bendruomenę“ ir „mūsų tipo žmones“, lygindami su kitataučiais ar kitais pašaliečiais.⁷² Tad jėgos ir dominavimo klausimas tampa aktualus, nes sietinas su kultūrinio identiteto akcentavimu. Tarptautinė vestuvių šventė bei įvairių tradicijų pristatymas gali būti traktuojamas kaip kultūrinis manevravimas, kuris paprastai neatsiejamas nuo tarpusavio derybų, kadangi dalis grupės narių trokšta „pri-siderinti“.⁷³ Tad žmonės *renkasi* skirtingas tradicijas, kad išreikštų savo identitetą ir kultūrinę priklausomybę bei toleranciją „kitų“ atžvilgiu.

Anot Konrado Köstlino, liaudies kultūra yra tai, kas padeda išreikšti ir suvokti skirtumus bei įvairovę, kuri turi rasti vietą moderniame gyvenime.⁷⁴ Todėl tarptautinės vestuvės tampa erdvė kultūriniam identitetui moderniame kontekste atskleisti. Senosios bei šiuolaikinės tradicijos, tautinių simboliai tampa priemonėmis, padedančiomis išreišksti etninę tapatybę „savų“ ir užsieniečių, arba „kitų“, akivaizdoje. Tačiau kiekvienas individus gali pasirinkti, kokias „priemones“ ji/jis nori naudoti ir ar to nori apskritai. Manau, kad kai kuriais atvejais santuokos dalyviai gali ir neturėti intencijų demonstruoti savosios kultūros ypatumų, todėl švenčiamos tradicijų atžvilgiu minimalistinės vestuvės.

Išvados

Valstybinės sienos praranda tautų bei jų kultūrų ribų reikšmę, bet žmonėms vis tiek svarbu save tapatinti su atitinkama etnine kultūra. Daugelis jaučia poreikį išreišksti savo kultūrinį identitetą kritinius gyvenimo momentais, ir šeimos kūrimas gali būti vienas iš jų. Tais atvejais, kai sudaroma mišri santuoka, tapimas tarptautinės šeimos narių

nesamoningai suvokiamas kaip galima grėsmė savajai kultūrai. Tad mišrių porų vestuves galima traktuoti kaip pradinį šeimos kūrimo etapą, kai tampa itin svarbu išryškinti kultūrinio identiteto ribas. Tam šventės metu tarnauja įvairių prasmingų veiksmų, tradicijų ir tautinių simbolių derinys.

Šiai situacijai paaiškinti aktuali P. Kalnaius mintis, kad tautos pradeda ginti savo identitetą tik tada, kai jaučia tiesioginį suvaržymą. Kultūrų niveliavimasis intensyvėja, kol niekas neužmina ant „tautinės nuospaudos“.⁷⁵ Kitataučių dalyvavimas šventėje tam tikra prasme meta iššukę „sava{j}ai“ kultūrai, tampa stimulu parodyti atitinkamas kultūros formas – lietuvių vestuvių tradicijas bei „tradicinę“ šventės aplinką kaimo sodyboje ar kitoje kultūrinėje vietoje. Nors, remiantis vienos interviu dalyvės žodžiais, lietuviés, ypač iš mažų miestelių ar kaimų, greičiausiai vis tiek vestuves švęstu „tradiciskai“, nepaisydamos išrinktojo tautybės.⁷⁶

NUORODOS:

1. Terminas „mišrios poros/šeimos“ šiame tekste nurodo atvejus, kai poros partneriai ar sutuoktiniai yra skirtinę tautybių bei turi skirtinę etninės kultūros pamatus. Tautybe yra įvardijama kultūra, su kuria žmogus tapatinasi (etninė kultūra), ir dažniausiai ji sutampa su asmens pilietybe. Vis dėlto kartais tautinis identitetas skiriasi nuo turimos pilietybės, identifikuojamos asmens pase. Religiniai ar rasiniai skirtumai šiame straipsnyje nelaikomi pagrindiniais veiksniiais, nors yra galimi.
2. Statistikos departamentas. Demografinės tendencijos. <http://www.stat.gov.lt/lt/news/view/?id=6953> [Prieiga per internetą: 2009-04-04].
3. Migracijos departamento prie VRM Pasų skyriaus informacija, gauta 2010-03-09.
4. http://www.youtube.com/watch?v=yxc3FbRsl_o [Prieiga per internetą: 2008-11-13]; <http://www.youtube.com/watch?v=CF-y7L4zQkQ> [Prieiga per internetą: 2008-11-08].
5. <http://picasaweb.google.com/agneinan/WeddingLithuania210809#> [Prieiga per internetą: 2010-11-11]; <http://picasaweb.google.com/julija.g/ChristianAusraFedelerVestuves#> [Prieiga per internetą: 2010-11-10]; <http://picasaweb.google.com/ivanlynch75/CormacAndLinaSWeddingLithuania02#> [Prieiga per internetą: 2010-11-11]; <http://picasaweb.google.com/kristinajesper/BryllupKBenhavn#> [Prieiga per internetą: 2010-11-11]; http://picasaweb.google.com/JeanMil/20090807_Mariage_RF# [Prieiga per internetą: 2010-11-10].
6. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
7. Žr.: RUNNEL, P. Conducting Ethnographic Research in the Internet. Iš: *Input & Output: the Process of Fieldwork, Archiving and Research in Folklore*. Sud. Ulrika Wolf-Knouts. Turku: Nordic Network of Folklore, 2001, p. 167–188.
8. Ten pat, p. 173.
9. Emocinių išraiškų grafiniai simboliai iš dalies pakeistų fizines išraiškas bei mimikas.
10. RUNNEL, P. Conducting Ethnographic Research in the Internet. Iš: *Input & Output: the Process of Fieldwork, Archiving and Research in Folklore*. Sud. Ulrika Wolf-Knouts. Turku: Nordic Network of Folklore, 2001, p. 178.
11. Ten pat, p. 180–186.
12. <http://thefujiokas.com/> [Prieiga per internetą: 2008-11-16]; <http://daniishblog.gedvilaite.com/#post37> [Prieiga per internetą: 2009-03-18].
13. <http://thefujiokas.com/> [Prieiga per internetą: 2008-11-16].
14. Žr.: RUNNEL, P. Conducting Ethnographic Research in the Internet. Iš: *Input & Output: the Process of Fieldwork, Archiving and Research in Folklore*. Sud. Ulrika Wolf-Knouts. Turku: Nordic Network of Folklore, 2001, p. 167–188.
15. KALNIUS, P. Etninės kultūros raiška posovietinėje Lietuvos visuomenėje. Iš: *Liaudies kultūra*, 2001, Nr. 2 (77), p. 10–19.
16. Žr. Komentarai: <http://www.delfi.lt/archive/article.php?id=19016372&com=1&categoryID=51&ndate=1224882000> [Prieiga per internetą: 2008-11-07].
17. VYŠNIAUSKAITĖ, A., KALNIUS, P., PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ, R. *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius, 2008, p. 283.
18. Ten pat, p. 10–11.
19. ŠIDIŠKIENĖ, I. Miesto liaudiškosios kultūros kūrimas: vilniečių vestuvių. Iš: *Liaudies kultūra*, 2008, Nr. 4 (121), p. 28–37.
20. ŠIDIŠKIENĖ, I. Lietuvių vestuvių XX a. antrojoje pusėje – XXI a. pradžioje: etniškumo diskursas. Iš: *Punkso ir Seinų krašto lietuvių: etninio ir kultūrinio tapatumo bruožai*. Punskas: Aušra, 2006, p. 106–135; BAŠKAUSKAITĖ, L. Kokios yra tikrosios lietuviškos vestuvių? Iš: *Lituaniistikos instituto 1977 metų suvažiavimo darbai*. Chicago, Illinois, 1979, p. 263–279.
21. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
22. Ten pat.
23. Ten pat.
24. Ten pat.
25. „Tradicinės“ vestuves išskyriaui kaip atskirą dabartinių vestuvių tipą, vyraujantį greta minimalistinių, novatoriškų–originalių ir vestuvių pagal senąsias lietuvių tradicijas. Žr.: MOTUZAITĖ, A. Šiuolaikinės lietuvių vestuvių Vilniaus mieste. Iš: *Liaudies kultūra*, 2005, Nr. 6 (105), p. 36–45.
26. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
27. 1-as interviu Nr 1 (2010.05.28 Kaunas, LT); Interviu Nr 2 (2009.06.16 Kaunas, LT).
28. 2-as interviu (2009.06.16 Kaunas, LT).
29. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
30. <http://thefujiokas.com/About.htm> [Prieiga per internetą: 2008-11-15].
31. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
32. 2-as interviu (2009.06.16 Kaunas, LT).
33. <http://www.gedvilaite.com/tenmillionkisses/> [Prieiga per internetą: 2009-03-18].
34. 3-as interviu (2008.12.30, Vilnius, LT).
35. 1-as interviu (2010.05.28 Kaunas, LT).
36. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
37. 1-as interviu (2010.05.28 Kaunas, LT).
38. Tai migdolų cukriniai apvalkale saldainiukai, dažniausiai ipakuoti puošniuose balto permatomo audinio maišeliuose. Kartais prie jų gali būti prikabintas nedidelis suvenyras.
39. EDWARDS, T. B. The Sugared Almond in Modern Greek rites of Passage. Iš: *Folklore*, 1996, Nr. 107, p. 49–56.
40. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
41. 2-as interviu (2009.06.16 Kaunas, LT).
42. http://www.youtube.com/watch?v=yxc3FbRsl_o [Prieiga per internetą: 2008-11-13]; Interview No 2 (2009.06.16 Kaunas, LT); mano stebėjimai.
43. Ten pat; <http://picasaweb.google.com/ivanlynch75/CormacAndLinaSWeddingLithuania02#> [Prieiga per internetą: 2010-11-11]; mano stebėjimai.
44. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].

45. Ten pat.
46. Ten pat.
47. Ten pat.
48. Interview No 2 (2009.06.16 Kaunas, LT).
49. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
50. Ten pat.
51. http://picasaweb.google.com/JeanMiNil/20090807_Mariage_RF# [Prieiga per internetą: 2010-11-10].
52. <http://www.youtube.com/watch?v=CF-y7L4zQkQ> [Prieiga per internetą: 2008-11-08]; http://www.youtube.com/watch?v=yxc3FbRsl_o [Prieiga per internetą: 2008-11-13]; mano stebėjimai.
53. <http://picasaweb.google.com/agneinan/WeddingLithuania210809#> [Prieiga per internetą: 2010-11-11].
54. Remiantis asmeninėmis nuotraukų kolekcija.
55. http://www.youtube.com/watch?v=yxc3FbRsl_o [Prieiga per internetą: 2008-11-13].
56. NAGROCKIENĖ, I. *Gyvenimas – nesibaigiančios vestuvės*. 2006-06-17
56. <http://www.sekunde.lt/content.php?p=read&tid=33519> [Prieiga per internetą: 2008-10-19].
57. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
58. <http://www.123hjemmeside.dk/famWhistler/34812116> [Prieiga per internetą: 2010-11-13]; <http://www.justmorons.com/articles/day030822.html> [Prieiga per internetą: 2010-11-13].
59. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
60. Ten pat.
61. Iš mano prisiminimų bei stebėjimų.
62. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
63. Ten pat.
64. <http://thefujiokas.com/> [Prieiga per internetą: 2008-11-16].
65. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
66. GRINKЕVIČIENĖ, L. *Pažintis: vestuvių planuotoja Diana Sugintienė*. 2008-05-09 <http://www.zmones24.lt/pazintis-vestuviu-planuotoja-diana-sugintiene--1855-2.html> [Prieiga per internetą: 2008-10-19].
67. ŠIDLASKIENĖ, J. *Vedybos be rūpesčių*. 2007-01-12 <http://www.siauliaiplus.lt/article/articlearchiveview/253/2007/01/12?PrintableVersion=enabled> [Prieiga per internetą: 2008-10-19].
68. <http://www.supermama.lt/forumas/index.php?showtopic=215813&st=0> [Prieiga per internetą: 2009-03-01].
69. HANNERZ, U. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge, 1996, p. 19.
70. Žr.: TANGHERLINI, T. R. The Individual and Tradition: Folklore Methodology Today. Iš: *Pathways: Approaches to the Study and Teaching of Folklore*. Ulrika Wolf-Knutes et al. (sud.). Turku: Nordic Network of Folklore, 2001, p. 11.
71. SØRENSEN, N. A. European Identities: And Introduction. Iš: *European Identities: Cultural Diversity and Integration in Europe since 1700*. N. A. Sørensen (sud.), Odense: Odense University Press, 1995, p. 10–11.
72. ANTTONEN, P. J. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2005, p. 103.
73. Žr.: TANGHERLINI, T. R. Exploring Urban and Ethnic Folklore: Strategies in Research and Pedagogy. Iš: *Pathways: Approaches to the Study and Teaching of Folklore*. Ulrika Wolf-Knutes et al. (sud.). Turku: Nordic Network of Folklore, 2001, p. 38.
74. KÖSTLIN, K. Vanishing Boarders and the Rise of Culture(s). Iš: *Ethnologia Europea*. 1999, Vol. 29, Nr. 2, p. 31–36.

75. KALNIUS, P. Etninės kultūros raiška posovietinėje Lietuvos visuomenėje. Iš: *Liaudies kultūra*, 2001, Nr. 2 (77), p. 15.
76. 4-as interviu (2008.12.28, Plateliai, LT).

Straipsnis parengtas išplėtojus pranešimą „Šiuolaikinės tautiškai mišrių porų vestuvės Lietuvoje kaip etninio identiteto išraiška“, skaitytą tarptautinėje konferencijoje „Etnologija: istorija, dabartis ir perspektyvos“ 2010 m. spalio 8–10 d. Vilniuje.

Mixed Couples' Weddings in Lithuania at the Beginning of the 21st c. as a Medium for Representation of Ethnic Identity

Akvilė MOTUZAITĖ

The article focuses on the ethnically mixed couples' weddings in Lithuania at the beginning of the 21st c. It aims at throwing light on how people celebrate weddings, when the ceremony involves foreigners as representatives of the 'other' culture.

Despite the fact that once married mixed couples do not reside in Lithuania in most cases, they often choose to celebrate their weddings in Lithuania, which is usually the bride's country of origin. Ethnographic interviews, collected visual material and discussions online suggest that future brides apply certain strategies concerning wedding arrangements. They can be classified as follows: (a) performing most or a selection of wedding customs characteristic of 'traditional' Lithuanian weddings; (b) rejecting typical wedding traditions and arranging other entertainment instead; and (c) selecting and incorporating different symbols and traditions – Lithuanian and foreign – usually practiced at weddings in the groom's country of origin. In some cases such innovative elements as decorating the venue with national flags and national flowers representing the groom's country, folk music and dance performances, or the couple wearing national dress are incorporated into the party. The latter can probably only appear in the cases of mixed couples' weddings. The paper suggests that wedding celebrations become media, in which folk culture is used to construct and articulate identities in the contemporary environment. National symbols and traditions become tools that help express cultural identity for the locals as well as for 'others' – in this case, foreigners. What is of crucial importance is that the bride and the groom, the actual individuals make choices in what cultural 'tools' they want to use, or if they want to use any 'tools' at all. Becoming part of an ethnically mixed family is unconsciously perceived as a threat to the culture of origin. Thus, weddings can be seen as starting points for mixed families, when it is crucial that the identity boundaries are negotiated and defined. The cultural 'tools' applied for this purpose are the combination of various traditions and national symbols.

Tradicinės etninės religijos atgimimas Baltarusijoje

Aliaksejus DZERMANTAS

Baltarusiai laikosi pagoniškomis šaknimis. Kaip baltai, kaip skandinavai. ... Taūtos be pagoniškųjų šaknų – pasaulio perėjūnai, vadinosios tautos internasionalistės arba net pravoslavės ateistės.

Užtat baltarusiai ir laikosi už savo kuolo – krikštytieji pagony...

Baltarusių liaudies poetas Ryhoras Baradulinas

Pagonybė Baltarusijoje niekuomet nebuvo išnykusi. Ir iki šiol ji tebéra dvasinio bei kultūrinio baltarusių gyvenimo giluminis veiksnys. Šiandien, kai šiam gyvenimui nei krikščionybė nebeturi monopolijos, nei ateistinė ideologija nebedaro jam spaudimo, atsirado galimybė ne tik užsiimti objektyviu senųjų tikėjimų tyrimu, bet ir atvirai diskutuoti apie ikikrikščioniškosios pasaulėžiūros aktualumą dabar. Ką gi galima pasakyti apie pagoniškojo atgimimo Baltarusijoje perspektyvą?

Pradžiai padarykime nedidelį istorinių ekskursų, padėsiantį suvokti pagoniškųjų tradicijų Baltarusijoje tvarumą bei gyvybingumą. Oficialia krikščionybės pasiromodymo pas mus data laikomi 988 m., kai Kijevo kunigaikščio Vladimiro iniciatyva jam pavaldžių teritorijų gyventojai turėjo priimti krikštą. Tačiau atsižvelgiant į sudėtingus Polocko žemės santykius su Kijevu, kalbėti apie automatišką jos christianizaciją netenka. Pirmieji misionieriai čia gal buvo pasirodę ir anksčiau, tačiau esama pagrindo abejoti, ar būta kokios nors administracinės akcijos. Labiausiai tikrovę atitinkanti atrodo padėties, aprašyta Uladzimiro Lobačiaus: kunigaikščių inspiruotas Polocko žemėl krikštas, skirtingai nuo rytų slavų (pavyzdžiu, Kijevas 988 m., Naugardas 990 m.), XI–XII a. taip ir neįvyko, christianizacija, kaip lėtas naujosios religijos ir tvirtų senųjų tradicijų sąveikos procesas, oficialiai Polocke buvo palaimintas tik XII a. pradžioje, o tai kaip tik ir sudarė salygas atsirasti archajinėms (*pro paganus*) stačiatikybės formoms, dar XIX a. tebeislaikiusiomis pagoniškaij turinį formaliai krikščioniškoje Baltarusijoje.¹

Gera iliustracija tam gali būti kunigaikščio Vseslavovo Keretojo, gimusio *om волхованию „иš žyniavimo“*, valdymas. Negalima neigti, kad savo politikoje jis atsižvelgė į naujosios tikybos veiksmų – tai, pavyzdžiui, liudija

Polocko Sofijos soboro statyba, – tačiau kiti tiesioginiai bei netiesioginiai faktai mena jį laikiusis senosios religijos. Tai ir mitiniai jo bruožai, žinomi iš „Sakmės apie Igorio pulką“ bei liaudies epo, kurie leidžia jo figūrą sieti su kunigaikščio-žynio vaizdiniu; ir glaudūs, sajungininko ryšiai su nekrikštytomis baltų bei Pabaltijo suomių gentimis; taip pat tiketinės ryšys tarp pagoniškųjų judėjimų aplink Baltiją (1066 m. obodritų žemėse ir 1067 m. Švedijoje) ir Vseslavo karo prieš Jaroslavičius, kurio metu jis šiuose įvykiuose galėjo reikštis kaip potencialus švedų bei obodritų pagoniškojo sajūdžio sajungininkas.²

Tiks čia prisiminti ir įtikimiausią protobaltarusių genties *krivicių* vardo kilmės versiją, siejančią jį su baltų šventikų titulu (lie. *krivis, krivé, krivaitis*). Ryšium su tuo netgi, kaip kad yra pažymėjės V. Toporovas, „*krivicių* gali būti suprantami kaip savotiški levitai, žynių, šventikų gentis“.³ Savo ruožtu krikščionybės veiksnys prisdėjo prie pamatinio etnokultūrinės situacijos pasikeitimo tuo, kad įdiegė naują etnokonfesinę vietas gyventojų tapatybę, senuosis „*pagoniškus*“ etnonimus tolydžio išstumiant konfesiomu „*Rusia*“, ir vietas gyventojų baltų krikščijimas į „*rusų*“ tikėjimą galų gale privėdė prie jų pasaulėžiūrinio bei kalbinio suslavinimo.⁴

Savotiška reakcija į christianizacijos bei slavėjimo vyksmą galima laikyti iškilusią Lietuvos valstybę, kai kurių istorikų vadina ne kitaip nei „*paskutine pagonių imperija*“. Sulig Daivos Vaitkevičienės bei Vykinto Vaitkevičiaus išvadomis, iš tikrujų galima kalbėti apie tokį reiškinį kaip valstybinė pagoniška religija XIII a. Lietuvoje.⁵ Be to, dauguma Lietuvos kunigaikščių laikėsi religinės tolerancijos principo, kurio pavyzdžiu galima laikyti popiežiaus legatų ataskaitą apie susitikimą su Gediminu 1324 m.: „...krikšcionims jis leidžias savo Dievą garbinti pagal savo papročius, rusams pagal savo apeigas, lenkams pagal savo papročius“, ir jų persakytus paties Gedimino žodžius: „o mes garbiname Dievą pagal savo apeigas, ir visi turime vieną Dievą“.⁶ Tuometė opozicija Rusija – Lietuva arba (rytų) krikščionybė – pagonybė ryški ne tik viduramžių lietuvių epitetuose, kaip *литва беззаконная „бeteise Lietuva“* (krikščioniškosios teisės nesilaikymo prasme), *литва безбожная „бедievé*

„Lietuva“, *литва поганая „pagoniškoji Lietuva“*, *литва некреицена „nekrikštytoji Lietuva“*, bet ir XIX a. kai-mynų (rusų, ukrainiečių) etniniuose stereotipuose apie baltarusius-lietuvius: *з литвина не буде христианина*, „iš lietuvio nebus krikšcionio“, *вялкі чараўнік, сказана – ліцвін „didis kerētojas, sakoma – lietuvis“*, o „*teologinis*“ dialogas su baltarusiu, pasak ukrainiečių tautosakos, skamba taip: *Литвинку божи?! – Tu сам божи! – Тю, литвинку, ти ж чортів! – Ага, хай і чортів, аби не твої!* „*Lietuvi Dievo?!* – Tu pats Dievo! – Tpū, lietuvi, tu gi velnio! – Aha, tegu velnio, bet ne tavo!“.

Pagoniškosios Lietuvos susidūrimas su skirtingais krikščioniškosios civilizacijos variantais – graikų stačiatikių ir Romos katalikų – buvo neišvengiamas. Stipraus dvasinio, politinio, o katalikų atveju – dar ir atviro karinio spaudimo salygomis iš tikrujų iškilo lemtingas, žūtbūtinis išgyvenimo klausimas. Tautinė ir valstybinė egzistencija tuomet tiesiogiai priklausė nuo krikščio kaip simbolinio pademonstravimo priklausant Europos civilizacijai, o ne priešiskam „barbarų“ pasaullui – dar visai nesenai slavų polabų bei prūsų pavyzdžiai buvo pakankamai iškalbingi. Priimdami krikščionybę Lietuvos valdovai stengėsi visai tautai gauti savotišką „indulgenciją“ ir per neišvengiamą kompromisą sudaryti sąlygas archajiškiesiems savo kultūros kladams išlikti: „... vieną svarbus dalykas negali likti nepastebėtas – platus iškiliausių Lietuvos valdovų politinis akiratis: veiksmai, kurie neretai atrodė tiesiog priešingi, tačiau galu gale buvo nukreipti į vieną giliausią tikslą, buvo atliekami ne iš abejingumo ar veidmainystės, o atsižvelgiant į visą aplinkinę situaciją, paisant Livonijos ir Prūsijos, Lenkijos ir Rusijos... Žingsnių krikščionybės link būdavo imamas ne tuomet, kai pasirinkimo jau nebebūdavo ir belikdavo priimti padiktuotas sąlygas, bet vos kiek prieš tokį momentą, kai tik situacija pasidarydavo visiškai aiški ir negrįztama“.⁷

Tačiau 1387-ųjų metų – datos, neturėjusios precedento kitose Europos šalyse, – įvykiai netapo galutiniu „pagonybės klausimo“ sprendimu. Žemaitija krikštyta dar vėliau – 1413 m. Kaip pagonybės reliktas, Breslaujos, Lepelio, Oršos, Slonimo apylinkėse ligi XVI–XVII a. išliko laidojimo pilkapiuose apeiga. Itin įdomios informacijos apie ryškius pagoniškus Šiaurės Baltarusijos gyventojų papročius esama Pauliaus Oderborno veikale „Tikras ir pagrįstas pasakojimas apie rusenų tikybą“ (1582 m.): „Daugelis čia savo namuose laiko ypatingas gyvates ir jas maitina“, „Gretimam miške jie turi medžių, kuriems pagal protėvių tikėjimą rodo pagarbą“.⁸ Netgi padavimuose, etnografų užrašytuose XIX–XX a. pirmojoje pusėje, išliko prieškrikščioniškų kultų ataidų, ir dargi neutraliai arba teigiamai vertinamų.⁹ O bene didžiausią išpūdį daro duomenys apie autentišką pagonišką šventvietę, dar XX a. pradžioje buvusią šiuolaikinio Minsko centre!¹⁰

Liaudies tradicijos gyvus sentimentus kėlė ir aristokratijai. Magnatai Radvilos kildino save iš krivio (Lizdeikos), o iškilus šios kilmingos šeimos atstovas Kristupas Mikalojus už savo karines pergales gavo garbingą „Perkūno“ pravardę. Mykolas Lietuvis, traktato „Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius“ autorius, didžiuojasi tuo, kad Lietuvoje, kaip kitados Romoje, *coluntur et sacri penates, mares, lares, lemures, montes, specus, lacus, luci* „garbinami ir šventieji namų globėjai, vyrai, židinio dvasios, vėlės, kalnai, olos, ežerai, šventos giraitės“; jis nostalgiskai ilgisi senovės papročių ir sako, kad dar ne taip seniai *extinctus est per baptismatis undam ugnis, id est, ignis* „krikščio bangos buvo užgesinta *ugnis*, t.y. *ugnis*“.¹¹ Romantišku žavėjimusi baltarusių-lietuvių krašto pagoniškaja praeitimi vėliau pasižymėjo Adomo Mickevičiaus, Jono Čečioto, Jono Borščevskio, Teodoro Narbuto, Adomo Kirkoro, Konstantino Skirmunto ir kitų vietas nobiliteto atstovų kūryba.

XX a. pradžioje baltarusiškojo judėjimo veikėjai irgi atkreipė dėmesį į didelį pagoniškosios senovės potencialą nacionaliniam atgimimui. Labiausiai tai liečia Vaclavo Lastausko (*Ваулај Ластоўскі*) pažūras, pirmiausia jo istoriosofinę „kriviškają“ sampratą, pagal kurią, tikrasis baltarusių krašto pavadinimas esąs Krivija, o tautos vardas – krivičiai. Tikrojo etnonimo praradimas ir jo pakeitimasis „rusiškuoju“ susijęs su švetimšalių įtaka, be kita ko, ir religine: „Ir štai viską, kas nejsiteko į krikščionybės, kaip ją suprato bizantiečiai (bei varagai-rusai), rėmus, imta laikyti ‘velniava’ ir tapo atmesta. Bet kokia ikikrikščioniškojo tikėjimo raiška buvo besalygiškai pasmerkta, persekojama kaip velniška... Šiuo žodžiu... imtos pravardžiuoti ir tautiškumo apraiškos (tai yra vienos genčių kalba, jų pažūros, papročiai ir tautiniai vardai)“.¹² Apysakoje „Laikai buvo neramūs“, kurioje V. Lastauskas apraše pirmuosius naujosios religijos žingsnius mūsų žemėse, pagonių žynių lūpomis jis iš esmės kaltina krikščionybę tuo, kad ji tiesiogiai lémė kriūvių tautos nuosmukį: „Naujoji tikyba sutrins jūsų laisvę kaip grūdus tarp girnų ir išpustys kaip kelio dulkes. Jūsų šlovė bus pamiršta, o jūsų vardas taps nekenčiamujų ir pažemintujų vardu. Jūsų ainiai nusigręš nuo savo kraugo, ir jūsų kapai bus išniekinti. Jūsų žemės vaisius, jūsų kraują ir prakaitą pasiims švetimšaliai, o jūs juos dievinosite. Jūsų žmonos ir dukros patarnaus tiems, kurie jus valdys. Prieš savo vergus klusniai nulenksite galvas ir nudelbsite akis. Miestuose nutils sueigų varpai, o kaimuose – laisvos dainos. Ir pritvinks vandenys jūsų ašarų, oras – jūsų atodūsių, o žemė – jūsų kraugo. Ir išnyksite nuo žemės paviršiaus, jei neatsipeikėsite ir netarsite sau: mūsų žemė – tai mūsų namai, mūsų protėvių kapai ir mūsų būsimųjų kartų lopšys!“¹³

Be to, Lastauskas su akivaizdžia simpatija žiūrėjo į krivičių pagonybę: raše seniesiems tikėjimams skirtus straipsnius ir grožinius kūrinius, rinko tautosaką ir, latvių „Lačplēšio“ bei suomių „Kalevalos“ pavyzdžiu, netgi ketino sudėti vietinį liaudies epą. Žinoma, negalima tvirtinti, esą Vlastas iš tikrujų išpažino pagonybę, tačiau galima sutikti su teiginiu, jog „Vaclavo Lastausko asmenyje turime... krivičių idėja užraugto baltarusių fundamentalizmo, kaip apibrėžtos pažiūrų bei vertybų sistemos, pradininką. Šio tipo pasaulėžiūra pasireiškė senosios krivičių-baltarusių pagonybės idealizavimu, netgi apologetika, krikščionybės universalizmo bei kosmopolitizmo kritika, intensyviu nacionalinio mito kūrimu, galiausiai fundamentalistine baltarusių istorijos ir kultūros samprata, sulig kuria, Baltarusijos, arba Krivijos, pradžia – ikikrikščioniškuose amžiuose“.¹⁴ Galima spėti, kad pats Lastauskas optimalia baltarusiams religija laikė ne katalikybę, stačiatikybę ar uniją, o „nacionalinę“ krikščionybę,¹⁵ kuri natūraliai būtų apėmusi ir pagoniškajį dėmenį. Būtent prie tokios minčių vedė jo „Patriotinis maldynas“, ypač „Dešimt tautos įsakymų“,¹⁶ kurie iš esmės sudaro baltarusių (krivičių) etnonacionalizmo dekalogą, gerokai tolimą krikščioniškiesiems priesakams.

Pagoniškasis fonas, kurį sudaro Hérakleito filosofijos, gnosticizmo bei panteizmo elementai, yra ir Ignato Abdziralovičiaus ženklas visai baltarusių filosofijai veikalui „Amžinuoju keliu“ (*Ад вечным иляхам*) ypatumas. Darbas skirtas „besiliejančios“ formos,¹⁷ gimusios iš Motinos Materijos ir Tėvo-Kupolio (*Kynala*), dialektikai. Svarstydamas mūsų istorijos vingius, Abdziralovičius teigė: „Praradės savyje laisvą pagonį... baltarusis naujoviškame gyvenime nepamatė nieko viliojančio. Vakarų bei Rytų įtakos iškreiptais, būdingai slaviškais, kitas ykarikatūriškais pavidualais prievertavo ir vertė išvirkščią baltaruso sielą, vien tik prikišamai parodydamas, kad svetimame kailiye visuomet slogu, kad reikia kurti kąžką savo, gimto, artimo, natūralaus“.¹⁸

Kaip tik su šių veikėjų idėjomis dera sieti pirmąsias baltarusių pagonybės atgimimo pastangas, o ne su sovietų valdžios karingo ateizmo politika, nukreipta sunaikinti bet kokį religinį kultą, kaip kad mano – ne visai korektiškai, mūsų nuomone, – Aleksandras Gurko.¹⁹ Iš tikrujų bolševikų pakeista pirmykštė švenčių bei apeigų prasmė iš krikščioniškosios į neva „pagonišką“ su tikraja pagonybe (etnine religija) neturėjo nieko bendra. Priešingai, niekas kitas taip neprisidėjo prie pastarosios išnaikinimo kaip komunistų išplėtota kolektyvizacija, industrializacija bei urbanizacija.²⁰ Savo ruožtu atkreipkime dėmesį į tai, kad marksizmo ideologija iš esmės buvo sekulari religija, turinti bendras su krikščionybė monoteistines ištakas. Jas jungia egalitarinis archetipas (visuotinė lygybė prieš

Dievą arba lygybė prieš žmones), universalizmas – įsitiokinimas būtinybė savo vienintelę tiesą skleisti visam pasauliui (plataus masto misijinė veikla, neretai prievertinė, arba nuolatinis pasaulinės revoliucijos rengimas), mesijo figūra (pranašas arba vadas), išrinktumo kompleksas podraug su nepakantumu kitamaniams (kova su gojais, eterikais, pagonimis ir persekiojimas pagal klasinį požymį).

Pats rusiškas terminas *язычник* ‘pagonis’, kilęs iš senosios slavų kalbos *язык* ‘kalba’ ir atitinkamai ‘tauta’, suliog labiausiai tikėtina prielaida, pirmiausia reiškė žmogų, kalbantį kita kalba, kitatautį. Vadinas, žodis *язычник* ‘pagonis’ savaime turi diskriminacijos pagal etninę prieklaušomybę atspalvį, panašų kaip „gojau“ savoka judaizme. Kitas terminas, paplitęs daugumoje Europos kalbų, – *pagonybė*, tapęs paniekinamu visa ko žemo ir šlykštaus sinonimu, yra kilęs iš lotynų kalbos *paganus* ‘kaimo gyventojas, kaimietis’ (iš lo. *pagus* ‘kaimo vietovė, valsčius’). Jame galima ižvelgti socialinės diskriminacijos požymių, kai pirmaisiais krikščionybės plitimo amžiais miestiečiai bei pasiturintieji pagonybę tapatino su „tamsiu“ kaimiečio gyvenimo būdu. Vokiečių *Heidentum*, anglų *heathenism* yra susiję su pagonybės kaip laukinumo, necivilizuotumo stereotipu, nes pagonybę išpažinti esą galėjė tik laukinių kraštų, dykviečių gyventojai, kas savo ruožtu rodo kultūrinę diskriminaciją. Kaip matyti, bene visi paplitę terminai, vartojami pagonybei įvardyti, turi krikščioniškosios interpretacijos atspaudą ir neigiamą atspalvį. O reiškinio esmės jie anaiptol neatskleidžia.

Indoeuropiečių religija, kuria savo kilme remiasi daugelio Europos tautų vietinės ikikrikščioniškosios tradicijos, buvo *politeistinė*, apimanti apeigų įvairovę, būdingą įvairiomis socialinėmis grupėmis bei vietovėmis, išreiškė skirtumus tarp tautų – tai nebuvo universaliai religinė doktrina. *Pliuralistinė* ir daugiabriaunė, ši religija buvo santykinai tolerantiška, tolima nuo prozelitizmo bei fanatizmo. Kiekviena etninė ar socialinė grupė garbino savus dievus, turėjo savitus ritualus ir apeigas. Šia prasme ją galima pavadinti *ezoterine* ir *iniciacine*. Tai buvo *žinojimo*, *patyrimo* ir *veiklos*, o ne „tikėjimo“ ir abstrakčių samprotavimų religija, todėl esminga jos ypatybė buvo tradicinių apeigų bei priedermių laikymasis.²¹ Prie šių ypatybų dar galima pridurti požiūrį į gamtą kaip dievybės manifestaciją, teofaniją, o ne kaip į antrinį kūrinį; taip pat moteriškojo dievybės prado – Deivės greta vyriškojo dievybės prado ar net vietoj jo – pripažinimą.²²

Ar esama terminų, kuriais būtų galima tiksliau nusakyti pagonybę? „Senųjų laikų pasakojimuose“ (*Повесть временных лет*), aprašant pagonių gyvenimo būdą, sako, jog jie *имяху... обычай свои и закон отец своих и предания, кождо свой нрав „тур...“* savo papročius ir savo tėvų įstatymus bei padavimus, kiekviena [tauta]

savo būdą²³. Protėvių papročių samprata čia tiesiogiai siejasi su religine tradicija. Tai matyt ir kituose metraščiuose: *Си же твораху обычая и Кривичи и прочии погани...* „Šių papročių laikosi ir krivičiai, ir kiti pagony...“²⁴ Papročio supratimas religiniame kontekste būdingas ir liaudies kultūrai: *Звычай устанавіў Бог; от замыл трээ дзяржасцца звычая, калі хочэш, каб Бог не пакараў. Хаць жэ кажуць, што ўсялякія людзі маюць свой звычай, бо што сяло, та нораў, што галава, та разум, а што край, та звычай, але ёсце ж людзі трывмаюцца таго звычая, які нашоў от дзядоў да прадзедаў, бо яго ўстанавіў сам Бог*, „Papročius nustatė Dievas; todėl tad ir reikia laikytis papročių, jei nenori, kad Dievas nubaustų. Nors sakoma, jog visi turi savus papročius, nes kur tik kaimas, tai vis savas būdas, kur tik galva, tai vis savas protas, kur tik kraštas, tai vis savi papročiai, vis dėlto juk žmonės laikosi tų papročių, kuriuos paveldėjo iš protėvių ir prosenelių, nes juos nustatė pats Dievas“²⁵. Atkreipkime dėmesį, kad ir „pirmasis metraštininkas“, ir liaudies tradicija pabrëžia papročių *heterogeniškumą*, jie įkūnija *genius loci*, t.y. kiekvienas kraštas, gentis, kaimas turi savus ypačius papročius, o tai yra ryškus kontrastas universaliam krikščioniškajam Įstatymui, skelbiama vienos tautoms. Kaip tik dėl to nesenai buvo pasiūlyta ir patį terminą „tradicinė kultūra“ pakeisti kur kas tiksliniu „tesminė kultūra“, pagal senosios graikų kalbos žodį *θεσμός*, „iš senovės paveldėta, paprastai nerašyta tradicija, šventas, dievų nustatytas elgesio būdas ar paprotys“²⁶.

Indoeuropietiškoji „tikėjimo“ religine prasme savyoka esmingai skyrėsi nuo krikščioniškojo tikėjimo kaip ypatingo santykio su visagaliu pavydžiu dievu, besalygiško kaltumo jam ir vilties tuo kaltumu nusikratyti, aiškiai išreikšto garsioje Tertulijano formulėje *credo, quia absurdum est* [„tikiu, nes tai absurdas“]. Indoeuropiečių pirminė tikėjimo prasmė, priešingai, remiantis kalbiniais duomenimis rekonstruojama kaip dievui rodomas pasitikėjimas, iš kurio plaukia atsakomasis pasitikėjimas dieviškosios malonės pavidalu.²⁷ Prūsų kalboje išlikę ypatus terminas tikėjimui pavadinti – *druwis* atskleidžia ir tokias pagoniškosios pasaulevokos ypatybes, kuriomis „tikėjimą“ reiškiantis žodis siejasi su žodžiais, reiškiančiais „medži“. Podraug *drūtas*, tvirtas medis (dažniausiai ažuolas) buvo suvokiamas kaip visatos atvaizdas (*axis mundi*), kaip itin turtingas mitopoetinės simbolikos šaltinis. Taigi turime būdingą prasmių grandinę: „garbinimo objekto pavadinimas“ – „garbinimas“ – „tikėjimas“. Beje, atsigréžus į baltoškajį etnokultūrinį foną Baltarusijoje, būtent autentiškas *druwis* galėtų atstoti tiek krikščioniškąją „pagonybę“, tiek dirbtinį „prigimtajį tikėjimą“.²⁸

Kitas klausimo aspektas – tai santykis tarp senosios pagonybės ir tų, kurie „senuosius papročius“ imasi gerbti

šiandien, kitaip sakant, koreliacija tarp *pagonybės* ir *neopagonybės*. Pastaroji jau seniai yra mokslinio tyrimo objektas, tačiau mus dabar domina, koks gi šios savykos turinys. Etnologas Viktoras Šnirelmanas neopagonybe laiko „bendranacionalinę religiją, dirbtinai kuriamą miesto inteligenčių iš senųjų vietinių tikėjimų fragmentų bei apeigu, siekiant atgaivinti ‘tautinį dvasingumą’“²⁹. Toks apibrėžimas atrodo pernelyg abejotinas, kad galėtų pretenduoti į universalumą ir perteikti apibrėžiamo dalyko esmę. Kelia abejonių religijos „bendranacionalinis“ pobūdis, nes daugelis neopagoniškojo judėjimo veikėjų pabrëžia etninę religiją toli gražu nesant tapačią su nacionaline, nors jodvi ir turi bendrų taškų.³⁰ Be to, politeizmo šalininkai Europoje dažnai apeliuoja veikiau į viršetniinių, pranokstančių nacionalines ribas ikikrikščioniškų tradicijų – baltų, slavų, germanų, keltų – vietinius variantus. Anaiptol ne visuomet ir ne visur ši religija kuriama dirbtinai ir vien miesto inteligenčių. Šnirelmano apibrėžimas daugiau mažiau atitinka tik Rusijos situaciją ir visai netinka platesniams kontekstui.

Baltarusių religijotyrininkas Aleksandras Gurko neopagonybę supranta kaip „naujas religijas, sukonstruotas politeistinių tikėjimų pagrindu, ieškant naujo etninių identitetų ir (arba) siekiant sukurti naujų ideologinę sistemą“³¹. Iškart kyla „naujumo“ kriterijų klausimas, kalbant apie šiuolaikinius pagonis. „Naujų religijų“ ar „naujų religinių judėjimų“ savykos vartojamos apibrėžti toms religinėms srovėms, kurios skiriasi nuo vadinamųjų tradicinių arba susiformavusių, istorinių religijų bei konfesijų. Tarp „tradiciškumo“ kriterijų išskiriama šie: ilga gyvavimo istorija, vidinis vieningumas, mokymo išbaigtumas bei išreikštumas aiškiu pavidalu, kulto (ritualinių) praktikų pastovumas, institucinė struktūra, glaudus ryšys su nacionalinėmis tradicijomis, kalbomis, istorija, mentalitetu bei kt.³² Vadinas, „naujomis religijomis“ yra tos, kurios neatitinka daugumos šių kriterijų. Tačiau kai kurie iš jų (instituciškumas, išbaigtumas) negali būti laikomi objektyviais, nes yra orientuoti į vadinamųjų pasaulinijų religijų pobūdį, ir juos taikant, pavyzdžiui, daoizmui Kinijoje, sintoizmui Japonijoje arba gausiems hinduizmo variantams Indijoje, gali pasirodyti šias religijas irgi besant „netradicinėmis“.

Ilga gyvavimo istorija, glaudžiu ryšiu su nacionalinėmis tradicijomis tai išvis vargu ar kas gali konkuruoti su pagonybe, o liaudies praktikuojamas religinės – t.y. „liaudies krikščionybės“ – apeigos iš esmės sudaro pagoniškos kilmės kulto sistemą, nežymiai tepakitusią, ir tai liudija jos nepaprastą pastovumą. Taigi „naujoviškumo“ ar „netradiciškumo“ savykos ikikrikščioniškojo tikėjimo puoselėtojų atžvilgiu atrodo mažu mažiausiai nelogiškos. Beje, tai supranta ir kai kurie krikščionys, antai žinomas

mästytojas Vladimiras Mackevičius: „Nuosekliai laikantis panašios minties, tekštų pripažinti, kad visa krikščionybė Baltarusijoje – netradicinė, nes atsirado ne čia, o buvo atnešta iš svetur. Negana to, atnešta priešo, užgrobusio Polocką – mūsų tradicinį politinį ir kultūrinį centrą... Todėl kur kas aiškiau, kai tradiciškumu remiasi pagonybės šalininkai, nei kai dėl to ginčijasi skirtingų šakų bei denominacijų krikščionys“.³³

Tikslesnį, mūsų požiūriu, apibrėžimą pasiūlė Aliaksejus Gaidukovas, kuriam neopagonybė – tai „visuma religinių, parareliginių, visuomeninių-politinių bei istorinių-kultūrinių junginių ir judėjimų, kurie savo veikloje kreipiasi į iki krikščioniškuosius tikėjimus bei kultus, apeigines bei magines praktikas, užsiima jų gaivinimu bei rekonstrukcija“.³⁴ Priešingai tautoms, išsaugojusioms archaišką gyvenimo būdą ir māstyseną, perimamumą ir tradicijos perdavimą (pavyzdžiui, Pavolgės bei Šiaurės tautos Rusijoje), „neopagonybės“ savoka turi reikšti jos trūkį. Tuo tarpu Michaelis Yorkas mano, kad neopagonybė – tai tik viena iš šiuolaikinės Europos pagonybės lyčių, sugyvenanti su rekonstruojata pagonybe (*recopaganism*) ir organiškesnėmis bei natūralesnėmis liaudies religingumo apraiškomis, kurias jis vadina žodžiu *geopaganism*. Rekonstruotoji pagonybė nuo pastarosios skiriasi tuo, kad dažniausiai pasireiškia kaip sąmoningas asmenybės pasirinkimas, pasižymi aktyvia nuostata dėl istorinių pagonybės lyčių atgaivinimo. O neopagonybė reiškia visiškai naują konstruktą, koks, pavyzdžiu, yra judėjimas *Wicca*.³⁵

Pagal analogiją su „neopagonybės“ terminu, pabrėžiančiu institucinio bei kultinio perimamumo tarp senųjų ir šiuolaikinių politeizmo formų nebuvinamą, šiuolaikinę Maskvos patriarchato Baltarusijos stačiatikių cerkvę galima būtų pavadinti „neostačiatikybe“, nes ji iš esmės neturi nieko bendra su autentiška baltarusių stačiatikybe. Buvo pastebėta ir tai, kad tarp „tradicinių konfesijų“, ypač stačiatikybėje šiuo metu plinta „naujosios evangelizacijos“ tendencijos, kurios naikina tradicinės etninės kultūros lytis, net ir liaudies krikščionybės apeigų elementus.³⁶

Taigi, atsižvelgdami į negatyvias bei nekorektiškas terminų „pagonybė“ ir „neopagonybė“ konotacijas, nagnėjamo reiškinio esmę geriau atitiktų ir moksliniams vartojimui tinkamesnis būtų terminas „etninė religija“ arba „tradicinė etninė religija“, kuris žymi tam tikro etno- autochtonišką pasaulėžiūros, kultų bei apeigų sistemą, gyvavusią anksčiau ar tebegyvuojančią ligi šiol, neprieklausomai nuo to, kokią pasaulinę religiją tauta oficialiai yra priėmusi.³⁷

Etninė religinė tradicija priėmus krikščionybę nenutrūko, ji tebegyvavo kaip vadinamoji *liaudies krikščionybė*, kurios lemiamas bruožas – „aukštosios“ religijos (krikščionybės), susijusios su valdančiųjų klase bei kleru,

ir „paprastos liaudies“ religinių vaizdinių sambūvis, be to, pastarajai „aukštoji“ religija aktuali tik kaip išorinis faktas, nes ji kasdieniame gyvenime vadovaujasi ne šventu raštu, o tradicija, papročiu, proseniu tikėjimu. Sulig Vladimiro Napolskicho apibrėžimu, liaudies religija „yra sistema, kuri be paliovos vystosi (priešingai vienąsyk visiems laikams nustatytam ‘aukštosios religijos’ kanonui), kurioje ‘aukštosios religijos’ atskiri elementai ir ištisi kladai kiekvienoje kartoje ir kiekviename mikrosociume (kaimo bendruomenėje) natūraliai susilieja su paveldėtaja sistema, kuriai savo ruožtu priklauso ir kiti ‘aukštosios religijos’ elementai, priimti bei apdoroti ankstesnių kartų, ir elementai, kylantys iš seniausių religinių bei mitinių vaizdinių, gyvavusių dar prieš tautai patenkant į atitinkamas pasaulinės religijos erdvę: ‘aukštosios religijos’ turinys tad kiekvienąsyk tarsi iš naujo ‘išverčiamas’ į tradicijos kalbą“.³⁸

Baltarusių liaudies religijos ir tradicinės etninės kultūros ypatumas kaip tik yra tas, kad ji išsaugojo savo vidinį vientisumą, funkcionalumą ir pakankamumą pačiai sau, nepaisant formalų krikščionybės inovacijų, tesudarančių kontūrą, išorinę apibrėžtį. Jos tikrasis turinys dažnai gerokai skyrėsi nuo krikščioniškųjų normų bei postulatų. Mokslininkai pažymi jos antlaikiškumą, kuris pasireiškia, „pirma, tuo, kad atskiri jos dėmenys yra itin *archaiški*, kitąsyk siekiantys vadinamosios indoeuropiečių bendrysčių laikus, o antra, tuo, kad tie dėmenys dar ir XX a. pabagoje tebepriklausė gyvai tradicijai“.³⁹ Liaudies religijos principinis politeistiškumas,⁴⁰ pamatiniai mitopoetinio pasaulėvaizdžio elementų išsaugojimas bei konservavimas leidžia teigti, kad būtent čia tebéra galima išvysti *gyvą pagoniškąją tradiciją*.

Matyt, kaip tik todėl folkloras, kaip itin svarbus šios tradicijos dėmuo, radikaliems krikščionims neretai sukelia nerimą ir net panieką: „Baltarusių folkloras – tai kulto griuvėsiai, kuriais remiasi masinė kultūra: kalėdojimas, pavasario šaukimas, paparčio žiedo ieškojimas bei automobilių ratų deginimas per Kupolę. Senoviški apdarai, įnagiai, papročiai ir dainos gali mums paaiškinti daugelio genetinių susirgimų ir šiuolaikinės tautos didžiujų nuodėmių, paveldėtų iš pagonybės, priežastis“.⁴¹

Cituoto pasisakymo autorius – žinomas jaunimo lyderis Pavelas Seviarynecas negaili juodų spalvų, stengdamasis kuo nemaloniai pavaizduoti religiją, kuri daug senesnė už krikščionybę ir kurią išpažsta ne mažiau nei pusantro milijardo mūsų planetos gyventojų: „Pagonybė, priešingai šventumui, – tai būklė, kurioje žmonės gyveno prieš priimdamis Kristų. Taigi pirmiau mūsų žemėse viešpatavo pagonybė, o paskui atsirado Baltarusija. Baltarusiją kaip nacių suformavo krikščionybė. Pagoniškoji pasaulėžiūra bei gyvenimo būdas visuomet tik ardė tautinio dvasingumo pamatus, vedė Baltarusiją atgal į urvus, į vergiją, į baimės ir

nuodėmės, stabų ir kumyrų viešpatiją. Pagonybė sutepda-
vo ir subjaurodavo viską, kur tik pasirodydavo. Pagonybė
kelis tūkstantmečius išpažino laukinius ir žiaurius kultus,
garbino ugnį, saulę, medžius ir visokius pamėkliskus sta-
bus, laikėsi daugpatystės, krauko keršto ir atlikinėjo pasi-
šlykštinas žmonių aukas“.⁴²

Julijus Evola andai taikliai pastebėjo, jog „šiandien išsilavinęs žmogus vargiai besutiks, esą... ikikrikščio-
niškosios civilizacijos... nepažino šventumo bei antgam-
tiškumo... nes tai prilygtu teiginiui, kad visos žinios, su-
kauptos, tarkime, didžiųjų indoeuropietiškųjų civilizacijų
bei religijų, tėra beverčiai prasimanymai“.⁴³ Teisės į šven-
tumą teikimas tik savam „vieninteliam teisingam“ tikėjim-
ui savaime veda prie nepakantos, provokuoja pažemini-
mą ir prievertą „nešvarių“, „netikrų“ tikinčiųjų atžvilgiu.
Neatitinka tikrovės ir pernelyg ekstravagantiškas teiginy^s
apie nacią, nes jeigu jau ieškoti šiuolaikinės baltarusių
tautos susidarymo priežascių, tai ar tik nepasirodys, kad
sovietų valdžia čia yra nusipelnusi ne mažiau, o gal net
daugiau už bet kokią religiją? Ir apskritai P. Seviaryneco
pademonstruota svarstymo logika pernelyg panaši į bol-
ševikų požiūrį į istoriją, su tuo nebent skirtumu, kad tam-
sos ir laukiniškumo karalystės galas iš 1917-ųjų nukelia-
mas atgal į 988-uosius (Rusios krikštas) arba 1387-uosius
(Lietuvos krikštas). Nors galėtume tai laikyti ir Senojo
Testamento priesakų recidyvu: „Sugriaukite iš pamatų vi-
sus alkus, kur tautos, kurias jūs išvarote, ant kalvų ir po
kiekvienu lapuotu medžiu garbino savo dievus. Išardykite
jų aukurus, sudaužykite šventuosius akmenis, sudeginkite
stulpus, nukirskite stabus jų dievų, išdildykite jų vardą iš
tokių vietų“ (Ist 12.2–3).

Be abejo, ikikrikščioniškaisiais laikais šventumo savykos ne tik kad būta, bet ji mitopoetiniame pasaule-
vaizdyje buvo viena svarbiausių ir tik paskui tapo krik-
šionybės nusavinta. Vladimiras Toporovas nustatė, jog
praslavų šaknies *svēt-, kuria remiasi šventumo savyoka
slavų kalbose ir kuri turi tiesioginių atitinkmenų baltų bei
iranėnų kalbose, rekonstruojama pirminė reikšmė yra
„didėti, augti, kilti, plėstis“: „Sprendžiant iš atitinkamų
kontekstų ir tipologinio pobūdžio analogijų, šiuo atveju
turėtas omenyje augimas-žydėjimas, tam tikra gyvybinė
substancija, lemianti vaisiaus brendimą, kaip viso anks-
tesnio vystymosi viršūnę, ir prasiveržimą į naują, aukš-
tesnę būklę, į amžiną gimimą, į maksimalų vaisingumą
ir augimą“.⁴⁴ Visos kitos „šventumo“ prasmės – skaistumas,
nekaltumas, nepriekaištingumas, ypatingas dvasini-
nis pakylėtumas – atsirado senajam indoeuropietiškajam
terminui įgijus stipresnę kultūrinę poziciją, kai jis tapo
įtrauktas į krikščioniškosios kultūros kontekstą. Įdomu,
kad, pasak baltarusių sakmių, „šventu“ žmogumi laikytas
ne tas, kuris lankė bažnyčią ir joje meldėsi, o tas, kuris

į ją išvis nevaikščiojo, nesikrikštijo ir meldėsi jaujoje⁴⁵
(akivaizdus ryšys su pagoniškosiomis apeigomis, kurios
būdavo atliekamos kaip tik šioje vietoje).

Žvelgiant iš istorinės perspektyvos, pagonybė turi ne
menkesnį humanistinį raidos potencialą, kurį liudija jos
taikus bei darnus sambūvis su įvairiomis konfesijomis
Japonijoje, Indijoje, kitose šalyse. Iškalbinga tai, kad
šiandien konfliktai dažniausiai kyla dėl gana agresyvios
monoteistų („abraomininkų“) politikos, kaip kad matyti
iš hindū-musulmonų konflikto arba katalikų bažnyčios
misionieriškosios veiklos pavyzdžių.

Krikšcionys, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų,
irgi aukojo ir tebeaukoja aukas Dievui. Aukos prasmė
archajinėse visuomenėse yra susijusi su tuo, kad *realus*,
spontaniškas blogis yra užkardomas *semiotiniu* blogiu,
savo forma tokiu pat, tačiau igyjančiu sakralinį statusą ir
tuu pateisinamu – nes jis turiapti paskutiniu, sustabdyti
iš chaosą vedančią blogio plėtrą ir išsaugoti kosminę tvar-
ką.⁴⁶ Aūkos krikščioniškajam Dievui – pirminė Kristaus
auka (tipologiškai kylanti iš semitų tradicijos aukoti pir-
magymi), šventujų kankinių, nužudyti bei nukankintų pag-
onių, eretikų, „raganų“ bei kitatiui aukos – irgi būdavo
pateisinamos ar paaiškinamos moralės kategorijomis, nes
grindžiamos siekiu išnaikinti blogi bei pasiekti visuotin-
ių išgelbėjimą. Stačiatikiai bei katalikai turi ir savo sta-
bus – ikonas, šventujų statulas, pagaliau Nukryžiuotojo
atvaizdus, tuo tarpu nuoseklūs monoteistiniai mokymai
(judaizmas, islamas, protestantizmas) draudžia bet kokius
dievybės atvaizdus.

Kalbėdami apie pagonybės atgimimą mes turime gal-
voje ne su-grįžimą, bet *atsi-grīžimą* į ją. Kodėl gi toks at-
sigrįžimas yra aktualus, vertas jei ne atviro palaikymo, tai
bent jau gilaus įprasminimo? Pirma, pagoniškosios reli-
gijos dažnu atveju geriau nei, pavyzdžiui, istorinės krikš-
čioniškosios bažnyčios palaiko šiuolaikinio žmogaus
etninės bei kultūrinės tapatybės jausmą, sparčiai nykstančią
globalizuotame pasaulyje. Antra, pagonybė, matyt,
labiau už kitas religijas yra pajėgi atremti sekularizaciją,
padeda išsaugoti tvirtą seksualinę bei šeimyninę dorovę.
Politeizmo šalininkams lengviau priimti nuomonų pliu-
ralizmą, pasaulio įvairovę – tuo būdu jis padeda išvengti
konflikto, priešpriešinimo ten, kur šiuolaikinės pasaulinės
religijos to pasiekti negali.⁴⁷ Baltarusijos situacijoje atsi-
gręžti į pagonybę, be kita ko, skatina problemiškas mūsų
tautinis tapatumas, išvis neįmanomas be etnokultūrinio
dėmens, itin glaudžiai susijusio su tautos dvasine kultūra.
Gal dėl to baltarusiams prasminga įsiklausyti į islandų pag-
onių lyderio Jormundo Ingės (*Jormundur Ingí*) žodžius:
„Mano galva, pagonybė... yra geriausias būdas atsigrežti
iš ištakas, susigražinti orumo jausmą be neapykantos tam,
kuris yra kitoks“.⁴⁸ Iš tikrujų kai kurie psichologiniai,

ekologiniai bei kultūriniai pagoniškojo dvasingumo aspektai būtų šiuolaikinei Baltarusijos visuomenei ir pageidautini, ir naudingi.

Pagonybę galima suprasti kaip tam tikrą dvasinės-pasaulėžiūrinės orientacijos tipą, gana platū ir daugiaveidį judėjimą, naujosios sąmonės paradigmą, adekvačią šiuolaikinės postindustrinės, informaciniės civilizacijos lygiui, postmoderno epochai, kaip kultūrinės praeities (tradicijos) troškimą ir jos priemonėmis išreiškiamą „pirmapradę“ humanistine, dvasinę pasaulėjautą bei pasaulėvoką. I pagonybę reikia žiūrėti kaip į tikrovės dėmenį, kaip į istorinį reiškinį, gyvuojantį policentrizmo, multikultūrų kumo sąlygomis, kuris semiasi iš impulsų, Europos civilizacijai suteiktų moderno „metafizikos“ (Švietimas – klasikinis vokiečių idealizmas – humanizmas – pozityvizmas – marksizmas – liberalizmas).⁴⁹

Kaip ir bet kuris iš tikrujų reikšmingas judėjimas, pagonybės atgimimas nėra vienpusis ir vienareikšmis, tame esama skirtingų srovių bei tendencijų. Kai kurias iš jų, mūsų požiūriu, reikia laikyti neigiamomis, profanuojančiomis ne tik pačią idėją, bet etninę tradiciją kaip tokią, pamainančiomis ją savotišku ideologiniu-mistiniu surogatu. Ne veltui vienas iš iškiliausių nūdienos „pagonių“ mastytojų Alainas de Benoist ta dingstimi pažymi: „Kas mus šiandien neramina... tai anaiptol ne pagonybės išnykimas, o jos atgimimas primityviu, tuščiaviduriu pavidalu, kitaip sakant, kaip antrarušis religingumas“.⁵⁰ Tokio „antrarušio religingumo“ požymiu gana aiškiai aptinkama pas vadinamuosius „gimtatiukus“ (*раднаверы*).

Jų švenčių kalendorius ir dievų panteonas paprastai sudėliojamas iš fragmentų, būdingų ne konkrečiai vietinei tradicijai, bet perimtų iš jvairiausių rytų bei vakarų slavų, indų, skandinavų šaltinių, „kabinetinės“ mitologijos; tauatosakos tekstai dažniausiai ignoruojami, o falsifikatai, kaip kad „Veleso knyga“, garbinami nelyginant „šventas raštas“; tradicinės apeigos pamainomas prasimanytais ritualais; užuot dainavus apeigines dainas, skanduojamos patosinės „maldos“; folklorinės muzikos arba išvis nėra, arba ji pristatoma „balalaikiniu“ pavidalu; „slavišku“ apdaru skelbiamos esant ankstyvųjų viduramžių bei liaudies drabužių neskoninges stilizacijos; visiškai nemotyvuotai naudojami ženklai bei simboliai; „gimtatiukų“ ideologų tekstai persmelkti profaniškosios „ezoterikos“, paramokslo, abejotinų istorinių „atradių“ ir nacionalinės megalomanijos.

Baltarusijoje prie tokų grupių galima priskirti rusiškosios bendrijos *Схорон Еж Словен* vietinį filialą, kurio nariai laikosi gana agresyvios „vakarų rusizmo“ atmainos, savo „ritualų“ metu naudoja oficialią raudoną žalią vėliavą ir kūjį su pjautuvu, aktyviai dalyvauja alkoholinių gérimų „komunijose“ ir rengia snukių daužymo „slaviškuoju“ stiliumi „žaidynes“. Savotišką kuriozą pri-

mena ir neilgai trukusi Baltarusijos gimtatiukų sąjungos veikla, kurios lyderis Dmitrijus Kramuščenko (slapyvardžiu Slaveras Veletas) kurį laiką aktyviai siekė savo organizacijai pagarbos: važinėjo į gimtatiukų „večes“, peikė „etnografus“ ir „baltofilus“, bet paskui netikėtai atsisakė savo ankstesnių pažiūrų ir tapo karštu stačiatikiu. Čia galima priskirti ir Baltarusijos valstybinio pedagoginio universiteto dėstytojo Genadijaus Adamovičiaus bandymus sukurti „slaviškąjų kovų sistemą“, žinias apie kurią neva išsaugojo vienintelė jo giminė, nors iš tikrujų tai tebuvo šiek tiek pakeistas rytų kovų menų technikos, papildytos sinkretinėmis okultinėmis praktikomis.

Apibendrinant galima visiškai pritarti Levo Kleino išsakytam gimtatiukų veiklos įvertinimui, pasak kurio, jų iš tikrujų nedomina, „kam meldėsi jų senoliai, kaip jie atlirkavo savo apeigas, kokias šventė šventes nei kaip rengési. Šiuolaikiniai jų šventiniai bei apeiginiai veiksmai, prasmanyti stiliumi *a la russe* („a lia rus“), – tai šou, spektaklis, balaganas. O jie patys – juokdariai“⁵¹ Rytų slavų pagonybės tyrinėtojas Michailas Vasiljevas ši dirbtinių eklektiškų konstruktų, kuriam trūksta vietinio matmens ir pamato, netgi apibūdino kaip *kvazipagonybę* arba *pseudopagonybę*, taigi pabrėžę esant netikrą, menamą ir netgi melagingą.⁵² Mūsų požiūriu, „slavų prigimtinio tikėjimo“ Baltarusijoje, Rusijoje ir Ukrainoje reiškinys gali būti pavadintas ne kitaip nei *simuliakru* – į autentiškumą pretenduojančia klastote, niekuomet nebūto originalo kopija.

Tuo pat metu negalima nepastebėti, kad ir tų, kurie užsiima akademiniais neopagonybės tyrimais, daromos išvados toli gražu ne visuomet yra neutralios, moksliškai objektyvios ir be išankstinio nusistatymo. Neretai už bendros kritikos slypi subjektyvus svetimų pažiūrų, idėjų, nuomonų nepripažinimas, manipuliavimas faktais, o tai kelia tam tikrą abejonį dėl šių tyrinėtojų profesionalumo. Pavyzdiniu galima laikyti visų be išimties etninio religingumo šalininkų tapatinimą su itin groteskiškomis neopagonybės lytymis, kaltinimą ultranacionalizmu bei neonacizmu, politeizmo apibūdinimą kaip nesuderinamo su brandžiu valstybingumu ir apskritai su šiuolaikine civilizacija ir t.t.⁵³

Nepaisant to, kad aptartoji neopagonybė slavų šalyse sparčiai plinta, nereikia manyti etninių religijų atgimimą pasireiškiant vien tokiu būdu. Kitokio santykio pavyzdžiu gali būti Pabaltijo pagoniškieji judėjimai, tarp jų – lietuviškoji „Romuva“. Romuviečiai gana sėkmingai, skoninės ir delikačiai jungia senųjų kultų rekonstrukciją, atliekamą istorinių šaltinių apie baltų religiją, mokslininkų darbų bei etnografinės medžiagos pagrindu, su gyvosiomis liaudies religijos lytimis.

Kokiu laipsniu tokia prieiga įmanoma pas mus? Pirmiausia, diskutuotinas pats klausimas, ar Baltarusijoje

išvis būta slaviškosios pagonybės. Išskirti slaviškajį mitologijos sluoksnį apskritai gana problemiška. Antai Jūratė Laučiūtė ir Dmitrijus Mačinskis, atlikę kompleksinę šaltinių analizę, priėjo išvadą apie sakralinės Peruno–Veleso poros baltiškias šaknies.⁵⁴ Taip pat negalima nepastebėti daugelio „rytų slavų panteono“ dievų – Dažbogo, Stribogo, Svarogo, Chorso, Simarglo – iranėniškos kilmės (juolab kad nėra patikimų liudijimų šiuos dievus buvus garbintus šiuolaikinės Baltarusijos teritorijoje). Tuo tarpu Peruną ir Velesą – archajiškas indoeuropiečių bendrybės laikus siekiančias dievybes – slavai paveldėjo iš baltų, ir tai antrina teorijai apie slavų kalbų kilmę iš periferinių vakarų baltų dialektų.⁵⁵

Užsiimant senųjų mitinių vaizdinių, juolab prosenovinių kultų rekonstrukcija, būtina atsižvelgti į jų lokaline specifiką bei regioninius ypatumus. Deja, šią aplinkybę dažnai ignoruoja ne tik šiuolaikiniai ikiškričioniškosios tradicijos gerbėjai, bet ir kai kurie mokslininkai. Edvardas Zaikouskis yra pažymėjęs, jog „žymi tyrinėtojų dalis rėmėsi teze egzistavus vadinančią senovės rusų tautą, kartodami nuomones apie vieningą senovės rusų kultūrą, mitologiją, kitas dvasinio bendrumo lytis ir dažnai neatsižvelgdami į sudėtingą Rytų Europos istoriją, skirtingą jos gyventojų suslavėjimą, teritorinius skirtumus, skirtingus vietinius substratus ir gerokai perdedami integracijos laipsnį“.⁵⁶

Formuojantis baltarusių etnosui lemiamas buvo baltų etnokultūrinis substratas. Tai ryškiai matyti baltarusių tradiciniuose religiniuose tikėjimuose. Iš esmės visi itin ženklūs baltarusių mitologijos bruožai – gyvatės (žalčio) kultas, akmenų kultas, apeiginių dainų motyvai, kosmoninių sakmių siužetai – artimiausių paralelių turi lietuvių ir latvių mitologijose. Kaip tik todėl Vladimiras Konanas konstatavo, kad „tiriant baltarusių ir etninių lietuvių pagoniškajį panteoną, autentiškų mitinių siužetų bei vaizdinių rinkinį, negalima nepastebeti šių kultūros klodų tipologinio artumo. Toks artumas, kartais tiesiog tapatumas – ne tik abiejų kultūrų tarpusavio įtakos bendroje valstybėje, Lietuvos Didžiosioje Kunigaikštystėje, bet ir genetinių ištakų padarinys“.⁵⁷ Taigi baltarusių etninių religijos rekonstruojamos lytys neišvengiamai turėjo turėti baltišką pamatą. Tarp kitko, į tai atkreipia dėmesį ir lietuvių pagoniškojo judėjimo atstovai: „Romuvos“ vadovas Jonas Trinkūnas nesvyruodamas įtraukia baltarusius į „baltų civilizacijos“, grindžiamos ikiškričioniškają kultūrą, ratą.⁵⁸

Pagonybės atgimimas vyksta įvairiais būdais. Vienas iš jų – siekti senojo tikėjimo šalininkų valstybinio pripažinimo, arba legitimacijos. Ypač įdomi situacija šiuo atžvilgiu susiklostė Lietuvoje. Nuo 1992 m. „Romuva“ veikia kaip registruota religinė bendruomenė, nors bandymų pa-

siekti oficialaus baltų religijos pripažinimo būta jau XX a. pradžioje. Daugiau nei po 600 metų nuo krikšto 2002 m. spalį buvo įšventintas Krivis – baltų religijos vyriausasis šventikas. Juo tapo J. Trinkūnas – etnografas, žymus etnokultūrininkas, J. Basanavičiaus nacionalinės premijos laureatas, pasaulinio Etninių religijų kongreso (WCER) pirmininkas. Įšventinime dalyvavo Seimo nariai, kiti oficialūs asmenys, žiniasklaidos atstovai, o tai liudija tiek Lietuvos visuomenės, tiek valdžios atstovų dėmesį pagonybei. Neseniai keli Lietuvos Seimo deputatai iškėlė pasiūlymą padaryti Konstitucijoje pataisas, kurios leistų senovės baltų religijai suteikti tradicinės religijos statusą.

Analogiški procesai vyksta ir kitose Europos šalyse. Danijoje oficialus statusas suteiktas germanų religijai. Šalies Bažnytinį reikalų ministrė (kartu liuteronų šventikė) pareiškė, kad yra absurdžia, kai Danijos valstybė nepripažista vietinės danų religijos. Religijos pripažinimas oficialiai reiškia, kad jos šventikai turi teisę atlkti juridinę galią turinčias vardo suteikimo, santuokos, laidotuvių apeigas. Didžiojoje Britanijoje Škotijos Pagonių federacijai valstybė pripažino teisę pagal tradicinius papročius atlkti vestuvių apeigas bei registruoti santuokas. Netgi tokioje ortodoksalioje šalyje kaip Graikija teismas, nepaisant visokeriopo Helados Stačiatikių cerkvės pasipriešinimo, įpareigojo užregistruoti graikų pagonių organizaciją. Minėtojo Islandijos pagonių bendruomenės vadovo J. Ingės iniciatyva prieš keletą metų buvo pasiūlytas visos Europos įstatymo projektas dėl Europos tautų ikiškričioniškosios religijos pripažinimo visose ES valstybėse narėse ir tikybos laisvės joms garantavimo, sulaukęs Europos Sąjungos komisijos pritarimo.

Konkordato tarp šiuolaikinės Baltarusijos vyriausybės ir stačiatikių cerkvės sąlygomis kalbėti apie valstybinių etninės religijos pripažinimą Baltarusijoje kol kas netenka. Šia prasme labai iškalbingi yra stačiatikių šventiko Vasilijaus Pinskiečio žodžiai: „Baltarusijos likimas susijęs su stačiatikybe. Ir tauta, ir vyriausybė, ir prezidentas tai pripažista. Pagonybei Baltarusijoje vienos nėra“.⁵⁹ Tik ne visai aišku, kokiu pagrindu iš „tautos“ pašalinami ne tik pagonybės šalininkai ir, tarkime, ateistai, bet ir kitų konfesijų – katalikybės, protestantizmo atstovai. Visiškai sutiki galima tik su tuo, kad baltarusių valdžia iš tikrųjų stačiatikybei teikia privilegiuotą padėtį ne vien *de facto*, bet ir *de jure* – plg. įstatymo „Apie sąžinės laisvę ir religines organizacijas“ naujausios redakcijos preambulė: „Šis įstatymas reguliuoja teisinius santykius žmogaus ir piliečio teisių į sąžinės laisvę ir tikybos laisvę srityje, taip pat nustato religinių organizacijų sukūrimo ir veiklos teisinius pagrindus remiantis: ...pripažinimu Stačiatikių cerkvę suvaidinus *lemani* vaidmenį istoriškai susidarančių ir vystantis baltarusių tautos dvasinėms, kultūrinėms

ir valstybingumo tradicijoms“.⁶⁰ Nepaisant to, kad paminimas ir katalikų bei evangelikų-liuteronų bažnyčių, judaizmo bei islamo vaidmuo „Baltarusijos teritorijoje“, paciuotasis fragmentas akivaizdžiai prieštarauja konstituciniams religijų lygbybės prieš įstatymą principui, deklaruojamam toje pat preambulėje. Baltarusijos piliečių nuomonė – tiek tikinčiųjų, tiek netikinčiųjų, kurie nesutinka su formuliuote apie lemiamą stačiatikių cerkvės vaidmenį istorijoje ir kultūroje, – paprasčiausiai ignoruoja. O tai, kad etninis religingumas net nepateko įstatymavio akiratin, matyt, turi reikšti, kad jo vaidmens „istoriškai susidarant ir vystantis baltarusių tautos dvasinėms, kultūrinėms ir valstybingumo tradicijoms“ pripažinimas išvis nepageidautinas.

Tačiau netgi šiomis aplinkybėmis pagonybės egzistavimas ne tik įmanomas, bet įmanomas įvairiomis lytimis. Pirma, – tai „filosofinė“ pagonybė, tam tikras mąstymo, refleksijos būdas bei ontologinė orientacija. Intelektinėjos esmę puikiai nusakė A. de Benoist: „Būti pagonimi mūsų laikais pirmiausia reiškia tyrinėti senuosius indo-europiečių tikėjimus ir jų istoriją, teologiją, kosmogoniją, simbolių sistemas, mitus, mitologemas (mitą sudarančius dēmenis). Bet tai ne tik intelektinis žinojimas – tai dar ir dvasinis žinojimas! Ne tik epistemologinis pažinimas – bet ir intuityvus pažinimas! Pagonybė – tai ne šiaip žinių apie Europos kultūrą bei tradicijas kaupimas, nors mums, be abejo, reikalingas ir gilus šios srities išmanymas. Pagonybė visų pirma reiškia atitinkamų kultūros vertybų projekciją į šiuolaikinį žmogų – tiesioginį mus išugdžiusios kultūros paveldetoją“; „pirmapradėje mūsų protėvių pagonybėje mes matome sutelktas savitas vertibes bei dvasines nuostatas ir siekiame jas aktualizuoti, o ne paprasčiausiai pamégdžioti“.⁶¹

Galimas daiktas, ryškiausias „pagonybės“ filosofas Baltarusijoje yra vienas iš Etnokosmologijos centro *Krylyja* įkūrėjų Siargejus San’ko, žinomas kaip baltarusių mitopoetinio pasaulėvaizdžio tyrinėtojas, taip pat kaip kriviškojo tradicionalizmo teoretikas.⁶² Be kita ko, pasukiniuosiuse savo darbuose⁶³, remdamasis klasikine europietiškaja (pirmiausia graikiškaja) ontologija, jis yra kritiškai įvertinęs ir „dekonstravęs“ kai kuriuos nūdien madingus postmodernizmo autorius. Tam tikromis „pagoniškomis“ reminiscencijomis pasižymi ir Valentino Akudovičiaus tekstai, ypač štai tokios eilutes, smelkte persmelktos pirmapradžio giminės jausmo: „Aš – tai keli tūkstančiai metų ir keli šimtai kartų mano giminės, ir aš tesu vertas tiek, kiek verta taupyklė, prikrauta turtų, igytų nenuilstamu, nežinia kiek amžių trukusių darbu. Ir prięjės išvadą, kad aš – tai tik toji vieta, kurioje tebegyvas mano Etnosas su visais savo tūkstantmečiais ir visomis savo kartomis, nevalingai ištariu: mano dievas – mano

Etnosas... Tauta – tai aš, padaugintas iš savo tautos istorijos. Etnosas – tai mano vienintelis prieglobstis po mirties, paskutinė, kad ir gana sąlygiška, viltis į nemirtingumą. Su juo aš tik mirsiu, o jam pražuvus – pražūsiu ir aš“.⁶³

Judėjimą, susijusį su tradicinių liaudies apeigų, muzikos ir dainų, amatų atgaivinimu, švenčių šventimui pagal praamžius papročius, karybos rekonstrukcija, kraštotoya ir istorinių bei gamtos paminklų apsauga, tradicinės liaudies kultūros kultivavimui bei propaganda, pavadinkime „etnografine“ pagonybe. Iš esmės tuo užsiima studentų, jaunimo būreliai ir draugijos, pavieniai entuziastai, t.y. žmonės, neabejingi mūsų tautos senosios kultūros paveldui. Gausiausių „etnografinių“ bendruomenių esama Minske, Polocke, Gomelyje, Breste, Pinske. Daugumai iš jų vadovauja arba juos įkvepia žmonės, neslepiantys savo priejautos pagonybei.

Tačiau pastebimiausia yra „meninė“ pagonybė. Literatūroje su ja siejami tokie vardai kaip Maksimas Bagdanovičius, Uladzimiras Karatkevičius, Rygoras Baradulinas, Anatolis Sysas, Alesius Razanavas, Antanina Chatenka, Vol’ga Ipatava, dailėje – Jazepas Drazdovičius, Todaras Kaškurevičius, Taciana Siplevič, Siargejus Cimochavas.

Vis dėlto stipriausia pagoniškojo turinio transliavimo priemonė yra muzika. Akivaizdžiausia tai tradicinėje etninėje (folklorinėje) muzikoje, turinčioje tvirtą iki-krikščionišką stuburą. Baltarusijoje esama nemažai kolektivų, atliekančių arba interpretuojančių autentiškos liaudies muzikos kūrinius. Archajinių dainų mėgėjams gerai žinoma grupė „Guda“. Jos repertuaro pagrindą sudaro apeiginės dainos – itin senas tradicinės liaudies kultūros klodas. Grupės narės įsitikinusios, jog „dainos, priskiriamos senosioms šventėms, – tai senojo pasaulio skeveldros, glūdinčios kiekvieno, kas tik kildina save iš šios žemės, sąmonės gelmėse“. Patikimas patvirtinimas, kad „Gudos“ atliekamos senos archetipinės dainos tikrai „rezonuoja“ su baltarusio sąmone ir sukelia kuo gyviausią susidomėjimą, – minios klausytojų jos koncertiniuose pasirodymuose.

Tikru atradimu tapo grupė „Essa“, Minsko auditorijai pirmąsyk pasirodžiusi tarptautiniame festivalyje „Crivia Aeterna“, įvykusiam 2006 m. kovo 29. Stiprus emocinis įspūdis, kartu su neįprastu muzikantu įvaizdžiu bei įsiaustu atlikimu, nepaliko abejingų. Grupės kūryba remiasi vieno etnokultūrinio regiono liaudies muzika – šiaurės Baltarusija (Krėva, Nalšia) ir rytų Lietuva (Auštaitija, Dzūkija). Tačiau „Essa“ – ne folkloro kolektyvas įprasta prasme: principinis dalykas jam yra tradicinės atlikimo manieros siekis, bet ne paprasčiausiai mėgdžiojant autentiškus šablonus. Kolektyvas siūlo savą sakralinės muzikinės tradicijos interpretaciją ir suvokimą.⁶⁴

Žanrai, gana tolimi nuo šakninio folkloro, patyrę su sidomėjimą ištakomis ir į jas atsigréždami, irgi išgyvena savotišką „pagoniškajį renesansą“. Amerikietis muzikantas avangardistas ir tyrinėtojas Michaelis Moynihanas ta dingstimi pažymi: „Muzikos srityje pagonybės atgimimas akivaizdžiausias, nes muzika dažnai yra tokia pat atvira žmogaus dvasios apraiška kaip religija, bent jau tyriausiomis savo lytimis. Matyti, kad pagoniškasis impulsas, pražydės muzikos kūriniuose, neapsiriboją kokiui nors vienu žanru, bet pasireiškia visame kame: nuo senųjų klasikinės muzikos tradicijų ligi kol kas dar nė neklasifikuoto avangardo. Ši srovė randa sau naujų lyčių tiek akustinėje liaudies muzikoje, tiek agresyviame *Black Metal* elektroniniame skambesye. Retsykiai barjerai tarp įvairių kryptių sugriaunami, o tai veda prie skirtingu garsynų jungties bei persiklojimo. Kadanti pagonio dvasinis gyvenimas neatskiriamas nuo protėvių dvasios žadinimo, tai ši muzika pinte perpinta tradicinių simbolų, padavimų, melodijų, poezijos bei mitų. O kai darbe dalyvauja tikros dieviškos galios, tai visi šie dëmenys ne šiaip aklai mègdžiojami nuo praeities, bet iš tikrujų atgaivinami, įkvepiant jiems naujų gyvenimą“.⁶⁵

Pagoniškoji estetika rado sau prieglobstį ir sunkiajame metaliniame roke. Ši muzika, kad ir keista, tapo pagrindiniu propagoniškų nuotaikų masinio paplitimo laidu, ypač tarp jaunimo. Ant judėjo-krikščionybės radikalaus atmetimo Europoje bangos (pirmiausia Skandinavų šalyse) iškilo ištisa virtinė kolektyvų, savo kūriniuose jungiančių griežtą, agresyvų metalo skambesį su folklorinės muzikos elementais. Šių grupių tekstuose, be žavėjimosi senovės kultais bei tikėjimais, vyrauja temos, susijusios su pasipriešinimu krikščioniškajai religijai, karingas heroizmas ir nacionalinis romantis epas. Žinomiausios šios krypties komandos mūsų šalyje yra „Gods Tower“, „Oyhra“, „Znich“, „Kruk“, „Kamaedzica“ ir kt. Ne vienos jos savo kūryba gali prilygti, pavyzdžiui, lietuvių „Obtestui“, latvių „Skyforgeriui“, estų „Metsatöllui“, tačiau ir baltarusių *Pagan Metal* scena po truputį tvirtėja, ir jau turi savų lyderių.

Žinoma, visi išvardytieji reiškiniai nėra nesusiję, jie kertasi ir vienas kitą veikia. Laikas parodys, ar visa tai duos vaisių. Vis dėlto verta atminti, jog tikrasis baltarusių etninės religijos atgimimas įvyks ne tuomet, kai kas nors girioje prismaigstys medinių stabų ir ims priešais juos rėžti aistringas žosmes, bet tuomet, kai per visą šalį vėl suliepsnos šimtai, tūkstančiai Kupolės laužų, prie kurių kaip liturgija nuskambės autentiškos apeiginės dainos, o jaunimas ligi pat aušros žais ir šoks, pakerētas lietuviškojo dūdmaišio garsų.

Iš rusų kalbos išvertė Dainius RAZAUSKAS

NUORODOS:

1. ЛОБАЧ, У. Да пытання аб хрышчэнні Палацкай Крыўі. Iš: „Беларусь у сістэме трансевропейскіх сувязей у I тыс. н. э.“: Тэзісы дакладаў і паведамленняў міжнароднай канферэнцыі, Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г. Мінск, 1996, р. 51.
2. ДЗЕРМАНТ, А. Крывічы. Гістарычна-этнагенетычны нарыс. Iš: *Druvis: Almanach Centru etnakasmalogiji „Kryžia“*, 2005, Nr. 1, p. 28.
3. ТОПОРОВ, В. Н. Значение белорусского ареала в этногенетических исследованиях. Iš: *Славяне: адзінства і магастайнасць: Тэзісы дакладаў і паведамлення міжнароднай канферэнцыі* (Мінск, 24 – 27 мая 1990 г.), секцыя 2: Этнагенез славян. Мінск, 1990, р. 89.
4. МАРЗАЛІОК, І. Ад этнасу да нацыі. Iš: *Гістарычны альманах*, VII. Мінск, 2002, р. 161; ZINKEVIČIUS, Z. *Krikščionybės ištakos Lietuvoje: Rytu krikščionybė vardyno duomenimis*. Vilnius, 2005, p. 84, 87.
5. VAITKEVIČIENĖ, D., VAITKEVIČIUS, V. XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruozai. Iš: *Lietuvos archeologija*, XXI, 2001, p. 311–334.
6. *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, I: *Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996, p. 389–390.
7. ТОПОРОВ, В. Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве). Iš: *Балто-славянские исследования 1986*. Москва, 1988, р. 12.
8. ОДЭРБОРН, П. Праўдзівы і грунтоўны апавед пра веру русаў. Iš: *Беларускі гістарычны аглэд*, XII/1–2 (22–23). Мінск, 2005, p. 178.
9. *Легенды і паданні*. Мінск, 1983, p. 111–112, 113–114, 228–229.
10. КАЦАР, М. Паганскае капішча ў Менску ў XIX–XX ст. Iš: *Druvis: Almanach Centru etnakasmalogiji „Kryžia“*, Nr. 1. Менск, 2005, p. 129–133.
11. *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, II: *XVI amžius*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 2001, p. 402 [vertimas D. R., plg. p. 404].
12. ЛАСТОЎСКИ, В. Аб назовах „Крывія“ і „Беларусь“. Iš: *Druvis...*, p. 373.
13. ЛАСТОЎСКИ, В. Часы былі трывожныя. Iš: ЛАСТОЎСКИ, В. *Выbraneя творы*. Мінск, 1997, p. 132.
14. КОНАН, У. Валхвец беларускага фундаменталізму. Iš: *Крыніца*, 1994, Nr. 8, p. 23.
15. ЛАСТОЎСКИ, В. Унія. Iš: ЛАСТОЎСКИ, В. *Выbraneя творы*, p. 414.
16. ЛАСТОЎСКИ, В. Патрыятычны малітвеннік. Iš: *Выbraneя творы*, p. 422–424.
17. [Plg. lietuvių žodži *lytis* reikšme „pavidalas, forma“. – Vert. past.]
18. АБДЗІРАЛОВІЧ, І. *Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага съветагляду*. Мінск, 1993, p. 11.
19. ГУРКО, А. Аб вытоках неаязычніцтва ў Беларусі. Iš: *Хрысціянства і беларуская культура: Матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў „Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый“* (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снежня 2000 г.) [=Беларусіка-Albaruthenica, 18]. Мінск, 2001, p. 196–197.
20. ЛОБАЧ, У. Паганскае і хрысціянства: беларускі выпадак. Iš: *Kryžia: Crivica, Baltica, Indogermañica*, 1994, Nr. 1, p. 156–157.
21. HAUDRY, J. *The Indo-Europeans*. Washington, 1998, p. 63.
22. НАЙДЖЕЛ, П., ПРУДЕНС, Дж. *История языческой Европы*, Санкт-Петербург, 2000, p. 13–14.
23. *Повесть временных лет*, I: *Текст и перевод*. Москва–Ленинград, 1950, p. 14.
24. *Полное собрание русских летописей*, II: *Ипатьевская летопись*. Москва, 1962, p. 10.
25. СЕРЖПУТОЎСКИ, А. К. *Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў*. Мінск, 1998, p. 121: Nr. 1028–1029.
26. САНЬКО, С. Канстытуцыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматаічнай культуры. Iš: *Kryžia: Crivica, Baltica, Indogermañica*, 1994, Nr. 1, p. 106. [Lietuvių kalboje tos pat šaknies bei artimos prasmés yra žodžiai *dēsnis*, (*pa*) *dējimas* reikšme „nustatymas, nuostatas“, (*pa*)*dēti* reikšme „nustatyti, skirti, lemti“ ir kt. – Vert. past.]
27. БЕНВЕНИСТ, Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва, 1995, p. 124–129.
28. Editorum. Iš: *Almanach Centru etnakasmalogiji „Kryžia“*, 2005, Nr. 1, p. 4.

29. ШНИРЕЛЬМАН, В. А. Неоязычество и национализм: Восточноевропейский ареал. Иш: *Исследования по прикладной и неотложной этнографии*, № 114. Москва, 1998, р. 3.
30. РЫЖАКОВА, С. И. Ромува: Этническая религиозность в Литве. Иш: *Исследования по прикладной и неотложной этнографии*, № 136. Москва, 2000, р. 10–15; Interview with Jormundur Ingi. Иш: *The Oaks: The official newsletter of World Congress of Ethnic Religions*, 2000, № 2, р. 10.
31. ГУРКО, А. В. *Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи*. Минск, 2006, р. 44.
32. ЖЕРЕБЯТЬЕВ, М., ФЕРРОНИ, В. Феномен новых религиозных движений. Иш: <<http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/secular/novel/>>.
33. МАЦКЕВІЧ, У. Рэфарматы ў Беларусі: свае ці чужыя. Иш: <<http://worvik.com/news/2005/09/17/63/>>.
34. ГАЙДУКОВ, А. В. *Идеология и практика славянского неоязычества: Автoreферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Санкт-Петербург, 2000, р. 12.
35. YORK, M. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York-London, 2003, p. 60–64.
36. MISIUK, W. Prawosławny protestantyzm. Иш: *Tryglaw: Kwartalnik metapolityczny*, 2006, № 9, р. 26–29.
37. ЛОЗКО, Г. С. *Пробуджена Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс*. Харків, 2006, р. 31.
38. НАПОЛСКИХ, В. Заметки на полях: Неоязычество на просторах Евразии. Иш: <<http://www.udmurt.info/library/napolskikh/neoyaz.htm>>.
39. САНЬКО, С. Прадмова. Иш: *Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік*. Минск, 2004, р. 3.
40. ЗАБИЯКО, А. П. Народная религия. Иш: *Религиоведение: Энциклопедический словарь*. Москва, 2006, р. 672–673.
41. СЕВЯРЫНЕЦ, П. Нацыйальная ідэя: Фэнамэналёгія Беларусі. Иш: <<http://www.sieviarynets.net/txt/nidea.htm#БЕЛКУЛЬГУРА>>.
42. Tas pat. Иш: <<http://www.sieviarynets.net/txt/nidea.htm#ДУХОВАСЫЦЬ>>.
43. ЭВОЛА, Ю. *Люди и руины*. Москва, 2002, р. 146–147.
44. ТОПОРОВ, В. Н. *Святость и святыне в русской культуре*, I. Москва, 1995, р. 480; ТОПОРОВ, В. Н. Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской культуре – *svēt-. Иш: *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва, 1987, р. 184–252.
45. СЕРЖПУТОЎСКІ, А. К. *Казki i апавяданні беларусаў-палешукоў*. Минск, 1999, р. 175–177.
46. ЦІВІЯН, Т. Н. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа). Иш: *Палеобалканистика и античность*. Москва, 1989, р. 121.
47. КОСКЕЛЛО, А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма. Иш: *Религия и глобализация на просторах Евразии*. Москва, 2005, р. 324–325.
48. Interview with Jormundur Ingi, p. 10.
49. ГУЦУЛЯК, О. Б. *Неоязычництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): Автoreферат дис. на здоб. наук. ступ. канд. філософ. наук*. Львів, 2005, р. 15–18.
50. BENOIST, A., de. *Comment peut-on être païen?* Paris, 1981, p. 25.
51. КЛЕЙН, Л. С. *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*. СПб., 2004, р. 123.
52. ВАСИЛЬЕВ, М. А. Неоязычество на постсоветском пространстве: Рецензия на сборник статей «Неоязычество на просторах Евразии» (сост. В. Шнирельман. Москва, 2001, 177 р.). Иш: *Славяноведение*, 2002, № 4, р. 103.
53. Plg.: КЛЕЙН, Л. С. *Воскрешение Перуна...*, р. 105–130; ШНИРЕЛЬМАН, В. А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников. Иш: *Славяноведение*, 2005, № 6, р. 3–26.
54. ЛАУЧЮТЕ, Ю.-С., МАЧИНСКИЙ, Д. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун–Велес/Волос (по данным языкоznания, истории, археологии). Иш: *Проблемы этнической истории балтов*. Rīga, 1985, р. 187–188.
55. ТОПОРОВ, В. Н. К реконструкции древнейшего состояния праславянского. Иш: *Славянское языкознание: X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации*. Москва, 1988, р. 264–292; МАРТЫНАЎ, В. Этнагенез славян: мова і міф. Иш: *Слаўчына*. 1996, № 4, р. 164–182; ВАСИЛЬЕВ, М. А. Особенности формирования и развития восточнославянского язычества. Иш: *Международный исторический журнал*, Июль–август 2000, № 10. Иш: <http://history.machaon.ru/all/number_10/analiti4/paganism_print/index.html>.
56. ЗАЙКОЎСКІ, Э. Касмалагічны ўяўленні старажытнага насельніцтва Беларусі. Иш: *Гістарычна-археалагічны зборнік памяці Міхася Ткачова*, I. Мінск, 1993, р. 79.
57. КОНАН, У. Хрысцянства ў гісторычным лёссе Беларусі. Иш: *Беларуская думка XX ст. Філасофія, рэлігія, культура (анталогія)*. Укл. Ю. Гарбінскі. Warszawa, 1998, р. 569.
58. TRINKŪNAS, J. Baltų civilizacija šiandien. Иш: *Romuva: Baltų kultūros leidinys*, 2004, № 2, р. 4–7.
59. Cit. pagal: ГАГУА, Р. Зачем язычество? Да леший его знает! Иш: <http://www.naviny.by/rubrics/society/2003/04/15/ic_articles_116_144004>.
60. Cit. pagal: ШКІРАНДА, М. Еўрапейская «новая правіца» і беларуская перспектива. Иш: *Druvis: Almanach Centru etnakasmalogijij „Kryžia“*, 2005, № 1, р. 182.
61. [„Liaudies kultūroje“, 2010, № 3, р. 59–68, lietuviškai paskelbtas jo straipsnis „Legendinis Litvas indoeuropietiškojo dvynių mito baltarusiškajame kontekste“. – Vert. past.]
62. Pavyzdžiu: САНЬКО, С. Постмадэрнізм як апатэёз матэрыйлізму. Иш: *Фрагменты*, 2006, № 11, р. 12–33.
63. АКУДОВІЧ, В. *Дыялогі з Богам: суплёт інтэлігібелльных рэфлексій*. Мінск, 2006, р. 110–111.
64. КАШКУРЭВІЧ, Тодар. „Essa“ – наша рэлігія! Иш: <<http://music.fromby.net/articles.php?id=138>>.
65. МОЙНИГАН, М. Возвращение языческих времен. Иш: <<http://resistgothic.ru/text/blood3.html>>.

READINGS

Revival of the Traditional Ethnic Religion in Belarus

Aliaksey DZERMANT

The ancient lands of Plock, the nucleus of contemporary Belarus, did not experience any real Christianisation before the 12th century and up until the 19th century the Belarusian folk tradition remained largely “pagan” in its content. The contemporary Belarusian name for their ancestors, *Kriviči*, is eloquent, because it can be interpreted through its associations with the word *Kriviš*, the name the ancient Prussians and all the Baltic peoples used to call the principal priest. It is possible to think that one of the most powerful factors for the slavification of the *Kriviči* was the introduction of Orthodox Christianity. The rise of the Great Duchy of Lithuania, the only “pagan Empire” in Europe in the Middle Ages, can be interpreted as a reaction to the introduction of Orthodox Christianity. The contemporary Belarusian nation eventually emerged within the confines of the Great Duchy of Lithuania. Therefore, “pagan” ideas and even anti-Christian identity were important even for the national Belarusian movement of the 20th century. They are still important now, in the recent decades, in which Belarusians have regained their political independence and are working on reviving their national spirit. The “pagan ideas” manifest themselves in the widest cultural spectrum: the folklore movement, individual literary and philosophical works and youth subcultures such as hard metal rock.

Gerai padarytas darbas, unikalus, pats unikaliausias...

Su Skirmantu VALIULIU (1938–2011) – puikiu fotografijos, kino istorijos žinovu ir vertintoju, televizijos ir kino kritiku, VU Komunikacijos fakulteto dėstytoju, kalbėjomės dar 2010 metų pavasarį. Rūpėjo aptarti lietuvių kaimiškosios tematikos fotografijos istoriją, fotografijos ir etnografijos santykį, dar kartelj stabtelėti prie 7-ojo dešimtmečio pabaigoje susiformavusios Lietuvių fotografijos mokyklos vertinimų. Skelbiame kiek sutrumpintą pokalbjį, kuriamo prisiiečiama prie daugelio S. Valiuliu nuolatos rūpėjusių temų.

Sovietmečiu išvis bijojo pripažinti, kad A. Smetonos laikais buvo fotografija, nebuvo galima net užsiminti, kad 1933 metais Lietuvoje jau buvo susikūrusi fotomégėjų sąjunga. Istorijos nutraukta gija buvo atkurta tik 1991 m.

Pradékime nuo Balio Buračo situacijos, kaip jis j meną sugržo. Sovietiniai metai nedraudė pripa-

žinti B. Buračo fotografijos kaip tam tikros meno tradicijos. Pirmiausia, jis dar buvo gyvas ir po truputį reabilitavosi. Pirmasis jo meno pristatymas – Virgilijaus Juodakio knyga, išleista dar Buračui gyvam esant, su jo patarimais [Juodakis, V. *Balys Buračas*. Vilnius: Vaga, 1971.]. Po to, jau atsikūrus nepriklausomai Lietuvai, Aleksandro Macijausko sudarytas albumas [*Balys Buračas. Fotografijos*. Vilnius: Baltos lankos, 1998]. Buvo dar keletas grynaei etnografinių albumų, iš kurių garsiausias – „*Kryždirbystė Lietuvoje*“ (1998 m.), sudarytas akademiko Antano Buračo ir Antano Stravinsko. Ten visos kryžių fotografijos. Savaip jdomus ir nedidelis tritomis, kurj išleido „*Šviesa*“ mokykloms [albumų trilogija: *Vaikai. Portretai. Darbai ir šventės*. Sudarė S. Valiulis. Vilnius: Šviesa, 2006]. Aš tekstukus rašiau. Su kuo susidürėme: reikia pristatyti visą Buračą, reiškia, reikia ir jo aktų pristatyti...

„*Portretų*“ albumėlyje paskelbtai B. Buračo aktai buvo didelis netikėtumas...



Algimantas Aleksandravičius. Skirmantas Valiulis. 1997 m.



Balys Buračas. Mergelė burnelę prausia. 1922 m.

Dabar jau visi jo aktai surasti, nesibaudo nei muzejus, eis į knygas ir į parodas. Tai vieni jdomiausių dalykų jo charakteristikai ir žanro istorijai. Atsirado ir daugiau aktininkų iš dar senesnių laikų. Tai turbūt galima susieti ir su papročiais – juk ir į pirtį nuogas lekia, ir po pirties, kodėl gi ne? Tai juk gyvenimo raiška... Palyginimui pasakysiu – ką tik išėjo naujausia tévo ir dukters, Romualdo Požerskio ir Monikos Požerskytės, knyga „Degantis žmogus“ [fotografijos iš Amerikoje, Nevados dykumoje, vykstančio alternatyvaus meno festivalio: *Degantis žmogus*. Vilnius: Lietuvos fotomenininkų sąjunga, 2009. – Red.]. Tai irgi etnografija, šių dienų mūsų etnografija, antropologija ir akto fotografija. Iš esmės, visa knyga – kūno karnavalas ir ta Amerikos svajonė. Gerai padarytas darbas, unikalus, pats unikaliausias.

Taip Buračas ir sugrįžta, kažkuo vis nustebindamas. Buračo reputacija buvo atstatyta, savo metu išleidus ne tik etnografinę, bet ir meninės fotografijos knygą. Ir turbūt pagrindinis bus Nacionalinio muziejaus projektas, berods šešių tomų, – visas Buračas bus išleistas pirmu moksliniu leidiniu.

Ir jo tekštų dvi knygos išleistos [*Lietuvos kaimo papročiai*. Vilnius: Mintis, 1993; *Pasakojimai ir padavimai*. Vilnius: Mintis, 1996] – jis labai daug rašė ir daug

spausdino... Bet nebūtinai tekstas suderintas su fotografija, o kai kur suderintas...

Labai jdomi tema – fotografija ir tekstas...

Ši tradicija turi bent porą autorių Lietuvoje. Rašydami tekstus prie savo fotografijų, daugiausia ją tėsia broliai Algimantas ir Mindaugas Černiauskai. Bet jie rašo ne gryna etnografinius, ne papročių aprašymus. Jie papildo fotografiją gražiu literatūriu, kartais net religiniu tekstu, pavyzdžiu, malda ir fotografija... Ir dar turi vieną unikalią savybę: brolis Mindaugas fotografijas skaito kaip noveles, balsu. Jeigu kas įrašytų tą garsinį pasakojimą, kokiu balsu, kaip pasakoja – tai unikumas. Tiesiog atsistoja, ir per 10 minučių sukurta garsinė novelė, kitaip nepavadinsi. Jei kas susidomėtų, gal net radijui ar televizijai dovana būtų... Kadangi jie gyvena toli, niekas tų novelių nenuvažiuoja. Kai Rašytojų sąjungoje pristatant albumą [*Fotografija. I knyga. Molėtų krašto muziejus, 2009*] paskaitė apie fotografiją „Žmogus, einantis namo“, koks buvo to žmogaus likimas, visi nustéro...

Fotografijoms tekstus rašydavo Romualdas Rakauskas. Jo jaunystės svajonė – kad tekstas ir fotografija eitų greta, labai didelj naują barą išplėtė. Dabar jis grįžo į „Nemuną“, rašo ir kaip publicistas, ir kaip kritikas, ir vėl susidėjo su poetais – jiems savo nuotraukas



Balys Buračas. Dūminė pirkelė dega. 1935 m.

Antanas Sutkus. Lietuviška šeimyna, Pediškiai. 1967 m.



duoda, išleido albumą „Ikvėpimo žemė“ su rašytojų ir jų tėviškių fotografijomis [Ikvėpimo žemė. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1998]...

Viktorija Daujotytė rašė tekstus Algimanto Kunčiaus albumui [Debesų knyga. Vilnius: Alma littera, 2008], Elvyra Kučinskaitė – Edžio Jurčio fotografijų knygai apie Žuvinto ezerą ir jo gulbes [Tyla iš ger vių plunksnų. Vilnius: Alma littera, 2008]. Bet tekstas geresnis negu fotografijos, žmogus, kuris visą brandujį gyvenimą fotografavo AIDS, visokius socialinius reiškinius Amerikoje, staiga peršoko į gamtą, ir net geriausias fotoaparatas nepadeda, jau néra to, kas jo stipybė, néra. Rimtas fotografas, knyga apie AIDS [Gijos. Klaipėda: Eglės leidykla, 2004] – puikios fotografijos, žmogus pats gyvenęs tose kolonijose, bendrijose, butuose...

Bet kalbant apie teksto ir fotografijos ryšį – pirmas tą tradiciją pradėjo Balys Buračas, nežinau, kad daugiau kas nors būtų tą temą plėtojės. Jam esame dėkingi, bet nepakankamai apmąstome tą tradiciją. Etnografai sako: per daug populiaru, bet tuomet galime sakytи – jo fotografija per daug meniška. Girdėjau tokį vertinimą: mums nereikia jokio meno, jis – etnografas, dokumentininkas, ir išleiskime tą šešiatomj kaip etnografiją, dokumentiką. Bet tuomet bus pilni raštų rinkiniai, bet gali nebebūti meninio rinkinio. Kyla akademinė pagunda visą Balį Buračą pateikti kaip dokumentiką. Manau, taip neatsitiks...

Galėtų kilti klausimas, kas fotografijoje geriau dokumentuoja laikmetį – užfiksuotos etnografinės detalės ar meninė pagava, sugebėjimas pertekli nuotaiką, šviesą, unikalų laikmečio dvasią...

Joanas Fontcuberta Ispanijoje parengė fotografijos istorijai skir-

tą knygą, ji išleista ir angliskai [straipsnių rinktinė *Photography. Crisis of History.* Sud. Joan Fontcuberta. Actar, 2001]. Jis rašo, kad šiuolaikinėje fotografijos istorijoje nebegali būti vieno požiūrio – Agnès Naruštės, Margaritos Matulytės arba Valiulio, negali būti vienos akademinių interpretacijos. Gali būti požiūrių visuma ar rinkinys su jvairiais požiūriais, vienas autorius tiriamas jvairiaus požiūriaus. Tada dar jdomiau – į fotografiją gali žiūrėti ir kaip į antropologiją, ir kaip į meną, ir kaip į socialinio gyvenimo atspindžius.

Fotografijų lydi tekstas ir naujausiame Klaudijaus Driskiaus albume „Prie Sartų“ – čia komentuojamos ir fotografavimo aplinkybės, ir žmonių likimai...

Tai taip pat gera tradicija. Ši knyga pasirodė jau naujų laikų kontekste, sakyčiau, toks sugrįžimas į kaimą su nostalgija. Naujų laikų kontekste ir A. Naruštė, ir kiti postmodernistai labai daug remiasi Martynu Heidegeriu. Bet iš esmės M. Heidegeris yra kaimo kultūros ir kaimo žmogaus filosofas, jis tai ir pats pripažino. Žymiausias praeito šimtmečio pabaigos filosofas, padaręs stiprią įtaką pasaulei savaja fenomenologine metodologija ir filosofija, iš kaimo kilo ir į kaimą gržo. Bažnytkaimyje gimė, tame pačiame bažnytkaimyje, kur vaikystėje po kapines lankstė, ir palaidotas. Unikumas – filosofijos tezė, jog sugrįžimas namo ir yra egzistencija, jis tiesiog realizavo gyvenimui. Mes šią patirtį esame kiek vienpusiškai išstudijavę. A. Naruštės knyga, teoriniu ir praktiniu požiūriu, puiki [Nuobodulio estetika Lietuvos fotografijoje. Vilnius: Dailes akademijos leidykla, 2008], bet, remlantis tuo pačiu šaltiniu, galima ir kitaip interpretuoti mūsų klasikinę fotografiją, ypač besiremiančią B. Buračo tradicija, ir šiandien dažnai niekinamą arba suprieseinamą su miestiečių kultūra. Numetame tą kaimo tradiciją kaip pasenusią, konservatyvią, niekam nereikalingą. Bet kaip pažiūrėsime: Heidegerio filosofijoje ji viškai ne konservatyvi, o atvirkščiai – labai pažangi. Taip pat ir Arvydo Šliogerio filosofijoje. Dar vienas fenomenas – didžiausias fotografijos bičiulis filosofijoje

yra A. Šliogeris, tiesa, jis vieną autorių labai myli – A. Kunčių, bet ir prieš A. Sutkų nieko prieš... Kai Sutkui reikėjo teikti nacionalinę premiją, Šliogeris buvo geriausias recenzentas. Žinau, jeigu kviesi Šliogerį, jis gins fotografiją... Heidegeris irgi puikiai gynė poeziją, ir tapybą nepaprastai gerai išmanė.

Tai stai, kaimiška tradicija, XX a. vidurys. Reikia pasižiūrėti iš Heidegerio taško, ką reiškia sugrįžimas namo – jis turėjo daug prasmių, ne tik filosofinę... Sugrįžimas iš Sibiro – kokia tema, kiek knygų jau pasirodė ir dar pasiodys. Arba sugrįžimas iš emigracijos – ir dabar tebesitęsiantis procesas, labai sudėtinga tema – globalinė Lietuva. Terminai keičiasi, bet esmė ta pati – išlieka sugrįžimo namo tema...



Algimantas Kunčius. Iš ciklo „Reminiscencijos“. Pakruojis. 1979 m.

A. Šliogeris kalba apie išėjimo iš namų dokumentą literatūroje (B. Radzevičiaus „Priešaušrio vieškelius“). Ar kaimiškosios tematikos fotografija yra išėjimo dokumentas, ar gržimas ir naujas atradimas to, kas visą laiką buvo šalia?

Tai priklauso ir nuo socialinių pokyčių. Manau, kad labai daug kas ilgėjos to, kas buvo iki Valakų reformos. Daug kas ilgėjos dvaro, kai jis nunyk, o juk lietuviško atgimimo metu buvo tokia konfrontacija su dvarais, atrodė, kad dvarai niekada negrįš, dar sovietai praėjo su kūju... Po to kas prasidėjo? Artimesni metai – kėlimasis į vienkiemius. Koks buvo sodžiaus ilgesys, prisiminkime Vincą Mickevičių-Krėvę... Beje, Buračas idealizuoją ne vienkiemius, o sodžių. Su ilgomis gatvėmis, dainomis, tradicijomis – kryžium prasideda ir kryžiumi užsibaigia ulyčia. O vienkiemius pradėjome idealizuoti jau pokario metais, kai pradėjo vežti į Sibirą. Brolių Černiauskų fotografija – tai vienkiemų ilgesys, paskutinių vienkiemų griuvimas, – arba liko po kokį vieną žmogelį, arba neliko nieko. Tai vyko nuo melioracijos laikų. Iš esmės, socialiniu požiūriu, tai pažangus pro-

cesas – gyventi naujame miestelyje su visais patogumais, atrodo, žingsnis į priekj....

Socialiniai pokyčiai lémé ir nostalgijos pobūdį – socialinj pagal kilmę, ar pagal tai, kas kada ką paliko. Manyčiau, tarp kartų atsiranda didžiuliai išretinto laiko tarpai... Bet pagal Heidegerio požiūrj, nebesvarbūs nei socialiniai pokyčiai, nesvarbu, kad tu kaime negyveni, – sugržimas namo – tai yra sugržimas į egzistenciją. Į tai, ką Šliogeris vadina Niekiu, kuris visą laiką turi būti kalbinamas ir visada lieka mīslė... Man įdomi XX a. vidurio lietuvių fotografija – kaip ji kalbina tą egzistenciją. Ne socialinė, net ne psichologinė ta nostalgija, nors ir tai labai svarbu – daugelis iš mūsų kartos išgyvena tą išėjimą į miestą... Jie tai pateisina, bet pasako ir daugiau – pirmoji Narušytė tai užgriebė, bet ne viską... Vyresnė, okupacinė karta, kuri išgyveno visą šitą laikotarpj, pasakė daugiau, daug daugiau – atsakė į tą nuolatinj klausimą, kas yra egzistencija... Kad ir keista, neturėdama nei tos terminijos, nei Heidegerj išsivertusi, rusų kritika nuolat minėjo, jog Lietuvos fotografija kalba ne apie buitj, bet apie būtj. Ne vel-



Antanas Sutkus. Rankos. 1960 m.

tui pradėjo versti rusų klasikus, jau perleistas Levas Aninskis [Aninskis, Levas. Saulės šakose: apybraižos apie lietuvių fotografią. Iš rusų kalbos vertė Stanislovas Žvirgždas. Vilnius: Lietuvos fotomeninininkų sąjunga, 2009.], – vienas žymiausių däsentų, puikiai gyvuoja Maskvoje...

Kaip ir Romualdas Ozolas, manau, kad XX a. viduryje turėjome geriausią Europoj fotografiją Lietuvoje. Visais parametrais.

Panašiai pasakoma ir apie to meto lietuvių poeziją...

Čia nieko nuostabaus, Heidegeris fotografijos ir neminėjo, bet poeziją jis kėlė kaip ir Sigitas Geda – poetas yra Dievas. Yra kūrėjas, jo medžiaga yra pati kalba. Ir fotografija yra pati medžiaga. Čia labai gili tema. Sutkus visą laiką ragino – tik neatsiskirkite nuo kitų menų, – nes visų mintys labai panašios, ne tik protestinės, bet ir pozicinės...

Kokio lygio etnografija atsispindi fotografijoje? Visų pirma, ta, kuri tiesiogiai atėjo iš Buračo, – ritualai. Ritualus pirmieji įvertino ne lietuviai, o rusai, toks Viktoras Diominas iš Maskvos net knygą parašė apie ritualus lietuvių fotografijoje. Jam lietuviai padėjo, bet ir pats pasiskaitė, kokie yra religiniai, kokie kultūriniai ritualai... Didžiuma dalykų susiję su tais ritualais. Kad ir Rasos šventės – koks puikus Vytauto Daraškevičiaus albumas [Trumpiausios nakties paslaptis. Vilnius: Kronta, 2010], per kiek metų sukaupta tradicija. Šis autorius vienintelis mus įvedė ir į globaliąją tradiciją [V. Daraškevičius – Kinijoje rengiamos etnografinės fotografijos parodos dalyvis ir laureatas], – Kinija vienintelė rengia globalines etnografinės fotografijos šventes.

Požerskio „Atlaidai“ [Atlaidai. Čika-ga: M. K. Čiurlionio meno galerija, 1988] – puikus dalykas, gaila, kad pirmiausia Čikagoje išleista, ne Lietuvoje. Apie tą draudžiamąjį laiką – ten daug pasislėpusių veidų žiūri per tvorą, ir jie dairosi ne tik iš smalsumo – dirbo ir saugumo agentai, ir kaimynas labai atsargus. Visa pokario Lietuva matyt tuose veiduose, o kunigų veidų nematyti... Jis, kaip miesto vaikas, sustojo ties pačiu šventiniu ritualu. O jei



Romualdas Požerskis. Iš ciklo „Atlaidai“. 1974–1994 m.

būtų fiksavęs tą ritualą iš vidaus, būtų tokų giluminių dalykų – nuo ruošimo pirmajai komunijai iki laidotuvii... Dabar pagrindinis ritualas yra laidotuvės. Aleksandras Macijauskas išleido puiką knygą „Atmintis / kelias į tylą“ [Atmintis / kelias į tylą. Arx Baltica, 2006], Aleksandras Ostašenkovas „Mirties sodas“ [Mirties sodas. Šiaulių nevyriausybinių organizacijų konfederacija, 2008]... Tai jau ne vien lietuviškas ritualas, – radau net keturias knygas apie mirtį Europoje, net laidojimo papročius Lietuvoje, ir antkapiai, kapai... Iš kur tai? Neabejoju, jog tai civilizacijos laidotuvės, pritari tolmai kolegi iš Amerikos Susanai Sontag. Ji dar R. Niksono laikais pasakė – civilizacija miršta, kaip jūs nematote? Laidotuvės – tai dar vienas pabaigos pagražinimas. Kaip ta R. Požerskio knyga [Degantis žmogus] – krizė, velniava, terorizmas siautėja, o kaip gražiai atrodo ta



Stanislovas Žvirgždas. Antanas Sutkus pas senelius. 1973 m.

Amerikos svajonė... Yra viena pusė – politinė, gąsdinanti, bet ta krizė tokiu būdu ir jveikiama... Kadangi dabar apie mirtį uždrausta kalbėti, ji palaipsniui išstumiamā iš viešojo gyvenimo – iš namų, buto į ritualines įstaigas, po to jau nebelaidos kūno, laidos pelenus, paskui į kolumbariumą – vis išstumiamā, vis išstumia civilizacija tą mirtį, tai ji sugrįžta tokiu keistu pavidalu, kaip labai graži apeiga – ir į filmus, ir į fotografiją... Mes juk esame Europos Sąjungos Kapinių priežiūros programos nariai. Labai tas kapines populiарina Bolonės sutartis. Anksčiau iš A. Macijausko tyčiojosi – kas pirkis, kam reikalinga, dabar niekas taip nesako...

Bet dažnai lietuvių fotografijoje svarbiau nei kapinės yra tai, kas už kapinių tvoros, – tai liudija gyvenimo šventimą, iš esmės tai valstietiškas, pozityvus santykis su mirtimi...

Kaip artėdamas prie mirties sakė Sigitas Geda, – mūsų amžiuje jau reikia rinktis mirusiuju bičiulyštę. Tą patį sakė ir Heidegeris – bendrauti su mirusiaisias prieš mirtį reikia... Tai yra tikrasis sugrįžimas namo, nes tu su juo tuo susitiksi. Marina Cvetajeva tą patį sakiusi – bendraukime su mirusu žmogumi šermenų situacijoje, nes jis baisiai vienišas – dar nepažista tū, pas kuriuos eina, o nuo mūsų jau atskyrės... Tai atsispindi poetų kūryboje, manau, tai susiję ir su A. Macijausko knyga – gal ne viską tiesiogiai jis išsako, bet jaučia tą pasaulėjautą, valstietiškos kultūros prasme.

Fotografijos istorijoje yra žinių, kad XIX a. pabaigoje, fotografijos atsiradimo laikais, mirusijį dar sodindavo į kėdę ir fotografuodavo. Taip rašoma apie 1863 metų

sukilėlius. Etnografijoje tikrai taip būdavo, tik fotografijos neišlikusios, neturime ką parodyti. Taip tradicija perėjo į vaizdo kūrimo meną. Visą laiką ieškant, galima kažką surasti.

O mene mirtis dažniausiai deheruoza – toks civilizacijos veidas...

Tie ritualai tiek jaugė. Ir A. Kunčiaus „Sekmadienai“ – tai ritualinis ėjimas į bažnyčią. Cenzūra tai puikiai atpažino ir neleido išleisti katalogo, nors jokių vėliavų, jokių kunigų ten néra, bet kodėl jie ten vorele parugėm traukia...

Vienas veikėjas, nesenai miręs, jei fotografijoje pamatydavo pamirkėje kokį kryžių, sakydavo: ko jūs čia kišat miškinio kapą... Labai tabuizuota tema buvo. Kapines dar galėjo fotografiuoti, bet pavienis kaimas, dar su kryžiumi – labai jau

blogai. Dabar kitaip.

Kitas sluoksnis – arčiau gyvenimo – tai vaikystės nostalgija. Čia jau R. Rakauskas, „Žydėjimas“... Kunčius per „Sekmadienius“ vaikystę išreiškė ir daugiau prie jos negržta...

Vienas Rakausko ciklas – su keistais tarsi išsigimusių veidais. Galvojau, kad jis juos specialiai medžioja, bet dabar supratau, kad ne. Kaime buvo visko – nuo išmintingo iki durniaus, visi archetipai, kaip F. Felino filmuose. O kokių linksmų senolių ir kokių išsigimelių būta vaikystėje... Tik dabar man atmintyje atsikuria – viešpatie, buvo kaime ir homoseksualų, ir davatkų, tik mes vaikystėje nesugebėjome pažinti. Tolerancija kaimiška – pašaipi, ironiška. Kaimo požiūris kartais šiurpokas – vyrai, prisigérę alaus, ratu apstoja, į ausis kaimo liliputui prišlapino, – toks ritualas... Kraupoka, bet buvo, neišmesi, tai atrodė pokštas, humoras – tokiu humoro ir dabar televizijoje pamatome...

Subtiliausia A. Sutkaus nostalgija. Jo vaikystė psichologiskai labai tikra, labai tikri tie vaikai, ir vėl veriasi klodas po klando, kas ta vaikystė – žiūri į nuotrauką: du žydukai, susitraukę su portfeliais Vilniaus gatve traukia į mokyklą – išlikę po holokausto... Koks motyvas užfiksotas, kokia tema... Gal fotografuodamas net nepagalvojo, kokį momentą pagavo... Labai mégsta fotografiuoti vaikus su tévu ar motina, bet niekada nebūna kartu...

Fotografijai vidinis stimulas buvo nostalgija, sugržimas namo, ir kiekvienas tai pagal savo modelį parodo.

Anksčiau apibrėždavome: Rakauskas – lyrikas, romantiškas, Sutkus – psichologas, Kunčius – psichologas, portretininkas, bet jam labai artimas ir postmodernizmas, nes nuobodžius, banalius siužetus mėgo. Yra šios kartos nutilusių fotografų – kaip Julius Vaicekauskas, kai me gyvena, kitų knygas leidžia. Yra tragiškai žuvusių, kaip Vitas Luckus – jis buvo ekspresionistas. Vienos kartos, bet likimai skirtini... Būta labai skirtingų stilių ir skirtingų braižų. Vitalijus Butyriną dabar dažniausiai sieja su siurrealizmu. Jis ieškojo savo stiliums – montažai, bet vis tiek jam prikišo, kad čia M. K. Čiurlionio pėdsakai. Ilgą laiką buvo nejvertintas. Dabar dar suranda naujų asmenybių, pavyzdžiu, Povilas Karpavičius – paskaitininkas, diskutuotojas, eksperimentatorius, B. Buračo bičiulis, bet nesukęs į kaimą, nefotografavęs kaimo, daręs ateljé darbus. Pirmomis dienomis po karo pabaigos fotografavo sugriautą Prūsiją, buvo specialiai pasamdytas, – tai fotografia, kurios dar nematėme, iki šiol nežinojome. Sugrįžtame su nostalgija prie tokių asmenybių, kurių seniau net nepažinojome... Taigi, tai buvo labai įvairus sambūris, ne mokykla. Tas įvairumas padeda ir toliau mūsų fotografiją rutulioti.

Anos kartos labai stiprus sąlytis su menu. Juokdavomės, Sutkus – nebaigės né vieno kurso – intelek-

tualas. Jis puikiai išmano poeziją, skaitydavo Nobelio premijos laureatus, kai čia niekas neskaitė, gaudavo, kadangi siuntinėdavo fotografijas, eksponavo darbus užsienyje, iš ten jam atsiųsdavo, ir kitiems duodavo paskaityti... Skaitė filosofijos knygas ir dabar skaito – retos knygos, kuri sukelia polemiką, néra skaitės ...

Jdomu, kiek tuo metu – 7–8 dešimtmetyje – skirtinę menų atstovai bendravo... Kas juos siejo?

Labai stipriai bendradarbiavo. Juos siejo keisti dalykai... Steigiantis Fotomenininkų sąjungai, atsimenu, fotomenininkų kavinėje diskusijoje S. Geda pakelia ranką: „Šūds ta fotografija, nieko ten néra.“ Tuoju kyla polemika, reikia įrodioti, „Šūds“ ar ne... Bet at-eina į aptarimą, kavą geria... Tai argumentas CK – žiūrėkite, S. Geda keikia tą fotografiją, vadinas, reikia ją palaikyti. Grafikas Vytautas Kalinauskas dirbo su fotografija, parodas eksponavo, katalogus daré, būdavo redkolegijos narys – labai inteligentiškas, subtilaus skonio. Dailininkas Bronius Leonavičius – irgi to paties konflikto tēsinys: kai Sutkui reikėjo skirti nacionalinę premiją: „Bet pasižiūrėkite, néra jokios kompozicijos...“, puikiai suvokia, kad fotografijos paslapstys yra kitur... Bet man patinka, kad viešumoje, ne už durų... Iš tų santykų įtemptumo, konfliktišumo, kaip ir Juozzo Miltinio teatre, gimdavo ir tikra draugystė, ir tikri



Broliai Černiauskai. Iš ciklo „Kaimo žmonės“. Laidotuvės. 1984 m.



Broliai Černiauskai. Pranė Ivanauskaitė iš Jaurų kaimo. 1983 m.

kūriniai. O ne iš nuolaidžiavimo, pataikavimo, gyrimo... Tai padėjo fotografijai grūdintis ir augti. Kunčių Antanas Gudynas mokė: ateina į parodas, pasižiūri, patyli... Fotografiją įsileido kaip meną, kai suprato, kad tai toks kultūrinis veiksny! O kino į Lietuvos kultūrą neįsileido, nes daugeliu atveju nesurado nacionalinės šaknies. Dokumentika, Robertas Verba – kas kita, bet paskui kitur nuėjo... Per Sąjūdį nebuvo sambūrio, kuriame nubūtų Verbos su kamera. Teko



Broliai Černiauskai. Iš ciklo „Skotovozas“. Giedraičių kaime. 1978 m.

kartu su juo važinėti po visą Pabaltijį, norėjo įkurti etnografinio pobūdžio video-centrą. Niekas nesuprato: koks menininkas su videokamera, – neprofesionalas, mégėjas...

Iš kino – Raimondas Vabalas artimiausias, Vytautas Žalakevičius buvo artimas savo tematika, bet pora filmų, ir teko braukt į Maskvą – daugiau nepadarytų darbų nei padarytų... Kinas spėjo gimiti ir buvo užsmaugtas. O fotografija paliko žymiai daugiau, daug gilesnių klotų. Gerai, kad nedegino archyvų, kad neišvežė į užsienį.

Kiekviena karta turi savo sambūrį, dabar apie save subūrės Vytautas Michelkevičius, medijų praktikas, – labai įdomi karta, užsienis šalia, visko semiasi... Bet senoji karta labai daug savo turėjo, o čia – pirmiausia prisiaemia, o paskui mėgina ką nors savito sukurti – o tai daug sunkiau, tuomet reikia tokio lygio talento kaip Alvydas Lukys, kuris viską žino, bet gali messti iššūkį ir rašyti dienoraštį su mobiliuoju... [Bütasis testinės, serija „Kita fotografija“. Vilnius: Kitos knygos, 2008]. O aną kartą pamate, išsyk žino, kad iš Lietuvos ta fotografija, atpažystama ta mokykla...

O kas vyko panašiu metu kaimynystėje, kokia buvo latvių, estų 7-ojo dešimtmečio fotografija?

R. Ozolas sakė: su rusais mes nelenktyniavome, nes buvome pirmi, jie iš mūsų mokėsi. Su latviais ir estais nelenktyniavome, nes panašiu keliu ėjome, esame ir bendras parodas darę. Bet ėjome skirtingais keliais – latvių fotografija labiau linkusi prie dailės, mūsų fotografija prie dailės nelimpa... Yra ir etnografijos, bet jie išsiugdė ir dailės jausmą, tikriausiai tai susiję su kultūra... Estus veikė suomiai – jie buvo kitokie, derino modernizmą su stipriu nacionalinės kultūros jausmu. Estams ne viską pavyko perimti, jie prieštaringesni. Bet išsiskirdavo...

Sudėtingesni santykiai su Lenkija – jie turi puikią fotografijos istoriją. Kas mane nustebino, pavarčius jų XX a. fotografijos rinktinę, – daugiau kaip trečdalis fotografų yra iš Vilniaus krašto, iš LDK, iš Jano Bulhako... Kodėl? Bulhakas laikėsi minties,

kad ir poetus, ir fotografus gimdo peizažas, kūdikystė... Ir Česlovas Milošas taip rašė. Jonas Mekas filme gerdamas vyną ant Niujorko dangoraižio taip pat dainuoja liaudies dainą iš Biržų apylinkių. Dar prieš teroristų išpuolį. Jis tai jautė, ir Milošas jautė. Bet kaip gali ateiti tas jausmas, kai nebéra nei valstybės, nei kalbos... Bulhako knygą apie Lietuvos dvarus skaiciavau kaip Simoną Daukantą – taip įdomiai parašyta, toks „Anykščių šilelis“. Koks poetas fotografijoje! Viso didžiojo arealo, Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės... Ne veltui ir baltarusiai, ir lenkai, ir mes ēmėme jį dalytis, ir per kelis dešimtmečius pakankamai gerai pasidalijome – kam kapinės, kam fotografijos, kam tekstai...

Su Buraču tik nesusiejame, nes Bulhakas kaimo tematiką, etnografinę fotografiją greitai metė – perėjo į miesto tematiką. Jaunystėje, kai buvo tas dvaras, padirbėjo, labai įdomiai aprašė – jis buvo dvarų etnografijos žmogus. Bet į kaimą nesileido, negalėjo ten leistis, – arčiau lenkų kultūros, bajoriškos išdavystės... Džiaugiamės, kad jau sulaukėme Buračui ir Bulhakui skirtų labai rimtų studijų ir mokslinių konferencijų, turime jau su kuo lyginti, galime lyginti ir su kaimynais...

Su čekais sovietiniais metais buvo labai geri santykiai, jie ten leido keletą labai gerų žurnalų, taip pat ir tarptautinių, ir per juos daug kas išėjo į Europą, bet čia jau asmeniniai kontaktai, slaptieji ryšiai buvo svarbūs. Ir į Bulgariją buvome išėję. Labai geri santykiai buvo su VDR ir su Vakarų Vokietija, parengta keletas gerų knygų, pavyzdžiui, Leipcige paruošta lietuvių fotografijos istorija – pirma lietuvių fotografijos istorija vokiečių kalba, labai naudinga būtų ją turėti, bet griuvo Berlyno sieną, nespėjo išeiti. Vakarų Vokietijoje prikergė ir Tarybų Sąjungą (iš politinio budrumo) – nors trečdalnis ten lietuvių, bet vis tiek... Ir Čekijoje buvo paruošta knyga, bet nespėjo išeiti. Rumunai išleido Macijauską...

Dar grįžkime prie fotografijos ir etnografijos temos. Esate prasitaręs, kad to

meto fotografiją galima sieti su rezistencine laikysena, priešini-musi ideologizuotai tikrovei...

Lenkijoje viename kino festivalyje buvo diskusija panašia tema – etiniu požiūriu disidentas negali jaustis pranašesnis už tą, kuris nebuvo disidentas. Po to jau vertinama, kas ką darė, kas ką sukūrė.



Rimandas Vikšraitis. Iš ciklo „Skerstuvės“. 1982–1999 m.



Dokumentuose ir nurodymuose televizijoje 1968 m. buvo oficialiai uždrausta minėti net žodį etnografija – tai liečia medijas. Man atrodo, po to draudimo Henrikas Šablevičius paliko televiziją, pasakė: žuvis pūva nuo galvos... Mūsų J. Januitis tokiu įsakymu negalėjo duoti, galėjo tik vykdyti...

Buvo kartais mėginama „eiti žirgu“. Kaip buvo mėginta nuslopinti gruzinišką kiną? Sugalvojo tokį triuškinimą – pirmiausia per spaudą – kad tai stilizacija, tolima tarybiniam gyvenimui, kad jie labai konservatyvūs, uždari... Tada E. Ševardnadzé pats atvyko į Maskvą (jau buvo KP sekretorius) su kino kritikais, paaiškinti, kaip gruzinai žiūri į savo kiną... Tai maždaug 1972 m. – Otaro Joselianio filmai „Gyveno strazdas giesmininkas“ ir „Krintantys lapai“. Tokius filmus negėda ir ginti, tai vertybė.

Dabar ir Europos Sąjungai etnografija rūpi, anksčiau tas santykis buvo skeptiškas. Amerikoje labai išaugo afroamerikiečių, ispanakalbių, indėnų kinas, jau yra eskimų, maorių kinas. Vienijimasis globalinėje erdvėje duoda įdomių postumių ir nacionaliniams reiškiniams, atskiroms kultūros studijoms, ne tik dokumentiniam, bet ir vaidybiniam kinui. Taip labai pajavairinamas kultūros pasaulis. Būtų proga ir lietuviams išeiti su savo kinu, bet mes vis dar kalbame, kaip sukursime istorinį kiną arba holivudinę melodramą.

Raginimas grįžti prie ištakų reikalingas ir palaikymo, ne tik finansinio, bet politinio sprendimo. Keista, kaip etnografija buvo išmesta iš mokyklos programų, palikta kaip šokių pamokėlė su dainomis...

Pradėjome kalbą apie B. Buračą, o pabaigai klausčiau apie Rimaldo Vikšraičio kaimo tematikos fotografiją. Vienas – tapatybės ikona, kita knyga pradedama teiginiu, kad jo fotografijomis niekada nebus iliustruojamos lietuvių tapatybės studijos...

Juk ilgokai ir visus Kristijono Donelaičio keiksmažodžius išmesdavo – visus šūdus. Po to ateina laikas, kai tai vėl pripažystama...

Daug kam jis nepriimtinis. Yra daug kas nerodyta ir nerodoma. Gerai, kad netoli Donelaičio žemės gyvena, daug kas persiduoda žemės krauju. Jis man artimas kaip A. Macijauskas – ne ironija, o sarkazmas, kartais groteskas...

Jis fiziškai užrakintas vienoj erdvėj ir toli nevažiuoja – toj mažoj erdvėj sukuria universaliją, vienos kartos likimą. Ir nebūtinai socialine prasme – kiek prasigérė, kas mirė... Galima surasti ir sudėtingesnį paaiškinimą. Buvau viename kolūkyje ir atradau vietą, kur viename kaime buvo 17 pakaruočlių – buvau užsirašęs visas jų istorijas...

Tokioj kultūringoj Suvalkijoj – ne toks senas, o jo klasės draugų jau daugumos nebéra... Tai ne narkomanija, tai ne socialinio skurdo, o kitaip pamatyta kitokia fotografija.

Yra vienas autorius, kuris ilgai dirbo Ukrainoje, ir vienas japonas, kuris Tokijo miestą yra nufotografiavęs visais pjūviais – tai ne socialinė fotografija, ne pragaras, o kažkas panašaus į Dantę. Čia apie lietuvių tapatybę labai daug galima pasakyti.

Kas siejasi su B. Buraču – tam tikras požiūrio sveikumas, natūralumas. Kaip moterys aiškinasi, kodėl jos sutinka būti [Vikšraičio] fotografuojamos nuogos – sako, jos žiūri į glamūrinę fotografiją: šitaip pripuošta, šitaip pridaryta, o ar mes ne gražios? Bet tai natūralus grožio supratimas... Čia ir atskleidžia giluminė prasmė – kas yra tapatybė. Tikriausiai apie kaimo moters tapatybę mes mažai žinome, galvojame – konservatyvios, senos davatkos, tikinčios, labai drovios... Nesakyčiau, kad tose nuotraukose slypi gyvenimo dramatizmas. Mums gal atrodo liūdnai, bet tie žmonės tiesiog myli gyvenimą, myli gyvenimo įvairovę, ir jų negasdina jokie nukrypimai. Galima vaizduoti ir tą gyvenimo šiurpumą, rupumą. Ir Janina Lapinskaitė eina marginalinės kultūros keliu, ir juos myli. Puiki tolerancijos ugdymo priemonė.

Polemika apie Vikšraitį taip pat reikalauja tam tikros kultūros – aiškinantis tą tapatybę.

Vaižgantas yra pasakės „Nebily“ apie lietuvių sielos pragariuką... Tenka sutikti, kad tapatybė gali būti visokia – bet pavyzdys puikus.

Kalbėjosi Saulė MATULEVIČIENĖ

MEMORY

A Well Done Piece is Unique,
the Most Unique...

In this interview the expert in photography and film history, TV and film critic Skirmantas Valiulis (1938 – 2011) discusses the beginning and the present of Lithuanian rural photography from Balys Buračas (beginning of the 20th c.) to Rimantas Vikšraitis (beginning of the 21st c.). Valiulis focuses on the events of the 1960s and 1970s: the birth of the Lithuanian school of photography, the main personalities who shaped it: Antanas Sutkus, Romualdas Rakauskas, Algimantas Kunčius, and Romualdas Požerskis among others; the cultural climate of the time, and links between Lithuanian, Latvian and Estonian photography. He believes that rural photography both documents and gives artistic meaning to its time. This is both art and anthropology and a reflection of social life.

Profesorei Pranei Dundulienei atminti (1910–1991)

Žilvytis ŠAKNYS

Ne tik sovietmečio, bet ir visos XX a. Lietuvos etnologijos istorijos negalėtume įsivaizduoti be Pranės Dundulienės darbų. Pranė Stukénaitė gimė 1910 m. vasario 12 d. Pilypų kaime (Švenčionių apskrityje). 1935 m. įstojoji į Vilniaus universiteto Gamtos mokslų fakultetą, studijavo geografiją, 1936–1939 m. šio universiteto Humanitarinių mokslų fakultete – etnologijos ir etnografijos specialybę. Nuo 1938 m. dirbo Lietuvių mokslo draugijoje, 1941 m. Lietuvos MA Etnologijos institute, 1942 m. Etnografijos muziejuje Vilniaus universitete. 1944–1950 m. dirbo MA Istorijos instituto Etnografijos skyriuje. Nuo 1944 m. iki mirties dėstė etnologines disciplinas Vilniaus universitete (iki 1956 m. vyr. dėstytoja, 1956–1959 m. éjo docentés pareigas, 1959–1970 m. – docenté, 1970–1971 m. éjo profesorés pareigas, nuo 1971 m. profesoré). 1954 m. iš žemdirbystés temos apgyné istorijos mokslų kandidato (nostrikuota daktaro) disertaciją, 1968 m. – istorijos mokslų daktaro (nostrikuota habilituoto daktaro) disertaciją „Žemdirbysté ir jos įrankiai Lietuvoje“. 43 metus vadovavo studentų etnografinėms ekspedicijoms.

Jos mokslinių interesų ratas ypač platus. Pirmieji moksliniai P. Dundulienės darbai pasirodė 1940–1942 metais (net septynios publikacijos žurnale „Gimtasai kraštas“). Juose pažvelgiama į papročius, burtus ir prietarus, užkalbėjimus. Sovietinė okupacija pristabdė jaunos etnologės mokslinę veiklą. Rimtesnė publikacija pasirodė tik 1950-aisiais, o 1954 m. publikuotos tik disertacijos tezés „Žemdirbystė feodalizmo epochoje“. Apgynus pirmąją disertaciją publikacijų pradėjo daugėti. 1963 m. publikuota nemenka knyga – „Žemdirbystė Lietuvoje“.¹ Tai viena iš didžiausių ir išsamiausių etnologinių studijų iki šių dienų. 1968 m. apginta antroji disertacija ir keleriais metais vėliau gautas profesorés mokslinis vardas leido imtis ir tuo metu labai keblios papročių temos. 1969–1972 m. ji publikavo nemažai populiarū ir mokslinių kalendoriniams papročiams skirtų straipsnių ir studijų. Iš jų buvo sudaryta didžiausia iki šių dienų kalendoriniams ir agrariniams papročiams skirta knyga „Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai“. Deja, ji pasirodė tik 1979-aisiais.² Matyt, laukta palankios progos – Vilniaus universiteto 400 metų jubiliejaus. Šiai progai ji pirmoji Lietuvoje publikavo etno-



P. Stukénaitė (Dundulienė) – 8 klasės gimnazistė.
Pilypai (lenk. Jankaučyna (Jankowyczna)).

logijos istorijai skirtą monografiją.³ Po Universiteto jubiliejaus publikacijų padaugėjo. Be etnologiją apibendrinančių vadovelių,⁴ taip pat be bendradarbiavimo sudarant Pabaltijo istorijos etnografijos žemdirbystés atlašo tomą,⁵ pasirodė lietuvių mitologijos studijoms skirtą monografiją. Publikuotos knygos skirtos žalčiui,⁶ medžiams,⁷ paukščiams,⁸ ugniai,⁹ dangaus kūnams,¹⁰ duonai.¹¹ Prieš mirtį sulaukė ir apibendrinančių leidinių, skirtų religijai ir mitologijai.¹² Mirė profesorė 1991-aisiais. Po jos mirties pasirodė keli paredaguoti anksčiau



VU etnografinės ekspedicijos dalyviai mašinoje, išvykstant iš Niūronių kaimo į Anykščius. Prie mašinos stovi P. Dundulienė, sunkvežimio kėbule su skrybėle stovi B. Dundulis su dukromis. 1955 m.

leistų knygų leidimai ir naujos originalios knygos, skirtos akims,¹³ o paskutinė jos knyga, skirta šeimai ir šeimos papročiams, išleista 1999 m.¹⁴

Sovietmečiu pagrindinės etnologų pajėgos buvo sutelktos Istorijos institute, o Pranė Dundulienė Vilniaus universitete etnologijai atstovavo daugelį metų viena. Ji rašė straipsnius, studijas ir knygas (sovietmečiu buvo produktyviausia Lietuvos etnologė), važinėjo į ekspedicijas. Ji buvo vienintelė šio mokslo atstovė, turėjusi sovietmečiu aukščiausią istorijos mokslo daktaro laipsnį.¹⁵

Vilniaus universitete žymios etnologės šimtmetis buvo paminėtas Vilniaus universiteto bibliotekoje 2010 m. vasario 12 d. – balandžio 12 d. veikusia paroda „Etnografei Pranei Dundulienei – 100“ (parodos rengėja – Sniegulė Misiūnienė). Pagerbiant profesorę 100-ujų gimimo metinių proga Lietuvos nacionalinis muziejus 2010 m. vasario 11 d. organizavo renginį (organizatorė – jos mokinė, muziejaus direktorė Birutė Kulnytė).¹⁶ Po pusmečio, 2010 m. spalio 8–10 dienomis, Vilniaus universiteto Teatro salėje Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus, Lietuvos Nacionalinio muziejaus etnologų ir Švenčionių bibliotekos iniciatyva surengta tarptautinė konferencija „Etnologija: istorija, dabartis

ir perspektyvos“ (konferencijos organizacinio komiteto pirmininkas Žilvytis Šaknys).¹⁷

Kadangi švenčiamas etnologės šimtmetis, o P. Dundulienės mokslo darbai apėmė kelis etnologijos mokslo vystymuisi svarbius istorinius laikotarpus, tai paskatino vieną konferencijos dalį skirti Europos šalių etnologijos istorijai, pamastymams apie šio mokslo perspektyvas, sutelkiant dėmesį į mokslo ištakas, besikeičiančią šio mokslo sampratą, tyrimo objektą, metodus, tarpdisciplininius ryšius, institucionalizaciją, tiriamų problemų ratą, plėtros perspektyvas bei iškiilius, mokslo vystymuisi įtaką turėjusius mokslininkus. Kitą šios konferencijos temą padiktavo mokslininkės darbai. Kaip minėjau, pirmieji jos straipsniai buvo skirti kalendoriniams, darbo, šeimos papročiams, o paskutinioji, jau po jos mirties išleista knyga – „Senieji lietuvių šeimos papročiai“. Todėl antroji konferencijos dalis buvo skirta visapusiškai papročio, apeigos ir tradicijos analizei, sutelkiant dėmesį į XX a. antrosios pusės ir šių dienų padėtį.¹⁸

Į konferenciją atvyko ir mokslinius pranešimus skaitė 35 pranešėjai iš Lietuvos, Latvijos, Estijos, Baltarusijos, Lenkijos, Čekijos, Bulgarijos, Olandijos, Rusijos, Suomijos ir Udmurtijos. Per tris dienas užsiregistravo

per 160 konferencijos dalyvių. Buvo suformuotos sekcijos „Europos šalių etnologijos istorija“, „Teoriniai ritualo aspektai“, „Senųjų ritualų raiška“, „Etniškumas ir tradicija“, „Liaudies žinija, kūryba, menas ir tradicija“. Pirmosios konferencijos dienos vakare Lietuvos nacionaliniame muziejuje konferencijos dalyviai susipažino su muziejaus etnografine ekspozicija ir parodomis. Šio muziejaus atstovė Elvyda Lazauskaitė perskaitė pranešimą „P. Dundulienės etnografinių ekspedicijų metoda. Jos pritaikymas šių dienų etnografiniuose tyrimuose“. Šis pranešimas sukėlė diskusijas apie lauko tyrimų metodiką Lietuvoje ir kitose šalyse.

Trečią dieną konferencijos dalyviai išvyko į prof. Pranės Dundulienės gimtinę – Švenčionis (koordinavo Regina Čičiurkienė). Aplankę profesorės gimtajį Pilypų kaimą, konferencijos dalyviai ir svečiai susirinko Švenčionių viešojoje bibliotekoje ir dar kartą prisiminė profesorės gyvenimo kelią. Vėliau konferencijos dalyviai ir svečiai nuvyko į Mėžionis. Šiame gatviniame kaime ir buvo baigta profesorei Pranei Dundulienei skirta konferencija.

Apibendrindamas konferenciją ir jos dalyvių mintis galėčiau teigti, kad žvilgsnis į mokslo istoriją – ne tik paminklas savo pirmtakų darbams, jų pateisinimas, peržiūrėjimas, bet ir idėjų šaltinis ateities darbams. Mokslas sparčiai kinta. Etnologai Lietuvoje, kaip ir kitose Europos šalyse, startavo iš periferinių pozicijų, tačiau pasižymi lankstumu ir galimybe daugelį kartų atsnaujinti. Kita vertus, neapibrėžta etnologijos situacija, institucionalizacijos problemos ir sparčiai kintančios mokslo ribos tampa grėsme jos išlikimui. Tai rodo ir etnologijos padėties seniausiam Lietuvos universitete, kuriame daug metų dirbo profesorė Pranė Dundulienė.

Dalis straipsnių, parengtų pagal šios konferencijos dalyvių pranešimus, publikuojami „Liaudies kultūroje“.

NUORODOS:

1. DUNDULIENĖ, P. Žemdirbystė Lietuvoje (nuo seniausių laikų iki 1918 metų). *Istorija*. 5. Vilnius: Politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963.
2. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ir Draugystės ordinų V. Kapsuko universitetas. Antras papildytas leidimas: DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių šventės: tradicijos, papročiai, apeigos*. Vilnius: Mintis, 1991.
3. DUNDULIENĖ, P. *Etnografijos mokslas* Vilniaus universitete. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ordino V. Kapsuko universitetas, 1978.
4. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas, 1982. Antras leidimas: DUNDULIENĖ, P. *Lietuvos etnologija*. Vilnius: Mokslas, 1991.
5. Istoriko etnografičeskij atlas Pribaltiki. Zemledelie. Vilnius: Mokslas, 1985, žemėlapiai 1–4, 8, 10, 11. Rusų k.

6. DUNDULIENĖ, P. Žaltys ir jo simboliai lietuvių žodinėje ir meninėje kūryboje. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ordino V. Kapsuko universitetas, 1979; DUNDULIENĖ, P. Žaltys ir jo simboliai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kūryboje. Vilnius: Vaga, 1979.
7. DUNDULIENĖ, P. *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*. Vilnius: Mintis, 1979; Antras leidimas: DUNDULIENĖ, P. *Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje*. Kaunas: Šviesa, 1994.
8. DUNDULIENĖ, P. *Paukščiai senuosiuose lietuvių tikėjimuose ir mene*. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ir Tautų draugystės ordinų V. Kapsuko universitetas, 1982. Čia ir toliau neminėsime kitų pakartotinių ir nepapildyti P. Dundulienės knygų leidimų.
9. DUNDULIENĖ, P. *Ugnis lietuvių liaudies pasaulėjautoje*. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ir Tautų draugystės ordinų V. Kapsuko universitetas, 1985.
10. DUNDULIENĖ, P. *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius: Mokslas, 1988
11. DUNDULIENĖ, P. *Duona lietuvių buityje ir papročiuose*. Kaunas: Šviesa, 1989.
12. DUNDULIENĖ, P. *Pagonybė Lietuvoje: Moteriškosios dievybės*. 1989; DUNDULIENĖ, P. *Senovės lietuvių religija ir mitologija*. Vilnius: Mokslas, 1990.
13. DUNDULIENĖ, P. *Akysi lietuvių pasaulėjautoje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1992.
14. DUNDULIENĖ, P. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1999.
15. Plačiau: VASILIAUSKIENĖ, A. (sud.) *Pranė Dundulienė. Bibliografija*. Vilnius: LTSR aukščio ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija, Vilniaus Darbo Raudonosios Vėliavos ir Tautų Draugystės ordinų valstybinis V. Kapsuko universitetas, 1980.
16. ŠORYS, J. Pranciškutė iš Pilypų. Iš: *Šiaurės Atėnai*. 2010. 8 (1026); VASILIAUSKIENĖ, A. Profesorės Pranės Dundulienės šimtmecčiui. Iš: *Mokslo Lietuva*, 2010, Nr. 22 (444).
17. Konferencijai surengti buvo gauta parama (LMT Nacionalinės lituanistikos plėtrös 2009–2015 metų programos projektas Tarptautinė konferencija „Etnologija: istorija, dabartis ir perspektyvos“. Registracijos Nr. LIT-10013).
18. ŠAKNYS, Ž. (sud.). Pratarmė. Tarptautinė konferencija „Etnologija: istorija, dabartis ir perspektyvos“. Santraukos / International Conference „Ethnology: History, Present and Future Prospects“. Abstracts. Vilnius: LII leidykla 2010.

CONFERENCES

In the memory of Professor
Pranė Dundulienė

Žilvytis Šaknys

2010 was the 100th birth anniversary of the famous Lithuanian ethnologist, professor of Vilnius University, Pranė Dundulienė (1910-1991). On this occasion on 8-10 October, 2010 the Ethnology Department of the Lithuanian Institute of History, ethnologists at the Lithuanian National Museum and Švenčioniai Library held an international conference at Vilnius University intitled „Ethnology: History, the Present and Future“. Some papers presented at the conference are published by the “Folk Culture”.

„Tradiciją saugo asmenybės...“

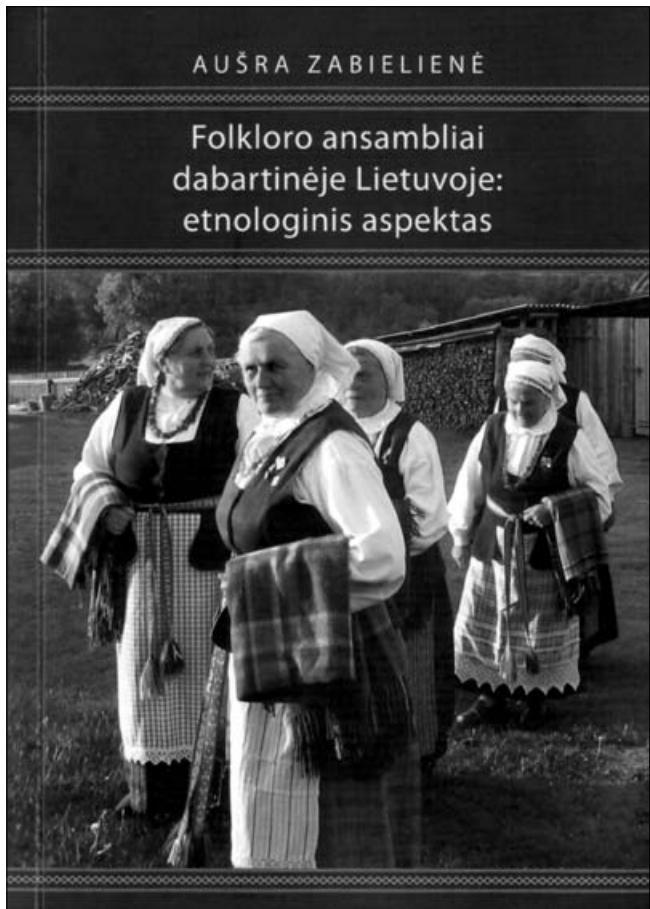
Lina PETROŠIENĖ

Aušra ZABIELIENĖ. *Folkloro ansambliai dabartinėje*

Lietuvoje: etnologinis aspektas. Monografija.

Vilnius: Lietuvos istorijos institutas, 2010, 262 p.

„Etnokultūrinio tapatumo klausimas dar niekada nebuvo taip dažnai keliamas ir nagrinėjamas kaip pastaraisiais metais. Lietuvai tapus Europos Sąjungos nare ir įsitrukus į bendrą ekonominę ir informacinę erdvę, siekiant išvengti kultūrinės niveliacijos, būtina saugoti valstybinę kalbą, populiariinti Lietuvos istoriją ir rūpintis etninio tapatumo bei savimonės išlaikymu“ (p. 9), – taip Aušra Zabieliéné monografijos „Folkloriniai ansambliai dabartinėje Lietuvoje: etnologinis aspektas“ įžangoje apibūdina etnokultūrinės tapatybės išsaugojimo ir ugdymo poreikį šiuolaikiniame globaliame pasaulyje. Su šiuo teiginiu galima sutikti tik iš dalies. Kažin ar galėtume pritarti minčiai, kad ši problema niekada anksčiau nebuvo tokia aktuali. Juk ji – nuolatinė lietuvių tautos ir atskirų jos etninių grupių egzistencijos palydovė, nors ir vadinta kitais – tautos dvasios, nacionalinių bruožų, savivokos, savimonės ir kt. – vardais. XX a. pirmojoje pusėje pradėti rengti saviveikliniai vaidinimai (vestuvių inscenizacijos), pirmosios dainų ir šokių šventės ir kt., tai aprašoma monografijos skyriuje „Folkloro ansambliai veiklos tyrimai“ (p. 19–34) ir autorės yra laikomi ne tik folkloro ansambliai veiklos užuomazgomis, bet ir lietuviško etnokultūrinio tapatumo formavimo(si) prie-monėmis (p. 20). Beje, minėtojo skyriaus medžiaga turėjo būti pateikta kaip nors ją grupuojant. Jame esanti informacija yra labai skirtingo pobūdžio ir lygio, jvairuoją aptariamų publikacijų žanrai, veiklos rūšys. Folkloro ansambliai kūrimosi ištakos susiejamos su saviveiklinių teatrų vaidinimais, dainų švenčių istorija, pirmuoju dainų ir šokių ansambliu „Lietuva“, Povilo Mataičio vadovautu Lietuvių folkloro teatru. Netikėtai pereinama prie metodinių renginių ir priemonių, skirtų folkloro ansambliai ir jų vadovų veiklos klausimams nagrinėti, konferencijų, ekspertinės veiklos, folkloro ansambliai judėjimo aprašymo kaimyninėse Latvijoje, Estijoje, Rusijoje, Lenkijoje. Skyrius baigiamas XX a. paskutiniojo dešimtmečio Lietuvos etnologų ir sociologų „etnino ir kultūrinio tapatumo išraiškų“ tyrimų apžvalga. Gana sunku suvokti tokio pateikimo logiką, ypač jeigu dar prisiminsime, kad skyriaus antraštė žada atskleisti „folkloro ansambliai veiklos tyrimų“ būklę.



Prisimenant sovietinių laikų Lietuvos folkloro ansambliai veiklą galima teigti, kad tai taip pat buvo vienas pagrindinių senosios lietuvių pasaulėžiūros ir pasaulėjautos tėstinumą realizuojantis, etnokultūrinę tapatybę ir formuojantis, ir saugantis vyksmas. Taip mano ir autorė, rašydamas, kad „Lietuvoje folklorinis judėjimas sovietiniu laikotarpiu buvo viena iš rezistencijos apraiškų ir padėjo išlaikyti lietuvišką tapatumą“ (p. 10). Belieka apgailestauti, kad, suformulavusi reikšmingą įžvalgą, monografijos autorė jos neišplėtojo – sovietinio laikotarpio folkloro ansambliai veikla nepakliūna į tyrimo lauką. Analizuojamas laikotarpis apima septyniolika metų po Lietuvos Nepriklausomybės atkūrimo – nuo 1990 m. iki 2007 m. Toks chronologinis apibrėžtumas yra aiškus ir pagrįstas, tačiau į folkloro ansamblius žvelgiant kaip į kultūrinjų reiškinjų, prasidėjusj XX a. pradžioje (o gal ir anksčiau), nemaža svarbių dalykų lieka neištirta. Tikėtina, kad etnologė tės šios tematikos tyrimus ir būsimuose

darbuose atskleis išsamią ir nuoseklą šio svarbaus kultūrinio reiškinio raidą.

A. Zabieliénės monografijoje suformuluotas tikslas – „išanalizuoti visų Lietuvos regionų folkloro ansamblių dalyvių bei vadovų etnokultūrinj tapatumą ir ištirti, kiek Lietuvos folkloro ansambliai padeda puoselėti ir išlaikyti lietuvišką etnokultūrinj tapatumą bei kokie pagrindiniai folklorinės veiklos démenys labiausiai tai padeda padaryti“ (p. 11) – rodo šio tikrai reikalingo darbo aktualumą. Tai vienas pirmųjų tokio pobūdžio darbų ne tik Lietuvoje, bet ir Baltijos šalyse, jei neturėsime omenyje kelių straipsnių, paminėtų skyriuje „Folkloro ansamblių veiklos tyrimai“ (p. 24–27, 30–31) ir rodančių, kad šiokių tokių bandymų analizuoti šią problematiką būta.

Folkloro ansamblius dabartinėje Lietuvoje A. Zabieliénė tiria atlikdama folkloro ansamblių narių etnokultūrinio tapatumo analizę (p. 35–89) bei nagrinėdama ansamblių veiklos aspektus (p. 90–174) – tai pagrindinės, didžiausios apimties analitinės monografijos dalys. Ypač pabrėžtinės medžiagos originalumas: apklausta daugiau nei tükstantis respondentų, arti devyniasdešimties folkloro ansamblių vadovų ir dalyvių. Tai yra įspūdingi skaičiai, leidžiantys daryti tikrai svarias ir patikimas išvadas, juolab kad tyrime taikyta metodika apgalvota ir neblogai argumentuota.

Regioniniam folkloro ansamblių savitumui (p. 175–182) ir Lenkijos, Baltarusijos, Latvijos lietuvių folkloro ansambliams (p. 183–199) aprašyti bei analizuoti skirtos gerokai mažesnės apimties, palyginti su pirmaja ir antrąja, dalys. Galbūt regioniniai ansamblių veiklos pasireiškmai galėtų būti aprašomi vienoje dalyje, apimančioje ir Lietuvos, ir užsienio valstybių kolektyvų analizę. Jame tiktu ir skyrius „Klaipėdos krašto folkloriniai ansambliai ir etnokultūrinis paveldas“ (p. 159–174), kuris dabartinėje monografijos struktūroje atrodo esąs kiek dirbtinai „prilipeš“ prie antrosios dalies.

Skaitant šią knygą akivaizdu, kad regioniniai folkloro ansamblių bruožai autorei svarbūs gvildenant bet kurią problemą: ar būtų rašoma apie ansamblių narių kilmę, ar apie sceninę aprangą, ar apie visuomenės požiūrį į folkloro ansamblius ir pan. Vis dėlto abejonių kelia keletas dalykų, susijusių su nagrinėjamos temos regioniškumo aspektu. Pirmiausia, dviprasmiškas tiriamujų Lietuvos regionų įvardijimas. Aukštaitija, Žemaitija, Dzūkija ir Suvalkija vadinami pagrindiniai etnografiniai Lietuvos regionais (p. 12). Penktajam, autorės vadinamam Klaipėdos krašto etnografiniu regionu (Etninės kultūros globos tarybos dokumentuose jis vadinamas Mažosios Lietuvos etnografiniu regionu¹), nors autorės ir laikomas „nepagrindiniu“, skiriamas atskiras skyrius. Tiesa, tai galiusiai išeina į naudą, nes atskleidžiama daug svarbių, išskirtinė Klaipėdos krašto kolektyvų padėtį lemiančių dalykų. Antra, smulkioje dalyje „Regioniniai folkloro

ansamblių savitumai“ (p. 175–182) nepasakoma bemaž nieko nauja, o tik papildoma ar apibendrinama tai, kas buvo rašyta stambiosiose tiriamosiose dalyse „Folkloro ansamblių narių etnokultūrinio tapatumo analizė“ (p. 35–89) ir „Folkloro ansamblių veiklos aspektai“ (p. 90–174). Toks kartojimasis verčia manyti apie nepakankamai apgalvotą monografijos struktūrą.

Monografijos dalyje „Folkloro ansamblių narių etnokultūrinio tapatumo analizė“ (p. 35–89) išsamiai, pasitelkiant statistinius skaičiavimus, pateiktus lentelėse, grafikuose, žemėlapiuose, iškalbingas respondentų citatas, gvildenami ansamblių narių kilmės, tradicijų perėmimo, veiklos motyvacijos ir perspektyvų vertinimo, dalyvių amžiaus grupių klausimai. Gausi ir reprezentatyvi autorės surinkta medžiaga neleidžia abejoti pateikiamų faktų, apibendrinimų, įžvalgų, vertinimų teisingumu.

Folkloro ansamblių koncertinės veiklos aprėptis, pasrenkamo repertuaro šaltiniai, sceninė apranga, visuomenės santykis su šia kultūrinės raiškos forma nuodugniai ir įvairiapusiškai atskleidžiami dalyje „Folkloro ansamblių veiklos aspektai“ (p. 90–174). Monografijoje gvildenant konkretius procesus, ypač repertuaro analizės dalykus, nuolat iškyla autorės požiūris į folkloro ansamblius kaip į išskirtinai etnomuzikavimo tradicijas palaikančius kolektyvus. Pavyzdžiui, „Mes buvusius etnografinius ansamblius vadinsime „pirminio“ folkloro ansambliais. Jų repertuaro pagrindą sudaro tik ansamblio atstovaujamo krašto dainos ir šokiai“ (p. 16) arba „Pirminio ir „antrinio“ folkloro ansamblių vadovai, sudarydami repertuarą, daugiausia akcentuoja stabilių lokalinių etnomuzikinių tradicijų išsaugojimą“ (p. 105). Tokio pobūdžio citatų monografijos tekste galima būtų pririnkti apsta, nors įvade žadama remtis Ryčio Ambrazevičiaus, Arvydo Karaškos ir Vidos Šatkauskienei suformuluotu folkloro ansamblių ir jų veiklos apibrėžimu: „Mégėjų arba profesionalios grupės, atliekančios liaudies vokalinės ir instrumentinės muzikos, pasakojamosios tautosakos, liaudies teatro ir choreografijos kūrinius. Koncertuose, spektakliuose, vakaronėse pavartoja papročių, apeigų, liaudies dailės, architektūros, kraštovaizdžio elementai. Siekiama pertekti tautos, etniškes grupės, regiono muzikavimo, vaidybos, tarmės, apdaro, tipo ypatybes, pavaizduoti istorinę aplinką“² (p. 15). Daugelio folkloro ansamblių repertuare yra ir kitų tautosakos žanrų – pasakų, sakmų, patarlių, mjslių ir kt., kurių autorės liko nepastebeti ir neanalizuoti. Paaiškinti A. Zabieliénės susitelkimą į etnomuzikavimą kaip į pagrindinę folkloro ansamblių meninę raišką galima (ji Lietuvos muzikos akademijoje yra baigusi choro dirigavimo klasę (p. 261)), tačiau pateisinti vargu bau. Net jeigu pirmasis tyrimo uždavinys yra „atskleisti, kaip per folklorinę veiklą perimama ir perduodama gyvoji etninio muzikavimo tradicija“ (p. 11). Lygiai taip pat svarbus yra ir sakytinio,

choreografinio folkloro, tarmių, papročių ir tradicijų, materialinės kultūros perimamumas bei jų poveikis etnokultūrinei tapatybei išreikšti. Šių dalykų aptarimas yra būtinas norint sudaryti išsamų ir teisingą ansamblių repertuaro vaizdą. Tai galėtų būti A. Zabielenės jau atlikytų tyrimų tasa.

Idomi ir svarbi yra monografijos dalis „Lenkijos, Baltarusijos, Latvijos lietuvių folkloro ansambliai“ (p. 183–199), kurioje aptariama šiose valstybėse susibūrusių lietuvių folkloro kolektyvų veiklos prasmė, dalyvių motyvacija, nuotaikos, problemas, susijusios su etnokultūrinės tapatybės kūrimu ir puoselėjimu. Būtų nepakenkę šią dalį skaidyti į skyrius (pavyzdžiu, „Lenkijos lietuvių folkloro ansambliai“ ir t.t.). Toks skirstymas leistų visaipusiškiau apibūdinti skirtingose šalyse veikiančius folkloro kolektyvus, išryškinti ekonominius, politinius, socialinius ir kt. aspektus, turinčius poveikį jų veiklai.

Tyrimą apibendrina išsamios, statistika pagrįstos išvados, leidžiančios susidaryti nuomonę apie Lietuvoje, iš dalies ir kaimyninėse valstybėse esančių lietuvių folkloro ansamblių veiklą ir poveikį šiuolaikinei lietuviškai etnokultūrinei tapatybei po Lietuvos Nepriklausomybės

atkūrimo iš esmės pasikeitus ideologinėms ir ekonominėms sąlygoms. Mokslyn tekštą papildo, jam įtikinamu ir gyvybės suteikia gausybė nuotraukų, kuriose įamžinti žmonės, gyvenantys, kaip patys apibūdina, „gyvenimą lietuviškai“ (p. 10).

A. Zabielenės nagrinėjamoji tema labai plati, kupina įvairialypiai aspektų, kuriuos viename moksliniame tyriime atskleisti nėra taip paprasta. Susidaro įspūdis, kad autorė apie tiriamajį objektą žino daug daugiau negu parašė knygoje. Šioje recenzijoje išreikštos diskusinio pobūdžio mintys, tikėtina, suteiks impulsų toliau tyrinėti šią aktualią, šiuolaikines kultūros realijas gvildenančią temą. Antrinant monografijoje pertekltai prasmingai minčiai – „Tradiciją saugo asmenybės“ (p. 9), galima sakyti, kad asmenybėms jų ir tyrinėti lemta.

NUORODOS:

1. http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r=7025&p_d=93592&p_k=1
2. AMBRAZEVIČIUS, R., KARAŠKA, A., ŠATKAUSKIENĖ, V. Folkloriniai ansambliai. Muzikos enciklopedija. T. I. Vilnius, 2000, p. 407–408.

Jono Tvardausko kūrybos albumas

Skaidrė URBONIENĖ

Tvardauskas, Jonas. *Medžio drožyba*. Parengė Rasa Braženaitė, Skaidrė Račkaitytė, Vilnius: UAB „Petro ofsetas“, 2010.

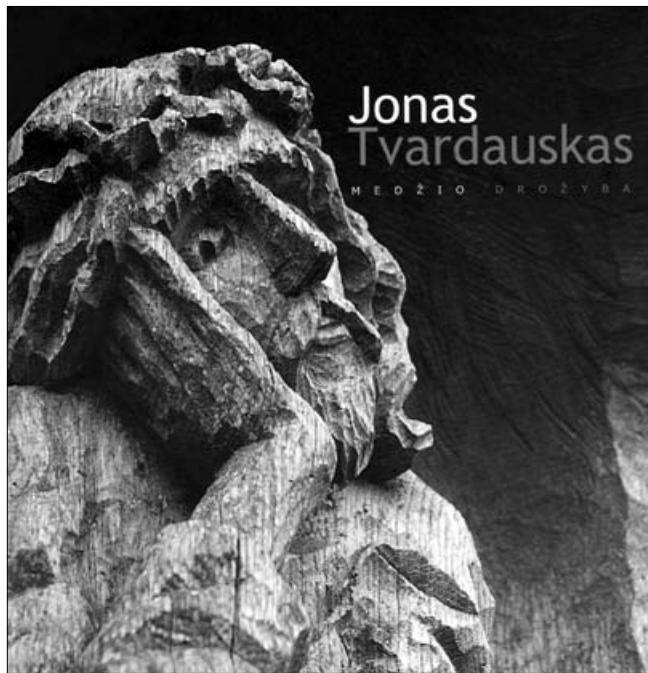
2010 metai buvo gana dosnūs kryždirbystės tradicijos tyrimams ir pristatymui. Be keleto straipsnių, sulaukėme Gražinos Marijos Martinaitienės knygos *Lietuvos kryždirbiai ir kryždirbystė XX a. pervartose* (Vilnius: Savastis, 2010) ir žymaus šių dienų kryždirbio ir skulptoriaus tautodailininko Jono Tvardausko kūrybos albumo, kuris žymi ir skaudžią netektį – Jonas Tvardauskas 2010 m. liepos 1 d. netikėtai tragiškomis aplinkybėmis išėjo Amžinybėn...

Knygą apie Joną Tvardauską parengė Rasa Braženaitė ir Skaidrė Račkaitytė, straipsnį apie tautodailininko kūrybą parašė dr. Alė Počiulpaitė. Didžiąją knygos dalį sudaro albuminė dalis, kurioje patalpintas turbūt beveik visas Jono Tvardausko kūrybinis palikimas.

Įvade A. Počiulpaitė trumpai aptaria meistro biografią, jo kelią į kūrybą. A. Počiulpaitė gerai pažinojo meistrą, todėl labai jautriai ir kartu tiksliai apibūdino jo asmenybę ir kūrybą. Be to, įvado tekštą labai pagyvina įterpti pačio meistro vaikystės prisiminimai, mintys apie savo darbus.

Jonas Tvardauskas gimė 1938 m. sausio 26 d. Eikotiškio kaime (Zarasų aps.) Balio ir Antaninos Tvardauskų šeimoje. Galbūt polinkį drožybai būsimasis meistras paveldėjo iš savo tėvo ir senelio, mégusių meistravuti. Jono pomégis piešti išryškėjo dar mokykloje, drožinėti įvairias figūréles jis pradėjo paauglystėje. Vėliau mokslus tęsė Kauno Stepo Žuko taikomosios dailės technikume, kur ir suprato atradęs savo pašaukimą. Kūrybai atsidėjo nuo 1967 m., kai émė dirbtį medžio drožėju „Tulpėje“, vėliau dirbo etalonų kūréju „Minijoje“. 1970 m. grįžęs į Aukštaitiją, émė dirbtį Anykščių kultūros namų dailininku. Tuomet émësi kurti stambesnius darbus interierams. Įsijungęs į liaudies meistrų veiklą, dalyvavo daugelyje liaudies meno parodų, plenerų, jo darbai buvo eksponuoti Lietuvoje ir užsienyje. 2006 m. Jonas Tvardauskas tapo respublikinio L. Šepkos medžio drožėjų konkurso laureatu.

Didesnioji įvado dalis skirta Jono Tvardausko kūrybos analizei. Autorė aptaria jo skulptūras, bareljefus, memorialinius paminklus, taikomojo pobūdžio statinius, analizuoją jų temas, menines ypatybes. Vis dėlto svariausią Tvardausko kūrybos dalį sudaro įvairūs



lauko statiniai sovietiniais ir nepriklausomybės laikais pastatytuose ansambliuose, sodybose, kapinėse, šventoriuose ir kt. Autorė išskiria tris stambesnes jo sukurtų lauko statinių grupes – tai taikomojo pobūdžio darbai (suolai, sūpuoklės, lipynės), kuriuose funkcinė dalis derinama su skulptūros elementais; skulptūros ar skulptūrinės kompozicijos (liaudies monumentalistikos stiliaus darbai arba skulptūriniai stogastulpiai) ir tradicinių pavidalų statiniai. Ilgiau autorė apsistoja ties tradicinio sakralinio turinio mediniai paminklai, iš kurių pagal formas išskiria skulptūrinius stogastulpiai, tradicinių kryždirbystės formų interpretacijas ir tradicinius aukštaitiškus stogastulpiai. Analizuodama juos, aptaria žymiausius Jono Tvardausko sukurtus paminklus: Tremtinių kryžių Anykščiuose, kryžių Antazavės ir Zarasų bažnyčių šventoriuose, paminklą Salako miestelio jubiliejui, statinius Birštone, Truskavoje ir Maironio téviškėje, stogastulpiai Jakštuose, Andrioniškyje ir kt. Įvertindama šiuos statinius, Počiulpaitė pabrėžia, kad „visi Jono Tvardausko lauko paminklai, išskyrus grynai skulptūrinius, akivaizdžiai susiję su aukštaičių kryždirbystės tradicijomis. Tai liudija architektūrinė statinio sandara, jos santykis su skulptūromis, dekoro charakteris“ (p. 14).

Albuminė knygos dalis, pateikianti išsamią J. Tvardausko kūrybos panoramą, suskirstyta skyriais: „Skulptūrėlės ir bareljefai“, „Taikomojo pobūdžio kūriniai“, „Kryžiai, stogastulpiai, koplytstulpiai“. Pirmajame poskyryje rasime jvairių temų skulptūrelį, didesnių ir mažesnių skulptūrinų kompozicijų, bareljefų, dekoratyvinių pano. Pasaulietinės tematikos kūriniai persipina su religiniiais, tačiau knygos dailininkės Ingos Pe-

trauskiens déka vieni kitų neužgožia, netgi papildo. Toks skirtingų temų kūrinių komponavimas pagyvina ir bendrą knygos maketą. Antrajame poskyryje matome lauko statinius – tai jvairios rodyklės, karuselės, sūpuoklės, suolai, pavésinės, stovinčios Arklio muziejuje, Anykščių, Kupos ir L. Šepkos parkuose, sodybose ir kt. Kiekvienas tų statinių papuoštas kokiu nors skulptūriu ar bareljefiniu atvaizdu – arkliuku, pelėda, katinu, žmonių figūromis, pasakų, legendų personažais. Pasuktiniajame poskyryje – kryždirbystės objektai. Čia, be kryždirbystės formų interpretacijų, matome tradicinių formų paminklus – kryžius, stogastulpiai, koplytstulpiai, taip pat meistro darytas kopijas, pvz., 2004 m. atkurtą Salako kryžių, dabar stovintį Lietuvos liaudies buities muziejuje Rumšiškėse, 1990 m. darytas Nukryžiuotojo ir šv. Petro skulptūrų kopijas mūriname koplytstulpyje Žaliosios kaime (Anykščių r.). Patalpinta ir pora eskizų, kurie buvo neatsiejama meistro kūrybos dalis. Pasak kolegų drožėjų ir šeimos narių prisiminimų, jis jų pasidarydavęs ne vieną, rodydavęs užsakovams, tardavęs...

Tvardausko asmenybę atskleidžia ir 1992 m. rašyta autobiografija, bendraminčių, šeimos narių prisiminimai ir nuotraukos, fiksuojančios meistro gyvenimo ir kūrybos akimirkas. Atsiminimais apie meistrą daliasi dukra Ramunė, žentas Vilmantas, anūkė Ieva, bendražygiai drožėjai Adolfas Teresius, Rimantas Zinkevičius, Robertas Matiukas, Saulius Lampickas ir jo žmona Audronė, Aloyzas Janušis, Kęstutis Krasauskas. Jų atmintyje Jonas Tvardauskas iškyla ne tik kaip talentingas kūrėjas ir savo srities profesionalas, bet ir kaip nuoširdus, patikimas, geranoriškas, kitiems atidus žmogus.

Knygos pabaigoje spausdinamas J. Tvardausko monumentalinių kūrinių (1986–2010) sąrašas liudija, kiek daug ir kokių jvairių darbų meistras yra sukūrės (102 pozicijos). Taip pat surašyti svarbiausi apdovanojimai ir sudaryta bibliografija.

Ši knyga, Alės Počiulpaitės žodžiais, yra ne tik Jono Tvardausko kūrybos liudytoja, bet ir paminklas jam – visų mylimam, gerbiamam žmogui, įdomiam ir brandžiam menininkui.

PUBLICATIONS

This section introduces Aušra Zabieliéné's book "Folklore Ensembles in contemporary Lithuania: Ethnological Aspect" (Vilnius: Lithuanian Institute of History, 2010) and the posthumously published album of Jonas Tvardauskas' art, "Jonas Tvardauskas: Wood cutting", compiled by Rasa Bražėnaitė and Skaidré Račkaitytė (Vilnius: UAB „Petro ofsetas", 2010).

Žemaičių Naumiesčio gyvenimo kronika „Svetyje“ 1912–1914 m.

Algirdas ŽEMAITAITIS

Prieš Pirmąjį pasaulinį karą pagarsėjo Naumiestis (rusiškai Aleksandrovske, Raseinių aps., dabar Žemaičių Naumiestis), kuriame buvo leidžiamas savaitinis evangelikų liuteronų laikraštis „*Svečias*“ („Sweczias“), éjęs 1911–1914 m. Tai pirmasis laikraštis Žemaitijoje po lietuviškos spaudos atgavimo. Leidėjas ir redaktorius – Naumiesčio evangelikų liuteronų bažnyčios mokytojas (kantorius) Frydrichas Megnis (1873–1950). Savaitraštį iš pradžių spausdino Enzys Jagomastas Tilžéje. Spausdinti laikraštį užsienyje buvo labai sudėtinga, todél 1911 m. F. Megnis gavo leidimą ir įsigijo rankinę spausdinimo mašiną, o birželio pabaigoje išspausdino septintajį numerį. Be straipsnių iš krikščioniško gyvenimo ar iš pašiuntinystės (misijos) darbų, „*Svečias*“ pateikė žinių iš politinio, visuomeninio ir bažnytinio gyvenimo. Leidinio šriftas – gotiškas. Daugiausia jis buvo skaitomas Didžiojoje Lietuvoje, bet aplankydavo ir Mažają Lietuvą, kuri priklaušė Vokietijai, nukeliaudavo

net į JAV bei Kanadą. Savaitraštis jau tada darė pirmuosius bandymus ir lietuvininkus pratinti prie bendrinės lietuvių kalbos (prie naujų lietuviškų žodžių skliausteliuose nurodavo senuosius nevertotinus rusiškus ar vokiškus).

Išėjo 184 „*Svečio*“ numeriai, paskutinis – 1914 m. liepos 15 (28) d. Tolesnį jo leidimą nutraukė prasidėjęs Pirmasis pasaulinis karas.

„*Svetyje*“ pateikta Paprūsės miestelio ir apylinkių gyvenimo kronika turi svarbią istorinę išliekamą reikšmę. Žinoma kad yra išlikę tik trys 1911 m. laikraščio numeriai. Skaitytojų dėmesiui pateikiu 1912–1914 m. gyvenimo įvykius, reklamos skelbimus, suskirstytus pagal bažnytkaimius – Gardamą, Naumiestį, Sartininkus ir Vainutą. Apie Naumiesčio liuteronų bažnyčios gyvenimo įvykius, kapines, santykius tarp evangelikų (lietuvininkų ir vokiečių) bei katalikų, vaikų mokymą, mokyklas, konfesijos keitimą žr. <http://www.mazoji-lietuva.lt/article.php?article=2610>



Frydrichas Megnis (1873–1950). Apie 1934 m.

<http://www.voruta.lt/rubrikos/54/4130>. Informacijos dalis apie evangelikus liuteronus išspausdinta žurnale „Liuteronų balsas“, 2010, Nr. 6, p. 17–20 ir 2011, Nr. 1, p. 10–73.

Jau tada kai kurios Naumiesčio gatvės turėjo pavadinimus, pavyzdžiu, Tauragės, Slomiškės, Palendrių. Datos pateikiamos pagal senąjį Julijaus kalendorių, galiojusį Rusijos imperijoje.

Norédamas perteikti to meto lietuvių kalbos dvasią, kronikos tekstą pateikiu minimaliai redaguotą: palikta sakinių struktūra, savita skyryba, to meto vietvardžiai, leksika, pridėtos ar pašalintos nosinės, tik dviejų ženklų raidės „š“ (sz) (yra ir viengubų), „č“ (cz) ir vienguba „ž“ keičiamos pagal dabartinę rašybą, o „w“ – į „v“. Vokiškų mėnesių pavadinimai paprastai pradedami didžiaja raide, nors pasitaiko ir mažaja. Paliktos žemaitiškos žodžių formos, galūnių trumpinimas. Kai kurie žodeliai rašomi kartu ar atskirai, priešdėliai atskirti apostrofu ar brūkšneliu (taip ir lieka). Kai kurios trumpos „i“ keičiamos į ilgą „y“ arba atvirkščiai. Žodžių pariebinimas ar išretinimas pagal originalą.

Gardamas

Iš Gardomo [Gardamo – A. Ž.] (Ras. pav.) žmonės vežė žydui medžius į Prūsus. Subatoj 16 Junij š. m. pabaigę vežti, ir paprašė nuo savo kupčiaus pabaigtuvės vaišių. Blaivesnieji norėjė pyrago su kokuu nora lengvesniu gérimu, bet kiti neatleidę, kad duotų šnapso. Gavę spyrtaus lešavę prie šulinio ir gérę. Ypač žmogelis B. iš Gardomo, apie 50 metų amžiaus, géręs su skanumynu ir nelešiuotų, géręs jų paskui ir lešiuotų. Į vežimą potam atsigulęs, ir arkliai kaip nekaip parvežę jį namuon. Tačiau tos vaišios buvusios paskutiniosios jo šime amže, nésa ir namėj po to nebékėlęs, pakol panedėlyje 18 Junij š. m. miręs. P – I B.

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1912, juli 9 (Nr. 25), p. 280.

Gardome, 6 viorstus nuo Naumiesčio (Ras. pav.) dabar Tykosios Pėtnyčios dienoje, mūsų kaimynams – katalikams, nusidavė didelę nepalaimą. Prie jų paprasta Tykosios Pėtnyčios vidurdienyje, jdėti į grabą Kristaus paveikslą, ir tą apstatyti su augštoms eglikėms, prie kurių vėl pakabina daug visokių pagrožinimų iš popieriaus ir tuleropų audimų. Be to, aplink grabą bažnyčioje pastato daug uždegčių žvakių ir liampų. Po atlikto darbo, žmonės išėjo iš bažnyčios namuon. Taip pat ir „zakrastijonas“ duris užrašinės, išėjės namuon. Nuo žvakių ugnies užsi-degę popierinei ir kiti pagrožinimai. Užsidegė potam ir eglikės, kurių liepsna įsišovė į lubas ir į stogą. Iki pamatų nudegė bažnyčia, varpi-nyčia, ir be to dar du budinku. Iš ugnies išnešti arba išgelbėti te pasisekė bugnų, ir iš varpiny-čios 2 varpu. Šeip visi bažnyčios turtai sudegė. Taipjau sudegė brangieji altoriaus rykai, mons-trancija ir visa daugybė brangių bažnyčios rūbų ir aprėdalų, paveikslų ir t.t. Užjaučiame tą savo kaimynų-katalikų nepalaimą, ir juos tikrai apgailime, nėsa pakol naują bažnyčią pastatys daug vargo, o ir pilnai daug kaštuos. Jau dabar girdime kalbant apie 7 rublius nuo kožnos de-šimtinės, o kiti vėl rokuoja kad su tiek dar nei iš tolo ne užteksę.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, apr. 20 (mai 3) (Nr. 15), p. 175–176.

Joną Bumbulį iš Prūsų (su prūsiniu pašportu), ieško **E. Bendikas Gardome**, pačta : Aleksandrovskoje Ras. pav. Jei kas žinotų, kame jis užsi-laiko mūsų pusėje, meldžiama veikiai pranešti. Jis yra jauns meistriškas žmogus, 22 metų.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, sept. 21 (okt. 4) (Nr. 38), p. 476.

Gardome (Ras. pav.) pernai (12 apriilį 1913) nudegė iki pamatų katalikų bažnyčia. Dabar garda-miškai katalikai gavo nuo ministerio valdžios leidimą, pastatyti šeitą iš lentų, pamaldoms laikyti, pakol nebus išbudavota vėl nauja bažnyčia.

„S. Z. T.“

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, jan. 25 (febr. 7) (Nr. 4), p. 46.

Kauno katalikiškoje Šariečių bažnyčioje per Velykų pirmąją dieną pakilo gaisras. Mat, pagal katalikišką būdą buvo ten padėtas velykų grabas ir tas pats buvo apstatytas su visokiais papuošimais. Tie papuošimai užsidegė iš žiburių ir žvakių daugybės. Sudegė velykų grabas.

Kunigs šoko gelbėti monstranciją su altoriaus daiktais, iš ko ale pats apsvilo. Kadangi čiapat buvo daug žmonių, ir dar miesto ugniagesius pasivadino, tad pati bažnyčia pasiliko iš-gelbėta ir nesudegė. Kaip žinoma, tad pernai į tą patį laiką, ir iš tos pačios priežasties sudegė iki pamatų Gardomo bažnyčia (Ras. pav.) su visais daiktais, ir šventujų paveikslais.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, apr. 19 (mai 2) (Nr. 16), p. 187.

Naumiestis

1912 metai

Apie geležinkelį nuo Naumiesčio, arba Koleciškių iki Šilokarčiamos, šiomis dienomis buvo Karaliaučiuje, provinco saime susirodavojimas, nėsa Šilokarčiamiskiai ten buvo siunte savo maldos gromatas, dėl to geležinkelio budavojimo.

Svečias

M. 1. 1911.

Kas Nedėlę 1 Kartą ižleidžiamas Knygutės Formate Ewangelijiemis Linteriško Tikejimo Žmoniemis.

„Svečias“ faktūra prisimeno Šilokarčiamų Žmonių 1 Nbl. 20 Kap. viščiems Metams. Puie Metams 65 Kapellos. Ant bertainio Meto 35 Kap. Ši Prisiuntinu per Pacią 2 Nbl. cieliems Metams, 1 Nbl. 5 Kapellos ant puie Meto o 60 Kapellos ant bertainio Meto. Atstiri Numereli — būdejinst po 4 Kapelias, mažesnieji po 2 Kapelias be Prisiuntinimo.

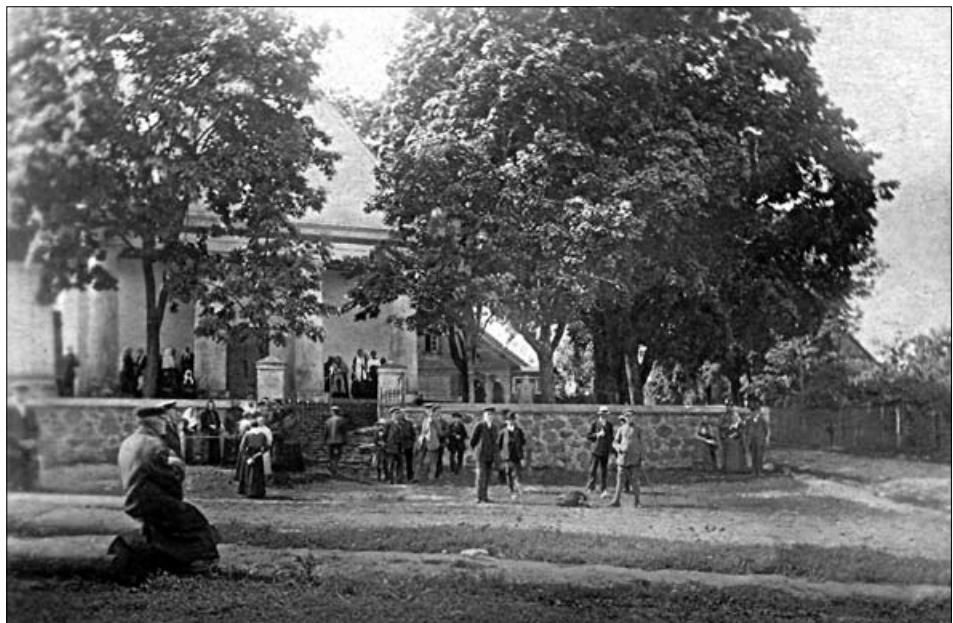
Nedėltojus ir Leidėjus Šilokarčiamų Žmonių Friedrīch Mēgnis.
Adresas: Kantorė Ph. Mēgne, M. Aleksandrovskoe Kovenskoy gubernij. Roco. u.

Diese padek!

Su tokiu Svečiniunu, tay yra jau ir sawo mie-liems Skaitytojamis Diewo Padėjimą welydams, praded „Svečias“ sawo Kelionę — lankytis ewangeliškovo Linteriško Tikejimo Pasekejus — Lietuwoje. Bažnytiklas Laižklaš „Pagalba“ sumažėjo, norint gerai redomas ir Sandorobas Draugystes helpjamas. „Aušrōs Bwaigzdeles Spindulei“ 2 Metu žviete — pa-siliowe. „Tiesdōs Draugas“ Amerikoje nutilo. Ar „Swe-cziui“ geriaus eis, kaič aniemis? Ar musū Lietuvininkai sawo „Svečią“ priims? Ar jiems nebūs gaila „Swe-cziui“ tū keliū Kapelukų ant Metū Kelionės Piningūn norint ant kitiū Niekuietū gana kartais Gražis wisay be Neikalo ižleidžiamas.

O ūtay jau his pirmasis „Svečio“ Numeris arba Laižkelis Leidėjui laiktuja apie 100 Markiū; Darbų ir wišq Elapatą bej Nupetj nerokiujant. Kame dabar dar tie kiti Numereli (Laižkai) par wišq Metą ir par keliis Metus? Ar man nors mano gyvi Piningai sugryb?

„Svečias“, Nr. 1, 1911.



Žemaičių Naumiesčio evangelikų liuteronų bažnyčia. Iki 1914 m.

Žemaičių Naumiesčio evangelikų liuteronų bažnyčia. Iki 1944 m.



Provinco saimas tam budavojimui davės pritramą. Lygiai teip ir kreizo saimas tam pritaręs, todėl laukiamą, kad veikiai pradės dirbtį to geležinkelio planą, o potam tur būt kad jau neužilgo prasidės ir budavojimo darbai.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1912, merca 31
(Nr. 9), p. 107.

Tarp katalikų kunigėlių buvo paskujam čėse visokiu perkėlimu ir permanentu. Paminēsiu tiktus, kurie kaimynais su mūsų parapijomis. Buvesis Naumiesčio klebonas Giniatas [kurs dabar

klebonauja Plungėje] pakeltas į dekaną („džiaikoną“). <....>

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1912, mai 18
(Nr. 16), p. 192.

Paprūsės gyventojai gauna 28 dienoms nuo policijos rubežiaus biliotus, su kuriais juos išleidžia į užrubežį. Išvažiavusieji į Prūsus žmonės ale turėdavo būtinai į Rusiją grįžti per tą pačią vietą (ragatką), pro kurią buvo į Prūsus išvažiavę. Jei kas pro kitą vietą (rogatką) bandė atgal grįžti, nekaip buvo išvažiavęs, tą ar nejleisda vo, arba jei praleisdavo, tai nubausdavo su piningų štropę, nuo 50 kapeikų iki 15 rublių. Tūlam keleiviu iš to pasidarydavo labai nemalonūs suvaržymai. Dabar vidas dalykų ministerija davė paaiki nimą, kad žmonės, gavusieji tokius pro

rubežių einamus biliotus, gal eiti į Prūsus, pro kokią ragatką norėdami, o taipjau ir atgal į Rusiją sugrįžti pro tokią ragatką, pro kokią jiems reikalinga sugrįžti.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1912, juni 2 (Nr. 18), p. 211.

Voverių rubežiaus perleidimo vieta (ragatka) šiomis dienomis jau perkelta į Inkaklius, šalia Švékšnos, kaip jau pernai rudenį buvom raše.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1912, juni 2 (Nr. 18), p. 212.

M. Hoffmann`as Naumiestyje,

Perka sėmenis ir grūdus nuo visokių javų, ir moka didžiausią prekę, kokia stov ant Karaliaučiaus turgaus.

Parduoda cementą, druską, miltus, superfosfatus ir kitus dirbtinus kréitalus iš geriausiuų sortų, ir už pigiausią prekę.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1912, aug. 20 (Nr. 33),
p. 396; 408, 420.

Prūsus parubežyje pagal „S. Z. T.“ bük muitinės (tamožnos), ir rubežiaus valdininkai gavę valdžios įsakymą, ypač ant moterų uždaboti, kad jos iš Prūsus grįždamos ką su savim drauge ne įsineštų.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1912, aug. 27 (Nr. 34), p. 408.

1913 metai

Arti Naumiesčio nuo Koleciškių iki Šilokarčiamos, Prūsus valdžia tikrai nutarusi dar šiais, 1913 metais išbudavoti geležinkelį, kuriuomi jau šį rudenį – Oktoberio mėnesyje žada pradėti važiuoti.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, jan. 12 (25) (Nr. 52), p. 616.

Žemė parduodama, Telšių paviete, prie Geidučių sodos, naujai įtaisytoje Grybovkoje Nr. 11, iš viso 22 dešimtines ir 43 sotų. Žemė parduoda iš valnos rankos valstietis **Gabrielas Stepanovičias Sacharovas**. Prekė po 60 rublių už dešimtinę.

Paklausimus arba gromatas reikia siųsti į Naumiestį (Aleksandrovskoje, Kauno gub.) prie vachmistro Molčanov'o.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, apr. 20 (mai 3) (Nr. 15), p. 180; 192, 204.

Prie Naumiesčio (Ras. pav.) Prūsus pusėje jau pradėjo tiesi gelezinkelį nuo Koleciškių iki Šilokarčiamos. Šį rudenį jis bus gatavas, teip kad Oktoberyje jau žada su juomi važuoti.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, mai 11 (24) (Nr. 18), p. 213.

Lietuvoje yra 3 miestai vadinami „Naumiesčiais“, o būtent, viens Naumiestis (dar apskričio arba pavietinis miestas) Suvalkų gubernijoje, rusiškai vadinamas: „Vladislavov“. Antras Naumiestis čia Raseinių paviete, Kauno gubernijoje, rusiškai vadinamas „Aleksandrovskoje“, (kaip „Svečio“ laiško pirmoje pusėje ant adreso parodyta). Trečasis Naumiestis rusiškai „Novoje Miesto“, yra Panevėžio paviete, Kauno gubernijoje. Visuose trejose Naumiesčiuose yra evangeliškos bažnyčios arba filijos, <...>.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, mai 22 (juni 4) (Nr. 20), p. 239–240.

Naumiestyje (Ras. pav.) ir Jonavoje (Kauno pav.) pavylyta įtaisyti skaitytojų draugystes, kurios savo sudėtais piningais, parūpins visokias knygas bei laikraščius, sav bei savo draugams ant pasiskaitymo. Čia Naumiestyje to vyriausiai prašė vietinis advokatas p. Galkevičias. Prie pirmųjų įsteigėjų prisidėjo ir „Svečio“ leidėjas. Kadangi pirmųjų prisirašiusių draugų mažne visi rusiški ponai, tai nuo pradžios draugystės knygynė bus daugiaus tikt rusiškos knygos bei laikraščiai. Potam žadama parūpinti ir vokiškus bei lietuviškus laikraščius bei knygas.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, mai 30 (juni 12) (Nr. 21), p. 250–251.

Ramoniskės vėjinis malūnas bus („ant aukcijono“) parduotas, daugiau siulančiam. Kreiptis prie Mikelio Pagalio į Naumiestį (Ras. pav.).

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, juni 15 (18) (Nr. 24), p. 288; 300, 312.

Netol Naumiesčio (Ras. pav.), Prūsai jau pilnomis rankomis dirb – budavoja geležinkelį, nuo Koleciškių iki Šilokarčiamos. Pačiame parubežyje – Kolleciskiuose – jau stato stotį [stancijos budinkus], kasa šulinius ir taiso kelią. Antrame gale tokie darbai jau iš dalies atlikti. Po 3 mėnesių [Oktoberio pradžioje] jau pradės važiuoti ant naujojo geležinkelio.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, juni 29 (juli 12) (Nr. 26), p. 311.

Į parubežį valdžia parkélė naujus gyvolių daktarus [veterinarus], o būtent <...>, į Naumiestį [Ras. pav.] p. Liasowskį iš

Karsos apygardo [iš Rusiškos Azijos] nuo 14 Majo š. m., <...>.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, juli 6 (19) (Nr. 27), p. 323.

Naumiesčio (Ras. pav.) katalikai susilaukė savo šiomis dienomis antrą kunigėlį Petronj. <...>

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, juli 27 (aug. 9) (Nr. 30), p. 374.



Žemaičių Naumiesčio sinagoga, statyta 1816 m.

Vainuto katalikų bažnyčia, statyta 1869 m.





Algirdo Žemaitaičio senolė su motina.
Fotografiuota ne vėliau kaip 1909 metais.

Naumiestyje (Ras. pav.) nutarta iškelti muitinę („tamožną“) iš miestelio vidurio, į patį parubežių, kur valdžia žada duoti pastatyti ant savo žemės tam tikrus didelius namus, kurie su visais savo priestatais būk kaštuošę apie 28 tūkst. 202 rubliu. Kitą rudenį (1 Oktobrė 1914 m.) jau busę tie namai gatavi. Kaip „S. Z. T.“ girdėjės, tai 12 Augustą š. m. Vilniuje būsę at'duoti „padračikams“ budavojimo darbai, ant aukcione.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, juli 27 (aug. 9)
(Nr. 30), p. 380.

Į **Naumiestį** (Ras. pav.) perkélė naują veterinarą (mokytą gyvolių daktarą) p. Zemčužin'ą. Jis žado netikt į Prūsus važiuojamus arklius peržiūrėti, kaip jam liepta, bet teip pat ir žmonėms duoti pagalbą, dėl susirgusių gyvolių gydymo.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, aug. 10 (23)
(Nr. 32), p. 402.

Naumiestyje (Ras. pav.), ne sekas mūsų kaimynams katalikams, nėsa visai bankrutuoja jų vartotojų draugijos krautuvė, kurią čia jau pirm daug metų yra uždėta. Jau nedėlė su viršumi yra krautuvė visai uždaryta, ir kaip girdéti, tai daug

žmonių neb'tekę savo grašelių, kurius buvo įsivirydami įdėję į draugijos krautuvę. Kas vyriausiai kalts, tai sunku tuom tarpu pasakyti. Yra keletas ir mūsų žmonių, kurie ten tur įdėję savo grašelius.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, sept. 7 (20) (Nr. 36), p. 446.

Gerą vandeninį malūną, vienoms girnomis, nor ant nuomas (arendos) išduoti **Šilinskienė Naumiestyje**, Ras. pav., pačiame Vokietijos parubežyje.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, sept. 7 (20) (Nr. 36),
p. 452; 464.

Naumiestyje (Ras. pav.) buvo ikšiol 7 metturgiai, ale beveik visi švenčių dienomis, kaip tai iš senovės visoje Žemaitijoje teip papaprasta, o būtent: 1 Januarj, 29 [gal 28? – A. Ž.] Februarj, 19 Merca, 25 Julij, 10 Augustą, 29 Septemberj ir 10 Novemberj. <...> Dabar nuo Kauno gubernijos valdžios gautas pavelyjimas, visus šiuos 7 senuosius metturgius perkelti ant prastų dienų, ir jvesti dar 5 naujus metturgius, teip kad visi 12 metturgiai dabar bus nulaikomi kas pirmąją seredą, po kožnojo mėnesio pradžios. <...>

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, sept. 21 (okt. 4)
(Nr. 38), p. 473–474.

Naumiestyje (Ras. pav.) ikšiol ne būdavo pakelieviams vienos kitur kur užeiti, kaip tikt į alinę, smuklę ar karčiamą. <...>

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, sept. 21 (okt. 4)
(Nr. 38), p. 474.

Netol Naumiesčio (Ras. pav.), o būtent nuo Koleciškių iki Šilokarčiamos (Prūsuose), naujajį geležinkelį buvo žadėję užbaigtai iki 2 (15) Oktobерio š. m. Vienog teip greitai nesuskubo, ir budavonininkai norėjo darbą nutęsti dar pors mėnesių su viršumi. Tačiau iš Berlyno nuo valdžios parvažiavo viens pons, kurs padarė tokį davadą: Jei geležinkelis bus užbaigtas iki 2 (15) Novemberj š. m., tai vyriausiam budavonininkui bus pridėta daugiaus 25,000 markių, o jei iki to česo darbą ne užbaigs, tai tas gaus mokėti 10,000 markių štropės. Taigi pailgino čésą tikt 1 mėnesį. Dabar dirbama ne tikt dieną, bet kai kurie darbai dar vėlai vakarais. – Tikt dar trūksta darbininkų, todėl budavonininkai jėško, kad kokius keletą dešimts darbininkų dar gautų pasisamdyti iš Rusijos.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, sept. 28 (okt. 11)
(Nr. 39), p. 488.

Naumiestyje (Ras. pav.), daktaro Frydmano namuose, prie pat evangeliškos bažnyčios at'dariau arbatinę ir kepyklą [bekeriją], ir prašau pakelievius apsilankytį, ant arbato ir pyragų. **Elzė Grumblys**.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, sept. 28 (okt. 11)
(Nr. 39), p. 488.

Naumiestyje (Ras. pav.) valdžia nutarė pabudavoti naują tiltą ant Šusties upelio, pačiame miestelyje. Rods jau labai reikia naujo tilto, nėsa senasis baigia pūti ir lūžti, teip kad ne be

pavojaus te galima per jį pervažiuoti. Pirma tą tiltą taisydavo valsčius.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, okt. 14 (27) (Nr. 41), p. 511.

Kaune 14 Oktobrėj bus licitacija arba torgai (aukcijons) dėl budavonininkų (padračikų), kurie norėtų statyti Naumiesčio tiltą, ir tiesti Jurburgo plentą, kaip viršuje sakyta. Naumiesčio tiltas rokuojamas vertėje 9,232 rubliu 47 kap., <...>.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, okt. 14 (27) (Nr. 41), p. 511.

Mokyta daktarka P. J. Chvilivickaja apsigyveno Naumiestyje (Ras. pav.) Jeikoviečio namuose, šalia ugniagesių („požarno“) sandėlio, ir gydo visokias užaugusių žmonių, kaip ir kūdikių ligas.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, okt. 14 (27) (Nr. 41),
p. 516; 528, 552.

Parduoda ūkę su 2 budinkais: Skūnė ir stalas po vienu stogu, o gyvenamoji apart. – 11 dešimtinių aramos, geros žemės, ir 3 dešimtines ganyklos, kurias dalijant galės gauti. Žemę parduoda iš valnos rankos **Endrius Bendiks, Buikiškės** sodoje, Naumiesčio valsčiaus, Kauno gub., Raseinių pav. Visa ši viršuje minėtoji žemė gul prie pat Prūsijos rubežiaus.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, nov. 18 (dec. 1)
(Nr. 47), p. 588; 600.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1914, febr. 24 (merca 9)
(Nr. 8), p. 96; 120, 132.

Parduoda 2 namu ir skunę (iš viso 3 budinkus ir mažuma žemės), Naumiestyje Ras. pav., Palendrių gatvėje (ulyčioje). Kas parduoda, ir už kiek? Tai galima ištyrti prie kupčiaus M. Hoffmann'o Naumiestyje, netol valsčiaus raštinių.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1913, nov. 18 (dec. 1)
(Nr. 47), p. 588), p. 636.

Tarp Naumiesčio (Ras. pav.) arba Koleciškių, ir tarp Šilokarčiamos Prūsuose, ant naujojo geležinkelio pradėjo trukiai bėgti pradedant nuo 1 (14) Decemberj š. m. Trukiai bėga kasdien po 4 kartus į vieną galą ir tiek pat kartų į kitą galą. Tikt šventoms dienoms į bažnyčią einamu laiku bėga dar penktasis trukis iš abiejų galų. Šio krašto žmonės džiaugiasi, nėsa reikaliu ēsant yra lengvus bei pigus keliavimas. Tikt kažin kada dar mes sulauksimė geležinkelio savo pusėje, per Raseinių ir Telšių pavietus, kaip jau buvo rašyta per laikraščius?

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1913, dec. 7 (20)
(Nr. 50), p. 621.

1914 metai

Prie Naumiesčio (Ras. pav.), Palendrių sodoje pernai ruđenį per Prūsus rubežių slapta einant, žalnierių peršovė ūkininko Dulkio (kataliko) sūnų 19 metų. Norint jį rods dar daktarai išgydė, vienog jis turės būti amžinu ubagu, nėsa jo kaulai yra suskaldyti, ir tuli kūno sąnariai sužeisti. Jo tėvs buvo dar



Frydricho Megnio kapas Žemaičių Naumiestyje.
Nuotraukos iš A. Žemaitaičio asmeninio archyvo.

bandės skundą pakelti prieš žalnierių, vienog nieko nelaimėjo. – 12 Januarj š. m., vakare ant 9 zieg. tas pats žalnierių, sutikęs (kaip jis sako) tą patį Dulkj–tévą per keletą žingsnių nuo jo namų su kontrabanda, ir kadangi Dulkys būk bandės su revolveriu stengties prieš žalnierių, tai tas paleidės 2 šuviu į Dulkj, kurio pusė galvos tape šalin atšauta, teip kad jo smegenos išsitaškė per keletą žingsnių, ir žinoma tas ant vietos negyvus krito.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, jan. 13 (26)
(Nr. 2), p. 20.

Gyvolių daktaras (veterinaras)

Naumiestyje (Ras. pav.)

Priiminėja gydymui sergančius galvijus (gyvolius) nuog zég. 9 rytmetje, iki zég. 2 po pietų, atskiriant tikt švenčių bei nedėles dienas, kuriomis ne priiminėjama.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1914, jan. 25 (febr. 7)
(Nr. 4), p. 48; 60, 72.

Prie Naumiesčio (Ras. pav.), iš Palendrių sodos neseniai padavėm žinutę apie Dulkj, kurį peršovė rubežiaus žalnierių netoli jo namą (nuskelta pusė galvos). Pasklido kalbos tarp žmonių, kad

Dulkis bük visai neéjės per rubežių, bet su savo pačios žinia nužudytas iš atkeršijimo, o kontrabanda kuria prie jo rasta, bük jam buvusę tyčia pridéta. Pradétas ištirinéjimas. Žalnierių ir Dulkio pati suimti. Rods jo pačią vél paleido, ale tyrinéjimas dar galutinai ne užbaigtas, todél ir nežinoma kuomi pasibaigs. Žalnierių dar nepaleistas, ir liudininkų parodymai jį sunkiai apkaltina.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, febr. 12 (25) (Nr. 6), p. 72.

Žemę parduoda 7 dešimtines (be budinkų) tikt pusantro viorsto nuo Naumiesčio (Ras. pav.) **Juoza-pas Jurkaitis**, Klebonų sodoje.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1914, febr. 24 (merca 9) (Nr. 8), p. 96; 108, 120.

Žemés tréšimui daržams, dobilams, pievoms ir visokiemis javams, galima gauti **Kainito**, prie M. Jakšto, Žiogaičiuose, Naumiesčio par. Raseinių pav.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1914, merca 3 (17, turi būti 16 – A. Ž.) (Nr. 9), p. 108; 132, 144.

Naumiestyje (Ras. pav.) jau veikiai bus pors ménisių, kaip Naumiesčio ponai čia įtaisę skaityklą, kur prisirašiusieji draugai atéjė gal pasiskaityti visokius laikraščius ir svietiško mokslo knygas. Svetimieji, kurie néra prisirašę per metininkus-draugus, tie 2 kapeikas užmokėjė, gal tą sykį jéjė perskaityti visokius laikraščius, kurių daugiausiai rusiškoje kalboje. Yra keletą jau ir žydiškoje kalboje. Iš lietuviškų laiškų tuom tarpu dar tiera ten tikt „Svečias“ ir „Lietuvos ūkininkas“. Toliau žadama partraukti ir daugiau vokiškų ir lietuviškų raštų bei knygų.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, merca 15 (28) (Nr. 11), p. 131.

Naumiesčio žemiečių perdétinis (načialninkas) padavé vietinių gyventojų prašymą į Kauno gubernijos valdybą, kad išgrįstų Tauragės gatvę, tarp miestelio ir Naumiesčio kapų, kuria yra labai purvina.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, apr. 12 (25) (Nr. 15), p. 177.

Naumiesčio (Ras. pav.) vokiški kupčiai pirm velykų pameté Tauragėje ant šoséjos 1000 rublių, į Skaudvilę važiuodami. Viens kūdikis iš Tauragės vokiečių, rado tuos piningus, ir nugabeno juos prie savo senolés, o ta vél pasaké apie tai kunigui p. A. Wiemer'ui, kurs ją su rastaisiais piningais pasiunté į policiją. Tų piningų savininkas p. S. juos vél potam

galéjo atsiimti, kad ir žinoma, turédamas tūlus nemažus klapatus bei išlaidas.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, apr. 19 (maju 2) (Nr. 16), p. 186.

Naumiestyje [Ras.pav.] subatoje 26 Aprilį š. m. perkūnija įtrenkė į žydo Josel'io Ilgovskio traktierą [„prie Esterkés“]. Žaibas įkrito per vieną stogo galą, jéjo apačioj į numerinį kambarj, išdaužė 3 langus, nuplėšė ir suardė pieras prie durų stulpų, apsvaigino tūlą poną ir užšoko ant elektriškos vielutės [droties], kuria buvo ištraukta išilgai per visą budinką, dėl paskambinimo prie durų, naktyje jeiti norintiemis. Visai antrame budinko gale, lauko pusėje, stovėjo žmogus prisišléjės prie durų stulpo, su petimi prie tos vielos galio. Žaibs išilgai tos vielos atsišovė nuo antrojo budinko galo, ir įtrenkė į tą žmogų, kurs negyvai nuvirtė ant žemės. Tikt su žemėmis apkastas jis vel po valandos atsigavo, ir dabar gydos. Šalia jo buvo daugiau žmonių, vienog tie pasiliiko nepažeisti.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, maju 3 (16) (Nr. 18), p. 213.

Namus parduoda

Familija Bugai, Naumiestyje (Ras. pav., Kauno gub.), prie évang. bažnyčios. Pardavėjas išvažiuoja po 2–3 nedelių, todél pirkti norintieji tur pasiskubinti.

Apgarsinimai. Iš: Svečias, 1914, majo 11 (24) (Nr. 19), p. 228; 240, 252.

Naumiestyje (Ras. pav.) 1. Junj š. m. parapijos pravoslavnai déjo pirmajį pamatinį akmenį naujai savo bažnyčiai (cerkvei) ant Sugintų kalno. Pirma čionai dar buvo nedaug pravoslavnų, o būtent tikt urėduose ésančių valdžios tarnų. Keletą paskutiniai metais jų skaitlius įmanytinai augo, nésa valstiečių bankas nupirkęs Sugintų dvarą, atsiunté iš kitur ir apgyvendino čia daug rusų šeimynų. Naujoji bažnyčia statoma mūriné, iš plytų, ir galima laukti, kad ji bus graži, nésa pravoslavnų parapija gaun savo reikalams daug pašalpos nuo valdžios, ir nuo jos tarnų.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, juni 10 (juni 23) (Nr. 23), p. 275.

Čia praeitą ir pirmpraeitą nedélę labai daug žmonių, ypač vaikinų nuskendo besimaudydami. Beveik ne išliko nei viens didesnis miests, ir nei viens didesnis vanduo, kur nebūtų kas nors nuskendęs. Čia Naumiestyje (Ras. pav.) nuskendo 18 metų amžiaus vaikinas malūno prūde. Velytina, kad tévai ir senesnieji žmonės kiek padabotų ant jaunesniųjų vaikinų, kad tie į vandenį eidami būtų atsargesni.

Svečio žinios. Iš: Svečias, 1914, juli 1 (14) (Nr. 25), p. 298.

Naumiestyje (Ras. pav.) 29. Junj š. m. atvažiavo Kauno p. gubernatorius. Per Rietavą ir Švėkšnā atkeliaudamas jis apsilankė čia prie vietinio žemiečių perdėtinio („žemės načalniko“) ir ant zég. 8 po pietų vél išvažiavo per Kolėšius [Kulėšus – A. Ž.] ir Vokietijos geležinkelius atgal į Kauną. <...>

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1914, juli 5 (18)
(Nr. 26), p. 310–311.

Ūkė parduoda 16 dešimtinių žemės [su ganykla]: Ramoniškėje, Naumiesčio valsčiaus, Ras. pav. Aiškiaus galima vislab ištyrti „Svečio“ redakcijoje, arba prie pardavėjos p. Marijos Netinskienės Ramoniškėje.

Apgarsinimai. Iš: *Svečias*, 1914, juli 5 (juli 18)
(Nr. 26), p. 312.

Sartininkai

Parduoda mažą ūkę, su 6 dešimtinėms žemės Johann Horn`as, Urvinių sodoje, Sartininkų valsčiuje, Raseinių paviete, Kauno gub.

Gromatoms leisti pačtos stotis Sartininkai, Kauno gub.
Apgarsinimai. Iš: *Svečias*, 1913, febr. 25 (merca 10)
(Nr. 7), p. 84; 96, 108.

Sartininkų katalikiškos vartotojų draugijos pardavėjas R. tapė į Tauragę nusiūsts, kur jis šviežio tavoro pirkti ir senają skolą užmokėti turėjo. Tam tikslui gavo jis 330 rublių drauge. Priegtam davė dar ir du žudu, kuriems jis teip-pat tavorų pargabenti turėjo, ten-pat 300 rublių drauge. Neviernasis tarnas ale nebesugrįžo iš Tauragės į Sartininkus, bet patraukė savo keliais per Prūsus į Ameriką. Ant antros dienos jis būk dar iš Hamburgo perleidės pasveikinimo telegramą savo geriemis priedeliams, kad jie jo nelauktų teip veikiai parvažusantį iš Tauragės, nésa jis būk turjis dar Amerikoje atsilikti savo reikalus. Apž. 25.

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1914, merca 15 (28)
(Nr. 11), p. 141.

Tarp Sartininkų ir Naumiesčio (Ras. pav.), netol Lazdūnėnų, pirm pors nedėlių viens rubežiaus sargybos žalnierius bejuokaudamas baugino šalia jį gyvolius dabolantį pie-menuką –Jankauskiuką, ir šautuva (strėlba) į jį rodydams, taré: „ja tebia ubju!“ Netyčia pasileido šūvis, ir vaiks buvo negyvs. Žalnierius matydamas ką padaręs, ir j nusiminimą jéjės, pasuko šautuvą antreip ir tuoju čiapat save nusišovę. Vaiką palaidojo ant katalikų kapų, o žalnieriu parubežyje tarp krūmų, netol nepalaimos vietas. Kiek jau nepalaimų sviete nusidavę be juokavojant su pavojingais daiktais, tai nieks negal surokuoti, vienog visados dar atsiranda žmonių, kurie to neatboja.

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1914, maju 3 (16)
(Nr. 18), p. 214–215.

Vainutas

Vainute (Ras. pav.) atidaryta jau vartotojų draugija, 6 Julij š. m. Kaip rodos, tai galés bene ir sektis, nésa žmonės prisideda su ukvata. Kits iš talkos ir tavorus pervežé.

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1912, juli 27
(Nr. 28), p. 316.

Ūkį su dviem budinkais, ir 5 dešimtinėms žemės (be to dar 2 dešimtines ganykloje, kurias dalijant galičių gauti), nor parduoti Otto Bormann`as, Galnės sodoje, Naumiesčio valsčiuje, 2 viorstu nuo Vainuto miestelio.

Apgarsinimai. Iš: *Svečias*, 1912, aug. 20
(Nr. 33), p. 396; 408, 420.

Vainuto (Ras. pav.) kupčiai garsina, kad jie gavę Kauno gubernijos valdžios leidimą nulaikyti turgus Vainute kožnā panédėlį, ir kviečia žmones atvažiuoti su visokiais tavorais (žąsimis, gyvoliais ir grūdais) užtikrendami, kad iš artimos Prūsų žemės busią pilna kupčių, kurie galėsiai atvežtus tavorus išpirkti.

Svečio žinios. Iš: *Svečias*, 1912, aug. 27
(Nr. 34), p. 407.

Žemės 9 dešimtines, daugiaus pievų, o mažumas (nedaug) ir ariamos žemės, nor parduoti

Jurgis Vanagas, **Vainute**.

Apgarsinimai. Iš: *Svečias*, 1912, okt. 8
(Nr. 40), p. 480; 492, 504.

Žemės nor parduoti, mažne 2 viorstu nuo Vainuto, (Ras. pav.) Hermann`as Šilgalys. <...>

Apgarsinimai. Iš: *Svečias*, 1913, juni 15 (18)
(Nr. 24), p. 288; 324.

PEOPLE TELL

Chronicle of Life in Žemaičių Naumiestis in 1912–1914 as Reflected in the Weekly “Guest” (*Svečias*)

Algirdas ŽEMAITAITIS

The weekly of the Evangelical Lutheran Church, “Guest” (*Svečias*), was published in Naumiestis (Raseiniai District) before WWI, in 1911-1914. It was the first newspaper in Samogitia after the lifting of the ban on the Lithuanian press in Latin characters. The publisher and editor-in-chief was the teacher of the Evangelical Lutheran Church, Frydrich Megnis (1873-1950). From this weekly (there were 184 issues in total) Žemaitaitis has picked fragments offering insights into life in Naumiestis at the time.

LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

LIETUVOS LIAUDIES

KULTŪROS CENTRAS

LIAUDIES KULTŪRA 2011 Nr. 2 (137)

Žurnalas leidžiamas nuo 1988 metų,
kas du mėnesiai**REDAKCIJOS ADRESAS:**Barboros Radvilaitės 8, LT-01124 Vilnius
el. p. liaudies.kultura@llkc.lt**VRYTAUSIOJI REDAKTORĖ**Dalia RASTENIENĖ, tel. 261 34 12
el. p. lkredaktore@llkc.lt**SKYRIŲ REDAKTORIAI:**Dainius RAZAUSKAS – bendrieji kultūros
klausimai, mitologija,
tel. 261 31 61Saulė MATULEVIČIENĖ – bendrieji
kultūros klausimai, tautosaka,
tel. 261 31 61Liudvikas GIEDRAITIS – etnologija,
folkloras, etninės veiklos realijos,
tel. 261 31 61Juozas ŠORYS – etnologija,
tautodailė, etninės veiklos realijos,
tel. 261 31 61Beatričė RASTENYTĖ – korektorė-stilistė
Kompiuteriu rinko Audronė RAKŠTELIENĖ
Maketas Martyno POCIAUS
Reziumė į anglų kalbą vertė Eglė KAČKUTĖ-HAGAN**REDAKCIINĖ KOLEGIA:**Prof. habil. dr. Simas KARALIŪNAS, Lietuvių kalbos
institutas, Antakalnio 6, LT2055 VilniusDoc. habil. dr. Ingė LUKŠAITĖ, Lietuvos istorijos
institutas, Kražių 5, LT01108 VilniusHabil. dr. Nijolė LAURINKIENĖ, Lietuvių
literatūros ir tautosakos institutas,
Antakalnio 6, LT10308 VilniusDr. Alė POČIULPAITĖ, Lietuvos liaudies
kultūros centras, Barboros Radvilaitės 8,
LT01124 VilniusDoc. habil. dr. Daiva RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ,
Lietuvos muzikos ir teatro akademija,
Gedimino pr. 42, LT01110 VilniusIrena SELIUKEITĖ, Lietuvos kultūros ministerijos
Regionų skyriaus vedėja,
J. Basanavičiaus g. 5, LT01118 VilniusDoc. dr. Krescencijus STOŠKUS, Vilniaus
universitetas, Didlaukio 27, LT08303 VilniusDr. Žilvytis ŠAKNYS, Lietuvos istorijos institutas,
Kražių 5, LT01108 VilniusVida ŠATKAUSKIENĖ, Lietuvos liaudies kultūros
centras, Barboros Radvilaitės g. 8, LT01124
VilniusDr. Vyktinas VAITKEVIČIUS, Klaipeidos universitetas,
Baltijos regiono istorijos ir archeologijos
institutas, Tilžės 13, LT 91251 Klaipeda,
el. p. vyktinas.vaitkevicius@gmail.comDr. Marija ZAVJALOVA, Ленинский проспект
32-а, Институт славяноведения,
Российская Академия Наук,
Москва 117334, Россия,
el. p. marija_z@mtu-net.ru

© „Liaudies kultūra“

Steigimo liudijimas Nr. 152
Pasirašyta spaudai 2011 04 22Formatas 60×90/8
Rinkta kompiuteriu. 11 sp. l.
Tiražas 560 egz.Lietuvos liaudies kultūros centras
Barboros Radvilaitės 8, LT01124 Vilnius
<http://www.llkc.lt>

Spausdino UAB „Grafija“, Sėlių g. 3a, Vilnius

TURINYS:Lietuva – Indija – Lietuva. Liudviko GIEDRAIČIO
interviu su profesoriu Audriumi BEINORIUMI 1•**MOKSLO DARBAI**Dainius RAZAUSKAS. Iš baltų mitinio vaizdyno juodraščių:
METEORAS ir KOMETA 8•Vyktinas VAITKEVIČIUS.
Lietuvos krikštas: istorija ir tautosaka 12•

Libertas KLIMKA. Apie senosios baltų religijos likimą 21•

Jūratė ČIRŪNAITĖ.
XVI – XVII a. Lietuvos totorių moterų antroponimija 25•Rasa PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ. Kultūrinė lyčių specifika
Pranės Dundulienės tyrinėjimuose 31•Akvilė MOTŪZAITĖ. Mišrių porų vestuvės Lietuvoje
kaip tautinio tapatumo išraiška XXI a. pr. 37•**SKAIKYMAI**Aliaksejus DZERMANTAS.
Tradicinės etninės religijos atgimimas Baltarusijoje 51•**ATMINTIS**Gerai padarytas darbas, unikalus, pats unikaliusias...
Saulės MATULEVIČIENĖS pokalbis su Skirmantu VALIULIU
praeitų metų pavasarį 62•**KONFERENCIJOS**Žilvytis ŠAKNYS.
Profesorei Pranei Dundulienei atminti (1910–1991) 73•**LEIDINIAI**Lina PETROŠIENĖ. „Tradiciją saugo asmenybės“ 76•
Skaidrė URBONIENĖ. Jono Tvardausko kūrybos albumas 78•**ŽMONĖS PASAKOJA**Algirdas ŽEMAITAITIS. Žemaičių Naumiesčio
gyvenimo kronika „Svetyje“ 1912–1914 metais 80•**VIRŠELIUOSE:** Algimantas KUNČIUS.

Iš ciklo „Sekmadieniai“. Labanoras. 1969 m.

Iš ciklo „Sekmadieniai“. Merkinės kaimas. 1968 m.

Redakcija nereikalauja, kad diskusinio pobūdžio nuomonės sutaptų su redakcijos nuomone.