

# Tarp savęs ir pasaulio

---

Socialinių mokslų habilituotas daktaras  
Lietuvos MA narys profesorius Romualdas GRIGAS,  
klausinėjamas Liudviko GIEDRAIČIO,  
aptaria lietuvių tautos būklę ir plėtros kelius.

*Pirmiausia, naivuolis, išsakau savo sieki: šiuo po-kalbiu su Jumis norėčiau prisdėti prie paieškų, kaip mū-sų tauta galėtų išlikti, užtikrinti saviteigą, neištirpti kos-mopolitizmo poveiky, neprarasti tautinio savitumo, pil-navertiškai evoliucionuoti kultūra, išsiaiškinti, kokie tam kliuviniai. Sakau, tai prasminga (bent jau pačiam)... Daž-niausiai rašot „nacionalizmas“. Man knieti tarti ir suprasti – „tautiškumas“. Ar Jums tie žodžiai tapatūs?*

Nacionalizmo savyoka, paplitusi Vakaruose, iš esmės ten tapatinama su tautiškumo savyoka. Jūsų provokujamas, aš jžvelgčiau ir skirtumų atspalvius. Savo tautiškumą mes labai natūraliai siejame su etnokultūros tapatybe, su skausmu ir gintimi, kurie istorijos mums buvo primesti. O Vakaruose nacionalizmas turi sąšaukę su šiek tiek neigiamą tautiškumo interpretacija, su dominavimo pozicija, su tautinės bendruomenės siekimu atsiribot, atskirt save nuo globalinio pobūdžio procesų. Ten nacionalizmas netgi siejamas su šovinistine jo atmaina, pagimdžiusia nacizmą, fašizmą...

*Tautiškume nejžvelgiu atsiribojimo, užsisklendimo, o juo labiau – šovinizmo atspalvio. Ir, manau, daugelui mūsų tai pirmiausia šventos savigynos, išlikimo žodis. O nacionalizmas – tikrai lyg ir nepasitikėjimą kelia...*

Jūs teišus. Tas savykas reikėtų griežčiau skirt, ne-tapatint, nesgi ir tautos savyka néra tapati nacijs savykai.

*Visa tai suplakus, – po to ir tautiškumas smerkia-mas už nacionalizmo (suprask – beveik šovinizmo) ydas... Norėčiau, kad Jūs, kaip sociologas, nusakytu-mėt šių dienų tikrovės Lietuvoje veiksnius, mažinan-čius mūsų nutautėjima, tirpimą, ir veiksnius po Nepri-klausomybės paskelbimo, tebesalygojančius jį. I ku-rią pusę krypstam?*

Nacionalizmo, vadinkim, tautiškumo, pasireiškimas Lietuvoje dabar visai kitokio pobūdžio, nei buvo prieš pussimtį metų. Anksčiau jis rėmėsi istorine, kultūrine praeitimi, etnokultūra, siekimu išlikti, o ypač – gamtos jutimu. Juk esam, gal teisingiau – buvom paskutiniai gamtameldžiai Europoje, tad, šalia kalbos, ryšys su

gamta buvo vienas iš pagrindinių veiksnių, salygojusių mūsų autentiškumą. Neatsitiktinai lietuvis, persikėlęs į kitą teritoriją, po dviejų kartų faktiškai nutautėja. Ne taip kaip žydas, kuriam jo išsivežtas talmudas (autentiškos dvasinės kultūros išraiška) leidžia ir tūkstantmečius iš-likti žydu svetimoj aplinkoj. Šiandien tolstame nuo tra-diciinių veiksnių, maitinusiu mūsų tautiškumą.

Bet esama ir naujo proceso, vadintino biurokratiniu tautiškumu: susiformavo savarankiška valstybė, ir na-tūralu, kad visos valstybinės biurokratinės, ekonomi-nės struktūros ir jų subprojektai skrupulingai bylinė-jasi, kad išsaugotų savo nišą ne tik viduje, bet ir išori-ojo pasaulio atžvilgiu: siekia užsistikrinti savo egzista-vimo salygas. Biurokratinis nacionalizmas palengvi-na bylinėjimą. Tai šiandien vienas iš galingiausių veiksnių, teigama prasme veikiančių ir tautiškumą. Tik jame nebér dvasinio prado. Tai gal labiau instrumen-tinis tautiškumas.

Kitas veiksnys, palaikantis tautiškumą, – pasaulyje imama ilgėtis komunitarizmo, arba – bendruomeniš-kumo. Kol egzistavo komunistinis ar socialistinis pa-saulis, Vakaruose buvo prisibijoma kalbėti apie ben-druomeniškumą. Bet dabar jžvelgiama, kad socializ-mas dave ir šio to teigiamo: skatino bendruomenišku-mą. Ten, kur pakankamai išplėtotas bendruomeninis gyvenimas, neabejotinai išlieka galimybė išsaugoti ir praeities kultūrą, nes tik bendruomeniškai gyvenant yra reikalingi, praktikuojami kultūros simboliai. Pasidaliju-sieji monadomis, siekiantys autonomiškumo – kultū-riškai nebesusisiekia, bendrumo ieško tik dėl naudos. Taigi – reabilituojamas bendruomeniškumas, kuriam tautinis veiksnys – labai svarbus.

Trečias dalykas – ne tik Lietuvoj, bet ir Vakaruose šiandien stinga socialinės tvarkos. O yra du keliai arba būdai socialinę tvarką palaikyti: natūralus, savaiminis, salygojamas bendruomeniškumo bei kultūros, ir – or-ganizuotas – teisėsaugos, įstatymdavystės, biuro-kratinės institucijų plėtojimo kelias. Mūsų senojo kaimo žmonės, remdamiesi tradicijomis, nerašyta teise, nuo

vaiklio iki senelio – žinojo, kaip tvarkytis, elgits, kaip neužgauti, nežeisti kito. Šiandien mes atsidūrėm įstatymų džiunglynuose, kurie nuolat plečiasi, formuoja ne tik teisėjų, valdininkų valstybę, bet dar ir chaosą: niekas nebesusigaudo „punktų“ pinklėse, įstatymai nuolat taisomi, tad žmogui belieka ignoruoti juos, o valstybei, savo ruožtu, – stiprinti valdininkų, o ypač represinį aparatą... Čia ir vėl prisimenamas tautiškumas, kurio pamatas, visų pirma, – kultūra, dvasinis gyvenimas, etnokultūros nuostatos, vertybės, efektyviausiai civilizuojančios žmonių elgsena.

*Išeity, kad etnokultūros vertybės – perspektyvios?!*

Taip, jos perspektyvios. Tautiškumui atsiveria erdvė, visų pirma kaip efektyviai priemonei socialinei tvarai palaikyti. Antra vertus, šiandieninė civilizacija, kuri fokusuoja į vartojimą, naudos siekimą, amerikoniškojo pobūdžio individualizmą, – lyg nevaldomas léktuvas, vis greičiau lekia, bet niekas nežino kur: prarandamas egzistencijos prasmingumas. Tą lemia dvasinio gyvenimo stygius. Čia ir vėl atsiveria galimybės: sustiprinus tautinės kultūros pradą, telkti ne tik bendruomeninį gyvenimą, bet ir teigti savo buvimo pasaulioje prasmę. Šalys, kurios remiasi tautine kultūra, egzistencinio beprastiškumo problemų neturi.

Tokie veiksnių globaliniu mastu palaiko tautiškumo vertę, jo socialinį perspektyvumą.

Dabar – apie veiksnius, kurie jį ardo.

Civilizuota visuomenė, tampanti pasaulyne, labiau linkusi remtis organizuota tvarka, o ne natūraliaja. Einant šiuo keliu, ardomas etnokultūrinis autentiškumas, tautiškumas. Antra: taip savaime sparčiai plėtojasi supranacionalinės, t.y. virštautinės politinės, ekonominės, finansinės, vadybos struktūros, plinta vadinaomoji informacinė visuomenė, formuojanti virštautinę, pasaulyje pilię, savimonę. Deja, šiandien pasaulis tokis, kurio atėtį lemia ne mūsų norai, bet procesai, kurių žmonės išties nebepajėgūs efektyviai valdyti. Taigi ir tautos, ypač negausios, siekdamos išsaugoti savo autentiškumą, priverstos elgtis ne taip, kaip norėtų, bet kaip jas vertė nepavaldžios aplinkybės. O šitaip – pakimba tuštmoj ir pats civilizacijos prasmingumas. Ir vėl žvilgsnis krypsta į pradžią...

*Mano vaikystės draugo motina dabar pasakyta: „Ak, – baišu...“ O kaip Jūs matot Lietuvą tame kontekste?*

Lietuvos padėties dramatizmą sąlygoja pirmiausiai tai, kad mūsų ekonominę, visuomeninę struktūrą lemantys politikai dar nemąsto strateginėm kategorijom. Nesuvokia, kad nekreipiant dėmesio į tautinį pradą, tautos autentiškumą, nesuprantant valstybės kaip priemonės puoselėti tautiškumą, – pati valstybingumo idėja lieka beprasmė. Juk galim būti kokios nors supervalstybės protektoratu ir visai saugiai bei pasiturinčiai gy-

vent. Mes bylinėjomės dėl nepriklausomybės ne tam, kad kuo greičiau išsižadėtume autentiškumo, bet kad Valstybės dėka sustiprintume tautos gyvybingumą, įgytume ne tik modernų, bet ir savitą veidą. Mažų tautų likimą lemia pirmiausia intelektualinė kultūra. Tuo tarpu net aukštosioms studijoms pas mus šiandien skirtiama 7 kartus mažesnė dalis (skaičiuojant nuo nacionalinių pajamų) nei Japonijoje ir 5 kartus mažesnė nei Turkmenijoje. Nematome rimtesnio, konstruktivesnio dialogo tarp mąstančios intelligentijos ir politikų... Anot Arnoldo Toinbi'o, vieno iš žymiausių pasauly istorikų teoretikų, – civilizacijų, tautų likimas priklausydavo nuo vadinosios kūrybinės mažumos, – aktyviausios, passionariškiausios, ieškančios naujų idėjų (skirtingai nuo stereotipinius veiksmus atkartojančios daugumos). Neatsitiktinai sukrėtimų laikais prieš jie pirmiausia sunakinami, ištremiami ir pan. Mūsų aukštostosios mokyklos tautinės savimonės šiandien tikrai neugdo, visos idėjos dažniausiai akrai kopijuojamos iš Vakarų. Vėl jaučiama masinė energingiausio jaunimo migracija. Ne turim savo valstybingumo teorinės koncepcijos. Téra skubėjimas įstoti į ES ir NATO, nesusimąstant apie nei giamus to padarinus, įvardijant tik teigiamus. Nematom savo istorijos, likimo skirtybų nuo naturėjusių nelaisvės šalių. Nesuvokiam: mūsų sąlygomis, kad išlikume, reikalingas kitoks požiūris, ypatingas dėmesys tautinei savimonei, tradicijoms ir daug kam kitam.

*Cituodamas A.Smithą, teigiat, kad tautiškumo patvarumą sąlygoja trys veiksniai: ilgalikės etninės tradicijos, nauji pasaulietiniai idealai bei modernizacija ir – tų socialinių padarinių ypatingas pobūdis. Pirmasis – aiškus, bet labai rūpėtų, kad išdėstytaumėt kitus du, manau, itin svarbius, nes siejamus su naujumu, net modernumu.*

Paimkim kaip pavyzdį kad ir Japonija. Čia viskas „kvepia“ moderniu japoniškumu – nuo tradicinės simbolikos iki moderniausios šiuolaikinės vadybos, gamybos organizavimo. Kiekvienas kaimas ir net miestas – su savo etnokultūrine savimone. Vietos tradicijos neišnyko, natūraliai įsilejo į naujausias struktūras, įgavo modernybės veidą... Japoniškoji etnokultūra pajęgi savei permalti viską, kas modernu, net gryna technologinio pobūdžio sprendimus...

*Rūpėtų būtent mūsų, tautiškai dažytų uždaužytų, būklę...*

Taip, Lietuva buvo nuolat svetimšalių darkoma: lietuviškumą griovė lenkai, katalikų Bažnyčia, griovė caras, bolševikai, griovė vokiečiai... Išmokom ir mes, kas sava, griaut, nebrangint. Ta bacila ypač užkrėtus jaujają kartą, auklėtą sovietinės barbarystės dvasia. Ištrūkome į laisvę ir pasijutome lyg iš aptvaro išlékės veršelis, svaigstantis laisve, nebeišmanas, kaip besidar-



Pašnekovai: (iš dešinės) prof. Romualdas Grigas ir žurnalistas Liudvikas Giedraitis.

R. Virkučio nuotrauka.

kyti, išsikerojo anarchizmas... Esam tarsi žemės drebejimo srity: iš vienos pusės mus kankina dar sovietinis mentalитетas, iš kitos – nepaprastas skubėjimas „pasivyti Europą“, o iš trečios – pačios Europos postmodernizmo juodoji banga – juslinių, materialinių poreikių suabsoliutinimas, egocentrizmas, egoizmas, pasireiškias net politikos, ne tik ekonomikos srityse. Tai liudija, kad dar ilgai galim egzistuoti šio nesvarumo, ne patvarumo būsenoj...

*Jūs daug rašot apie tautą ištikusią „socialinę erozją“. Rūpėtų toji sritis, kuri, anot Jūsų, „paplauna“ tautos vienybės idėją, tikėjimą tautiškumo, net Nepriklausomybės idealų neprilygstama verte. Komunizmas subyrėjo dėl žmogaus ir tautų teisių nepaisymo. Vakarai išgyvena esą savos civilizacijos ir kultūros krizę, „kaip liberalizmo iškrovotų individuo ar grupės prioritetinių teisių įgyvendinimo rezultatai“. Mes jaučiam dvelkiant iš ten dvasinių poreikių menkumu, sumaterialėjimu, savanaudiškumu... Bet – ką daryt? Ar naivu būtų klausti apie savujų etninių vertybų aktualizavimo galimybes ir prasmę?..*

Pateksiu vieną pavyzdį. Moksłų akademijoje susitikimo su buvusiu Vilniaus meru R. Paksu metu paklausiau, kas Vilniuje numatyta bendruomeniškumui ugdysti. Atsakymo esmę meras suvedė į negyvybingas gyvenamųjų namų bendrijas ir talkų organizavimą. Supratau, kad niekas giliau, esmingiau nesuvokia kelio, vedančio prie mūsų etninių vertybų: viskas pamiršta, suniokota. Nėra suvokimo, kad etnokultūrinės vertybės, bendruomeniškumas, jų aktualizavimas turėtų, galėtų susišaukt su šiandienos žmonių praktinėm reikmėm. Etnokultūros

vertybės tebesuvokiamos pirmiausia kaip festivalinės arba muziejiniės. O tai nevaisingas kelias. Net Kultūros ministrė daugiausia dėmesio skiria profesionaliajam menui ir labai menką – etnokultūrinei savitaigai. Kitas pavyzdys – su buvusiu švietimo ministru Z. Zinkevičiumi. Vadybos srityje jis gal ir nebuvo įgudės, bet visu uolumu siekė lietuviškoms mokykloms įkvėpti lietuviybės dvasią. Ir staiga – pašalintas. Dabar ten ramiau. Štai ir visa valstybės politika.

*Kodėl – taip?*

Aš galiu atsakyti tik filosofiškai. Anot garsaus ispanų filosofo Ortegos I Gaseto, kartu su demokratija į areną išeina vidutinybė. Ji yra tokia

réksminga, kad išmintingesnį ir, natūralu, – santūresnį, nustumia. Bet vidutinybė gyvena tik šia diena. Ji nesugeba mastyti strateginėm kategorijom; nepajėgi numatyti, kokį aidą sukels jos veiksmai ateity. Tautos likimo perspektiva modernioj civilizacijoj teoriniu sociofilosofiniu lygmeniu šiandien nesidomima. Neturim nė savo kultūrinės sociopolitinės, valstybingumo koncepcijos. O manyčiau, kad pati Valstybė turėtų telkti tokias prieškas. Prieš keletą metų profesoriaus V. Antanaičio ir Inžinierų sąjungos pirmininko R. Zanevičiaus iniciatyva po MA pastoge buvo suformuotas Nacionalinių programų forumas, išsakyta daug idėjų dėl nacionalinių programų rengimo, dalis jų sieta būtent su tais dalykais, apie kuriuos kalbame. Bet Valstybės institucijos tam intelektualų judėjimui liko abejingos, ir po pusantį metų būtas entuziazmas iškriko...

*Viskas aišku... A. J. Greimas yra išsakęs mintį, esą galima ir reikia ieškoti, kaip demistifikuoti kurią ideologiją tik su salyga, kad bus pateikta nauja, leidžianti žmogui arba tautai gyventi. Tariu savoką „ideologija“, manydamas, kad žmogui, tautai – vis tik reikia turėti bent jau vieną žodį, iš kurio negalima būtų tyčiotis. O Lietuvoj šiandien net „lietuvis“ nebepajėgiama ištarti oriai, pagarbiai, o vis su išsidarkymu – „lietuvalčiai“ ir pan. Gi jei pripuolusieji į televizijos ar radio studiją taria žodį „tauta“, – būtinai su pašaipos, beveik paniekos gaida...*

Arba – su muziejiniu, priplėkusiu akcentu...

*Kur to priežastys?*

Manau, tai kyla iš mūsų kai kurių inteligentų bei politikų noro įveikti tariamą provincializmą, pademonst-

ruoti savo „modernybę”, vadinamają europinę mąstyseną. Prisigyvenom jau ir iki to, kad konferencijose, į kurias atvažiuoja du trys užsieniečiai, visi pranešimai skaitomi anglų kalba ir – be vertėjo. Lygiai taip, kaip sovietiniai laikais būdavo su rusų kalba, jei įsimaišės bent vienas rusas. Gėda ir nejauku jaustis vėl pažemintu, atsidūrusiu super „jaunesniojo” brolio padėty. Taip tauta vėl praranda galimybę ne tik plėtoti savo kalba, kultūra, modernėti, bet ir jaustis lygiaverte...

*Bet gal „tauta”, „tautiskumas” – jau tikrai nebepažangu, nemodernu, neperspektyvu...*

Prieš porą trejetą metų – kankinausi prie šio klausimo. Šiandien esu įsitikinęs, kad kalbėti apie tautinę savimonę, tautos autentiškumo moderniajame pasaulyje išsaugojimą, modernizavimą – tikrai perspektyvu ir tiešog – privalu.

*Kaip Jūs pagrįstumėt tautiškumo pažangumą?*

Civilizacija, kaip ir gamta, patraukli, įdomi tik įvairove. Jei vystosi monistine, suvienodėjimo kryptimi, – ji išsigimsta, praranda prasmingumą. Tik iš įvairovés atsiranda savaiminis gyvybingumas, būtinės įtampos. Be įvairovés gėsta ir civilizacijos, ir žmonijos, ir atskiro žmogaus kūrybinės galios. Antra – galvokim apie tvarką, kurios siekia kiekvienas socialinis organizmas ir, paprasčiausia, negali be jos egzistuot. Būtina pusiausvyratarp organizuotos ir natūralios tvarkos. O natūrali tvarka, kaip jau kalbėjome, siejama tik su bendruomeniškumu, jo pagrindine atmaina – tautiškumu. Na, dar su religingumu. Tačiau religingumas šiandien ne itin perspektyvus, technologija, pasaulio pažinimas transformavo religinę savimonę, ji pati turi atgimti, įveikti savo kanonus, pradėti aiškinti visai kitokį Pasaulį, Absoliutą, Sąmonę. Tad mums belieka pasikliauti pirmiausia tautiškumu ir juo grindžiamu bendruomeniškumu.

*Mūsų tautiškumo, etninės kultūros versmė – kaimas. Ar šiai versmei išsekus, Jūsų požiūriu, išseks ir etnokultūrinis atsinaujinimas?*

Mūsų tautos savimonės, etnokultūros savitumo ištakos siejamos būtent su kaimu. Nors miestas, intelektua, ašku, taip pat lémė tam tikrą tautinės savimonės modernesnę atmainą. Deja, mūsų kaimui ir šiais, jau Nepriklausomybės, laikais suduotas, kaip sakoma, smūgis žemiau juostos: vienu ypu sugriovus kolektyvinius koncentruotus ūkius, buvo pakenkta ne tik ūkininkavimo ar žmonių užimtumo, bet ir socialinės tvarkos, bendruomeniškumo, o tuo pačiu ir etnokultūros tėstumino prasme. Viską daužėme jau savo rankomis, ne susimastydami apie ateitį...

*Paminėjot miestą, kaip „tautinės savimonės modernesnę atmainą”. Tačiau miestas dažniau įvardijamas kaip kosmopolitizuojantis, tame „mes” ir „svetimi” esą bevilčiai supanašėja, susilieja. Miestas ardąs bendruome-*

*ninę sąmonę... Ar būtinai – šitaip? Gal tai tik mūsų tokis miestas – tautiškai mišrių, tuo būdu suluošintų, susvetimėjusių žmonių samplaika? Ar Jame etnokultūrinės vertybės – tikrai neperspektyvios? Juk, atrodytu, miestas – savaime bendruomenė...*

Japonijos arba Izraelio miestai, sakytum, „super” tautiniai, nes ten tautiškumas gyvas tautos gyvenenoje, jos dvasioje, ir ta dvasia atispindi visur. O mūsų miestai – aršiai kosmopolitizuoti sovietų ir dabar – mūsų pačių rankomis. Mūsų sostinėje turėtų labiau jaustis, kad esi savo tautos centre. Taip esama valstybėse, kurios organizuojamos tautos pagrindu ir kurios egzistuoja tam, kad tauta išliktu ir modernizuotusi.

*Bet gal mes šito jau nebepajégiam? A. Maceina yra rašės, esą prarastas mūsų tautinio pasaulėvaizdžio pertekimo laikas.*

A. Maceina, manyčiau, turėjo omeny okupacijos laikotarpį, kai susiformavo beveik dvi kartos, kurioms nebuvo natūraliai skiepijama tautinė savimonė. O jeigu ir buvo – tik savigynos prasme, kaip savigynos būdas. Šiandien – tarsi nėra prieš ką gintis, tad ir tautinės savimonės ugdymo būtinumas nesuvokiamas.

*Esat rašės, kad civilizacijos žlugdavo ne tiek išorinių jėgų veikiamos, kiek dėl prarastų saviraidos, savi-generacijos savybių, nesugebėjimo deramai reaguoti į iššūkius, naujas sąlygas, išorinio pasaulio įtakas. Kaip įvertintumėt Lietuvos būklę šiuo požiūriu?*

Iš tiesų, vietoj „civilizacijos“ čia galima tarti ir „tautos“. Tas išorinis pasaulis, jo metami iššūkiai mūsų konkrečiu atveju dabar – ES. Štai ji rekomenduoja mums adaptuoti per 20 tūkstančių teisinių aktų, atsiradusiu visai kitoj terpėj. Ogi teisinis aktas gali būti veiksmingas, jei paremtas vietos gyventojų kultūriniu brandumu, supratimo lygiu ir jei tas supratimas atsiranda dėl savo gyvenimo reikmių. Primetamą teisinį aktą stengiamasi apeit. Todėl būtina didinti policininkų, kontrolierių skaičių. O tai savo ruožtu susiję ne tik su chaoso sklaida, bet ir su nepasitikėjimu teisėtvarka, net – valstybingumu. Kad taip neatsitiktų, bet kokį išorinio pasaulio iššūkį reikia „perleisti“ per savo etnokultūrinio mąstymo, savo elgsenos, galimybių prizmę ir tik tada įsileist. Bet jei dvasia palaužta, – bet kokia transformacija tapatybės išsaugojimo, modernizavimo prasme tampa pavojinga. Šiuo požiūriu mūsų saviraidos, savi-generacijos perspektyva – išties gana blanki...

*Kokią lietuvių tautos dvasią šiandien matote? Esam pratę visokiom blogybėm kaltinti valdžią, bet kokia po Nepriklausomybės paskelbimo, Jūsų akimis, atsivérē pati „liaudis“?*

Pirmiausia reikytų skirti sąvokas „tauta“ ir „liaudis“... Jeigu kalbėsime apie pastarąjį, tai jis pakankamai egoistiška, netgi savanaudiška, susiskaldžiusi, nesiekianti ir

net nesugebanti deramai sąveikauti. Na, o kalbant konkrečių žmonių, individų atžvilgiu – mums trūksta naujosios, t.y. moderniosios būties filosofijos. Iš čia tas savižudybių, neprisitaikymo prie aplinkybių ir modernių ligų paplitimas. Mūsų žmogui šiandien labai stinga intensyvesnio, turiningesnio dvasinio gyvenimo – jis gana greit palūžta negandas valandą. Tą dvasinio gyvenimo skurdumą iš dalies paveldėjom iš sovietmečio, iš dalies – ir dabar nelabai siekiama atstatyt: esam neiniatiyvūs, nebendruomeniški.

*Čia ir vėl rūpėtų priminti apie etnines vertėbes. Tuo labiau, kad jų išstumimasis į muziejų, savitumo „nukainojimas”, kiek supratau iš Jūsų pavyzdžio apie Japoniją, nepalankus ne tik dvasingumui, dorovingumui ugdyti, bet ir ekonomikai plėsti.*

Pasaulio ekonomistų neginčijamai nustatyta, kad ne investicijos didžiaja dalimi lemia ekonomikos suklesėjimą, bet intelektas ir jo sąlygojama inovacija. O juk visa tai tiesiogiai susiję su dvasios reiškiniais ir su – koherentiškumu, kai žmogus mąsto ne tiek apie save, kiek apie žmonių bendruomenę, savo tautą, jos likimą. Japonai neatsitiktinai ekonominiu požiūriu klesti – jų kalboje net sąvokos „aš” néra, ten „aš” reiškia „mano dalis”. Mes tokį bendruomeniškumą esam praradę. O gal nė neturėjom: LDK buvo perdėm kosmopolitinė valstybė su gerokai slavizuota kultūra, mes, lietuvių, teturėjom politinę valdžią ir įtaką. Dvidešimt tarpukario metų – akimirka istorijos požiūriu, tad lietuvis néra taip suaugęs su savo valstybės, valstybingumo idėja, kaip kad lenkas, vokietis ar rusas. Iš čia ir kitokios blogybės: mūsų valdžios žmogus iškreipia valstybingumą, siekia dominuot virš savo piliečių, na o pilietis tada – spjauna į valdininką, patakydamas ir į Valstybės institucijas... Atsiranda tautos ir valstybės susipriešinimas. Patys matome: formuojas valdininkų valstybė. Visa tai tiesiogiai susiję ir su tautos likimu. Šiandien Lietuvoj turim „švelniojo despotizmo” ir kosmopolitinių idėjų apkrestą Valstybę (valdininkijos asmeny) – sau, o iš kitos pusės – tautą – su savo neišgirstu laisvės ilgesiu, nesugebėjimu ja pasinaudoti, su kančiomis ir džiaugsmais, su idėjomis ir praeitim, su etnokultūriniu išskydimu...

*Jau daug amžių ta tauta – tirpsta. Bet lietuviškumo atsparumas ir dabar, atrodo, labai abejotinas...*

Taip, tai sietina ir su mūsų piliečio, ypač jaunojo, tautinės savimonės nunykimu: jam to tarsi nereikia... O tie, kas galėtų ugdyti dvasią, dienraščiai ir kita – perdėm neutralūs, netgi kosmopolitiški, užsiémę sensacijų vaikymusi. „Patriotas” jiems tikrai atrodo kaip „idiotas”. Ir Valstybės mastu tautiškumas prisimenamas tik tai per šventes, nesuvokiamas kaip būties, egzistencijos, mūsų bendruomeniškumo dalykas.

*Bet esama gal gilesnių priežasčių? Jūs nevengiat*

*rašyti apie „baltiškajį substratą”. Esą jau Gedimino laiškuose atispindi baltams būdingas visuminės Darnos dvasiniame ir socialiniame gyvenime siekimas. Anot Gedimino, visi garbina Dievą savaip, bet iš esmės – vieną ir tą patį... Taigi: visuotinis pakantumas, nesivaidymas ne dėl dvasinių reikalų... Tokia „universalizmo ideologija” mūsų tautinėje tradicijoje daug agresyvesnių kaimynų apsupty, sakau, ir pasmerkė mus istoriniam, anot Jūsų, „dūlėjimui”... Nebent šios dienos salygomis, kai lyg ir atslūgės tiesioginis svetimujų pavoju, šitokio „baltiškojo substrato dvasia” galbūt gali būti mums išganinga – bent jau kaip dvasinis pagrindas tvarkytis viduje...*

Atsakymą galima būtų pakreipti ir kitaip: yra istoriškai pavargusios, atbuvisios savo laiką tautos (kaip mūsų), kurių ateitis ne itin perspektyvi. Ir jaunos (kaip rusų), neišnaudojusios savo ekspansyvumo potencialo. Lietuvybė – baltiškosios kultūros medžio bene paskutinė skiedra. Linkęs manyti: esam sena tauta, kuri savo istorinį vaidmenį lyg ir atlikusi. Pakankamai sparčiai tirpstam, kaip sakėt, ir toliau. Arba – reikia ryžtingai keisti Valstybės ideologiją, politiką, pradėt atvirai kalbėti apie būtent savo tautos interesus. Jei tarpukario laikotarpis būtų turėjęs tēstinumą – be karų, sovietinio kataklizmo – manau, tauta tikrai dar būtų sukaupusi pakankamai savitumo, įvalstybinto autentiškumo, savo ekonominė, politinė, filosofinė potencialą. Bet – viskas sugriuvo. Ir dabar niekas, deja, tuo rimčiau nebesidomi. Liko tik atskiri gabalai ir fasadiniai elementai. Ir dar – inteligenčių padūsavimai...

*Bent Jūs, atrodo, tikrai suinteresuotai domitės. Gal jau teko išgirst ir kaltinimą etnocentrizmu?*

Esama tokio požiūrio į mane. Ypač iš jaunesniųjų tarpo, kurie skubaapti pasaulio piliečiais... Bet ne tai svarbiausia... – Néra institucinių mechanizmų (ar suinteresuotumo), kurie užtikrintų panašių idėjų sklaidą. Esu tam tikra prasme vienas, bet ne izoliuotas. Jaučiu daugelio žmonių ir dalies akademinio jaunimo poreikį turėti lietuvių tautos būties, perspektyvos modernesnę mokslinę interpretaciją studijų pavidalu.

O etnocentrizmą mes turėtume suprasti ne kaip aikštintą atsiribojimą nuo pasaulio, nuo išorinių procesų, bet kaip atnaujintos savigynos nuo kosmopolitizmo būdą; kaip siekimą pažadinti savyje didesnį gyvybingumą, tautinį orumą bei savimonę. Tokį etnocentrizmą esu įvardijęs švelniuoju. Dažnai kolegoms kartoju: kodėl mums nevalia šnekėti apie lietuviškumą, jei apie savo tautiškumą visai atvirai, garsiai kalba ir žydas, ir lenkas, ir rusas. O mums esą – nepritinka, pašaipumo teverta. Tai mūsų gėda.

*Sakau – liga.*

Taip, provincialumo, kultūrinio nebrandumo, politinio nepilnavertiškumo liga.

*Kaip, Jūsų požiūriu, iš tokios padėties reikėtų kapstyti?*

Dažniau reikėtų apie tai kalbėti, rengti viešus pokalbius, forumus; telkti ta tema besidominčius mokslininkus bei politikus. Sustruktūrinus šią supersudėtingą ir politiškai jautrią problemą, derėtų po vieną jos elementą – viešai gyvindinti. Gal – lašas po lašo...

*Bandydamas teoriškai nubrėžti tautos ateities, kaip sakot, trajektorijas, įvardijat du galimus kelius: 1. „... civilizuotas neprievartinis išnyimas kosmopolitiškėjančioje kultūroje, supranacionaliniame krikščioniškame Europos superetnose”; 2. „... didelių pastangų reikalaujantis dramatiškas nuolatinės pusiausvyros tarp etnokultūrinio savitumo ir visuotinės, bendracivilizacinės kultūros (kurią iš dalies išreiškia Europos superetnosas) ieškojimas.” Turint omeny, kaip Jūs sakėt, pakirstą lietuvių tautos etnokultūrinį gyvybingumą, nunykusias saviteigos šaknis, – vis tik – ar galimas ir antrasis kelias?*

Visa mūsų ligšiolinė šneka, kiek suprantu, iš esmės, – buvo būtent ieškojimas atsakymo į šį klausimą. Galėčiau tik susumuot, ką jau kalbėjės: reikia keisti Valstybės politiką, ideologiją – be skrupulo, be susikaustymo, be provincinio nepilnavertiškumo teigti savo tautos interesus, Valstybę kaip tautos raiškos ir perspektyvos rūbą, ieškoti, kaip švelninti atsiradusį ir ištvirtinantį prieštaravimą tarp tautos ir Valstybės.

*Rašét, kad esama ir trečio tautos saviteigos kelio – palingenezinio...*

Tai reiškia, kad tauta valstybingumu įtvirtina labai aiškų savitumą, etnokultūrių struktūrų tēstinumą. Tą matom, kaip jau esu minėjės, Japonijoje, Izraely... Modernizacija čia nesugriauna tautinės savimonės etnokultūrinio autentiškumo, kuris pasireiškia per funkcionaluojančias modernias struktūras. Tarp jų išlaikoma dinaminė pusiausvyra. Kultūrinis palikimas transformuojamas, atsiliepiant į modernizacijos metamus iššūkius. Bet tam labai svarbu, kad būtų išsaugotos etnokultūros vertybės. Matyt, neatsitiktinai Jūs atakkliai kėlėt klausimą apie jų aktualizavimą. Deja, iš gyvosios, praktikuojamos etninės kultūros mes turim tik fragmentus, kurie deramu laipsniu neveikia nei ekonominiu, nei politiniu, nei informaciniu ir net – religiniu struktūru, o téra lyg maskaradinis žaidimas, tad ir palingenezinis tautos saviteigos būdas, bent jau šiandien, sakyčiau, ne mums.

*O vis tik – beprasmiška šnekėt apie etnokultūros vertibių aktualizavimą?..*

Esam perdaug pažeisti kosmopolitizmo, supranacionalizmo, ir nemanau, kad tautoje atsirastų tokų gerai organizuotų intelektualinių jėgų, etnokultūrių struktūrų, kurios sugebėtų įnešti pataisas į mūsų modernios valstybės funkcionavimą – valstybės, kuri pati „skuba” ištirpti Europos superetnose. Tarpukario Lietuva, manau,

dar galėjo eiti palingeneziniu keliu, nes tuo metu buvo gajos savitos etninės struktūros, itin stipri tautinė savimonė, sparčiai kaupési modernizuotas intelektas. Tos struktūros galėjo suaugti ir su Valstybės naujų laikų pragmatinėm funkcijom. Bet dabar, kai šitaip nesuvaldomai sparti gyvenimo kaita, kai néra tvarkos ne tik socialiniam gyvenime, bet ir mąstyme... Neturiu tokio tikėjimo.

*Jūsų raštuose dažnai šmésčioja posakis „Mažųjų tautų teisių ir laisvių deklaracija”. Kas tai yra? Kas tokias sumanė?*

Prieš keletą metų esu paskelbęs publikaciją, šnekėjės konferencijose, tarptautiniuose seminaruose, gildenės mažųjų, istorijos ypač skriaustų tautų išskirtinę padėti – tada ir pasiūliau būtent tokų tautų teisių ir laisvių deklaracijos idėją. Jos siekis – išsaugoti teisę į išlikimą, pilnavertį evoliucionavimą. Nes jei tauta nusilpusi, o evoliucionuoti priversta pagal taisykles, primetamas didžiujų tautų, nuėjusių normalų evoliucijos kelią, tai didžiosios visad užslėgs, net ir nesąmoningai užslopins mažasias. Tai dėsninga.

*Kokios sąlygos, išimtys, anot Jūsų Deklaracijos, turėtų būti numatytos tokiemis kaip mes?*

Žmogaus teisių ir laisvių deklaracija, Jungtinė Tautų priimta 1998 metais, neabejotinai paspartino demokratijos ir liberalizacijos procesus. Betgi šiandien jau matome – ji išugdė ir ypatingą egoizmą, individualizmą. Manau, pribrendo naujo tarptautinio dokumento būtinybę, šikart – užtikrinančio etnokultūrų įvairovę, tolygų vystymasi visiems ir – kad demokratizacijos procesas pereitų į tautinių individualybų, tautų kaip išskirtinių, etnokultūrių subjektų raišką, plėtrą moderniame pasaulyje. Tada ir pati civilizacija igytų kitokį prasmingumą... Bet tarptautiniu mastu apie tai niekas kol kas nešneka. Nešnekama, nesidomima šia idėja ir pas mus...

*Anot šios idėjos, kokie būtų tautinių mažumų, tarkim, Lietuvoje padėtis?*

Pirmiausia akcentuočiau tautinių mažumų lojalumą Valstybei, titulinei tautai, kurios teritorijoje gyvenama. Tai ne nuolankumas, ne paklusnumas Valstybės įstatymams, o pagarba, reiškiama tos tautos kultūriniam paveldui ir dažniausiai dramatiškam jos istoriniam likimui. Reiktu, kad tautinės mažumos žmogus Lietuvoje gerai suvoktų tą skausmingą istorijos kelią, kurį nuėjo lietuviai, atstatę savo valstybę. Ir – kad tas suvokimas suformuotų pagarbą valstybingumo idėjai, o ne vien išorinį lojalumą įstatymui ar Konstitucijai. Per tapusius mums artimais kitatauciūs žmones galėtume palaikyt normalesnius, platesnius ryšius ir su jų istorinėmis tėvynėmis, plėtoti visuomeninę diplomatiją, kultūrinius ryšius. Bet mūsų tautinės mažumos šiandien linkusios gyventi užsisklendusios, plėtoti, švelniai tariant, ne visai palankias mums idėjas ir tendencijas.

*Tarkim, save vadinantys lenkais labai aiškiai ir drąsiai šneka apie savo lenkiškumą Lietuvoj...*

*... net ir Lietuvoj...*

*O mes netgi Lietuvoj...*

*... nedrįstame...*

*... apie savo lietuviškumą – nedrįstame balsu kalbėtis... Kažkoks pasmerktumas...*

Ir – visose srityse taip. Net – Bažnyčioje. Daugely šalių tautiškumas buvo ir yra susiliejęs su Bažnyčios veikla, jos ideologija. Būtent Bažnyčios veikiamos susiformavo lenkų, rusų ir ypač žydų ir daugelis kitų tautų... Tik mūsų katalikybė labai ilgai buvus priešinga lie туvубеи, гайла, ир дабар таутишкому баруосе нерайши. Тен kalbama apie мaldą, išpažintį, nuodémę, religingumą, atgailą, – bet religinis ritualas beveik nesusietas su tautiškumu. O juk Romos kurija šiandien ne tik leidžia, bet ir siūlo per Bažnyčią eksplauoti etnokultūrą, tautinę savimonę, tuo pačiu sustiprinant ir pačios Bažnyčios bei žmogaus gyvybingumą.

*Melskimés ten ir melskimés...*

Taip, mums taip svarbios pasaulytinės veiklos, ypač stiprinant socialinę organizaciją, ten menkai teižvelgume...

*Sakykit, ar Jūsų mokslinei minčiai Atgimimo laikai – iš tikrujų Atgimimo?*

Man asmeniškai – taip. Aš iš tikrujų jaučiu didžiulę erdvę savo minčiai. Atvirai pasakius, net pagalvoju, kad susiformavo kažkoks astralinis mano palydovas, manų minčių, idėjų konglomeratas, kuris neleidžia nei naktį ramiai užmigt, nei dieną ramiai būt, sekina jėgas, ir aš jau priverstas nuolatos galvot, kaip sustiprint savo fizinių gyvybingumą, kad galėčiau realizuot nors dalelę savo sumanymų. Taip, dvasinį atgimimą aš labai gyvai jaučiu. Jaučiu, kad kaip asmenybė – privalau sieti save su socialine realybe, tautos likimo užsakymu.

Prieš keletą metų galbūt šito „užsakymo“ nevilti blaškėtės: „....negalia – kultūra – politinė veikla – negalia...“  
*Ar tas jausmas išlikęs ir šiandien?*

Ko gero... Kultūra, mokslinė mintis ir šiandien atsietai funkcionuoja nuo politikos. Visų mūsų egocentrinis susiskaldymas – visuotinis. Néra deramo susikalbėjimo. Kas turi jėgą, tas linkęs gožti visus kitus, o ne stengiasi sudaryti sąlygas silpniesniems visoms jégoms išsiskleisti ir darniai reikštis, kaip tai būdinga brandžios demokratijos sąlygomis.

*Ar jūsų balsas išgirstamas, ar turit kokios praktinės įtakos valdžios vyru galvoms, – štai kad ir tuo nuolatinu siūlymu ne tik adaptuoti visuotinai pripažintas sociologines koncepcijas, bet – kurti ir plėtoti savas, kurias diktuoja būtent lietuvių tautos istorinės, etnokultūrinės aplinkybės? Juk skelbiatės atstovaujančias taikomajai sociologijai.*

Atgimimo pradžioj į bet kurią Lietuvos vietą atvažiaės, rasdavau didžiules auditorijas. „Žinija“ net pardavinėdavo bilietus mano žodžiu išklausyti, ir visada susirinkdavo šimtai. Bet dabar to niekam neberekia. Užslinko apatijos, nusivylimo metas. Todėl telkiu save rašydamas knygas, nors jų leidyba, platinimas – labai skausmingas dalykas: viskuo reikia rūpintis pačiam, pagaliau ir teorinė mintis, susieta su tautos būtimi, šiandien nėra populiarai. Tarkim, studija „Tautos likimas“, kuriuoje stengiausiai aprašyti lietuvių tautos socialinę organizaciją, jos būv – taip ir liko neišplatinta.

*Sakykit, ar tikrai neišgyvensim, jei patys vengsim mąstyti būtent apie savo tautą, vengsim remtis būtent savo etnokultūrine patirtimi, praturtindami ją bendrakultūrinėmis vertybėmis? Ar taip klausiu?*

Savaime aišku, kad turim būti atviri ne tiek svetimoms įtakoms, kiek supratimui to, kas ir kaip vyksta pasaulyje. Tik gerai suvokę objektyvius procesus, mokėdami derinti tautiškumą su atvirumu ir pilietiškumu, galime susigaudyti, kokią vietą tame pasaulyje galėtume turėti patys. Ir kad tą procesą praturtiname savo autentiškumu, savastimi, individualybe. Tai, pagaliau, reikšminga ir bendram žmonijos kultūros vyksmui, nes kiekvieno proceso gyvybingumas gėsta, jei jis tampa vienmatis, monotoniškas. Postmodernizmo būvis pripažista polifoniškumą, įvairovės svarbą... Beprasmis valstybingumas, jei jis netarnauja savito veido išsaugojimui, savitam indėliui į civilizacijos aruodą...

*Savo klausimu aš dar norėjau įteigti labai paprastą ir aiškią tiesą: niekas mūsų kultūros neišplėtos, ne įteisins, neapgins, ne įteiks jos, „savitos gélelės“, tai ponai „žmonijai“, jei patys neugdysim, patys neginsim (naivu šnekėt) – jokia europa, jokia amerika. Ir man apmaudu, nes atrodo, kad šiandien labai mažai apie tai šnekama, mažai šnekančiųjų apie tai...*

Šventą, žmogaus gyvenimo prasmės vertą darbą dirbat...

## **Between the self and the world**

*The member of the Academy of Science  
Romualdas GRIGAS interviewed by Liudvikas  
GIEDRAITIS discussed the problem on she state  
and the development of Lithuanian nation.*

Lithuania, over the long years of its oppression had never had an opportunity for its natural evolution, moreover, it was always loosing its most creative intelligentsia during the years of upheavals; and even nowdays, under the favourable conditions of Independence, the statehood is not comprehended as a means for strengthening vitality of the nation as well as for fostering its national self-consciousness because of the impetuous spread of cosmopolitanism.

The perspective of self-regulation and self-expression of the nation is very gloomy. The purposeful state policy for the development of Lithuanian nation's spirit (in a sense of nationality) is necessary.

# STATYBA ISTORINĖJE APLINKOJE

Algis STALGYS

Žmogus, būdamas gamtos dalis, aplinkinę gamtą dar paverčia ir savo vidinio pasaulio dalimi. Todėl viskas pasauliye yra „kultūrinė aplinka”, net žvaigždėtas dangus. O Laikas, lyg šienpjovys žolę, šią kultūrinę aplinką paverčia istorija. Tie kuklūs senovės kultūros likučiai, kuriuos Laikas teikėsi išsaugoti kaip dovaną mums, ir yra vadinamoji istorinė aplinka. Ar sugebam įvertinti šią dovaną? Ar sugebam ir ar norim šį lobį išsaugoti? Ar suprantam, kad mes tik tarpininkai, kad turta turim perduoti ateinantiems po mūsų, o ne iššvaistyti tuštybėms? Tačiau tas turtas kartu ir žinia būtent mums. Ar bent pamėginame ją suprasti? Ką mes čia ruošiamės statyti, jei nieko taip ir nesupratome?

## I. Istorinė aplinka

Kas yra istorinė aplinka? Juk visa aplinka šiaip jau yra istorinė: istorija – tai praeitis, o vietų be praeities néra. Net atvykės į sau naują vietą, kurios praeities nežino, žmogus atsineša kartu senosios vietas istoriją: savo kilmę, protėvių atsiminimą, vietovardžius ir senų vietų dievus. Mes susikuriame savo pasaulėvaizdį ir nešamės jį su savimi visur, kur tik keliaujame. Kestutis kartu su savo dvaru perkelia naujon vieton ir Trakų vardą, o buvę Trakai tampa Senaisiais Traukais. Išvis Tėvynę praradusieji savo senojo miesto vardą nėšiojasi su savimi tiesiog kaip miesto sinonimą.

„Eidamas Troją matau, nors ir mažą, ir Pergamą gyvą, Atvaizdą tikro Pergamo, ir Ksantu pramintą upelį,

Baigiantį džiūti, ir Skajiškių vartų staktas išbučiuoju“.<sup>1</sup>

Kaip sako Benevolo, „kad ir kur žmogus gyventų ar dirbtų, jį visada supa istorijos persmelkta aplinka“.<sup>2</sup>

Net gamta néra atskirta nuo kultūros, todėl néra atskirta ji ir nuo istorijos. Gamtinis kraštovaizdis, vos tik žmogaus paliestas, liaujasi buvęs tik gamta. Pavyzdžiu, Vilnios žiočių saloje įsikūrus Vilniui, ji iš vien gamtinio tampa dar ir urbanistiniu bei kultūriniu reiskiniu – kultūros sala tarp laukų ir miškų. Vilnia tampa šio pirminio Vilniaus natūralia, gamtine, „Dievo duota“ riba, riba tarp savo, žmogiško, ir „laukinio“ pasaulių, ji apibrėžia miestą, suteikdama jam vietą ir vardą. Šitaip upė tampa kultūros istorijos dalimi. Vilniui plečiantis, panašiai įsikultūrina Vingrė, atskirdama nuo išorinio pasaulio magdeburginį viduramžių Vilnių. Pasirinkdami ją riba, žmonės padarė ją kultūros dalyve. Ne tiek svarbu, ar paverčte ją gynybiniu grioviu, ar statė per ją tiltus, ar mirkėjo odas; užtenka, kad ši kukli upelė tapo Vilniaus riba – vien tuo ji amžinai įsirašė į mūsų kultūros istoriją.

Net nuošali gamta gali patekti į istoriją dėl įvykių, kurie joje vyko arba nevyko, o buvo prasimanyti, įsivaizduojami, pagaliau netgi dėl to, kad nieko nežinoma joje įvykus – vien

dėl savo paslaptingumo. Girios nuo senovės Lietuvos kultūrai yra tokios svarbios, kad netgi tapo Lietuvos simboliu – būtent giriose slepiasi mišlinga Lietuvos dvasia. Miškų devė, sakoma, perspėjusi: „Lietuva yra miškuose! Kirskit miškus; iškirsite miškus – nebus Lietuvos“.<sup>3</sup> Ir katalikų kunigas Antanas Baranauskas Lietuvą vaizduoja kaip mišką. Girų Lietuva lyg motina priglaudžia bėdai išlikus – būtent čia Tėvynės gynėjų miško brolių namai. Kaip ir šventyklos, girios priima ir gina visus bėgliaus. Giria ir yra šventykla (tarp kitko, žodis *giria* indoeuropiečių arių kalboje reiškia šventykla). Tai dvasių pasaulis, Viešpaties sodas, ramybės buveinė.

Naikindami gamtą, naikiname kultūros pirmavazdžius. Naktinis didmiesčių apšvietimas nustelbia net žvaigždžių spindesi, ir naujosios kartos auga atskirtos nuo žvaigždėto dangaus. O kaip tik jame dvasinio pasaulio, „dvasios medžio“ šaknys. Nebesuprantama jau mums ir senųjų mokymų poetinė kalba, įkvėpta dangaus, ir nors tebekartojame senus šventus žodžius, jų prasmė nebepasiekia mūsų. Pra-rasdama vidinį ryšį su gamta, kultūra kartu praranda ne tik savo pačios šaknis, bet pameta iš akių ir žmogaus gyvenimo prasmę apskritai.

## II. Kas kuria istoriją?

Kartojame sąvokas „istorinis paveldas“, „amžinosis vertybės“ ir pan., bet nebematome, kas už jų slypi. Būtent Laikas yra aukščiausias teisėjas, būtent jis kuria šio pasaulio istoriją. Viską laiko Laikas. Bet kokie įvykiai tampa istorija, bet kokios vertybės tampa paveldu tik laiko déka. Ne žmogus kuria paveldą, greičiau jau paveldas kuria žmogų.

„Dievas taré: Aš – Laikas, didysis pasaulių griovėjas“ (Bhagavadgyta 11.32). „Viską laikau Aš, kaip suvertus perlius laiko siūlas“ (Bhagavadgyta 7.7).<sup>4</sup>

## III. Kuo vertinga istorinė aplinka?

1. Istorinė aplinka – tai lyg programa mūsų proto kompiuteriui. Būtent ji žmogų padaro kultūrine būtybe. Ji suteikia mums argumentus, akstinus ir tikslus, nurodo gaires, pagal kurias randame savo vietą civilizacijoje, lemia mūsų kultūrinę tapatybę, saugo mūsų kultūrinius įvaizdžius, dabartinio ir būsimo mūsų elgesio slaptasias priežastis.

2. Istorinė aplinka – tai kartų kartomis kauptas mūsų dvasinis turtas. O kuo mes dvasiškai turtingesni, tuo didesnis, erdvesnis mūsų pasaulis.

3. Istorinė aplinka – tai galimybė susitikti skirtiniams amžiams. Tik susitaikę su savo aplinka, susitaikome ir su savo istorija, ir tik susitaikę su savo istorija, galime susitaikyti su savo likimu ir galiausiai su Dievu.

4. Istorinė aplinka – tai kontekstas, kuriame kalba dabartis, o juodviejų pokalbis kaip tik sukuria ateitį. Kiekviena nauja meninė, filosofinė, politinė ar ūkinė nuostata atsiranda kaip atsakas. Jeigu nelieka istorinės aplinkos, nelieka laiko, ir vi suomenė gržta į laiką pradžią – sulaukėja.

5. Suėmusi savin skirtingus laikotarpiaus, istorinė aplinka kartu atskleidžia pasaulio jvairovę ir begalybę, todėl žadina vaizduotę ir savaime praplečia sąmonę.

6. Trimačiam pasaullui istorinė aplinka suteikia ketvirtajį – laiko – matmenį, ir pasaulį savaime pradedame suvokti nebe kaip gatavų daiktų sandėlį, o kaip augantį ir vaisius duodantį medį, nuolatiniame judesyje; ne kaip statulą, o kaip šokį. Kiekvienas reiškinys, kartu ir kiekviena tauta su savo kultūra nepaliaujamai kinta, mainosi – „pasaulis mirga”, anot Vvedenskio. Tautos istorinis paveldas – tai jos atspirtis ir atskaita šitame nepaliaujamam šurmuly, savo jvairove kartu atveriantis pasirinkimo laisvę.

7. Iš senovės mus pasiekę ženklai – tai kalba, kurią išgirdę tik ir atpažįstam pasaulį kaip „savą”. Šia kalba mes tik ir susikalbam – tiek su praėjusiais amžiais, tiek vienas su kitu.

8. Žvaigždės, pagal kurias keleivis randa kelią ir sužino laiką, kurios nustatė kalendorių ir vogčia lemia mūsų likimus, – irgi „istorinė aplinka”, pati seniausia istorinė aplinka. Žvaigždėtasis nakties dangus į mus žiūri iš milijardų metų praeities, todėl išties ir žvaigždės yra mūsų „kultūrinis paveldas”, aukščiausias dvasinio paveldo jvaizdis.

#### IV. Statyba istorinėje aplinkoje

Modernistai savo polinkį griauti kultūrinį paveldą teisina tuo, esą „visada viskas buvo griaunama ir perstatinėjama”. Tai paprasčiausiai melas. **To, kas buvo vertinama, niekas niekada negriovė.** Visa kultūros istorija – tai vienos ištisas mūsų prieš griaunamąsias jėgas, už kultūros šventybių išsaugojimą. Šio šventojo karo simbolis mums galėtų būti pasaka apie Saulės išvadavimą, graikų paversata Trojos mitu: jie praranda visą kariuomenę, bet išgelbsti savo Elenutę. Taip pat ir trojėnai: Enéjas palieka auksą ir žemę, bet išveda tautą, išsineša tėvą, išsaugo protėvių dievus ir tėvynės atminimą. Visos be išimties kultūros gyvos besąlygišku savujų vertybų, savo dvasinių šaltinių gynimu. Joks graikas niekad neišdavė Demetros paslapties. Klestinti Roma pačiame savo vidury (ant Palatino kalvos šalia Didžiosios Motinos šventyklos) kaip didžiausią brangenybę saugojo mažą, iš šakų pintą, moliu drėbtą trobelę – *Casa Romuli*, legendinio Romos įkūrėjo namus. Krikščionys du tūkstančius metų saugo nepakitusių savo Šventojo rašto raidę ir dvasią.

Senovės likučiai su didžiausiu vargu tepasiekia mus pro laiko mėsmalę, o mes, užuot priėmė juos kaip brangiausius išvargusius pasiuntinius, dar ir išniekiname bei pribaigame. O juk tai tikri mūsų civilizacijos karai, per stebulką išlikę gyvi ir parėję pranešti, kad nuostoliai milžiniški, bet kariuomenė vis dar didvyriškai laikosi! Argi neturėtume jų nuprausti ir aprenti, ir pasiūlyti garbingiausią vietą prie mūsų stalo?

#### V. Statybos istorinėje aplinkoje kriterijai

Supratimas, kad istorinę aplinką kuria Laikas, duoda mums vertinimo matą: istorinė aplinka vertinga pačiu savo

istoriškumu, būtent tuo, kad yra sena. Iš čia ir atitinkamas bet kokios statybos istorinėje aplinkoje vertinimas:

1. Bet kokia statyba istorinėje aplinkoje turi būti vertinama pagal tai, ar ji gina senumą, ar ji naikina.

2. Istorinė aplinka turi būti suvokama kaip daugiasluoksnis daugelio laikotarių palikimas.

3. Svarbu ne tik tai, kiek ir kaip istorinė aplinka atstovauja vienam ar kitam laikmečiui, bet ir tai, kad ji sukurta visos jų sekos.

4. Istorinė aplinka yra videntas kūnas, perpintas ne visa da lengvai pastebimais prasminiais ryšiais, todėl net mažas įsikišimas gali sukelti nepageidaujamus pokyčius visoje aplinkoje ir lemti atitinkamą naują jos vystymąsi.

5. Istorinė aplinka išaugo iš gamtinės aplinkos, ir per amžius jiedvi suaugo į vieną neperskiriamą kūną, todėl reikia saugoti jų visumą. Viena vertus, gamta tapo istorinės aplinkos dalimi, užtat ją reikia saugoti ne tik kaip gamtinę, bet ir kaip istorinę vertybę. Kita vertus, istorinė aplinka tebelieka gamtos dalimi, ir nereikia iš jos atimti teisės atsinaujinti taip, kaip be paliovos atsinaujina pati gamta – iš naujos medžiagos, bet senomis formomis.

6. Projektuojas, prieš įsikišdamas į istorinę aplinką, turėtų sugebėti ją įvertinti – suprasti, ką esminio turi ši vieta. Tik tada jis galės savo įsikišimu tas esminės vertybes paryškinti ar bent nepakenkti joms. Tačiau įvertinti istorinę aplinką galima tik istoriniu požiūriu, tik laike. Užuot rėmusis vien šiuolaikiniu grožio bei prestižo supratimu, vertėtų išvysti vieną jvairių laikų požiūrių bei skonių grandinę. Ir pačiam įvertinimui reikia laiko, todėl pokyčiai istorinėje aplinkoje turėtų būti lėti – spartuoliškų statybų entuziazmas čia kenkia.

7. Senovės paveldas daugiasluoksnis, todėl bet kokio įsikišimo atveju iškyla klausimas, kuriam sluoksniui teikti pirmenybę. Iš tikrųjų čia turi lemti konkrečios vietas ypatybės. Istorinio paveldo, kaip ir gyvo žmogaus, vertę sudaro ne panašumas į kurią nors pasaulio įžymybę, o savitumas. Amžiaus požiūriu, istorinės vertybės – kaip ir draugai: brangesnės tos, kurios senesnės. Odminių skvero atvejis: neišmanėliai ekspertai šioje vietoje teikia pirmenybę XIX a. pabagigos – XX a. pradžios urbanistinėi aplinkai, kuri kitur gal ir būtų vertinga, tačiau čia tėra antraelė ar trečiaelė vertybė. Išskirtinė būtent šios vietas vertybė yra senasis, kunigaikščių Lietuvos sluoksnis. Tai mūsų Valstybės lopšys, Lietuvos didžiojo kunigaikščio pilis ir dvasinis centras, jų gynybiniai įtvirtinimai (dalis skvero tiesiog priklauso piliai). Čia buvo imperijos sostinė, valdovų dinastijos téviškė. Čia ir legendinis Šventaragio slėnis su senųjų karalių kapais, ir paskutinė senojo tikėjimo, „pagonybės” tvirtovė Europoje.

#### VI. Statybos istorinėje aplinkoje uždaviniai ir galimybės

Ar statyba istorinėje aplinkoje pajėgi ją dargi pasendinti, juk „senumo“ žmogus negali sukurti? Tikrai, medžiagiškai „senumo“ sukurti mes negalime. Tačiau galime:

1) atkurti **senoviškumą**. Galime atgaivinti senuosius pavidalus – kaip grojame senąją muziką, žūrimė senus filmus, skaitome senas knygas, šokame senus šokius. Taip galėtume atstačtyti ir senus namus, kvartalus, gatves, atkasti senas upių vagas, iškuopti tvenkinius, senoje vietoje atsodinti medį ar sodą;

2) atidengti laiko paslėptą senąjį medžiagą – freskas, senajį mūrą, grindinį; apskritai senuosius sluoksnius – architektūrinius, urbanistinius, prasminius;

3) atkurti senąjį paminklo aplinką. Aplinka yra sudėtinė bet kokio daikto, kūrinio dalis; žmogus viską suvokia lygindamas, taigi kontekste. Vienišas senas namas téra vienas senas namas, o senas namas senoviškoje gatvėje – tai jau sena gatvė. Modernistų numylėtas „kontrasto principas“ iš tikrujų išryškina gretimo paminklo senumą, bet išryškina ji nepalankiai, kaip greméždiški statiniai Šnipiškėse priešais buvusį „Tévynės“ kino teatrą. Jie „kontrasto principu“ taip išryškino aplinkinių, iš anksto apdairiai apleistų namų senumą, kad rūpestingiems miesto tēvams beliko juos tik pribaigtis ir šitaip visai „panaikinti problemą“. Dar blogiau, kad šitoks pabrëžtinis naujoviškumas neišvengiamai griauna gatvės ir visos vietovės senoviškumą ir taip sumažina jos bendrą vertę. Pakeista aplinka iškreipia paminklo suvokima, taip sumenkindama ir patį paminklą. Taip, išgriovę karališką Vilniaus pilį, užkariautojai jos vietą apstatė aplink pastatais, imituodami aikštę, ir iki šiol dirbtinai pabrëžiami „aikštės poreikiai“ tampa dingstimi tolesniams Pilies naikinimui;

4) atgaivinti senąjį statinio funkciją. Kultūrinis paveldas – tai ne tik sienos ir jų pagražinimai, bet ir gyvenimas tarp jų: pavyzdžiu, senoji vienuolyne paskirtis ir čia tyrojės ramus susikaupimas. Vienuolynuose ne vieta nei kalėjimams, nei „ausų–nosies–gerklės“ ligoninėms, nei tokioms garbingoms kultūros įstaigoms kaip Kultūros vertybų apsaugos departamentas. „Sąvininko testiminas“, jeigu tik jis įmanomas, irgi yra paminklo vertės dalis;

5) atkurti, kiek įmanoma, senąjas miesto struktūras: pažeistą gatvių tinklą, kvartalų ir sklypų ribas, pastatų planus, gatvių pločius, sankryžų formas, jurisdikciją, Pilies, miesto ribas;

6) naudoti būdingas konkrečiai vietai statybinės medžiagas;

7) sugražinti senuosius gatvių, atskirų namų vardus;

8) nužymėti iš istorijos žinomas upelių, šaltinių, kalnų ir giraičių ribas dabartinėje aplinkoje;

9) galų gale – atgaivinti senuosius statybos būdus, sumenkusius papročius, apskritai atitinkamą gyvenimo ir pasaulio suvokimą, kurį laikome sau vertingu. Visuomenė kartais ištinka jvairūs „greito pagerinimo“ uždegimai, visokie modernizmai, karingi chunveibinų perversmai, taikios hipiai bei jaunuji profesionalai „revoliucijos“ ir pan. Senovės palikimas – tai tas stebuklingas vaistas, kuris sugražina pakrikusiai visuomenei atmintį, vadinančią Tradiciją, o kartu ir ramybę. Senamiestis galėtų būti jos architektūrinis pavyzdys, pavyzdinis urbanistinis tikro gyvenimo „vienetas“. Senamiesčiai teužima mažytė šiuolaikinių miestų ir didmiesčių dalį – visuomenei išties nederėtų taupyti jų sąskaitą, juoba kad įdėjimai čia galų gale šimteriopai atsiperka.

## VII. Išvados:

1. Visa žmogų supanti aplinka plačiausia prasme yra kultūrinė, istorinė – net laukinė gamta, net žvaigždėtas dangus. Žmogaus mintys paverčia ją savo pasaulio dalimi, o Laikas – istorija.

2. Neistorinės aplinkos išvis néra, todėl vietas, kurias mes pabrëžinai vadiname istorinėmis, nusipelno ypatingos glo-

bos. Laikas ir be mūsų pagalbos viską naikina – mums beileka apsispręsti, kam visų pirma skirti savo kukliaj globą.

3. Istorinė aplinka, net ir siauresne prasme, – tai visa kultūrinio paveldo jvairovė, o ne vien tik „gražūs“ pastatai. Atskiri istorinės aplinkos elementai kartu tik didina vienas kito vertę. Taigi svarbu saugoti, išryškinti ir, kiek įmanoma, atkurti visumą. Todėl aplinkos istorinio paveldo klausimus turi spręsti ne slaptosios architektų tarybos, o daugelio jvairiausių kultūros sričių žinovai drauge. Be to, istorinės aplinkos vertinimas nuolat kinta, todėl būtini nuolatiniai vieši aptarimai, iš esmės – nuolatinis viešas aptarimas.

4. Senovės paveldas daugiasluoksnis, todėl prieš įsikišant, visad iškyla klausimas, kuriam sluoksnui teikti pirmybę. Jei neišvengiamai tenka rinktis, visų pirma saugokime tai, kas šioje vietoje ypatinga – ypatingai sena, ypatingai garbinga, ypatingai gražu, ypatingai savita.

5. Pagrindinis statybos istorinėje aplinkoje vertinimo kriterijus turi būti – ar prisiédés ji prie vienos istoriškumo.

6. Ypač reikšmingoje istorinėje aplinkoje derėtu atsiaskyti net savokos „nauja statyba“. Bet kokią statybą čia turėtume vertinti kaip atstatymą, atkūrimą tų aplinkos dalių, kuriuos sudaro jos istorinė vertė: urbanistinės struktūros, architektūrinių formų, valdų ribų, įprastų šioje vietoje statybos būdų bei medžiagų, netgi senosios gyvensenos. Bet kokie istorinės aplinkos pakeitimai turi būti itin lėti ir remtis giliais bei išsamiiais moksliniaisiais tyrimais.

7. Saugokime ne tik istorinės aplinkos kūną, bet ir dvasią.

## NUORODOS:

1. *Vergilius*. Eneida III 349–352.

2. *Benevolo L.* Europos miesto istorija. – Vilnius: Baltos lankos, 1998. – P.231.

3. *Jucevičius L.A.* Raštai. – Vilnius, 1959. – P.88.

4. I lietuvių kalbą iš sanskrito versta autorius.

*Pagal pranešimą, pateiktą tarptautiniam seminarui „Statyba istorinėje aplinkoje“ 1998 m. spalio 23–24 d.*

## BUILDING IN HISTORICAL ENVIRONMENT

Algis STALGYS

In the article, the significance of historical environment arousing special conditions for building is stressed by the author. First and foremost, the main valuable thing of the historical environment is the historicity itself, and, for this reason, new establishments might be absolutely ignored. And if they are needed all the same, it is necessary to take into account not only the fashion of the contemporary architecture but also the spirit of the concrete historical environment, in particular, which reached us from the past. The spirit of the past is the only context in which we comprehend our existence. If we destroyed our historical environment and its spirit we would lose our developmental stages and would found ourselves as if at the beginning of all the past times. We would become savages the task of whose would be to start everything from the beginning. In a wider sense, nature with its starry heaven belongs to this historical environment as well, for it was already seen as such by our forefathers.

Thanks God, we are unable to „renovate“ heaven so far, although we are trying to hide ourselves from it by electric lighting in our streets.

Algimanto KUNČIAUS nuotrauka. Iš ciklo „Reminiscencijos”, Vilnius, 1978 m.



# Eskulapas ir Aušautas

## Lietvių ir prūsų gydymo dievo problema

Gintaras BERESNEVIČIUS

*Straipsnio tikslas: nustatyti, ar pagrįstai tapatinami balų „žalčių dievas“ ir „gydymo dievas“ Aušautas. Darbas parėmtas lietuvių mitologijos šaltinių šiuo klausimu kritine apžvalga. Išvada: nors kai kurie autoriai linkę Aušautą vadinti „žalčių dievu“, o ir antikinis „gydymo dievas“ Eskulapas susijęs su žalčiais, vis dėlto tiesioginio pakankamai įtikinamo tokios tapatybės liudijimo šaltiniuose, regis, nėra.*

Lietvių sakmėse sutinkamas „žalčių karalius“ ar „gyvačių karalius“, pasirodantiesi su karūna ant galvos. Jis gali būti tiesiog sakmių personažas, bet gali, tarkime, priklausyti ir „Eglės žalčių karalienės“ Žilvino mitologiniams laukui, tačiau dabar mums svarbesnė galimybė pasiaiškinti, ar galime atrasti kokį nors lietuvišką „žalčių dievą“. Kad žalčiai gerbti ir kad jų kultas egzistavo, abejonių nekyla, tačiau ar egzistuoja – ne kažkoks superžaltys, bet dievas – žaltys, žalčių dievas? Šią problemą nužymėtų tiek eventualus Žilvino dieviškumas, tiek žalčių kultas, tiek – visų pirma – J. Dlugošo pateikiama informacija.

J. Dlugošas, aprašinėdamas lietuvių dievus pagal interpretatio romana principą, sako, kad lietuviai garbinę Vulkaną, manydami jį slypint ugnyje, Jupiterį – žaibe, Dianną – miškuose, Eskulapą – gyvatėse ir žalčiuose.<sup>1</sup> Anot Dlugošo, Eskulapas čia turėjės gydymo funkciją, kaip ir Graikijoje bei Romoje.<sup>2</sup> Iš dalies lietuvių žalčių kultą su Eskulapu gretina Pilypas Kalimachas<sup>3</sup> (bet apie tai žemiau). Tiesioginės nuorodos, kas tai būtų per dievas, Dlugos neprateikia. Galėtume prisiminti prūsų religiją, kur Eskulapą matome 1530 m. Sambijos vyskupų konstitucinio sinodo nutarimuose: *Aesculapius ten paaiškina trečiuoju tarp išvardytų prūsų dievų minimo Aušauto (Ausschauts) vardą*.<sup>4</sup> Aušautas religijos ir mitologijos šaltiniuose minimas dažnai, laikomas gydymo, ligonių ir sveikujų dievu, netgi iš nuodėmių išlaisvinančiu dievu.<sup>5</sup> Pagal K. Būgo etimologiją, Aušautas – tai dievas, kuris nušauna, atitolina ligas.<sup>6</sup> J. Lasickis Aušautą vadina *Auscutus*,<sup>7</sup> kas galėtų būti siejama su *kusti, atkusti, „atgyti“, „papilnēti“* ir pan.

Vis dėlto Aušautas su žalčiais tiesiogiai nesiejamas, bent jau šaltiniuose tokį atvejų nepasitaiko, tiesa, T. Narbutas teigia, esą Aušlavį (*Auszlawis*, lituanizuota Aušauto

forma) lietuviai garbino kaip didelį žaltį,<sup>8</sup> tačiau tai tik prielaida. Nors sveikatos ir žalčio sasajos lietuviuose apskritai žinomos,<sup>9</sup> Aušauto–Auskuto atveju jos neišryškėja. Atitinkamai tekėtų manyti, kad nors Aušautas ir priimtų Eskulapą, o gal ir Eskulapo–Asklepijaus tėvą Apoloną (galimas ligos „nu-šovimo“ funkcijas plg. su Apolono strėlėmis), neturime galimybės Žilviną, o ir patį žalčių kultą sieti su Aušautu. Kita vertus, Aušautas labai įdomus personažas, vien jau dėl to, kad sarašuose jis pakilęs į trečiąją vietą – A. J. Greimas jį netgi tapatina su Andumi/Andoju,<sup>10</sup> – be to, kiek galima spręsti iš žemiau pateikiamo liudijimo, turi autoritetą kitų dievų tarpe.

„Sūduvių knygelė“, aprašinėdama prūsų apeigas, atliekamas po nederlingos, pernelyg drėgnos vasaros, aprašo, kaip apeigoms vadovaujantis žynys, viršaitis, kreipiasi į dievus, o pirmuoju – į „didiji gerajį dievą“ Aušautą, idant tasai paprašytą Grubrijaus, Perkūno, Švaistiko ir Pilničio kitais metais būti maloningesniais: „Und der Worschakaiti bittet den grossen gütigen Gott Auschauen, dass er bitten wolt die götter als Grubrium, Parkunen, Swayxtien und Pilniten, Ine vorbas im künfftigen Jare genediger zu sein“.<sup>11</sup>

Tokia tarpininkavimo funkcija rodytų, kad Aušauto santiukiai su kitais dievais yra geri ir gal net pagrįsti tam tikra hierarchine viršenybe (?) ar paremti kažkokiai genetiniai, „šeimyniniai“ ryšiai. Kaip matysime žemiau, Aušautas–Aušveitis viename šaltinyje lyginamas su Saturnu, o tai galėtų nurodyti į jo kaip pilnatvę, perteklių teikiančiojo reikšmę. Tokie Aušauto atributai, tokios funkcijos I. J. Hanušą XIX a. viduryje paskatino Aušautą, jo vadinamą Aušve, tapatinti su persų Mitra ir paversti kosminiu tarpininku, bene svarbiausiaja lietuvių–prūsų pantheonu dievybe, susieti ją su Saule ir padėti į patį panteono centrą.<sup>12</sup> Nors Aušauto – tarpininkautojo funkcija ištisies regima, ji nėra aiškiu apibrėžta. Tiesa, jeigu pavyktų parodyti, kad Aušautas siejamas su žalčiais (o tai iš principio yra įmanoma), jo tarpininkavimo funkciją jei ne paaiškintų, tai stipriai praplėštų, tarkime, lietuvių kreipimasis į žaltį kaip į „dievų siuntinėlį“<sup>13</sup> arba J. Bretkūno liudijimas, kad sūduviai gyvates ir žalčius laikę dievų pa-

siuntiniai.<sup>14</sup> Tuo tarpu T. Narbutas tiesiai sako, jog „žalčys laikytas namų dievui ir drauge gydytoju, arba Aušlavui – dievaičiu, kurį garbino to gyvo šliužo pavidalu.<sup>15</sup> Kitoje vietoje T. Narbutas vis dėlto kiek sudvejoja: „Aušlavis (*Auszlawis*). Nusilpusių, ligonių, sveikstančių dievaitis, mitinis gydytojas. Atrodo, lietuviai garbino jį kaip didelį žalčiją“.<sup>16</sup> Taigi, net T. Narbutas, tiesą sakant, neturi kuo pasiremti ir net jis, visada turintis po ranka kokią neaiškią sakmę ar sudegusį rankraštį, ištaria „atrodo“. P. Dundulienė, žalčiams skyrusi nedidelę monografiją, taip pat žalčių dievo klausimu neapsisprendžia iki galio, jos knygos skyrius taip ir pavadinotas: „Žalčio ir gyvatės dievybės klausimai“,<sup>17</sup> nes aiškaus žalčio dievo ar žalčių dievo vis dėlto nėra, nors užuominu ar įvairiausio perskaitymo galimių bių esama. Bet nei jėzuitų ataskaitų dievai Pagirniai (jie, be abejo, tie patys žalčiai), nei kitur šaltiniuose parodomas žalčių dieviškumas (dieviškumą supainiojant su sakralumu) šio klausimo neišsprendžia. Tiesa, P. Dundulienė atkreipia dėmesį į J. Totoraičio paminėtą „visų žalčių dievaitį“ Ragį, kuriam degintos aukos, kurio stabas stovėjęs ant kalvos, kuris (kartu su kitais žalčiais) tarpininkavo giesmėmis krepiantis į Dievą.<sup>18</sup> Ir vis dėlto paskutinysis liudijimas, jei, tarkime, būtų autentiškas, nurodytu į dievišką tarpininkavimą – žalčys yra tarpininkas tarp žmonių ir dievybių, – tai iš esmės patvirtintų kai kuriuos mums žinomus dalykus, tačiau nepatvirtintų Aušautą esant ir dieviškuoju gydytoju, ir tarpininku, ir žalčių dievu drauge. Nebent pradėtume išvedžiojimus apie raguotas, t.y. karūnuotas gyvates bei žalčius, prisimintume Patrīmpą, karūnuotą javų varpomis, etc.

### Eskulapo atitikmens klausimas

Kai J. Dlugošas kalba apie Eskulapą, jis visų pirma išvardija daugelį antikinių realių, jas čia verta pacituoti: „Garbino jie ir girias, kurias laikė neliečiamomis ir manė, kad kirvį jas paliesti yra bedieviška ir pragaistiinga: kiekvienam, kuris kirvį jas paliesdavo, ir išniekindavo, šetonas gudrumu ir suktumu, Dievui leidžiant, pažeisdavo ranką, akį, koją ar kurią kitą kūno dalį, kad savuosius garbintojus išlaikytų šventvagiai, ir tik sudeginę kaip auką avinuką ar veršiuką, jie jam įsiteikdavo ir atgaudavo prarastą sveikatą. O miškuose manė gyvenant miškų dievą Silvaną bei kitus dievus, kaip kad sakoma poeto eilėraštyje „Dievai taip pat ir miškuose gyveno“, ir gyvates bei žalčius. O juk gyvatės pavidalo dievas Eskulapas buvo laivu atgabentas į Romą iš Graikijos ir Epidauro, kad atitolintų smarkiai šelstančią maro epidemiją. Šie ir kiti pananšūs šventi daiktai rodo, kad jie [lietuviai], jeigu yra ir ne visai tokie patys kaip romėnai bei Italai, tai bent gerokai juos mėgdžioja“.<sup>19</sup>

Čia matome Dlugošą ieškant antikinių realių, ir to nepastebėti negalima. Eskulapas jam tiesiog savaimė išplaukia iš atminties, kalbant apie lietuvių gerbtus žalčius, ir nelabai aišku, ar iš jo antikinio apsiskaitymo atminties, ar jis atsimena kažkokį *realų* lietuvių dievą, primenantį Eskulapą. Antra vertus, Dlugošas, artėdamas prie žalčių ir Eskulapo sąsajų, išties išvardija realius dalykus, t.y. šventas giraitės ir šventais laikomus žalčius, jis pastebi, kad už tokios giraitės pažeidimą buvo galima prarasti ranką ar pan. Čia Dlugošas gali remtis sau žinomais šaltiniais (plg. Jeronimą Prahiški), išties, giraitės būdavo prižiūrimos ir sergstimos; bet šiaip ar taip, prieš imdamas kalbėti apie žalčius ir Eskulapą, jis pamini šventvagio laukiančią bausmę; lygiai tas pat matoma ir XVII a. jėzuitų vizitacijų dokumentuose: žalčius įzeidus galima susilaikti ligos ar nelaimės.<sup>20</sup> Žodžiu, tiek giraitės, tiek žalčiai yra sakralybės apraiškos, hierofanijos, ir galima manyti, kad Dlugošas ne be reikalo po šventųjų giraičių ir jų pažeidėjų laukiančių bausmių aprašymo mini žalčius ir Eskulapą. Tad galima būtų manyti, kad jis išties priartėja prie aprašomo objekto, bet vis dėlto šuolis nuo žalčių prie Eskulapo mums lieka mīsle.

Kitoje vietoje Dlugošas jau visiškai neabejodamas rašo: „garbino dievą Vulkaną ugnyje, Jupiterį – žaibe, Diana – miškuose, Eskulapą – gyvatėse ir žalčiuose“.<sup>21</sup> Tačiau ir čia lietuviškasis dievas Eskulapas visiškai aiškiai nėra patvirtinamas, fragmentą galima suprasti ir taip, kad Jame kalbama apie antikinėms tautomis būdingą žalčių garbinimą, kuris tik perkeltine prasme galėtų būti suprantamas kaip Eskulapo kultas.

Toliau apie lietuvių Eskulapą tarsi užsimena jau minėtas Pilypas Kalimachas, nors ir jis greičiau tik patvirtina mūsų hipotezę, jog Dlugošas lietuviškajį Eskulapą téra veikiau prasimanęs, nei taip įvardijęs konkretų lietuvių dievą. Jis, iš esmės naudodamasis panašiais šaltiniais, kaip ir Dlugošas, nuosekliau dėsto savo mintis ir apie lietuvius praneša ar, tikriaus tariant, samprotauja: „iš pradžių jie neturėjo jokio ypatingo dievo, tačiau [...] dievu ėmė laikyti tai, kas jiems sukeldavo pagarbos jausmą, tai – kaip mums žinoma – garbino miškelius, akmenis, nuošalios vietas, ežerus ir įvairiausius padarus, betgi daugiausia žalčių, jų kalba vadinančių gyvate“; ir toliau paaškina, kad lygiai taip pat elgesi persai, egiptiečiai, graikai, o po to taria, „kad žalčių kultą randame ir roménų apeigose, mat Eskulapą jie garbino kaip žalčių“.<sup>22</sup> Trumpai tariant, Eskulapas lietuvių dievų sąrašuose atsiranda tik apibendrinant žalčių kulto reiškinius, o „dievo Eskulapo“, kažkokio konkretaus žalčių dievo ir kartu gydytojo, čia nematome. Arba – neįžiūrime.

Taigi, laikinos išvados būtų tokios: 1. J. Dlugošo teiginys apie lietuvių Eskulapą šiuo atveju neįrodo žalčių dievo

egzistavimo. 2. Prūsų Aušautas, pasirodantis ir lietviškoje terpeje, nors ir yra dievas gydytojas, gydantis dievas, neturi aiškių sasajų su žalčiais. 3. Nors prūsų Aušautas atlieka tarpininkavimo funkciją, lygiai kaip ją atlieka ir žaltsys (žalčiai), nors teoriškai laukti, kad Aušautas (Aus-  
kutas, Aušlavis), kaip kad Eskulapas, būtų susijęs su žalčiais, šaltiniuose tokios sasajos nematome.

### A. J. Greimo versija

Jai čia būtų galima skirti kiek daugiau vietas. Anot Greimo, lietuvių Andajus, jo vadinamas Andojumi, nuo *anduo* „vanduo”, funkciskai atitinka Namo dievą (taip Greimas aiškina Nunadievi), Ipatijaus metraštyje ir Dlugošo paminėtą kaip *Aesculapius*, t.y. kaip Eskulapą.<sup>23</sup> Anot Greimo, tai lietuvių dievo suvereno apibūdinimas.<sup>24</sup> Toks ėjimas logiškai pasiteisina, tačiau tik priėmės tokias prie-laidas: a) Andajus ir Eskulapas – tas pats dievas (Dlugošas to nenurodo, Eskulapą jis pamini paskutiniuoju, ne pirmuoju, tuo tarpu Greimas tiesiai šauna: „Dlugošo duota jo romeniškoji interpretacija – *Aesculapius*”<sup>25</sup>); b) Andajus, t.y. Andojas – tai „Vandojas”, nes tik tada atsiranda galimybė su juo sieti žaltį (plg. mitologines žalčio/slibino ir pasaulio pagrindų, pirmapradžių vandenų sasajas), tačiau prielaida Andajų esant „Vandojumi” téra labai netvirta; c) visi žalčių kulto reiškiniai, – tai Andajaus–Eskulapo (t.y. Dangaus Dievo) kulto apraiškos, bet šaltiniai galimybės taip nuspresti nesuteikia. Yra dar kitų šios hipotezės klampynių, tačiau pakanka ir to, kas pastebėta.

N. Vėlius, komentuodamas Dlugošo išvardintus dievus ir mėgindamas jiems rasti atitikmenis, pasielgia labai simptomiskai: „Dlugošo minimi lietuvių dievai panašūs į metraštyje minimus Mindaugo garbintus dievus. Dlugošo Jupiteris daugmaž atitinka Ipatijaus metraščio Nunadievi (Dievą) ir Diviriksą (Perkūną), Vulkanas – Teliavelį, Diana – Medeiną”.<sup>26</sup> Taigi Vėlius Eskulapo net nepamini – tikriausiai manydamas, kad tai vis dėlto Dlugošo per spēriai apibendrinant pagamintas dievas.

Šiaip ar taip, Eskulapo klausimas yra *Scheinprobleme*, fantomas. J. Dlugoš duomenys, viena vertus, iškelia lietuvių Eskulapą. Antra vertus, tie patys jo duomenys Eskulapo bylą ir užverčia – kad ir kokia stora ji būtų.

### NUORODOS:

1. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Parengė N. Vėlius. – T. 1. – Vilnius, 1996. – P. 557, 578.
2. Ten pat. – P. 555, 576.
3. Ten pat. – P. 602, 604.
4. Mannhardt W. Letto–Preussische Götterlehre. – Riga, 1936. – P. 233.

5. Ten pat. – P. 243, 245, 249, 266–269, 290, 295, 299, 362, 423, 509–510, 532, 577 ir t.t.
6. Būga K. Rinktiniai raštai. – Vilnius, 1959. – T. 2. – P. 98.
7. Mannhardt W. Min. veik. – P. 290, 291, 295.
8. Narbutas T. Lietvių tautos istorija. – T. 1. – Vilnius, 1992. – P. 114.
9. Beresnevičius G. Sielos fenomenologijos įvadas // Lietuvos kultūros tyrinėjimai. – Vilnius, 1995. – P. 82–83.
10. Greimas A. J. Tautos atminties beieškant. – Vilnius, Chicago, 1990. – P. 395 ir kt.
11. Mannhardt W. Min. veik. – P. 249.
12. Lietvių mitologija / Parengė N. Vėlius. – T. 1. – Vilnius, 1995. – P. 114–121.
13. Balsys J. Lietvių tautosakos skaitymai. – T. 2. – Tübingen, 1948. – P. 75.
14. Bretkūnas J. Rinktiniai raštai. – Vilnius, 1983. – P. 27.
15. Narbutas T. Min. veik. – P. 154.
16. Ten pat. – P. 114.
17. Dundulienė P. Žalčiai lietuvių pasaulejautoje ir dailėje. – Vilnius, 1996. – P. 158–164.
18. Totoraitis J. Senovės liekanos ir lietuvių mythologiški atsiminimai // Lietvių tauta. – T. 2. – Kn. 2. – Vilnius, 1908. – P. 196–200.
19. Baltų religijos... – P. 555, 576.
20. Lebedys J. Lietvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. – Vilnius, 1976. – P. 199, 205, 212 ir kt.
21. Baltų religijos... – P. 557, 578.
22. Ten pat. – P. 602, 604.
23. Greimas A. J. Min. veik. – P. 395.
24. Ten pat. – P. 431.
25. Ten pat. – P. 170.
26. Baltų religijos... – P. 544.

### **Aesculapius and Aušautas**

Gintaras BERESNEVIČIUS

The statements from the sources of the Baltic mythology on the so-called god of snakes or grass-snakes, and, on the other hand, on the „healing god” Aušautas called by the name of Aesculapius by some of the authors are critically reviewed in the article. The attempt is to ascertain whether the question being posed on the identity between the „god of grass-snakes” and Aušautas is really well-grounded. It turned out that there is not a single direct evidence testifying to the fact that Aušautas was the „god of grass-snakes”. All the suppositions of this kind are made with reference to J. Długosz whose witnessing, however, is not clear enough, and it is versatile in its meaning. Thus, the answer to the question has not been found yet.

Kultūros ir meno institutas  
Tilto g. 4, LT-2001 Vilnius

Gauta 1999 04 06  
Iteikta spaudai 1999 06 07

# Kupolės: šventė ir dievybė

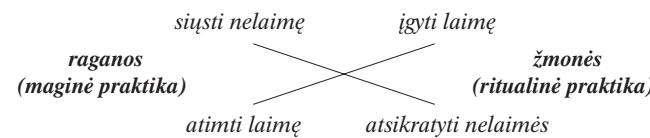
Daiva VAITKEVIČIENĖ

*Straipsnio objektas – lietuvių vasaros saulėgrįžos šventė, reliktine sukrikščioninta forma tradiciškai švęsta iki XX a. pr. kaip Joninės (Šv. Jono Krikštytojo diena), kuri iki šiol nėra buvusi vertinta mitiniu požiūriu. Ši svarbi, labai sudėtinga metinė šventė turi daug mitinių ir apeiginių elementų, iš kurių svarbiausieji yra kupolinės žolės, rugių rasa, gyvacių karaliaus karūna, raganų sąskrydis Šatrijoje, paparčio žiedas, užtekančios Saulės šokis ir kt. Visi šie dalykai daugiau ar mažiau susiję su ugnies mitologija – mitinių vaizdiniių visuma, įvairiomis formomis reprezentuojančia ugnies savybes. Šio straipsnio tikslas – aptarti vieną mitinį ansamblį, susijusį su sinkretiniu kupolio (kupolės) vaizdiniu, kuriame glūdi mitinis ugnies turinys. Kupolis suprantamas kaip žolynas, apeiginis stupas, dievybė (kurios ugninis charakteris identiškas Perkūnui) ir, pagaliau, – pati šventė. Aptariant mitines šios sinkretinės sąvokos reikšmes ir atskleidžiant, kaip po figūratyvine žolynu, vainikų ir degančių stebulių kauke slepiasi Kupolių šventės dievybė, naudojamas struktūriu–semiotiniu metodu.*

## 1. Kupolis – žolynas

Vienas iš senųjų saulėgrįžos šventės pavadinimų yra *Kupolės*, – šiuo vardu ji minima 1262 m. Ipatijaus kronikoje (*κούπολη*), 1670 m. M. Pretorijaus „Prūsijos įdomybėse“ (*Kupoles*) (1; 566). Gyvojoje kalboje *kupoliai* vadina „jaunimo gegužinė rugių lauke Sekminė antrają dieną“, *kupolis* – „pasilinksminimas“, *kupoliauti* reiškia „apie Jonines su dainomis rinkti gėles, žoles; linksmintis per Jonines“ (LKŽ VI 928–929). *Kupoliais* (*kupolēmis*, *kupolēmisi žolēmis*) vadinami ir žolynai, skinami per Jonines (šv. Jono išvakarėse) (LKŽ VI 928). *Kupoliu* tampa bet kokia tuo metu nuskinta žolė, plg.: „Prieš Jonines tą dieną nuo pusdienių eina mergos, moterys rauti kupoliu – tai žolės, kokie mėlynažiedžiai ir daug kitų“ (LTR 853/10); „Eiti tą dieną į lauką žolių rinkti vadinas „*kupoliauti*“ (2; 31). Tai leidžia žodį *kupolė* traktuoti kaip epitetą, apibūdinantį ypatingą Joninių žolių mitinį statusą. Kupolinės žolės turi mitinę galią – jos teikia sveikatą: „Gėlelės, surinktos iš laukų prieš šv. Joną, gydo visokias ligas“ (B1LKŠ 222), taip pat apsaugo nuo slogučių, raganų ir velnių, gali „nukreipti kenksmingas piktų dvasių įtakas“ (3; 73). Kupolių mitine galia domisi taip pat ir demoniškasis pasaulis

– „laumės raganos ir visokie nelabieji (...) pakerėja ar kitaip atima žolių gydomąjį ir žavėjamąjį galybę“ (B1LKŠ 221). Konkurencija tarp žmonių ir raganų apibūdintina dviem priešingomis programomis, kurioms įgyvendinti naudojami stebuklingi augalai: (1) kenkimo programa: „Raganos šv. Jona naktį vaikščiaja po laukų ir barsta tokias žolas, kur karvėm pieną atim“ (LMD I 318/235), „Kalba žmonės, kad šv. Jono rytą raganos su kultuvėmis velėja visokias žoles ir šaukia karves visokiais vardais. Jei pasitaiko tuo metu galvijai lauke ir atitinka karvių vardai, sugadina ir atima užvardytom karvėm pieną“ (LTR 949/15); ir (2) „gynybos“ programa: „Joninių šventė – dėliai žynių apsigynimo“ (IMLT 355), „Nuo Joninių žolių piktos dvasios nusylančios nagus, dėl to seni žmonės Joninių žolėmis kaišo namų pastoges, tvartus, žodžiu, visur, kur tik galėtų ieiti piktos dvasios“ (4; 286). Šių priešingų programų sandūra yra vienas ryškiausiai Kupolių šventės bruožų. Galimybė keisti būsenas, pasinaudojant mitinėmis žolėmis – kupoliais, liudija du potencialius mitinių verčių perskirstymo modelius. Demoniškųjų būtybių tikslas yra pasisavinti, perimti teigiamas mitines vertes (sveikatą, galią, karvių pieną – tai, kas mitiškai suprantama kaip laimės dalis, dalia arba laimė – 5; 206–207) ir jas pakeisti neigiamomis (ligomis, nelaimėmis). Visa ši veikla gali būti padinta magine (kenkimo) praktika (6). Žmonių, renkančių kupolius, tikslai yra kitokie – jie siekia apsaugoti nuo kerų, perimti kupolių teikiamas sveikatos galias. Pagrindiniai kupoliavimo tikslai gali būti išdėstyti schema:



Žmonių veiksmus, kuriuos galima apibūdinti kaip *apeiginius*, pavadinome *ritualinę praktiką*. Kupolėms suteikiamai sakrali prasmė – todėl jos, pavyzdžiu, nuo senų laikų *šventinamos bažnyčioje* (7): „Su žalėmis švēstamis, su kanapėmis, su usnėmis, su dilgelemis, su natrinemis, kurias žales jie švēsdava diena S. Jana krikštitaja (...). A vadinda va tas žales kupalamis“ (8), „Melagėnų apyl. šv. Jono dieñoje surinktas žoles ir švencia“ (LTR 2278/133). Šiuos tektus, liudijančius, kad kupolės *šventinamos bažnyčioje*, pildino A. Juškos užrašyta daina:

Tos žoleles yr naudingos,  
*Nuo Kupoliaus pašventintos*, \*  
 Kupoliau, šventas Jonai!

JLD 1248

Antra vertus, žolių sakralumas gali būti suprantamas kaip jų prigimtinė savybė – *kupolės* šventos dėl to, kad yra išaugintos arba nuskintos sakralių būtybių:

Oi, kupola, kupočeli, kupola!  
 Kas tavi séjo, kas tavi ravėjo?  
 ...  
 Ménulis séjo, saulačė ravėjo,  
 ...  
 Šventas Jonas Kupola iszrovė isz paszakneliu.

VolL 229

Šventasis Jonas neša žoles ir latvių Joninių (*Janių*) dainose:

Tu, Jānīti, Dieva dēls,  
 Kam tu kāpi kalniņā?  
 Kam tu kāpi kalniņā,  
 Zāļu pasta mugurā?

Tdz 53345

Tu, Janyti, Dievo sūnau,  
 Kam tu kopī į kalneli?  
 Kam tu kopī į kalneli  
 Su žoliu nešuliu ant pečių?

Latvių Joninių dainos ir papročiai gerokai papildo ir praplečia *kupolių* bylą. Anot latvių Janių tyrinėtojos B. Senkevičios, „Jānis tautasdziesmās mainās ar Dievu un nosaukts pa Dieva dēlu. Pie cilvēkiem zemes virsū no debesu kalna viņš nokāpj Jānu vakarā un nāk „savus bērnus apraudzīt” („Liaudies dainose Janis kaitaliojas su Dievu ir vadinamas Dievo sūnumi. Janių vakarā jis nusileidžia nuo dangaus kalno į žemę „aplankytī savo vaikū”) (9; 53). Savo vežime Janis atveža Janių žolių, taip pat, kaip lietuviškose dainose vežimu vežamos kupolės, plg.:

Ai, Jānīti, Dieva dēls,  
 Kas tave vezume?  
 Jāņa zāles, papārdītes,  
 Tās mane vezume.

Tdz 53286

Ai, Janyti, Dievo sūnau,  
 Kas gi tavo vežime?  
 Janių žolēs, papartēliai,  
 Tie mano vežime.

Kupole, kupolele!  
 Kur tave weže?  
 – Biraj[s] žyrgialajs,  
 – Gelažyniejs ratais.

BBK 158

Janis teikia stebuklingus šventus žolynus (turinčius mitinę vertę, susijusius su *laimēs* savoka), bet ir pats reiškiasi kaip žolynas – jam „no kājām ziedi bira” („nuo kojų žiedai byra”, Ld 23416), o Janio galva mėlyna kaip gėlė:

Līgo, Jānīti,  
 Zilgalvīti!  
 Zila tava galviņa  
 Kā rudzu puķite.

Ld 23536

Lyguo, Janyti,  
 Mēlyngalvyti,  
 Mēlyna tavo galvelė  
 Kaip rugiagēlelė.

Janis dažnai apibūdinamas kaip turintis mėlyną galvelę, mėlynus dantis (Ld 23230), jis rengiasi mėlynais rūbais. „Mēlyngalvyte” (*zilgalvīte*) latviškai vadinamas *krūminis kūpolis* (Melampyrum nemorosum) (9; 24). Lietuviškai jis vadinamas *kūpoliu*, *Jonio žolēmis*, *kunigažole* (LBŽ 217). Kūpolis (Melampyrum) yra išskirtinis dieviškasis augalas, kuriuo žemėje pasireiškia Kupolių šventės dievybė. Kas kita yra kupoliai „gėlės, žolės (ppr. vaistažolės), surinktos Joninių nakti” (LKŽ VI 928), kurios stebuklingos tik vieną dieną („Šv. Jono išvakarėse per dieną iki Saulės nusileidimo, sako, sveikata didesnė žolėse”, ES 102/57), kuomet jomis vaikščioja dievas, plg.:

Te staigājši Jāņa bērni,  
 Te zālītes kaisījuši,  
 Nāc, Jānīti, sētiņā  
 Pa zālēmi laipodamas.

Ld 23482

Čia vaikščiojo Janio vaikai,  
 Čia žoleles kaišiojo,  
 Eikš, Janyti, į namus,  
 Žolēmis laipiodamas.

Zolynai tampa *kupoliais* tik tuomet, kai ant jų iš danguas nužengia dievas. Išskirtina, kad jų šventinis pavadinimas kilęs iš eventualaus dievo vardo – *Kupolis* (plg. „Tos žolelės (...) nuo Kupoliaus pašventintos”, JLD 1248). Šiuo vardu vadinamos ir atskiros vietovės, pavyzdžiu: *Kupolis*, *Kupolio kalnas* (Ringailiai, Kaišiadorių r., VK), *Kupolinė bala* (Užupės k., Kėdainių r., VK), *Kupoliai* (pieva; Gitėnų k., Panevėžio r., VK). Galima spėti, kad šie vietovardžiai žymi ne tik *kupoliavimo* (žolių rinkimo ir vaišių), bet ir Kupolio kaip dievo garbinimo vietas.

## 2. „Stabai”

Vienas iš svarbiausių Kupolių šventės atributų yra žolynais apipinta kartis. Kaip rašo M. Pretorijus, „nadruviai, skalviai, o taip pat žemaičiai turi paprotį, pabaigę sėjā, per Jonines, ant ilgos karties viršuje rišti īvairiausių žolių kuokštą, džiaugsmingai iškelti kartį ir pritvirtinti ją prie tvoros stulpo arba prie vartų, pro kuriuos veš javus. Tokią kartę jie vadina Kaupole (10). Idomu, kad latvių Janis taip pat lokalizuojamas vartų stulpo viršūnėje arba apačioje:

Jānīts sita vařa bungu  
 Vārtu stabu galīnā,  
 Lai sanāca Jāņa bērni,  
 Lai atnesa Jānu zāles;  
 Lai atnesa Jānu zāles,  
 Lai Jānīti daudzināja.

Tdz 53916

Janytis muša vario būgną  
 Vartų stulpo viršuje:  
 Te sueina Janio vaikai,  
 Te sunēša Janių žoles,  
 Te sunēša Janių žoles,  
 Te Janytį garbina.

Kur, Jānīti, tu dzīvoji  
 Līdz šitam Jānīšam?  
 Vārtu staba malīnā,  
 Zem pelēka kamentiņa  
 [akmentiņa].

Tdz 53946

Kur, Janyti, gyvenai  
 Iki šitos Janio šventės?  
 Prie vartų stulpo,  
 Po pilku akmenėliu.

\* Kursyvas citatose – straipsnio autorės.

Karties, arba stulpo, puošimas žolėmis yra viena iš religinio garbinimo formų, stulpą traktuojant kaip dieviškos manifestacijos vietą. „Prūsijos įdomybėse” M. Pretorijus aprašo dar vieną analogišką apeigą, matytą Žemaitijoje: „Netoli akmens buvo iškelta aukštā kartis (...), ant kurios buvo ištemptas ožkos kailis, o virš jo galvos pritaisyta di delis įvairiausią javų ir žolių kuokštas. (...) Ožkos kailį vaidilutis (Weydelutt) pasiėmė sau užmokesčiu už savo darbą, o žoles, buvusias ant stiebo, labai taupiai visiems išdalino” (1; 539–540). Nuo aukščiau minėtos *kaupolės* žolės taip pat nurenkamos: „Jie nuima tą kuokštą nuo karties ir dalį žolių, iš kurių padarytas kuokštas, deda į javus (...). Dalį tokius žolių jie pasideda vaistams” (1; 540–541). Todėl žolių rišimą ant *kaupolės* reikėtų vertinti kaip ritualą, kurio metu žolėms suteikiama sakralinė galia.

Tačiau yra ir kitokios prigmities „stabų”: ant karties gali būti konstruojama demoniška antropomorfinė būtybė, tikėtina, iš Morių ir Gavėnų draugijos, – nes tik taip įmanoma paaiškinti, pavyzdžiui, tokį pasakymą: „Eik tu, šv. Jono kopūle (baidykle)!“ (LKŽ VI 355). Ši antropomorfizacija atspindi antrają *kaupolės* prasmės pusę – kalbama ne apie pozityviąsias vertes (laimę, sveikatą, grožį, vaisingumą), bet apie negatyviųjų verčių paneigimą. Kaip ir žolių rinkimo srityje, šią pusę išreiškia *raganos* (minimos Prūsų Lietuvoje ir Užnemunėje, prie Latvijos sienos ir Latvijoje), plg.: „Dar šiandien panemuniais, pamariais, kalnuose ir kalvoje Joninių vakare deginamos „raganas”... Jaunuolai ant *aukštos karties* užtaiso smalotą bačką, prikimštą piuvenomis ir kita kuo (...) „Raganos”, linksmai dainuojant ir žaidžiant, sudeginamos dėl to, kad *niekam nebūtų kenksmingos...* Šiaudinės lélės... kai kuriose srityse į Joninių laužus mėtomas dar šiandie” (BILKS 219); „Sakydavo žmonės, kad Joninių vakare, deginant stebule, kartu sudeginamos raganas. Mat, raganas sudeginus, karvės daugiau pieno duodavo, ir derlius geresnis būdavo” (ES 189/31). Galima manyti, kad „raganos” yra antroji *kaupolės* reikšmės versija, kadangi, anot Davainio-Silvestraičio, reikalingos *dvi* kartys: „Toje dienoje prieš šventą Joną pritaiso stabą, arba stulpą. (...) Prineša ant kalno žolių, dobilų, žirniukų, panavijų, visokių gvazdikų, razėtų, jurginų, mėtų, liniukų ir kitokių žolių nuo pievos. Anžuolo šakeles su lapais, į didelį apskritą vainiką supintas, pakabina prie tos karties. Ant *kitos karties* užmauja stebulę smaluotą ir degina per visą naktį” (11; 47). Kupolių šventė reiškiasi dviguba apeigine orientacija – sakralaus „stabo” (*kaupolės*, eventualios *Kupolio* manifestacijos) išaukštinimu ir demoniškojo (*kopūlės*, *raganų*) sunaikinimu. Visa tai atliekama su tam tikromis apeigomis, kuriose derinami ritualiniai veiksmai ir apeiginės dainos, plg.: „Unter Gesang eine lange Stange mit ihnen [Blumen – D. V; von Mädchen – D. V] umwunden wird (...). Diese Stange (kopolis) wird (...) aufgerichtet und wac-

ker, aber nur von Mädchen, unter Gesang von Johanniliedern zwei Nächte und einan Tag über ununterbrochen bewacht (...) so wird er dann unter Gesang wieder entkleidet und (...) so geweihten Pflanzen wird eine besondere Kraft zur Abwendung des schädlichen Einflusses böser Geister zugeschrieben” („[Mergaitės] *dainuodamos* [gélémis] apipina aukštą kartą (...). Toji kartis (kopolis) pastatoma (...) ir sažiningai vien tik mergaičių, *dainuojančių Joninių dainas*, dvi naktis ir vieną dieną nertraukiamai saugoma (...). Vėliau *dainuojant* kartis nupuošiam. (...) taip pašventintiems žolynams priskiriama ypatiga jėga nukreipti kenksmingas piktų dvasių įtakas”) (12).

### 3. Kupolis – Perkūnas

Apžvelgus apeiginį *kupolio* kontekstą, matyti, kad šis žodis išreiškia įvairialypį religinį sinkretizmą – juo vadinama ir ypatingos žolės, ir dievybė, teikianti joms sakralinę galia, ir apeiga, susijusi su stebuklingomis žolėmis – kupolių „žolių” rinkimas bei šventinimas ant kupolio „karties”. Tokio sinkretizmo pagrindą bent iš dalies gali atskleisti *kupolio* reikšmių tyrimas.

Žodis *kupolis* etimologiskai susijęs su veiksmo žodžiu *kūpēti*, *kupēti*. Šio žodžio reikšmės turi kelias semantines tendencijas. Pirmiausia *kūpējimas* susijęs su tam tikra perviršio reikšme, pavyzdžiui, *kūpēti* reiškia „bėgti per kraštus, kilti” (apie skysti), „gerai augti, virsti iš dirvos” (apie javus), „būti ko nors per daug, per viršų eiti” (LKŽ VI 924). Ši reikšmė išsiirutulioja iš pamatinės reikšmės „kilti (i viršų)”, pavyzdžiui, vanduo virdamas kyla į viršų ir liejasi per kraštus („Vanduo verdamas (...) kūpa”, LKŽ VI 924). Etimologiskai *kūpējimas* susijęs su garavimu ir kvėpavimu (oro arba vandens kilimų į viršų ir žemyn). Lietuvių *kūpēti*, latvių *kūpēt*, „rūkti; garuoti”, prūsų *kupsins*, „miglia”, rusų *kunemъ* (senovės slavų *kypeti*), „virti, kunkuliuoti”, sanskrito *kūpyati*, „užvirti; pykti” kildinama iš tos pačios šaknies kaip ir *kvēpuoti* – pagrindas yra indoeuropiečių prokalbės \**kuēp-* : \**kūp-* „garuoti, virti” (13; 445). Visais atvejais – nusakant kvėpavimą, garavimą, verdančio vandens kunkuliaivimą ir kilimą į viršų svarbus tam tikras terminis aspektas – kilimą į viršų lemia *šiluma*, *ugnis* (šis dalykas V. N. Toporovui leidžia lietuvių Kupoles, rusų Ivan Kupala sieti su ugnimi – 14; 29). Be nusakytyjų reikšmių, žodis *kūpēti* turi dar vieną specifinę sietiną su šiluma reikšmę – *kūpēti* taip pat yra „kilti, rūgti”: „Duona pradėjo *kūpēt*” (LKŽ VI 924), „Pienas rūgdamas kupsta” (LKŽ VI 937), „Kopūstai apraugti kūpa” (LKŽ VI 924), „Kad alus dirbdamas pradeda kūpoti ir putoti, tad reikia nusemti” (LKŽ VI 929).

Rūgimas (nuo šilumos, ugnies priklausantis kilimas) mitiniame mąstyme siejamas su Perkūnu (15; 56–58). Manoma, kad Perkūno griausmas rūgina saldų pieną, plg.:

„Perkūnas sugriovė, i pienas sugyžo tešmeny” (LKŽ IX 853). *Perkūnaine* vadinama „varškė, gaunama pakaitinus pasukas”, „rūgės pienas” (LKŽ IX 833). Plačiai žinoma, kad „Perkūno ugnis [reikia] gesinti *rūgščia*, o ne vandeniu” (BPLLT 794), „Jei Perkūnas trenkia į namus ir juos uždega, tai gaisrą galima gesinti tik *rūgusiu pieniu* ir *barščiu rūgštini* (rasalu), o vandeniu negalima užgesinti (BPLLT 784). Perkūnas, apsireiškiantis griausmu ir ugnimi, turi „keliamają” galybę, arba „kylančią”, į viršų nukreiptą jégą, kuria specifiniu aspektu reprezentuoja rūgimo procesas – mitine Perkūno galia „kupa” duona, alus, pienas ir t.t. O Latvijoje *duona*, *alus* ir *sūris* – trys su rūgimu susiję valgai – yra privalomi apeiginiai Janių šventės patiekalai: „Ja Jāņa dienā saimnieče neizien sieru, tad viņas govis piemeklēs kāda slimība” („Jeigu Janio dieną šeimininké nesuslegia sūrio, tai jos karves užpuls kokia nors liga”, LTT 11511).

Raugintais patiekalais vaišinamas ir pats Janis:

Kā mēs Jāni mielosim,	Kuo mes Janj vaišinsim,
Pa gadskārtu atnākušu?	Vienā kartā metuose atējuši?
Sieru, alu plācenīšus	Sūri, alaus, paplotēliu
Celsim Jāņa galddīnā.	Dēsim ant Janio stalelio.

Ld 14607 (6)

Todėl neturėti šių valgių per šventę reiškia pažeisti religines normas:

Laimīt' kliedza, Laimīt' brēca  
Zem ozola stāvēdama:  
Redzēj' svētkus sagaidām,  
Alutiņu netaisām.

Tdz 53175

Laimelē šaukē, Laimelē rékē  
Po ķzuolu stovēdama:  
Matē švenčių laukiančius,  
Alučio nedarančius.

Janis savo šventei pats daro alū:

Jāņa bērni alu prasa;	Janio vaikai alaus prašo,
Kur bij man <i>alu</i> ņemt?	Kur man reiktū alaus imti?
Nu vēl Jānis <i>raugu lika</i> ,	Štai jau Janis raugā déjo
Vasku cimdi rociņā.	Su vaškinēm pirštinēm.

Ld 23427

Vaško pirštinės išreiškia ugninį Janio aspektą – vaškas latvių dainose paprastai siejamas su žvakēmis ir ugnimi. Taip Janis priartėja prie Perkūno – „ugningo dievo” (5; 342) – ir gali būti interpretuojamas kaip kalendorinė Perkūno manifestacija. Ir Janis, ir Perkūnas šventės metu atlieka tokią pačią funkciją – uždega ugnį:

Pērkons <i>šķila uguntiņu</i>	Perkūnas <i>skēlē ugnelē</i>
Sausas egles galotnē:	Sausos eglēs viršūnēje –
Dieva dēli samirkuši	Dievo sūnūs sušlapo
Jāņu zāles lasīdami.	Janių žoles rinkdami.

Ld 14811

Sit, Jānīti, vara bungas,  
Sakur Jāņu uguntiņu,  
Lai sanāk Jāņa bērni  
Jāņa svētkus nosvinēt.

LD 32896

Mušk, Janyti, vario būgnus,  
Užkurk Janių ugnelę,  
Tegul sueina Janio vaikai  
Janio šventę švēsti.

Kai Perkūnas griaudžia, žaibuoja ir lietus lyja, yra sakoma, jog tai padebesiai vežioja vandens kubilą. Kai vandenį išpilia, tai pasidaro lietus, o *kibirkštys, išskeltos ratų ir arklių kanopu*, tai žabai. (BPLLT 482).

Latvių Janis vazduojamas panašiai kaip Perkūnas – abiejų jų žirgai skelia ugnį:

Jānīts kola kumeliņa  
*Ar tārūda pokavim,*  
Lai Jānišam guni šķila  
Timsu nakti staigājūt.

LTdz 15519

Janytis kaustē žirgelj  
*Plieninēmis pasagomis,*  
Kad Janyčiui skeltu ugnī  
Tamsią naktį keliaujant.

Ir Janis, ir Perkūnas gali būti išreikšti iš dangaus krentančios žarijos pavidalu:

Kalējs kala debesīs,  
*Ogles* bira Daugavā.  
*Pērkons un zibens.*<sup>20</sup>

Es redzēju *melnu oglī*  
Pie debess zvērojam.  
Krīt zemē, melnā oglē,  
Krīt apīnu dārziņā!

...

Iekrīt Jāņa dārziņā,  
Lai aug tādi apenīši  
Kā Jāniša cepurīte.

LTdz 15338

Kalvis kalē danguje,  
Anglys biro Dauguvon,  
Perkūnas ir žaibas.

Aš regējau *juodą anglī*  
Padangēj žēruojant.  
Krisk žemyn, juoda anglie,  
Krisk apynių darželin!

Īkrisk Janio darželin,  
Tegul auga tokie apyniai  
Kaip Janyčio kepurytē.

Matome, kad žēruojanti anglis, vaizduojanti žaibą, skatina apynių augimą – jie bus tokie dideli, kaip Janio kepurė, o ji – plati kaip dangus:

Vai, Jānīti, Dieva dēls,  
Tavu platu cepurīti!  
Visa plata pasaulīte  
Apakš tavas cepurītes.

Ld 23510

Vai, Janyti, Dievo sūnau,  
Tavo plati kepurēlē!  
Visas platus pasaulis  
Po tavaja kepurēle.

Gigantiškų apynių vaizdas vėl primena alaus darymo procedūrą. Alus, kaip jau minėjome, rūgsta dėl į viršų kyliančios ugninės jėgos, kuria pasižymi Perkūnas. Todėl alaus darymas yra danguje žinomas darbas – alų raugina Dievas, apie tai praneša ne kas kitas, o *Perkūno oželis*, kurio mekenimas reiškia artėjančią perkūniją:

Kiku kiku, mee mee!  
Aš nuėjau ant poną dievą,  
Atradau dievą alų darant.  
Aš nepasakiau „padékdievs”, –  
Dievs man’ išvijo iš dangaus, –  
Me, me!

BrKT 223

Galima įsivaizduoti, kad būtent Dievo alus yra atgabenantas šventės metu:

Visu gadu Jānīts brauca,  
Nu atbrauca šovakar:  
Zeme dimd, rati rib;  
Kā nu zeme nedimdēs –  
Alus muca vezumā.

Tdz 53226

Visus metus Janis keliavo,  
Atkeliavo šyvakar:  
Žemē dunda, ratai darda.  
Kaipgi žemē nedundēs –  
Alaus statinē vežime.

Dainų duomenis papildo istoriniai šaltiniai. Kaip 1599 m. raše jézuitas P. Kulesijus, Latvijoje, švenčiant Janius, Perkūnui buvo aukojamas ožys, juodas gaidys ir višta, tai-pogi alus. Po to šis maistas iššalinamas ritualo dalyviams, o visi kaulai ir aukojimui naudoti indai sudeginami (17; 775, 630). Alus, kuriuo latvių dainose vaišinamas Janis, čia vaizduojamas kaip apeiginis Perkūnui skirtas gérimas. Tai leidžia Perkūną traktuoti kaip potencialų Kupolių šventės dievą. Latvių dainose pagrindinis šventės dievas veikia krikščioniškojo Janio vardu, o lietuvių tautosakoje regime šv. Joną – senovinio Kupolio transformaciją (anot J. Balio, „Kupolium vadinamas pats šv. Jonas” – 8; 108). Apibūdinant Perkūno ir Kupolio santykį, galima hipotezė, kad Kupolis yra viena iš Perkūno išraiškų tam tikru metu, analogiskai, kaip, pavyzdžiu, Pergrubis yra pavasariniis Perkūnas (krikščionybės „paverstas” šv. Jurgiu – 5; 453–466). Todėl nenuostabu, jog būtent Perkūnas kontroliuoja, kad šventės dieną nebūtų dirbama – kaip ir Perkūnui skirtomis Ledų dienomis (5; 461): „Jono dieną nereik dirbtį, nes tada tą metą kruša laukus bei javus nepaiškadij. Kurie dirb, tiem kruša javus tankiai sumuš” (IMLT 22). Perkūnas yra ugnies ir dangaus dievas, tad ir jam skirti aukojimai susiję su ugnimi (pavyzdžiu, aukojamų gyvulių kaulai sudeginami). M. Valančius rašo ir apie visos aukos sudeginimą (galbūt dėl XIX amžiui būdingo aukojimo supratimo), bet ypatingas dėmesys buvo skirtas *kaulams*: „Pradėjo aukas, arba apieras, dievui Perkūnui deginti, nešiojo namon kaulus sudegintųjų ant garbės dievų gyvulių, vildamos, jog tie kaulai paskalsins javų brandą” (19; 87).

Aukų deginimą per Jonines pažymi ir etnografiniai šaltiniai:

Per šventų Jonų kūrė ugnis, atduodinėjo ponu Jėzusu kvolę, ažukūrė laužų ir degino baronėlę. Tuos pelanus parinkdavo – itai šventi pelanai

Tai cik girdėjau tokį kalbų iš žmonių. Ja paskiau baronėlį nedegino, tik tep kūrė po kryžium gali kiemo laužą (LTR 2919 (89)).

Kad nekristų kruša ir netrenktų žaibai, į degančią ugnį [per Jonines – D. V.] mesdavo kiaušinių. Aukodavo ir gyvulių (BILKŠ 217–218).

[Jonas] – itai vasarinė šventė, kad duot Dievas uražėjų, kad javas išaugtų. Pie mus vynų téjo, medų téjo ugnin (LTR 2919 (90)).

Įtikėtina, kad aukojimas ugniniam dievui Perkūnui įsivaizduotas kaip aukos deginimas, taip, kaip, sakysim, vandens dievybėms aukojama skandinant, *atiduodant vandeniu „donj”* – „duonas, sūrio ar pinigų (...) Seniau, neatidavę vandeniu donj, ne tik nesimaudydavo, bet nei neidavo, nei važiuodavo per upę, nors ir tiltu” (5; 87). Todėl Perkūnui aukojamas gérimas pilamas į ugnį, plg. XVII a. D. Fabricijaus tekstą, aprašantį Perkūnui skirtas apeigas: „Šaukiasi Perkūno, t.y. griausmo dievo, vių pirma ipildami jam kaušą alaus, kurį apnešę tris kartus apie ugnį ir ją palaistę, pagaliau į ją išpila, maldaudami Perkūną, kad siurstų lietų ir vandenį” (21; 94).

Atnašaujant auką per ugnį (kuri, kaip vedę dievas Agnis, nugabena auką dievams), auka nebūtinai sudegina ma visa – priešingai, dažniau minima aukos dalis, analogiskai kaip, švenčiant javų šventę, dievui *Nosolum* skiriamas tik aukojamo ožio kraujas, kuris išpilamas į upę (22). Žmonėms paprastai tenka valgomoji aukos dalis, taip pat „šventi pelenai” ir sakralią vertę turinčios anglys. Latviai tiki, kad „Jānu (...) ugunkura pelnos Dieviš̄ naudu ber” („I Janių (...) laužo pelenus Dievas barsto aukšą”) (LTR 11500). Todėl šventinio laužo pelenai panaudojami ir kaip imaginė priemonė. „Sudegusių malkų anglis žmonės mėgs ta išbarstyti po savo laukus, kad derlius būtų geras” (BILKŠ 621). „Dažas vietās Leišmalė Jānu dienas rītā lopus dzina pāri ugunkura pelniem. Tāpat pāroglotus koka gabalus nesa mājās un aizbāza aiz jumta pažobeles, lai pasargātu ēku no ugungsgrēka un zibem spēriena” („Ne vienoje vietoje Leišmalėje Janių dienos rytā per laužo pelenus varē gyvulius. Taipogi suanglējusius medžio gabalus nešesi namo ir kišo pastogēje, kad apsaugotų pastatą nuo gaisro ir perkūnijos” (9; 74). Tokia apeiginė praktika dar kartą paliudija išskirtinai „ugninių” Joninių šventės pobūdį. Kaip jokios kitos šventės metu, per Kupoles ypač reikšminga ugnis – tai ir laužai, ir stebulės, ir ugninės parparčio žiedas, ir ypatinga ryto saulė.

Apibūdindami vieną šventei būdingą ugninę dievybę, pabandėme parodyti, kaip įvairiomis formomis – liepsna, pelenais, anglimis, šiluma, šviesa, kilimu į viršų, rūgimo procesu – galima išreikšti vientisą ugnies mitologiją.

Taigi senosios lietuvių saulėgržos šventės *kupolio* vaizdinys – sinkretinis: *kupoliu* (*kupole*) vadinamas ir žolynas, kuriame įsikūnija šventės dievybė, ir apeiginis stulpas, kuris šventės metu puošiamas žolynais, ir, pagaliau, pati šventė. Apeigos su *kupoliais* – mitinė augalų kategorija, į kurią įeina visi tą dieną žydintys ir skinami augalai, – turi dvejopą paskirtį: jomis siekiama igyti teigiamas mitines vertes (sveikatą, laimę) ir išvengti nepageidaujamų dalykų (ligų bei kerų). Žodžiai *kupolis*, *kupeti* etimologiskai susiję su ugnies ir šilumos efektais – kilimu į viršų, virimu, garavimu, liejimus per kraštus. Terminis aspektas

leidžia Kupolių šventės dievybę sieti su žaibo ugnies dievu Perkūnu ir hipotetiškai laikyti Kupolių kalendoriniu Perkūno aspektu.

#### ŠALTINIAI IR JŲ SANTRUMPOS:

- BBK – Bibliotekininkystės ir bibliografijos klausimai. Žukas V. Lietuvių liaudies dainos (Iš Lenkijos rankraštynų). – T. 1. – Vilnius, 1961.
- BILKŠ – Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės. – Vilnius, 1993.
- BIPLLT – Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. – T. 3. – Kaunas, 1937.
- BrKT – Biržų krašto tautosaka / Parengė K. Aleksynas. – Vilnius, 1982.
- ES – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus rankraštynas.
- IMLT – Iš Mažosios Lietuvos tautosakos / Surinko J. Banaitis, J. Bruožis, D. Jagomastas, E. Jankutė, A. Vilmantienė ir kt. Spaudai parengė J. Balys // Tautosakos darbai. – T. 3. – Kaunas, 1937.
- JLD – Lietuviškos dainos / Užraše Antanas Juška. Tekstus paruošė A. Mockus, melodijas paruošė J. Čiurlionytė ir V. Palatanavičius. – T. 1–3. – Vilnius, 1954.
- LBŽ – Lietuviškas botanikos žodynas / Sudarė botanikos žodyno komisija, vadovaujama doc. L. Vailionio. – 1 d. – Kaunas, 1938.
- LD – Barons K., Visendorfs H. Latvju Dainas. – S. 1. – Jelgavā, 1894; S. 2–6. – Pēterburgā, 1903–1915.
- Ld – Latvju dainas. Pamatdziesmas doc. L. Bērziņa sakopojumā. – S. 1–6. – Rīgā, 1928–1932.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynai. – T. 1–18. – Vilnius, 1968–1998.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LTdz – Latviešu tautasdziešmas. Sakārt. O. Ambainis, A. Ancelāne, K. Arājs un citi. – S. 1–6. – Rīgā, 1979–1993.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt – Latviešu tautas ticējumi. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. – S. 1–4. – Rīgā, 1940–1941.
- LTt – Lietuvių tautosaka, t. 5. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai / Medžiagą paruošė K. Grigas. – Vilnius, 1968.
- Tdz – Tautas dziesmas: Papildinājums Kr. Barona „Latvju dainām“. Prof. P. Šmita redakcijā. – S. 1–4. – Rīgā, 1936–1939.
- VK – Lietuvių kalbos instituto Abécélinė lietuvių vietovardžių iš gyvosios kalbos kartoteka.
- Vol – Volteris E. Lietuviška chrestomatija. – T. 1–2. – Sankt Peterburg, 1903–1904.

#### NUORODOS:

- Mannhardt W. Letto-preussische Götterlehre. – Rīgā, 1936.
- Katkus M. Raštai / Paruošė A. Žirgulys. – Vilnius, 1965.
- Bezzenberger A. Das Johannifest der Litauer // Altpreußische Monatsschrift. – Bd. 12. – 1875.
- Buračas B. Lietuvos kaimo papročiai / Parengė A. Degutis, V. Jankauskas, V. Milius. – Vilnius, 1993.
- Greimas A. J. Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones. – Vilnius–Chicago, 1990.
- Magine (kenkimo) praktika straipsnio autorė vadina maginius veiksmus, kuriais siekiama priversti ką nors daryti / nedaryti arba prieverta ką nors īgyti/atimti; plačiau žr.: Vaitkevičienė D. Tikėjimų struktūros klausimai // Tautosakos darbai. – 1998, t. 8 (15), p. 93–94.
- Liaudiškų tradicijų elementus bažnytinėse apeigose straipsnio

autorė laiko transformuota, kitos religijos rėmuose gyvuojančia inkorporuotų senųjų apeigų forma.

- 1573 m. Wolfenbüttelio bibliotekos Postilė, žr. BILKŠ, 219–220.
- Senkēviča B. Jāni – vasaras sauglrieži. – Stockholm, 1969.
- Prätorius M. Deliciae Prussicae oder Praussische Schaubüchne. MA CBR F. 129–1338. Iš rankraščio šifravo ir iš vokiečių kalbos vertė E. Kraštinaitis. Kn. 4, sk. 7, § 16; Mannhardt W. Min. veik. – P. 540.
- Kudirkė J. Joninės. – Vilnius, 1991.
- Užraše precentorius Schultze Lazdėnuose, Mažojoje Lietuvoje 1832 m. Aprašymas paskelbtas: Bezzenberger A. Das Johannifest der Litauer // Altpreußische Monatsschrift. – 1875. – Bd. 12. – P. 71–73.
- Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. – T. 1. – Rīga, 1992.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. Купала // Мифы народов мира (энциклопедия). – Т. 2. – Москва, 1992.
- Plačiau žr.: Vaitkevičienė D. Duonos gimimas // Tautosakos darbai. – V., 1998. – T. 9 (16).
- Latviešu tautas dzīvesziņa 2: daba, debesis, dievības. Sakārt. A. Rudzīte. – Rīgā, 1990.
- Straubergs K. Latviešu buriamie vārdi. T. 2. Kaitēšana un dziedināšana. – Rīgā, 1941.
- Balys J. Joninių arba kupoliavimo dainos // Gimtasai kraštas. – Šiauliai, 1943, Nr. 31.
- Valančius M. Raštai. – T. 1. – Vilnius, 1972.
- Balys J. Lietuvių liaudies pasaulejauta tikėjimų ir papročių šviesoje. – Chicago, 1966.
- Iš lotynų kalbos vertė E. Ulčinaitė. Cit. iš: Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. – Vilnius, 1996.
- Iš XVI a. jėzuitų pranešimų. Žr.: Lebedys J. Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. – Vilnius, 1976; t.p.: Greimas A. J. Min. veik. – P. 487–490.

#### The *Kupolės*: the holiday and the deity

Daiva VAITKEVIČIENĖ

The image of *kupolis* in the ancient Lithuanian holiday of the summer solstice is syncretic: the name of *kupolis* (*kupolė*) is given to the plant in which the deity lives, the ritual pole decorated with plants and flowers is also called by the same name, and, finally, the holiday itself bears the name of the same kind. The ritual with *kupoliai* is a mythical category of plants. The plants that are in blossom or are cut on that day have a two-fold meaning: positive mythical values are acquired (health, happiness) as well as undesirable matters (diseases, witchcraft) are avoided through them. By their etymology the words *kupolis*, *kupeti* are related to the effects of heat – rising upward, boiling, evaporation, flowing over the edge. Considering the aspects of the term the deity of the *Kupolės* holiday might be related to Perkūnas, the God of fire and lightening.

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas  
Antakalnio 6, 2055 Vilnius

Gauta 1999 03 22

Iteikta spaudai 1999 06 07

# „Žmogus pasikorėlės vestuvėse”: papročiai mitologinėje sakmėje ir tikrovėje

Edita KORZONAITĖ

*Tikslas – atskleisti, kaip realūs papročiai atsispindi konkrečiame tautosakos kūrinyje. Objeketas – mitologinė sakmė „Žmogus pasikorėlės vestuvėse”. Tyrimo metodas – struktūrinis semantinis (taikomas folkloriniam tekstu). Gretinant kūrinio detales su papročiais – istorinis aprašomasis bei lyginamasis. Išvada: pasirinktoji mitologinė sakmė, iš pirmo žvilgsnio atrodanti visiškai atitinkusi nuo tikrovės, turi sąsajų su tradicine lietuvių kultūra, realiais papročiais.*

Daugelis folkloristų mitologines sakmes tyrinėja tradiškai – stengiasi apžvelgti mitinių vaizdinių kilmę bei raią, nusakyti mitinių būtybių vardus, išvaizdą, jų atliekamus veiksmus. Prof. B. Kerbelytė pasiūlė naują folkloro teksto tyrimo metodą – struktūrinį semantinį. Juo remiantis aiškinamas žmogaus teigiamas, neigiamas ar neutralus elgesys, kurį tyrinėjant, atskleidžia folkloro tekste susikertantys fantasiniai ir realūs papročiai, apeigų, tikėjimų elementai. Folkloristė, remdamasi kai kuriomis mitologinėmis sakmėmis (apie Joninių metu raganaujančias, berno stebimas ant šluotų skraidančias moteris ir merginas, į dvėseną įlinusį velnia), aiškina papročių įtaką šiemis kūriniams, papročių nunykimo priežastis, elgesio vertinimo kitimo problemas (1). Norėtusi eiti būtent tuo keliu.

Straipsnio objektas – mitologinė sakmė „Žmogus pasikorėlės vestuvėse”, kurios atskiras detales aktualu gretinti su tam tikrais baltų papročiais. Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartotekos (LPTK) skyriuje „Mitologinės sakmės. Velniai” yra daugiau nei keli šimtai jos variantų, kuriuos tyrinėjant struktūriniu semantiniu metodu išryškėja elementų stabilumas ir kintamumas. Sakmės aprašymas toks: muzikantas kviečiamas į dvarą pagroti vestuvėse. / Žmogus eina nakvoti į jauja/užeina į dvarą prašyti nakvynės – ten suvažiuoja vestuvininkai. Muzikantas/žmogus mato šokančius ponus ir vieną merginą – savo pažystamą/giminaitę. Grįžęs namo sužino, kad tą naktį matyta mergina pasikorė/mirė. – 1.1.2.12. / Muzikantas sutinka groti dvare/žmogus eina į dvarą, ryta pasijunta esąs pelkėje. – 1.2.1.8.; 1.1.2.12. Už grojimą muzikantui duoda pinigų – ryta randa arklio mėšlą. – 1.3.0.6./1.1.2.12. Muzikantas užgroja: „Juozapas, Jézus ir Marija, graži mūsų kompanija” – dvaras dingsta. –

1.1.1.17. / Muzikantas pasitepa akį tuo, kuo tepasi ponai, mato ne dvarą, o raistą. – 1.1.2.7. / Kai jaunoji dalina dovanas, muzikantas pakia koją, pakabinamas už kojos. – 1.1.1.8. / Muzikantas gauna žarijų, kurias išmeta. – 1.2.2.7. (Neišmestos žarijos virsta auksu. – 1.3.0.6.). / Muzikantas pamato velnią ir pasisako jį matąs. – 1.2.1.16. Velnio paklaustas, kuria akimi jį mato, muzikantas pasako – kairiąja, ir velnias išduria tą akį. – 2.2.1.1 (2, 136–137). Dėmesį patraukia vestuvių atlikimo vieta, apeiginis nuotakos šokdinimas, muzikanto kvietimas į vestuves, grojimas, užmokestis muzikantui, nuotaka su užrištomis akimis. Tai gana stabilios kūrinio detalės, kurias gretindami su laidotuvių ir vestuvių papročiais, taikysime istorinį aprašomąjį bei lyginamąjį metodus, padésiančius perteikti istoriniuose šaltiniuose ir etnografinėje medžiagoje rastą informaciją bei palginti analogiškus faktus.

Pirmoji mus dominanti kūrinio detalė – žmogaus stebimų vestuvių vieta: puikus namas, rūmai, dvaras, miško trobelė, kuri, svečiui ištarus tam tikrus žodžius, vestuvininkams pašokus ar žmogų apdovanojus rankšluosčiu, dvyliktą valandą, sugiedojus gaidžiu arba auštant pranyksta, ir stebėtojas pasijunta esąs miške, pelkėje ar prie pelkės, baloje, durpyne, raiste ir t.t. Grįžęs į namus, jis sužino, jog matytoji nuotaka – tąnakt iš gyvenimo pasitraukusi mergina/moteris, kurią, pasirodo, tada į savo tarpą priėmė mitinės būtybės – velniai: „Jam buvo pasakyta, kad jaunoji buvo pasikorusi ir velniai džiaugiasi besilinksmedami su jos dūšia” (3). „Pakaruokliai linksminosi, nes padaugėjo jų kompanija” (4). Viename sakmės variante paminima, jog vestuvės keliamos laidojimo vietoje: „Veselninkai šūkaudami, juokdamiesi, klykaudami praūžę pro šalį ir pasukę tiesiai į mišką senkapių link” (5). Tai skatina pažvelgti į realių laidojimo apeigų atlikimo vietą. Žinių, jog lietuvių ir kiti baltai savo artimuosius laidodavo miške, turime istoriniuose šaltiniuose. Sembos vyskupas Michaelis Junge XV a. pirmoje pusėje uždraudė atlikti bet kokias pagoniškas apeigas miškuose, prie milžinkapių ir kapų, prūsų kalba vadinančius getais (Geten), arba kapinynais (6; 484). Pasak keliavusio po Lietuvą prancūzų didiko Ghilleberto de Lannoy, seniau baltais savo mirusiuosius degindavo miškeliuose, netoli laidojimo vietas (6; 512), o 1428 m. Rygos provincijos susirinkimo nutarimuose

pabrėžiamas šio krašto valstiečių atkaklumas laikytis stab-meldžių papročių, pagal kuriuos jie esą pamindami šventas kapines savo mirusiuosius laidojose miškinguose, žvérių gyvenamuose plotuose bei kitose nepašventintose vietose, kur pagonybės laikais buvo palaidoti jų tėvai ir bičiuliai (6; 616). Lenkų istoriko Jano Dlugoszo žiniomis, žemaičių šeimos miškuose turėjo atskiras savo ugniaivietes (7; 47). Etnologė R. Merkienė teigia, kad tik „XVI a. pab. lietuvių visai nu-stojo laidoti alkuose ir miškuose, buvo tam vieta ant šventoriaus, o nuo 1795 m. jau atskirose pašventintose kapinėse“ (8; 17). Žinių, liudijančių apie savižudžių laidojimo ritualo ar apeigų atlikimo vietas išskirtinumą, istoriniuose šaltiniuose aptiki nepavyko, nors etnologės A. Vyšniauskaitės žodžiais, „žmonės nevienodai žiūrėjo į visus, mirusius nena-tūraliai mirtimi <...>. Jiems nebuvo keliamas šermenė“ (9; 456). Kadangi „kapinės būdavo laikomos šventa vieta, <...> savižudžiams, nekrikštytiems kūdikiams laidoti dvasininkų liepimu būdavo atitveriamas atskiras kampelis. <...> Kapinėse tokios vietas nesant, savižudžiai (10; 524), „ne sava mirtimi mirusieji būdavo laidojami šalia kapinių, prie two-ros“ (11; 155). Etnologo V. Miliaus duomenimis, tokiems kapinėse akmenų eile atitverdavo atskirą kampelį, kurį žemaičiai vadindavo muzikantų kapais (12; 40–41). „Pakaruoklių palaidojujus kartais būną sugrąžtai, neva kitų, anksčiau mirusių, bet ne pakaruoklio minėti. Pakaruoklio vardo neminių nei šermenę, nei sugrąžtų maldose“ (13; 164).

Pravartu prisiminti, jog mitologinėse sakmėse savižudžių vėlės pasirodo jų mirties vietoje (14). Vėlė išvysta ir vestuves stebintis žmogus: „Jis išsivedė jaunają pašokti. Vie-nu sykiu dingo muzika, pasidarė tamsu, tylu. Kaip šoko polkele, taip abu ir stovi glėby. Užsidegė degtuką pažiūrėti – jis apsikabinės kluone pasikorusią mergą“ (15). „Ant sie-nos kabos gražus smuikas. Jam pazvalijo juo pagroti. Jis su-éme ką tai šalta. Tuo kartu visa prapuolė, liko tamsu. Už-degės degtuką, daboja – <...> o čia ne smuikas, o pasiko-rusi jo sesuo“ (16).

Kitas mus dominantis sakmės elementas – apeiginis šokis. Kūrinyje mitinio pasaulio atstovas šoka su antropomorfinių pavidalų turinčia mirusiaja, iš gyvenimo pasitraukusia neįprastomis aplinkybėmis: prieš kelis mėnesius mirusia nuo peršalimo, paskendusia, neseniai ar prieš pat vestuves pasikorusia. Tas šokimas nėra suvokiamas kaip lemingas, bet tik kaip nepageidaujamas, priverstinis veiksmas: „Mu-zikantas pamatė, kad ti vestuves. Jaunoji visa sušilus, šla-pia, kruvinom ašarom rauda, o ponaičiai tusa ir tusa jų“ (17), vestuvininkai „šokina, tąso, drasko vieną mergą, lyg Mazuriškių Agotą“ (18), jaunają „lenciūgais surišę ir šoki-na“ (19). Taigi žmogus patenka į vestuves, kur stebi apei-gas, atliekamas jaunojo pusėje, parsivežus į namus marčią. (Aptiktas tik vienas variantas, kuriame muzikantas prašo-mas pagroti „vestuvėse jaunosios pusėj“ (20).) „Privažiavo mažą lūšnelę ir prašosi senutės, kad priimtu nakvynės. Ši sutiko, bet sakė, kad bus sūnaus vestuvės“ (21), „Palauk,

tuoj marčią parvėduos“ (22), „Nuėjės į trobikę, rado vel-nienę besėdinčią. Ji sako negalinti priimti, nes sūnus par-ve-s tokią moteriškę“ (23) ir t.t. Apie apeiginį jaunosios šok-dinimą užsimenama gana menkai: „veselninkai, vis po du susikabine, eina šokdami pro muzikantą į kitą kambarį“ (24; 318), „šoko nematytaus šokius“ (25). Išskirtinas dauge-lyje užrašymu pasikartojantis elementas – jaunosios šokis su visais ten esančiais vyrais: „bernų marios šoka ir šokdi-na jų kaimo mergą“ (26), „priėjo daug bernų, o merga tik viena, ją visi šokina“ (27) ir t.t. Taigi akivaizdus apeiginio veiksmo (šokio) paminėjimas mitologinėje sakmėje. Paieš-kokime analogijų etnografiniuose vestuvių aprašuose. Ry-tų ir Pietryčių Lietuvoje marti būdavo šokdinama atvyki-mo į vyro namus vakarą po vakarienės (28; 369). V. Krėvės – Mickevičiaus aprašytose dzūkų vestuvėse jaunojo pusėje vakare, „kai mergos baigia vaišintis, vyriausias jaunojo „bro-lis“ veda jaunamartę šokti. <...> Jaunamartei šokius ati-darius, eina šokti ir kiti, bet pirmaja pora išeina jaunasis su jaunaja“ (29; 83). Suvalkijoje, pabaigus dovanų dalinimo apeigas, visi eina šokti. „Pirmausia marti pašokina vaikino tévelį ir visus vaikino giminaičius vyrus. O vaikinas šokina marčios motiną ir visas moteris ir merginės, savo žmonos giminaites. Tada šoka abu jaunavedžiai“ (30; 60). Platelių, Alsėdžių, Ylakių apylinkėse po svočios pietų bei jaunosios dovanų dalinimo prasidėdavę šokiai, pasilinksminimai. „Šokius pradeda kuris lauktuvininkų (žinoma, vyresnis), išves-damas jaunają šokti, jei vainiksegis patsai neišveda. Jauna-jai „šokius atidarius“, eina šokti ir kiti, tik pirmaja pora išeina jaunavedžiai, kartais ir kiti“ (31; 112). Šios etnogra-finės žinios rodo, jog mitologinėje sakmėje jaunosios šok-dinimas vyro namuose atvykimo į juos vakarą neprieštau-rua realių vestuvių tradiciniams ritualui.

Šokis kaip laidotuvių ir mirusiuų paminėjimo ritualo dalis paliudytais daugelyje istorinių šaltinių, etnografinių apa-rašų ir net archeologine medžiaga. M. Gimbutienės duomenimis, Ibsterio megalitiniuose kapuose Orkniuose, Ško-tijoje, aptikta ekskarnaciją liudijančių radinių. „Tos ypati-ningos kaulų grąžinimo protėviams dienos tapdavo linksma švente <...>. <...> be abejų, buvo grojama ir šokama. De-jā, mes neturime jokio šokio atvaizdavimo ant Orknių kapų keramikos“ (32; 6). Šokis buvo laidotuvių dalis Sardinijos požemiuose (Monte d'Accodi Ozierio periodas, VI-as a. pr. Kr.). Halštato periodo laidojimo keramikoje (Soprano va-za) vaizduojamas laidotuvių ir medžioklės ritualų atlikėjų šokis, o šalia – grojantis lyra. Analogų randama ir vidurio Madagaskare (Merinoje), kur kaulų grąžinimas protėviams džiaugsmingai švenčiamas su muzika ir šokiais (32; 6).

Etnografijos duomenimis, iki XX a. būta tikėjimo, kad mirusių sužieduotinių (merginos ar vaikino) laidojimas tu-ri būti ypatinges. Tokių laidotuvių ceremonija – lyg vestu-vės, kurių metu dainuojamos vestuvinės dainos, šokami šokiai. XIX a. antrosios pusės autoriai, pateikę žinių apie lie-tuvių papročius, tvirtina, jog šokta laidotuvių ritualo pa-

baigoje, sugrįžus iš kapinių į namus. Anot E. Lemke's, Prūsijos lietuviai XIX a. antroje pusėje po laidotuvių keldavo ilgas ir triukšmingas vaišes, kurių metu užgrodavo muzika ir prasidėdavo šokiai (33; 279). Panašiai rašo ir A. Zwechias. Esą laidotuvės – didžiausia lietuvių šventė, kurios metu po iškilmių kapuose muzikantai užgroja linksmas melodijas šokiams (34; 173). Turime žinių, susietų ir su konkretėja Lietuvos vietove, kurioje laidotuvės baigdavosi šokiais. XX a. 4-o dešimtmečio etnografiniame apraše rašoma, jog Biržų apylinkės katalikai esą nesilaiko katalikams deramų paprocių: palaidoję mirusiji, giminės, kaimynai, pažįstami skuba į namus, kur švenčiamą ir dainuojama. „Pasakojo man vienas padorus ūkininkas, <...> kokioje tai kaimyninėje Biržų parapijoje vienos pakasynos baigési šokiais” (35; 6). Laidotuvių choreografijos pėdsakų aptinkama ir baltarusių, latvių folklore. Karpatuose, kur gerai išliko įvairios apeigos, net šiaisiai laidotuvės baigiasi šokiu (36; 6). Daugpilio apylinkėse vyrausius laidojimo paprocius per teikia XIX a. antrosios pusės autorius E. Volteris. Pasak jo, laidotuvių dalyviai po laidojimo sugrįždavo į namus kuo puikiausiai nusiteikę: dainuodami ir šūkaudami, o jau čia užgrodavo muzika ir prasidėdavo šokiai (37; 380).

„Mirusiųjų paminėjimo” (38) aprašymuose šokis minimas jau XVI a. autorius A. Guagnini'o darbe: lietuviai ant kapų artimųjų savo bei giminii su pienu, midumi, alumi vaikščiojo ir ten už mirusiuju vėles vaišes kėlė su šokiais (39; 78). Tokie papročiai autorius užrašymo metu gyvavę Žemaitijoje, parubežėj su Kuršu (39). Karaliaučiaus senamiesčio tarybos narys R. Lubenau, 1585 metų gruodžio 20 dieną išvykės iš Königsbergo į Rygą, užsukęs į Klaipėdą, vėliau tėsė savo kelionę per Kuršą, ir „neaišku, kaip toli nuo Klaipédos” (40; 28), Kalėdų metu miške stebėjo vietinių gyventojų pagoniškas mirusiuų paminėjimo apeigas, kurių metu buvo atgabenta tuščia statinė alaus, į ją daužoma dviem lazdomis bei visą naftą šokama aplink stalą (41; 419–420). Prūsijos istoriko K. Schutzo liudijimu, prūsai „gimtuves ir atminus šventė su valgiais ir gérimalais, su žaidynėmis, giesmėmis ir šokiais, be jokio liūdesio ženklo, su džiaugsmu ir linksmybe” (42; 303). XIX a. Baltarusijoje mirusiuų minėjimo dienomis artimieji, lankydami kapus, raudodavo, o paskui, skomorochams pradėjus groti, imdavo šokti, šokinėti, delnais ploti, dainuoti, tuo sukeldami džiulių cerkvės pasipiktinimą. Lenkų tyrinėtojas R. Borševskis 1843 m. stebėjos, kad, baigę melstis kapuose, jauni ir seni šokdavo karčemoje iki paskutinio prakaito, ir jų džiaugsmas peržengdavo saiko ribas (36; 17). Remiantis patiektais faktais, peršasi prielaida, jog žmogus, atsitiktinai patekęs į mišką, galėjo stebėti atliekamas laidojimo ar mirusiuų paminėjimo apeigas.

Mitologinėje sakmėje pastebime ir realių vestuvių ritualo elementų atspindžius: muzikanto kvietimą, grojimą, užmokestį muzikantui, jo apdovanojimą, jaunosis ilgą buvimą užrištomis akimis.

Groti vestuvėse muzikantas gali būti pakviestas savo namuose: „Vieną vakarą pas kaimo smuikininką atėjo juodas vyras ir paprašė groti” (43), „Apie Dvinską gyveno muzikantas. Kartą du vyriškiai jį nusivežė vestuvėsna pagroti” (44), arba atsitiktinai kelyje: „Ir sutiko ponaitį, kuris paklausė ar negalésią griežti” (45). Kartais pats muzikantas užklysta į namus, kuriuose laukiama parvežamos nuotakos. Sakmėje muzikantą kviečia (jei jis pats neužklysta) vyras/ponaitis/ponas/žmogus. Be to, muzikantas (46) ar muzikantai (47) šiose vestuvėse groja dažniausiai smuiku (48), rečiau – armonika (49). Etnografinėje medžiagoje, pasak V. Krėvės – Mickevičiaus, Dzūkijoje „tieki mergos, tiek bernu pulke turi būti muzikantai, kurių nusamdymu rūpinasi „broliai”. Jei „jaunasis” ne bernas, bet našlys, jo pulke „muzikonto” nebūna” (29; 34). Zervynose iki Antrojo pasaulynio karo muzikantus samdė tévai (50; 715), Gervėčiuose „seniau muzikantus samdydavo tik jaunojo pusė, jaunasis juos atsiųsdavė pas jaunąją” (51; 174–175). Šiaurės Rytų Lietuvoje (Dovydų sodžiuje, Joniškio vls.) „visose vestuvėse pakakdavo tik vieno smuikininko, kurį pasisamdydavo jaunasai. Kad kitą kartą būdavo jaunosis koks svirplelis – būdavo, o ne – tai ir jaunojo muzikanto pakakdavo” (52; 174). Pasak J. Čepėno, Aukštaitijoje „jaunasis savo vestuvėms samdydavo muzikantus. Jei vesdavo koks senas našlys, tai užtekdavo vienos armonikos, bet jaunas pasisamdydavo mažiausiai du smuikus” (53; 2). Marijampolėje „vestuvės buvo, galima sakyti, dvilypė drama: jaunikis turėjo savo pulką ir muzikantą (ar muzikantus), nuotaka – savo” (54; 28), o juos užprāsydavo tie, kas vestuves keldavo: jaunasis, jaunosis tévas (55; 36). Žemaičiuose muzikantais pasirūpindavo dažniausiai jaunosis tévai (31; 70). Taigi aiški detalė – muzikantu ar muzikantais pasirūpindavo jaunasis arba jaunojo pusė, „broliai”. G. Kirdienės teigimu, smuiką išskirti iš kitų muzikos instrumentų, kuriais grota vestuvėse, galima tik salygiškai, nes jau ankstyvuosiouose aprašymuose nurodoma griežus ansambliai. XIX a. pab. – XX a. pr. Dzūkijoje griežta daugiausia vienu smuiku. XX a. pr. smuikuota ir dviese viename pulke. Nuo 5-ojo šio amžiaus dešimtmečio vis dar grota dviem, trim smuikais arba dviem smuikais ir cimbolais, smuiku ir armonika ir t.t. (56; 15) Suvalkijoje buvo popularios įvairios vestuvių muzikantų „kapelijos”. Grota dažniausiai armonika ir būgneliu, bandonija ir būgnu, dviem smuikais ir bosu (55; 361). Taigi vis dėlto galime išskirti ir kitą pasakojamosios tautosakos kūrinyje atispindinčią realių papročių detalę – vieno ar kelių muzikantų griežimą smuiku.

Kitas mus dominantinis daugumos sakmės variantų duomuo – užmokestis, kuris gali būti atiduodamas muzikantui prieš apeigas („Ponaitis jam atkėlė vartus, užmokėjo” (57), apeigų metu („Ten kas jeina, tas jam pinigus duoda” (58), „muzikantui meta po auksinių pinigų” (59), „vis paberia pinigų” (60) arba pasibaigus apeigoms (po šokių atnešė „muzikantui rieškes auksinių” (61), „Pasibaigė veselė, pons už-

mokėjo už grajymą” (62). Dzūkijoje dar gyvas paproty muzikantams atlyginimą už grojimą vestuvėse patiems susirinkti per pirmaryčius. „Jie eina prie kiekvieno svečio iš eilės, pirmiausia sveikindami jaunuosius, piršlį, svočią, o paskui ir visus kitus vestuvių svečius „labo ryto”. Sveikindami pagroja maršą arba tai, ko kas pageidauja” (63; 47). V. Miliaus duomenimis, dar XX a. 7–ajį–8–ajį dešimtmečius muzikantams šeimininkai labai dažnai nemokėdavo, pinigus už grojimą susirinkdavo patys muzikantai (64; 276). Kupiškyje į vestuves kviečti mažiausiai trys muzikantai, kiekvienam mokėta atskirai. „Be to, muzikantai gaudavo iš svečių vieną kitą pinigelių. <...> Muzikantais labai rūpindavosi, kad jie būtų gerai vaišinami ir pailsėtū, nes be muzikos nėra linksmumo” (65; 231). A. Vyšniauskaitė darbe „Vestuvės iš Kauno marių dugno” mini, kad po užgérų piršlys apeidavo visus svečius su kepure rankoje, surinkdamas pinigus muzikantams už grojimą. Taip buvo daroma tiek jaunosios, tiek jaunojo pusėje (66; 25). Suvalkijoje muzikantai su šeimininku iš anksto suderėdavo tam tikrą sumą, kurią dažniausiai susirinkdavo grodami maršus. Jei suderētos sumos iš svečių nesurinkdavo, šeimininkas privalėdavo sumokėti (55; 36). Žemaitijoje muzikantams pakakdavo to, ką sumesdavo vestuvininkai bei šokėjai (31; 114). Taigi mitologinėje sakmėje muzikantui užmokama įvairiu laiku, o realiose vestuvėse muzikantas ar muzikantai užmokesčių dažniau susirenka patys.

Užmokesčiu galima laikyti ir sakmėje minimą muzikanto apdovanojimą daiktu – jaunosios bandomą užmesti ant muzikanto peties ar kaklo rankšluostį. V. Krėvės – Mickevičiaus teigimu, jaunamartę pašokdinęs vyriausias jaunojo „brolis” apdovanojamas juosta, o muzikantai – rankšluosčiaisiai (67; 35) arba drobės stuomenimis (29; 83). Pietų ir Pietryčių Lietuvoje šokdinusiam dieveriui ir muzikantui marti dovanodavo po rankšluostį (9; 371). Druskininkų apylinkėse dar XX a. 6–ajame dešimtmetyje, paskelbus marčios šokdinimą, jos svočia atsistodavo su rankšluosčiais rankose. Pašokusi su kiekvienu jaunikio pabroliu jo užpraštą šokį ir dovanojamu rankšluosčiu nušluosčiusi šokėjui veidą, marti dovaną užkabindavo jam ant kaklo. Pasakutinį apdovanodavo muzikantą (9; 37). A. Vyšniauskaitės teigimu, tai atsilyginimas už paslaugą: „jaunoji dovanodavo gražų raštuotą rankšluostį muzikantui už grojimą apeiginiam jos šokdinimui” (68; 67).

Sakmėje įspėjimas, kad žmogus apdairiai elgtusi rankšluosčio dovanojimo metu, rodo, jog čia realių apeigu elementas turi kitą prasmę. Įspėjimo esama daugelyje variantų: „Ponas perspėjo, kad žmogus neleistų jaunajai uždėti abrūso ant kaklo, o duotų koją” (69), „kai jaunoji dės juostas visiems ant kaklo, žmogus atkištų koją” (70). Toks žmogaus poelgis iš pirmo žvilgsnio atrodo kiek šokiruojantis, bet išgelbsti jam gyvybę: „jis atkišo koją ir pasijuto šiaudų griztę už kojos pakartas” (71). „Jei tas būtų dasileidės šalių ką užmest ant kaklo, būtų irgi pasikorės” (72) ir t.t. Taip

pat apdovanojamas ir muzikantas (73). Tokiu pat būdu pavyksta ir jam išsigelbėti: „Ta uždėjo rankšluostį ant kojos ir pakabino jį po balkiu” (74). Apdovanojimo prasmė sakmėje tarsi atvirkšcia: užuot pagerbus ar padėkojus késinamas iš gyvybę, be to, pastebima, kad vestuvių apeigose dovanojami daiktai (rankšluostis, juosta, šalikas), muzikantui grįžus į savo pasaulį, virsta nepatraukliais, netinkančiais vestuvėse liepskūre, tošimi ir pan. (Žinomas tik vienas variantas, kuriame žmogus, apdovanotas drobule, parsineša ją į namus. Ši drobulė pasirodo besanti iš nesenai palaidotos merginos kapo.) Ketinimą svečią apdovanoti rankšluosčiu traktuojame kaip siekimą pakarti. Pabandysime iš veiksma pažvelgti aptariamosios mitologinės sakmės bei papročių kontekste. Merginos ar moters pasikorimas ant rankšluosčio minimas keliuose variantuose: „staiga jis <...> pamatė <...> Elžbietą pasikorusią ant rankšluosčio” (75), „išgirdo, kad Ona ant rankšluosčio pasikorus” (76). Vestuvių apeigose ant rankšluosčio kariamas piršlys. Kupiškyje „baigiant rašyt testamentą, moterys neria piršliui už kaklo abrūsą” (77; 225), „kas nors atneša vadeles, užriša jas už sijos arba perkiša per aukštinį, paleidžia vilkstą ir įneria piršlį per pusiauį ar už kojų” (78; 351). Pasak A. Juškos, „budelis su stumenimi, arba su abrusu, dutu nu jaunosios (kurs stumu, arba abrusas tąnk piršluj) užmeta jamjam ant kakla ir užnėrės velk iš krikštasula ant kartuvės karti dvare po šaka liepos, arba kokia kita medžio” (79; 77). Žemaitijoje „gudriajam piršliui įbrukus savo rankšluostį kišenę ir paslepus, jaunieji vyrai, koriko vadovaujami, velka užnertu ant kaklo rankšluosčiu per kiemą, spardydami, mušdami, rėkdami prie medžio „piršlį” – šiaudų iškamšą <...>. Privilkę prie reikiamos vietas ir rankšluostį pakeitę virve, pakelia keli vyrai sukibę „melagi” ant sausos, o ne ant žalios šakos” (80; 77). Rankšluosčiu piršlys ir išgelbėjamas. Kupiškyje „močia paprastai išgelbsti jį, apdovanodama rankšluosčiu, bet „budeliai” vis vien pakaria piršlio „pavaduotoją” – šiaudinę iškamšą” (81; 7). Šilalaiškiai po visų dokumentų paskelbimo taip pat remdavo piršlį karti, tačiau atbėgdavo jaunoji, užmesdavo jam ant kaklo savo austą rankšluostį ir išgelbėdavo (82; 115). Pasak P. Butėno, marti, pamačiusi kariamą piršlį, šoka jo vaduoti: užmeta jam ant pečių dovaną (rankšluostį), ir piršlys paleidžiamas (52; 184). A. Vyšniauskaitė jaunosios užkabinamą ant piršlio kaklo rankšluostį interpretuoja kaip kaltės jam atleidimą (63; 49). Piršlys yra ir latvių, ir visų slavų tautų vestuvių papročiuose, bet įdomu, kad jo koriama težino vien lietuviai. Piršlio korimas labiausiai buvo gyvas užnemuniečių ir žemaičių vestuvėse, iš kur jis pastaraisiais laikais paplitę visoje Lietuvoje (10; 509). Sakmėje rankšluosčio dovanojimą galima susieti su nuotakos atsidėkojimu už grojimą, tačiau muzikanto perspėjimas liudija, kad dovanojimo apeiga artima ir piršlio baudimo veiksmui. Skirtumas tik tas, kad vestuvėse piršlys kariamas simboliškai, o sakmėje muzikantas vos nepakariamas iš tikruju.

Keliuose tautosakos kūrinio variantuose kartoja jau nosios „aklumas”, užrištos akys. „Senj pasodino už staliuko. Po valandos šalia jo pasodino bobą užrištomis akimis” (83) ir t.t. Jaunosios akių užrišimą aptinkame jau „Sūduvių knygelėje”, kurioje rašoma, kad iš vyro pusė atvykusiai jaunajai užrišamos akys, lūpos patepamos medumi, ji prive dama prie kiekvienų namuose esančių durų, iš kurias turi spirti. Tuo metu jaunoji apiberiamą iš maišo semiamais grūdais, šį veiksmą palydi tam tikri žodžiai. Po to jai nurišamas nuo akių raištis, visi sėda prie stalo, valgo, geria, šoka iki vėlaus vakaro (41; 256). Tokį pat paprotį, nuotakos užrištomis akimis vedžiojimą po namus, durų palietimą dešine koja mini ir T. Narbutas, pateikdamas šių apeigų metu sakomas oracijas (84; 342). (A. Vyšniauskaitės pastebėjimu, T. Narbutas, aprašydamas vestuvių apeigas jaunojo pusėje, „beveik pažodžiu pakartoja „Sūduvių knygelę” (40; 130).) R. Zienkiewiczius darbe „O oroczyskach i zwyczajach Ludu Piskiego oraz o charakterze jego piesni” (1835 m.) aprašo Vievio apylinkėse matytas tuteišių vestuvės ir atkreipia dėmesį į nuotakos ilgą buvimą užrištomis akimis: prieš vakarienę ji užrištomis akimis buvo vežama į jaunikio namus, ir tik pasitikus jaunikio tévams, palaiminus jaunuosi, prieš sugultuves jai akys atrišamos (36; 10). A. Vyšniauskaitės teigimu, šilutiškių lietuvių vestuvėse jaunosios namuose „vidurnaktį marčią nuvainikuodavo. Tam ją su jauniku pasodina viduryje stubos, užriša akis. <...> Padainavusi marti nusiima vainiką ir atiduoda jį nematydama kam” (85; 104). Taigi sakmės jaunoji su užrištomis akimis primena realius vestuvių apeigų veiksmus. Sakmės personažas ne visada mato nuotaką su užrištomis akimis, bet ši detalė nėra pasakotojo išmonė norint sustiprinti paslaptinumo išpūdį, o pastebėta realybėje.

Mitologinės sakmės bei vestuvių apeigų elementų panašumas ar net tapatumas liudija šio kūrinio glaudų ryšį su papročiais. Sakmė, kuri atrodo fantastiška ir kurios personažą – vestuvių svečią ar muzikantą galima įtarti buvus nepakankamai blaivų, vis dėlto turi sąsajų su tradiciniene kultūra, ypač papročiais. Taip lietuvių mitologinėje sakmėje šalia fantastinių elementų vienu ar kitu aspektu iškyla lietuvių (ar kitų baltų) iki XX a. antrosios pusės iš dalies ar visiškai pamiršti šeimos papročiai. Tautosakos kūrinyje vaizduojamą papročių tikrumu neabejojama, jų gyvavimą liudija istorinių, etnografinių, archeologinių šaltinių duomenys. rankraštis.

#### NUORODOS:

1. Kerbelytė B. Žmogus sakmėse // Liaudies kultūra. – 1992, Nr.4, p.13–14; Mythology and Customs: Possibilities of Comparison // Folklore in the Identification Processes of Society. – Bratislava, 1994. – P. 27–32; Pienā atimančios ir ant šluotos skrai dančios raganos: fantastika ir tikrovė // Tautosakos darbai: tautosakos kūrinio nagrinėjimas. Lietuvių folkloristikos palikimas. –V., 1997. – Nr.VI–VII(XIII–XIV). – P. 61–75; Pasakos ar mi tai? // Darbai ir dienos. – K., 1998, Nr.6(15), p. 145–151.
2. Kerbelytė B. Liaudies sakmių tipai: struktūrinė–semantinė lietuvių liaudies sakmių klasifikacija: rankraštis.
3. LTR 2454 (133).
4. LTR 1418 (868).
5. LTR 2496 (132).
6. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė N. Vėlius. – V., 1996. – [T.]1: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos.
7. Kraštas ir žmonės: Lietuvos geografiniai ir etnografiniai aprašymai (XIV – XIX a.) / Parengė J. Jurginis ir A. Šidlauskas. – V., 1988. – 2-asis papild. leid.
8. Merkienė R. Mirties ir gyvenimo kryžkelėje // Moteris. – 1990, Nr. 11/12.
9. Vyšniauskaitė A. Laidotuvės // Lietuvių šeima ir papročiai / A. Vyšniauskaitė, P. Kalnus, R. Paukštytė. – V., 1995.
10. Vyšniauskaitė A. Šeimos buitis ir papročiai // Lietuvių etnografijos bruožai. – V., 1964.
11. Vyšniauskaitė A. Laidotuvų papročiai Lietuvoje XIX a. – XX a. pirmaisiais dešimtmeciais // Iš lietuvių kultūros istorijos. – K., 1961. – [T.] 3.
12. Milius V. Etnografinis žvilgsnis į kapines // Mokslas ir gyvenimas. – 1976, Nr.11.
13. Čilvinaitė M. Laidotuvų papročiai // Gimtasai kraštas. – 1940, Nr. 2.
14. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartoteka. Mitologinės sakmės. Vėlės. 1.3.0.7.
15. LTR 3864 (6), 3150 (151).
16. LTR 3242 (53).
17. LTR 2424 (15).
18. LTR 1714 (775).
19. LTR 5051 (143).
20. LTR 961 (277).
21. LTR 1528 (16)
22. LTR 1936 (89).
23. LTR 4827 (94).
24. Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko J. Basanavičius. – Chicago, 1903.
25. LTR 1580 (499).
26. LTR 4437 (6).
27. LTR 415 (44).
28. Vyšniauskaitė A. Vedybos // Lietuvių šeima ir papročiai / A. Vyšniauskaitė, P. Kalnus, R. Paukštytė. – V., 1995.
29. Krėvė – Mickevičius V. Dzūkų vestuvės // Mūsų tautosaka. – K., 1930. – [T.]2.
30. Žemaitienė U. Suvalkiečių vestuvės / Redagavo J. Balys. – Cleveland, 1953.
31. Mickevičius J. Žemaičių vestuvės // Mūsų tautosaka. – K., 1933. – T.7.
32. Gimbutienė M. Laidojimo papročiai senojoje Europoje // Liaudies kultūra. – 1991, Nr. 5.
33. Lemke E. Volkstumliches in Ostpreussen. – Mohrungen, 1887. – Bd. 2.
34. Zweek A. Litauen. Eine Landes – und Volkshunde. – Stuttgart, 1898.
35. Atis. Lavonus žiurkės lanko: nors plačiai nepaplites, bet netikės paprotys // Ūkininkas – Vyrų Žygiai. – 1939, Nr. 12.
36. Urbanavičienė D. Apeiginis jūdesys laidotuvėse ir mirusiuju paminėjimuose // Liaudies kultūra. – 1992, Nr. 4.
37. Вольтер Э.А. Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. – Санкт–Петербург, 1890.– Ч.1.
38. Minėtų apeigų priskirimas mirusiuju paminėjimams yra kiek salygiškas, kadangi pats A. Guagnini's konkrečiai jų atlikimo

- laiko nenurodo ir tuo palieka visišką laisvę tyrinėtojų interpretacijai. Pavyzdžiu, J. Basanavičius jas priskiria šermenims (Basanavičius J. Rinktiniai raštai. – V., 1970. – P.316–317.), P. Dundulienė bei D. Urbanavičienė – mirusiuju paminėjimams (Dundulienė P. Lietuviai etnografija. – V., 1982. – P. 327 ir Urbanavičienė D. Min. veik. – P.16).
39. Gwagnin A. Z kroniki sarmacyi europejskiej A. Gwagnina z Werony: opisanie Polski, W. Ks. Litewskiego, ziemie Ruskiej, zemie Pruskiej, ziemie Intflantskie, ziemie Žmudzkiej / wydanie K.J. Turowsiego. – Kraków, 1860.
40. Vyšniauskaitė A. Lietuviai IX a. – XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose.–V., 1994.
41. Mannhardt W. Letto – Preussische Gotterlehre // Magazin des Lettisch – Literarischen Gesellschaft. – [Bd.] XXI. – Riga, 1936.
42. Rerum prussicarum historia.– Gedani, 1769.– lib. 1. – 8.). Ci- tuota iš: Basanavičius J. Rinktiniai raštai. – V., 1970.
43. LTR 874 (346).
44. LTR 3164 (360).
45. TR 1531 (327), LTR 829 (5).
46. LTR 874 (346), 43 (2), 2367 (211) ir kt.
47. LTR 2633 (79), 1531 (327) ir kt.
48. LTR 874 (346), 43 (2), 2367 (211), 2633(79), 1531 (327) ir kt.
49. LTR (277), 829 (5), 2294 (139) ir kt.
50. Kulikauskienė V. Vestuvių papročiai // Zervynos: monografija. – V., 1965.
51. Karaliūtė E. Vestuvių papročiai // Gervėčiai: monografija. – V., 1983.
52. Butėnas P. Vestuvių apeigos // Tauta ir žodis. – 1924. – [ Kn.] 2.
53. Čepėnas J. Vestuvės // Gimtinė. – 1997, Nr. 1.
54. Šlekys V. Marijampoliečių vestuvės // Liaudies kultūra. – 1993, Nr. 1.
55. Vily G. Muzikantai ir šeimininkės – samdomi suvalkiečių vestuvių veikėjai // Liaudies kultūra. – 1996, Nr.2.
56. Kirdienė G. Dzūkų vestuvių smuikavimo papročiai // Liaudies kultūra. – 1997, Nr.2.
57. BsV P. 317, LTR 795 (35), 2009 (46), 267 (6) ir kt.
58. LTR 5096 (36).
59. LTR 462 (54).
60. LTR 829(5).
61. LTR 4545 (401).
62. LMD I 315 (9), LTR 3835 (1683), 4542 (138), 1418 (868).
63. Vyšniauskaitė A. Lietuviai šeimos tradicijos. – V., 1967.
64. Milius V. Punskiečių vestuvių papročiai // Liaudies kūryba I. – V., 1969.
65. Dulaitienė (Glemžaitė) E. Kupiškėnų senovė: etnografija ir tautosaka. –V., 1958.
66. Vyšniauskaitė A. Vestuvės iš Kauno marių dugno // Liaudies kultūra. – 1989, Lapkr./ Gruod.
67. Krėvė – Mickevičius V. Dzūkų vestuvės // Liaudies kultūra. – 1990, Nr.5–6.
68. Vyšniauskaitė A. Lietuviai vestuvių dovanų semantika // Kultūros barai. – 1991, Nr. 10.
69. LTR 1714 (775).
70. LTR 1992 (95).
71. LTR 1427 (172), LTR 914 (639), 462 (447) ir kt.
72. LTR 4060 (125).
73. LTR 914 (639), 3785 (212).
74. LTR 914 (639).
75. LTR 2458 (132).
76. LTR 4850, 1502 (10).
77. Buračas B. Kupiškėnų vestuvės // Tautosakos darbai. – 1935, Nr. 1.
78. Buračas B. Lietuvos kaimo papročiai. – V., 1993.
79. Juška A. Svtobinė rėda Velunyčiu lietuviu surašyta par Antaną Juškevičę 1870 metuse. – Kazanė, 1880.
80. Mickevičius J. Žemaičių vestuvės // Liaudies kultūra. – 1990, Nr. 3.
81. Skrodenis S. Papročių ir mitų pasaulis // Kultūros barai. – 1968, Nr. 8.
82. Statkevičius VI. Šilališkiai: darbai ir papročiai. – V., 1992.
83. LTR 267 (11).
84. Narbut T. Dzieje starožytne narodu litewskiego. – Wilno, 1835. – T. 1.
85. Vyšniauskaitė A. Šilutiškių lietuvininkų vestuvės // Mūsų kraštas: Lietuvos kraštotoiros draugijos leidinys. – 1995, Nr.1 (6).

### „Human being in the wedding of hanged woman”: customs in the mythological legend and in reality

Edita KORZONAITĖ

The majority of folklorists accept the traditional investigation method of mythological legends – the attention is drawn to the personages of the mythical world. The folklorist Bronislava Kerbelytė has taken into account the person existing in the legend and presented the structural–semantic research method for the investigation of the folklore text which helps to distinguish between person's positive, negative and neutral behaviour. When trying to understand the reasons for man's actions, it becomes clear that the majority of the actions refer to usual habits, rites and beliefs. Thus, we can find actual elements as well as fantastic ones in the creative work which seems completely fantastic at the very first sight. The research work deals with the mythological legend *Human being in the wedding of the hanged woman* in which stable details of diverse variants ought to be collated with family customs. First and foremost, the place of the ritual at the wedding coincides with that of the funeral rites which were propagated by the Balts in the 15<sup>th</sup> century. In the legend, the ritual dance of the wedding conforms with the appropriate ritual of the actual wedding, funeral or the commemoration act of the dead, and, for this reason, the question is being posed that actual acts performed at the funeral, or on the event of the commemoration of the dead could have been observed by man. The elements of the actual wedding, such as – the invitation of a musician, the playing, the payment to the musician and the award for him, a bride with blindfold eyes – are transformed into the folklore work. Thus, the conclusion is that the chosen mythological legend is closely related to the traditional culture as well as to its customs.

Vytauto Didžiojo universitetas  
Donelaičio 52, Kaunas

Gauta 1998 06 17  
Iteikta spaudai 1999 06 07

# Daudyčių garsaeilio įtaka sutartinių derminei sandarai

Austė BAREIKYTĖ-NAKIENĖ

*Objektas: Stasio Paliulio hipotezė, jog išskirtiniai sutartinių melodikos bruožai – intonacinė sandara iš neužpildytų tercijų bei balsų derinimas sekundomis – galėjo susiformuoti dėl instrumentinių sutartinių, pučiamų dviem daudytėmis, poveikio.*

*Tikslas: S. Paliulio hipotezę patvirtinti XV–XIX a. raštiniuose šaltiniuose aptinkamais duomenimis bei XX a. moksliniu tyrinėjimų išvadomis. Palyginti vokalinių instrumentinių sutartinių derminę sandarą ir, remiantis jos bruožais, irodyti instrumentinę polimodalumo kilmę.*

Faktų gretinimo būdu prieita išvados: daudyčių garsaeilio įtaka sutartinių derminei sandarai yra buvusi didesnė, negu iki šiol manyta.

Šiaurės Rytų Lietuvoje gyvavo vokalinės sutartinės ir joms labai artimos pučiamaisiais instrumentais atliekamos specialiai jiems sukurtos kompozicijos – instrumentinės sutartinės. Būta ir giedotojams bei pūtėjams bendro repertuaro. Kai kurios sutartinės buvo atliekamos ir balsais, ir instrumentais, t.y. giedotos ir pūstos daudytėmis bei skudučiais. Atlikėjai šiek tiek keisdavo sutartinių kompozicijas, atsižvelgdami į instrumentų ar balsų technines galimybes, taip pat ir balsais imituodavo instrumentinį atlikimo būdą arba vokalinį atlikimo būdą – instrumentais. „Seniau sutartines giedodavo kaip grote grodavo linus raudamos”; „Sakydavo moterys: pagiedosim kokią sutartinę. Kaip grote grodavo jos visos keturios” (1; 382, 396). Nors vokalinių ir instrumentinių atlikimo būdų sąveika buvo abipusė, tačiau didesnį poveikį sutartinių melodikai vis tik turėjo jų atlikimas instrumentais. Pučiamųjų instrumentų dermės, intonacijos ir ritmo formulės labai paveikė vokalinių sutartinių melodiką.

Duomenų apie sutartinių pūtimą daudytėmis ir skudučiais surinkta nevienodai. Mažiausiai žinoma apie sutartinių pūtimą daudytėmis, nes tuo metu, kai pradėta intensyviai užrašinti instrumentinę liaudies muziką, šie instrumentai buvo jau beveik išnykę. Apie 1930–1939 metus, kai S. Paliulis rinko duomenis apie lietuvių liaudies pučiamuosius instrumentus, daudyciavimo tradicija buvo bemirštanti. Kai kurie senieji muzikantai dar turėjo išsaugojė po vieną instrumentą, tačiau dviejų daudyčių komplekto, reikalingo sutartinėms pūsti, S. Paliuliui nebepavyko aptikti.

„Nykstant sutartinėms, pritilo ir daudytės, nebevartoja mos jos sugedo ir liko užmirštos. Jei moterys, prisiminusios jaunas dienas, dar užtūtuodavo sutartinę, tai vyrai daudytė-

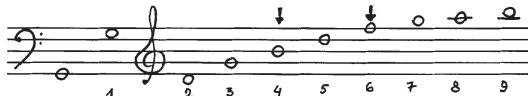
mis jau nebeatssiliepdavo” (1; 33). „Bakšėnų muzikantas Vasiliauskas (g. 1847 m.) turėjo pasidarės daudytę, kurią laikė po žabų krūva, kad neperdžiūtų. Kartas nuo karto padaudyciuodavo kokią sutartinės melodiją, tačiau nebebuvo kas antra daudyte jam pritartų” (2; 91).

Pučiamų daudytėmis sutartinių jau nebebuvo galima užrašyti, tad S. Paliulis išnaudojo paskutinę galimybę – rekonstravę daudyčių repertuarą, remdamasis atlikėjų prisiminimais. Rinkinio „Lietuvių liaudies instrumentinė muzika” pastabose pažymima, kad garsiausias Svilių kaimo skudutininkas ir ragų pūtėjas S. Valackas (g. 1834 m.) tvirtino, esą seniau daudytėmis pūsdavo sutartines „Gegutė sode”, „Ryto rytelio”, „Kupolio rože” ir kt. Galvokų kaimo giedotoja V. Našlénienė (g. 1851 m.), pasak Paliulio, „tikra sutartinių specialistė”, prisiminė, kad ne tik giedamos, bet ir daudyciuojamos būdavo sutartinės „Obelyt, gražulyt”, „Lioj šokeila”, „Ko siūdi, ko liūdi” ir kt. Neretai daugelio atlikėjų liudijimai sutapdavo: vabalninkietis M. Paliulis (g. 1848 m.) ir kiti atlikėjai tvirtino, kad daudytėmis pūsdavo sutartinę „Sadūto tūto”. Remdamasis tokiais senujų giesmininkų ir muzikantų teiginiais, S. Paliulis daudyčių repertuarui priskyrė apie 50 sutartinių (1; 185–206).

Rekonstruodamas daudyčių repertuarą, S. Paliulis atsižvelgė ne tik į pastabas, bet ir į sutartinių derminę sandarą. Tas sutartines iš tiesų galima pūsti daudytėmis, nes jos susideda iš šiaisiai instrumentais išgaunamo natūralaus garsaeilio garsų, t.y. atitinka šių instrumentų darną.

Straipsnyje „Daudyčių poveikis sutartinių muzikai” (2; 87–95) S. Paliulis apraše giedamų bei pučiamaisiais instrumentais atliekamų sutartinių sąveiką ir iškélė originalią hipotezę apie polimodalaus derinimo kilmę. Jo nuomone, polimodalių derminę sandarą vokalinės sutartinės galėjo perimti iš daudytėmis atliekamų sutartinių. Ši teiginė jis motyvavo tuo, jog polimodalių sutartinių melodijos sudarytos iš natūraliojo garsaeilio garsų, o būtent natūraliųjų garsų eilė ir išgaunama pučiant daudytės. S. Paliulio nuomone, ten, kur buvo pučiamos daudytės, gyvavo ir polimodalios sutartinės, o ten, kur daudytės išnyko ir vokalinių ir instrumentinių sutartinių sąveika nutrūko, sutartinių melodika perėmė vokalinei muzikai būdingas monomodalias dermes. Ši S. Paliulio hipotezė kol kas yra vienintelė prielaida apie galimą polimodalumo kilmę. Šiai prielaidai pagrįsti trūksta etnomuzikologijos duomenų, tačiau ji atrodo patikima, nes remiasi nekontinčiais muzikos akustikos dėsniais.

Daudyčių garsaeilis nepriklauso nuo muzikanto, nes yra sąlygojamas muzikos akustikos dėsnii. Pučiant daudytės, ne galima išgauti nieko kito, tik natūralų garsaeilį, kurio tonai išsidėstę aukštėjančia tvarka: nuo pagrindinio tono pirmajį virštonį skiria oktava, nuo šio antrajį virštonį – kvinta, trečiąji – kvarta, po to – tercijos, vėliau – tonai ir pustonai:



Atliekant sutartines, dažniausiai naudojami 4, 5 ir 6 virštoniai, vienas nuo kito nutolę tercijų intervalais. Pereinamaisiais garsais šių intervalų užpildyti neįmanoma, todėl daudyčių sutartinių melodijos sudarytos iš neužpildytų tercijų.

Daudyčių komplektą sudaro dvi skirtingo ilgio daudytės, derinamos iš klausos pagal kokios nors sutartinės melodiją. Derindami ilgesniaja daudyte pūsdavo pirmąjį sutartinės partiją, pvz.:



Tuomet trumpesnija daudyte ieškodavo antrosios partijos aukščio:



Antrają daudytę trumpindavo tol, kol jos garsas pasiekdavo reikiama aukštį (1; 31). Kaip matome, daudytės sudeindavo taip, kad vieno instrumento garsaelyje susidarančius tarpus užpildytu kito instrumento išgaunami garsai. Du garsaeiliai buvo tarsi suneriami:



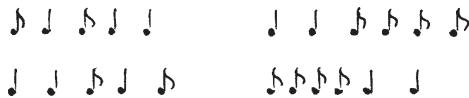
Iš dviejų sekundos derinimo daudyčių garsaeilių galima sudaryti tokias 4, 5 ar 6 garsų dermes:

Būtent tokios dermės ir būdingos daudyčių sutartinėms. Paprasčiausiose sutartinėse kiekviena daudyte išgaunami tik tai du garsai. Bet tai – tarsi kompozicijos pradedantiesiems. Dažniausiai viena daudyte išgaunami du, o kita – trys garsai:

PIM 154

PIM 177

Daudyčių sutartinių derminė sandara išties įdomi: kiekvienas balsas atskirai juda konsonansiškais tercijų intervalais, tačiau tarp balsų nuolat susidaro disonansiški sekundų intervalai (todėl šios sutartinės vadinamos sekundinėmis). Daudyčių sutartinės ne tik polimodalios, bet ir poliritmiškos. Jų ritmas komplementinės: jei viename balse išlaikoma ilgesnė ritminė vertė, tai kitame būtinai atsiranda smulkesių ritminių verčių, taip balsų ritmo formulės nuolat papildo viena kitą. Paprasčiausią sutartinių daudyčių pūtėjai tarsi žaidžia dviem ritmo formulėmis: pradžiai vieną tēsią ilgesnius garsus, o kitas juos susmulkinia, tada kitas tēsią, o pirmasis smulkina ir t.t.:



Sudėtingesnės sutartinės sudarytos iš daugiau ir įvairesnių poliritminių kombinacijų:

PIM 135

PIM 140

Dvi ritmo formulės visuomet derinamos taip, kad, skambant abiems kartu, susidarytų bendras aštuntinių judėjimas.

Nors mūsų nagrinėjamos polimodalios ir poliritminės sutartinės buvo užrašyto tiktais iš giedotojų, nekyla abejonės, kad jos galėjo būti pučiamos ir daudytėmis. Šios kompozicijos gali būti ir vokalinės, ir instrumentinės, netgi labiau instrumentinės, nes visos jų išraiškos priemonės yra sąlygotos pučiamųjų instrumentų prigimties.

Daudyčių sutartinių tekstas paprastai yra tik vieno posmo, dažnai neturi jokios prasmės, sudarytas vien iš garsaždžių. Tai greičiau ne tekstas, bet ritmo žymėjimo būdas. Liaudies muzikantai muzikiniu raštu nesinaudojo, tad daudyčių sutartinių ritmo formulės buvo nusakomos skiemenumis, pvz.: pirmosios partijos ritmas „sa-dū—to tū—to”, o antrosios partijos – „tū—to sa-dū—to”. Taip šias formules būdavo lengviau įsiminti.

S. Paliuliuui pavyko užfiksuoti labai senos tradicijos pabagą. Apie tai, kad lietuviai pūtė du ilgus trimitus, minima XVI a. šaltiniuose, trimitų pūtimas ne kartą minimas ir vėliau, tačiau jeigu S. Paliulis nebūtų išsiaiškinęs, kas buvo atliekama tais instrumentais, mums būtų likę tik jų paminėjimai, o daudytėmis atliekamos muzikos pavyzdžių taip ir neturėtume.

Kuklias etnomuzikologijos žinias apie lietuvių trimitavimą šiek tiek galime papildyti XVI–XIX a. šaltiniuose aptinkamais duomenimis, atrodo, gana patikimais ir nuosekliais. Ilgi mediniai trimitai net penketą kartą minimi Stryjkowskio kronikoje „Kronika Polska, Litewska, Žmodzka I Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego”, išspausdintoje Königsberge 1582 m. (3). Šios kronikos IV knygos IV skyriuje „O Starodawnych Ceremoniach Ruskich, Polskich, Zmodzkich, Litewskich, Liflandzkich i Prusskich Obywatelow Bałwochwalcow” trimitų pūtimas paminėtas dievui *Ziemienkui* skirtų apeigų aprašyme: „a w traby długie i żonki i męńzowie huczą a także i spiewają, jeden drugiemu gębe ku gębie rozdziewiwszy”, taip pat dievui *Pergrubijui* skirtų apeigų aprašyme: „potym jedzą i piją, spiewając i grając na trąbach długich przez całą noc”; ir dar trečiąjį kartą pasakojime apie laidojimo prodrocju: „przy pogrzebenie umarlych, w traby grają, spiewając” (3; 148–150). Stryjkowskis tikina tuos trimitus ne kartą pats girdėjęs Lietuvoje ir aplinkiniuose kraštuose.

Ypač vaizdžiai trimitų pūtimas, kurį Stryjkowskis sakosi pats girdėjęs, pavaizduotas *Ziemienkiko* šventės aprašyme: „Iżymiausia anuometinė pagonių šventė buvo toji, kurią ir šiandien dar liaudis kai kur tebešvenčia Lietuvoje, Žemaičiuose, Livonijoje, Kurše ir Rusios kai kuriose apygardose. Ji būdavo spalių méniesio pradžioje, kada jau visi javai nupjauti, suimti ir į klojimą suvežti. Tada jie keldavo sudėtinę puotą, į kurią susimesdavo visi, kartais iš trijų ar net keturių kaimų. Sueina, būdavo, į vienus namus su pačiomis, su vaikais, su tarnais, stalą apdengia šienu, arba kitur staltiese, ant jos padeda kelis kepalus duonos, ant kampų stato keturis didelius indus alaus. Tada atveda telią ir telycią, aviną ir avj, ožių ir ožkų, tekį ir kiaulę, gaidį ir vištą, žąsiną ir žąsių ir dar kitų gyvulių, tinkamų valgyti, ir paukščių naminių, vis po patiną ir patelę. Visus juos pagal savo apeigas kaip auką savajam dievui *Ziemienkui* užmuša. [...] Štai padarę, ano aukai užmušto gyvulio ir paukščių mésą verda, kepa ir troškina, o susédę prie stalo valgo, bet pirmiausia kiekvieno patiekalo ir paukščio gabaliuką atplėšęs jų žynys arba burtininkas meta po stalui, ant krosnies, po suolais ir į kiekvieną trobos kertę sakydamas: „Cia tau, o *Ziemienkai*, dieve mūsų! Teikis mūsų aukas primti, o tuos patiekalus maloningai valgyti”. Taip jie valgo ir geria ligi apsirijimo, šaukdamiesi to *Ziemienkiko* sulig kiekvienu patiekalu ir géralu, ir triūbas ilgas pučia griausmingai dūduodami, ir moterys, ir vyrai; taip pat ir dainuoja nasrus vienas prieš kitą išžioje; o tose jų puotose ir šventėse aš dažnai lankiausi Livonijoje, Kurše, Žemaitijoje ir Lietuvoje apie Suvieką, Abelius, Subačių, Pasvalį, Basenborką, miesteliuose anapus Sokolovo, Moisos ir kitur, kur prisižiūrėjau keistū patoniškų žyniavimų, nes tose apylinkėse dar ir dabar mažai težino apie Dievą” (4; 273–274).

Įdomu, kad nuo trimitų pavadinimo Stryjkowskis netgi kilino Lietuvos vardą „Kronikos” III knygos I skyriuje jis tinka, kad iš roménų kilię kunigaikštis Kernius pavadino kraštą anapus Vilijos „Trimitų krantu” – Littus tubae, kadangi girdėjo anapus upės pučiant trimitus: „Potym gdy według swego obyczaju na dubasnych albo źmodzkich trąbach nad Wilią mieszkając grawali, Kiernus [...] nazwał brzeg Wiliej rzeki nad którym Žmodź byla osiadle łacinskim językiem Littus Tubae, jakoby rzekl: Brzeg trębny; a prosci ludzie, oniej swojej ossady nie umiejąc tak zwac łacinskim językiem Littus Tubae zwali ją Littuba potym Lituwa” (3; 86). (M. Biržiškos nuomone, trimitų pūtimo vaizdinį Stryjkowskis greičiausiai bus nukėlęs į praeitį iš savo laikų (5; 25). Atrodo, lietuvių trimitavimas Stryjkowskiui paliko išties didelį įspūdį. VI knygos X skyriuje trimitų pūtimo detale jis pagyvina ir pasakojimą apie Erdvilo žygį į Naugarduką. „A tak Erdziwił xiążę, sprawiwszy się z Žmodzkim, Kursowskim i Litewskim wojskiem, zsykował wszystkich i rosprawił w upły porządkie, chorągwie i trąbaczow z długimi źmodzkimi trąbami na swych miejscowościach, a osobno oboz z kolas skrypiących postawiwszy” (3; 235).

Ilgus medinius trimitus ir dainavimą XVI a. aprašo ir A. Gvagninis veikale „Sarmatiae Europeae descriptio”, išleista 1581 m.: „Taip pat jie turi medines gana ilgas dūdas, kurias pūsdami sugroja keistą ir nesuderintą melodiją, kartais vienas kartu pučia dvi dūdas ir sugroja kažką harmoningą” (6; 94). Tarp kitų liaudies instrumentų trimitą mini ir J. Bretkūnas psalmių vertime (7; 135). Z. Slaviūno apibūdinimu, visi trys XVI a. autorai – M. Stryjkowskis, A. Gvagninis ir J. Bretkūnas – pateikia tą patį faktą, „tačiau kiekvienas jি papildo, iškeldamas atskirus to fakto momentus, iš ko susidaro konkretesnis vaizdas: a) trimitai buvo ilgi, mediniai, b) jais grojant išgaunami keisti, nedarnūs garsai, c) vyrai ir moterys į tarpą dainuodavo” (8; 31).

Labai panašūs paminėjimai aptinkami ir XVII a. šaltiniuose. T. Lepnerio etnografiniame veikale „Der Preusche Littauer”, parašytame 1690 metais, sakoma: „Jie turi ypatingą rūšį trimitų arba trombonų, kuriuos jie vadina trūba. Pastarosios yra iš vidaus tuščios, iš kamštmedžio išskobtos, į galą platesnės ir apvalios, iš viršaus beržo žieve storai apvyniotos, daugiau kaip sieksnis ilgumo. [...] Du vaikinu vienodai pučia tokias jų trūbas ir išgauna gana skambū garsą” (6; 177). M. Praetoriaus knygoje „Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne”, užbaigtose 1668 metais, rašoma, jog „lietuvių trimituodavo mediniai trimitais, o vyrai ir moterys į tarpą dainuodavo” (8; 31). Kaip matome, trimitų pūtimas ir dainavimas į tarpą šaltiniuose išties aprašomas daugybę kartų. Tai gi tokia tradicija neabejotinai gyvavo, todėl kyla klausimas, ar negalėjo ji išlikti iki naujesnių laikų.

Senujų šaltinių žinias apie trimitų pūtimą, surandant jam atitikmenų lietuvių liaudies muzikoje, bandyta patvirtinti jau XIX amžiuje.

Ko nors panašaus į Stryjkowskio aprašytą trimitavimą ir dainavimą lietuvių liaudje ieškojo XIX a. istorikas Simonas Daukantas, surinkęs didelį pluoštą liaudies dainų ir dalį jų publikavęs rinkinyje „Dainės žemaičių”. Šio rinkinio prakal-

boje jis pripažino, jog Žemaitijoje „tū gadynių dainų”, kuriose būtų galima regėti „šašuolėlį gilius senovės”, jam, deja, nebepravyko aptikti. Kaip labai svarbū faktą Daukantas nurodė, jog „senasis Kiauleikis, medinčius Laukžemės pušyno 137 metus turis amžiaus savo, pirm kelerių metų miręs, metuose 1834 pasakojo, jog jam dar atmenamai liuobėjusi jaunuomenė kiek subatos vakarą susirinkusi į vieną kiemą, nuo saulės užsileidimo ligi saulės patekėjimo dainiuoti daines, kurių vieną posmą mediniai trūbais, o vadinamais trimičiais pūtusys, antrą posmą dainavusys. Tas yra dar stebuklingu, jog pagal jo (amžiną atils) pasakojimo motriškos į trūbus pūtusios, o vyriškieji dainiavusys” (9).

Labai panašiai trimitavimo tradicijos pabaigą Žemaitijoje konstatavo ir jo amžininkas S. Stanevičius rinkinyje „Daynas žemayciu”, išleistame Vilniuje 1829 m., kaip retenybę įdėjęs vieną sutartinę: „Yra tai viena iš dainų *sutartinių*, kurios neseniai Žemaičiuose iš mados ir tikslo išėjo. Jų palaikai Lietuvoj dar užsiliko. Prie tų dainų būdavo trimitai arba ilgos trūbos statinės iš medžio, kurios vėl kaip ir dainos *sutartinėmis* vadinos. Tos trūbos dabar nėra pažįstamos ir nuo senųjų tiktais atmenamos” (10; 125).



Vienintelės S. Stanevičiaus paskelbtos sutartinės melodija yra trimitinių intonacijų, taigi ji išties galėjo būti pučiamos daudytėmis. Nuo vėliau Aukštaitijoje užrašytų sutartinių ji skiriiasi tuo, kad nėra sekundinė, abi jos melodijos dalys tos pačios dermės.

XIX a. mokslininkai S. Daukantas ir S. Stanevičius pirmieji senuosiouose šaltiniuose minimą trimitavimą ir dainavimą susiejo su Šiaurės Rytų Lietuvoje išlikusiomis vokalinėmis ir instrumentinėmis sutartinėmis, tačiau tai buvo tik spėlionė, nes tuo metu dar nedaug buvo užrašyta sutartinių.

Išsamų duomenų apie šiaurės aukštaičių sutartines pirmą kartą pateikė iš šio krašto kilęs Adolfas Sabaliauskas leidyne „Žieminių-rytiečių lietuvių tautinė muzika ir muzikos instrumentai”, išleistame 1911 m. Jis taikliai apibūdino savitas aukštaičių polifonines giesmes: „Yra kita lietuvių dainų rūšis, kuri vadinas giesmės. [...] Yra tai dvi melodijos, kuri eina šalimaus viena kitai arba teisingiaus pinasi tarp savęs, vienydamosi kontrapunkto pamatu. Abi melodijos eina labai arti viena kitos, dažniausiai sekundoje. [...] Giesmių plotis nedidelis, dažniausiai penki diatoniški tonai. Kiekviena iš abiejų giesmės melodijų kilnojas natūrališkuose tonuose išsimtinai tercijų intervalais. Jei viena, sakysim, turi do – mi – sol, tai antra re – fa” (11; 7). Jis pastebėjo ir tai, jog giesmėms būdingas pentachordas vyrauja ir šio krašto instrumentinėje muzikoje: „Pūsti ragais giesmes yra tam tyčia padarytos dvi ilgos triūbos, ilgumo lig 5 pėdų, tinkamai suderintos, kurios vadinas

daudytės. Viena imama trys tonai, antra – du”. „Tą penkiastigį pentachordą pavadinčiau pamatiniu lietuvių liaudies muzikoje: penkios stygos kankliuose, pamatinės dūdos skudučių ir ragų taip pat penkios, ir sutartinės giesmės dažniausiai sutatytos ant penkiastigio” (11; 13).

Tuo metu, kai A. Sabaliauskas rinko vokalines ir instrumentines sutartines, Šiaurės Aukštaitijoje jos tebebuvos giedamos, pučiamos ragais ir skudučiais, tačiau daudytėmis jau nebebuvos trimituojamos. XX a. pradžioje Aukštaitijoje, panašiai kaip prieš šimtą metų Žemaitijoje, trimitavimo tradicija buvo nutrūkusi, šiuos instrumentus teprisiminė seni žmonės. Kaip raše Sabaliauskas, „senieji muzikos instrumentai labai retai bevarojami. Už dešimties metų vargai kas juos sodžiuje beužeis” (12; 8). Būtent po dešimties metų Šiaurės Aukštaitijoje liaudies muziką ėmė užrašinėti S. Paliulis ir, remdamasis senų žmonių prisiminimais, rekonstravo prieš kelias žmonių kartas išnykusiu daudycių repertuarą.

Atlikėjai pagiedodavo S. Paliuliui daudycių sutartines balsais, teigdami, jog anksčiau jos būdavo ir trimituojamos, taigi atrodė, jog giedojimas yra pirminis, o trimitavimas – antrinis. Tačiau, įsigilinės į sutartinių derminę sandarą ir įsiklausęs į atlikėjų pastabas, mokslininkas nusprendė, jog tuomet, kai daudytės tebegyvavo, galėjo būti atvirkščiai – trimitavimas galėjo būti pirmiau atliekamas, o giedojimas – tik jų atkartojant. Pasak mokslininko, kol buvo gyva daudycių pūtimo tradicija, trimitinės intonacijos skambėjo giedotojų ausyse ir buvo atkartojuamos balsais. „Trimitai sutartinei duodavo melodiją. [...] Giesmininkai kūrė žodžius, o trimitininkai trimitavo tam tekstu melodijas pagal savo instrumentų galimybes, žinoma, tik natūraliojo garsaeilio intervalais. Prie to priprasdavo giesmininkai. Jų ausyse skambėjo trimitų intervalai, ir savo jausmus ir mintis išliedami muzikos garsais, jie melodijas vingiavo pagal daudycių garsaeilį. [...] Šitaip sutartinėse ištvirtinė natūraliojo garsaeilio intervalai. Giesmininkai nuo jų nenukrypdyavo, kai sutartines kurdavo ir giedodavo jau ir be instrumentų pritarimo” (2; 95).

S. Paliulis pastebėjo, kad šiaurinėje sutartinių arealo daileje, Biržų krašte, kur ilgiausiai išsilaikė trimitavimo tradicija, giedamų sutartinių dermės atitinka trimitinių instrumentų dermes (2; 89). Tai įtikinamai liudija Biržų krašte užrašytos sutartinių melodijos, publikuotos A. Sabaliausko rinkinyje „Lietuvių giesmių ir dainų gaidos”, išleistame 1916 m. Visų šių sutartinių melodijos juda natūraliojo garsaeilio intervalais. A. Sabaliausko užrašytose sutartinėse natūrali tercija, esanti šiek tiek siauresnė už didžiąją terciją, 110-yje melodijų užrašyta kaip didžioji, o 39-ose melodijose – kaip mažoji. Matyt, vienais atvejais giedotojai intonuodavo terciją kiek plačiau, o kitais – siauriau:



SG 451



Anot S. Paliulio, „galima tik stebėtis, kaip sutartinių giesminkai buvo pamégę natūraliojo garsaeilio intervalus“ (2; 93).

Pietiniame areale, Ukmergės krašte, kur, S. Paliulio nuomone, daudytės išnyko anksčiau nei šiaurėje, giedotojai dažnai nukrypsta nuo natūralaus garsaeilio intervalų. Balsais, skirtiniais nei daudytėmis, galima intonuoti ne tik tercijas, bet ir kitokius intervalus, tad giesmininkai pakeičia tercijų slinktis sekundinėmis, švelnina trimitų intonacijas, išgiedodami įvairius perenamuosius ir pagalbinius garsus. Pietiniame areale gyvuojančios sutartinės yra tarsi vokaliuotos sutartinių atmainos:



Daudyčių garsaeiliai:



Garsaeilių supanašėjimas:



Kaip matome, daudyčių sutartinių balsų garsaeiliai neturi bendrų tonų, o giedamų sutartinių balsus sieja bendri tonai. Taip pirmoji ir antroji melodijos dalys susilieja ir sudaro vienitesnę, dainingesnę liniją.

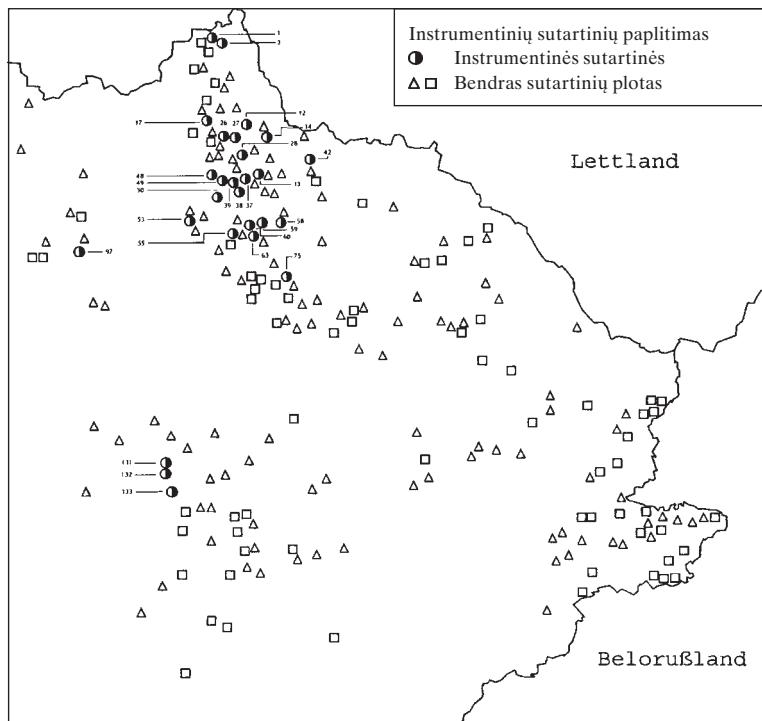
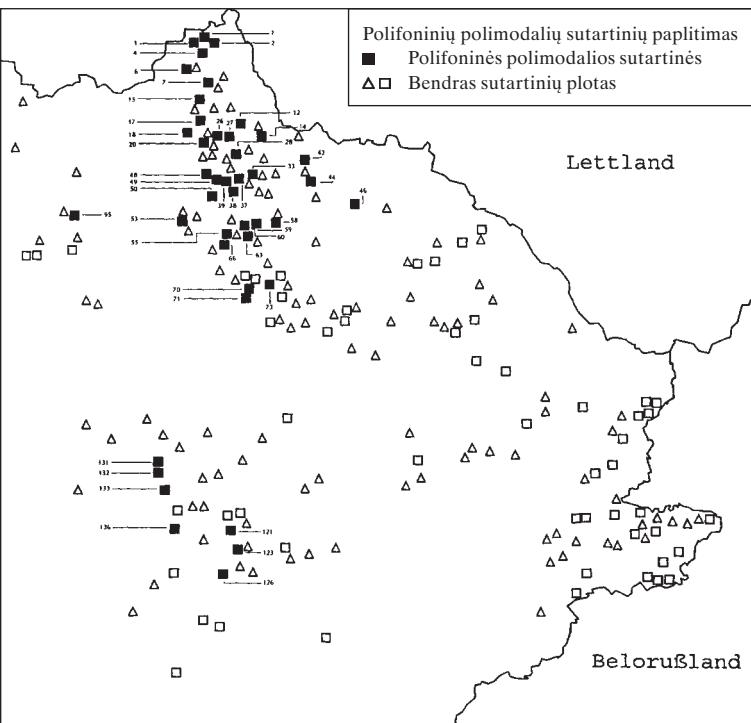
S. Paliulis pastebi, jog rytiniame sutartinių areale, Zarasuose, heterofoninės sutartinės beveik nepatyrė daudycių muzikos įtakos (2; 941), jų melodijoms būdingos visai kitokios vokalinės prigimties dermės:



Taigi šiaurinėje sutartinių arealo dalyje vokalinės sutartinės tiksliai atkartoja trimitinių instrumentų dermes, pietinėje dalyje yra nuo jų šiek tiek nukrypusios, o rytinėje dalyje vokalinių ir instrumentinių sutartinių sąveika beveik nepastebima.

Šiuos S. Paliulio teiginius patvirtina ir nauji mokslo duomenys. Pagal paskutinę sutartinių klasifikaciją, pateiktą M. Boiko studijoje „Die litauischen Sutartinės. Eine Studie zur baltischen Volksmusik“, atsižvelgiant į polifonijos tipą ir derminę sandarą, sutartinės suskirstytos į unisonines, heterofonines, polifonines monomodalias bei polifonines polimodalias sutartines (13; 90–101). Polimodalųjų sutartinių garsaeiliai neturi bendrų tonų arba yra susieti bendrais tonais. Kaip galime išsitikinti, žvelgdami į toje pačioje studijoje pateiktus žemėlapius, polimodalios sutartinės, kurių balsai neturi bendrų tonų (kaip jų neturi ir dvi sekunda suderintos daudytės), paplitusios plote, kuriame sutartinės buvo atlikamos pučiamaisiais instrumentais.

Toks plotų sutapimas leidžia dar tvirčiau teigti, jog polimodalų sandarą vokalinės sutartinės perėmė iš instrumentinių. Gretimuose sutartinių arealo plotuose, kur neužfiksuoja atlikimo pučiamaisiais instrumentais, vyrauja kitokios sandaros sutartinės. M. Boiko pastebi, jog polifoninės polimo-



dalios sutartinės sudaro didžiausią ir stilistiskai vieningiausią sutartinių grupę. Stiliškai vieningą grupę sudaro ir heterofoninės, tuo tarpu monomodalios sutartinės vargu ar gali būti įvardintos kaip vieno stiliaus, nes yra labai įvairios, dažnai atrodo lyg atsitiktinės (14; 110).

Daudyčių sutartines pučiant *skudučiais*, sutartinių melodijose taip pat atsirasdavo derminių pokyčių. Vieną garsą turinčiais instrumentais sutartines pūsdavo du žmonės: vieną pūsdavo pirmąjį, trečiąjį ir penktąjį skudutį, kitas – antrajį ir ketvirtajį. Vienas pūsdavo tris tercijų intervalais suderintus garsus, kitas – du tercija nutolusius garsus. Taigi pūtėjai skudučių komplektą pasidalindavo taip, kad jų garsai išsidėstyti, tarsi pučiant dvi daudytes. Tačiau skudučių derinimas ne visiškai atitikdavo natūralų garsaeilį, nes natūralioji darna nesusidarydavo savaimė, aukščio skirtumas tarp instrumentų pūtėjams reikdavo nustatyti iš klausos. Todėl sekundų intervalai skudučių sutartinėse dažnai išsidėstę kitaip nei daudyčių sutartinėse.

PIM 24

Kaip raše A. Sabaliauskas, „skudučiai derinami sekundomis, bet pasitaiko, kad vienas arba kitas tarpas esti kartais didesnis, kartais mažesnis. /.../ vyrai, pradėdami skudučiuoti, ypač keturines giesmes, kartais ilgai mėgina, kol prirenka tinkamus giesmei skudučius“ (14; 9).

Nukrypim nuo komplementinio ritmo etalono atsirasdavo pritaikant daudyčių sutartinėms giesmių tekstus. Siekiant „sutalpinti“ tekstą, dažnai buvo pakeičiamas pirmosios sutartinių partijos, *rinkinio*, ritmas, – daudyčių sutartinėms būdingas ritmo formules pakeičiant lygių aštuntinių grupėmis.

SIS 1648

Kaip matome, giedant tekstą, atsiranda papildomų versių, vietoj sinkopės atsiranda lygių aštuntinių grupės.

Panašūs ritmo kitimo reiškiniai pastebimi ir tais atvejais, kai tekstas pradedamas giedoti ne nuo pirmo, o nuo antro posomo, pavyzdžiui, sutartinėse: „Jei sadūt, sadoutyt“ (SIS 1370), „Jei dagil, dagilėl“ (SIS 1360), „Lelijėl, lelijėl“ (SIS 1461):

SIS 1461

Lelijėl, lelijėl,	Lioi leligeila,
Lelijėl, tatato.	Lioi tatateila.
Kas ti kert', kas ti rumč',	Lioi leligeila,
Lelijėl, tatato?	Lioi tatateila.
Brolis kerta, brolis rumčia,	Lioi leligeila,
Lelijėl, tatato.	Lioi tatateila.
Budavoj' aukštų svirnų,	Lioi leligeila,
Lelijėl, tatato,	Lioi tatateila.
Be skiedelių, be kertelių,	Lioi leligeila,
Lelijėl, tatato.	Lioi tatateila.

*Ir t.t.*

Pirmasis šios sutartinės posmas sudarytas iš refreninių žodelių, kuriais nusakomas daudyčių sutartinių ritmas (autorės nuomone, tai originalus daudyčių sutartinių ritmas). Jis yra nuo pradžios iki galio komplementinis. Tačiau tolimesniuose posmuose ritmo piešinys pakinta: giedant siužetinį tekstą, pirminės ritmo formules  $\text{F} \text{ F}$   $\text{F} \text{ F}$  pakeičiamos lygių aštuntinių grupėmis. Taip *rinkinio* ritmas tampa panašus į kito stilistinio sluoksnio – *refreninių giesmių* ritmą.

Kaip žinome, refreninės giesmės yra sudarytos iš lygaus ritmo eilučių, kurių pabaigose pridurti refrenai.

PIM 236

Sutartinių areale tokiu vienbalsiu giesmių nėra daug, nes, įsigalėjus polifoniniams stiliui, dauguma jų buvo „sutartinizuotos“; jų melodijos ir tekstai panaudoti kaip medžiaga sutartinių kūrimui.

Taigi Šiaurės Rytų Lietuvoje vyko įdomi vokalinės ir instrumentinės muzikos sąveika, ir tik šios sąveikos dėka čia susiformavo savitas sutartinių stilius. Autorės nuomone, vokalinės ir instrumentinės kilmės melodijos šiame areale galėjo jungtis dėl keleto joms visoms bendrų savybių: siauros apimties dermių, vienodos metrikos ir panašios (iš ketvirtinių bei aštuntinių sudarytos) ritmkos.

Teisus buvo S. Palilulis, teigės, jog polimodalų sandarą vokalinės sutartinės perėmė iš instrumentinių. Jo teorija, jog polimodalios sutartinės buvo sukurtos pučiant dvi skirtingo derinimo daudytes, iškinama, nes paremta muzikos akustikos dėsniais. Instrumentinę polimodalumo kilmę patvirtina ir tai, kad polimodalios sutartinės buvo paplitusios tame pačiame plote, kuriame gyvavo ir daudytės. Aplinkiniuose plotuose, kuriuose daudytės nebuvvo pučiamos, gyvavo kitų tipų sutartinės.

Polimodalumo paplitimo plotė, Biržų, Vabalninko, Papilio, Obelių, Ukmergės ir Kupiškio apylinkėse, buvo vartojaamas ir terminas „sutartinė“ (14; 9). Dabar galima apibrėžti šio termino reikšmę. „Sutartinė“ – tai suderinta giesmė, kurios balsų tarpusavio santykis tiksliai nustatytas, kurios balsai „sutaria“. Tai, jog „sutarti“ reiškia derėti, liudija atlikėjų stabdos, pavyzdžiui, „Pūsdavo penkiom triūbom – daudytėm. Ilgos būdavo, tošim apvyniotos. Gražiai įpūsdavo. Daudytėm

labai tarydavo". (Anastazija Balaišienė – Šilaikaitė, gim. 1852 m. Abonių k., Šimonų vls.) (4; 388, 394). Derėjimu šioje muzykoje laikomas disonansas. Aštrūs sąskambiai išryškina balsų polifoninį judėjimą ir poliritminį žaismą, todėl sutartinių balsai pinami taip, kad tarp jų nuolat susidarytų sekundos sąskambiai. Disonansinę vertikalę sukurti padeda ypatinga sutartinių dermė (dvieims balsams paskirstyta penkių garsų eilė): vienam balsui tenka 1, 3 ir 5 garsas, kitam – 2 ir 4. Laikeantis šios dermės ir pinant balsus pagal sutartinių polifonijos taisykles, balsai nuolat disonuoja, sutaria. Tobulai ši dermė išgaunama pučiant daudytės, tačiau pakankamai tiksliai ją galima atkartoti ir balsais bei skudučiais. Būtent mokėjimas suderinti balsus, „sutaryti” buvo sutartinių pūtimu bei giedojimo technikos pagrindas.

#### SANTRUMPOS:

- PIM – Lietvių liaudies instrumentinė muzika / Sudarė ir paruošė Stasys Paliulis. – Vilnius, 1959.  
SG – Lietvių dainų ir giesmių gaidos. Lietuvos Šiaurės Rytuose surinko A. Sabaliauskas. – Helsinkai, 1916.  
SIS – Sutartinės. Daugiabalsės lietuvių liaudies dainos / Sudarė ir paruošė Z. Slaviūnas. – Vilnius, T. 1, 2. – 1958, t. 3. – 1959.

#### NUORODOS:

1. Lietvių liaudies instrumentinė muzika. Pučiamieji instrumentai / Sudarė ir paruošė S. Paliulis. – Vilnius, 1959.
2. Paliulis S. Daudyčių poveikis sutartinių muzikai // Muzika. – 1984, Nr.4.
3. Kronika Polska, Litewska, Žmodzka i Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. – Warszawa, 1846: „tręby” (P.150), „tręby długie” (P.148,149), „tręby długie żmodzkie” (P.253), „tręby dubasnyje albo żmodzkie” (P. 85).
4. Lietvių mitologija. – T. 1. – Vilnius, 1995.
5. Biržiška M. Lietvių dainų literatūros istorija. – Vilnius, 1919.
6. Jonynas A. Lietvių folkloristika. – Vilnius, 1984.
7. Bretkūnas J. Biblia. D.VI. Psalteras ing Lietuwiską Lieszuvi. – 1580.
8. Slaviūnas Z. Polifoninių sutartinių geografinio paplitimo problema // Liaudies kūryba. T. 2. – Vilnius, 1974.
9. Dajnelė Žiamajtė pagal žodžiu dajnininku izsrasytos. Pirmasis pėdelis. – Petropilie, 1846. – P. 9. Naujas leidimas: Daukantas S. Žemaičių tautosaka. T.2. – Vilnius: Vaga, 1984. – P. 370. (Ta pati faktą Daukantas paliudija ir „Būde senovės kalnėnų ir Žemaičių” 1845 m. Naujas leidimas: Daukantas S. Būdas senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių. – Vilnius: Vaga, 1988. – P. 66.)
10. Daynas žemayciu. Surynktas ir yszdutas par Symona Stanevičese Wylniuje, 1829 m. Naujas leidimas: Stanevičius S. Dainos Žemaičių. – Vilnius, 1954.
11. Sabaliauskas A. Apie Žieminių-rytiečių lietuvių tautinę muziką ir muzikos instrumentus. – Vilnius, 1911.
12. Lietvių dainų ir giesmių gaidos. Lietuvos Šiaurės Rytuose surinko A. Sabaliauskas. – Helsinkai, 1916.
13. Boiko M. Die litauischen Sutartinės. Eine Studie zur baltischen Volksmusik. Dissertation. – Hamburg, 1996.
14. Sutartinės. Lietvių daugiabalsės dainos / Sudarė ir paruošė Z. Slaviūnas. – T. 1. – Vilnius, 1958.

## The Correlation between Vocal and Instrumental „Sutartinės”

Austė BAREIKYTĖ–NAKIENĖ

The paper discusses the theory suggested by Stasys Paliulis (1902–1996) and exposed in his article „Daudyčių poveikis sutartinių muzikai” (The Impact of Daudytės (long wooden trumpets) on the Music of Polyphonic Songs) that the modes of vocal sutartinės were influenced by those of instrumental ones.

In the years 1930–1939, when Paliulis was engaged in the collection of instrumental folk music, the chances to record the polyphonic songs performed by daudytės were lost due to the fact that the tradition was almost extinct and the instruments were already unfit for the performance. As a last resort Paliulis reconstructed the repertoire of daudytės from the memory of the performers. With reference to the performers' statements that „Gegutė”, „Ažuolėlis” and other polyphonic songs used to be not only sung but also performed with daudytės, the repertoire comprised fifty polyphonic songs. This reconstruction seems reliable for the voices of all sutartinės follow the sounds of natural overtones' scale of daudytės.

Vocal polyphonic songs recorded in northeastern part of Lithuania feature a great diversity in their polyphonic structure: the voices of some sutartinės are almost the same while those of others are slightly different, but, in other cases, they are completely distinct. The most polyphonic sutartinės are polymodal and polyrhythmical. Their voices move along with scales, which do not have any common tones. Both voices of the jump along third intervals surpassing the tones which belong to another voice. The rhythm formulae of voices also enrich one another; provided one voice maintains a longer rhythmic value, the other voice, in that case, necessarily receives some smaller values.

From the author's viewpoint polymodal and polyrhythmical sutartinės were probably created in the process of two – daudytė performance rather than singing. Polymodality could be resulted by the performance with two daudytės of different length (e.g. by daudytė in C and in D) obtaining overtones 4, 5 and 6. These overtones recede in third intervals and it is third leaps that are peculiar to polymodal polyphonic songs.

As stated by Paliulis, as long as the daudytės' tradition was alive, the modes based on a natural overtones' scale rung in the singers' ears which would then be repeated by voices. With the extinction of daudytės, the singers started to reject the modes and intonations of instrumental nature. A lot of sutartinės were recorded in which the voices no longer only „jump” along third intervals and the spaces between these intervals are frequently filled in by transitional sounds.

The style of polyphonic songs is not pure but, on the contrary, it is rather mixed. Many a trait was taken up by polyphonic songs from monophonic songs or instrumental music. The author assumes that different music styles of northeastern Lithuania could have readily interlaced owing to several common features, namely, the modes of a narrow scale, the periods of equal length as well as their similar rhythmical patterns.

*Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas,  
Antakalnio 6, 2055 Vilnius*

Gauta 1999 01 15  
Spaudai įteikta 1999 06 07

# Sapnų prigimties teorijos indų kultūroje

Audrius BEINORIUS

*Straipsnio objektas ir tyrimo problema: sapno samprata, sapno kilmės ir prigimties teorijos tradicinėje intelektualinėje indų kultūroje. Darbo tikslas: remiantis pirminiais sanskrito šaltiniais bei kritine literatūra ištirti ir apibendrinti įvairias sapno kilmės teorijas indų tradicijoje. Tyrinėjimo metodas: struktūralistinis–tipologinis bei filosofinis–fenomenologinis. Tyrimo išvados: vieningos sapno kilmės sampratos indų kultūroje nėra. Skirtingas sapno sampratas lemia skirtingas pačios proto prigimties bei hierarchiškos sąmonės sąrangos aiškinimas advaita–vedantos ir sankhya–jogos filosofinėse mokykllose.*

Visais laikais ir visų tautų žmones magino slépiningas sapno fenomenas. Tačiau akademinio Vakarų mokslo pasaulyje sapno prigimtimi rimčiau susidomėta tik XIX a. pabaigoje. Nuo seniausių laikų šis reiškinys traukė indų mąstytojų dėmesį, kurie yra palikę labai gausių ir įdomių samprotavimų šia tema. Manome, kad indų samprotavimai gali būti įdomūs šiuolaikinių psichologinių, filosofinių ir kultūrологinių sapno prigimties tyrinėjimui kontekste. Šioje studijoje nesigilinsime į tai, kaip sapnas buvo suvokiamas senojoje Vedų kultūroje ir koks vaidmuo jam skiriamas pačiuose Vedų tekstuose, samhitose, – tai jau tyrinėta ne vieno Indijos ir Vakarų mokslininko: A. M. Esnoul, E. Abegg, J. Singh, U. Mishra, K. Das Gupta, T. Elizarenkova.<sup>1</sup> Mes gi dėmesį nukreipsite į klasikinių filosofinių, religinių bei medicinos mokyklų požiūrį į sapnus, apžvelgdami VIII a. pr. Kr. – X a. indų literatūrą.

Visų pirma reikia turėti omenyje, jog senovės Indijoje šalia tradicinių mokslų, medicinos, astronomijos ir kt., psichologijos kaip atskiro disciplinos nebūta. Tradicinės indų idėjos apie sąmonės prigimtį apskritai yra, viena vertus, glaudžiai susijusios su konceptualiais metafiziniais samprotavimais, kita vertus, su įmantriomis introspekciniem pratybomis, pasitelkiant įvairius joginės meditacijos, savianalizės ir savikaitos metodus. Atsižvelgiant į tokią sąmonės prigimties tyrinėjimų specifiką, tradicinė indų psichologija dažniausiai vadinama *mano-vidyā*, pažodžiu „mokslas apie protą, ar sąmonę“. Neatsitiktinai tad garsus indų kultūros žinovas A. Comamaraswamy įvairių kultūrų tradicinę psichologiją siūlo vadinti ne „mokslu apie sielą“, o pneumologija, nes, pasak jo, „empirinis mokslas, C. G. Jungo žodžiai tariant, užsiima tik žmogaus ‘sielos ieškojimais’, tuo tarpu metafizinis mokslas esmiškai yra sielos išsižadėjimas“.<sup>2</sup> Psichologija, kaip ir me-

tafizika, medicina ar menai, klasikinėje indų kultūroje yra svarbūs tiek, kiek jie tarnauja soteriologinei dominantei.

Vienas esmingiausių indiškojo mentaliteto ypatumų, pasak garsaus indų kultūros tyrinėtojo H. Nakamuros, – tai nebuvinas griežtos ribos tarp objektyvaus, arba juslėmis patiriamo, pasaulio ir subjektyvaus, arba vaizduotės, sapnų, fantazijos pasaulio.<sup>3</sup> Individu santykis su tikrove Indijoje įvardijamas psichologinėmis sąvokomis, psichinių procesų kategorijomis. Senoji indų mitologija stebina be galio turtinčia vaizduote, totaliai ignoruojančia bet kokius objektyvaus pasaulio dėsningumus ar dėsnius. Būtent Indijoje užgimė įvairios filosofinės tradicijos, skelbiančios, kad išorinis pasaulis téra sapnų primenantiliuzija (*māyā*) arba tiesiog mūsų psichikos projekcija. Būtent Indijoje įvairios soteriologinės doktrinos nušvitimą, galutinį išsviadavimą ir net mirtį vadina prabudimu (*prabudhyate*). Tad neatsitiktinai tokiaame kontekste ypatingo dėmesio susilaukia būtent sapno tema.

Sanskrito daiktavardis *svapna* (m.) turi dvi reikšmes: tai ir „sapnavimas“ kaip procesas, ir „sapnas“ kaip sapnavimo turinys. Šis daiktavardis padarytas iš veiksmažodžio šaknies *svap-* „miegoti“, „sapnuoti“ ir, beje, „mirti“.<sup>4</sup> Tai paaiškina, kodėl Atharvavedoje sapnų valdovas yra dievas Jama, kuris kartu yra mirties bei „ano pasaulio“ valdovas. Kita vertus, apibūdinant sapną dažnai naudojamas veiksmažodis *sj-*, kurio nuvakomi įvairūs kūrybos, raiškos bei vaisingumo procesai: kurti pasaulius, kalbėti (kurti žodžius), išlieti séklą (kurti naujų žmogų), išsilaikia ar sapnuoti (kurti vaizdinius).

Analizuodami išorinio pasaulio realumo klausimą ir sąmonės bei proto prigimtį, indų filosofai paprastai mini penkis sąmonės lygmenis: būdravimo, sapno, gilaus miego be sapnų, alpulio ir mirties. Aptardamos šių sąmonės lygmenų santykį, visos tradicinės indų mokyklos ypatingą dėmesį teikia būtent sapno prigimties analizei, nors ir skirtingai aiškindamos jo kilmę. Sapno prigimties aiškinimas kinta priklausomai nuo metodologinės perspektyvos, kurioje jis analizuojamas – fiziologinės, filosofinės, psichologinės ar mistinės religinės. O tai, kad netgi tai pačiai mokyklai atstovaujantys įvairūs mąstytojai skirtingai interpretuoja sapno kilmės teorijas arba pritaria iškart kelioms, paprastai aiškinama konkretių diskusijos kontekstu, oponentų nuostatomis ir, be abejonės, individualios patirties skirtumais.

Apibendrintai galime išskirti septynias sapnų kilmės ir prigimties teorijas:



Majos sapnas. Kušanų periodas, Gandhara; skalūnas, 25,5x39 cm. Nju Delio nacionalinis muziejus, Nr. 59.533/6. Perspausdinta iš: Классическое искусство Индии с 3000 г. до н.э. до XIX в. н. э. – Ленинград, 1987. – Р. 26.

1. prezentacinė, arba organinė;
2. reprezentacinė, arba atminties;
3. išspūdymo sapnų teorija;
4. pranašingu sapnų teorija;
5. telepatinė;
6. „sapno sapne“ teorija;
7. keliavimo sapne teorija.

Patyrinėkime šias teorijas nuodugniau.

1. Pirmosios, prezentacinės teorijos atstovai teigia, jog sapnai – ne atmintis ar prisiminimas, o tam tikra pozityvi percepčija, kurios metu atitinkami objektai suvokiami tiesiogiai, be juslių tarpininkavimo (*aparokṣasarīvēdanā*). Tvirtinama, jog sapno vaizdiniai (beje, jie vadinami tiesiog „objektais“, kaip ir ovyje) yra atsakomųjų proto reakcijų į konkrečius fiziologinius organizinius pokyčius, sukeltus ankstesnės patirties (skyrium, ir ankstesnių gyvenimų patirties), padarinys.

Njajos mokyklos atstovo Uddajanos (V a.) nuomone, miegant juslės netampa visiškai indiferentiškos įvairiems dirgikliams, todėl į juos reaguodamas protas susikuria atitinkamus vaizdiniius. Šridhara, pavyzdžiu, teigia, kad pažinimas sapne nepriklauso nuo ankstesnio pažinimo būdraujant, tai grynujų proto kūrinių (*manomātraprabhāva*) pažinimas. Šia prasme sapno ir budinti sąmonės panašios, nes abi aktyviai formuoja gyvą, tiesioginę percepčiją, tik objektyvūjų juslinį turinį sapne atstoja paties proto kūrybinė galia (*kalpanā*). Komentuodamas Gaudapados Karikoje plėtotą iliuzijos prigimties temą, autoritetingiausias vedantos mokytojas Šankara (VIII a.) saiko, kad sapno metu mes tiesiogiai patiriamė objektus, pavyzdžiu, dramblį ar kalną, tik jie čia sužadinti mentalinio aktyvumo, todėl nėra objektyvūs, o tik vidiniai, iliuziški.<sup>5</sup> Seniausioje iš Upanišadų, Brihadaranjakoje, vėlgi tvirtinama, kad „individai patys sukuria juntamus sapno objektus dėl stimu-

liuojančio praeities samskarų poveikio“ (*Bṛh. U. Ś. Bh. 4.3. 10*). Buddhistai ir vaišešikos mokyklos atstovai sapną apibūdina kaip *anubhava*, t.y. kaip tiesioginį mentalinių pažinimą. Aitareja Aranjakoje apibūdinant sapną naudojama savoka *pratyakṣa–darśanāni*, t.y. „regėjimo patyrimas“ (*Aitareya Āraṇyaka III. 2.4*).

Ajurvedos medicinoje teigiami, jog sapnus sužadina įvairios intraorganinės perturbacijos (*dhātudoṣa*).<sup>6</sup> Išskiriamos trys prigimtinės psichosomatinių tendencijos, dar vadinamos temperamentais, kaip ir viduramžių Galeno medicininėje tipologijoje. Psichosomatinių kokybių vadinama *vāta* (vėjuota), ji valdanti viesus dinaminius kūno procesus, pradedant smegenų ir baigiant nervų veikla. Psichosomatinių ugnies kokybė, *pitta* (kaitra), siejama su įvairiomis transformaciniemis fukcijomis, o vandens kokybė, *kapha* (drėgmė), – su sekrecijų veikla. Vienos

kurios nors iš šių biologinių funkcijų sutrikimas sukeliąs atitinkamo pobūdžio sapnus – dominuojant oro kokybei, sapnuojamai sapnai, susiję su skraidymu, erdvės pojūčiu; dominuojant vandens kokybei, plaukiama per upes ir pan.; dominuojant kaitros kokybei, sapnuose vyrauja ugnies, kaitros pojūčiai. Tokie sapnai vadinami *doṣaja svapna*, „iš sutrikimo gi-mę sapnai“. Kaip žinoma, tradicinė Tibeto medicina, nūnai sparčiai populiarėjanti Vakaruose, irgi ypatingą reikšmę teikia trims biologinėms funkcijoms, siejamoms su penkiais elementais.<sup>7</sup> Pasak mahajano buddhistų, sapnai dažniausiai atspindi tris didžiausias, persikūnijimo grandinę lemiančias ydas (*doṣas*): aistrą, neapykantą ir sumaištį.

Tantrinėje indų tradicijoje sakoma, kad egzistuoja subtilius mentalinis kanalas (*manovahā nādī*), kuris sielą (*jīva*), lokalizuojamą viršugalvyje (*sahasrā cakra*), jungia su proto čiakra (*manaścakra*), lokalizuojama smegenyse. Miegant, nūrimus juslinei percepčijai, suaktyvėja viena iš mentalinio kanalo atšakų, vadinama sapno kanalu (*svapnavahā nādī*).<sup>8</sup> Taigi prezentaciniai sapnai aiškinami kaip proto kūriniai, jam esant „svapnavaha nadéje“.

Tačiau čia į akis krenta du svarbūs dalykai. Pirma, pažymima, jog sapno turinys atitinka budraus patyrimo turinį, būdravimo logiką, todėl, „nors mentaliniai vaizdiniai ir kyla iš išorinių reiškinių, o išoriniai reiškiniai – iš sąmonės, tačiau kiek-vienas savo lygmenyje jie yra realūs“ (*Ch. U. Ś. Bh. 8. 5.4*). Kitaip tariant, abu šie patyrimo lygmenys vienodai iliuziški (*agantuka*). Bet tai jau advaitiškos metafizikos sritis...

2. Kita sapnų kilmės teorija, reprezentacinė, dar yra vadinama reprodukcine, kadangi ji teigia, jog sapnų turinio esmė – tai anksčiau patirtų išorinių objektų prisiminimas pasąmoninių išpūdžių pavidalu (*saṁskārapāṭava*), arba tų objektų reprezentacija, atgaminimas (*anubhūta*) sapnuojančio individu prote. Taigi ši sapnų kilmės teorija ypatingą vaid-

meni suteikia atminčiai (*smṛti samvedana*). Atmintyje slypinčios pasąmoninės tendencijos Patandžalio jogos mokyklos psichologijoje skiriamos į dvi pagrindines grupes: veiklos palikti įspaudai vadintami *karmāśayas*, o visi įvairūs patyrimai – *jñānāśayas*. Tad sapno patyrime atispindi ankstesnių patyrimų sankaupos, nuspavintos vienokiais ar kitokiais emociniais teršalais (*kleśas*).

Ajurvedos *Caraka-saṁhita* sapnus apibūdina kaip „to, kas regėta, girdėta, jausta ir įsivaizduota, atkūrimas”.<sup>9</sup> Vaizduotė (*parikālpita*) glaudžiai siejama su atmintimi, pastarajai pateikiant medžiagą. Anot jogičiaros buddhistų, vaizduotei duomenis pateikia šešios „sąmonės” (*parāvṛtti-vijñānas*), regos, klausos, jutimo, uoslės, skonio ir mąstymo (*mano*) „sąmonės”, kurioms miegant, savaiminis mąstymas (*manas*) pradeda kurti sapno vaizdinius, pasitelkdamas „sąmonės saugykloje” (*ālaya-vijñāna*) pasilikusius įspaudus (*saṁskāras*).

Šankara remiasi šia teorija sapnų skirdamas nuo patyrimo būdraujant: „sapno vaizdinių šaltinis yra atmintis (*citta*), o būdros vaizdinių – tiesioginis patyrimas” (*B. S. Š. Bh. 2.2.29*), arba „sapnas nėra nauja patirtis, dažniausiai tai tik ankstesnės patirties prisiminimas” (*Brh. U. Š. Bh. 4.3.9*). Tačiau, kadangi kai kurių sapnų turinio dėl jų fantastiškumo negalima laikyti tiesioginiu būdros patyrimo atgaminimu, įvedama atminties pateiktais objektyviais patyrimais besiremiančios proto kūrybinės vaizduotės sąvoka (*kalpanā*). O tai, kas būtent atrenkama iš atminties saugyklos kūrybinės vaizduotės darbui, lemia *adr̄sta*, „neregimas” – karmiškai determinuotas selektyvumo principas. Manoma, jog ši kūrybinė sapno sąmonės galia rodo didesnę jos laisvę nuo savo turinio ir liudija sapno autonomiškumą. Kita vertus, tai, kad sąmonė sapno būsenoje yra ne tik kūrėjas, bet ir joje vykstančių procesų stebėtojas, reiškia, jog ji pati juos „apšviečia” (*bhāṣati*): „Sapnuodamas jis mažai ką ima iš išorinio pasaulio (*sarvavāt*), jis atmeta net savo [juslinį] kūną ir pats sukuria [sapno kūną], savo spindesiu pats save apšviesdamas, – taip jis sapnuoja. Jis pats tampa šviesa” (*Brh. U. Š. Bh. 4.3.9*). Taigi, pripažstant sapno sąmonės kūrybingumą ir jos laisvę nuo savo turinio, siekiama įrodyti savimonės tēstinumą įvairiuose patyrimo lygmenyse. O sapno sukurti vaizdiniai, kaip ir būdros patyrimo palikti pasąmoniniai įspaudai, lieka prote arba, kaip ji vadina vedantistai, „vidiniame organe” (*antaḥkāraṇa*). Šios samskaros gali sukelti ne tik sapnus, bet ir iliuzijas (*bhrānti*) ar halucinacijas (*vibhrānti*) būdraujant.

Įdomu pastebeti, jog senovės Indijoje vyko aršūs debatai: jei sapnai yra sensorinės percepčijos atgaminimas, ar gali tuomet nuo gimimo aklas žmogus sapnuoti konkretius fizinius pavidalus (*rūpa*), kurių niekad nemate? Dažniausiai teigiamo, jog negali, išskyrus nebent tuos atvejus, kai sąmonės saugykloje stipriai aktualizuojamos praeitų gyvenimų vizualinės samskaros.<sup>10</sup>

3. Organinė ir atminties teorijos akcentuoja atitinkamai dvi vidinio mentalinio organo (*antaḥkāraṇa*) funkcijas (*vṛttis*) – juslinį protą (*manas*) ir atmintį (*citta*), tuo tarpu trečioji, išspildymo sapnų teorija, – sietina su atpažistančiosios sąmonės, tarkim, aumens (*buddhi*) veikla. Ši teorija tvirtina, kad

sapnai yra mentalinis troškimų (*kāma*) išspildymas (*prārthita*). Kitaip tariant, išorinei juslių veiklai nurimus, protas apsilpsta (*durbāla*), ir sapno turinį pagal pasąmoninius įspaudus (*saṁskāras*) stimuliuoja bei konstruoja troškimai (*vāsanās*). Anot Brihadaranyaka upanišados: „Kas turi troškimų, tas sapnuoja, kas jų neturi – ne” (*Brh. U.3.3.19*). Advaita-vedantos filosofijos kontekste šie išspildymo sapnai – tai aistrų ir prisirišimų nuspavinto proto (*manas*) veiklos pasireiškimas. Šankara sako: „nurimus juslių veiklai, siela [*Jīva*, t.y. individualioji sąmonė] sukuria subtilų troškimų kūną ir, aumens nušiesta, formuoja sapną” (*B.S. Š. Bh. 3.2.4*).

Esiminė išspildymo sapnų ypatybė esanti ta, jog jie, nors ir nevalingi (*na saṁkalpiki*), tiesiogiai atspindi ir įkūnija individu siekius bei jo vertybes. „Sapnai sukelia džiaugsmą ar skausmą, destis geri ar blogi yra sapnujančiojo darbai” (*B. S. Š. Bh. 3.24*). Tačiau esminis veiksny, lemiantis sapnų patyrimo kokybę – tai neišmanymas ir troškimas (*Ch. U. Š. Bh. 6.8.1*). Todėl, pavyzdžiu, Šankaro nuomone, individu pasąmoninių tendencijų kokybė bendrais bružais atitinka moralinį jo veiklos ir patyrimo būdraujant atspalvį, nes iš tikrujų žmogų „sudaro troškimai. Kokie jo troškimai, tokie ir siekiai, kokie jo siekiai, tokie ir darbai, kokie jo darbai, tokie ir vaisiai” (*Brh. Up. 4.4.5*). Toks sapno, kaip išspildymo ir atpildo, pobūdis paaiškina, kodėl visoje dvasinėje indų tradicijoje individas atsako ne tik už būdravimo, bet ir už savo sapnų moralę, todėl iš jo reikalaujama nenusižengti netgi sapne.

4. Labai plačiai visoje Indijos kultūroje paplitusi pranašingų sapnų (*havika*) samprata. Tokie sapnai kartais siejami su neįsąmoninta praeities patirtimi, kartais tiesiog su ateitim. Juos pripažįsta visų mokyklų atstovai, tarp jų ir skeptikai logikai njajikai. Pranašingais sapnais prisodrinti senųjų Vedu, istorinių mitologinių sakmių Puranų, garsiuju epu *Mahābhārata* ir *Ramayana* puslapiai. Vienas populiausiu budhistų vaizduojamojo meno siužetų – Buddhos motinos Majadevės sapnas apie baltą dramblį, ižengusį Jon pro dešinių šoną. Ši sapnų išminčiai interpretavo išpranašavus gimsiant naują dvasinį pasaulio valdovą.

Theravados buddhistai pranašingų sapnų galimybę pagrindžia tuo, jog sapnuojant susilpnėja racionalaus proto (*manovijñāna*) kontrolė ir stipriau pasireiškia aiškiaregystės sugebėjimai (*siddhi*), todėl dažnai ši sapnų teorija vadina tiešiog aiškiaregystės vardu. Milindhaphanoje netgi teigiamo, jog tik pastarieji sapnai ir téra teisingi, o visi kiti – beverčiai.<sup>11</sup>

Indų Ajurvedos medicinos enciklopedija *Caraka-saṁhīta* (V a. pr. Kr.) irgi mini šią sapnų prigimties teoriją, vadindama ją prognostine, todėl sakoma, kad gydytojas privalo klaušinėti ligonio, ką šis yra sapnavęs. Šiame tekste sakoma, kad dažnai sapnai gali būti artėjančios ligos ar mirties požymis, tačiau perspėja, kad pernelyg ilgi ar trumpi, susapnuoti dieną ar vos užmigus sapnai nėra pranašingi. Kita vertus, medicinos tekstuose mirtį pranašaujantys sapnai aiškinami ir fiziologiskai. Teigiamo, jog prieš mirtį mentalinis kanalas (*manovahā nāḍī*) užpildomas viena iš trijų prigimtinėlių biologinių substancijų (*prakṛti*), *vāta*, *pitta* ar *kapha*, kurios ir lemia pranašingą sapno pobūdį.

Tradicinėje indų astrologijoje *Jyotiša-vedanga* (IV a. pr. Kr.) teigama, jog astrologas, dar prieš susitikdamas su klientu, privalo atkreipti dėmesį į savo sapnus, kurie jam gali patenkinti svarbios informacijos apie klientą.<sup>12</sup> Čia svarbu tai, kad sapnuotojas sapnuojas ženklus, reikšmingus ir kitiems jo šeimos, kastos ar religinės bendruomenės nariams. Kitaip sakyant, jis sapnuoja ne tik sau, bet ir kitiems.

Anot Šankaros, geri ar blogi (*dharma, adharma*) darbai lemnia atitinkamai gera arba bloga žadančius sapnus, kurie tuomet yra laikomi ženklais (*sucakāḥ*): „sapnai tampa gerū ar blogū ateities [ivykių] ženklais” (B. S.Š.Bh. 3.2.4). Sankhajogos filosofinėje mokykloje sapnų interpretacijos siejamos su vienos iš trijų gunų, ar kokybių, – skaidros (*sattva*), tamsos (*tāmas*) ir vitališkumo (*rajas*) – dominavimu. Būtent tai lemiant prognostiškai palankius (*śubha*) sapnus. Tačiau nepaisant pranašingos sapnų tiesos, jų ženklai absoliučios tikrovės atžvilgiu nėra realūs.

Yra vienas bendras išsipildymo ir pranašingų sapnų bruožas – etiškai neigiami troškimai ir jų paskatinti atitinkami poelgiai sukelia skausmingus ir bloga žadančius (*aśubha*) sapnus. Ir toks sapnų teisingumas grindžiamas kosminiu moraliniu teisingumo principu – *karman*, galiojančiu tiek būdraujant, tiek sapnuojant.

5. Telepatiniai ar dievų (*devas*) įkvėpti sapnai Vakaruose dažniausiai vertinami kaip „prietarai”. Tačiau tradicinės indų religijos mini daug įvairių objektyviai egzistuojančių būtybių, kurių nesutinka redukuoti vien į asmeninės psichikos procesus.

Vedantos tradicija mini septynis aukštessnius ir septynis žemesnius už mūsiškį pasaulius, su kuriais įmanomas ryšys. Theravados buddhizmas išskiria net trisdešimt vieną dievų lygmenį (*devalokas*), apimančius troškimą „erdvę” (*kama-dhātu*), pavidalą „erdvę” (*rūpa-dhātu*) ir subtilios būties be pavidalu „erdvę” (*arūpa-dhātu*). Šią telepatinę, ar telepsichinę, teoriją buddhologas S. Z. Aungas apibūdina kaip dvasinių būtybių įtaigą ar minčių per davimą sąmonei.<sup>13</sup> Tantrinė praktika intensyviai kreipiasi į vadinamasias globojančias dievybes (*iṣṭa devata*). Dažnai tokia širdyje vizualizuojama dievybė, kaip mytojas, sapne tampa tam tikros informacijos šaltiniu.

Ypatinges dėmesys buvo skiriamas tokiai telepatinių sapnų alegorių bei simbolių aiškinimui, dažniausiai juos vis dėlto suprantant tiesiogiai. Sapnų turinio interpretacijai skirtas 68-as Atharvavedos skyrius, be kita ko, prisodintas įvairomis mantromis, užkalbėjimais bei užkeikimais, taip pat bene įtaktingiausias Džagatvedos (XII a.) sapnų simbolių sąvadas *Svapnacintamāni*.

Panašiai aiškinama ir daugelis audiovizualinių haluacinacijų. Teigama jas esant piktų dvasių rakšas, danavų, pišačių ir kt. apsėdimais. Pavyzdžiu, pagal įvairius epilepsijos (*apasmāra*) požymius skiriama dylikai ligojų veikiančių dvasių.

Telepatinis sapnų pobūdis aiškinamas tam tikromis sąmonės ypatybėmis, pasireiškiančiomis tiek būdraujant, tiek ir miegant. Unikalus indų psichologijos bruožas, sureikšmintas Advaita vedantos filosofijoje, – tiesioginio sąmonės sąlyčio su išorės objektais (*sākṣatkāra*) pripažinimas. Šis sąlytis įvyksta

sąmonei atsiskiriant nuo kūno (*śarīramadhyāt*), prisiartinančio (*prāpya-kāri*) prie objekto ir tiesiog priimant jo pavidalą (pasak *Vivarāṇa* mokyklos) arba tiesiog jį persmelkiant (pasak Vačaspačio mokyklos).<sup>14</sup> Tai reiškia, jog sąveikaudama su išorės objektu sąmonė persimaino (*vṛtti*) ir pati igauna jo pavidalą. Užuot konstravęs objektą iš pavienių diskretiškų pojūcių, protas „pagauna” ji išsyk visą ir pats „tampa” tuo objektu. Pats savaime protas neturi jokio pavidalo, tačiau igauna bet kurią juslių jam pateiktą formą, kaip kad lydytas švinas igauna tokią formą, į kurią iliejamas. Šiedu indiškosios epistemologijos ypatumai – proto priartėjimas prie objekto bei jo transformacija – ir paaiškiną telepatijos galimybę tiek būdraujant, tiek ir sapnuojant. Pavyzdžiu, Madhusudana Sarasvati teigia, kad ir sapnuodamas protas transformuojas, pats īgaudamas sapnuojamą objekto pavidalus, arba kad jis lipdo tuos pavidalus iš savo „neišmanymo”, t.y. iš nesąmoningumo (*avidyā*).<sup>15</sup>

6. Šeštą grupę sudaro vadinamieji „sapnai sapne” (*svapnānātika jñāna*). Daugelis tradicinių indų sapno tyrinėtojų (Prašastapada, Šridhara, Šamkara Mišra) pažymi, jog sapnas sapne skiriasi nuo paprasto sapnavimo. Pirmasis yra sapnavimo atkūrimas, todėl vadinamas reprezentaciiniu, o antراسis, primenantis tiesioginį juslinį patyrimą, – prezentacinius. Kitaip tariant, ankstesnio sapno prisiminimas palieka prote įspaudus, kurie savo ruožtu sužadina sapnų sapne. Todėl dažnai šiu sapnų rūšis laikoma reprezentaciinių sapnų rūšies porūšiu.

Kai kurios indų mokyklos sapno sąmonę skiria į tris arba keturis patyrimo lygmenis. Pavyzdžiu, Kašmyro šaivizmo tantrinė tradicija. Todėl kalbama apie sapnavimą ovye (*svapna-jāgrat*), sapnavimą sapne (*svapnasthana-svapna*), sapnavimą miegant be sapnų (*svapna-suṣupti*) ir transcendentinį sapnavimą (*svapna-turīya*), kai sapne išgyvenami gilūs ekstatiški patyrimai.<sup>16</sup> Šie lygmenys faktiškai yra bandymas stratifikuoti įvairius sąmoningumo sapne lygmenis. Panašūs sapno lygmenys skiriami ir tibetiškoje dzogčeno mokyklos sapnų jogoje (*rmi-lam*).

7. Galiausiai yra dar vienas sapnų patyrimo aiškinimas, artimas šiuolaikinei parapsichologinei *out of body experience* teorijai. Seniausioje iš upanišadų, Brihadaranjakoje, kalbama apie tai, jog savastis pasižymi sugebėjimu būti kartu ir šiamame, ir anapusiniame, ir tarpiame, t.y. sapno, pasauliuose. Būdama sapno pasaulyje, savastis regi abu – ir šį, ir aną pasaulius. Sakoma, jog „nemirtingoji savastis (*ātman*) sapno metu (*svapnasthane*), apsigaubusi spindesiui, kaip paukštis iš lizdo išskrenda iš savo kūno ir pasiekia tolimiausias vietas. Pati nemiegodama ji žvelgia į miegančiuosius” (Brh. U. 4.3.9–14).

Perspėjama, jog negalima staiga pažadinti taip sapnuojančio žmogaus, nes tuomet jo siela gali paklysti ir neberasti kelio atgal. Kitaip tariant, toks sapnavimas suvokiamas kaip sąmoninga kelionė į ar po anapusinį pasaulį. Panditas Dvidanganga netgi teigia, kad mažų vaikų sapnai yra ne tiek sensorinės patirties atkūrimas, kiek dar nesenio buvimo aname pasaulyje atspindys, o senų žmonių sapnai jau turėti pomirtinio gyvenimo aname pasaulyje elementų.<sup>17</sup> Vėlesnėje advaitos

tradicijoje minimas subtilusis kūnas (*sūkṣma śarīra*), kuris miegant gali atskirti nuo fizinio kūno (*sthūla śarīra*) ir nukakti net i pačią pasaulio sielą (*hiranyagārbha*). Buddhistinė jogaciaros mokykla mini mentalinę sąmonę (*mano-vijñāna*), kuri, kaip vedantistų subtilusis kūnas, irgi gali atskirti nuo fizinio kūno ir klajoti po pasaulį.<sup>18</sup>

Realų subtilių sapno objektų egzistavimą pripažista ir teisitinė indų tradicija, Ramanudžios vedanta. Jos atstovas Šrinivasa teigia, kad sapno objektus sukuria tas pats vienintelis Viešpats (*Iśvara*), todėl jie yra ne mažiau realūs, nors ir neigalaikiai.

Kita svarbi tema, ypač hinduizmo ir buddhizmo tantrinėse mokyklose, – tai manipuliacija sapnu. Ši tema glaudžiai syja su vaizduotės, vizualizacijos reikšme indų dvasinėse praktikose. Kokio nors objekto, reiškinio ar būsenos vizualizacija ir sąmoninga, tėstinių identifikacija su juo šiaip jau yra esminis tantrinių psychotransformacijų elementas, siekiant įvaldyti savo sapnus. Indijoje esama joginių technikų, mokančių netgi materializuoti sapno objektus, išnaudojant šiam reikalui itin svarbią ribinę būseną tarp sapno ir būdros. Paženges jogas jų pagalba mokosi, kaip, esant reikalui, sapnuotus reiškinius paversti tikrove. Mokytojas dvasines instrukcijas mokinui gali suteikti tiesiog ateidamas į jo sapnus arba mokinio „sapno kūną” pasiimdamas su savimi.

Tantrinių iniciacijų esmė – tam tikro sąmonės turinio ir naujos patirties sėklų (*bijas*) perdavimas, „persodinimas” mokinui. Kašmyro šaivizmo patriarcho Abhinavaguptos (X a.) parengtoje tantrizmo enciklopedijoje *Tantrāloka* („Tantros spindesys”) rašoma, kaip iniciacijos metu mokytojas ir mokinys drauge miega prie apeiginės ugnies ir sapnuoja tą patį sapną, nes jiedu turi tą pačią sąmonę.<sup>19</sup> Tokia, sakyčiau, okultinė sapno reikšmė – labai sudėtinga tema, ir Indijoje ji yra ne rašytinės, o žodinės, asmeninės per davos sritis. Dar ir darabar Indijoje daugelio dvasinių mokyklų mokytojai naudojasi šia sapno galia ir domisi mokinų patyrimais sapne. Mokiniams keliamas reikalavimas pasiekti tokį sąmoningumo lygmenį, jog net sapneaptapti įmanoma tam tikra mantrų kartojimo ar vizualizacijos joginė praktika. Minimos įvairios mantros, kuriuos padeda valdyti sapno patyrimų pobūdį. Dažniausiai kreipiamasi ir į sapnų valdovę Svapnešvarę.

Kalbant apie sapno sampratą indų kultūroje, būtina atsižvelgti ir į minėtą sąmonės lygmenų schemą, į jų santykio su vadinamuoju objektyviu pasauliu bei miegu be sapnų ypatybes.

Advaita vedantos filosofinėje tradicijoje, remiantis autoritetinga Mandūkja Upanišada, būdros, sapno ir miego be sapnų sąmonės tipologizuojamos pagal neišmanymo, nesąmoninguo (*avidyā*) ir regimojo pasaulio iliuzijos silpnėjimo laipsnį. Būdravimas charakterizuojamas kaip išorinis sąmoninguumas (*bahiśprajñāḥ*), juslių pagalba pažistant ir tapatinantis su objektyvaus pasaulio objektais. Sapno sąmonė apibūdinama kaip subtilių vidinių, mentalinių objektų pažinimas (*praviviktabhuk antahprajñāḥ*), apmalšus išorinių juslių veiklai. Kitaip tariant, jei būdros metu individas, susitapatinęs su išorinio

suvokimo objektais, pamiršta savo tikrąją esmę, tai sapno metu, apmalšus išorinio pasaulio suvokimui, sąmonė „minta” vien išorinio pasaulio objektų paliktais mentaliniai pėdsakais ar vaizdiniais (*kevala vāsanā*), o tai reiškia, kad sumazėja dvasinio neišmanymo (*avidyā*) laipsnis. Panašiai gilaus miego be sapnų metu nelieka ne tik išorinio, bet ir vidinio vaizduotės pasaulio. Taip sąmonė, išlikdama savyje budri, pavyra į gilų miegą ir, tapusi epistemologiškai nediferencijuota gryna sąmonė (*prajñānaghānaḥ* – *Māṇḍ. U. 5*), pereina į potencialų absoliučios sąmonės būvį. Gilus miegas be sapnų (*nidrā*) tad suteikia absoliučios tikrovės pažinimo galimybę. Kad sąmonė Jame visiškai neišnyksta, anot Gaudapados, liudija tai, kad pakirdę iš tokio miego mes vis dėlto konstatuojame nieko nesapnavę (*G. K. 1.13.*).

Taigi nors Šankara, kaip ir Gaudapada, pripažista sapno ir būdros iliuziškumą žvelgiant iš *paramārthikā* lygmens, tačiau jis ižvelgia ir daugiau šių būsenų skirtumų empiriniame lygmenyje. Pirmas akivaizdus skirtumas – tai negalėjimas sapne naudotis kūno organais, todėl sapne neįmanoma tiesiogiai veikti (*sākṣatkāriya*) (*B. S. Š. Bh. 3.2.3; G. K. Š. Bh. 2.15.*). Būdros patyrimas juslėmis susijęs su išorinio pasaulio objektais (*arthasarṇiyoga*), todėl būdraujančiojo mintys turi atspirtį (*ālambana*), tuo tarpu sapnai yra „asmeniški”, jų vaizdiniai yra mentaliniai ir nebūtinai susiję su išoriniu pasauliu. Kitas svarbus skirtumas – tai sapno laisvė nuo laiko, erdvės ir priežastingumo dėsnii (*niyama*). Sapno laikas irgi yra mentalinis (*cittakāla*), todėl sapnai yra antlaikiški (*atyantacāla*), o būdros patyrimai – laikiški (*stiracāla*) (*B. S. Š. Bh. 2.2.3; G. K. Š. Bh. 2.2; 2.14.*).

Kita vertus, Mandūkja Upanišada liudija, jog šiu trijų sąmonės būsenų hierarchikumas grindžiamas dar ir autonomijos kriterijumi. Būdros sąmonė ne tik yra per jusles nukreipta į išorinį pasaulį, bet ir glaudžiai susijusi su juo (*sthūlabhuk*). O sapno sąmonės patyrimas be juslis. Didesnę sapno sąmonės autonomiją rodo ir tai, kad būdraujančios sąmonės sąlygų – erdvės, laiko ir priežastingumo – pažeidimas sapne nė kiek nestebina. Be to, nors sapno turinį ir veikia iš būdravimo likę išpūdziai, vis dėlto sapno vaizdinių kūrėjas yra pats subjektas. Kita vertus, Šankara pažymi, kad sapno sąmonė nėra visiškai autonomiška, nes priklauso nuo tebeveikiančio kitokio priežasties ir pasekmės dėsnio – karmos (*karman*): „sapno kūriniai sukelia sapnuojančiam džiaugsmą ar baimę priklausomai nuo jo gerų ar blogų darbų” (*B. S. Š. Bh. 3.2.4.*).

Tas pats autonomiškumo kriterijus skiria ir sapno sąmonę nuo gilaus miego sąmonės, kurios turinys jai lieka nežinomas, išskyrus patį pojūtį, dėl kurio vedantistai ją vadina „palaimos sklidina ir palaima mintančia” (*ānandanāyo hyānandabhuḥ* – *Māṇḍ. U. 5*). Gilus miego sąmonė visai nesusijusi nei su jusliniu patyrimu bei kūno veikla, nei su vaizduote, o tiesiog „ilsisi nuo rūpesčių, kuriuos sukelia proto susidvejinimas į pažistantį subjektą ir pažinimo objektą” (*Māṇḍ. U. Š. Bh. 5*), todėl jos autonomiškumo laipsnis pranoksta pirmųjų dviejų. Tačiau ir gilus miegas dar nėra absoluti laisvė, nes Jame vis dėlto dar išlieka neišmanymo dualizmas. O transcendentinė sąmonė (*turīya*) vadinama visarege (*sarvadṛk*), nes

ji, visai neveikiama avidjos, kartu nejučia dalyvauja kiekviename pažinime. Iš esmės turija nėra tik ketvirtoji pakopa hierarchinėje sąmonės sistemoje, bet pati grynoji, absoliuti Sąmonė kaip tokia.

Tantrinė hatha jogos tradicija kiekvieną iš šių keturių sąmonės lygmenų lokalizuoją konkretioje kūno dalyje: būdraujančią sąmonę – bambooje, ar manipura čiakroje; sapno sąmonę – kakle, višudha-čiakroje; besapnio miego – širdyje, anahata čiakroje; ir galiausiai absolučią, transcendentinę sąmonę turiją – viršugalvyje, sahasrara čiakroje.<sup>20</sup> Buddhistų tantrų aiškina, jog tam tikra psichoenergetinė subtancija *bodhicitta* juda aukštyn ir žemyn pagrindiniu kūno kanalu ir, priklausomai nuo savo padėties, generuoja atitinkamą sąmonės būseną. Sapną atitinka kaklo lygmuo.<sup>21</sup> Išairias sąmonės būsenas, tarp jų ir sapno, jogai pasiekia meditacijomis įvaldydami kvėpavimą (*prāṇayama*), jo pagalba išsaugodami sąmoningumą, sąmonės tēstimumą visuose lygmenyse. Anot Mandūkja Upanišados, kiekvienas iš keturių sąmonės lygmenų sietinas su šventos mantrros AUM atskiromis raidėmis, todėl jas balsu medituoojant sužadinama atitinkama sąmonės būseną. Raidė A atitinka būdraujančią sąmonę, U – sapno, o M – gilaus miego be sapnų. Pati mantra AUM siejama su ketvirtaja, transcendentine sąmonė.

Kitas sąmonės lygmenų hierarchiškumo modelis pateikiamas Taititirija Upanišadoje (*Tait. Up. 2.1–9*). Joje minimi penki sąmonės apvalkalai ar kūnai (*kośas*), kurie atitinka tris sąmonės lygmenis. Ši hierarchinė sistema pradeda grubiausiu, netobuliausiu patyrimo lygmeniu ir kyla ligi paties subtiliausio, aukščiausio žmogui įmanomo būvio. Žemiausias šioje hierarchijoje yra „maisto”, ar materialusis, apvalkalas (*annamayakośa*), kuris atitinka būdraujančią sąmonę, susitapatinusią su fiziniu kūnu (*sthūla śarīra*). Pastarajį kūną pranoksta subtilusis kūnas (*sūkṣma śarīra*), atitinkantis sapno sąmonę ir susidedantis vėlgi iš trijų apvalkalų: vitalinio, gyvybinės energijos apvalkalo (*prāṇamayakośa*), mentalinio apvalkalo (*manomayakośa*) ir intelektinės ižvalgos, ar atpažinimo, apvalkalo (*vijñanamayakośa*). Galiausiai Upanišada mini patį subtiliausią ir skaisčiausią apvalkalą – palaimos (*ānandamayakośa*), kuris atitinka gilaus miego sąmonę ir dar vadinamas priežastiniu, kauzaliniu kūnu (*kāraṇa śarīra*), nes kaip tik šiame sąmonės lygmenyje prasideda neįmanymas, traktuojamas kaip visų minėtų apvalkalų ir kūnų bei su jais susijusių sąmonės ribotumų priežastis. Komentuodamas šią Upanišadą, Šankara atkreipia dėmesį į tai, jog egzistencinės frustracijos priežastis yra klaidingas sąmonės tapatinimasis su ją dengiančiais apvalkalais ar kūnais. „Visų klaidų priežastis, – sako jis, – tai tapatinimasis su išairiaus kūnais... Išorinius kūnus, kurie nėra tikroji sąmonė, laikydami savimi, nukrypstame nuo Brahmano, kurio esmė – sąmonės pilnatvė. Atmetus visas mintis apie tapatumą su bet kokiais kūnais, panyrama į savęs kaip grynosios sąmonės kontempliavimą” (*Tait. Up. Š. Bh. 2.5.1.*).

Gilus miegas be sapnų advaitos tradicijoje aiškinamas kaip laikinas individualios sielos (*jīva*) susitapatinimas su tikraja savastimi (*ātman*). Šio susitapatinimo priežastis – juslių ir pro-

to vykdomos klaidingos projekcijos (*abhyāsa*) sustabdymas. Gilaus miego būsenoje neįmanymo (*avidyā*) sukelti apribojimai – laikas, erdvė, priežastingumas, troškimai, karminės sąlygos – sugrižta į latentinį ar potencialų būvį. Todėl ši būsena apibūdinama kaip tokia „sąmonės sutelktis” (*prajñānaghāna*), kurioje susilydo būdravimo ir sapno patirtis.

Gilaus miego būseną vertindamas kaip mentaliai neaktyvią ir nediferencijuotą, nedualistinę, Šankara visgi nesutinka jos laikyti nesąmoninga. Remdamasis Upanišadų tekstais, jis tvirtina, jog tai ne tik sąmoninga būsena, bet ir pasižyminti ypatinga palaima (*ānanda*) bei giedra (*saṃprāsada*). „Gilaus miego būsenoje [žmogus] patiria ramybę, todėl ji vadinama didžiaja giedra” (*Brh. U. Š. Bh. 4.3.15*). Tai būsena, kurioje „sieila visiškai susitapatina su aukščiausia sąmoningaja savastimi (*prajñenātma*), nors nežino nieko nei išorėje, nei viduje” (*Brh. U. Š. Bh. 4.3.21*). Teigiamo, jog pabudus iš tokio gilaus miego išlieka palaimos ar gero poilsio jausmas, nors juslės bei protas ir buvo neveiklūs. Tai aiškinama tiesioginiu, nejusliniu, nementaliniu, patyrimu, kuris įmanomas tik giliam miege ištirpus egocentriškajam „aš” (*ahāṅkara-vṛtti*).

Gilaus miego būseną advaitistai tapatina su personifikuotu Brahmanu (*Īśvara*) ir su viena iš joginio patyrimo pakopų, kognityvine kontempliacija (*savikalpa samādhi*), bei lokalizuoją ją širdies srityje.<sup>22</sup> Skirtumas tik tas, jog pabudęs iš gilaus miego individas nepamena nieko, be palaimingos nedualumo būsenos, ir lieka savo neįmanymo ribose, o *saṃādhi* īgalina pozityvų dvasinį pažinimą, kurio dėka išsiveržiama iš fenomenalios egzistencijos pančių. Tačiau ir šis proveržis dar nėra visiškas dvasinis Išsivadavimas. Advaitiskos soteriologijos požiūriu, aukščiausia, transcendentinės sąmonės pakopa, kurioje sulydomos visos priešybės ir galutinai nutraukiami priežastiniai saitai, yra vadinamasis nekognityvinis samadhis (*nirvikalpa samādhi*).

Skirtingai nuo pirmų trijų sąmonės lygmenų, ketvirtasis (*turīya, caturtha*, pažodžiu „ketvirtas“) – tai grynosios, absoliučios sąmonės realizacija (*anuvedāna*), vainikuojanti fenomenalios sąmonės hierarchiją. Todėl ji ir nevadinama „būseną” (*avasthā*), o tiesiog „ketvirtuoju“. Čia transcenduojamas ne tik būdravimo ir sapno suvokimas, bet ir gilaus miego „ne-suvokimas“ ir galutinai sunaikinama sąmonę gaubianti neįmanymo skraištė bei jos sukurtas dualizmo išpūdis. Jei gilaus miego sąmonėje neįmanymo (*avidyā*) uždėtos ribos – laikas, erdvė, priežastingumas, troškimai, karminės sąlygos – yra latentiniam, potentialiam būvę, tai transcendentinė sąmonė visiškai įveikia šias dimensijas ir jau nebesitapatina nei su apvalkalais (*kośas*), nei su jokiais išorinio, objektyvaus, ar vidinio, subjektyvaus pasaulio patyrimais. Tokia sąmonė vadina visrege (*sarvadžk*), nes ji slypi už visų trijų aptartų sąmonės lygmenų veiklos, tačiau visus juos transcenduoja, todėl ir „ketvirtaja“ ji vadinama tik pažymint eiliškumą.

Turija – tai tikras dvasinis Išsivadavimas (*mokṣa*), ji transcenduoja ne tik žmoguškają egzistenciją (*lokavyāvahāra*), bet ir tokias aukščesnes vediškos kosmologijos sritis, kuriose vis dar veikia karmos dėsnis, kaip „dangūs“ (*svarga*) ir net „dievų pasaulis“ (*deva-loka*).

Taigi vedantiškoji sąmonės lygių schema suteikia viršenybę aukštessniems ir subtilesniems sąmonės kūnams bei apvalkalams, pabrėždama sąmonės nukreiptumo į vidų (*nivṛtti*) reikšmę, o viso blogio šaltiniu laikoma ekstravertinė sąmonės orientacija (*pravṛtti*). Priešingai advaitai, sankhja jogos filosofinė tradicija nuvertina gilaus miego be sapnų būseną, laikydamas ją tamsos (*tamaguṇa*) viešpatija, kurioje sąmonė esmiškai visai nebeveikia, užgesta.<sup>23</sup> Ši mokykla akcentuoja kaip tik būdraujančios valios praktinę reikšmę, išgalinančios individų racionaliai veiklai ir nuteikiančios objektyviai vaisingesnei sąmonės orientacijai. Tačiau abi šios priešingos sąmonės hierarchijos tik papildo viena kitą. Objektyvistinė sankhja jogos mokyklos orientacija daugiau susijusi su praktinėmis būdräujančios sąmonės galimybėmis, o subjektyvistinė vedantos orientacija reikšminga teoriškai, nes atskleidžia fenomenalaus sąmonės patyrimo transcendentinį pagrindą. Abiejose šiose mokyklose absolutių sąmonė pranoksta visas objektyvumo ir subjektyvumo distinkcijas, kuriomis iš esmės tik pasinaudojama kaip sutartinėmis sąmonės apraiškų aprašymo kategorijomis. Tad sapnas téra tarpinė sąmonės būsena, savotiškas langas tarp kasdienio būdravimo ir grynosios transcendentinės sąmonės.

#### ŠALTINIŲ SUTRUMPINIMAI:

- Bṛh. Up. – *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*  
 Ch. Up. – *Chāndogya Upaniṣad*  
 Mand. Up. – *Māṇḍūkya Upaniṣad*  
 Tait. Up. – *Taittirīya Upaniṣad*  
 G. K. – *Gaudapadod Kārikā* Mandükja upanišadai  
 Š. Bh. – Šankaros komentarai (*bhāṣya*)  
 B. S. – *Badarajanos Brahma-sūtra*  
 Y. S. – *Patandžalio Yoga-sūtra*

#### NUORODOS:

1. Esnoul A. M. Les songes et leur interpretation dans l'Inde // Sources orientales II. Les songes et leur interpretation. – Paris, 1959. – P. 209–247; Abegg E. Indische Traumtheorie und Traumdeutung // Asiatische Studien. – 1959, Nr. 1–4, S. 5–34; Sinha J. Indian Psychology, Vol. I–III. – Delhi, 1986; Mishra U. Dream Theory in Indian Thought // Allahabad University Studies Vol. 4. – 1940; Das Gupta K. The Shadow World. A. Study of Ancient and Modern Dream Theories. – Delhi, 1971; Елизаренкова Т. Я. О снах в Ригведе и Атхарваведе // *Sthapakaśraddha*. – Санкт-Петербург, 1997. – C. 209–211.
2. Coomaraswamy A. On the Indian and Traditional Psychology or Rather Pneumology // Selected Papers ed. by R. Lipsey, Vol. I–II. – Princeton Univ. Press, 1977 – I. 333.
3. Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan. – East-West Center Press: Honolulu, 1964. – P. 130.
4. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. – Oxford, 1899; Delhi, 1995. – P. 1280.
5. *Gauḍāpāda Kārikā Śaikara Bhāṣya* 2.1.
6. *Caraka-Saṁhitā*, Text with english translation, Vol. I–IV // Chaukamba orientalia, 1994, Vol. I, Ch. V, *Indriyasthāna*.
7. Plačiau žr. Dagthon J. G. The Importance of Astro-Science in Tibetan Medicine // Tibetan Astronomy and Astrology. – Dharamsala, 1995.
8. Seal B. N. Positive Science of the Ancient Hindus. – Longmans Pub., 1935. – P. 221–223.
9. *Caraka-Saṁhitā*. – P. 506.
10. Žr. Čiandrakantos komentarais Vaišešika-sūtrai (IX. 2.7) ir Surešva-

- ros *Vārttika* Br. U. Š. Bh. (4.3.6): Mishra U. Dream Theory in Indian Thought. – Allahabad University Studies, Vol. 4, p. 298–299.
11. *Milindapanho*. The Questions of King Milinda / tr. from pali by T. W. Rhys-Davids. – Oxford, 1894. – Vol. II. – P. 158.
  12. Žr. *Varāhamihira's Brhat Saṁhitā* / ed. and translation by M. RamaKrishna Bhat. – Delhi, 1981. – Vol. I. – P. 23.
  13. Žr. Aung S. Z., Rhys Davids C. A. F. Compendium of Philosophy. Being a Translation now made for the first time from original pali of the Abhidhammattha-Sangha. – London: Pali Text Society, 1910.
  14. Ši teorija pilniausiai išdėstyta vėlyvosios advaitos sistemintojo Dharmadžios Ardhvarindros traktate Vedanta Paribhasa 1. 18.
  15. *Siddhāntavindu* by Madhusudana Sarasvati. – Poona. – P. 107.
  16. Mishra U. Min. veik. – P. 304.
  17. Iš: Das Gupta K. Min. veik. – P. 74.
  18. Žr. Wayman A. Significance of Dreams in India and Tibet // Buddhist Insight. – Delhi, 1990. – P. 409.
  19. Šrī Tantrāloka of Šrī Abhinava Guptapādācārya with two Commentaries // *Yoga-tantra granthamālā* / ed. by Dr. Paramhans Mishra. – Varanasi, 1992. – Vol. I. – Ch. 1.
  20. Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. – New York, 1958. – P. 128.
  21. Žr. Wayman A. Buddhist tantras. – Samuel Weiser: N. Y., 1973. – P. 84.
  22. *Akaśe ca hṛdi prajñah* – Gauḍāpāda Kārikā 1.2.
  23. Prasada R. (ed.) Pātañjali's Yoga Sūtra with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra. – Delhi: Oriental Reprint, 1982. (1.10). Beje, tamsai sapnas prilyginamas ir Vedose. Pa-vydziu, Rig Vedoje sakoma: „Kas tave sapno tamsa kvailina?...” (vas tvā svapnena tamasā mohayitvā – RV X. 162.6).

#### The theories on the nature of the dreams in the culture of India

Audrius BEINORIUS

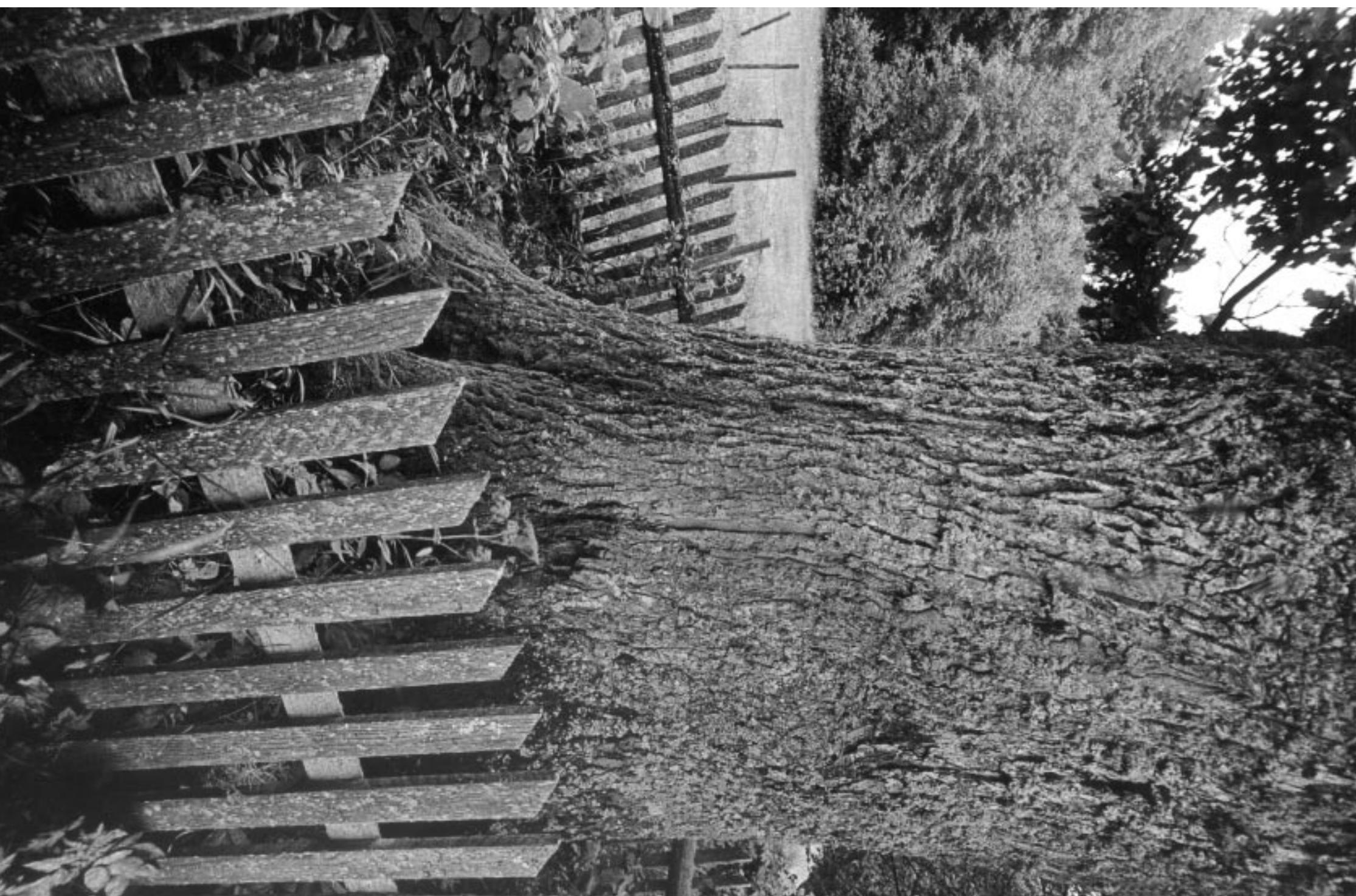
The attention is drawn to the fact that exceptionally rich investigations on this subject done by the representatives of the Eastern tradition and by the Indian scholars, in particular, are usually ignored through the studies in the West. The field of the current studies on the unconscious and dreams could be provided with a rather useful material through the philosophical interpretation of dream and dreaming in Indian culture.

In the article, the nature of dreams in classical Indian culture from the 8<sup>th</sup> century B. C. to the 10<sup>th</sup> century A. D. is discussed. With reference to the Sanskrit sources of philosophical religions (especially of Advaita-Vedanta, Buddhism, Sankhya – Joga) and medical schools an attempt is made to classify the different theories of dreams into seven classes applying the method of structural – typological as well as of phenomenological investigation. Philosophical analysis of different states of consciousness in the Advaita-vedanta school reveals that the dream and the waking reality are not strictly opposed against each other because the dream is considered to be a reality of a special kind. At the same time the dream consciousness is the window between waking and transcendental consciousness. Vedantic concept of dream and dreaming is related to the unique feature of Advaita epistemology, i.e. the cognizing mind approaches the object and transforms itself by adopting its shape.

Kultūros ir meno institutas  
Tiltų g. 4, LT 2001 Vilnius

Gauta 1999 01 04  
Spaudai įteikta 1999 06 07

Algimanto KUNČIAUS nuotrauka. Iš ciklo „Reminiscencijos“. 1979 m.



# Rato simbolika.

## Du pavyzdžiai

Dainius RAZAUSKAS

### 1. Kūno ratas

I ratą žiūrint kaip į kaitos, judėjimo, takumo (tekinis, ratlankis) ir rimties, pastovumo (stebulė) darnią jungti, t.y. kaip į šios jungties apibendrintą įvaizdį, simbolį, žmogaus kūnas irgi tam tikra prasme yra „ratas“. Status stuburas – tai jo stovė, tvirta ašis, o minkštieji audiniai, mėsa, perpinta kraujagyslėmis, ir juolab pats skystas, takus kraujas – kūno „tekinis“, „ratlankis“, padengtas odos „padanga“. Kraujas ne tik takus, bet ir netvarus: ištekėjės iš kūno, jis bemat sukreša ir miršta – nelyginant ratas, nusprūdės nuo ašies. Mėsa bei kiti minkštieji audiniai irgi suyra santlykinai greitai. Tuo tarpu stuburkaulis, apskritai griaučiai, kaulai ir palaidoti išlieka šimtmeciui, o kartais net tūkstantmečiui. Tokia ratą menanti sandara šiaip jau būdinga ne tik žmogaus kūnui. Štai kad ir slyvai: jos centre – kietas, tvirtas, neperkandamas kaulukas, o aplink jį – minkšta, sultinga, slidi, ap-taki „mėsa“.<sup>1</sup>

Šia prasme galima palyginti ir žodžius *stebulė* ‘rato dalis, kurioje sukasi ašis’, *stabulė* ‘t.p.’, *stabulys* ‘1. stebulė’ bei ‘2. stulpas’, toliau *staburys* ‘stagaras’, *stabur-galis* = *stabur-galis* ir galiausiai *stuburas* ‘2. medžio kamienas, stuobrys, 3. augalo stiebas’, ‘5. // šiaip koks stulpas’, o visų pirma, žinoma, – ‘1. per nugarą einanti pagrindinė skeleto dalis /.../’ (LKŽ XIII 733, 613, 614, 1006, 1007). Visi šie žodžiai kartu su *stabaras*, *stabas*, *stabdyti* bei pan. remiasi ta pačia pirmine ide. šaknimi \**stā-* ‘sto(vé)t’ (Fraenkel 890, 891, 928; Karulis II 281, 301; Pokorny 1011, 1013; Fasmer III 762). Tos pat šaknies ir sanskrito *sthānu-*, pažodžiu ‘stulpas, stabaras, stabas’ (Mayrhofer III 526–527, 528), kuriuo hindų tantrizme vadinamas dievo Šivo bei žmogaus jogo stuburas (Kramrisch 119). Iš tikrųjų ašis, ant kurios užmauta stebulė, yra tarsi rato „stuburas“.

Kartu akivaizdus dar vienas artimas prasmės atspalvis, būdingas rato stebulės bei kūno stuburo atstovaujamam pastovumui, tvarumui, tvirtumui. Jį atskleidžia tokie žodžiai kaip *stabaréti* reikšme ‘2. darytis nekintamam, nekaitomam’, o podraug ir *su-stabaréti* ‘2. pasidaryti sustingusiam, nebeprogresuoti’, *stabaris* ‘sudžiūvęs, be sulčių’, *stabas* reikšmėmis ‘5. paralyžius, apopleksija, 6. podagra, 7. stabligė’, *i stabą pavirsti* ‘sustingti’ (LKŽ XIII 603, 604) bei pan. Būdingą šio prasmės atspalvio kraštutinumą, maksimumą, išsipildymą mena palyginimas: „N u s t ē b a u išsigandęs, s u s t o j a u k a p n e g y a s, negalédamas pakrutint nei rankų, nei kojų” (Vo-

sylytė 171). Savo ruožtu mirties simbolis yra kaulai, griaučiai, užtenka prisiminti skeletą, turbūt vieną iš pagrindinių, išpūdingiausių mirties bei mirusiojo įvaizdžių.

Kita vertus, kartu su V. Toporovu „galima prisiminti esminį krauso ryšį su gyvybine galia, kurios nešėju jis laikomas višur – pradedant mitopoetiniais vaizdiniais apie žmogų bei gyvybę ir baigiant šiuolaikine medicina“ (Toporov. ИСЯТ 49; plg. Becker 119 ir kt.). Biblijos žodžiais, „gyvybė kiekvieno gyvūno yra jo kraujas“ (Kun 17.14).

Kartu turint galvoje lietuvių kalbos žodžių *gyvybė*, *gyvata* ir *gyvatė* etimologinį tapatumą (Buck 195; Fraenkel 155; Sabaliauskas. LKL 199; Zinkevičius II 240), žmogaus kūno stuburą bei griaučius apraizgiusi kraujagyslių tinklą simboliškai galima prilyginti gyvatei, apsirangiusiai aplink medžio stuburą, kamieną (plg. Razauskas 11–19). Taip nustatome dar vieną paplitusį ir nemažiau talpų, „ratą“ simboliškai atitinkantį įvaizdį. Medžio horizontalus pjūvius išties mena ratą: kamienas, stuburas – tai stebulė; šakos – tai stipinai; o laja – ratlankis, tekinis, stuburą apsivijusių gyvata. (plg. Топоров. Кп 19).

Iš tikrųjų visa, kas amžina, pastovu, tvirta, neišjudinama, kam simboliškai atstovauja rato stebulė ir kūno ar medžio stuburas, yra, žinoma, patikima, tačiau nelabai gyva. Ir atvirkščiai: gyvybė, gyvata yra nepaprastai lanksti, permanenta, nesu-stabdoma, nesuturima, slidi kaip gyvatė, užtat kartu nepatikima, nenuspėjama, „klastinga“ – kaip kad toji angis, kuri Rojaus sode sugundė Ievą gyvenimui, lėmusiam jos su Adomu nuopuoli į šį kūnišką, materialų pasaulį.

Kita vertus, gyvenimo priešingybė mirtis kartu mena dvasių. Anas, mirusiuju pasaulis yra būtent dvasių, dvasinis pasaulis, o jo lietuviškas pavadinimas *dausos* tiesiog yra vienos šaknies ir su veiksmažodžiu *dvēsti*, ir su daiktavardžiu *dvasia*; plg. latvių *dvēst* ‘dvēsti’ ir *dvēsele* ‘siela’ (Būga I 553–554; Fraenkel 115; Karulis I 244; Sabaliauskas. LKL 84). „Beveik šventvagiška lyginti, tačiau savo forma latvių kalbos žodis, reiškiantis ‘siela’, yra artimiausias lietuvių kalbos žodžiu *dvēseliena*“ (Sabaliauskas. IKJ 311). Šia prasme ir dvēsti reiškia ne šiaip sau stipti, mirti, bet esmiškai „dvaseti“. A. Patacko ir A. Žarskaus žodžiais, „iveikęs mirtingą virsmą, žmogus, vis labiau skaistėdamas, kyla į dvasis būti“ (Patackas, Žarskus. GV 10–13).

Savo ruožtu ne tik mirtį, bet ir dvasią mena kaulai. Kaulai, kadangi yra „už kitas kūno dalis salygiskai kietesnė ir patvaresnė medžiaga, todėl laikyta aukštėsnė ībūtybė išprieklausančia dalimi“ (Becker 112). Platonas tiesiog kaulus

Straipsnio *Ryto rato ritimai* (Liaudies kultūra. – 1998, Nr. 3) tėsinys.

sieja su siela, gr. *psychē*, pvz: „Tuos kaulus, kuriuose sielos esama daugiausia, jis [Kūrėjas – D. R.] apklojo ploniausiui mėsos sluoksniu, o turinčius savyje mažiausiai sielos – storiuose ir nepaprastai tankiu. /.../ Štai kodėl šlaunų, blauzdų, dubens, žasto bei dilbio kaulai, taip pat visi kiti kaulai, neturintys sunarstymą ir savo smegenyse slepiantys mažai sielos, taigi stokojantys gebėjimo mąstyti, buvo dosniai padengti mėsa; ir atvirkščiai, tai, kas savyje slepia protą, užklota žymiai plonesniu jos sluoksniu” (Platonas 133). Užtat, A. J. Greimo žodžiais, „gyvulių aukojimo atveju Graikijoje, kaip turbūt ir Lietuvoje, laikomasi bendro principo: gyvulių mėsa skiriama žmonėms valgyti, tuo tarpu dievams atitenka pati aukos esencija, jos ekstraktas – dūmai ir kvapai. Išimtį čia sudaro tiktais kaulai, ypač stambieji kaulai, kurie Graikijoje stropiai atskiriami nuo mėsos ir sudeginami dievams. Lietuvoje tuo tarpu, kiek tai galima spręsti iš nesistematisuotų duomenų, kaulai kartais /.../ būdavo įmetami į ugnį ir sudeginami, o kitais atvejais – kai aukojama Žemės dievybėms – užkasami: atrodo, kad vienoks ar kitoks ritualas priklausė nuo dievybės, kuriai buvo aukojama”. Toliau: „aukojimas juk yra valgio dalinamasis su dievais, kurių daliai paprastai priklauso dūmai ir kaulai”. Taip pat „kaulų likimas vaidina lemtingą rolę mirusio žmogaus būklei nustatyti”, ir velionio „kaulų palaidojimas ne tik padeda fiksuoti vėlę, išlaikyti jos ryšį su buvusiuoju gyvenimu, bet kartu ir lokalizuoją, ‘apgyvendina’ ją netoliiese” (Greimas 407–408, 460, 409). Sulig tradicine latvių pasaulėžiūra irgi, „jei kūnas nepalaidotatas su reikiuomis apeigomis bei tinkamoje vietoje, tai p r i e k a u l ę ar netoliiese pasilieka siela. Siela klaidžioja a p i e k a u l u s ir vaidenasi” (ME II 192) ir pan.

Kaulų ryšys su dvasia ar siela, kaip kad matyti ir iš Platono citatos, didele dalimi pagrįstas tuo, kad būtent kauluose slypi kūniškasis „dvasios laidininkas” – smegenys: tiek apskritai kaulų smegenys, tiek stuburo smegenys, visų kūno nervų ašis – šakoto medžio kamieno pati šerdis, – tiek galiausiai galvos smegenys kaukolėje. Iš tikrųjų mėsos daugiausia ant tų kaulų, kuriuose mažiausia smegenų, proto, sielos: galvos smegenis gaubianti kaukolė mažne tik oda aptraukta, o dubens kaulus apatiniaiame stuburo gale dengia storaiusias visame kūne mėsos minkštumas – užpakalis.

Taigi oda yra nelyginant ratlankio padanga. Kaip, beje, ir medžio žievė – plg. liet. *karnà* ‘2. beržo žievė, tošis’, bet ir ‘3. tekinio geležinis lankas’ (LKŽ V 309). Mėsa, raumenys, kraujas – pats ratlankis, skaidulų, sausgyslių stipinai pritvirtintas prie griaucių, kaulų, galiausiai stuburkaulio. Kaulai, ypač stuburas yra būtent stebulė, o smegenys – ašis, pati „rato siela”. Kad ir kokią kūno dalį imtume – stuomenę, galvą, ranką, pirštą, – visur pjūvyje rasim tą patį „ratą”: vidury smegenys, gaubiamos kaulo, apipinto kraujagylslémis ir apaugsusio ivairaus storio mėsa, dengiama odos, Be to, pažeidus smegenis, kad ir koks stiprus bei sveikas būtų, kūnas nebepajuda – nusprūdės nuo ašies geriausias ratas tenuisirita nebent iki artimiausio griovio. Kita vertus, tvirtai užmautas ant ašies, ratas ilgai išlieka „gyvas”, rieda, tekinis teka – kūne vyksta gyvybę laidujanti ir liudijanti krauko, medžiagą apy-taka, savotiška krauko apeiga aplink stuburą, gyvatos ritimai aplink dvasią – aplink Pasaulio medį besiranganti gyvatė.

## 2. Spalvų ratas

Mėsos, krauko ryši su gyvybe, o kaulų – su dvasia papildo būdinga atitinkamą spalvų simbolika. Kraujas įdėm raudonas, o kaulai – balti.

Krauko spalva neretai atsispindi net pačiuose jo pavadinimose. Štai sen. indų *rudhirá*- reiškia ir ‘raudonas’, ir ‘kruvinas’ bei tiesiog ‘kraujas’, sen. islandų *roðra*- ‘(užmušto, paaukoto gyvulio) kraujas’, rusų *pydá* tarmėse – ‘kraujas’, ir visi šie žodžiai giminiški lietuviškiesiems *rudas*, *raudas*, *raudonas* (Buck 206; Fraenkel 705; Mayrhofer III 67; Pokorny 872–873; Daļv IV 108; Фасмер III 459, 513). Kraujas – tai gyvybė, todėl ištekėjės užmušto gyvulio ar nužudyto žmogaus kraujas mena gyvybę apleidžiant kūną, taigi reiškia mirtį – ne mirusiuų pasaulį, ne dvasių ir vėlių buveinę, kaip antai kaulai, bet mirtį kaip patį įvykį. Užtat „raudona spalva, liepsnos ir krauko spalva, simbolinė prasme ambivalentiška kaip ir pastarieji; teigama: gyvenimo, meilės, šilumos, didžiulės aistros ir vaisingumo spalva; neigama: karos, griaunamosios ugnies jėgos, pralieto krauko, neapykantos spalva” (Becker 211). Viena iš tokio ambivalentiškumo apraiškų, pavyzdžiui, yra ta, jog krikščionių „kardinolai nešioja raudonus drabužius, kad primintų kankinių kraują. – Taip pat šetonas, pragaro valdovas, ir ištvirkėlė Babelė apsirengę raudonai: visa naikinančios pragaro ugnies jėgos ar nesuvaldomo gašlumo ir aistrų išraiška” (Becker 211). V. Turnerio žodžiais, „dviprasmybė, ambivalentumas, dvi priešingos reikšmės kartu – štai kas būdinga raudonai spalvai /.../. Raudona – tai skiriamoji krauko bei mėsos spalva, kūno spalva. Todėl ji mena agresiją bei kūniškuosis geismus”, kaip antai Ievą sugundžiusi gyvatė. „Vyras žudo, moteris gimdo, ir abu šie veiksmai susiję su krauko simbolika” (Тэрнеп 90). Raudona mena veiksmą, vyksmą, virsmą, permainą, kaitą, judėjimą, tékmę, (krauko) apy-taką tiesiogine ir pačia plačiausia perkeltine prasme.

Apskritai, pasak G. Beresnevicius, „meilė ir žudymas, gyvybė ir mirtis drauge gyvoja jau nuo paleolito, kai žmogus suprato, jog gyventi jis gali tik žudydamas žvėris. Žudymas ir lytinis aktas buvo to paties fenomeno dalys, jie giminėti. Abiejų lyčių organų sąveika lytiname akte asocijavosi su žudymu, smeigimu į žvėri. Žaizda ir *vulva* išoriškai panašios. Žvėris, kaip ir moteris, yra gyvybės šaltinis, žvėris teikia maistą, moteris – kūdikj. Medžiodamas ir mylédamas moterį vyras eligesi taip pat” (Beresnevicius 28). Plg. rus. *oxóma* ‘medžioklė’, bet kartu ir ‘ruja’, ir apskritai ‘aistra, noras’ – iš *xométm* ‘norėti’ (Lemchenas II 586; Daļv II 773; Фасмер III 176). Visų šių kraštutinių gyvybės, gyvenimo reiškiniai (plačiausia prasme – valgymo ir meilės) bendras vardiklis vienas: tai „raudonas” alkis, geismas, aistra – „krauko troškimas” ir „krauko balsas”. Tokia semantika tebeatsispindi ir kalboje. Ją, pavyzdžiui, liudija tokie žodžiai kaip sanskruto *rúdhya-te* ‘geidžia, užvaldo’ šalia minėto *rudhirá* ‘raudonas, kruvinas; kraujas’ (Кочергина 546) bei lietuvių *3 raudyt* ‘mėgti’ šalia *1 raudyt* ‘raudonai dažyti’ (LKŽ XI 251). Ir, žinoma, „ką nors perdažyti ar nudažyti raudonai reiškia atnaujinti g y v y b ę” (Rubenis 62).

Tuo tarpu lietuvių kalbos žodis *baltas* remiasi ide. šaknimi \**bhā-* reikšme ‘švesti, spindeti’, kaip ir sen. indų *bhāti*

‘spindi’, *bhāla*- ‘spindesys’, graikų *phainein* ‘švytėti, spindėti’, *pháos* ‘(dienos) šviesa, spindesys’, *phálios* ‘šviesus, baltas’ bei kt. (Buck 1054; Fraenkel 32; Karulis I 99, 104; Mayrhofer II 493–494, 496–497; Pokorny 104–105, 118–119, Фасмер I 149). Ir atvirkščiai, lietuviškiesiems *šviesus*, *šviesa* giminiški žodžiai daugelyje kalbų žymi būtent baltą spalvą, pvz.: sen. ind. *śvéta*- ‘šviesus, baltas’, Avestos *spaēta*- ‘baltas’, gotų *hweits*, anglų *white*, vok. *weiss* ‘baltas’ bei kt. (Buck 1054; Fraenkel 1044, 1046; Karulis II 340; Mayrhofer III 404–406; Pokorny 628–629; Фасмер III 576). Balta spalva akiavaizdžiai mena šviesą – taip pat ir perkeltine, dvasine prasme. Balta spalva – tai „šviesa, nušvitimas, skaistumas, nekaltybė, dievotumas, šventumas, dvasinis autoritetas. Baltas apdaras reiškia skaistumą, nekaltybę arba dvasios triumfą ant kūno”, tačiau „Rytuose, kaip ir senojoje Graikijoje bei Romoje, baltà buvo gedulo rūbų spalva” (Rubenis 60). Žodžiu, baltà – tai „šviesos, tyrumo ir tobulumo spalva”, o kartu „balta spalva buvo dažniausia aukojimui išrinktų gyvulių spalva [plg. dievams aukojamus baltus gyvuliu kaulus – D. R.]. Kunigas dažnai dėvi baltą drabužį kaip aliuzią, jog ši spalva simbolizuoją dvasią ir šviesą, tuo pačiu motyvuotas ir krikščionių šventujų bei angelų vaizdavimas su baltais drabužiais; naujai pakrikštytieji taip pat dėvėdavo baltą drabužį; apsireiškiantis Kristus esas ‘baltu kaip sniegas’ apdaru /.../. Tačiau baltà, kaip priešprieša gyvybės spalvai raudonai, yra ir dvasių, vaiduoklių spalva” (Becker 35). Plg. apie kaulus besivaidenančią mirusiojo vėlę. Lietuvoje „dar XIX a. įkapių ir gedulo spalva buvo balta. Nuo tų laikų ir likęs protys, vaizduojant numirėlį, rengtis baltai ar gaubtis balta paklode”, tačiau ir šiuo atveju „balta spalva simbolizuoją naujos būties tarpsnio pradžią, o juoda – žemisko gyvenimo pabaigą” (Patackas, Žarskus. MV 82; remtasi: Čilvinaitė).

Pagaliau „bálta kaip iš Dievo trykštanti šviesa /.../ kartu yra tikrumo bei tiesos požymis” (Тэрнер 88), taigi dvasios tvirtybės, atsparumo permanentų vėjams žymuo, kaip kad ir kūno stuburas bei rato stebulė.

Galima nebent pridurti, kad liet. *šviesa* bei kiti jam giminiški ‘bálta’ reiškiantys įvairių kalbų žodžiai galiausiai remiasi ta pačia ide. šaknimi, kaip ir liet. *šeñtas*, rus. *святой* ‘šventas’ bei kt. (Karulis II 337; Топоров. ИСЯТ 31–32; t.p. OP 37; t.p. \*SVĘT- 215–216; t.p. ЯК 29; apie Avestos *spaēta*- = liet. *šventa*- kaip dangiškają, dieviškają Šviesą žr.: Corbin 271).

Taigi kaulas, stuburas – bálta, o mësa, kraujas – raudóna. Simboliškai siela – bálta, o kūnas – raudóna; dvasia – bálta; o gyvybė – raudóna. Dangus, Dievas – bálta, o žemë, pasaulis – raudóna. Juolab kad, viena vertus, pats lietuvių kalbos žodis *dievas*, kaip ir jo indoeuropietiškasis provaizdis \**dei̥gos* ‘dangaus šviesos dievas, šviesus dangus’, remiasi ide. šaknimi \**dei̥*-skaisčiai spindėti, šviesi’ (Buck 1464; Būga I 182; Fraenkel 93–94; Karulis I 216; Mažiulis I 192; Pokorny 185–186; Sabaliauskas. LKL 72; ir kt.), sinonimiška ide. šaknai *\*bhā-* ‘šviessti, spindėti’, iš kurios kilo liet. *balta*. Kaip tik pastarosios šaknies žodžiu savo ruožtu, pasitelkiant dargi poetinį sąskambį, Upanišadose pavadinama aukščiausioji dievybė Brahmanas, skr. *bráhman-*: „Jis kartu yra *bhāmanī* ‘šviesa, spindesys’, kadaangi šyti visuose pasauliuos” (ChU 4.15.4 // Radhakrischnan. PU 416; žr. Mayrhofer II 495). O kita vertus, raudoną,

raudà, rudà rūdà – tai motulés Žemės kraujas, gyvybės šaltinis, pajégus net mirusiji prikelti naujam gyvenimui, kaip ir kapan = Žemės gimdon barstoma ochra (raudoni dažai). „Palaidojimai su ochra yra visuotinai paplitę ir kai kur tėsési iki pat šio amžiaus. Taigi čia regime visuotinį tikėjimą gyvybę teikiančiomis motinos žemės galiomis, kurios kraujas pajégus sugrąžinti gyvenimą. Kaip kad gausus krauko praradimas lemia mirtį, taip žemės kraujas gali sugrąžinti gyvybę” (Boshier 58; plg. Eliade 97–101; ir kt.). Be to, žemė sukasi aplink saulę, ši dangiškai šviesos šaltini, nelyginant rato ratlankis apie stabilią, stovią stebulę. Todél galima sakyti, jog stebulė simboliškai yra balta, o ratlankis, tekinis – raudonas.

Pažvelgus į pačią žemę kaip į ratą, galima tarti, kad ugninė žemės širdis – tai stebulė, o skysta, tekanti, raudona magma, žemės plutoje sustingusi į rūdą, – tekinis. Pati žemės pluta, juoda, tasyk prilygtu rato padangai. Motina Žemė paprastai ir vaizduojama raudonos, tamsiai raudonos iki juodumo arba tiesiog juodos spalvos, „tai būdingos jos spalvos” (Jung. PAK 159). Taigi turime dar vieną, ribinę, spalvą – juodą.

Juoda spalva lyg ir nebepriskalo pačiam ratui, nebent tiek, kad žymi ir atstoja ribą, kur ratas susiliečia su „neratu”, organizmas – su jam svetima aplinka, kosmosas – su chaosu. Rato stebulė mena bet kokios sistemas ar organizmo stabilijos atramos tašką, vientisumo ašį, o tekinis – jos gyvą apytaką, (apy)kaitą, judėjimą. Juoda spalva tekinj dengiančiai padangai tinka dar ir todél, kad būdvardis liet. *júodas*, kai kurių kalbininkų (K. Jauniaus, S. Karaliūno) nuomone, etimologiskai kaip tik syja su veiksmažodžiu *judéti* ir toliau, negana to, su *jáuti* ‘rausti, versti, maišyti, netvarką daryti, jaukti jovalą’ (LKŽ IV 322) (Капалюнас 129–137; žr. Karulis I 357; Mažiulis II 34). Juoda spalva tad savaime mena nedarną, padriku, ašies nebevaldomą judėjimą, sąmyši, netvarką, jovalą, dumpi – būtent chaosą.

Taigi „juoda arba mėlynai juoda yra chaoso spalva” (Rubenis 61). Ratas tarsi aplimpa dumblu, apsitrukia plonu dumblo sluoksniu, kuris ir pridengia ji nuo viso likusio dumblyno. Lyg suragėjės, nejautrus, negyvas šarvas vėžlį. Juoda spalva mena „tamsą, pirmynkštį chaosą, mirtį. Kaip gedulo spalva – priešingai negu viltį skelbianti balta spalva – susijusi su nusivylimo skausmu” (Becker 99). Bálta – tai dausos, dvasios valdos, dvasinis pasaulis, galiausiai pati Dvasia, įveikusi mirtį. Júoda – tai dvasią išleidęs negyvas kūnas, maita, palaikai, atliekos. Tai iš apytakos rato ištekėjusio, gyvastį, sielą praradusio, atšalusio krauko krešulys. Nuo ašies nusprūdės, į griovį nusirites ratas.

Apskritai „juodo simbolika reiškia norimą arba nenorimą žūtį visko, kas juda, alsuoja ir yra savistovu.<sup>2</sup> Bálta ir raudóna, priešingai, mena aktyvias būsenas. Jiedu laikomi ‘turinčiais galios’, ir šitokia „trimis spalvomis išreiškiama patirtis yra bendra visai žmonijai” (Тэрнер 92, 103). „Juoda spalva beveik visur laikoma nakties, mirties, gedulo spalva; raudona reiškia kraują, ugnį, aistrą; balta – švarą, šviesą ir džiaugsmą” (Becker 258). „Trijų spalvų raudona–juoda–balta sistema yra pagrindas jau ankstyvojo paleolito uolų tapyboje, todél visiškai patikimai gali būti laikoma būdinga *homo sapiens* rūšiai nuo pat archeologiskai paliudytos jo gyvavimo pradžios” (Иванов. ЦС 167).

Turbūt vienas ryškiausiai šios „trijų spalvų sistemos” pavyzdžiu būtų senovės indų „gunos”, *guná-*, pažodžiu ‘pluoštasis; kokybė, ypatybė’. Trys gunos persmelkia visą indų pasaulėžiūrą nuo pat Vedų laikų: tai baltoji guna *sattvá-*, pažodžiu ‘esatis, esmė’, žymi rimtį, švesą, skaistumą, skaidrū protą, sąmoningumą, nušvitusią dvasią; raudonoji *rájas-*, pažodžiu ‘raudonas’, žymi energiją, judėjimą, aistrą, nerimą; juodoji *támas-*, pažodžiu ‘tamsa’, žymi inertiskumą, nepaslankumą, vangą, tingulį, irimą (būtent chaotiską ardantį „Brauno judėjimą”). Iš trijų gunų „pluoštų” suverptas ir suaustas visas šis pasaulis, tiek negyvoji gamta, tiek gyvos būtybės, tiek galiausiai žmogus, jo kūnas ir siela. Kiekvieną šio pasaulio reiškinį sudaro visos trys gunos, tačiau nevienodu santykio. (Žr.: BhG 14.5–18 // Bukontas 447–449; Radhakrishnan. BhG 316–322, 344; taip pat: Khanna 117, 133; Kramrisch 79–83; Кочергина 193, 236, 536, 680; Топоров. ГУ 340–341). Negyvojoje gamtoje vyrauja *támas-*, gyvoji gamta su savo „džiunglių įstymais” įkūnija *rájas-* guną, o žmogus dėl jam būdingos sąmonės atstovauja *sattvá-* gunai. Kitai sakant, sąmonės, dvasios dėka žmogus yra santykinai baltas santykinai raudonų gyvūnų bei žvérių ir juodų mineralų, akmens, žemės atžvilgiu. Pačioje žemėje deimantai, skaidrūs kristalai, visos šviesios, blizgančios medžiagos įkūnija *sattvá-* guną; rūda, molis (iš kurio kaip tik Dievas nulipdė gyvų būtybių ir žmogaus kūnus) bei pan. – *rájas-* guną; o dumblas, purvas, juodžemis – *támas-*. Žmonės irgi skirtingu laipsniu „balti”, „raudoni” ir „juodi”, destis kokia guna juose vyrauja: sąmonė, aistra ar buitinis brudėjimas bei tingulys – poreikis suprasti, pažinti, švestis; poreikis išsityrinti, igyti galios ir valdyti; ar paprasčiausia dvasios tamsa, akla tamybė.

Pagal tai, kuri „spalva” vyrauja, žmonės indoeuropiečių tradicijoje, pavyzdžiu, buvo skirtomi į tris luomus: balti žyniai, raudoni kariai ir juoda prastuomenė, tamsuomenė. V. Ivanovo žodžiais, „hierarchinė indoeuropiečių spalvų simbolika nustatoma aukščiausiajam (žynių) luomui priskiriant baltą spalvą, antram pagal reikšmę visuomenės luomui – karių – raudoną, kitas spalvas (dažnai mėlyną ar žydrą) taikant žemesniesiems luomams. Ši simbolika pakankamai aiškiai atsi-spindi, viena vertus, indoiranėnų, o kita vertus, keltų tradicijoje, plg. kad ir identišką baltą tiek brahma, tiek druidų spalvą” (Иванов. ЦС 166). Čia minėta mėlyna spalva atstoją juodai.<sup>3</sup> Indijoje net patys luomai nuo seno vadinami žodžiu *várṇa-*, pažodžiu ‘spalva, atspalvis’ (Кочергина 567). Kariai jau Rig Vedoje vadinami „raudonaisiai” arba „raudaisiai”, „rudraudonais” (Елизаренкова 667). (Plg. Antrojo pasaulinio karo „raudonuosius” vienoje pusėje ir „rudmarškinius” kitoje.) Keltuose žodis \*roudh-, sen. airių *rúad* ‘raudas’ būdingai reiškė ir ‘didvyris, galingas karys, karalius’; dažnai raudonumą pabrėžia net patys airių karalių vardai, kaip antai *Ross Rúad*, *Roth-rúad*, *Rúadchind*, *Rúadgal*, tiesiog *Rúad*, ypač įsidėmėtinis *Rúad-ri*, pažodžiu ‘raudasis karalius’ arba, lietuviškai, \**Raud-rikis* (dėl antrojo dėmens baltiškumo žr. Mažiulis IV 23, 26). (Plg. sen. ind. *rájas-* guną ir *rájan-* ‘karalius’ – skirtingą, nors gal ir susijusių šaknų žodžiai, žr. Mayrhofer III 34 bei Pokorny 855). Panašiai žynių, dainių (druidų, filidų) varduose dažnai pasitaiko dėmenys reikšmėmis ‘baltas’ ar ‘šviesus’, kaip antai *Find Fili*, *Findoll* su sen. airių *find*

‘baltas’ ir pan. (Калыгин 92–94; Калыгин, Королёв 43). Net Afrikoje tarp juodaodžių „baltumas – tai visuomeniško žinomumo, viešo pripažinimo spalva”, todėl „baltumas arba ‘skaistumas’ [...] reiškia pripažintą socialinį statusą” (Тэрнер 88, 89). Balti žyniai išties yra tautos, visuomenės dvasia ir stuburas, o narsios ir kilnios širdies kariai – jos raudona gyvybinė galia ir karštasis kraujas.

Tos pačios trys spalvos įvairiais santykiais sudaro ir vieno žmogaus skirtinges būsenas. Užsikuitimas, bloga nuotaika, prislėgtumas, tingulys, aptemės protas – tai jūoda. Aistra, veržlus potraukis, jaudulys, judesys, postūmis, energija, galia – raudóna. Įkvépta ramybė, aišumas, proto praskaidréjimas, nušvitimo valandélė – bálta.

Susikaupimui, sutelktam protiniam ar šiaip dėmesio reikalaujančiam darbui atitinkamai palankiausias rytas, pirmoji dienos pusė, diena. Popiet, pavakary, vakare darosi vis suniai išlaikyti sutelktą dėmesį, susikaupti, nusėdėti, noris verčiai bėgti į žmones ir veikti, kalbėtis, bendrauti, „gyventi”. Ir pagaliau naktį aplieidžia jėgos, užvaldo nuovargis, protas ir kūnas apsunksta ir traukia gultis, susmuktį, atsipalauduoti bei užsimiršti.

Čia vėl grįžtame prie „gamtos ritmų”, būtent prie „paros rato”. Išties diena yra balta – žodis *diena*, beje, remiasi ta pačia ide. šaknimi \**dei-* ‘skaisčiai spindėti, švesti’, kaip ir *dievas* (Buck 991; Büga I 122; Fraenkel 93; Karulis I 215; Mažiulis I 189; Pokorny 183–186; Sabaliauskas. LKL 47; ir kt.).<sup>4</sup> Naktis – juoda, o vakaras – raudonas. Tokia spalvų simbolika, kadangi tiesiog akivaizdi, irgi yra visuotinė. Visame pasaulyje „baltumas mena dienos šviesą” (Тэрнер 88), ir saulė paprastai visur laikoma balta (ten pat; Rubenis 60). Štai Lietuvoje „užtekanti Saulė lyginama su balta karve [...]. Pavyzdžiu, apie Tverečių sakoma: ‘Balta karvė subliovė – visas tvoras išgriovė’” (Dundulienė 14). Kaip saulėtekio metas, baltas yra tad ir rytas. Kita vertus, žaros prieš saulei patekant ir nusileidus – raudonos. Pasak N. Vėliaus, „prieš-prieša juoda–balta visai pagrįstai gali būti gretinama su naktis–dieną. Toks gretinimas padeda nustatyti ir šių priešpriesių tarpines grandis. Perėjimas iš dienos šviesos į nakties tamšą ir atvirščiai yra vakaro ir ryto brékšma, žara. [...] O vakaro ir ryto žarai būdinga daugelis spektro spalvų, iš kurių vyraujanti yra raudona. Todėl tarpinė spalva tarp juodos ir balto galėjo būti raudona [...]. Kad raudona spalva lietuvių liaudies (kaip ir daugelio kitų indoeuropiečių) buvo vidurinė priešpriesos juoda–balta spalva, patvirtina mūsų tautosaka ir etnografinė medžiaga. Lietuvių liaudies pasakose, užkalbėjimuose dažniausiai pasitaiko šios trys spalvos: juoda–raudona–balta arba mėlyna–raudona–balta (mėlyna spalva savo reikšme dažnai atitinka juodą). Žr. lietuvių liaudies pasaką ‘Ragana praryja siuvėjėlę’, kurioje raganos diena – baltas raitelis ant balto žirgo, naktis – juodas raitelis ant juodo žirgo, o aušra – raudonas raitelis ant raudono žirgo; pasaką ‘Našlaitė šulinę’, kurioje mergaitėms dažniausiai siūlomas mėlyna, raudona ir balta dėžutė; kai kuriuos pasakos ‘Ežys karaliaus žentas’ variantus, kuriuose jaunikis ežys pas karalių atjoja pakaitomis tai ant raudono, tai ant mėlyno, tai ant balto gaidžio; dainą ‘Plaukia antelė, plaukia sieroji’, kurioje diena – balto šilko tinklas, naktis – juodo, o aušra – raudono;

užkalbėjimus apie baltą, mėlyną bei raudoną rožę ir daugelį kitų lietuvių tautosakos kūrinių” (Vėlius 36–37). Plg. liet. *raudà* reikšme ‘3. žara, pašvaistė’, pvz.: „Jei raudos greit pajuosta, gali būti kitą dieną lytaus”; „Aušros rauda, pažaras”; „Šiaurėje buvo didelés raudos” ir pan. (LKŽ XI 247). Priešaušrių rauda – nelyginant pasruvęs gimdyvės kraujas, prieš saulei gimstant iš juodos žemės, juodos nakties; o vakaro rauda – lyg mirtina kraujuojanti žūstančios dienos žaizda. Prisiminkime minėtą krauko ambivalentiškumą: „Vyras žudo, moteris gimdo, ir abu šie veiksmai susiję su krauko simbolika” (Tėrpner 90). Raudų kraujais pasruvusi, raudona gali būti laikoma ir pati saulė (Becker 211; Rubenis 62; Tėrpner 88, 94), tačiau šis raudonis – ne jos prigimtinė spalva, o tik atmosferos sluoksnio, laikinai ją apnaukusiu žemės miglų padarinys, tik dalinis aptemimas prieš panyrant iš visiškai balto šviesos į visiškai juodą tamšą ir vėl išnyrant iš jos, tik tarpinė spalva, tarpinė būklė tarp nepridengto savaiminio saulės spindesio danguje ir visiškai ją užstojujusios, „prarijusios” žemės.

Saulė danguje, diena – tai pats Dievas, pati Dvasia; vidi-niamame pasaulyje – pati žmogaus Siela, skaisti ir laisva, nušvitusi Šamonė. C. G. Jungas perpasakoja savo pokalbi su vienos Meksikos indėnų genties vadu: „Kartą man sédint ant sto-go su Ochwiay Biano priešais tekančią saulę, jis, rodydamas į saulę, tarė: ‘Ar tas, kuris štai dabar kyla, – ne visų mūsų Tėvas? Kas gali tvirtinti kitaip? Kaip gali būti kitas Dievas? Niekas negali be saulės’” (Jung, MDR 279). Iš tikrujų „saulė – ne tik visos saulės sistemos centras bei aysis, bet ir visokeriopos energijos bei pačios gyvybės žemėje šaltinis”, todėl hinduizmo simbolikoje „saulė kaip dangaus šviesulys – tai Saulės dievo kūnas, didi vidinės dvasinės Saulės apraška” (Avalon 77). Net Vakaruose „galų gale saulė ir protas susiejami taip glaudžiai, jog vėlyvosios antikos soliarinės ir sinkretinės teologijos virsuta racionalistinėmis filosofijomis: saulė paskelbiamā pasaulio protu” (Eliade 112). XIX a. persų išminčiaus Baha Ula-cho žodžiai, „žmogaus siela prilygsta saulei, o visi kiti pasaulio daiktai – jo kūnui. [...] Žmogaus siela – tai saulė, kuri apšviečia ir maitina jo kūną. Tik šitaip galima suprasti, kas tai yra siela” (Пезешкян 70). Kai kuriose Afrikos tradicijose „žmogus moteryje užsimetga į ją pataikius ryto saulės spin-duliu”, o „saulės spindulį ir žmogaus sielą žymi vienas ir tas pats žodis” (Иванов. AM 88).<sup>5</sup>

Savo ruožtu naktis žemėje – tai sielą prarijės, užvaldės ir nustelbės kūnas; lavonas, prisikėlės neilgam gyvenimui pasiglemžtos, įkalintos ir pavergtos sielos sąskaita; bedvasė kru-tanti, spurdanti, kušanti maita, žemės dulke buvusi ir žemės dulke virsianti. „Viskas, kas atsiranda požemyje ar iš viso žemės viduriuose, yra Velnio reikalus ir jam priklauso” (Greimas 402). Reikia pastebėti ir tai, kad, pavyzdžiu, prūsų *cawx* (\**kauks*) ‘velnias’ bei liet. *kaukas* ‘3. velnias’ (LKŽ V 420) yra, šiaip ar taip, bendrašakniai su lietuvių *kūnas* (Buck 199; Karulis I 436, 444; Mažiulis II 150, 169, 183; plg. Sabaliauskas. LKL 145, 166, 178, 195).

O saulėtekis bei saulėleidis, rytas bei vakaras – tai šis „mar-gas pasaulus”, iš tamsos ir šviesos sumieštas; blogiausiu atveju – juodas pasidavimas kūniškumui, buitiniams materializmui, nesąmoningumui, tamsai, vergystei, kasdienybės inercijai, t.y.

*nusiritimas*, latviškai *riets* ‘saulėleidis’, vakaras; geriausiu – bal-tas gyvenimas *su rytu*, nuolatinė kova už dvasią, už sąmonin-gumą, už laisvę, tiesą ir šviesą; taigi – *ristynės* ‘galynėjimas, imtynės, grumtynės’ (LKŽ XI 964) „su velniu” už savo sielą.

Pasaulėvaizdis priklauso nuo sąmonės būsenos, kurioje pa-saulis regimas „Juodoje” būsenoje, tarsi pro tamsius akinius, pasaulis atrodo kaip neįžvelgiamas chaosas. „Raudonoje” iš-ryškėja tam tikra tvarka, tačiau žemė atrodo tebesanti pasau-lioamba, aplink kurią visa kas sukasi, net ir saulė (kaip kad „normaliam” gyvenime, kur iprasta manyti, jog galva sukasi aplink pilvą, ir viskas priklauso nuo pinigų). Ir tik išvydus tik-rovę nušvitusi, skaidriu „Coperniko žvilgsniu”, paaiškėja, jog visas šis margas pasaulis kartu su juodaja žeme tarsi rato teki-nis su padanga iš tikrujų sukasi apie saulę – baltajį stebulę dangaus vidury – pasaulio stuburą. Kaip tik šiuo, „Coperni-ko” požiūriu, kalbamos trys spalvos atitinka tris pagrindines rato dalis: stebulė – bálta; stipinai arba ir ratlankis – raudóna; ratlankis arba veikiau padanga, kas jau išvis už rato – júoda.

Taigi trys spalvos sudaro ratą. Ir šiaip jau tokis spalvų išsi-dėstymas ratu – visiškai iprastas, savaime suprantamas dalykas. Užtenka išsivaizduoti kokį nors šviesos šaltinių, ugnį, žiburi, žvakę tamsoje: kuo šviesa ryškesnė, tuo ji baltesnė pačia-me vidury, o blankdama toliau į šalį – rausta, kol galiausiai visai ištirpssta juodoje tamsoje. Saulės ratas – tik pats iškal-bingiausias pavyzdys.

#### PASTABOS:

1. Tarp kitko, ir pats žodis „centras”, t.y. *centrum* lotynų kalboje yra reiškės ‘(vaisiaus) kauluką’ (Дворецкий, Корольков 153). Lotyniškasis žodis atsirado iš graikiško *kéntron* ‘akstis, geluonis, ašmuo, centras’, šis – iš veiksmažodžio *kentēō* ‘smeigiu, duriu, geliu’, o tos pat šaknies *graikų kontós* reiškia ‘virpstis, strypas, kartis, stiebas’ (Ten pat; Дворецкий 934, 968; Pokorny 567), taigi mena stuburą.
2. Nenoriu sutikti su išivyravusia tarp kalbininkų nuomone, esą lietuvių žodis *savistovus* yra neteiktinas, nes nusižiūrėtas nuo atitinkamai sudaryto tos pat reikšmės rusų *самостоятельный* (LKŽ XII 259; Pupkis 255). Nemanau, kad vietoje jo siūlomi žodžiai *savarankiškas* bei *nepriklausomas* jí atstoja.

Dėl darybos, tai lygiai taip pat sudarytą žodį turi ir sanskritas: *sva-stha-* ‘sveikas, linksmas, psichiškai sveikas’ (Кочергина 765). Negana to, šis sanskrito žodis = lietuviškajam *savi-stovus* ne tik pagal sandarą, bet ir pagal abieju dėmenų etimologiją (Mayrhofer III 526, 566), vadinas, yra jam net artimesnis už rusiškajį *само-стоятельный* su kitos kilmės pirmuoju dėmeniu. Plg. ir skr. *sva-sthatā* ‘sveikata, gerbūvis, ramybė’ (Кочергина 766) = potencialiam liet. \**savi-stata* lietuviškajį būdvardį atitinkančia reikšme ‘savistovumo teigimas, tvirtinimas, gynimas’ ar pan. – dėl reikšmės plg. *sta-tytis* ‘20. rodytis kokiui, vaizduoti save kuo’ ir ‘25. palaikyti, ginti, už-stoti’ (LKŽ XIII 689) bei pan.; dėl darybos plg. *savi-staba*, *savi-raiška* bei pan. ir, kita vertus, *nuo-stata*, *aki-stata* bei pan. (Galėtų būti ir \**sau-stata*: plg. *sau-stovus* – LKŽ XII 255.) Palyginimo su sanskritu gana, kad būtų galima čia įtarti bendraindoeuropietišką darybos modelį, o toks modelis, net jeigu istoriškai žodj *savistovus* ir laikytume nusižiūrėtu (ko,

beje, šiuo atveju griežtai įrodyti nebeįmanoma), vis dėlto liudytu jį tebuvas užmirštą arba, mažų mažiausiai, galinti gyvuoti pilnaverčio naujadaro teisėmis. Plg. puikiai prigijusių *sāzinę*, vartotą jau M. Mažvydo (Sabaliauskas. LKL 285), aptinkamą tarp M. Petkevičiaus „Katekizmo” (XVI a.) „gražių lietuviškų žodžių” (Zinkevičius III 199), tačiau irgi aiškinamą esant nusiziūrėtą, per slaviškus ar germaniškus atitikmenis išsiverstą iš lot. *conscientia* (Fraenkel 768; Sabaliauskas. IKJ 303; t.p. LKL 218). Nors ir šiuo atveju tokiam aiškinimui galima rimtai papriestarauti. Plg. sanskrito *sām-jñā* arba *sāñjñā* ‘susīžinojimas, savęs žinojimas, sąmonė’ (Radhakrishnan. PU 200, 247; Kocherlina 679), abiem dēmenimis etimologiskai sutampantį su lietuvių *sāq-žiné* ir juolab *sán-žiné* bei *sán-žinia* (LKŽ XII 141) (Fraenkel 753–754, 1310–1311; Mayrhofer I 429; III 434; Pokorny 376–377, 902–903; bei kt.). Negana to, atitinkamai sudarytas ir senovės airių žodis *coimgne* < \*kom-g'en-jo-. Šio sen. airių *coimgne* atitikimas su sen. indų *samjñā* „gali būti interpretuojamas kaip nuoroda į atitinkamą indoeuropietišką tradiciją” (Калыгин 26).

Dėl semantikos, tai savaiminio stovėjimo, stovėjimo savo paties galiomis prasmė yra tiesiog nepakeičiama. Ji remiasi archajišku visuotiniu „stovėjimo”, „statumo” kaip pilnaverčės būties – galios pačiam sau būti – įvaizdžiu, atsiispindinčiu pagaliau net lytinėje simbolikoje (pastaraja prasme „savistovumas” itin šmaikščiai skiriasi nuo „savarankiškumo”).

Mūsų atveju būvardis *savi-stovus* ypatingas dar ir tuo, kad jo antrasis dēmuo savaimė mena būvardžius *pa-stovus* bei tiesiog *stovus* ‘I. nekintantis, pastovus, 2. tvirtai stovintis .../ 3. nejudantis, stovintis, 4. statmenas, vertikalus’ (LKŽ XIII 921–922), giminiškus, kaip matėme, daiktavardžiams *stebulé* beistuburas (žr. Ryto rato ritimai // Liaudies kultūra. – 1998, Nr. 3).

3. Apskritai „mitologiniuose vaizdiniuose epitetas ‘mélýnas’ mena objektą priklausant požeminiam pasauliui. Be to, senovės Rusioje mélýna spalva žymėjo visą tamsiąją spektrą dalį” (Александров 170). Latvių kalboje ‘juodas’ reiškia būvardis *mēlns*, tiesiog bendrašaknis su lietuvių *mélýnas*; etimologiniai atitikmenys taip pat yra galų *melinus* ‘juoda spalva’, sen. indų *maliná* ‘juodas, tamsus, nešvarus’, gr. *mélás* ‘juodas’, *molýnō* ‘(su)tepu’ bei kt. (Buck 1055, 1058, 1083; Fraenkel 430–431; Karulis I 580; Mayrhofer II 598; Mažiulis III 125; Pokorny 720–721; Sabaliauskas. IKJ 120; LKL 175; Фасмер II 563). Pagaliau net „Šiaurės Amerikos indėnai, kaip ir daug Afrikos genčių, jaučia mélýnos ir juodos spalvų giminystę” (Тэрнеп 96), taigi ją galima laikyti visuotine.

4. Šalia liet. *diēvas* ir *dienà* plg. atitinkamai sen. ind. *déva-* ‘dievas’ ir *dína-* ‘dienā’, taip pat *dya-* ‘dangus, dangaus dievas’ ir ‘dienā’ (Mayrhofer II 41, 63–64, 70; taip pat žr. literatūrą tekste prieš nuorodą).

Tarp kitko, lietuvių *Dievas* ir \**Dienā* galėjo būti dieviškaji pora – plg. romeniškają etimologiją tapačią dievų vardų porą *Dianus* (Jupiterio atitikmuo arba aststovas) ir *Diana*; graikiškają Dzeuso (kilm. *Diós*) ir Dionės porą; juolab kad Vedų *Dyaus* galėjo būti laikomas ir vyriškos, ir moteriškos lyties (Frazer 163; Keith 61, 95). Taip pat plg. giminišką su gr. *Zeus* etruskų griausmavalžio vardą *Tīna*, *Tīnia*, italikų \**Dīnus* ‘Jupiteris’ iš ide. \**dīn-* ‘dienā’ kaip spindinčio dangaus įvaizdis’ (Pokorny 186; Топоров. БД 91).

5. Grynai poetiškai, tiesiog įdomumo dėlei plg. (skirtingos kilmės!) liet. *saulė* ir vid. angl. *soule* (Buck 1088), angl. *soul* ‘siela’.

Pačioje lietuvių kalboje žodži *saulė* savo ruožtu galima potetiškai suskaidyti (apie panašių skaidymų tradiciškumą, archajiškumą žr., pavyzdžiu, Калыгин 31–59) į dēmenis *sau-* ir *-lé*, pirmajį siejant su sangražiniu įvardžiu *sau*, *sav-ęs* arba savybiniu *sav-as* (plg. *sau-valia* = *savi-valé* – LKŽ XII 228 ir pan.), taip pat su veiksmažodžiaisiais *sav-éti* ‘būti savais, artimais’ (LKŽ XII 249), *sav-inti* bei pan., o antrajį laikant, tarkim, veikėjo pavadinimo priesaga (žr.: Ambrasas 119). Taigi *Sau-lé* poetiškai išties gali reikšti maždaug tai, kas C. G. Jungo buvo pavaidinta vokiškai *das Selbst*, angl. *Self* ir lietuviškai paprastai verčiama žodžiu *Savastis*, – būtent tikraja žmogaus Siela.

#### LITERATŪRA IR ŠALTINIAI:

- Ambrasas S. Daiktavardžių darybos raida. Lietuvių kalbos veiksmazodiniai vediniai. – Vilnius, 1993.
- Avalon A. The Serpent Power. – Bombay, 1918.
- Becker U. Simbolių žodynas. – Vilnius, 1995.
- Beresnevičius G. Sakralinis karos matmuo // Kultūros istorijos tyrinėjimai 3. – Vilnius, 1997.
- BhG – Bhagavadgyta, *Bhagavadgītā*.
- Boshier A. The Religions of Afrika // Arnold Toynbee, Arthur Koestler, and others. Life after Death. – London, 1976.
- Buck C. D. A dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. – Chicago, 1949.
- Būga K. Rinktiniai raštai. – T. I–III. – Vilnius, 1958–1961.
- Bukontas – Bhagavadgyta / Vertimas į lietuvių kalbą: Alfonsas Bukontas // Pasaulinės literatūros biblioteka. Senovės ryty poezija. – Vilnius, 1991.
- ChU – *Chāndogya Upaniṣad*.
- Corbin H. Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shī'ite Iran. – London, 1990.
- Cilvinaitė M. Sarginimo, marinimo ir laidotuvų papročiai // Gimatasai kraštas. – Šiauliai, 1943, Nr. 31.
- Dundulienė P. Lietuvių liaudies kosmologija. – Vilnius, 1988.
- Eliade M. Šventybė ir pasaulietiškumas. – Vilnius, 1997.
- Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
- Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. – London, 1995.
- Greimas A. J. Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. – Vilnius, Chicago, 1990.
- Jung C. G. MDR – Memories, Dreams, Reflections. – The Fontana Library, 1974; PAK – The Psychological Aspects of the Kore // Essays on a Science of Mythology by C. G. Jung and C. Kerényi. – Bollingen Series XXII, 1969.
- Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. – T. I–II. – Rīga, 1992.
- Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. – London, 1925; Delhi, 1989.
- Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. – London, 1997.
- Kramrisch S. The Presence of Śiva. – USA: Princeton University Press, 1992.
- Lemchenas – Rusų–lietuvių kalbų žodynas / sudarė Ch. Lemchenas. – T. I–IV. – Vilnius, 1982–1985.
- LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. – T. I–XVIII. – Vilnius, 1956–1997.
- Mayrhofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Alttindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. – T.I–III. – Heidelberg, 1956–1976.

- Mažiulis V. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. – T. I–IV. – Vilnius, 1988–1997.
- ME – Mitologijos enciklopedija. – T.I. – Vilnius, 1997; Mitologijas enciklopēdija. – T. II. – Rīga, 1994.
- Patackas A., Žarskus A. GV – Gimties virsmas. – Vilnius, 1990; MV – Mirties virsmas. – Vilnius, 1990.
- Platonas. Timajas. Kritijas / Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Naglis Kardelis. – Vilnius, 1995.
- Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. – T. I. – Bern, München, 1959.
- Pupkis – Kalbos praktikos patarimai /sudarė Aldonas Pupkis. – Vilnius, 1985.
- Radhakrishnan. BhG – The Bhagavadgītā / with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan. – London, 1956; PU – The Principal Upaniṣads / edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. – London, 1968.
- Razauskas D. Gyvybės medis // Liaudies kultūra. – 1997, Nr. 6.
- Rubenis – Senās zīmes un simboli / sastādījis Andris Rubenis. – Rīga, 1990.
- Sabaliauskas A. IKJ – Iš kur jie? Pasakojimas apie žodžių kilmę. – Vilnius, 1994; LKL – Lietuvių kalbos leksika. – Vilnius, 1990.
- Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra. Struktūros bruožai. – Vilnius, 1983.
- Vosylytė – Lietuvių kalbos palyginimų žodynas / sudarė K. B. Vosylytė. – Vilnius, 1985.
- Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. – T. I–VI. – Vilnius, 1984–1994.
- Александров А. А. Культовые камни псковской земли в балтийской перспективе // Dangaus ir žemės simboliai. – Vilnius, 1995.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. I–IV. – Москва, 1981–1982.
- Дворецкий – Древнегреческо-русский словарь / составил Дворецкий И. Х. – Москва, 1958.
- Дворецкий, Корольков – Латинско-русский словарь / составили Дворецкий И. Х. и Корольков Д. Н. – Москва, 1949.
- Елизаренкова – Ригведа. Мандалы I–IV / издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. – Москва, 1989.
- Иванов Вяч. Вс. АМ – Антропогонические мифы // МНМ. – Т. I; ЦС – Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии. (К названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования 1980. – Москва, 1981.
- Калыгин В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии. – Москва, 1986.
- Калыгин В. П., Королёв А. А. Введение в кельтскую филологию. – Москва, 1989.
- Каралюнас С. К этимологии лит. *jūodas* ‘чёрный’ // Этимология 1975. – Москва, 1977.
- Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь / издание 3-е, исправленное и дополненное. – Москва, 1996.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. I. – Москва, 1980; Т. II. – Москва, 1982.
- Пезешкян Н. Торговец и попугай. Восточные истории и психотерапия. – Москва, 1992.
- Топоров В. Н. БД – Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) // Dangaus ir žemės simboliai. – Vilnius, 1995; Гу – Гуна // МНМ. – Т. I; ИСЯТ – Из славянской языческой терминологии: индоевропейские источники и тенденции развития // Этимология 1986–1987. – Москва, 1989; Кр – Круг // МНМ. – Т. II; ОР – О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва, 1988; \*SVĒT – Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – \*SVĒT // Языки культуры и проблемы переводимости. – Москва, 1987; ЯК – Язык и культура: об одном слове-символе // Балто-славянские исследования 1986. – Москва, 1988.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. – Москва, 1983.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. I–IV. – Москва, 1996.

## Symbolics of the wheel.

The two examples.

Dainius RAZAUSKAS

The article consists of two sections. In the first section called „The body-wheel” the wheel is symbolically equalized to human body: the marrow corresponds to the axis, bones, and the backbone to the hub, ribs and fibres to spokes, the soft tissues as well as the circulating blood (Lith. *apy-taka*) to the rim (Lith. *tekinis*), and, eventually, the skin to the tyre of the wheel. Besides, bones symbolically mean death, the world of spirits, that is, the Spirit (Lith. *dvēsti* ‘to die, to croak’ – *dvasia* ‘spirit’) while the blood means the vital power, vitality.

The second section of the article called „The wheel of colours” begins with the remark of bones being white and the blood being red. The white colour also symbolizes spirituality, that is, the spirit while the red colour is the indication of vitality as well as of passion; besides, it is indicative of the bloody birth and death (in the sense of the act itself – but not of the „world of the dead” which is of white colour).

Consequently, according to an appropriate symbolics of the colours more various phenomena could be compared as well, for example, the periods of the day: day is of white colour, sunrise and sunset are red, and night is black. The third colour, black, is the symbol of pure corporeality, inanimate matter, of a dead and spiritless flesh. Such symbolics of the three colours is frequent in India as well as throughout the whole of the world. As a separate case the colours might correspond to three social estates (those of priests, warriors and farmers) etc. These three colours form the wheel, that is, the white colour corresponds to the axis and the hub, the red to spokes, and the black colour corresponds to the tyre or to everything that is outside the „wheel”, outside the „cosmos”, i.e. to the „chaos”. It is evident in any instance of light. Likewise, the Copernican solar system is also the „wheel”.

# „SVASTIKA” KAIP KOSMOLOGINIS SIMBOLIS IR ETNINIS POŽYMIS

Alegas DZIARNOVIČIUS, Ala KVIATKOUSKAJA

Stereotipas „svastikos” simbolį tapatinti su atitinkamu fašistinės ideologijos bei praktikos aksesuaru – suprantamas psichologinis stabdys – gerokai apsunkino šio archaijškosios indoariepiečių pasaulėžiūros elemento tyrinėjimus ne tik Baltarusijoje bei buvusioje TSRS, bet ir visoje Europoje bei Amerikoje ir privertė nutylėti turtingą daiktinę medžiagą. Tuo tarpu šį simbolį derėtų nagrinėti konkretiame istoriniame kontekste, atsižvelgiant ir į etninius, religinius bei psichologinius veiksnius.

Kaip žinoma, svastika (patį terminą mes pasisavinome iš sanskrito *svastika*-) yra nepaprastai senas simbolis, gausiai aptinkamas visos Pietinės Azijos tautų ornamentuose bei raštose. Itin būdingas jis ir ten gyvavusioms religijoms. Hindai ir dabar jį plačiai tebenaudoja. Pavyzdžiu, hindų ekstremistai būtent svastikomis primena apie save musulmonų kvartaluose.

Reikia turėti galvoje, jog hinduizmas – tai brahmanizmo transformacijos, įvykusios apie I m. e. tūkst. vidurį, padarinys. Savo ruožtu brahmanizmas – tai Vedų religijos, išpažintos atsikrausčiusių Pietų Azijon arių genčių, ir vietinių gyventojų dravidų tikėjimų sintezė. VI a. pr. m. e. kaip alternatyva brahmanizmui išsirutuliojęs buddhizmas irgi pasiekė svastiką sau už atributą. Kaip tik buddhistai kartu su savo religija išplatino šį simbolį po Kiniją bei Japoniją,<sup>1</sup> juo reikšdami pasveikinimą ir palinkėjimą gero. Taigi, juolab nesant faktų, liudijančių svastiką vartojuς dravidus, galima tvirtinti, kad ji Indijon buvo atsinešta indoariepiečių.

Be to, svastika sutinkama ne tik indoiranėnų bei jiems artimose srityse. Rečiau, bet pasitaiko šis simbolis ir Afrikoje. O Šiaurės Amerikos žemyne svastika iki pat Antrojo pasaulinio karo buvo vienas iš svarbiausių indėnų navahų ornamento elementų. Tokį svastikos paplitimą galima paaškinti šio simbolio kilme iš visuotinai paplitusio kryžiaus, susijusio su ugnies išgavimu. Tam, kad kryžium sudėti pagaliai laikytusi, išoriniai jų galai būdavo užlaužiami, taigi visa tokia konstrukcija įgaudavo „kablių kryžiaus” pavadalą. Kai kurių Australijos genčių ugnis šitaip išgaunama iki šiol.<sup>2</sup> Galimas daiktas, tokios pat kilmės ir baltarusių ornamento simbolis . Funkciškai susijusi su ugnies išgavimu, svastika tad yra soliarinis ženklas, simbolizuojantis saulę ir apskritai ugnį, kuri, senolių įsitikinimu, yra būtent saulės dalelė.

Veikiausiai dar prieš suskyllant indoariepiečių vienybei susiformavo dviejų pavidalų svastikos: 1) tiesiog kryžius su į vieną ar kitą pusę (pagal laikrodžio rodyklę arba prieš) stačiu kampu užlaužtais galais; 2) iš vieno taško „išaugusios” keturios žmogaus kojos.<sup>3</sup>

Antikoje svastika pasirodo ant kai kurių graikiškų vazų, sicilietiškų monetų. Pas krikščionis svastika pateko dviem keliais: iš antikinio pasaulio ir iš vietinių Vakarų Europos religijų. Neatsitiktinai svastika jau III m. e. a. gerbta Mažosios Azijos krikščionių,<sup>4</sup> piešta katakombose, kuriose gyveno pirmosios Romos krikščionių bendruomenės. Krikščionys šį simbolį perėmė „gama kryžiaus” vardu, *crux gammata* – Jame buvo įžvelgiamos keturios galais sujungtos graikiškos raidės „gama” – ir suteikė jam išganingosios Dievo malonės reikšmę (pamatą – ta pati saulė, visam kam žemėje teikianti gėrį ir gyvastį). Būtent šia reikšme svastika gausiai pasirodo Vakarų Europos viduramžių meno paminkluose: XII–XIV a. bronzinuose antkapiuose, kunigų apdaruose ir t.t. Tačiau arši tarpkonfesinė kova bei atitinkamų klasikinių formų kryžiaus kanonizavimas svastiką ištūmė.

Viduramžiais svastika buvo paplitusi ir musulmonų šalyse. Pavyzdžiai – ornamentas su svastika Širdaro medresėje Samarkande bei jos atvaizdai ant Aukso ordos monetų (Tak-tamyšo 1380–1390 metų anoniminis atspaudas, Giulianas).<sup>5</sup>

Nauja susidomėjimo svastika banga Europoje prasidėjo XIX a. Klasicizmą pakeitusi eklektika siekė suderinti įvairius praėjusių epochų bruožus, ir ne visuomet atsitiktinai. Į vaizduojamojo meno sistemą, tik jau su mažesne ideologine potekste, tapo įtraukta ir svastika, visų pirma pradėta naujoti mažosiose architektūros formose, dekore ir dekoratyviname taikomajame mene. Be to, eklektikai būdingi, o tai visiškai suprantama, įvairesni svastikos tipai, pavyzdžiai, „šakotasis (galinės) kryžius”, kitados paplitęs tarp galų (galau).<sup>6</sup> Tipiškas pavyzdys – namas Nr. 13 Peršamaiskos gatvėje Mogiliove.<sup>7</sup>

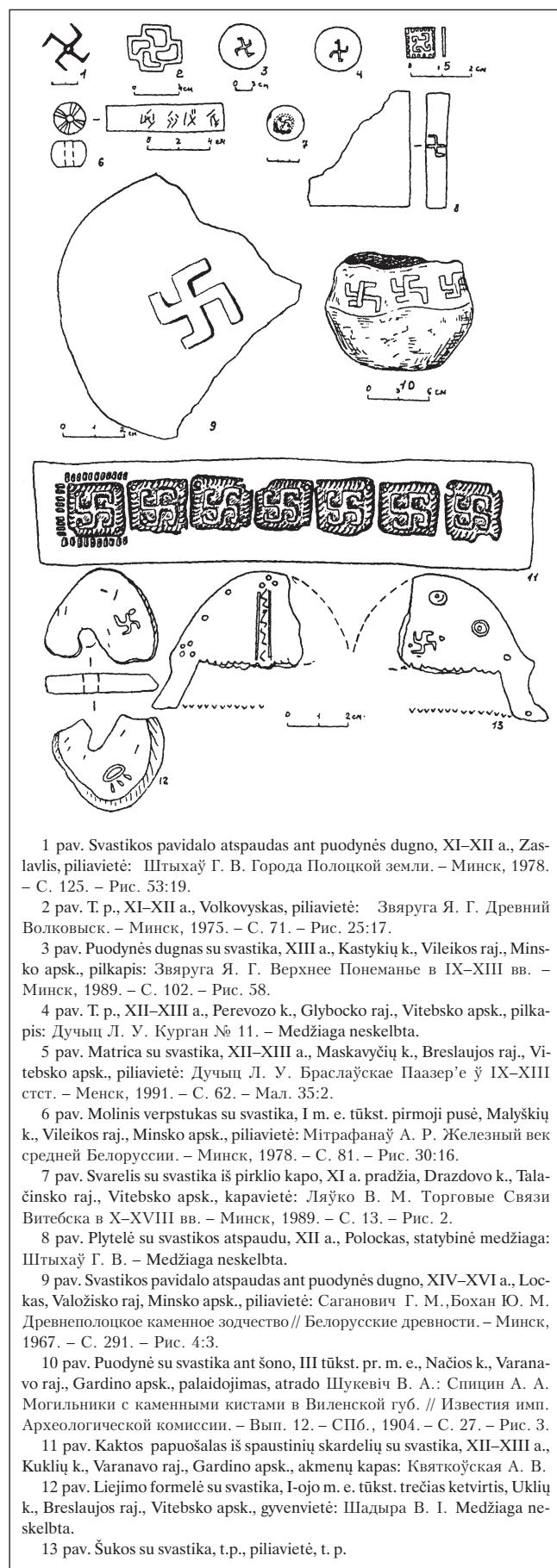
Po 1917 m. Vasario revoliucijos Laikinoji vyriausybė, pareiškusi ketinimą rūpintis liaudies gerove, nutarė pasitelkti tam tikslui ir senajį soliarinį simbolį. Jo atvaizdas pasirodė ant vadinamųjų dūmkų – kupiūrų po 250 bei 1000 rublių.<sup>8</sup> Po spalio įvykių, pinigų klausimui iškilus visu aštrumu, tačiau esant silpnai materialinei bazei, buvo nuspresta

kol kas toliau leisti tokius pačius, kaip ir Laikinosios vyriausybės, popierinius piniginius ženklus. Panaudotos netgi tos pačios spausdinimo staklės, tie patys antspaudai.<sup>9</sup> Iki pat 1921 m. liepos tebespausdintos ir „dūmkos“ su svastika. Tarybų valdžios nuomone, tokia simbolika nepriestaravo revoliucijos tikslams. Šios kupiūros buvo išimtos iš apyvartos tik iki 1922 m. spalio. Svastikos būta ir ant tų kupiūrų, kurių klišės Laikinoji vyriausybė paruošė ateičiai, 1918-iesiems metams. Tarybų valdžia jas pradėjo spausdinti 1919-aisiais. Siliarine simbolika buvo pažymėtos abi stambiausios šios serijos kupiūros – po 5000 ir 10 000 rublių, paleistos apyvarton 1920 m. gruodysteje Liaudies komisarų tarybos 1919 m. spalio mėnesio dekretu.<sup>10</sup>

Kaip tik tuo metu Europoje pakilo susidomėjimas indo-europiečių klausimu ir, savo ruožtu, arijiška simbolika. Tai liudija ir pasirodžiusi K. Jaegerio knyga „Dėl kablių kryžiaus istorijos bei simbolikos“,<sup>11</sup> kurioje apžvelgiamą visa anksčesnę svastikos raidą.

Antrame XX a. ketvirtiryje svastikos likimas smarkiai pasisuko. Kurdami savo ideologiją vokiečių naciai kartu rūpinosi ir simbolika bei ritualais. Siauriems ideologiniams tikslams buvo panaudojamos ir mokslo žinios. Taip tapo suabsoliutinta viena iš etnografijos mokslo darbinių hipotezių, indoeuropiečių protėvynė spėjanti esant Šiaurės Vokietiją. Prancūzų rašytojas bei sociologas J. A. Gobineau ir anglų germanofilas H. S. Chamberlenas dar XIX a. antroje pusėje sukūrė arių rasės teoriją, pasak kurios, vokiečiai esą tikrieji senosios indoeuropiečių protautės, jos nordiškojo elito palikuonys.<sup>12</sup> Visa tai ir davė pagrindą vokiečių fašistams svastiką padaryti savo partijos simboliu. Paskui ji tapo įtraukta ir į valstybinį herbą, atsirado ant kariuomenės vėliavų. Taip prasidėjo svastikos diskreditacija, kurios europiečių akyse jau nereabilitavo nė fašizmo karinis sutriuškinimas. Matyt todėl, kad apskritai simbolio poveikis žmogaus psichikai daug stipresnis už idėjų bei lozungų poveikį. „Freudo-marxizmo“ mokyklos atstovas Reichas tokį pasąmoninį svastikos poveikį aiškino tuo, kad ji esą simbolizuojanti lytiškai susijungusių du kūnus. Jo nuomone, šiuo simboliu naciai veikė masinės psychologijos gelminę, pasąmoninę lygmenį.<sup>13</sup>

Senovėje svastikos būta paplitusios ir tarp baltų, o geriausiai, itin išraiškingais dekoratyviniais pavidalais ją išsaugojo latviai.<sup>14</sup> Gausiai svastika baltų naudota dekoratyvinėje taikomojoje dailėje: metalo dirbiniuose, audiniuose, drožyboje. Dar anksčiau šis ženklas kaltas akmenyse, kurių funkcinė paskirtis ne visiškai aiški. Esama duomenų, jog tokiais akmenimis galėjo būti žymimos žemės valdos.<sup>15</sup> Gana pagrįstas atrodo tvirtinimas, jog atitinkamai išdėstyti šie akmenys galėjo atliki šventyklos funkcijas,<sup>16</sup> kur būdavo atnašaujama, tuokiamasi.<sup>17</sup> Senieji latviai svastiką pažinojo kaip „ugnies kryžių“, latvių mitologijoje priskiriamą aukščiausiam baltų dievui Perkūnui (lat. *Pērkons*, pr. *Percunis*), kuriam ji nenusileido ir savo populiarumu.<sup>18</sup> Svastikos ornamentas pačiomis ryškiausiomis lytimis gyvavo latviuose iki pat XX a. Vienas iš tokio simbolikos pastovumo



1 pav. Svastikos pavidalo atspaudas ant puodynės dugno, XI–XII a., Zaslavlis, piliaivietė: Штыхаў Г. В. Города Полоцкой земли. – Минск, 1978. – С. 125. – Рис. 53:19.

2 pav. Т. р., XI–XII a., Volkovyskas, piliaivietė: Звяруга Я. Г. Древний Волковыск. – Минск, 1975. – С. 71. – Рис. 25:17.

3 pav. Puodynės dugnas su svastika, XIII a., Kastykių k., Vileikos raj., Minsko apsk., pilkapis: Звяруга Я. Г. Верхнее Понеманье в IX–XIII вв. – Минск, 1989. – С. 102. – Рис. 58.

4 pav. Т. р., XII–XIII a., Perevozo k., Glybocko raj., Vitebsko apsk., pilkapis: Дучыць Л. У. Курган № 11. – Медзіага не скелбта.

5 pav. Matrica su svastika, XIII–XIV a., Maskavyčių k., Breslaujos raj., Vitebsko apsk., piliaivietė: Дучыць Л. У. Браслаўскае Паазер’е ў IX–XIII стст. – Менск, 1991. – С. 62. – Мал. 35:2.

6 pav. Molinis verpstukas su svastika, I m. e. tūkst. pirmoji pusė, Malyškių k., Vileikos raj., Minsko apsk., piliaivietė: Мітрафананд А. Р. Железный век средней Белоруссии. – Минск, 1978. – С. 81. – Рис. 30:16.

7 pav. Svarelis su svastika iš pirklio kapo, XI a. pradžia, Drazdovo k., Talačinsko raj., Vitebsko apsk., kapavietė: Ляўко В. М. Торговые Связи Витебска в X–XVIII вв. – Минск, 1989. – С. 13. – Рис. 2.

8 pav. Plytelė su svastikos atspaudu, XII a., Polockas, statybinė medžiaga: Штыхаў Г. В. – Медзіага не скелbta.

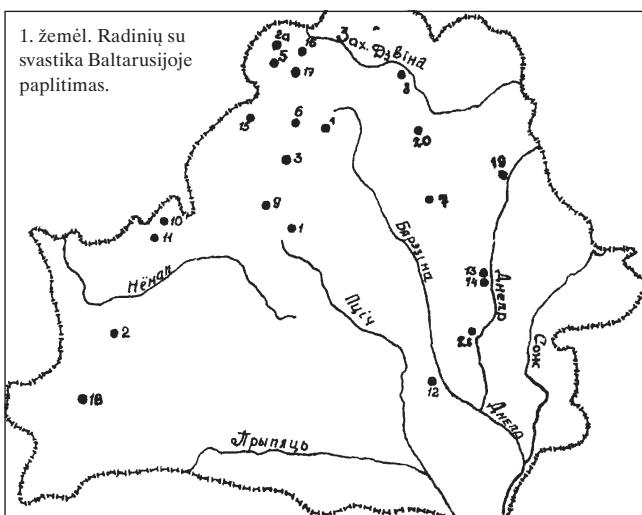
9 pav. Svastikos pavidalo atspaudas ant puodynės dugno, XIV–XVI a., Locikas, Valožisko raj., Minsko apsk., piliaivietė: Саганович Г. М., Бахан Ю. М. Древнеполоцкое каменное зодчество // Белорусские древности. – Минск, 1967. – С. 291. – Рис. 4:3.

10 pav. Puodynė su svastika ant šono, III tūkst. pr. m. e., Načios k., Varanavo raj., Gardino apsk., palaidojimas, atrado Шукевич В. А.: Спинин А. А. Могильники с каменными кистами в Виленской губ. // Известия имп. Археологической комиссии. – Вып. 12. – СПб., 1904. – С. 27. – Рис. 3.

11 pav. Kaktos papuošalas iš spaustinių skardelių su svastika, XII–XIII a., Kuklių k., Varanavo raj., Gardino apsk., akmenų kapas: Квяткоўская А. В.

12 pav. Liejimo formelė su svastika, I-ojo m. e. tūkst. trečias ketvirtis, Uklių k., Breslaujos raj., Vitebsko apsk., gyvenvietė: Шадыра В. І. Медзіага не скелbta.

13 pav. Šukos su svastika, t.p., piliaivietė, t. p.



Palyginus archeologinę bei etnografinę medžiagą darosi aišku, kad svastika paplitusi kaip tik ten, kur labiausiai tebebuvo jaučiamas baltiškasis substratas (ypač Polocko žemėje). Kadangi I ir II m. e. tūkstantmečių sandūroje slavų svastika bevartota menkai, galima manyti, jog meistras, savo keraminį dirbinį užantspaudavęs šiuo ženklu, arba pats buvo baltas, arba itin artimai susijęs su baltų kultūra. Tradicinis liaudies ornamentas susiklostė būtent vietinės baltų tradicijos ir slaviškų reminiscencijų sąveikoje. Ornamento tipų lokalizacija, iš svastikos paplitimo arealo kone visai pašalinusi pietvakarinę sričią, kai kurių tyrinėtojų kaip tik laikomą slavų protėvynę, patvirtina tokias išvadas.

Baltai, susidarant baltarusių etnosui, įnešė didžiulį indėlį. Taigi senojoji svastika Baltarusijos teritorijoje – baltų kultūrinės tradicijos (o kartu ir pagonybės) simbolis.

Apibendrinant galima pasakyti, jog svastika, kitados priklausiusi visai indoariečių bendrijai, vėliau perėjo atskirų indoariečių tautų žinion, kurių buvo vartojama nevienodai aktyviai. Šiam simboluiuti suteikiama prasmė kai kur kito ir net deformavosi. Nepaisant didelio paplitimo, svastika tam tikrais atvejais gali būti laikoma etniniu požymiu. Baltarusijos teritorija tam pavyzdys.

*Iš gudų (baltarusių) kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS*

*Versta iš: Алег Дзярновіч, Ала Квяткоўская.  
„Свастика” як касмалагічны ды этнавызначальны  
сымболъ// Крыўя. – Менск, 1994, №1, с. 75–88.*

#### NUORODOS:

1. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрана. – Т. XXIX. – Кн. 57. – СПб., 1900. – С. 71–72.
2. Нейхардт А. А. Загадка „святого” креста. – Москва, 1963. – С. 10; Нейхардт А. А. Происхождение креста. – Москва, 1975. – С. 8.
3. Энциклопедический... – С. 71–72.
4. Ramsay W. M. Studies in the History and Art of the Eastern Roman Provinces. – London, 1906. – P. 18–33.
5. Янина С. А. Монеты Золотой Орды из раскопок и сборов Поволжской археологической экспедиции на Царском городище в 1959–1962 гг.
6. O czi Kryża w czasach przedchrześcijańskich. – Warszawa, 1890. – S. 84–85.
7. V. Kalinino informacija, už kurią autoriai jam nuoširdžiai dėkoja.
8. Kowalski M. Znaki pieniężne ZSRR. 1917–1982. – Warszawa, 1983. – S. 47–49. [Nuo dūmā, rus. дýма – Rusijos parlamento, paleisto bolševikų, pavadinimas. – D. R.]
9. Гусаков А. Д. Очерки денежного обращения России накануне и в период Октябрьской социалистической революции. – Москва, 1946. – С. 109.
10. V. Rabcevičiaus informacija, kuriām autoriai reiškia padėką.
11. Jaeger K. Zur Geschichte und Symbolik des Hakenkreuzes. – Leipzig, 1921.
12. Лемешонокс Д. Проклятие// Родник. – Рига, 1988, № 6, с. 55.

13. Тарасов К. Е., Кельнер М. С. „Фрейдо–марксизм” о человеке. – Москва, 1989. – С. 123.
14. Лемешонокс Д. Min. veik. – С. 57.
15. Эниньш Г. Что скрывают письмена? // Родник. – Рига, 1989, № 1, с. 36–38.
16. Викс И. Знаки на камнях// Родник. – Рига, 1988, № 6, с. 32–33.
17. Эниньш Г. Min. veik. – С. 39.
18. Лемешонокс Д. Ten pat.
19. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва, 1981. – С. 323.
20. Эниньш Г. Загадки знаков// Родник. – Рига, 1988, № 1, с. 34, 37–38.
21. Klētnieks V. Senku raksti. – 1964. – L. 108.
22. Гравитис В. Хорошо забытое старое // Родник. – Рига, 1990, № 3, с. 35.
23. Митрофанов А. Г. Железный век средней Белоруссии. – Минск, 1978. – С. 117–118.
24. Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. – Москва, 1984. – С. 176.
25. Штыхов Г. В. Древний Полоцк IX–XIII вв. – Минск, 1975. – С. 69.
26. Сергеенко Ю. Г. О локальных особенностях белорусского народного орнамента// Этногенез белорусов. Тезисы докладов на конференции по проблеме „Этногенез белорусов” 3–6 декабря 1973 г. – С. 184–185.

#### FROM BELARUS

#### „Swastika” as cosmological symbol and ethnical sign

Aleg DZIARNOVICH,  
Ala KVIATKOUSKAYA

In the second half of this century the investigations on the sign of swastika were burdened because of it being related with the Second World War German Nazism. However, the sign itself is exceptionally old and archaic; it has nothing in common with the ideology or practice of the 20<sup>th</sup> century. Its name is of the Sanskrit origin. It came from India and as early as the beginning of our era spread throughout the whole of Asia together with the Buddhism, moreover, it was known to the ancient inhabitants of America. It is supposed that swastika was brought to India by Aryans, that is, by the ancient Indo-Europeans. To this day, swastika in folk ornamentation has been preserved by distinct Indo-European peoples, and it is also widespread in some areas of Eurasia. First and foremost, the Balts and Latvians particularly should be mentioned among them. It turned out that the spread of the sign of swastika in the territory of the present Belarus is indicative of the density as well as of the influence of the Baltic substratum upon the formation of the ethnicity of Belarus. Thus, swastika might be considered the ethnical sign. The present Belarus is the example of this.

# BURTININKAVIMAS KRIVIČIU ŽEMĖSE

## Trumpa istorinė apžvalga

Uladzimeras LOBAČIUS

Viduramžių liaudies kultūrą Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės teritorijoje tirti gana sunku dėl rašytinių šaltinių, atspindinčių tos „folklorinės“, „nebyliosios“ daugumos veikalų, stygiaus. Tad ypatingą vertę turi „burtininkų“, „raganų“ bylos, kurios išliko to meto „miestų“ knygoje.

Noras tirti tradicinę magiją, burtininkavimą neatsitiktinis, nes tą sritį „visada sąlygoja pasaulio aiškinimo sistema“ (1; 162), tad ji padeda tiksliau suprasti viduramžių visuomenės mentalinį modelį.

Burtininkavimo terminas plačiaja prasme nusako bet kokius maginius veiksmus, nepriklausomai nuo jo subjekto (burtininkas, raganus, žiniuonis), pritaikymo objekto (oras, derlius, sveikata ir t.t.) bei tikslu laužyt ar gerinti esamą tvarą. Burtininkas – žmogus, sugebantis atlirkti tokius veiksmus.

Ikkrikščioniškais laikais maginė veikla, kuri turėjo sąlygoti darnų, pilnavertį žmonių kolektyvų gyvavimą kosminiu vertybų sistemoje, be abejo, buvo žinių, palaikančių ryšį su dievais, reikalas. Ankstyviausiais viduramžiais aukščiausiojo žynio vaidmenį galėjo perimti genties ar jų junginio pasaulietinis valdytojas (kunigaikštis). Ši teiginj viisiškai patvirtina žymiausio krivičių kunigaikščio Vseslavo Briačislavovičiaus (Vseslav Briačislavovič), 1044–1101 metais valdžiusio Polocke, gyvenimas ir veikla. Net pats jo atejimas į pasaulį siejamas su maginiais veiksmais: „Ji gi pagimdė motina nuo burtų“ (ot volchovanija – 2; 37). Jo veiklos pobūdis nenuginčiamai įgalina apibūdinti kunigaikštį kaip burtininką. Bylinioje „Volch Vseslavovič“ (žodis *volch* šiame kontekste aiškinamas ir kaip žinys, ir kaip kunigaikštis – L. G.), kurios veikėjo tapatumas kunigaikščiu Vseslavui nenuginčiamas (3; 43–44), randame žinių, kaip Vseslavas Briačislavovičius sémësi žynio „gudrybių“:

O ir buvo Volchas dešimties metų  
Tuo metu pasisémé Volchas išminties:  
O ir pirmos išminties mokësi –  
Pavirsti kilniuoju sakalu.  
Kitos tai išminties mokësi jis, Volchas –  
Pavirsti vilku pilkuoju,  
Trečios tai išminties mokësi Volchas –  
Pavirsti bérū tauru – auksaragiu.  
(4; 162)

Eybës, kuriomis mokėjo pasiversti kunigaikštis, bylinioje minimos neatsitiktinai. Jos liudija apie Vseslavo maginę galiaj atstovauti visoms pasaulio sandaros sferoms. Natūralu,

kad Vseslavo Briačislavovičiaus valdymo metais stabmeliškos tradicijos krivičių žemėse nebuvo persekiotos, kaip kad Kijeve, Novgorode, Rostovo–Suzdalės žemėse. Tad žinomas XII a. krikščionybės skelbėjas Kirilas Turovskis (Kiril Turovskij) su karteliu pastebi, kad vietiniai gyventojai, „palikę Dievą, (...) ieško prakeiktyų bobų burtininkų“. Valdantiesiems vis labiau krikščionėjant, žyniai palaipsniui buvo išstumti iš viešo gyvenimo, bet fiziškai sunaikinti nebuvo, ir tai lémė magijos žinių perdavimo nepertraukiamumą. Naujomis sąlygomis, ypač kaimo bendruomenėse, kriviai įgavo naujus vardus („vedliai“, „žiniuony“ „raganiai“...), bet savo – tarpininkų tarp Dievo ir žmonių pasaulių – funkcijas iš esmės išsaugojo.

Deja, XII–XV amžiais rašytinių žinių apie burtininkavimą krivičių žemėse labai skurdu, bet XVI–XVII amžių teksta jau įtikinamai patvirtina, kad ikikrikščioniškoji praktika, stabmeliškas mentalitetas dar buvo akivaizdūs. Taip Mikola Gusovskis (Mikola Gusovskij) „Giesmėje apie stumbra“ (1523 m.) pastebi:

Mūsų kraštas – keisčiausių stebuklų ir mišlių prieglobstis:  
Ar taip panorėjo dievas, kad laisvėj viskas tame  
Ir augtų, ir žūtų, ar tai kažkieno burtų  
Jégą čia viskų užmetė – nežinau.  
Dažnai su nerimu galvoju: kuo gi paaškinti  
Jégą, kurią tame įgavo užkeikimai ir žolės,  
Giesmės ir žodžio magija? Néra mums atsakymo.  
Ir turi pripažinti: mes dar vaikai  
Krikščionių pasaulyje ir tikim Medėjos pasakomis.  
(5; 130)

Vakarų Europoje burtininkavimas aiškintas pirmiausia kaip nusikaltimas prieš Bažnyčią, o burtai užsiimancius asmenis teisė inkvizicijos teismai, miriop pasiuntę tūkstančius žmonių: pavyzdžiu, vien nedideliam vokiečių miestely Kvedlenburge vieną dieną buvo sudegintos 133 raganos (6; 49).

Aplinkiniams kenkusiu burtininkų žauraus baudimo atvejų bûta ir krivičių žemėse, bet teismuose vadovautasi dažniausiai tradicinės (nerašyto) teisės normomis. Šia prasme bûdingas burtininkų teismas, 1615 metais įvykęs Magūnų kaimie Breslaujos paviete (krivičių ir lietuvių kultūrų sąveikos srity). Minėto kaimo valstiečiai įtarė Sofiją Sunian, Jurgelio žmoną, ir jos sūnų Gasiuli, kuriuos liudininkai kaltinė: „O ko gi tu, Gasiuli, prie gyvulių, vaikščiojančių po lauką, gyvate nuogas ant pilvo šliaužioji? Tai ne i gera! Tu, matyt, turėjai gyvulius gadinti ir užbursti!“ (7; 547).

Netrukus buvo nustatytas ir dar vienas įtariamasis – Tumeлиš Pavlovičius Daradundėnas. Šio kaltė buvo ta, kad kilęs iš galingos burtininkų giminės, kurios „daugiau nei trisdešimt (!) asmenų sudeginta už burtininkavimą” (7; 547). Būtina pastebėti, kad viduramžiais kilmė iš burtininkų giminės buvo rimtas kaltės įrodymas (8; 31). Dar ir šiandien Baltarusijos kaime esama tikėjimo, kad itin galingi burtininkai negali mirti, savo jėgos neperdavę vaikams ar giminaičiams. Archaiškas teismo Magūnuose elementas – įtariamieji išbandyti vandeniu. Manyta, kad kaltę ar nekaltumą gali paliudyti aukščiausios šventos galios, tarp kurių ir vanduo. Taigi išbandymas buvo pagrįstas įsitikinimu, kad vanduo, kaip „švari, šventa” stichija, atstumia, negali priimti „juodujų, piktujujų” jėgų.

„Kad įsitikintų sprendimo tikrumu, visi valdininkai, paruošę valtį (...) surišę juos tris, po vieną nuleido į vandenį. Dukart įmesti, jie nenuskendo, todėl valdininkai ir nuspren-dė, kad visi trys – kalti ir visi trys – burtininkai. Po to visi (...), kad įsitikintų, ar teisūs, išrinkę... Janutį Paškenį, apie kurį žinojo esant teisų žmogų, surišo jį ir kaip tuos tris nuleido į vandenį. Ir štai Janutis Paškenis, nuleistas į vandenį, bemat ēmė grimzti į dugną (...) jį vos išgelbėjo. Ir visi prakalbo, kad jis nekaltas, o tie trys kalti” (7; 547).

Tokio įrodymo ir kaltinamuų prisipažinimo su kaupu užteko, kad burtininkai būtų nuteisti sudeginti. Taip praktikuota visoj Europoj ir buvo pagrįsta ikikrikšioniškus laikus siekiančiu tikėjimu, kad ugnis – galingiausia apvalančioji stichija. Tarp baltarusių toks įsitikinimas išliko ir XX a.: „jei ką nori apvalyti, meta į ugnį” (9; 26). Įdomu ir tai, kad Gasiulį bei Tumelį į ugnį metė pririše prie kopėcių, nes manyta, kad būtent kopėciomis siela greičiau pateks į dangų (10; 221).

Breslaujos bylos išskirtinis bruožas (palyginti su panašiom bylom Vakarų Europoje) buvo tas, kad čia nuteistųjų artimiausi žmonės nebausti (nei turto atėmimu, nei kitaip). Štai Tumelio žmonai su sūnumi ir dukra, išgavus iš jų pažadą, kad „nekeršys ir nekerés nei Magūnų kaime, nei kitur žmonėse” (7; 549), buvo įsakyta tik persikelti pas giminaičius į Drukšius.

Iš Breslaujos bylos sužinome ir apie labai sudėtingą maginio veiksmo (burtininkavimo) mechanizmą. Sofija Sunian prisipažista, kad „burtus” (drobinį maišelį su kanapių grūdais) gavo iš Daradundėno „už kraujo nuleidimo darbą”. Ši moteris, matyt, ir anksčiau kerėjo, tik silpniau: buvo žiniuonė. Įdomu, kad tie „burtai” – ne tik medžiaginės priemonės, igalinančios maginį poveikį, bet ir tam tikras žinojimas (greičiausiai – magijos žodinių formulų), kurių pagalba jie „atgaivinami” ir pasiunčiami norimų būdu. „Ne visada jie (burtai – U. L.) matomi, bet per metus kartą du matomi šliaužiantys ir vieną kartą jie spiečia kaip bitės. Ir mes apšeriam ir apnuodijam vieną kartą per metus, nes raganavimui yra savas laikas (...). Ir gadinau aš gyvulius jaunaty (mėnulio fazė – U. L.) barstydam po žolę šienapjūtėj” (7; 548). Tai anaiptol neatsitiktiniai žodžiai, „nes magija, būdama neatskiriamas pašaulio apytakos dalis” (1; 164), priklauso ne nuo žmogaus įgeidžių, bet pirmiausia nuo visatos ritmų. Dauguma burtininkavimo atvejų paprastai sutapo su reikšmingiausiomis senojo tikėjimo šventėmis (Kupolių, Kalėdų, Velykų...), kai su-

aktyvėja kova tarp nedarnos, griaunančiųjų jėgų ir logoso (kosminės darnos). Neatsitiktinis ir burtininkavimas jaunaty. Mūsų protėvių įsitikinimu, ir gamtai, ir sociumui mėnulis turi visai realų poveikį (šito neneigiamo né šiandien). Bet didžiausia jo jėga – augimo fazės metu. Tad ir magijos veiksmai (burtai kreipiantis į jaunatį, būrimai šviečiant jaunačiai ir pan.) tada paveikiausi. Tą patvirtina ir Fiodorovskis, esą raganos gali raganauti tik jaunaty arba per Kupoles (10; 81).

Burtininkų gretinimas su chtoniškomis ar nakties būtybėmis (rupūže, gyvate, pelėda ir t.t.) yra bendraeuropietiškas, tad neatsitiktinai tai minima ir krivičių (baltarusių) šaltiniuose. Pavyzdžiui, užkalbant užkerėtą gyvulį sakoma: „Prie karvutės sėdu, nieko nebijau – nei gyvačiaus burtininko, nei gyvatės burtininkės” (11; 60).

Šiuo atveju būdingas yra mėnulio ir gyvatės sugretinimas: „Mėnuo (jaunas) – tai gyvatės iščiulpta saulė” (12, 235). Be to, tikėta, kad „gyvatės įgeltieji jaunaty retai pagydavo” (13; 199). Gasiulio nuogumas, gyvūniški judesiai, naktis – visa tai liudija jo ryšį su gamtos, chaoso pasauliu, priešingu kultūros sferai. Neatsitiktinai gebėjimą suprasti žvérių, paukščių, medžių kalbą liaudis priskiria būtent burtininkams (10; 90).

Breslaujos byla patvirtina ir dar vieną išskirtinį, krivičių teritorijoje būdingą pozymį: skirtingai nei Vakaruose, kur Bažnyčia moterų matė kaip galimų nuodėmių indą, nelabojos artimiausią padėjėjā ir raganą (to išdava – dešimtys tūkstančių inkvizicijos sudegintų, nukankintų moterų), krivičių žemėse stipriausiai („užsigimę”, „paveldėję”) burtininkai, žiniuonybė buvo vyrai. Štai keli pavyzdžiai. Maksimo Znako (!) inkvizicijos teisme Gardine (1691 m.) paaiškėjo, kad jis buvo mokytas „geriausio vyriausijo burtininko Rasolo, galėjusio pasiūsti ligą, atimti karvių pieną, turėjusio žolių, kurių pagalba galėjo pasiteisinti prieš teismą, kad ir kuo nusikaltes” (14; 6).

Pinsko apylinkėse (1699 metų byla) visagaliai burtininkais garsėjo Griška Šupakas, Kirilas ir Chviodaras Adamovičiai (Griška Šupak, Kirill i Chviodar Adamoviči). Pastarieji mokėjė pagadinti gyvulį, mirtinai apraganauti kiekvieną žmogų, užkalbėti taip, kad girnos pačios maltų grūdus, kad muzikantui nebegrotų dūda (dūdmaišis). Būdinga, kad ponas Duboveskis, kuriam priklausė šie valstiečiai, taip ir neišdavė jų teismui, matyt, bijodamas burtų keršto (22; 513–514).

Minsko paviete 1622 metais „nusikaltimo vietoje” buvo sulaikytas burtininkas Borisas Slavikovičius (Boris Slavikovič), kuris per Rasas (!), „priroves rugių su stiebais ir šaknimi, praskélęs mietą drebulinį nemažą ir į tą mietą tų rugių idėjės... po kapu... užkasė...” (22; 263), turėdamas tikslą užleisti ant lauko šeimininko – Fiodorovičiaus – bėdą. Teismo dokumentuose ypač atkreiptas dėmesys į tai, kad Slavikovičius burtininkavimo išmokytas nuo senų laikų ir ne pirmą kartą tuo užsiimęs.

Visame Polocke garsėjo burtininkas Vasilis Brykunas (Vasilij Brykun), prieš kurį teisme 1643 metais liudijo 15 žmonių ir kuris galėjęs, žiūrédamas į dangų, iš vienos vietas į kitą permesti vežimą malkų (16; 342–346).

Perpratę daugybę magijos būdų, burtininkai, be abejo, ne tik kenkė, bet dažnai ir padėdavo žmonėms, net ir intymioj

sritys. Pavyzdžiu, ponia Feresova, šešias savaites po vestuvių neturėjusi lytinį reikalų su vyru, kreipėsi į „visose apylinkėse” žinomą burtininką Karpą. Šiam užteko tik kartą pliaukšteličiai jaunavedei per strėnas, ir abu sutuoktinius apėmė tokia aistra, kad jau nebetvėrė nė iki savo lovos nusigauti (17; 516).

Padėtis, kai stipriausiai burtininkai, žiniuonys buvo vyrai, krivičių žemėse išsilaike ir XIX, ir net XX a. Aukščiausios kokybės, „užsigimė” burtininkai paprastai buvo bitininkai, piemenys, malūnininkai, kalviai, taip pat muzikantai (dažniausiai dūdmaišininkai) – žmonės, nuolat turėję ryšį su pagindinėmis stichijomis (ugnimi, vandeniu...), apskritai – su gamta ir, be abejo, bent kiek pažinę šventumą. Stipriausieji iš šių tarpininkų aptarnaudavo labai plačias apylinkes. Ižymaus žiniuonio Tito Staroseljskio (Tit Staroseljskij, – Vialižo pavietas) paslaugomis kasmet tarp 1910–1920 metų pasinaudodavo apie 600 žmonių, atvažiuodavusių net 150–200 km. Tarp jų būta ne tik valstiečių, bet ir miestiečių, ir net dvarininkų (17; 19). Burtų tradicija nenutruko ir po Antrojo pasaulinio karo. 1960–1970 metais burtininko Dalmano (Glubokoje kaimas) pagalbos žmonės atvažiuodavo iš 5–6 gretimų rajonų ir net iš Latvijos. Miorščinoj po karo garsėjo burtininkas Drozdas (Drozd), kuris, vietinių liudijimu, mokėjo gydyti beveik nuo visų ligų, turėjo neįtikėtinų telepatijos sugebėjimų, galėjo, prišaukęs liūtį su kruša, sunaikinti rugių laukus.

Iki šiol Bešenkovičių rajone žmonėms padeda iš savo protėvių žiniuonystę paveldėjęs Senis Makaras (Ded Makar). Galima būtų vardinti dešimtis ir šimtus labiau ar mažiau žinomų žiniuonių ir burtininkų, kurie iki šių dienų gyvena kiekviename Krivičių Padvinės kaime. Burtininkavimo, magijos tradicijų pastovumas vienos giminės rėmuose, perimamuvas „vyrų linija” verčia manyti, kad krivičių žemės burtininkai (žiniuonys) yra palikuonys tų senųjų žynių, krivų, kurie, įsigalint krikščionybei, neišnyko be pédsakų, o formaliai pakitę statusą, liko gyvais tarpininkais tarp žemės ir dangaus, žmonių ir visatos.

Iš rusų kalbos vertė Liudvikas GIEDRAITIS

#### NUORODOS:

- Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – Москва, 1981.
- Аповесь мінулых часоу // Беларусская старажитная література. – Мінск, 1990.
- Рыбаков Б. А. Пётр Борисович. Поиск автора „Слова о полку Игоревым”. – Москва, 1991.
- Сердца из крепкого булата. – Москва, 1990.
- Гусоўскі М. Песня пра зубра // Беларуская старажитная літаратура. – Мінск, 1990.
- Лозинский С. Роковая книга Средневековья// Я. Шпренгер, Г. Инститорис. Молот ведьм. – Москва, 1992.
- Гісторыя Беларусі у дакументах і матэрыялах. Т. I. – Мінск, 1936.
- Канторович Я. Средневековые процессы о ведьмах. – Москва, 1990.
- Сержптуўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў паляшукой. – Мінск, 1930.

- Federowski M. Kud Białoruski. T. 1. – Kraków, 1897.
- Замовы. – Мінск, 1992.
- Доброльский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. I. – Санкт Петербург, 1891.
- Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. – Витебск, 1897.
- Jodkowski Józef. O czarowniku Znaku na inkwizycji w Grodnie w 1691 r. – Lwów, 1932.
- Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссию. (ABAK). Т. XVIII. – Вильно, 1891.
- Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. I. – Вильно, 1867.
- Шлюбскі А. Матэр'ялы для вывучэння фалклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. I. – Мінск, 1927.

#### FROM BELARUS

#### Practising magic in the areas of Krivichi (Balto-Slavik substratum of Belarus)

A short historical commentary

Uladzimer LOBACH

The term of witchcraft in a wider sense means magic acts that are not dependent on the subject, object or the attempt to change the established order either into worse or better. The sorcerer is a man who practises magic and is capable of doing magic acts.

Throughout the pre-Christian period the magic activities was the matter of prophets due to which human communities' harmonious existence was to be ensured in the system of cosmic values.

With the Christianity prophets were gradually banished from public life, however, they were not physically damaged, and the uninterruptedness of magical knowledge was secured by this. Under new conditions the Kriviai (Lith. pagan prophets) were renamed and called by the names of leaders, wizards and the like. In spite of that their function as a mediator between people and God was preserved.

The knowledge from the written sources on the witchcraft of the 12<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries in the areas of the Krivichi is very scanty, nevertheless, the texts of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries testify to the fact that the mentality caused by the ancient faith was vital there.

In Western Europe people used to be convicted of witchcraft in inquisitorial courts; the most frequent and severe penalty would be burning at the stake.

In the areas of the Krivichi magicians were also convicted, however, the courts most frequently preserved traditional (unwritten) legal standards. From written sources the law-case of sorcerers of 1615 is known. It was held at the village of Magūnai, Breslauia (on the boundary between two cultures – those of the Krivichi and Lithuanians). This law-case is indicative of the fact that differently from the whole Europe the relatives of the convicts in Belarus used not to be punished. One more distinctive feature could be mentioned – in the areas of the Krivichi the most powerful magicians were males but not females. The situation did not change throughout the 19<sup>th</sup> century, and even up until the 20<sup>th</sup> century – the Krivichi magicians, most frequently males, included beekeepers, shepherds, millers, mountainers and musicians as well.

# ŠEIMOS STRUKTŪRA ISLAME

Hammūdah 'ABD al-'ATI

Dr. Hammūdah 'Abd al-'Ati (mirė 1976) išsilavinimą gavo Alazharo universitete Kaire (al Azhar – kompetentingiausia islamo pasaulio aukštoji mokykla). Vėliau tęsė mokslus Kanadoje bei JAV. Todėl ir jo darbuose jaučiamos dvi įtakos: islamiškoji, kaip praktikuojančio musulmono, ir vakarietiškoji, kaip XX a. žmogaus, gavusio išsilavinimą vadinamosios Vakarų civilizacijos mokslo centruose. Pats dr. Hammūdah 'Abd al-'Ati šių įtakų anaiptol nelaiko priešingomis. Problemos suprievinant šias dvi gyvensenas ir pasaulėvokas kyla dėl neteisingo faktų interpretavimo ar tiesiog nesupratimo.

Knygoje „Šeimos struktūra Islame”, eidamas per įvairius istorinius laikotarpius, autorius bando atskleisti vienokias ar kitokias įmanomas musulmoniškos šeimos motyvacijas. Nuolat remdamasis duomenimis bei kitų tyrinėtojų mintimis apie pirmuosius islamo amžius, dr. Hammūdah 'Abd al-'Ati stengiasi kuo objektyviau nušvesti idealų islamiškosios šeimos modelį. Autorius supranta, kad idealas skiriasi nuo tikrovės, todėl perspėja dėl galimų nesusipratimų, kurie dažniausiai kaip tik ir kyla dėl netikusios tikrovės kaltinant idealą. Jo nuomone, tai ir yra pagrindinė priežastis tos prarajos, kuri išsivainiuojama esanti tarp vakarietiškosios ir musulmoniškosios šeimos. Knygoje ir skiriama ypač daug dėmesio tam, kas krikščioniškai vakariečių sąmonei atrodo nesuprantama: daugpatystės, įvairių rūšių skyrybų, socialinės lygibės bei kitiems klausimams. Islamiškoji šeima knygoje gan išsamiai aptariama tiek idealiuoju, tiek realiuoju atžvilgiais.

## Nepilnamečių santuoka

Tyrinėjant visuomenines struktūras islame, visų pirma iškyla du tarpusavyje susiję klausimai: 1) nepilnamečių santuoka ir 2) prievertinė santuoka. Nepilnamečių santuoka, regis, reikštų sužadėtuves, t.y. tam tikrą formalią sutartį, pačią santuoką atidedant vėlesniams laikui. Tokį „vaikų apvesdinimą“ turbūt geriausiai paaiškina noras ši taip suartinti šeimas ir užsistikrinti socialinę integraciją.

Esant nelygiam lyčių santykui ir musulmonų rasiniams skirtumams, suprantamas tiek socialinės integracijos poreikis, tiek aukštas lytinės ištikimybės bei skaitybės vertinimas. Galima suprasti ir tai, kodėl islamas nenustatė santuokai jokių amžiaus apribojimų. Išankstinis susitarimas galėjo būti padarytas ir labai jauname amžiuje, bet pats santuokos įteisinimas paprastai įvykdavo tik tada, kai abi pusės jau būdavo pasirengusios vedybiniam gyvenimui, o tai, be kita ko, priklausė ir nuo psychologinės būklės. Šiaip ar taip, „nepilnamečių santuokos“ galimybė nereiškia, kad ji vyravo. Nebuvo ji ir kurios nors vienos bendruomenės, srities ar laikotarpio ypatybė. Pavyzdžiu, Abisinijoje VI a. buvo išleistas įstatymas, liepiantis prievertines vedybas tarp krikščionių ir pakrikštytų žydų. Sekant įstatymu, nė vienas vaikinas ar mergina, vyresni nei 13 metų, negalėjo likti nesutuokti.

Motyvas tas, kad tokios ankstyvos vedybos esą „leims greitą bendruomenių susiliejimą“.

Įvairiais laikotarpiais nepilnamečių santuokos įsivyravavo tarp pačių žydų: štai VII a. antroje pusėje jaunikis dažnai nebūdavo vyresnis kaip 10 metų, o nuotaka dar jaunesnė. Pagal roménų įstatymą, vyras galėjo vesti tik būdamas 14-os metų, o moteris – 12-os. Šis įstatymas buvo perimtas Bažnyčios ir kai kuriose šalyse, išskaitant kai kurias Jungtinių Valstijų sritis, išliko iki dabar. Anglijoje atitinkamo amžiaus vaikų santuokos „galiojo, ir net be tėvų sutikimo, iki 1753 metų“.

Toks visuotinis gana tvarus reiškinys nepaaiškinamas jokia atskira kultūra ar epocha. Tokiai santuokai turėtų būti kažkokios bendros priežastys. Kad ir kokios jos būtų, islamos, regis, reikalauja, nekalbant apie sužadėtuvių amžių, kad tikroji santuoka būtų atidėta iki abi pusės iš tikrųjų subrės vedybiniam gyvenimui, mažų mažiausiai lytiškai. Šiaip ar taip, įstatymas reikalauja, kad visi vedybiniai susitarimai būtų padaryti nepilnamečių naudai. Sutarti ką nors jiems nepalankaus draudžiama įstatymo. Saugodamas būsimus sutuoktinius nuo neteisingų sutarcių islamos nustatė atitinkamus reikalavimus. Pirma, nepilnamečių santuoka negalioja be globėjo dalyvavimo ir sutikimo. Šiuo atžvilgiu islamos sutinka su visomis dabartinėmis bei senovės religijomis ir teisinėmis sistemomis. Antra, isla-

mas nepatiki šios atsakomybės bet kokiam tėvui ar globėjui per se, o tik tam, kuris, be tévystės, dar turi tam tikras kvalifikacijas, pakankamas, esant normaliomis sąlygomis, kad užtikrintų sprendimo sąziningumą ir apskritai prasmingumą. Trečia, islamas, daugelio teisininkų nuomone, suteikia nepilnamečiams vadinamajį pilnametystés pasirinkimą (angl. *option of majority*). Nepilnametis, pasiekęs lytinės brandos amžių, tampa laisvas patvirtinti arba panaikinti išankstinį santuokos kontraktą, sudarytą jo ar jos vardu dar nesulaukus pilnametystés. Visos kartu šios priemonės, atrodo, reiškia nepilnamečio interesus bei gerovę galų gale esant pagrindiniu įstatymo tikslu. Netgi tie teisininkai, kurie nepripažįsta „pilnametystés pasirinkimo“ teisés, reikalauja, kad niekas kitas, o tik atitinkamos kvalifikacijos tévas ar senelis būtų įgaliotas nepilnamečio vardu sudaryti santuokos kontraktą. Remiamasi prielaida, kad tévas, kuris kartu yra kvalifikuotas globėjas, sauvime darys, kas jo globotiniui geriausia. Taigi greičiau tai tikrai ne tévo valdžios vaikui įtvirtinimas, o būtent pastarojo interesu apsauga – net ir tuo atveju, kai neigiamo „pilnametystés pasirinkimo“ teisę.

### Brolio ir sesers tarpusavio santykiai

Brolio ir sesers tarpusavio santykiai musulmonų pasaule širdyje (Arabijoje – E.R.) ankstesniais laikais ir dabar bendra apžvalga atskleidžia kai kuriuos įdomius modelius bei kontrastus. Nuo pat seniausių laikų tokie santykiai čia kai kada pasižymėjo konkurencija, pavyduliaivimu bei priešiškumu. Brolių (seserų) konkurencija įtraukdavo ir tévus, kurie šiaip jau paprastai būdavo palankiausi jauniausiajam savo vaikui.

Šiuos santykius, be viso kito, dar sunkino ir daugpatystė. Pavyzdžiui, žinoma, kad net ir nūdien Viduriniuose Rytuose konkurencija tarp brolių (seserų) tebéra gyva, sąmoninga, tyčinė, o kai kuriose šeimose net iš anksto parengta, kad vaikas „stotų prieš konkurentus jau būdamas subrendės“. Gali būti, kad protévių manyta, esą „konkurenčinio streso išbandymas dar šeimos rate yra geriausias būdas paruošti sūnų gyvenimui, o tai tik į gera“.

Visgi brolių ir seserų tarpusavio santykiai, ypač būtent brolio ir sesers, dažniausiai buvo giliai draugiški. Esama šaltinių, anot kurių, brolis broliui buvo tikras pagalbininkas, sajungininkas ir užtarėjas. Taigi apskritai brolių solidarumas, tarpusavio atjauta bei ištikimybė, tapę net priežodžiais, buvo aukštas idealas, visuomet siektinas ir įgyvendintinas. Koranas, pavyzdžiui, kalba apie tikinčiuosius kaip apie broliją ir į kiekvieną musulmoną atskirai kreipiasi kaip į kiekvieno kito musulmono broli. Tai rodo, kad broliško ryšio, šiaip ar taip, būta stipraus, jaudinančio, vėdančio į susitelkimą. Koranas kviečia žmones būti vienas kitam broliais, o jeigu brolybė jiems ir jų protéviams nebūtų nieko reiškusi, toks kvietimas atsimuštų į kurčias ausis. Esama netgi rašytinių liudijimų, kad prieislaminiai

laikais broliai a) mylėjo savo seseris ir jų vaikus, b) dalindavosi su seserimis savo turtu, c) nenorėdami samdyti jauną nepatyrušių auklių, vedavo našles ir šiaip išsiskyrusias moteris, kad jos galėtų geriau pasirūpinti savo naujojo vyro seserimis, d) paisydavo savo seserų noru, o kartais net patys juos įvykdydavo ir e) savo seseris visokeiropai saugodavo. Seserys savo ruožtu neretai broliams būdavo meilesnės nei vyrams, ir apskritai krauso ryšiai laikyti stipresnais nei vedybiniai įsipareigojimai.

Tačiau islame brolystés ryšiai buvo pertvarkyti ir vietoj kai kurių senųjų įgijo naujų prasmų. Pati brolybés samprata buvo praplėsta taip, kad apimtų tikinčiųjų visumą. Tikėjimo brolybė buvo iškelta virš krauso brolybés, nors pastarosios ir nepakeitė. Brolių ir seserų tarpusavio santykiams irgi pritaikytas islamo brolybés principas, nors kiekvienas brolis ir sesuo vis dėlto liko už save žmonėms ir Dievui atsakingas pats. Iškilus neišsprendžiamam konfliktui tarp žmogaus ryšio su Dievu ir ryšio su gimine, dviados reikalai eina pirm visko.

Krauso broliai ir seserys tarpusavyje dalinasi visais savo laimėjimais ir pralaimėjimais, pavyzdžiui, iš mirusio giminaičio, tévo ar motinos paveldėtą turtą. Panašiai šeliant skurstantį giminaičių atsakomybę tenka visiems. Dėl bendros šalpos ir atsakomybés teisininkai iš esmės sutaria, kai kurie tik skiria lytis, vyro dalį padvigubindami.

Atsižvelgiant į brolių ir seserų tarpusavio įsipareigojimus, priimta, kad šie vienos kartos giminaičių ryšiai turi būti valdomi globos, meilės ir lygibės principais, ką ir liepia Korano bei pranašo Muchamedo priesakai. Teisininkai nesutaria tik dėl konkretaus šių principų pritaikymo. Kai kurių islamo teisės mokyklų tvirtinama brolišką meilę sudarant visiškai apibrėžtoms, griežtai nustatytomis brolio ir sesers atsakomybėmis vienas kito atžvilgiu, galiojančioms, kol tik reikalinga kokia nors parama. Tai esanti tiesiog religinė moralinė musulmono pareiga padėti varge savo broiliui ar seseriai. Nesugebėjimas šios pareigos įvykdyti netik kad rodo nedékingumą bei nepagarbą krauso ryšiams ir bus baudžiamas Atpildo dieną, bet yra baustinas ir čia, dabar. Kitų (teisinių – E. R.) mokyklų broliška meilė interpretuojama tiesiog kaip užuojaautos, atidumo bei pagarbos jausmas, visai nebūtinai turintis paklusti kokiam nors nustatytam privalomos globos modeliui ir toli gražu neatstojaamas bylinėjimosi. Vargšai – tai visos visuomenės atsakomybė, kurios negalima užkrauti vien tik jų broliams bei seserims.

### Santuokos formos priešislaminėje Arabijoje

Be mums įprastų, priešislaminėje Arabijoje vienu ar kitu metu dar praktikuotos tokios santuokos bei nesantruokinio sugyvenimo formos:

1) Santuoka pagal kontraktą. Šiuo atveju vyrai piršdavosi per moterų tévus ar globėjus. Piršlyboms pavykus, būdavo toliau deramasi dėl kraičio dydžio ir sudaroma

santuoka. Šitaip sudaryta santuoka galiojo su visomis teisinėmis, turtinėmis ir vedybinėmis pasekmėmis.

2) *Istibda* sugyvenimas (žmonų skolinimas). Vyrai kartais leisdavo savo žmonoms sugyventi su kitais kuo nors ypatingais vyrais, šitaip tikėdamiesi sau ypatingų palikuonių. Mat palikuonys tokiu atveju būdavo priskiriami ne biologiniams, o socialiniams tėvui, šeimos vyrui, nors jis ir neturėjo lytinį ryšį su savo žmona tuo metu, kai ji sugyveno su kitu, biologiniu vaiko tėvu.

3) *Mut'ah* santuoka būdavo sataroma konkrečiam laiko tarpu už tam tikrą vyro užmokesčių moterai. Veikiausiai ji buvo būdinga atvykėliams ir keliautojams.

4) Slaptas įsimylėjelių sugyvenimas. Tais laikais tiek vyrams, tiek ir moterims buvo priimta gyventi kartu slapta be jokio santuokos kontrakto kiek tik jie to norėdavo. Tačiau tokiemis jų santykiams sykį išėjus į viešumą, jie buvo laikomi gėdingais ir nedelsiant nutraukiami.

5) Santuokiniai mainai. Vyras galėjo iškeisti savo žmoną ar dukterį į kito vyro žmoną ar dukterį. Jokio papildomo užmokesčio ar kraičio nereikalauta.

6) Perkamoji santuoka. Gan įprasta buvo įsigyti žmoną iš jos tėvo ar buvusio globėjo už tam tikrą kainą. Tokia praktika turėjo tam tikrų egzogaminijų pasekmių: arabai dažnai delsdavo ištinkinti savo dukras už savo genties ribų, ir niekas kitas jų negalėjo įtikinti, tik dukters rankos siekiančiojo pasiūlyta aukšta kaina. Arabai lengvai sutikdavo išleisti savo dukteris už aukštą kainą pasiūlyti galinčio jaunikio dar ir dėl to, kad rūpinosi jų ateitimis ir manė, jog tokio vyro žmona bus kur kas saugesnė ir susilaucks daugiau globos.

7) Grobiamoji santuoka. Kai kurių tyrinėtojų nuomone, tai tiesiog ankstesnė perkamosios santuokos forma, nors šis santuokos istorijos klausimas yra vienas karščiausiai diskutuojamų.

8) Paveldimoji santuoka. Našlę mirusio vyro įpėdinis paveldėdavo kartu su turtu. Jam norint vesti našlę, jokios naujos išpirkos mokėti neberekėjo. Tačiau įpėdinis galėjo našlę ištinkinti ir už kito vyro, tokiu atveju pats gaudamas atitinkamą išpirką. Jis taip pat turėjo teisę išvis nebeleisti našlei tekėti, o taip ir palikti ją našle.

9) *Maqt* santuoka. Buvo priimta sūnui vesti savo tėvo našlę arba moterį, su kuria tas išsiskyrė, jeigu ji nebuvo jo motina.

10) Santuoka už atitarnavimą. Kai kuriose gentyse galiojo paprotys, pagal kurį jaunikis, nesugebantis sumokėti už savo sužadėtinę reikiamas kainos, galėdavo už žmoną jos tėvams atitinkamą laiką atitarnauti.

11) *Errebu* santuoka. Kai semitas nesusilaukdavo sūnaus, jis galėjo įvaikinti jauną vaikiną ir netgi apvesdinti jį su viena iš savo dukterų, su ta sąlyga, kad jaunuolis prates jo šeimos vardo liniją.

12) Bandomasis sugyvenimas. Kai kuriose gentyse vai-kinams ir merginoms buvo leidžiama kartu pagyventi dar prieš vestives. Jeigu jiedu vienas kitam tikdavo, būdavo

sataroma santuoka. O jeigu ne, nė viena pusė neturėjo jokių įsipareigojimų.

13) Nesantuokinis sugyvenimas. Vyri buvo galima turėti tiek sugulovių, kiek tik jis sugebėdavo jų išlaikyti. Nesantuokinis sugyvenimas tarp semitų, ypač tarp hebrajų, klestėjo kartu su daugpatyste dėl dviejų pagrindinių priežasčių. Pirma, bevaikės žmonos neretai pačios norėdavo, kad jų vyrai sangulautų su vergėmis, kurios tokiu atveju tapdavo jų „bendražmonėmis“. Jos būdavo įsitikinios, kad vergė net norėdama negalėtų varžytis su laisva moterimi dėl vyro meilės ir palankumo. Vergei sugulovei pagimdžius, vaikas priklausydavo ne savo tikrajai motinai, o jos šeimininko žmonai – pastaroji prisiimdavo tiek socialinių, tiek prigimtinų motinos vaidmenį. Antra priežastis – ekonominė. Daugpatystė brangiai kainavo, tik turtinieji galėjo ją sau leisti. Kur kas ekonomiškiau buvo laikytis meilužes ir raškyti tuos pačius saldžius meilės vaisius.

### Daugpatystė

Šeimos struktūra islame, tiesą sakant, negali būti traktuojama kaip daugpatystė. Veikiau tai panašu į išplėstinę ir branduolinę šeimą. Daugpatystė čia nei būtina, nei draudžiama – ji paprasčiausiai leidžiama. Didele dalimi viskas priklauso nuo paties individu padorumo bei sąžinės, taip pat nuo konkrečių socialinių aplinkybių. Islame nėra nėko, kas daugpatystę nurodytų esant besąlygiška taisykle arba ją kategoriskai draustų. Tačiau sykį daugpatystei atsiradus, atitinkamos perspektyvos turi būti kažkaip sutiktos. Tai kartu gali būti islamo požiūrio į visuomenės gyvenimo lytis bei jų pasikeitimus pavyzdys. Islamas susidūrė su jau gyvuojančia daugpatyste, nors kiek ji tuomet buvo paplitusi, tiksliai žinių nėra. Iš galimų įstatyminių sprendimų jos atžvilgiu islamas pasirinko leidimą su išlygomis. Daugpatystė nebuvo nei panaikinta, nei ignoruojama, nei skatinama. Tai faktas, tačiau šio fakto interpretacijos tarp tyrinėtojų skiriasi. Gali kilti klausimas, ar islamas įteisino tokią tam tikromis išlygomis apribotą daugpatystę kaip adaptacijos mechanizmą? O gal daugpatystės nebuvo įmanoma nei su šaknimis išrauti, nei visai besąlygiškai liberalizuoti paprasčiausiai dėl dalies gyventojų protesto bei pasipriešinimo pavojaus? Kitaip sakant, ar islamui buvo iš prigimties būdingas, ar tik parankus kompromisinis šios problemos sprendimas, užuot daugpatystę besąlygiškai uždraudus ar besąlygiškai įteisinus, ir ar tai apskritai būtų buvę įmanoma? Išsamiam atsakymui trūksta žinių apie prieislaminės Arabijos visuomės struktūrą. Vis dėlto šio kai tokij parengtinį paaiškinimą galime pasiūlyti.

Permainų, islamo padarytų tų laikų tikėjimuose bei visuomeninėse struktūrose, perspektyvoje atrodo tiesiog neįtikėtina ribotą daugpatystę leidus tik dėl to, kad kitaip pasielgti nebuvo įmanoma. Esama pakankamai svarių argumentų, kad, manydamas esant būtina ar labiau tinkama pasielgti kitaip, islamas būtų galėjęs taip ir pasielgti.

Nuo savo tiesos teigimo islamo nebūtų sulaikės né pavojus daliai gyventojų nepritarsiant vienokiam ar kitokiam griežtesniams sprendimui pakeisti status quo. Tiesą sakant, net patys islamo mokymo pagrindai pirmaisiais metais buvo sutikti su pajuoka, panieka ir net atviru pasipiktinimu, tačiau kad ir koks stiprus buvo gyventojų pasipriešinimas, jis neprivertė islamo atsisakyti savo tikslų. Dar daugiau, kada tik islamas sumažindavo ar panaikindavo vieną ar kitą savo reikalavimą, jis tai darė anaipolt ne dėl kokio nors masinio nepasitenkinimo ar pasipriešinimo, o veikiau tiesiog dėl pasikeitusių aplinkybių ir naujų sąlygų. Tokie pakeitimai reiškė perfrazuoti atitinkamą Korano posmą nauju būdu, jei ir ne geresniu už senaji, tai bent jau ne prastesniu.

### Daugvyrstė

Daugvyrstės klausimu taip pat ginčijamas. Kai kurie tyrinėtojai tvirtina, kad tokia santuoka priešislaminėje Arabijoje buvo gana plačiai paplitusi ir kad kai kurie jos pėdsakai tebebuvo žymūs įsigalint islamui. Tokia nuomonė paprastai siejama su teorija apie palaipsnį matriarchato perėjimą į patriarchatą. Šios teorijos argumentų analizė bei kitų tyrinėtojų duomenys, regis, verčia daryti išvadą, kad tokia santuokos forma nei buvo visuotinė, nei apskritai atstovavo kokiai nors istorinei vystymosi pakopai. Daugvyrstė, panašu, įsivyräuja tokiomis sąlygomis kaip: labai didelis vyru ir moterų skaičiaus skirtumas, lytinio pavydo stoka, pasibaisėtinės neturtas, visuotinai pripažištama bendra nuosavybė, pagarbus požiūris į lytinius santykius ir žemas moterų darbo našumas. Neįtikėtina, jog visos šios sąlygos galėtų visuomenėje tverti pakankamai ilgai, kad spėtų susiklostytį pastovi, institucionalizuota daugvyrstė. Net jei kuri nors iš jų, pavyzdžiu, skurdas, įsiviešpatauja, kitos, tokios kaip vyriškas pavydas, veikiausiai kliudys daugvyrestei visuomenėje įsigalėti. Šiaip ar taip, visokio palaidumo, lytinio „svetingumo“ ar net lytinio „komunizmo“ kai kuriose visuomenėse būta dėl įvairiausių priežascių. Tačiau tai vienas išimtys, kurios netampa institucionalizuota, abipusiai įsipareigojimais sutvirtinta santuoka.

Daugvyrstės mastas priešislaminėje Arabijoje tad néra aiškus. Matriarchato būta, tačiau tarp jo ir daugvyrstės griežto priežastingumo nustatyti negalima. Moteriškos lyties kūdikių žudymas, skurdas, lytinis palaidumas – taip, bet ne tokiu mastu, kuris nulemtų daugvyrstę kaip institucionaluotą santuoką. Ta garbės, išdidumo bei gėdos samprata, kuri, kaip manoma, yra bent iš dalies atsakinga už moteriškos lyties kūdikių žudymą, šiaip jau néra daugvyreste palankus veiksnys. Kita vertus, ji neužkerta kelio atskiriems atvejams. Irodymų, jog daugvyrstės būta, yra. Jeigu moteris gyvendavo su ne daugiau nei dešimčiai vyru, jai pagimdžius visi būdavo sukviečiami (né vienam nebuvo galima atsisakyti), ir pranešama naujiena. Moteris

pati paskelbdavo, kuris bus naujagimio tévu. Tai rodo, kad moteris turėjo pakankamai galios spręsti ir priversti vyrus laikytis jos sprendimo. Tačiau kaip tik todėl tikétina, kad tik labai nedaug moterų galėjo būti tokioje padėtyje. O ir pranešimai apie tokius atvejus sudaro įspūdį, kad anaipolt ne bet kokie vyrai turėdavo intymius santykius su viena ir ta pačia moterimi, ir kad tokų santykių tikroji priežastis, galimas daiktas, buvo aukštos kilmés ieškojimas.

Kitu daugvyrstės atveju, taip pat žinomu priešislaminėje Arabijoje, kai vyru skaičius viršijo dešimtį, tokie santykių buvo laikomi prostitucija. Moteriai pagimdžius, tokiu atveju vaiko kilmei nustatyti būdavo kviečiami fizionomai, kurių sprendimas įvardintajam buvo privalomas. I tokio pobūdžio santykius įsileidusios moterys, kaip žinoma iš šaltinių, laikytojas atstumtyje ir nepagarboje. Dažniausiai tai buvo ne arabų kilmés vergės. Arabės tokioje padėtyje atsiduravo labai retai. Esama duomenų, kad kai kurie šeimininkai pasipelnymo tikslais verste versdavo verges uždarbiauti prostitucija. Šiaip ar taip, kad ir būta tokios lytinio elgesio formos, ją vargu ar galima laikyti santuokos rūšimi.

### Šeimos planavimas. Gimstamumo kontrolė

Verta atkreipti dėmesį ir į kai kuriuos kitus svarbius vedybinio gyvenimo aspektus, pavyzdžiui, tokius kaip abortai bei kontraceptinės priemonės, susijusius su šeimos planavimu bei gimstamumo kontrole. Šis klausimas susilaikė didelio susidomėjimo tarp šiuolaikinių šeimos tyrinėtojų, taip pat tarp „socialinių inžinierų“, susirūpinusių pernelyg sparčiu gyventojų skaičiaus augimui. Tai gana naujas reiškinys, pagimdytas keleto tarpusavy susijusių veiksnių. Šiaip jau klasikinis musulmonų mokslas šiuo klausimu domėjos vien akademinius ar asmeninius sumetimais, o ne dėl gyventojų pertekliaus ir demografinės krizės. Pirmiausias jo rūpestis buvo, ar tai yra teisėta, ar neteisėta.

Atsiliepdama į opius kai kurių į bédą patekusių musulmonų klausimus, dabartinė valdžia klasikinę religinę doktriną apibendrino maždaug taip. Pirma, neginčytina, kad abortas jau išsvyssčius gemalui religiniu požiūriu draudžiamas ir baudžiamas – jei gemalas pasirodo besas gyvas, skriaudėjas turi už tai sumoketi krauju; kitu atveju skiriamā mažesnė bauda. Tačiau bet kuriuo atveju šitoks poelgis Dievui esas atgrasus, todėl nusikaltėlis anksčiau ar vėliau vis tiek susilaiks Jo bausmės. Gemalas akivaizdžiai subrėsta baigiantis ketvirtajam mėnesiui nuo pastojimo. Antra, jei pasirodo, kad abortas – vienintelis būdas išgelbėti moters gyvybę, jis laikomas teisėtu remiantis „mažesnio blogio“ taisykle. Tačiau, trečia, teisininkai nesutaria dėl aborto teisėtumo pirmuosius keturis mėnesius po pastojimo. Kai kurie, remdamiesi tuo, kad toks abortas jokiam žmogui gyvybės neatima, nes žmogaus gemalas subrėsta tik nuo ketvirto mėnesio, tvirtina jį esant teisėtu.

Kiti – draustinu, nes tai vis dėlto būsimo žmogaus, tik kitu pavidalu, sunaikinimas.

Dėl šeimos planavimo valdžios nuspręsta, kad gimstamumo planavimą reikia skirti nuo gimstamumo ribojimo, t.y. laisvą individualų pasirinkimą nuo įstatymų kai pri-valomo draudimo. Riboti gimstamumą įstatymų kai visiems be išimčių, t.y. drausti gimdyti, prieštarauja Dievui, gam-tai ir žmogaus prigimčiai. Tačiau laisvas, individualus šeimos planavimas dėl ekonominijų bei sveikatos priežasčių įstatymu leidžiamas, nes neprieštarauja nei Dievui, nei pri-gimčiai. Iš tikrųjų islamo įstatymai šitokią šeimos planavi-mo formą, regis, kaip tik ir skatina. Viena vertus, Koranas maitinimo krūtimi, t.y. žindymo laiką nustato ne mažiau nei du metus. Kita vertus, Pranašas [Muchamedas] per-spėjo nežindytį vaiko nėščiai motinai. Šiedu priesakai abu kartu netiesiogiai reiškia būtinybę reguliuoti nėštumą ir, vadinas, imtis kokių nors kontraceptinių priemonių. Be-to, teisininkai sutaria, kad yra leistina abipusiu sutuokti-nių sutikimu vengti nėštumo tuo atveju, jei būsimam vai-kui gresia kurio nors iš tėvų paveldima liga.

Įdomu pastebėti, kad musulmonų mokslininkų tokia nuostata nėra vieningai priimta. Be to, toli gražu nėra visuotinis kontraceptinių priemonių naudojimas. Vis dėl-to, kad ir létai, tendencija sekti šiuolaikine praktika, kiek ji neprieštarauja musulmoniškajai doktrinai, regis, tarp skirtingu gyventojų sluoksnių auga. Priežasčių tam yra daug ir įvairių. Pačią religinę doktriną vieni mėgina „at-statyt“, kiti tiesiog perinterpretuoja. Paskutiniaisiais de-shimtmečiais religinė valdžia dar dvejojo viešai skatinti šeimos planavimą, net jei pati asmeniškai ji praktikavo. O dabar jau, kas vos ką tik buvo atliekama patyliukais, skel-biama atvirai ir kuo plačiausiu mastu. Didėja ir ekonomi-nis bei politinis spaudimas. Tarptautinis susirūpinimas dėl gyventojų skaičiaus sprogimo susilaukė ir daugelio musulmonų, tiek aukštų, tiek eilinių, dèmezio. Pagrindinės politinės nuostatos bei vyriausybinių nutarimai pa-siekia visuomenę kur kas nuosekliau bei sistemiškiau. Gyventojų skaičiaus augimą, be to, veikia ir tai, kad žy-miai sumažėjo įvairių epidemijų. Kai kurių tradicinių gim-stamumui palankių veiksnių vaidmuo musulmonų gyve-nime irgi praranda savo reikšmę.

Atrodo gana paradoksalu, kad islamą, šiaip jau, kaip matėme, neprieštaraujantį šeimos planavimui, išpažysta tautos, kurių gimstamumo koeficientas pats aukščiausias. Kaip neseniai pastebėjo Kirkas, šiuolaikinio musul-mono giminių skaičius 1) yra būdingai didelis, 2) nero-do jokių kitimo požymių ir 3) apskritai yra aukštesnis nei kitose didžiųjų religijų tautose. Ideologiškai neutralus ar netgi palankus islamo nusistatymas šeimos planavimo atžvilgiu, regis, yra perkrautas Kirko vadinamaisiais ben-draisais faktoriais bei „ypatingais musulmonų bruožais“, kaip tik ir lemiančiais aukštą gimstamumo koeficientą. Bendrieji faktoriai yra štai kokie: a) dėl įvairių sumetimų labai vertinami sūnūs; b) islamas, kaip ir kai kurios kitos

religijos, liepia tuoktis ir daugintis; c) islamui būdinga užkariavimų bei kultūrinio viešpatavimo tradicija ir d) ilga karinių konfliktų su Vakarais bei pasipriešinimo Vaka-rų įtakai istorija, o būtent Vakarai musulmonams yra su-siję su šeimos planavimo ideologija bei gimdymo kontrolės technika; e) musulmonams nesvetimos tokios fa-talistinės temos kaip Dievo globa, Dievo rūpestis, natū-ralus gimstamumas bei pan. „Ypatingiems musulmonų bruožams“ Kirkas priskiria a) santuokos institutą su įtei-sinta poligamija ir lengvomis skyrybomis bei ankstyvo-mis vedybomis; b) pabrėžiamą lytiškumą bei priešiku-mą celibatui; c) jaunų ištekėjusių, neraštingų ir neturin-čių žodžio šeimoje moterų žemą padėtį. Šių trijų veiks-nių įtaka gimstamumui tiesiog proporcinga nėštumų skai-čiui vaisingu gyvenimo santuokoje laikotarpiu.

Nors šie pastebėjimai šiaip jau yra teisingi, jie vis dėl-to padaryti veikiau remiantis tradiciniais istoriniais apiben-drinimais nei konkretiā dabartine padėtimi. Gal ir tiesa, kad daugelis musulmonų paprasčiausiai tebegyvena tar-si praeityje, įsitvėrė senųjų tradicinių šablonų, tačiau tie-sa ir tai, kad kai kurie šiuolaikines kontraceptines priemo-nes įtaria esant „netikelių Vakarų“ produkту. Vis dėlto di-džiausia musulmonų bėda yra jų tamsumas ir neišmany-mas. Daugelis paprasčiausiai nieko nėra girdėję apie jo-kią tautinę ar tarptautinę gyventojų skaičiaus problema, ničnieko nežino apie šiuolaikines apsaugojimo priemo-nes, nenutuokia, nei kur jų įsigyti, nei kaip jomis naudo-tis. Kiti savo ruožtu nesusigaudo, ką jų religija leidžia ar net pataria, o ką draudžia. Nors šiaip jau visa tai paaiškė-ja ir iš Kirkos perteiktos islamo religinės doktrinos kaip pri-tariančios gimstamumo kontrolei bei jo išvados, jog „mu-sulmonų tradicinė kultūra bei gyvenimo būdas, nesant joko savanoriško gimimų skaičiaus ribojimo šeimoje, sa-vaime yra palankūs aukštam gimstamumui“.

### Ar šeima – religinis vienetas?

Gan intriguojančiai skamba tai, kad šeima gali ir ne-būti „religiniu vienetu“. Nors islamos reglamentuoja šeimos narių teises ir pareigas, nepanašu, kad jis, bent jau iš pradžių, reikalautų jų išpažinti vieną religiją. Šeimos nariams suteikiamos teisės ir nurodomos pareigos nepri-klausomai nuo to, kokio jie yra tikėjimo. Tai liečia tiek krau-jio, tiek vedybinius šeimos ryšius.

Pirmuoju atveju, pavyzdžiu, vieno iš tėvų ir vaiko san-tykiams, islamo priesakai tokie, tarsi abu būtų musulmonai. O jei jie abu yra nemusulmonai, islamos išvis nesiki-ša i jų šeimyninius santiukius, nebent jie patys kreiptu-si pagalbos į musulmonų autoritetus ir ištkimai laikytusi islamo įstatymų. Jei jie abu yra musulmonai, tai įstatymas jiedviems abiems ir taikomas. Tačiau jeigu vienas išpaži-sta islamu, o kitas ne, islamo įstatymas pirmiausia kreipi-si į musulmoną. Nors, kad pastarasis galėtų įvykdinti savo musulmoniškas priedermes kito atžvilgiu, šio teisės taip

pat turi būti atitinkamai apibrėžtos. Pavyzdžiu, musulmonas tévas yra atsakingas, be kita ko, ir už vaiko išlaikymą, o musulmonas vaikas – už tévų išlaikymą tam tikromis ypatingomis aplinkybėmis. Kad įsigaliotų ši musulmono tévo religinė pareiga vaikui, kuris néra musulmonas, pastarasis taip pat turi būti įpareigotas tévo atžvilgiu. Tévo atsakomybė už vaiką užtikrinama vaiko atsakomybe už tévą. Taigi, pagal bendrą abipusiašumo principą, islamo įstatymas taikomas ir vaikui, kartu suteikiant jam teisę į paveldėjimą. Suprantama, jog tokie teisminiai formalumai tampa reikšmingi tik iškilus konfliktams, kuriu šeimos vi duje išspręsti nebeįmanoma. Kadangi šeima yra „visuomenės ląstelė“ *par excellence*, o jos nariai skatinami tvarkyti savo reikalus, kol tik įmanoma, privačiai, tai gali susidaryti įspūdis, kad tokio pobūdžio viešos bylos yra retos. Vis dėlto visiškai jų išvengti neįmanoma, todėl, kad ir kokia gyvybinga teisinė sistema būtų, ji turi būti joms pasirengusi. Taigi islamo įstatymas dėl tévo ar motinos ir vaiko abipusiai teisių ir pareigu į jų religinius skirtumus, net į religinį priešiškumą neatsižvelgia. Tėvui ir motinai musulmonams islamas liepia elgtis su savo vaiku musulmoniškai net ir tuo atveju, kai vaikas neseka jų tikėjimu. Savo ruožtu vaikas musulmonas raginamas elgtis su savo tévu ir motina visada tik taip, kaip jiems esant musulmonams. Tam tikros abipusės pareigos bei natūralus prisirišimas iš prigimties būdingi tévų ir vaikų tarpusavio santykiams. Islamo požiūriu jie turi būti ugdomi neatsižvelgiant į religinius skirtumus. Vienintelė salyga yra ta, kad šie santykiai netrukdytų šeimos nariui musulmonui atlikti kitas jo pareigas ir kad šeimos narys nemusulmonas nebūtų atvirai, aktyviai priešiškas islamui.

Tie patys principai taikomi ir vedybiniams šeimos santykiams, t.y. santykiams tarp žmonos ir vyro, nes islamas leidžia ir tarpreligines santuokas. Vyras musulmonas gali vesti moterį nemusulmonę iš „Knygos žmonių“ tarpo, t.y. judėjų arba krikšcionę. I tokius tarpreliginius santuokų kai kurias detales esama skirtingu požiūriu, tačiau jų čia aptarti mes negalėsime. Šiaip ar taip, kas dėl žmonos teisių ir pareigu, religiniai skirtumai néra esminiai tol, kol santuoka téiasi. Nemusulmonės žmonos padėtis né kiek ne prastesnė už žmonos musulmonės padėtį. Vis dėlto, jei atsitinka taip, kad žmona nemusulmonė pergyvena savo vyrą musulmoną, jo turto ji nepaveldi, kaip ir jis nepaveldi jos priešingu atveju. Būtų akivaizdi religinė diskriminacija, jei ta pati taisyklė negaliotų ir jos vyrui. Kadangi ta pati taisyklė galioja abiems, lytinės ar religinės diskriminacijos klausimas retai teiškyla. Tiesą sakant, pagrindinė paveldėjimo taisyklė islame yra ta, kad religijos skirtumas jų panaikina. Islame skirtingos tikybos šeimos nariai neturi paveldėjimo teisés. Vaikas musulmonas nepaveldi savo tévų nemusulmonų turto, o musulmonai tévai – savo nemusulmono vaiko turto. Kita vertus, kol nenutrūksta santuoka, tol galioja ir abipusės teisés bei pareigos, nepaištant vyro ir moters religinių skirtumų.

To, kas pasakyta, gana, kad taptų akivaizdu, jog šeima islame nebūtina yra religinis vienetas, nors šeimos nariams islamas nustato vienodas teises ir pareigas net ir tuo atveju, kai jie néra vieno tikėjimo.

Tokia nuostata ne tik atskleidžia musulmoniškos šeimos struktūrą, bet yra užuominia ir į paties islamo prigimtį. Iš tikrujų, kodėl gi islamas nepareikalavo šeimos religinės vienybės kaip salygos jos narių teisių ir pareigų lygbe? Pamėginsime tai bent iš dalies paauskinti.

Tokia salyga skatintų religinį spaudimą ar net religinę prievertą, taigi islamas paprasčiausiai atmesta ją kaip ir bet kokią kitą prievertą skatinančią. Koranas pakankamai įtai-giai tvirtina, kad jokios prievertos religijoje neturi būti, nes tiesa ir taip aškiai skiriasi nuo paklydimo. Tas, kas tiki Dievą (*Allah*), savaime susilaukia tikriausios, didžiausios paramos. Šeimos narių religinės vienybės reikalavimas akivaizdžiai prieštarautų tokiai tikėjimo ir sąžinės laisvei, todėl musulmonui yra visiškai nejsivaizduojamas. Paradok-sas, bet šitokių nuostatų galima interpretuoti ir kaip tikrą pasitikėjimą, ir kaip silpnumą. Silpnumo ženklu gali būti laikoma tai, kad islamas neva nesugebėjo ar neišdriso mesti atviro iššūkio šeimos ryšiams, pareikalaudamas jos narių religinės vienybės, juolab prievertinės. Tačiau toks atviras iššūkis galėjo sukelti apskritai panieką šeimos ryšiams bei paskatinti juos nutraukti, o tai veikiau kaip tik vestu į dar didesnį skaidymą nei į vienybę. Kita vertus, galima manyti islāmā buvus tokį tikrą savo vidiniu gyvybiiniu ryšiu, kad jokie giminystės ryšiai jam neatrodė pavojingi, todėl jis galėjo be baimės juos suderinti ir šitaip palenkinti sau. O tai kaip tik rodytu tikrą pasitikėjimą.

Be silpumo ir tikro pasitikėjimo, įmanoma dar ir trečia galimybė: religinė vienybė buvo tiesiog savaime suprantama, ir neiškilo jokių rimtų bylų ar nesusipratimų, kad ją išmègintų. Vos tik religiniai skirtumai atsiranda, jais iškart užsiimama, tad religija netampa grësme šeimos vienybei ir jai neprieštarauja. Priešingai, jis netgi prisideda prie šeimos vienybės žiurėdama, kad neatsirastą pagrindo šiai kirstis su religija ar trukdyti šeimos nariui musulmonui atlikti savo pareigas.

Negana to, islamas tokią nuostatą priémė, galimas daiktas, kaip tik dėl to, kad primintų, jog šeimos vienybė, nors yra lemiama, anaipolti nenustelbia ar bent jau neturėtų nustelbtį savo kolektivizmu ją sudarančiu individu. Šeimos kolektyve asmenybė turi vystytis ir augti, o ne nurgimzti ir paskęsti. Siekiant išvengti autaritarizmo, apatijos ir susvetimėjimo, svarbu rasti tokius žmones integruijančius mechanizmus, kurie kolektivui ir asmenybei leistų sugyventi ir teikti abipusę naudą. Šeimos narių viršreliginės tarpusavio teisés ir pareigos kaip tik ir yra vienas iš mechanizmų, įgalinančių tokį sugyvenimą. Kita vertus, individu sąžinė turi būti laisva nuo kolektivo totalinės kontrolės. Reikalingi tam tikri neginčytini principai, apibrėžiantys erdvę pilnaverčiam asmenybės vystymuisi. Vienas iš tokius islamo primygintai teigiamų principų – tai tiesioginė

individu atsakomybė Dievui, jo orientacija į tai, kas apskritai virš asmens ir visuomenės, ko dėka tik ir įmanoma asmeninių įsitikinimų ir visuomenės reikalavimų darna. Tai islamo asmeninio gyvenimo idealas. Ne viena Korano parastraipa ragina žmogų atiduoti Dievui, kas Dievo, ir žmogui, giminei ar kt., kas žmogaus, t.y. skirti įvairius atsakomybės ir lojalumo lygius. Pačia savo esme Koranas tvirtina, kad pati pirma žmogaus atsakomybė – tai atsakomybė Dievui ir kad niekas kitas galų gale neatsako už žmogų, tik jis pats. Tačiau pirminė žmogaus pareiga Dievui jokiu būdu nepateisina abejingumo ar net pikto artimui ir musulmoniškų pareigų artimiesiems vengimo. Visai priešingai, tikras žmogaus ryšys su Dievu daro jį gerą ir širdingą nepaisant jokių religinių skirtumų.

Taip pat gali būti ir taip, kad islamas nereikalavo šeimos narių religinės vienybės todėl, kad ji labai sunkiai pasiekiamą. Žmonės turi būti visuomeniški, sugebėti sutarti vienas su kitu, kad ir kuo skirtusi, o įgyjamas tokis sugebėjimas visų pirma namuose. Galimas daiktas, islamas netgi ketino per šeimą ugdyti humanistines tarpusavio santykų nuostatas. Dievą suvokiant neatskiriamu kasdieninės tikrovės dalyviu, religija gali labai praturtinti prijimtinius šeimos ryšius. Iškilus nuomonų skirtumams kuriuo nors esminiu klausimu, reikia nepamiršti atsakomybės Dievui ir nepainioti jos su žmonių tarpusavio teisėmis bei pareigomis. Atsakomybė už savo tikėjimą ar netikėjimą būsimuoju gyvenimu tenka pačiam asmeniui. Žmogus yra visuomeniška būtybė, o gyvenimas visuomenėje ne tik duoda, bet ir reikalauja, todėl tam tikros visuomenės teisės ir pareigos turi būti išsaugotos nepriklausomai nuo asmeninio tikėjimo ar netikėjimo.

### Santuokos sąlygos

Taigi Koranas apibrėžia santuoką kaip dvigubą formalią sutartį, viena vertus, tarp abiejų žmonių, kita vertus, tarp žmonių ir Dievo. Norint, kad ji galiotų, turi būti patenkintos tam tikros sąlygos. Kai kurios iš tų sąlygų liečia pačią sutartį, o kai kurios – ją sudariusiųjų asmenybes. Detalės ir nemaži nuomonų skirtumai intriguoją. Čia juos tegalėsime aptarti tik bendrais bruožais.

Dėl santuokos jau sutarus, laukama tiesaus nedvirastiško pasipiršimo, į kurį atsakoma sutikimu. Ir pasipiršti, ir duoti sutikimą reikia žodžiu, jei abu sužadėtiniai asmeniškai dalyvauja, o kitu atveju, raštu. Tai ne visai tas pat, kas tik įregistruoti jau įvykusį kontraktą, – procedūra, kuri, regis, įvesta jau vėlesniais laikais grynaiai administraciniuose sumetimais. Sutartis turi būti sudaroma žodžiais, tiesiog išvestais iš pagrindinio santuokos žodžio arba jam artimais. Išskyrus ypatingą šiitų atvejį, sutartyje neturi būti nė užuominos į laikinumą ar kokį nors terminą, nes tai prieštarautų pačiai santuokos kaip amžinos sajungos esmei. Būsimų palikuonių teisėtumui užtikrinti turi dalyvauti bent du liudininkai. Sutartyje aptariamas ir jaunosios krai-

tis bei jaunikio dovanos jaunajai. Jei kraičio dydis sutartyje nenurodomas, jis apskaičiuojamas pagal tam tikrus tradiciinius standartus. Abiem atvejais jaunoji savo kraičių jaunikui perdruoti gali savo nuožiūra dalimis ar *in toto*.

Su liudininkais savaime susijęs ir viešumo klausimas. Negana to, kad santuoka yra amžina, ji turi būti viešai garbinama. Méginiamas santuoką išlaikyti paslaptyje, kai kurių teisininkų manymu, nutraukia sutarties galiojimą. Kiti tvirtina sutartį tebegaliojant, tik slaptumas esas nepateisinas religiniu požiūriu, todėl smerktinas. Tai reiškia, Jefero žodžiais tariant, kad „musulmonų bendruomenei iš esmės labai svarbios su santuoka susijusios ceremonijos“. Būtent viešumas skiria teisétą santuoką nuo neteisėtos. Tai turbūt ir yra priežastis, kodėl Pranašas pritarė vestuvui iškilmėms ir net sankcionavo jų apeigose tradicinę muziką bei dainas.

Ištekanti moteris, suprantama, turi būti laisva nuo bet kokių santuokinių ryšių. Kitaip sakant, sudaromas santuokos metu ji turi būti neištekėjusi. Jeigu ji našlė arba išsiskyrusi, tai turi būti nenėščia. O jeigu ji laukiasi, tai privalo palaukti, kol pagimdys, ir tik tada po kurio laiko gali vėl ištekėti. Taip pat turi būti pasibaigęs „laukimo laikas“, nustatytas laikotarpis, kurį našlei ar išsiskyrusiai moteriai ištekėti neleidžiama. Taip pat nevalia pažeisti krauso giminystės bei globos ryšio draudimą. Moteris turi būti tikinti ar priklausyti „Knygos žmonėms“, vadinas, nebūti singularus bei neištikima. Jeigu ji yra padariusi tokią nusizengimą, tai jai neleistina, kai kurių teisininkų nuomone, ištekėti net už savo sugulovo. Kai kurių teisés mokyklų požiūriu, nė vienam iš jų tokiai atveju neleistina tuoktis net antrojo krauso giminystės bei globos ryšio ribose. Pavyzdžiu, moteriai negalima ištekėti už savo sugulovo tévo ar sūnaus, o jam – vesti sugulovės motiną ar dukterį. Neištikimybė ir paleistuvystė néra tik nuodémė, bet lemia ir asmeninių laisvių bei visuomeninių teisių apribojimus. Jei moteris suaugusi, sveiko proto ir laisva, santuoka negali jo be jos sutikimo. Kitaip sakant, nesant teisėto globėjo, ištekėti gali tik pilmametė ir sveiko proto moteris. Taip pat kiekvienai iš pusų turi būti žinoma kitos tapatybė.

Jeigu jaunoji yra musulmonė, tai ir jaunikis turi būti musulmonas. Jeigu jis, sudarant santuoką, jau yra vedės, jo žmona turi nebūti tokio laipsnio nuotakos giminė, kuris draustų jam abi jas turėti už žmonas. Pavyzdžiu, draudžiama vesti žmonos seserį, dukterę arba tetą. Taip pat bendras žmonų skaičius turi neviršyti keturių. Taigi kol galioja teiséta santuoka su keturiomis žmonomis, naujos santuokos sudaryti negalima. Nesant teisėto globėjo, kad santuoka galiojų, vyras irgi turi būti pilnametis, sveiko proto ir duoti savo laisvą sutikimą.

*Iš anglų kalbos vertė Egdūnas RAČIUS*

*Versta iš: Hammūdah 'Abd al-'ATI. The Family Structure in Islam. – American Trust Publications, 1977.*

# CENTRO IDEJA SENOVĖS TRADICIJOSE

René GUÉNON

René Guénonas, vadinamojo tradicionalizmo pradininkas, S. H. Nasro žodžiai, „neabejotinai viena didžiausią šio amžiaus figūrą, kurios šlovė su laiku tik auga”, gimė 1886 m. Prancūzijoje, kataliko architekto šeimoje. Jau vaikystėje ne pagal metus išsvystės, jis užtat buvo ne koks mokinys. O dvidešimt vienerių būdamas išvis metė akademines matematikos bei filosofijos studijas ir atsidėjo „okultiniams” mokslams. 1909 m. pasirodė pirmoji atitinkamo pobūdžio R. Guénono publikacija, kurioje iškart atsi-skleidė autoriaus gili metafizinė įžvalga bei hinduizmo Advaitos išmanymas. Vėliau autorius pats apie save yra pasakęs: „už visa, kas aš intelektualine prasme esu, esu skolinges Rytams ir tik Rytams”. Be hinduizmo, R. Guénonas taip pat gilinosi į islamiškąjį ezoterizmą bei kinų daoizmą. Būtent islamas ir tapo jo pasirinkta religija, nors iki pat gyvenimo pabaigos (1951 m.) jis tebemūvėjo žiedą su išraižytu sanskruto skiemenui AUM, žyminčiu hinduizme mantrinį aukščiausios Dievybės vardą.

Kadangi jau esame turėję progų užsiminti apie „Pausilio centrą” bei įvairius jo simbolius, dabar sugrižtame prie šios itin reikšmingos senosiose tradicijose savorokos tik tam, kad atkreiptume dėmesį į kai kurias su juo susijusias prasmes. Šiuolaikiniam žmogui ši savoka savaime jau nebesužadina to, ką joje matė senoliai. Čia, kaip ir apskritai simbolikoje, daug kas jau tapo užmiršta, o atitinkama mąstysena daugumai mūsų amžininkų pasidarė suvis svetima. Labiau nei kada anksčiau paplitęs, tiesiog visuotinis neišmanymas juolab yra dingstis kai kuriuos dalykus priminti.

Centras visų pirma yra visa ko šaltinis, pradžios taškas, o kaip taškas – beformis ir bedydis, taigi nematomas ir todėl juolab vienintelis vertas pirmapradžio Vienio įvaizdis. Visa kas radosi iš jo, jam spinduliuojant, kaip kad ir vienetas, pats nė kiek nesikeisdamas, sudaro visus skaičius. Šiodvi – geometrinė ir skaičių – simbolikos čia visiškai tolygios, tad galima naudotis jomis abiems, kuo sklandžiausiai pereinant nuo vienos prie kitos. Bet ne reikia pamiršti, kad abiems atvejais kalbame būtent apie simboliką: aritmetinis vienetas – tai ne pats metafizinis Vienis, o tik jo įvaizdis. Kita vertus, tai ne savavališkas įvaizdis, nes tarp abiejų galioja tikra analogija, kurios deka Vienio idėją tampa įmanoma iš bet kokios kiekybės iškelti į transcendenciją. Tas pat pasakyti ir apie centrą, irgi nesunkiai iškeliamą iš geometrinės erdvės ir virstantį atitinkamu Vienio simbolium. Simboliškai tad centro taškas žymi patį Pradą, grynaį Būtį, o erdvę, kurią šis savo spinduliavimu pripildo ir kuri pati galiausiai yra šio spinduliavimo (Pradžios *fiat lux*) padarinys, nes be jo tebūtų vien „stoka” ir niekis, – tai būtent pasaulis pačia placiau-

sia šio žodžio prasme, t.y. visų apreikštają būtį sudarančių būtybių ir būsenų visuma.<sup>1</sup>

Paprasčiausias kalbamą įvaizdžio pavidalus būtų tiesiog taškas apskritimo centre (1 pav.): taškas žymi Pradą, o apskritimas – pasaulį. Šios figūros istorinį amžių nustatyti visiškai neįmanoma, nes ji dažnai aptinkama ir ant priesistorinių radinių. Nėra abejonių, jog tai vienas iš tiesiogiai su Pirmaprade tradicija susijusių ženklų. Kartais tašką juosia ne vienas, o keletas koncentriškų apskritimų, kurie tokiu atveju žymėtų skirtingas apreikštotosios būties pakopas ar lygmenis, išrikuotus hierarchiškai sulig atstumu nuo Prado vidury. Taškas apskritimo centre dar laikomas – ir, matyt, buvo laikomas nuo senų senovės – saulės įvaizdžiu, kadangi saulė fiziniame pasaulyje išties yra jo centras arba „širdis”. Užtat iki pat mūsų laikų ši figūra išliko kaip įprastas astrologinis bei astronominis saulės ženklas. Kaip tik todėl turbūt daugelis archeologų, kur tik aptikę ši simbolij, būtinai priskiria jam soliarinę reikšmę, nors iš tikrųjų jo prasmė nepalyginti platesnė ir gilesnė. Jų papras tai pamirštama, jei apskritai kada žinota, jog saulė visose senovės tradicijose pati tėra simbolis – būtent „Pasaulio centro”, dieviškojo Prado simbolis.

Centro ir apskritimo, o kartu jų žymimų dalykų tarpusavio santykį gana aiškiai išreiškia tai, kad apskritimas ne įmanomas be centro, tuo tarpu centras nuo apskritimo visiškai nepriklauso. Dar tiksliau bei iškalbingiau ši santykį



1 pav.



2 pav.



3 pav.



5 pav. 6 pav.

išreiškia spinduliai, sklindantys iš centro ir pasibaigiantys apskritime. Spindulių skaičius gali būti įvairus, nes iš tikrųjų jų yra begalybė, kaip ir apskritimo taškų, kurie yra ne kas kita kaip tų spindulių galai. Bet šiaip jau tokioms figūroms parenkami savaime simboliskai reikšmingi baigtiniai skaičiai. Paprasčiausia iš jų teturi keturis spindulius, daliinančius skritulį į keturias lygias dalis, t.y. du tarpusavyje stačius skersmenis, sudarančius kryžių apskritime (2 pav.). Pastarosios figūros bendra prasmė išlieka ta pati, kaip ir pirmosios, prisideda tik keletas papildomų reikšmių: apskritimas, juo sukantis katra viena kryptimi, čia dar simbolizuojama pasaulio, arba kosminius, ciklus, kurių teorija ypač išplėtota hinduizmo doktrinoje. Kryžiaus šakų galais išskirtos apskritimo dalys tokiu atveju žymi bet kokio atskiro ciklo periodus ar fazes. Pats toks ciklas gali būti kuo įvairiausio masto, kiek tik norima ilgas arba trumpas. Pavyzdžiui, vien žemiškoje būties darnoje išskiriami keturi paros laikai, keturios mėnulio fazės, keturi metų laikai ir dar, sulig indiškaja, Centrinės Amerikos, antikine graikų bei lotynų tradicijomis, keturi žmonijos amžiai. Čia tik pačiais bendriausiais bruožais priminėme kai kurias kalbamą simbolio prasmes, tiesiogiai betgi susijusias su tuo, ką pastebėsime toliau.

Iš figūrų su didesniu spindulių skaičiumi ypač pažymėtiniai šešių bei aštuonių stipinų „ratai“ (3 bei 4 pav.), viduramžiais dar vadinti „keltiškais ratais“. Abi šios figūros, o ypač antroji, itin dažnai sutinkamos ir Rytų šalyse, visų pirma Chaldéoje be Asirijoje, taip pat Indijoje (kur toks ratas vadinamas „čiakra“, *cakra*) bei Tibete. Tuo tarpu šešių stipinų ratui artimas yra vadinamas „chrizmonas“,<sup>2</sup> kuris skiriasi tik tuo, kad „spindulių“ galai tame apskritimu dažniau neapibrėžiami. Priešingai nei mūsų laikais išprasta manyti, ratas anaiptol nėra tik „soliarinis“ ženklas; visų pirma – tai apskritai pasaulio simbolis, ir nesunku suprasti, kodėl. Antai Indijoje nuolat kalbama apie simboliską „daiktą ratą“ arba „gyvenimo ratą“, kuris kuo tiksliausiai atitinka šią reikšmę. Taip pat ir buddhistų „darnos ratas“, kurio sampratą jie, kartu su daugeliu kitų, perėmė iš ankstesnių doktrinų ir kuris, bent jau pradžioje, buvo neatskiriamai susijęs su ciklinėmis teorijomis. Reikia pridurti, kad ir Zodiakas įsivaizduojamas kaip ratus, paprastai su dvilyka stipinų, ir kad sanskritiškai jis vadinamas tiesiog „ženklu ratu“ – sulig pirmine žodžio *rāsi*, kuriuo būtent vadinti Zodiako ženklai, reikšme.<sup>3</sup>

Ratas taip pat glaudžiai susijęs su įvairia gėlės žiedo simbolika, o atskirais atvejais galima kalbėti net apie visišką tapatybę.<sup>4</sup> Tokių gėlių kaip, pavyzdžiui, lotoso, lelijos arba rožės žiedai,<sup>5</sup> be kita ko (nes tai daugiareikšmiai simboliai), irgi žymi išreikštajį pasaulį, taigi išties turi panašią prasmę. Gėlės žiedas šiaip jau savaime primena spinduliu apsuptą centrą ir apskritai yra „centriška“ figūra, o kaip tik tai ir įgalina jį tapatinti su ratu.<sup>6</sup> Hindu tradicijoje pasaulis kartais vaizduojamas kaip lotoso žiedas su centre iškilusiu šventuoju kalnu *Meru*, žyminiu aši.

Tačiau grįžkime prie centro simbolikos, nes iki šiol teatskleidėme tik vieną, pačią pirmąjį iš jos prasmių, kurios dėka jis simbolizuoją Pradą. Antroji centro simbolio prasmė būtų ta, kad jis yra būtent vidurys, taškas, lygiai nutoles nuo visų apskritimo taškų ir kiekvieną skersmenį dalinantis lygiai perpus. Anksčiau minėjome centrą esant pirmesnį už apskritimą, kurio paties savaime, be centro spinduliavimo, išvis negali būti; dabar gi pažvelkime į jau esančio apskritimo centrą – kaip į Pradą, veikiantį kūrinijos širdyje. Vidurys tarp dviejų kraštinumų, kuriems atstovauja du priešingi apskritimo taškai, – tai vieta, kur į tuodu kraštinumus vedančias dvi priešingas tendencijas neutralizuoją, taip sakant, tobula pusiausvyra. Kai kurios islamo ezoterinės mokyklos, kryžiu teikiančios aukščiausią simbolinę reikšmę, jo centrą vadina „Dievo vieta“ (*al-maqām al-ilāhī*) ir supranta kaip tašką, kur jungiasi visos priešybės, kur išsiplėtė visi prieštaravimai. Atskiru atveju tai reiškia būtent pusiausvyrą, o pusiausvyra galiausiai ir yra darna. Pusiausvyra ir darna – tai tiesiog vieno ir to paties dalyko du atžvilgiai. Turi šis simbolis dar ir trečią atžvilgi, susijusį su dora (nors ne tik), – tai teisingumo idėja. Prie to, kas pasakyta, galima tad pridurti ir Platono apibrėžimą, anot kurio, gėris – tai vidurkis tarp dviejų kraštinumų. Ir Tolimųjų Rytų tradicijos, tik kur kas platesne prasme, nuolat kalba apie „nejudamą viduri“, tašką, kuriaime „reiškiasi dangus“, o sulig hindų doktrina, kiekvienos būtybės ir net kiekvienos būsenos viduryje slypi patsai Aukščiausasis, Pradas.

Pusiausvyra tad savaime yra paties neišjudinamojo Prado atspindys pasaulyje. Šiuo požiūriu apskritimas žymi judėjimą, sukūrasi aplink centrą, kuris vienintelis šiam judėjimui nedalyvauja. Pats rato pavadinimas (*lot. rota*) savaime mena rotaciją, o ši rotacija kaip tik ir simbolizuojama visa ko pasaulyje nepaliaujamą kaitą. Šiam visuotiniame judėjime téra vienas vienintelis nejudantis ir stovus taškas – tai centras. Čia mes sugrįžtame prie jau užsimintos cikliškumo sampratos. Bet kokio ciklo eiga, arba apskritimo sukimas, yra tam tikra seka, tiek būtent laiko, tiek ir bet kuria kita prasme, o stovusis centras simbolizuoją Amžinybę, kurioje visa kas tobulai esti vienu kart. Apskritimas suktis tegali aplink centrą – panaišai ir bet kokios permanentos, pačios savaime tuščios būties, neišvengiamai mena tam tikrą nekintamą pradą anapus kaitos. Tai tas pats Aristotelio „nejudamas judintojas“, irgi simbolizuojamas centro. O kadangi visa, kas esanti pasaulyje, kas juda ir kinta, pačia savo būtimi visiškai priklauso nuo šio nejudamo Prado, tai šis nejudamas Pradas, vadinasi, yra kartu ir „pirmasis judintojas“, ir tas, kuris visuotinį judėjimą toliau veda bei nukreipia, kitaip sakant, daro jį dėsningą. Pasaulio darnos palaikymas šia prasme yra tad ne kas kita kaip jo pirminio sukūrimo tasa. Pasak hinduizmo, šis Pradas – tai visa ko „vidinis suderintojas“ (*antaryāmī*), nes veda visa ką būtent iš vidaus, glūdėdamas visa ko slapčiausiam vidury, t.y. centre.

Vietoj besisukančio aplink centrą apskritimo galime kalbėti ir apie besisukančią aplink ašį sferą – simbolio prasmę išlieka ta pati. Tai paaškina tokį reikšmingą ir taip paplitusį senovės tradicijose „Pasaulio ašies” įvaizdį. Pastarojo prasmė iš esmės nesiskiria nuo „Pasaulio centro”, ne bent tik tuo, kad centro simbolis nejudamo Prado funkciją atspindi kiek tiksliau už visus kitus įmanomus jo atitikmenis. Aplink savo ašį sukantis sferai, ar tai būtų žemės, ar dangaus sfera, nejudantys joje išlieka du taškai – jos poliai, t.y. ašies galai, arba taškai, kuriuose ašis kerta rutulio paviršių. Kaip tik todėl polius yra dar vienas centro idėjos atitikmuo. Polių simbolika, kartais įdėm sudėtinga, užtart irgi sutinkama visose tradicijose ir, reikia pasakyti, vaidina joje gana reikšmingą vaidmenį.

Viena iš įspūdingiausių figūrų, priklausanti mūsų aptariamiems vaizdiniams, yra svastika (5 ir 6 pav.) – iš esmės „poliaus ženklas”. Naujujų laikų Europoje jos tikroji prasmė, regis, iki šiol liko neatskleista. Méginant paaškinti šį simbolį sukurta fantastiškiausią teoriją, tame netgi įžiūrėtas pirmynkštis ugnies išgavimo įrenginys! Tačiau jei svastika ir turi tam tikrą ryšį su ugnimi, tai visai dėl kitų priežasčių. Dažniausiai svastika vadinama „solariniu” ženklu, kuriuo ji irgi téra tapusi veikiau atsitiktinai ir tik netiesiogiai. Galéture čia nebent pakartoti tai, kas pasakyta apie ratą ir apskritimo centrą. Arčiausiai tiesos yra tie, kas laiko svastiką „judėjimo” simboliu, nors ir tokia interpretacija tebéra nepakankama, nes čia reikia kalbėti ne apie bet kokį judėjimą, o būtent apie sukimą aplink nejudamą centrą arba ašį. Ir būtent stovusis taškas vėlgi yra pati šio simbolio esmė. Visos kitos jo prasmės išplaukia kaip tik iš šitos vienintelės. Centras visa ką įgalina judėti, o kadangi judėti reiškia gyventi, tai ir svastika, vadinasi, kartu simbolizuoją gyvenimą arba, tiksliau, gyvybę žadinančią ir palaikančią Prado funkciją, neatskiriamai susijusią su visa pasaule darna.

Palyginę svastiką su įbrėžtu į apskritimą kryžiumi (2 pav.) pamatysime, kad šedu simboliai iš esmės lygiaverčiai. Tik svastikoje judėjimą žymi ne apskritimas, o kryžiaus šakoms statmenos atkarpos jų galuose. Šios atkarpos mena apskritimo liestines, kartu nurodančias atitinkamą jo taškų judėjimo kryptį. Apskritimas simbolizuoją pasauly, todėl tuo, kad jis čia tik numanomas, labai aiškiai pabrėžiamą, jog svastika yra ne paties pasaule, o veikiau tik Prado jam daromo poveikio simbolis.<sup>7</sup>

Svastiką siejant su besisukančia aplink savo ašį sfera, pavyzdžiu, dangaus sfera, ją reikia laikyti šio sukimosi projekcija į ekvatoriaus plokštumą, o centro taškas tokiu atveju bus ne kas kita kaip ašies projekcija toje pačioje jai statmenoje plokštumoje. Svastikos žymima sukimosi kryptis šiaip jau téra antraeilės reikšmės dalykas. Tikrovėje aptinkamos abi mūsų pavaizduotosios lytys,<sup>8</sup> ir nėra jokio reikalio įžvelgti tarp jų kokią nors opoziciją.<sup>9</sup> Žinoma, kai kurių šalių atskalūnai, šizmatikai galėjo kartais ir tyčia pasirinkti priešingos krypties ženklą nei įsivyravęs tuose ra-

tuose, nuo kurių jie siekė atsidalinti, šitaip išoriškai pabrėždami savo antagonistą. Tačiau tai jokiu būdu nepalięcia esminės simbolio prasmės, kuri kiekvienu atveju išlieka ta pati.

Svastika toli gražu néra išimtinai rytieliškas simbolis, kaip kad kartais tikima. Iš tikrujų tai vienas iš plačiausiai paplitusių ženklų, aptinkamas mažne visur, pradedant Tolimaisiais Rytais ir baigiant Tolimaisiais Vakarais, kur jis nuo seno pažystamas vietinėms Šiaurės Amerikos tautoms. Šiuo metu jis ypač tebevartojamas Indijoje ir Centrinėje bei Rytų Azijoje, ir tik čia, regis, tebéra žinoma jo tikroji prasmė, nors neišnyko jis visai ir Europoje.<sup>10</sup> Lietuvoje bei Kurše valstiečiai iki šiol braižo šį ženklą ant savo trobų. Be abejo, giliausios ženklo prasmės jie jau nebesuvokia, matydami tame tik vieną iš savo saugos talismanų, bet keičiausia yra tai, kad vadina jį sanskritišku vardu *svastika*.<sup>11</sup> Senovėje šis ženklas buvo ypač paplitęs tarp kelty ir priešheléninėje Graikiijoje.<sup>12</sup> Taip pat Vakaruose, kaip pastebėjo M. Charbonneau-Lassay<sup>13</sup>, svastika buvo viena iš ankstyvųjų Kristaus emblemų ir kaip tokia vartota iki pat Viduramžių pabaigos. Kaip ir taškas apskritimo vidury bei ratas, šis ženklas neginčiamai siekia prieistorinius laikus, o mes savo ruožtu atpažiustumame tame, be mažiausios abejonių, vieną iš Pirmapradés tradicijos pėdsakų.

Neišsemtos dar mūsų ir centro prasmės. Nors visų pirma jis yra pradžios taškas, betgi kartu ir pabaigos. Visa radosi iš centro ir į centrą galiausiai sugriž. Kadangi visa kas esti Prado ir tik Prado dėka, tarp jų turi būti tam tikras pastovus ryšys, kurį savo ruožtu išreiškia centrą su apskritimo taškais jungiantys spinduliai. Šie spinduliai gali būti abiejų kryptių: visų pirma nuo centro apskritimo link, o paskui – nuo apskritimo atgal į centrą. Turime, taip sakant, dvi tarpusavy papildomas išcentrinio ir įcentrinio judėjimo fazes, kurias galima palyginti su atitinkamomis kvėpavimo fazėmis, ypač turint galvoje hinduizmo doktrinoms įprastą simboliką. Ne mažiau iškalbinga analogija ir širdies fiziologinė veikla: kraujas iš širdies pasklinda po visą organizmą, šitaip palaikydamas jo gyvybę, o paskui sugrižta širdin, kurios kaip organizmo centro funkcija tad išsamiai ir tobulai atspindi tą bendrą vaizdinį, kurį turėjome susidaryti apie centrą pačia plėčiausia prasme.

Kiekvienai būtybėi, būdama priklausoma nuo Prado visu kuo, kas jis yra, sąmoningai ar nesąmoningai būtinai veržiasi į jį sugrižti. Šis siekis sugrižti į centrą kuo įvairiausiose tradicijose išreiškiamas atitinkama būdinga simbolika. Turime omeny ritualinę orientaciją, kuri, griežtai kalbant, yra ne kas kita kaip kryptis į dvasinį centrą, žemiškajį, apčiuopiamą tikrojo „Pasaulio centro” atvaizdą. Krikščioniškųjų bažnyčių orientacija – tai tik vienas atskiras visoms religijoms bendro dėsningumo atvejis. Islame tokia orientacija (*qiblah*) suprantama kaip materializuota pati ta intencija (*niyah*), taip sakant, kuri visas būtybės jėgas krei prie į dieviškajį Pradą.<sup>14</sup> Nesunku būtų parinkti ir daugiau pavyzdžių.

Nemažai dar galima būtų pasakyti šiuo klausimu, ir mes, be abejo, dar ne kartą prie jo sugrįsime vėliau, tam kartui apsiribodami šiomis trumpomis užuominomis.

Apibendrinant galima nebent pridurti, jog centras, kaip visa ko pradas ir pabaiga, – tai, sulig gerai žinoma simbolika, alfa ir omega. Dar tiksliau – pradžia, vidurys ir galas, visus šiuos tris atžvilgius kartu išreiškiant vienu skiemenu AUM, kurį Charbonneau-Lassay gretino su Kristaus emblema ir kurio sasajos su svastika tarp Luduno [Loudun] karmelitų vienuolyno ženklu mums atrodo itin iškalbingos.<sup>15</sup> Iš tikrujų šis simbolis, kur kas talpesnis nei „alfa ir omega”, tiesiog neišsemiamas prasmį, yra – vieno iš turbūt labiausiai stulbinančių sutapimų dėka – bendras senajai hindų tradicijai ir krikščioniškajam vi-duramžių ezoterizmui, ir abiem atvejais tai kartu dar Žodžio simbolis par excellence, Žodžio, kuris iš tiesų ir yra tikrasis „Pasaulio centras”.

*Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS*

*Versta iš: Guénon R. Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science / Transl. by Alvin Moore, Jnr. – Quinta Essentia: Oxford and Northampton, 1995. – P. 45–53.*

PASTABOS:

1. [Itin gražiai tokia samprata tebeatsispindi lietuvių kalboje, kurioje savaime *pa-saulis* mena visa, kas *po saule*, t.y. ką pasiekia saulės šviesa, jos „spinduliavimas”. Saulę sisavizduojant centre (kaip kad ir astronominėje Koperniko sistemoje), pasaulį tad savaime žymi apskritimas. Žr. tekštą toliau. – D. R.]
2. [Angl. *chrismos*, kitur dar *chrism*, pranc. *chrisme*. Turima galvoje viena iš Kristaus monogramų, sudaryta iš dviejų pirmųjų graikiško Kristaus vardo raidžių: X (chi) ir P (ro). Jau ankstyvosios krikščionybės laikais ji tapo pačios krikščionybės simboliu, o nuo imperatoriaus Konstantino laikų vaizduojama ant sarkofagu, Eucharistijos indų, žibintų bei kitų daiktų. Ilgą laiką XP gyvavo ir tiesiog kaip „geras ženklas”, siejamas su visai kitos kilmės graikų žodžiu *chrēstós* ‘naudingas, palankus, geras, gera lemiantis’. Kartais abi raidės būdavo sukryžiuojamos ir apibrėžiamos apskritimu, taip gaunant figūrą, išties primeinančią šešių stipinų ratą. [Žr.: Becker U. Simbolių žodynėlis. – V., 1995. – P. 122; Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols. – London, 1971. – P. 46; Krikščioniškosios ikonografijos žodynėlis / sudarė Dalia Ramonienė. – Vilnius, 1997. – P. 164; Metford JCJ. Dictionary of Christian Lore and Legend. – London, 1983. – P. 156.). – D. R.]
3. Verta pažymėti, kad antikinių Vakarų simbolikos „likimo ratas” labai artimas tiek „darnos ratui”, tiek Zodiako ratui, nors iš pirmo žvilgsnio tai gali ir neatrodyti akivaizdu.
4. Be kitų šios tapatybės pavyzdžių, kalbant apie viduramžius, aštuonių stipinų ratą ir aštuonių žiedlapiai gėlės žiedą matome iškaltus kits prieš kitą viename skulptūriname akmenyje senos Šinono bažnyčios fasade, datuotinos, ko gero, Karolinę laikais.
5. Lelijos žiedas yra šešių žiedlapiai, o lotoso, labiausiai paplitusiose atvaizduose, – aštuonių, taigi abu jie prilygsta atitinkamai

šešių ir aštuonių stipinų ratams. Dėl rožės, tai jos žiedlapiai skaičius įvairuoja, kartu siiek tiek keisdamas simbolio prasmę ar bent jau suteikdamas jai skirtingus atspalvius.

6. Chrizmono (kitaip dar *labarum*) figūroje iš Merovingų laikų, kurios reprodukciją pateikė Charbonneau-Lassay (Regnabit. – 1926, March, p. 298), centrinė rožė yra šešių žiedlapiai, orientuotų pagal chrizmono šakas, o pats chrizmonas apvestas apskritimu, kuo aiškiausiai liudijančiu jo tapatumą šešių stipinų ratui.
7. Tą patį galima būtų pasakyti ir apie chrizmoną rato atžvilgiu.
8. Sanskritas teturi vienui vieną žodį *svastika* visoms kalbamų simbolio atmainoms, Terminas *sauvastika*, kurį kai kas taiko vienai iš lyčių skirti nuo kitos (kuri tad viena tesanti būtent *svastika*), iš tikrujų téra iš daiktavardžio *svastika* padarytas būdvardis, žymintis ką nors, kas susiję su šiuo simboliu ar jo prasmėmis.
9. Tas pat pasakytina ir apie kitus simbolius, skyrium ir apie Konstantino chrizmoną (arba *labarum*), kuriame raidė P kitas yra apversta. Būta nuomonų jis tada esant Antikristo ženklu. Kartais tokis požiūris gal iš tikrujų įmanomas, bet kitaip atvejais (pavyzdžiui, katakombose [kur gyveno pirmieji Romos krikščionys – D. R.]) su juo akivaizdžiai negalima sutikti. Panašiai „keturių ženklas”, kuris, be to, yra to paties chrizmono modifikacija, irgi gali būti pasuktas į vieną arba į kitą pusę visiškai nesiejant to su kokiu nors gildijų tarpusavio varžymumi ar noru išsiiskirti iš kitų, nes abi lyties aptinkamos ir tos pačios gildijos ženkluose.
10. Mes čia nekalbame apie suvis dirbtinį svastikos panaudojimą kai kuriose Vokietijos politinėse grupuotėse, kur jis visiškai savavališkai paversta antisemitizmo ženklu – ta dingstimi, kad jis neva priklausanti vadinamajai arių rasei, kas yra grynas prasimanymas. [Straipsnis rašytas trečiajame šio amžiaus dešimtmetyje. – D. R.]
11. Lietuvių kalba, negana to, apskritai iš visų Europos kalbų yra artimiausia sanskritui. [Skr. *svastika-*, kaip priimta aiškinti, padarytas iš sanskritiško lamés palinkėjimo *su-asti*, neturinčio lietuvių kalboje tiesioginio atitikmens (nekalbant apie atitinkamų veiksmažodžio formų sutapimą: skr. *asti* = liet. *esti*), taigi ši žodži laikyti esant lietuviškos kilmės, kaip kad lyg ir plaukia iš autoriaus užuominos, nėra jokio pagrindo. Kita vertus, abejotinas pats faktas jis šitaip Lietuvos kalme nuo seno vadinus. Net jeigu jis ir tikrai panašiai vadintas, tai veikiau kokiu ne daugiau nei skambesiui artimu žodžiu, kaip antai lietuvių *svaistikas*, prūsų *Swaixtix*, t.y. Svaikstikas ar pan., nors ir tokios prialaidos, be specialių tyrinėjimų, žinoma, tik pirsantu ore rašyto. – D. R.]
12. Esama įvairių svastikos atmainų, pavyzdžiui, su užapvalintais galais (dviejų sukryžiuotų S pavidalo), kaip kad ant gališkų monetų. Be to, iš svastikos yra kilę ir kai kurios jau tik dekoratyvinės paskirties figūros, kaip antai „graikiškas raktas“ arba meandra.
13. Regnabit. – 1926, March, p. 302–303.
14. Žodži *intencija* čia reikia suvokti tiesiogine, etimologine reikšme: iš lot. *in-tendere* ‘tempti į, link’.
15. [Štai turimi galvoje Charbonneau-Lassay žodžiai: „Penkiolikto ar šešiolikto amžiaus pabaigoje Luduno [Loudun] vienuolyno vienuolis brolis Guyotas išpaišė koplyčios laiptinės sienas ištisa eile ezoterinių Jézaus Kristaus emblemų, tarp kurių nesyk pasitaiko ir keletas rytietiškos kilmės, tokii kaip *svastika* bei *sauvastika*, AUM ir Nukryžiuota gyvatė” (Regnabit. – 1926, March). – Angliškojo leidimo red. past.]

# Lietuvos sakralinės dailės studijos

Pastaraisiais metais pasirodžiusios trys „Lietuvos sakralinės dailės katalogo“ 1-ojo tomo knygos (Vilnius, 1996–1998), kurų kiekvienoje pristatoma apie 200 kultūros vertybų, padeda užpildyti didelę spragą mūsų meno istorijoje ir suteikia galimybę susipažinti su sakraliniu menu, sukauptu mūsų provincijoje, kurios vaidmuo bendroje lietuvių kultūros raidoje nepakankamai įvertintas.

Lietuvos sakralinė dailė – tai viena iš vertingiausių mūsų meninio palikimo dalių, padedanti susivokti, kas mes esame Europos kultūros žemėlapyje, iš kur ateiname ir kokį dvasinių turą iš amžių gūdumos atsinešame. Tai suprato Lietuvos šviesuomenė dar XX amžiaus pradžioje. Pradėta rinkti kryžius ir skulptūras keliaujant po Lietuvą. Tarpukario laikotarpiu įsteigtas Bažnytinio meno muziejus (1935). Tik, deja, tuo metu muziejui vadovaujant A. Valeškai, buvo daugiausia kaupiami liaudies meno eksponatai. Kaip rašė P. Galaunė, tai buvo „lengviausias būdas šios rūšies eksponatams rinkti [...] ir lengvesnis būdas juos parodai paruošti: nei juos taisyti bei restauruoti reikia, nei laužyti galvą dėl jų kilmės, tikslios metrikos ir kt.“ (Galaunė P. Bažnytinio meno paroda // Dailės ir kultūros baruose. – Vilnius, 1970. – P. 269). Tokia A. Valeškos nuostata kėlė P. Galaunės nepasitenkinimą – ne tik todėl, kad neįmanoma įsivaizduoti bažnytinio meno be profesionaliosios dailės, bet ir dėl to, kad bažnyčia dar XIX amžiuje kovojo su lietuvių liaudies menu.

Dabartinio sakralinės dailės katalogo autoriai gerokai praplėtė lietuvišką bažnytinio meno sampratą, skirdami ne maža dėmesio profesinės dailės kūriniams – ne vien tapybai, skulptūrai, bet taip pat taikemosios dailės dirbiniams, monstrancijoms, relikвијoriams, kielikams, žvakidėms, dalmatikoms, arnotams, kapoms ir kt., žymesniems antkapiams paminklams.

Katalogą parengė Kultūros ir meno instituto Bažnytinės dailės skyriaus moksliniai bendradarbiai, pasikvietę talkon architektūros tyrinėtojus iš Kauno, iš Architektūros ir statybos instituto. Knygoje atspindėtas Vilkaviškio vyskupijos Marijampolės, Vilkaviškio ir Lazdijų dekanatų dailės ir architektūros paveldas. Tai būsimo daugiatomio visos Lietuvos sakralinės dailės katalogo pradžia, tai pirmosios kregždės, kuriuos skelbia, kad prasidėjo rimtas enciklopedinis bažnytinio meno tyrinėjimas. Šis katalogas – tai mokslininkų parama Lietuvos Bažnyčiai, kuri suinteresuota pažinti ir saugoti savas kultūros vertybes, vykdant 1971 m. Dvasininkijos reikalų Šventosios Kongregacijos instrukciją.

Reikia pabrėžti autorų kolektyvo profesinę brandą ir pa sišventimą rimtoms religinio meno studijoms. Jie nesitenkiniai vien Kultūros vertybų registro duomenimis, o nuvykė į vietą apžiūri ir įvertina bažnyčių meninį turą, taip pat ir antkapinius paminklus, neretai atrasdami nemažai naujų vertybų.



Jono Jakimavičiaus nuotrauka.

Svarbu tai, kad šių mokslininkų surinkta medžiaga papildo kultūros vertybų registre sukauptą informaciją. Meno kūrinjų analizuojant patikslinama autorystė, epocha, ikonografija. Daug dėmesio skiriama meninei vertei nustatyti. Betarpiskai tyrinėjant sakralinį meną, padeda profesinė intuicija, dailės istorijos žinios, archyviniai šaltiniai, kitų tyrinėtojų išvados ir surinkti vietinių gyventojų pasakojimai. Atrinkti tik tie religinės paskirties kūriniai bei taikemosios dailės dirbiniai, kuriems gali būti taikomi meno kriterijai.

Priėmus Nekilnojamųjų kultūros vertybų apsaugos įstatymą (1994), keičiasi kultūros vertybų registro sudarymo tvarka ir pačių vertybų hierarchija, tačiau jų meninė vertė išlieka nepakitusi. Todėl teisingai pasielgė katalogo autoriai, nenurodydami kultūros vertybės numerio šiame registre. Tuo labiau, kad didelė dalis aprašomų kultūros objektų šių numerių dar neturi, nes jie yra pačių leidinio autoriu atrasti ir ištyrinti tiek, kiek reikalauja katalogo pobūdis.

Šiandien, laikant rankose tris sakralinės dailės katalogo knygas, jau galima teigti, kad susiklostė gerai apgalvota leidinio struktūra. Medžiaga suskirstyta pagal vyskupijos dekanatus, surikiuojant abécélės tvarka geografinės vietas. Trečiojoje knygoje jau nurodyta jų vieta Lietuvos žemėlapyje, o tai labai naudinga tiek vietiniams keliautojams, tiek turistams iš užsienio. Kultūros paveldo objektais aprašyti įprasta, meno istorijoje nusistovėjusia tvarka. Pristatoma architektūra – interjeras bei jo priklausiniai (altoriai, vargonai, baldai, monumentaliosios ir molbertinės dailės kūriniai). Akcentuojama profesionalioji dailė, o po to supažindinama su vertingiausių liaudies meno palikimu. Kiekvieno kultūros paveldo objekto pristatymas prasideda kūrinio metrika, kurioje nurodytas autorius, sukūrimo data, medžiaga, technika, matmenys. Vertinga įvairiais požūriais tai, kad paskutiniajame leidinyje yra visų aprašomų meno vertybų nuotraukos. Tai pravers ir kūrinii dingimo atvejais, nustant kaltininkus. Pristatant kūrinj, daugiausia vietas skiriamas jo apibūdinimui – bendram vaizdui, meninėms savybėms ir meninė vertei. Apie reikšmingesnius kūrinius ilgesni ir išsamesni tekstai, apie mažiau vertingus – glaustesni ir trumpesni. Kai kuriuos aprašymus lydi trumpos biografijos – kūrinij autorų arba žymių asmenybių, turėjusių vie nokią ar kitokią įtaką šiemis kūriniams atsirasti. Pabaigoje

nurodoma bibliografija, archyviniai bei kiti šaltiniai. Kiekvienos knygos gale pridėtas vartojamų dailės terminų žodynas. Reikia deramai įvertinti Kultūros ir meno instituto Bažnytinės dailės skyriaus nuopelnus kuriant lietuvišką dailės terminiją.

Profesionalus architektūros ir meno kūrinių apibūdinimas bei įvertinimas, jų pateikimo „Lietuvos sakralinės dailės katalogo“ knygose būdas, naujų kultūros paveldo objektų atradimas liudija, kad tai rimtas mokslinis darbas. Pakankamai išsamai ir susisteminta bažnytinės dailės publikacija – neįkainojamas žinių šaltinis, pirmiausia vietas gyventojams, mokytojams ir mokiniams, kuriuos šios knygos skatins gerbti ir mylėti savo krašto kultūrinę praeitį ir religines tradicijas. Smalsius turistus leidinys sudomins Lietuvos bažnyčiose sukauptomis meno vertybėmis, o svarbiausia – suteiks daug vertinimos konkrečios informacijos Lietuvos meno istorijos tyrinėtojams ir paskatins juos imtis platesnių mūsų kultūros raios apibendrinimui.

Katalogo autoriai, aprašydami kultūros paveldo objektus, stengesi nustatyti meno mokyklas ir šalis, iš kurių kūriniai atkeliauojant Lietuvą arba iš kur atvyko jų autoriai, kūrė gyvendam Lietuvoje, alsuodami mūsų kultūrinės aplinkos oru. Leidinyje akivaizdžiai parodoma, kaip į lietuvių kultūrą įsiliejo skirtingu šaliu (Lenkijos, Italijos, Vokietijos) meninė patirtis. Todėl pažintis su Vilkaviškio vyskupijos sakralinės dailės objektais padeda mums suvokti Lietuvos meną vienos ar kitos epochos Europos kultūros kontekste. Ligšioliniai teiginiai apie mūsų kultūros vakarietišką pobūdį, neretai pagrįsti menine nuoauta, įgyja konkretesnį, patikimesnį pagrindą.

Tiesa, šią problemą spręsti néra aptariamojo katalogo autorų tikslas. Tačiau pateikdami ganētinai išsamų geografiškai apibrėžtos erdvės bažnytinio meno vaizdą, apžvelgdam išlikusius dailės kūrinius, nustatydami jų sukūrimo laiką, stilį, meno mokyklą, pagaliau ir autorį (kai tai įmanoma), šio tėstinių leidinio rengėjai įtikinamai parodo, kokie kultūros sluoksniai gyvavo Lietuvoje, kaip jie vienas su kitu susiję. Konkrečių kultūros paveldo objektų menotyriniai aprašymai pateikia vertingą faktinę medžiagą būsimiems Lietuvos meno istorijos autoriams, siekiantiems apibendrinti dailės plėtros ypatybes bei išsiaiškinti, kaip brendo Lietuvos dailė ir architektūra, kokiam meniniame kontekste, kokių šalių tradicijų veikiama ir kaip keitėsi šalies kultūrinė situacija, augo ir tvirtėjo vienos meistrų – profesionalų ir tautodailininkų – kūryba. Šia prasme itin vertingos kataloge skelbiamos glausitos žymiausių meno meistrų biografijos.

Palyginę tris knygas, pastebime nuolatinį autorų rūpestį tobulinti leidinių: kuo geriau pateikti tekstinę ir vaizdinę medžiagą, kad skaitytojas gautų kuo daugiau svarbių informacijos, kuri turi būti aiški, glausta, profesionali. Informacijos, kuria galėtų naudotis ir profesionalas, ir mėgėjas, turistas. Antrosios ir trečiosios knygos gale pateikiama pavardžių rodyklė, kuri gali praversti dirbant mokslinio tyrinėjimo darbą. Čia paminėti ir žymūs meno meistrai, ir iškilūs dvasininkai, asmenys, nusipelnę kultūros paveldui bei turėjė reikšmingą statusą savo epochoje (kunigaikščienės, karos vadai, generolai).

Remiantis leidiniu, galima daryti pagristas išvadas apie ikonografinių tipų paplitimą Lietuvos dailėje. Paaiškėja, kad

Vilkaviškio dekanate populiarusias yra Švč. Mergelės Marijos, o po jos – Jézaus Kristaus atvaizdas. Dažnai pasitaiko Šv. Petro, Šv. Juozapo, Mykolo Arkangelo ir Šv. Pauliaus atvaizdai. O Lazdijų dekanate užtkrintai „pirmauja“ Jézus Kristus, po jo – Švč. Mergelė Marija. Labai mylimi Šv. Antanas, Šv. Jurgis, rečiau vaizduojama Šv. Dvasia ir Šv. Juozapas. Beje, autoriai atliko nemažą darbą, patikslindami bei nustatydami ne vieno vaizduojamojo personažo ikonografiją, kuri Lietuvos kultūros paminklų sąraše (didžioji jo dalis sudaryta sovietmečio laikais) neretai yra klaidinant, nes tuo metu menotyros specialistai stokojo žinių apie religinę simboliką.

Sugretinus visas tris knygas, galima pamatyti, kaip tobulejo kultūros vertybų aprašymai. Pirmajame leidinyje buvo ryški nevienoda autorų profesinė kompetencija bei įžvalga, skirtinges teorinio mąstymo lygis ir rašymo stilius. Vienų išvados buvo drąsesnės, labiau argumentuotos, pagrįstos platesniu kultūros kontekstu. O kiti autoriai „klaidžiojo“ kūrinio išorinių požymių labirintuose, labiau pasikliaudami stilistinių bruožų suvestine. Tuomet gelbėjo tik tai, kad buvo nustatyta vieninga straipsnio medžiagos pateikimo metodika bei jos dėstymo seka, kad ieškota artimų vertinimo kriterijų (nors jie niekur nebuvę paaiškinti). Todėl minties nelygumai ne visa da krito į akis, ypač neprofesionalams. O trečiojoje knygoje matyti darnūs, nusistovėję kūrinį meninio vertinimo principai. Galbūt lémė ir vadovo kieta ranka.

„Lietuvos sakralinės dailės katalogas“ iš tiesų džiugina širdį ir akį, malšina informacijos alkį. Ir norom nenorom pradėdi svajoti apie ateitį. Kaip būtų gerai, kad ši darbą galėtų dirbti ne viena kelių tyrinėtojų grupė, o kelios, mažiausiai penkios, kurios galėtų vienu metu aprėpti visus Lietuvos regionus – Žemaitiją, Aukštaitiją, Suvalkiją, Dzūkiją ir Mažają Lietuvą (gali būti pasiskirstyta ir kitaip – vyskupijomis). Norėtysi sulaukti leidinio apie visos Lietuvos sakralinį meną. Nejaugi tai neįmanoma?! Tuo labiau, kai žinai, kad artėja Lietuvos vardo tūkstantmečio jubiliejus ir krikščionybės istorijos atmintinų datų paminėjimas.

Nijolė TUMÉNIENĖ

### BOOKS

#### **Studies on the Lithuanian ecclesiastical fine arts**

Nijolė TUMÉNIENĖ

Three books of the first volume of *Catalogue of the Lithuanian ecclesiastical fine arts* (Vilnius, 1996–1998) are being annotated. Around two hundred cultural values fixed in the bishopric of Vilkaviškis are presented in each of the books. Much attention is paid to the works of the professional fine arts (painting, sculpture) by the authors of the catalogue. The most valuable church articles, clothes and gravestones in respect of the artistic view point are presented as well. The catalogue was compiled by the research fellows of the Institute of Culture and Art in companionship with the investigators of the Institute of Architecture and Building.

# Tradicija ir dabartis

Tokiu pavadinimu 1999 m. vasario 26 d. Klaipėdos universiteto Menų fakultete vyko mokslinė konferencija, skirta žymaus liaudiškos muzikos puoselėtojo, kompozitoriaus, profesoriaus Jono Švedo 90-osioms gimimo metinėms. Konferenciją organizavo Klaipėdos universiteto Menų fakulteto Liaudies muzikos katedra. Joje dalyvavo žymūs mokslininkai iš Sankt Peterburgo, Vilniaus, Kauno, Klaipėdos universiteto Menų fakulteto Liaudies muzikos, Chorvedybos ir Dainavimo katedrų bei Humanitarinių mokslų fakulteto Baltų kalbotyros ir etnologijos katedros pedagogai.

Pirmasis pranešėjas prof. A. Vyžintas pateikė įdomios, dar neskelbtos medžiagos apie J. Švedo asmenybę, perskaitė pranešimą temą „Lietuvinių etninės instrumentinės muzikos esminiai bruožai ir jų šiandieninė raiška“ (Nacionalumo ir denacionalumo problema). „Tyrinėdami etninę instrumentinę muziką bei muzikavimo tradicijas, remdamiesi senųjų atlikėjų patirtimi, bandome suvokti jos esminius bruožus, tam tikrą rituališkumo bei sakrališkumo pobūdį bei autentiškąjį atlikimo manierą, galinčią turėti daug reikšmės šiuolaikinei praktikai. Suprantama, jog autentiškumo esmė yra pagrįsta šimtmeciais susikloščiusiems dėsningumais, apie kuriuos turėtų daugiau galvoti šių laikų liaudies muzikos interpretatoriai. Šiandieniniai mėginimai koncertų metu ar net televizijos laidose sutartines eklektiškai derinti šalia polkų, valsų, maršų ar šokių – yra tikras nesusipratimas. Deja, pastaraisiais dešimtmeciais taip buvo ir dabar taip yra, formaliai atliekant ne vien sutartinių žanro, o ir apskritai liaudies instrumentinę muziką scenoje. Vadinasi, etniinių instrumentų vartotojams privalus remties i archaijuosius kladus, stengtis rasti raktą savo etnoso stilui, o ne lygiuotis i europinę vėlyvujų laikų, vadinančią klasikinę, kultūrą. (Beje, ir ši kultūra arėja prie savo krizės...) Mes dar apčiuopame tai, ko nebėturi Vakarų Europos tautos. Pradarė savo orumą ir originalumą, galime būti pasmerkti ištirpi kosmopolitinėje kultūroje. (Šis procesas negailestingai vykdomas!) Atspara tegali būti etninės vertybės bei sutelktos visų ugdytojų – mokslo ir praktinės veiklos žmonių pastangos“ – sakė A. Vyžintas.

Toliau profesorius gvideno šiandieninio atlikėjų repertuaro, liaudies instrumentų orkestro instrumentarijaus, etninės muzikos, tradicinių instrumentų išlikimo svarbą...

A. Merkeliénė pranešime „Juozas Žilevičius – lietuvių liaudies muzikos instrumentų rinkimo, tyrinėjimo ir klasifikavimo pradininkas“, apžvelgusi gausią mokslinę literatūrą ir paties J. Žilevičiaus spausdintus darbus apie lietuvių liaudies instrumentus, teigė, kad J. Žilevičiaus darbai nepraranda aktualumo ir šiandien. L. Augėnaitė pranešime „Jono Švedo kūrybos įtaka liaudies instrumentų orkestrui raidai“ išsakė mintį, kad klasikinėmis normomis pagrįstas instrumentų naudojimas bei funkcijų nustatymas lėmė atotrukį nuo liaudies muzikavimo tradicijų, tačiau tai buvo istoriškai dėsninges instrumentinės muzikos raidos kelias. V. Valdoklienė pranešime „Jono Švedo harmonizuotų lietuvių liaudies dainų bruožai“ analizavo J. Švedo harmonizuotas lietuvių liaudies dainas, grožėjos ių tekstais. Pranešėja teigė, kad J. Švedo harmonizuotos lietuvių liaudies dainos pagrįstos „tūravojimu“, terciju laipsniška harmonija. Anot paties J. Švedo, „liaudišnės harmonijos šaknys glūdi visų pirmą pačių liaudies melodijų sandaroje... Harmonizuojant liaudies ar liaudišnė melodiją, jokiu būdu negalime nesiskaityti su liaudies dabartine harmonine kultūra (tonalinio plano vystymu, balsų vedimu, sąskambiu jutimu bei jungimiu). Nereikia pamiršti, kad ta kultūra yra iš vienos pusės susijusi su praeitim, o iš kitos – su bendraja mūsų nacionaline kultūros raida... Būtina skaitytis su dabar veikiančiais liaudies sąmonėje gyvenančiais ir besivystančiais harmoniniu jautrimo sugebėjimais“.

Doc. N. Tetenskiénės pranešimas „Profesionalaus kanklių repertuaro raida“ buvo skirtas šiuolaikinių kanklių repertuaro nagrinėjimui. Pranešėja, pradėjusi nuo pirmųjų J. Švedo 1948–1952 m. parašytų 27 melodijų etiudų ir baimusi A. Bružo 1995 m. parašyta siuita kanklėms „Medžių ošimas“, teigė, kad per pastaruosius penkis dešimtmecius, kanklės placių skambant, labai padidėjo atlikimo jomis galimybės. Kanklės tapo profesionalių muzikantų instrumentu. Tai paskatino kompozitorius sukurti nemažai sudėtingų įvairios formos

kanklėmis skambinti kūrinių, kuriems būdingas liaudiško muzikavimo ir šiuolaikinės muzikos ryšys. Kanklavimas kanklių muzika, kaip liaudies instrumentinės muzikos žanras, ištvirtino šiandieninėje lietuvių muzikinėje kultūroje. Doc. V. Alenskas pranešime „Liaudies muzikanto, instrumento ir muzikos ryšys“ teigė, jog folkloro ansambliai, nepaisant kai kurių nedidelių, nesunkiai išveniamų kūrybiinių nesėkmų, yra populiarūs, mėgstami pačių dalyvių ir klausytojų. Nepraranda popularumo ir kaimišku kapelu muzikantai. Liaudies instrumentų orkestrų reikalai šiuo požiūriu kur kas prastesni. Tik gražios gamtos prieglobščio ir kūrybingų asmenybų deka įvyksta žiūrovų gausos susilaukiantys koncertai Vilniaus Kalnų parke Dainų švenčių metu. Bet čia tuomet susirenka bene visi Lietuvoje gyvuojančios liaudies dainų ir šokių ansambliai...

Doc. I. Nakienė pranešimą paskyrė vaikų folkloro ansamblų problemoms aptarti. Autorė siūlo įsteigti etnomokyklą prie Klaipėdos universiteto Liaudies muzikos katedros, kuri: 1) organizuotų praktinio darbo su folkloro ansambliais seminarus (liaudiškas dainavimas, muzikavimas, liaudies choreografija); 2) rengtų kasmetines folkloro tyrinėjimo ir pateikimo konferencijas; 3) populiarintų gerų kolektyvų ar pavienių atlikėjų patyrimą (straipsniai spaudoje, koncertai–pašnekesiai su tautosakos pateikėjais). Etnomokykloje galėtų glaudžiai bendradarbiauti Menų fakulteto Liaudies muzikos, Choreografijos, Muzikos pedagogikos, Humanitarinių mokslų fakulteto Lietuvių kalbotyros ir etnologijos katedrų pedagogai, magistrantai ir studentai (atviros paskaitos, mokslinių darbų pristatymas, naudojimasis folkloro kabinetų fondais ir kt.).

Armonikų tipo instrumentus nagrinėjanti doc. V. Kaknavičiūtė pranešime „Pradžiamokslį vaidmuo armonikininkų tradicijoje“ analizavo liaudies muzikantų grojimo manierą, pateikė akordų bandonijoms lentelę. L. Petrošienė pranešime „M. Klingerienė, A. Mažeiva, A. Deivelaitis – Klaipėdos krašto tautosakos pateikėjai“ teigė, jog tai ryškiausiai, labiausiai žinomi ir geriausiai dainų kraitų sukrovė Klaipėdos krašto dainininkai, aptarė jų įdainuotas dainas, pateikė rinkinius, kuriuose jos publikuotas.

V. Taratunina pranešime „Liaudiškų tradicijų problemos mokant smuiku“ nagrinėjo liaudies smuikininkų griežimo būdus, stilių, pateikė muzikantų pardavžių, iš kurių išrašų Liaudies muzikos katedros studentai mokosi liaudiško smuikavimo paslapčių. S. Filipovas pranešime „Pastabos apie interpretaciją“ girdėjome autorės samprotavimus, kaip reikėtų interpretuoti vienos ar kitos epochos, vieno ar kito kompozitoriaus kūrinį.

Doc. dr. A. Motuzas pranešime „Signaliniai pučiamieji instrumentai – trimitai Lietuvos katalikių ir protestantų apeigose“ teigė, jog trimitai nuo pat krikščionybės įvedimo Lietuvoje buvo labai svarbūs tiek katalikiškose, tiek protestantiškose apeigose. Dabartis žymiai pakoregavo trimitų vaidmenį Lietuvos muzikinėje kultūroje. Todėl atrodo, jog jų funkcionavimas lietuvių krikščioniškose apeigose svarbus ne tik folkloristikai, bet ir šiuolaikinio gyvenimo praktikai. Nūdienos lietuvių kompozitoriai domisi šių signalinių pučiamujų muzikos instrumentų skambėjimu. Trimitai po sunkių ateizmo metų vėl grįžta į religines šventes bei apeigas. Pradėti ir moksliniai tyrinėjimai apie jų funkcionavimą krikščioniškose apeigose.

Pranešimą „Apie instrumento vaidmenį profesionalioje liaudies muzikanto veikloje“ perskaitė svečias iš Sankt Peterburgo, vienas žymiausių šių laikų instrumentologų prof. habil. dr. I. Macijevskis. Jis taip pat atsakė į daugelį konferencijos dalyvių klausimų.

Taiji konferencijosje aptartos svarbios, aktualios repertuaro, liaudies instrumentų orkestro instrumentarijaus, smuiko ir armonikų tipo instrumentų liaudiško grojimo manieros, vaikų folkloro ansamblų, etninės muzikos, tradicinių instrumentų išlikimo, liaudiško muzikavimo ir šiuolaikinės muzikos ryšio bei kitos šių dienų problemos.

Vytautas TETENSKAS

CONFERENCES

## The tradition and the present

A brief review on the conference held on February 26, 1999, in the Klaipėda University for commemorating the 90<sup>th</sup> anniversary of the birth of Jonas Švedas, a composer, professor and fosterer of folk music, is done by Vytautas Tetenskas. For the most part, the problems considering the execution of the authentic folk creation on the stage were discussed.

# Dainos Rasos šventėje

Nors ramuvietiškoji Rasos šventė gimė „laiku ir vietoje”, iki šiol ją norisi vertinti kaip kultūros stebuklą. Trisdešimt metų – jau pakankamas laikas, kad būtų galima kalbėti apie Rasos tradiciją: apie šios šventės esmės vizija, nusistovėjusius apeigų ciklo kontūrus, na ir apie Rasos dainų repertuarą. Kaip dažniausiai bet kurioje tradicinėje šventėje su tam tikru veiksmų scenarijumi, taip ir čia dainomis (ar apskritai muzika) pabrėžiami svarbiausi šventės momentai, jos žymi ir sureikšmina apeigų ciklo grandis, jų kaitą. Antra vertus, kaip ir bet kurioje kitoje rekonstruotoje „postfolklorinėje” šventėje, susiduriama su ta pačia problema: negausios gyvojoje tradicijoje išlikusios Rasos (Joninių) dainos (pavyzdžiu, tik 15 poetinio teksto tipų 1972 m. kalendorinių dainų kataloge – Misevičienė V. Lietuvių liaudies dainų katalogas (I)). Darbo dainos. Kalendorinių apeigų dainos. – Vilnius: Vaga, 1972) nepatenkina visų poreikių, kuriuos diktuoja platus veiksmų scenarius. Todėl čia pritaikomos ir kitų žanrų, kitokių originalią paskirtį turėjusios dainos. Šiame straipsnyje ir norėtume apžvelgti Rasos dainų repertuario savitumus. Pateikiame daugiau ne rekomendacijos, kaip formuoti ši repertuarą, o kai kurie pastebėjimai iš patirties. Be abejø, repertuaras pasirenkamas kas kartą šiek tiek kitoks ir kitaip, jis priklauso nuo veiksmų eigos, švenčiančiųjų poreikių, skonio ir t.t. Matyt, reikėtų atkrepti dėmesį į du dalykus: pirma, svarbu įsigiliinti, pajauti ir tikėti tuo, ką mums reiškia vienas ar kitas veiksmas – tada daina „atsiras” savaime (t.y. dainos tekstas, nuotaika nepriestaraus veiksmo kontekstui); antra, nors ir kokie būtume dvasingi, tikrai nepakenktų nuovoka apie originalią dainos paskirtį senojoje tradicijoje (užtenka prisiminti vadinančiųjų Vėlinių dainų pavyzdjį). Kartais nenutuokiant apie originalią dainos paskirtį (dažniausiai taip būna nusiklausius iš antrinio šaltinio), ją lengva estetizuoti, dirbtinai „susakralinti” – tada rezultatas atrodo komiškai (žr.: Ambrazevičius R. Transfer of Traditional Singing in Folk Groups: Rules of Change // Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. – Vilnius: Mokslo aidai, 1999.)

Be senosios tradicijos Joninių dainų, dabartinėje Rasos šventėje, atsižvelgiant

į jų originalią paskirtį ir metų laiką, geriausiai tinka paruginės dainos bei sutartinės (skambėdavo lankant javus). Be to, čia tarsi „atiduodama duoklę” ir kitoms, artimoms metų ciklo dainoms, kurių jau lyg ir néra galimybės panaudoti pagal originalią paskirtį. Panašiai, kaip per Jorés šventimą derinamos Jurginių, sūpuoklinės dainos, lalavimai, net Užgavėnių repertuaras, taip per Rasą prisimenamos, pavyzdžiu, šienapjūtės, rugiapijūtės dainos. Tiesa, ne kartą teko pasidžiaugti, kaip šienapjūtės dainos dera ruošiantis šventei – šienaujant būsimo veiksmo aikštelię.

Apskritai dainas Rasos šventei tenka rinktis pagal potetinio teksto tematiką. Daugiausiai tai vestuvių dainos, artimiausios žmogaus – gamtos virsmo paralelėmis. Kadangi akcentuojama kosmologinė (vasaros solsticijos) Rasos semantika, labai mėgstamos dainos, kuriose minima dangiškoji šeima arba pavieniai dangaus kūnai. Veiksmo apeigiškumą, sakralumo pojūtį sustiprina tekstai, kuriuose gausu įvairios simbolikos. Jeigu dainų tekstai labai aiškiai asocijuojasi su specifinėmis situacijomis, kurios neatitinka Rasos šventės veiksmo, kartais linkstama praleisti dalį teksto (pavyzdžiu, žmogaus šaką gretinant gamtos ir žmogaus paraleles rugiapijūtės vakaro dainose ir pan.). Dažnai konkrečią situaciją atitinka tik teksto pradžia (pavyzdžiu, tekstas prasideda kreipiniu į



Ritualinis apsiprausimas prie šventės vartų (kairėje – „Intako” vadovas Rytis Ambrazevičius).

medži ar kitokiu jo paminėjimu, o paskui „nusivysto“ neaktualia linkme).

Jau minėjome, kad repertuaro pasirinkimas, be abejō, priklauso ir nuo Rasos rengėjų skonio, šventės sampratos. Labiau akcentuojantys apeiginę šventės ašį priengia buitiškesnių tekstu (pavyzdžiui, meilės dainų, nors iš pirmo žvilgsnio pagal tematiką profaniniame lygmenyje jos ir labai tiktų), gyvojoje tradicijoje itin populiarū dainų, per harmonizaciją susiformavusio bendralietviško repertuaro. Ieškoma specifinių poetinių ir muzikinių tekstu, kažkuo ypatingų, „sakralinių“, ne tiek nuvalkiotų. Taip pat esama lyg ir „bendrašventinio“ repertuaro, t.y. tokio, kuris prisimenamas įvairiais kalendorinio ciklo momentais ar šiaip ypatingomis progomis (pavyzdžiui, sutartinė „Dijūto kolnali“, rugiapijūtės pabaigtuvė daina „Šalia kelio jievaras stovėjo“.)

Naujajame Rasos, atgaivintos miestiečių folklorininkų pastangomis, repertuare supuolusios įvairių regionų dainos. Aišku, jei šventės dalyviai – vieno krašto ar vieno kaimo žmonės, jie galėtų išsiversti ir su savo lokaliniės tradicijos repertuaru.

Toliau pateikiame dainų, jų motyvų, tinkamų Rasos šventei, apžvalgą. Ji nepretenduoja į išsamumą; kaip jau minėjome, tai nėra metodiniai nurodymai, o asmeninės patirties rezultatas, kuris skaitytojams, besiruošantiems švesti Rasą, galbūt pasitarnaus kaip „sufleris“. Pridedame ir keletą paruginių dainų, sutartinių (išskyrus „Ta ta ta, oi tu puše“.) Tikslias jų metrikas ir variantų santraukas galima rasti Lietuvos muzikos akademijos Muzikinio folkloro archyve.

### PRIE VARTU

Tematika: vartai.

Pavyzdžiui, paruginė sutartinė „Tu žilvitėli“ (ir kitos, taip pat sūpuoklinės, su motyvu „pro vienus vartelius saulutė teka, pro antrus – ménulis leidžias, pro trečius – sesulę lydi“ ar pan.), rugiapijūtės daina „Apėjo saulutė aplinkui zarią“ (apskrido sakalas aplinkui sodą. Paklausė sakalas gegulių, pro kur įskristi sodan... Paklausė bernelis mergelių, pro kur įjoti dvaran – tegu atkelia vartelius...), naktigonių daina „Po tévelio vartais balti dobiléliai“ (mergelé prašė bernelio atiduoti vainikėli), rateliai su motyvu „ati-darykit vartelius“.

Jeigu prie vartų pažymima šventės pradžia, naudojamas ir atitinkamas repertuaras (žr. toliau).

### PRIE KUPOLĖS

Tematika priklauso nuo to, kokia reikšmė suteikiama šiai šventės daliai: kartais kupolė naudojama tik metant vainikus, kartais ji ženklina šventės pradžią. Antruoju atveju, be dainų kupolės tematika („Oi ta ta, kupalia graži“, „Kupolio rože, kur buvai, Jonai“ ir pan.), tinka įvairios grupėi reikšmingos, suburiančios dainos (šeimos – „Kur eisiu



Rasos vartai.

eisiu“ (kur būsiu būsiu, vis Lietuvos neužmiršiu), „Kas po mano sodelį vaikščiojo“; žr. taip pat dainas prie aukuro) bei rateliai („Kieno ten sode darželis“, „Šoks tévelis šoki-nji“, „Graži mūsų šeimynélė“, „Vaikščioj pova po dvarą“, „Kupolio rože, kupoliyte“ ir kita).

Šventės pradžios momentas pažymimas nebūtinai prie kupolės (prie vartų; jėjus į šventės vietą pro vartus ir kitur) – tada ten persikelia ir šis repertuaras.

### KUPOLIAVIMAS

Tematika: vosilka, kupolė ir pan.

Tai Joninių ir paruginės dainos („seselės žolynus skina, vainiką pina...“): „Séjau vosilką, vosilkélé“, „Kupoléle, kas tave rovė“, „Švento Jono vakarėli“ (pina vainikus) ir t.t.

Dažnai tikima, jog žolynus dera rinkti jau po Saulės laidos, priebandoje – tik tada jie įgyja magiškų galų. Renkama tylomis. Tada pateiktas repertuaras tinka ruošiantis šventei – pinant vainikus, puošiant vartus.

### SAULĖS PALYDÉJIMAS

Tematika: saulės laida, dangiškoji šeima (kosmologinės paralelės), vakaras.

Šiuo šventės momentu bene mégstamiausia, „privoloma“ Joninių daina „Eina saulelė aplinkui dangų“.

Rugiajapjūtės dainos: „Leidosi saulė“ (vakaruosna, atsidyrėjo ryteliuosna), „Leiskis leiskis, saulele“, „Oi teka bėga vakarinė žvaigždelė“ (visas žvaigždeles kvietė, nekvietė tik ménulio), „Užsileido raudona saulelė užu kalno“ (atjojo jaunas mandras bajoraitis, atnešė vainiką ir aukso žiedą), „Rūta žalioji, jau vakaras vakarėlis“, dainos su motyvu „saulelė stulpavojo ant trijų stulpelių“, rugiajapjūtės sutartinės „Lioj sodailio, vokaro“, „Saulala sadina“. Kai kurios rugiajapjūtės dainos dėl aiškių asociacijų su darbo veiksmais ir apskritai vasaros pabaigos kalendorine situacija dainuojamos rečiau.

Avižapjūtės dainos: „Vakarinė žvaigždelė visą dangų išvaikščiojo“, „Išlék, sakale“ (jau vėlus vakarėlis).

Vestuvinės, meilės, našlaičių ir kitos dainos: „Jau sau-lutė leidos“ (artyn vakarėlis, uždengé šviesumą tamsus debesėlis), „Saulelė raudona“ (vakaras netoli), „Saulutė nusileido“ (ménulis užtekėjo), „Jau sutema temela“ ir t.t.

### PRIE AUKURO

Tematika: čia ją sunkiausia apibrėžti. Kadangi tai bene sakraliausia šventės dalis, folklorininkai paprastai pasirenka tokį repertuarą, kuris švenčiančiai grupei yra sakralus, kažkuo ypatingas, vienijantis. Dominuoja motyvai apie ažuolą (aukuro vietą mėgstama pasirinkti šalia ažuolo kaip švento medžio; žr. dainas su ažuolo motyvu eitynėse), ugnį, sutartinės. Prie aukuro pagerbiamas protėvių atminimas, todėl čia natūraliai įsikomponuoja patriotinės, kariės dainos, ypač tos, kurių simbolika raiškesnė ir gausesnė, teksta meniškesnis (pavyzdžiu, „Visi bajorai į Rygą jojo“ („Lietuvos broliai į vainą jojo“) ir pan.), našlaičių dainos („Oi pūdymai pūdymai“, „Éjau per lauką – žali rugučiai“, „De-ga ugnis už ezerų“ ir t.t.), dainos, kuriose ryškus dalios motyvas (pavyzdžiu, šeimos daina „Putinėli raudonai-sias“), taip pat tos šeimos dainos, kuriose gérimas artimaisiais ir jų darbais (žr. dainas prie kupolės).

### VAIŠĖS

Tematika: alus, vynas, apynys, bitė, stalas, vaišinimasis. Šventės dalis, kuriai dainų rasti bene paprasčiausia. Pirmiausia, be abejo, tinka pačios vaišių dainos, labiau tos, kuriose akcentuojamos vaišinimosi apeigiskumas. Mėgštamos „Kur mano tévelis gérė“ (ulioj, bitele), „Alutj gériau“, „Oi dū dū dū dū“ (padariau alutj grynu avizū), „Ko dūmoji, apynėli“ ir t.t. Labai tinka ir paruginės sutartinės, dainos vaišinimosi, apynėlio tematika, pavyzdžiu, „Augo apynėlis tévelio pakluonej“ (eis apynėlio réksti, darys alutj).

Vestuvių dainos: sutartuvių – „Gériau alutj, saldū midutj“ ir kitos (dėl artimos tematikos ir paskirties sutartuvių dainos apie vaišinimąsi dainuojamos apskritai per vaišes ir senojoje tradicijoje; analogiskai čia tinka ir krikštynų dainos; sutartinė „Stalali rymo“ ir pan.); žiedynų – „Gériau alutj geltoną“; pasėdo – „Sédi broliai už stalelio“ ir kitos pagal tematiką; gaubtuvių – „Apynėli žaliasai“.

„Linksmojoje dalyje“, aišku, neapsieinama be šokių.



Eitynės prie aukuro.

### EITYNĖS (JAVŪ, MEDŽIŲ LANKYMAS)

„Éjimo“ dainos ir sutartinės užpildo ir persikėlimus iš vienos šventės vietas į kitą, pavyzdžiu, einant prie aukuro).

Tematika: javai, medžiai, žolynai, miškas, giria, tiltas ir kiti lankymo „maršruto“ objektai; taip pat žr. dainas, nau-dojamias plukdant vainikus.

Tokių dainų lietuvių muzikiniame folklore apstu. Pirmiausia čia tinka paruginės dainos ir sutartinės, kadangi jų paskirtis ir ankstesnėje tradicijoje buvo analogiška. Jose gausu tekstu apie jvairius žolynus, medžius: šalaviją, mieželį, pelūną, sarbinčiulą, žilvitį, eglelę, putiną, šermukšnį ir t.t.; apie rugių lankymą („Eisiu į laukelį“ ir pan.).

Rugiajapjūtės dainos: „Augo linas šalia kelio“, „Oi eglute eglute“ (ko vėjelis ją taip siūravo), „Oi tu eglele“ („Turėja liepa, liaj siudijo“; išsiūbavo devynias šakas, dešimtą viršūnėlę. Visas devynias vėtrėlė palaužę), „Skraidžiojo graži maža paukštėlė“ (po žalią girelę) ir pan.; „Pūtė vėjas ažuola, ažuolėlį“; pabaigtuvių – „Šalia kelio jievaras stovėjo“, „Vai tu rugeli, tu žiemkentėli“; sutartinės – „Ei-sim broliai (sesės), daunoj“ (atlyja lietus – jie slėpsis po ažuolu, liepele...), „Tamsumai tamsumai nakteliu“.

Avižapjūtės dainos: „Ant kalno, ant aukštojo“ (kurapkélės lesinėjo. Atlékė sakalėlis, pabaidė kurapkélės...), „Ažuolas su liepele šalia kelio stovėjo“.

Kitų darbų dainos: linų darbų dainos (apie lino gyvenimą), medžioklės – „Vaikščiojau, vaikščiojau“ (po žalią

girelę; pamatė, nušovė... zuikelj), „Augo klevelis aukščiausias” (kléstė šakeles placiausias).

Vestuvių dainos: įvairios piršlybų dainos (bernelis joja pas mergelę), jaunojo sutktuvui dainos „Tai gražai žydi šile putinėlis”, „Ažuolėli žalialapi” (tenestovi šalia kelio: atpučia šiaurės véjas, atlyja skaudus lietus); vainiko įteikimo – „Kalne klevelis stovėjo”; jaunosios graudinimo – „Kalbino vėjelis liepelę”, „Tu eglute, tu žalioji”; išvažiavimo į jungtuves – „Skyniau skyniau skynamėli”, „Ér pajauga žalé lėipa” (čia pateikiame dabar tarp folklorininkų populariausio žemaitiško varianto pradžią) ir kitos; sugržimo iš jungtuvių – „Ar žiba žiborūžiai”; išvažiavimo pas jaujį – „Vai ūžkit gauskit, grios medeliai” („Oi tu eglele, grios dukrele”), „Aš keleliu keliavau” (kaip žiedelis rita-vau. Girdžiu, šaukia tévelis, močiutė, brolelis...), „O kur aš gèriau uliavoju” (kalneliai alavėlio, akmenėliai sidabrélio, teka upelė žallo vyno); sugultuvui – „Oi tu kleveli (ažuolėli, liepele...), žalias medeli” (bernelis žada kirsti, daryti linginėlę mergelei linguoti) bei kitos dainos su šiuo motyvu; prikeltuvui – „Aukštas dangus, šviesios žvaigždės” (šviečia kelias berneliui joti pas mergelę); gaubtuvui – „Ar aš nesakiau tau, seseréle” (neik per linų laukelj).



Papuoštas kupolės medis.



Palydima „aplink dangų einanti” vakaro saulė.

Nuotraukos iš Ryčio Ambrazevičiaus asmeninio archyvo – „Intako” folkloro ansamblio Rasos šventė prie Merkmenų ežero (netoli Šilainiškių k., Ceikinių apyl., Ignalinos r.). 1996 m.

Karinės dainos: „Gale lauko ažuolėlis auga” (po juo lovelė, lovelė bernelis), „Žalioj girioj, lygioj lankoj” (apie sūnų, pavirtusį ažuolu), „Ažuolėli, žalias medi”, „Nesprok, žalias aržuolėli”, „Oi ant kalno, ant aukštojo” (stovi balta karūnėlė), „Ant kalno klevelis stovėjo”.

Šeimos dainos: „Tu putine raudonasai” (kur žiemelę žiemavojai), „Oi pelūn pelūn”, našlaičių – „Augo liepelė žalioj girelėj” (nukris lapeliai – atžels ir kiti, numirs močiutė – nebus jau kitos; ir kitos šakos), „Išsiaugo ažuolėlis žalioje girelėj” (kosmologinės paralelės).

Jaunimo dainos: „Tu eglute, tu žalioji” (kodėl žiemą nežaliuoji), „Oi tu pinavija”, „Šermukšnėli, greitai auki” (obelėlė, dar palauki), „Bepigu augti ažuolėliui vidury girelės” (šakos: ažuolėlis – bernužėlis, liepužėlė – mergužėlė).

Meilės dainos: „Tu giruže, tu žalioji mano” (aš vaikščiojau, paklydusi buvau), „Erškėtėli garbuonėli”, „Eisiu gi relén pasiulioti” (sau panaitėlės pasieškoti), „Tupi gegužėlė lakštingalužélė” (ant putinėlio žiedo, stovi brolelis ant pervazėlio tilto).

### VAINIKŲ PLUKDYMAS

Tematika: vainikas, upė, ežeras, marios, laivas.

Darbo dainos: šienapjūtės – „Oi bėda bėda” (marių nendrele); linų darbų – „Linelius roviau” (rankas mazgojau, nuskandinau žiedelį į marelių dugnelį. Atjos bernelis, išims žiedelį); naktigonių – motyvas: mergelė miego nemiegojo, atėjo bernelis, nuėmė vainiką nuo galvelės; skalbimo – „Pas šaltą šaltinėlij” (skalbė mergelė tris drobeles), „Aš neprastas tévelio sūnelis” („Oi gi gražus Palangos miestelis”; verkia merga rūtų vainikėlio); medžioklės – „Plauké pylelė, plauké sieroji” (per ezerėli. Užmes tinklą, pagaus vaikus); daug žvejų dainų, pavyzdžiui, „Augo ant kalno juodos avietėlės”, „Oi kilo kilo” (oi ir iškilo iš Gilijos miestužio geltonasis laivužis), „Oi kur tu buvai, bernytī mano” (ar ant jūrų maruželių žuvelių pažvejot).

Vestuvių dainos: piršlybų – „Ant ezerėlio rymojau”; su-tartuvui – „Pas močiutę augau” (vargo nepažinau, vainikėlių pyniau, ant galvelės déjau. Ištiko šiaurus véjas ir nupūtė vainikėli); mergvakario dainos vainiko tematika – „Lék, sakalėli, per ezerėli” (kosmologinės paralelės);

vainiko įteikimo – „Pynési vijosi vainikas”, „Subatélés valkaréli” (pyné mergelės vainikeli iš triju žolynelių), „Kalne klevelis stovéjo” (mergelė laukia bernelio, atnešančio vainikeli) ir kitos; sugržimo iš jungtuvių dainos vainiko tematika, pavyzdžiu, „Pūtė vėjelis, laužė šakeles” (augo dukrelė pas motinėlę. Jai nerūpėjo rytelį kelti, darbelin eiti – tik vainikeli nešioti), „Aušrelė aušo, močiutė klausė” (kur dukrelė déjo vainikeli) – tarp folklorininkų populiarus variantas iš L. Rézos rinkinio „Jau aušt aušružė”; išvažiavimo pas jaunaji – „O kai aš sédau į vežiméli” ir kitos; marčios sutiktuvių – „Oi augo augo žalias pušynas” (upė tekėjo, pats puši kirsiu, mergelę perkelsiu); sugultuvių – „Lék, sakale, an mariu”; ypač mėgstama gaubtuvu daina „Bég upelé vingurdama” (neš vainiką linguodama), „Oi toli toli mano mergelė” (per girią upė tekėjo, ant kranto ieva žydėjo. Seselė rinko ievos žiedus, pyné vainiką, metė į upelį); marčpiečio – „Plaukiau per jūres” (ar nepriplauksiu jaunu dienelių? – priplaukė tik rūtą ir leliją (ar pan.). Kas jas séjo, kas ravėjo? Ménou séjo, saulė ravėjo, lietus palaistinėjo).

Kitos dainos: jaunimo – „Mano sesé bajorė” (žalias rūtas skynė, vainikeli pyné); meilės – „Anoj puséj ežero”, „Už jūrų, už marių, už vandenéliu”, „Šiandien gersim, uliavosim” (žalnieriai mergelėms vainikelius nusagstys).

### SAULĖS SUTIKIMAS

Tematika: tekanti saulė, aušra, dangiškoji šeima (kosmologinės paralelės), rytas, rasa.

Mėgstamiausios, berods, „Užteka teka šviesi saulelė” (ketino laumė alų daryti, visų žvaigždelių susiprašyti), „Užteka saulužė aplinkui danguži”, sutartinės „Kas ten teka per dvareli”, „Ryto rasa krito” ir pan.

Darbo dainos: rugiapjūtės sutartinės „Kas ten teka per dvareli” (uosilėli uosile; saulė riduolėlė), „Žvilgso raselė ant baro”, „Éjau rytelia, čiūta”; medžioklės daina „Aušt aušrelė, tek saulelė” (atjoja trys berneliai, vienas atneša šilko skarą, kitas – vainikeli, trečias – aukso žiedą).

Vestuvių dainos: jaunojo sutiktuvių – „Gieda gaideliai, ryliuoja” (aušta aušrelė, zarioja) ir kitos; jaunosios ieškojimo – „Švento Jono rytelį” (ieško bernas žirgelio); sugržimo iš jungtuvių – „Aušrelė aušo, močiutė klausė” (kur dukrelė déjo vainikeli), pavyzdžiu, L. Rézos variantas „Jau aušt aušružė”; išvažiavimo pas jaunaji – „Užteka sauluzė aplinkui danguži”; marčios sutiktuvių – „Beauštanti aušrelė, betekanti saulelė”.

Kitų žanrų dainos: šeimos – „Už ežero saulė teka” (neik, sesute, už žalnieriaus), „Aušta aušrelė kaip gelumbėlė” (teka saulelė kaip ritulėlis; dukters mirtis); našlaičių – „O kas ten aušta” (saulė nuraškys paparčio žiedą, vargas nūmaldys siratas); meilės – „Anksti ryta ryteli” (kodėl rasotis žirgelis, miglotas vainikėlis) ir kitos šios tematikos dainos; karinė daina „Aušta aušrelė, šviesi pazarėlė”.

Rytis AMBRAZEVIČIUS



1. Sėjau vosilkų  
Ir raspyliau. / 2 k.
  2. Aukie, vosilka,  
Vosilkėle, / 2 k.
  3. Duokie, vosilka,  
Rugeliam augtie. / 2 k.
  4. Rugeliam augtie  
Ir žydėtie, / 2 k.
  5. Rugiam žydėtie  
Ir prispėtie. / 2 k.
  6. Duokie, vosilka,  
Rugelius pjaucie. / 2 k.
  7. Rugelius pjausme,  
Pédelius rišme, / 2 k.
  8. O vosilkėli  
Vainikan pinsme, / 2 k.
  9. Vainikan pinsme,  
An galvos dësme. / 2 k.
- KTR 120 (83). Tverečius, Ignalinos r.



1. Žalias žalias žolynėlis,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.
2. Buinas darži apynėlis,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.
3. Aisim mes gi, sesutelas,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė,
4. Apynėlio pasraškytie,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.
5. Kur mes dësim nusiraškę,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė?
6. Mes nunešim pravaruosin,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė,
7. Ir nudësim katiluosin,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.
8. Pasdarysim mes aluco,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė,
9. Suprašysim mes svetelius,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.
10. Gersim linksmai, uliavosim,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė,
11. Linksmas daineles dainuosim,  
Čiūta čiūtelė, čiūta čiūtelė.

KTR 12 (69). Antanai, Adutiškio apyl., Švenčionių r.

Kū pri - sé - do ko - se lių,  
kū pri - sé - do ko - sy - te - lių, čiū - te - la.

1. Kū prisėdo koselių,  
Kū prisėdo kosytelių,  
Čiūtela.
  2. Net berželis nulinko,  
Net berželis nulinko,  
Čiūtela.
  3. Un ataina strielčelis,  
Un ataina strielčelis,  
Čiūtela.
  4. Katrū šauti kuoseitj,  
Katrū šauti kuoseitj,  
Čiūtela? –
  5. Kurios raibos plunksnečės,  
Kurios raibos plunksnečės,  
Čiūtela,
  6. Kurios gelsvos kojetės,  
Kurios gelsvos kojetės,  
Čiūtela. –
  7. Tai to šauti kuoseitė,  
Tai to šauti kuoseitė,  
Čiūtela.
8. Net suolalis nulinko,  
Net suolalis nulinko,  
Čiūtela,
  9. Kū prisėdo mergelių,  
Kū prisėdo mergelių,  
Čiūtela.
  10. Un ataina bernelis,  
Un ataina bernelis,  
Čiūtela.
  11. Kurio imt man mergeitė,  
Kurio imt man mergeitė,  
Čiūtela? –
  12. Kurios gelsvos kasečės,  
Kurios gelsvos kasečės,  
Čiūtela,
  13. Kurios laibas balselis,  
Kurios laibas balselis,  
Čiūtela.–
  14. Tai to imti mergela,  
Tai to imti mergela,  
Čiūtela.

KTR 12 (36). Motiškė, Adutiškio apyl., Švenčionių r.

Skrendz bi - te - la, sa - du - la, ga - du - la,  
bi - te - la, sa - du - la, ga - du - la.

1. Skrendz bitela,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.
2. Lygan laukan,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.
3. Žalion pievon,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.
4. Un dobila,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.
5. Balti koriai,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.
6. Saldus medus,  
Sadula gadula,  
Bitela,  
Sadula gadula.

KTR 12 (77). Motiškė, Adutiškio apyl., Švenčionių r.

Ly - lia ly-liu - té, ai-me, se-sy - té - la.

1. Lylia lyliutė,  
Aime, sesutėla.
2. Lylia lyliutė,  
Putinėlio rékštai.
3. Lylia lyliutė,  
Dai kur dėsim pasrėškij?
4. Lylia lyliutė,  
Dai nunešim namulio.
5. Lylia lyliutė,  
Prirédysim motułj.
6. Lylia lyliutė,  
Graži mūsų motułė.
7. Lylia lyliutė,  
Dai kaip danguj sauliutė.

Pastaba: vienas pulkas pagieda posmą, kitas tuos pačius žodžius pakartoja.

KTR 11 (136). Jakeliai, Adutiškio apyl., Švenčionių r.

Ta - ta - ta - a, oi tu pu - še - le,  
oi tu ža - liu - ji, ta - ta - ta - to.

1. Ta ta ta-a,  
Oi tu puše,le,  
Oi tu žalioji,  
Ta ta ta to.
2. Ta ta ta-a,  
Kas tave séjo,  
Gražiai ravéjo,  
Ta ta ta to.
3. Ta ta ta-a,  
Saulelė séjo,  
Ménuso ravéjo,  
Ta ta ta to.
4. Ta ta ta-a,  
Juodas debesis  
Palaistinėjo,  
Ta ta ta to.
5. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Žlugtelę žlugtie,  
Ta ta ta to.
6. Ta ta ta-a,  
Aš ne untela  
Žlugtelę žlugtie,  
Ta ta ta to.
7. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Baltai išvelét,  
Ta ta ta to.
8. Ta ta ta-a,  
Aš ne dukrelė  
Baltai išvelét,  
Ta ta ta to.
9. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Sausai išgrīžti,  
Ta ta ta to.
10. Ta ta ta-a,  
Aš ne kuolelis  
Sausai išgrīžti,  
Ta ta ta to.
11. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Aukštai pakartai,  
Ta ta ta to.
12. Ta ta ta-a,  
Aš ne paukštelė  
Aukštai pakartai,  
Ta ta ta to.
13. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Sausai išdžiovinti,  
Ta ta ta to.
14. Ta ta ta-a,  
Aš ne vėjelis  
Sausai išdžiovinti,  
Ta ta ta to.
15. Ta ta ta-a,  
Liepė anyta  
Gražiai sumogliuoti,  
Ta ta ta to.
16. Ta ta ta-a,  
Aš ne moglelis  
Gražiai sumogliuoti,  
Ta ta ta to.

KTR 99 (162). Daumilai, Švenčionių r.

## ETNINĖS VEIKLOS REALIJOS

Kas ke - liu ai - na, ke - liu ke - liau - na,  
do-bi-le, do - bi - liu-ti, ža - lia-sai žo - ly - nē(li).

1. Kas keliu aina,  
Kelia keliauna,  
Dobile, dobiliuti,  
Žaliasai žolynéli.
2. Kas pieva aina,  
Pieva pievauna,  
Dobile, dobiliuti,  
Žaliasai žolynéli.
3. Kas dirva aina,  
Dirva dirvauna,  
Dobile, dobiliuti,  
Žaliasai žolynéli.
4. Kas ežia aina,  
Ežia ežiauna,  
Dobile, dobiliuti,  
Žaliasai žolynéli.

*KTR 25(2). Adutiškis, Švenčionių r.*

i Ap-link žil - vy - té - li, do - bi - le,  
do - bi - lu - té - li, do - bi - le.

1. Aplink žilvytėli, dobile,  
Dobiliutéli, dobile,
2. Vaikščioj trys panelas, dobile,  
Dobiliutéli, dobile,
3. Žolynélius rinko, dobile,  
Dobiliutéli, dobile,
4. Vainikélj pyné, dobile,  
Dobiliutéli, dobile,
5. In galvelés déjo, dobile,  
Dobiliutéli, dobile.

*KTR 120 (51). Tverečius, Ignalinos r.*

Karš - tas mie - že - lis, ta - ta - ta.

1. Karštas mieželis,  
Ta ta ta.
2. Sékite mani,  
Ta ta ta.
3. Jauni brolaliai,  
Ta ta ta.
4. Pjaukite mani,  
Ta ta ta.
5. Jaunos sasałės,  
Ta ta ta.
6. Kulkite mani,  
Ta ta ta.
7. Visi susiedeliai,  
Ta ta ta.
8. Daryte iš mani,  
Ta ta ta.
9. Saldū alutelj,  
Ta ta ta.
10. Gerkite mani,  
Ta ta ta.
11. Visi susiedeliai,  
Ta ta ta.

(Trejiné)

*KTR 144 (53). Antanai, Adutiškio apyl., Švenčionių r.*

I pora Se - su - te - la ma - žo - ji, II pora sa - du - lia ga - du - lia.

1. I Sesutala mažoji,  
II Sadulia gadulia.
2. I Gražus tavo vainikas,  
II Sadulia gadulia.
3. I Ar tu pati nupynei,  
II Sadulia gadulia.
4. I Ar sasułj paprašeji,  
II Sadulia gadulia.
5. I Man sasałé nupyné,  
II Sadulia gadulia.
6. I Un galvelés uždėjo,  
II Sadulia gadulia.

*KTR 11(134). Jakeliai, Adutiškio apyl., Švenčionių r.*

### THE REALITY OF ETHNIC ACTIVITIES

#### Songs at the Rasa holiday

Rytis AMBRAZEVICIUS

The experienced folklorist Rytis Ambrazevičius shares his views on the question what songs are most suitable for singing at the Rasa holiday. Since the number of the authentic songs of the Rasa holiday is not very great in the current tradition, his proposal is to focus on the subject matter corresponding to the action performed during the holiday. Folk songs as well as the sutartinės which were performed during the rituals of reaping the rye, or at the time of hay-making are suitable for the Rasa holiday. Heavenly bodies and gates, as well as trees and the like are glorified in them.

# Kai duona dar ašakinė buvo

Alfredas ANDRIJAUSKAS

Daug linksmų ir liūdnokų Biržų krašto istoriją Alfredas Andrijauskas (g. 1921 m.) girdėjo iš savo motinos Eufrozinos („Abrozinės”) Ratkevičiūtės–Andrijauskienės ir senelės („matutės”) Onos Katkūnaitės–Ratkevičienės. Daugelis tų pasakojimų siekia laikus dar iki Pirmojo pasaulinio karo, o gal net XIX šimtmetį. Dirbdamas vargonininku, chorvedžiu, bibliotekininku, Alfredas Andrijauskas visą tai užrašinėjo. Susidarė neplona knyga. Bibliotekininkės Gražinos Cijūnėlytės déka rankraštis pasiekė ir mūsų redakciją. Pasirinkome keliolika epizodų, kuriuos ir siūlome skaitytojams. Manome, įdomu bus paskaityti apie tai, kas prieš daugelį dešimtmečių nutiko Daudžgiriuse ir aplinkiniuose kaimuose netoli Pabiržės.

## Daudžgiriečiai

Daudžgirių kaime ūkininkų valakininkų tebuvo vienas kitas, dauguma mažazemiai, vertęsi daugiausia amatais – staliai, račiai, kalviai, o latvis Krūminis, kurį pravardžiavo Janka, buvo malūnininkas. Gasparas Ratkevičius – dailidė. O moterys – siuvėjos, audėjos, mezgėjos.

Ir Ona Katkūnaitė buvo išsimokiusi siuti, bet vasarą nuo pat mažens eidavo tarnauti. Pirmiausia ganė pas tetulę Budriūnienę. Kaimynystėje ganė Rozalija, Gasparo sesuo. Per pietus sugindavo ir kartu valgydavo, ką būdavo išsidėjusios. Teta Budriūnienė kepdavo gerą duoną, o Rozalijos mama – prastų miltų, su ašakomis. Mergaitės sumerkdavo duoną į vandenį ir žiurėdavo, kurios duona geresnė. Jei duona skėdavo, – tai buvo gerų miltų, o jei plaukydavo, – tai ašakinė.

## „Stačiabačkio” širdis

Gasparas, kaip ir jo sesuo Rozalija, nebuko meilus. Žmonės vadindavo tokius „stačiabačkiais”. Tai daugelio biržiečių (o gal ir visų lietuvių) žymė – rodytis blogesniais nei yra. Gasparas, nors ir nemeilus, bet turėjo jautrią, mylinčią širdį. Dar vaikas kai buvo, ganė Juostavičiuose pas giminės. Atėjusi jo aplankytį mama apriso jam sužeistą pirštą. Paskui ilgai, nors pirštą jau seniai užgijo, jis tą raištelį vis nešiojo ir nešiojo. Arba, kai Ona iškrito iš sūpuoklių – visi bernai išlakstė, o jis parnešė ją į namus.

Kai dar Onos mama buvo gyva, tai Gasparas išimdavo iš duonos riekės minkštima ir paduodavo mamai, o pats suvalgydavo pluteles. Kai baba jau gulėjo ant lovos, jis visada prieš valgant klausdavo Oną: „Ar jau babai davei valgyti? Jai pirmiausia reikia duoti”.

## Kreivi Lazausko keliai

Lazauskas, dar vaikas būdamas, daugiau išdykavo nei mokėsi, o kai užaugo, tai mégdavo gerti, bet ne dirbti. Girtas dainuodavo: „Viena cibė ant galvos, nėra kūtėj né vienos”. (Cibė – avelė arba ožka, taip pat kepurė iš avikailio.) Nors ir neturtingas, ir prasigéręs, bet turėjo pulką vaikų. Kai vienas iš jų mirė, tai palaidojo savo darže. Pradžioj lydėjo tą vaiką į kaimo kapines, prie Tatulos upės. Tévas sédėjo vežime prie karstelio, o giedotojai važiavo prieky. Dar neišvažiavus iš kaimo, tik žūri – nebér nei karstelio, nei tévo. Už kelio posūkio pamatė ji begrūžtantį namo.

– Kam aš durnas trėšiu svetimą žemę! – sakė.

Tą vaiką palaidojo darže. Motinai verkiant vaiko, jis juokėsi: „Matykit, kokio čia turto pasigedo”. Bet netrukus po to pats kartą važiavo girtas iš Biržų, iškrito iš ratų, pataikė pravėžon ir prigérė. Matutė pasakė: „Koks gyvenimas, toks ir mirimas”.

## Ir su pagaliais, ir po kailiniais

Trybai tarpusavy nesugyveno. Kartą vyras išpeikė pusryti, tai Trybienė su visu padažu viską išpylė lauk. Kai jinai numirė šiltine, tai vyras džiaugėsi galésias kitą vesti. Deja, tą pačią dieną ir jis apsigro ir mirė. Juos kartu tą pačią dieną palaidojo. Kai gyvi buvo, jie net susimušdavo. Kartą Trybas primuše nėščią žmoną. Kai atėjusi matutė norėjo ją užstoti ir émė barti vyrą už tokį žiaurumą, tai Trybienė ją išplūdo, kam ji kišantis ne į savo reikalus: „Mes dieną su pagaliais, o naktį – po vienais kailiniais!”

## Kodėl ponia be auskarų

Ponas buvo vokietis, baronas Ropas (žmonės sakyda – Ruopas). Kai važiuodavo į Gulbinus (ten prie Gulbinų ežero buvo kitas jo dvaras), dažnai užsukdavo pas tetušį. Ponai, nors buvo iš Vokietijos vesta, bet mokėjo lietuviškai. Sekmadieniais ji surinkdavo moteris, kurios nebūdavo išėjusios į bažnyčią ir skaitydavo joms pamokslus. Buvo graži, bet nemégdavo svečių. Užtat ir pas ją ponios nevažiuodavo. Rengdavosi kukliai. Kartą, kai jos kažkas paklause, kodėl nenešiojanti auskarų, jinai atsakė: „Visa, ko žmogui reik, Dievas sutvérė. Jei būtų reikėjė auskarų, jis būtų padarės ausyse skylutes”.

### Daktaro patarimai

Kartą per mėnesį atvažiuodavo į Daudžgirių dvarą gydytojas vokietis. Ateidavo pas jį, visokiomis ligomis skūsdamiesi, ir Daudžgirių kaimo žmonės. Jis visiems sakydavo: norint nesirgti, reikia galvą laikyti šaltai, kojas šiltai, o pilvą valnai, t.y. laisvai.

### Mes ne prastesni

Nors tetušis nebuvvo nei ponas, nei baronas, bet visa-  
da, anot Abrozinos, „eidavo iš didžio”. Kur nors per vestu-  
ves visi meta „ant užugirių” po 5 kapeikas ar dar mažiau, o  
tetušis – rubli! Kartą važiuoja Rygoj Abrozina, jos vyras ir  
tetušis į bažnyčią tramvajumi, nusipirkę bilietus stovėti už  
15 kapeikų. „Kiek kainuoja sėdimos vietos?” – klausia žen-  
tą. „Penkias kapeikas brangiau”. „Še, paimk! Ką – mes pras-  
tesni, kad turim stovėti?”

### Priglausk elgetą

Išgirdės, kad Daumėnų kaime jaunoji Dobilienė išvaro,  
net šunimis užpujudo elgetas, kunigas Dargužis persirengė  
elgeta, pasiémė į rankas lazdą, krepši ir pro Gerkiškių kal-  
nus, palei Tatulą, patraukė į Daumėnus. Kaimą pasiekė jau  
temstant. Lazdele pasiramščiuodamas, o kai kada ir apsi-  
gindamas nuo užpuolusių šunų, užeidavo į kiekvieną kie-  
mą. Priéjės Rožėno namus, tol kovojo su didžiulių šunimi,  
kol šeimininkas neišejo apginti.

Dobilo namus pasiekė sutemus. Virtuvėje jau degė lempa.  
Visa šeimyna valgė vakarienę. Pasisveikinės, palinkė-  
jės „Skalsink, Dieve”, pasiprašė nakvynėn.

– Tai kad pas mus daug žmonių – šeimyna didelė. Nėra  
kur paguldyti, – teisinosi Dobilienė.

– Gal tada bent pavalygti gaučiau...

– Sriubos dar yra likę, – taré tarnaitė, pažvelgusi į puo-  
dą ir į šeimininkę.

– Tai kad šuo dar nelakintas.

Po šių Dobilienės žodžių elgeta apsisuko ir žengé prie  
durų.

– Palauk, dėduli. Galési kamarélėj, mano lovoj, pernak-  
voti, – taré tarnaitė. – O aš pasitaisysiu čia, virtuvėje.

Ir nuvedė ji elgetą į savo kamarélę.

– Ačiū, dukrele. Ar negalėtum uždegti čia man lempe-  
lės? Noriu apsitvarkyti.

Mergaitė uždegė lempelę ir paliko elgetą vieną. Tačiau  
toks nepaprastas elgetos prašymas sužadino smalsumą,  
net įtarimą. Tad išeidama paliko duris truputį praviras ir ste-  
bėjo, ką tas elgeta darys. Ir pamatė! Pirmiausia jis išsiémė  
tokią nemažą knygą ir padėjo ją ant stalelio. Paskui nusivil-  
ko tą suplyšusį apsiaustą ir liko su ilgu, juodu drabužiu –  
visai tokiu, kokiui vilkėdavo kunigėlis.

Nusigandusi mergaitė nubėgo pas šeimininkus:

– Eikit, žiūrékit! Ar tik ne mūsų kunigėlis?

Šeimininkai, bernes ir net piemuo sulékė prie durų, o  
šeimininkas pažvelgė pro plyšelį.

– Vaje tu mano! Tikrai – kunigėlis!

Šeimininkai puolė bučiuoti rankų, atsiprašyti, bet kuni-  
gėlis nesileido.

– Tai šitokie jūs krikščionys! Kunigus gerbiat, o pavar-  
geliu né suns vietoj nelaikot!

Ir nors abu Dobilai kvietė pernakvoti seklyčioje, bet ku-  
nigėlis, pasakės visiems labanakt, išėjo.

### Prieš Kalėdas, ant kūtės

Vienas bernes per išpažintį kunigui pasako nelengvą  
nuodémę. Tas kone šaukia:

– Kaip tau žemė neprario!

– Tai kad, dėde, ant kūtės, šiauduos...

– Ir kaip tavęs griaustinis nenutrenkė?

– Prieš Kalėdas, dėde.

### Ar šventieji vaišinas?

Čepulionienė iš Jagaudžių naivai meldžiasi į Mariją: „Tur  
barunką. Duoč Tau, Motinyt, tik kad aš pati labai noriu”.

Kita vėl moteris, gailėdamasi Nukryžiuotojo, atnešda-  
vusi po kryžiumi ką tik turėdama geriausio. Atnešusi tuos  
valgymus sakydavusi: „Kiek valgymų Tau prineš, o Tu né  
kiek neini riebyn, vis toks pat blogas, liesas”.

Pasirodo, tuos valgymus pasiimdavusi naktį viena ne-  
turttinga moterėlė.

### Šilkinis žentas

Gražuolis iš Vabalninko vedė Krūminaitę. Jos motina,  
užėjusi pas Abraziutę, gyrési, rodydama būsimojo žento  
švarką:

– Tai gausiu žentą! Šilkinis pamušalas!

Abraziutė atsakė: šilkinis ne taip svarbu, kad tik būtų  
geras.

Po vestuvių jaunieji tuo išsikélé į Rygą. Ten begyven-  
dami, susilaukė dvių vaikų. Sužinojęs, kad viena senmer-  
gė turi banke daug pinigų, „šilkinis žentas” pametė žmo-  
nā, vaikus ir susidėjo su ta. Vieną vakarą, kai sugyventinės  
nebuvo namie, jis apsirengė jos drabužiais, nuėjo į banką,  
išémė jos pinigus ir išbėgo Ameriką. Paliktoji verkė ne  
pinigų, bet netekusi „tokio gražaus vyro”:

– Koks jis gražus! Jei sugržtų, aš jam dar daugiau duo-  
čiau pinigų.

### Mylime ne Motiejų, o armoniką

Motiejus buvo muzikantas. Ne tik grodavo, bet ir dainuo-  
davo. Tos jo dainos buvo nerimtos, kartais tiesiog blyvygos,  
ir Abraziutė imdavo bartis. Šiaip jis buvo linksmas, žmo-  
nių mylimas – ypač merginų, mégstančių šokti ir dainuoti.  
Kad jis nepasikeltu į puikybę, jos dažnai primindavo: „Mes  
ne tave, Motiejau, mylim, o tik tavo armoniką”. Nors, kai  
buvo jaunesnis, tai meilės ir jam tek davė, ne tik armonikai.  
Su viena mergina net dėl užsakų buvo nuėjė pas kleboną.  
Bet šis juos išvijęs, nes mergaitė buvusi klebono giminaité,  
o jis – tik „vargšas kriauciukas ir nerimtas muzikantas”.

Kai klebonas neleido savo giminaité, Motiejus labai  
nuliūdo. Išgérė porą puslitrių ir atsigulė naktį ant sniego,  
kad sušaltų. Tik ar naktis buvo nešalta, ar degtinė šildė,  
bet ryta nubudės pajudino koją, ranką – nenušalę. Nusi-  
spjovė ir, nuėjės į smuklę, dar išgérė.

„Kai Motiejus tik atėjo, šviesi saulė užtekėjo”, – dainuodavo merginos ir tuoju primindavo: „Tik nemanyk, kad mes tave mylim. Mums reikia ne tavęs, o tik tavo armonikos”. Jis tada turėjo dvi armonikas ir būgną. Parėjęs ryta iš vakaruškų, miegodavo beveik visą dieną. Ir vis miego būdavo maža. Sakydavęs, kad miegas lygus bagočiui: kuo daugiau turi, tuo daugiau nori.

Nuėjės kur nors į svečius, sakydavo: „Sveiki gyvi jūs, ar nelaukiat mūs?” O sėdės prie stalo ir pradėjės valgyti, vėl mokédavo: „Ar šiaudai, ar vilnos, bil tik žarnos pilnos”. Geriant alų uždainuodavo: „Sveika, broga, nebūk bloga! Ėjai per triūbas, eisi per mano zūbus. Buvai kubiliuos, būsi mano viduriuos.” Eidamas namo po vaišių, prisimindavo: „Daugel buva sutvérimu ir visokių sudėjimų: vienas sparnelius kiloja, kitas vargai tik ropoja”. Prie šių pastarujų turbūt prisirdavo ir save, nes muzikantą „kožnas myl, dvi stiklines kartu pyl, kad tik numylėtu, dainuoti pradėtu.” O dainų, armonika palydimų, buvo be galo daug. Bet visas jas viršijo daina, tapusi Motiejui tarsi himnu: „Kur muzikonta gimims, ten yr linksmis gyvenimis. Ašė savo liuosa gera nemainyč ant poną dvara. Tol skumb, tol skumb. Linksmis gyvenimis.”

### Laiškas iš Amerikos

Išlikęs yra jdomus Jono Devaičio laiškas motinai iš Amerikos. „Aš, tamstos sūnus Jonas, parašysiu keletą žodelių mūs mielai motinélei. Mes, sūnus Jonas, mano žmona Ona ir duktė Povilina, kloniojamės labai žemai”.

Rašyta rusiškom raidėm. Pirmame puslapyje – eiléraštis:

Iš tolimos svetimos šalelės  
Rašau į brangią tėvynėlę  
Pasveikindamos kuo namieliausia  
Tévelį ir motinéle.

O kaip aš jūsų pasiilgau,  
Kaip trokštu pamatyti!  
Negal išreikšti mano žodeliai,  
Né laiškas aprašyti.  
  
Rodos pavirtęs maža žuvele  
Perplaukčia gilią jūrą,  
Kurios platumas, baisus didumas  
Mane nuo jūsų skiria.

Kad aš galēčia oru lekioti  
Drauge su mažais paukšteliiais,  
O tai aš lékcia dieną ir naktį  
Aplankytī tévelius.

Bet man neduota žuvies smarkumo  
Né sparnų mažų paukštelių,  
Tiktais man duota jautri širdelė  
Ir rūpestinga galvelė.

Jūs, téveliai, aš neužmiršiu  
Iki gyvas aš būsiu,  
Visada mislia pas jus lieksiu,  
Per laiškelį kalbiesiu.

Eiléraščio paraštėje išrašyta data: 13 sentabr. 1909.

### Labiausiai rūpėjo sodas

Vokiečiams per Pirmąjį pasaulinį karą okupavus Lietuvą ir dalį Latvijos, į Rygą émė plūsti pabégėliai. Mieste émė trūkti maisto. Kai po metų kitų vokiečiai užémė Rygą, tada daug miestiečių émė bėgti į kaimą. Ir Abrozina su visa šeima pasitraukė į téviškę.

Pakely bėgliai buvo apgyvendinti viename dvare. Siutė ligos, ir prieverta buvo skiepijama. Trūko maisto – ir tas pats buvo labai prastas: balandų sriuba ir riekė ašakinės duonos. Bet Abrozina siūdavo dvariskiams ir taip užsidirbdavo bent maistui.

Kai pasieké Daudžgirius, jau buvo ruduo. Tetušis jau buvo miręs, bet jo sodintas sodelis buvo pilnas obuolių ir kriausiu. Matutė pasitiko džiaugsmo ašaromis. „Mano vai-keliali”, – verkdama ji vis kartojo. Atėjo Jankos Onytė ir atneše pilną puodynę pieno. Badas jau nebegrėsė.

Bet mergaitėms labiausiai rūpėjo senelio sodintas sodas – skynė ir valgė saldinius ir geltonus antaninius obuolius, sultingas dideles kriausės. Jos pirmą kartą matė ir skynė vaisius tiesiog nuo medžio – obuolius ir kriausės! Net Jedziūtė, kuri sirgo priemečiu, pamiršusi karą ir bombardavimus, džiaugėsi, tarsi patekusi į rojų. Kitą pavasarį ji mirė, o jos paskutiniai žodžiai buvo:

– O, kaip norėčiau dar pagyventi. Dar norėčiau grūšnių pavalygti.

### Tai buvo juoko Zupei!

Senoji Ramonienė visada prastai valgydavo ir vilkėdavo. Kai kartą pas juos merga iš kito kaimo atvedė karvę pas jautį visa gražiai išsipuošusi, senoji nusistebėjo: „Atėjo kaip į bažnyčią!” O kai marti ruošesi eiti į mišparus apsilinkus gražią suknelę, senoji juokėsi:

– Mat į mišparus, kad tu papūustum, – jai suknią rūpi parodyti, o ne mišparai.

Kartais jos net susibardavo. Ramonas tada sakydavo: „Jau barasi, ar tik nepradės muštis! Ot bus tada Zupei juoko!”

Kas toji Zupė, jis ir pats nežinojo, tačiau abi moterys imdavo juoktis. O kitą kartą, išgirdės jas barantis, sugalvojo apgauti:

– Eikit, žiūrėkit, moterytės, – kaip vyras pačią muša!

Tos išbėgo griūdamos į lauką, o jis parodė į gaidij, bepešantį vištą.

### PEOPLE NARRATE

#### When course-grained flour was used for making bread

Alfredas Andrijauskas (b. 1921) recorded a great many of funny and sad stories on various happenings in Northern Lithuania, not far from the town of Biržai. The stories were told by his mother and grandmother. Most frequently, these are the stories of the period up until the First World War.

## TURINYS:

Tarp savęs ir pasaulio. Habilituotas daktaras profesorius Romualdas GRIGAS, klausinéjamas Liudviko GIEDRAIČIO, aptaria lietuvių tautos būklę ir plėtros kelius	1 •
Algis STALGYS. Statyba istorinéje aplinkoje	8 •
<hr/>	
MOKSLO DARBAI	
Gintaras BERESNEVIČIUS. Eskulapas ir Aušautas	12 •
Daiva VAITKEVIČIENĖ. Kupolės: šventė ir dievybė	15 •
Edita KORZONAITĖ. „Žmogus pasikorėlės vestuvėse“: papročiai mitologinėje sakmėje ir tikrovėje	21 •
Austė BAREIKYTĖ-NAKIENĖ. Daudyčių garsaeilio įtaka sutartinių derminei sandarai	27 •
Audrius BEINORIUS. Sapnų prigimties teorijos indų kultūroje	34 •
<hr/>	
Dainius RAZAUSKAS. Rato simbolika. Du pavyzdžiai	42 •
<i>Iš Gudijos.</i> Alegas DZIARNOVIČIUS, Ala KVIATKOUSKAJA. „Svastika“ kaip kosmologinis simbolis ir etninis pozymis	49 •
<i>Iš Gudijos.</i> Uladzimeras LOBAČIUS. Burtlininkavimas krivičių žemėse. Trumpa istorinė apžvalga	53 •
<i>Kitos kultūros.</i> Hammūdah 'ABD AL-'ATI. Šeimos struktūra Islame	56 •
<i>Skaitymai.</i> René GUÉNON. Centro idėja senovés tradicijoje	63 •
<i>Knygos.</i> Nijolė TUMÉNIENĖ. Lietuvos sakralinės dailės studijos	67 •
<i>Konferencijos.</i> Vytautas TETENSKAS. Tradicija ir dabartis	69 •
<i>Etninės veiklos realijos.</i> Rytis AMBRAZEVIČIUS. Dainos Rasos šventėje	70 •
<i>Žmonės pasakoja.</i> Alfredas ANDRIJAUSKAS. Kai duona dar ašakinė buvo	77 •
<hr/>	

## VIRŠELIUOSE:

Linos MATULIONYTĖS piešiniai.  
Popierius, guašas, akvarelė.

LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

LIETUVOS LIAUDIES  
KULTŪROS CENTRAS

LIAUDIES KULTŪRA 1999 Nr. 3 (66)

Žurnalas leidžiamas nuo 1988 metų,  
kas du mėnesiai

*REDAKCIJOS ADRESAS:*

Barboros Radvilaitės 8, 2600 Vilnius

*VYRIAUSIOJI REDAKTORĖ*

Dalia RASTENIENĖ tel. 61 34 12

*SKYRIŲ REDAKTORIAI:*

Dainius RAZAUSKAS

– bendrieji kultūros klausimai,  
tel. 61 31 61

Vladas MOTIEJŪNAS – etnologija,  
tel. 61 31 61

Liudvikas GIEDRAITIS – folkloras,  
tel. 61 31 61

Juozas ŠORYS – etninės veiklos  
realijos, tautodailė, tel. 61 31 61

Beatričė RASTENYTĖ – korektorė,  
tel. 61 31 61

Ramūnas VIRKUTIS – fotografas

Maketas Martyno POCIAUS

Reziumė į anglų kalbą vertė  
Sigita JURKUVIENĖ

*REDAKCIINĖ KOLEGIJA:*

Habil. dr. Simas KARALIŪNAS, Lietuvos kalbos institutas, Antakalnio 6, 2055 Vilnius

Zita KELMICKAITĖ, Lietuvos muzikos akademija, Gedimino pr. 42, 2001 Vilnius

Dr. Ing. LUKŠAITĖ, Lietuvos istorijos institutas, Kražių 5, 2001 Vilnius

Habil. dr. Nijolė LAURINKIENĖ, Lietuvos literatūros ir tautosakos institutas, Antakalnio 6, 2055 Vilnius

Juozas MIKUTAVIČIUS, Lietuvos liaudies kultūros centras, Barboros Radvilaitės 8, 2600 Vilnius

Prof. habil. dr. Vacys MILIUS, Lietuvos istorijos institutas, Kražių 5, 2001 Vilnius

Dr. Alė POČIULPAITĖ, Lietuvos liaudies kultūros centras, Barboros Radvilaitės 8, 2600 Vilnius

Dr. Daiva RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ, Lietuvos muzikos akademija, Gedimino pr. 42, 2001 Vilnius

Doc. dr. Krescencijus STOŠKUS, Vilniaus universitetas, Didžiaukio 27, Vilnius

Prof. habil. dr. Angelė VYŠNIAUSKAITĖ, Antakalnio 83-22, 2040 Vilnius

© „Liaudies kultūra“

Steigimo liudijimas Nr. 152

Pasirašyta spaudai 1999 06 07

Formatas 60×90/8

Rinkta kompiuteriu. 10 sp. l.

Tiražas 1070 egz. Užsakymas 968.

Kaina: prenumeratoriams 4,57 Lt.

Pardavimui – sutartinė

Lietuvos liaudies kultūros centras

Barboros Radvilaitės 8, 2600 Vilnius

<http://neris.mii.lt/heritage/lfcc/lfcc.html>

email: Ifcc@lfcc.lt

Spausdino AB „Spauda“

Laisvės pr. 60, 2056 Vilnius