

ISSN 0258-0802

# LITERATŪRA

VILNIUS UNIVERSITY

2006 | 48(5)  
Research Papers

ISSN 0258-0802

# LITERATŪRA

---

*Papers of the LITTERA project:  
Lithuanian Identity in the Literary and Cultural  
Discourses of the 19<sup>th</sup> and the Early 20<sup>th</sup> Century*

---

*Published since 1958*

Vilnius University Publishing House  
2006

VILNIAUS UNIVERSITETAS

2006 | 48(5)  
mokslo darbai

ISSN 0258-0802

# LITERATŪRA

---

*Projekto LITTERA darbai:  
Lietuvių tapatybė XIX a.–XX a. pradžios  
literatūros ir kultūros diskursuose*

---

*Leidžiama nuo 1958 metų*

Vilniaus universiteto leidykla  
2006

## Redaktorių kolegija (Editorial Board)

### *Vyriausioji redaktorė (Editor-in-Chief)*

Prof. habil. dr. *Eugenija Ulčinaitė* – Vilniaus universitetas, filologija (klasikinė filologija)  
Vilnius University, Philology (Classical Philology)

### *Vyriausiosios redaktorės pavaduotojas (Deputy Editor-in-Chief)*

Prof. habil. dr. *Kęstutis Nastopka* – Vilniaus universitetas, filologija (lietuvių literatūra)  
Vilnius University, Philology (Lithuanian Literature)

### *Atsakingoji sekretorė (Executive Secretary)*

Doc. dr. *Genovaitė Dručkaitė* – Vilniaus universitetas, filologija (visuotinė literatūra)  
Vilnius University, Philology (World Literature)

### *Nariai (Editors):*

Prof. habil. dr. *Viktorija Daujotytė-Pakerienė* – Vilniaus universitetas, filologija (lietuvių literatūra)  
Vilnius University, Philology (Lithuanian Literature)

Prof. habil. dr. *Genadij Gačev* – Rusijos MA Slavistikos ir balkanistikos institutas,  
filologija (rusų literatūra)  
Institute of Slavonic and Balcan Studies, Russian  
Academy of Sciences, Philology (Russian Literature)

Doc. dr. *Nijolė Kašelionienė* – Vilniaus pedagoginis universitetas, filologija (visuotinė  
literatūra)  
Vilnius Pedagogical University, Philology (World  
Literature)

Doc. dr. *Galina Michailova* – Vilniaus universitetas, filologija (rusų literatūra)  
Vilnius University, Philology (Russian Literature)

Habil. dr. *Jūratė Sprindytė* – Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, filologija  
(lietuvių literatūra)  
Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Philo-  
logy (Lithuanian Literature)

Prof. PhD *Violeta Kelertienė* – Iliojaus universitetas (JAV, Čikaga)  
University of Illinois of Chicago (USA)

Doc. dr. *Giedrius Viliūnas* – Vilniaus universitetas, filologija (lietuvių literatūra)  
Vilnius University, Philology (Lithuanian Literature)

### Redakcijos adresas (Address):

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedra  
Department of Lithuanian Literature of Vilnius University  
Universiteto g. 5, LT-01513 Vilnius  
Tel. (370 5) 268 72 16  
El. paštas: [lituan@literatura.lt](mailto:lituan@literatura.lt)  
Elektroninė žurnalo versija / archyvas / diskusijos <http://www.literatura.lt>  
<http://www.leidykla.vu.lt/md-link.html>

© „Literatūra“, 2006  
© Vilniaus universitetas, 2006

ŠIAME NUMERYJE SKELBIAMI  
VILNIAUS UNIVERSITETO FILOLOGIJOS FAKULTETO  
MOKSLINIŲ TYRIMŲ PROJEKTO  
**„LITTERA. LIETUVIŲ TAUTINIS IDENTITETAS XVI–XX A.  
KULTŪRŲ DIALOGO KONTEKSTUOSE“**  
DARBAI



PROJEKTAS VYKDYTAS 2005–2006 M.,  
VADOVĖ – PROF. HABIL. DR. **EVALDA MARIJA JAKAITIENĖ**



**PROJEKTO RĖMĖJAS –**  
LIETUVOS VALSTYBINIS MOKSLO IR STUDIJŲ FONDAS



# TURINYS • CONTENTS

*Pratarmė. Vaidas Šeferis. Apie tapatybę* ..... 9

## XIX–XX a. kultūros diskursai

- Gintaras Beresnevičius.** Lietuvių ir lenkų istoriografija apie lietuvių mitologiją XIX a. pirmoje pusėje ..... 13  
Lithuanian and Polish Historiography on Lithuanian Mythology of the First Half of the 19<sup>th</sup> Century
- Aušra Martišiūtė.** Tautinės tapatybės suvokimo raida misterijose ..... 29  
Development of the Awareness of National Identity in Mystery Plays
- Vaidas Šeferis.** Tautinė tapatybė lietuvių biografijose (Jonas Basanavičius, Jonas Šliūpas, Vincas Kudirka) ..... 45  
National Identity in the Lithuanian Biography (Jonas Basanavičius, Jonas Šliūpas, Vincas Kudirka)
- Mindaugas Kvietkauskas.** Tapatybės virsmo istorija: Vaižganto *Pragiedruliai* ir 1918–1920 m. konfliktas dėl Vilniaus ..... 77  
The Narrative of Identity Transformation: Vaižgantas's Novel *Pragiedruliai* and the 1918–1920 Conflict over Vilnius

## Religinė tapatybė lietuvių literatūroje

- Dalia Čiočytė.** Religinė ir tautinė tapatybė Antano Baranausko poetinėje autorefleksijoje ..... 97  
Religious and National Identity in Antanas Baranauskas's Reflection of the Poetical Self
- Dalia Čiočytė.** Tautiškosios religinės tapatybės svarstymai literatūros teologijos aspektu ..... 105  
National Religious Identity from the Perspective of Theology of Literature
- Gediminas Mikelaitis.** Literatūros teologija: identiteto paieškos ..... 118  
Literaturtheologie: Identitätssuchen

## Tapatybės klausimai folkloro tyrimuose

- Saulė Matulevičienė.** Vilniaus krašto folkloras kaip tautinės tapatybės dėmuo ..... 128  
Vilnius Region Folklore as an Inherent Part of the National Identity
- Austė Nakienė.** Lietuvių muzikos tautiškumo problema. Pietryčių Lietuvos liaudies melodijos XX a. I pusės fonografo įrašuose ..... 143  
The Problem of the National Style in Lithuanian Music. South Eastern Lithuanian Folk Melodies in Phonograph Recordings from the 1<sup>st</sup> Half of the 20<sup>th</sup> Century



# PRATARMĖ

## APIE TAPATYBĘ

Apie tapatybę humanitarai pastaruoju laiku kalba ir rašo daug. Intencija, skatinanti grįžti prie šios temos, paprasta: humanitarai norėtų patys suvokti ir kitiems paaiškinti, kas mus įgalina kalbėti apie lietuvių tautą ir kas lietuviškumui yra esminga. Sunku būtų rasti temą, prieštaringesnę nei ši. Jau pati intencija kelia dvilypių jausmų. Net jei humanitarai sugebėtų pasakyti ką nors svaraus apie tautą ir jos tapatybę, kas šiais laikais jų beklauso? Kita vertus, radikalčiai pakeitus požiūrio tašką tektų konstatuoti, kad tokiais esminėmis temomis kaip žmogaus ar tautos tapatybė vien humanitarai ir bekalba. Tikslėnių mokslų atstovai dažniausiai į panašius debatus mosteli ranka kaip į kažką, kas apskritai mokslu nevadintina.

Įsiklausęs į žodį *tapatybė* ir pabandęs suvokti, kiek *to paties* galima nemeluojant atrasti tarp savęs ir kito, savęs ir bendruomenės, dabartinio savęs ir savęs praeityje, modernusis žmogus aptinka, kad pirmiausia egzistuoja skirtumai ir netolydumai, o bendrumas ir tapatumas iškyla tik kaip geistini ar deklaruojami dalykai. Kad atpažintum ir pripažintum tapatumo ryšį tarp savęs ir bendruomenės, visada reikalinga tam tikra valia ignoruoti skirtumus ir – svarbiausia – *tikėjimas* bendrumo galimybe. Šia prasme tapatybė yra mitologijos (ar naujausiais laikais iš jos išaugusios ideologijos) dalykas. Humanitarinių mokslų patirtis tai patvirtina. Kai atsigręžiama į faktus, operuo-

jama analitiniais instrumentais, bendruomenės gyvenime išryškėja skirtumai ir netolydumai: tautos kalba nesutampa su tautos teritorija; bendrinės kalbos normos sunkiai priglunda prie dialektų, sociolektų ir individualios kalbinės patirties; tauta išsidalija į įvairaus pobūdžio grupes bei – analizuojant nuosekliai – į individus; kolektyvinė atmintis staiga netenka atpažįstamo kolektyvo ir t. t. Tačiau kai atsi-  
veriamą mitologinei ir ideologinei tapatybės sugestijai, nelaukta išvystami stebinantys bendrumo pliūpsniai, išjudinantys individus bendram jausmui ir bendram veiksmui. Apsukus ratą ir vėl galima objektyviai analizuoti pasikartojančių bendrumo išraiškų priežastis ar pobūdį, vėl susilaukiant to paties rezultato: priežasčių ir išraiškų būta skirtingų (vienaip džiaugtasi 1410-aisiais, kitaip – 1990-aisiais...), sunku surasti, kas iš tiesų nepakito... Tad mokslinė intencija analizuoti tapatybę patenka į užburtą ratą: objektyviai pažindama identiteto formas, ji išleidžia iš akių pačią esmę – mitologinę ir jausminę tapatybės prigimtį; kita vertus, atsisakius objektyvios analizės, tenka atsisakyti pretenzijų į mokslinį išvadų galiojimą.

Šios mintys iškyla dar nė nepradėjus nuosekliai svarstyti pačios lietuviškosios tapatybės. Tačiau net ir palikus nuošalyje minėtas diskusijų intencijas, prieštarų nemažėja. Viena vertus, tautinė tapatybė dažnai suvokiama kaip viena svarbiausių tautos ir valstybės tęstinu-

mo prielaidų, kaip tam tikra vertybių, kuriomis grindžiama nepriklausomos Lietuvos egzistencija, suma. Tapatybę suvokiame kaip kažką esančio, svarbaus, vertingo. Šį požiūrį reprezentuoja visų pirma valstybinės ir mokslinės Lietuvos institucijos, tautinio identiteto išlaikymą pripažįstančios prioritetiniu valstybės uždaviniu ir skiriančios lėšų jo moksliniams tyrimams.

Kita vertus, atsigręždami į tapatybę išduodame tam tikrą susirūpinimą ja. Tvarkingai veikiančių, akivaizdžių dalykų paprastai nepastebime – kaip geros sveikatos ar oro. Tik jiems sutrikus imame svarstyti, kas nutiko. Atsigręžti į tautinę tapatybę skatina jausmas, kad kažkas joje sutriko: ji keičiasi, jos per mažai (ar per daug), jos ima nebepakakti. Tapatybė tampa neaiški, ji virsta problema, skatinančia kelti klausimus ir ieškoti atsakymų.

Abi paminėtos žvilgsnio perspektyvos yra susijusios. Iškeldami ir aprašydami svariausius lietuviškojo identiteto dėmenis tariamės kartu jį stipriną, sutvirtiną; kita vertus, įdėmus žvilgsnis čia pat atskleidžia tapatybės formų trapumą ir jų vidines prieštaras. Geriausiai tai matyti iš lietuvių kalbos: visuotinai laikoma lietuvių tapatybės kertiniu akmeniu, ji lietuviams tuo pačiu metu atrodo pažeidžiama, trapi, tik milžiniškomis vertimo ir norminimo pastangomis atlaikanti šiuolaikinio pasaulio slėgį. Arba, regis, savaime suprantama savęs apibrėžtis „esu lietuvis“: analizės gniaužtuose ir ji netenka savo aiškumo, kai suvokiame, kad XVI a. šie žodžiai reiškė apytikriai „esu Palemono palikuonis“, XVIII a. – „esu LDK pilietis“ ir tik XIX a. pabaigoje įgavo šią šiuolaikinę prasmę – „mano gimtoji kalba – lietuvių“.

Tapatybė yra paradoksali, kiek panaši į rūką: matai, kad yra, bet pabandęs paliesti te-

sugriebi tuštumą. Analitiškai sunkiai apčiuopiama, ji kažkaip gyvuoja ir turbūt yra pakankama, jei šiandien dar turime savo valstybę ir jei yra vilties, kad ji greit neišnyks. Tačiau būtent su šešioliktus metus einančiu Lietuvos valstybingumu sietini esmingi tapatybės struktūrų pokyčiai. Imantis skambių paralelių, 1991-aisiais Lietuvos valstybės egzistencija kabo ant plauko, tačiau tautinės tapatybės jėga nekėlė abejonių; šiandien mūsų valstybės egzistencijai tokios didelės išorinės grėsmės nėra, bet tautinė tapatybė nebeteko ankstesnės galios veikti esmingus individų apsisprendimus. Nederėtų šių procesų vadinti krize. Atvirksčiai – sumažėjus tiesioginei grėsmei, pasilikę patys su savimi, galėtume tartis matą esmingus lietuvių tapatybės struktūrų bruožus, atpažįstą tikrąją, neretoriškąją visuomenės jauseną. Lietuva kupina plėšraus verslumo ir su-svetimėjimo, nuo kurių bėgama svetur. Šie elementai identitetų struktūrose ne mažiau paveikūs nei vienijantis krepšinio ir folkloro švenčių džiaugsmas.

Savivoka kinta. Praėjusio amžiaus 4-ajame dešimtmetyje (taigi apytikriai 15 metų nuo anos nepriklausomybės paskelbimo) debiutuo-janti Aisčio, Brazdžionio, Radausko, Miškinio karta atnaujino lietuviškumo pajautą naujais estetiniais elementais, čiobrelių arbatą poezijoje pakeisdama stipresniu kraujo ir benzino kokteiliu. Kokių naujų tapatybės aspektų atrandame šiandien? Didžioji naujovė, dominuojanti šiuolaikinėse kultūros diskusijose, yra ne nauja estetika, bet naujas požiūris į sava ir svetima. Lietuvių kultūra greta savęs (kažin ar savyje?) atranda kitakalbes savastis – lenkų, žydų, lotynų. Šis identiteto judesys labai naujas, dar neaišku, kiek tvarių pėdsakų jis paliks Lietuvos kultūroje, bet jo kryptis neabejotina.

Aktyvios diskusijos apie tapatybę rodo brandžią kultūros savimonę. O atsakymai, kurie tokioje diskusijoje randami, simptomiškai nurodo savimonės formų kilmę bei kryptį. Šiandieninėje Lietuvoje regima pastanga pabrėžti multikultūrinius raidos bruožus, be abejo, yra vakarietiškos kilmės ir sietina su tolerancijos, lygybės, taikumo idealais, kuriais (bent retoriškai) remiama vakarietiškoji politika. Gerai matyti, kad lietuviams patinka prisistatyti šių vertybių šviesoje: Lietuva kaip kelių kalbų ir kultūrų valstybė pristatoma naujaisiuose istorijos veikaluose, oficialiose politikų kalbose, tarptautiniuose kultūros renginiuose ir diskusijose.

Nekyla abejonių, kad vakarietiška kultūrinės savimonės raida atspindi intensyvias pastangas išspręsti amžinąją Lietuvos geopolitinės tapatybės problemą retoriškai atsiribojant nuo Rytų ir identifikuojantis su Vakarais. Tačiau viskas ne taip paprasta. Česlovas Milošas yra taikliai pastebėjęs, kad simpatiška jame daugiakalbiame ikikariniame Vilniuje skirtingos tautos ir tikybos gyveno kiekviena sau: žydai, lenkai, lietuviai vaikščiojo savo gatvėmis, meldavosi savo šventovėse, skaitydavo savo laikraščius. Iš tiesų – kiek lenkiškosios Vilniaus istorijos žino lietuviai? O kiek lenkai lietuviškosios? Kiek kauniečių pasakytų, kieno vardu pavadinta Gaono gatvė Vilniuje? Daugiakultūriškumas, deklaruojamas kultūrinio ir politinio elito, yra įtikinamas spaudoje, tačiau kas yra keliavęs Lietuvos, Lenkijos ir Baltarusijos pasienyje, supras, apie ką Milošas kalbėjo. Būtent čia, Lietuvos pietryčiuose, būtų geriausia tikrinti, kiek retorikos ir kiek nuoširdaus atvirumo yra naujojoje daugiakultūrės Lietuvos tapatybėje. Čia gyvi ne tik senieji nacionaliniai antago-

nizmai. Kalbininkai savo ekspedicijose yra aptikę kaimų, kuriuose žmonės apie savo tapatybę apskritai negali pasakyti nieko konkretaus: kalbos ir kultūros žmonių gyvenimuose sumišusios taip, kad liaujasi būti reikšmingos. Kokį ryšį galima išvelgti tarp šios identiteto miglos ir Frankfurto knygų mugėje pristatomos Lietuvos?

Ką substancialaus šiose Lietuvos identitetų konsteliacijose gali pasiūlyti humanitarų diskusijos? Galbūt visų pirma tam tikro blaivaus žinojimo. Objektyviai ir kruopščiai renkami kultūros istorijos faktai savaime turi atnaujinančio, inspiruojančio poveikio. Svarbiausioji jų diktuojama išvada yra ta, kad nėra vienos tautinio identiteto formos – jų daug, o stebėdami jų raidą atrandame tokių dalykų, kurių ligi šiol nesugebėjome ar nenorėjome pastebėti. Peržvelgdami čia spausdinamus įvairių filologijos kryptių specialistų tekstus negalime nesistebėti, kaip skirtingai gali būti suvokiamas ir jaučiamas individo ir bendruomenės ryšys. Dar daugiau – su didesniu ar mažesniu nustebimu atrandame, kad tautinis identitetas yra bendrųjų žmogiškosios tapatybės problemų lauko dalis. Šiame lauke mūsų tautinės savasties dalykai iškyla greta fundamentalių individualios ir kolektyvinės sąmonės svarstymų, teologinių, filosofinių ir ideologinių žmogiškosios tapatybės parametru. Humanitarų indėlis į lietuvių tapatybės tyrimus kaip tik ir yra tas, kad identiteto raiškos formų analizė atveria vartus į pamatinius humanistinius svarstymus, parodo giliuosius kultūrinius to identiteto šaltinius.

Šis ramus, kritinę distanciją išlaikantis žinojimas iš tiesų sukomplikuoja „autentišką“ tapatybės emociją, trukdo džiaugtis ir liūdėti drauge su visais. Bet ramus ir reiklus kritišku-

mas per Lietuvos tapatybės procesus, regis, yra vienintelis būdas, kaip kuo mažiau sau ir pasauliui meluoti apie save ir pasaulį. Šiame „Literatūros“ žurnalo numeryje publikuojami straipsniai visų pirma parodo, kad tapatybę reikia ne tik išgyventi, bet ir suvokti, atpažįstant ir kritiškai svarstant tuos elementus ir vertybes, kuriomis ji skirtingų žmonių skirtingais laikais grindžiama. Toks kalbėjimas reikšmingas

tiems, kuriems tapatybė yra visų pirma sąmoningai pasirenkamas ir ištvėrimu įsipareigojimu realizuojamas ryšys tarp savęs, bendruomenės ir pasaulio. Šiame kontekste nebetenka svario problema, kiek reikšmingas toks kalbėjimas bus visai Lietuvos visuomenei. Daug svarbiau, kad blaivus žinojimas taptų individualaus galvojimo konstanta. Viskas visada prasideda nuo žodžių.

*Vaidas Šeferis*

## XIX–XX a. kultūros diskursai

### LIETUVIŲ IR LENKŲ ISTORIOGRAFIJA APIE LIETUVIŲ MITOLOGIJA XIX A. PIRMOJE PUSĖJE. MITOLOGINĖS TRADICIJOS ĮTAKA LIETUVIŲ IDENTITETO FORMAVIMUISI

Gintaras Beresnevičius

Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro docentas

Lietuvių ir lenkų identitetų sklaida XIX a. pirmoje pusėje susilaukė milžiniško dėmesio visų pirma dėl Vilniaus universiteto ir jo kultūrinės veiklos suklestėjimo per XIX a. pirmąjį ketvirtį, taip pat dėl tokių epochos figūrų kaip Adomas Mickevičius, Tomas Zanas, Simonas Daukantas, Teodoras Narbutas ir kt. lituanistinių aspiracijų, filomatų, filaretų sąjūdžių. Tačiau dar iki Dionizo Poškos, Simono Stanevičiaus, Simono Daukanto ir kitų lituanistinio sąjūdžio figūrų vyko ne kiek ne mažiau intensyvios identiteto paieškos per mitologiją, savasties paieškas joje. Bet jos neatnešė ryškios sėkmės ir buvo nurašytos iš bendro lituanistinio sąjūdžio aplinkos.

Šiuo atveju bus siekiama parodyti, kad Lietuvos ir lietuvių identiteto bei būsimosios ideologijos formavimasis XIX a. pirmoje pusėje turėjo ir kiek ankstyvesnį „mitologinį“ užnugarį. Šio straipsnio tikslas – visų pirma lietuvių iden-

titeto paieškas nukelti į 1817–1818 m. Vilniaus universiteto profesūros ir masonų antrinės organizacijos šubravėjų aplinką ir išsiaiškinti tiek tos veiklos iniciatorius, tiek jų poveikį atitinkamai lietuvių ir lenkų identifikacijai, patiems Poškai, Daukantui, Silvestrui Valiūnui ir tam pačiam Mickevičiui. Taip pat išsiaiškinti, kokius padarinius paliko 1817–1818 m. iniciatyvos lietuvių ideologijos formavimuisi ne tik XIX a., bet ir moderniaisiais laikais.

Bus taikomas istorinis, hermeneutinis, istorinis lyginamasis metodai. Norima pažvelgti į savitą posūkio akimirką, nuo kurios prasideda lietuvių ir lenkų ideologemų perskyra ir intelektualai, ieškodami savosios atskirties pagrindo, kreipiasi į mitą.

Iš pradžių apžvelgiamos identiteto sklaidos trajektorijos istorikų darbuose ir legendose iki XIX a.

## **Klausimo priešistorė. Identiteto ašiniai taškai ir perdavimo vietos**

Klausimas apie tautinį ar gentinį identitetą, lietuviškos savimonės raidą gali būti keliamas skirtingais būdais. Vis dėlto visi atsakymai į klausimus susiję su tradicijos problema. Kaip ta tradicija buvo palaikoma, kad būtų išsaugomas identitetas, o kartu ir tąsa? Juk tąsa be identiteto neįmanoma, nes nebūtų ko tęsti ir pratęsti.

Lietuviškos LDK tradicijos klausimas painus, lietuvių bajorai greitai prakalbo lenkiškai, rusėniškai, lotyniškai, itališkai ir prancūziškai, bet sava kalba jiems nelabai rūpėjo, nes tai buvo valdomųjų, kaimo, provincijos kalba. Katalikiškas ar vėliau prisidėjęs reformatoriškas identitetas vėl plėtė sąsajų lauką į Europą ir buvo kosmopolitinis. Ir vartojama kalba, ir išpažįstama religija dar nesutapo su tautybe, etnine savivoka. Žinoma, buvo ženklai ir simboliai, lietuviški seimai ir seimeliai, kuriuose lenkiškai kalbėta, buvo ir Vytis, ir LDK administracija, vartojusi slavų kanceliarinę kalbą. Tačiau identitetas prasidėjo nuo savimonės „mes lietuviai“, kad ir lenkų nacijos dalis, ir kažkaip stebėtinai buvo palaikomas gana ilgą laiką.

Kuo jis pagrįstas? Ideologiškai bajorus vienijo bendra kilmė. Valstiečiai su tam tikra abejone, o bajorai be mažiausios dvejonės imti kildinti iš Romos. Visi buvo „iš Palemono“. Ši romėniška hipotezė gyvavo sėkmingai, ją pripažino ir partneriai lenkai, nes galų gale jiems tai nebuvo nenaudinga, ir lenkai bent jau oficialiame ar viešajame diskurse pripažino lietuvių ar jų diduomenės romėnišką ar kartais itališką kilmę. Matyt, unijoje su romėnų palikuonimis ideologiškai buvo galima jaustis gana jaukiai. Dar pirmųjų konsolidacijos žingsnių laikais, po krikšto, hipotezė ir kilmė lenkų

buvo pripažįstama besąlygiškai. Bet, matyt, tam tikros aplinkybės nebuvo aiškios. Tarkim, Janas Dlugošas XV a. pasiūlė ir net pagrindė lietuviams jų atvykimo aplinkybes, sukūrė Vilių. Nors Dlugošas ir stengėsi, jo versijos lietuviai nemanė priimti, nes, matyt, turėjo sąvąją. Juk jei lietuvių didikai iš karto po krikšto būtų buvę netvirtai įsitikinę kokia nors savos kilmės tradicija ir teatsiminę ar tesamprotavę miglotai, tikrai būtų perėmę Dlugošo pasiūlytą teoriją, su kuria lenkų atstovai buvo iššyk sutikę. Tačiau lietuviai turėjo savo tradiciją, XV a. ji dar tarytum skendi rūke, o jau XVI a. Lietuvos pirmuosiuose metraščiuose – pas Motiejų Strijkovskį, vėliau Albertą Vijūką-Kojelavičių – sumirga pradininko Palemono vardas.

Jis išnyra su savo vardu ir tampa neatsiejamas su visa tolesne tradicija. Niekas nesugeba dorai paaiškinti, kas Palemonas buvo toks: tai bandoma jį paversti Publijumi Libonu, tai ieškoma kokios etimologijos, ir visi tik bendrai sutinka, kad jis buvo patricijus, emigrantų romėnų flotilės vadas. Nuo romėnų ir prasideda istorija Lietuvoje: atsiranda miestai, Palemono palikuonys ima valdyti vietos gyventojus – rodos, juos sulotynina, ar, remiantis kitomis versijomis, visi lietuviai kilę nuo Palemono. Šiaip ar taip, tradicijos ašis yra Palemonas, ir lietuvius vienija vienas asmuo. Visa Palemono kompanija, gal apie 500 žmonių ar 500 vyrų su šeimomis, yra bendri lietuvių protėviai, ir Palemonas yra visų lietuvių pirmtėvis.

Aiškios medžiagos, leidžiančios patvirtinti, kad ir paprasti žmonės kildinomi nuo Palemono ar bent jau jo laivininkų, nėra. Gal tai buvo legenda, populiaru tarp diduomenės. Kadangi šis iš tikrųjų graikiškas vardas buvo nemamas labai ilgai, galima daryti prielaidą, kad tai buvo plačiai žinoma legenda.

Esu mėginęs parodyti, kad versija apie Palemoną labai tikėtina<sup>1</sup>, bet dabar nenoriu grimzti į etnogeografiją ir neišvengiamai ilgą kalbėjimą šia tema. Noriu tik pabrėžti: kad ir kas būtų Palemonas, jis, kaip pradininkas, buvo LDK identiteto ašis. Vėliau Palemono žygius tęsė jo vaikaičiai: Ringoldas, Mindaugas, Gediminas ir taip toliau.

Ar tai tiesa, ar ne, šiuo atveju ne taip jau ir svarbu. Svarbiausia, kad Palemono legenda sujungė visas legendų nuoskalas ir teikė pagrindą identitetui daug labiau negu kalba. Nepaisant Renesanso lietuvių didžiavyrių, protestantų ar katalikų riksmo tyruose, kalba netapo ir, ko gero, tuo metu negalėjo tapti siejamąja grandimi. Galimas dalykas, kad be Palemono lietuviai būtų išskydę slaviškame substrate gerokai greičiau. Kalbėdamas rusiškai ar lenkiškai šlėkta laikė save lietuviu, nes buvo Palemono ainis.

Kas vyko „apačioje“, paaiškinti irgi sudėtinga. Ar tarp valstiečių galėjo būti žinoma tokia legenda, kuriai suvokti reikėjo ir minimalaus geografijos bei istorijos išmanymo? Nors apie Palemoną mokyklose buvo mokoma.

Bet ir valstiečiai su tradicija elgėsi gana rimtai ir pagarbiai – kad ir kaip keista, jie išsaugojo lietuvišką identitetą ligi pat XIX a., kai jo saugiklius perėmė katalikybė, sutapusi su tautiškumu; bet toks atvejis buvo įmanomas tik carinėje arba sovietinėje imperijoje, kur ir tautiškumas, ir katalikybė nuosekliai imti žiauriai persekioti, ėmė pridengti vienas kitą.

Lietuvių valstiečių identiteto pagrindą sudarė kalba, kuri buvo būtent jų luomo kalba.

Tačiau istorinė savimonė nenyko. Apie prūsų ir iš dalies lietuvių šventes pasakojo Prūsijos kronikos, apie lietuvių ir žemaičių dievus bei apeigas – Jonas Lasickis, Strijkovskis ir kiti autoriai. Dėl vietos stokos tik pačiais bendriausiais bruožais atkreipus dėmesį į jų aprašomas apeigas, galima pastebėti, kad, be ožių aukojimo, ritualinių nuliejimų ir dievų šaukimosi, XVI–XVII a. egzistuoja ir griežta apeigų, kurias atlieka vaidila ar viršaitis, struktūra: aukojimai, maldos, nugėrimai, prakalbos ir t. t. Bet kai per pagrindines metų šventes – sėjos ar derliaus – atliekami ritualai, seka pasikartoja. Iš pradžių žynys kreipiasi į susirinkusius žmones: pasakoja apie juos, iš kur jie atkeliavę, arba tiesiog „apie jų kilmę“, primena didžiavyrių darbus, paskui kalba apie papročius, dievus, jų pagalbą. Tada prasideda ritualinė puota, kai aukojamas gyvulys, ožys ar jautis, ir visiems dievams drauge, ir atskirai kiekvieno garbei nuliejant ir nugeriant. Apeigos gana įvairios, tačiau ypač svarbi pati pradžia: juk viršaitis ar vaidila *kalbą pradeda nuo pasakojimo apie kilmę ir papročius*, ne nuo dievų. Dievams laikas dar ateis, bet iš pradžių žynys persako žmonėms tam tikrą tradiciją, jos turinys paaiškinamas, o į klausimą „kas mes tokie“ atsakoma pasakojant apie kilmę. Plg. Pretorijaus persakymą apie vaidelučio pamokslo struktūrą: „einen Sermon gehalten von ihren Herkommen, alten Gebrauchen, Glauben“ (LPG, 540). Taigi pasirodo tokia seka: kilmė, papročiai, tikėjimas.

Nežinomas šito pasakojimo turinys, bet galima spėti, kad tai tos pačios legendos, kurias užrašė kronikininkai ir metraštininkai, galbūt su vietos variacijomis. Bet esmė ta, kad per šias šventes pratęsimas identitetas. Pamoksle yra ir paraginimų, ir pamokymų, bet jo pra-

<sup>1</sup> Gintaras Beresnevičius, *Palemono mazgas. Palemono legendos periferinis turinys. Religinė istorinė studija, Lietuvos tūkstantmečio programos leidinys*, Vilnius, 2003.

džioje susirinkusieji identifikuojami ir identifikuojasi per kažkokį mitą, per legendų kompleksą. Pasakojimais apie kilmę jiems pasakoma, kad jie yra skalviai, nadruviai, prūsai, lietuviai. Per šventes vyksta identiteto palaikymo akcija, nes nevalia užmiršti, kas esi, o tai, kas esi, nulemia tėvų papročiai ir dievai, kilmė ir religija. Visa tai galima sąlygiškai pavadinti *kumuliatyvinės tradicijos* perdavimo vietomis: ši sąvoka žymi ir pasakojimus apie kilmę, ir papročius, ir religiją, ir mitologiją; kumuliatyvinė tradicija šiuo atveju tiesiog nurodo perteikimo mastelį – perduodami ne vien papročiai ar tikėjimas, o *visa tradicija*.

XIX a. tokių apeigų jau nebematoma, jėzuitų pasidarbuota iš peties. Parapijos tampa sambūrio vieta, tačiau čia jau neminima kilmė. Kunigas praleidžia istorinę dalį ir kalba tik apie dieviškuosius reikalus. O katalikiškas pamokslas tautinei identifikacijai netinka, belieka kalba, kuri vis labiau spaudžiama į pašales. Per šį vyksmą polonizacijai pritaria ir rusifikacija. Atmintis, kurią vaidilos ir viršaičiai skatino, primirštama. Kaukai su aitvarais ar Perkūnas tebepamenami, bet dingsta esminė pasakojimo dalis: „Kas mes tokie?“ Atsakymas: „Jūs katalikai“.

Ir čia tradicija nunyksta. Apie kilmę niekas nekalba, apie tėvų papročius tuo labiau, nes tai paklydimai, prietarai ir nuodėmė. Tapatumo krizė XIX a. neabejotina. Taip pat ir šlėktų atveju – jų tapatumą nutraukė du sukilimai, pražudę geriausiai savimonę išlaikiusius žmones, o valstiečiai ima skendėti istorinėje naktyje.

### **Šubravcų lituanistinis ekscesas XIX a. pirmąjį ketvirtį**

1815–1821 m. Lietuvoje ir Lenkijoje klestėte klestėjo masonų ložės, kurioms priklausė be-

maž visa šviesuomenė – nuo Adomo Čartoris-  
kio iki Adomo Mickevičiaus; nors pastarasis tiesiogiai masonas ir nebuvo, jo pažiūros neabejotinai veiktos masonerijos idealų. Be to, masonai kūrė antrines organizacijas – tarp jaunimo ir ne tik. Filomatams ir filaretams priklausė visas Vilniaus jaunimo žiedas, tad nėra neįtikėtina, kad prie jų būtų šliejėsis ir, pavyzdžiui, Poška. Masonai ėmėsi šviečiamosios veiklos, labdaros, sveikos gyvensenos propagandos ir apskritai buvo linkę kovoti už pažangą su klerikalizmu ir atitinkamai carizmu, bet kokia priespauda. Masonų būta įvairių pakraipų, tačiau svarbiausia yra viena jų atskala, atsiradusi iš „Uoliojo lietuvio“, *Gorliwy Litwin* ložės, kai ji reformavosi. Šubravcai iš viso labiau siekė praktiškų tikslų, neužsiėmė vien ritualais ir vengė pompastikos. Iš esmės tai buvo grėžimasis liaudies link, o iniciatyvą Šubravcų draugijai sukurti, kaip po kelerių metų „Tygodnik Wileński“ liudijo Michalas Balinskis (Aušlavio slapyvardis), suteikė Kazimieras Kontrimas<sup>2</sup>, pats neabejotinos lietuvių kilmės Vilniaus visuomenės veikėjas, ne vienos ložės narys ir įtakingas masonerijos asmuo. Gimęs 1776 (?) m. Bogdanove, netoli Vileikos, dab. Baltarusija, miręs 1836 m. Šiluvoje, dalyvavęs per 1794 m. ir 1831 m. sukilimus, 1803–1808 m. ir 1814–1825 m. – Vilniaus universiteto bibliotekos adjunktas, 1808–1814 m. – universiteto sekretorius ir istoriografas. 1815–1818 m. redagavo „Dziennik Wileński“, 1820–1822 m. – „Dzieje Dobroczynnosci“, už dalyvavimą filomatų veikloje 1824 m. pašalintas iš universiteto ir išstremtas iš Vilniaus, Zano proteguotojas, daugelio tyrinėtojų įsitikinimu, ypač įtakingas Vilniaus

<sup>2</sup> „Mixtum chaos, czyli historia Szubrawska przez P. Auszlawis“, *Tygodnik Wileński* 8, 1819, 62.

visuomenės veikėjas, plg. Reginos Mikšytės apibūdinimą: „turėjo didžiulę įtaką profesūrai ir studentams“<sup>3</sup>. Jis ir tapo šbravcų įkūrėju, formaliai aukščiausiu ir įtakingiausiu asmeniu draugijoje greta prezidento.

Šbravcų draugija įsikūrė 1817 m. vasario 11 d. Jai priklausė akademinis jaunimas, šviesuomenė, kuri rūpinosi kraštiečių švietimo reikalais, kovojo už jų buities gerinimą, su girtuoklyste: „Tie, kuriems nepatiko paslaptinumas, ritualai, laipsniai, priesaikos, guviai susispietė apie Šbravcų draugiją [...] Praktiškieji norėjo už savo pinigus turėti ką nors vertingesnio, atnešančio daugiau naudos nei platoniški atodūšiai Didžiajam Statytojui ir simboliški, apeiginiai posėdžiai“<sup>4</sup>. Šbravcai, arba „nenaudėliai“, buvo gana vieša organizacija, siekusi praktinių tikslų, tvarkoma vis dėlto labiau pagal masonų nei pagal pasaulietinės draugijos principus. Jos nariai buvo skirstomi ir hierarchiškai: pirmos ir antros eilės rustikanus ir urbanus, kurių skaičius nebūdavo didesnis nei 40; pastarųjų gretose irgi buvo vidinė gradacija – vertingieji, *dostojniki*, tarnautojai, *urzędniki*, ir paprastieji nariai<sup>5</sup>. Urbanu galėjo būti kiekvienas, sulaukęs 25 metų, iš draugijos jis gaudavo vardą, kuris visoje šbravcų veikloje turėjo atstoti savąjį. Kiekvienas šbravcas per metus turėjo surinkti kaip galima daugiau medžiagos apie tą mitinę būtybę, kurios vardu buvo pramintas, – ne vien tam, kad daugiau patirtų apie krašto reikalus, bet ir kad prisidėtų prie veikalo apie lietuvių mitologiją kūrimo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Regina Mikšytė, *Silvestras Valiūnas*, Vilnius: Vaga, 1978, 58.

<sup>4</sup> Jozef Bielinski, *Szbrawcy w Wilnie*, Wilno: Korwin, 1910, 8, 28.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 44.

Racionaliųjų šbravcų veiklos pagrindu tapo netikėtai paskelbtas lietuvių mitologijos rašymo projektas, kuriam vėliau pasišovė Narbutas ir iš dalies, ko gero, šbravcams rustikanus (bent jau iš pradžių) artimas Poška. Čia jau nelabai toli ir iki Daukanto.

Pateikiama keliolika slapyvardžių, kuriuos pasirinko visuomenėje žinomi šbravcai, išpaireigoję kaip galima daugiau sužinoti apie savo (iš Lasickio „Žemaičių dievų sąrašo“ ar iš Strijkovskio „Kronikos“ paimtą) mitologinį vardą:

*Auszlawis* – Balinski Michal

*Dzidzi Lado* – Lachnicki Ignacy

*Gryzomir Tukan* – Worcell Stanislaw

*Gulbi* – Szydowski Ignacy

*Guniglis* – Zan Tomasz

*Gurcho* – Grzymala Franciszek

*Pradziu* – Karczewski Jozef

*Kielus* – Niemcewski Zcharjasz

*Litwanis* – Sobolewski

*Patela* – *Patolo*, požemių dievo ar piktųjų dvasių globėjo, matyt, niekas nenorėjo rinktis ar jis buvo paliktas atsargai. Nors jam tapatų *Pokliu* mielai pasičiuo Kontrimas.

*Pergrubius* – Borowski Leon

*Perkunas* – Szymkiewicz Jakob

*Poklus* – Kontrym Kazimierz

*Pradziu* – Karczewski Jozef

*Sejmi* – Marcinowski Antoni

*Sotwaros* – Sniedecki Jędrzej

*Bubilos* – Strawinski Kazimierz

*Warpu* – Chominski Antoni

*Wayzantos* – Chodzko Jan

*Wirszaytos* – Chodzko Ignacy

Keli mitologiniai vardai palikti nuošalyje, ir ne visi urbanai pasirinko sau vardą<sup>7</sup>. Pavyzdžiui, *Gryzomir Tukan* – iš viso literatūrinis

<sup>7</sup> *Ibid.*, 73–74.

personažas. Beje, įdomu, kad paslaptis mėgstąs Kontrimas pasirinko *Poklių*, entuziastingasis lietuvių praeities mėgėjas Jokūbas Šimkevičius – *Perkūną*, Zanas, Spindulingųjų draugijos vadas, pamėgęs filaretiškus ar spindulingųjų susirinkimus giraitėse ir laukymėse, – *Ganiklį*, lietuvių *Fauno* ar *Pano* atitikmenį.

Kaip jiems sekėsi rašyti lietuvių mitologiją ir rinkti duomenis? Bent jau iš pradžių entuziazmo netrūko, jis ypač siejamas su gal ir lietuvių kilmės šubravcais, gal labiau romantiškai nusiteikusiais žmonėmis. Šios veiklos pėdsakų galima aptikti nuo 1817 m. vasario šubravcų savaitraštyje „Wiadomości Brukowe“, arba „Gatvės žinios“. Šiame populiariame lengvo pobūdžio skaitinyje buvo kritikuojama visuomenė, analizuojami socialiniai santykiai, smerkiama baudžiauninkų padėtis ir t. t. Iš viso išėjo 287 savaitraščio numeriai, galiausiai jis caro valdžios buvo uždraustas, paskutinįsyk pasirodė 1822 m. birželio 3 d. Laikraštis įdomus demokratine atmosfera – joks straipsnis nebuvo spausdinamas, jei jam prieštaravo dauguma.

Išsiskyre Šimkevičiaus-Perkūno entuziazmas. Jis rašė redakcinius straipsnius, tokius kaip „Šlėktaitis ant ližės“, ir Nr. 15 aprašė savo „skraidymų“ rezultatus virš Veliuonos, Dubysos ir Nemuno santakos: „Atsiminęs, kad veikliausias iš senųjų lietuvių kunigaikščių Gediminas, kovodamas šioj vietoj prieš pietines tautas, plūstančias užimti šio krašto, žuvo nuo ugninio ginklo, prakeikiau paraką ir jo išradėją“; „Guodė mane ta mintis, kad lietuviai ir tuomet turėjo didelės doros ir vyriškus žmones“; „Nuskridau ant kalno, vadinamo Palemono kalnu; yra jis prie Dubysos, svarbiausios Žemaitijos kunigaikštystės upės, ir Nemuno santakos. Čia ieškojau šventovės, kur kažka-

da kunigai, *Krywe Kryweitos* vadinami, garbino Perkūną, pamatų. Tačiau visi mano bandymai nuėjo veltui, neradau nė menkausio senovės pėdsako“. Šimkevičius (1775–1818) nerado, bet ieškojo kupinas sentimentų ir gerų ketinimų, deja, mirė net neįsibėgėjęs savo mitotyrinėje veikloje.

Pats jis buvo žemaitis gydytojas, kurį laiką šubravcų prezidentas, kilęs iš valstiečių, 1796–1802 m. studijavęs Vilniaus universitete mediciną ir pasiekęs puikių akademinų laimėjimų bei postų (nuo 1803 m. – medicinos ir chirurgijos mokslų daktaras, caro Aleksandro I leib. medikas, įvairių mokslinių draugijų narys, Vilniaus Savičiaus gatvėje buvusios ligoninės vyr. gydytojas, į masonus įstojęs Paryžiuje 1809 m. Buvo IV laipsnio kavalierius ir ilgametis ložės išdininkas<sup>8</sup>).

Visiškai tikėtina, kad dar su kitu lietuviu Kontrimu, šubravcų organizatoriumi, jis ir įkvėpė šubravcus rašyti lietuvių mitologiją, deja, ja buvo susidomėta tik metus ar pusantrų.

### **Reakcija prieš lietuvių senovės tyrimus „Gatvės žiniose“. Lenkai racionalistai prieš Pošką ir pačią lietuvių archaikos tradiciją. 1818 m. vidurys – 1819 m.**

Vis dėlto labai greitai ši lietuvių masonų eskapada įkinkyti lenkus į lietuvybės darbą gavo atkirtį tų pačių „Wiadomości Brukowe“ puslapiuose. 1818 m. gegužės 11 d. (Nr. 75) didžiausias šio laikraščio plotas skirtas pasityčioti iš senovės ieškotojų entuziazmo, ir atrodo, kad taikiniu pasirinktas „keistuolis“ Poška, o gal

<sup>8</sup> G. Galkutė, „Nenaudėlių draugijos prezidentas“, *Kultūros barai* 1, 1970.

ir Ksaveras Bogušas, bet kartu atakuojama ir pati lietuvių mitologijos rinkimo idėja. Pamflete rašoma, kad vienoje Lietuvos vietoje surasta geležinė skrynia, paslėpta giliai žemėje, su seniausiais ir lig šiol nežinomais rankraščiais. Iš daugelio rašinių galima patirti, kokie mūsų protėviai žiliausioje senovėje buvo tvarkingi ir apsišvietę, kaip Lietuvoje klestėjo mokslai ir menai. Rasti rankraščiai skirstomi į tris grupes: seniausieji lietuviški ir lietuviški žemaitiški, kiti lenkiški, tretį lotyniški ir priklauso jau Jogailos laikams.

Autorius – *Uszplausis*, karaliaus Mingailos istorikas, aprašęs lietuvių tautos pradžią ir to karaliaus valdymą keturiuose tomuose *in quarto*. Karalių Mingailą pasiekė skundai iš provincijų apie vis dažnėjančius neteisybės ir plėšimų atvejus ir paskatino karalių šeštaisiais valdymo metais, antrąją dieną po Perkūno šventės, iškeliauti kovoti su blogiu. Su visu dvaru iš savo sostinės Naugarduko didžiuoju Trabo vieškeliu jis nuvyko į pasienį. Kitą dieną pasiekęs Trabo miestą buvo pasveikintas visų savo šlėktų, bet nepanoro priimti vakarienių, kurią paruošė Šalavikas, tačiau su visu dvaru dalyvavo per liaudies pasilinksminimus, kur labai linksmi pramogavo. Trabo vaivada išdrįso jam pasiskųsti, kad jau keletas metų aukštakilmiai ir turtingieji, nejausdami malonumo linksmintis su žemesniaisiais, atsiskyrė ir įsteigė atskiras pramogų draugijas. Vėliau karalius subarė didikus ir liepė linksmintis visiems luomams drauge, kad pramogaudami suartėtų vieni su kitais, o tada nubaudė neteisiosius.

Kitas veikalas parašytas Šambelono, jame autorius, tikras žmonių draugas, parašė statistinį politinį-moralinį veikalą apie vidinę valstybės santvarką.

Trečias, Terlampis, filosofijos magistras, ra-

šė apie pagonių šventoves ir pagonių kunigus. Įdomiausias dalykas šiame veikale – tai, kad Mingaila įsako rekvizuoti visą kunigų turta, liepia jiems tenkintis mažomis aukomis ar apskritai iš vargšų pinigų neimti, nes tai jų šventa pareiga, ir jie negali iš vargšų luoti.

Kol kas matoma greičiau socialinė satyra, kiek Prancūzijos revoliucijos idėjų įkvėpta, apie prigimtine žmonių lygybę, apie reikalą sulyginti luomus ir jų teises ir iš Bažnyčios atimti jos turtus. Tai greičiau socialinė ar politinė lietuvių senovės įvykių atpasakojimo satyra.

Tačiau toliau tovojama pačiam Pokliaus slapyvardį pasirinkusiam Kontrimui. Kiek draugiškai, kiek sarkastiškai perpasakojamas 1384 m. datuojamas dviejų tomų lietuvių mitologijos veikalas, parašytas Pokliaus. Daroma išvada, kad Poklius niekada nebuvo dievaitis, o lietuvių mitologijos autorius, Algirdo laikais profesoriavo Kernavėje, vėliau Krėvoje, o Vytauto laikais tapo jo draugu, mokytoju ir bibliotekos Aukštojoje pilyje prižiūrėtoju. Taigi ne tik Kontrimas-Poklius „identifikuojamas“, bet ir pirštu prikišamai parodoma Pokliaus bibliotekos adjunkto vieta, taip pat nurodoma, kad Kontrimo ir Šimkevičiaus idėja apie mitologijos rašymą niekų verta.

Dar toliau kalbama apie *Gurcho*, kuris nebuvo net pusdieviu, o taip vadino dievišką poetą, rašiusį Prokorimo garbei. O *Parstuckas*, *Gulbi*, *Upinis* buvo tik dvasios, saugojusios merginas ir jaunavedžius.

Taigi, sprendžiant iš visko, šubravyč dauguma mandagiai pokštaudama atsisako lietuvių mitologijos rašymo projekto. Bet dar nesuduotas paskutinis smūgis.

1818 m. lapkričio 6 d. miršta šubravyč Perkūnas ir prezidentas – Šimkevičius. Jau 1818 m. lapkričio 9 d. Nr. 101 visą laikraštuką už-

ima straipsnis „Apey iszkalba sudyne mokslas“, kur pajuokiamas Poška ir jo Baublys. Šio šaržo autorius – Balinskis. Nepasitenkinus šiuo susidorojimu, 1819 m. balandžio 28 d. numeryje vėl rašomas straipsnis „Pan Giark–Alaus“ apie žemaičių pilietį ir antikvarą, keliavusį į Babiloną savo protėvių ištakų ieškoti. Tema išsemiama – vėliau „Wiadomości Brukowe“ lietuvių praeities ar mitologijos klausimų iš viso negvildinama. Nieko keista – nors draugijoje valdžią turėjęs Kontrimas ir dėsė paskirti naują šubravcų prezidentą, juo tapo ryškus pozityvistas Andrius Sniadeckis, vėliau tapęs rektoriumi, smerkęs šubravcų idėjų uždegtą jaunimą.

Žinoma, galima prisiminti ir Kontrimo pastangas Vilniaus universitete įsteigti Lietuvių kalbos katedrą, kuri dera su „mitologine“ iniciatyva. Apibūdinamas Kontrimo veiklą ir šubravcų „šiek tiek keistoką“ mintį surinkti duomenis apie vieną ar kitą mitologinę būtybę<sup>9</sup>, lenkų istorikas Zdzisławas Skvarčinskis toliau teigia, kad lenkų kalbos paplitimo teritorijoje išcentrinių procesų baimė privertė šubravcus griežtai nepritari kultūrinio separatizmo apraiškoms. Iš pradžių „Wiadomości Brukowe“ vis dar skyrė dėmesio senajai lietuvių kultūrai, bet šis domėjimasis buvo netvirtas ir trumpalaikis. Iš esmės jis iškrito iš bendro šubravcų veiklos konteksto. Dėmesys Lietuvos senovei nebuvo priimtinas lenkų tautybės veikėjams, susibūrusiems į Šubravcų draugiją, ir jie nuo pradinės idėjos, kuri, matyt, buvo siejama tik su Kontrimo veikla<sup>10</sup>, atsitraukė. Galima pridurti – ir su Šimkevičiaus, deja, greitai

<sup>9</sup> Zdzisław Skwarczynski, *Towarzystwo szubrawcow. Kazimierz Kontrym. Dwa studia*, Lodz: Wyd. Lodzkie Towarzystwo Naukowe, 1961, 107.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 167.

nutrūkusia įtaka. Galimas dalykas, bent jau kai kurie lenkų šubravcai šį vardų rinkimąsi iš pat pradžių suvokė kaip pokštą ir negalėjo suprasti, kad kas nors į mitologines citatas žvelgia rimtai.

### Judesys tuštumoje ar pozityvus impulsas?

Vis dėlto po 1817–1818 m. impulso ir vėliau prasidėjusio jo gniaužimo susidomėjimas lietuvių mitologija nenutrūko. Raseiniuose iki pat masonų uždraudimo veikė ložė „Palemonas“. (Šimkevičiaus, gimusio netoli Raseinių, įtaka čia nėra negalima. Ir apie Palemono kalną jis rašė, ir, aišku, matė jį.) Filomatai, filaretai palaikė ryšius su Kontrimu ir kitais masonais, tarp jų buvo ir šubravcų. Mickevičius vieną iš impulsų savo *lituanistikai* galėjo gauti ir iš Zano, ir iš paties Kontrimo. 1817 m. Mickevičius rašo „Mieszko, Naugarduko karalių“, 1819 m. – „Živilė“, 1822 m. – „Gražina“. Tais pačiais 1822 m. Valiūnas, kaip spėjama, irgi priklausęs šubravcams, parašo „Birutę“, ji dar prieš publikuojant 1828 m. jau populiari liaudyje ir plačiai dainuojama. Feliksas Bernatovičius 1826 m. parašo „Pajautą, Lizdeikos dukterį“. Chronologija verta dėmesio. Aišku, „Pajauta“ įkvėpta Mickevičiaus, bet ar nebuvo Mickevičius įkvėptas tiesiog lituanistinės romantinės šubravcų aplinkos? Tyrinėtojo Bielinškio manymu, Mickevičius neabejotinai buvo žemesniojo rango šubravcas, kaip ir Joachimas Lelevelis, galėjęs būti pirmojo rango rustikanu<sup>11</sup>.

Lietuvių mitologijos tyrinėjimus rašė Vilniaus masonerijos atšakoms artimas Lelevelis, galėjo ši besiveržiančios ir bestabdomos lie-

<sup>11</sup> J. Bieliniski, *Szubrawcy w Wilnie*, 75.

tuvybės įtaka paveikti ir Daukanta, kuris kaip tik per politines ir ideologines aistras studijavo Vilniuje, tiesiogiai ar netiesiogiai – ir Narbutą, beje, intensyviai bendravusį ir su Daukantu, ir su Ignu Onacevičiumi, ir su Stanevičiumi.

Daukantas, Poška, Mickevičius, Stanevičius, Lelevelis ir, žinoma, Narbutas – impulsas duotas, ir matyti sujudimas. Žinoma, jei nebūtų palankios kultūrinės istorinės terpės, Johano Gotfrydo Herderio, viskas nebūtų kritę į vaisingą dirvą. Bet Kontrimas, 1817 m. pasiūlęs lietuvių mitologijos rašymo programą, aplenkė savo laiką, jis puikiai suvokė, ko visų pirma reikia lietuvybei atkurti – mitologijos ir kalbos. Ir dėl vieno, ir dėl kito dalyko jis stengėsi.

Buvo žinoma, kad stipri Šubravcų draugija metus ar pusantrų renka lietuvių mitologijos medžiagą, net jei ir be ypatingo atsidavimo šiam reikalui. Ir metus sklاندę gandai apie tai turėjo paveikti aplinkinius. Bent jau Poška savo rankraštiniam darbe užsiminė apie šubravcų iniciatyvą kaip apie ją sėsti prie senovės studijų paskatinusį veiksnį: „... kai išgirdau, kad Vilniaus universiteto akademikai savo profesorių pavedimu rašė darbus apie mūsų, lietuvių ir žemaičių, dievus bei dievaičius, taip pat, kad tuos darbus skaitė per viešuosius egzaminus, tai ir aš [...] išdrįsau kai ką tuo reikalu parašyti“ (LM 1, 35–36). Vadinasi, šubravcų iniciatyva, nors ir trumpalaikė, paveikė Vilniaus akademijos studentus (gal, numoję rankas į nuosavas studijas, bent jau kai kurie jų perdavė vardus ar temas *akademikams*), arba čia yra ankstesnių, gal 1817–1818 metų, reminiscencija, nesvarbu. Svarbu tai, kad Poška 1823 m. studiją rašė – kuo paradoksaliausiai – ne be *šubravcų įtakos*. Remdamasis tuo, kas jam buvo naudinga, Poška ignoravo tos pačios

profesūros kartais rodomą priešišumą. Pavyzdžiui, kad ir iš tų pačių Šubravcų draugijos iškilęs Vilniaus universiteto rektorius Sniadeckis dar 1819 m. išsižadėjo šubravciškų išdaigų, piktinosi jaunųjų susižavėjimu senaisiais tikėjimais, stebėjosi, kaip tokie plepalai ir prietarai gali dominti išsilavinusius žmones<sup>12</sup>, nors pats visai neseniai dar vadinosi *Sotvaru*. Beje, gal per šubravcų sueigas ir tebesivadino?

Nepaisydami nieko, šubravcai Poškos nenugalėjo, kaip nenugalėjo ir jaunojo Kajetono Nezabitauskio, 1823 m. per viešuosius egzaminus skaičiusio pranešimą apie lietuvių mitologiją<sup>13</sup>, – gal kaip tik jį omenyje ir turėjo Poška? Metai sutampa.

1830–1831 metų sukilimas pertraukė mitologijos studijas, bet paskui jos tiesiog suklestėjo – pasiekė šviesuomenę, pastaroji perdavė romantinės Lietuvos istorijos viziją valstiečiams, liaudžiai, o ši tai perėmė kaip savastį.

## **Romantikai ir pozityvistai.**

### **Ideologija, istorija ir mitologija**

Tik romantikai tegalėjo pasiūlyti Lietuvai ideologiją.

Pozityvistai tam visiškai netiko, ir netinka iki šiol. Šubravcų pozityvistai tai suvokė: jie suprato, kad mokslo autoritetų parašyta ir pasirašyta lietuvių mitologija taptų separatizmą skatinančiu veiksniu, todėl ir Kontrimas su Šimkevičiumi buvo mandagiai pritildyti, o paskui imta ir atvirai pjudyti Pošką. Galbūt tai ir paskatino Pošką 1823 m. parašyti (iki pat 1959 m. nespausdintą) veikalą „Apie senovės pagoniš-

<sup>12</sup> Vincas Maciūnas, „Lituanistinis sąjūdis XIX a. pradžioje“, atp. iš *Darbu ir dienų* 7, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 1939, 266.

<sup>13</sup> V. Maciūnas, „Lituanistinis sąjūdis“, 205.

kas apeigas Lietuvos ir Žemaičių kunigaikštijoje“. Studijos pratarmėje iškeldamas klerikalinį ir akademinį perkūnsargį, autorius mėgino gana moksliskai dėlioti medžiagą, ir tai jam sekėsi geriau nei eiliniam diletantui. Bet svarbu tai, kad Poška straipsnio pavadinime pradeda nuo mitologijos, o baigia valstybe – jam tai buvo visetas; senoji religija grindė senąją LDK, ir be jos istorijos pradėti nebuvo įmanoma. Ir Romos istorikai savo istorijas pradėdavo nuo dievų ir pusdievių ar visai neverifikuojamų legendų – juk nuo ko nors reikia pradėti. Kad mitologijos esmė ir tikslas yra pagrįsti istoriją, suvokė ir Narbutas, savo dešimties tomų Lietuvos istoriją pradėjęs nuo pirmajame tome išdėstytos lietuvių mitologijos. Tai pagrindas, be kurio istorijos negali būti. Jei tauta neturi savo papročių, mitų ir dievų, jei neturi savos religijos, tampa neaišku, nuo ko pradėti apie tą tautą rašant ir kur ieškoti jos buvimo, radimosi ir savasties egzistencinių pagrindų. Pradėti nuo atsitiktinių kunigaikščių absurdiška, nuo Mindaugo – per vėlu, todėl pradėti reikia nuo mito. Iš mito kyla ideologija, iš ideologijos, patekusios į patikimas rankas, atsiranda procesai, kurie jau yra ne vien paskiri plėšikėlių žygiai, o istorija. Ir Narbutas aiškiai suvokė, kam reikalingas būtent toks pirmasis tomas, būtent tokia pradžia, 1835 m. savo „Įvade“ teigdamas: „Šiame pirmajame tome užsibrėžiau tikslą ko išsamiausiai nušviesti lietuvių mitologiją, kurią manau esant seniausios istorijos pamatu“<sup>14</sup>.

O ar teisinga ideologija, ar ne, klausimas nekyla: ji yra arba jos nėra. Be romantikų interpretatorių, kitų ideologijos kūrėjų XIX a.

<sup>14</sup> Teodoras Narbutas, „Lietuvių mitologija“, *Lietuvių tautos istorija* 1, Vilnius: Mintis, 1992, 47.

neatsirado. Tad ar XIX a. mitologijos rekonstrukcija teisinga, ar ne, žvelgiantiesiems XXI amžiuje beprasmiška klausti. Juk tiek pasikeitė metodų, tiek buvo atsakymų iškelta, paieigta ir vėl, naujomis metodologijomis apsiginklavus, prie senų atmestų dalykų grįžta. Vertėtų klausti, ar veikė Narbuto mitologija, Poškos, Daukanto vizijos? Jei veikė, vadinasi, jos buvo teisingos, nes galėjo pagrįsti ideologiją.

Taigi nuosavos mitologijos esmė – atskiras istorijos pagrindimas.

Atskira istorija – jau savita ir ypatinga istorija, o tai reiškia, kad ideologiją ir istoriją turinčiai tautai reikalinga savarankiška dabartis ir identitetas. Taigi kova dėl nuosavos mitologijos tam tikra prasme buvo kova dėl valstybės istorijos ir teisės tą istoriją aiškinti – juk Narbutas savo „Įvade“ mitologijai suteikė ne tik pasaulėžiūros, bet ir istorijos metodologijos reikšmę, plg.: „Esu įsitikinęs, kad mitologija yra raktas seniausiai tautų istorijai pažinti“<sup>15</sup>.

### **Pozityvistinė ir panpolonistinė reakcija**

Suprantama, kol buvusios LDK žemėse viešpatavo lenkų kalba ir bendros Abiejų Tautų valstybės restitucijos idėjos, bet kokia „mitologija“, kaip istorijos persvarstymo raktas ir metodas, negalėjo būti toleruojama. Mitologija buvo atpažinta kaip separatistinis fundamentas, kurį rekonstravus, atkūrus ar sukūrus buvo galima kurti nuosavą ir atskirą lietuvišką istoriją. Žinoma, kad lenkų mitotyrininkai – nuo Briuknerio ir Merzinskio iki pat Kosmano – iš lietuvių religijos ir mitologijos darė

<sup>15</sup> *Ten pat*, 554.

gamtos garbintojų kultus ir aiškino, kad lietuvių religija nebuvo „subrendusi“, neturėjo asmeninių dievų, kad tai tebuvo dvasių ir demonų garbinimas. Pasirodo, ta tradicija, kuri buvo užbrėžta nuo šbravcų pozityvistų programos laikų, niekur nedingo ir įžengė į XX a. 7–8 dešimtmečius. Lietuvių istorikų darbuose ji tebegyvuoja ir iki šiol, nes rašant Lietuvos istorijos versijas skyriai apie lietuvių mitologijos pobūdį perrašomi nuo lenkų pozityvistinės istoriografijos.

Įdomu tai, kad XV a. šaltiniai ir visų pirma Dlugošas lietuvių religiją – tuomet dar visiškai artimą laike – aprašė gana tiksliai, menkino ją kaip nemonoteistinę, bet, kiek gebėjo, vardijo tuos reiškinius, kuriuos ten galėjo įžvelgti. Simptomiška, kad nei Dlugošas, nei kiti lenkų autoriai XVI a. – bent jau savo tekstuose – neabejojo lietuvių romėniškosios kilmės legenda, kartais net mėgindavo pagal turimas žinias paaiškinti ar pasiaiškinti, kaip tie lietuviai su Palemonu ar kitu koku keliu nusigavo į Lietuvą. Palemonas su savo legendų ciklu buvo visiškai „toleruojamas“ ir Abiejų Tautų valstybei visiškai netrukdė. Lietuviams buvo leista turėti savo atskiras šaknis, kilnias, romėniškai lotyniškai itališkas. Galbūt dėl ideologinių priežasčių lenkų sąjunga su miškų barbarais patiems lenkams atrodytų kiek neskoninga ir būtų ideologiškai kenksminga. Todėl lietuviai, bet jau šlėktos, besąlygiškai ir entuziastingai buvo pripažinti italais, o Palemonas – lietuvių saviidentifikacijos ašine figūra. Abi tautos dėl jo nė nemanė ginčytis. Bent jau iki XIX a., kai jis jau buvo įtrauktas į mitologijų kūrimo vajú.

Kas būdinga mitologinei ideologijai? Ji visų pirma pasiremia kitomis mitologijomis. XIX a. jau buvo šis tas žinoma apie iranėnų,

indų mitologiją, savaime suprantama, tebegyveno ir antikinių mitologijų reminiscencijos. O visos religijos ir mitologijos turi labai panašių savo struktūros elementų, kurie atsikartoja net labai laiku ir erdve tolimose viena nuo kitos kultūrose. Priežastys, kurios tai lėmė bent jau indoeuropiečių pasaulyje, – kadainykštės arijų migracijos bangos, bendra protėvynė ir apytiksliai bendra pirmapradė „išėitinė“ mitologija. Graikai, lietuviai, keltai, iranėnai, indai – visi jie turėjo bendrų dievų, tik vadinamų kitais (o kartais net beveik taip pat skambančiais) vardais. Jau Narbutas aiškino, kad lietuvių mitologija artima graikiškai ir skandinaviškai, tad savo pamatuose galima buvo pamatyti jau nebe lenkiškas, o graikiškas šaknis – ir ne padrikai, o atkurti visą sistemą.

Taigi, kaip paaiškėjo, mitas ir istorija yra susiję dalykai, istorija be mitologijos negalima. Ir šiuo požiūriu be Narbuto nebebūtų nei Vasario 16-osios, nei, ko gero, dar kelių XIX a. vyrų, drįsusių mesti iššūkį pozityvizmui, kalbinei ir kultūrinei polonifikacijai ir padėjusių pagrindus lietuvių mitologijai, suvokimui, kad lietuvių istorija nėra pasibaigusi, nes esame mes, jos paveldėtojai.

O jei Poška, Narbutas, Daukantas būtų buvę pozityvistai, nebūtų valstybės. Jie sukūrė ideologiją, kuri turi pateikti visumos vaizdą, ir tada ši ideologija veikia. O klausimas, ar ideologija teisinga, ar ne, moksliniu požiūriu yra absurdiškas: arba ji yra, arba ne. Jei XIX a. romantikų padėti ideologijos pagrindai ėmė veikti, vadinasi, ji buvo teisinga ir neklystanti.

Plg. lietuvių, kaip istorinės tautos, ir latvių, estų, suomių atvejus, nevalstybinių tautų, išėjusių tuo pat metu Baltijos jūros regione 1918 m., – jie turėjo identifikacijos epus, o lietuviai to epo neturi.

Gal istorinei tautai nereikia epo? Gal epas yra genties savastis, o kadangi Lietuva – konglomeratas, genčių epai „ištirpo“ jų viduje, valstybei formuojantis ir karinėms bei žygio dainoms randantis? Per žygį – bent jau savoje teritorijoje – dainos privalomos, užstalės dainos irgi – matyt, daugiausia susijusios su karių užstalės dainomis. Matyt, dainos apie konkrečius žygius, pergales užgožė tas epų atplaišas.

Epo nebuvimas, galimas dalykas, rodo tai, kad lietuviai *nera gentis*. Tai greičiau genčių lydinys, kuriame epai susilieja ir išnyksta per daugybės genčių vykstančius karinius žygius, o moterys, kaip žinoma, epo nesaugo – jos dainuoja ar rauda, bet epas joms neaktualus ar gal net nežinomas. Arba – kitaip performulavus klausimą – gal tą epą turime, gal tai ir yra tie pasakojimai apie kilmę, įrašyti Palemono ir kitose atsikraustėlių legendose.

### **Romantinė rekonstrukcija. Ideologinė mitologinė vizija**

Daukantas, savo veikale „Būdas senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių“ (1845 m.) aprašinėdamas lietuvių tikėjimą, rėmėsi ir Narbutu, ir vokiečių istoriku Kotzebė, aprašiusiu ir prūsų religiją, – visų baltų genčių duomenys, kaip ir bemaž kiekvieno romantiko tyrinėjimuose, buvo suvedami į vieną vietą, nesirūpinant nei šaltinių datavimu, nei jų pobūdžiu, be to, dar ir visą šaltinių medžiagą imant ištisai. Vis dėlto šaltinius jis tvarkė kitu požiūriu: ne moksliniu, o religiniu ideologiniu.

Žinoma, kad Daukantas, kaip ir jo pirmtaikai romantikai, rašė XIX a. vidurio Lietuvoje. Tai buvo jau katalikiškas kraštas, stipriai veikiamas ir kontroliuojamas klerko. Bent jau viešajame diskurse pagonybės kėlimas buvo ga-

na problemiškas. Juk senoji lietuvių ir kitų baltų religija neabejotinai buvo politeistinė ir su katalikybės dvasia, žinoma, negalėjo derėti. Galbūt – ne be Narbuto ir kitų romantikų įtakos – Daukantas atliko savitą redukciją, pagonybę pateikdamas kaip vieną iš ankstyvojo monoteizmo atvejų. Teiginys apie lietuvių monoteizmą jam buvo savaime suprantamas reiškinys, kurio net nereikia įrodinėti ar tvirtinti, – taigi ideologinis teiginys tapo kaip lietuvių mitologijos aiškinimo aksioma, plg.: „Kožnas žmogus turi širdyje savo įgimtą nuomonę apie Dievą, šio pasaulio įkūrėją, todėl, pasijutęs pasauly, mėklindamos į dangaus ir žemės daiktus, tuojau taria esantį vieną įkūrėją tų visų stebuklingų daiktų, kuriais džiaugdamos rengias ilgainiui jį garbinti kaip savo geradėją“ (LM 1, 146).

Jei šaltiniai nepatvirtindavo senosios religijos sukilninimo poreikio, tekdamo ir kiek improvizuoti jais arba pritrūkus tinkamų dievų vardų griebtis etimologijų, kartais gal ir liaudiškų, bet kartais neabejotinai kabinetinių. Daukantas taip pasielgė su Perkūnu, kurį siūlė aittaisyti į *Perūną* nuo *perėti*: „Senovėj lietuvių išminčiai tarė esantį visą pasaulį ir šį svietą nuo šilimos kilusį, nuo ko tarė – šaltis esąs smertis, o šilima gyvyba, ir tą čia sau reikia įsidėti, nuo ko paskui visą jų nuomonę apie Dievą galės permąnyti; todėl pirmąjį šilimos įkūrėją vadino *Perūnu*, arba *Perkūnu*, nuo žodžio *perėti*, beje, jog jis išperėjo visa, kas vien yra regimu šiame pasauly [...] Tarė jį kaipo didžiai gerą ir malonų tėvą esantį, kursai, išgūžęs savo šilima perą, paleido jį į pasaulį, idant tenai kožnas pagal sau duotos gamtos gyvenimą atitiktų“ (LM 1, 147). Toliau Daukantas susitvarko ir su iki šiol daug problemų keliančiu Lašickio lietuvių dievų sąrašu ir kaip *Perkūno* /

*Perūno* epitetus išvardija visus dievus, dievukus ir deivulus iki pat „mitologinės smulkmės“. Esą *Perūnas* vadintas ir *Žiburiniu*, ir *Likyčiu*, ir *Derintoju*, *Godu*, ir *Laukpačiu*, *Viršaičiu*, *debesų Bangiotuju*, *Namėju*, *Prigirsčiu*, ir t. t. – kelias dešimtis mitologinių vardų, su kuriais iki dabar ne viskas aišku, jis pateikė kaip tam tikrus *Perūno* aspektus, kuriais jis ir buvo įvardijamas, t. y. visi dievų vardai ar kone visi, išskyrus moteriškas deives, buvo tiesiog *Perkūno* eufemizmai, nurodantys vieną ar kitą iš jo savybių gausos (LM 1, 148–152). Šitaip išsprendžiama aibė lietuvių mitologijos ir panteono klausimų, ir pats panteonas tampa kone monoteistinis. Toks, kur pagrindinis Dievas garbinamas esant įvairiausioms hipostazėms.

Vis dėlto *Narbutas* prisilaikęs mokslinio principo ir rašęs neaplenkdamas šaltinių kritikos etapo, tegu ir nelabai aršaus. Jis, gal pats to nesuvokdamas, kūrė ideologiją, kuri galėjo būti priimama tautiškam identitetui stiprinti, o kartu ir netraumavo katalikiško skaitytojo, nes jam parodė, kad lietuviai tiesiog išpažino įgimtą monoteizmą pagal savo laikotarpio supratimą. Su *Narbutu* mokslininkai galėtų ginčytis, aiškintis, ką jis „ne taip“ ar „taip“ padarė, ir iki šių dienų, tačiau su *Daukantu* mokslinė diskusija neįmanoma: jis pasitelkia faktus ir iš jų kuria viziją. Ši vizija priimama arba ne, ir priimama ne todėl, kad atitinka faktus, o todėl, kad yra patraukli, didinga ar gal net išdidinti kompleksus. *Daukantas* žinojo, kokia argumentacija naudojama siekiant pažeminti ar „pastatyti į vietą“ lietuvius su jų tautiškais aspiracijomis. Lietuviai buvę miškiniai ir pagonys – nei viena, nei kita didelio įkvėpimo savimonei lyg ir neteikia. Tačiau *Daukantas* viską ėmė ir apvertė aukštyn kojomis: girių gyventojai buvo galinga ir originali civilizacija,

kuri iš girių sėmėsi jėgų didingiems istoriniams žygiams, gyveno ypatingoje sandoroje su gamta, ir jeigu ir buvo pagonys, tai monoteistinės atmainos. Antilietuviškos kritikos smaigalys daugiausia buvo miškas ir pagonybė, tačiau *Daukantas* nesiėmė dangstyti šių faktų – jis tik apvertė jų reikšmes. Ir giria, ir pagonybė tapo jėgos, ypatingo mentaliteto, sandoros su dieviškumu ir visata bei jos esiniais šaltiniu. *Daukantas* tiesiog sukūrė civilizacijos modelį. Jo piešiami vaizdai yra civilizacijos vaizdas, tiesa, originalios, girios išminčių valdomos, karžygių ginamos, primenančios pasaką. Ne be reikalo. Lietuviai pasakas mėgo. Rekonstruotas vaizdas ir primena pasaką. O jeigu jis įterpiamas į pasaulėžiūros studiją ir permetamas į praeitį, tai veikia. Pasakos irgi nutiko praeityje, *in illo tempore*. Ir jomis tikima, kai jų klausomasi. *Daukantas* rodė, kad pasaka tikėti reikia ne vien jos klausantis, ją skaitant, kad pasaka veikia, ir kada atidedamas tekstas arba kai pasakojimas baigiasi, ji yra realioje tautos praeityje, ji iš ten nepradingsta, į tą viziją nuolatos galima sugrįžti ir semtis jėgos dabartyje. Mitologiją *Daukantas* pavertė mitu, o mitas visada yra jėga, nes pažadintas jis nepradingsta. Romantiniai tyrinėjimai ir romantinė civilizacinė koncepcija nuo *Daukanto* toli gražu nesibaigė – tokios pačios civilizacijos ieškojo ir *Ethoso* autoriai apie 1985 m., ir Česlovas Gedgaudas, ir kiek menkesniais mastais *Pranė Dundulienė*. Įkvėpimo šaltinis jiems buvo būtent XX a. romantikai.

## Išvados

Svarbu apibendrintai nustatyti, koks yra ideologinis mitologijos vaidmuo kuriant ar atkuriant identitetą, ir pasiaiškinti, kokiam civili-

zaciniam lygmeniui priskirtinas pozityvistų ir romantikų ginčas ar greičiau romantikų atlikta ideologinė revoliucija, į kurią pozityvizmas atsakė reakciniais išpuoliais, išstumdamas romantikus ir iš akademinės sferos.

Klausimai, į kuriuos savaip atsakinėjo Daukantas, vargu ar kada bus atsakyti pasiremiant grynai moksliniu aparatu. Nesinori Daukanto „demaskuoti“, kaip ir Gedgaudo ar romantikų Patacko ir Žarskaus. Jie pasirodė laiku: Daukantas – prieš „Varpą“ ir „Aušrą“, prieš Kudirką ir Basanavičių. Kadangi XX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais pagreitis buvo didesnis, lietuvių ideologinio civilizacinio modelio atkūrimo procesas, prasidėjęs gal penkeri metai iki Sąjūdžio, kaip ir jį įkvėpęs Gedgaudas, pasirodė labai laiku. Tada to ir reikėjo: vizijos, ideologijos. Deja, laikai keičiasi, ir nors kelias akimirkas atrodė, kad *Ethoso* brėžiama linija gali tapti naujos ideologijos šaltiniu ar bent jau įsilieti į naująją lietuvišką ideologiją, to neatsitiko. Laikai jau buvo kiti, ir įsilieti į ją pasitelktas valstybinis romantizmas, mitologinių pradmenų ieškota nebe pirmapradžėje mitinėje erdvėje, o sumitologinus neseną 1918–1940 m. respublikos laikotarpį su partizanų kovomis iki 1953 m. Deja, ši mitologija privedė prie tapatybės krizės, ideologinės tuštumos ir pragmatizmo įsitvirtinimo ideologijos vietoj taip pat pragmatiškos racionalios ir pozityvistiškai universalizuotos Lietuvos istorijos pakėlimo į ideologijos rangą. O joje, kaip minėta, lietuvių religija ir mitologija yra iš anksto diskredituota pagal pozityvistinės lenkų istoriografijos modelį. Tuo metu, kai identitetas – bent jau lietuvių tradicijoje – buvo tvirtinamas ir galiojo kaip išgyventas pasakojimas apie kilmę.

Ir vėl pragmatizmas ir romantizmas, vėl romantikų ir pozityvistų susitikimas ideologinė-

je erdvėje, tik jau lietuvių tautos viduje. Įdomu, kad šiuos samprotavimus patvirtina Europos kultūros ir religijos istoriją nagrinėjantis Ernestas Gellneris. Jis pateikia postmoderno įžvalgą, kad pozityvizmas esąs kolonializmo forma<sup>16</sup>, ir remiantis postmoderno suteikiama hermeneutikos galimybe galima geriau suvokti, kas tai yra romantizmo ir pozityvizmo priešprieša Lietuvos (ir Lietuvos ir Lenkijos) istorijoje. Galima teigti, kad istoriškai susiformavusiame lenkų ir lietuvių darinyje XIX a. pirmoje pusėje lenkai tapo kolonijine valdžia pačių lietuvių atžvilgiu – nebe sąjungininkais. Šiuo atveju dar nekalbama apie galimą kolonijinę imperiją Rusiją, apsiribojama tik žvilgsniu į lenkų ir lietuvių istorinę simbiozę, kurioje vienas iš narių ūmai pasijunta esąs subjektas – išgyvena savo padėtį kaip kolonijinę lenkų *żeczpospolitizmo* atžvilgiu; lenkai teisinga situacija, kai jie yra kolonizatoriai lietuvių atžvilgiu, kaip ir visada tokiais atvejais, kultūros ir civilizacijos (čia dar ir kristianizacijos) atnešimu. Nors lenkai ir lietuviai patys yra kolonijos, lenkų kolonijinis statusas geresnis – atskira hercogystė. O pagal santykį su lietuviais Lenkija užima nebe tokia pačia padėtį, kaip 1569 m. ar net 1794 m. Lenkai yra kolonizatoriai, lietuviai – kolonija. Ir būtina pabrėžti: vos tik kolonija suvokia esanti kolonija, ji įgyja subjekto statusą ir ima ieškoti subjekto deramų veikimo būdų. Tačiau maža turėti nuojautą, kad esi subjektas: reikia išskirties savimonės, kuri atsiranda per savasties ir nuosavos kumuliatyvinės tradicijos išlaikymo pastangas – bet iš pradžių reikia ideologijos.

<sup>16</sup> Ernest Gellner, *Postmodernizmas, protas ir religija*, iš anglų k. vertė Laimantas Jonušys, Vilnius: Pradai, 1992, 46.

Ir subjekto veikimo bei mąstymo būdas yra jau kitoks – kolonizatorius pagal santykį su kolonijomis nuolat priverstas vadovautis proto argumentais, racionalizmu ir taikyti protingus, *pozityvistinius* metodus. Ką daro išsilaisvinantis subjektas, atsakydamas į pozityvizmą? Žinoma, jis renkasi romantinę poziciją – nes ji sutelkia, iš esmės yra priešinga pozityvizmui, o pozityvizmas šios laikysenos negali pakęsti.

Pozityvizmas ir romantizmas, konfliktavę Lietuvoje XIX a. (ir nepraradę konfliktinio entuziazmo iki šių dienų), nėra koks atsilikęs ar iš pasaulinių vyksmų konteksto iškritęs lokalis lietuvių ir lenkų nesupratimas, įvykęs dėl atsilikimo ar nepakankamos civilizacinės brandos. Priešingai, visa tai atitinka europinės ir net pasaulinės civilizacijos procesus.

Lietuvių romantikai ir lenkų pozityvistai santykiauja kaip subjektas ir kolonija. Subjektas siekia išsivadavimo ir taiko revoliucinius metodus, revoliucinė metodologija yra romantizmas, reakcinė ideologija – pozityvizmas, kolonializmo ir imperializmo įrankis. Lygiai kaip kolonializmui ir jo ideologijai pozityvizmui žlungant įsivyrąja hermeneutika, taip ir iš lenkiškosios kolonijinės priklausomybės išsivaduojanti lietuvių tauta ieško to, kas atitinka XX a. hermeneutiką, – metodo, leidžiančio pagrįsti subjektyvumo ir subjekto teises į ypatin-

gą civilizacinį ir istorinį būvį, į išskirtinės civilizacijos statusą.

Tauta, tapusi subjektu, turėjo pereiti į atskiros civilizacijos būklę, ir ji perėjo, atradusi ir ideologiją (savo kumuliatyvinėje tradicijoje), ir būdus pozityvizmui įveikti – entuziatingam būviui, vedančiam į natūralią romantizmo baigiamąją fazę – išsilaisvinamąjį karą. 1831 ir 1863 m. sukilimai pralaimėti, 1918 metų sukilimas apvainikuotas pergale. Juk išsilaisvinamasis karas yra galutinis tautos virtimo valstybe būdas ir galutinis tautiškai valstybinį subjekto identitetą įtvirtinantis vyksmas. Šiuo požiūriu visą lietuvių XIX–XX a. istoriją būtų galima pradėti skaityti kaip dekolonizacijos karų virtinę, ir tada jau įgyjama nauja žiūra ir platesnis istorijos supratimas pasauliniame dekolonizacijos vyksme ir kovos su kolonijiniu imperializmu ir jo įrankiais – pozityvizmu, racionalizmu, pragmatizmu – kontekste. Ir šioje kovoje mokslinis metodas išties paradoksaliai tampa ne mažiau svarbus negu ginkluota armija, o metodo pasirinkimas epochų kryžkelėje atsidūrusiam subjektui – ar jis būtų tauta, ar asmuo – leidžia pasirinkti: kolonijinę imperiją arba išlaisvinanti ideologija. Lietuvių ideologija visą laiką atrasdavo savyje galių reikiamu momentu pasisukti paveldėtos kumuliatyvinės tradicijos, šaknų ir romantizmo link.

## SANTRUMPOS

LM 1 – *Lietuvių mitologija* 1, parengė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mintis, 1995.

LPG – Wilhelm Mannhardt, *Letto-Preussische Goetterlehre*, Riga: Herausgegeben von Lettisch-Literarischen Gesellschaft, 1936.

**LITHUANIAN AND POLISH HISTORIOGRAPHY ON LITHUANIAN MYTHOLOGY OF THE FIRST HALF OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY**

**THE INFLUENCE OF MYTHOLOGICAL TRADITIONS TO THE FORMATION OF LITHUANIAN MENTALITY**

**Gintaras Beresnevičius**

Summary

The article discusses the short-term “project” – to write Lithuanian mythology of one of the most influential public organisations of the 19th century in Vilnius – *shubravci*, which was close to masons. The majority of *shubravci* were quite positive about the “project” – Poles, Vilnius University professors – and chose pseudonyms of Lithuanian mythology characters by making a promise to collect material about each character. This rather marginal project among such people – the writing of mythology – was discussed in the publication *Street News*, *Wiadomości brukowe*, the official approach of the union to this idea from very enthusiastic transformed into very unacceptable and even became the object of mockery. However, the impulse of *shubravci* was captured by

a lot of Lithuanians of the first quarter of the 19th century; later this idea was developed from Simonas Daukantas to Kajetonas Neazabitauskis, from D. Poška, to whom the idea of Vilnius professors became a “lightning-conductor” to his previous works. This idea among *shubravci* was supported by two persons – K. Kontrimas ir J. Šimkevičius; reaction in the union itself was fast, the idea was abandoned and suppressed. We can also observe the moment when processes which led to T. Narbutas, J. I. Kraševskis, S. Daukantas till Jonas Basanavičius ideology; the processes which contributed to the birth of liberation ideology at the beginning of XX century and were reiterated in the 20th century in *Romuva* and *Ethos* ideology line, which is still alive.

Gauta 2005 12 22

Priimta publikuoti 2006 05 23

## TAUTINĖS TAPATYBĖS SUVOKIMO RAIDA MISTERIJOSE

### Aušra Martišiūtė

Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto vyresnioji mokslo darbuotoja

XIX a. pabaigoje–XX a. pirmoje pusėje tautinės tapatybės suvokimo problema lemia ne-tradicinės dramos formos kūrinį – misterijų atsiradimą. Rašytojai eksperimentuoja, ieškodami kuo adekvatesnių formų individo savivokos patirčiai išreikšti, atsiriboja nuo tradicinės dramos kanono: Maironis dramini kūriny *Kame išganymas?* (1895) pavadina libretu, Juozapas Albinas Herbačiauskas *Lietuvos griuvėsių himną* (1907) – dainiaus simfonišku sapnu, Liudas Gira *Beauštančių aušrelę* (1912) – pjese, Vydūnas trilogijoje *Probočių šešėliai* (1900–1908) pirmą kartą pavartoja misterijos žanro sąvoką. Misterijos žanras įsitvirtina XX a. pirmosios pusės lietuvių dramaturgijoje, puoselėjamas Vydūno<sup>1</sup>, Vinco Mykolaičio-Pu-

tino<sup>2</sup>, Vinco Krėvės<sup>3</sup>, Giros<sup>4</sup> ir kitų dramaturgų<sup>5</sup>.

Lietuviškos misterijos, pradėjusios plėtotis nuo didaktinio dialogo, XX a. pradžioje

<sup>2</sup> Vincas Mykolaitis-Putinas sukūrė du tautos likimo misterijos variantus – *Nuvainikuota vaidilutė* (1927) ir *Motina-vaidilutė* (1930). *Nuvainikuota vaidilutė* vaid. 1927 m. Palangoje, prie Birutės kalno (rež. L. Gira), 1928 m. Vytauto ažuolyne esančiame valstybiniame stadione (rež. B. Dauguvietis), *Motina-vaidilutė* – 1930 m. Palangoje, prie Birutės kalno (rež. V. Braziulevičius), 1935 m. *Nuvainikuota vaidilute* ketinta pradėti Klaipėdos valstybės teatro sezoną (B. Dauguviečio laiškas komp. J. Dambrauskui, Klaipėda, 1935 08 17, TMKM, Am 628, Inv. Nr. 2351).

<sup>3</sup> Vincas Krėvė sukūrė didelės apimties misteriją *Likimo keliais* (I dalis – 1926, vaid. 1929 m. Valstybės teatre, rež. B. Dauguvietis, II dalis – 1929).

<sup>4</sup> Liudas Gira sukūrė 5 misterijas: *Beauštantai aušrelė*, skirta Jono Basanavičiaus 60 metų sukaktuvėms (1913, vaid. 1912 m. Vilniaus artistų sąjunga), *Stebuklo valanda* (vaid. 1922 m. Kaune, Vytauto ažuolyne, 1925 m. Kaune, Ažuolyne, rež. K. Glinskis), *Paparčio žiedas* (1928, vaid. 1925 m. Kaune, Vytauto ažuolyne, rež. L. Gira), *Kovos trimitai* (1929 m. vaid. Šaulių teatras, rež. B. Dauguvietis), *Vytauto žemė* (1929, Šaulių teatras vaid. 1930 m. Kaune, Vytauto ažuolyne, rež. B. Dauguvietis).

<sup>5</sup> Prano Ūrausko *Beatlėjus* (1911), Vytauto Bičiūno *Amžių karžygys* (vaid. 1930 m. Kaune, Adomo Mickevičiaus slėnyje, rež. Vyt. Bičiūnas), Jono Graičiūno, Antano Miškinio, Boriso Dauguviečio *Mūsų aukuras* (vaid. 1937 m. Kaune, Valstybės teatre, rež. B. Dauguvietis), Juozo Petruolio *Be motinos* (1940). 1940 metais birželio 28, 29 dienomis Vilniuje, Tado Kosciuškos stadione, turėjo būti suvaidinta misterija *Gedimino sapnas (Geležinis vilkas)*, skirta Vilniaus atgavimo proga (renginio rež. ir montažo autorius B. Dauguvietis), tačiau parengtas spektaklis neįvyko dėl pasikeitusių politinių aplinkybių.

<sup>1</sup> Vydūnas sukūrė 5 misterijas, reprezentuojančias lietuviškoms misterijoms būdingas dvi tematines grupes, aktualizuojančias istorinę ir kultūrinę atminį. Tautos atgimimo problematikai skirta misterija *Probočių šešėliai* (1908, pirmą kartą suvaidinta 1901 m.), Žalgirio mūšio jubiliejui skirta misterija *Mūsų laimėjimas* (1913, pirmą kartą suvaidinta 1910 m.). Lietuvių tautosaka ir mitologija interpretuojama misterijose *Sigutė* (1914, vaid. 1912 m.), *Ragana* (1918, vaid. 1914 m.), dvasinės kultūros ir civilizacijos konfliktas vaizduojamas misterijoje *Jūrų varpai* (1920, 1914 m. parengtos premjeros dieną prasidėjo Pirmasis pasaulinis karas ir vaidinimas neįvyko).

išaugo į didelės apimties ir sudėtingos formos *lesedramą*, o trečiajame dešimtmetyje tapo masinių misterinių vaidinimų po atviru dangumi scenarijais<sup>6</sup>. Misterijos žanras išsišakoja į dvi kryptis. Viena įsiliejo į lietuvių poetinės dramatos tradiciją, kita sustingo patriotinės misterijos vaidiniuose ir šūkiuose, tiražuodama idėjas ir tautinius simbolius (Liudo Giros, Vytauto Bičiūno ir kai kurių kitų autorių misterijos).

Misterijos, kaip originalią lietuvių dramaturgijos kryptį sudarantys kūriniai, nėra tyrinėtos. Amžininkų tyrinėjimus komplikavo orientavimasis į tradicinės dramaturgijos, viduramžių misterijos kriterijus<sup>7</sup>. Lietuvių dramaturgijai būdingas tendencijas misterijose yra pastebėjęs Bičiūnas. Jis įvardijo pagrindinius misterijos žanro bruožus – specifinę dramatinio vyksmo sampratą ir netradicinę formą, pagrįstą kaleidoskopiniu vyksmu, tačiau nepaaiškino juos lemiančių formos ir turinio dėsnų. Sovietiniui laikotarpiu misterijų tyrinėjimus blokavo ideologinės nuostatos. Iškilių rašytojų sukurtos misterijos, populiarūs jų vaidinimai negalėjo būti nutylėti dramaturgijos ir teatro istorijoje. Vydūno, Krėvės, Putino kūriniai tyrinėjami monografijose, tačiau verti-

<sup>6</sup> Misterinių vaidinimų po atviru dangumi tradiciją lietuvių kultūroje pradėjo Vydūnas, nuo 1899 iki 1935 metų statęs savo kūrinius su Tilžės lietuvių giedotojų draugijos aktorais mėgėjais. Vaidinama buvo Tilžės Jokubinės parke, ant Rambyno kalno, kitose Mažosios Lietuvos vietose. 1922 metais Kaune, ant Vytauto kalno, suvaidintas pirmasis Didžiojoje Lietuvoje misterinis vaidinimas po atviru dangumi – L. Giros *Stebuklo valanda* (rež. K. Glinskis). Nuo trečiojo dešimtmečio pradžios vaidinimų po atviru dangumi tradicija tapo reikšminga nepriklausomos Lietuvos kultūrinio gyvenimo dalimi.

<sup>7</sup> Vincas Mykolaitis-Putinas, „Naujosios lietuvių literatūros angoje: tautos dvasia ir tautinė forma“, *Židinys* 10, 1928; Vytautas Bičiūnas, „Maironio dramatos“, *Gaisai* 7, 1931, 248; Juozapas Albinas Herbačiauskas, „Vincas Krėvė-Mickevičius ir mūsų laikai: charakteristikos bruožai – pastabos“, *Erškėčių vainikas*, Vilnius: Vaga, 1992.

nama jų vieta tik autoriaus kūrybos kontekste. Daugiau dėmesio skiriama tik vienam misterijų raidos etapui, palankiam kritiškam vertinimui, – trečiojo dešimtmečio vaidinimams, kai misterijos tapo masinės kultūros reiškiniu.

Misterijas į lietuvių sąmoningumo problemikos kontekstą devintajame dešimtmetyje įveda Vytautas Kavolis studijoje *Sąmoningumo trajektorijos* (1986). Vydūno, Putino, Krėvės misterijos išskiriamos kaip tautinio identiteto suvokimą diagnozuojantis dramaturgijos žanras<sup>8</sup>. Naujausiuose tyrinėjimuose dėmesys sutelkiamas į trečiajame dešimtmetyje vaidintas misterijas. Dalios Jakaitės monografijos tema misterijų tyrinėjimus apriboja Ateitininkų draugijos kultūrinė veikla<sup>9</sup>. Teatro istorijoje trečiojo dešimtmečio misterijos vertinamos kaip masinių renginių scenarijai, liudijantys kūrinių supanašėjimą, – vaidinimai su „romantišėmis karžygių, krivių, vaidilučių figūromis, aukurais, amžinąja ugnimi, giesmėmis ir deklamacijomis sutraukdavo minias žmonių Kaune prie Vytauto kalno, Ažuolyne, prie Birutės kalno Palangoje, Rambyne“<sup>10</sup>. Kita vertus, pastaruoju metu kinta ir trečiojo dešimtmečio misterijų vaidinimų vertinimas, pastebimi naujos teatro kalbos ieškojimai<sup>11</sup>.

Tyrinėjant lietuviškų misterijų žanro ypatumus, itin svarbus yra tautinės tapatybės suvokimo aspektas, įgalinantis pasekti idėjų ir dramatinės formos raidą. XIX a. pabaigos ir

<sup>8</sup> Vytautas Kavolis, *Sąmoningumo trajektorijos (lietuvių kultūros modernėjimo aspektai)*, Čikaga: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1986.

<sup>9</sup> Dalia Jakaitė, „Šatrijos“ draugija lietuvių literatūros istorijoje, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003.

<sup>10</sup> Gražina Mareckaitė, *Romantizmo idėjos lietuvių teatre*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, 59.

<sup>11</sup> Vida Bakutytė, „Jono Dambrausko tautiškoji dramatinė muzika“, *Menotyra*, 2004, t. 34, Nr. 1, 16–24.

XX a. pirmosios pusės dramose ir tragedijose vaizduojamos *pasijautimo lietuviu* situacijos, o misterijose šis įvykis išskleidžiamas į *sąmoningo suvokimo procesą*. Šiame straipsnyje siekiama atsakyti į klausimą, kas misterijose sudaro sąmoningai suvokto lietuviškumo – tautinės tapatybės – turinį ir kaip šis turinys kinta bėgant laikui ir keičiantis visuomeninei situacijai. Kokios literatūrinės ir teatrinės formos suteikiamos tautinę tapatybę reprezentuojančioms idėjoms. Straipsnyje siekiama pagrįsti hipotezę, kad misterijos sudaro atskirą ir originalią lietuvių dramaturgijos kryptį, pateikti lietuviškų misterijų žanrinį apibrėžimą. Straipsnio apimtis neleidžia pateikti misterijų visumos (daugelis trečiajame–ketvirtajame dešimtmetyje vaidintų misterijų tekstų nėra išlikę), todėl pasirenkami kūriniai, atspindintys tautinės tapatybės suvokimo raidą ir misterijos žanro poetikos formavimąsi. Pagrindinis dėmesys skiriamas misterijų žanro genezei XIX a. pabaigos kūriniuose, XX a. pirmajame ir trečiajame dešimtmetyje sukurtoms misterijoms.

### Tautinės tapatybės suvokimo aktualizavimas XIX a. draminiuose kūriniuose

Tautinės tapatybės problema dramine forma pirmą kartą iškeliama 1884 metais *Aušroje* publikuotame Stanislovo Railos dialoge *Ant milžinkapių*<sup>12</sup>. Dantė, keliaudamas iš *Dieviškos komedijos* kelionę apvainikavusio Rojaus, nusileidžia Lietuvos žemėje, kur viešpatauja visuotinė tamsa. Dantė, vyrelio artojo klausdamas „kas jis“, tikisi sužinoti, kur jis atsidūrė,

kas yra jo sutiktas žmogus, ką jam reiškia jo tėvynė, tautybė, kalba, tautos istorija, kultūra:

VYRELIS. Aš... aš... žmogus iš ano kaimo.

DANTĖ. [...] Kokios kalbos?

VYRELIS. Kokios aš ten kalbos? aš kalbos nemoku, nėjau į mokslus, ot bajorai, ponai, tai tie moka kalbos...

DANTĖ. Kaip tu kalbi, kad sakaisi kalbos nemokąs?

VYRELIS. Kalbu... ot, geradėji, kokia mūsų kalba, šnekame taip sau tarp savęs... [...]

DANTĖ. Kaip ta vieta vadinasi?

VYRELIS. Milžinkapiai. [...]

DANTĖ. Kas gi apačioje tų akmenų?

VYRELIS. Kam čia jų apačioje būti, niekai; ardami randame sukirmijusius kaulus, visokius niekniekius...

DANTĖ. Kieno gi tie kaulai?

VYRELIS. Bobos paisto, kad tai esą kaulai milžinų, kurie kitąkart čia gyvenę, bet tai niekų kalba; tai kaulai, kaip kaulai, ne didesni už mūsų...<sup>13</sup>

Tautinės tapatybės suvokimo problemą aktualizuoja praeities herojus – pasaulio kultūros autoritetas Dantė, savarankišką valstybę sukūrusių lietuvių protėvių amžininkas<sup>14</sup>. Dantės požiūriui į Vyrelį kaip aidas pritaria kartu su juo pasirodžiusios protėvių dvasios – „šešėliai milžinų“: „DANTĖ. Kas gi tie taip Dievo prakeikti [dabarties Lietuvos žmonės]? ŠEŠĖLIAI (*dvilkęsdami tarp krūmų*). Prakeikti, prakeikti!.. [...] DANTĖ. Neverti esate jų [tėvų] vardo!.. ŠEŠĖLIAI. Neverti, neverti! [...] DANTĖ (*kildamas aukštyn*). Jau užmiršo savo vardą, prapuolę ant amžių! ŠEŠĖLIAI. Prapuolę, prapuolę! (*išnyksta*) [...] *lieka vyrelis su dešimtininku, kartuodu nepermanydamu, kas dedasi, išsižioja. Vaizdas!* [gyvasis paveikslas?]<sup>15</sup>

<sup>13</sup> *Ten pat*, 54.

<sup>14</sup> Lietuvos karalius Mindaugas nužudytas 1263 metais, Dante Alghieri gimė 1265 metais.

<sup>15</sup> *Ten pat*, 55.

<sup>12</sup> Stajė Šunbajoris [Stanislovas Raila], „Juokai ant milžinkapių“, *Auszra* 1/3, 1884, 53–55.

Dantė suvokiamas kaip istorinė asmenybė ir kūrinio herojus, turintis išskirtinę dvasinę patirtį („rašikas ‘Dieviškos komedijos’, dainius“<sup>16</sup>). Jis reprezentuoja žinojimą, kas yra tautinė tapatybė, tautos praeityje mato vyrelio artojo nevisavertiškumą galinčią išgydyti „dvasišką stiprybę“, jam yra aiški dabarties lietuvio būklė ir jos priežastys:

DANTĖ. Kaulai milžinų!.. Tai čia guli milžinai, milžinai ne kaulais, ne kūnu, bet dvasia. Tai jūsų tėvai buvo milžinai; čia jų kapai, bet jūs, atsižadėjęliai savo tėvų, mindote jų kapus, nebenumanydami, kad čia yra palaidota jūsų dvasiška stiprybė!.. Ir akmenimis ją prislegiate, bene dėl to, kad ji neatsikeltų iš kapo ir nepadarytų jums gėdos, klausdama, kur pasidėjo tėvų palikimas?.. Neverti esate jų vardo!..<sup>17</sup>

Misterijose tokio tipo personažai įkūnija tautos dvasią ir lydi herojų tautinės tapatybės suvokimo keliu. Visa žinančio personažo kritiškas požiūris į herojų sušvelninamas, įtvirtinamas naujas – herojaus ir jo pagalbininko (-ės) – santykių modelis. Dialogas *Ant milžinkapių* leidžia paaiškinti lietuviškose misterijose vaizduojamo objekto pasirinkimą. Dantė, *Dieviškoje komedijoje* išreiškęs religinę patirtį, juokuose *Ant milžinkapių* iškelia naują – tautinės tapatybės suvokimo – uždavinį. Viduramžių misterijose dominavusi religinė tematika lietuviškose misterijose pakeičiama tautinio sąmoningumo patirties vaizdavimu. Trumpame dialoge atpažįstami pagrindiniai lietuviškų misterijų požymiai: teigiama būtinybė suvokti savo tautinę tapatybę, veiksmas vyksta misterijoms būdingoje tautos praeitį menančioje veiksmo vietoje (ant milžinkapio), sukuriami pagrindiniai personažų tipai (dabarties žmo-

gus, praeities dainius, protėvių milžinų šešėliai). *Ant milžinkapių* tautinės tapatybės suvokimo procesas dar nėra prasidėjęs, tačiau dialogo skaitytojais / žiūrovais yra skatinami atsiriti nuo komiškai vaizduojamo Vyrelio ir suformuluoti savo asmeninius atsakymus į Dantės iškeltus klausimus: kaip aš suprantu ir ką man reiškia tėvynė, tautybė, kalba, tautos istorija, kultūra.

1887 metais Amerikoje pasirodo Augustino Baranausko-Špoko sceninis vaizdelis *Ant pilkaltinio nakvynė*<sup>18</sup>, dramaturgijos istorijoje laikomas pirmąja lietuviška misterija<sup>19</sup>. Dviejų dalių draminiame kūrinėlyje keliautojai Gerulis ir Anžuolis apsistoja nakvynės ant pilkaltinio. Mintys apie pilkaltinio menamą tautos praeitį žadina keliautojų emocijas, tačiau jie dar nesuvokia, kad praeitis įpareigoja veikti dėl tautos ateities: „GERULIS. Seni žmonės mini, kad čia buvo senovės laikuose pilis. ANŽUOLIS. Tiesą kalbi, ir aš norėjau apie tai pratarti. Dabar mano širdis pradėjo didesniai mušti, kaip apie tai padūmojau. [...] Tokia vieta turi padaryti graudų atminimą mūsų širdyse“<sup>20</sup>. Pasirodęs senovės žmogus Senelis kalba apie bundančią tautą: „šiandien daug randasi tikrųjų vaikų tėvynės, kokiais ir judu esate“, įpareigoja dabarties žmones imtis aktyvaus veikimo – pastatyti tautos senovę primenantį paminklą, kad istorinė atmintis paklydėlius prikelėtų „iš tamsaus patalo“<sup>21</sup>. Antroje dalyje vaizduojama paminklo atidengimo šventė (pasta-

<sup>18</sup> Antanas Baranauskas-Špokas, „Ant pilkaltinio nakvynė“, *Lietuviškasis balsas*, 1887, Nr. 8, 11/12.

<sup>19</sup> Jonas Lankutis, *Lietuvių dramaturgijos tyrinėjimai*, Vilnius: Vaga, 1988, 26.

<sup>20</sup> Antanas Baranauskas-Špokas, „Ant pilkaltinio nakvynė“, 102.

<sup>21</sup> *Ten pat.*

<sup>16</sup> *Ten pat.*, 53.

<sup>17</sup> *Ten pat.*

tomas kryžius su įrašytu Senelio perduotu ketureiliu, raginančiu „Lietuvos vaikelį“ atminti „savo bočių, / Ką tėvynę gynė“<sup>22</sup>). Žmonės dėkoja Anžuoliui už paminklą, pro kurį eidamas kiekvienas „atmins, kuomi buvo mūsų tėvynė, kaip ją mylėjo sentėviai ir kaip dabar ją mums reikia mylėti!“<sup>23</sup> Skamba prie paminklo atėjusių protėvių giesmė, „kurią visi tikri lietuviai gieda“ apie herojiškas praeities kovas ir dabartyje atgaivintą jų atminimą: „kas turi lietuvišką širdį, / Tas tai ir balsą senų tėvų girdi... / Tokiam nereikia ir daugel sakyti, / gali suprasti, ką reikia daryti“<sup>24</sup>. Pastatydami paminklą tautos praeičiai, dabarties žmonės perima iš sentėvių Lietuvos gyvybės saugojimo misiją ir suteikia protėviams ramybę. Protėvių dvasios aukoja save dievams – atneštomis žvakėmis uždega savo drabužius ir išnyksta liepsnose, laimindami vaikus tėvynės: „visi dega liepsnoje, o Lietuvių Balsas iš ugnies girdisi: Mums amžiną atilsį, o laimė tikriems vaikams tėvynės! (Užlaida krinta)“<sup>25</sup>.

Draminiame kūrinyje *Ant pilkaltio naktynė* tautinės tapatybės pagrindu laikoma istorinė atmintis, iš pradžių žadinanti emocijas, kelianti estetinį pasigėrėjimą, o patyrus senovę tiesiogiai, paskatinanti prasmingam, tautos žmones sutelkiančiam veikimui. Senovės žmonės prisikelia dabartyje, skatindami sąmoningus dabarties žmones žadinti visus Lietuvos vaikus kovai už tautos laisvę.

1895 metais Maironis publikuoja savo pirmąjį dramatinį kūrinių *Kame išganymas?*<sup>26</sup> Pagrin-

<sup>22</sup> *Ten pat*, 104.

<sup>23</sup> Antanas Baranauskas-Špokas, „Ant pilkaltio naktynė“, *Lietuviškasis balsas* 11–12, 1887, 146.

<sup>24</sup> *Ten pat*, 147.

<sup>25</sup> *Ten pat*.

<sup>26</sup> Maironis, *Pavasario balsai* [eilėraščiai ir „Kur išganymas?“], Tilžė, 1895.

dinis personažas yra praradęs dvasinę pilnatvę teikusį tikėjimą Dievu ir ieško gyvenimo prasmės, tikėdamasis, kad ją vėl atradęs nuramins „dvasios kariones“, suras „išganymą“. Zonio savivokos procesas vyksta susiduriant su įvairiomis tikrovės realijomis. Jis tikisi „išganymą“ surasti per meilę moteriai, užsimoja pakeisti skurdo kamuojamą pasaulį ir entuziazingai imasi visuomeninės veiklos, gyvenimo prasmę viliasi surasti filosofijoje, tačiau kas kartą patiriamas vis didesnis nusivylimas didina jo vidinį konfliktą. Maironio kūrinyje pirmą kartą lietuvių dramaturgijoje pavaizduotas dramatiškas individo tapatybės ieškojimo procesas, pasirinkta epizodinė forma, išreiškianti gyvenimo-kelionės metaforą. Netradicinės formos kūrinyje, pavadintame libretu, atpažįstamas misterijų struktūros prototipas ir individo tapatybės ieškojimo proceso akcentai (misterijų herojų gyvenimo-kelionės epizodams yra būdingos meilės, visuomeninės veiklos, filosofijos, religijos temos).

Tautinės tapatybės suvokimas Maironio kūrinyje dar netampa pagrindine kūrinio problema, tačiau egzistuoja Zonio ieškojimų kelyje kaip prasmingiausia vertybinė atrama. Dramatiški Zonio ieškojimai vaizduojami Milvydo gyvenimo fone, reprezentuojančiame pagrindines prasmingo gyvenimo vertybes – darnią šeimą, tikėjimą, aiškų tautinės tapatybės suvokimą, rūpestį tautos ateitimi. Milvydo paveiksle Maironis sukuria prasmingą praeities, dabarties ir ateities ryšį, misterijose tampančių plačiu tautinės tapatybės ieškojimų lauku. Protėvių-milžinų darbai atpažįstami dabarties herojaus veikloje, Milvydo veiklos reikšmė dabartį sujungia su ateitimi. Jo „vardas bus amžiais garsus“, nes pradėjo kovą už naują gyvenimą: „ZONIS. Taip per seimą dar nieks nekal-

bėjo / Už brolybę, liuositybę, / Už beluomę lygybę“<sup>27</sup>.

Maironis pabrėžia Milvydo tautinį sąmoningumą. Jis jaučiasi tikru savo tėvynės sūnumi, jam „miela išgirst kalbą savo šalies“, laimę suteikia meilė tėvynės žemei: „MILVYDAS. Jau užmiršti vargus, / Nes tėvynės dangus, / Jos žemė, tau širdį sukračius, / Džiaugsmu sušildo, / Ramiai nutildo / Sielos jausmus!“<sup>28</sup> Tautinio identiteto suvokimas suteikia Milvydui impulsą veikti pačiam ir telkti bendruomenę į darbą dėl tėvynės ateities: „MILVYDAS. Būkit, broliai pasveikinti mano šalies! / Ir tu, vargše darbštus, kurs prieš aušrą kelies / Į darbą, tėvynės artojai!“<sup>29</sup> Milvydo likimą nulemiančia tragiškąja klaida tampa pasitikėjimas bendruomenės tautiniu sąmoningumu. Kviesdamas į darbą „tėvynės artojus“, Milvydas nesuvokia, kad jo vertybės skiriasi nuo minios. Jam savaime suprantamos tautinės tapatybės vertybės, turinčios suvienyti tautos žmones, dar yra svetimos tamsiai ir nuskurdusiai miniai. Minia mato tikrai socialinį konfliktą ir, pajutusi laisvę, jį brutaliai išsprendžia. Senovės Lietuvos didžiūnų luomui priklausantis Milvydas yra nužudomas skurstančių darbininkų.

Milvydo gyvenimo prasmingumą Maironis akcentuoja dramos finale. Vaikams paprašius, kad vienuolis pasimelstų už nužudytą tėvą, Pranciškonis sutapatina Milvydo tikėjimo ir darbo dėl tėvynės žmonių vertę: „tėvulis ir taip jau aukštai Danguje: / Jis mylėjo ir Dievą, ir žmones“<sup>30</sup>. Maironis dramą baigia simboliška scena – gyvąjį paveikslą primenanti suklupu-

<sup>27</sup> Maironis, *Raštai* 3, pirmoji knyga, Vilnius: Vaga, 1988, 40.

<sup>28</sup> *Ten pat.*

<sup>29</sup> *Ten pat.*

<sup>30</sup> *Ten pat.*, 49.

sių personažų grupė matoma lietuvių tautos herojų Milvydą priglaudusių kapinių fone, meldžiamasi už „klystančius žmones“, klystantiems priskiriant ir nesuvokiančius savo tikrosios – tautinės – tapatybės. Iš aukštybių pasigirdusi Angelo giesmė „Glorija in excelsis Deo“ laimina tikėjimą atradusius žmones, greita tikėjimo į Dievą regint ir kitą – tikėjimo tauta – perspektyvą. Tautinės tapatybės suvokimas Maironio dramoje netampa pagrindinio herojaus Zonio siekiamybe, tačiau jau egzistuoja kaip numanoma dabarties žmogaus „išganymo“ galimybė.

### **Tautinės tapatybės suvokimo įreikšminimas XX a. pirmojo dešimtmečio misterijose**

Vydūno trilogijoje *Probočių šešėliai*<sup>31</sup> (1900–1908) ir Herbačiausko *Lietuvos griuvusių himne* (1907) tautinės tapatybės suvokimo procesas pirmą kartą lietuvių dramaturgijoje tampa pagrindiniu vaidavimo objektu.

Vydūno trilogijos prologe *Anga* į herojaus širdies balsą atsiliepia tautos dvasia Daiva ir Tautvydos ieškojimus nukreipia į konkretų tikslą, suvokiamą kaip tapatumo su tautos praeitimi, dabartimi ir ateitimi patyrimas: „TAUTVYDA. Tesusilieja su gyvenimu tėvynės / gyvybė mano visiškai! / Kad, kas praėjo ir kas bus, / manyj gyvai sukiltų ir galingai! [...] DAIVA. Tai eik irgi pajausk / gyvai tautos gyvenimą!“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Vydūnas trilogijoje *Probočių šešėliai* vartoja skirtingų dramos žanrų sąvokas (I dalis – tragedija *Vėtra*, II dalis – drama *Ne sau žmonės*, III dalis – misterija *Šventa ugnis*). Rengdamas kūrinių spaudai, jis sukūrė misterijos prologą – „įvedamąjį veiksma“ *Anga*, taip įrėmindamas visą kūrinių Vydūno kūrinys laikytinas misterija su tragedijos ir dramos intarpais, vaizduojančiais misterijos herojaus patirtį, igytą tiesiogiai patiriant tautos praeities herojų likimą.

<sup>32</sup> Vydūnas, *Amžina ugnis, Probočių šešėliai, Pasaulio gaisras*, Vilnius: Vaga, 1968, 294.

Tautinės tapatybės suvokimas laikomas tautos gyvybe. Tauta yra gyva tik tuomet, kai visi jos žmonės širdimi ir protu suvokia tautos puoselėjimo uždavinį: „DAIVA. Būt prie manęs, tai ne tiktai / pajust ramybę, būti sau laimingu. / Yra tai ir uždavinys. / Kas prie manęs, tas tur suteikti tautai / Galingas ir gausias sroves gyvybės!“<sup>33</sup>

Daiva – tautos dvasia – apie tautos praeitį prabyla metaforiškais kultūros vaizdiniais. Vydūnas, pasitelkęs upelių, plaukiančių į jūrą, juos stabdančios plynios vaizdinius, oponuoja Adomui Mickevičiui, *Konrado Valenrodo* prarmėje Lietuvos istoriją palyginusiam su išsekusiu upeliu: „Lietuva – tai įdomus pavyzdys tautos, kuri po didžiulių savo laimėjimų išnyko, kaip upelis po per gausaus potvynio nuslūgsta ir plaukia jau siauresne negu pirmiau vaga“<sup>34</sup>. Vydūnas istorijos ir gamtos palyginimu akcentuoja valingą veiksma – tikslo siekimą – ir jį pasiekti trukdančių kliūčių įveikimą. Herojus kūrinio finale pasiekia tikslą ir atveria tautai kelią į ateitį. Jis suvokia savo tautinę tapatybę ir suvienija tautą tik įveikęs kliūtis – supratęs klaidas, patirtas keliaujant po tautos praeitį ir dabartį.

### **Tautinio identiteto išsižadėjimas – tautos likimą nulėmusi tragiškoji klaida**

Vydūnas pirmoje trilogijos dalyje *Vėtra* vaizduoja istorinės tematikos kūrinuose populiarų lietuvių kovų su kryžiuočiais laikotarpį. Tautvyda, patirdamas senovės lietuvių didžiūno Mantvydos likimą, suvokia tautos istoriją

<sup>33</sup> *Ten pat*, 291.

<sup>34</sup> Adomas Mickevičius, *Konradas Valenrodas*, Vilnius: LLTI, 1998, 13.

nulėmusią tragišką klaidą<sup>35</sup>. Vydūnas tautinės tapatybės turinį atskleidžia vaizduodamas jos išsižadėjimą. Praeities herojus žavisi naujos epochos idėjomis, kryžiuočių nešamos krikščionybės galia ir atsiskiria nuo „tamsių“ tėvynainių, kovojančių už tėvynės laisvę.

Vydūnas Mantvydos klaidą išryškina su priešindamas individualumo siekį ir asmeninės atsakomybės už tautos dabartį ir ateitį atsisakymą („MANTVYDA. Pavojaus mums negali būti. / Dabar išmintingų ir teisių valdonų / šalėlė mūsų valdoma.“<sup>36</sup>). Tautinės tapatybės praradimą atspindi personažo kalba, persisunkusi kryžiuočių įtvirtintais epitetais, niekinančiais lietuvių pasaulėžiūros savitumą. Į protėvių dvasių rūpestį jo, kaip paklydusio sūnaus, likimu atsako paniekindamas senovės lietuvių dievus, didžiuojasi, kad pasityčiodamas mindžioja kojomis visa tai „kas šventa tiems, kurie tamsybėje / beklaidžioja“<sup>37</sup>. Tragedijos pabaigoje Mantvyda suvokia savo klaidą ir kaltę, tačiau tik patyręs asmeninį, jam ir jo šeimai kryžiuočių keliamą pavojų:

MANTVYDA

Dabar gyvenimas – aiškus!

Jau pakirsts – medis – aš buvau,

Su tėvyne – kaip persiskyriau –

Sau – skyrium – pasitraukęs. [...]

Štai – ateinu jau, – prabočiai!

*Išgąstingas žaibas sušvinta ir po staigaus trenksmo nesiliaująs griausmas girdėti. Šakos braška ir krinta. Didysis aužuolas virsta. Stuobrys belieka. Uždanga, valandėlę trukus, greitai nusileidžia*<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Tragiškosios klaidos* (kartais vartojama *tragiškosios kaltės*) sąvoka yra esminė tragiškumo ir tragedijos sampratai. Pasak Aristotelio, herojus, nežinodamas kokių nors svarbių aplinkybių, pasielgia taip, kad tas poelgis tampa neišvengiamos jo žūties priežastis (*Poetika*, 1453a).

<sup>36</sup> Vydūnas, *Amžina ugnis, Probočių šešėliai, Pasaulio gaisras*, 299.

<sup>37</sup> *Ten pat*.

<sup>38</sup> *Ten pat*, 323–324.

Tautinės tapatybės išsižadėjimas suvokiamas kaip tragiškoji klaida, nulėmusi visos tautos likimą. Mantvydos mirties momentu griūva senasis ažuolas, išsipildo senolių pranašystė, prasideda dievų bausmės laikotarpis: „KERNIUS. O ar nesakė mums seneliai, / kad tik su tuo medžiu, kurs likosi, / grius ant netikusių dievų bausmė?“<sup>39</sup>

Tragiškosios klaidos padariniai vaizduojami antroje trilogijos dalyje *Ne sau žmonės*. Drama pradedama, pasak Kavolio, etinėje nykumoje, o baigiasi individualizmo ir žmogiškumo reikalavimų pabudimu<sup>40</sup>. Baudžiauninkų sąmoningumą žadina Vysuomis, Kavolio studijoje interpretuojamas kaip „sau ir kitiems padarytų skriaudų atmintis“<sup>41</sup>. Tačiau Vysuomis žadina ne tik skriaudų, bet ir istorinę atmintį. Tautvyda, patirdamas Mykolo likimą, pajunta tapatumą su savo laisvais protėviais: „MYKOLAS (*luktelėjęs, vėliau iš lėto karštu pastodamas*). Aš tai – toks jau žmogus kaip dykūnas! – Aš! – Aš! Tai jau visai, kaip tėvelis kalbėdavo, kad mūsų probočiai buvo aukštūnais! – O aš jujų vaikas! Jujų ainis, jų pasekėjas! (*Ir staiga nutilęs, žvalgos, lyg savimi nusistebėdamas*)<sup>42</sup>. Mirštanti Mykolo motina trumpam atgauna sąmonę ir prisimena protėvius: „MIRKUVIENĖ. Tai – miegojau! – Tai miegojau! – Atsigavau! – Sakydavo – senieji, kad tėvų tėvai visi iš naujo – užgem – kaip vaikų vaikai; bet pastoja vis silpnesniais, kad jų gimdytojai – apleidžia savo tėvų būdus! Galų gale žmonės tiktai sentėvių šešėliais telieka! – Todėl neapleiskita savęs“<sup>43</sup>. Vydūnas praicitis prisiminimą vaizduo-

<sup>39</sup> *Ten pat*, 303.

<sup>40</sup> Vytautas Kavolis, *Žmogus istorijoje*, 261.

<sup>41</sup> *Ten pat*.

<sup>42</sup> Vydūnas, *Amžina ugnis, Probočių šešėliai, Pasaulio gaisras*, 336.

<sup>43</sup> *Ten pat*, 344.

ja kaip trumpą blyksnį – kūnišką ir emocinį sukrėtimą, nepajėgiantį atgaivinti *ne sau žmonių* sąmoningumo.

Tautinės tapatybės nesuvokiantis herojus ir bendruomenė vaizduojami kaip savo valios ir gyvybinės energijos netekę žmonės, išryškintas mirties motyvas: pirmoje dalyje žūva Mantvyda, antroje miršta Mirkuvienė, trečioje Duobkasys laidoja „tautiško jausmo“ atsižadėjusius lietuvius, Tautvyda, praradęs tikėjimą romantiškais svajonėmis apie tautos dvasią, atrodo miręs („VERSTYS. Oi, tai tik bus pasimėgimas: / apkast – lietuvi – paskutinį!“<sup>44</sup>).

### Tautinės tapatybės suvokimo vaizdiniai

Vydūnas herojaus ir tautos atgimimą išreiškia simboliniais vaizdiniais, perteikiančiais ypatingą galią, kurią suteikia sąmoningas tautinės tapatybės suvokimas. Versčio kalbos apie mirusią tėvynę, kapų „kur ilsis mūsų bočiai“ puošimą, pelningą darbą svetur atgaivina „apmirusį“ Tautvydą, sužadina jo energingą pasipriešinimą ir pasiryžimą prasmingai veikti tėvynėje: „TAUTVYDA. Tėvynė! [...] / Aš tai – tikrai prie jos pasilieku / ir puošu ją – širdies krauju, / [...] / Atsiveria širdis, tėvynė, / tau atiduoti visiškai / gyvybę tą, kurią tu jai davei! / Nebe kapai – žali laukai – / vaisingi, kur tik žvelgsi“<sup>45</sup>.

Tikrosios tapatybės suvokimas pakeičia ne tik herojų, bet ir jo regimą tėvynės vaizdą – bevaisė dykynė virsta derlingais laukais, o „apmirus“ – pasenęs ir vilties nustojęs – herojus staiga atgyja, kupinas energijos: „TAUTVYDA. Tesie kaip žaibas man dvasia! / Teuždega ji

<sup>44</sup> *Ten pat*, 406.

<sup>45</sup> *Ten pat*, 415.

šventą ugnį! / Lai apsiauč visą Lietuvą / gyva,  
šventa širdies liepsna!<sup>46</sup> Tautvyda sudaužo ak-  
meninę piramidę ir, išvadavęs joje įkalintą tau-  
tos dvasią, suvokia, kad dėl tėvynę ir „visas žemes“  
nušviečiančios šviesos yra pasiruošęs pa-  
aukoti save. Vydūnas misterijos finale kuria  
herojaus sąmoningo pasiaukojimo apoteozę,  
susiųsiančią su istorinių dramų finalais: „TAUT-  
VYDA. Aš atiduodu visiškai save! / Teesie tėvy-  
nė didis laužas!“<sup>47</sup>

Misterija baigiama ateities vizija („MERGAI-  
TĖ. Jau veriasi žiedinga ateitis!“<sup>48</sup>). Skelbiamas  
tautos prisikėlimas („DUOBKASYS. Gyvybė pri-  
sikėlė iš kapų! / Galingai veikia širdyse jau-  
nų!“<sup>49</sup>), scena pasikeičia: ant nudžiūvusių me-  
džių sušvinta užrašai – „pasimirusiųjų Lietu-  
vos veikėjų vardai“, iš visų pusių renkasi žmo-  
nių būriai su žydinčiomis gėlėmis rankose. Vy-  
dūnas individą su tauta vienijančią tautinę ta-  
patybę išreiškia simboliniu šviesos vaizdiniu:  
po tamsios nakties „stojasi iš gilumos skaidri  
saulė“, galingai suskamba visų žmonių gieda-  
ma giesmė („Nušvinta Lietuva visa!“<sup>50</sup>). Mis-  
terijoje įtvirtinama idėja, kad tautos atgimimą,  
vienybę ir šlovę pasaulyje („visas žemes“ nu-  
šviečiančią šviesą) lemia tautinės tapatybės su-  
vokimas. Vydūno sukurtas harmoningų indi-  
vido ir bendruomenės santykių vaizdinys, iš-  
reiškiantis herojaus pasiektą tikslą, kitų auto-  
rių misterijose tampa menamu idealu, kurio  
fone ryškinamas dramatismas, vaizduojant  
tautinę tapatybę suvokusio individo ir nesąmo-  
ningos bendruomenės santykių variantus.

<sup>46</sup> *Ten pat*, 422.

<sup>47</sup> *Ten pat*, 428.

<sup>48</sup> *Ten pat*, 423.

<sup>49</sup> *Ten pat*, 429.

<sup>50</sup> *Ten pat*, 430.

## Tautinį identitetą praradusi tauta neturi ateities

Herbačiauskas tautinės tapatybės idėją iške-  
lia sudėtingos formos kūrinyje. *Lietuvos griu-  
vėsių himnas* – dainiaus simfoniškas sapnas, ku-  
riamas pasitelkiant teatrą teatre, kūrinį kūri-  
nyje, įvykius komentuojama vaidinimo žiūrovas,  
kūrinio autorius. Į praeitį kreipiamasi suvo-  
kiant tautos išnykimo pavojų. Dabartyje „sve-  
tima galybė [...] viešpatauja! / Lietuvos idėja  
grabuos elgetauja“, todėl reikia Perkūno  
trenksmo, visuotinio sukrėtimo, kad įvyktų  
tautos atgimimas: „GERDNEŠYS. Lietuvos dva-  
sį griausmu / budink! / Lietuvos kūną baus-  
mu / grūdink! / Tegū drįsta būti galinga – / liuo-  
sa, neprigulminga!“<sup>51</sup> Herbačiauskas dainiaus  
Jaunučio suvoktą tautinę tapatybę išreiškia jo  
sukurtu ir prieš mūsų akis vaidinamu kūrinio.  
Autorius kreipiasi į bendruomenę praeities he-  
rojų balsais – Vaidilytės, Karžygio, Vaidilos-  
Kunigaikščio – ir taip mėgina užmegzti dialo-  
gą su įsivaizduojama dabarties bendruomene  
– choru.

Vaidilytė reprezentuoja tautos dvasią, su-  
vokiamą kaip tautos kūrybos galia. Bundan-  
čios Vaidilytės savęs suvokimas vaizduojamas  
stiprinant reikšmingumo įspūdį – nuo menkos  
žvakelės šviesos iki dvasios galingos apoteozės.  
Balsas skamba drąsiai ir galingai, kai ji skelbia  
save suvokiančio individo galią: „VAIDILYTĖ.  
(galingai) Aš Lietuvos Dievo aušrinė Grožė! /  
Aš Perkūno rankoje gaisrinė Rožė! / [...] / Nė-  
ra be manęs Lietuvoje Grožės, / Kuri spindė-  
tų, kaip aušrinė Rožė / Pasaulio Darželyj“<sup>52</sup>.  
Vaidilytė ragina keltis iš miego visą tautą, ta-

<sup>51</sup> Juozapas Albinas Herbačiauskas, „Lietuvos griu-  
vėsių himnas“, *Gabija*, Krokva, 1907, 53.

<sup>52</sup> *Ten pat*, 57.

čia išžiūrėjusi į dabarties žmones neatpažįsta Lietuvos ir lietuvių: „VAIDILYTĖ. Seniai žinomi, seniai užmiršti balseliai – / kapų gilumoj!.. / Seniai apniauktos mano akelės / migla tamsos... / Kur mano Tėvynė? Kur mano Lietuva? / Perkūne-Dievaiti! Kur Tėvynė mano? / Žaibuok, suspindėk: tamsu, nematau!..“<sup>53</sup> Dabarties žmonės jaučiasi bejėgiais vaikais, žvelgia į Vaidilytę kaip į motiną, maldauja, kad ji suteiktų geidžiamą laisvę ir šviesą. Dabarties bendruomenę reprezentuojantis choras nesuvokia, kad visa tai, ko tikisi iš Vaidilytės, gali ir turi pasiekti savo galiomis.

Valstybingumo idėją ikūnija antrasis praeities herojus – Karžygys, save pristatantis kaip tautybės ugnį, laisvės spindulį, tautos galybę, garbės žvaigždę. Jis „galingai, rūščiai šaukiabaudžia“ Lietuvą, primindamas šlovingos praeities žygdarbius: „KARŽYGYS. Lietuva, oh! Lietuva! / Kur tavo laisvė, galybė pražuvo? / Lietuva, ah! Lietuva! / Kuri Garbės taku sujungei dvi jūri, / Kryžievių žalčio galvą sutrynei, / Priešų galybę po kojų pamynei, / Garbės Liepsną ant kalnų sukūrei, – / Kuom gi esi dabar?“<sup>54</sup> Karžygys reikalauja, kad dabarties žmonės atkovotų prarastą tautos laisvę, valstybės šlovę ir garbę. Choras išsigąsta karingojo Karžygio. Niekas neišdrįsta įsiterpti į jo monologą, sceną paliekantį praeities herojų palydi „pergąsdintų žmonių balsai“<sup>55</sup>. Dabarties žmonės pajaučia bendrumą tik su trečiuoju praeities personažu Vaidila-Kunigaikščiu ir pratęsia jo monologą – malda: „VAIDILA-KUNIGAİKŠTS. Tavęs meldžiame, susimilk ant mūsų! / CHORAS. Susimilk ant mūsų! / Mes vergijos tamsybėn nu-

tremti Lietuvos sūnūs, Tavęs meldžiame – / Susimilk ant mūsų!“ Meldžiama – „susimilk“, dabarties situaciją suvokiant kaip bausmę, tačiau choras nemažsto apie bausmės priežastis. Herbačiauskas choro tekstuose atskleidžia tautinės tapatybės teikiamos energijos praradimą. Choras maldauja veikti išjudinančios prievartos: „ugni mūsų širdyse / sukurk Viešpatie!“, „dvasią mūsų – / apginkluok, Viešpatie!“, „kardą ir kalaviją, ir dalgiakirvį į dešinę mūsų – / įbruk, Viešpatie!“, „Lietuvą į tris dienas sugriauti, o ketvirtoji – pagal Valios / Tavo – iš naujo ją sutverti – / liepk mums, Viešpatie!“<sup>56</sup> Dabarties bendruomenė nesugeba dainiaus pažadintos praeities pažinti ir paversti tautinės tapatybės savastimi, neatsiliepia į tautos istorijos kvietimą: *kelkis, Lietuva, išdrįsk būti laisva ir nepriklausoma*.

Ateities vizijoje praeities herojų įprasminotos idėjos vaizduojamos atvirkščiais pavidalais. Tautos gyvybė virsta tautos liga (tautos vaistininkų, politiko epizodai), valstybės šlovė – politikavimo šlovinimu ir agitavimu už Lietuvos autonomiją (politiko epizodas), tautos savitumas – žibėjimas Pasaulio Daržely – dangstymusi svetimais drabužiais (kriaučiaus epizode tautai siuvas „kelinės“, sermėga). Herbačiauskas pabrėžia esminį skirtumą tarp praeities ir ateities veikėjų. Ateities veikėjai siekia savo „aš“ išaukštinimo ir garbinimo, o praeities veikėjai – prisikėlęs Lietuvos Kanklininkas, Senelis – jaučiasi atsakingi už tautos ateitį – gražų gyvenimą.

Herbačiauskas ironizuoja nesąmoningos tautos vienybę ir viltis. Bendruomenę sutelkia naivus pasitikėjimas „tautos veikėjais“ ir nepakantumas kitaip mąstantiesiems. Choras nu-

<sup>53</sup> *Ten pat.*

<sup>54</sup> *Ten pat*, 61.

<sup>55</sup> *Ten pat*, 63.

<sup>56</sup> *Ten pat*, 65.

tildo abejojančiųjų balsus ir liepia klausyti, ką pasakys naujasis tautos veikėjas: „kriaučiuli, ar geros? KRIAUČIUS. Puikios, vyručiai! CHORAS. Matai, kvaily, sakė, kad puikios...“<sup>57</sup> Tautos viltys tampa dar vienu Herbačiausko ironijos taikiniu – pas kriaučiaus apgautus ir „baisiai nusiminusius“ žmones ateina Senelis. Jis žino, kad tauta trokšta stebuklo, ir guodžia, žadėdamas išpildyti slaptas viltis: „SENELIS. Aš Tautai duosiu tokią lazdelę, kuri tik vienu į kartą barkštelėjimu visus kriaučius į Karžygius apvers, o priešams nugarą išpers...“<sup>58</sup> Tautinės tapatybės nesuvokusios tautos atgimimo momentas nukeliamas į tolimą ateitį. Tikrovėje tautos geidžiami stebuklai yra neįmanomi, todėl Senelis liepia eiti miegoti ne tik pasigėrusiam kriaučiui, bet ir visai svajonių apsvaigintai tautai: „Eikit gult! Išsipagiriokit! Tegū jūsų svajonės bus jau Galas Paskutinis“<sup>59</sup>. Senelio reprezentuojama praeities patirtis suvokiama kaip sąmoningam individui ir bendruomenei būtina kritiškos distancijos sąlyga. Sudėtinga kūrinio forma taip pat pasirenkama norint sustiprinti „atsiribojimo efektą“, kuriuo siekiama sužadinti adresato mąstymą apie tautos išlikimą garantuojančias vertybes.

### **Kultūrinės atminties įreikšminimas trečiojo dešimtmečio misterijose**

Krėvės *Likimo keliuose* herojaus kelionei impulsą suteikia sodžiuje išsaugota kultūrinė atmintis – senovės padavimai<sup>60</sup>. Padavimuose

<sup>57</sup> *Ten pat*, 76.

<sup>58</sup> *Ten pat*, 77.

<sup>59</sup> *Ten pat*.

<sup>60</sup> Vincas Krėvė, „Nemirtingieji“ [misterijos *Likimo keliais* pirma dalis], *Skaitymai* 8–11, 1921; *Gairės*, 1923, Nr. 5, 1924, Nr. 1–2; Vincas Krėvė, *Raštai* 7, 8, Kaunas, 1926, 1929.

tautos istorija yra įgijusi metaforišką prasmę, sukomplikuojančią herojaus siekiamo tikslo suvokimą. Herojus siekia prikelti Žvaigždikį, vėliau – karžygį Margelį, tačiau senovės pilyje randa prie akmeninės sienos prikaustytą tautos kultūrą įkūnijantį praeities herojų – Dainių Milžiną.

Senovės padavimai žadina tautos atgimimo viltis: „VIŠVILIS. Kol kas mūsų kalnai, klonys, mūsų girios, šlaitai ir raistai – mūsų vienintelės knygos, kurios mums pasakoja, kaip tėvai seniau mūsų čia gyvenę; ir mūsų sielą viltimi ramina, kad gal ir mums šviesesnė diena dar gali būti“<sup>61</sup>. Praeitis išivaizduojama kaip aukso amžius, ideali tautos egzistencija, Žvaigždikis suvokiamas kaip didis karžygis, viešpatavęs Lietuvoje tuo metu, kai žmonės buvo galingi milžinai. Padavimą pasakojanti Višvilienė tautos praeitį sieja su savarankiškos, tautinės tapatybės vienijamų žmonių valstybės egzistavimu: tuo metu „mūsų šaly dar negyveno nei lenkai, nei gudai, nei kitų šalių žmonės. Nebuvo čia ir miestų didelių, ir sodžių buvo mažiau, tik girios visur siūbavo kuo plačiausios, ir jose gyveno vien tik mūsų žmonės lietuviai“<sup>62</sup>. Praeities herojų galia siejama su tapatybės suvokimu, pasak senojo Višvilio, senovės žmonės „žinojo, kas jie patys toki yra“<sup>63</sup>.

Antrasis padavimas, pasakojamas senojo Ragailio, yra atsakymas į dabarties žmonėms iškilusį klausimą: kodėl dainose apdainuoti drąsūs ir galingi praeities žmonės buvo pavergti? Atsakymas randamas padavime, menančiame istorinius laikus. Pavergimas aiškinamas kaip Jogailos vedybų, Lietuvos unijos su Len-

<sup>61</sup> Vincas Krėvė, *Raštai* IV, Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1956, 124.

<sup>62</sup> *Ten pat*, 109.

<sup>63</sup> *Ten pat*, 124.

kija padarinys: „RAGAILIS. Kitaip senovėj gyveno mūsų žemelė ir vargo nežinojo. Bet pardavė mūsų karalius savo šalį svetimos žemės ponams, ir vargų amaras mus krito, ir baudžiąvą verguvę pagimdė, ir laimė ilgiems amžiams pranyko...“<sup>64</sup>

Antroje dalyje Krėvė tiesiogiai prabyla apie lietuviškumo suvokimo problemą. Višvilis tautinę tapatybę praradusio žmogaus būseną palygina su apsvaigimu, priklausomybe nuo kito valios: „VIŠVILIS. Jus klaidinga mintis apsvaigino. / Seniau ji svaigino taipogi mane, / atsižadėti vertė gimtosios kalbos / ir lenkų karalaitės nuvedė rūman“<sup>65</sup>. Kai kunigas liepia mokytis dainų apie „kančias mūsų nuskriaustosios tėvynės Lenkijos“, Višvilis drąsiai jį pertraukia: „Mūsų tėvynė Lietuva“<sup>66</sup>. Litvomanu apšauktas Višvilis visų akivaizdoje teigia, kad jis yra „lietuvis ir gente ir natione. [...] kaip ir šitie štai čia susirinkę žmonės“<sup>67</sup>. Tautinis tapatumas pagrindžiamas kalba, kultūra ir istorija, aiškinamas pasitelkus kraujo ryšio pavyzdį: „VINCAS VIŠVILIS. Ar draugas gi draugo niekinti gali / kalbą, kuria savo motiną pirmąkart pavadino, / [...] / Kas motinos kalbą liepia užmiršti, / tas liepia pamiršti ir motiną savo. Kas neigia tėvynę, pašiepia senovę, / tasai mokina savo tėvų nemylėti. KAIMIEČIAI. Tiesa! tiesa!...“<sup>68</sup>

### Tautos praeities ir ateities reikšmių kaita

Vincą Višvilį į kelionę paskatina tautos dvasia, pasirodžiusi senovės padavimo herojės – karalienės Panikės pavidalu. Ji parodo pieme-

<sup>64</sup> *Ten pat*, 258.

<sup>65</sup> *Ten pat*, 255.

<sup>66</sup> *Ten pat*, 271.

<sup>67</sup> *Ten pat*, 272.

<sup>68</sup> *Ten pat*, 257.

nukui kelią į Amžinojo Žynio gabiją, kur saugoma amžinoji šios šalies gyvybės ugnis, suteikianti Višviliui jėgų („AMŽINASIS ŽYNYS. Gerk, gerk, vaikeli, iš praeities šaltinio. Praeitis gimdo jėgų ateičiai kurti...“<sup>69</sup>). Krėvė nuosekliai stiprina tautos praeities reikšmę – pradėjęs senovės padavimu, žadinančiu svajones, kad galima būti tokiais pat laisvais ir drąsiais žmonėmis, kokie buvo protėviai, Amžinojo Žynio gabijoje suteikia galimybę herojui pačiam pamatyti savo tautos istoriją. Krėvė siekia asmeninio susitapatavimo su protėviais išpūdžio, todėl istorijos epizodas yra matomas tik Vincukui. Amžinojo Žynio šaltinyje Vincukas regi stebėtiną vaizdą:

VINCUKAS (*balsiau surinką*). Ten savo tėvelį matau!.. Jis pirmoj eilėj!.. (*Žyniui*). Kaipgi tai galėjo būti?

AMŽINASIS ŽYNYS. Tai tavo tėvų tėvas, kur dar tais laikais gyveno [...]

VINCUKAS (*lyg nustebęs*). Mano tėvų tėvas... Argi mes seniau toki buvome?.. [...]

AMŽINASIS ŽYNYS. [...] Ir tu būtai toks buvęs kaip tie, kur tau sušvito, kad Žvaigždikis nebūtų pamigęs<sup>70</sup>.

Vincukas suvokia savo tapatumą su praeities herojais kaip asmeninę patirtį, kurią dar labiau sustiprina atpažintas kraujo ryšys, įkvepiantis tapti naujų laikų didvyriu. Krėvė išlieka ištikimas tautinę tapatybę pajutusiu herojų vaizdavimo tradicijai. Vincas Višvilis pajunta fizinių ir dvasinių jėgų antplūdį: „VINCUKAS. Aš jaučiu, kad mano gyslose gema naujų jėgų, lyg jau aš ne tas. Aš nieko nebijau, jokio sunkaus kelio!.. Nebebijau net, kad žūsiu kovoje...“<sup>71</sup> Iš Amžinojo Žynio gabijos piemenukas išėina tapęs suaugusiu vyru.

<sup>69</sup> *Ten pat*, 169.

<sup>70</sup> *Ten pat*, 158.

<sup>71</sup> *Ten pat*, 158.

Antroje dalyje praeityje slypinčios tautos gyvybės reikšmė sukonkretinama. Kelionės į senovės pilį tikslas suvokiamas kaip praeities sujungimas su ateitimi („RAGAILIS. Tik jūs būsite tie, kur sujungsit ateitį su praeitimi. [...] jūs ateičiai atskleisite senovės veidą.“<sup>72</sup>). Tikimasi praeitį atgaivinti dabartyje („RAGAILIS. [...] visą amžių svajojau, kad nemirsiu senovės dabarty neatgimdęs.“<sup>73</sup>). Didžiausią pavojų Krėvė išvelgia praradus istorinę atmintį: „RAGAILIS. Baisiausia, kas mus gali ištikti – kad mes ten [senovės pilyje] nieko nesurasime“<sup>74</sup>. Ragailis aiškina savo pakeleiviams, kad tauta, praradusi istorinę atmintį, pasmerkta išnykti. Jei senovės pilyje jie nieko nerast, tai reikš „kad mes, tėvų nebetekę, virtom šešėliais ir saulei patekęs turėsime išnykti kaip nakties migla“<sup>75</sup>. Kelionėje į praeitį iškyla dabarties herojui svarbus klausimas, kas yra bendra tarp praeities ir dabarties (pasirodžius Karalienei Panikei, Bernas nori sužinoti „kas bendra tarp mūsų ir jos?“<sup>76</sup>), tačiau atsakymo į šį klausimą Krėvė misterijoje nepateikia.

Krėvė iškelia tautinės tapatybės problemą nepriklausomybę iškovojojusioje tautoje. Ateities vizijoje vaizduojami tautinio identiteto nesuvokusios tautos egzistencijos padariniai. Žvaigždikio rūmuose šeimininkaujantys groteskiškų pavidalų „tautos veikėjai“ yra praradę savo tapatybę ir pripažįsta priklausomybę nuo Vakarų Dėdžių valios. Ateitį pamatęs Višvilis nusivilia: ar „verta vargti, jei mūsų skaidri ateitis turi būti tokia niekši?“<sup>77</sup>, tačiau jo viltį stiprina Praeities Sargas: „ar manai, kad verguvs amžiai veltui praslinko, žmonių sielose

pėdsakų nepalikę? Ką tauta per ilgus verguvs amžius pikta patyrė, visa susikaupė josioje sie-loje kaip tamsūs, iš klampių balų pakilę ūkai, ir negreitai juos laisvės saulė galės išsklaidyti“<sup>77</sup>.

Pamatęs ateities viziją, Vincas Višvilis suvokia, kad tautos nepriklausomybę išsaugoti gali tik bendruomenę vienijantis tautinės tapatybės suvokimas. Tačiau Krėvės vaizduojami nepriklausomybės kovotojai būsimos valstybės piliečių tapatybę išivaizduoja skirtingai (siūloma statyti tapatybę simbolizuojančią senovės pilį, bažnyčią, užteigęs namus, pasisamdinti butą pas svetimus). Ginčiuose imama kvestionuoti pati vienybės idėja, parodijuojami vienybės siekiančiųjų raginimai: „Į bandą, į vieną bandą visi, / kas ožiu atskalūnu, piktu užsi-spyrėliu / būti nenori...“<sup>78</sup> Dainiaus Milžino kankles paveldėjęs dabarties dainius Jonas pripažįsta, kad Vinco Višvilio idealizuojama tautos praeitis nebegali būti tautinės tapatybės pagrindu: „ateičiai dar kito reikia vardo, šūkių reikia miniai kitų, kitokių reikia žodžių... Bet kokių, aš nežinau. Apie juos senovė nesako mano sielai nieko...“<sup>79</sup> „Naujo žodžio“ galia tiki ir senasis Ragailis – dainiai suras tautai „naują žodį, atskleisiva naują mintį, kuri jai kelią į ateitį nuklos, naujai josios sielą pagimdys naujiems žygiams, naujiems darbams“<sup>80</sup>. Mitinius laikus menantis senasis Miškinis tautos ateitį taip pat sieja su nauju žodžiu: „Miškinis. Duok jiems žodį, kuris jiems ateities prasmę atskleistų. Tuomet galėsi juos valdyti ir vesti tos prasmės vardu, kur panorėsi“<sup>81</sup>. Krėvė at-

<sup>72</sup> *Ten pat*, 314.

<sup>73</sup> *Ten pat*, 314.

<sup>74</sup> *Ten pat*, 320.

<sup>75</sup> *Ten pat*, 320.

<sup>76</sup> *Ten pat*, 317.

<sup>77</sup> Vincas Krėvė, „Skirgaila ir Likimo keliais“, *Raštai* 4, 251.

<sup>78</sup> *Ten pat*, 352.

<sup>79</sup> *Ten pat*, 353.

<sup>80</sup> *Ten pat*, 357.

<sup>81</sup> *Ten pat*, 363.

sakomybę už tautinės tapatybės suvokimą ir išsaugojimą perduoda tautos kultūros kūrėjams – dainiams.

### **Prometėjiško maišto idėja – naujo tautos atgimimo įprasminimas**

Krėvės kūrinyje aktualizuotą naujo žodžio paiešką atliepia Putino misterija *Nuvainikuotoji vaidilutė* (1927) – dažniausiai vaidinta tautos likimo misterija. Putino kūrinį vienijančios prometėjiško maišto idėjos ištakos sutinkamos Krėvės *Likimo keliuose*. Krėvė tragišką klaidą, nulėmusią tautos likimą, susieja su prometėjišku maištu prieš dievų valią, abiejuose padavimuose sutinkamas prie akmeninės senovės pilies sienos prikaustyto herojaus vaizdinys, su Žvaigdikio ir Panikės pora siejama Prometėjui mituose priskiriama žmonių civilizacijos pažanga. Vincukui pasirodžiusi karalienė Panikė papasakoja, kad ji kadaise išmokė žmones „verpti, austi, skauptuoti ir daryti visa, kas gražu“<sup>82</sup>. Prometėjo kančios atbalsis atpažįstamas ir Vinco Višvilio likime – jis pasipriešina nusistovėjusiai tvarkai ir dėl to yra pasmerktas nuolatinėms dvejonėms ir kančiai. *Likimo keliuose* dievų valiai pasipriešinama dėl skirtingų motyvų, todėl Krėvei nepavyksta, pasitelkus Prometėjo mito motyvus, susieti praities herojų ir tautos likimą. Putinas prometėjišką pasipriešinimo dievų valiai motyvą, pasak Antano Maceinos, pirmą kartą „interpretavo meilės šviesoje“<sup>83</sup>, leidusioje apibendrinti daugelį kūrinyje keliamų tautos likimo

problemų. Iš meilės, kaip teigia Maceina, „kyla ir kūryba, ir tautos didybė, ir naujoji religija, ir atperkamoji galia“<sup>84</sup>.

Putinas pagrindinį misterijų herojų-vyrą keičia moterimi – Kęstučio žmona ir Vytauto motina Birute, tačiau išsaugo personažo ir jo pagalbininko santykių modelį. Vaidilutės pagalbininke, padedančia apsispręsti, ir ištikima palydove penkių tamsos amžių kelyje yra Lietuvos Žemės Dvasia. Putinas tautos istorijos nuopolių motyvuoja sąmoningu vaidilutės apsisprendimu sulaužyti dievams duotus įžadus dėl meilės ir Lietuvos Žemės Dvasios išlaisvinimo. Tai nauja tautos istorijos interpretacija, iš esmės besiskirianti nuo pirmajame dešimtmetyje sukurtų Vydūno ir Herbačiausko misterijų, kur tautos nuopolis buvo siejamas su akivaizdžia kalte – tautinės tapatybės išsižadėjimu.

Putinas prometėjiškam maištui ir dievų bausmei suteikia optimistinę, tautos dabartį įreikšminančią prasmę. Vaidilutės įžadų sulaužymas ir dievų bausmės padarinys – penki tamsos ir kentėjimo amžiai – tiesiogiai susiejami su tautos atgimimu trečiajame XX a. dešimtmetyje. Ateinantis šeštasis amžius nepriklausomybę iškovojojusioje tautoje suvokiamas kaip tautos atgimimas naujai epochai. Putinas tautos praeitį su dabartimi susieja kūrybos ryšiais. Kūrybos pobūdis suvokiamas kaip filosofinės prasmės išvalga tautos atmintyje jau egzistuojančiuose istorijos ir kultūros vaizdiniuose. Gabrieliūs Landsbergis-Žemkalnis, pirmą kartą dramine forma pateikęs Birutės ir Kęstučio istoriją, rinkosi melodramos žanrą (*Birutė*, 1906), o Putino misterijoje Birutės istorijai suteikiama filosofinė, tautos likimą apibendrinanti prasmė. Putinas naujai įprasmina tautos

<sup>82</sup> Vincas Krėvė, *Raštai IV*, Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1956, 134.

<sup>83</sup> Antanas Maceina, „Nuvainikuota vaidilutė: prometėjizmo idėja Putino interpretacijoje“, *Tremties metai*, Tiūbingenas, 1947, 478.

<sup>84</sup> *Ten pat*, 476.

atgimimo idėja. Šeštam prašvitus amžiui tauta atgimsta, pradėdama naują kultūrinės kūrybos epochą. Kūrybai suteikiamas tautinės tapatybės kūrėjos ir puoselėtojos statusas.

## Išvados

Misterijos žanro atsiradimą lietuvių dramaturgijoje lemia suaktyvėjęs mąstymas apie lietuviškumo esmę. Draminiuose XIX a. pabaigos kūriniuose aktualizuojama tautinės tapatybės suvokimo problema, įreikšminama tautinę tapatybę atgaivinti istorinė atmintis. Tautinės tapatybės turinį sudaro Lietuvos žemės, lietuvių kalbos, istorijos ir kultūros dėmenys. Lyginant tris šio laikotarpio kūrinius, pastebimi tautinės tapatybės suvokimo aiškėjimą liudijantys pokyčiai. Tautinę tapatybę aktualizuoja pasaulio kultūros autoritetas (*Juokai ant milžinkapių*), dabartyje prisikėlęs senovės lietuvis (*Ant pilkaltinio nakvynė*), dabarties žmogus (*Kame išganymas?*).

XX a. pirmajame dešimtmetyje sukurtose misterijose (*Probočių šešėliai*, *Lietuvos griuvėsių himnas*) aktualizuojama tautinio sąmoningumo problema, valstybingumo ir laisvės praradimas siejamas su tautinės tapatybės išsižadėjimu. Vydūnas konkretizuoja istorijos posūkio momentus – kovų su kryžiuočiais ir baudžiavos laikotarpius. Herbačiauskas apibendrina lietuviškumo esmę, tautinį sąmoningumą praradusius dabarties lietuvius supriešindamas su tautos praeities herojais, Dainiaus Jaunučio kūrinyje reprezentuojančiais tris tautinės tapatybės aspektus: tautos dvasios teikiamą savitą kūrybingumą (Vaidilytė), valstybės šlovę ir galią kuriantį ir saugantį sąmoningą veikimą (Karžygys), tikėjimą (Vaidila-Kunigaikštis). Abiejose misterijose iškeliami savo tapatybę suvokiančios tautos reikšmė viso pasaulio

egzistencijai. Vydūno Tautvyda siekia tikslo, kuris „visas žemes nušvies“, Herbačiauskas tautos dvasią suvokusią tautą mato Pasaulio Darželyje spindinčią kaip aušrinę Rožę.

XX a. trečiame dešimtmetyje sukurtose Putino, Krėvės misterijose istorinė atmintis praranda savaime suprantamos vertybės statusą, atspindi tautinės tapatybės krizę. Suvokiama, kad dabarties laikai yra visiškai kitokie nei šlovinga Lietuvos praeitis. Misterijose iškeliami tautos kūrybos reikšmė, lemianti tautinės tapatybės suvokimą. Tautą sutelkia ir jos išlikimą lemia sąmoningas įsipareigojimas kūrybos žygiui (*Nuvainikuotoji vaidilutė*), naujo kūrybos žodžio paieškos (*Likimo kelias*). Tautą sutelkianti kūryba suvokiama kaip gerai žinomų tautos mitologijos siužetų nuodugnesnė, filosofinė interpretacija. Birutės ir Kęstučio meilės istorija, išpopuliarinta Žemkalnio melodramos *Birutė*, tapusios pirmosios lietuviškos operos libretu (komp. M. Petrauskas), *Nuvainikuotoje vaidilutėje* interpretuojama kaip tautos likimo misterija. Aktualizuojama nauja kūrybos forma. *Likimo kelių* finale išryškinama perskyra tarp idėjos turinio ir jos poveikumą lemiančios formos. Ne politikai, o tautos dainiai suvokia būtinybę ieškoti tautą galinčio sutelkti „naujo žodžio“.

Tyrinėjant misterijų žanro raidą, vaizduojant tautinį identitetą pastebimi stiprėjančio sąmoningumo pokyčiai: tautinė tapatybė pajuntama, suvokiama, įprasminama kūryboje. Kaip ir istorinėse dramose, misterijose tautinę tapatybę individas pajunta grožėdamasis lietuvių kalbos žodžiais, sujaudintas dainos grožio, klausydamasis, ką byloja tautos dvasia. Tačiau tik misterijose herojus tautinę tapatybę sąmoningai suvokia, tiesiogiai patirdamas tautos istoriją, siekdamas suprasti, ką jam kalba tautos dvasia, aiš-

kindamasis savo atskirumą nuo dabarties tautos veikėjų, suabsoliutinančių savo skelbiamas idėjas (*Probočių šešėliai, Lietuvos griuvėsių himnas, Likimo keliais*). Misterijose herojus suvokta tautinę tapatybę įprasmina kūryboje (Dainiaus Jaunučio kūrinys *Lietuvos griuvėsių himnas*), tautos kūryba – senovės padavimai tampa impulsu tautą vienijančiai tautinei tapatybei (*Likimo keliais*) dabartyje ieškoti.

Lietuviškose misterijose susiformavo savitais modernios dramos žanras, atliepantis XIX a. pabaigoje Europos dramaturgijoje vykusius pokyčius, pasireiškusių Henriko Ibseno (*Brandas*, 1866; *Peras Giuntas*, 1867), Augusto Strindbergo (trilogija *I Damaską*, 1–2 – 1898; 3 – 1904, *Sapnas*, 1902) dramaturgijoje. Tradicinę dramos formą keičia epizodų seka, išreiškianti žmogaus gyvenimo-kelionės metaforą, dramos herojaus patirties ribos nukeliamos už tikrovės ribų į fantazijos, pasąmonės, sapno patirties vaizdavimą, įgalinantį laisvą

dramos veiksmo laiko ir vietos kaitą. Minėtos dramos laikomos modernių dramų krypčių pradininkėmis. Pagrindinės naujosios dramos poetikos ypatybės yra būdingos ir lietuviškoms misterijoms. Misterijų formos fragmentiškumą lemia specifinis požiūris į *draminio veiksmo laiką* (aprepiama didžiulė laiko atkarpa – tautos praeitis, dabartis, ateitis), į *vaizduojamų įvykių priežastingumą* (herojaus nusivylimas pažintomis idėjomis ir tikrovės realijomis skatina tolesnius gyvenimo prasmės ieškojimus). Su viduramžių misterijomis, kaip tolimu žanrinio prototipu, lietuviškas misterijas sieja stebuklo (*miraculum*) atitikmuo – pasijautimas lietuviu. Lietuviškose misterijose vaizduojamųjų įvykių sąlytis su metafiziniu pasauliu sukuriamas pasitelkiant personažus, reprezentuojančius tautos dvasią. Tautinės tapatybės suvokimo metafizika vaizduojama kuriant personažą pakylėjančių dvasinių pagavų, jausmų ir proto sintezę.

#### DEVELOPMENT OF THE AWARENESS OF NATIONAL IDENTITY IN MYSTERY PLAYS

**Aušra Martišiūtė**

Summary

The article deals with the unique genre of Lithuanian dramaturgy – mystery plays, the performance of which under the open sky became a significant phenomenon in the cultural life of independent Lithuania. The article introduces the genesis of the genre of mystery plays and focuses on the problems of national identity in the works of the end of the 19<sup>th</sup> century as well as outstanding pieces of the genre of mystery plays, written in the 1<sup>st</sup> and 3<sup>rd</sup> decades of the 20<sup>th</sup> century (Vyduenas *Shadows of the Ancestors*, 1900–1908; J. A. Herbaciauskas *The Hymn of Lithu-*

*ania's Ruins*, 1907; V. Kreve *Along the Paths of Destiny*, 1921–1929, V. Mykolaitis-Putinas *Uncrowned Virgin of the Fire*, 1927). The content of national identity in mystery plays is made up by giving a changing prominence to the aspects of the Lithuanian language, Lithuanian history, and national culture. The search for national identity at the junction of the centuries raises the problem of historical memory, as well as the significance of cultural memory and aesthetic and philosophical reflection is actualized in the 3<sup>rd</sup> decade.

Gauta 2006 06 16

Priimta publikuoti 2006 09 05

*Autorės adresas:*

Naujosios literatūros skyrius  
Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas  
Antakalnio g. 6, LT-10308 Vilnius  
El. paštas: [ausramartisiute@gmail.com](mailto:ausramartisiute@gmail.com)

## TAUTINĖ TAPATYBĖ LIETUVIŲ BIOGRAFIJOSE (JONAS BASANAČIUS, JONAS ŠLIŪPAS, VINCAS KUDIRKA)

Vaidas Šeferis

Brno Masaryko universiteto Kalbotyros ir baltistikos instituto vyresnysis asistentas

### **Straipsnio sumanymas, tyrimo objektas ir metodas**

Šis straipsnis buvo sumanytas kaip bandymas atnaujinti ir pagyvinti diskusijas apie lietuvių tautinę tapatybę. Iš įvairių jos aptarimo būdų autoriui labiausiai viliojanti pasirodė lietuvių tautinio atgimimo šauklių – Jono Basanavičiaus, Jono Šliūpo ir Vinco Kudirkos – autobiografijų ir biografijų analizė, įgalinanti realizuoti tris susijusias intencijas: kritiškai apmąstyti kanonizuotų atgimimo veikėjų gyvenimus, jų reikšmingumą šiandieniniam lietuviui ir rekonstruoti tuos lietuviškosios tautinės tapatybės bruožus, kurių atsiradimą galima būtų sieti su svarstomų asmenų veikla ir tekstais.

Straipsnio sumanymas remiasi bendriausia prielaida, kad skaitant tam tikrus tekstus galima aiškiau suprasti tautinės tapatybės raidą. Prielaidos galiojimas kelia tam tikrų abejonių: ar iš tiesų galima svariai kalbėti apie asmenį (arba tautos) tapatybę remiantis vien rašytiniais tekstais? Kiek gyvenimo telpa įrašuose? Kita vertus, jeigu skaitomose (auto)biog-

rafijose tariamės matą žmogaus tapatybės apraiškų, koku mastu jas galima vadinti „tautinėmis“, būdingomis ne vien jų reiškėjams? Šie klausimai atveria ištisą metodologinių problemų lauką ir skatina svarstyti dar bendresnius dalykus: ar apskritai galima kalbėti apie tvarią, analitiškai aprašomą žmogaus ir tautos tapatybę? Koks yra santykis tarp teksto ir asmens, teksto ir „tikrovės“? Kaip analizuoti kultūrinių reiškinių plitimą visuomenėje? Kaip įvertinti jų galiojimo mastą? Bandymai nuosekliai atsakyti į šiuos klausimus vestų į išsamias diskusijas, daugiausia kylančias dėl vienos priežasties: filologijoje ir apskritai humanitariniuose moksluose labai sunku pasiekti tokį metodologinį ir terminologinį koherentiškumą, kuris leistų straipsnį pradėti nuo tvirtų, simetriškų, visais atžvilgiais priimtinių prielaidų.

Į minėtus metodologinio pobūdžio sunkumus čia reaguojama sureliatyvinant svarstymų svorį ir mastą. Tarp teksto ir vienaip ar kitaip suprastos žmogaus tapatybės negalima dėti lygybės ženkle. Tačiau tekstas taip pat nėra be reikšmės: jis kažką sako apie jame atpažįsta-

mą asmenybę. Pateikiamame straipsnyje stengiamasi suprasti, ką jis sako, atsisakant pretenzijų į išvadų galiojimą kituose kontekstuose. Pasirinktų asmenų (auto)biografijose atpažįstami tapatybės raiškos bruožai, kaip mastu galioja ir platesniame lietuvių visuomenės kontekste. Pateikiamame straipsnyje stengiamasi suprasti, kurie bruožai tai galėtų būti, bet pats galiojimo mastas, jo statistinis svoris lieka už analizės intencijų. Toks išeities pozicijų įtvirtinimas, be abejo, yra spekuliatyvus, tačiau straipsnio ribose pakankamas.

Kertinis pateikiamos analizės terminas yra *tautinė tapatybė*. Viena vertus, jo vartojimas čia remiasi gausia vakarietiška moderniojo nacionalizmo tyrinėjimų tradicija, kuri įgalina svarstyti aptariamus klausimus bendrajame šiuolaikinių tautų istorijos kontekste, padeda aiškiau suvokti nacionalizmo chronologiją, jo socialines, ekonomines ir politines prielaidas, kultūrinį ir ideologinį pobūdį<sup>1</sup>.

Kita vertus, tapatybės svarstymai neišvengiamai kreipia į žmogiškojo sąmoningumo problemiką, kurioje išskyla sąmonės intencionalumo, jos procesų tvarumo ir dinamikos klausimai. Pagrindines šios krypties teorines nuostatas (visų pirma *tautinės sąmonės* ir *saviemonės* distinkciją bei specifinį sąmonės *modernumo* suvokimą) autorius perėmė iš Pauliaus Subačiaus ir Leonido Donskio veikalų<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Anthony D. Smith, *Nacionalizmas XX amžiuje*, Vilnius: Pradai, 1994; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New York: Cornell University Press, 1983; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso, 1991; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>2</sup> Paulius Subačius, *Lietuvių tapatybės kalvė. Tautinio išsivadavimo kultūra*, Vilnius: Aidai, 1999; Leonidas Donskis, *Moderniosios sąmonės konfigūracijos*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.

Nors nurodytame teoriniame kontekste tapatybės sąvoka vartojama įvairiai, galima atpažinti kertinius jos reikšmės dėmenis. Tautinė tapatybė atpažįstama iš tam tikrų kultūros ženklų ar, remiantis Anthony Smitho apibrėžimu, kompleksinių „kultūros formų“, kurių reprezentuojamos vertybių sistemos centre yra tauta. Tautinė tapatybė čia suvokiama kaip nuolat atnaujinamas, prasmingu pripažįstamas ir intensyviai išgyvenamas ryšys su šios sistemos postuluojamomis vertybėmis (plg. Smith 1991, 91–92).

Tautinės tapatybės sampratoje esminis yra jos procesualumas ir kompleksiskumas. Iš tokio požiūrio išplaukia dvi svarbios išvados: 1) kadangi tautinė tapatybė suvokiama kaip procesas, tam tikra sąmonės raida, analitikui ji niekada nėra „prigimtinė“ ar „baigtinė“<sup>3</sup>; 2) tautinė tapatybė atpažįstama ne tiek iš pavienių vertybinių asmens orientacijų, kiek iš jų kompleksiskumo. Šitaip svarstant, pvz., emociškai reiškiamas santykis su gimtąja kalba dar nėra pakankamas argumentas teigti, kad asmuo jau turi tautinę tapatybę: apie ją argumentuotai tegalima kalbėti tada, kai santykis su gimtąja kalba palydimas kitų vertybinių nacionalizmo orientacijų, pvz., „savųjų“ ir „svetimųjų“ atskyrimo, specifinių politinių reikalavimų ir pan.

Šitaip apibrėžus išeities pozicijas, galima grįžti prie straipsnio sumanymo ir sukonkreinti keliamus klausimus. Remiantis tam tik-

---

<sup>3</sup> Tradiciškai skiriamuose politinės ir kultūrinės tautos modeliuose (dar vadinamuose prancūziškuoju ir voikiškuoju) vartojama ir prigimtinės tapatybės sąvoka. Tačiau ji galioja visų pirma ideologiniame nacionalizmo diskurse. Šiuolaikinė mokslinė literatūra kalba apie tam tikrus igimus elementus tapatybės raidoje, bet nebeįmanoma tautinės tapatybės suvesti vien į juos. Plg.: Kavolis 1996, 26–28, 46–53; Böckenförde, 129–154.

rais tekstais bus siekiama aiškiau suvokti lietuvių tautinės tapatybės raidą ir iš jos kylančias vertybines orientacijas. Pasirinktas tyrinėti brandusis lietuviškosios tapatybės formavimosi etapas XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje<sup>4</sup>. Ši tyrinėjimų kryptis Lietuvoje jau turi solidžią tradiciją, pradėtą Vytauto Kavolio ir gyvą iki šiol<sup>5</sup>. Metodologiniu požiūriu tautinės tapatybės raiška (auto)biografijose visų pirma yra kultūros sociologijos problema: domimasi ne pasirinktųjų tekstų savarankiška (faktografinė, estetinė ar istorinė) verte, bet juose įrašytų idėjų socialine istorija ir jų išsisknijimu visuomenėje, t. y. kultūrinio naratyvo socialine sklaida.

Konkretusis straipsnio tyrinėjimo objektas yra trijų žymių lietuvių – Basanavičiaus, Kudirkos ir Šliūpo – autobiografijos ir biografijos. Šiuos tekstus pasirinkti paskatino keli argumentai. Basanavičius, Kudirka ir Šliūpas formavo lietuviškąją tautinę tapatybę – su jų minimais, tektais ir darbais yra tiesiogiai siejama daug lietuvių nacionalizmo sąvokų ir mitų. Skaitant šių vyrų autobiografijas ir biografijas analizuojami pirminiai lietuviškosios tapatybės šaltiniai. Kita vertus, Basanavičius, Kudirka, o mažesne dalimi ir Šliūpas yra virtę lietuvių nacionalizmo charizmatiniais autoritetais – visi juos gerbia, tačiau retas kuris kritiškai analizuoja tai, ką jie yra parašę ar pasakę. Įdėmus

jų autobiografijų ir biografijų skaitymas gali atskleisti iki šiol nepastebėtų dalykų. Taip pat prasminga klausti, kaip pasikeičia lietuviybės bruožai, suformuluoti minėtų vyrų autobiografijose, kai juos imasi interpretuoti visuomenė. Į šį klausimą gali atsakyti autobiografijų (kaip kultūrinio naratyvo) ir biografijų (kaip jo socialinės sklaidos reprezentacijos) palyginimas<sup>6</sup>.

Skaitant pasirinktuosius tekstus dėmesys sutelkiamas į šiuos tautinės tapatybės raiškos aspektus:

- kaip ir kada tiriamieji asmenys pasijunta esą lietuviai;
- kas lemia asmenišką tautinės tapatybės atsiradimą;
- kaip tautiškumo elementai santykinai su kitomis asmenybės dalimis;
- kaip tiriamuose tekstuose vertinama lietuvių tauta.

### Jonas Basanavičius

Basanavičius yra parašęs dvi autobiografijas. Pirmoji neturi pavadinimo, ji pateikta Šliūpo parengtoje enciklopedinio pobūdžio knygelėje „Lietuvizkiejie rasztai ir rasztininkai. Rasztaliszka peržvalga parengta Lietuvos mylėtojo. Tilžėje“ (1890, 168–195). Basanavičius šį tekstą parašė 1888 m.

Pagrindinis autobiografinių žinių apie Basanavičių šaltinis yra didelės apimties „Mano gyvenimo kronika ir nervų ligos istorija. 1851–1922 m.“, parašyta 1922 m.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Čia būtina paminėti, kad, kitaip nei Basanavičius ir Šliūpas, Kudirka nėra parašęs autobiografijos. Kaip įveikiama ši tyrimo objekto asimetrija, aprašoma Kudirkai skirtos poskyrio pradžioje.

<sup>5</sup> Pirmasis leidimas išspausdintas 1936 m. (Basanavičius, 1936). Šiame straipsnyje cituojama iš antrojo viso leidimo: Basanavičius, 1997.

<sup>4</sup> Subačiaus pasiūlytame trijų kultūrų modelyje jis apytikriai atitiktų „tautinio išsivadavimo kultūros“ procesus (Subačius, 176–192).

<sup>5</sup> Iš Kavolio darbų su šio straipsnio sumanymu yra tiesiogiai susijusios jo studijos „Žmogaus genezė“ ir „Epochų signatūros“ (Kavolis 1994, 11–62, 355–558). Iš naujausių tyrinėjimų minėtini: Subačius, *op. cit.*; Vytautas Berenis, Gintaras Beresnevičius, Almantas Samalavičius, Virginijus Savukynas, *Lietuvių mentalitetai: tautinė istorija ir kultūros problemos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2002; Nerija Putinaitė, *Šiaurės Atėnų tremtiniai arba Lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.*, Vilnius: Aidai, 2004.

Nemažai autobiografinių žinių (pradedant nuo studijų Maskvoje) Basanavičius pateikė 1903 m. „Varpe“, skirtame „Aušros“ dvidešimtmečio jubiliejui (Basanavičius 1903, 65–76).

### Pradžia

Abiejų Basanavičiaus autobiografijų pradžios sutampa. Autorius pirmiausia pateikia tikslus duomenis apie savo gimtinę – pavadinimą, geografinę vietą, istorinių faktų:

Mano gimtinė guli Ožkabalių kaime, Bartininkų valsčiaus Vilkaviškio paviete. Šito kaimo laukai tęsiasi ant t.v. Valdaiškai-pajūrinio kalnyno šiaurės krašto [...] Nuo Sausininkų, Ožkabalių ir Bartininkų šiaurės linkui tęsiasi plati diluvijaus lyguma net iki Nemuno krantų [...] Ožkabalių kaimas, žmonėms pasakojant, esąs labai senas; atrandami čia [...] visoki žalvariniai daiktai (retežėliai, sagutės ir k.) iš t.v. žalvario laiko [...] (Basanavičius 1997, 7–9).

Dėmesį patraukia ir kitas abiejuose tekstuose pasikartojantis motyvas – kryžiuočių laikų prisiminimai:

Jau kryžiuočių laikais, XIII–XIV šimtmeityje, šis kalnuotasis kraštas turėjo būti tirštai apgyventas ir labai svarbus strategijos žvilgsniu, jei senovės lietuviai priversti buvo jau tada – o gal ir dar seniau – šitame trake daugiur vietose įsitaisyti tvirtas pilis, kad nuo netikėtinų plėšikų apsigynus. [...] čia žmonės dar ir šiandien atsimena tuos laurus, moka dar šį tą apie „kryžiuokus“ papasakoti ir žino dar vietomis [...] „kryžiuokų kapus“ parodyti (*ten pat*, 8).

Vytautas Kavolis, interpretuodamas šiuos autobiografijos fragmentus, čia atpažino dvi pagrindines reikšmes, kuriomis pradeda skleistis Basanavičiaus asmenybės paveikslas: „[...] gamtos aplinka ir istorinis jo bendruomenės likimas nustato pradinę individualybės reikšmės ribą“ (Kavolis 1994, 504). Sunku su tuo

sutikti. Tai, ką Kavolis palaiškė gamtos aplinkos refleksija, yra mokslinis kraštovaizdžio aprašymas: vartojami geologiniai ir geografiniai terminai, nurodomas kartografinis šaltinis (p. 8), pateikiama archeologinių radinių apžvalga (p. 9–10). Nesinori sutikti nė su istorinio bendruomenės likimo išskaitymu „kryžiuokų“ prisiminimuose. Ožkabalių bendruomenė aprašoma kiek toliau (įsidėmėtina, kad vėl moksliniu stiliumi), nusakant, kur buvo kieno laukai, kas kada gyvenęs, kur kieno trobos stovėjusios ir pan. Nėra argumentų nei šį aprašymą sieti su senovės lietuviais, turėjusiais „daugiur vietose įsitaisyti tvirtas pilis“, nei teigti, kad autorius jaučiasi intymiai susijęs su ožkabaliečių bendruomene.

Kryžiuokų paminėjimo prasmės reikėtų ieškoti istorinio romantizmo tradicijoje, persmelkiančioje visus Basanavičiaus raštus<sup>8</sup>. Šis teksto fragmentas parodo, kokių istorinių reikšmių fone autorius geidžia pasirodyti skaitytojui savo gyvenimo pradžioje, – „kryžiuokų“, o ne ožkabaliečių apsuptas jis žengia į sceną: „Tokiam dailiam kalnuotame krašte su daugybe dar „kryžiokiškų“ tradicijų aš esmi gimęs ir užaugęs, ir ši aplinkybė, be abejo, nemenką į mano dvasią įtekmę turėjo“ (*ten pat*, 9).

Taigi iš pat pradžių Basanavičiaus autobiografijose atpažįstami du reikšmingi dalykai – tai mokslinis santykis su aprašymo objektu ir istorinio romantizmo suformuotas praeities suvokimas. Abu šie elementai ateina iš brandžiojo gyvenimo laikotarpio. Basanavičius savo gyvenimo pradžioje atpažįsta vertybes, kurios jam yra reikšmingos ir gyvenimo pabaigoje: gy-

<sup>8</sup> Vieni pirmųjų Basanavičiaus straipsnių (1881 m.) buvo „Apie kryžiuokus“, „Apie įsteigimą Ragainės pylios“ ir „Apie senovės Lietuvos pylis“, žr. Basanavičius 1997, 63.

venimas tarsi sutramdomas ir paleidžiamas tekėti nurodyta vaga, be galimybės išsiveržti nenumatyta kryptimi.

### Tapimas lietuviu

Basanavičiaus autobiografijoje pirmieji lietuviškumo ženklai pasirodo jau vaikystėje:

Mano tėvas [...] žinojo labai daug apie visokius baudžiauninkų vargus papasakoti; jis mokėjo ir daugel atsitikimų iš praėjusių laikų mūsų krašto žmonių, taipogi daugelį pasakų, mįslių ir t. t., ir aš jam ir jojo atminčiai esmi kaltas įgaivinimu mano širdyje meilės į mūsų tautos praeitį ir lietuviystę. [...]

Drauge su pasakomis apie „kryžiokus“ piliakalniai jau nuo pat mažų dienų mano akis ir širdį prie savęs traukė. Netoli nuo Ožkabalių, Piliakalnių kaimo laukuose pas Rasius, yra gražus piliakalnis, nuo kurio patsai kaimas praminta. Šitą didį, labai gražų, neišpasakytai dailioje, ramioje vietoje ant daubos kranto palei Aistos upę stūksantį kalną aš jau nuo jaunystės pradėjau lankyti, dar suvis instinktinį užuojausmą jam turėdamas ir nežinodamas, kas jį, kada, iš kokios priežasties supylė [...]. Pajevonin su tėvais į atlaidus važinėdamas, vėliau susipažinau su Pajevonio piliakalniu, dar vėliau su Kaupiškių, arti Prūsų sienos, Rudaminos, Lakynų ir k. Ant šitų kalnų, galiu drąsiai sakyti, susitvirtino mano lietuviškumas (*ten pat*, 16–19).

Beveik visi lietuvių atgimimo veikėjai nuėjo tą patį kelią iki savo tautinės tapatybės atradimo: iš gimtojo lietuviško kaimo per užkrečiamą lenkiškosios kultūros poveikį į sąmoningą lietuviškumo pasirinkimą. Tačiau reikia prisiminti, kad juos pagimdžiusiam XIX a. vidurio Lietuvos kaimui naujoji tautiškumo samprata buvo sunkiai, o dažnai ir visai nesuprantama. Bene aiškiausiai tai pasakė Kudirka 1894 m. „Tėvynės varpuose“: „O vienok užaugau ir iš tos motinos, kuri, mano nuomone, buvo ideali, niekad negirdėjau, kas tai Lietuva, lietuvis, gavinimas Lietuvos ir t. t.“ (Kavolis 1994, 15). Ne

kitaip buvo ir Basanavičiaus šeimoje: tėvai visų pirma troško užsiauginti sūnų kunigą, ne lietuviybės puoselėtoją. Tad kalbėdamas apie tėvų iškiepytą meilę lietuvybei ir jos stiprėjimą medituojant ant piliakalnių Basanavičius, be abejo, pertvarko savo praeitį taip, kad ji atitiktų vėlesnį susipratęsio lietuvių paveikslą.

Cituotieji fragmentai parašyti jausmingai, ilgiais sintaksiniais periodais. Kyla išpūdis, kad pati žmogaus gimtoji aplinka, pati žemė spinduliuoja meilę Lietuvai. Šis motyvas yra tapęs pamatiniu lietuviškojo nacionalizmo elementu ir iki šiol neišsenkančiu tautinių emocijų šaltiniu.

Basanavičiaus tikrąjį kelią į lietuviškąją tapatybę padeda atsekti jo skaitytos literatūros sąrašas. Pirmosios paveikios knygos minimos gimnazijoje – tai lenkų romantikai ir didieji istorikai: Mickevičius, Sirokomlė, Strijkovskis, Dluogošas, Kromeras, Kraševskis. „Konradą Valenrodą“ ir „Margirį“ Basanavičius mokėjęs atmintinai, o Kraševskio raštai jam „turėjo didelę įtaką“ (*ten pat*, 35). Pirmas lietuviškas šaltinis, galėjęs turėti įtakos Basanavičiaus tapatybės raidai, buvo Donelaičio „Metai“, kuriuos jis perskaitė trečiojoje gimnazijos klasėje 1869 m. (*ten pat*, 35).

Basanavičiaus gyvenime nebūta tokio efektingo atsivertimo į lietuviybę, kokį išgyveno Kudirka. Lietuviškoji jo tapatybė kristalizavosi palaipsniui ir ilgokai buvo lenkiškojo romantizmo ir pozityvizmo įtakos lauke. Važiuodamas studijuoti į Maskvą (1873 m.), Basanavičius patriotinius jausmus dar reiškia lenkiškai: „[...] ant Nemuno kranto apmąstiau graudžiai ne vieną kruviną atsitikimą su žiauriais kryžiuočiais, ties Vilijos krantu užniūniavau „Wilija naszych strumieni rodzica“, kurią dar gimnazijoje būdamas taip dažnai buvau dainavęs“ (*ten pat*, 37). 1879 m. asmeninius užrašus Basana-

vičius vis dar rašo lenkiškai, o jo ateities planuose lietuviybės vizijų nematyti: „[...] – rozmowa o przyszłości – wypowiedziałem, iż życzylibym być pożytecznym dla kogoś... zachować świeżość umysłu dla siebie i dążyć za postępem... oto mój ideał... Czem będą za dziesięć lat?..“ (*ten pat*, 48)<sup>9</sup>

Tačiau jau pirmajame universiteto kurse Basanavičiaus gyvenime gausėja lietuviškumo ženklų: jis inicijuoja lietuvių studentų draugijėlės veiklą, ieško istorinės medžiagos kunigaikščio Kęstučio biografijai, „užsiiminėja lietuvišku klausimu iš visų pusių“ ir palengva atitolsta nuo lenkų patriotų grupelės, užsitarnaudamas *Litwino* vardą (Basanavičius 1903, 66; Basanavičius 1997, 38, 43; Šliūpas 1890, 180–181). Kultūriniai šaltiniai, turėję lemiamos įtakos tokiai Basanavičiaus vidinei raidai, buvo Simono Daukanto „Būdas senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių“ bei Motiejaus Valančiaus „Žemaičių vyskupystė“: abi knygos perskaitė jau patekęs į universitetą, veikiausiai 1873 arba 1874 m. (Basanavičius 1903, 66; Basanavičius 1997, 38–39). Nors pats Basanavičius niekur nekalba nei apie Daukanto, nei apie Valančiaus įtaką jo vidinei raidai, būtent šiedvi knygos bus galutinai subrandinę kokybiškai naują jo tautinę tapatybę, kuri nebesutapo su lenkakalbėje tradicijoje susiklosčiusiu lietuviybės supratimu<sup>10</sup>.

Įdomu tyrinėti kalbinius Basanavičiaus tapatybės aspektus. Kristijono Donelaičio „Metai“ tepaminimi tarp kitų knygų – nieko nega-

<sup>9</sup> „– pokalbis apie ateitį – kalbėjau, kad norėčiau būti kam nors naudingas... išsaugoti savo proto šviesumą ir būti progresyvus... štai mano idealas... Kuo būsiu po dešimties metų?...“ Vertimas iš lenkų kalbos – straipsnio autorias.

<sup>10</sup> Plg. Putinaitė, 21. Čia skaitytoją kiek klaidina nuoroda į Daukanto *Istoriją žemaitišką*, kurios Basanavičius, žinoma, neskaitė: knyga dar nebuvo išleista.

lima pasakyti apie jų poveikį; „Būdo“ ir „Žemaičių vyskupystės“ Basanavičius irgi nekomentuoja, bet su šių knygų perskaitymo laiku sutampa jo pirmoji poleminė publikacija: Kirkoro straipsnio „O pierwotnej Słowiańszczyźnie“ kritika, paskelbta žurnale „Niwa“ 1875 m. (Basanavičius 2004, 79–88). Čia Basanavičius atkreipė dėmesį į apgailėtina lenkų tyrinėtojų kalbinę kompetenciją, dėl kurios lietuvių mitologijos tyrinėjimuose priversta nesusipratimų. Šiame straipsnyje jis pirmą kartą griežtai atsiribojo nuo didžiųjų lenkų istorikų (Strijkovskio, Gvagninio, Lasickio), nekritišką sekimą jais pavadindamas „tiesiog nuodėme“ (*ten pat*, 88). Straipsnyje nuskamba ir pirmosios panlietuviškos intonacijos: Basanavičiui „atrodo net juokinga“ kai kurių slavistų išsakyta mintis apie galimus slavų skolinius lietuvių kalboje – anais senais laikais lietuviai apie jokių slavus dar nė girdėti negirdėję (*ten pat*, 87). Taigi iš straipsnio matyti, kad tuo metu jau buvo susiformavę svarbiausi Basanavičiaus tautinės tapatybės bruožai: pirmo kurso studentas pakyla ginti lietuvių tautos kalbos ir jos civilizacinio senumo.

Šiame straipsnyje Basanavičius cituoja Daukanto „Būdą“ (*ten pat*, 82) – tai pagrindinis argumentas, patvirtinantis šio istoriko įtaką Basanavičiaus naujosios tapatybės formavimuisi ir leidžiantis datuoti jo tapimo lietuviu laiką. Šiaip ar taip, 1875 m. naujoji tautinė tapatybė turėjo būti jau galutinai susiformavusi, nes tų metų žiemą parvažiavęs namo Basanavičius pirmą kartą demonstratyviai prabyla lietuviškai, jau programiškai skatindamas grįžti prie lietuvių kalbos: Marijampolės gimnazijoje jis pristato naujausią lituanistinį leidinį – Leopoldo Geitlerio „Littauische Studien“, pamokoje kreipiasi į gimnazistus lietu-

viškai ir perskaito jiems „eilių posmelį iš ‘Anykščių šilelio’, atkreipiant jų atidą į lietuvių kalbos grožybę“ (Basanavičius 1997, 51). Gimnazijos mokytojui tokia „lietuvių vystės demonstracija“ labai nepatiko.

Kalbant apie Basanavičiaus tautinės tapatybės raidą, į akis krinta viena prieštara: tapdamas vis karštesniu lietuviu, asmeninius užrašus jis teberašo lenkiškai. Paskutinis toks autobiografijoje randamas įrašas yra anksčiau minėta citata apie ateities planus 1879 m. (*ten pat*, 48). Būtų įdomu sužinoti, kada Basanavičius pradeda rašyti dienoraščius lietuvių kalba. Deja, užrašų knygutės, kurias jis nuolat cituoja (tiesą sakant, autobiografija daugiausia tėra jų nuoseklus perrašymas), iki šiol nėra išspausdintos. Tiksliau, visi Basanavičiaus raštų leidėjai nė nemirktelėdami cenzūravo šiuos Basanavičiaus užrašus, pateikdami tik keletą „įdomesnių“ nuotrupų (Basanavičius 2004, 199–212). Netenka abejoti, kad šios medžiagos paskelbimas suteiktų daug naujų žinių. Tai gi tegalime konstatuoti, kad studijų metais jo dar būta bent jau dvikalbio.

Kalbinis tautos savitumas nereikalauja ypatingų įrodymų. Svarbiausias yra emocingas asmens ryšys su kalba – jo atradimas ir išgyvenimas. Kitaip yra su lietuvių tautos civilizaciniu senumu, kurio nebuvo galima įrodyti vien jausmais. Čia vėl tenka prisiminti Daukantą, iš kurio Basanavičius bus perėmęs idealizuotą požiūrį į ikirikščioniškąją Lietuvą. Išvykdamas dirbti į Bulgariją, Basanavičius jau buvo gerai išstudijavęs ir Herodoto raštus – pagrindinį trakologijos šaltinį (Basanavičius 1997, 57). Regis, būtent tuo laiku galutinai susiklostė jo teorija apie lietuvių ryšius su senąja trakų civilizacija, neva paklojusia pamatus visai šiandieninei Europai. Nors kažin ar teisinga šį požiū-

rį laikyti teorija, nes Basanavičius ieškojo ne argumentų galimiems ryšiams paaiškinti, bet „faktų“, patvirtinančių jo įsitikinimą didinga lietuvių civilizacine praeitimi. Kiekviename žingsnyje atrandami įrodymai: Karpatų kalnai Basanavičiui „atrodo tarytum iš *karpų* suaugę“; žiemos mėnesio vasario pavadinimas rodo, kad lietuviai anksčiau gyvenę pietuose; bulgarų kalboje esą daug lietuviškų žodžių, pvz., „Kakavo sakaš“ ir t. t. (*ten pat*, 55, 58, 59). Basanavičiaus kultūrinės ir istorinės vizijos yra išsamiai aptarusi Nerija Putinaitė, taikliai nurodydama jų sąsajas su panlietuviybės ideologiniu lauku (Putinaitė, 21–67).

Nuo universiteto laikų Basanavičiaus tautinė tapatybė nebesikeičia. Visą likusį jo gyvenimą neperdėdami galime laikyti universitete susiformavusio vidinio įsitikinimo patvirtinimo istorija. Basanavičius nenuilstamai rinko įvairiausių „medegą“, nuolat teikiančią papildomų argumentų minčiai, kad pretenzijos į lietuviybės civilizacinę didybę yra ne tik teisėtos, bet ir pagrįstos nesugriaunama istorine tiesa. Savo viso gyvenimo svarbiausiu moksliniu darbu laikė 1921 m. išleistą studiją „Apie trakų prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon“ (Basanavičius, 1921). Tad Basanavičius yra statiška asmenybė: jo gyvenime – daug darbo ir pastangų, bet nuo universiteto laikų nebelieka esmingesnės tapatybės raidos.

#### Dvi Basanavičiaus Lietuvos

Tyrinėjant Basanavičiaus autobiografijų tekstus bene didžiausią netikėtumą pateikia lietuvių tautos motyvo analizė<sup>11</sup>. Visų pirma

<sup>11</sup> Čia nekalbame apie lietuvių tautos paveikslą, kurį Basanavičius piešia savo istorinėje publicistikoje, – tai atskiro tyrimo tema.

tu, kad tai viena rečiausiai minimų temų. Tautos patriarcho gyvenime lietuvių tautos ir valstybės motyvai – tikėtina – turėtų būti labai svarbūs, bet autobiografijose matoma kas kita.

Glumina vaizdas, kuris susidaro peržvelgiant reikšmingesnes Basanavičiaus galvojimo apie lietuvių tautą vietas. Viena vertus, pati emocijingiausia visos autobiografijos vieta – tai epizodas, kai Basanavičius rašo prakalbą pirmajam „Aušros“ numeriui: „Parašęs ją, skaičiuodamas žodžius ‘Kaip aušrai auštant nyksta ant žemės nakties tamsybė, o kad taip jau prašvistų ir Lietuvos dvasia!’ graudžiai apsiverkiau ir iš akių byrančiomis ašaromis sušlapinau rankraštį“ (Basanavičius 1997, 77). Tai apskritai vienintelis epizodas, kai Basanavičius verkia. Kita vertus, beveik be dėmesio lieka šios vizijos realizacijos momentai. Po daugybės metų grįždamas iš Bulgarijos į Lietuvą, Basanavičius neranda reikalo kalbėti apie jausmus, tepaminėdamas kelionės maršrutą: „Per Jurbarko rusų muitinę laimingai perėjęs, leidausi Kauno link, kur tą dieną apie 12 val. naktį atvykau. Ant rytojaus [...] išvažiavau Vilniun ir popiet 6¼ čion atvykau“ (ten pat, 174). Emocinis santūrumas dar labiau krinta į akis epizode apie Lietuvos Nepriklausomybės Akto paskelbimą 1918 m. vasario 16 d.: „Tai buvo šeštadienis, 12 val. 30 m. dieną, kada, man Taryboje pirminkaujant ir skaitant paskelbimo formulą, tai ir atlikta tapo, visiems Tarybos nariams karštai delnais plojant“ (ten pat, 298).

Kertiniai gyvenimo momentai, kai tikrove tampa svajos apie lietuvių tautos atgimimą, rodos, turėtų sukelti ištįsą jausmų audrą. Tačiau Basanavičiaus autobiografijoje jie pasimeta banalių įvykių tėkmėje tarp pedantiškai pateikiamų duomenų apie atliktus darbus, lankytas vietas, išvykimo ir atvykimo laikus ir kt.

Būdinga tai, kad sugrįžusiam į Lietuvą ir Vilniuje aktyviai veikiančiam Basanavičiui toji veikla yra dažnų „susinervavimų“, „parestelijų“ ir „širdies aritmijų“ priežastis. Iškalbingi ir du autobiografijoje beveik greta pateikiami epizodai. 1911 m. ilsėdamasis Čekijoje, Karlsbado (dab. Karlovy Vary) kurorte, Basanavičius žvelgia į išpūdingą kalnų saulėlydį: „Šiaurės link per Erzgebirg“o kalnų viršūnes, nusileidžiančios saulės apšviestas, mintyse klijau savo nuskurdusioje tėvynėje, kurią tarytum patsai Dievas ir žmonės užmiršę. Tokia tu nelaiminga, mylima Lietuva, [...] Ir kada tau teks visų bjaurybių nusikratyti ir laisvesnį gyvenimą įgyti?! Aukščiau kultūroje pakilti...“ (ten pat, 243) Tų pat metų rudenį Basanavičius rašo Vilniuje: „Kaip nuobodu vis tą pat ir tą pat iš savo neintereso gyvenimo užrašinėti, nuo prozos darbo neatspėjant – laiko neturint! Tik kankinuosi su taj Mokslo Draugija – daugiau nieko! – Kiek vieko ir laiko joje pražudžiau...“ (ten pat, 245)

Emocingas, gražiai gaudus rymojimas kalnų peizaže ir neįdomi, varginanti tikroji Lietuva. Basanavičius emociškai susijęs tik su išivaizduotąja, didinga „trakų-prygų“ Lietuva. Realioji jam džiaugsmo nekeliama: „Man išvažiavus, kaip visados, taip ir šiuo atveju niekas Mokslo Draugijos reikalais nesirūpino; [...] Kada tie mūsų lietuviai pradės daugiau viešais dalykais rūpintis, ne tik savo pilvo reikalais?“ (ten pat, 234)

#### Asmenybės bruožai

Basanavičius autobiografijose nuosekliai formavo tam tikrą savo asmenybės vaizdą. Jį perėmė vėlesnė biografistika ir viešojo nuomonė. Pagrindiniai tos asmenybės bruožai yra trys – tai prigimtinis ir nepajudinamas lietuvišku-

mas, asmeninės laimės aukojimas dėl Lietuvos ir neišsenkamas darbštumas. Įdėmesnis skaitymas leistų šį paveikslą papildyti naujais pastebėjimais.

Pagrindinio Basanavičiaus autobiografinio teksto pavadinimo žodžiai – „kronika“ ir „liga“ – nurodo labai būdingus jo asmenybės bruožus: liguistumą ir orientaciją į faktus. Ligos temą Basanavičiaus tekstuose ir patologinius jo asmenybės aspektus yra įtaigiai išanalizavusi Jūra Avižienytė 2000 m. pranešimuose „Santaros“ suvažiavime Anykščiuose, „Baltų lankų“ stovykloje Druskininkuose ir jų pagrindu parengtame straipsnyje „Ligos retorika“<sup>12</sup>. Šįkart norėtusi susitelkti į „faktografinius“ Basanavičiaus polinkius.

Iškalbingas yra stilius, kuriuo parašyta „Mano gyvenimo kronika ir nervų ligos istorija“. Autobiografija parašyta kaip išsamus chronologiškas Basanavičiaus gyvenimo faktų sąrašas. Pateikiama ne tik jo genealogija, reikšmingesni gyvenimo įvykiai, svarbiausi atlikti darbai, bet ir daugybė pedantiškai suregistruotų smulkmenų: seni gyvenamieji adresai, gydymosi procedūrų aprašymai, gerto mineralinio vandens pavadinimai, visi sveikatos sutrikimai. Itin kruopščiai – minučių tikslumu – aprašomi kelionių maršrutai. Basanavičius nepamiršta parašyti, kiek kuriais metais turėjo pajamų, kiek kurį mėnesį svėrė, ką kurią naktį sapnavo.

Visa tai rodo, kad save ir savo gyvenimą Basanavičius suvokė kaip faktą, kurį reikia kuo tiksliau ir kruopščiau aprašyti. Jis neabejojo, kad šis „faktas“ taps vėlesnių tyrinėjimų objektu. Basanavičiui jo gyvenimas atrodė toks

<sup>12</sup> Avižienytė, 2002. Dėkoju Ingridai Tatolytei, nurodžiusiai man šią vertingą publikaciją – V. Š.

vertingas, kad nematė reikalo šio įsitikinimo komentuoti – tiesiog moksliskai save aprašė: pateikė kuo daugiau ir kuo tikslesnių žinių, nepamiršdamas išsamių bibliografinių duomenų ir literatūros apie save sąrašo.

Krinta į akis, kad autobiografiniuose tekstuose Basanavičiaus asmenybė yra vienintelis, visa kita užgožiantis objektas. To negalima paaiškinti vien žanro specifika. Basanavičius suregistravo viską, kas ką apie jį parašė ar pasakė: mokykloje gautus pagyrimus, atestato pažymius, atsiliepimus spaudoje ir t. t. Visoje knygoje nėra nė vieno įvykio ar asmens, kurio recepcija užgožtų Basanavičiaus paveikslą, būtų autoriui lygiai svarbi greta jo paties veiklos.

Geriausiai tai matyti iš jo žmonos dienoraščių citatų. Pateikiamos ištisai originalo – vokiečių – kalba, jos sudaro savarankišką autobiografijos tematinį vienetą (*ten pat*, 88–115). Gabrielės Eleonoros Mol (Gabriela Eleonora Mohl) dienoraštis dar nėra išsamiau tyrinėtas. Jo citatos išmestos ir iš tarybinių, ir iš nepriklausomoje Lietuvoje išleistų Basanavičiaus raštų (žr. Basanavičius 1970; Basanavičius 2004). Kad tokia cenzūra smarkiai pakeičia asmenybės paveikslą, piktinosi jau Kavolis (Kavolis 1994, 505). Ką galima išskaityti iš šio šaltinio, kurį visa „tautinė“ Basanavičiaus veiklos recepcija stengėsi nutylėti?

Basanavičius pateikia skaitytojui intymiausių dienoraščio fragmentus, kuriuose jo žmona aprašo savo jausmus jam:

Apie mane ir savo meilę jos parašyta: „...mano ilgesys, mano sapnas išsipildė: aš suradau vyrą, kuriam visą savo širdį galiu atiduoti, visai nebijodama būti išjuokta... Jis čia, mano širdyje, mano kilnūs, numylėtasis, įkūnytasis idealas (*ten pat*, 92–93).

Meilės ir vedybų istorija visų pirma atskleidžia emocijų Basanavičiaus asmenybės pusę, kurią tautos patriarchas kitur skrupulingai slėpė. Pirmojoje (1888 m.) autobiografijoje nei vedybos, nei žmona iš viso neminimos<sup>13</sup>. „Mano gyvenimo kronikoje“ Basanavičiaus žmonai skirta daug vietos, tačiau akį režia neatitinkamas: cituojami jos dienoraščio puslapiai, atskleidžiami jos jausmai, bet nėra jokių paties Basanavičiaus emocijų aprašymų. Iškalbingi komentarai, kuriais jis palydi žmonos teksto citatas:

Padavus šitas iš Ellės dienyno ištraukas apie mūsų romaną, liekti dar paskutinių dienų prieš mano išvažiavimą iš Pragos susitikimų su jaja aprašymą sunaudoti, kad gavus dar aiškesnį jos meilės vaizdą (Basanavičius 1997, 102);

Tokiu būdu su Elle atsiveikinęs, aš ant rytojaus, vasario 1 d., Pragę apleidau, Viennon atvykdamas. Čion atvažiavęs, aš tęsiau varomąjį darbą bibliotekoje tolyn. Kokį įspūdį į Elle mano išvažiavimas padarė, patiriame iš jos dienyno vasario 1 d. užrašo (*ten pat*, 104).

Čia minimas „įspūdis į Ellę“ buvo labai jausmingai išgyvenamas išsiskyrimo skausmas, sprendžiant iš netiesioginių požymių, artimas depresijai. Neįmanoma nepastebėti kontrasto tarp šaltos Basanavičiaus laikysenos, kai jis išvažiuoja tęsti „varomojo darbo bibliotekoje“ (tuo metu jis intensyviai rinko duomenis apie trakų praeitį), ir jaunos Prahos vokietaitės karšto, atviro jausmo.

Sunku atsiginti nuo įspūdžio, kad Basanavičiui buvo malonu parodyti, kaip labai jį mylėjo jauna moteris, „viena interesingiausių Pragos merginų“ (*ten pat*, 87). Savo paties jausmams nusakyti jam pakanka vieno sakinio su

<sup>13</sup> Tik Šliūpas savo priedaše priduria, kad Eleonora Mol mirusi 1889 m. (Šliūpas 1890, 195).

iškalbingu pratęsimu: „Ir aš labai ją pamilau. Pirmas jos laiškas, kuriuomi ji skiria man *rendez vous*, buvo [...]“ (*ten pat*, 87). Basanavičius nesikankina, neverkia (nebent dėl „Aušros“), neliūdi; žmona jam nėra „kilnusis, numylėtasis, įkūnytasis idealas“; jis apskritai nemato reikalo pasakoti apie savo meilės jausmus ar ką nors aiškinti. Basanavičius žmonos dienoraštį cituoja ne tam, kad papasakotų apie ją pačią, bet kaip dar vieną duomenų šaltinį apie save.

Jau minėta, kad Basanavičius autobiografiją modeliuoja taip, jog jo gyvenimas nuo pat vaikystės būtų įstatytas į lietuviybės vagą ir atitiktų tam tikrą idealaus lietuvių sampratą. Tokie autobiografijoje nėra nė vienos klaidos: visi apsisprendimai visada teisingi ir veda į pageidaujamus tikslus. Meilės Eleonorai Mol epizodas yra unikalus atvejis, kai šis naratyvinis mechanizmas užsikerta. Tiesa, iš pirmo žvilgsnio viskas lyg ir baigiasi laimingai: po dramatiško, ilgiau nei mėnesį trukusio išsiskyrimo Eleonora atvyksta į Vieną, kur 1884 m. balandžio 15 d. sudaroma civilinė jos ir Basanavičiaus santuoka. Jau kitą dieną jaunavedžių pora išvyksta į naująją Basanavičiaus tarnybos vietą Bulgarijoje. Trūkiai gražaus gyvenimo freskoje pastebimi tik išžiūrėjus įdėmiau.

Dėl nelabai įtikinamų priežasčių išvykdamas iš Prahos į Vieną Basanavičius paliko Eleonorą dviprasmiškoje situacijoje. Viešas intymaus ryšio rodymas (išimylėjėliai vaikščiodavo po miestą ir parką, lankydavosi koncertuose, teatruose, parodose, bučiuodavosi krantinėje) anų laikų visuomenei buvo labai reikšmingas, plg. Eleonoros sesers reakciją: „Kamilė pastebėjo mano būseną, ir aš prasitariau, kad jis išvyksta. Ji tvirtina, esą jis neturėjęs teisės pradėti su manimi draugystės žinodamas, kad vargu ar iš to kas išeis“ (*ten pat*, 95–96).

Nenuostabu, kad jaunai damai buvo neįjauku pasilikti vienai be konkretnesnių ateities planų. Eleonora nekantriai laukia laiškų. Tuo metu Basanavičius gauna gydytojo paskyrimą į Elenos miestą Bulgarijoje ir iš Vienos informuoja būsimąją žmoną, kad turis pasiūlymą priimti – o jeigu ji „nesutiktų į tokią Eleną drauge vykti, jog aš viens būsiu priverstas tenai važiuoti“ (*ten pat*, 110). Eleonora į šį ultimatumą reaguoja jausmingais įrašais dienoraštyje: „Aš tuoj atsakiau į jo laišką ir prašiau neišsiskirti, taip pat prašiau nekreipti į mane dėmesio ir eiti tik paskui savo laimę“ (*ten pat*, 111).

Visas ilgiau nei mėnesį trukęs susirašinėjimas kupinas įtampos ir nežinios. Eleonora bent tris kartus skundžiasi nesulaukianti atsako į savo laiškus arba kad Basanavičius nerašas nieko konkrečiau: „Laiškas buvo trumpas, be jokios paguodos man, ir aš esu vėl tokioje pat nežinomybėje kaip ir anksčiau“ (*ten pat*, 114).

Iš čia pateiktų citatų nereikėtų daryti skubotų išvadų apie tikruosius Basanavičiaus jausmus Elei (kaip jis dažniausiai vadino žmoną). Sprendžiant iš to, kaip skausmingai jis išgyveno ankstyvą žmonos mirtį, juos siejo labai gražus ir tvirtas ryšys (*ten pat*, 129). Tačiau šiandieniniam skaitytojui nelengva suprasti, kaip tas pat žmogus gali verkti rašydamas prakalbą laikraščiui ir čia pat beveik mėnesį gana abejingai laikyti jauną moterį apimtą nerimo ir baimės. Sunku suvokti, kad tas pats žmogus suranda laiko diena po dienos pedantiškai aprašyti savo gyvenimą (nepraleisdamas nė šlapimo analizių), bet neranda reikalo išsamiau papasakoti apie savo jausmus mylimai moteriai. Basanavičiaus asmenybės jautrumas eina ranka rankon su stebinančiu šaltumu.

Vedybų epizode pirmą ir vienintelį kartą galima matyti Basanavičių abejojantį ir netik-

rą dėl tolesnio kelio. Tautos patriarchas staiga atsiduria kitokioje šviesoje: egocentriškas vyras, beveik suvedžiotas, išsireikalavęs iš būsimosios žmonos ne tik sutikimo tuoktis civiliai (iš pradžių jai tai rodėsi nepriimtina), bet ir pažadą keliauti iš gimtosios Prahos į gūdžią provinciją. Basanavičiui reikėjo žmonos, kuri dėl jo aukotųsi (nes pats jis aukojosi tik Lietuvai). Tokią žmoną jis rado, o jos auką dokumentiškai aprašė ateinančioms kartoms.

#### Basanavičius biografų akimis

Perskaityti visas Basanavičiaus biografijas ir svarbesnius straipsnius apie jį yra labai sunku. Ne dėl didelio publikacijų skaičiaus, bet dėl neįveikiamos tekstų monotonijos. Taip jau nelaimingai susiklostė istorija, kad didžiąją dalį Basanavičiaus gyvenimo aprašymų pasisavino dvi ideologijos – nacionalizmas ir komunizmas. Jų abiejų intencijas ir konvencijas nesunku iš anksto nuspėti. Stiliškai sausokų Basanavičiaus autobiografijų tekstų analizė gali pateikti ne vieną staigmeną, tačiau biografijose netikėtumų beveik neaptinkama.

Basanavičius buvo patriarchizuotas dar gyvas. Paulius Subačius šį virsmą datuoja 1912 m. ir sieja su Antano Smetonos politine retorika (Subačius, 62–63). „Tautos tėvo“ ir „patriarcho“ vardai išreiškia visą vėlesnės tautinės biografistikos esmę – Basanavičius vaizduojamas kaip lietuviybės simbolis, jos įsikūnijimas. Vaižgantas: „Ir miręs jis mums tas pat tautos atgimimo milžinas, nes jis mūsų patriarchas, mūsų pačių gryniausių pastangų reiškęjas – pradžia ir galas“ (Cituojuama pagal: Nezabitauskis, 488). Adolfas Nezabitauskis: „Dr. J. Basanavičiaus gyvenimas yra, kaip ir praeities lietuvių tautos, nuolatinė ir nepaliaujama kova už tautinius idealus ir gyvybę“ (Nezabi-

tauskis, 5–6). Turbūt patetišiausiajam Basanavičiaus biografui Rapolui Mackevičiui jis buvo nei daugiau, nei mažiau – pats Vytautas II (Mackevičius, 3).

Patriarcho portrete pratęsimi ir sustiprinami paties Basanavičiaus nubrėžti „prigimtinės“ lietuviybės motyvai. Tautos tėvas neturi tapatybės raidos – ji sugerama su gimtosios žemės kvapu, yra tvirta ir aiški nuo pat jaunystės:

Jonas Basanavičius, kaip minėjau, būdamas gimnazijoje jautėsi esąs susipratęs lietuvis. Pirmą Lietuvos meilę įkvėpė jam jo gimtinė Ožkabalių apylinkė, gražios, siūbuojančios girios, dirvonais užžėlę paslaptingi piliakalniai ir gerasai tėvelis savo pasakojimais ir padavimais. [...] Tuo būdu visos tos aplinkybės, kurias tik ką išvardijau, paveikė galutinai į Joną Basanavičių; jis tapo tvirtas, sąmoningai susipratęs lietuvis patrijotas. Tokiu pasiliko visą gyvenimą, iki karsto lentos (Mackevičius, 16–17).

Pateiktoje citatoje matyti būdingas Basanavičiaus biografistikos bruožas: sekama „Mano gyvenimo kronikos“ tekstu, bet stengiamasi jį padaryti vaizdingesnį, jausmingesnį (*siūbuojančios girios; paslaptingi piliakalniai; gerasai tėvelis*). Nei Mackevičiaus, nei Nezabitauskio knygoose nerandama reikšmingesnių faktų, nepaminėtų Basanavičiaus autobiografijoje. Šia prasme jo biografistika – tai vieno šaltinio komentarai<sup>14</sup>. Biografai susitelkė visų pirma į emociinę iškalbą, Basanavičiaus gyvenimą naudojo tautiniams jausmams žadinti.

<sup>14</sup> Savotiškas Basanavičiaus biografistikos kuriozas yra Juozo Radzevičiaus knyga *Ten gimė, augo dr. Jonas Basanavičius*, Vilnius: Petro ofsetas, 2000. Ši knyga išplėtoja autobiografinę Basanavičiaus tezę apie piliakalnių stiprinamą jo lietuviškumą. Radzevičius daugiau nei šimte puslapių skatina apmąstyti ir įsijausti į Ožkabalių apylinkių kraštovaizdį ir praeitį kaip į tyriausią tautiškumo jausmų šaltinį.

Savo emocijas skrupulingai slėpusio Basanavičiaus „įjausminimas“ turėjo būti nelengvas uždavinys. Apmaudo gaida girdėti epizoduose, kuriuose Basanavičius nepateikia taip pageidaujamų patriotinių jausmų. Basanavičius išvyksta į Bulgariją: „Ką jautė d-ras Basanavičius atsisveikindamas su Lietuva, nieko apie tai nesako“ (Mackevičius, 25); grįžta į Lietuvą: „Kaip dr. J. Basanavičius pasijuto savo tėvynėje peržengęs jos sieną, sunku pasakyti. 25 metai klajojimo po svetimas šalis, tiek daug išvargtų vargų ir nelaimių, fizinių ir moralinių smūgių, jame turėjo palikti neišdildomų įspūdžių“ (Nezabitauskis, 219). Užtat juo stropiau išrankiojami visi jausmingesni tautos tėvo gyvenimo epizodai, o žymioji „Aušros“ prakalbos scena įgauna beveik mistinės alegorijos bruožų:

Keistai atrodo, kai subrendęs žmogus verčia parašęs straipsnį. Bet d-ro Basanavičiaus ašaros nebuvo paprastas susigraudenimas. Jis verkė merdinčios brutalės jėgos parblokštos ir žeminamos savo tautos, verkė matydamas viešai išniekintą jos vardą. Ir jeigu tasai rankraštis būtų užsilikęs, tai šiandieną suspaudus jį, patekėtų iš jo anų laikų pažemintos Lietuvos ašaros (Mackevičius, 32–33);

Šios dr. J. Basanavičiaus ašaros virto lietuvių tautinio atgimimo spinduliais (Nezabitauskis, 134).

Ironiška, kad faktus mėgusio Basanavičiaus gyvenimas reikalingas visų pirma tautinėms emocijoms gaminti. Simptomiška ir tai, kad tos emocijos – tai visų pirma savigaila ir ašaros. Lietuvių tautinė retorika tiesiogiai perėmė „Aušros“ epizode autorizuotus jausmus, kurie iki šių laikų išlaikė paradigminį statusą.

Stebina tai, kad Basanavičiaus biografistika neperėmė susižavėjimo jo lietuvių trakiškos kilmės teorija. Objektvūs kritinis vertinimas nacionalizmui nebūdingas, o šlovinga lie-

tuvių trakiškoji praeitis puikiai tiktų patriotinėms liepsnoms įpūsti. Tačiau, išskyrus Rapolą Mackevičių, kiti biografai linkę mandagiai apeiti Basanavičiaus teorijas. Vaižgantas: „Galime nesutikti su aprioristine jo mokslo metode. Jo, Šliūpo ir dar kieno; jie atsitiktinai pasigavę idėją, jog lietuviai bene bus atkeliavę iš tariamojo žmonijos „lopšio“ [...]. Gal randa svarbių argumentų; bet neniekina ir tokių, kurie tesirodo argumentai, iš tikrųjų visai ne argumentai“ (Cituojama pagal: Nezabitauskis, 478); Motiejus Gustaitis: „Jis iširasė į tautos praeitį, per meilės prizmatą siekė priešistorinių Lietuvos laikų, o išnagrinėjęs trakų ir kitų senovės tautelių vietovardžius bei kultūrą, gal ne visai moksliskais išvadžiojimais, sudarė savo teoriją, apvilko ją švelniu vaizduotės šydu“ (Gustaitis, 33). Šis sveiko kritiškumo krislas – bene simpatiščiausias tautinės Basanavičiaus biografistikos elementas.

Ikikarinei biografistikai teko spręsti dar vieną jautrų klausimą – Basanavičiaus žmonos istoriją. Meilė vokiečiai sunkiai suderinama su patriarcho tautiniais parametrais. Tad griebiamasi neskrupulingų priemonių. Pasakojimas apie Gabrielę Eleonorą Mol sutrumpinamas iki keleto eilučių, kuriose pabrėžiami šie pagrindiniai bruožai: ji labai myli dr. Basanavičių, besąlygiškai sutinka vykti paskui savo mylimąjį, tuojau pat griebiasi mokytis lietuvių kalbos ir laiku miršta, kad tautos tėvas galėtų jau iki gyvenimo galo netrukdomai dirbti Lietuvai (plg. Nezabitauskis, 181).

Basanavičiaus žmona jo biografų akyse netenka nė tų minimalių asmenybės spalvų, kurios regimos jo autobiografijoje, ir be skrupulų redukuojama į dekoratyvinį elementą – jos mirtis suteikia tautos tėvo portretui gražaus liūdesio ir sceninio dramatismo: Eleonora

miršta patriarcho glėbyje, o jis nuo to laiko atsideda tik mokslui ir visuomeniniam darbui (plg. Mackevičius, 42).

Tarybinės versijos Basanavičių (reprezentuojamą 1970 m. „Rinktinių raštų“ laidoje) čia galima tepaminėti kaip empirinį faktą. Jo portreto deformacijos – „tautos tėvo“ pavertimas folkloristu (Sauka, 1970), būtinieji postringavimai apie ideologinį pažangumą ar atsilikimą ir ezopinio aprašymų kodavimo principai (Jurginis, 1970) – kalba ne tiek apie Basanavičių, kiek apie pačios sovietinės ideologijos parametrus ir retoriką, o šių dalykų čia neketinama analizuoti.

Pirmąją šio straipsnio autoriui žinomą neideologizuotą Basanavičiaus biografiją yra parašęs Alfredas Erichas Sennas (Senn, 1980). Nors iš jos apie paties Basanavičiaus asmenybę nieko naujo nesužinoma (remiamasi vis ta pačia autobiografija), autorius palyginti objektyviai pristato istorinį ir ideologinį XIX a. pab.–XX a. pr. kontekstą. Dėmesį patraukia kritiška Basanavičiaus tariamo apolitiškumo interpretacija (p. 51–66), nacionalizmo klišių smarkiau nepaveiktas lietuvių ir lenkų santykių aiškinimas (p. 67–70) ir santūrus Basanavičiaus reikšmingumo apibrėžimas (p. 79). Lyginant šią biografiją su lietuviškosiomis gerai matyti, koks uždaras, vien į save nukreiptas yra tautinės ideologijos kalbėjimas, kurio emocinio krūvio negalima perkelti į kitos kalbos erdvę. Nors Sennas įžangoje neslepia simpatijų lietuvių tautai (taigi yra šališkas), savo knygoje Basanavičių privalo pristatyti platesniame reikšmių lauke, kuris leistų užsienio skaitytojams susieti lietuvių patriarcho istoriją su jiems suprantamais kontekstais. Ši lyginamoji perspektyva nuostabiai pakeičia Basanavičiaus asmenybės paveikslą. Basanavičius išvystamas

tarp kitų tautinio atgimimo veikėjų, o jo gyvenimą galima suvokti kaip istorinį reiškinį su savo priežastimis ir padariniais, be ypatingo jaudulio ar patetikos.

Panašų uždavinį sau kėlė ir Albinas Visockas, išleidęs pirmąją Basanavičiaus biografiją atkūrus Lietuvos nepriklausomybę (Visockas, 1991). Kaip knygos *motto* įrašyta Levo Tolstojaus frazė „Herojai – melas, prasimanymas, yra tik žmonės, žmonės – ir niekas daugiau“ leidžia nuspėti šios biografijos interpretacinę kryptį. Basanavičių joje stengiamasi pristatyti objektyviau, atsisakant nacionalistinių klišių: „Jonas Basanavičius buvo tikrai žmogus su savo svajonėmis, siekiais, viltimis ir klaidomis“ (Visockas, 6). Tokiam aprašymui pakako minimalių priemonių. Susitelkiama visų pirma į mokslinę ir etnografinę Basanavičiaus veiklą, nusigręžiama nuo ankstyvosios biografistikos emocingumo ir grįžtama prie faktų. Visockas, be „Mano gyvenimo kronikos“, pasinaudojo ir kitais šaltiniais – visų pirma Lietuvos, Rusijos ir Bulgarijos archyvų medžiaga<sup>15</sup>. Šioje biografijoje jau nebėra „prigimtinės“ lietuviybės temos, atsisakoma Basanavičiaus kaip patriarcho garbinimo.

Bendrai paėmus, Visockui pavyko Basanavičiaus portrete išvengti ideologinių deformacijų. Tačiau ši populiarus pobūdžio knygelė neatnešė nieko konceptualiai naujo. Vertybinė ašis, apie kurią sukasi biografijos tekstas, tebelieka nacionalizmo įtakos lauke: asmens gyvenimui prasmę suteikia aukojimasis tautai. Visocko piešiamas Basanavičius jau nerauda rašydamas prakalbą „Aušrai“, bet tebelieka nekritikuotinu autoritetu. Basanavičius dirba

<sup>15</sup> Visocko knyga yra bene išsamiausia studija apie Bulgarijos laikotarpio Basanavičiaus veiklą.

dėl tautos, ir tai yra prasmingas pavyzdys, kuriuo kiekvienas lietuvis turėtų sekti.

Esminis lūžis Basanavičiaus biografistikoje regimas tik pastaraisiais metais. Jis susijęs su platesnio masto diskusija apie lietuvių tautinę tapatybę ir jos prasmes šiandiniame pasaulyje. Nors nėra nė vienos konceptualiai naujos Basanavičiaus biografijos, pagrindines naujo požiūrio nuostatas galima išskaityti čia keliskart minėtuose Nerijos Putinaitės ir Jūros Avižienytės eskizuose (Putinaite, 2004; Avižienytė, 2002).

Naujas šių svarstymų dalykas yra kritiškas santykis su ligšioline lietuvių nacionalizmo tradicija. Atsisakius pripažinti jo skelbiamų vertybių neliečiamumą, Basanavičiaus gyvenimo aprašymai netenka tradicinio interpretacinio rėmo. Šiuolaikiniam skaitytojui jau nėra savime suprantama, kad žmogaus gyvenimo prasmė skleidžiasi tik per tautą ir tautoje. Formuojasi naujas požiūris į tautinę tapatybę, išryškiantis Basanavičiaus veido kontūruose tuos bruožus, kurie anksčiau buvo praleidžiami nematomis.

Avižienytė „Ligos retorikoje“ parodo, kad gausu Basanavičiaus asmenybės kliniškai įrodomų patologinių elementų. Mokslininkė atkreipia dėmesį, kad „Mano gyvenimo kronikoje“ itin svarbus vaidmuo tenka Basanavičiaus nesveikavimų aprašymams. Jie tokie smulkmeniškai ir gausūs, kad privalu klausti, kodėl Basanavičiui atrodė taip svarbu aprašyti visus savo nervų priepuolius, širdies ritmo sutrikimus, šlapimo kokybę ir kt.<sup>16</sup> Avižienytė iti-

<sup>16</sup> Regis, šių aprašymų atsiradimas yra susijęs su pasikėsiniu į Basanavičių 1887 m. Po jo Basanavičius savo sveikatos būklę ima registruoti tiesiog skrupulingai – kasdieniais įrašais užrašų knygutėse. Pastabas iš jų vėliau perkėlė į autobiografijos tekstą.

kinamai įrodinėja, kad Basanavičiaus gyvenime ligos ir jų nuolatinis poveikis tampa vienu pagrindinių elementų, iš esmės veikiančių jo mąstymą ir apsisprendimus. Jos suprastinos ne tiek kaip veiklos „pasekmė“, kiek jos priežastis (Avižienytė, 31–33). Pasidaro neįtikėtina, kad tautos patriarchas buvo rimtas ligonis, o jo veikla ir mintys galėjo būti tiesiogiai veikiamos gausių fizinių ir psichinių negalių.

Putinaitė atkreipia dėmesį į itin išskirtinį ir bekompromisį Basanavičiaus tautinių vizijų pobūdį, visų pirma į sunkiai maskuojamą priešišumą Vakarų Europai. Trakiškosios lietuvių kilmės teorijos esmė, anot Putinaitės, yra atviras priešiškas šios civilizacijos sampratai. Žvelgiant iš Basanavičiaus perspektyvos, visa šiuolaikinė Europa tėra brutalių agresorių suręstas pastatas, stovintis ant didingos „trakų-prygų“ civilizacijos griuvėsių, o Lietuva yra paskutinė tos didybės likučių saugotoja (Putinaitė, 31–39). Taip svarstant visas „užkariautojų“ atneštas paveldas – krikščionybė, valstybės institucijos, politinė kultūra – tėra istorinis purvas, dengiantis spindulingą civilizacinę praeitį (*ten pat*, 40–46). Mokslininkė atkreipia dėmesį, kad šitaip piešiamose lietuviškumo vizijose neįmanoma tikėtis pozityvaus santykio su Lietuvos istorine dabartimi: ji visada bus tik niekingas praeities šešėlis (*ten pat*, 47–49). Basanavičiaus lietuviškumas veda į idėjinį aklagatvį, iš kurio nėra išeities, išskyrus nepalaujamą praeities meditavimą ir gniuždančią savigailą.

Avižienytės ir Putinaitės tekstai nėra Basanavičiaus biografijos žanrine prasme. Tad jais remiantis negalima daryti nė platesnių išvadų. Nebūtų teisinga manyti, kad juose atrandama

„tiesa“, atskleidžianti ankstesnį „melą“<sup>17</sup>. Tačiau nekelia abejonių tai, kad pastaraisiais metais apie Basanavičių pradėdama kalbėti taip, kaip iki šiol dar nekalbėta. Verčiamas naujas, labai įdomus diskusijos puslapis.

## Jonas Šliūpas

Šliūpas yra parašęs keturias autobiografijas. Pirmoji paskelbta „Aušros“ dvidešimtmečiui skirtame specialiajame 1903 m. „Varpo“ numeryje (Šliūpas, 1903). Antroji autobiografija išėjo atskira knygele 1927 m.: „Jaunatvė – gyvenimo pavasaris. Rinkinys biographiškų bruožų iš gyvenimo Dr. Šliūpo“ (Šliūpas, 1927). Trečioji 1934 m. išspausdinta knygoje „Aušrininkas Jonas Šliūpas. Medžiaga jo biografijai ir Lietuvos kultūros istorijai“ (Šliūpas, 1934). Joje greta paties Šliūpo parašytų autobiografinių fragmentų, apimančių 1884–1934 m., skelbiami ir kitų jį pažinojusių žmonių atsiminimai. Ketvirtąją autobiografiją Šliūpas parašė apie 1942 m., tai „Trumputė epizodiška mano gyvenimo eigos apibrėža-išpažintis“, kurios tekstas paskelbtas tik 1979 m. (Jakštas, 286–327).

Šliūpo autobiografijos yra nenuoseklios – tai kompiliacinio pobūdžio tekstų rinkiniai, kuriuose susipina skirtingu laiku rašyti paties Šliūpo atsiminimai, straipsnių ištraukos ir korespondencija. Tad jo autobiografijų analizė neišvengiamai remsis skirtingos chronologinės ir žanrinės kilmės fragmentų interpretacija, o tai gerokai sumažina visų išvadų svorį.

### Pradžia

Visų Šliūpo autobiografijų pradžios skiriasi chronologiškai ir tematiškai. Pirmojoje auto-

<sup>17</sup> Atvirakščiai – norėtusi abiejų autorių dėmesį atkreipti į kiek neofitišką jų kritiškumą.

biografijoje regime jį, septynmetį vaiką, tėvų namuose „su didžiausiu užsidegimu“ skaitantį lietuviškas knygeles (Šliūpas 1903, 77). Antroji pradeda trumpu gimtųjų Rakandžių aprašymu, kurį nustelbia įspūdingas pasakojimas apie sodžiuje siautėjusį pasiutusį vilką; Šliūpai tuomet buvo ketveri (Šliūpas 1927, 5–7). Trečioji ir ketvirtoji autobiografijos pradeda moses vėlesnių autoriaus gyvenimo etapų aprašymu ir šeimos istorijos epizodais.

Svarbiausius Šliūpo gyvenimo pradžios akcentus norėtusi sieti su 1903 m. tekstu:

Dar 7 metų vaikysčiu budamas, tėvų namuose, su didžiausiu užsidegimu Rakandžiuose mėgdavau skaityti balsiai motynai ir šeimynykščiams [...] visokias lietuviškas knygeles, kokios man pateko į rankas [...], o teip-gi visa kakarine rėždavau šventadieniais giesmes iš kantičkų, karunkas, litanijas, stacijas ir t. t. Po daug sykių minėtus raštus beskaitant, man vienval naujų norėjosi. Bet jų nebuvo. Klėtyje, senoje skrynioje, pas tėvus gulėjo daug knygų ir rankraščių, paliktų dar nuo pradžios 19-to šimtmečio [...], bet daugumas buvo rašyti lenkiškai ar lotyniškai, o taip-gi visokios apie Lietuvą knygos, bet ne lietuviškos, kurių aš suprasti negalėjau. Tad nevieną sykį atsidusęs sav sakydavau: kam-gi tie raštai nelietuviški, kaip aš juos dabar skaityčiau! [...] maniau sav, kad – jeigu kuomet pastosiu kunigu, tai kad rašysiu tai rašysiu knygas, bent vaikai ir suaugę žmonės turės ką skaityti, ne taip kaip aš dabar! (Šliūpas 1903, 77)

Kavolis šiame epizode matė du įsidėmėtus dalykus: „Šliūpai būdinga, kad jis pačion pradžion įrašo karšto entuziazmo žodžius, visiškai svetimus Basanavičiui: *su didžiausiu užsidegimu; visa kakarine rėždavau; kad rašysiu, tai rašysiu*; ir kad visa ši energinga emocija susieta su spausdintais tekstais“ (Kavolis 1994, 507). Sutinkant su tokia interpretacija, norėtusi ją papildyti vienu esminiu bruožu, išryškėjančiu lyginant Šliūpo ir Basanavičiaus autobiografinius tekstus.

Šliūpo gyvenimas prasideda jaukioje ir intymioje giminės aplinkoje: vaikas išmoksta skaityti iš motinos drauge su savo broliu (Šliūpas 1927, 12), Rakandžiuose balsu skaito knygeles „motynai ir šeimynykščiams, vakarais grinčioje prie šakalio žiburio bedirbantiems“ (Šliūpas 1903, 77); intymiu paprastumu dvelkia ir Rakandžių aprašymas antrosios autobiografijos pradžioje:

Rakandžiai tai nežymus sodžius Gruzdžių valsčiuje, arti Šipylių ar Šiupylių bažnytkaimio. Gruzdžiai yra pagarsėję šv. Roko atlaidais ir jomarkais, kur tuomet suvažiuoja tytveikos žmonių iš tolimesnių apylinkių [...] Per Kupstynę ir Rimdeiklaukį keleliu, niekieno netaisomu, iš Šipylių keliaudavome po visam – kaip žmonės sakydavo – vasarą basi ir pėksti namon į Rakandžius (Šliūpas 1927, 5).

Tokia gyvenimo pradžia iškalbingai kontrastuoja su Basanavičiaus „kryžiuokų“ prisiminimais. Šliūpo žvilgsnyje dominuoja reali, atpažįstama valstietiška aplinka, o ne romantiškos istorinės vizijos. Šis perspektyvos skirtumas šį tą pasako apie lyginamas asmenybes: Šliūpas visą gyvenimą lieka jautrus aktualioms, „čia ir dabar“ regimoms neteisybėms ir aistringai su jomis kovoja – jo gyvenimo turinys daugiausia telpa dabartyje; Basanavičius be didesnių skrupulų pasitraukia į kilnių vizijų aukštumas, kasdienėje realybėje teatrasdamas varginančią pareigą ir ligų šaltinį.

Egzotiškiausias Šliūpo gyvenimo pradžios fragmentas – minėtasis pasakojimas apie vilką:

Aš buvau bene keturmetinis vaikutis, kaip vieną žiemą, kada sniegas buvo nutirpęs, o naktis labai tamsi, Naujųjų Metų vigilijoje – pačiame įmigyje atbėgo jau bene Daujočiuose apkančiojo ir gyvulius ir žmones padūkęs vilkas, [...]. Vaitkus prasidaręs duris ėmė žvėrį niūkti, ir nepamatė, kaip tasai pasigavęs jį už rankos išsi-

tempė į kiemą, parsimušo ant žemės, ir už paušio nutvėręs vilkosi per kiemą nuplėšdamas odą nuo makaulės. [...] ir štai pas bajorą Bračą, Nariškino nuomininką, vilkas kieme užtiko kiaulę ir ėmė tąją pjauti ir žviginti. Sužvigus kiaulei, senis Bračas, atsidaręs duris, ėmė niūkti, o vilkas pametinas kiaulę, puolėsi prie jo, nusitvėręs už rankos išsitempė kieman ir prasidėjo nelygios imtynės su žvėriu: pagriebęs už sprando žmogų vilkas tempė jį per tvorą ir numovė visą plaukuotą skūrą jam nuo galvos (*ten pat*, 5–6).

Vilką sudorojęs tik jaunasis Bračas, stojęs su žvėrimi atviron kovon ir sukapojęs jį kirviu. Epizodas baigiamas pastaba, kad iš 23 apkančiotų žmonių miręs 21.

Kavolis šiame epizode regi iškalbingą Šliūpo atminties detalę ir interpretuoja ją simboliškai, „mitologinių dimensijų“ vilką atpažindamas, viena vertus, paties Šliūpo asmenybėje (jį visi puola), antra vertus, iš Šliūpo neapykantos savo priešams (su kuriais kovojo kaip su padūkusiais žvėrimis) (Kavolis 1994, 508). Tokia interpretacija klaidinga jau vien todėl, kad pasakojimas apie vilką nėra Šliūpo asmeninių atsiminimų fragmentas. Vaikas pats vilko nematė – žvėris siautėjo kituose kiemuose, ne jų namie. Visas epizodas skaitytinas kaip Rakandžių „folkloro“ pavyzdys – kaip įdomus pasakojimas, be abejo, ne kartą girdėtas namuose ir įstrigęs vaiko atmintin. Literatūrinį epizodo pobūdį paremtų ir čia kiek anksčiau cituoti fragmentai, išduodantys stiprų Šliūpo vaikystės ryšį su gimtąja aplinka, kuris skleidėsi visų pirma per žodį ir raštą. Vilką priskirti kolektyvinės, o ne individualios atminties sričiai skatintų ir kiti autobiografijoje aptinkami legendiniai pasakojimai, stilistiškai panašūs į vilko epizodą: vienas Šliūpų prosenelis miške „razbaininką“ nugalabijęs; kitas vienu vėzd smūgiu paklojęs lokį: „Lokys subliuvo, stryk-

telėjo aukštyn, susidėgė, ir sukritęs ant žemės žnekterėjo ir pastipo“ (Šliūpas 1927, 11–12).

Argumentuotai psichoanalitinei ar kitai simbolinei interpretacijai Šliūpo autobiografijų pradžiose mažoka medžiagos. Į akis krinta tik būdingas pasakojimo ekspresyvumas, kuriame dominuoja drastiški ir brutalūs vaizdai: du kartus nuo galvos nuplėšiama oda, plėšikas nužudomas bevalgantis durklo smūgiu į burną, meškinas „susidėgia“. Panašių epizodų yra ir daugiau (*ten pat*, 15; 30). Sunku pasakyti, ar jie išduoda kokius svarbesnius Šliūpo asmenybės bruožus, ar tėra nereikšmingi stilistinio pobūdžio intarpai. Šiaip ar taip, jie primena „drastišką“ kalbėjimo būdą, kuriuo Šliūpas nevengdavo pasinaudoti publicistikoje ir per nesuskaičiuojamus konfliktus su savo priešais.

Apibendrinant galima tarti, kad Šliūpo gyvenimo pradžios aprašymai išduoda visų pirma literatūrinius jo polinkius ir autentišką, gyvą ryšį su gimtąja aplinka. Nerandama čia ryškesnių pastangų pritaikyti savo paveikslą kokiam ideologiniam, iš vėlesnio gyvenimo ateinančiam pavyzdžiui. Greta „prigimtinę lietuviybę“ demonstruojančio nenatūralaus Basanavičiaus-vaiko mažasis Šliūpas atrodo žmogiškai artimesnis ir suprantamesnis.

#### Tapimas lietuviu

Šliūpo lietuviškumas tradiciškai kyla iš gimtosios aplinkos. Basanavičiaus lietuviystė augo ir stiprėjo ant „kryžiuokų“ laikus menančių piliakalnių, o Šliūpas jos šaltinį randa pirmuosiuose perskaitytuose tekstuose. Cituotame epizode apie „su didžiausiu užsidegimu“ skaitantį vaiką išryškėja iškalbingas santykis su lietuvių kalba: ji yra pirmas ir vienintelis pažini-

mo instrumentas, atveriantis vartus į literatūros pasaulį. Tas instrumentas negali patenkinti smalsumo, kurį vaikui sukėlė raštas, todėl prabunda vaikiškai naivi, bet nuoširdi emocija, nukreipta į lietuvių kalbos „kiekybę“: „man vienval naujų [knygų] norėjosi“; „kaip aš juos [raštus] dabar skaityčiau!“; „bent vaikai turės ką skaityti, ne taip kaip aš dabar!“ Tokia lietuviybė yra prigimtinė tikraja prasme – lietuviškumas kaip kalbinė ir dvasinė duotybė, per kurią suvokiamas pasaulis, dar nieko nežinant apie kultūrinį gimtosios kalbos statusą, jos senumą ar kitus panašius dalykus. Lietuvių kalba Šliūpai geriausia, nes ją supranta, o kitų – ne. Tik tiek.

Šliūpas nedangsto gimtojo kaimo polinkio į lenkėjimą ir nepateikia pasakojimų apie šeimoje rusensią lietuviybės dvasią:

Atėjus viduvasariui, tėvas dabar nutarė parsižvežti Stanslę namon, o mane palikti pas dėdę jo vietoje. Sako, pas dėdę išmoksitė palitikės, gražaus apsiėjimo, ir lenkiškai kalbėti... Mat, tėvai dar ne kartą svajojo, kad tai, kas lenkiška, gražiau yra, ir sapnuodavo apie įsipirkimą į bajorystą (*ten pat*, 16).

Virsmas į sąmoningesnę lietuviybę Šliūpo gyvenime įvyko Mintaujos gimnazijoje, kurion jis įstojo 1873 m. iš karto į antrą klasę. Apie tai pats rašo: „Lietuviškumą savo kilmės aš jau atjaučiau kvintoje būdamas (3-oje klasėje). Vasarą buvau kaip mokėdamas lietuviškai aprašęs savo gimtinę, jos laukus, lieknus ir tt.“ (*ten pat*, 33). Čia pat išvardijami ir gimnazijos laikų vertimai į lietuvių kalbą: Hoffmanno apysakos, Main Reade'o romanas, nesėkmingas bandymas versti „Iliadą“.

Išvardyti kūriniai rodo, kad tai dar nebūta radikalojo, ideologizuoto tautinio susipratimo. Gimnazistas visų pirma realizavo iš vai-

kystės paveldėtą lietuviškų raštų gausinimo poreikį, regis, nesuteikdamas jam didesnės reikšmės. Šį ankstyvąjį Šliūpo lietuviškosios tapatybės raidos etapą reikėtų sieti su lenkų romantikų ir pozityvistų įtakos lauku. Taip galima spręsti iš pastabos, kad lenkų literatūra (minimi Kondratavičius, Mickevičius) buvo mėgstama gimnazistų pokalbių tema svečiuojantis „lietuviškiausiose šeimose Mintaujoje“, ir iš to, kad tose lietuviškiausiose šeimose buvo kalbama lenkiškai („nors ir čion visi veblenome lenkiškai“) (*ten pat*, 31).

„Tikrósios“ – radikalaus basanavičiško tipo – tautinės tapatybės ženklų Šliūpo gyvenime ima rasti aukštesniosiose gimnazijos klasėse, o galutinai ji susiformuoja universiteto studijų pradžioje (nuo 1880 m. rudens). 1879 m., dar būdamas gimnazistu, Šliūpas įstoja į Lietuvių literatūrinę draugiją Tilžėje, užsisako liuanistinių spaudinių iš Mažosios Lietuvos. Atvykęs studijuoti į Maskvą, jis tuojau susiranda kitų lietuvių, dalyvauja jų draugijos veikloje (galbūt netgi yra jos steigimo iniciatorius). Čia jau „lietuviybės meilė ne tik rūšėjo, bet ir liepsnojo“ (*ten pat*, 33). Kalbama apie tą pačią lietuvių studentų draugiją, kurią anuomet dar lenkakalbis Kudirka vadino „towarzystwo wzajemnej adoracji“ ir dėl kurios į lietuviybę atvirto Jablonskis. Įdomu, kad savo prisiminimuose šis iš visų draugijos narių pirmiausia paminė Šliūpą: „Maskvoje, tarp lietuvių draugų, kurių tarpe radau jau J. Šliūpą, tuoj mane perdirbo – po kiek laiko jaučiausi jau visas ‘lietuvis’“ (Jablonskis, 145).

Nuo studijų Maskvos universitete pradžios Šliūpas jau ne tik turi aiškiai regimą tautinę tapatybę, bet ir tampa aktyviu jos skleidėju, jo žodžiais – apaštalu: parengia straipsnį apie Mindaugą, aktyviai prisideda prie maskviškės

„Aušros“ leidimo, o 1882 m. grįžęs atostogų lankosi Prūsijoje ir nelegaliai gabena per sieną lietuviškų spaudinių.

Būdinga, kad Šliūpo patriotinė veikla nuo pat pradžios radikali, nė nemananti dangstyti savo nelegalumo ir nelabai tepaisanti padarinių. Greta nuolat solidaus ir kilnaus Basanavičiaus, kuris visą gyvenimą neįsivėlė į triukšmingesnį kivirčą, išryškėja Šliūpo sangviniškas temperamentas ir nutrūktgalviškas elgesys:

Tilžėje suėjau tulus vyrus iš Liet. Raštų Draugystės, ir tie lyg šaltu vandeniu mano karštą širdį apipylė, besidvydami, kad aš norįs Lietuvą kelti. [...] Tik mes dar nemirštame! tariau sau, ir veltui jųs, Pruseliai, mums giedate: requiescant in pace! [...] Nuo p. Šerniaus ir pirkau ir dovanai gavau liet. knygelių, kalendorių ir „ceitungų“, išleistų Prusuose, kurį turtą norėjau butinai namon parsivežti. Bet kaip? juog neleis per rubežių! Tad aš ant nuogo kuno, kojų ir rankų visą tavorą gražiai apsivyniojau, apsibandažavočiau, ir atsiveikines su Prusų Lietuva leidžiausi per rubežių į Palangą, žydų vežime po marškonių stogu. Ant ragatkos visus suvarė į kamara. Žiūriu, kad kapitonas liepia zalnieriui kratyti žydus ir žydelkas ir keletą kitų ypatų. Aš turėdamas pašportą nuo valdžios, užšnekinau kapitoną maskoliškai ir tas pasikakino liepęs tik mano valizaitę apžiūrėti. Kvatojau savyje iš džiaugsmo! Parvažiavau galiaus į Kuršėnus, jau be pinigų, bet pilnas lietuviškų turtų, kuriuos į 3 adynas namon parsinešiau pėkščias ir veikiai paskleidžiau po Gruzdžių apylinkę tarpe pažįstamų (Šliūpas 1903, 77–78).

Žvelgiant į Šliūpo lietuviškosios tapatybės raidą, krinta į akis, kad lietuvybė nėra vienintelė, visa kita užgožianti jo asmenybės dalis. Be tautinių dalykų, jam lygiai taip pat rūpėjo socialiniai ir religiniai klausimai. Autobiografijų tekstuose Šliūpas, be lietuvybės atradimo, išsamiai pasakoja ir apie savo laisvamanybės genezę. Lyginant tuodu aprašus matyti, kad Šliūpo vidinis kelias į laisvamanybę aptariamas

gal net ekspresyviau ir išsamiau nei lietuvybės tema: jaunuolis gauna gimnazistams draudžiamų knygų (Draperio, Büchnerio, Spencerio veikalų), slepia jas čiuzinyje, slapta skaito, o baigdamas gimnaziją jau teigia: „[...] iš mistiško svajotojo kailio išsinėręs pasijutau bestojas į laisvamanybės kelią, kurio Aušrinė man po šiai dienai tebšviečia. Tad senam Draperiui ačiu už paliuosavimą manęs iš žabangų katalikiškosios nelaisvės retėžių!“ (Šliūpas 1927, 34–35)

Studijuodamas Maskvoje ir Peterburge Šliūpas susipažįsta su radikaliųjų socialinių sąjūdžių – „Narodnaja volia“, „Čiornyj peredel“ – programomis ir dalyviais. Ir nors pats sakosi siekęs visų pirma lietuvybės stiprinimo ir platinimo, 1882 m. rudenį įsivelia į Peterburgo studentų konfliktą su caro vyriausybe ir sėda į kalėjimą už socializmą. Nuo to laiko iki pabėgimo į Ameriką 1884 m. Šliūpo autobiografijų tekstai labiau primena nuotykių romaną: jis išmetamas iš universiteto be teisės stoti į kitas aukštąsias mokyklas, policijos etapais gražinamas į Gruzdžius, keliskart nelegaliai eina per sieną su netikrais dokumentais ar visai be jų, slapstosi, rašo ir platina socialistų atsišaukimus.

Pastebėtina, kad didžioji gausių Šliūpo konfliktų dalis kyla ne dėl lietuvybės, bet dėl laisvamanybės ir socializmo. Skaitant autobiografijas sunku išvengti įspūdžio, kad audringame jo gyvenime per konfliktus ir nesusipratimus, kilusius dėl socialinių pažiūrų (o vėliau Amerikoje – dėl laisvamaniškų), lietuviškoji veikla įgyja atsitiktinumo, chaotiškumo požymių. 1883 m. Šliūpas, bėgdamas nuo rekrutavimo į caro kariuomenę, atsiduria Ženevoje su „Narodnos volios“ misija įsteigti spaustuve ir skleisti jų literatūrą. Planui žlugus, liko Šveicarijoje be pinigų ir aiškesnių ateities perspektyvų. Beviltiškoje situacijoje ryžtasi vykti į Či-

lę „ir ten ant ūkio eiti gyventi, nes ten buvo dovanai žemė siūloma emigrantams“ (*ten pat*, 52). Kaip tik tuo metu jį pasiekė žinios apie „Aušros“ sunkumus, Jurgiui Mikšui pasišalinus iš redaktoriaus pareigų:

Jankus parašė man gromatą, kad „Auszra“ dingusi yra, jei bent aš atvažiuočiau dar ją į vėžes įstatyčiau... To man tik tereikėjo: visokios viltis į geresnę ateitį man atsivėrė. Tapęs redaktoriumi, galėsiu atlikti išganytiną darbą dėl Lietuvos, apie kurį vienval sapnavęs buvau! Nepamislinau apie kliūtis, bet tuojau viską susidėjęs į valyzą, dar pasiėmęs gerą gniužą lenkiškų socialistiškų knygelių, palikinas neužbaigtus „Vargus“ spaudoje, aš sėdau į trukį ir važiauvau į Monachiumą (Šliūpas 1903, 84).

Kad ir aukštais žodžiais aprašoma, entuziastingai vertinama, lietuviybė čia tėra viena iš atsitiktinių veiklos alternatyvų. Panašaus blaškymosi kupina ir Šliūpo veiklos pradžia Amerikoje: pasibaigus neilgai trukusiam ir gana skandalingam redaktoriavimui Bitėnuose<sup>18</sup>, Šliūpas atsiduria JAV be skatiko kišenėje. Pasisamdo paprastu darbininku fermoje; meta darbą ir bando užsiverbuoti į kariuomenę; stengiasi įsidarbinti mokytoju; galų gale be aiškesnio užsiėmimo lieka Niujorke, kuriame sutinka smulkų spaustuvininką Mykolą Tvauską. Po kelių pašnekesių gimsta mintis leisti lietuvišką laikraštį – „Unija“ (Šliūpas 1927, 72–73). Autobiografijose visa tai pridengta pateistine stilistine gaida – „Vis tik Lietuva augštyn!“ – ir neišsenkančiu entuziazmu, bet sunku čia įžvelgti ryškesnį planingumą.

<sup>18</sup> Būdingos Šliūpo organizacinės nesėkmės: tautinio entuziazmo pagautas, kviečia lietuvininkų suvažiavimą Tilžėje. Deja, nesugeba tinkamai pasirūpinti patalpomis. Viskas baigiasi skandalu – įpykę lietuviai kone sumušė Jankų, o Šliūpas slepiasi nuo minios (Šliūpas 1927, 54–55).

Šliūpo lietuvišką veiklą galima apibūdinti įvairiais žodžiais – nenuilstanti, produktyvi, gausi, entuziastinga, bet ne „planinga“. Basanavičiaus ir Kudirkos lietuviškumas skleidėsi plačiai užsibrėžtais kultūriniais ir politiniais projektais, kuriems realizuoti reikėjo daug pareiškimo, išvermės ir, svarbiausia, laiko. Šliūpo lietuviybė – visų pirma jausmo ir asmeninio išgyvenimo plotmės dalykas, pasireiškiantis gausiais, bet trumpalaikiais veiksmais. Sunku būtų suskaičiuoti jo inicijuotus sambūrius, sąjungas, partijas, komitetus, fondus ir pan., bet visus juos sieja tas pats likimas: po entuziastingos darbo pradžios Šliūpas iš jų pasitraukia ir steigia naujus (plg. Šliūpas 1934, 50–56).

Nuo universiteto studijų laikų nebekyla abejonių dėl Šliūpo lietuviškosios tapatybės paveikimo. Tačiau tuo pačiu metu ji neatskiriamai susipynusi su utopinio socializmo ir karingo ateizmo elementais. Jo autobiografijų analizė rodo, kad šioje triadoje lietuviybė yra bene retoriškiausias, bet ir mažiausiai dinamiškas narys. Turtingiausieji Šliūpo jausmų ir energijos šaltiniai glūdėjo jo ateistinėse ir socialinėse utopijose – tai dėl jų jis veldavosi į nesibaigiančius debatus, ginčus, kivrčius, kaltinimus ir teismo procesus; tiesiogiai dėl lietuviybės – beveik niekada.

Palyginti su didingomis Basanavičiaus vizijomis, Šliūpo lietuviškumo raiška atrodo primityvoka. Tačiau prisimenant abejingumą dvelkiantį tautos patriarcho santykį su gyvenamojo laiko tikrove Šliūpo tiesmuka, jokių realybės spalvų ir kvapų nesibaidanti veikla – tais laikais turėjusi atrodyti tiesiog beviltiška – gali įgyti ir idealizmo bruožų:

Lietuviai-gi buvo tikri vėplos, daugiausiai bernai iš Suvalkijos, kurie nežinojo ęsą iš Lietuvos kilę ir sakydavosi ęsą paliokai iš Polsčios, arba katalikai [...]. Ilgainiui ęmė vis daugiau rasti susipratusių lietuvių, nors inteligentų kaip ir nebuvo. Žmonės rinkdavosi karčiamose, kaip buvo pratę, ir vienas augščiau pasilipęs balsiai skaitydavo jiems „L. Balsa“, o po to eidavo visokios pastabos, ar papykio tulžies išliejimas, o galiaus alumi ar šnapsu nusimalšinimas (Šliūpas 1979, 293–295).

Šliūpo pastangos neliko be vaisių, Amerikos lietuviams patriotizmas – kad ir įvairiai suprantamas – ilgainiui tapo asmeniškai svarbia, angažavimosi ir veiksmo reikalaujančia tema. Šliūpo įtaka šiam tautinės tapatybės raidos procesui buvo labai didelė. Lietuviškosios tautinės tapatybės istorinėje paradigmoje vienodai svarios tampa abi jos rūšys – ir basanavičiškoji, ir šliūpiškoji.

#### Asmenybės bruožai

Juozui Jakštui, parašiusiam išsamiausiai Šliūpo biografiją, jis atrodė „labai šakota asmenybė“ (Jakštas, 10). Augalinė metafora šiuo atveju gerai išreiškia ne tik asmenybės įvairiapusiškumą, bet ir vieną ryškiausių Šliūpo žmogiškųjų bruožų – nesutramdomą prigimtį. Visuose jo autobiografijų ir biografijų tekstuose nuolat kartojasi tas pats motyvas: ugingą Šliūpo veiklą kas nors „visada“ bando sutrukdyti, o jis „niekada“ nesutinka paklusti. Peržvelgus žymesnius Šliūpo konfliktus, galima pamatyti, kad tai nebuvo kudirkiško tipo sąmoninga pilietinė drąsa, bet veikiau emocinės kilmės charakterio bruožas: vienodai aistringai vėlėsi į konfliktus su caro žandais Peterburge, su „klerikalais“ Amerikoje ir su cenzūra bei teismais nepriklausomoje Lietuvoje (plg. rečiau minimus epizodus: Šliūpas 1934, 88–108). Šliūpas nepakluso nei dėdei-kunigui, draudu-

siam rašyti lietuviškai, nei Basanavičiui, reikalavusiam siųsti jam „Aušros“ korektūras peržiūrėti, nei savo paties šeimai, protestavusiai prieš jo antrąsias vedybas<sup>19</sup>. Spontaniško, o ne išsiugdyto nepaklusnumo prielaidą patvirtina ir vaikystės epizodai iš antrosios autobiografijos: vos slebizuoti pramokęs, subado elementoriaus pabaigoje įdėtą rykštės atvaizdą; užteplioja neigiamą pažymį per stojamuosius egzaminus; įžūliai atsako kunigui per išpažintį (Šliūpas 1927, 12; 21; 23).

Juo labiau dėmesį patraukia vienintelis ryškesnis Šliūpo „sutramdymo“ epizodas. Per tautinio darbo įkarštį jis 1885 m. parsikvietė į JAV savo pirmąją žmoną – Liudą Malinauskaitę-Eglę. Iš pradžių gana aktyviai prisidėjusi prie lietuviybės skleidimo, moteris po kurio laiko pavargo nuo chaotiško ir, deja, labai nuostolingio Šliūpo lietuviško leidybinio entuziazmo<sup>20</sup>. Ilgai kentusi jokios perspektyvos neturintį vyro „darbą“, žmona galiausiai neišlaikė ir įtūžusi išvirtė visą spaustuvės įrangą. Sceną įtaigiai aprašo Julius Būtėnas (deja, nenurodydamas šaltinio):

– Liuda! Mamyte! – sušuko J. Šliūpas. – Ar tu galvoji, ką darai? Šitiek čia mano darbo įdėta, ir tu viską sujaukei, suardei!

– Sujaukiau ir suardžiau! – atsakė žmona. – Gal dabar tu pasvarstysi ne kaip tariamas lietuviybės apaštalas, bet kaip mano vyras ir mudviejų vaikų tėvas! Pasvarstysi ir paieškosi priemonių sudaryti bent pakenčiamą gyvenimą! (Būtėnas 2004, 109)

<sup>19</sup> 1929 m. Šliūpas vedė 40 m. už save jaunesnę Grašildą Grauslytę.

<sup>20</sup> Iškalbingas fragmentas: „Kadangi mano pajamos buvo visai menkos, tai Eglė, ilgai nelaukdama, pasieškojo darbo kaklaraiščių fabrike ir, namon darbą parsinešusi, kas savaitę uždirbdavo bent 6–8 dolerius. To užtekdavo pragyvenimui, o kartais dar ir pridėti prisieidavo apmokėjimui „Lietuviškojo Balso“ išlaidų“ (Šliūpas 1934, 17).

Apie šią šeiminių dramą Šliūpas nekalba nė vienoje autobiografijoje. Bet „išsiaiškines santykius“ parduoda spaustuvę ir įstoja į Merilando (Maryland) universitetą studijuoti medicinos, ir ją po kelerių metų sėkmingai baigia. Ilgainiui šeima visai neprastai prasigyvena.

Regis, neatsitiktinis dalykas, kad Šliūpa sutramdo moteris. Kavolis yra atkreipęs dėmesį į tai, kad jo laiškuose žmonai galima išskaityti nuoširdų tikėjimą vyrų ir moterų lygybe ir lygiateisiškumu (Kavolis 1994, 204). Vėliausioje savo autobiografijoje Šliūpas tą lygybę formuluoja jau programiškai:

Moterį aš visuomet vertinau augštai, prisimindamas savo didžiai gerbiamos motynėlės ir jos pasišventimo namams bei gyvenimo vargus. Pagarba-gi eina kartu su meile. Moteriškę visur stačiau lygiomis, jei ne augščiau, su vyriškiais (Šliūpas 1979, 304).

Šliūpo asmenybė simpatiška tuo, kad po radikalių retorikos paviršiumi vis pasirodo nuoširdaus žmogiškumo ženklų: savo namuose Amerikoje priima gyventi atvykėlius į naująją žemyną, karšina seną paliegsų kunigą Dembskį, iš neturtingų ligonių nereikalauja užmokescio. Gal nebus iš piršto laužti nė jo senatvėje parašyti žodžiai: „Aš nieko neverčiu būtinai taip tikėti, kaip kad aš tikiu. [...] Apykanta-gi kitaip manančių gyvenime esti būtina“ (*ten pat*, 306).

Apie Šliūpo asmenybę nemažai pasako ir jo antrosios autobiografijos „Žodis skaitytojui“. Pasiaiškindamas, kodėl ėmėsi pasakoti apie save, teigia:

Vienok kad tai įvykdžius su teisybe neprasilenkiant, prisieina nieko neslėpti, o daryti viešą išpažintį kaip iš nevykusių, taip ir gerų darbų ar užsimojimų. Juk nėra žmogaus be klaidų, kaip ir žmogaus be jokių nuopelnų. Aš juk jokia išimčia n'esu (Šliūpas 1927, 4).

Nors jokių nevykusių darbų Šliūpas savo gyvenime neranda, svarbus yra pats galvojimo būdas: „aš juk jokia išimčia n'esu“. Basanavičiaus gyvenimo kronikos atsiradimo prielaida yra būtent savo išskirtinumo pripažinimas; be to, ji sukonstruota taip, kad joje net nėra galimybės suklysti – nuo vaikystės iki senatvės viskas pajungta teisingam tikslui siekti; taip pat visame ilgame knygos tekste nerandama reikalo bent probėgšmais susimąstyti „moterų klausimu“. Šliūpas dažnai nemokėjo parinkti tinkamų žodžių, bet realiaame gyvenime, regis, buvo kur kas demokratiškesnis nei savo raštuose.

Juo labiau glumina su tokia interpretacija ryškiai kontrastuojantys paskutiniosios autobiografijos puslapiai, kuriuose Šliūpas apibendrina savo pasaulėžiūrą (Šliūpas 1979, 309–18). Pradedama iškalbingu klausimu: „Kokis žmogus privalo būti normalinėse sąlygose?“ (*ten pat*, 309) Į jį atsakoma ištisu prievolių sąvadu, kuriame netrūksta nė privalomybės būti patriotu. Nuo naivokai skambančio daugpatystės pagyrimo (*ten pat*, 309) pereinama prie itin agresyvos intonacijos:

Kas už sunkų nusižengimą patenka į kalėjimą ar serga syfilium arba proto ligomis, vertas esti sterilizuoti, kad bendruomenei netaptų našta palikdamas tokius pat kušbendrus. Reikia sveikatinės atrankos bendruomenėse! Ne apsi- valius nuo žydų ir nuo kitų mažvertingų elementų, iš žmonijos tarpo neišnyks karės-potvynės, galvažudystės, ir ištvirkavimas (*ten pat*, 311).

Sterilizuoti Šliūpas dar ragina epileptikus, džiovininkus, paralitikus, girtuoklius. O idealią visuomenę, jo nuomone, tegalima sukurti vartojant prievartą:

Išrodo, kad dėl žmonių nesugabumo bei kvailo nesukalbamumo, pasaulinę valdžią besukurs jėga, ir todėl valdžia ilgam gali būti žiauri

bei despotiška. Ką padarysi, jei to reikia, kad apsaugojus mokslinę civilizaciją, kurioje atsiras taip pat kitos sąlygos pakenčiamajai būsenai (*ten pat*, 315).

Su anksčiau aptartais Šliūpo asmenybės bruožais šie teiginiai sudaro tiesiog akis rėžiančią prieštarą. Sunku ją įtikinamai paaiškinti. Atsižvelgiant į tai, kad cituotus sakinius rašė jau labai senas, ligotas, karo sunkumų išvargintas žmogus, skaitytojas linkęs daug ką atleisti, nežiūrėti penelyg rimtai į panašius išvedžiojimus. Galima rasti ir papildomų argumentų paskutiniosios autobiografijos teiginių svoriui mažinti. Cituotas mintis galima sieti su XX a. pradžios ideologiniu ir publicistiniu kontekstu, kuriame buvo smarkiai išplitusios primityviškos socialinės inžinerijos idėjos. Sunku ką aiškesnio pasakyti, kurie šaltiniai paveikė Šliūpo galvojimą. Galima konstatuoti nebent tai, kad su visuomenės perauklėjimo ir pagerinimo teorijomis Šliūpas galėjo susipažinti dar būdamas Amerikoje XX a. pradžioje. Rasizmo idėjų kupina Antrojo pasaulinio karo laikų viešoji erdvė irgi buvo palanki panašaus pobūdžio svarstymams. Šiaip ar taip, Šliūpas tikrai nebuvo ypatinga išimtis. Verta prisiminti ir tai, kad ketvirtoji jo autobiografija ilgą laiką tebuvo beveik niekam nežinomas rankraštis: išspausdinta 1979 m., ji, be abejo, neturėjo rimtesnio atgarsio. Šiaip svarstant, nevertėtų skubotai atsisakyti likusių autobiografinių tekstų siūlomoms mintims, kad Šliūpas nemokėjo ir nereikalavo asmens subordinuoti idėjai: kaip visada, senasis aušrininkas noriai pasiduodavo retorinei aistrai, bet iš tiesų neketino nieko bausti nei lietuviybės, nei socializmo, nei laisvamanybės vardu.

Vis dėlto nebūtų teisinga Šliūpo senatvės pasaulėžiūrą praleisti visiškai nematomis.

Suklusti verčia faktas, kad toks nusprūdimas į primityvų kalbėjimą ir galvojimą apskritai buvo įmanomas. Dar didesnę nerimą kelia tai, kad Šliūpas nebuvo išimtis – užtektų pavartyti karo metų laikraščius. Panašaus pobūdžio akibrokštai lietuvių kultūros istorijoje labai lengvai pamirštami, pripažįstami negaliojančiais, primestais išorės jėgų ir sunkių aplinkybių. Ar Šliūpo socialinės inžinerijos idėjas pripažindami dėmesio nevertu nukrypimu, smulkia anomalija neučiuomis negrįžtame prie būdingo lietuviškosios kultūrinės atminties modelio, kurio veidrodyje esame visada įtartina nekalti? Susimąščius kiek labiau, marginalinis Šliūpo tekstas galėtų atverti kelią į rimtesnius lietuvių visuomenės kultūrinių ir socialinių normų svarstymus.

#### Šliūpas biografų akimis

Apie Šliūpą rašyta nemažai, tačiau monografijos reikalavimus atitiktų tik dvi knygos: Jakšto „Dr. Jonas Šliūpas. Jo raštai ir tautinė veikla“ (Jakštas, 1996) ir Alfonso Eidinto „Jonas Šliūpas“ (Eidintas, 1989)<sup>21</sup>. Visi kiti leidiniai<sup>22</sup> yra kompiliacinio pobūdžio – nors juose gausu įdomios medžiagos, žanrine prasme jų negalima priskirti biografijoms. Eidinto knygoje ir kituose okupuotoje Lietuvoje spausdintuose tekstuose apie Šliūpą dominuoja sovietinė retorika, vartojanti „klasių kovos“, „pažangumo“, „atsilikimo“ ir t. t. sąvokas. Čia laikomės nuostatos, kad tai diskvalifikuoja minimus tekstus.

Taigi reikia konstatuoti, kad Šliūpas susilaukė tik vienos objektyviai parašytos išsamios

<sup>21</sup> Šaltiniuose minima dar ir E. Vingėlos (A. Braziliu) brošiūra *Dr. J. Šliūpas*, išleista Šiauliuose 1926 m. Deja, autoriui nepavyko šios publikacijos gauti.

<sup>22</sup> Šliūpas, 1934; Račkauskas, 1961; Šliūpas, 1977; Šliūpas, 1995; Šliūpas, V. J., 2000; Būtėnas, 2004.

biografijos – Jakšto knygos „Dr. Jonas Šliūpas. Jo raštai ir tautinė veikla“. Tai iškalbingas faktas: ir tuo, kad Šliūpas apie save daugiau parašė pats nei kiti apie jį, ir tuo, kad vienintelė jo biografija parašyta išėivijoje.

Šliūpo biografinis portretas be didesnių nukrypimų atkartoja autobiografinę asmens struktūrą. Visų pirma pabrėžiamas asmenybės prieštaravimas, iš aplinkinių susilaukiantis ir meilės, ir neapykantos; nuolat kartojasi motyvas apie Šliūpo neišsenkantį aktyvumą Amerikoje; būtinoji šliūpistikos tema yra ginčas su Basanavičiumi dėl „Aušros“ steigėjo titulo. Biografistika išsaugo ir paryškina tai, kas pačiam Šliūpui savyje atrodė svarbu: energingumą, entuziazmą, laisvamanybę, aukojimąsi lietuviybei. Vienintelė ryškesnė autobiografinio portreto deformacija – tylėjimas apie cituotuosius ketvirtosios autobiografijos pasaulėžiūros dalykus. Šiuos bruožus čia minime tik probėgšmais, nes esminiai Šliūpo biografistikos dalykai išryškėja ne iš pavienių teiginių aptarimo, o iš bendrosios raidos.

Šliūpas – visų pirma Amerikos lietuvių didvyris ir autoritetas. „Tikrosios“ Lietuvos požiūri į jį galėtų iliustruoti scena, kurioje jis 1935 m. sako oficialią kalbą Kariuomenės dienos proga Kaune: „Bekalbant norėta radijo susisiekiama nutraukti, o gen. Nagius man už skverną timpčiojo sakydamas: ‘baigk, baigk kalbą’“ (Šliūpas 1979, 324). Tai gi oficialiai pripažįstama, bet sunkiai pakenčiama asmenybė.

Sprendžiant iš amžininkų atsiminimų, Šliūpo kultūrinis autoritetas XIX a. pab.–XX a. pr. buvo ne mažesnis nei Basanavičiaus: visi sakosi žinoję ir skaitę jo raštus (plg. Šliūpas 1934, 46), o Būtėnas neabejoja jį buvus vienu populiariausių tarpukario Lietuvos žmonių

(greta Vydūno ir Herbačiausko): „Žmonės atvykstančiųjų laukė laukdavo, norėdami juos pamatyti ir išgirsti kalbant“ (Būtėnas, 7). Pasikeitimas įvyko Lietuvoje įvedus autoritarinį režimą 1926 m. Dėl savo aršios laisvamanybės ir nesutramdomo kritiškumo, vertusio kištis į „jautrius“ smetoninės politikos klausimus, Šliūpas užkirto sau kelią tapti lietuvių nacionalizmo ikona, „tautos tėvu“. Bet visiškai ignoruoti legendinio aušrininko irgi nebuvo galima. Tad tautinė propaganda nelabai žinojo, kaip su juo elgtis. Basanavičius patriarchizavimo procesui tiko kaip nulietas<sup>23</sup>, o Šliūpo atveju ideologinių reakcijų paletė apėmė ir įvairių laipsnių ordinų teikimą, ir baudžiamąją bylą už nemoralumą (žr. Šliūpas 1934, 90–106). Tarpukariu įtvirtinant nacionalinius mitus ir kanonizuojant didvyrius, Šliūpas niekaip netiko būti formuluojamu tautiškumo pavyzdžiu. Iš šiandieninės perspektyvos žvelgiant – viena įdomiausių asmenybių. Sunku pasakyti, kaip būtų požiūris į jį keitėsis vėliau, jei Lietuva nebūtų išnykusi iš Europos žemėlapiu.

Po 50 tarybinės okupacijos metų atkūrus Lietuvos nepriklausomybę, į politinę ir kultūrinę retoriką grįžo beveik visos ikikarinės tautinės mitologemos. Basanavičius su Kudirka tarybiniais laikais savo autoritetą ne tik kad išlaikė, bet jį dar ir sustiprino. To niekaip negalima pasakyti apie Šliūpą. Šiandieninėje Lietuvoje jis beveik užmirštas, įdomus tik specializuotų istorinių ir literatūrinių studijų autoriams. Šliūpo nemini nė vienos pakraipos politinė retorika, jis nereikalingas nei populiariai, nei profesionaliai politologijai. Simptomiška ir tai, kad ši figūra neprovokuoja pana-

<sup>23</sup> To proceso apogėjus – krivių krivaičio titulo siūlymas 1926 m. (Basanavičius 2004, 210).

šių emocijų diskusijų, kokių pastaruoju metu susilaukė Basanavičius.

Tad svarbu Šliūpo biografistikos raidoje yra tai, kad ši asmenybė ir apie ją pasakojantys tekstai pamažu traukiasi iš lietuvių kultūrinės atminties. Viena vertus, tam yra objektyvių priežasčių – sunku tikėtis, kad eklektiškas Šliūpo filosofavimas šiandien ką nors įkvėptų. Kita vertus, Basanavičiaus ir Šliūpo likimai gerai parodo, kad tautinė tapatybė yra selektyvi ir kad atrankos kriterijai, pagal kuriuos kas nors pripažįstamas arba nepripažįstamas lietuviškumo pavyzdžiu, susiję su politine istorija. Grįžtant prie augalinių metaforų Šliūpą galima pavadinti išnykusia tautinės tapatybės rūšimi.

### Vincas Kudirka

Įtraukti Kudirką į šį straipsnį yra sudėtinga dėl dviejų priežasčių. Pirma, jis nėra parašęs autobiografijos. Antra, jau egzistuoja mokslinis tekstas, kuriame buvo pasakyti, regis, visi svarbiausi dalykai apie jo tautinės tapatybės raidą: turima galvoje Kavolio „Žmogaus genezė. Psichologinė Vinco Kudirkos studija“ (Kavolis 1994, 11–62). Tad Kudirkai negalima pritaikyti pasirinkto analizės būdo – autobiografinių ir biografinių tekstų lyginimo, o ir pati tema atrodo išsemta.

Kudirką į šiuos svarstymus siūloma įtraukti ne tomis pačiomis sąlygomis kaip Basanavičių su Šliūpu. Jo portretą norėtųsi panaudoti lyginamajai perspektyvai sudaryti. Sunku ką nors naujo pasakyti apie Kudirkos gyvenimą ir raštus, bet jų recepcija pasako šį tą svarbaus apie šiuolaikinės lietuvių tapatybės formas.

Pirmąją Kudirkos biografiją 1909 m. paskelbė Juozas Gabrys-Paršaitis (Gabrys, 1909). Tai palyginti labai objektyvus, bet faktografiš-

kai ir visų pirma bibliografiškai nepakankamas Kudirkos gyvenimo aprašymas. Gabrys Kudirkos raštams medžiagą rinko ir juos rengė nebūdamas Lietuvoje. Tos medžiagos būta labai išblaškytos, beveik visa – niekur neskelbtuose rankraščiuose ar atsiminimuose; be to, anuo metu tebebuvo pavojinga skelbti tikruosius su Kudirka susijusių žmonių vardus. Todėl pagrindiniu biografinių duomenų apie jį šaltiniu yra tapęs 1924 m. išleistas Kudirkos mirties 25-osioms metinėms skirtas jubiliejinis „Varpo“ numeris (Kudirka, 1924), kuriame buvo paskelbta antroji – Vaižganto parašyta – Kudirkos biografija (Vaižgantas, 1924) ir daug jo artimųjų bei bendradarbių atsiminimų. 1937 m. buvo išleista Būtėno monografija „Vincas Kudirka“ (Būtėnas, 1937)<sup>24</sup>. Šiame autoriaus lėšomis parengtame leidinyje sutvarkomi anksčiau šaltiniuose kiek padrikai pateikti Kudirkos biografijos faktai, pateikiamas nuoseklesnis jo gyvenimo vaizdas. 1989–1990 m. buvo išleista kanoninė Kudirkos „Raštų“ laida (Kudirka, 1989–1990).

#### Kudirka – tautos simbolis

Kudirka neparašė autobiografijos. Greta knygomis leistos Basanavičiaus ir Šliūpo autobiografistikos šis faktas tampa svarbus. Vargu ar ryškesnis vaidmuo čia galėjo tekti konspiratyvumui, dėl kurio, pvz., neišliko dauguma Kudirkai rašytų laiškų (deginu juos). Caro žandarų grėsmė nesutrukdė Kudirkai „Varpe“ paskelbti nemažai iškaltinčių savo gyvenimo vaizdų (1893 ir 1894 m. „Tėvynės varpuose“). Įtikinamesnis atrodo paaiškinimas, kad Kudirkai autobiografija tiesiog nerūpėjo. Kaip ne-

<sup>24</sup> Antras leidimas – 1988 m.

rūpėjo sveikata ir kiti asmeniniai dalykai. Basanavičius buvo nuoširdžiai įsitikinęs, kad ateinančioms kartoms turi palikti „savo praleisto amžiaus nors kokį menką ženklą – aprašymą“ (Basanavičius 1997, 7; *išryškinta cituojant*); Šliūpą autobiografiją rašyti įkalbino „šeimos nariai ir šiaip tūli draugai“ (Šliūpas 1927, 4); Kudirkai tokia mintis veikiausiai nė į galvą neatėjo. Be to, prisiminus, kad apie savo ligą kalbėjo nenoriai ir atsainiai, ir palyginus tai su hipochondriška Basanavičiaus laikysena, santykio su savo asmenybe skirtumas taps labai iškalbingas. Šioje analizuojamoje trijulėje Kudirka yra vienintelis, kuriam jo asmens aprašymas atrodė nereikšmingas.

Nepaisant to, yra susiklosčiusi tradicinė Kudirkos „ikonografija“, kolektyvinėje lietuvių atmintyje tapusi svarbia nacionalinių mitų dalimi. Žinomiausios dvi tokios mitologemos – tai Kudirkos atsivertimas į lietuviybę (Gabrys, 13; Būtėnas 1937, 62–63) ir su plunksna rankoje mirštančio didvyrio paveikslas (Gabrys, 49; Būtėnas, 164). Tačiau, kitaip nei „patriarcho“ Basanavičiaus ir „aušrininko“ Šliūpo atveju, neišsigalėjo joks tradicinis Kudirkos epitetas. Kokie yra Kudirkos biografistikoje jam dažniausiai suteikiami apibūdinimai?<sup>25</sup> Vaižgantui Kudirka buvo tautos organizatorius (p. 7), pirmos rūšies darbininkas (p. 10), *primus movens* į kultūros darbą (p. 11), didis ir drauge paprastas žmogus (p. 44); Jonui Jablonskiui – didysis „Varpo“ darbininkas, didysis mūsų darbo žmogus (p. 146); Gabrielei Petkevičaitėi – mirštantis karžygys ir pranašas (p. 156). Per daug nebus suklysta konstatuojant, kad Kudirkos asmenybės paveiksle

<sup>25</sup> Remiamasi 1924 m. Kaune išleisto jubiliejinio Vincui Kudirkai skirtu *Varpo* medžiaga.

dažniausiai pabrėžiamas darbštumas. Toks įvaizdis kiek stebina, nes – svarstant be išankstinių nuostatų – Basanavičius su Šliūpu dirbo ne mažiau už Kudirką, o jų darbo rezultatai gal net tvaresni. Lygiai taip pat visiems trims būdingas pranašo vaidmuo. Palyginama yra ir Basanavičiaus „kankinystė“ Vilniuje, Šliūpo Amerikoje ir Kudirkos Naumiestyje. Nėra objektyvių argumentų Kudirkai priskirti būtent „darbštumo“ o Basanavičiui – „tėvo“ atributų. Ši išvada leidžia suprasti svarbų lietuvių tautinės tapatybės raidos bruožą: atributai didvyriams suteikiami remiantis ne tiek objektyviais duomenimis, kiek specifinių simbolinių reikšmių paklausa, kuri daugiau pasako apie ją kuriantį kolektyvą nei apie asmenį, kuriam tos simbolinės reikšmės priskiriamos. Kokias reikšmes nurodo Basanavičiui, Šliūpui ir Kudirkai priskirti vardai?

Panašu, kad „tautos tėvo“ titulas visų pirma sugestijuoja tradicinio patriarchalinio autoriteto galią. Ne mažiau svarbi šio apibūdinimo implikuojama vieningos tautos-šeimos reikšmė, intensyviai eksploatuojama moderniojo nacionalizmo diskurse (Smith 1991, 12). Basanavičiaus portrete susitelkė iš kaimo bendruomenės paveldėtas ir tautinės ideologijos savaip reinterpretuotas šeimyniškumo, savimo poreikis. Be abejo, iš čia ateina mitas apie Basanavičiaus apolitiškumą: tautos tėvas politikoje nedalyvauja, jis aukščiau politikos. Regis, patriarchalinio autoriteto galia galima būtų paaiškinti šiandieninėje Lietuvos visuomenėje matomą tendenciją politikos iš principo nesieti su autoritetais ir atvirkščiai – tiesosaką sieti su tėvišku autoritetu, o ne su diskusija ar kompromisu. Šis nerimą keliantis konservatyvumas kaip tik ir sutelktas Basanavičiaus figūroje.

Šliūpo apibūdinimas „aušrininku“, atrodo, tik patvirtina, kad ši asmenybė vis labiau pamirštama. Viskas, kas Šliūpui pripažįstama, – tai teisė prisiglausti prie vieno iš tautos simbolių. Toks apibūdinimas kalba ne tiek apie Šliūpo reikšmę „Aušrai“, kiek apie tai, kad liko visiškai užmirštos kitos jo veiklos sritys. Jis pats pretendavo net į du – lietuviybės ir ateizmo – apaštalus. Bet, kitaip nei Basanavičius, noriai politikavo, tuo atimdamas sau galimybę įgyti autoritetą kolektyvinėje lietuvių sąmonėje.

Kudirka lietuvių atmintyje, regis, įsitvirtino darbštumu ir minėta atsivertimo scena: studentas gauna „Aušrą“, skaito, rauda ir grįžta į lietuviybę. Kavolis yra atkreipęs dėmesį, kad „Kudirka Lietuva pažadina tą pačią emociją kaip motina“ (Kavolis 1994, 38). Panašiai kaip Basanavičiaus atveju, Kudirkos portrete svarbios šeimos, savumo, intymumo emocijos. Basanavičius – autoritetingas tėvas, Lietuva – geraširdė motina, jaunasis Kudirka – darbuolis sūnus (žvelgiant iš „tautos“ perspektyvos – brolis).

#### Kudirka – laisvas intelektualas

Kudirka pirmasis susilaukė biografijos, išvaduojančios jį iš aprašytosios tradicinių vaidmenų konsteliacijos. Kas nutinka su juo ir su lietuvių tautine tapatybe Kavolio „Žmogaus genezėje“?

„Žmogaus genezė“ skiriasi nuo kitų Kavolio studijų. Tai bene emociškiausias jo mokslinis tekstas, daug pasakantis ne tik apie Kudirkos, bet ir apie paties Kavolio požiūrį į tautą ir lietuviybę. Žinant, kokią didelę įtaką šio mokslininko raštai turi pastarųjų dešimtmečių lietuvių humanistikai, tas požiūris gali būti reikšmingas. Studija pradedama pristatant tyrinėtojo intenciją:

Vincas Kudirka yra tapęs lietuvių tautos atgimimo simboliu [...]. Bet šiandien mes stengiamės pro istorinį vaidmenį išvelgti pilkame XIX a. Rusijos provincijos mieste gyvenusį ir skurdžioje nedažytoje trobelėje mirusį žmogų. Suprasti jo – žmogaus, ne simbolio ir ne vaidmens – neužmirštamumo paslaptį (Kavolis 1994, 14).

Tad judesys atvirkščias nei kitose biografinuose – atgaivinti, sužmoginti tai, kas yra tapę susymbolinta. Kavolis Kudirkos portrete ieško intymumo, žmogiško artimumo žymių, Kudirka jam reikšmingas visų pirma asmeniškai.

Kudirkos vidinėje raidoje Kavolis pabrėžia tris dalykus – disciplinos, darbo moralės ir sąmoningo individualaus įsipareigojimo formavimąsi. Disciplina padėjusi Kudirkai išsiugdyti išsvermingą charakterį:

Ši vidinė disciplina Kudirką išlaisvino nuo išorinės kontrolės reikalingumo ir leido išsvermingai nepalūžti net priešmirtinėje vienetėje. [...] Perėjęs kelias ankstyvesnes fazes, Kudirka pagaliau susikūrė disciplinavimosi galią. Jis ją išugdė iš psichologinių elementų, kuriuos savyje rado. Bet tai buvo jo paties pasiekimas. Ir jo pakako (*ten pat*, 46).

Darbas ir neatskiriamai su juo susijęs pareigingumas, anot Kavolio, Kudirkai buvęs vienintelė vertinga lietuviybės išraiška; ir atvirkščiai – lietuviybė be realaus darbo Kudirkai buvusi bereikšmė:

Čia prakalba antrasai Kudirkos santykio su lietuviybe elementas: žmogaus jausmas jam tik tiek tikras, kiek jis reiškiamas realiu darbu (*ten pat*, 38);

Kudirka šventumą tiesiai identifikuoja su darbingumu. Tie motyvai šventi, kurie žadina nenulstantį darbingumą žemėje; [...] (*ten pat*, 43).

Pagaliau individualus sąmoningas įsipareigojimas buvo ta naujovė, kurią Kudirka savo

gyvenimo pavyzdžiu įnešęs į lietuviškosios tapatybės istoriją. Jis – pirmasis lietuvis, tvirtai susiejęs lietuviškumą su individualiai prisiimama atsakomybe: „Jisai susikūrė jokiai doktrinai neatsidavusio, iš individualios sąžinės ir sąmonės be galo ištvėringai dirbančio, laisvo intelektualo vaidmenį ir šiam vaidmeniui liko ištikimas, kai ištikimybė laisvai pasirinktajam [tikslui? – V. Š.] atrodė sunkiausiai išlaikoma dorybė“ (*ten pat*, 61).

Nekyla abejonių, kad Kavolis visų pirma išryškino tuos Kudirkos asmenybės bruožus, kurie jam pačiam atrodė vertingi ir svarbūs. Tai atpažįstama iš visame tekste jaučiamo stilistinio pakylėtumo ir iškalbingų komentarų [*išretinama cituojant* – V. Š.]:

[...] Kudirka bus grūmėsis su „ištižimo“ pagunda (didžiausiu lietuvių charakterio vidiniu pavojumi, susiformavusiu tikriausiai tėviškąjį pradą nusvėrus jausmingųjų motinų pradams) (*ten pat*, 44);

Bet tai ir vienintelis atvejis, kada jis atrodo išorinės kontrolės reikalingas (Tipiškas lietuvis, žinoma, niekada nebūtų nusikratęs tuo išorinės kontrolės būtinumo jausmu.) (*ten pat*, 45);

[Darbo moralybė] iš emociu likusio, apgaulingai svajonei nesvetimo Kudirkos reikalavo itin griežtos disciplinos, ir ypač kai iškildavo pagunda pasiduoti jausmui ir senam lietuvių pomėgiui – pasitenkinimo ieškoti kalbėjime (*ten pat*, 46).

Kudirkos gyvenimas čia tampa proga kalbėti apie lietuvių ydas. Kavoliui tai ištižimas, kontrolės poreikis ir tuščias plepumas. Nežinia, kuo reikėtų labiau stebėtis – ar šia aršia Kavolio tradicinės lietuviybės kritika, ar inversiškai išskaitomomis vertybėmis, sutelkiamomis Kudirkos bruožuose (kuris išėina labai jau tradiciškai vyriškas: tvirtas, valingas, nekaltus).

Kavolio studija atsigręžia į lietuviškąją tapatybę nauju kampu: svarstomos ne išorinės, bet vidinės tos tapatybės įtampos ir santykiai. Nesunku pastebėti, kad pozityvieji Kudirkos bruožai išryškėja per dramatišką konfliktą su tuo, kas, anot Kavolio, „tradiciškai“ būdinga lietuviams: šeimos jaukumas pastatomas priešpriešiais individualiai (net vienišai) veiklai, jausmingumas – pareigai, plepėjimas – darbui, įsakinėjimas – bendradarbiavimui. Prisiminus dar visą Kudirkos biografiją persmelkiančią maišto prieš tėvišką autoritetą (ir visas jo sublimacijas) temą galima suprasti, kad Kavolio piešiamas didžiojo varpininko portretas yra tikra Basanavičiaus priešingybė.

Kavolio „Žmogaus genezė“ yra ne tik „kišpaip“ parašyta Kudirkos biografija, bet ir bandymas nusakyti laisvo lietuvių intelektualų santykį su savo tauta. Toks intelektualas (kuriuo visų pirma buvo pats Kavolis) yra galutinai ištrūkęs iš tradicinių simbolinių lietuviškumo paradigmu ir skausmingai sprendžia klausimą, kaip išlaikyti autentišką, nesumeļuotą ryšį su lietuvių neaukojant savo individualumo ir laisvės. Atsakymas randamas žvelgiant į Kudirkos gyvenimą, kuriam skiriam bene pakiliausi kada parašyti Kavolio žodžiai:

Žmogus prieš Nežinomybę – tai moderniojo žmogaus dvasios būseną. Bet kad jo atvirumas nežinomybei nežlugdo žmogaus didybės ir nemeta jo šalton nuolatinės depresijos bedugnėn – liudija drauge su daugeliu kitų, kovojusių prieš likimą, ir mūsų Vincas Kudirka. [...] Žmogus gali aiškiausią ir artimiausią dalyką – patį save – padovanoti labiausiai abejotinam – pačiam Nežinomybei, kurioje jis sukuria savo vietą. Žmogus gali tikėti. Ir dėl to mes tikime žmogumi (*ten pat*, 61).

Kudirkos biografistikoje matyti panašus lūžis kaip naujausioje polemikoje apie Basanavičių: įžymių lietuvių gyvenimai apmąstomi iš naujo, jau neatsižvelgiant į jokiais ideologijas ar tradicinius tautinius jausmus. Skirtumas ne tik tas, kad Kudirka tokio permąstymo susilaukė daugiau nei prieš keturiasdešimt metų. Atsisakius tautinės ideologijos diktuojamų klišių, Basanavičius vis aiškiau netenka turėto autoriteto – šis procesas dar tik prasidėjo, bet jo kryptis neabejotina. O Kudirka iš reinterpretacijų liepsnos išėjo sustiprėjęs, sutelkęs savyje naujos jėgos ir inspiratyvumo. Jei kavoliškasis galvojimo būdas atstovauja platesnei Lietuvos humanistikai (o autorius mano, kad taip yra), Kudirką galima būtų pavadinti unikaliu lietuviškosios tapatybės atveju, kai tautinių mitų eksploatuojama figūra išlieka reikšminga ir jų neišpažįstantiems lietuviams.

## Išvados

Perskaičius Basanavičiaus, Šliūpo ir Kudirkos autobiografijas ir biografijas tampa aišku, kad lietuvių tautinės tapatybės raida buvo nevienakryptis, vidinių prieštarų turintis reiškinys. Visi trys žymieji lietuviai skelbė ištikimybę Lietuvai ir lietuvių tautai – bet labai skirtingai suvokė, kas Lietuva ir tauta yra. Basanavičius plėtojo pseudoistorines lietuviybės vizijas; Šliūpui Lietuva buvo jo socialinių ir filosofinių utopijų realizavimo erdvė; Kudirka susitelkė į kultūrinius ir politinius savo gyvenamojo laiko rūpesčius ir pabrėžė išsvermingą išipareigojimą konkrečioms tikslams.

Tautinės tapatybės raidoje matyti didelė ideologijų įtaka. Ideologizuoto mąstymo kontekste tampa suprantami tie Basanavičiaus, Šliūpo ir Kudirkos vertinimų panašumai ir

skirtumai, kurių negalima būtų paaiškinti objektyviomis priežastimis. Daugiausia dėl ideologinių priežasčių „išliko“ Basanavičius ir buvo marginalizuotas Šliūpas; ideologijų pokyčiai skatina iš naujo skaityti bei atrasti Kudirką ir „prarasti“ Basanavičių.

Autobiografinių ir biografinių tekstų lyginimas rodo, kad tautinės tapatybės vidines įtampas atspindi biografijose aptinkamos autobiografinių portretų deformacijos: priklausomai nuo to, kas lietuviybėje laikoma svarbu, Basanavičius tampa tėvu arba ligoniu, Šliūpas – vienu populiariausių Lietuvos žmonių arba užmirštu aušrininku, Kudirka – paklydusiu ir atsivertusiu tautos sūnumi arba laisvuvoju intelektualu.

Lietuvių tautinės tapatybės neįmanoma suvesti į aiškų ir nekintamą jos bruožų sąvadą, pasakyti, kokia ji „iš tiesų“ yra. Tai, kas leidžia apie ją kalbėti, yra nuolat atnaujinamas ryšys su žodžiais „Lietuva“, „lietuvis“, „lietuviškas“, „lietuvių tauta“, „lietuvių kalba“. Jie tam tikru metu ir dėl tam tikrų priežasčių tampa reikšmingi, bet reikšmingi kiekvieną kartą kitaip ir kiekvienam savaip. Tokios reikšmingumo konsteliacijos nebūtinai yra pavienės ir individualios, jos turi nemažai vienijančios energijos, bet yra iš esmės nepatvarios ir kintančios. Išplėtus žiūros perspektyvą nesunku numatyti, kad ši kitimų kreivė apimtų ir taškus, nuo kurių minėtieji žodžiai tampa bereikšmiai.

Kita vertus, nebūtų teisinga lietuvių tautinę tapatybę visiškai sureliatyvinti, regėti joje tik racionaliai aprašomas priežasčių ir padarinių grandines. Analitinis protas atpažįsta jos raiškoje regimas kultūrinės reikšmes, šį tą sugeba pasakyti apie psichologinę tų reikšmių priešistorę, tačiau sunkiai apčiuopia tai, kas sudaro tautinės tapatybės „substanciją“: intensy-

vią tautinę emociją. Iš tiesų, Basanavičiaus, Šliūpo ir Kudirkos portretuose atpažįstamos tautinės tapatybės formos skiriasi, bet visas jas vienija jausmo energija, siejusi jų gyvenimus su vienaip ar kitaip suvokta Lietuva. Prie „Aušros“ prakalbos rankraščio verkiantis Basanavičius, ties tuo pačiu spausdintu tekstu raudantis Kudirka, lietuviška spauda „apsibandažavojęs“ Šliūpas Rusijos imperijos pasienyje: trys asmenybės pateikia tris skirtingas tautinės emocijos versijas, kurias skiria konkretieji jausmo objektai, o vienija jausmo intensyvumas.

Vienijanti emocijos energija ir racionaliai regimos akivaizdžios kultūrinės įtampos sudaro didžiąją tautinės tapatybės vidinę prieštarą. Tautinė tapatybė paradoksaliai svyruoja tarp visiško akivaizdumo (žvelgiant jausmingai) ir visiško reliatyvumo (svarstant analitiškai). Skaitant ir lyginant Basanavičiaus, Šliūpo ir Kudirkos (auto)biografijas tos prieštaros mastai tampa itin akivaizdūs. Klausina: ar vienijanti jausminė energija tebėra paveiki ir šiandieninėje lietuvių sąmonėje? Ar trumpalaikiai ir prieštaringi tautiškumo pliūpsniai yra pagrindinė tautinės tapatybės raiškos forma? Kiek racionaliujų tapatybės raiškos pradų (ku-

rių nemažai atrasta visuose analizuotuose tekstuose) tebėra aktualūs šiandienos lietuvių visuomenėje?

Paskutinis dalykas, kurį galima suprasti apmąstant trijų didžiųjų lietuvių asmenybes, yra suvokimas, kad tautinės tapatybės pobūdis kinta. Basanavičiaus, Šliūpo ir Kudirkos gyvenimuose atsiradusi kaip sąmoningas, neretai dramatiškas pasirinkimas, ilgainiui tautinė tapatybė tampa tam tikra tradicija, susikristalizuoja į tautiškumo pavyzdžius, kurie kultūriškai paveldimi jau be intensyvesnės refleksijos. Tapatybė savo pradžioje yra atvira ir lanksti, tačiau kartą susiformavusi ir įsitvirtinusi įgyja inercijos ir svorio. Tad tautinės tapatybės raida yra įtaigus pavyzdys, kaip atskirų individų sąmoningi apsisprendimai gali pakeisti visos tautos savivoką. Jeigu taip, galbūt vertėtų rimčiau susimąstyti apie šiandieninės lietuvių tautinės tapatybės vertybių repertuarą? Impulsvių, bet trumpalaikę emociją pakeitus nuosekliu įsipareigojimu, o tautos adoraciją – pagarba valstybei, galbūt pavyktų nukalti jau ne tautinės, o valstybinės lietuvių tapatybės branduolį? Čia pristatytieji tekstai palieka vilties ir tokioms mintims.

#### LITERATŪRA

Anderson, Benedict, 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.

Avižienytė, Jūra, 2002: „Ligos retorika: nacionalizmas ir isterija Jono Basanavičiaus autobiografijoje“, *Baltos lankos* 14, 2002, 19–34.

[Basanavičius, Jonas], 1903: „Iš istorijos mūsų atsigavėliavimo. (1873–1883.) Atsiminimai Dro. J. Basanavičiaus“, *Varpas* 3, 1903, 65–76.

Basanavičius, Jonas, 1921: *Apie trakų-prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon. Etimologinis tyrinėjimas*, I dalis, Vilnius: „Žaibo“ sp.

[Basanavičius, Jonas], 1936: *D-ro Jono Basanavičiaus autobiografija*, Vilnius: Lietuvių mokslo draugijos leidinys.

Basanavičius, Jonas, 1997: *Mano gyvenimo kronika ir nervų ligos istorija. 1851–1922 m.*, Vilnius: Baltos lankos.

- Basanavičius, Jonas, 1970: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga.
- Basanavičius, Jonas, 2004: *Raštai. Antra knyga*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Berenis, Vytautas; Gintaras Beresnevičius, Almantas Samalavičius, Virginijus Savukynas, 2002: *Lietuvių mentalitetai: tautinė istorija ir kultūros problemos*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1995: „Die Nation – Identität in Differenz“, *Identität im Wandel. Castalgandolfo-Gespräche 1995*, herausgegeben von Krzysztof Michalski, Stuttgart: Klett-Cotta, 129–154.
- Būtėnas, Julius, 1937: *Vincas Kudirka*, Kaunas: Akc. b-vės „Varpo“ sp.
- Būtėnas, Julius, 2004: *Aušrininkas dr. Jonas Šliūpas*, Vilnius: Žara.
- Donskis, Leonidas, 1994: *Moderniosios sąmonės konfigūracijos*, Vilnius: Baltos lankos.
- Eidintas, Adolfas, 1989: *Jonas Šliūpas*, Kaunas: Šviesa.
- Gabrys, Juozas, 1909: „Vincas Kudirka. (Keli jo gyvenimo ruožai)“ [sic – V. Š.], *Vinco Kudirkos raštai 1*, surinko ir spaudai parengė Juozas Gabrys, spaudė v. Mauderodė, Tilžėje MCMIX, 1–75.
- Gellner, Ernest, 1983: *Nations and Nationalism*, New York: Cornell University Press.
- Gustaitis, Motiejus, 1927: *Basanavičius ir „Aušra“*, Kaunas: „Dirvos“ B-vė.
- Hobsbawm, Eric J., 1990: *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jablonskis, Jonas, 1924: „Keli draugo atsiminimai iš V. Kudirkos gyvenimo“, *Vinco Kudirkos jubilėjinis Varpas*, 1924, 142–146.
- Jakštas, Juozas, 1996: *Dr. Jonas Šliūpas. Jo raštai ir tautinė veikla*, fotografuotinis leidimas, Šiauliai: Saulės delta.
- Jurginis, Juozas, 1970: „Jono Basanavičiaus kultūrinis palikimas“, *Jonas Basanavičius, Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga, I–XXIV.
- Kavolis, Vytautas, 1994: *Žmogus istorijoje*, Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, Vytautas, 1996: *Kultūros dirbtuvė*, Vilnius: Baltos lankos.
- [Kudirka, Vincas], 1924: *Vinco Kudirkos jubilėjinis Varpas*.
- Kudirka, Vincas, 1989–1990: *Raštai*, Vilnius: Vaga.
- Mackevičius, Rapolas, 1930: *Daktaras Jonas Basanavičius*, Vilnius: „Rucho“ spaustuvsėje.
- Nezabitauskis, Adolfas, 1990: *Jonas Basanavičius*, fotografuotinis leidimas, Vilnius: Vaga.
- Putinaitė, Nerija, 2004: *Šiaurės Atėnų tremtiniai, arba Lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.*, Vilnius: Aidai.
- Račkauskas, Karolis Vairas, 1961: „Medžiaga L. Malinauskaitės-Eglės ir J. Šliūpo biografijoms“, *Literatūra ir kalba V*, 1961, 465–499.
- Radzevičius, Juozas, 2000: *Ten gimė, augo dr. Jonas Basanavičius*, Vilnius: Petro ofsetas.
- Sauka, Leonardas, 1970: „J. Basanavičius – lietuvių tautosakininkas“, *Jonas Basanavičius, Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga, 869–882.
- Senn, Alfred Erich, 1980: *Jonas Basanavičius. The Patriarch of the Lithuanian National Renaissance*, Newtonville: Oriental Research Partners.
- Smith, Anthony D., 1991: *National Identity*, London: Penguin books.
- Smith, Anthony D., 1994: *Nacionalizmas XX amžiuje*, Vilnius: Pradai.
- Subačius, Paulius, 1999: *Lietuvių tapatybės kalvė*, Vilnius: Aidai.
- [Šliūpas, Jonas], 1890: *Lietuvizkiejie rasztai ir rasztininkai. Raszaliszka perzvalga parengta Lietuvos mylėtojo. Tilžėje*.
- Šliūpas, Jonas, 1903: „Minės apie mano prietikius prie ‘Ausros’“, *Varpas 3*, 1903, 77–93.
- Šliūpas, Jonas, 1927: *Jaunatvė – gyvenimo pavasaris. Rinkinys biographiškų bruožų iš gyvenimo Dr. Šliūpo*, Šiauliai: Titnagas.
- [Šliūpas, Jonas], 1934: *Aušrininkas Jonas Šliūpas. Medžiaga jo biografijai ir Lietuvos kultūros istorijai*, redagavo J. V. Girdvainis, Kaunas – Šiauliai: Titnagas.
- Šliūpas, Jonas, 1977: *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga.
- Šliūpas, Jonas, 1979: „Trumputė epizodiška mano gyvenimo eigos apibrėža-išpažintis“, *Juozas Jakštas, Dr. Jonas Šliūpas. Jo raštai ir tautinė veikla*, fotografuotinis leidimas, Šiauliai: Saulės delta, 1996, 286–327.
- [Šliūpas, Jonas], 1995: *Aušrininkas dr. Jonas Šliūpas Lietuvos medicinos baruose*, sudarė Alvydas Tytmontas, Klaipėda: Rytas.
- Šliūpas, Vytautas Jonas, 2000: *Tėvas, kokį aš prisimenu*, Šiauliai: Šiaulių „Aušros“ muz. l-kla.
- Vaižgantas, Juozas Tumas, 1924: „Vincas Kudirka – Vincas Kapsas“, *Vinco Kudirkos jubilėjinis Varpas*, 1924, 5–44.
- Visockas, Albinas, 1991: *Jonas Basanavičius*, Kaunas: Šviesa.

**NATIONAL IDENTITY IN THE LITHUANIAN BIOGRAPHY (JONAS BASANAČIUS, JONAS ŠLIŪPAS, VINCAS KUDIRKA)**

**Vaidas Šeferis**

Summary

The article deals with the autobiographic and biographic texts of three most important authorities of the Lithuanian national revival at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century: Jonas Basanavičius, Jonas Šliūpas and Vincas Kudirka. The goal of the analysis is to capture significant moments in the evolution of the national Lithuanian identity becoming a part of the personal identity by Basana-

vičius, Šliūpas and Kudirka and also to compare their autobiographic self-images with those provided by later biographical texts. The article shows not only that Basanavičius, Šliūpas and Kudirka represent very different forms of the national self-consciousness, but also that there are large differences between autobiographical and biographical interpretations of the national identity.

**DIE NATIONALE IDENTITÄT IN DER LITAUISCHEN BIOGRAPHIE (JONAS BASANAČIUS, JONAS ŠLIŪPAS, VINCAS KUDIRKA)**

**Vaidas Šeferis**

Zusammenfassung

Im Artikel befasst sich der Autor mit dem Thema der Entwicklung der nationalen litauischen Identität am Ende des 19. – Anfang des 20. Jh. Die maßgebenden Impulse dieser Entwicklung werden durch die Analyse der Autobiographien und Biographien dreier wichtiger Figuren der litauischen nationalen Bewegung – Jonas Basanavičius, Jonas Šliūpas und Vincas Kudirka – entschlüsselt. Es wird gezeigt, dass

jeder von ihnen eine eigene Version der nationalen Identität repräsentiert, welche sich durch verschiedenartigen Zugang zur psychologischen, sozialen und kulturellen Problematik der nationalen Identität unterscheidet. Wichtig ist die Tatsache, dass die späteren Biographien die Selbst-Bilder der erwähnten Männer nach eigenen vor allem von den jeweils aktuellen Ideologien beeinflussten Modellen verarbeiten.

Gauta 2006 04 19

Priimta publikuoti 2006 08 17

*Autoriaus adresas:*

Brno Masaryko universitetas  
Filosofijos fakultetas  
Kalbotyros ir baltistikos institutas  
Arna Nováka 1, 602 00 Brno  
Čekijos Respublika  
El. paštas: *seferis@phil.muni.cz*

## TAPATYBĖS VIRSMO ISTORIJA: VAIŽGANTO PRAGIEDRULIAI IR 1918–1920 M. KONFLIKTAS DĖL VILNIAUS

**Mindaugas Kvietkauskas**

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedros mokslo darbuotojas

### Tyrimo problema

Šiuo metu atrodo, kad humanitariniuose XIX a. ir XX a. pirmosios pusės lietuvių tapatybės tyrimuose intensyviausiai plėtojamas postmodernusis, arba kitaip – konstruktyvistinis, požiūris į tapatybę. Remiantis juo, tapatybė suvokiama kaip diskursinėmis galios priemonėmis sukuriamas konstruktas, iš paskirų kultūrinių emblemų, simbolių sudaryta, dažnai eklektiška, bet emociškai paveiki formulė, pagal konkrečius politinius poreikius *ad hoc* išrandama „tautiškai angažuotų kultūrininkų“<sup>1</sup>. Tapatybė – tai patrauklus diskursinis vaizdinys, iliuzija, ne ką bendra teturinti su realia individo patirtimi, kaip tik priešingai – ją ištikinamai simuliuojanti: „Tautiškumo įvaizdžiai, kuriuose galima aptikti daugiausia nenuoseklumų, nuokrypių nuo realybės, pasirodo esą paveikiausi ir populiariausi. (...) Lietuviškoji tapatybė (...) linkusi gyventi pasakų šalyje, ku-

riuje vyksta didingos kovos, o už kelio posūkio laukia netikėti stebuklai“<sup>2</sup>. Kitaip tariant, pagal postmodernų konstruktyvistinį požiūrį tautinė tapatybė – tai iš principo *reliatyvus* ir *neautentiškas* vaizdinys, nes ji susikuria ne iš autentiškos bendruomenės patirties (tokios patirties egzistavimu postmodernūs teoretikai apskritai abejoja), o iš susipynusių politinių, socialinių, emocinių interesų, iš jų sutarties<sup>3</sup>. Šių interesų pavertimas reliatyvia, sutartine tapatybe – tai kultūrinė technologija, visada kupina defektų ir laikina, todėl vienintelis teisingas santykis su ja – blaivi ir racionali, „objektyvi“ kritika (tokio požiūrio laikosi ir šio žurnalo įvado autorius Vaidas Šeferis). Daugelis naujausių lietuvių tapatybės tyrimų palaiko kairiojo postmodernizmo teoretiko Benedicto Andersono mintį, kad moderniosios tautos

<sup>2</sup> Nerija Putinaitė, *Šiaurės Atėnų tremtiniai. Lietuviškosios tapatybės paieškos ir Europos vizijos XX a.*, Vilnius: Aidai, 2004, 11.

<sup>3</sup> Satya P. Mohanty, “The Epistemic Status of Cultural Identity”, *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 392.

<sup>1</sup> Paulius Subačius, *Lietuvių tapatybės kalvė*, Vilnius: Aidai, 1999, 12.

įsivaizduoja, išranda, išgalvoja save dėl pragmatiškų kapitalizmo epochos poreikių<sup>4</sup>.

Lietuvoje dar tik mezgasi naujos tapatybės tyrimų alternatyvos, ne iš anksto kategoriškai neigiančios, o kritiškai permąstančios postmodernizmo perspektyvą (minėtini filosofo Alvydo Jokubaičio tekstai, keliantys komunitarizmo idėjas<sup>5</sup>), tačiau jos gali remtis gyvastinga nepostmodernistine lietuvių tapatybės hermeneutikos ir fenomenologijos tradicija – pavyzdžiui, Viktorijos Daujotytės darbais<sup>6</sup>. Kaip tik hermeneutikos (Paulio Ricoeuro, Hanso Georgo Gadamerio) pagrindu šiuolaikinėje Vakarų, ypač Šiaurės Amerikos, humanistikoje ir plėtojasi nauja, alternatyvi postmodernistiniams tapatybės tyrimų kryptis. XX a. pabaigoje ji vadinta komunitarizmu (pagrindiniai atstovai – filosofai Charlesas Tayloras, Alasdairas McIntyre'as), o pastaruoju metu vis dažniau įvardijama indų literatūrologo Satya P. Mohanty, kai pasirodė jo iškilios studijos apie tapatybę, pasiūlytais realistinių ar kognityvistinių tapatybės tyrimų terminais<sup>7</sup>. Panašiai kaip postmodernistinėse studijose, tapatybė čia laikoma ne stabilia prigimtinė duotimi, o istoriniu procesu, tam tikra interpretacija, kintama „konstrukcija, kuri leidžia mums perskaityti pasaulį savais specifiniais būdais“<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Benedict Anderson, *Įsivaizduojamos bendruomenės*, Vilnius: Baltos lankos, 1999, 62.

<sup>5</sup> Alvydas Jokubaitis, „Įvadas: Charleso Tayloro komunitarizmas“, *Charles Taylor, Autentiškumo etika*, Vilnius: Aidai, 1996, 7–22; Alvydas Jokubaitis, „Valstybė ir tautinė neištikimybė“, *Naujasis židinys-Aidai* 1–2, 2006, 46–49.

<sup>6</sup> Viktorija Daujotytė, *Tautos žodžio lemtys*, Vilnius: Vaga, 1990; Viktorija Daujotytė, „Apie tapatybę, ne(ta)patybę, be(ta)patybę“, *Metai* 7, 2006, 81–90.

<sup>7</sup> Mohanty, *ten pat*, 392; Paula M. L. Moya, Michael R. Hames-Garcia (eds.), *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

<sup>8</sup> Mohanty, *ten pat*, 398.

Tačiau šie „pasaulio perskaitymai“ negali būti atsiejami nuo realios asmeninės ir bendruomeninės patirties – priešingai, „mūsų tapatybės yra būdai kurti prasmę iš savųjų patyrimų“<sup>9</sup>. Šie prasmės kūrimo būdai gali būti ir savaime priimtini, ir kritikuotini arba keistini pagal tai, kiek jie yra hermeneutiškai adekvacijos turimos, tradicijos perduotos ir aktualiai įgyjamos patirties interpretacijos. Taigi jei tapatybė vertinama kaip realios patirties interpretacija, jos studijose atkuriami tiesos, moralumo, bendruomeninio gėrio, santykio su tradicijos sukurtais prasmės horizontais kriterijai, nors moderni tautinė tapatybė ir nebe laikoma absoliučia gėrio ir prasmės kvintesencija – tai šiuolaikinio Kanados filosofo Tayloro įtvirtinta pozicija<sup>10</sup>. Vadinasi, „nebesilaikant esencializmo kategorijų, tapatybės formavimasis gali būti apibrėžtas kaip problemiška pastanga konfigūruoti ir tam tikrais būdais koordinuoti kintamą savo kaip subjekto poziciją“<sup>11</sup>. Kai tapatybė apibrėžiama kaip tęstinis individualios ir kolektyvinės patirties interpretavimo procesas, ji imama suvokti kaip simbolinis *naratyvas*, kuriam būdinga ir kultūrinė *tąsa* (tapatybė – ne laikina politinė konstrukcija; „tapatybės priešingybė yra pertrūkis“<sup>12</sup>), ir nuolatinė pastanga integruoti vis naujas heterogeniškas patirtis, susitikimus su *kitais* į

<sup>9</sup> Mohanty, *ten pat*, 398.

<sup>10</sup> Charles Taylor, „The Politics of Recognition“, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1994, 29–32.

<sup>11</sup> Dominick LaCapra, „Experience and Identity“, *Identity Politics Reconsidered*, New York: Palgrave MacMillan, 2006, 238.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, „Narrative Identity“, *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, ed. by D. Wood, London: Routledge, 1991, 190.

prasmingą visumą, *savęs kaip naratyvo kūryba*. Anot Ricoeuro, „mes niekada nenustojame reinterpretuoti mus apibrėžiančios naratyvinės tapatybės visų kitų naratyvų, siūlomų mums kultūros, šviesoje“<sup>13</sup>.

Šis straipsnis – tai žvilgsnis į vieną iškiliausių XX a. pradžios bandymų interpretuoti moderniosios lietuvių tapatybės istoriją, sukurti jos literatūrinį naratyvą: į Juozo Tumo-Vaižganto epopėją *Pragiedruliai*, tuo metu išskirtinio užmojo ir apimties kūrinį. Jis pasirodė ypatingomis, XX a. lietuvių istorinę patirtį itin paveikusiomis aplinkybėmis: buvo išleistas 1918–1920 m. Vilniuje, kai autorius kaip visuomenės veikėjas ir spaudos redaktorius dalyvavo lietuvių ir lenkų politinėje kovoje dėl šio miesto, skelbė itin gausią politinę publicistiką. *Pragiedruliai* – svariausias ir garsiausias lietuvių literatūros kūrinys, išėjęs Vilniuje tuo krizės metu, iškėlęs Vaižgantą kaip pripažintą rašytoją, įdėmiai skaitytas miesto elito (kūriniu gėrėjosi ir kitus ragino skaityti Vilniaus vyskupas Jurgis Matulaitis<sup>14</sup>). Šis kūrinys skatina klausti: kaip susijusi lietuvių tapatybės formulė, kurią Vaižgantas pasitelkė tuometinės politinės kovos lauke, ir literatūrinio naratyvo sfera? Koks iš tiesų literatūrinės kūrybos santykis su stiprių politinių interesų tuo metu veikiama lietuviškąja savivoka, ar politika pajėgia padiktuoti kūrinio logiką? Ar tapatybė kūrinyje pasirodo kaip *konstrukcija*, ar kaip gyva *interpretacija*? Kaip bandoma kurti lietuviškosios tapatybės naratyvą, kokios patirtys palytimos, kokių in-

terpretacinių pastangų reikia šiam lietuviškosios patirties „skaitymo“ procesui?

Taigi vienas straipsnio tikslų – tirti lietuvių tapatybės konfigūravimo problemą *Pragiedruluose*, svarbiausioje XX a. pradžios literatūrinėje tautinio atgimimo vizijoje. Devintajame dešimtmetyje išleistose Aldonos Vaitiekūnienės ir Algimanto Radzevičiaus monografijose tautinės tapatybės problema, kilusi Vaižgantui rašant savo didįjį kūrinį, buvo suvokiama tradiciškai – kaip „tautos dvasios“, lietuviškumo esencijos, nacionalinio charakterio paieškos<sup>15</sup>. Sovietmečiu dar nebuvo galima sieti *Pragiedrulių* ir su politinėmis jų pasirodymo aplinkybėmis. Daug daugiau dėmesio skirta kūrinio žanrinio savitumo klausimui: kodėl jis neišaugo iki tikro romano, epinio kūrinio, kodėl antroje epopėjos knygoje – *Vaduvų krašte* – sustoja lietuvių tapatybės kūrimas ir visiškai pereinama prie atskirų asmenybių portretų, psichologinių profilių? Šiame straipsnyje tapatybės problemos tyrimas atves ir prie tradicinio *Pragiedrulių* žanro klausimo.

### **Tapatybės konstravimas per Vilniaus lietuvių ir lenkų politines grumtynes**

1918–1922 m. Vilniuje, išplieskus Lietuvos ir Lenkijos politiniam bei kariniam konfliktui dėl šio miesto priklausomybės, vyko ne mažiau įtempta politinės retorikos, publicistikos, propagandos diskursų kova. Per ją buvo siekiama palenkinti daugiataučio miesto gyventojus į vienos – lenkų ar lietuvių – tapatybės ir politinės galios pusę. Periodinėje spaudoje, knygose, brošiūrose, proklamacijose, atsišaukimuose,

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, „Life in Quest of Narrative”, *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, ed. by D. Wood, London: Routledge, 1991, 32.

<sup>14</sup> Aleksandras Merkelis, *Juozas Tumas-Vaižgantas*, Vilnius: Vaga, 1989, 260.

<sup>15</sup> Aldona Vaitiekūnienė, *Vaižgantas*, Vilnius: Vaga, 1982, 150–163; Algimantas Radzevičius, *Vaižgantas lietuvių prozos kryžkelėse*, Vilnius: Vaga, 1987, 102–103.

viešuose gatvių skelbimuose buvo ypač aktyviai formuojami ir skleidžiami politinėms lietuvių ar lenkų stovykloms naudingi tautiniai stereotipai, siekiama pateikti propagandiniu požiūriu kuo paveikesnes „savos“ ir „svetimos“ tapatybės formules, ieškoma retorinių būdų itinamai atsikratyti nepalankių emblemų.

Nacionalistinė lenkų propaganda kūrė ir aktyviai skleidė lietuvių kaip nekultūringų barbarų, išdavusių politines (katalikiškas ir bajoriškas) LDK tradicijas ir tapusių krašto „priešų“ – žydų, rusų bolševikų ir vokiečių – agentais, stereotipą. Buvo kuriamas lietuvių – Judo, lietuvių – žiaurais ir primityviaus daugiatautės Lietuvos engėjų, kultūriškai svetimų Vilniui priešų (Kauno lietuvių) įvaizdis, o Lietuvos Respublika apibūdinama kaip maža, silpna, nekultūringa, neeuropietiška, praskolinta valstybė. Siekta atskirti ir supriešinti lietuvių ir Lietuvos (t. y. istorinės Lietuvos, LDK) sąvokas, kad moderniuosius lietuvius būtų galima pateikti kaip svetimus „tikrajai“ Lietuvai, kaip Vakarų ir katalikybės priešininkus ir „amžinųjų priešų“ – rusų – sąjungininkus – tiesa, panaši retorika formavosi jau nuo XIX a. pabaigos<sup>16</sup>. Pavyzdžiui, generolo Lucjano Żeligowskio 1919 m. kreipimėsi į gyventojus teigiama: „Tėvynainiai! Amžinas priešas užėmė mūsų žemę, kad joje sukurtų kruviną bolševikišką valdžią. (...) Negalime leisti, kad mūsų kraštas būtų pardavinėjamas kaip paprasčiausia prekė ar įrankis, kad lietuvių vyriausybė prieš mūsų valią gautų šią žemę iš Tėvynės

<sup>16</sup> „Lietuvio – primityvaus pagonio“ įvaizdžio genezė XIX a. pab. nacionalistiniuose lenkų tekstuose yra tyręs Virginijus Savukynas: Virginijus Savukynas, „Mes ir jie (religinės tapatybės konfigūracijos XIX a. antrojoje pusėje)“, *Kultūros istorijos tyrinėjimai* 4, Vilnius: Gervelė, 1998, 248–252.

priešų už jiems padarytas paslaugas“<sup>17</sup>. Toliau tekste kalbama apie „prievarta primestus svetimųjų pančius“ – „lietuvių nelaisvę“. „Kur geriau, ar Kauno Lietuvoje, ar Lenkijoje? Tik Lenkijoje, nes Lenkija didelė ir turtinga, o Lietuva – maža ir silpna. Neparduok Judams už pinigus nei savo laisvės, nei savo balso. (...) Balso už Lenkiją, ten tavęs laukia ramybė ir gerovė“, – skelbia viena 1920 m. lenkiška proklamacija<sup>18</sup>. „Tegyvuoją Vilnius priklausantis Lenkijai! Kas nori Vilniuje žydų verslo, kas nori atiduoti Vilnių lietuviams, žydams, baltarusiams ir net rusams – tegu balsuoja prieš“, – rašoma kitoje, antilietuvišką propagandą aiškiai norint sustiprinti antisemitine<sup>19</sup>. Vienas aktyviausių lenkų nacionalistinių publicistų endekų spaudos redaktorius Janas Obstas siūlė atskirti LDK politinės tradicijos išugdyto lietuvių (*litwin*) ir etninio lietuvių (*letuw*) sąvokas, nes pastarieji esantys ir per amžius buvę maža, barbariška ir primityvi plėšikų gentis. Ji esą niekad neturėjusi savos kultūros, todėl negalinti savintis jokio istorinio Lietuvos kultūros paveldo, kurį visą sukūrę lenkai ir kiti slavai: „Savitos kultūros lietuvių gentis niekad nebuvo sukūrusi, taip pat ji nesugebėjo ir pasiskolintos iš svetimųjų, pvz., lenkų, perkurti į savą tautinę taip, kaip lenkų kultūros genijus Vakarų, romanų ir vokiečių, kultūros pavyzdžius lydė savo dvasios retortose į savitą, atskirą ir visiškai originalią visumą“<sup>20</sup>. Taigi ku-

<sup>17</sup> Lucjan Żeligowski, „Do Ludności Litwy Środkowej“, YIVO Archive (Arkhiv fun der Yidisher Visnshaftlekher Institut), RG 29-II, Box 2, Folder 257 (Addenda, Leaflets).

<sup>18</sup> „Nie dajcie się oszukiwać!“, YIVO Archive, RG 29-II, Box 2, Folder 257 (Addenda, Leaflets).

<sup>19</sup> „Niech żyje Wilno włączona do Polski“, YIVO Archive, RG 29-II, Box 2, Folder 257 (Addenda, Leaflets).

<sup>20</sup> Jan Obst, *Litwa w świetle prawdy historycznej*, Wilno: Nakładem księgarni W. i. K. Mikulskich, 1922, 77.

riamas hierarchiškai žemesnės, primityvios, kultūriškai tuščios ir neišsivysčiusios, neeuropietiškos, apskritai gentinės, o ne tautinės lietuvių tapatybės stereotipas, siekiama ją pateikti kaip svetimą valstybiniam ir pilietiniam LDK paveldui, katalikybės tradicijai.

Vienas svarbiausių lietuvių kovotojų šiose diskursų grumtynėse dėl Vilniaus buvo rašytojas Juozas Tumas-Vaižgantas (1869–1933), kunigas ir lietuvių tautininkų (tuo metu Tautos pažangos) partijos atstovas. Jis tarp 1918 m. gegužės ir 1920 m. kovo – pačiu didžiuoju Vilniaus konflikto įkarščiu – šiame mieste redagavo oficialiuosius *Lietuvos Aido* ir *Nepriklausomosios Lietuvos* dienraščius, parašė jiems dešimtis publicistinių straipsnių ir feljetonų, juose formavo „griežtą opozicinę“ kryptį lenkų valdžios ir propagandinės jų retorikos atžvilgiu. Tuo metu Vilniaus lenkų nacionalistų stovykla Vaižgantą traktavo itin rimtai – kaip vieną pagrindinių propagandinių priešų, netgi kaip viso moderniojo lietuvių nacionalizmo lyderį<sup>21</sup>, jo publicistika buvo sekama ir su ja nuolat aštriai polemizuojama Vilniaus lenkų dienraščiuose (pvz., Obsto redaguojamame *Dziennik Wileński*). Norint nutildyti imtasi cenzūros ir kitų veiksmų – dėl publicistikos teiginių Vaižgantas buvo apskūstas Vilniaus vyskupo kurijos teismui, ir apskritai „kun. J. Tumo vardas lenkų spaudoje kuo dažniausiai buvo linkniuojamas“<sup>22</sup>.

Suprantama, savo publicistiniuose tekstuose, be kitų poleminių aspektų, Vaižgantas formavo tokią lietuvių tapatybės versiją, ar, tiksliau, jos apibendrintą formulę, kuri galėjo įtaigiai atsverti lenkų nacionalistų skleidžiamą

„lietuvių – primityvių barbarų“ stereotipą ir palankiau paveikti masinę sąmonę. Iš itin aktyvios priešiškos pusės reakcijos galima spręsti, kad šioji Vaižganto diskursinė identiteto konstrukcija, tuo metu išties kuriama ir kaip retorinis ginklas dėl labai aiškių politinės galios interesų, atrodė paveiki ir todėl kelianti grėsmę lenkų propagandos sklaidai. Iš esmės Vaižganto publicistikoje kurta formulė buvo labai paprasta. „Lietuvių – primityvių barbarų“ įvaizdis ne paneiginėjamas kokiais nors kultūriniais argumentais ar istoriniais samprotavimais, o tarsi apverčiamas atvirkščiai: išryškinami jo pozityvieji aspektai, suteikiamas „simpatiškas“ profilis.

Visų pirma pabrėžiama lietuvių tapatybės vertė – tai jų autochtoniškumas, gamtiškumas ir natūrali, svetimų įtakų nesutrikdyta būseną: „Lietuvių tautos branduolis yra čia pat, kur dabar mes gyvename. Čia mus randa daug anksčiau prieš krikščionybės erą. Seniau kai kas spėdavo, mus čia iš kažin kur atvarę; dabar taip niekas nebesako. Sako antraip: lietuvių tauta nuo amžių čia glūdėjusi, ramiai, nė pati nepajusdama, kaip nebtenka savo pakraščių. Niekas jos niekur nestūmė, tik pamažu apkarpė skystumas ir aiškiau parodė – tirštumas“<sup>23</sup>. Tuo metu, kai tiesioginis Vaižganto priešininkas Obstas kelia lenkų dvasią kaip didžiųjų Europos kultūrinių įtakų (romanų, germanų) lydinį, Vaižgantas kuria lietuviybės kaip natūralaus, pirmapradžio, labiau gamtiško nei kultūrinio branduolio mitą; istorinis lietuvių pasyvumas, „atsilikimas“ tam branduoliui leido išsilaikyti pirmykščiam, sveikam ir „tirš-

<sup>21</sup> Obst, *ten pat*, 79.

<sup>22</sup> Merkelis, *ten pat*, 259.

<sup>23</sup> Vaižgantas, „Glūdėjimo pajėga“, *Vaižganto raštai 2: Vilniaus laikotarpis 1918–1919 m.*, Kaunas, Vilnius: „Švyturio“ bendrovės leidinys, 1922, 216.

tam“. Pabrėžiama šios tapatybės organika, ji lyginama su augalu, jos raida – tolydi, vegetacinė, cikliška: „Lietuviai – tikri savo gamtos vaikai, savo užpečkio mylėtojai (dabar pasakytume: patriotai): kur radosi, ten glūdi. (...) Taip vėl gamtos augmens be trukšmo, be rūgimo išsėja savo pagamintas sėklas ir patys ramiai nunyksta“<sup>24</sup>. Kaip tik šio organiško tapatybės sveikumo, grynumo ir pirmapradiškumo požiūriu paaiškinamas lietuvių ir Lietuvos lenkų konfliktas – lenkų tapatybė jau esanti neorganiška, dirbtinė, iškreipta svetimų kultūrinių įtakų, ji veikia kaip „nuodas“ vitališkajam lietuvių tapatybės kūnui. Lenkakalbė Vilniaus visuomenė apibūdinama taip: „Et, girdi, ką tokią tautos gangreną beėmus atgal, velik visai juo nusikratyti. Ar tas vienas miestas – valstybės sveikata ir išganymas? Bene [reikia] „širdies“, iš kurios visai šaliai teka svetimas, dirbtinis, ne tos šalies gamtos kraujas ir tegamina jai anemija, kol nepabaigs visiškai užnuodyti!“<sup>25</sup>

Taigi tapatybės esmė – „gamtos kraujas“, iracionali kūniškoji, biologinė esencija, kylanti iš „šalies gamtos“. Tautų konfliktą lemia ne tiek kultūrinės-istorinės sąmonės skirtumai, kiek nebesuderinama jų kūno genetika, prigimtines, nesąmoningas priežastys. Todėl varžytuvių dėl daugiatautės LDK kultūros paveldo, dėl valstybinės ir pilietinės tradicijos klausimas (aktualus Obstui) lieka antrinis, Vaižgantas publicistikoje apie jį užsimena lakoniškai („mes nesame ir negalime būti iš kelmo išspirti, be istorinių tradicijų“<sup>26</sup>). Lietuvių iden-

titetą visų pirma lemia ir palaiko biosferos galios. Kiek vėliau, 1920 ar 1921 m. Kaune skaitytoje viešojoje paskaitoje, Vaižgantas šią tapatybės sampratą suformulavo dar konkrečiau: lietuvių tautinis būdas – tai lyg gelminis psichinės ir kūniškos prigimties archetipas, kurio kultūra ir istorija negali pakeisti; tautinio atgimimo metu kaip tik šis prototipas ar archetipas iš naujo iškyla pro paviršines kultūrinės apnašas: „... kad nebūtų nesusipratimų, tu rime pareikšti, jog mes nepripažįstame tautinio būdo kitimo iš pat šaknų. Jie kinta tik pavirše, tai apsineša kuo, tai vėl pasirodo neapsinešę. Rūšių kitimosi mokslas kalba apie tų atvirumą vėl į prototipus. Atminkime Darvino mėgiamąjį balandžių pavyzdį, kurių visos įvairių įvairiausios kūno sudėjimu ir apsiplunksnavimu rūšys perilga išsigema ar atsigema į tą patį vienodą mėlynąjį laukinį karvelį. Man rodos, tasai ‘mėlynasai karvelėlis’, tos tautinės pirmienos, glūdi kiekvienam žmogui ir kultūra jų nepagali radikaliau atmainyti. Kultūra, sekiau ar giliau veikdama, nepajėgia pasiekti paties žmogaus sielos dugno“<sup>27</sup>. Taigi lenkų nacionalistų aštrintas lietuvių kultūrinio atsilikimo, LDK tradicijos priklausomybės klausimas *neaktualus*: kultūra iš esmės neveikia lietuvių tautinio prototipo, kuris, sveikas ir kūrybingas, atgimsta pagal gamtinio proceso logiką. Šis tapatybės prototipas – natūralus, „laukinis“ (jo simbolis – „laukinis karvelis“), kartu jis lyg turi švelnaus erotizmo potekstę („mėlynasai karvelėlis“ – Vinco Kudirkos meilės dainos citata).

Paradoksalu, bet, iškėlęs šią archajišką lietuvių gamtinę sąmonę kaip identiteto pama-

<sup>24</sup> Vaižgantas, *ten pat*, 215.

<sup>25</sup> Vaižgantas, „Miestų ir Vilniaus diktatūra“, *Vaižganto raštai 2: Vilniaus laikotarpis 1918–1919 m.*, Kaunas, Vilnius: „Švyturio“ bendrovės leidinys, 1922, 21.

<sup>26</sup> Vaižgantas, *ten pat*, 22.

<sup>27</sup> Vaižgantas, „Iš lietuvių karo metų psichikos. Paskaita“, VUBR, F1-470, l. 99.

ta, kaip tik juo Vaižgantas grindžia modernųjį *kultūrinį* lietuvių pranašumą prieš lenkus. Lenkų pabrėžiamas jų tapatybės kultūringumas, bajoriškumas, tradiciškumas yra tapęs represyvia, hierarchiška sistema, kuri slopina asmens tikrąją prigimtį, jo natūralumą, laisvę, kūrybingumą. Todėl ir lenkų atstovaujama politinė tvarka – galios ir garbės, o ne laisvės, hierarchijos ir asmens pavergimo, o ne demokratijos principas. „Sielos laisvei (...) nereikia tos galybės, kurią supranta vokiečiai, lenkai ir kiti tokie. Sielos laisvė – taip pat galybė, kuri ne mažiau garbės gali suteikti, o laimės – tai jau, tikrai, daugiau. Ir lietuvių obalsis buvo, yra ir bus: nenorime nieko verginti! Nenorime ir patys būti vergai: nei rusų, nei vokiečių, nei, [pa]galiau, lenkų! Užmirškite mus mylimajame mūsų pajūryje! Leiskite mums būti – nepriklausomais, laisvais! Daugiau mes nieko nenorime“<sup>28</sup>. Tad lietuvių tapatybės gamtinis pirmapradžiškumas, natūralumas, nerepresyvumas daug labiau tinka moderniajai demokratijai, individualiosios laisvės epochai negu lenkų pabrėžiama kultūrinės ir politinės tradicijos galia. Sakytume, kad prieš Vilniaus endekų pabrėžtą Lenkijos europietišką „ramybę ir gerovę“ Vaižgantas kelia Lietuvos laisvę, lietuvių kultūros atvirumą prigimčiai ir – kas atrodo ypač savita – asmeninės „sielos laimės“ pojūtį šioje kultūroje. Regis, gana pavojingai balansuodamas ties antimodernios rasio grynumo teorijos riba, jis vis dėlto nukreipia lietuvių tapatybės versiją visai kita, liberalia linkme – iškelia lietuvių „natūralaus demokratiškumo“, „organiško“ modernumo, pagarbos in-

<sup>28</sup> Vaižgantas, „Laisvė ir Galybė“, *Vaižganto raštai 2: Vilniaus laikotarpis 1918–1919 m.*, Kaunas, Vilnius: „Švyturio“ bendrovės leidinys, 1922, 34.

dividualiai prigimčiai ir „laimėi“ vertybes („apie kokią čia kūrybą gali būti kalbos, pirma asmens neišliuosavus iš visuomenės vergijos?“<sup>29</sup>). Gamtiškoji, „primityvioji“ lietuvių tapatybė suteikia dideles asmens laisvės, demokratizmo, laimingos saviraiškos ir natūralumo galimybes, o jos kaip tik ir leidžia lietuviams lengvai tapti visaverte modernia tauta, šiame kelyje aplenkiant tradicijos ir galios struktūrų „sukaustyta“ lenkų visuomenę. Šitokią darnų gamtiškos lietuvių tapatybės virsmą modernia tautine savivoka, regis, turėjo išreikšti ir stambiausias Vaižganto prozos kūrinys, epopėja *Pragiedruliai*, – toks buvo bent jau pradinis šio kūrinio sumanymas, liudijamas įžangoje ir pirmojoje dalyje.

### **Gamtiškasis tapatybės modelis *Pragiedruliuose***

Pirmoji lietuvių tautinio atgimimo epopėjos knyga – *Gondingos kraštas*<sup>30</sup> – buvo išleista Vilniuje 1918 m. pabaigoje<sup>31</sup>, keli mėnesiai po Vaižganto sugrįžimo į šį miestą iš Stokholmo, kur knyga ir įgijo baigtinį, vėliau Vaižganto mažai redaguotą pavidalą. Pats autorius epigrafu yra priskyres *Gondingos kraštą* mėnesiams, praleistiems Švedijoje belaukiant vokiečių leidimo grįžti į Vilnių ir išitraukti į lietuvių politinę veiklą: „Stockholme, 1918 m. vasario

<sup>29</sup> Vaižgantas, „Pradžia kūrybos – asmens laisvė“, *Vaižganto raštai 2: Vilniaus laikotarpis 1918–1919 m.*, Kaunas, Vilnius: „Švyturio“ bendrovės leidinys, 1922, 170.

<sup>30</sup> Vaižgantas, *Pragiedruliai*, kn. I, d. 1–2, Vilnius: „Švyturio“ bendrovės spaustuvė, 1918. Toliau nurodant šį pirmąjį leidimą tekste ir išnašose žymima P I-1 (I knygos 1 dalis) arba P I-2 (I knygos 2 dalis) ir po kablelio pateikiamas puslapio numeris.

<sup>31</sup> *Pragiedrulių* I knygos 1918 m. leidimo gale nurodyta, kad ji skirta „paminklui gruod. 11 d. – 25 metų kuni-gavimo ir – kovos dėl kultūros“ (P I-2, 281).

19 d.“ (P I-2, 281). Ypatinga data: autoriaus liudijimu, tekstas baigtas rašyti trečią dieną po Lietuvos Nepriklausomybės paskelbimo. Tad *Gondingos kraštą*, retrospektyviai vaizduojantį XIX a. pabaigos įvykius, galima skaityti ir kaip stiprių ateities lūkesčių projekciją, kaip bandymą iškelti tą idealų lietuvių tautinio sąmoningumo modelį, kuris būtų aktualus artėjančiam naujam laikui – valstybės kūrimui, veiklai daugiatautėje Lietuvos sostinėje.

Jau pati kūrinio įžanga sugestiuoja pirmą pradę gamtišką lietuvių tapatybės versiją, kuri atrodo esmingesnė už istorinės Lietuvos tradicijos, buvusios valstybės (LDK) palikimo klausimus ir kitus galimus kultūrinės lietuvių identifikacijos simbolius. Alegoriniame prologe „Ilga, smarki žiema ir ūmas pavasario polaidis“ Lietuvos istorija ir lietuvių sąmonės kaita pasakojama gamtos ciklo kodu. Be galo ilgą žiemą, kuri žmones buvo užmigdžiusi iki letargo būsenos visiškai kaip gamtos gyvūnus („Trokšta spaudžiamame vandenyje žuvis, trokšta spaudžiamame ore – žmonės“; „Vaikščiojo lyg lokiai žiemos metu: apsiblausę, labai tai man; savo letenos, anot to, bepažysdami“, P I-1, 8, 9), pagal savaiminio ciklo logiką pakeičia gaivališkas pavasarinis nubudimas, išjudinantis iracionalias, protu nebesuvaldomas kūrybines pajėgas: „Sielos pūtės didėjo. Ūmai sukilo visi stabdomieji geiduliai, ir tiek jų iškart, kad nei nebepakelsi. (...) Saulė (...) atliuosavo gyslas, užvirino sustingusį kraują ir kiaušo smegenis“ (P I-1, 13). Lietuvių tautinis atgimimas – gaivališkas organinis procesas, kylantis iš vitalinių prigimties galių, susijusių ir su erosu („geiduliai“). Šis „gaivalo siutimas“ nušluoja visas ankstesnes kultūros formas kaip neberekalingą paviršių, balastą: „... nuo šio Pavasario potvinio sudiev, senasis ūkie,

sudiev, ir senoji kultūra! Gamta verčia Piliečius pradėti visai kitaip ūkininkauti“ (P I-1, 16). Visa senoji Lietuvos kultūra (bajorų LDK?) atgimusiems lietuviams atrodo lyg vitališko gaivalo plukdomos nuolaužos. Piliečius veikti skatina ne kokios nors ankstesnės pilietinės veiklos tradicijos, buvusios valstybės simbolių ar autoritetų atmintis (Vaižgantas nemini net ikiunijinės Lietuvos kunigaikščių), o senąsias kultūrinės formas ardanti pati Gamta. Tai lemiamoji tapatybės dimensija.

Tačiau pabandykime pereiti nuo šio grynojo „pirmą pradės tapatybės“ modelio, nuoseklus ir neprieštaringo, konstruojamo politines implikacijas turinčiuose Vaižganto diskursuose, prie paties literatūrinio naratyvo, kuriame pasakojama lietuvių tapatybės kūrimosi *patirtis*, bandomas atkurti jo procesas ir autoriaus išgyventi XIX a. pabaigos pokyčiai. Pagrindiniai *Gondingos krašto* herojai – daktaras Gintautas („atgimimo inžinierius“) ir Napalys Šešiavilkis („atgimimo mechanikas“) – aiškiai įkūnija pirmą pradės gaivališkosios tapatybės idealą, iš kurio tautinio atgimimo energija sklinda visiems kitiems – lenkų, vokiečių kultūros paveiktiems, dar nepakankamai ar visai nenubudusios tautinės sąmonės – veikėjams. Jų išskirtinė valia atgaivinti tautinį sąmoningumą savyje ir aplinkinių mąstysenoje priskiriama iracionalios, logiškai nepaaiškinamos prigimties prasiveržimui: „Gal pradėjo Lietuvai skaudėti, kad ji ėmė iš savęs duoti neramių, nerimstančių sielų, kad ėmė jiems sprausiti į rankas ilgus, balsius trimitus, kėlė juos prie lūpų ir liepė pūsti iš visos galios, einant nuo krašto į kraštą. Šitie tautos rinktiniai savo valios neturi; kaip ne sava valia iš stiebo išplaukia ir viršūnėje skaisčiai ir kvapniai išsikečia žiedas“ (P I-1, 87). Tautinė tapatybė atsiranda

iš gimtosios šalies biosferos, organinio ir dvasinio kūno, pirmesnio už atskiro žmogaus sąmonę ir valią. Dėl intuityvaus atvirumo tai prigimtinai organiškai dvasiai („gyvulinė ominė vedė jį į tą pusę“, P I-1, 88) daktaras Gintautas visų pirma įgyja nepaprastos gyvybinės energijos, išskirtinės kūniškos sveikatos, suteikiančios jam „natūraliosios aristokratijos“ išvaizdą („... didelis, įsiganęs raudonikis, trumpai pakirptais stačiais plaukais juodbrūvēlis. Tai buvo gražus vyras; pirklys negalėjo juo atsigėrėti, manydamas jį esant kokį kilmingą didžponį“, P I-1, 34). Šioji gyvybinė energija lyg pati savaime transformuojasi į aktyvią *modernią* elgseną ir visuomenės pertvarkytojo talentą („Gintautas buvo naujajam žmogus, pasiilgimų žmogus, gyvumo žmogus“, P I-1, 78). Napalio vitališkoji gaivalinė prigimtis, jo iracionalus prigimtinis panteizmas ir ekstatiškas gamtos poezijos jausmas iškelti garsiajame epizode „Napalys darbus dirba“. Iš panteistinių gamtos pilnatvės patyrimų pratrūkęs kūniškos energijos perteklius („Napalys junta, kaip skaudžiai plečiasi džiaugsmu jo širdis ir pučiasi šnervės. Junta, kaip pats auga, auga, didėja, perauga pačius karalius...“, P I-1, 211) išsilieja į švietėjišką tautinę veiklą – knygų skaitymą namiškiams, draudžiamos spaudos platinimą, jaunimo būrimą dainų vakarams, tarytum pirmą kartą gamtinę sąmonę vienu tiesiakrypčiu srautu, natūraliai, pati iš savęs suvešėtų moderniosios lietuvių kultūros pavidais. Nubusdamas lietuvybei Napalys priima modernios visuomenės idėją kaip harmoningo gamtos pasaulio tęsinį, kaip galingosios organiškos biosferos – svarbiausio savo tapatybės pagrindo – atitikmenį: „Kaip kūnu jis jautė esančią neatskiriama gamtos dalelę, taip ir sie-la kažin ko tokia pat dalelė. Dabar jis žinojo,

ir visuomenės, ir įsimylėjo ją, kaip buvo įsimylėjęs gamtą kaip tikrą savo gimdytoją“ (P I-1, 240).

### **Modelio komplikacijos:**

#### **Napalio sapnai**

Vis dėlto šią skaidrią lietuvių tapatybės konstrukciją (gamtiškoji panteistinė sąmonė savaime, organiškai virsta modernia tautine) komplikuoja tam tikros autoriaus vaizduojamos veikėjų gyvenimiškos patirtys, jų kaip asmenybių psichologinio pasaulio ir kultūrinės savivokos raida, atskleidžiama romane. Ne visi gamtiškosios tapatybės išgyvenimai skaidria versme ir iki galo pripildo moderniosios lietuvių visuomenės sąmoningumo formas: susikuria tam tikros liekanos, kurioms Vaižgantas *literatūriniam tekste* (ne retoriškoje politinėje publicistikoje) yra itin dėmesingas, jas metaforiškai akcentuoja ir, regis, kūrinyje tiesiog pats gilina šių „modelio liekanų“ keliamas problemas. Psichologinę veikėjo asmenybės visumą, jo būsenų ir mąstysenos tankį kuriantis literatūros tekstas išankstinį tapatybės modelį neišvengiamai panardina į heterogeniškų patirčių, vaizduotės impulsų, aplinkybių, polilogiškų sąveikų kontekstą – antraip kuriami portretai ir tikrovės vaizdas liktų išankstinė schema, neturėtų energijos plėtotis ir pats naratyvas. Literatūros naratyvas pasirodo tarsi Vaižganto modeliuojamo gamtiškojo lietuvių tapatybės modelio išbandymas.

Gaivališkoji lietuvių savivoka, jų gamtiškoji „omenė“ Vaižganto literatūriniam tekste visų pirma kelia *erotinių pojūčių* interpretavimo ir vaizdavimo problemą, kuri tik šalutinėmis užuominomis pasirodo jo publicistiniuose ir idėjiniuose tautinės tapatybės diskursuose.

Pirmaprādė tapatybės patirtis pagrindinių romano veikėjų portretuose yra susijungusi ne tik su ypatinga kūniška sveikata (kuri lengvai transformuojama į viešąją visuomeninę veiklą), bet ir su nenumaldomo eroso sfera. Gaivališka gamtojauta, regis, suaktyvina erotizmą, ir jo santykis su moderniosios lietuvių tautinės tapatybės modeliu išsyk pasirodo įtemptas ir reikalingas ypatingų dvasinių pastangų. Daktaro Gintauto, tautinės ir kūniškos sveikatos pavyzdžio, pirminės tautos dvasios išaugintos asmenybės, santykis su erosu yra nuolatinė dramatiška kova, kurioje kultūriniai tikslai ir itin gaivališka prigimtis jau pasirodo kaip nesuderinamos opozicijos: „Ir Gintautas kankinosi, kaip kankinamasi, nušalus odą ir jai nebeties begaruojant: nemigo, blaškės, net keikės, tai prausės ir purkštės. Šiaip taip ir mokėjo pasižaboti ir nusimaldyti. (...) Savo nerimo jis matyte matė galą: tegu tik pavelytų sau susipinti su moteriška nors kiek kreivu būdu, sudiev būtų visiems kitiems jo sumanymams! Lyties galybę jis jautė, kaip kokią elektros srovę didelio įtempimo. Nepaliesi – nieko; pridėk nors ranką – trenks perkūnu; užnejautrins sielą, viską atimdama kūnui“ (P I-1, 129). Virsmas iš gamtiškosios prigimtinės į moderniąją tautinę tapatybę įtraukia erotinių pradų slopinimą tautinės veiklos labui, tačiau *Gondingos krašto* pabaigoje kaip tik šie išstumti, neįvertinti pradai sunaikina kone viską, ką lietuvių atgimimo veikėjai buvo sukūrę (Gintauto atstumtoji Ona, „pirminės kūniškos sąmonės“ moteris, išduoda Gondingos lietuvių konspiraciją rusų žandarams). Erotinė veiklos motyvų potekstė nuolatos lydi ir Napalio viešąjį aktyvumą bendruomenėje: „Kamgi ir mylėti, jei ne tokiam? Tik jis, sportsmeniškai augęs, nesinervinęs, be blogųjų įpročių, nepametęs jo-

kių raktų, buvo doras; juo mylėti gabesnis, juo gėdingesnis. Pats savęs gėdėjosi. Mergelei bent rankos goslingai prisitikti jam taip pat buvo baisu, kaip ir ugnimi nudegti. O delto jų ilgėjos, mielai draugėn su mergelėmis bėgo, su jomis žaidė ir šoko. Gamta jį vertė bent iššokti, išdainuoti, išgroti ar iššnekėti visą tą atstanką, kurios kitaip neišaiškojo. (...) Kultūros ir laisvės apaštalavimas tik gaivališkai, savaime sekė jauno dūkima, kaip vienas jo būdų“ (P I-2, 166). Taigi atrodytų, kad moderniosios lietuviybės, tautinio atgimimo veikla slepia kur kas platesnę ir tirštesnę gamtinės prigimties bei eroso sferą: „kultūros apaštalavimas“ yra tik vienas „dūkimo“ būdų. Perėjimas iš gamtinės sąmonės į moderniąją lietuviškąją tapatybę susijęs su gėdos ir sublimacijos procesais, lietuviybė pasirodo kaip pakitusi neišėikvoto pirminio eroso liekana, „atstanka“, viena iš nepriklausomos ir nenuspėjamos vitalinės prigimties atžalų. Moderniąją lietuvių kultūrą kaip gaivališkas atžalas, augančias iš gilesnės pirminės lietuvių gamtiškosios tapatybės („igimtųjų jausmų“), Vaižgantas bandys perteikti ir antrojoje *Pragiedrulių* knygoje aprašydamas Taučių šeimą (P II, 258). Tačiau Napalio Šešiasvilkiečio atžvilgiu ypač įdomu tai, kad šiam vidinės transformacijos, naujos tapatybės „atžėlimo“ iš senojo pagrindo procesui skirtas epizodas kalba apie labai komplikuoatą, daugiaprasme sąmonės ir pasąmonės veiklą, iškylančią per du aprašytus šio jauno vyro sapnus (kuriais ir baigiama pirmoji *Gondingos krašto* dalis).

Napalys juos susapnuoja vežime, kraustydami iš Aukštaitijos į Žemaitiją, į išvaržytą Santeklių dvarą, kurio dalį įsigijo jo valstietis tėvas. Šiuose naujuose namuose apsigyvenę Šešiasvilkiečiai iš tiesų taps moderniuoju laikų kultūriškai ir socialiai emancipuotais lietuviais,

įveikusiais baudžiavinį atsilikimą, lygiais dvarininkams. Be to, ši kelionė žymi ir tai, kad lokalinė regioninė tapatybė virsta modernia tautine – turtingiems valstiečiams visa Lietuva jau tampa *vienos* tapatybės erdve, persikeldami jie integruoja Aukštaitiją ir Žemaitiją. Tik kur tada lieka su konkrečia vieta ir žeme susijęs jų pirminis panteizmas? Juk paliekama konkrečioje vietoje išsaknijusi ankstesnė gamtinė savastis, ji turi transformuotis į kitoki sąmoningumo pavidalą. Kelionėje panirus į apmąstymus apie pasikeisiantį gyvenimą, apie tarpininkavimą žemaičių ir aukštaičių knygnešiams, gamtinę panteistinę tapatybę Napalio sąmonėje ima keisti visuomeninis, viešasis identitetas: jis jaučia, kad įsimyli *visuomenę* taip, kaip savo gimdytoją gamtą (P I-1, 240). Tačiau šis prasidėjęs procesas išsyk perkelia Napalį į pasąmonės sritį: jaunas vyras ima pušiamiega „svaitėti“. Pirmajame sapne jis skuba kuo greičiau praeiti pro pamiškę, tačiau jaučia, kad nejuda iš vietos („kojos atsibeda, lyg paralitiko“), ir išvysta iš miško išlendantį didžiulį juodą šunį, pastojantį jam kelią („gi jo akys viena tereiškia – gelžinę valią“, P I-1, 241). Tik įveikęs baime, paglostęs šuns galvą ir pažvelgęs į akis Napalys gali eiti savo keliu toliau, o juodasis šuo tampa jo palydovu. Antrajame sapne išėjęs ieškoti Teisybės vyras atsiduria labirinte, kuris jį galiausiai nuveda į perregimais šydais apsileidusios erotiškos Karalaitės kambarį. Toliau bėgdami labirintu juodu pakliūva į kambarį, kuriame laukia sugultuvių lova: „Pagaliau – paskutinės durys. Įbėga – gi lietuvių pirkia, neturtinga, lova išdrikusi, pilna šiaudų ir prastų drabužių.

– Tu mano sužadėtinis – čia mūsų patalas...

Sako Karalaitė. Napaliui plaka širdis vyrišku džiaugsmu. Tik nusimina, kad tokiai skais-

tybei nedera tokiam pilkume, jos šydui – su miliniais“ (P I-1, 243). Tačiau pamatęs pro pirkios langą „diementais, rubiniais, sapfirais, topazais“ spindinčią Lietuvos gamtą Napalys atranda išeitį: „– Štai tavo rūmai!“ (P I-1, 243)

Abu sapnai, regimi svarbiu lietuviškosios tapatybės transformacijos momentu, teikia simbolinių nuorodų į akistatą su tamsia, nepažinia iracionalumo sfera. Ši sfera, kintant asmens savivokai iš gamtinės, lokalinės į modernią, tarytum savaime suaktyvėja, nes yra paliekama už ribos, iš jos bandoma ištrūkti (Napalys bėga pro pamiškę, bando išbėgti iš slogaus demoniško labirinto), sapnais ji tartum praneša apie išstūmimą, ją reikia ypatingomis pastangomis iš naujo prisijaukinti, integruoti, pritaikyti prie naujosios sąmonės formos. Senoji gamtiškoji lietuviybė sapnuose pasirodo kupina baugios, nepavaldžios racionaliai sąmonei, chtoniškos jėgos, neatitinkančios naujų modernių gyvenimo pasirinkimų. Juodasis išnyra tarsi šešėliškas pasąmonės gaivalas, kuris užtveria kelią žmogui, bandančiam ištrūkti iš ankstesnės pažįstamos, it šaknimis įaugusios gamtinės aplinkos (miškas, pro kurį anksčiau buvo einama į pabarę). Iracionali ir staigi erotinė trauka labirinte Teisybės ieškojusį Napalį atveda į seną, prastą ir netvarkingą lietuvišką pirkia, kurioje sugultuvių guolis atrodo slogiai – išdrikęs, pilnas šiaudų. Kūniška trauka labirinte tarytum atveda ten, iš kur ir buvo išeita ieškoti Teisybės, lyg būtų judama užburtu ratu. Tik simboliškai sujungęs gamtą ir kultūrą („štai tavo rūmai“), suestetinęs, sublimavęs pirminius gamtos patyrimus („diementų“, brangakmenių įvaizdžiai) Napalys sugeba nubusti iš slogučiu virstančio sapno aklavietės, išvengti guolio senoje pirkioje. Sapnų epizodas baigiasi nubudusio Napalio min-

timis apie tai, kad pirminės gamtos duotybės, medžiagos, glūdi savyje tartum užkerėtos, o virsta pasakišku grožiu tik „atkerėtos“, „nušlifautos“: „Koks paprastas ir visai negražus daiktas – anglis. Bet kai jį įkaitini, jis šviečia, šildo ir net diementų duoda. Ir diementas visiškai negražus ir paprastas anglio kietimas. Gi kai jį nušlifuoji visaip sudurstytais trikerčiais, jis mēto visokias švieseles, kokių tik randi deivės laumės juostoje“ (P I-1, 245). Nubudus po sapnų perėjimas iš gamtiškosios būklės į modernią kultūrinę nebeatrodo organiškas, natūralus ir tiesioginis (kai regisi, kad lietuvių visuomenę galima tiesiog išimylėti taip, kaip gamtą). Santykis tarp dviejų Napalio tapatybės formų pakinta: pirminius gamtiškuosius elementus reikia perkurti, „prijaukinti“ kaip juodąjį miško šunį, „nušlifuoti“ kaip deimantą, kitaip jie lieka inertiška, chaotiška ir neleidžiančia pajudėti jėga (sustingusios kojos, į aklavietę atvedantis labirintas). Ir kartu ši transformacija itin sudėtinga, Napalys jos beveik nepajėgia sąmoningai mąstyti, ir kaip tik tada jo mintys ima gręžtis į pasakos, mito sferą: „Dabar Napalys turėjo tikresnių žinių, iš ko kas susideda. Vis dėlto senovinis pasaulio aiškinimas jam dabar rodės tinkamesnis, nes paslaptingesnis, labiau atsiduoda pasaka“ (P I-1, 245). Kaip tarpininkas, leidžiantis įvykti sudėtingai dviejų tapatybių jungčiai, Vaižganto tekste galiausiai iškeliamas mitas, jis tampa daugialypio naujos lietuviybės turinio integraciniu centru: „– Tad valio Lietuva – mano pasaka, mano Gamta – Karalaitė, mano Visuomenės Žmonės – Karaliai: aš jūsų ricieris!

Sušuko egzaltantas Napoleonas Šešiavilkis, įžengdamas į naują savo gyvenimo etapą“.

Napalio virsmas iš gamtiškojo į modernųjį lietuvių, turėjęs jį nuvesti į akistatą su pirminė-

mis sąmonės gelmėmis, atskleisti šios sferos integravimo, transformavimo ir sublimavimo būtinybę, baigiasi mito poreikiu ir mitinio naratyvo kontūrais. Pabudusiam į naują sąmonės kokybę po misterinio pasinėrimo į savo gelmes Napaliui Lietuva – nebe gamta, o pasaka, mitologinis siužetas. Gamta ir modernūs Visuomenės Žmonės tampa sąjungininkais, o tiksliau – erotiniais partneriais, tik įtraukus simbolinę mitologinę struktūrą, tam tikrą pasakos naratyvo kodą: tai Karalaitė ir Karaliai. Užuoamina slepia pasakos vedybų siužetą, visuomenės karalių rungtynes dėl karalaitės (Lietuvos gamtos!) rankos. Taigi dviejų lietuviškosios tapatybės formų jungtis – anaip tol ne tiesioginė ir savaiminė, kaip siūlyta tikėti *Gondingos krašto* išangoje ir pagrindinių personažų charakteristikose. Literatūroje įgilintai vaizduojama, kaip ši transformacija įtraukia keletą sąmonės, sąmonės, patirties lygmenų, kuriuos harmoningai suderinti paliekama mitiniam naratyvui. Tad iš tiesų gamtiškosios tapatybės transformacija į modernią tautinę baigiasi ne iš anksto deklaruota savaimine harmonija, o nesamo trečiojo elemento – mito poreikiu ir ilgesiu. Mitinis lietuviybės naratyvas turėtų išsikūnyti vedybų siužetu – tai būtų ir epo žanro diktuojama logika. Regis, atsižvelgdamas į šį iškilusį tapatybės mito poreikį, Vaižgantas antroje *Gondingos krašto* dalyje ir bandė sukurti simbolinių, naują harmoniją sukuriančių vedybų siužetą, susisieti jį su ritualiniu folkloro naratyvu („Lino darbų pasaka“), o *Vaduvų krašte* jau tiesiogiai pereinama į mitinio simbolinio naratyvo paieškas. Tačiau šių, įpusėjus romanui vis sudėtingesnių, interpretacinių pastangų rezultatai gana netikėti. Kaip žinoma, *Pragiedruliai* baigtinės tautinio atgimimo epo struktūros – su laimingomis herojų vedybomis – vis dėlto neįgijo.

## Adomas Mickevičius *Pragiedrulių jungtuvėse*

Literatūrologijoje jau atkreiptas dėmesys į tai, kad kulminacinės *Gondingos krašto* scenos – tai bandymas susintetinti skirtingus lietuvių kultūros ir temperamento pradus per laimingos meilės ir sužadėtuvių istoriją<sup>32</sup>. Gamtiškasis, lyriškasis, nepastovusis aukštaitis Napalys pamilsta praktišką medikę, moderniai ir sistemingai išsilavinusią tvirto, neemocingo charakterio Prūsijos lietuvių Daratą. Žemaitis daktaras Gintautas, „mokyta, universitetininkas“, jau „iš valstiečių išbrėžtas“, „miestiečių papratimo“, ilgus metus griežtai maldęs savo erotinę prigimtį, susižavi dar visiškai naivios, kūniškos, kūdikiškos prigimties aukštaite Maryte („Sveikata jai trykšte tryško; kūno visur buvo perpilna...“, P I-2, 135). Taip moderni, racionali, aktyvi, reformatoriška lietuviškoji tapatybė (beje, susieta su *medicinos* profesija) susijungia su panteistine, organiška, jusline lietuvių prigimtimi (jā nuolat žymi *kūno sveikatos* semantika). Tačiau kaip tik priartėjus prie šių kulminacinių jungtvių, galinčių pagaliau sukurti sintetinę, kartu modernią ir gamtinę, naująją lietuvių, Vaižganto kūrinį vėl prasideda trūkstamo simbolinio naratyvo paieškos. Atskleidus dviejų porų meilės ryšius, visi veikėjai surenkami Šešiavilkių namuose, kur ima žiūrinėti Marytės išaustas staltieses ir juostas, o kunigas Rimutis Vizgirda (iš esmės autorius *alter ego*) ima sekti archajišką folklorinę naratyvą – lino darbų pasaką, kuri, anot jo, atskleisianti „tautos kuo ne šventenybes“. Pasakojimo prasmė – pirminės gamtiškos materijos (žalio lino augalo) virsmas kultūriniu dir-

biniu, menišku audeklo raštu: „Lino mūkos“ motyvą galima interpretuoti ir kaip gamtos su-kultūrinimo kodą. Daugelyje tradicijų motyvas ‘sunaikinimas / atgimimas nauju pavidalu’ įkūnytas kultūriniuose augaluose. Linas – materialinė inkarnacija dievybės, atstovaujanti *kultūrinei* sferai. Tai galėtų būti Vaižgantas – dievas, gimęs lino pavidalu iš žemės, kankintas, numiręs ir vėl prisikėlęs<sup>33</sup>. Daugybę ritualinių lino transformacijų išvardijanti, į paties Vaižganto – rašytojo pasirinkto vardo – mitologemą vedanti archajiška pasaka, be abejonės, koduoja autoriui rūpimą esminę lietuvių tapatybės virsmo problemą: tarp gamtinės ir kultūrinės būklės nusitęsia sudėtingas kaitos procesas, kurį paaiškinti, reguliuoti ir turi simbolinis naratyvas. Jo pabaigoje – vestuvių paprotys, kai marti dovanoja savo audinius naujai šeimai, tad šis ritualas galėtų tapti romano kulminacijos – numatomų vestuvių – kodu. Tačiau, koks yra lino darbų pasakos galutinis rezultatas, kur ji pasakotoją ir klausytojus nuveda, ir kodėl jos simbolinis kodas nebeplėtojamas toliau, nesujungiamas su kulminacine sužadėtuvių scena? „Kiaurą dieną lietuvi pie-menaitė knarpia, klestelėjusi kur nuovalyje; raštus renka: pynę pina, gembėmis gembėja, danteliais dantija, grėbliukais, pušelėmis ar tulpėmis margina. (...) Čia raudonas spyris, čia geltonas, čia žalias; čia raudonas, čia geltonas, čia žalias... O dančiukai – mėlyni. (...) Rudenį sudoroja turtus (...) ir ima basom kojom barškinti dvidešimti keturias pakojas, lyg fortepijoną groti; stuksi muštuvais, laido šaudyklę, plačiai kėtojas rankom. (...) Tiek išvargusi sa-

<sup>32</sup> Radzevičius, *ten pat*, 105.

<sup>33</sup> Daiva Račiūnaitė-Vyčiniene, „Lino mūka‘ lietuvių tautosakoje. Semantikos paieškos“, *Liaudies kultūra* 2, 1999, 22. Dėkoju už šią nuorodą dr. Saulei Matulevičienei.

vo audimėlių, jį turi pati sunešioti, arba tie, kuriuos ji myli. (...) Ta dovana, juoste, marti prisirišę vaikų širdes ne tik prie savęs, prie viso savo kiemo. (...) Visus surišo nagingos lietuvis – audimėliai. (...) Per juostą – į širdį! Per dailę į Namų Ugnelę!“ (P I-2, 154–160)

Valstietiškas lino darbų naratyvas baigiasi bežodžiu grožėjimusi ir intymių ryšių sutvirtinimu namų, šeimos aplinkoje. Viso lino darbų ciklo pabaigoje sukuriama audinių raštas – bežodis, jo ir ieškoma intuityviai derinant formas ir spalvas, ir nuaustas, dovanojamas jis kelia intuityvią harmonijos, namų taikos pajautą. Lino darbų pasaka, iškeliamą iš valstietiškos kultūros resursų kaip tapatybės virsmo kodas, atveda į *bežodės širdžių harmonijos* būseną ir *namų palaimos* patyrimą, iš gamtinės būklės ji perkelia į šeimos kultūros lygmenį, tačiau čia šis naratyvas sustoja, plėtotis toliau jis nebeturi simbolinės prasmės išteklių. Tad modernios sintetiškos *tautinės tapatybės*, kultūriškai daugialypės tautos ir visuomenės, o ne tik intymios valstietiškos bendruomenės, integravimo kodu, simboliniu epo centru jis tapti negali. Prieš sužadėtuves sakomoje Gintauto kalboje – anaipol ne „namų ugnelės“ vaizdiniai: „Gal teks visos autonominės Lietuvos valdžia paimti į savo rankas“.

Tad iškėlęs „Lino darbų pasaką“ kaip užuominą apie lietuviškos tapatybės kaitos simbolinį siužetą, galutinėje sužadėtuvių scenoje Vaižgantas netikėtai pasitelkia dar vieno – lenkakalbio – naratyvo schemą. Išsyk vienas po kito vyksta dviejų porų – Napalio ir Daratos bei Gintauto ir Marytės – meilės išpažinimai ir atsiveikinimai prieš tai, kai jaunieji tautos veikėjai bus išsiųsti į kelerių metų tremtį Sibire. Situacija, be abejonės, tiesiog perimama iš Adomo Mickevičiaus sukurto Lietuvos bajorų

epo – *Pono Tado*, kuriame taip pat išpažįta meilę ir iškart atsiveikina dvi poros – Tadas ir Zosė bei Grovas ir Telimena (Tadas ir Grovas turi emigruoti dėl rusų persekiojimo). Panašiai kaip Grovas, Napalys išsiskiria su brandžia (tuo primenančia Telimena) mylimąja, pasižadėdamas jai tapti vyriškai tvirtu tautos „vedėju“. Tuo metu Gintauto ir Marytės scenoje yra aiškių intertekstinių nuorodų į Tado ir Zosės atsiveikinimą, perkeliama veikėjų frazės ir metaforos. Marytė, drovi ir visiškai jauna kaip gamtiškoji Zosė, savo meilės jausmus parodo lygiai taip pat – ašaromis-deimantais, pasipylusiais iš žydrų akių („Marytės akelės buvo tikros dvi gėlytės žibuoklės, pilnos ryto rasos – ašarėlių, blizgančių dabar diementais“; plg. „Umilkla i spuściła głowę; oczki modre / Ledwie stuliła, z rzęsów pobiegły lzy szczodre, / A Zosia z zamkniętymi stojąc powiekami / Miłczała, sypiąc łzami jako brylantami“<sup>34</sup>). Gintautas susižadėdamas tiesiog pakartoja pono Tado frazę apie jaunutei mylimajai paliekamą laisvę: „Tik tai ne viskas. Yra kliūčių, gal ir ilgam laikui. Tai šliūbo mudu paimti negaliva. Kam varžytis, kad tuo laiku gali širdys atsimainyti ar sveikata netesėti?“ (plg. „Przecież powiem otwarcie: dziś te zaręczyny / Do skutku przyjść nie mogą, są różne przyczyny... / ... / Może Zosi tymczasem podobać się drugi; / Więzić jej woli niechęć; pytać o wzajemność, / Na którą nie zasłużył, byłaby nikczemność“<sup>35</sup>). Taigi *Gondingos krašto* kulminacijai, modernią sintetinę lietuvių tapatybę steigiančioms jungtuvėms, kaip simbolinis naratyvo modelis pasitelkiamas LDK bajorų savivoką įkūnijęs

<sup>34</sup> Adam Mickiewicz, *Dziela 4: Pan Tadeusz*, Warszawa: Czytelnik, 1955, 280.

<sup>35</sup> *Ten pat*, 279.

Mickevičiaus epas, kuris lietuvių tapatybės problemą padaro itin sudėtingą ir daugiasluksnę: į gamtos-modernybės jungtį kaip neišvengiamas tarpininkas vietoj mitinio folklorinio pasakojimo įeina simbolinis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorijos naratyvas, kuriam politinėje publicistikoje Vaižganto kurta tapatybės formulė kaip tik ir neskyrė svarbaus vaidmens. Paskutinis *Gondingos krašto* skyrius, vaizduojantis lietuvių tautinių veikėjų ištrėmimą į Sibirą, netgi pavadintas *Pono Tado* citata – „Sudiev tam kartui!“, atkartoją Pakamorės sakramentinę frazę bajorams, priverstiems emigruoti iš Lietuvos: „Żegnam was nie na długo; są pewne nadzieje / Że nam z wiosną swobody zorza zajaśnieje / I Litwa, co was teraz żegna jak tułaczy, / Wkrótce jako zwycięskich swych zbawców zobaczy“<sup>36</sup>.

Atpažinus Vaižganto pasitelktą *Pono Tado* intertekstą, darosi suprantama, kodėl pamokslė per pačią sužadėtuvių ceremoniją kunigas Vizgirda veikėjams tuo pat metu kalba ir apie folklorinių dainų įvaizdžius, ir apie LDK tradiciją: „Atėmė Rusai iš mūsų Lietuvos „Žirgą“ ir kamanėles; atėmė, ne mes tai pragerėm, kaip daina sako... Didžiosios Lietuvos Kunigaikštijos „Žirgą“, ženklą, uždarė į užkeiktą pilį visam šimtui metų, o jo kamanėles, valdžią, patys pasiėmė...“ *Gondingos kraštas*, prasidėjęs kaip organiško moderniosios lietuviybės gimimo iš pačios gamtos istorija, baigiasi heterogenišku, komplikuoju, hibridišku, tiesiog palimpsestiniu lietuviškosios sąmonės paveikslu, kuriam sutelkti vieno simbolinio naratyvo ar mito nerandama: kulminacinėms tapatybių junguvėms reikalingi ir ritualinės vals-

tietiškos lino darbų pasakos, ir lenkiškojo *Pono Tado*, ir folklorinės dainos apie žirgą, ir LDK istorinės simbolikos kodai, pagaliau sužadėtuvių baigiasi Antano Baranausko *Nu, Lietuva, nu, Dauguva* giedojimu – jau naujųjų laikų kovos už *katalikiškąją* lietuvių savastį himnu. Visi šie simboliniai kodai veikia kartu. Kita vertus, kunigo Vizgirdos sužadėtuvių pamokslą daktaras Gintautas čia pat pavadina „chasido malda“, žydišku terminu tarsi pabrėždamas šios kalbos kultūrinį neįprastumą, aiškių tradicijų peržengimą (chasidai – nuo ortodoksinės religijos nutolusi žydų bendruomenė).

### **Lietuviybės istorija kaip polifonija: *Vaduvų krašto* specifika**

Atskleidus pirmosios *Pragiedrulių* knygos finalinį palimpsestą, darosi suprantama, kad *Vaduvų kraštas* dėl susipynusių semantinių komplikacijų nebegali prasidėti kaip skaidrus ir nuoseklus epinio romano siužetas, kuriame būtų toliau panoramiškai rodoma dialektinė, kryptinga moderniosios lietuvių tapatybės raida. *Vaduvų krašto* pradžioje pirmosios knygos veiksmas sustabdomas, ir vėl pradedama nuo neišspręstos vidinės problemos – simbolinio tapatybės naratyvo, kultūrinio lietuviybės mito paieškų. 1920-ųjų metų Vilniuje išleista antroji *Pragiedrulių* knyga prasidėjo literatūrine legenda „Alaušo varpas“, kuri tik vėlesniame 1926 m. leidime buvo perkelta į *Vaduvų krašto* pabaigą. Taigi pagal pirmąją redakciją šis tekstas – visos tolesnės kūrinio dalies prologas, metaforinis kodas, panašiai kaip įžanga „Ilga, smarki žiema ir ūmas pavasario polaidis“ *Gondingos krašte*. Tačiau skirtumai tarp šių dviejų prologų didžiuliai. „Alaušo varpas“ – nebe gamtos ciklo vaizdais paremta XIX a. moder-

<sup>36</sup> *Ten pat*, 276.

naus tautinio atgimimo alegorija, o gana sudėtingos, pritamsintos prasmės poetinė inkantacija apie XVI a. LDK istorinius įvykius – katalikybės ir Reformacijos kovą, Radvilų giminės veiklą. Kalbama apie katalikiškos Alaušo bažnyčios varpą, kurį reformatai Radvilos nuskandina ežere, o jis iš gelmių vėliau vis prabyla paslaptingu gaudesiu; po daugybės amžių „vienas slaptį žinąs žmogus“ Radvilų kapuose atranda aukso grandinę, su ja šoka į ežerą, atranda varpą, tačiau vienas nepajėgia jo iškelti ir nuskęsta. Netikėta tai, kad Vaižgantas šiame simboliniame naratyve iškelia tuos tapatybės pradus, apie kuriuos anksčiau kalbėta mažiausiai ir kurie labiausiai apsunkina gamtinės lietuvių sąmonės virsmo į moderniąją modelį – LDK istorijos atmintį, pamatinę kultūros tradicijos reikšmę (Alaušo varpas byloja: „Vyručiai, nemeskit senovės!“), religinio katalikiškojo identiteto svarbą (juk *Gondingos krašte* kunigas Vizgirda – antraeilis, blankus veikėjas), dvarą ir kunigaikščių Radvilų kapus (ne pačią gamtą ar milžinkapius) kaip kultūros simbolių lobyną. Inkantacija parašyta ne pozityvistinės politinės alegorijos, o simbolinės ar neoromantinės poetinės prozos stiliumi, joje ne kartą prabylama apie *dailę* (ne gamtą!) kaip svarbiausią tautą nubusti pašaukiantį balsą: „Ir pajuto visi – Varpas gyvas tebėr, nors Alaušo kaps jį prarijo. Dailės balsas nemarus – jį per amžius girdės, kas sąžinę jautrią tebturi“ (P II, 4).

Paradoksas: jau pačiame Vilniuje, Vaižgantui veikiant lietuvių ir lenkų politinės kovos įkarštyje, parengto *Vaduvų krašto* prologas ne pratęsia ir deklaruoja, o galutinai sukomplikuoja gamtiškai modernios lietuvių tapatybės, visiškai nesutampančios su lenkų konstrukciją. Jeigu ši simbolinio tapatybės na-

ratyvo versija remiasi istorinės LDK atminties, katalikiškosios tradicijos gynimo, dvarų palikimo, dailės (t. y. ne folklorinės, o aukštosios kultūros) vertybėmis, tai kokia gi esminė savastis skiria ją nuo Lietuvos lenkų? Kad ir kaip būtų keista, tą savastį „Alaušo varpe“ Vaižgantas yra palikęs įskaityti ar intuityviai numanyti kaip gilų literatūrinį intertekstą. Vaižganto inkantacija parašyta labai specifišku metru – kiekvieną jos pastraipą galima (kartais apytiksliai) išdėstyti į šešiaeilę strofą, kurią sudaro du trieiliai: pirmosios dvi jų eilutės – šešiaskiemenis anapestas, trečioji – devynskiemenis ar dešimtskiemenis amfibrachis arba daktilis. Ši kombinuoto metro silabotonikos schema lietuvių klasikinės poezijos skambesį įsiminusiai ausiai tegali priminti Maironį, o konkrečiai – jo gamtinės tematikos eilėraštį „Uosis ir žmogus“, išspausdintą 1895 m. pirmuosiuose *Pavasario balsuose*. Palyginkime (paryškinti kirčiuoti skiemenys):

Smalsiai **žiūr** apačion,  
 įdomauja išvyst,  
 ar bėr **Varpas**, prieš **amžius** nuskenęs,  
 kad skambėjo skurdžiai  
 ir kad **gaudė** ryškiai:  
 „Vyručiai, nemeskit senovės!“ (P II, 3)

Amžiaus **ilgus** metus  
 Augo **uosis** gražus,  
 Ir **augo**, ir **lapais** žaliavo;  
 Tarp **pakalnių** plačių,  
 Tarp **beržų**, **drebulių**,  
 Viršūnės jis **nelenkė savo**.<sup>37</sup>

Lietuvių tapatybės naratyvas ir vėl neįmanomas be intertekstinės liekanos, be užslėpto,

<sup>37</sup> Maironis, *Raštai* 1, Vilnius: Vaga, 1987, 78.

neįeinančio į pagrindinę pasakojimo struktūrą simbolinio klodo. *Gondingos krašto* finale gamtiškųjų lietuvių tautos veikėjų jungtuves iš potekstės lydi Mickevičiaus *Pono Tado* modelis, o senosios LDK istorijos ir katalikiškos tradicijos legendą – gamtos ciklo pajautą išskleidžiantis Maironio „Uosis ir žmogus“, jo metrinė struktūra. Taigi du vienas po kito einantys bandymai sukurti tapatybės kaitos simbolinį siužetą susiję tarsi veidrodiniu principu: gamtiškosios modernybės diskurse kaip substratas slūgso LDK istorinis epas, o istorinė legenda apie dvarą, katalikiškos tapatybės išlaikymą ir aukštosios dailės balsą „užrašyta“ ant tyliai glūdinčio Maironio pagrindo – gamtos ciklo ir žmogaus gyvenimo organišką ryšį išreiškiančio eilėraščio. Ypač įdomu tai, kad „Uosyje ir žmoguje“ kalbama apie naujo medžio išaugimą iš senojo pašaknų, apie senojo uosio nukirtimą ir jo atžalos suvešėjimą („Dvelkia oras minkštai, / Auga jaunas aukštai / Ir skleidžias platyn, ir didžiuojas – / Uosis lenkias žemyn, / Jėgos eina menkyn, / Kas kartą mažiau belapuoja“) <sup>38</sup>. Tad ar nereiškia Vaižganto intertekstinė nuoroda, kad tai, kas iškeliamą į simbolinio naratyvo paviršių, – LDK istorijos, XVI a. atmintis, – substrato lygmeniu vertinama kaip nepakankama, kaip senasis kultūros medis, kurį turi pakeisti nauja iš apačios auganti atžala? Tačiau juk lygiai taip pat ir gamtiškosios tapatybės naratyvą – „atžalą“ – daro nepakankamą Vaižganto jai suteiktas intertekstinis podirvis – lenkų kalba sukurto LDK bajorų epo tradicija. Vieno, tolygiai integruojančio šiuos klodus, nuoseklaus diskurso ar mito nėra. Ir *Vaduvų krašto*

<sup>38</sup> *Ten pat*, 79.

pradžioje vientiso simbolinio tapatybės naratyvo pastanga baigiasi iš esmės ambivalentišku, nevienalyčiu, palimpsestiniu rezultatu.

Iškilusi problema – į vientisą naratyvą nesusijungiantys lietuvių tapatybės proceso mitiniai, simboliniai lygmenys – tartum sustabdo Vaižganto epinio rašymo energiją, kuri buvo išsiplėtojusi *Gondingos krašto* puslapiuose, kol juose veikė skaidri gamtos vartimo modernybe formulė. Pirmajame *Vaduvų krašto* leidime du tolesni skyriai – „Trošku – neužtrokšiu!“ ir „Saulėgražos“ – vėlei nesugrąžina prie epinio siužeto, o yra ilgos eseištinės digresijos, dar kartą skiriamos lietuvių tapatybės atgimimo ir modernėjimo problemai aiškinti, tačiau ir vėl įvedančios papildomų semantinių komplikacijų (abu šie skyriai iš 1926-ųjų redakcijos buvo išimti, turbūt kaip pernelyg nebeletristiniai). Juose perteikiama kunigo Vizgirdos, kaip matėme *Gondingos krašto* finale – simbolinio tapatybės naratyvo ieškotojo ir autoriaus *alter ego*, minčių tėkmė, kol jis ilgus mėnesius kenčia namų areštą senoje klebonijoje. „Parašys parašys, ir žuja po ankštoku du kambarėliu, vis tuo pačiu taku, kuriuo daugiausia galima įskypai žingsnių nužengti. Perilgą ištrynė toje vietoje visą grindų maliavą; net ir lentose išspardė lataką“ (P II, 14). Bandant išsiveržti iš aklavietės – tiek fizinio įkalinimo, tiek išgyvenamo tapatybės virsmo sumaištis („nuo visko Vizgirdai buvo trošku; juo daugiau galvojo ir jautė, juo daugiau svarstė visokias galimybes, juo troškiau darėsi“, P II, 15) – kunigui kaip trūkstanta išeitis ima ryškėti dar viena, alternatyvi lietuvių tapatybės orientacija – *pi-lietiškasis*, „civilinis“, sąmoningumas, kuris skatina dar kartą pervertinti gamtinės lietuvių prigimties galimybes. „Visa nelaimė, kad Rusijoje, o tai ir Lietuvoje, nėra civiliojo drąsumo

tikrais vardais vadinti dalykus ir niekadoms jiems nepritariant veiksmu, kam nepritaria širdis ir įsitikinimai. Reikia principo žmonių. Reikia pradžia kaip tik ne 'liaudininkų', bezdžionuojančių liaudyje; tik inteligentininkų, kurie sau lygijoje srityje pridarytų reikiamųjų civilijų drausulių, principo žmonių, ne pastumdėlių, ne tuščių įmaučiu, tik dvasios žmonių.“ (P II, 25) Taigi lietuvių tapatybės atsinaujinimo pradai – jau nebe gamtiškoji liaudies prigimtis (juk ką tik pats Vizgirda sekė archajišką „lino mūką“!), o pilietinių ir teisinių principų sfera. Ši inteligentiško „principo žmogaus“ sąmonė atitolina ne tik nuo gamtos virsmo modernybe diskurso, bet ir nuo čia pat – „Alaušo varpe“ – kurto lietuvių katalikybės ir LDK tradicijos mito su konservatyviu šūkiu „nemeskit senovės!“.

Dabar jau teigiama: „Gelžinis nuoseklumas darė jauną kunigą liberalu, stumtinai stūmė jį iš tų pelčių, į kuriuos konservatoriai tokio tvirtu būsimąjį permatymu mėgina sukaustyti savo kartą. Vizgirdai niekas nebesidarė tikra be vieno amžinųjų doros teisių. Tai jokių naujų gyvenimo apsišaukimų jis nei gyrė, nei peikė, visuose teieškodamas ko gera“ (P II, 39). Šalia gamtinės-moderniosios ir istorinės-katalikiškosios lietuvių versijų atveriamas dar vienas – liberalioji, pagrįsta žmogiškųjų etikos principų, universalių kultūros vertybių ir laisvo pasirinkimo pradais. Taigi Vaižganto *Pragiedruliuose* pradėtas lietuvių tapatybės perėjimo iš biosferos į moderniąją kultūrą siužetas išsiplėtoja į itin polimorfišką darinį, tampa ne integruojančiu epiniu naratyvu, o greičiau daugybinių tapatybės pavidalų *fermentu*.

Pagaliau trečiojo skyriaus „Saulėgražos“ pabaigoje, apibendrinant Vizgirdos mintis, paaiškinama knygos *Vaduvų kraštas* specifika, t. y. Vaižganto *atsisakymas* šioje knygoje to-

liau ieškoti vientiso epinio siužeto ir jo provaizdžio – integralaus mito ar simbolinio naratyvo. Vizgirdos manymu, tarp „senovinės lietuvių kultūros“ ir „moderninės Europos kultūros“ kol kas nesama aiškios, nusistovėjusios, organiškos jungties – štai toks gilus *Pragiedrulių* koncepcijos pokytis. Nėra santykio *stiliaus*. Lietuvių gamtinė sąmonė „apskretusi dabartine modernine Europos kultūra, į kurią dažnokai visai nemoka reaguoti, nesugeba su ja sutapti ir baigia tragingai. (...) Tai nieko, jog mes tuo tarpu dar negalime duoti bendrojo lietuvių kultūros vaizdo, pastatyti iš jo tokiuos savotiškai stilizuotus rūmus, kad iš tolo matytųsi. Rūmai sukraunami iš atskirų plytelių. Sumanęs rūmus statytis, pasitiek bent milioną tų atskirų plytelių, destis, tavo kultūros smulkmenų. Sintezė paskui nebesunku bus pasidaryti“ (P II, 50). Antroje *Pragiedrulių* knygoje pasiliekiama su daugybinu, „pumpuruojančiu“, iš „milijono atskirų plytelių“ augančiu lietuvių tapatybės paveikslu, o sintezės, *stiliaus*, integralaus simbolinio naratyvo kristalizacija paliekama ateičiai. Ypatinga Vaižganto mintis – sintezę bus nesunku pasidaryti, jeigu netrūks nė vieno iš daugybės lietuvių tapatybės pradų ar lygmenų, jeigu visi jie bus pažinti, įvardyti, įdėti į rūmų pamatus. Tai iš tiesų kultūriškai liberalaus požiūrio apmatai (Vytautas Kavolis Vaižgantą laikė vienu didžiųjų XX a. I pusės Lietuvos „nepriklausomųjų žmonių“<sup>39</sup>), natūraliai augantys iš daugialypės *Pragiedrulių* faktūros, nors *epiniu* modeliu jie dar lieka neįforminti. Tapatybei paliekama skleisti ir kauptis kaip sudėtingai polilogiškai įvairovei, peraugančiai aiškiai pradinę konstrukciją (gam-

<sup>39</sup> Vytautas Kavolis, *Žmogus istorijoje*, Vilnius: Vaga, 1994, 307.

ta-modernybė), nesusintetinamai į vientisą modelį be ilgalaikio fermentavimo, jungimosi, refleksijos, interpretacijos, ieškojimo, naratyvo ruošimosi proceso (toks ilgas tapatybės rūmų *stiliaus* formavimasis savaip primena ilgąją „lino mūką“, su kuria Vaižgantą sieja jo slapyvardis). Ypač įdomu, kad skyriaus „Saulėgražos“ pabaigoje Vizgirdos lūpomis reinterpretuojama net pati *gamtos*, senosios lietuvių tapatybės pagrindo, samprata. Dabar gamta – jau ne tik nesulaikomas gaivalas ar bendra galybė, kaip *Gondingos krašto* įžangoje, ne tik visiškas „vienumas“ ir „sukibimas“, kurį pievoje patiria Napalys, o jį pajutęs Gintautas lieka lyg be savo asmeninės valios. Lietuvos gamta – *individualybių* dvasinis fermentas. „Ir šią dieną lietuviui jo gamta tebėra gyva, tebeturi savo dvasią, *ne bendrą visai gamtai, tik kiekviena dalis, kalnas, upė, giria, uola – asmeninę dvasią* [paryškinta mano – M. K.]. Jos reiškiasi kiekviena ypatingais savumais ir kiekviena randa sau žmonėse atitinkamą sielą: vienos padaro Vizgirdą, kitos Saulių, dar kitos Burzdulį. Lietuvos gamta tebėra būstas milžinų, nevisiški dar pasitraukusių; tai jie tebeturi savo žynių, kuriems pasaka – ne pasaka, tik tikėtinas faktas. Ir atstovauja jie Varpui-Skenduoniui, Augmenų Karaliui – dievui, Valiuliui, kurs „laiko tautos gudrybę, susiėmęs į protą ir širdį“ (P II, 51).

Tarp Lietuvos biosferos archetipų, gimdančių, iš savo klodų išugdantių *asmenines dvasias*, – ir Varpas-Skenduonis (valstybės istorijos ir katalikybės atmintis), ir Augmenų Karalius (archajiškasis linas, pats mitinis Vaižgantas), ir Valiulis (žynys, ugnies ir kūrybinio genijaus saugotojas). Tarp biosferos išugdomų prigimčių – liberalusis kunigas Vizgirda, menininkas vizionierius Saulius, nebylus chto-

niškasis Burzdulis. Jų sąjunga į vieną harmoningą lietuvių tautinės tapatybės visumą lieka biosferos gelmių ir ateities kultūros paslaptimi. Tolesni *Vaduvų krašto* skyriai, Vaižgantui atsitraukus nuo vientiso ir integralaus tapatybės naratyvo pastangos, yra daugybės ypatingų, skirtingų kultūrinių prigimčių ryškinimas: nepaprasto vaiko – dvasinio regėtojo Sauliaus, aukštaičių lyriko, tautininko idealisto Alekso Taučiaus, niūraus kritiko, socialisto Jokūbo Niauros, chtoniškojo Valero Burzdulio, senjo valstiečių patriarcho, baudžiamą iškentėjusio Alijaušo portretai. Į vienos konstrukcijos rėmus, į vieną simbolinį naratyvą šios lietuvių prigimčių polifonijos jungti nebesiekama. Matyt, viltį sukurti sintezę iš *Pragiedruliuose* atsiėmusios lietuvių tapatybės polifonijos Vaižgantas paliko trečiajai epopėjos knygai, tačiau ji, nors numatyta, taip ir nebuvo sukurta.

## Išvados

Gvildendamas tapatybės kaip naratyvo sampratą Ricoeuras teigia: „gyvenimo istorija išauga iš daugelio istorijų, kurios nebuvo papasakotos ar net buvo nuslopintos dėlei tų svarbesniųjų, su kuriomis subjektas susitapatina ir kurios tampa jo *asmeninės tapatybės* pagrindu. Tačiau tapatybės ieškojimas palaiko nuolatinę ryšį tarp potencialių ar numanomų istorijų ir papasakotų istorijų, už kurias mes prisimame atsakomybę“<sup>40</sup>. Lietuvių tautinio atgimimo epopėja – *Pragiedruliai* – nors ir nebuvo pabaigta kaip epinis naratyvas, iškyla kaip itin įdomus, atviras, daugialypis tapatybės *ieškojimo* dokumentas. Potencialios, kitokios lietu-

<sup>40</sup> Ricoeur, „Life in Quest of Narrative“, 30.

vybės simbolinės istorijos jame ne slopinamos, o pamažu vis labiau laisvinamos iš už išankstinės naratyvinės konstrukcijos (etninės gamtiškosios sąmonės virsmas modernia, gryna tautine), kuri Vaižgantui pasirodė pravarti politinės kovos dėl Vilniaus arenoje. Tad *Pragiedruliai* kaip literatūros kūrinys *suproblemina* in-

teresų remiamą tapatybės konstrukciją ir išaugina atviro, teisingo patirties bei tradicijų interpretavimo intenciją, nebeslepiančią savo ribų ir netobulumo. Tad galiausiai lietuvių etninė tapatybė Vaižganto kūrinyje įgyja ne stabilią epo struktūrą, o be galo svarbią *kūrimosi laisvės* vertybę – tarsi modernaus epo pažadą.

#### THE NARRATIVE OF IDENTITY TRANSFORMATION: VAIŽGANTAS'S NOVEL *PRAGIEDRULIAI* AND THE 1918–1920 CONFLICT OVER VILNIUS

**Mindaugas Kvietkauskas**

Summary

This article deals with the problem of representation of the Lithuanian national identity in the novel *Pragiedruliai* (*Bright Spaces*) by Juozas Tumas-Vaižgantas (1869–1933). The classical novel, which was planned to become an epos of the Lithuanian national revival, was published in three parts during 1918–1920 in Vilnius, at the height of political and military conflict between Lithuania and Poland over the possession of this multinational city. The author himself was one of the main Lithuanian combatants in the field of nationalist ideology and press as he edited the main Lithuanian dailies (*Lietuvos Aidas*, *Nepriklausomoji Lietuva*) in Vilnius in that period. In his numerous press articles, Vaižgantas discussed Lithuanian identity as a phenomenon born from the local spirit of nature, formed by the primeval forces of biosphere, and organically evolving into the modern state of national consciousness. By suggesting this model of “organically modern” and “naturally democratic” Lithuanian identity, Vaižgantas was creating an antithesis against the image of Lithuanians

as uncivilized barbarians propagated by the Polish nationalist side. However, the novel *Pragiedruliai* reveals much more diverse and complicated process of conversion of the “natural” or “pantheist” Lithuanian consciousness into the modern national self-image. While trying to elaborate the symbolic literary narrative of this identity transformation, Vaižgantas included intertextual references to *Pan Tadeusz*, a 19<sup>th</sup> century Polish epos about the Lithuanian Grand Duchy noblemen by Adam Mickiewicz, as well as symbols indicating the intricate link between the Lithuanian identity and the cultural history of the Grand Duchy. The original opening chapters of *Vaduvų kraštas* (*The Land of Vaduvos*), the second volume of the novel, presented an acute criticism of the Lithuanian “natural” consciousness from the perspective modern cultural liberalism. Thus the clear construction of identity used by Vaižgantas in his political rhetoric becomes complicated and in some cases is even undermined in the polysemantic literary texture of his novel.

Gauta 2006 09 18

Priimta publikuoti 2006 10 19

*Autoriaus adresas:*  
Lietuvių literatūros katedra  
Vilniaus universitetas  
Universiteto g. 5  
LT-01513 Vilnius  
El. paštas: kviet@centras.lt

## Religinė tapatybė lietuvių literatūroje

### RELIGINĖ IR TAUTINĖ TAPATYBĖ ANTANO BARANAUSKO POETINĖJE AUTOREFLEKSIJOJE

Dalia Čiočytė

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedros docentė

Antano Baranausko kūryba kaip ryškus XIX a. lietuvių katalikiškosios tapatybės fenomenas ne kartą interpretuota, ypač įžvalgiai – Juozo Ambrazevičiaus ir Antano Maceinos<sup>1</sup>; Baranauskui kaip lietuvių katalikiškosios kultūros figūrai 2003 m. skirtas Lietuvos katalikų mokslo akademijos darbų tomas<sup>2</sup>. Šio straipsnio tikslas – patyrinti poetinės savimonės apraiškas Baranausko eilėraščiuose – ankstyvojoje kūryboje, kur savivokos tema itin ryškiai artikuliuojama. Kaip Baranauskas reflektuoja kūrėją Dievo ir tautos akivaizdoje, t. y. kokį santykį formuoja tarp katalikybės ir tautiškumo kaip poetinės savimonės pradų?

Teorines straipsnio atramas sudaro fenomenologinis dėmesingumas teksto koduoja-

nam suvokimui ir literatūros teologijos požiūris į literatūrą kaip potencialiai teologizuojančią<sup>3</sup>. Vadovaujamosi viena pamatinių metodologinių literatūros teologijos nuostatų: neredukuoti figūrinio kalbėjimo į teologines sąvokas (redukcijos atveju literatūra tebutų teologinių įžvalgų dekoravimas, o literatūros teologinių prasmų tyrinėjimai vien tiktai iliustruotų teologinius teiginius). Literatūros teologijos formuojami analizės metodai skatina tyrinėti literatūros kūrinyje matomos teologinės minties *specifiką*: literatūrinis suvokimas / ma-

<sup>1</sup> Žr. Juozas Brazaitis, „Atspara prieš naujybes: Baranausko prieštaravimo galia“, *Juozas Brazaitis, Raštai* 1, Chicago, 1980, 447–455; Antanas Maceina, „Laiškai rašytojams (2): Apie poetą tautos akivaizdoje (Bernardui Brazdžioniui)“, *Aidai* 10, 1952, 455–465.

<sup>2</sup> *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis* 23, Vilnius: Katalikų akademija, 2003.

<sup>3</sup> Taip žvelgiant, literatūros teologijos sąvoka aktualizuoja dviem prasmėmis: literatūros teologija kaip teorinė žiūra ir literatūros teologija (kitaip – „literatūrinė“ teologija: teologiniai literatūrinio mąstymo aspektai) kaip tyrimo objektas (žr. Dorothee Sölle, „Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft“, *Internationale Dialog-Zeitschrift* 2, Freiburg, 1969; Czesław St. Bartnik, „Teologia ‘poietyczna’“, *Collectanea Theologica* 57 (4), 1987; Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1994; Jerzy Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki: Księgarnia Św. Jacka, 2001.

tymas – tai specifinė suvokimo forma, pagrįsta operavimu tekstualių įvaizdžių ir motyvų struktūromis. Susitelkiama ne ties teksto paviršiuje eksplikuota, o ties gilesniame semantiniame lygmenyje glūdinčia ir su meninės kūrinio organizacijos visuma susijusia teologine įžvalga (šia samprata remdamasis protestantų teologas ir kritikas Paulas Tillichas teologinę literatūros dimensiją laiko kūrinio gelmės matmeniu<sup>4</sup>). Tarpdisciplininė literatūros teologijos perspektyva aktuali aiškinantis Baranausko eilėraščiuose plėtojamą kūrybos sampratą, turinčią svarbių teologinių elementų.

Ryšioji Baranausko kaip kūrėjo / poeto identifikacija – *Giesminykas*; kūryba reflektuojama kaip *giesmė, giedojimas*. Poetinei giesmei Baranauskas priskiria dvasingumo gaivinimo, ugdymo, dvasios tobulinimo funkciją – imituodamas krikščionybės estetikos tradiciją (kuri poetą veikė pirmiausia per tuometės lenkų poezijos kontekstą). Eilėraštyje „Do panny Karoliny Proniewskiej“ („Panelei Karolinai Praniauskaitei“, 1855) adresatės giesmė metaforizuojama bibliiniu dvasinio peno įvaizdžiu (*Napełnia błogim mą duszę napojem*<sup>5</sup>), jos poveikis suvokėjui nusakomas kaip „religinių jausmų pynės ir kažkokia didesnė dorybės paskata“ (p. 444).

Plėtodamas poetinės giesmės sampratą, Baranauskas – vėlgi tradiciškai – išryškina religinio garbinimo pradžią. Eilėraštyje „Do Pieśniarki Żmudskiej“ („Žemaičių Giesmininkei“, 1857) pakartojimų poetika kulminaciškai akcentuoja garbinamąją giesmės funkciją:

<sup>4</sup> Žr. Paul Tillich, *Theology of Culture*, New York: Oxford University Press, 1964.

<sup>5</sup> Antanas Baranauskas, *Raštai* 1, Vilnius: Baltos lankos, 1995, 78. Toliau Baranausko kūriniai cituojami tekste nurodant puslapį.

„Ikvėptoji giesmė“? „linksma / Švento Tikėjimo ir Bažnyčios giesmė“? „Dievo garbinimo giesmė“ (*pieśń [...]Bozkiego uwielbienia*, p. 126). Poetinė giesmė – tai „Dievo galybės ir garbės himnas“, žr. eil. „Wiosna (Do słowika)“ („Pavasaris (Lakštingalai)“, p. 473). Giesmė kaip garbinimo ir erdvėlaikio transcendavimo patirtis interpretuojama Baranausko eilėraštyje „Zkąd ten pokój w duszy gości...“ („Iš kur ta ramybė sieloje vieši...“, 1856). Velykinė šlovinimo malda apibūdinama kaip tobula giesmė, kurios „niekas, / Net Giesmininkas neišsvajos, / Savo auksinių svajonių dausose“; asmenišką giesmės patirtį artikuliuoja religinės nuostabos poetika: „Iš kur tiek grožio kiekvienoj giesmėj? / Iš kur tiek užsidegimo kiekvienose akyse? / Tiek linksmybės kiekviename veide?“ (p. 452). Įvaizdžių semantiniai niuansai ir jų dermės perteikia religinės ekstazės būseną: tai palaiminga antgamtinio pobūdžio – ne emocinė, o grynai dvasinė – patirtis, transcenduojanti jausmą: „Nei skausmo, nei džiaugsmo, / Bet brangus ir palaimingas [potyris], / Tartum pirmapradis gyvenimas“ (451).

Teologiškai apibrėžiant religinę giesmę, garbinimas (garbinamoji malda) laikomas esmine jos savybe. Maceina, svarstydamas religinio (ne vien tik bažnytinio) meno ir giesmės sampratą, *giesme plačiaja prasme* laikė kiekvieną meno veikalą, turintį garbinamąją pradžią. Garbinamoji malda, pasak Maceinos, yra žmogaus kūrybingumo skleidimasis: ne prašantis, o garbinantis (laisvas, atsitiesęs, patiriantis vargų ir turintis poreikių, tačiau jų neužgožtas) žmogus labiausiai yra kūrybos žmogus<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Antanas Maceina, *Ora et labora: Bažnyčios ir kultūros klausimu*, Selci Umbro, 1987, 132.

Garbinamoji laikysena susijusi su nevirties, liūdesio įveika, su džiaugsmo patirtimi. Džiaugsmas kaip sielos skaidrėjimo išdava, džiaugsmo švytėjimas liūdesio fone – būdinga Baranausko religinio santykio žymė. Eilėraštyje „Siostrze w Bogu“ („Seseriai Dievuje“, 1857) adresatės giesmė įvardijama kaip Dievo įrankis, kuriuo jis atgaivina subjekto sieloje „Meilės, Tikėjimo ir Vilties spindulį“ (p. 470); eilėraštis keičia įprastinę teologinių dorybių vardijimo tvarką ir akcentuoja ne meilę, o viltį; psalmių parafrazėmis ir variacijomis pasakojama apie sielos vadavimą iš desperacijos:

Ir speigo krašte, ir Egipto žemėje  
Savo duoną vilgiau karčiomis ašaromis.  
Vilkau baidius pančių žvangelus.  
Nuo liūdesio ir nerimo išblyško mano veidas,  
Ir linksmybė manęs šalinosi,  
Nes širdis sustingo kapų šaltyje.  
O šviesos ir žodžio išalkusi mintis  
Išseko, sulaukėjo, tapo bevaisė... (p. 470)

Ekvivalentų konstravimo logika (poetiniiais įvaizdžiais ženklinautolimo nuo Dievo būseną) tiksliai rezonuoja krikščionybės tipologiją: *vergovė, kapas, dykuma* (bevaisė žemė) nurodo metafizines žemumas; šiame semantiniame lauke – *ledas / šaltis* ir *tamsa. Krūtinę kausančio ledo* motyvas, itin svarbus Baranausko demonišku įvaizdžių gramatikoje (plg. „Kelionę Petaburkan“), eilėraštyje siejamas su sielos pavasario metafora – „didžiuoju pavasariu polaidžiu“ (*wiosenna wielka powodź*). Metafiziniame šviesos, kaip tamsos opozicijos, kontekste interpretuojama kunigo pašaukimo samprata: „Miela toji tarnyba – Iš Tikėjimo židinio / Semti jame spindinčią šviesą“ (p. 470).

Įdomiausi tie kūrėjo autorefleksijos fragmentai, kurie giesmės (ir apskritai meno) sampratą gilina, komplikuoja. Eilėraštyje „Do

Pieśniarki Żmudskiej“ giesmė yra meno kūrinys, neįmanomas iki galo paaiškinti, atskleisti (implikacija – nurodantis subtilius, gelminius būties aspektus, išsprūstančius iš žmogiškojo suvokimo tinklo), – „nesuvokiamas skambesys“ (*rozdźwięk niepojęty*, p. 126). Transcenduojamoji poetinės giesmės galia itin savitai aiškinama eilėraštyje „Wiosna (Do słowika)“. Poetas pasitelkia biblinę anapusybes kaip nesuvokiamumo nuorodą (*I Kor 2,9*: „Ko akis neregėjo, ko ausis negirdėjo, kas žmogui į širdį neatėjo, tai paruošė Dievas tiems, kurie Jį myli“). Meninės kūrybos aktas, anot eilėraščio autoriaus, – tai tų anapusinių „neregėtų ir negirdėtų“ būties klodų įžvalga, sunkiai paklūstanti žodinio kodavimo pastangai: „O gal grožis Tave taip žavi, / Kad Tu regi tai, ko nėra mačiusios akys, / Kad kalba nepajėgia perteikti Tavo jausmų, / Kad nėra formos Tavo mintims?“ (*A może urok tak Cię zachwyca, / Że Twoich czarów nie zna zrenica, / Że mowa uczuć twych nie określi, / Że nie ma formy dla Twoich myśli?* – p. 140, 473). Eilėraštyje „Pieśń“ („Giesmė“, 1858) poetas mėgaujasi meno nesuvokiamumu kaip magiška žavėjimo galia (giesmė – „nesuvokiamo užkeikimo paslaptis“). Paraleliai plėtojama teologinė giesmės nesuvokiamumo motyvacija: giesmė neprieinama galutiniam „išaiškinimui“ („Visas pasaulis – žmonės ir dvasios – / Neišaiškins nė mažiausio jos trupinėlio“), nes ji nurodo ne tik žemiškąją, bet ir dieviškąją tikrovę: „Nes nepažinūs yra išmintingi Dievo sprendimai“ (p. 496). Reflektuojama meno *suvokimo* patirtis: giesmės, kaip transcenduojančios įžvalgos, suvokimas, anot eilėraščio autoriaus, yra įkvėpimo malonė. Įdomiai išryškinama „žinojimo“ ir „suvokimo“ skirtis: žmogui neprieinamas giliųjų būties slėpinių žinojimas, tačiau

teologinių dorybių triada (Baranausko žodžiais, „triguba malonė“, *potrójna łaska*) ir įkvėpimas, kaip Dievo dovana, žemiškąjį giesmės suvokėją netarpiškai priartina prie transcendentinių slėpinių: „Žmogui neduota žinoti, bet duota suvokti / Per Tikėjimą, Meilę, Viltį, duota patirti įkvėpimą“ (*Człek nie ma wiedzy – lecz ma rozumienie / Przez Wiarę Miłość, Nadzieję – natchnienie*, p. 173, 496)<sup>7</sup>.

Eilėraštis „Pieśń“ galimas skaityti kaip eiliuotas teologinis traktatas apie giesmės prigimtį. Pradedama intensyviu retoriniu klausimu apie giliausią giesmės esmę („Kas tu esi, giesme? Kame tavo paslaptis? Kame glūdi tavo galia [...]?“), kuris kartu yra ir autoriaus vidinio dialogo, poetinės savivokos klausimas. Transcendentinė giesmės esmė reflektuojama penkiais aspektais. Pirma, interpretuojamas biblinis sukūrimo pasakojimas. Aiškinama giesmės kaip gaivinančios dvasią samprata, Kūrėjo *tebūnie* traktuojant kaip „pašlovinimo giesmę“, įkvėpusią pasauliui gyvybę:

... Kai Dievas kūrė visatos sąrangą  
Ir sutaikė priešiškus gaivalus,

<sup>7</sup> Panašiai teocentriškai Baranausko kūryboje traktuojamas ir mokslas. Teologinę pažiūrą į mokslą rezonuoja eilėraštis „Boże mych Ojców i całego Świata...“ („Mano Tėvų ir viso Pasaulio Dieve...“, 1856): nenuvertindamas mokslo, poetas atkreipia dėmesį į pažinimo prielaidas, įspėja dėl klaidingo suvokimo pavojų, kylančių iš žmogiškųjų suvokimo galių absoliutinimo: „[Žmonės] pasiruošę pamiršti Tavo šventą vardą / Ir visa [laiko] aklu likimu. / Jeigu juos išplėši iš tikriausios pražūties, / Jie laikys tai savo išvalgumo nuopelnais, / Įtemps visas proto spyruokles, / Kad visa išsiaiškintų savaip. / O savo protu matuodami Tavo sprendimus, / Atveria naujus savo klaidų šaltinius“ (p. 456). Poemoje „Pasikalbėjimas Giesminyko su Lietuva“ (1859) ambivalentinis poetinės refleksijos judesys ir išaukština mokslą (mokslas apibūdinamas kaip pasaulyje, Dievo kūrinyje, glūdinčių Kūrėjo išminties ženklų tyrinėjimas), ir įspėja, jog mokslas nepajėgia galutinai paaiškinti pasaulio (nes neįmanoma iki galo pažinti pasaulio Kūrėjo išminties).

Kol dieviškas žodis dar nebuvo įkvėpęs gyvybės

Ir visas pasaulis atrodė kaip kapas –  
Atšiaurus, niūrus, nederlus, plikas, –  
Išmintis ir Meilė pirmąją pašlovinimo giesmę

Kūrėjo žodžiu „fiat“ – tebūnie – užgiedojo.  
Tos giesmės garsai kaip žaibai perbėgo visata

Per vandenį ir uolas,

Visuotinę gyvybę įliejo Dievo tvariniams,  
Ir Dievo žodyje pradėjo gyventi platus pasaulis. (p. 496)

Teksto varijuojamą idėją apie giesmės ir gyvybės jungtį intensyviai plėtoja artimasis literatūrinis kontekstas. Eilėraščio „Cudny piosnki kwiat serce me i świat“ („Nuostabi giesmės gėlė – mano širdis ir pasaulis“, 1856) subjektas giesmės nutraukimo bijo labiau nei kūno mirties – bijo būsenos, kurioje nesugebėtų atgaivinti giesmės net intensyviausiomis fizinio gyvybingumo pastangomis (*Choćby ostatnia nic życia pękła*, p. 93). Giesmės nutraukimo grėsmė siejama su metafizinio demoniško semantika (plg. „Anykščių šilelė“: nutraukianti giesmę „toj pati galybė“ yra ne tik politinė, bet ir metafizinė jėga). Baranausko kūrinuose giesmės nutraukimo motyvas yra savitai išryškintas kaip kategoriškas dvasios mirties ekvivalentas.

Kitas poetinės giesmės suvokimo eilėraštyje „Pieśń“ aspektas – kristocentriškumas. Formuojamas kūrinijos „visuotinės giesmės“ vaizdas (plg. bibliinių psalmių leitmotyvą apie Kūrėjui „giedamą gyrių“); „visuotinė giesmė“ Baranausko poetinėje vizijoje regima kaip kryptanti į „Dievą, tapusį kūnu“, kuris saviškai interpretuojamas: tai skambantis dieviškas žodis (*Logos*), pagrindinė būties giesmės te-

ma: „O virš milijonų būties skardžiausiai / Skamba Gailestingumas – Meilė – Dievas, tapęs kūnu. / Jame prasiskleidžia visų būtis ir gyvenimas“ (p. 496).

Trečia, transcendentinį giesmės pobūdį „Piešni“ sieja su teologine žmogaus prigimties samprata (žmogaus prigimtis pažeista nuodėmės, tačiau jis sukurtas panašus į Dievą). Giesmė, anot Baranausko, nurodo žmogaus prigimtį tokią, kokia ji buvusi iki pirmosios nuodėmės. Giesmė –

Tai nuotrupos žmogaus pirmykštės prigimties,  
Kuri buvo tokia išbaigta ir vientisa,

Kad žmogus, susidedantis iš dvasios ir materijos,

Buvo Dievo atvaizdas – viso pasaulio esmė,  
O esmė ir atvaizdas atitiko pirmavaizdį.

Tame atitikime, kaip dangus vandens stiklinėje,

Atsispindi visa prigimties esmė. (p. 497)

Žmogaus prigimties esmę įvardijus kaip „Dievo atvaizdą“, kelias į Dievą suvokiamas kaip vedantis per žmogiškumo gelmę. Suponuojama mintis, kad menas krypta į Dievą siekdamas suvokti žmogų.

Ketvirta, giesmė dalyvauja per žmogaus prigimties išganymą: atkuria prigimties harmoniją („pusiausvyrą tarp aistrų“), „su Dievu sujungia“ (*[Człowiek] miłością z Bogiem w pieśni się jednoczy: / Trzyma swe rządce w ścisłej równowadze / I odzyskuje swą pierwotną władzę*, p. 175).

Penkta, poetinės giesmės prasmę Baranauskas sieja su anagogine (pasaulio atbaigos) giesme: „šventa giesmė“ prabyla (*tryska w pieśni świętą*) žmogaus dvasia, nuskaistinta kančių ir kovų (*duch w cierpieniach, walkach oczyszczo-ny*), įsiliedama į „amžinosios giesmės“ (*pieśni wszechwiecznej*) srautą. Atkreiptinas dėmesys į Baranauskui būdingą dvasios vaizdo artiku-

liaciją žydėjimo, žaliavimo įvaizdžiais: dvasia „pražydusi malone, sužaliavusi laime“ (*laską zakwitły szczęściem się zieleni*, p. 175). Panašiai anagogiškai giesmė suvokiama ir eilėraštyje „Błogosławiony, kto z Bożej ręki...“: „Viskas susilieja į prigimties giesmę. / Ir sutviska ji gyvenimo pilnatvės spindesiu [...], / Ir darniame chore saldžiai įsipina / Amžinosios Giesmės aukso grandinė“ (p. 469).

Tad poetinė giesmė mąstoma kaip dieviškojo žodžio – *fiat* ir *Logos* – aidas, persmelkiantis ir harmonizuojantis žmogaus prigimtį, jos gelmėje atrandantis Kūrėją.

Svarbus Baranausko poetinės savimonės sandas yra pranašo vaidmuo. Eilėraštyje „Wiosna (Do słowika)“ akcentuojamas „kilnios pranašiškos giesmės motyvas“ (*pieśni wielka, prorocza*, p. 140); „Žemaičių giesmininkės“ sumanymai įvardijami kaip pranašiški (*pomysł wieszczce*, p. 126). Eilėraštyje „Boże mych Ojców i całego Świata...“ poeto ir pranašo figūrų jungtis išplėtojama: romantinė poeto-pranašo samprata verčiama į krikščionybės kalbą, poeto figūra identifikuojama su bibliiniu pranašu. Imituodamas Pranašų knygų įvaizdžius ir intonacijas, kalbantysis prašo atsivertimo nusidėjėliams, laužantiems Dievo įsakymus ir garbinantiems medžiagines vertybes – „mamona“ (*Holdy składają bezczesnej mamonie*)<sup>8</sup>. Biblinę pranašo įkvėpimo kaip *lūpų atvėrimo* metaforą (plg. *Ps 51, 15*: „Viešpatie, atverk mano lūpas, ir mano burna skelbs Tavoją šlovę“) Baranauskas interpretuoja *poetinio* įkvėpimo kontekste: subjektas prašo

<sup>8</sup> Apie baranauskišką praktinio materializmo kritiką žr. Jonas Boruta SJ, „Ar vyskupo Antano Baranausko idėjos sulaukė ‘savo išauštančių metų’?“, *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis* 23, Vilnius: Katalikų akademija, 2003, 22–24.

Dievą atverti („atrišti“) lūpas, kad iš jų lietuši „nuoširdžios garbinimo giesmės“ (*Irozwiąż us-ta, by serdeczne pienia / Przed Twój Majestat niosły uwielbienia*, p. 106). Eilėraščio „W po-cie czola (do Poetów)“ („Veido prakaitė (Po-etams)“, 1857) centre – opozicija tarp prana-šo misijos ir demoniško *širdies kaustymo ledu* veiksmo; Baranauskiškas *širdies / krūtinės le-do* leitmotyvas šiame eilėraštyje siejamas (vėlgi taisyklingai krikščionybės vaizdinių sistemoje) su *dykumos* archetipu. Pastarąjį įvaizdį eilėraš-tis sukonkretina biblinės *Sėjėjo* parabolės erd-vėje: vaizduojama sielos, neišželdinusios tikė-jimo, dykuma („bejausmiai abejonių, netikė-jimo tyrai“, p. 468). Poeto ir pranašo figūros traktuojamos sinonimiškai („O, pasaulio prana-šai, dainiai, poetai!“); ir poetai, ir pranašai suvokiami kaip Dievo pasiuntiniai, siekiantys to paties dvasinio tikslo: „Kad [...] šviesa ir tie-sa, ir meilės daina / Sutirpdytų šalčio ledus žmonių širdyse“ (p. 468). *Giesminykas* Bara-nauskui yra poetas ir pranašas, Dievo skirtos misijos vykdytojas.

Eilėraštyje „Cudny piosnki kwiat serce me i świat“ romantinė poeto-pranašo vizija deri-nama su krikščioniška aukojimosi idėja (po-eto egzistencinė paskirtis esanti aukotis tau-tai, atsižadėjus savęs); poetinis talentas suvo-kiamas kaip svarbiausia Dievo dovana, įgali-nanti aukotis „kitam“.

Kūrinio pradžioje įvaizdžių konsteliacijo-mis, pasakojimo fragmentų dermėmis mąsto-ma apie kalbančiojo dvasios būseną. Reiškia-ma priešprieša tarp dvasinės tikrovės (sinoni-miškai gretinamos su svajonės erdve: *duszą, marzeniem bujałem*) ir „gyvenimo“. Įdomus paradoksas: dvasinėje tikrovėje visa gyvybin-ga, nes tai „ne gyvenimas“ (*Wszystko tchnie życiem – [...] / Bo to nie życie... – p. 87*). Užme-

nama ir romantinė gyvenimo kaip vienos iš ga-limų tikrovių (tarp kurių reikšmingiausia – me-no tikrovė) samprata, ir krikščioniška nuosta-ta, kad tikriausioji tikrovė – dvasinė. Autorius įdomiai derina keletą savasties vaizdavimo perspektyvų: išcentrinio žvilgsniu poetinis sub-jektas regi *gėlę* kaip romantinę sielos vilionę<sup>9</sup>, o savastį transcenduojančiu žvilgsniu – save pa-tį ties bedugne, jos nesuvokiantį. Tarp švytin-čios gėlės ir subjekto kūrinio erdvėje tyro rū-kas ir tamsa: nematyti kelio, kuris vestų į uo-los viršūnę, desperatiškai stengiantis nepavyks-ta „prasiskverbti pro nakties šešėlių“ (*nocy nie prznikł cienia*). Įterpiamas metanaratyvinis komentaras aiškinant, kad teksto vizija iš es-mės nurodo ne uolos viršūnėje regimą aušros šviesą, bet dvasios šviesą / tamsą: „dvasioje jau nebešvietė aušra“ (*w duszy zorza już nie świe-cila*). Kelias, kuris galėtų vesti teksto siekinio linkui, įvardijamas kaip gyvenimo kelias (*dro-ga życia*), Biblijoje turintis teisios egzistenci-nės laikysenos prasmę<sup>10</sup>. Teisingo kelio nera-

<sup>9</sup> Žr. Audronė Žentelytė, „Nuostabi dainos gėlė...“, *Naujasis židinys* 6, 1994, 50–51.

<sup>10</sup> Ne viename ankstyvųjų Baranausko eilėraščių pa-sirodo *homo viator* archetipas, kurio traktuotė poemoje „Kelionė Petaburkan“ yra įgavusi interpretacinės gėlmės (tautos istorinio kelio refleksija). Ankstyvojoje kūryboje *kelio* leitmotyvą („Pożegnanie Rumszyszek...“, 1853; „Noc poprzedzająca rozłąkę z rodziną“, 1853) lemia sentimentalizmo kanonas (prieš kelionę rašomas autorefleksyvus tekstas). Autorius aktualizuoja krikščioniškosios gyveni-mo kelio sampratos bruožus: subjekto kelionę sieja su de-moniškų pinklių, pavojų baime ir tobulėjimo „pakopo-mis“, savikūra, nukreipta amžinojo gyvenimo linkui. As-meniškas gyvenimas mąstomas kaip (kelio) *visuma*: „Vyks-tu pavojingu slidžiu keliu / Į nežinomą pasaulį, / Kuriame visokias pakopas turėsiu pereiti [...] kol užbaigsiu gyveni-mo kelią / Ir amžinybėje susitiksiu su mielais protėviais“; kelias suvokiamas kaip klaidus labirintas („šėtono pin-klų / Visur pilna“; „doros takeliai yra siauri, ankšti ir už-tverti, / Užžėlę krūmais, piktžolėmis, vos pėdsakai ma-tos...“; išryškinama vedlio, mokytojo, autoriteto figūros svarba: „Sunku eiti pirmyn be vadovo ir patarimo“ („Pożegnanie Rumszyszek...“, 422). Biografiniame šio ei-

dimas Baranausko tekste krikščioniškai siejamas su dvasios mirties grėsme, nuodėme. Savivokos, savikūros procesas vaizduojamas kaip dramatinis vyksmas: kelio ieškoti sunku todėl, kad demoniškos galios tam tikslingai kliudančios, skleisdamos tamsą ir joje slėpdamos kelius. Dvasios mirties vaizdą autorius kuria intensyvindamas *akmens* įvaizdžio semantiką: negyva uola (*martwa skala*)? suakmenėjusi gamta (*cała przyroda – jak skamieniała*)? Dievo pasaulis tarsi kapas (*świat Boży, gdyby mogiła*) ir galop subjektas kaip akmuo, likimo iššaukiamas į *tuščių* (demonišką *dykumos* konotaciją turinčią) ertmę tarp urvų, iš kur „pragaro galybės“ (*potęga piekiet*) siekiančios sielą nustumti į bedugnę (p. 89).

Subjekto patiriamą tamsą išsklaido *mergelės*, *dainės* regėjimas. *Mergelės* įvedimas į tekstą įgalina subjektą suvokti save, savo dvasios situaciją, nurodomą žiojėjančios bedugnės įvaizdžiu (*Zwracam na siebie zbląkane oczy – / Postrzęgłem przepaść pod memy nogi*, p. 90). Toks *mergelės* figūros vartojimas suteikia jai pamatinę archetipinę prasmę: Carlos Gustavas Jungas individuacijos teorijoje *animos* archetipą yra siejęs su įvairių savasties aspektų sąmoningo nušvietimo judesiu; panašiai *anima* interpretuoja ir šiuolaikinė archetipinė kriti-

---

liavimo kontekste vadovo prototipas yra Rumšiškių klebonas Feliksas Višinskis (1801–1887), tačiau autoritetingos išminties paieška – apskritai būdinga Baranausko tekstų žymė (plg. eil. „Krzak cierni i róża“). Svarbus išminties autoritetas Baranauskui yra Biblija; dialogas su Biblija visoje Baranausko kūryboje plėtojamas pirmiausia kaip individualios ir tautinės savivokos mokykla (imituojamos giliosios biblinės pasaulėvokos struktūros, kuriant vienas pačių įtaigiausių Šventojo Rašto interpretacijų visoje lietuvių literatūroje (plačiau žr. Dalia Čiočytė, *Biblija lietuvių literatūroje*, Vilnius: LLTI, 1999, 71–83).

ka<sup>11</sup>. Archetipinis *mergelės* figūros pobūdis priartina Dante's Beatricės kontekstą: *mergelė* kūrinio subjekto dvasią nuskraidina „virš pasaulio sferų“ (*duch mój uniosła nad sfery świata...*) – intensyvinama teksto *mergelės* kaip kelrodės prasmė. *Mergelės* balsas šviesą aiškina kaip tikėjimo šviesą (*ten blask jest blaskiem wiary*); tikėjimo semantiką ryškina opozicinis „baisios abejonės“ polius. Tikėjimas kūrinyje suvokiamas kaip „tikroji“ diena, evangeliškai išskaidanti tamsybes; tamsybes autorius apibūdina kaip liūdesį (*smutnej nocy cień*), netiesiogiai apibūdindamas tikėjimo šviesą kaip džiaugsmą ir taip užmindamas kūrinio pradžios priešpriešą tarp „ne gyvenimo“ palaimos ir „gyvenimo“ kančios. Kelrodiškoji *mergelė* akcentuoja krikščionišką *artimo meilės* sampratą kaip individualios kančios įveiką: „Ir užmirški savą nedalią, / O giedoki Broliams“ (*I zapomnij swej niedoli, / A dla Braci piej*, p. 92). Kūrinio koduojamoje gyvenimo programoje *artimas* yra tautinė bendruomenė, „Broliai“. Imperatyvas „giedoki Broliams“ susieja krikščionišką tarnavimą *artimui* su poetine kūryba, su *giesminyko* misija. Tautinės bendruomenės ir religiniai idealai sujungiami garsiuoju, ne kartą cituotu moto: „Krašto viltis ir Dievo garbė“ (*Nadzieja kraju i Boża chwala*).

Religinį ir tautinį Baranausko poetinės savimonės aspektus harmonizuoja kūrybos kaip išganingos, pranašiškos giesmės „Broliams“ samprata. Baranauskui poetinė giesmė – tai dieviškojo *fiat* ir *Logos* rezonansas, kryptantis dievop per žmogaus prigimties gelmę, harmonizuojantis prigimtį ir sinonimiškas dvasin-

---

<sup>11</sup> Wilfred L. Guerin, Earle Labor, Lee Morgan, Jeanne C. Reesman, John R. Willingham, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, New York–Oxford, 1999, 177–182.

gumui. Plėtodamas giesmės sampratą, Baranauskas ne tik imituoja kūrybos teologijos tradiciją, bet ir savitai niuansuoja bei motyvuoja estetinę meno nesuvokiamumo, slėpiningumo idėją. Tarp įvaizdžių ir motyvų, kuriais Baranausko eilėraščiuose artikuliuojama poetinė

savimonė, esama svarbių jo literatūrinio mąstymo visumai, talentingai plėtojamų poemose: tai *Giesminyko* figūra, *kelionė* kaip dvasios būseną, *širdies (krūtinės) stingdymas* kaip dvasinė skriauda, *giesmės nutrūkimas* kaip metafizinė mirtis, *liūdesio / džiaugsmo* oksimoronas.

#### RELIGIOUS AND NATIONAL IDENTITY IN ANTANAS BARANAUSKAS'S REFLECTION OF THE POETICAL SELF

Dalia Čiočytė

Summary

The article seeks to investigate Antanas Baranauskas's self-conception from the theoretical perspective of phenomenology and theology of literature. The focus of attention are the poet's early poems, as they demonstrate intensity of the poetical self-consciousness. Baranauskas interprets both religious and pa-

triotic sense of the poetical writing. He contemplates the transcendental meaning of poetry, creates the link between romantic / Biblical prophet and himself as a poet, between the Christian concept of *neighbour* and national feelings. Baranauskas's literary thought is ingenious and attentive to semantic undertones.

Gauta 2005 12 22  
Priimta publikuoti 2006 10 03

*Autorės adresas*  
Lietuvių literatūros katedra  
Vilniaus universitetas  
Universiteto g. 5  
LT-01513 Vilnius  
El. paštas: *Dal13@takas.lt*

## TAUTIŠKOSIOS RELIGINĖS TAPATYBĖS SVARSTYMAI LITERATŪROS TEOLOGIJOS ASPEKTU

Dalia Čiočytė

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedros docentė

Straipsniu siekiama teoriškai pristatyti Lietuvoje naują, besiformuojančią literatūros tyrimų perspektyvą – literatūros teologiją. Šios perspektyvos specifika bus atskleidžiama dviem atžvilgiais: pirma, meninės individualybės ir estetiškos tikrovės sampratos, antra, religinės kūrejo (ir jo atstovaujamos bendruomenės) tapatybės. Abu šie rakursai – tai teologinės literatūros interpretacijos pakopos, vedančios į religinės patirties ir Dievo sampratos tyrimą kūriniuose: literatūros teologija dialogiškai jungia estetinę literatūros analizę su individualios ir tautinės religinės tapatybės tyrinėjimais. Kaip reprezentaciniai tekstai pasirenkami Vinco Mykolaičio-Putino eilėraščiai „Rūpintojėlis“, „Rex“ ir romano „Altorių šešėly“ fragmentai: šiuose tekstuose pasirodo tam tikros archetipinės lietuviškojo religingumo formos, be to, jų gretinimas nurodo religinio sąmoningumo kaitos tendencijas.

Sąmoningai išpažinti religiją žmogui yra vienas iš būdų pasaulio ir savo paties kilmei bei prasmei aiškintis. Religijos reikšmę formuojant žmogiškąjį identitetą naujai nušviečia ir sukonkretina *santykio, dialogiškumo, ki-*

*tybės* sąmonės akcentai, nuo XX a. pradžios būdingi vakarietiško subjekto sampratai (žr. dialogo filosofijos autorius Martiną Buberį, Emmanuelį Levinasą ir kt.). XX a. religijos filosofija išryškina autentiško santykio tarp Dievo ir žmogaus klausimus, pabrėždama religinio dialogo svarbą žmogiškajai savivokai (Karl Jaspers, Paul Tillich, Romano Guardini, Gabriel Marcel ir kt.). Jaspersas veikale „Filosofinis tikėjimas apreiškimo akivaizdoje“ teigia, kad kokį Dievą žmogus tiki, toks tampa ir jis pats<sup>1</sup>. Panaši Antano Maceinos formuluotė: „Būti ir būti Dievo Tu yra žmogui vienas ir tas pats dalykas“<sup>2</sup>. Neatsitiktinai šiuolaikinė teologija akcentuoja antropologinę problemiką: manoma, jog svarbu „iš naujo permąstyti teologiją, kad išsiaiškintume, ką ji gali pasakyti apie [...] žmogų“ (Karl Rahner)<sup>3</sup>.

Intensyvi santykio sąmonė atnaujina religijos suvokimą. Maceina per filosofinius reli-

<sup>1</sup> Žr. Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, trans. E. B. Ashton, New York: Harper and Row, 1967.

<sup>2</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 185.

<sup>3</sup> Cit. iš: Česlovas Kavaliauskas, *Trumpas teologijos žodynas*, Vilnius: Logos, 1992, 32.

gijos svarstymus esencialistiškai pabrėžia skirtį tarp bendruomeninės tikėjimo raiškos (t. y. religinių apeigų ir pan.) ir individualaus, asmeniškio dialogo su Dievu: „Religijos esmė glūdi ne bendruomeniniame jos pavidale, o žmogaus ir Dievo kaip Tu-Tu susitikime“<sup>4</sup>. Asmeniškias transcendentinis santykis suvokiamas kaip religijos esmės, arba *tikrosios religijos*, ženklas: „Savame santykiyje su Dievu žmogus nepasitenkina tik samprata, kad Dievas yra asmuo, nusakomas įvardžiu ‘jis’; žmogus ieško Dievo, kuris jam būtų Tu, vadinasi, asmuo, turįs ypatingą su juo ryšį, neleidžiantį Dievui buvoti atstu nuo žmogaus. Dievas ir aš visados esava *mudu*, ir tik šiame ‘mudviejų’ santykiyje atskleidžia tikrasis Dievas ir tikrasis jo garbinimas, vadinasi, tikroji religija“<sup>5</sup>; pastaroji minėtis įvardijama ir ekspresyvia groteskiška forma: būti religingam – tai „stoti Dievo akivaizdon ir išskleisti jam savą subjektyvinį būvį“, o ne „laikyti Dievą objektyvinio pasaulio trūkumų užkamša“<sup>6</sup>. Teologas Ramón Martínez de Pisón Liébanas teigia, kad religinės apeigos kaip tik ir turėtų būti ne kas kita, o individualaus bendruomenės narių religingumo raiška. Liébanas pabrėžia skirties *religija – dvasinis gyvenimas* ironiją: „Daugeliui žmonių religija vis dar tebereiškia taisyklių rinkinį, moralinius įpareigojimus, bažnytines institucijas, – ir visa tai suvokiama kaip atitolę nuo gilesnio asmeniškio dvasinio gyvenimo. Tikra religija turi būti realus dvasinis gyvenimas. Religija – ne apribojimai, priklausomumas, o mūsų buvimo pilnatvės raiška. Religija turėtų išreikšti asmeni-

<sup>4</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 209.

<sup>5</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 169.

<sup>6</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 182.

nį kiekvieno individo charakterį, o ne stereotipizuotą Dievo įvaizdį. Realistinė religija neatmeta jokios gyvenimo, istorinės tikrovės dimensijos, neatmeta kiekvieno žmogiškojo asmens unikalumo“<sup>7</sup>.

Teologiškai žvelgiant, erdvėlaikyje besiskleidžiantį Dievo santykį su būtybėmis implikuoja pasaulį *palaikančiojo* kūrimo idėja (plg. biblinį *apvaizdos* motyvą, pvz.: „Kaip būtų galėjęs kas nors išsilaikyti, jeigu tu nenorėtumei?“, *Išm 11, 25*, Antano Rubšio vertimas). Maceina, plėtodamas apvaizdos sąvoką, yra išryškinęs palaikančiojo kūrimo svarbą kiekvienam žmogiškosios egzistencijos momentui: „Baigtinė mūsų būtybė mirtyje prieina savo ribą kaip tik todėl, kad ji yra baigtinė. O jeigu ji šios ribos neperžengia, tai jau dėka kitos Galios, kurios ji iš nebūties yra šaukiama ir kuriai šis šauksmas [...] visados yra *dabartinis [išryškinta – D. Č.]*“<sup>8</sup>. Česlovas Kavaliauskas, itin domėjęsis humanitarinių mokslų sąsajomis su tiksliaisiais, mąstė, kad jei „substancija nėra pagrindinė kategorija“ ir jei „pirmoji vieta priklauso santykiui“ („elementai netenka savo reikšmės, jeigu jie nesusieti tarpusavyje“), tai itin intensyvěja teologinių teiginių apie žmogų kaip esmingai mirtingą būtybę (kaip kad teigia biblinė antropologija) prasmė. Naujai interpretuojama filosofinė nuostaba: žmogus kiekvieną buvimo akimirką gyvas vien tik dėl ontologinio (arba, sąmoningos religijos atvejais, ir egzistencinio) dialogo su Dievu – gyvas tiek, „kiek jis yra Dievo partneris“<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ramón Martínez de Pisón Liébanas, „From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness“, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 33.

<sup>8</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 256.

<sup>9</sup> Žr. Česlovas Kavaliauskas, *Trumpas teologijos žodynas*, Vilnius: Logos, 1992, 31–32.

*Santykį* laikant individo savivokos sąlyga akivaizdu, kad pamatinių ontologinių / egzistencinių santykių suvokimas reikšmingas individo ir tautos, kaip sutelktinės individualybės (pasitelkiant Juozo Girniaus formuluotę), identitetui formuoti(is) (šiuo atveju tarp galimų pamatinio santykio formų būtų ir transcendentinės tikrovės neigimas ar indiferentinis nusiteikimas jos atžvilgiu).

Religinę tapatybę tyrinėja religijotyra, Bažnyčios istorija. Religijotyros tyrimuose vyrauja dėmesingumas kultūrinei tikėjimo raiškai: sekuliarizuota religijotyra religiją apibrėžia vien kaip kultūros aspektą. Teologija religiją apibrėžia plačiau, dviem aspektais: santykio tarp egzistencijos ir transcendencijos (plg. *religere* – „rišti, sieti“ etimologiją) ir kultūrinės šio santykio raiškos. Tad religiją teologija laiko ir žmogiškąja kūryba (kai kalbama apie kultūrinės santykio tarp Dievo ir žmogaus raiškos formas), ir ontologiniu / egzistenciniu dialogu. Panašiai ir šiuolaikinė religijotyra neretai vengia redukuoti religiją iki istorinių, socialinių, psichinių reiškinių lygmens: religijos fenomenologijai, grindžiamai Rudolfo Otto, Mircea Eliade's idėjų, religijos (kaip egzistuojančios *sui generis* pagrindu) esmė yra specifinis religinis išgyvenimas ir religija pirmiausia yra tiriama kaip *sacrum* simbolių formos.

Bažnyčios istorija – disciplina, derinanti istorijos ir teologijos metodologijas: viena vertus, taikomi griežti istorijos mokslo metodai, antra vertus, tyrimų duomenys interpretuojami teologinėje dimensijoje, kristocentrinio aspektu. Vienas žymiausių šiuolaikinių Bažnyčios istorikų Guy Bedouelle, Fribūro universiteto profesorius, yra ir eruditas, išpūdingai žongliruojantis precizinių istorijos faktų gau-

sa, ir teologinis interpretuotojas, kuris sakosi tiriąs „Dievo piršto piešinį smėlyje“ (plg. mįslingą evangelinę sceną: „Jėzus pasilenkęs ėmė pirštu rašyti ant žemės“, *Jn 8, 6*). Savąją Bažnyčios istorijos studiją Bedouelle pradeda Paulio Claudelio dramos *Le Soulier de satin* (1929) žodžiais: „Dievo ranka nesiliauja judėjusi ir rašiusi mumis amžinybėje“, „tai knyga, kuri neturės prasmės tol, kol nebus užbaigta“<sup>10</sup>. Į Bažnyčios istorijos objektą įeina ir konkreti religinė patirtis: Bažnyčios istorija – tai ne tik dieviškojo plano užbaigimas, bet ir „laisvas leidimasis į dvasinį nuotykių“ Kristaus akivaizdoje, „penktoji evangelija“, kurios skyrius sudaro kiekvieno mūsų gyvenimai<sup>11</sup>. Tačiau Bažnyčios istorijos dėmesio centre – bažnytinės bendruomenės religinė tapatybė.

Religinę tapatybę tyrinėja ir literatūros teologija, palyginti nauja (po Antrojo pasaulinio karo susiformavusi) tarpdisciplininė perspektyva. Pagrindinis literatūros teologijos dėmesys nukreiptas (priešingai nei religijotyros ar Bažnyčios istorijos atvejais) į *individualios* religinės patirties paieškas.

Šiuolaikinė teologinė meno (ir literatūros) samprata matoma Vatikano II Susirinkimo (1962–1965) dokumentuose. Ji pagrįsta patirties raiškos (interpretavimo) idėja. Literatūra ir menas, remiantis „Pastoracine konstitucija apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et spes*“, „siekia ištirti ypatingą žmogaus pobūdį, problemas bei patirtį, stengiantis pažinti bei tobulinti save ir pasaulį; jie siekia atskleisti žmogaus vietą istorijoje ir visatoje, pa-

<sup>10</sup> Guy Bedouelle, *The History of the Church*, Munster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, iii.

<sup>11</sup> Guy Bedouelle, *The History of the Church*, Munster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, 8.

vaizduoti žmonių vargus bei džiaugsmus, reikmes bei sugebėjimus ir nubrėžti laimingesnio žmogaus likimo apmatas“ (*GS*, 62)<sup>12</sup>.

Kaip žinoma, teologijos istorijoje meno (ir literatūros) samprata yra kitusi. Bendriausia prasme teologija meną apibrėžia kaip sugebėjimų, įgūdžių, žinių ir skonio sutelkimą estetikos ir emocinės patirties raiškai. Skiriama keletas meno funkcijų Bažnyčios istorijoje: simbolinė (tikėjimo tikrovės ženklavimas lakoniškomis formomis, pvz., katakombų menas), daktinė (religinio siužeto / įvykio sampratos plėtojimas), dvasingumo ugdymo (*devotional*), dekoratyvinė (pvz., viduramžių manuskriptų kaligrafija). Meno teologijos istorijoje matyti ir aukštas meno vertinimas, ir rezervuotumas, susijęs su stabo / įvaizdžio skirties svarstybomis; šį prieštaravimą šiuolaikinė teologinė refleksija sieja su krikščionybės požiūriu į meną formantais: judaistine stambeldystės baime ir graikiškuoju angažuotumu grožiui. Ne vienas krikščioniškosios meno recepcijos laikotarpis šiandien galėtų būti atidžiau reinterpretuotas. Pvz., populiarī tomistinė formulė „menas – teologijos tarnaitė“ nurodo ir viduramžinę menų sintezę, simbolizuojamą gotikinės katedros, ir teocentrinę laikotarpio dominantę; frazės apie „teologijos tarnaitę“ prasmė, ryškėjanti istoriniame krikščioniškosios meno traktuotės kontekste, nesutampa su pažodine. Kitas pavyzdys – Tridento Susirinkimo (1563) nuostatos meno atžvilgiu: jos populiariai tapatinamos su daktine meno traktuote, neretai išleidžiant iš akių Tridento dėmesingumą simbo-

<sup>12</sup> *Visuotinis Vatikano II Susirinkimas. Konstitucijos. Dekretai. Deklaracijos*, Vilnius: Aidai, 2000; cit. iš [http://www.lcn.lt/b\\_dokumentai/vatikano\\_2s/gaudium-et-spes.html](http://www.lcn.lt/b_dokumentai/vatikano_2s/gaudium-et-spes.html).

lių kalbai, simbolinei vaizduotei. Meno teologijos kontroversijos būtų atskira sudėtinga tema; šiuo atveju tik norima pasakyti, kad nors meno vaidmens krikščionybėje istorija niekuomet nebuvo nei sklaidi, nei vienakryptė, tos istorijos faktai kartais neatitinka jiems taikomų interpretacinių šampų<sup>13</sup>.

Svarstydami Vatikano II Susirinkimo (ki taip tariant, šiuolaikinės teologijos) požiūrį į meną kaip patirties interpretaciją, galėtume pridurti, kad *kiekviena* autentiška patirtis kartu yra ir tos patirties interpretacija, t. y. daug daugiau nei pasyvus suvokimo duomenų priėmimas. Taip žvelgiant menas skleistųsi ne tik kaip interpretacija, bet ir kaip reinterpretacija, lemiamą estetinės distancijos tarp išgyvenimo ir meninės jo prasmės įžvalgos. Meno teologijai aktuali religinė patirtis yra meno kūriniuose koduojamas susitikimas su šventybe (transcendencija), prieinamas istorijoje besiskleidžiančiai konkrečiai egzistencijai, supnuojantis asmenišką žmogiškojo subjekto atliepį ir suvokiamas kaip asmeniškios istorijos įvykis<sup>14</sup>.

Nors religinė patirtis pranoksta pojūčių ir intelekto tikrovę, dažnai nėra absoliuti mistika: per religinę patirtį neretai dalyvauja pojūčiai ir intelektas. Sąvokos ir įvaizdžiai įgalina kalbėti apie patirtį, kuri iš esmės yra ikisąvokinė ir pranokstanti žodžius. Vis dėlto religinės patirties interpretacija visuomet problemiška. Interpretacinis siekis aprėpti religinę

<sup>13</sup> Žr. Jan Dillenberger, *Style and Content in Christian Art*, New York: Crossroad Publishing, 1986; Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Boston: Beacon Press, 1985.

<sup>14</sup> Žr. Dermot A. Lane, *The Experience of God: An Invitation to Do Theology*, New York: Paulist, 1981.

patirtį paprastai susijęs su nuovoka, kad „kažkas“ išsprūdo iš užmesto sąvokų tinklo. Antra vertus, religijų istorija, interpretuodama Otto šventybės sampratą (*mysterium tremendum et fascinans*), prasmingai atkreipia dėmesį į įvaizdį kaip „apsauginę uždangą“ (o ne nuorodą / jungtį) grasaus slėpinio akivaizdoje<sup>15</sup>. T. y. įvaizdis gali ne tik konkretinti, apčiuopiamai fiksuoti, nurodyti (kad ir kaip netobulai) religinę patirtį, bet ir tarpininkauti slėpinį užstodamas, atitolindamas, paryškindamas tarpą tarp subjekto ir patiriamąjo slėpinio (pastaroji įvaizdžio vartojimo religinėje literatūroje technika neretai susijusi su „saugios didaktikos“ siekiu literatūrinės vertės sąskaita).

Kad ir kokia kebli būtų religinės patirties literatūrinio ženklavimo problema, akcentuotina tai, kad meninės literatūros kalba pačia savo esme krypta į nenusakomybę. Meno prasmė yra ne dekoruoti kasdienę kalbą, o plėsti kalbinės raiškos galimybes. Jei nebūtų patirčių, išsprūstančių iš sąvokų tinklo, literatūriškumas atliktų tik puošybos funkciją, literatūra tebutų metaforomis dekoruota filosofinė įžvalga, psichologinė savistaba. Meninis įvaizdis gali nurodyti gelminę patirtį, tiesiogiai neįmanomą nusakyti, – būtent tam rašytojas ir sukuria autentišką įvaizdį. Metaforą – poetinės kalbos šerdį – Paulis Ricoeuras kildina būtent iš literatūros kūrinio nurodomos patirties ypatingumo: poetinė kūryba laužo žodinės tikrovės rėmus, sprogdina juos paradoksaliais semantiniais junginiais tam, kad praplėstų įvardijimo galimybes (konfliktas tarp metaforinės ir tiesioginės interpretacijų „tarsi iškraipo žodžius, išplečia reikšmę ir atveria

mums prasmės galimybę ten, kur pažodinė interpretacija būtų absurdiška“<sup>16</sup>. Taip žvelgiant pagrįsta tikėtis, kad įdėmūs literatūrinių įvaizdžių tyrimai gali dekoduoti subtilius patirties niuansus. Suprantama, kad literatūros gebėjimas nurodyti sunkiai verbalizuojamą, iš žodžių tinklų išsprūstančią patirtį tiesiogiai proporcingas literatūros estetinei vertei.

Vienas gilios žmogiškos patirties aspektų, galimų interpretuoti meno kalba, – religinė patirtis. Jos literatūrinės nuorodos sudaro literatūros teologijos objektą. Suprantama, literatūros teologijos, kaip teorijos, filosofiniuose pamatuose glūdi tikėjimas religinės patirties kaip tarpasmeninio santykio (kurį gali interpretuodamas nurodyti meno kūrinys) realumu. Apskritai šiuolaikiniame teoriniame metadiskurse jau nebėra iliuzijų, kad galima kokia nors „gryna“ teorija be jokių filosofinių pamatų: kiekviena teorinė pozicija turi filosofinį pamatą – arba tyrinėtojo sąmoningai suvoktą ir įvardytą, arba implicitinį (glūdintį tekste be tyrinėtojo aiškaus suvokimo), arba sąmoningai slepiamą, propagandiškai brukamą slepiantis po „teorijos be filosofinių pamatų“ iliuzija. „Teoriškai mąstyti – tai matyti prielaidas ir vertybes (įvardytas ir neįvardytas), grindžiančias kiekvieną teoriją“ (Lois Tyson)<sup>17</sup>. Pridurtume – ir kurti prasmingą įvairių teorijas grindžiančių filosofinių pozicijų polilogą.

Literatūros teologijai akcentuojant religinės patirties asmeniškumą, iškyla klausimas apie santykį tarp literatūroje matomos individualios ir tautinės religinės patirties. Aiškinan-

<sup>16</sup> Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, 64.

<sup>17</sup> Lois Tyson, *Critical Theory Today*, New York-London: Garland Publishing, Inc., 1999, 4.

<sup>15</sup> Žr. Erwin Goodenough, *The Psychology of Religious Experiences*, New York: Basic Books, 1965.

tis šį klausimą, pravartu pasitelkti Gustave'o Lansonio plėtotą santykio tarp meninės individualybės ir tradicijos teoriją. Ryškindamas skirtumus tarp modernios literatūros istorijos ir sociokultūrinio determinizmo, Lansonas pabrėžia, kad literatūros, priešingai nei visuomenės, istorikas pirmiausia tiria tai, kas individualu („Istorikas ieško bendrųjų faktų ir individualiais tesidomi, kiek jie atstovauja grupėms arba modifikuoja judėjimus, o mes [*literatūros istorikai* – D. Č.] pirmiausiai sustojame prie individų, nes jausmas, aistra, skonis, grožis yra individualūs dalykai“, „istorinė nuovoka – skirtingumų nuovoka“<sup>18</sup>). Tačiau kartu teoretikas teigia ir literatūrinių procesų tyrinėjimo svarbą, t. y. ragina vienu metu eiti dviem kryptimis: „Nors dideli ir gražūs yra individai, mūsų tyrinėjimas negali jais apsiriboti. Visų pirma mes jų nepažintume, jeigu norėtume pažinti tik juos. Originaliausias rašytojas – ankstesniųjų generacijų nuosėdų ir šiuolaikinių judėjimų kolektorius; trys jo ketvirčiai sudaryti iš tų elementų, kurie jam nėra asmeniškai savybingi. Norint atrasti jį jame pačiame, reikia atskirti nuo jo visą tą daugybę svetimų elementų. Reikia pažinti tą praeitį, kuri tęsiasi per jį, ir tą dabartį, kuri įsiskverbė į jį; tik tada mes galėsime išryškinti jo tikrąjį originalumą“<sup>19</sup>. Atrodytų, kad istorinių procesų tyrimai yra tik būdas originalumui nustatyti: tarytum literatūros istoriko tikslas būtų „atimti“ iš literatūrinės personalijos tuos „tris ketvirčius“ įtakos. Tačiau apibrėždamas meninę individualybę Lansonas jos nesutapatina su originalumu: „Individualus talento grožis ir didingumas nėra

<sup>18</sup> Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

<sup>19</sup> Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

jo savitumas, kuris jį izoliuoja, o tai, ką jis sukaupia savyje ir kas simbolizuoja vienos ar kitos epochos bei grupės kolektyvinį gyvenimą, tai yra jo tipiškas“<sup>20</sup>.

Analogiškai manytume, kad literatūrologiniai religinės tapatybės tyrimai pirmiausia siejami su meninės individualybės patirtimi, su konkrečiame meniniame tekste glūdinčiu šventybės suvokimu. Literatūrinį Dievo suvokimą siejant su teologinėmis sampratomis, prasminga eiti dviem kryptimis: 1) tarytum „atimti“ iš literatūros kūrinys matomos religinės patirties tai, kas susiję su kontekstine tikėjimo refleksija, taip aiškinantis tyrinėjamos religinės patirties originalumą; 2) susieti užčiuoptą meninės Dievo patirties savitumą su teologiniu ir sociokultūriniu kontekstais, fiksuojant vadinamąjį patirties „tipiškumą“ ir siekiant atskleisti tyrinėjamame literatūros kūrinys slypinčios teologijos (Dievo sampratos) visumą.

Labai plačiai žvelgiant, literatūros teologiją gali dominti kuo įvairiausias įvairių apreiškų ir neapreiškų, istoriškai susiklosčiusių religijų modeliuojamos Dievo sampratos. Šiuo atveju atraminis terminas būtų „literatūrinis mąstymas“: literatūros teologijos dėmesio lauke yra kiekviena literatūrinio mąstymo apie transcendenciją apraška. Tačiau literatūros teologijos dėmesio *centrą* sudaro krikščioniškoji Dievo samprata: tarpdisciplininė literatūros teologijos perspektyva susiformavo Vakarų religijos ir kultūros tradicijoje ir pirmiausia ją reflektuoja; svarbi aplinkybė šiuo atveju yra ir tai, kad tik krikščionybė turi teologiją (Rytų religijos – dvasinius mokymus). Kalbant apie lietuvių kultūroje matomą literatūrinį mąsty-

<sup>20</sup> Gustave Lanson, „Literatūros istorija“, *Poetika ir literatūros estetika* 2, Vilnius, 1989, 144.

mą religijos temomis, krikščioniška (tradicinė) Dievo samprata (su įvairiomis modifikacijomis, kontrapunktais ir t. t.) sudaro akivaizdžią dominantę.

Dievo sampratų įvairovę teologiškai grindžia ne tik krikščioniško / nekrikščioniško religingumo skirtis, bet ir slėpingas krikščionybės Dievo daugialypumas, suponuojas kūrinių, kaip Kūrėjo analogijos („paveiklo ir panašumo“), įvairovę. Teologija po Vatikano II Susirinkimo, svarstydamą tikėjimo skelbimo problemą, dažnai vartoja *inkultūracijos* terminą, nurodantį tikėjimo turinio raišką įvairių etninių kultūrų formomis. Jono Borutos SJ aiškinimu, „Kai kalbame apie kultūrą ir religiją, kurios prasismelkia į žmogiškosios asmenybės pačias gelmes, susiduriame su labai subtilia problema: idealių religinių normų ir Evangelijos realizavimo konkrečioje netobuloje žmogaus istorinėje situacijoje sąveika, kai ne tik Evangelijos turinys formuoja vieno ar kito amžiaus geografinio regiono krikščionybės veidą, bet ir epochos ar geografinio regiono kultūra realios istorinės krikščionybės veidui suteikia savitus žmogiškus bruožus. Nors inkultūracijos terminas pradėtas vartoti tik šio amžiaus [XX a. – D. Č.] viduryje, tačiau pati Evangelijos inkultūracijos problema sena kaip ir pati krikščionybė“<sup>21</sup>. Tad sąveika tarp krikščionybės ir tautinės kultūros teologiškai mąstoma kaip abipusė. Ir krikščionybėje egzistuojančias skirtingas Dievo sampratas teologija sieja su etniniais žmonijos bruožais, pvz., „germanų riteriškasis valdovas, romėnų-graikų Pantokratorius, slavų gyvybės šaltinis, lietuviš-

<sup>21</sup> Jonas Boruta SJ, „Evangelijos inkultūracija etninėse kultūrose“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11, Vilnius: Katalikų akademija, 1997, 15.

kasis Rūpintojėlis“: „Jei laikysimės pagrindinės teologijos nuostatos, kad visos kūrinių, taigi tiek atskirų žmonių, tiek jų natūralių bendrijų – tautinių etninių grupių, sukūrimo tikslas – skelbti Kūrėjo garbę atspindint jo tobulumą, darosi suprantama ir tautinio, etninio požiūrio į Dievą ir Dievybę įvairovė [...]. Begalinio Aukščiausios Realybės tobulumo negali išsamiai ir tiksliai atspindėti ar aprašyti viena ribota kūrinių grupė. Išsamesnį vaizdą galima susidaryti tik sugretinant gal ir gana prieštaringsus apibūdinimus, požiūrius“<sup>22</sup>. Įvairių Dievo sampratų dermę suponuotų teologinis *papildomumo* principas, kuriuo vadovaujantis atsisakoma galutinių, „aristotelinių“, definicijų, įvaizdžiais ir simboliais nurodomi atskiri, iš pažiūros prieštaringi religinės tikrovės aspektai, tuo tarytum „užbėgant už akių“ visumai, t. y. darant prielaidą, kad trūkstamas, „papildomas“, žinojimas įgalintų suvokti religinės tikrovės sąryšingumą<sup>23</sup>. Sąvoka „papildomumo principas“ suponuoja teologijos ir fizikos ryšį ir atrodo ženklinti teologijos modernizaciją, tačiau teologijoje papildomumo principas buvo atrastas dar XVI–XVII a. sandūroje, aiškinantis kognityvinę įtampą tarp Dievo visagalybės / visažinojimo ir žmogaus laisvos valios idėjų<sup>24</sup>.

Grįžtant prie *Rūpintojėlio* įvaizdžio kaip nekvėstionuojamo lietuvių krikščionybės ženklo, žvelgiant iš literatūros teologijos perspektyvos,

<sup>22</sup> Jonas Boruta SJ, „XX a. fizikos ir klasikinės teologijos sąveika“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos XV suvažiavimo darbai*, Vilnius: Katalikų akademija, 1995, 727, 729.

<sup>23</sup> Žr. Jonas Boruta SJ, „XX a. fizikos ir klasikinės teologijos sąveika“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos XV suvažiavimo darbai*, Vilnius: Katalikų akademija, 1995, 723–727.

<sup>24</sup> Žr. *ten pat*, 730.

atrodo prasminga tyrinėti literatūrinės šio ženklo interpretacijas. Bene meniškiausia jų – Putino „Rūpintojėlis“ (1926), klasikinė lietuviškos Kristaus sampratos raiška:

Dievuli mano, kas per šviesios naktys!  
Ir kas plačių padangių per aukštumas!  
O žvaigždės, žvaigždės! didelės ir mažos  
Taip spindi, net graudu, Dievuli mano.

Išeisiu, sau tariau, ant lygaus kelio:  
Ant lygaus kelio tai valia valužė,  
Ant lygaus kelio šviesiąją naktužę  
Tai tik jaunam plačias dūmas dūmoti.

Bet kam gi tu, budrus Dievuli mano,  
Prie lygaus kelio rūpestėliu rymai?  
Prie lygaus kelio, kur vargų vargeliai  
Vieni per dieną dūsaudami vaikšto.

Dievuli mano, argi mūsų godos  
Tave prie kelio iš dangaus atprašė,  
Ar gal tos šviesios rudens naktužės  
Tave iš mūsų žemės išsavnavo?

Priimki gi mane, budrus Rūpintojėli,  
Prie lygaus kelio šianakt padūmoti. –  
O kad aukštam danguj tos šviesios žvaigždės  
Taip spindi, net graudu, Dievuli mano.<sup>25</sup>

Eilėraščio autoriui interpretuojant tautodailėje matomą Kristaus sampratą, paviršinis teksto lygmuo parodo estetinės patirties situaciją: tai gėrėjimasis žvaigždėta naktimi ir jos fone – meno kūrinium, liaudies skulptūra. Eilėraščio pradžios eksklamacija „Dievuli mano“,

<sup>25</sup> Vincas Mykolaitis-Putinas, *Raštai* 1, Vilnius, 1989, 263.

nors ir turi religinio kreipinio konotacijų, pirmiausia yra retorinė figūra, pasigėrėjimo jautukas, netgi sustabarėjęs liaudiškas priežodis („Dievuli mano, kas per šviesios naktys! / Ir kas plačių padangių per aukštumas!“ – t. y. *nenusakomai* šviesios naktys, *neįmanomas nusklyti* aukštumas). Pirmojo posmo simploka (frazės „Dievuli mano“ akcentavimas užsklendžiant posmą) ir metafizinio ilgesio kontekstas (kurį motyvuoja estezės vaizdas: „Taip spindi, net graudu...“; plg. maironišką metafizinį ilgesį žvaigždėto dangaus fone) gilina kreipinio prasmę, paryškina etimologinę kreipinio semantiką.

Antrame posme matyti kalbančiojo „istorijos“ fragmentas: kaip būdinga lemtingam egzistenciniam susitikimui, pasakojama apie vidinį veiksma: ne „ką veikiau“, bet „ką galvojau“ (moderniai įterpiančią prozinę intonaciją, kitam persakoma sava mintis: „Išeisiu, sau tariau...“). Eilėraštis perteikia dviejų laikysenų kontrastą: romantiškas polėkis, žvilgsniu apripiant dangaus platybes („jaunam plačias dūmas dūmoti“), ir rūpesčio sklidinas žiūrėjimas „iš dangaus“ žemyn (taip eilėraštyje per estetinę tautodailės patirtį mąstomas dieviškas Kristaus žvilgsnis). Trečią kartą varijuojant kreipinį „Dievuli mano“, įvedamas epitetas „budrus“. Kreipinys įgauna gyvojo „Tu“ prasmę: budrus – naktį nemiegas, nenutolęs nuo kūrinijos, ją saugas (plg. Antano Jasmanto „Panaktinį“), sutinkamas imanentinėje plotmėje, *įsikūnijęs*. Sulig teologine logika įsikūnijimas suvokiamas kaip istorijoje besidriekianti misterija: Rūpintojėlis yra nužengęs į žemę eilėraščio *dabarties* laike ir erdvėje – „prie kelio“. Papildomas rimavimas gretina *kelio* ir *vargo* įvaizdžius („Prie lygaus kelio, kur vargų vargeliai / Vieni per dieną dūsaudami vaikš-

to“). „Vargų vargeliai / Vieni“: fragmento prasmė formuojama abiem kryptimis: progresyviai (*vargo* prozopopėja, *vargas* kaip „mes“ metonimija) ir regresyviai (ant lygaus kelio *vieni* tik vargai).

Deminutyvinis *vargo* įvardijimas („vargų vargeliai“) nurodo etninės pasaulėvokos askezę: liaudies dainose deminutyvinis mąstymas apie vargo, kančios patirtį kuria tos patirties sutūrėjimo, skaidrinančios ramybės, Liudviko Rėzos subtiliai mąstyta „susikaupusio skausmo“ vaizdą (net apie išprievartavimo patirtį lietuvių liaudies dainose kalbama deminutyvais, pvz., „Iškada daržely“ iš Rėzos „Dainų“: „Po rūtų pašakėliu, / Po juodu vainikėliu“).

Įsikūnijimo motyvas, suardantis harmoningo dangaus ir žemės vargo opoziciją, eilėraščio „aš“ traktuojamas su nuostaba. Poetinė nuostaba defamiliarizuoja (sukeistina) įsikūnijimo, apreiškimo įvykio, slėpingumą (plg. Maceinos įžvalgą, kad „Apreiškimo objektas [...] yra ne nežinomybė, bet nesuvokiamybė arba paslaptis“<sup>26</sup>: atnaujinamas klausimas, kas galėjo „atprašyti“ Dievą žemyn – „prie kelio“ (turinčio archetipinių žemiško praeinamumo ir vargo užuominų), kitaip tariant, gaivinama įsikūnijimo, kaip stebėtinis ir iš esmės nepaaiškinamos Dievo meilės paslapties, sąmonė.

Subjektas, išėjęs „ant lygaus kelio“, turėjo tam tikro vidinio veiksmo, „dūmojimo“, intenciją („jaunam plačias dūmas dūmoti“); eilėraščio tikrovėje vykstantis susitikimas su Rūpintojėliu tą intenciją koreguoja: norima „padūmoti“ drauge su Rūpintojėliu. Nuo „dūmojimo“ kaip romantiško svajojimo pereinama prie „dūmojimo“ kaip maldos, t. y. buvimo su

Dievu. Maldos patirtis, kurią nurodo šio eilėraščio įvaizdžių konsteliacijos, yra labai savita: melstis – tai sodietiškai tyloje parymoti drauge su Dievu. Tokia maldos samprata gali būti siejama su viena teologinių mąstomosios maldos apibrėžčių: drauge parymoti – stengtis pamatyti pasaulį panašiai, kaip jį mato Dievas. Eilėraščio kompozicija pabaigą gražina į pradžią, aktualizuodama metafizinę „šviesios nakties“ oksimorono prasmę.

*Žvaigždės*, – biblinis idealiojo gamtos lygmens, Dievo tikrovės simbolis, – visiškai kitokios Putino eilėraštyje „Rex“ (1914; red. 1921, 1936), tai valdovo šlovės vainikas, kurį autorius traktuoja ironiškai:

Galingas ir didis valdau ašai žemę.  
Skliautus mano sostas padangėse remia.  
Minu briliantus, o čia prie vainiko  
Man spindinčios žvaigždės pritiko.  
Valdau ir gėriuosį pasaulio harmonija:  
Čionai tamsiažydris dangus,  
Tėn mėlyna jūrų simfonija  
Sūpuoja plačius margažiedžius laukus.

Bet kas per balsai prieštaringu aidėjimu  
Staiga ėmė drumsti tą puikų skambėjimą?  
Lyg mirštančio skausmas agonija  
Ardo harmoniją.

– Gelbėk mus – žūname!  
Vargo kankinami,  
Bado marinami  
Urvuose pūvame.

Lūpos išdžiūvusios,  
Akys užgriuvusios,  
Plyšta širdis.

<sup>26</sup> Antanas Maceina, *Religijos filosofija*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1990, 200.

Ak, paskutinėje  
Skausmo kankynėje  
Smauk mus, mirtis!

Keršto nublokštame  
Alkyje trokštame  
Lašo rasant.  
Alpsta – ir šaukiame,  
Mirštami – ir laukiame  
Duonos – šviesos!..

Bet aš, kuris žemę iš sosto valdau,  
Nei skurdo, nei skausmo tenai nematau.  
Gėriuos stebuklingais darbais Īkūrėjas,  
Kurs visą pasaulį taip puikiai sudėjęs:

Čia mėnuo ir žvaigždžių minia  
Padangėje žavi mane,  
Ten jūra ir vaizdūs krantai,  
Kiek toly akim užmatai.  
Tai ko jie ten šaukia kaskart įkyriau?  
– Paliaukit! – galiausiai supykęs tariau,–  
Jūs ten, taip rūščiai šaukdami tame klonyje,  
Ardot pasaulio harmoniją!

Tariau – ir, į purpurą įsivyniojęs,  
Žiūrėjau, kaip žvaigždės vainikan man klonas.<sup>27</sup>

*Žvaigždėto dangaus įvaizdis* šiame eilėraštyje visiškai kitoks nei ankstesniame: „Rūpintojėlio“ *žvaigždės* bibliškai simbolizuoja idealų gamtos lygmenį, Dievo tikrovę, o „Rex“ *žvaigždės* – tai valdovo šlovės vainikas, kurį autorius traktuoja ironiškai. Visiškai kitokia nei „Rūpintojėlyje“ čia ir Dievo samprata. „Rex“

<sup>27</sup> Vincas Mykolaitis-Putinas, *Raštai 1*, Vilnius, 1989, 112–113.

Dievas, kaip ir „Rūpintojėlio“, yra antrasis dieviškosios Trejybės asmuo, Kristus (eilėraštyje perteikia skirtumą tarp jo kaip pasaulio valdovo ir „Īkūrėjo“; plg. Bažnyčioje populiarią *Kristaus karaliaus* metaforą). Tačiau tai Kristus, neturintis jokių Rūpintojėlio bruožų: nematantis žmonijos skundo priežasčių ir abejingas tam skundui. Efektingas poetinis gestas parodo pasaulį tokio abejingo platoniško demiurgo žvilgsniu, suponuodamas „Dievo mirties“ dramos parafrazę. Friedricho Nietzsche’s kontekste „Dievo mirties“ idėja nurodo ne ateistinę nuostatą, o dramatišką skundą dėl to, kad modernus žmogus egzistenciškai Dievo nebepatiria. Panaši Putino „Rex“ prasmė: Kristaus, atsivėrusio nuo pasaulio savo „harmonijoje“, monologas formuoja dramatišką klausimą: o kas, jei taip yra iš tiesų?

„Rūpintojėlyje“ matoma religinė patirtis motyvuojama tradicinės lietuviškos Dievo sampratos. Žvelgiant į „Rex“ iš teologinės perspektyvos galima teigti, kad jame matoma Dievo samprata yra ne teistinė, o *deistinė*.

„Teizmas“ ir „deizmas“ sąvokų etimologijos požiūriu yra, kaip kartais pajuokaujama, „du tos pačios struktūros barbarizmai“ (gr. *theos*, lot. *deos*). Tačiau šių sąvokų semantika iš esmės skirtinga: *teizmo* sąvoka nurodo doktriną, teigiančią laisvo ir gyvo Dievo buvimą: Dievą kūrėją ir Dievo apvaizdą. *Deizmas* – doktrina, pripažįstanti Dievo buvimą, tačiau atmėtant apvaizdos, Dievo ir žmogaus bendravimo, apreiškimo idėjas. Pasaulį deizmas suvokia kaip valdomą būtinumo. Deistinė Dievo samprata išpopuliarėjo Apšvietos laikotarpiu (pvz., vyrauja Voltaire’o raštuose) ir yra stipriai paveikusi modernią Vakarų mintį. Moderniojo individualizmo pasaulėjauta, – blėsinanti bendruomenės jausmą, intensyvinanti filoso-

finį vienišumą, susvetimėjimą, pesimizmą, – prasilenkia su papildomumo principo logika ir suponuoja egzistencinio dramatinio sklidiną dichotomiją: mylintis Tėvas ar tolimas, šaltas Teisėjas. Bažnyčios istorikai, žymėdami Vakarų kultūros religingumo trajektorijas, kelią iš teizmo į ateizmą suvokia kaip vedantį per deizmą (Vatikano I Susirinkimas (1869–1870) pasmerkė deizmą kaip ereziją).

Deizmas ženklina stojišką intelektualę laikyseną: samprotaujama, kad jei Dievas ir esąs, žmogiškoji būtybė pernelyg nežymi galaktikų platybėse, kad į ją atkreiptų dėmesį absoliuti mintis. Krikščionybė kontrargumentuoja: anot šmaikščios Josepho Ratzingerio parafrazės ir replikos, „žinant, kokia begalybė mus supa, kokia menka Žemė erdvėse, kokia menka dulkė žmogus kosmoso platybėse, absurdiška atrodo mintis, kad Aukščiausioji esybė rūpintųsi žmogumi. [...] Tačiau tardamiesi teisingai suprantą Dievą, iš tikrųjų manome apie jį per daug žmogiškai, tarsi jis turėtų kažko atsakyti, kad neprarastų bendro vaizdo“<sup>28</sup>. Dievą, gebantį dėl tokių „smulkmenų“ kaip žmogiškoji egzistencija neprarasti „bendro vaizdo“, Ratzingeris apibūdina Friedricho Hlderlino *Hyperions* įžangos žodžiais: „Nebūti apimtam didžiausio, bet tilpti mažiausiam“.

Deistinis Putino *Rex* yra atitolęs, atsiribojęs nuo žmogaus klystkelių ir kančios tikrovės. Eilėraščiui kalbant apie Dievą kūrėją reikšminga, kad tai ne Kūrėjas, palaikantis pasaulio egzistavimą, o „Įkūrėjas“, sukūręs pasaulį ir jį abejingai apleidęs. Maištingas kenčiančios minios motyvas, autoriui transformuojant *de profundis* temą, yra bene ryškiausias lietuvių lite-

ratūroje maišto prieš Dievą, būdingo romantizmo paradigmai, atvejis. Putino „Rex“ intertekstualiai susijęs su Adomo Mickevičiaus „Vėlinėse“ formuojamu kaltinimu transcendencijai: „Ne Dievas tu, o caras“, kaltinimu, kurį sviedžia piktosios dvasios personažas ir kurį literatūrinis autorius traktuoja kaip aukščiausio laipsnio blasfemiją (žr. egzorcizmo sceną „Vėlinių“ trečioje dalyje).

Eilėraščio „Rex“ Kristus nėra krikščionybės Kristus. Biblijoje matoma Kristaus kaip karaliaus metafora yra ambivalentinė: jos prasmė – ne tik tautos (Bažnyčios) vienijimas, kai karalius reprezentuoja tautą (beje, Biblijoje šis reprezentavimas labai specifinis, nes „tautai“ atstovaujama per kančią ir mirtį, vienam mirštant už visus), bet ir savotiškas tautos „decentralizavimas“, dezintegravimas, kai individualybė suvokiama kaip visuma („Aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus“, *Gal 2,20*). Religinis santykis teikia individui vidinį autoritetą, formuodamas individualybę (Northrop Frye)<sup>29</sup>. Biblinė moralė „apeluoja [...] į autoritetingą figūrą, su kuria turi sieti grynai asmenišką ištikimybės ryšys“ (Sergejus Averincevas)<sup>30</sup>.

Įtampa tarp deistiškų transcendencijos sampratų ir pastangų tikėti biblinių Dievo artumą – būdinga Putino lyrikos žymė, iš esmės nurodanti takoskyrą tarp tradicinės ir modernios pasaulėvokų.

Panašiai kaip Putino lyrikos žmogui, Dievo sampratų įtampa būdinga ir romano *Altorių šešėly* (1933) veikėjui Liudui Vasariui: „Jis,

<sup>28</sup> Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1991, 83.

<sup>29</sup> Žr.: Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York, 1983, 99–101; Dalia Čiočytė, *Biblija lietuvių literatūroje*, Vilnius: LLTI, 1999, 165–166.

<sup>30</sup> S. Averincevas, „NT apžvalga“, *Katalikų kalendorius žinynas*, Kaunas-Vilnius, 1989, 188.

klierikas Liudas Vasaris, tiki. Bet kaip? Kuo pagrįstas jo tikėjimas? [...] Mirties ir pomirtinio gyvenimo baime? [...] Dievo meile?“<sup>31</sup> Religingoji Vasario motina bijo Dievo – baudėjo: „Jei nors vieną minutę Mišių nebūtų, Dievas sunaikintų visą pasaulį už žmonių nuodėmes. Tik Mišios šventos sulaiko Dievo rūstybę“ (p. 619). Romanas interpretuoja krikščionybės kelią į Lietuvą, lenkiško apaštalavimo Lietuvoje pobūdį. Kūrinio seminarijos (kurios prototipas – Seinų seminarija) dvasios tėvo žodžiai *akį*, kaip Dievo apvaizdos simbolį, pristato travestiškai ir karikatūriškai, kaip budrią prižiūrėtojo akį: klierikai gąsdinami už vyresniųjų akį „dar budresne ir viską matančia Dievo akimi“ (p. 50; plg. apvaizdos gretinimą su politiniu šnipinėjimu Rimanto Šavelio „Dievo avinėlyje“ – ironija sklinda abiem kryptimis, travestiškai interpretuojamas ir sovietinis saugumas, ir Dievo apvaizda: „Bet negi ir bažnyčioj mane kažkas sekė, šiaip jau Aukščiausiojo pareiga tai daryti, tačiau nepanašu, kad jie dabar pasitikėtų Visagalium...“<sup>32</sup>). Vasaris ironiškai reziuumuoja dėstytojų idėjas – Dievo kaip žmogaus antipodo (o ne pirmavaizdžio) sampratą: „Dievas – begalinė gėrybė, tobulybė ir visų teigiamų atributų suma. Žmogus – begalinė mizerija ir visokių blogybių nešiotojas. Žmogus jau gema nuodėmė, jo prigimtis linkusi į nuodėmę, ir visas jo gyvenimas – tai begalinė nuodėmių virtinė“ (p. 30). Vienpusiškas žmogaus nuodėmingumo akcentavimas teologiškai ydingas: kertasi su laisvos valios dogma ir su krikščionybei būdinga mišrios žmogaus prigimties samprata. Dievo sampra-

<sup>31</sup> V. Mykolaitis-Putinas, *Raštai* 4, Vilnius, 1992, 26. Toliau tekste nurodomas puslapis.

<sup>32</sup> Rimantas Šavelis, *Dievo avinėlis*, Vilnius, 1974, 294.

tos dilemai romane ekvivalentinė vidinio / išorinio religingumo paradigma. Vasaris seminarijoje girdi ne aiškinimus, kaip galima mąstyti ir suprasti, o išorinės raiškos, elgesio reikalavimus („gero kunigo elgesio pamokas“, nurodymus, kaip „atlikinėti dvasiškus pratimus“, p. 12, 27). „Altorių šešėly“ išvalgos skatina klausti, kiek ir kaip Dievo teisėjo įvaizdį (ir sutirštintą nuodėmės sąmonę) formavo krikščionybės kelias į Lietuvą (t. y. vadinamasis lenkiškas apaštalavimas).

Baimės vyravimą religiniame išgyvenime šiuolaikinė teologija laiko kliūtimi autentiškai religinei patirčiai. Šiuolaikinė Bažnyčios praeities refleksija teigia, kad „Daugybės pastangų būta žmonijos istorijoje laisvę kontroliuoti, riboti, prižiūrėti. Netgi Bažnyčios yra buvusios įsijungusios į šį žaidimą, tačiau tokios tendencijos iškreipia Dievo įvaizdį, žmogaus įvaizdį, santykio tarp Dievo ir žmogaus išivaizdavimą ir prigimties suvokimą“<sup>33</sup>. Įžvelgiamas ryšys tarp deizmo ir religinės baimės kaip religinio santykio dominantės: „Išlaisvintai iš baimės įtampų žmogiškai būtybei nebereikia tolimo Dievo, primetančio žmonėms savo valią“<sup>34</sup>. Šveicarų kunigas Maurica Zundelis (1897–1975) Dievo baimės vyravimą religijoje sieja su moderniu nusigrėžimu nuo Dievo. Iš pradžių Dievas paverčiamas stereotipu, jo žmogiškas veidas paslepiamas. Taip Dievas suobjektinamas, suvokiamas kaip dirbtinė persona, „tokia keista, kad išgirdę žodį ‘Dievas’

<sup>33</sup> Ramón Martínez de Pisón Liébanas, “From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness”, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 20.

<sup>34</sup> Ramón Martínez de Pisón Liébanas, “From Fear to Freedom: Toward Spiritual Wholeness”, *Sciences pastorales: Etudes interdisciplinaires en psychologie, sociologie et théologie* 21 (1), Ottawa: Université Saint-Paul, 2002, 20.

norime sprukti“; į tokią Dievo karikatūrą neretai reaguojama infantilišku, pasyviu klusnumu<sup>35</sup>. Pasak Zundelio, tokia iškreipta Dievo samprata ir ją lydinti negatyvi gėda, patologiškos kaltės patirtis, nuodėmės ir amžinos bausmės, pragaro akcentai „prisidėjo prie žmogiškosios būtybės nutolimo nuo savęs pačios“; nuoseklus tolesnis žingsnis – sulig tamprumo jėgos logika išivyravęs „skrupulingas pripažinimo ieškojimas, patologinis narciziškumas, savęs įsivaizdavimas visatos centre“<sup>36</sup>.

Tad žmogiškosios būtybės laisvę teologija laiko autentiškos religijos kriterijumi ir žmogišką pastangą tapti laisva, autonomiška ir atsakinga žmogiška būtybe vertina kaip svarią religinio santykio sąlygą. Putino, vieno lietuvių didžiųjų rašytojų, kūryboje matomos sankirtos tarp klasikinės harmonijos ir moderniojo dramatismo, tarp krikščioniškojo teizmo ir deizmo – tai literatūros teologijai ypač įdomi

patirtis, formuojanti klausimą, ar tradicinio lietuvių religingumo implikuojama Dievo samprata visuomet atrodo krikščioniška. Galima kelti hipotezę, kad kai kurie tos Dievo sampratos bruožai (pirmiausia „Dievo baimės“ temos utiravimas) lietuvių kultūroje lėmė moderniojo deizmo (ir vėliau ateizmo) įsigalėjimą.

Tautinei savivokai būtų aktualūs ir kitų lietuvių literatūros kūrinių tyrinėjimai: jei juose matyti religinės patirties nuorodų, tai kokią Dievo sampratą jos užmena? Klausimas keltinas ne tam, kad „nustatytime“ tos sampratos teologinį (ne)taisyklingumą, o tam, kad per literatūroje matomą krikščionybės aspektų aktualizavimą (kuriuos krikščionybės aspektus tradicinis lietuvių religingumas iškelia į pirmąjį planą?) ar, priešingai, per krikščionybės nuostatų variacijas ir toms nuostatoms oponavimą išryškėtų, kas būtų būdinga literatūros liudijamai lietuvių religinei tapatybei.

#### NATIONAL RELIGIOUS IDENTITY FROM THE PERSPECTIVE OF THEOLOGY OF LITERATURE

Dalia Čiočytė

Summary

The article sets to explore the theoretical principles of literary theology which is employed to discuss and interpret the works by Vincas Mykolaitis-Putinas – the classic writer of Lithuanian literature. It is assumed that several Putinas' works represent different forms of Lithuanian religious identity: traditional Western Chris-

tianity and modern individualism. The latter is being interpreted in the context of the deistic notion of God. A hypothesis is being made that some strong emphases on such aspects of Lithuanian Christianity as the fear of God may have been influenced by the emergence of the deistic and atheistic concepts of the Deity.

Gauta 2005 12 22  
Priimta publikuoti 2006 09 05

*Autorės adresas:*  
Lietuvių literatūros katedra  
Vilniaus universitetas  
Universiteto g. 5  
LT-01513 Vilnius  
El. paštas: *Dal13@takas.lt*

<sup>35</sup> M. Zundel, *Morale et mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 23.

<sup>36</sup> M. Zundel, *Morale et mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 38.

## LITERATŪROS TEOLOGIJA: IDENTITETO PAIEŠKOS

**Gediminas Mikelaitis**

Lietuvos dailės muziejaus Mokslinių publikacijų ir leidybos centro vedėjas

Literatūros teologija, kaip literatūros ir teologijos santykių aiškinimo, interpretavimo, vertinimo tarpdisciplininė teorija ir literatūros tyrinėjimo metodas, susiformavo XX a. antroje pusėje, kai išsiskaidžiusios humanitarinių mokslų disciplinos ėmė jungtis ir kristalizavosi tarpdalykinių paribių junginiai: kultūros filosofija, meno filosofija, filosofinė antropologija, filosofinė estetika, literatūros filosofija ir kt. Pastaruoju metu humanitariniuose moksluose literatūros ir teologijos santykiai sunkiai apibrėžiami ar iš viso jų nesistengiama apibrėžti dėl to, kad pati teologija tapo madingu mokslinių tyrinėjimų dalyku, ji taikoma pernelyg plačiai (pvz., rašoma net apie technikos ar sporto teologiją), šiuo terminu kartais įvardijami įvairiausi literatūrologiniai ir kultūrologiniai samprotavimai, vienaip ar kitaip susiję su bet kokiais dvasiniais ieškojimais. Dažnai per daug dėmesio skiriama literatūrai, o per mažai – pačiai teologijos sąvokai ir jos sklaidai.

### Teologijos apibrėžimo prielaidos

Bendriausia reikšme nuo antikos laikotarpio teologija nusakoma kaip kalbėjimas apie Dievą, nuo ankstyvosios krikščionių Bažnyčios lai-

kų – kaip Dievo Apreiškimo ir Dievo tapimo žmogumi Kristuje perteikimas ir gynimas, dogmų ir Bažnyčios mokymo formulavimas. Jau ankstyvieji Bažnyčios tėvai stengėsi tikėjimą ne tik skelbti, bet ir aiškinti racionaliais argumentais, remdamiesi stoikų ir Platono sąvokomis. Nuo Origeno, Euzebijaus Cezariečio ir kt. teologija buvo vadinamas kalbėjimas apie Trejybėje vieną vienos prigimties Dievą Tėvą, Sūnų ir Šventąją Dvasią<sup>1</sup>. Tačiau dažniau vartotos tradicinės sąvokos „sacra doktrina“, „sacra scriptura“. Tai rodo, kad iki brandžiųjų viduramžių teologija buvo suprantama kaip Šv. Rašto aiškinimas. Tomas Akvinitis atskyrė prigimtine (filosofinę) ir Apreiškimo teologiją. Taip buvo pereita nuo teologijos kaip išminties prie teologijos kaip mokslinio-argumentacinio pobūdžio mokymo.

Dauguma šiuolaikinių Vakarų krikščionių teologų apibrėžia teologiją kaip Apreiškimo ir Bažnyčios skelbimo mokslinę-metodinę refleksiją apie tikėjimą Jėzumi Kristumi apsireiš-

<sup>1</sup> *Viduramžių žodynas*, sudarė P. Dinzelbacher, Vilnius: Aidai, 2004, 539.

kusį Dievą<sup>2</sup>. Jai rūpi atskleisti tikėjimo turinį susiduriant ir diskutuojant su vieno ar kito laikotarpio mąstysena. Tad teologija – ir tikėjimo samprata (*intellectus fidei*), ir paties tikėjimo pažinimo išsklaida (*fides querens intellectum*). Teologija remiasi tuo, kad jos mokslinio tyrimo strategiją sudaro tikintis subjektas ir jo priklausomybė tikinčiųjų bendruomenei. Moksliskas kalbėjimas apie Dievą pagilina tikėjimo pažinimą, didina kultūrinį krikščionybės aktualumą ir neretai turi nepaprastą reikšmę iš naujo suvokti tikėjimą. Kaip teologijos tyrimo sritį galime pažymėti dvigubą tikėjimo formą: tikėjimo patyrimą / tikėjimo praktiką (*fides qua*) ir tikėjimo refleksiją / tikėjimo turinį (*fides quae*). Viena vertus, teologija pagrįsta apreiškimo patyrimu, antra vertus, taip pat apibūdina skelbiamą tikėjimą, kuris remiasi transcendencijos patyrimu ir apima tikėjimo praktiką. Dabar ne mažiau pabrėžiamas ir kitas dalykas: kad teologija – „tai mokslinė Bažnyčios savimonė arba kritinė krikščionybės refleksija mūsų visuomenėje“<sup>3</sup>. Kritinė teologijos jėga pasireiškia vidine Bažnyčios funkcija ir jos dialogu su kitais mokslais ir pasaulėžiūromis. Viena vertus, teologija pagrįsta Apreiškimo patyrimu, kita vertus, taip pat apibūdina skelbiamą tikėjimą, kuris remiasi transcendenci-

jos patyrimu ir apima tikėjimo praktiką. Taigi patyrimas ir mokslinė refleksija čia lemia vienas kitą.

Išskirtini svarbūs teologijos kaip tikėjimo mokslo momentai: 1) teologijos šaltiniai ir tiesos kriterijai yra Dievo apreiškimas ir protas; 2) jos požiūris į tikrovę yra tikėjimas; 3) jos visuomeninė vieta yra Bažnyčia kaip tikinčiųjų bendruomenė, kurioje tikėjimas gyvuoja ir toliau perduodamas; 4) teologija yra tikėjimo mokslas ir jį įpareigoja mokslo taisyklės ir sąlygos<sup>4</sup>. Bet kartu tai praktinis mokslas, kad žmonės pasiektų tikrą, visapusišką gyvenimą. Todėl „tikrasis teologijos objektas apibrėžiamas ne kaip Bažnyčios tikėjimas, bet kaip Bažnyčios tikėjimo liudijimu parodyta Dievo apreiškimo tiesa“<sup>5</sup>. Tiek Bažnyčios magisteriumas, tiek teologija yra įpareigoti saugoti ir perduoti šią tiesą. Teologija nėra privati teologų idėja, kitaip ji taptų nereikšminga. Jos bažnytiškumas yra neišvengiamas; be to, ji virstų religijotyra ar religijos filosofija. Magisteriumas ir teologija yra du būtini Bažnyčios gyvavimo sparnai. Pirmasis, atsakingas už apreiškimosios tiesos skelbimą, neišivaizduojamas be teologijos; pastarajai tiesos kriterijus yra apreiškimas, o mokslinis kriterijus – argumentas<sup>6</sup>. Skelbimas yra teologijos matas, o ne teologija – skelbimo matas<sup>7</sup>. Siekdama atskleisti apreiškimo ir tikėjimo dalykų supratimą, „teologinė

<sup>2</sup> Herbert Vorgrimler, *Naujasis teologijos žodynas*, Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003, 187, 541; *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* 1, hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln: Benziger, 1965, 954; Walter Kasper, „Theologie“, *Staatslexikon* 5, Freiburg: Herder, 1989, 453; *Lexikon der Religionen*, hrsg. von Hans Waldenfels, Freiburg: Herder, 1992, 646; Wolfgang Beinert, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1985, 49–51; *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von Wolfgang Beinert, Freiburg: Herder, 1991, 494.

<sup>3</sup> Joseph Wohlmuth, *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg: Echter, 1991.

<sup>4</sup> Max Seckler, „Theologie als Glaubenswissenschaft“, *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Freiburg: Herder, 1988, 194.

<sup>5</sup> Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1987, 14.

<sup>6</sup> Plačiau žr. Max Seckler, „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente“, *Theologie und das Lehramt*, Hrsg. Walter Kern, Freiburg: Herder, 1982, 25–27.

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln: Benziger, 1993, 55.

refleksija Bažnyčioje visų pirma yra skirta tikėjimo skelbimui ir katechezei<sup>8</sup>. Antra vertus, teologija turi atnaujinti metodus, kad geriau pasitarnautų evangelizacijai, megztų kritinį dialogą su kitomis kultūros sritimis. Teologija tikėjimą kritiškai išbando, bet tikras teologinis tyrinėjimas visada turi atverti dvasinį matmenį. Tačiau kaip teologija, kurios pagrindas yra mokslinis argumentas ir refleksija, gali tapti kultūrologine ar literatūrologine disciplina? Tai lėmė XX a. pirmoje pusėje pasireiškę humanitarinių mokslų antropologinis posūkis, teologijos atsigręžimas į žmogiškąsias problemas, teologinės minties pliuralizmas, apskritai humanitarinių disciplinų ribų paslankumas<sup>9</sup>. Pati teologija ėmė ieškoti atspirties meno sferoje. Nors teologija tikėjimą kritiškai patikrina, tikras teologinis tyrinėjimas visuomet turi atverti dvasinį matmenį. Iš teologijos racionalumo išveda nesenstantys šv. Augustino teiginiai: „Jei nori suprasti, tikėk! Supratimas yra tikėjimo atlygis. Tad ieškok ne supratimo, kad įtikėtum, bet tikėk, kad mokytumeisi suprasti; nes be tikėjimo nėra supratimo“<sup>10</sup>.

### Ar baigėsi krikščioniškoji literatūra?

Šiuolaikinių teologų pripažįstama, kad tikėjimo kalba yra ne tik sąvokų, bet visų pirma tikėjimo slėpinį atskleidžianti, metaforiška, simbolinė kalba<sup>11</sup>. Literatūros teologijos atsiradi-

mo kontekstas – XX a. pirmoje pusėje ir ypač šio šimtmečio viduryje kilęs krikščioniškosios literatūros sampratos kvestionavimas Vakarų šalyse (Prancūzijoje, Vokietijoje, Austrijoje, Lenkijoje). Dalis literatūros tyrinėtojų po Antrojo pasaulinio karo svarstymus apie krikščioniškąją literatūrą, ypač Prancūzijoje, suklestėjusią XX a. pirmoje pusėje dėl bendro religinio atgimimo, ir jos reiškimosi galimybes baigė davo taip: „Krikščioniškoji literatūra baigėsi; [...] konstatuojame: mirė Maurice Baring, Georges Bernanos, Léon Bloy, Paul Claudel, André Gide, Julian Green, Francis Jammes, François Mauriac, Charles Péguy, Hilaire Belloc, Gilbert Keit Chesterton, Tom Sterns Eliot, Graham Green, Gerard Manley Hopkins, Clives Staples Lewis, Evelyn Waugh, Stefan Andres, Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langgäser, Edward Schaper, Reinhold Schneider, Ina Seidel, Konrad Weiss ir kt.<sup>12</sup> Nuo XX a. šešto dešimtmečio pradžios užgeso Vokietijoje katalikiškas „Hochland“ ir protestantiškas „Eckart“ sąjūdžiai, krikščioniška kritika daugiau tapo nepastebima bendrame literatūrinio gyvenimo kontekste. „Baigėsi revertitų ir konvertitų krikščioniškoji literatūra. Akivaizdi krikščioniškosios savimonės krizė“<sup>13</sup>. Poetas Gottfriedas Bennas paskelbė

<sup>12</sup> Hohoff C., *Was ist christliche Literatur?*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1966, 5.

<sup>13</sup> Paul Konrad Kurz, „Warum ist die christliche Literatur zu Ende?“, *Über moderne Literatur* 3, Frankfurt am Main: Knecht, 1971, 130–131. Žr. taip pat: *Christliche Dichter im 20. Jh. Beiträge zur europäischen Literatur*, Hrsg. Otto Mann, Bern-München: Piper, 1968, 3–5; *Christliche Literatur im Aufbruch*, Hrsg. J. Pottier, L. Bossle, Würzburg: Echter, 1988, 6–10; Frühwald F. „Religion und Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts“, *Herausgeber Karl Lehmann, Hans Maier, Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1995, 23–25; Franz Gruber, *Von Gott reden in geschichtslöser Zeit. Zur symbolischen*

<sup>8</sup> Jonas Paulius II, *Enciklika „Fides et Ratio“*, Vilnius: Aidai, 2000, 116.

<sup>9</sup> Apie tai iš dalies rašyta: Dalia Jakaitė, „Literatūros teologijos galimybės“; Dalia Čiočytė, „Dosnūs literatūros teologijos paribiai“, *Sambalsiai: studijos, esė, pokalbis*, sudarė Aistė Birgerė, Dalia Čiočytė, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2005.

<sup>10</sup> Wohlmut, 1991, 88.

<sup>11</sup> Žr. *Ten pat*, 74; Hans Kessler, „Was ist Theologie? Was heisst Theologie treiben?“, *Den Armen eine frohe Botschaft*, Frankfurt: Knecht, 1997, 383–386.

garsiąją tezę: „Dievas – prastas stiliaus principas“<sup>14</sup>. Plėtodamas Friedricho Nietzsche's, Oswaldo Spenglerio kultūros pesimizmą, jis akcentavo literatūrinę estetinę religijos kritiką ir prisidėjo prie literatūros ir religijos perskyros gilintojų. Estetinės religijos kritikos pagrindas – kad su Dievu, t. y. su religiniais įsitikinimais, su religiniu tikėjimu negalima sukurti meniškų kūrinių. Romus pamaldumas, tikėjimo saitai griauinantys meninį stilių ir iškreipiantys tikrąją literatūrą.

Autonomiškumo siekianti literatūra ir menas praeito šimtmečio pradžioje kratėsi religinio, visuomeninio, etinių funkcijų ir buvo pasiryžusi estetines vertybes laikyti aukščiausiu kriterijumi, galinčiu pakeisti ir religines vertybes. Menas, Benno teigimu 1908 m., pretenduoja tapti „vienintele galima transcendencijos forma“<sup>15</sup>. Europietiško visų vertybių nihilizmo akivaizdoje griebiamasi į transcendenciją nukreipto kūrybiškumo.

XX a. pradžioje krikščioniškosios savimovės krizė imta sieti su įsisiūbuojančiais svarstymais apie kultūros krizę. Šiuo laikotarpiu ir literatūra, kaip kultūros dalis, išgyvena sankrėčio metą. Ji ieško vietos amžiaus pradžioje nubangavusioje kultūros tipų kaitoje, kai po estetinių kanonų epochos prasiveržia eksperimentavimo banga, plūsteli vertybinis reliatyvizmas, kai religinės problemos prilyginamos

kultūros klausimams. Visų pirma literatūra patenka į pasaulėžiūros svarstybų sūkurį, filosofijos chaoso, „filosofijos anarchijos patologiiniu tarpumečiu“<sup>16</sup>. Ji darosi jautresnė ir labiau negu ankstesniais laikotarpiais priklausoma pirmiausia nuo filosofijos atsinaujinimo, nuo naujų religinių lyčių ieškojimo. Literatūra dažnai įsiliejo į kultūros filosofijos, visų pirma krikščioniškosios kultūros filosofijos, problematiką, dalyvavo „kultūros patirties apmąstyme“<sup>17</sup>, kultūra ir kartu literatūra tapo „kone visuotiniu (...) filosofinės minties akiračiu“<sup>18</sup>. Tame akiratyje skleidėsi etinė, religinė, estetinė problemika, pirmiausia susijusi su krikščioniškosios kultūros atsinaujinimo rūpesčiu. XX a. pradžioje imta ypač intensyviai svarstyti, kas yra krikščioniškoji filosofija, krikščioniškasis menas, krikščioniškoji literatūra<sup>19</sup>. Atsinaujinimo poreikis kilo siekiant įveikti anuometės filosofinės ir etinės minties epigoniškumą, negyvenimiškumą, trivialumą, grįžti prie „metafizinio idealizmo, religinės metafizikos“. Pirmiausia užsimota įveikti dekadentizmą pasaulėžiūros srityje, remiantis neoscholastika pagrįsti ir įtikinti krikščioniškosios pasaulėžiūros svarbą. Bet jau popiežius Leonas XIII (1878–1903) pratino Bažnyčią prie pliuralizmo, o katalikiškojo modernizmo krizė rodė religijos ir kultūros, konservatyviosios ir moderniosios katalikybės, religijos skelbimo ir skleidimosi naujomis pakitusiomis sąlygomis dramą. „Modernizmo krizė atsirado brutaliai susidūrus tradiciniam Bažnyčios mokymui su naujais religijos mokslais, susiformavusiais už

*Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg: Herder, 1997, 3–23; Łukomska-Woroch A., *Christliche deutsche Autoren des 20. Jh. Zur Zeitproblematik in ihrem Schaffen*, Poznań, 1981, 6–19.

<sup>14</sup> Karl-Josef Kuschel, „Literatur und Religion“, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Hrsg. V. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg: Herder, 1989, 250–252.

<sup>15</sup> Karl-Josef Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“, *Literarisch – theologische Porträts*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1996, 19.

<sup>16</sup> Pranas Dovydasaitis, „Šių dienų filosofinės pasaulėžiūros kovų laukas“, *Židinys* 8–9, 1926, 24.

<sup>17</sup> Arūnas Sverdiolas, *Steigtis ir sauga*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, 13.

<sup>18</sup> *Ten pat*, 9.

Bažnyčios ortodoksijos, o dar dažniau – prieštaraujant jai“, – rašė E. Poulat<sup>20</sup>. Šių įtampų lauke žmogaus krikščioniškumas prarado išganyto privalomą pobūdį, „nustojo egzistuoti literatūroje krikščioniškas žmogaus paveikslas, o krikščioniškoji moralė pasirodė esanti eklektiška, nevisuomeniška, privati“<sup>21</sup>.

XX a. pabaigoje ir XIX–XX a. sąvartoje krikščioniškoji literatūra savo uždaviniu laikė kelti žmonių moralę, o XX a. pradžioje vis daugėjo kūrinių, kuriuose buvo vaizduojami nuodėmės padariniai ir krikščionybės dramai būdingos gyvenimo kolizijos. Dauguma tyrinėtojų sutinka, kad krikščioniškoji literatūra nuo bendrosios skiriasi savo tematika, pagrindinių vertybių sprendimo būdu. „Krikščioniškajai literatūrai būdinga pagrindinė tikėjimo tema, būtent nuodėmės, malonės ir žmogaus atpirkimo tema. Be tos temos negali apsieiti joks krikščioniškosios literatūros kūrinys“<sup>22</sup>. Be abejo, tokios tematikos esama ir krikščioniškajai literatūrai nepriskiriamais kūriniams, bet jiems stinga transcendentinio pasaulio malonės, kuri padeda išsigelbėti iš, atrodo, nepataisomų situacijų. „Žmogus šaukiasi išgelbėjimo iš anksčiau, ir tos malonės, tos amžinos šviesos proveržą jis norėtų matyti ir kūryboje. Dėl to ir krikščioniškąją literatūrą gali kurti toks kūrėjas, kuriame gyvas tikėjimas ir kuriame krikščioniškoji teologija pranoksta gamtiškąjį vaizdų pasaulį“<sup>23</sup>. Vis dėlto dauguma

<sup>19</sup> *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20. Jahrhunderts* 1–3, Hrsg. F. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer, *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* 3, Graz–Wien–Köln: Styria, 1990, 26.

<sup>20</sup> Pierrard P., *Historia kościoła katolickiego*, Warszawa, 1989, 301.

<sup>21</sup> Kurz, *Warum ist die christliche Literatur zu Ende?*, 131.

<sup>22</sup> Alfonsas Šešplaukis-Tyruolis, „Krikščioniškoji Vakarų pasaulio literatūra“, *Lietuvių ir pasaulinės literatūros baruose*, Kaunas: Spindulys, 1994, 156.

<sup>23</sup> Signer L., *Deutsche Literaturgeschichte*, Luzern, 1951, 578.

krikščioniškosios literatūros kritikų (H. Böll, D. Sölle, P. K. Kurz, W. Ross, G. Debus, J. Kopperschmidt, D. Mieth)<sup>24</sup> iš principo ne aštriai kritikuoja krikščioniškąją literatūrą, o skelbia *tradicinės* krikščioniškosios literatūros galą. Jie supeikia dar iš viduramžių religinės raštijos nusižiūrėtą daugiau ar mažiau schematišką, dažnųsyk didaktišką „naratyvinį biblicizmą“<sup>25</sup>: tiesioginę tiesmukišką Šv. Rašto „imitacinę traktuotę“<sup>26</sup>, pamokslo, didaktinio, realistinio ugdomojo pasakojimo forma pateikiamą objektyvaus religingumo vaizdavimą. (XX a. pradžios lietuvių literatūroje – tai Adomo Jakšto, Jono Geručio-Balvočiaus, Kazimiero Pakalniškio, P. Gerulio, Kazimiero Jauniaus, Antano Kaupo, J. Laukaičio, Prano Urbonavičiaus darbai.) Šioje literatūros ir teologijos santykių traktuotėje daugiau ar mažiau vyravo teologinė ar filosofinė mintis, didaktinis arba moralizuojantis vaizdas. Ne kartą tokia literatūra įgaudavo ir klerikalizmo apnašų, kurių atsirasdavo dėl konfesinio ugdomojo pobūdžio. Krikščioniškosios literatūros savipratą lėmė tokios sąvokos kaip įtikinamumas, apreiškimas, atsakymai pagal schemą – prigimtis ir antgamtis, šventumas ir nešventumas, gėris ir blogis. Ji nekeitė tikrovės, bet stengėsi

<sup>24</sup> Heinrich Böll, „Kunst und Religion“, *Hierzulande. Aufsätze zur Zeit*, München: Piper, 1963, 46; Dorothee Sölle, „Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft“, *Internationale Dialog Zeitschrift* 2, 1969, 296; Paul Konrad Kurz, „Das Religiöse nach dem Ende der christlichen Literatur“, *Orientierung* 36, 1972, 107–109; Ross W., „Ist die christliche Literatur zu Ende?“, *Moderne Literatur und christlicher Glaube*, hrg. von F. Henrich, München: Piper, 1969, 127; Debus G., „Das sogenannte Christliche in der heutigen Literatur“, *Almanach für Theologie und Literatur*, 1968, 169; Kopperschmidt J., „Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes“, *Der fragliche Gott*, Düsseldorf: Patmos, 1973, 67–68.

<sup>25</sup> Karl-Josef Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, München: Piper, 1987, 64.

<sup>26</sup> Dalia Čiočytė, *Biblija lietuvių literatūroje*, Vilnius: LLTI, 1999, 99.

atskleisti „amžinąją tvarką“. Jos specifiką sudarė tam tikras požiūris, perspektyva, išplaukiantys pirmiausia iš kūrinio turinio, suderinto su krikščioniškais principais ir mokymu. XX a. pradžioje modernistinė literatūra (neoromantizmas, impresionizmas, ekspresionizmas, simbolizmas) atmetė teologijos kaip religinių tiesų mokytojos, kaip turinio tendencijų diegėjos vaidmenį. Tai, be abejo, lėmė ir pakitęs bendras religijos ir kultūros santykis. Pirma, tai iš XIX a. perimtas, bet nuolat silpnėjantis religinis negatyvizmas, kai religijos teigimas faktiškai paverčiamas tiesioginiu ar netiesioginiu kultūrinių uždavinių neigimu. Šiuo atveju kultūra būdavo nuvertinama: baiminamasi ją išskelti, jai neteikiama reikšmės, būgštaujama dėl pavojaus ir žalos religijai iš kultūros. XX a. pradžioje vis labiau pradėta suvokti, kad neįvertinant kultūros neleidžiama visiškai išsiskleisti Dievo duotai žmogui kūrybinei dvasiai. Diagnozuota, kad kai kultūra prarasdama autonomiškumą palenkiami religijai, iš tikrųjų ji sutapatinama su vieno ar kito laikotarpio visuomenės kultūra ir netikėtai paverčiama kultūros tarnaitė. Užuot gaivinusi kultūrą, religija sustingdama praranda dvasingumą, o laisva kultūros plėtotė supančiojama religinėmis tradicijomis. Kaip vienas iš pirmųjų atsakų į bręstančią dvasinio gyvenimo krizę Lietuvoje XX a. pradžioje buvo mėginimas iš naujo apibrėžti kultūros ir religijos santykius. Krikščionybė gali gyvuoti tik kultūros formomis: „kur kultūra žlunga, ten katalikybė nyksta“. Menas išreiškias nematomąją religijos pusę, kilniais paveikslais vaizduoja idealų pasaulį ir taip žavėdamas su juo jungia žmogų. Šiuolaikinei krikščioniškajai literatūrai apibūdinti netaikytinas vienas mastelis – ji nusakoma įvairiopaiais aspektais. XX a. pradžioje Vakarų Europoje

(Lietuvoje – ypač po spaudos atgavimo) religinė literatūra tolo nuo bažnytinių, apologetinių funkcijų, nuo tradicinio, katekizminio santykiavimo su Dievu. Labiau vaizduojama idealų sfera, vidinės asmens kovos, būties ir žmogaus esmės problemos arba chaotiškame, vertybių hierarchiją praradusiame pasaulyje ieškoma Dievo pasireiškimo. Dažnai teologiniai klausimai, šventumas tapatinami su transcendencijos, „sacrum“ sąvokomis. Todėl siūloma kalbėti ne apie krikščioniškąją ar religinę literatūrą, o apie religinius arba krikščioniškus literatūros elementus<sup>27</sup>. Karlas Josefus Kuschelis, Romano Guardini labai išplečia krikščioniškąją literatūrą ir ją bemaž prilygina apskritai literatūrai: kūrinyje krikščioniškas, kai jame ieškoma gyvenimo visumos prasmės, – tekstas iškyla iš tobulesnės esaties ilgesio<sup>28</sup>. XX a. Vakarų mene ir literatūroje labai gyva „nulinė teologija“, Dievo nesaties, jo nebuvimo jausmas. Kūrinyje pasireiškiantis moralinis rūpestis, kad kaltės būtų atleistos, – tai ne tik pastangos doriau gyventi, bet ir amžinybės bei išganymo ilgesys. Tokia samprata apima ir žmogaus be Dievo (ne bedievio!) psichologinio ir metafizinio ateizmo tuštumą, ir negatyviąją antropologiją ir teologiją (t. y. Dievo nebuvimo postulavimą): žmogus iš tikro ieško Dievo, kai jis suvokia ir išgyvena savo kaip šiuolaikinės būtybės dramą, kai religinės sąmonės gilinimą sieja su dorine pažanga.

<sup>27</sup> Magda Motté, *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1997, 46; *sacrum* paverčiama sekuliarizacija kategorija, kuri nebesiejama su Dievo esatimi, *sacrum* tampa paties žmogaus esme, o *sanctum* nereikia nei „tobula“, nei „gražu“, nei „dora“, nei „gera“ (žr. Eugenijus Ališanka, *Vaizduojantis žmogus. Sacrum sklaido kultūroje*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1998, 10, 31).

<sup>28</sup> Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“, 394; Romano Guardini, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Tübingen-Stuttgart, 1947.

Vis dėlto toks krikščioniškosios literatūros apibūdinimas neatrodo tikslus. Lemiamu veiksmu laikomas trikampio – kūrinyje – autorius – recipientas – sąryšis<sup>29</sup>: krikščioniškos savimonės, krikščioniškos pasaulėžiūros ir gyvenimo aiškinimo, subjekto intencijos, teksto literatūrinės kokybės sąveika. Tai pagal rūšį ir tematiką iš krikščioniško supratimo apie Dievą, žmogų ir pasaulį kilusi literatūra ir be atsižvelgimo į šią supratimą negali būti adekvačiai interpretuojama. Gisbertas Kranzas nurodo, kad krikščioniškosios literatūros kriterijus yra krikščioniškumas, kiek jis autoriaus savimonėje gyvas ir kaip jis pasireiškia literatūros kūrinyje, per kūrėjo estetines pažiūras<sup>30</sup>. Kadangi čia iškeliama kažkas neliteratūriška, kai kurie kritikai šią sąvoką laikė nerimta kaip „contradiction“ ir „adjecto“ ir krikščioniškosios literatūros kriterijumi pripažino lemiamą pozityvų santykį su Jėzumi Kristumi ir jo darbais<sup>31</sup>. Tiesa, jau Jacques'as Maritainas tvirtino, kad krikščioniškasis menas „suima į save krikščionybės charakterį. Šita prasme krikščioniškasis menas nėra tam tikra meno rūšis. (...) Krikščioniškasis menas pasireiškia (apsibrėžia) per subjektą, kuriame jis yra, ir per dvasią, iš kurios jis išeina“<sup>32</sup>. Vadinasi, svarbiausias matas čia – paties kūrėjo krikščioniškumas, kur labiausiai pabrėžiamas dvasingumas. Lemia-

<sup>29</sup> Krzywon E. J., „Was konstituiert christliche Literatur“, *Stimmen der Zeit* 10, 1973, 676; Gisbert Kranz, „Christliche Dichtung“ als literaturwissenschaftlicher Begriff“, *Orientierung* 38, 1974, 234; Gisbert Kranz, *Was ist christliche Dichtung? Thesen – Fakten – Daten*, München, 1987, 5.

<sup>30</sup> Gisbert Kranz, *Lexikon der christlichen Weltliteratur*, Freiburg: Herder, 1978, 10.

<sup>31</sup> Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, 303.

<sup>32</sup> Jacques Maritain, „Krikščioniškasis menas“, *Židinys* 7, 1929, 22.

mu dalyku tampa ne krikščioniška medžiaga, siužetas, fabula, motyvai, o kūrinyje pasireiškiantį dvasia, nuostata, pasaulėžiūra. „Menas yra krikščioniškas išvidiniu pakilimu, o tas pakilimas įvyksta per meilę“<sup>33</sup>. Literatūros krikščioniškumą lemia krikščioniškos meilės aktualumas (tikrumas). Literatūra krikščioniška, jei be krikščioniškumo sunku ją suprasti ir interpretuoti. Tai kartu „būties, pasiuntinystės ir apreiškimo išraiška“<sup>34</sup>. Kurzo teigimu, XX a. pradžios krikščioniškosios literatūros dvasia atsispindi ir specifine vaizduosena. Akcentuojama *pasiuntinystė*: Dievo ir velnio, gėrio ir blogio, tikėjimo ir netikėjimo kovos, sielos ir Dievo santykių vaizdavimas; *tikslas*: išganymo misterijos, blogio slėpinio parodymas; *programinė* (ar *bažnytinė*) *literatūra*: ugdomoji, bendruomenei skirta raštija (apologetiniai kūriniai, teologiniai ir filosofiniai raštai, pamokslai ir kt.); *Dievas*: Tėvas, kūrėjas, tarpininkas; *žmogus*: Dievo atvaizdas, jo idealai, nuodėmės, siela, kančia ir mirtis; *dorybės*: tikėjimas, klusnumas, artimo meilė, meta-noja, atgaila; *turinys ir stilius*: ryškios kalbos ir savimonės problemos, lineariškumas, augimo principas, simbolizavimo tendencija.

### Šiuolaikinės literatūros teologijos fermentavimosi laukai

Dabar *literatūros teologija* grindžiama ketverio-pomis sąsajomis tarp teologijos ir literatūros.

1) Visų pirma literatūros teologija nagrinėja, kaip literatūra vaizduoja krikščioniškas temas ir motyvus, lemiančius asmens dorėjamą (dorybių ugdymą) pagal Šv. Rašto, pirmiausia evangelijų, mokymą, parodo žmogiš-

<sup>33</sup> *Ten pat*, 23.

<sup>34</sup> *Ten pat*, 23.

kų veiksmų padarinius ir išryškina orientyrus žmogui, siekiančiam galutinio tikslo. Literatūros teologija aptaria pasakotojo, veikėjų, herojų dorinę poziciją ir elgseną, jų apsisprendimą siekti krikščioniškojo idealo, krikščioniškųjų idėjų įgyvendinimo ar praradimo, valios lavinimo ar nuosmukio raidą literatūroje<sup>35</sup>. Heinricho Rombacho struktūrinė antropologija ryšį tarp teologinės etikos ir literatūros naujai grindžia siektino pavyzdžio (pirmavaizdžio) teorija. Dorovinė veikla reiškia ne normos įgyvendinimą, bet patiriamą savo ir kito būties didėjimą. Asmuo tobulėja pasirinkdamas galimybes, tam tikrus dorinius modelius. Tokia modelių etika yra procesinio pobūdžio – ji apima ne galutinę asmens būklę, bet procesą nuo pradinės iki galutinės jo būklės. Modelių etika kaip tik labiau perteikiama literatūrine kalba, vaizduojant kūrybiškai pasirenkamo konkrečioje situacijoje dorinio veiksmo meninį išgyvenimą pagal analogiją su siekiamu pavyzdžiu<sup>36</sup>. Minėti modeliai įkūnija žmogaus vystymąsi, dorovinio proceso ir „žmoniškumo skatinimo vaizdus“<sup>37</sup>. Modeliai netapatinami su aukščiausiais idealais – pasakotojui, herojams ar kitiems veikėjams jie teikia aktyvinančios jėgos, „užkrečia“ tikėjimo entuziazmu ir įgalina sudaryti meninio vaizdo atmosferą arba meninio išgyvenimo pamatą. Literatūros kūrinys taip eksplikuojamas etinis liudijimas yra „liudijimas iš įsitikinimo“ (Paulis Ricoeur’as). Taigi modelių sekimas yra pa-

rengiamoji pakopa krikščioniškam sekimui Kristumi<sup>38</sup>, sekimui, atsiskleidžiančiam krikščioniškosios egzistencijos – gyvenimo kelio, asmens paskirties, įsitikinimų formavimosi – vaizdais. Modeliai kūrinys tarsi konkretizuoja teologinės etikos normas ir emocijas uždegtis pasakojimas ar vaizdavimas virsta taip pat estetiniu patyrimu. Tokia krikščioniškojo tobulėjimo raiška ypač būdinga Fiodoro Dostojevskio, Levo Tostojaus, Henriko Ibseno, Moriso Meterlinko, Paulio Claudelio<sup>39</sup>, Adomo Jakšto, Vaižganto, Šatrijos Raganos, Maiironio, Mykolo Vaitkaus, kai kuriais atvejais Vyduono ir kt. kūrybai. Lietuvių tyrinėtojai, aptardami vertybių ir literatūros santykį (daugiausia auklėjimo, kultūrologiniuose romanuose), herojų dvasinio ir kultūrinio tapimo istoriją, charakterio harmonijos ugdymą, subjekto ir objekto tapatumo paieškas, dvasingumo ir vitališkumo prieštarų sprendimą yra apibūdinę ir kaip asmenybės tobulinimo pastangas (pvz., Johanno W. Goethe’s, Oscaro Wilde’o, Hermanno Hesse’s, Thomo Manno, Romeno Rollando kūrinuose; iš dalies Vinco Mykoliaičio-Putino „Altorių šešėly“)<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Michael Rosenberger, „Von Heiligen und neuronalen Netzen. Der Stellenwert von Vorbildern für die Ethik“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1, 2001, 63–67.

<sup>39</sup> Žr. taip pat: Лаун Р., *Философия Достоевского в систематическом изложении*, Москва: Республика, 1996, 23–33; Vincas Vyčinas, *Asmenybiškumas Henriko Ibseno dramose*, Kaunas: Šviesa, 2001, 148–154; Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, 298–310; Karl-Josef Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Düsseldorf: Patmos, 1999, 5–16.

<sup>40</sup> Silvestras Gaižiūnas, „Vertybės ir literatūrinė tradicija. Kultūrologinio romano estetika“, *Pergalė* 4, 1985, 143–155; Raminta Gamziukaitė, *Thomo Manno intelektualusis herojus*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1997, 13, 60–65; Gintaras Lazdynas, „Vokiškojo Bildungsromano tradicija ir Altorių šešėly“, *Darbai ir dienos* 8 (17), 1999, 82–100; Gintaras Lazdynas, *Romano struktūrų formavimasis Lietuvoje: nuo „Algimanto“ iki „Altorių šešėly“*, Kaunas: Vilniaus universiteto Kauno humanitarinis fakultetas, 1999, 15.

<sup>35</sup> Karl-Josef Kuschel, „Theologie und Literatur heute: Themen und Konsequenzen“, *Walter Jens, Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München: Kindler, 1986, 199–219.

<sup>36</sup> Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*, Freiburg: Herder, 1987, 256; Rombold, 183;

<sup>37</sup> Mieth, 59.

2) Literatūros eschatologija, kaip literatūros teologijos dalis, krikščionišku požiūriu aptaria literatūroje meilės, vilties, laimės, Dangaus Karalystės, išganymo, asmens perkeitimo teologemas, mirties įveiką, sielos veržimąsi į amžinybę, egzistencinę gėrio ir blogio dramą. Žmogaus ugdymas ir dorėjimas parengia jį perėjimui į amžinybę, bet dažnai šiapusybės ir anapusybės ribos peržengimas diskursyviai nepaaiškinamas ir meninio vaizdo pagrindu tampa dieviškosios dorybės (tikėjimas, viltis, meilė). Tikėjimo entuziazmas ir meilės galia virsta meniniu idealizacijos principu, ne tik išplečia literatūroje „mirties, kaip patirties akiračio, temą“<sup>41</sup>, bet ir įprasmina pomirtinę egzistenciją kaip tobulo grožio, kur sutampa gėris ir tiesa, išgyvenimą<sup>42</sup> (Jurgio Baltrušaičio, Motiejaus Gustaičio, Šatrijos Raganos, Vydūno kūriniai). Sielos susiliejimo su Dievu ieškojimas perkelia į „mąstymo be minčių“, į mistikos – vizijos, regėjimo, sapno – vaizdavimo sritį, kur atskleidžiamas susitikimas su Kristumi, šventaisiais, tobulos meilės, tiesos išsipildymas, amžinosios būties pilnatvės pojūtis<sup>43</sup>.

3) Teopoetika pabrėžia kerigmines (skelbimo) žodžio ir stiliaus funkcijas. Grožinėje ir kartu dvasinėje literatūroje žodis yra ne tik vaizdo kūrimo priemonė, bet taip pat ir tiesos saugotojas bei dorybės skleidėjas. Čia pirmiausia keliama ir estetinė komunikacinė žodžio plotmė, ir dorovinis ontologinis jo turinys, kur

<sup>41</sup> Sverdiolas, 224.

<sup>42</sup> Szymik, 86–91; Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, 299–307.

<sup>43</sup> Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler, 1989, 7–27; lietuviškai vienas pirmųjų bandymų pristatyti mistiškumą literatūroje: Ramutis Karmalavičius, „Iracionalybės psichologijos link“, to paties, *Naujovėms gimstant: lietuvių literatūra XIX–XX amžių sandūroje*, Kaunas: Vilniaus universiteto Kauno humanitarinis fakultetas, 2000, 32–51.

perduodama, skleidžiama religinė prasmė<sup>44</sup>. Teopoetika būdinga ir daugeliui dvasinės literatūros kūrinių, kurių naratyvo diskurse naudojamos simbolinės, alegorinės priemonės, pvz., vandens, ugnies, saulės, drugio įvaizdžiai Teresės Avilietės raštuose<sup>45</sup> ar tobulėjimo būsenų nusakymas Jurgio Matulaičio „Užrašuose“. Skiriami keli krikščioniškojo tikėjimo interpretavimo literatūroje stiliai: liudijimo stilius pabrėžia kultūros sakralines reikšmes, aktualizuoja ryšį tarp individualaus tikėjimo patyrimo ir krikščioniškosios tradicijos, implikuoja meninę krikščioniškojo sąmonėjimo atvertį; nutraukimo stilius prieštarauja religinei tradicijai (bet dažnai ne pačiam Dievo buvimui), „pabrėžia konfliktą tarp krikščioniškumo formų ir literatūrinės ištarmės“, demaskuoja negyvą religinę kalbą, pvz., Juozapo Albino Herbačiausko kūryba; polemienio stiliaus tekste religinė prasmė dažnai „atvira“, galutinai nepibrėžiama, teigiama būtinybė pakeisti ir pagyvinti religinę tradiciją<sup>46</sup>.

4) Paties kūrėjo aksiologinis temų, idėjų, stiliaus vertinimas, dar apibūdinamas kaip „pažiūrų hermeneutika“<sup>47</sup>, pasireiškianti ir laiškuose, dienoraštyje, autobiografijoje, užrašuose. Svarbus autoriaus požiūris į vertybinę poelgių ekspresiją, į estetinę tikėjimo raišką ir etinių įvykių estetinė kontempliacija, jo atsakomybė už emocinį valinį kūrinio toną<sup>48</sup>.

Praėjusio amžiaus pradžia, ypač po spaudos atgavimo, – dvasingumo ugdymo tekstų

<sup>44</sup> *Христианство и русская литература*, отв. ред. В. А. Котельников, С.-Петербург: Алтеа, 1999, 3, 20–31.

<sup>45</sup> Filek M., „Biografia duchowa“, *Encyklopedia katolicka*, Lublin: KUL, 1985, 2, 572–573.

<sup>46</sup> Gutowski W., *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń, 1994, 13–18.

<sup>47</sup> Gutowski, 6.

<sup>48</sup> Michail Bachtin, *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*, Vilnius: Aidai, 2002, 44–47.

(daugiausia verstinių) lietuvių kalba proveržis. Dažnam iš jų būdingi beletristiniai elementai, įtaigesnio žodžio, vaizdų kūrimo paieškos<sup>49</sup>. Tai ne tik schematiškos dorinimo iliustracijos (taikliai analizuotos Alberto Zalatoriaus „Lietuvių apsakymo raidoje ir poetikoje“, Vilnius, 1971; Jūratės Sprindytės „Lietuvių apysakojė“, Vilnius, 1996), bet ir pirmieji literatūrinės eschatologijos bandymai lietuvių literatūroje. Auklėjimo pobūdžio tekstuose ne tik ryškus dorybių ugdymas, bet vis labiau pabrėžiamos dorybės, pagrįstos orientacija į aukščiausią tikslą, išplaukiantį iš krikščioniškojo egzistencinio apsisprendimo. To virsmo prielaidos ir literatūrinio įprasminimo objektas – vadavimasis iš pesimistinių, nihilistinių vaizdinių, kova su dorinėmis paklaidomis ir įpročiais, sielos

apnuoginimas Dievo akivaizdoje, kad malonė imtų formuoti asmens gyvenimą.

Besiformuojanti nauja disciplina literatūros teologija grindžiama visų pirma ilgaamžė teologine tradicija, pastoviosiomis jos reikšmėmis. Iš Naujųjų laikų filosofijos ir literatūrologijos ji perima kritinę religinių reiškinių ir visuomenės pažiūrų refleksiją. Dėl metodologinio lankstumo, gebėjimo įvairiapusiškiau ir išvalgiau įvertinti religinį patyrimą ar transcendentinį žmogaus gyvenimo matmenį literatūros teologija iš principo pakeičia ypač XX a. pirmoje pusėje ir amžiaus viduryje vartotą krikščioniškosios literatūros terminą. Kaip literatūros tyrinėjimo metodas literatūros teologija teikia naujas galimybes atverti šviežius taip pat lietuvių literatūros semantinius ir struktūrinius klodus.

## LITERATURTHEOLOGIE: IDENTITÄTSSUCHEN

Gediminas Mikelaitytis

Zusammenfassung

Die sich gerade herausbildende Literaturtheologie basiert vor allem auf einer jahrhundertealten Tradition. Aus der Philosophie und der Literaturwissenschaft der Neuzeit übernimmt sie eine kritische Reflexion der Religionsphänomene und der gesellschaftlichen Ansichten. Dank ihrer methodologischen Flexibilität und der Fähigkeit, religiöse Erfahrungen oder die transzendente Dimension des Lebens vielseitiger

und mit mehr Einsicht zu bewerten, löst die Literaturtheologie im Grunde genommen den in der ersten Hälfte und in der Mitte des XX. Jahrhunderts gängigen Fachbegriff christliche Literatur ab. Als eine Methode der Literaturforschung eröffnet die Literaturtheologie neue Möglichkeiten zur Erschließung neuer semantischer und struktureller Schichten im Gefüge der litauischen Literatur.

Gauta 2006 04 24

Priimta publikuoti 2006 08 17

*Autoriaus adresas:*

Lietuvos dailės muziejus  
LT-01126, Bokšto g. 5, Vilnius  
El. paštas: [mikela@delfi.lt](mailto:mikela@delfi.lt)

<sup>49</sup> Pvz., M. Gustaičio „Pamokslai“ (1935), J. Geručio-Balvočiaus „Sodžionių teologija“ (1905), „Pamokslai be kunigo“ (1906), „Šiapus ir anapus grabo“ (1908), P. Januševičiaus „V. Dievo Žodžio apsakynėjimas, jo stovis, ydos ir jų priežastys“ (1917), K. Jauniaus „Dvasiškoji iškalba“ (1909), J. Juozaičio „Paveikslai žmogaus nusidėjėlio, teisus ir tobulo“ (1907), Maironio „Ižanga į mora-

linę teologiją“ [B.d.], „Apie nuodėmes ir ydas“ (1923), K. Pakalniškio „Mirtis“ (1905), „Kandidatas į kunigus“ (1908), A. Sabaliausko-Žalios Rūtos „Būkite tobuli“ (1909), O. Svett-Marden „Gyvenimo mokykla“, vertė K. Žegota (1907), A. Šmulskščio-Paparonio „Kunigo dienynas“ (1923), L. S. Teatino „Dvasiškoji kova“, vertė A. Šmulskštys-Paparonis (1908), Vetzelio „Meilės paminklas“, vertė J. Gerutis-Balvočius (1908) ir kt.

# Tapatybės klausimai folkloro tyrimuose

## VILNIAUS KRAŠTO FOLKLORAS KAIP TAUTINĖS TAPATYBĖS DĖMUO

Saulė Matulevičienė

Vilniaus universiteto Lietuvių literatūros katedros lektorė

Straipsnyje aptariamas XIX a. pab.–XX a. pr. kilęs Vilniaus krašto tautosakos rinkimo, tyrimo ir publikavimo sąjūdis, klausiami, kokie folkloro tekstai tampa šį kraštą reprezentuojančiais, kas paliekama nuošalyje ir kodėl. Svarstoma, kiek ši veikla sietina su sąmoningomis pastangomis apibrėžti ir įtvirtinti istorinės ir kultūrinės šio krašto gyventojų tapatybės ribas. Taip pat aiškinamasi, kokią ideologinę pagrindą ši veikla turėjo, ar jis apskritai buvo suformuluotas.

Vilniaus krašto realijų aptarimas siejamas su bendresniais klausimais: kaip tautinės tapatybės problemika svarstoma folkloristikoje, koks vaidmuo tenka folklorui, kai sąmoningai siekiama aktualizuoti ar naujai sukurti konkrečios bendrijos tapatumo simbolius. Kokie folkloro tekstai ir kaip įgyja simbolinę prasmę, padeda sutelkti bendruomenę.

### Tradicinė kultūra ir tapatybės konstravimas

Tapatybės raiškos problema pasaulio folkloristikoje intensyviai svarstyta prieš ketvirtį amžiaus, 8–9 dešimtmečiais, bet nuolat iškyla ir pastarųjų metų folkloristų ar kultūrologų darbuose, ypač jei jie skiriami konkrečioms krašto tradicijoms apžvelgti. Šiam straipsniui impulsų teikė įvairių autorių svarstymai apie tautinės tapatybės sampratą ir raišką bei istorines aplinkybes, kuriomis ši problemika aktualizuojama. Identitetui ar tautinei tapatybei apibrėžti ir vartosenai folkloristikoje visų pirma parankios suomių folkloristikos pamokos. 2000 metais išleista vieno krašto studija, skirta setu folkloro tradicijai<sup>1</sup>, pradedama nuo

<sup>1</sup> Lauri Honko, Anneli Honko, Paul Hagu, *The Maiden's Death Song & The Great Wedding. Anne Väbarna's Oral Twin Epic written down by A.O. Väisänen*, FFC 281, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 2003, 529.

išsamių apibrėžimų – kas yra ir kaip tarpusavyje sąveikauja „tradicija“, „kultūra“ ir „identitetas“. Folkloras yra visų šių konceptų dalis. Teorinė perspektyva vėliau taikoma tiriant konkretaus regiono kultūrinį paveldą. Taigi siekiama išsiaiškinti, kokie yra tautinę tapatybę maitinantys ir formuojantys šaltiniai konkrečioje tautinėje bendruomenėje.

Iš 8–9 dešimtmečių svarstymų pasirenkama Lauri Honko pozicija, pagal kurią „tradicija“ suvokiama kaip medžiaga, pasirinkimų laukas, nesusistemintų kultūrinių elementų rinkinys, reikšmingas tam tikrai socialinei grupei skirtingu laiku ir skirtinguose kontekstuose. Pasitelkus „saugyklos“ metaforą, pastebima, kad konkrečioje kultūroje visada aktualizuojama tik dalis tradicijos teikiamų galimybių. Taigi kaž kurios tradicijos dalys tampa kultūrinės, aktualios bendruomenei čia ir dabar.

„Kultūra“ suteikia tvarką „tradicijai kaip medžiagai“, o identitetas reiškia dar vieną žingsnelį ta pačia kryptimi, teigia autoriai. Dalis kolektyvinės tradicijos yra akcentuojama ir padeda reprezentuoti grupę kultūrinėje komunikacijoje. Tai gali būti kalba, istorija, mitai, muzika, šokis, kostiumas, architektūra, peizažas. Per šį atrankos procesą jie įgyja išskirtinį vaidmenį – tampa visos grupės emblemomis, reprezentaciniais simboliais. Pasirinkti kultūros elementai – kiekvienas objektas, daiktas ar elgsena – ima reikšti daugiau, nei jie patys yra, įgyja simbolinę prasmę, apgaubiami šventumo. Jie telkia prasmes ir emocijas, kurios suteikia grupės identitetui vientisumo ir sukuria susitelkimo ir bendrumo pojūtį.

Taigi grupės identitetas apibrėžiamas kaip žmonės siejančių vertybių, simbolių ir jausmų tinklas, per tam tikrus susitarimus, bendrumo

ir priklausomumo išgyvenimus sukuriantis erdvė „mums“ (taip pat ir atskiriantis „mus“ nuo „jų“). Žodis „mes“ tuomet gali sieti visą kompleksą pasirinktų simbolių – materialių ar abstrakčių, idėjų ar daiktų, žodžių ar veiksmų.

Autoriai pripažįsta, kad tradicinių elementų, sutelktų ir integruotų į identiteto raiškos sistemą, galia yra nuostabi. Ši sistema pavadinama ir supertradicija, arba pagrindine tradicija, pabrėžiant, kad ji sutelkia daugiau prasmų, nei jos pažodinis turinys galėtų reikšti. Čia pat konstatuojama, kad daug kas per šį pasirinkimą grindžiama semantiniiais kompromisais, net nesusipratimais. Apibendrinant:

1. Iš turimos tradicinės visumos atsirenkami kai kurie elementai ir sistemingai vartojami kultūroje.
2. Tam tikros kultūrinės raiškos tampa svarbesnės nei kitos ir ima reprezentuoti ne tik pačios save, bet ir bendruomenę, kuri jomis naudojasi<sup>2</sup>.

### **Tyrinėjamo arealo ribos:**

#### **Vilniaus kraštas ir jo gyventojai**

Šio krašto sampratos formavimąsi lėmė istoriniai ir politiniai įvykiai. Jie paveikė ir jo gyventojų likimus, ilgainiui nulėmė jų tautinės, konfesinės tapatybės pasirinkimą. Šiame krašte ne vieną šimtmetį vykę, o XX amžiuje ypatingą pagreitį įgiję sudėtingi sociolingvistiniai procesai apsvarstyti gausiose kalbininkų ir istorikų studijose.

Vilniaus krašto samprata labai konkrečią prasmę įgyja 1920 metais – tai teritorija, Lenkijos kariuomenės atkirsta nuo Lietuvos. Pa-

<sup>2</sup> *Ten pat*, 26–28.

sak Zigmo Zinkevičiaus, Vilniaus krašto, Vilnijos sąvokos atsiradimas sietinas būtent su šiuo dramatišku Lietuvos istorijos epizodu<sup>3</sup>.

Antra vertus, istorikų teigimu, Vilniaus krašto samprata formavosi beveik per visą XX a., ją aiškinantis svarbios ir Vilniaus gubernijos, Vilniaus vyskupijos, Vilniaus vaivadijos, Vilniaus apskrities administracinės ribos.

Kitokias ribas galima brėžti grėžiantis į praeitį. Tiek kalbininkams, tiek folkloristams rūpimos ir tyrinėjamos teritorijos dar kiek pastūmėjamos į Rytus – taip aprėpiamos tradicinės kultūros tyrimams svarbios etninės lietuvių žemės (XVI a.). Rytinės lietuvių gyvento arealo ribos, per pastaruosius šimtmečius besikeitusios ne vieną kartą, taip pat išlieka lietuvių kalbininkų ir istorikų dėmesio lauke.

Taigi įprastinė Vilniaus krašto samprata siejama su lenkų okupuotąja zona, o kalbininkams ir folkloristams rūpima teritorija išplečiama iki pietrytinės lietuvių gyvento ir lietuvių kalbos vartojimo arealo ribos.

Čia ne vieną šimtą metų lietuviai patyrė slavų įtaką, slavėjo arba buvo slavunami. Čia pykęsi skriaudos ir nuoskaudos, praradimų ir prisitaikymų liudijimai. Skaudi šios istorijos versija regima iš lietuviškosios – etnocentrinės – perspektyvos. Apie ją išsamiai rašyta Zinkevičiaus, Antano Garšvos, Petro Kniūkštos ir kt., detalai aptarta šio regiono rusinimo, lenkinimo politika, pastangos kovoti už lietuvių kalbos teises ir daugybės aplinkybių nulemti kalbinės savimonės pokyčiai. Konstatuojama da-

lies šio krašto gyventojų vos per tris kartas du kartus pasikeitusi kalbinė orientacija. Skirtingos vienos šeimos kartos kalbėjo lietuvių, gudų, lenkų ar lietuvių, lenkų, rusų, rečiau lietuvių, gudų, rusų kalbomis. Vilniaus krašto, kaip Lietuvos lenkų, gudų, istoriją aptaręs yra Valerijus Čekmonas.

Šį kartą bus remiamasi daugiausia XIX a. pab.–XX a. pr. publikuotais šio krašto lietuvių tautosakos tekstais ir jų rinkiniais, taip pat tautosakos rinkėjų ir rinkinių sudarytojų svarstymais, būtent šioje medžiagoje ieškant atsakymų į rūpimus tautinės savimonės, tautinio tapatumo formavimosi ar konstravimo klausimus, mėginant atpažinti, kokie šio krašto gyventojų tapatybės aspektai juose atsiskleidžia ar yra aktualizuoti.

Iki šiol esminių folkloristų svarstymų apie tautinės tapatybės klausimą, keltą per Vilniaus krašto tautosakos rinkimo akcijas, nėra.

### **Pirmosios Vilniaus krašto folkloro publikacijos**

Pirmosios žinios apie šiame straipsnyje rūpimo arealo tradicinę kultūrą pasiekia iš XIX a. vidurio.

Vienas įdomiausių – grafo Konstantino Tiškevičiaus, plačių užmojų mokslininko, istoriko, etnografo, archeologo, 1857 m. kelionės Nerimi aprašymas<sup>4</sup>. Čia gausu istorinės, geografinės, etnografinės informacijos. Keliaudamas upe, Tiškevičius imdavosi archeologinių

<sup>3</sup> „Terminas Vilniaus kraštas arba Vilnija (Wileszczyzna), atsirado po I pas. karo, Lenkijai ėmus reikšti pretenzijas į rytinę Lietuvos dalį, kai reikėjo pasiteisinti prieš pasaulį dėl tokių pretenzijų.“ (Zigmas Zinkevičius, *Rytų Lietuva praityje ir dabar*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993, 160.)

<sup>4</sup> Konstantin Tyszkiewicz, *Wilija i jej brzegi: pod względem hydrograficznym, hist., archeol. i etnogr.*, Drezno, 1871.

Lietuviškas leidimas: Konstantinas Tiškevičius, *Neris ir jos krantai: hidrografo, istoriko, archeologo ir etnografo akimis*, Vilnius: Mintis, 1992, 396.

kasinėjimu, rinko padavimus ir sakmes, užrašinėjo dainas. Iš viso paskelbė 160 dainų tekstų, iš jų tik penkios užrašytos lietuviškai, bet nemažai yra tokių, kurios, matyt, turėjo versijas dviem kalbomis<sup>5</sup>. 34 dainos yra lenkiškos, ir, pasak lenkų dainų Lietuvoje tyrinėtojos Marijos Krupoves, kai kurios jų dainuojamos iki šiol. Lietuviškosios dainos – iš Vilniaus ir Trakų apskrities, Nemenčinės parapijos, Kauno apskrities. Dėl autoriaus mokslinių (etnologinių) interesų aprėpiamas įvairiakalbis regionas. Užrašuose nurodoma, kur buvusios to meto gudų, lenkakalbio ir lietuvių kalbos arealų ribos. Ypač aktualu, kur brėžiama „etnografinės Lietuvos“ riba. Pastebima, kad Buivydių ir Nemenčinės apylinkėse lenkiškos dainos skambėjo tik kaimuose palei upę, o tolėliau, krašto gilumoje, – lietuviškos dainos: „Yra dar vienas ypatingas Neries pakrantės liaudies dainų bruožas, kad nuo etnografinės Lietuvos ribų, t. y. nuo ten, nuo kur gudų kalba išnyksta, tos upės pakrantėje Ukmergės link ir toliau dainos žmonių dainuojamos lenkiškai, labai retai teišgirsi lietuvišką, nors porą mylių toliau, krašto gilumoje, visur girdėti lietuviškos dainos“<sup>6</sup>. Pirmą kartą lietuviškai – Nėrimi – upė pavadinama tik netoli Kernavės. Tai konstatuojama aplankius Grabijolų kaimą ties Druskelės rėva: „Čia pirmą kartą ši upė vadinama Nėrimi, nes šioje vietoje jau etnografinė Lietuva prasideda. [...] Jei nuo Vilniaus ligi čia Neries krantuose man nepasisekė nė sykio išgirsti lietuviškai pavadintos vietos, nepavyko nuklausyt nė legendos, jei man dar nepadai-

<sup>5</sup> Vėliau yra užrašytų ir tikslų lietuviškų jų atitikmenų.

<sup>6</sup> Čia pat skelbiama ir įdomi pastaba, kad Vilniaus kunigas vyskupas išleistu aplinkraščiu šios vyskupijos klebonas įpareigojo rinkti parapijoje liaudies dainas ir todėl žmonės jas drąsiai dainuodavo (Tiškevičius, 354–355).

nuota tikrai lietuviškos dainos, tai atsitiko vien todėl, kad nesutikau dar valstietės kaimelyje, kuriame gyventojai būtų vietinė karta [...] kurios papročiai, ūkio ir šeimos gyvenime legendos ir vietos įpročiai eitų nuo senolių laikų kaip būtina gyvybinė žmonių egzistavimo sąlyga ir poreikis“<sup>7</sup>.

Tik „vietinės kartos“ saugo tradicijas, jų pėrimas, išsaugojimas regimas kaip bendrijos egzistavimo sąlyga, o folkloras – daina ar legenda – akivaizdus lokalsiosios tapatybės liudijimas. Kitame knygos skyriuje – *Apie liaudies dainas* – aptariama dainų rinkimo ir publikavimo istorija Europoje ir svarstoma, ką iš dainų galima sužinoti apie tautos būdą. Lyginant „Lietuvos Rusios“ gudų ir lietuvių dainas, pastebima, jog „lietuvių papročiai yra buvę kuklesni, nes lietuvių daina tuo ryškiai nuo gudų skiriasi, kad niekada nebūna ištvirkusi, retai kada nešvanki ir beveik visada jautri“. Įdomu, kad kaip pavyzdys cituojama V. Syrokomlos 1856 metais Vilniaus apylinkėse užrašyta lenkiška baladė (lenkiškoji tradicija suvokiama kaip integrali lietuvių kultūros dalis).

Kitas įdomus XIX a. pab. šio krašto tautosakos rinkinys – 1887 m. Krokovoje išleistas Lietuvoje surinktų pasakų rinkinėlis *Podania i Bajki Ludowe zebrane na Litwie*, sudarytas Jano Karłowicziaus. Visos pasakos užrašytos iš šiame straipsnyje rūpimo regiono – Vilniaus, Vilniaus krašto, Lydos, Naugardo, Trakų, Švenčionių, Panevėžio, etc. – tarp 1832 ir 1878 metų. Tai vėl įvairiakalbės Vilniaus krašto tautosakos liudijimas – iš viso skelbiami 84 tekstai, įžangoje teigiama, kad dauguma šių pasakų ir pasekta lenkiškai, kitos užrašytos lietuviškai ar

<sup>7</sup> *Ten pat*, 245.

rusiškai ir pažodžiui išverstos į lenkų kalbą. Tiksliai žymima, kur tekstai užrašyti, bet nenurodoma, kurios pasakos verstos. Įdomu, kad poroje jų palikti lietuviški dainuojamieji intarpai<sup>8</sup>. Būtent pasakos su tokiais tarpais pripažįstamos šio krašto lietuvių pasakojamosios tautosakos ypatumu. Ar tai išties gyvavusios dvikalbės pasakų sekimo tradicijos palikimas – kai dainuojamieji intarpai išlieka tekste kaip reliktinis muzikinis ir kalbinis inkliuzas (šiuo atveju lietuviško teksto), ar šios formulinės teksto dalys tiesiog liko neišverstos, iš šios publikacijos nėra aišku. Svarbi bendroji leidinio sudarytojo nuostata: įvairiakalbius pasakų tekstus sieja jų užrašymo vieta – Lietuva, kiti argumentai – pateikėjų tautybė ir kalba – nėra suvokiami kaip svarbūs, skiriamieji požymiai.

XIX a. pabaigoje padidėjo dėmesys būtent lietuviškajai Vilniaus krašto tradicijai, ši iniciatyva kilo iš šalies ir buvo nulemta visų pirma akademinų, lingvistinių interesų. XIX a. lietuvių tautosakos rinkimui buvo reikšminga Rusų geografinės draugijos, atstovaujamos Eduardo Volterio (1856–1941), baltisto ir etnografo<sup>9</sup>, veikla. Nuostata, kad būtina tyrinėti Vilniaus gubernijos lietuvių etnografiją ir kalbą, Volteris grindė faktais, jog Lydos ir Ašmenos apskrityse, kurių gyventojai XIX a. 7-ajame dešimtmetyje dar kalbėjo lietuviškai, nyksta ši kalba, o kartu ir tautosaka, labai įdomi ir įspūdinga mokslui<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie / staraniem Jana Karłowicza*, Kraków: Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1887, 126 (J. Karlovičiaus archyvas saugomas Vilniuje ir Peterburge).

<sup>9</sup> Gana plačiai jo veiklą aprašė Vacys Milius: *Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija (XIX a. antroji pusė–XX a. pirmoji pusė)*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų l-kla, 1993, 155.

<sup>10</sup> Iš 1887 m. *Vilniaus gubernijos kalendoriuje* paskelbto straipsnio „Apie lietuvių kalbos ir genties tyrinėjimą“ (*ten pat*, 21).

1867 m. Rusų geografinės draugijos skyrius buvo atidarytas ir Vilniuje, jis per porą dešimtmečių (iki 1990 m.) sukaupe nemažai lietuvių tautosakos rinkinių. Nuo 1883 m. Volteris keliavo po Lietuvą, 1985 m. paskelbė straipsnį apie Vilniaus gubernijos etnografijos tyrimus, 1886–1987 metais Vilniaus gubernijoje rinko tautosaką<sup>11</sup>. Grįžęs iš šios kelionės Etnografijos skyriuje skaitytame pranešime paskelbė svarbią išvadą, kad dainos gali padėti nustatyti baltarusių ir lietuvių etninius skirtumus. Peterburgo mokslo akademijos pasiuntinius į „Šiaurės Vakarų kraštą“ traukė visų pirma lingvistiniai interesai. Volterio iniciatyva 1886 m. ši draugija išleido programą lietuvių kalbos tarmių medžiagai rinkti, o jo paties parengtoje ir Peterburge išleistoje *Lietuviškojoje chrestomatijoje* (2 t.) greta lietuvių literatūros fragmentų kaip tarmių pavyzdžiai skelbiami ir tautosakos tekstai – pasakos, dainos<sup>12</sup>.

XX a. pradžioje sparčiai nykstančio pietrytinio lietuvių kalbos pakraščio tyrimo iniciatoriumi buvo ir lenkų kalbininkas, slavistas, indoeuropeistas, baltistas, Krokuvos universiteto profesorius ir rektorius Janas Rozwadowskis (1867–1935). 1901–1903 m. jis užrašinėjo tautosaką – dainas, romansus, pasakas, anekdotus, raudas, pasakojimus, patarles ir priežodžius – kaip Zietelos tarmės tekstų pavyzdžius<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ten pat*, 21–22. 1886 metais E. Volteris tyrinėjo Vilniaus gubernijos Trakų, Lydos bei Ašmenos apskričių lietuvių ir Kauno gubernijos Raseinių, Telšių bei Šiaulių apskričių žemaičius, 1887 m. užrašinėjo dainas ir melodijas Vilniaus gubernijoje.

<sup>12</sup> *Lietuviška chrestomatija = Литовская хрестоматия* / [sudarė] E. Volteris, Санкт Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1901–1904, 1–2.

<sup>13</sup> Šie tekstai su įvadinėmis tyrinėtojo pastabomis buvo publikuoti Krokuvoje tik 1995 m. (*Litewska gwara okolic Zdzięciola na Nowogródczyźnie: dzieło pośmiertne / Jan Rozwadowski*, opracowanie Adam Gregorski; konsultac-

Taigi pirmieji publikuoti darbai apie Vilniaus krašto lietuvių etnografiją, taip pat dainų, pasakų, smulkiosios tautosakos rinkiniai buvo parengti lenkų ir rusų mokslininkų iniciatyva dėl jų etnologinių ar kalbinių interesų. Tai ir pirmieji svarstymai apie folklorą kaip tautinį savitumą atspindintį reiškinį, leidžiantį konstatuoti ir etninius skirtumus. Vis dėlto autentiški tautosakos tekstai, atsitiktinai, be atrankos, patekę į įvairiakalbius rinkinius, simbolinę prasmę įgyja tik kaip savo meto tradicijos liudijimai. Klausimas, kiek toks dėmesys liaudies kūrybai galėjo būti svarbus jos pateikėjų savivokai, lieka atviras.

Amerikiečių folkloristikai atstovaujancio Geraldo L. Pocius teigimu, gyvenant tradicinėje bendrijoje su savu ir savitu repertuaru, tapatybės klausimai nekyla – visi atsakymai suteikti: „kai folkloras tarp žmonių yra gyvas, nėra reikalo jį gaivinti ar išgalvoti. Žmonės gyvena savo kasdienos kultūroje, ir jiems nereikia kolektyvinių tapatybės simbolių, kurie sutelktų grupę apie kokį nors bendrą vaizdinį“<sup>14</sup>.

---

ja Jan Safarewicz, Kraków, 1995). 1904–1914 metais J. Rozvadovskis buvo sudaręs du šio pakraščio liet. kalbos vartojimo žemėlapius (apie tai *Baltistica* 31 (2), 1996; *Lietuvių kalbotyros klausimai* 38, 1997, 181). Dar keletas vėlesnio lenkų tyrinėtojų dėmesio Vilniaus kraštui pavyzdžių: W. Szukiewicziaus ketvirtiniame geografiniame-etnografiniame žurnale *Wisla* 1903 m. publikuotas straipsnis „Apie Vilniaus gubernijos tikėjimus ir burtus“ („Wierzenia i praktyki ludowe. Zabobony, przesędy, wrzby itd. Zebrane w Gubernii Wilenskiej“, *Wisla* 17, 1903); lenkų etnografės, Vilniaus universiteto Etnologijos ir etnografijos katedros ir universiteto Etnografijos muziejaus vedėjos (1927–1935) Cezarijos Ehrenkreutzowos Badouin de Courtenay studija apie Vilniaus krašto liaudies kultūrą (TD, XII (XIX), 292).

<sup>14</sup> Gerald L. Pocius, *Folklore and the Creation of National Identities: A North American Perspective* (Memorial University of Newfoundland St. John's, Canada), <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/bif/bif1/pocius.html> (žiūrėta 2006 03 30), siekiant tikslumo, remtasi originalu, nors yra publikuotas ir straipsnio vertimas (Dr. Gerald L. Pocius, „Tautinis identifikumas ir folkloras“, *Liaudies kultūra* 2, 1993, 9–11).

Kai kultūra jaučia grėsmę, atsiranda poreikis puoselėti tam tikrus kultūrinius reiškinius kaip savitus (skiriamuosius) ar sugalvoti naujas kultūrinės formos, kurios tą savitumą atspindėtų. Taigi būtent kritinės situacijos paskatina susidomėjimą folkloru kaip vertybe, kaip tapatybės dokumentu. Folkloro svarba nacionalinei tapatybei įtvirtinti ar sutvirtinti išryškėja tautos krizių ar atgimimų tarpsniais – „pažeminimo arba iškilimo laikotarpiais“. Tyrinėtojo teigimu, išorinės galios – svetimų kraštų spauda, kultūrinio nevisavertiškumo kompleksai, kuriuos ne viena šalis yra patyrusi, – skatina susidomėjimą folkloru, susirūpinimą jo dokumentavimu ir išaukštinimu. Tokiais tautinio nesaugumo ar pažeminimo laikais gali būti išgyvenamas ir naujų tradicijų ar ypatingų tautinio tapatumo simbolių poreikis. Folkloras taip pat aktualizuojamas ir siejamas su tautine tapatybe, kai tautos įgyja naują – aukštesnę – statusą. Kai šalis pasiekia ekonominio ir politinio dominavimo tarpsnį, nacionaliniai simboliai reikalingi šiam naujam statusui paaikškinti ir pagrįsti. Tai lemia ir tam tikrų akademinų struktūrų, aktyviai fiksuojančių ir tyrinėjančių bendrąsias tradicijas, atsiradimą – folkloro studijų aktualumas tam tikrame regione ir šalyje rodo, kad čia juntamas poreikis apsibrėžti unikalų identitetą, tai tautos noras „save pažinti“<sup>15</sup>.

Šie procesai atpažįstami ir Vilniaus krašto tyrimų istorijoje. XX a. pradžioje šio krašto tautosakos rinkimas tampa vienu pagrindinių Lietuvių mokslo draugijos rūpesčių.

---

<sup>15</sup> Pocius, <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/bif/bif1/pocius.html> (žiūrėta 2006 05 15).

## Vilniaus krašto tautosaka ir Lietuvių mokslo draugija

1907 m. įkurtos Lietuvių mokslo draugijos (toliau – LMD) įstatuose skelbiama, kad viena jos veiklos sričių – lietuvių tautosakos ir kalbos faktų rinkimas: „Lietuvių mokslo draugija rinks lietuviškas dainas ir jų gaidas, pasakas, patarles, burtus, geografiškus ir žmonių vardus – pavardes, pravardes ir t. t.“. Per III visuotinį draugijos susirinkimą išrenkamos dvi komisijos folklorui rinkti ir tam rinkimui organizuoti. Jas sudaro garbiausi LMD asmenys (į dainų komisiją patenka M. K. Čiurlionis, J. Naujalis, kun. Narjauskis, J. Tallat-Kelpša, į etnografų – J. Basanavičius, K. Grinius, A. Janulaitis, J. Tumas-Vaižgantas). Į abi komisijas išrenkamas ir prof. Volteris, jis skaito referatą apie „rinkimą legendų ir pasakų, ir dainų melodijų fonografavimą“<sup>16</sup>. Dainų komisija įpareigojama rinkti ir įrašyti ne tik dainų gaidas, bet ir tarmes. 1910 metais parengiamas ir išleidžiamas pirmasis *Tautosakos rinkimo vadovas*, o per dešimtmetį iš įvairių Lietuvos kraštų LMD sukaupia apie 9000 dainų, 1000 pasakų, šimtus patarlių, mįslių, burtų<sup>17</sup>.

LMD organizuotas tautosakos rinkimo sąjūdis sietinas ir su tautinės tapatybės aktualizavimo ar net konstravimo pastanga. Tautosakos tekstai ne tik renkami, bet ir skelbiami lietuvių periodikoje, literatūros almanachuose kaip neatsiejama lietuvių literatūrinio gyvenimo dalis. Liudo Giros redaguojamame *Švyturyje* 1911 m. išspaudintas kreipimasis į skaity-

tojus, kuriame raginama rinkti folkloro medžiagą iš mažiausiai ištirtos Rytų Lietuvos ir siūsti ją į LMD arba *Vilties* laikraščio redakcijai<sup>18</sup>. Pirmajame lietuvių literatūros žurnale *Vaivorykštė*, taip pat redaguojamame Giros, paskelbiamos net 43 liaudies dainos iš Dzūkijos ir Rytų Lietuvos, paties užrašytos Trakų ir Vilniaus apskrityje, J. Kudarausko – Merkinės apylinkėse, G. Gumbaragio – Širvintų ir Musninkų apylinkėse (atrodo, jos buvo parenkamos iš didesnių rinkinių). Pasak Ž. Ramoškaitės, galbūt atsižvelgdamas į šiuos raginimus, kunigas Teodoras Brazys apie 1918–1919 metus 920 dainų užrašo Alytaus, Lydos ir Gardino apskrityse<sup>19</sup>. (Tautosakos tekstai, iš jų ir užrašytieji Vilniaus krašte, skelbiami ir LMD leidžiamame periodiniame leidinyje *Lietuvių tauta*<sup>20</sup>).

Akivaizdu, kad pagrindinėmis tautosakos tradicijos reprezentantėmis tampa dainos (pirmieji tautosakos vadovėliai iš esmės yra dainų tyrinėjimai), bet Vilniaus krašto tautosakos rankraštiniuose rinkiniuose, be vyraujančio dainuojamojo folkloro, užrašyta itin daug tikėjimų ir burtų, nemažai ir pasakojamosios tautosakos tekstų.

<sup>18</sup> Čia skelbiamos 26 dainos, L. Giros užrašytos iš Paberžės (netoli Vilniaus), keliolika patarlių, skaičiuočių, piemenų dainelių ir kt. Taip pat M. Grigonio 11 žaidimų aprašymų su dainų tekstais; mįslių, gamtos pamėgdž. ir kt. (*Švyturys*, 1911, 179). *Švyturys* buvo perspausdinta ir Lazdynų Pelėdos paruošta tautosakos ir etnografijos medžiagos rinkimo „Programa“.

<sup>19</sup> Ž. Ramoškaitė, „Teodoro Brazio rinkinių reikšmė...“, *Tautosakos darbai* VIII (XV), 1998, 228.

<sup>20</sup> M. Rudzio „Vilniaus krašto dzūkų burtai, patarlės, mįslės“ – surinkta Kalesnykų parapijoje, Lydos apskrityje, Tverečiaus apylinkėje, Švenčionių apskrityje<sup>20</sup>, Jurgio Šlapelio mįslės, surinktos Lazdūnų parapijoje, seniau Lydos, dabar Valažino apskrityje<sup>20</sup>, Alfonso Bielinio „Latakiškių dainos“ – 144 dainos, surinktos Latakiškės kaime, Tverečiaus valsčiuje, Švenčionių apskrityje (*Lietuvių tauta* 4(2), 1928, su J. Basanavičiaus įžanga).

<sup>16</sup> *Lietuvių tauta* 1 (3), V., 1909, 445.

Volteris taip pat aktyviai dalyvavo Rytų Prūsijos lietuvių literatūros draugijos, Lietuvių mokslo draugijos veikloje, 1922–1933 m. profesoriavo Kaune.

<sup>17</sup> *Lietuvių tauta* 3 (1), 1921.

Po lenkų okupacijos LMD lieka veikti tik Vilniaus krašte, tad čia tęsia tautosakos rinkimo darbus. 1923 m. Basanavičius spaudoje paskelbia atsišaukimą „Į Vilniaus krašto lietuvių mokytojus“, kuriuo skelbiama, kad tarp LMD užrašytų dainų „rasta kuo mažiausia iš buvusios Vilniaus gubernijos“ – „neturint dainų, pasakų ir kitų tekstų, mūsų žinios apie šio krašto tarmes yra labai menkos, taipogi trūksta medegos žodynui“. Mokytojai raginami rinkti „pasakas, burtus, patarles, retai vartojamus pasenėjusius žodžius“, pasitelkti į pagalbą ir geriau rašyti mokančius mokinius ir viską siųsti Lietuvių mokslo draugijai į Vilnių: „Todėlei dar kartą raginu jus ir prašau dainų ir pasakų rinkimui visą savo nuo užsiėmimo laisvą laiką pašvęsti. Tuomi jūs labai pasitar-nausite atgimstančiai savo tėvynei ir josios mokslui!“<sup>21</sup>

Nepaisant įtaigos kreipimosi retorikos, akcentuojančios atgimstančios tėvynės mokslo reikmes, darbai vyksta ne itin sparčiai, ir 1926 metais vėl skelbiamas atsišaukimas į „Lietuvių mokytojus ir mokytojas Vilniaus krašte“, primenama, kad Vilniaus krašte folkloro dalykai užrašinėti menkiausiai, ir šį kartą siūloma ypatingą dėmesį skirti „senovės tikybos liekanoms“, rinkti „įtikėjimus“ – burtus, apžadėjimus, užkerėjimus. Čia pat skelbiamas ir suomių mokslo draugijos Helsinkio universiteto profesoriaus Viljo Mansikkos klausimynas – apie užkalbėjimų paskirtį, aplinkybes, tekstus, atsitikimus<sup>22</sup>. Po keleto mėnesių, dar kartą

kreipdamasis į mokytojus, Basanavičius nebeslepia kartėlio: „Bet šitas mano atsišaukimas prašymas, gaila, kad sulig šiol liko tik balsu, šaukiančiu tyruose: nė vieno mokytojo nė mokytojos neatsiliepta ir nieko neprisiūsta“<sup>23</sup>. Pastebima, kad netrukus pasigirdus šiam ragini-mui du mokytojai atsišaukė<sup>24</sup>.

Įdomu, kad Basanavičiaus atsišaukimų pagrindiniu argumentu tampa mokslo reikmės. Apeliuojama į auditorijos sąmoningumą, bet šiai tautosakos rinkimo veiklai nesuteikiama jokių kitų simbolinių, bendruomenę telkiančių prasmų.

Mirus Basanavičiui nuo 1927 m. LMD tautosakos rinkimui vadovavo Matas Untulis, jo patarimu kai kurie moksleiviai metė mokslus ir nuėję kaiman rinkti tautosakos, teigia Jonas Balys<sup>25</sup>, o 1931 metais paskelbiamas dar vienas „Lietuvių mokslo draugijos atsišaukimas į Vilniaus krašto lietuvių visuomenę“, raginantis siųsti draugijai archyvinę medžiagą, įvairias senienas, nuotraukas, etnografinius ap-rašus, tautosaką ir vietovardžius.

Oficialiuosiuose atsišaukimuose akivaizdžiai stinga šios veiklos apmąstymo ar įpras-minimo pastangų, įrodymo, kad ši akcija turi ir ideologinį pamatą. Galbūt tokią raišką lė-mė okupuoto krašto spaudos galimybės. Svarbi folkloro rinkimo okupuotame Vilniaus krašte paskata – noras įrodyti krašto lietuviškumą. Daug nuveikusiam kun. Pranui Bieliauskui, aktyviam Vilniaus krašto lietuvių veikėjui, Vilniaus krašte nuo 1911 m. užrašiusiam apie 3000 dainų, amžininkų teigimu, dainų rinki-

<sup>21</sup> „Į Vilniaus krašto lietuvių mokytojus atsišaukimas prašymas“, Jonas Basanavičius, *Raštai 2 (Publicistika, recenzijos. Iš gyvenimo kronikos ir laiškų)*, parengė K. Aleksynas, L. Sauka, 2004, 164.

<sup>22</sup> „Į lietuvių mokytojus ir mokytojas Vilniaus krašte atsišaukimas“, *ten pat*, 165.

<sup>23</sup> *Ten pat*, 167.

<sup>24</sup> *Ten pat*, 287.

<sup>25</sup> Audronė Augaitytė, „Pranas Bieliauskas – Vilniaus krašto dainų rinkėjas“, *Tautosakos darbai V (XII)*, 1996, 248–259.

mas buvo „viena svarbiausių veiklos sričių puoselėjant tame krašte lietuviybę“ – 1927 m. už lietuviybės skleidimą jis lenkų valdžios suimamas ir kalintas Lukiškių kalėjime su kitais Vilniaus lietuvių inteligentais. 1947 m. už lietuvišką veiklą ištremiamas iš Vilniaus į Valkininkus.

Lenkų okupuotame Vilniaus krašte darbas vosi nemažas būrys tautosakos rinkėjų, bet, pasak Balio, ypač pasižymėjo J. Aidulis ir J. Jurga. Nuo 1930 iki 1937 metų juodu išvaikščiojo Adučiškio, Asavos, Ašmenos, Breslaujos, Butrimonių, Ceikinių, Daugėlišio, Dieveniškų, Dūkšto, Gervėčių, Ignalinos, Kabelių, Kalesninkų, Kaltanėnų, Kazitiškio, Mielagėnų, Palūšės, Paringio, Pelesos, Rimšės, Rodūnios, Trakų, Tverėčiaus, Valkininkų, Vilniaus apylinkių kaimus. „Jų surinkta medžiaga yra vienas iš nenuginčijamų šio krašto lietuviškumo įrodymų.“<sup>26</sup> Šio judėjimo svarbą, taip pat ne vien kultūrinį, bet ir politinį jo pobūdį liudija faktas, kad 1937 metais Vilniaus vaivada Liudvikas Bocianskis uždraudė rinkti lietuvių tautosaką ir kalbos faktus. 1938 m. uždaroma Vilniaus mokslo draugija, jos muziejus.

Peržvelgus LMD tautosakos rinkinių, saugomų LLTI tautosakos rankraštyne, registracijos knygas, matyti, kad nuo amžiaus pradžios iki 1936 m. iš Vilniaus krašto buvo gauta per 120 įvairios apimties rinkinių<sup>27</sup>. Gausiausiai rinktos dainos ir tikėjimai, kur kas mažiau užrašyta pasakojamosios tautosakos ir kitų žanrų kūrinių. Rinkta visų pirma lietuvių tauto-

saka, nors kartais įrašomos pastabos apie realią dažnai dvikalbę Vilniaus krašto tautosakos gyvavimo formą.

Nuo 1935 metų tautosakos rinkimo iniciatyvą perima Kaune įkurtas Lietuvių tautosakos archyvas.

### **Vilniaus krašto tautosaka Lietuvių tautosakos archyve: Balio publikacija**

Pirmosios didesnės apimties Vilniaus krašto folkloro publikacijos pasirodė tik 1936 m. ir 1938 m. – kun. Bieliausko surinktos *Varguolių dainos* (1936)<sup>28</sup> ir Lietuvių tautosakos archyvo vedėjo Balio iš 1932–1936 metais užrašytos tautosakos rinkinių parengtas *Tautosakos darbai* (1938) IV tomas, skirtas Vilniaus krašto lietuvių tautosakai. Tai pirmosios išsamesnės Vilniaus krašto tautosakos rinktinės, vainikuojančios Vilniaus krašto tautosakos rinkimo darbą ir sutelkusios šį kraštą reprezentuojančius, jo tradicijos sampratą šiuo metu formuojančius tekstus.

Ketvirtojo dešimtmečio situacija iš esmės skiriasi nuo XX a. pradžios – LMD kūrimo laiko. Vos keletas faktų iš folkloristikos istorijos: nuo 1922 m. Kauno universitete skaitomi net keli tautosakos kursai<sup>29</sup>, dar 1919–1920 m. paskelbiamos Mykolo Biržiškos studijos *Lietuvių dainų literatūros istorija* ir *Dainų atsiminimai iš Lietuvos istorijos*, 1927 m. – Balio Sruo-

<sup>26</sup> J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaičymai*, Tübingen, Patria, 1948, 262–263.

<sup>27</sup> P. Bieliausko veiklos 25 m. sukakčiai paminėti Lietuvių labdarybės draugija Vilniuje išleido jo užrašytų 125 dainų rinkinėlį (*Varguolių dainos: Vilniaus krašto lietuvių liaudies dainų tekstas ir melodijos*, paruošė P. Bieliauskas, Vilnius: Vilniaus lietuvių labdarybės draugija, 1936, 76).

<sup>28</sup> 1922–1938 m. M. Biržiška Kauno universitete skaitė įvairius tautosakos kursus: „Lietuvių tautosaka (dainos)“, vėliau „Pasakų istorijos ir teorijos mokslas“, „Lietuvių pasakos“, „Lietuvių tautotyra“, „Smulkioji lietuvių tautosaka (mįslės, priežodžiai ir patarlės)“, „Literatūros įtaka lietuvių dainoms“, „Lietuvių tautosakos istorija (dainologija)“, vedė seminarus.

<sup>29</sup> *Tautosakos rinkėjo vadovas*, parengė J. Balys, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvo leidinys, 1936, 1–4.

gos *Dainų poetikos etiudai*, 1937 m. *Lietuviškojoje enciklopedijoje* pristatomas Biržiškos suformuotas „dainologijos“ mokslas, etc.

1936 m. išleistas Balio parengtas *Tautosakos rinkėjo vadovas* pradedamas Antano Smetonos epigrafu: „Ką vadiname liaudies ar masių poezija, tai patvariausiais tautos pažymys“. Šio leidinio pratarinėje gana plačiai svarstoma, kas yra tautosaka ir kodėl ją reikia užrašinėti: tautosaka padeda pažinti tautos dvasią, „jos psichinį ir intelektualinį charakterį“, parodo tautos kūrybinį pajėgumą ir istorinį likimą. Akcentuojama tradicijos svarba grožinei kūrybai. Pagaliau pripažįstama, kad „tautosaka pagarsino lietuvius svetimtaučių akyse ir sužadino mums daug simpatijų“ – taip padėjo išsikvoti nepriklausomybę. Tad jos rinkimas – „visos tautos, visų lietuvių garbės reikalas“<sup>30</sup>.

Rinkinys *Vilniaus krašto lietuvių tautosaka* pradedamas išsamia *Pratartimi*, kurioje išdėstoma šio krašto tautosakos rinkimo istorija, pateikiamas Vilniaus krašto žemėlapis, primenama statistika – kiek kieno skaičiavimais Vilniaus krašte gyvena lietuvių<sup>31</sup>.

Vienas svarbesniųjų *Pratarties* teiginių – „Vilniaus krašto lietuvių liaudies kūryba aiškiai rodo to krašto gyventojų ankštų ryšį su visa lietuvių tauta“. Jis išskirtas kursyvu, toliau

<sup>30</sup> Lietuvių skaičiavimu – apie 300 000, pagal vokiečių statistiką – 150–200 tūkst., lenkai nurodo 87 700 lietuvių (*Tautosakos darbai IV (Vilniaus krašto lietuvių tautosaka)*, Kaunas, Lietuvių tautosakos archyvas, 1938, V.). Toliau tekste cituojami „Pratarties“ puslapiai bus žymimi skliaustuose.

<sup>31</sup> Tai minėtųjų penkerių metų kraitis. Lietuvių mokslo draugijos tautosakos rinkiniai šiame leidinyje nėra panaudoti, tik primenama, kad pradėjus veikti J. Basanavičiaus suorganizuotai Folkloro kuopai Vilniuje prasideda organizuotas tautosakos rinkimas, ir LMD yra sukaupusi apie 50 000 „variantų įvairios folklorinės medžiagos“ (*ten pat*, VI).

konstatuojant, kad Vilniaus krašto tautosakos savitumas siejamas su slavų įtaka. Pastebima, kad gudai Vilniaus krašto lietuvių tautosakai yra turėję gerokai didesnės įtakos negu lenkai, kurie šiame krašte niekada nesudarė daugumos. Rusų įtaka pastebima pasakojamajame folklore, o pateikėjai patys pripažįsta, kad yra išmokę pasakų Rusijoje per karo tarnybą ar ten dirbdami, pagaliau „kalėjime sėdėdami“ (VII).

Labai moderniai skamba Balio išvada, kad šio krašto lietuvių tautosaka įdomi kaip dviejų skirtingų kalbų ir kultūrų – baltų ir slavų – susidūrimo vieta: „Lietuvių tauta gyvena srityje, kur susitinka šiaurės, vakarų ir rytų Europos kultūrinės srovės, tad lietuviškoji medžiaga dažnai padeda suprasti ir išrišti painias kultūrinių vertybių keliavimo, skolinimosi ir įtakų problemas“ (VII).

Rinkinyje skelbiama 410 dainų (atrinktų iš 3500 dainų variantų) ir 169 pasakojamosios tautosakos tekstai (iš peržiūrėtų 1100 tekstų)<sup>32</sup>. Pagrindiniu Vilniaus krašto tautosakos rinkimo organizatoriumi įvardijamas Untulis su bendradarbiais, o salygos, kuriomis tekę darbuotis, aprašomos iš savos patirties: „didžiausios tautosakos rinkėjo kliūtys yra valdžios baimė, skurdas ir žmonių tamsumas (...) Paskum neretai būdavo nelengva įtikinti, jog šis darbas nėra prasižengimas prieš lenkų valdžią, kad už tai nereikės pabaudos mokėti ar kalėjime sėdėti“ (VII). Vis dėlto tikri dainininkai ir pasakininkai mielai dainuoja ir pasakoja, net jei „kiti šeimos nariai į tautosakos rinkėjus šnai-

<sup>32</sup> Rinkinyje reprezentuojamas kelių apskričių ir kelių pagrindinių vietovių – Ašmenos, Brėslaujos (Rimšės), Gardino (Kabelių), Lydos (Rodūnės), Suvalkų, Švenčionių (Paringio, Tverėčiaus, Melagėnų) ir Vilniaus-Trakų (Valkininkų) folkloras.

riai žiūri“ (VII). Minimos ryškiausios pateikėjos – šešiasdešimtmetė daininkė Ieva Supriavičienė ir garsioji Kristina Skrebutėnienė, akla aštuoniasdešimt ketverių dainininkė, iš kurios buvo užrašyta apie 400 dainų.

*Pratartyje* Balys pirmasis imasi apibūdinti Vilniaus krašto tautosakos ypatumus. Pirmiausia atkreipiamas dėmesys į jos gausumą, įvairumą ir primityvumą. Tautosaka dar ten tebėra gaji kasdieniame gyvenime. Tai aiškinama sunkia krašto ekonomine situacija – nederlingos žemės, gausios šeimos ir dideli mokesčiai. Taip pat lenkų administracijos persekiojimai, uždaromos privačiosios pradžios mokyklos ir skaityklos: „knygų ir laikraščių vietoje kaimiečiai ten dainuoja senas liaudies dainas ir seka pasakas“. Dėl prastos sanitarinės būklės „ke-roja burtai ir prietarai“. „Aišku folklorininkui čia gera darbo dirva, nors kultūrininko akimis žiūrint, dažnai yra labai liūdna. Tad nenuostabu, jei Vilniaus krašte dar ir dabar galima rasti tokių tautosakos duomenų, kurių nebeužtinkame kitose lietuvių gyvenamose srityse, arba juos iš kitur žinome tik senesniųjų užrašymų dėka.“ (VI) Pastebima, kad čia išlikę daugiau senosios tradicinės tautosakos, kurią laisvojoje Lietuvoje keičia „menkavertė naujoviškoji“.

Nepaisant tautosakos rinkimo organizavimą lydėjusio „įkvėpimo“, *Pratartyje* santykis su gyvąja tradicija akademiškai santūrus, čia nesvarstoma tautosakos tekstų vertė ar meniškumas.

*Vilniaus krašto lietuvių tautosakos* rinkinyje skelbiama tikrai labai įdomi ir vertinga medžiaga, juntama profesionali jos atranka. Greta įvairių žanrų dainų – vestuvinių, šeimos, darbo, kalendorinių – užrašyta daug baladžių, keletas sutartinių, nuotakos verkavimų ir raudų.

Skelbiama ir pora paslaptinių „mitologinių dainų“. Be dainų, rinkinyje yra pluoštas užkalbėjimų ir maldelių, pasakų su dainuojamaisiais intarpais, mitologinių sakmių. Rinkinio pabaigoje – tiksli metrika, „žymesnių vietovardžių“, „tautosakos teikėjų“ rodyklės, labiausiai nusipelnusių tautosakos rinkėjų fotografijos. Nepaisant nei aprėpto didelio arealo<sup>33</sup>, nei pateikėjų įvairovės, juntama gana vientisa viso krašto poetinė tradicija. Ją liudija pateikėjų gausa – visų amžiaus grupių, nuo 19 iki 92 metų.

*Vilniaus krašto lietuvių tautosaka* nebuvo vienintelis regioninis leidinys. III *Tautosakos darbų* tomas (1937 m.) buvo skirtas Mažosios Lietuvos<sup>34</sup>, o septintasis (jau 1940 m.) – klaidiškųjų lietuvių tautosakai. Konkretų regioną reprezentavo ir XIX a. lietuvių tautosakos rinktinės. Bet bene vienintelis Sruoga, recenzuodamas Vinco Mickevičiaus-Krėvės išleistą dzūkų tautosakos rinkinį, vieno krašto tautosakoje mėgino išvelgti jos kūrėjų ir saugotojų tapatybės bruožus<sup>35</sup>.

*Vilniaus krašto lietuvių tautosaka* sulaukė palankios Juozo Ambrazevičiaus recenzijos *Židinyje*<sup>36</sup>. Įdomu, kad skelbiant recenzuojamo *Tautosakos darbų* tomo antraštę įsivelia pavadinimą „patikslinanti“ klaida: vietoj *Vilniaus krašto tautosaka – Vilniaus lietuvių tautosaka*. Recenzijoje pastebima, kad čia skelbiamose dainose kartojami tie patys motyvai, kaip ir visoje Lietuvoje, „gal daugiau tik pasitaiko api-

<sup>33</sup> *Tautosakos darba 3 (Iš Mažosios Lietuvos tautosakos = Folklore from Lithuania Minor)*, surinko J. Banaitis; spaudai paruošė J. Balys, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas, 1937, 3.

<sup>34</sup> Balys Sruoga, „Dainavos krašto liaudies dainos“, *Raštai* 9 (1): *Tautosakos studijos 1921–1947*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003, 242–310.

<sup>35</sup> Knygos ir žurnalai, *Židiny*s 8–9, 1938, 342–344.

<sup>36</sup> *Ten pat*, 343.

rusių dainų, su nutrupėjusiais fragmentais ar iš kitų dainų prisiplakusiais“. Minima gudu dainų – žodyno svetimybų ir gudiškojo pasaulėvaizdžio – įtaka. Ji siejama su „stačiokiškumu“ ir „realizmu“, kurie pakeičia lietuvių dainų idealistinį pasaulėvaizdį. Lietuvių dainos pasižymi švelnumu ir gaivumu, tad svetimumas jai motyvas „kaip vyras paskandina nedorą žmoną“ ar kaip mergelė susilaukia kūdikio „su visu tiesioginiu realizmu“, „Vietoj pulko gulbelių, kurios sudrumsčia vandenį, čia atleikia pulkas žąsų...“<sup>37</sup> Pritariama dainų leidėjui, kad šio krašto tautosaka yra įdomi medžiaga kultūrų susidūrimo reiškiniams tirti, pripažįstamas rinkinio – pirmojo rimto indėlio į vilnistikos mokslinę literatūrą – aktualumas.

Paribio situacijos išskirtinumą savojo rinkinio pratarėje apibūdino ir Bieliauskas: „Man, kaipo dainos mėgėju, daugiau rūpėjo užrašyti dainų melodijas, juk ar atgaus kada nors lietuviai Vilniaus kraštą, ar ne, o seneliai išmirs ir nusineš su savimi gražias dainų melodijas, kur lietuviai susiduria su slaviškais tautomis, kur žmonių materialinė būklė skurdinė už žemaičių ir suvalkiečių, čia ir papročiai žmonių šiek tiek kitoki, kita kultūra žemaičių, kita vilniečių“. Melodijų pobūdį nulėmusi ir gamta: „Miškai, vandenys, kalnai, karas, vargas, – visa tai veikia mūsų žmones ir tuo pačiu atsiliepia į mūsų dainų melodijų charakterį“<sup>38</sup>.

Dar kartelį galima atsigręžti į Pocius svarstymus: visais atvejais, kai folkloras pasitelkiamas nacionaliniam identitetui formuoti, svarbi pastanga konstatuoti tęstinumą – įsivaizduojamą ar tikrą ryšį su kažkokia praeitimi. Šis

siekis siejamas su pasirinkimu, ką pateikti publikai kaip autentišką folklorą, „užmegzti ryšius su praeitimi per folklorą taip, kad tam tikra folkloro rūšis taptų visos kultūros simboliu“. Tyrinėtojas konstatuoja kelias nacionaliniais simboliais galinčių tapti folkloro tekstų pasirinkimo galimybes: gali būti atsigręžiama į tam tikrą laikotarpį, kuris suvokiamas kaip mitinė pradžia; gali būti pasirenkami tam tikri personažai, kaip kurio nors šlovingo kultūros ar istorijos tarpsnio herojai; taip pat nacionalinei tapatybei kurti gali būti pasirenkami konkretūs tautosakos žanrai ar tekstai, papročiai ar muzikos stiliai<sup>39</sup>. Lietuviška medžiaga atstovautų trečiajai galimybei – skelbiamos (o iš dalies ir užrašinėjamos) medžiagos atranka gali būti aptariama kaip formuojanti tam tikrą tradicijos kanoną.

Ar iš dalies dėl šios atrankos suformuotas Vilniaus krašto tautosakos vaizdas gali būti suvokiamas kaip simbolinės šio krašto gyventojų tapatybės įspaudas, pamatinis tekstas, su kuriuo galėtų būti tapatinamasi? Iš dalies taip. Simbolinę prasmę turi šio okupuoto krašto lietuviškumo vizija, nulemta ir sąmoningos užrašomų bei skelbiamų tekstų atrankos. Nuo pat LMD veiklos Vilniaus krašto tautosakos rinkimas ir tyrinėjimas iš esmės buvo suvokiamas kaip gynybinis – siekiant paliudyti šio krašto lietuvių etninę tradiciją, juntant jos spartesnę nei bet kur kitur nykimą ir naikinimą. Nuo pat pirmųjų rinkinių atsirenkant publikavimo (ir užrašymo?) vertą medžiagą – tik gražiausius, meniškiausius tekstus. Ši nuostata, taip pat politinės ir istorinės aplinkybės nebuvo palankios kitakalbei tradicijai fiksuoti.

<sup>37</sup> Augaitytė, 249.

<sup>38</sup> Pocius, <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/bif/bif1/pocius.html>

<sup>39</sup> Ten pat, <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/bif/bif1/pocius.html>

Paribio regionuose jau seniai gyvavusios įvairiakalbės tradicijos pavyzdžiai dar nebuvo aktualūs. Ji dokumentuota kur kas vėliau, nors iki šiol išlieka mažai tyrinėta. Iki šiol folkloristų dėmesys buvo sutelktas į Rytų Lietuvos lietuvių tradicinį palikimą, tyrinėtojų pastebėjimu, neretai įvairiakalbiame kontekste užsikonservavusį labai archajiškais formomis.

Tai negalėtų būti suvokta kaip priekaištas. Pasak Pociaus, panaudojant folklorą tautinei tapatybei formuoti, reikia dirbti su ta medžiaga, kurią konkretūs žmonės konkrečiu momentu suvokia kaip tikrą ir autentišką. Nesvarbu, kokio ji amžiaus, egzistuoja seniai ar santykinai trumpą laiką. Taip pat nesvarbu, ar tai iš tiesų protėvių palikimas. Kai tekstai suvokiami kaip konkrečios grupės skiriamasis požymis, jų simbolinė prasmė išauga.

Antra vertus, pastebima, kad sąmoningai konstruojant tapatybę dažniausiai dalyvauja ne akademinio pasaulio atstovai, o politikai, kuriantys ideologijas, ir, svarbiausia, menininkai, kuriems tautosaka teikia esminių impulsų, viršta telkiančiais vaizdiniais ar simboliais<sup>40</sup>.

### **Įvairiakalbė Vilniaus krašto tautosaka**

Vilniaus krašto lenkiškuoju, gudiškuoju ir rusiškuoju folkloru nuosekliau pradėta domėtis tik pastaraisiais dešimtmečiais. Nėra daug duomenų ir apie dvikalbį ar trikalbį folkloro repertuarą. Tačiau kalbininkai konstatuoja, kada atsiranda dvikalbystė ar net trikalbystės situacija Vilniaus krašte – kai vienoje šeimoje kalbama dviem, o kai kuriais atvejais jau ir trimis skirtingomis kalbomis.

<sup>40</sup> Augaitytė, 253.

Galimybė pasirinkti, kokia kalba dainuoti, ir sugebėjimas čia pat persiorientuoti – pakeisti kalbą ir repertuarą – fiksuojamas 4-ajame dešimtmetyje.

Kunigo Bieliausko dienoraščiuose yra žinių apie liaudies dainų pateikėjų gyvenimą, dainų rinkimo aplinkybes, tautosaką renkančių žmonių santykį su gyvąja to meto tradicija ir ne lietuviškais Vilniaus krašto tekstais. Jis pats ieškojo dainininkų, jas lankydavo ar šios į Vilnių atvažiuodavo, užrašinėjo daugiausia melodijas, žodžių nespėdavo... Dienoraštyje užsimenama ir apie apeigines gudiškas dainas, lietuvių dainuotas per vestuves prie Dieveniškų: „Pradėjo dainuoti, iš vestuvinių pyragą, saldinių vilioti. Ir žinot kokia kalba dainavo? Gudiška! Kunigui pasipiktinus – užtraukė „Lietuva, tėvyne mūsų“ (...) Visą likusį laiką dainavo lietuviškas dainas, kad ir ne vestuvines“<sup>41</sup>. Paradoksalu, kad *Tautiška giesmė* tapo geidžiamą lietuvišką tapatybę patvirtinančiu tekstu, bet lietuviškos dainos tarsi negali atstoti dainuotų gudiškųjų – vestuvinių, apeiginių. Nedidelė pastaba, bet netiesiogiai liudijanti senosios – apeiginės tradicijos gudiškąjį variantą. Tad, galima spėti, lietuviškasis repertuaras dengia lokaluji, su kuriuo tapatin-tis kunigo akivaizdoje nebedera. Rūpindamasis „sulaikyti veržimąsi gudiškų dainų į mūsų liaudį“, Bieliauskas ketino surengti dainininkams Vilniuje dainų kursų.

Daugiau tokių liudijimų iš pirmųjų lūpų publikuota XX a. antrojoje pusėje. Apie tai praneša patys pateikėjai ir jų pastabos kartais įrašomos ir rankraštiniuose rinkiniuose. Pavyzdžiui, liudijimas iš Dieveniškų: „(...) A. But-

<sup>41</sup> Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Tautosakos archyvas (toliau LLTI TA), V. Barauskienės sudarytas rankraštis LTR 3797, p. 6–7.

rimienė pamena, kad lenkų laikais draudė dainuoti, kalbėti lietuviškai. Žmonės, bijodami persekiojimo, turėjo taikytis, tačiau nesulenkėjo, o greičiau priėmė baltarusių kalbą. Tačiau gana savotiškai. Pavyzdžiui, per vakarones dainuodavo lietuviškai, todėl ir Advento, meilės, karinės dainos, žaidimai bei pritarimai šokiams išliko iki šiol. Per talkas ir laukuose dainuodavo baltarusiškai, todėl darbo ir kitos dainos žinomos čia tik baltarusių kalba<sup>42</sup>. Kitame rankraštyje: „pjaudami rugius, per vestuves, daugiausia dainuodavę baltarusiškai“<sup>43</sup>.

1996 m. duomenys: „B. Masiukevičienė iš Grybiškių sako, kad močiutė dainavo tik lietuviškai, o mama jau mokėjo daug gudiškų dainų“<sup>44</sup>. Ekspedicijos dalyvių pabrėžta, kad daugelis pasakų jau buvo sekama gudiškai, o kai kurios pateikėjos pastebėjo, kad anksčiau mokėjusios pasakas sekti net keliomis kalbomis. Liko įprotis net ir dabar per šventes, vaišes daugiau dainuoti gudiškai<sup>45</sup>.

Šiuos pastebėjimus sukaupusios jaunos Šalčininkų krašto tautosakos tyrinėtojos išvada taikli: istoriškai susiklosčiusi savita tautinė ir kalbinė situacija tiesiog verčia tautosaką, gyvuojančią šiame krašte, kaupti ne vien lietuvių, bet įvairiomis kalbomis. Tai leistų susidaryti kur kas išsamesnį šio krašto folklorinės tradicijos vaizdą.

Laiką pralenkusi paskata pažvelgti į Vilniaus krašte arba jo paribiuose susiformavusią įvairiakalbę folkloro situaciją buvo Basanavičiaus spaudoje paskelbta 1914 metų iniciatyva, pasiekusi Lietuvą iš Leipcigo, matyt,

<sup>42</sup> LLTI TA, N. Vėliaus ir N. Kazėnaitės tautosakos rankraštis iš Poškonių kaimo – LTR 3796.

<sup>43</sup> LLTI TA, LRT 6447, 3.

<sup>44</sup> LLTI TA, LRT 6447.

<sup>45</sup> G. Lašakevičienė, *Šalčininkų kraštas: istorija, kalba, papročiai ir tautosaka*, magistro darbas, VU, 2000, vadovė B. Stundžienė.

Augusto Leskieno rūpesčiu: Juozo Aleksandro Jablonovskio, Naugarduko vaivados, 1768 m. įsteigta draugija *Societas Jablonoviana* paskelbė premijas už įvairius mokslo veikalus. Filologijos skyriaus tema – „Santykiai lietuvių dainų su latvių, gudų ir lenkų dainomis“: „Draugija prie šito išreiškia norą, kad būtų ištirta, kiek lietuvių dainos savo motyvais ir forma turi panašumo į anų tautų dainas, ypač reikia pažymėti, kokios lietuvių dainos esančios nuo gudų ir lenkų paimtos“<sup>46</sup>.

Tad šio krašto folkloras įdomus įvairiausiais aspektais: kaip kelių kultūrinių tradicijų sąveikos laukas, kaip regionas, kuriame tie patys tekstai gali gyvuoti dviem ar net trimis kalbomis, antra vertus, lietuviškoji ir slaviškoji tradicija yra patyrusi abipusį poveikį.

Be abejonės, išsamūs šio krašto gyventojų tapatybės, kultūrinės savivokos tyrimai įmanomi tik turint prieš akis visus vienam ar kitam regione užrašytus tekstus – tautosaką ar tarmių tyrimams rinktą medžiagą, istorinius šaltinius, gyventojų surašymų duomenis, etc.

## Išvados

Folkloristams Rytų Lietuva visuomet buvo ypatingas kraštas dėl tik jame išlikusių unikalių archajiškų tautosakos formų. Nemažai kalendorinio folkloro rūšių ir dainų tipų išliko tik šioje Lietuvos dalyje, čia gyvavo lietuvių baladės arba pasakojamosios dainos, užrašyta unikalių tikėjimų, burtų ir maldelių, nemažai pasakų su dainuojamaisiais intarpais. Norbertas Vėlius yra aptaręs Rytų Lietuvos regiono archajiškosios pasaulėjautos kaip „dangiškios“, susijusios su dangiškąja sfera ir dangiš-

<sup>46</sup> „Premija už lietuvių dainų tyrinėjimą“, Jonas Basanavičius, *Raštai 2*, 2004, 161.

kaisiais dievais, ypatybes, o tai leistų kelti klausimą ir apie visą regioną vienijusius vaizdinius, bet akivaizdu, kad aptariamam laikotarpiu jie nebuvo aktualizuoti kaip telkiantys ar grindžiantys šio krašto gyventojų tapatybę.

Be abejonės, Vilniaus krašto lietuvių tautosakos tyrinėjimui šiandien itin aktualus jos kontekstas – visas įvairiakalbis folkloras, sociolingvistinė krašto situacija ir jo „mitologija“. Nepaisant to, kad Rytų Lietuvoje etnosai ir kalbos maišėsi kur kas anksčiau, nei buvo pradėtas rinkti folkloras, lietuviškosios tradicijos akcentavimas turėjo akivaizdžias priežastis – tau-

tosakos tekstai užrašinėti kaip nykstančios kalbos, tarmių pavyzdžiai, taigi konkretaus etnoso palikimas. Nykimo, o vėliau ir politinės agresijos akivaizdoje imtasi gelbėjimo akcijos.

Be abejonės, Rytų Lietuva nusipelnė kompleksinio jos paveldo tyrinėjimo etapo, kuriame būtų svarstoma ir regioninės, lokalsios kultūrinės tapatybės.

Geriau suvokti, kiek šis kraštas iš tiesų yra ištirtas, padėtų ne tik tautosakos rinkinių, bet ir įvairiu metu skirtingų institucijų rengtų kompleksinių, tautosakos, kalbinių ekspedicijų medžiagos sutelkimas vienoje saugykloje.

## VILNIUS REGION FOLKLORE AS AN INHERENT PART OF THE NATIONAL IDENTITY

### Saulė Matulevičienė

#### Summary

The article focuses on the movement at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries that manifested itself in the collecting, researching and publishing of Vilnius Region folklore. Saulė Matulevičienė speculates as to what degree this activity can be associated with conscious efforts to define and consolidate the limits of the historical and cultural identity of the population of this Region. She also questions what, if any, ideological motivations this activity might have had.

The discussion of the current affairs of the Vilnius Region is done in the background of more generalised reflections such as what role is attributed to the folklore when the symbols of the identity of a certain community are consciously brought forward or even created anew; which folklore text and how they gain symbolical significance and thus help to bring a community together. At the end of 19<sup>th</sup> century, linguistically diverse folklore texts of the Vilnius Region were written down and published and neither the ethnic background of their presenters nor the

language of the actual texts were considered as important and distinguishing aspects of identity of the population of the Region.

As of the establishment of the Lithuanian Society of Science at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the Lithuanian character of the Region was being promoted as a reaction to a rapid decline and intense extermination of the ethnic Lithuanian population. Thus, collecting and researching of the folklore develops a defensive character. Manuscript collections of the time reflect a diverse living tradition covering different stylistic modes attributed to different points in time. The selection of texts published in the folklore collections of the time becomes not only the symbolic consolidation of the Lithuanian identity of the inhabitants of the Vilnius Region, but also contributes to the construction of this identity.

The political and historical circumstances of the 20<sup>th</sup> century did not favour the documentation of the old multilingual traditions present at the border regions. They were documented a lot later and have so far been little researched.

Gauta 2005 12 21

Priimta publikuoti 2006 09 18

*Autorės adresas:*  
Lietuvių literatūros katedra  
Vilniaus universitetas  
Universiteto g. 5  
LT-01513 Vilnius  
El. paštas: *saule@super.lt*

## LIETUVIŲ MUZIKOS TAUTIŠKUMO PROBLEMA. PIETRYČIŲ LIETUVOS LIAUDIES MELODIJOS XX A. I PUSĖS FONOGRAFO ĮRAŠUOSE

**Austė Nakienė**

Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto mokslo darbuotoja

Šiame straipsnyje siejamos ir nagrinėjamos kelios temos: neseniai pradėti publikuoti fonografo įrašai ir juose įamžinta XX a. pirmosios pusės lietuvių liaudies muzika; Pietryčių Lietuvos liaudies melodika ir joje pastebima Rytų kaimynų melodikos įtaka; besikurianti lietuvių profesionalioji muzika, kurios nemažą dalį XX a. pradžioje sudarė harmonizuotos liaudies dainos. Straipsnio pradžioje norėusi apžvelgti, kaip buvo renkami pirmieji autentiškos lietuvių liaudies muzikos įrašai, ir pasvarstyti, kuo reikšmingi, įdomūs ir unikalus jie galėtų būti šiandien. Šie įrašai – tai 1908–1932 m. fonografo voleliuose ir 1935–1941 m. fonografo plokštelėse įrašyti lietuvių liaudies muzikos pavyzdžiai, traškantys, strigantys, vos girdimi, tačiau išsaugoję daugybę senovinių melodijų, įvairių instrumentų garsų ir tarmiškų žodžių. Daugelis mūsų galbūt norėtų išgirsti ir kitokių XX a. pradžios garsinių dokumentų, pasiklausyti, kaip kalbėjo Basanavičius, kaip Lietuvos himną giedojo Vincas Kudirka, kaip fortepijonu skambino Čiur-

lionis, deja, tokių įrašų nėra. Iškiliausiams to meto žmonėms atrodė, kad svarbiausia įamžinti liaudies tradiciją, nes ji gali be pėdsako išnykti, todėl visų pirma buvo įrašinėjamos liaudies dainos.

Vaizdo ir garso įrašymo technika buvo iš-rasta tuo metu, kai Europos ir viso pasaulio tautų gyvenamoji aplinka ėmė labai sparčiai keistis: vaizdingų gamtovaizdžių fone ėmė kilti pramoniniai statiniai, jais buvo užstatyti ne tik gamtos plotai ar gimtieji kaimai, bet ir vaikystės prisiminimai, šeimos tradicijos, kaimo bendruomenės papročiai. Fotoaparatas ir fonografas galėjo įamžinti nykstančius reiškinius – palikti seno namo atvaizdą albume arba senovinės dainos įrašą vaškiniame volelyje ir taip išsaugoti bent dalelę praeities.

Įvairių tautų liaudies muzika pradėta įrašinėti XIX a. pabaigoje, o amžių sandūroje Europos metropolijose atsirado pirmieji fonogramų archyvai. 1899 m. įkurtas Vienos karališkosios mokslų akademijos fonogramų archyvas, kur pradėti kaupti Austrijos-Vengrijos ir

gretimų tautų liaudies muzikos ir tarmių pavyzdžiai, taip pat įrašai iš viso pasaulio. Vieni seniausių šiame archyve saugomų įrašų 1901 m. buvo parvežti iš ekspedicijų į Kroatiją, Braziliją ir Lesbos salą. 1900 m. prie Berlyno universiteto įkurtas Berlyno fonogramų archyvas, pirmajame jo volelyje buvo įrašytas Siamo orkestras. Europietiškos kilmės įrašai taip pat sudarė tik mažąją archyvo kolekcijos dalį. Dauguma fonogramų suplaukė iš ano meto Vokietijos kolonijų Afrikoje ir Ramiojo vandenyno salose.

Kaip matome, įrašuose įamžinta tradicinė muzika buvo negirdėta, egzotiška, galinti sudominti ne tik antropologus, bet ir platesnius visuomenės sluoksnius. Klausantis įrašų, muzikos skambesį buvo galima išgirsti savo ausimis, o tai kas kita, nei įsivaizduoti jį skaitant ekspedicijos ataskaitą. Iš tolimų kraštų parvežtų atvaizdų ar įrašų dokumentiškumas viliojo žmones. Todėl tolimų šalių vaizdus įamžinantis fotoaparatas ir egzotiškos muzikos garsus įrašinėjantis fonografas buvo svarbiausi į ekspediciją susiruošusių antropologų atributai.

### **1908–1932 m. fonografo įrašai**

Pirmąją lietuvių liaudies muzikos įrašų kolekciją sukaupė Sankt Peterburgo universiteto docentas Eduardas Volteris – vienas žymiausių ano meto lietuvių kalbos, istorijos, archeologijos, tautosakos ir etnografijos tyrinėtojų. 1885–1887 m. jis rinko tautosakos medžiagą Švenčionių krašte ir Suvalkijoje, 1906–1908 m. aktyviai dalyvavo kuriant Lietuvių mokslo draugiją. 1908–1909 m. Volteris sukaupė unikalų fonografo įrašų kolekciją (viena dalis šios medžiagos saugoma Sankt Peterburge, kita – Berlyno fonogramų archyve). Volteris pabu-

vojo Dysnoje, Adutiškyje, Dusetose, Valkininkuose, Merkinėje, Subaronyse, Perlojoje. Pačiais archajiškiausiais dalykais jis laikė savo įrašytą piemenų dainelę „Debesėli, pro šalį“ (ją kartodami piemenys tikėjo galį išsklaidyti debesį) ir raudas, kuriomis moterys kreipdavosi į mirusius artimuosius. 1911 m. Lietuvoje lankėsi kitas žymus lituanistas – Helsinkio universiteto profesorius Niemi (jo įrašyti voleliai saugomi Helsinkyje, Suomų literatūros draugijoje). Jam didžiausią įspūdį paliko Šiaurės Lietuvoje gyvavusios sutartinės ir Pietų Lietuvoje girdėtos archajiškos vaikų, vestuvinės ir kalendorinės dainos.

Kaip galima spręsti iš aprašymų, iš Vilniaus į pasirinktą vietą mokslininkai važiuodavo traukiniu, o iš ten į nuošalesnius kaimus keliaudavo pėsti arba arkliais. Kelionės į Pietų Lietuvą aprašyme Niemi mini sėkmingai rinkęs dainas, įrašinėjęs liaudies dainų melodijas ir fotografavęs dainininkes:

Rinkti pradėjau Valkininkų valsčiuje, kuris yra į pietvakarius nuo Vilniaus, šalia geležinkelio į Gardiną, bažnyčia stovi už 8 varstų į rytus nuo to paties pavadinimo stoties. Kraštas miškingas ir smėlėtas, iš viso neturtingas ir nuošalus. [...] Jau kitą dieną po atvykimo tik viename kaime užrašiau 45 dainas. Kai pastebėjau, kad laimikis bus gausus, pasinaudojau nuoširdaus dainų mėgėjo parapijos vargonininko ir jo padėjėjo pagalba, ir šitaip dainas užrašinėju šimtais; tuomet, kai vargindavo didelis karštis, eidavome į pro šalį tekantį Merkį maudytis. Atsilygindamas už dainavimą fotografavau geriausias dainininkes. [...]

Užrašęs 908 dainas, palikau Valkininkus ir išvykau į Perlojos ir Nedingės parapijas. Iš Nedingės savo kelionę nukreipiau į istoriškai garsų Merkinės valsčių. [...] Iš Merkinės persikėliau į Marcinkonių parapiją. Čia buvo tikra dykumos gamta – smėlis, smėlis visur bei miškai, kuriuose grybautojai vasaros pabaigoje parduoti surenka didelius kiekius grybų. Marcinkonyse

praleidau dvi savaites. Šiame nuokampiam krašte buvo dar senesnių dainų negu Valkininkuose, pvz., tik čia užrašiau vieną retą vaikų dainelę, kurios veltui klausinėjau kitur. Mano rinkinys čia smarkiai papildėjo. [...]

Į fonografą Suomų literatūros draugijai įrašiau 73 fonografo volelius melodijų, iš viso 333 vienetus, iš pradžių 1911 m. rudenį Nemunėlio Radviliškyje, didesniąją dalį Valkininkuose ir Marcinkonyse 1912 m. pavasarį. (Niemi 1996, 174)

Lietuvoje fonografo aparato teikiamomis galimybėmis buvo susidomėjęs dr. Jonas Basanavičius. 1909 m. laikraštyje „Viltis“ išspausdintame straipsnyje jis rašė:

Pastaruoju laiku šitas aparatas pasirodė labai naudingas mokslo tikslams, ypač tyrinėjant įvairių tautų kalbas, jų dainų gaidas, muziką. Prie įvairių Europos ir Amerikos mokslo įstaičių dabar randame įtaisytus archyvus, kur tokie to prietaiso užrašai, fonogramomis vadinami, yra renkami ir laikomi ateinantiems laikams. Vienas iš didžiausių tokių fonogramų archyvų šiandien bus, rodos, archyvas prie Mokslo akademijos Vienoje. [...]

Būtų labai naudinga, jeigu ir pati Mokslo draugija, fonografą įsigijusi, darytų tam tikras ekspedicijas ne tik dainų gaidoms, bet ir tarmėms vieno ar kito krašto užrašinėti. Ilgainiui tokio būdu galima būtų turėti Mokslo draugijos archyve turtingą fonogramų medžiagą su gyvos šio laiko žmonių kalbos, dainų, muzikos pavyzdžiais, kurie ateinančioms lietuvių kartoms ir jų mokslo reikalams tikrai būtų labai naudingi ir įdomūs. (Basanavičius 2004, 158–159)

Kiek vėliau laikraštyje Basanavičius pranešė skaitytojams įsigijęs fonografo aparatą ir prašė Mokslo draugijos adresu siųsti jam žinias, kur būtų galima nuvykti įrašyti senovinių dainų ir gaidų (Basanavičius 2004, 160). Šį aparatą jis pasiimdavo kviečiamas pavišėti Garliavoje, Šilavote, Valkininkų valsčiuje, trumpos dainų rinkimo ekspedicijas aprašė savo autobiografijoje (Basanavičius 1936; 116, 125). Minimas fonografo aparatas tebėra Lietuvių li-

teratūros ir tautosakos instituto archyve, ten pat saugoma ir 1908 m. pradėta kaupti Lietuvių mokslo draugijos vaškinių volelių kolekcija.

Apibendrinant ankstyvąjį garso įrašų rinkimo laikotarpį, galima tarti, kad lietuviški įrašai saugomi Berlyno, Sankt Peterburgo, Helsinkio, Vienos ir Vilniaus archyvuose. Berlyno fonogramų archyvui atsiųsti 99 Volterio voleliai yra geros kokybės, keli iš jų perrašyti į skaitmenines laikmenas (Ziegler 2000, 35). Švenčiant šio archyvo įkūrimo šimtmetį du Volterio įrašyti skudučiavimo pavyzdžiai paskelbti viso pasaulio tradicinės muzikos įvairovę perteikiančiame įrašų rinkinyje „Music!“ (2000). Dar viena Volterio įrašyta daina publikuota prie Berlyno fonogramų archyvo volelių katalogo pridėtoje kompaktinėje plokštelėje (Ziegler, 2006). Deja, tai vieninteliai restauruoti ir paskelbti senieji įrašai, kiti tebedūlėja archyvų lentynose. Dėl to turbūt kalti ne archyvarai, bet greita garso įrašymo technologijų kaita. Kaip žinoma, vaškinius volelius pakeitė plokštelės, jas – magnetinės juostos, kasetės, kompaktinės plokštelės. Archyvuose saugomi visų šių formatų įrašai, bet nebėra veikiančių aparatų, kuriais tuos įrašus būtų galima atkurti. Taigi, norint „prakalbinti“ senesnius įrašus reikia išspręsti nemažai techninių problemų.

Suomų literatūros draugijoje išliko 87 Niemi voleliai, jie perrašyti į skaitmenines laikmenas, bet dar nepublikuoti. Lankantis draugijos archyve, autorei teko klausytis keleto nerestauruotų, traškančių įrašų pavyzdžių. Jų skambesys tikrai ne toks, prie kokio įpratę šių dienų melomanai, tačiau šie fragmentiški įrašai yra unikalūs, galintys suteikti nemažai žinių apie XX a. pradžios liaudies dainų repertuarą ir to meto dainavimo būdus.

Vienos fonogramų archyve taip pat yra keli lietuvių kalbos ir tautosakos pavyzdžiai, pateikiami 1916 m. lietuvių – Pirmojo pasaulinio karo belaisvių. Jų klausantis gana aiškiai girdėti, kaip archyvo tarnautojų paprašyti kareiviai pasakoja ar linksniuoja kokį lietuvišką žodį. Greičiausiai išsaugoti ir Rusų geografijos draugijai perduoti Volterio voleliai Sankt Peterburge, bet ar jie perrašyti į skaitmenines laikmenas ir ar ruošiamasi juos publikuoti, nežinoma.

Straipsnio autorei teko girdėti ir Vilniuje, Lietuvių literatūros ir tautosakos institute, saugomų fonografo volelių skambesį. 2006 m. Lietuvos mokslų akademijos kvietimu institute lankėsi žymus senųjų įrašų specialistas Franzas Lechleitneris iš Vienos fonogramų archyvo. Vizito metu savo paties sukonstruotu šiuolaikiniu fonografo aparatu jis perrašė į skaitmenines laikmenas Lietuvių mokslo draugijos vaškinių volelių kolekciją. Iš 117 du pasaulinius karus pergyvenusių fonografo volelių pavyko perrašyti 105. Kai kuriuos sudužusius volelius Lechleitneris perrašė, sudėliojęs iš šukių tarsi archeologinius radinius. Nemažą dalį volelių nuo drėgmės buvo apnikę pelėšiai, gerojai pakenkę įrašų kokybei, šie voleliai buvo perrašyti du kartus – neliesti ir nuvalyti.

Atkūrus beveik prieš šimtmetį skambėjusius garsus paaiškėjo, kad patys įdomiausi yra 1908–1912 m. voleliai. Juose įrašyti keli pirmieji dainų posmai ar net visos dainos nuo pradžios iki pabaigos. Šie įrašai pasižymi įtaigiu atlikimu, jų klausantis galima pajusti melodijų grožį, dainininkų balsų ypatumus ir regionines atlikimo subtilybes. Šio laikotarpio voleliuose įrašytos ir kelios retenybės – skudučiais ir dūdmaišiu atliekami instrumentiniai kūriniai. 1932 m. voleliuose įrašyti tik pirmieji dainų posmai,

todėl jų klausantis dainavimo grožį pajusti sunkiau. Matyt, lenkų okupacijos metais tautosakos rinkėjai sunkiai vertėsi ir įrašinėjo tik dainų pradžias, taupydami laikmenas. Nepaisant to, šie fragmentai labai svarbūs, nes teikia žinių apie Vilniaus krašto liaudies dainas ir suartines, taip pat ir apie jų atlikimą.

1908 m. Basanavičiaus, Volterio ir kitų rinkėjų pradėta kaupti vaškinių volelių kolekcija ilgai buvo viena iš instituto archyve saugomų paslapčių. Todėl šių seniausių laikmenų garso atkūrimu ir išsaugojimu labai džiaugiamasi, tikimasi, kad restauruoti ir paskelbti Lietuvių mokslo draugijos fonografo įrašai taps nemažu atradimu.

### **1935–1941 metų fonografo įrašai**

Vėlesnė lietuvių liaudies muzikos fonografo įrašų kolekcija buvo sukaupta 4-ajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje, kai tradicinės kultūros išsaugojimu ėmė rūpintis specialiai tam įkurtas Lietuvos valstybės remiamas mokslo centras. 1935 m. Kaune buvo įsteigtas Lietuvių tautosakos archyvas, kuriam vadovavo dr. Jonas Balys. Fonografo įrašais rūpinosi jaunas folkloristas Zenonas Slaviūnas. Archyve dirbo nedaug darbuotojų, tačiau jie palaikė ryšius su dešimtimis tautosakos rinkėjų, siuntusių archyvui medžiagą iš įvairių Lietuvos vietovių.

XX a. ketvirtame dešimtmetyje Lietuvoje tebebuvo gyvos tautosakos ir tautodailės tradicijos: kaimų pakelėse gausu drožinėtu medinių kryžių, namai išpušti tradiciniais audiniais, vyresni žmonės tebemokėjo senoviškų dainų. To meto Lietuvos visuomenė suprato kaimuose išlikusio liaudies meno unikalumą ir skubėjo kaip galima daugiau jo surinkti. Mu-

ziejai, aukštosios mokyklos, kitos įstaigos kasmet surengdavo daugybę ekspedicijų. Pasak „Lietuvos aido“ žurnalisto, „dulkėtais kaimo keliais zujantys tautodailės rinkėjai veikia tapo įprasta lietuviškojo peizažo dalimi, dažnai galima būdavo pamatyti vieškeliu važiuojantį žmogų, atsisėdusį ant vežimo senų arklų, akėčių, kubilų, girnapsių ir kitokių daiktų“ (Mulevičiūtė 2001, 164).

Nepaprastai produktyviai dirbo ir Lietuvių tautosakos archyvo darbuotojai, kasmet jie užrašydavo šūnis tautosakos. 1935–1939 m. Slaviūnas į fonografo plokšteles įrašė daugiau kaip 6000 tautosakos kūrinių. Kaip matyti iš archyvo dokumentų, į kaimus su fonografais nebuvo važiuojama, bet žymiausi jų dainininkai ir muzikantai buvo kviečiami atvykti į tautosakos archyvą, ir jų repertuaras buvo įrašomas į fonografo plokšteles. Labiausiai savitumu išsiskiriantys atlikėjai buvo kviečiami ne tik į archyvą, bet ir į Kauno radiofoną; čia buvo rengiami tiesiogiai transliuojami liaudiškos muzikos koncertai. Liaudies muzikos atlikėjai susilaukdavo nemažo visuomenės dėmesio. Sutarinių giedotojų, ragų pūtėjų ir kt. koncertai buvo recenzuojami solidžiausiame to meto dienraštyje „Lietuvos aidas“ (1936, 06 01, 09 15).

Lietuvių tautosakos archyvas stengėsi kaupti visų regionų tautosaką, tačiau daugiausia duomenų buvo surinkta iš vietovių, esančių šiaurės demarkacinės linijos. Anapus linijos liko balti plotai, Pietryčių Lietuvos liaudies muzikos įrašų surinkta mažai, nes su tautosakos pateikėjais iš okupuoto Vilniaus krašto buvo sunku susisiekti. Pietų Lietuvą lengviau galėjo apeiti lenkų etnologai, dirbę Vilniuje, Stepono Batoro universitete. Deja, skaitytojus tenka nuvilti, prieš Antrąjį pasaulinį karą lenkų mokslininkų kaupta medžiaga neišliko...

Pirmieji lenkų liaudies muzikos pavyzdžiai buvo įrašyti 1904 m., vėliau ši veikla plėtojosi panašiai kaip ir kitose Europos valstybėse. 1930 m. buvo įkurtas pirmasis Lenkijos fonogramų archyvas Poznanėje, čia buvo kaupiami ne tik lenkų, bet ir baltarusių bei ukrainiečių tradicinės muzikos įrašai. 1935 m. įkurtas centrinis fonogramų archyvas Varšuvoje, šis archyvas taip pat rengė ekspedicijas į įvairias Lenkijos vietas, jis kuravo ir Vilniaus krašto įrašų rinkimą. Iš registracijos knygų žinoma, kad nuo 1935 iki 1938 metų centrinis fonogramų archyvas sukaupe daugiau kaip 5000 vaškinių volelių, taip pat žinoma, kad Vilniaus krašto liaudies muziką įrašinėjo Tadeusz Szeligowski, Roman Padlewski ir Gustaw Cytowicz. Deja, šie turtai buvo sunaikinti, per Antrąjį pasaulinį karą visi Varšuvos centrinio fonogramų archyvo voleliai buvo susprogdinti. (Dahlig 2002; 211, 214)

Taigi 1935–1939 m. Lietuvių tautosakos archyvo fonografo įrašų kolekcija yra unikali, joje įamžintos senosios sutartinės, skudučių ir ragų pūtimas, įrašytos senovinės darbo, vestuvinės ir kalendorinės dainos, smuiku, kanklėmis, lamzdeliais ir kitais instrumentais atliekamos melodijos. Ši kolekcija saugoma Lietuvių literatūros ir tautosakos institute, 2001 m. pradėjus instituto archyvo skaitmeninimo procesą, ji pirmoji perrašyta į skaitmenines laikmenas. Patys vertingiausi šios kolekcijos įrašai yra ne tik išsaugoti, bet ir išleisti. 2002–2005 m. parengta kompaktinių plokštelių serija, joje pateikiami keturių Lietuvos etnografinių regionų – Suvalkijos, Aukštaitijos, Žemaitijos ir Dzūkijos – tradicinės muzikos pavyzdžiai.

XX. a. pirmosios pusės įrašais – fonografo volelių ir plokštelių grioveluose – užfiksuoti lietuvių liaudies muzikos regioniniai savitumai, tarsi užkonservuoti nykstantys žanrai ir stiliai. Nors buvo stengtasi aprėpti visą Lietuvą, ne visų vietovių tradicijas pavyko vienodai dokumentuoti – Vilniaus krašto liaudies muzika įamžinta fragmentiškiau nei kitų regionų. Ne-

labai domėtasi ir Lietuvoje gyvenusių tautinių mažumų tradicijomis, beveik visa anuomet surinkta archyvinė medžiaga yra lietuviška. Tad apie lietuvių, lenkų ir baltarusių muzikinių tradicijų sąveiką iš fonografo įrašų nedaug tegalima sužinoti. Galima susidaryti tik apibendrintą nuomonę apie Pietų ir Rytų Lietuvoje gyvavusią liaudies muziką.

### **Pietryčių Lietuvos liaudies dainų archaizmai**

Pietryčių Lietuva nuo seno traukė tautosakos tyrinėtojus, nes čia iki pat XX a. vidurio išliko senasis valstietiškas gyvenimo būdas. Tarp miškų įsikūrusiuose kaimuose tebebuvo švenčiamos kalendorinės šventės, iškilmingai pradedami ir baigiami žemės ūkio darbai, tebesilaikoma senovinių krikštynų, vestuvių ir laidotuvių papročių. Čia geriau nei kituose Lietuvos regionuose išsilaikė kalendorinių apeigų dainos, per žiemos, pavasario ir vasaros šventes skambėjo savitos melodijos. Šiame regione išliko melodijų formulių sistema – muzikinių simbolių kalba, kuria vietos žmonės „susikalbėdavo“ tarpusavyje. Melodijos formulės buvo visiems bendruomenės nariams žinomos ir atpažįstamos: žiemos švenčių melodijos skelbdavo naujų metų pradžią, pavasario melodijos – naujo metų laiko atėjimą, o per laukus nuaidėdavusios rugiapjūtės melodijos – derliaus brandą.

Žiemos šventes sudarė beveik mėnesį iki Kalėdų trunkantis advento laikotarpis ir nuo Kalėdų iki Trijų karalių trunkantis tarpušventis. Nors per adventą Bažnyčia draudė pasilinksminimus, Pietryčių Lietuvos kaimuose buvo dainuojamos advento dainos ir žaidžiami vestuvių tematikos žaidimai. Jais apdainuoja-

mi vedybų ketinimai, jaunikio arba nuotakos pasirinkimas. Kalėdinės dainos buvo susijusios su kaimynų lankymo papročiu – kalėdojimu. Jose archajiškais mitiniais simboliais vaizduojamas žiemos saulėgrįžos stebuklas.

Pavasari Pietryčių Lietuvoje imdavo skambėti sūpuoklinių dainų melodijos, kaimų jaunimas supdavosi, kad linai aukštesni augtų. Per Jurgines moterys giedodavo užsilipusios ant tvorų, kad oras greičiau atšiltų. Antrą Velykų dieną vyrai apeidavo sodybas, kuriose buvo jaunų merginų, ir dainuodami linkėdavo ištekėti.

Dar subtiliau nei kalendorinės dainos prie gamtos ritmo buvo priderintos rugiapjūtės dainos. Pasak atlikėjų, vienos melodijos rugių lauke skambėjo rytą, kitos – vidurdienį, dar kitos – vakare, saulei leidžiantis. Pačiuose senoviskiausiuose rugiapjūtės dainų tekstuose yra ikikrikščioniškų tikėjimų atspindžių. Pradėjusios pjauti, moterys dainuodavo: *Bėkit, baraliai, gali valako*, lyg ką nematomą vytų į lauko galą. Turbūt buvo manoma, kad pjaunant rugių derlingumas ar žemės vaisingumas traukiasi į lauko pakraštį, o pjovėjos tarsi seka jam iš paskos. Vakaro dainose vaizduojamas pagarbų nusilenkimas saulei: *Vaikštinėja tėvelis po barelį, / prašinėja sauleles be kepures: – Nusileisk gi, saulele, vakaruosna, / jau pavargo dukružėle bepjaudama* (*Dzūkijos dainos ir muzika*, Nr. 18). Galima spėti, kad seniau vakaro dainomis ir tam tikromis apeigomis buvo dėkojama saulei už subrandintą derlių.

Pietryčių Lietuvoje išliko ir archajiškų vestuvinių dainų, kuriose apdainuojamos senovėje santuoką įteisindavusios apeigos: jaunosios vedimas aplinkui stalą, vainiko nuėmimas, jaunų šeimos apdovanojimas ir kt. Galbūt pagoniško santuokos įteisinimo pakeitimą krikščionišku atspindi daina apie liturgijos

neišmanančius piršlius: *Pamatė pirtį, tarė – bačnyčia, / pamatė krosnį, tarė – altorius, / pamatė ožį, tarė – kunigas* (*Lietuvių tautosaka*, Nr. 468). Itin paprastomis melodijomis ir „pirmykščių komizmu“ pasižymi vestuvininkų apdainavimai, kuriuose šaipomasi iš jaunojo ir jaunosios giminaičių elgesio ir išvaizdos.

Archaizmų gausa XX a. pradžioje užrašytose dainose skatina manyti, kad dainos atspindi daug ankstesnes tradicijas nei tos, kurios gyvavo ir buvo populiarios užrašant, kad užrašinėjant stengtasi „pasendinti“ tradicijas. Iš tiesų, norėdami aptikti tikrų retenybių, tautosakos rinkėjai prašydavo žmonių prisiminti ne tik tai, ką dainavo jie patys, bet ir ką mokėjo jų tėvai, seneliai, galbūt net proseneliai. Kai kurie rinkėjai „naujųjų“ dainų net nerašydavo, tik „senąšias“. Todėl XX a. pradžioje užrašyta tautosaka atspindi praėjusių šimtmečių realijas, pvz., rugiapjūtės dainose apdainuojami valakai ir pjautuvais pjaunančios moterys visai gali būti įsivaizduojamos ir XVIII, XVII ar XVI amžiuje, o gal ir dar ankstesniais laikais.

XX a. pradžios Pietryčių Lietuvą galima laikyti regionu, kuriame smarkiai pasireiškė konservatyvumo tendencija, čia gyvavusią tautosaką ir liaudies muziką mažai tepaveikė Vakarų įtaka. Daug artimesni kultūriniai ryšiai šį regioną siejo su Rytų kaimynais, kurių kultūra taip pat modernėjo lėtai, pasižymėjo gajomis tautosakos tradicijomis. Todėl tikėtina, kad dviejų archajiškų kultūrų sandūroje – lietuvių ir baltarusių paribyje – galėjo išlikti nemažai prabėgusių šimtmečių kultūros relikvų.

### **Pietryčių Lietuvos liaudies melodikos savitumai**

Pietryčių Lietuvos liaudies melodika pasižymi ypatinga stilistine įvairove. Kaip rašė Jadvyga

Čiurlionytė, „nė vienoje Lietuvos etnografinėje srityje negalima rasti tiek melodijų, kurias būtų galima skirti įvairioms raidos pakopoms: nuo primityviausių vos pusanatro tono ambiausių ligi sudėtingų ir labai įvairių derminių sistemų, nuo dvitakčių vienos eilutės ligi išvystytų aštuonių – dvylikos taktų melodijų, nuo primityvaus rečitatyvo ligi sudėtingiausios muzikinės metrikos ir ritmikos“ (Čiurlionytė 1969, 290). Daugelis Pietų Lietuvos melodijų artimos Šiaurės Rytų ir Vakarų Lietuvos melodijoms, tačiau kai kurios Pietų Lietuvos melodijos yra visiškai savitos ir skirtingos – jos neturi atitikmenų kituose Lietuvos regionuose, bet yra neabejotinai susijusios su liaudies melodijomis, paplitusiomis kaimynų slavų kraštuose. Tad Pietų Lietuvos liaudies melodijų įvairovė kelia mintį, kad ne visos jos vietinės kilmės. Dalis šio regiono melodijų gali būti pasiskolintos iš kaimynų.

Pietryčių Lietuvoje geriau nei kituose Lietuvos regionuose išsilaikė kalendorinių apeigų dainos, jos buvo dainuojamos dvejopos sandaros melodijomis: refreninėmis ir nerefreninėmis. Ir vienos, ir kitos sandaros melodijos turėjo savo paskirtį ir prasmę. Jų atlikimo laikas buvo griežtai nusistovėjęs: refreninės melodijos buvo atliekamos per žiemos šventes, o nerefreninės skambėjo pavasario švenčių ir vasaros darbų laikotarpiu. Taigi refreninės ir nerefreninės melodijos metų cikle buvo susipynusios. Toks dvejopos sandaros melodijų derinys laikytinas vienu didžiausių Pietryčių Lietuvos muzikinio dialekto savitumų.

Pietryčių Lietuvos refrenines melodijas galima būtų priskirti Pabaltijyje gyvavusiam refreninių dainų sluoksniui. Refrenine sandara pasižyminčių melodijų paplitimo plotas nusidriekia per Rytų Lietuvą, Rytų Latviją, Šiau-

rės Vakarų Baltarusiją ir Pietų Estiją. Manoma, kad refreninių melodijų sluoksnius yra vietinės kilmės, kad tai baltų kultūros paveldas (Boiko 1990). O archajiškos laisvo ritmo melodijos be refrenų nėra plačiai paplitusios Baltijos šalyse, panašios melodijos žinomos tik su Baltarusija besiribojančiuose regionuose – Pietryčių Lietuvoje ir rytiniame Latvijos pakraštyje, o kituose Pabaltijo regionuose jų neužrašyta. Tačiau šios savitos melodijos yra plačiai paplitusios rytinių kaimynų slavų kraštuose. Tai skatina manyti, kad jos galėtų būti slavškos kilmės.

Iš pradžių su mintimi, kad Pietų Lietuvos rugiapjūtės melodijos galėtų būti skoliniai, nelengva susitaikyti. Tuo labiau kad šios melodijos nėra naujoviškos, jos pasižymi archajiška sandara ir priskirtinos vienam pačių seniausių lietuvių liaudies melodikos stilių. Kaip apibūdino Čiurlionytė, „svarbiausios jų ypatybės: siauras ambitus, laisvas ir nepaprastai išraiškingas ritmas, improvizaciškumas, dainingumas“ (Čiurlionytė 1969, 90). Pagal derminę sandarą rugiapjūtės melodijos skirstomos į terctonines ir kvarttonines. Šie derminiai centrai per daugelį šimtmečių yra įgiję įvairiausių ritminių ir intonacinių apipynimų. Tai vienos svarbiausių Pietų Lietuvos apeiginių melodijų. Tačiau ne mažiau svarbią vietą jos užima ir kaimynų slavų muzikinėse tradicijose.

Į tai, kad pietų Lietuvos rugiapjūtės melodijos labai artimos slavų melodijomis, pirmasis dėmesį atkreipė Jonas Basanavičius. 1884 m. gyvendamas Elenoje, Bulgarijoje, jis išgirdo merginas dainuojant rugiapjūtės dainą, kuri jam nepaprastai priminė lietuvišką dainą „Vai, tu, rugeli“. Šį įspūdį jis aprašė autobiografijoje: „Dainininkėms pro mano namus einant – tai buvo prieš Jonines – anksti rytą pašokau iš miego, išgirdęs tą taip gerai man pažįstamą gaidą,

stebėdamasis, iš kurgi pas mano langus atsirado lietuviškos dainos aidas...“ (Basanavičius 1936, 59)

Šiuo metu lietuvių ir slavų rugiapjūtės melodijų paralelės atskleistos lyginamosiose etnomuzikologų studijose. Aušra Žičkienė nurodo, kad pietrytinėje Lietuvos ir vakarinėje Baltarusijos dalyje – Paozerėje atsikartoja tie patys melodijų tipai, pagal rugiapjūtės melodijų paplitimą visas šis regionas laikytinas vientisa teritorija. Tie patys melodijų tipai atsikartoja ir tolimesniame Baltarusijos regione – Palėsėje. Kaip pastebi mokslininkė, lietuvių ir baltarusių melodijų sandara beveik identiška: „Skambesys, ritmo mirgėjimas, vidinė nuotai-ka, forma, dermės – visa tai yra bendra“ (Žičkienė 1996, 75). Labai artimus Pietryčių Lietuvos ir Vakarų Baltarusijos liaudies melodikos ryšius pastebi ir etnomuzikologas Rimantas Astrauskas (Astrauskas 2000, 141–156).

Daugybę lietuvių ir slavų rugiapjūtės melodijų paralelių straipsnyje „Bulgarų ir lietuvių etnomuzikos paralelės“ pateikia Izalijus Zemcovskis. Jis nurodo, kad tų pačių tipų melodijos yra paplitusios ne tik Baltarusijoje, bet ir Rusijoje, Ukrainoje, Slovakijoje, Serbijoje, Kroatijoje, Bulgarijoje, pateikia visų šių tautų melodijų pavyzdžius (Zemcovskis 1983). Daugelio tautų rugiapjūtės melodijų paraleles Zemcovskis aptaria ir knygoje „Kalendorinių dainų melodika“ (1975). Iš jo tyrinėjimų aiškėja, kad Pietų Lietuva yra didžiulio arealo, kuriame paplitusi tos pačios stilistikos melodika, dalis.

Kaip rašo lenkų etnomuzikologė Anna Czekanowska, siauros apimties, smulkios ritmikos melizminės melodijos žinomos pietų, rytų ir vakarų slavams, o senoviškiausios šių melodijų formos aptinkamos Balkanuose. Into-

nacinė ir ritminė jų sandara greičiausiai susiformavo veikiama senovės graikų, iranėnų ir hebrajų melodikos. Rytietiški stilistiniai bruožai (chromatizmai, melizmai) ryškiausi pietų slavų melodijose, o rytų ir vakarų slavų melodijose jie ne tokie ryškūs (Czekanowska 1972; 149, 159).

Tolimos rugiapjūtės melodijų paralelės tikrai atrodo išpūdingai, tačiau turbūt svarbiausios yra lietuvių ir baltarusių rugiapjūtės melodijų sąsajos. Greičiausiai rugiapjūtės melodijos tapo lietuvių savastimi būtent Vakarų Baltarusijoje, kur lietuviai ir baltarusiai ilgai gyveno mišriai. Paribyje rugiapjūtės dainos galėjo būti išverstos, pradėtos dainuoti dviem kalbomis, o vėliau iš Vakarų Baltarusijos paplisti po visą Pietų Lietuvą. Rugiapjūtės melodijos, kurios buvo vienbalsės, lengvai galėjo plisti Pietų Lietuvoje, kur buvo įprastas vienbalsis dainavimo būdas, tačiau jos sunkiai plito Šiaurės Rytų Lietuvoje, kur vyravo daugiabalsis atlikimo būdas. Rugiapjūtės melodijos prigijo tik pačiame polifoninių sutartinių paplitimo arealo pakraštyje, o toliau šiame areale neišplito.

Lietuvių liaudies melodiką veikusi kaimynų įtaka dar menkai ištyrinėta, todėl nustatyti lietuvių ir slavų kultūrinių mainų laikotarpį nėra lengva. Vis dėlto kai kurias prielaidas galima išdėstyti. Straipsnio autorė linkusi manyti, kad šios melodijos – viduramžiais vykusios lietuvių ir baltarusių liaudies tradicijų sąveikos liudijimas, Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė buvo ta erdvė, kurioje galėjo susiformuoti lietuviams ir slavams bendras rugiapjūtės melodijų sluoksnius.

Lietuvių kontaktai su rytų slavais prasidėjo IX a., o ypač suintensyvėjo XII–XIV a. Rytų slavai, baltarusių protėviai, buvo pirmieji krikščionybės skleidėjai tarp lietuvių. Pasak

kalbininkų, X–XII a. į lietuvių kalbą pateko pirmieji skoliniai iš slavų, daugiausia krikščionybės terminai. Zigmo Zinkevičiaus nuomone, seniausiais slavizmais laikytini žodžiai *krikštas, bažnyčia, kalėda, gavėnia, blovieščius, Velykos, kodylas, angelas*, taip pat *karalius, miestas, knyga, nedėlia, gadynė, smuikas, būgnas, stiklas, šilkas, vynas* (Zinkevičius 1987, 72–75). XIII a. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės valstybinius raštus pradėjus rašyti slavų kalba, skolinių dar padaugėjo.

Autorės nuomone, Pietų Lietuvoje paplitusių rugiapjūtės melodijų sluoksnį galima gretinti su lietuvių kalboje aptinkamu senųjų slavizmų sluoksniu. Viduramžiais į lietuvių kalbą patekę skoliniai taip prigijo, kad dabartinėje kalboje vartojami kaip savi žodžiai. Lygiai taip pat neatsiejama Pietų Lietuvos muzikinio dialekto dalimi tapo ir iš slavų perimtos melodijos.

Slaviškos kilmės liaudies melodijų paplitimas Pietų Lietuvoje atitinka istorinę tiesą, viduramžiais prasidėjusį ir vėliau tebevykusį slavų kultūros poveikį lietuvių kultūrai pastebimai daugelis tyrinėtojų. Nors XIII–XV a. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė smarkiai plėtėsi į Rytus ir į jos politinę įtaką pateko daugelis slavų žemių, to meto kultūrinės įtakos kryptis buvo atvirkštinė (Kiaupa 1998, 94–95). Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje lietuvių nuo baltarusių ir ukrainiečių neskyrė valstybinės sienos, taigi kultūriniais mainais niekas netrukdydė. Rytų kaimynų įtaką galėjo patirti ne tik aukštesnieji, bet ir žemesnieji visuomenės sluoksniai. Kilmingieji perėmė religijos, politikos, ekonomikos, aukštosios kultūros naujoves, o paprasti žmonės galėjo keistis valstietiškos kultūros vertybėmis, perimti papročius, prietarus, posakius, įvairių daiktų pavadinimus.

mus, giminystės ryšius nusakančius žodžius, kaimynų sukurtas pasakas, dainų tekstus ir melodijas.

XX a. pradžia buvo išskirtinis laikotarpis, kai daugelį šimtmečių trukusių lietuvių liaudies muzikos regioninių bruožų formavimąsi pakeitė spartus jų nykimas. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žemių kultūrinę raidą ir lietuvių santykius su Rytų ir Vakarų kaimynais atspindintys regioniniai savitumai ėmė vis labiau ni veliuotis. Laimei, šiuos etnologijai ir etnomuzikologijai svarbius duomenis pavyko užfiksuoti – fonografo voleliuose įrašyti įvairių lokali nių muzikos stilių pavyzdžius, o fonografo plokštelių kolekcijoje įamžinti beveik visą Lietuvoje gyvavusių muzikos stilių įvairovę. Šie duomenys gali labai praversti aiškinantis lietuvių liaudies muzikinių dialektų susidarymą.

Liaudies muzikos įrašuose sukaupta daugiau duomenų negu natomis užrašytose melodijose. Jie atspindi ne tik kurio nors laikotarpio dainininkų repertuarą, bet ir būdingą dainavimo manierą: dainos atlikimo tempą, balso tembrą, ritmo pulsavimą, melodines puošmenas ir t. t. Juose galima išgirsti smulkius etnomuzikologus dominančius dalykus, nes įrašas, kaip ir nuotrauka, yra sustabdyta akimirka, kurią galima išnagrinėti, pastebinti kiekvieną detalę.

### **Pietryčių Lietuvos muzikinio dialekto įsiliejimas į profesionaliąją kultūrą**

Straipsnio pabaigoje norėtusi išsiaiškinti, kaip Pietryčių Lietuvos melodijas vertino XX a. pradžios šviesuomenė ir kiek Pietryčių Lietuvos muzikinis dialektas buvo svarbus besikuriančiai profesionaliajai lietuvių muzikinei kultūrai. Aptariant šiuos klausimus, vertėtų atsig-

ręžti į iškilais XX a. pradžios kompozitoriaus Mikalojaus Konstantino Čiurlionio kūrybinį palikimą.

Kaip žinoma, 1907 m. Čiurlionis apsigyveno Vilniuje, čia tapė ir kūrė muziką, vadovavo „Vilniaus kanklių“ draugijos chorui, organizavo Antrąją lietuvių dailės parodą. Kaip pianistas ir choro dirigentas Čiurlionis pasirodydavo lietuviškuose vakaruose, tačiau to meto publikai labiau patikdavo ne jo originali kūryba, bet choro atliekamos liaudies dainos. Kompozitorius harmonizavo tuo metu populiarias, daugelio mėgstamas dainas: „Šią naktelę“, „Sėjau rūtą“, „Šėriau žirgelį“, bet pats labiausiai mėgo savo tėviškėje, Druskininkų apylinkėse, skambėjusias dainas: „Bėkit, bareliai“, „Oi, giria giria“, „Vai močiute“, jas dažnai skambindavo. Klausydamasis kompozitoriaus improvizacijos dzūkiškos dainos tema, jo amžininkas Antanas Žmuidzinavičius buvo sužavėtas: „Kaip svajonė pynėsi tas žavus motyvas – „Bėkit, bareliai, galan valako“. Kai Čiurlionis skambindavo, baigdavosi šio pasaulio gyvenimas: pats menininkas persikeldavo ir pernešdavo savo klausytojus į kitus gražesnius svajonių ir miražų pasaulius“ (Landbergis 1986, 26).

1910 m. parašytame straipsnyje „Apie muziką“ minėtą rugiapjūtės dainą Čiurlionis pateikia kaip seniausios lietuvių liaudies melodijos pavyzdį. „Tokių melodijų yra daug, jas gerai suprasti ir jausti tegali lietuvis, ir tai išgirdęs kur laukuose, kuomet dainininkas neprašytas, nelieptas, pats sau dainuoja. Kažkoks keistas skundas, raudojimas, ilgėjimos, širdies ašaros girdėti. Tokios tai seniausios dainos.“ (Čiurlionis 1960, 300)

Čiurlionis atkreipia skaitytojų dėmesį ir į naująsias rusiškas ir lenkiškas melodijas, ku-

rios taip išpopuliarėjo, kad jų intonacijos išsmelkė net į tautiškos giesmės melodiją, giedamą pakelta širdžia. Apeliuodamas į skaitytojų tautinę savimonę, Čiurlionis kviečia muzikus išsiklausyti į senąsias dainas ir atsisakyti mozūriško ritmo ir lenkiškų saloninės bei bažnytinės muzikos intonacijų. „Neužmirškime tik, kokia atsakomybė guli ant mūsų. Esame pirmi lietuvių kompozitoriai, ir ateinančios kartos mūsų veikaluose ieškos pavyzdžių. Esame tarytum mazgas tarp liaudies dainų ir lietuvių muzikos ateityje. Mūsų credo – tai mūsų seniausias dainos ir mūsų ateities muzika.“ (Čiurlionis 1960, 315)

Garsus XX a. pradžios menininkas paliko ryškų pėdsaką užgimstančiame Vilniaus kultūriname gyvenime, jo pažiūros smarkiai paveikė lietuvių visuomenės skonį ir kitų kompozitorių kūrybą. Vis dėlto Čiurlionio pajaustos ir išaukštintos Pietų Lietuvos melodijos netapo lietuviškumo simboliu. Vėlesniais nepriklausomos Lietuvos Respublikos metais kompozitorių kūryboje suskambo kitokios melodijos – nacionaliniu simboliu tapo polifoninės sutartinės.

Tarpukario Lietuvoje liaudies menas buvo laikomas viena didžiausių vertybių, galima tarti, kad jis buvo valstybės įvaizdžio dalis. Lietuvos dailininkai buvo sukūrę savotišką „lietuvišką dekorą“ – liaudies ornamentika paremtą apipavidalinimo stilių, kuris buvo naudojamas knygoms iliustruoti, interjerų dekorui, pastatų išorei puošti. Panašus tautinio dizaino elementas buvo ir liaudies dainos, kompozitoriai kūrė lietuvišką muziką, ieškodami autentiškos raiškos liaudies melodijose.

Akademinės visuomenės diskusijose apie liaudies ir profesionalaus meno sąsajas dalyvavo ir Lietuvių tautosakos archyvo darbuotojai. Kaip rašė Jonas Balys, „tyrinėjant tautos-

ką, svarbu surasti būdinguosius mūsų tautos kūrybinius bruožus ir jų reikimosi formas, atskirti, kas sava ir kas svetima, pažinti būdus, kaip visoms tautoms bendras kultūrinės gėrybės lietuviai yra pasisavinę ir kokį suteikę joms pavildalą. Tik šiuos klausimus išaiškinus bus galima kalbėti apie tikrai tautinę literatūrą, tautinį teatrą ir muziką, lietuviško galvojimo būdą arba filosofiją“ (*LLTI bibliotekos rankraštynas*).

Skaitant tarpukario dokumentus, galima atsekti, kad Lietuvių tautosakos archyvo tarnautojai greičiausiai yra prisidėję prie sutartinių paskelbimo tautinėmis vertybėmis. Peržvelgę archyve sukauptą medžiagą, jie turbūt nusprendė, kad iš visos lietuvių tautosakos ypatingu savitumu išsiskiria aukštaičių sutartinės, ir šį atradimą paskelbė visuomenei. 1936 m. „Lietuvos aide“ pasirodė Zenono Slaviūno straipsnis, kuriame teigiama beveik įrodyta, kad sutartinės užrašytos tik Lietuvoje ir niekur kitur nežinomos:

Tautosakos archyvas prieš kurį laiką išsiuntinėjo daugeliui Europos folkloro įstaigų ankieta, kurioje buvo patiekta keletas mūsų sutartinių melodijų ir atsiklausta, ar panašių liaudies muzikos kūrinių nėra jų krašte. Iki šiol gauta atsakai iš Estijos, Norvegijos, Švedijos, Irlandijos, Rumunijos ir Vokietijos. Atsakuose paprastai pareikiama didelis jomis susidomėjimas kaip įdomiu muzikos reiškiniu, tačiau, kad ir kitur panašių melodijų būtų rasta, visi iki šiol gauti atsakai nepatvirtino. Vokiečių ir iš viso liaudies dainų didelis žinovas prof. John Meier rašo, jog ne tik vokiečių dainai, bet ir apskritai vakarų Europos dainoms istoriniais laikais toks savotiškas daugiabalsiškumas yra svetimas. [...] Iš kitų šaltinių teko patirti, jog polifonijos atžvilgiu esą kiek panašumo su kai kuriomis rusų liaudies dainomis, bet melodika visai kita. [...] Taigi, mūsų šiaurės ir rytų Lietuvoje randamos savotiškosios sutartinės (giesmės, kapotinės), kurių tautosakos archyvas yra per 100 užfiksavęs fonografo plokštelėse, yra tautosakai ir muzikai labai įdomūs dokumentai. (Lietuvos aidas, 1936 09 21)

Tikėtina, kad šiuo Slaviūno straipsniu ir prasidėjo sutartinių unikalumo legenda. Pats savičiausias lietuvių liaudies muzikos žanras pamažu tapo nacionaliniu simboliu. Disonanškas sutartinių skambėjimas atitiko modernistines to meto lietuvių kompozitorių nuostatas. Kompozitorių susižavėjimą jų sąskambiais taikliai išreiškė jau daug kartų cituotas Kazimiero Viktoro Banaičio pasisakymas: „Sutartinės, dainuojamos sekundomis, vietomis aštrokais disonansais, tai – tikras mūsų liaudies muzikos lobis! Sakytum, lietuvis kaimo dainininkės išlaisvino, taip sakant, emancipavo disonansą senų senovėje ir šimtmečiais pralenkė Europos muzikos modernistus“ (Kučiūnas 1990, 23). Archajiška, o kartu ir moderni buvo ne tik sutartinių derminė sandara, bet ir jų ritmika – griežta, akcentuota, beveik futuristiška. Sutartinių stilistiką savo kūryboje talentingai naudojo iš Aukštaitijos kilęs kompozitorius Juozas Gruodis, jas įvairiai interpretavo turbūt visi žymiausi lietuvių kompozitoriai.

XX a. pirmosios pusės lietuviai inteligentai buvo glaudžiai susiję su savo kilmės vietomis, daugelis ne tik mokėjo tarmiškas šnekatas, bet ir tėviškėje skambėjusias liaudies dainas, buvo išsaugoję savo muzikinius dialektus. Regionų kultūros paveldo nebuvo atsisakoma, bet stengtasi integruoti jį į profesionaliąją kultūrą. Tačiau ne visų regionų paveldas buvo integruojamas vienodai sėkmingai. Kadangi Vilniaus kraštas buvo okupuotas ir laikinoji Lietuvos Respublikos sostinė buvo Kaune, sėkmingiausiai į aukštąją kultūrą įsiliejo Aukštaitijos muzikinis dialektas, o Pietryčių Lietuvos – Dzūkijos liaudies muzika liko nuošalyje. Gal viskas būtų buvę kitaip, jei nacionalinė muzikinė kultūra būtų be pertrūkio plėtojama Vilniuje.

Dzūkijos muzikiniu dialektu vėl susidomėta antroje XX a. pusėje. Į šio regiono melodijų grožį visuomenės dėmesį atkreipė M. K. Čiurlionio sesuo Jadvyga Čiurlionytė, aprašiusi monodinių melodijų linijų išraiškumą, derminį spalvingumą, ornamentikos subtilumą ir kitus bruožus. Šiuo laikotarpiu Dzūkijoje buvo surengta nemažai tautosakos rinkimo ekspedicijų, geriausių dainininkų atliekamos monodinės dainos įrašytos į magnetines juostas. Paskatinti etnomuzikologės, regiono melodikos turtais susidomėjo ir kompozitoriai. Gali būti, kad kūrėjus patraukė ne tik monodinių melodijų išraiška, bet ir graudi, melancholiška jų nuotaika. Kaip sutartinių polifonijos konstruktyvumas atitiko veržlų tarpukario visuomenės modernėjimą, taip monodinėms melodijoms būdingas minoriškumas, skundo intonacijos išreiškė okupacijos metais patirtas nuoskaudas ir kūrėjų širdgėla.

Lietuvių liaudies muzikinių dialektų kaita, dažniausiai regioninių bruožų tirpimas, susilydymas profesionalioje kultūroje tęsėsi ir XX a. pabaigoje, tebesitęsia ir šiandien, XXI šimtetyje toliau diskutuojama apie „savus“ ir „svetimus“ lietuvių kultūros elementus.

## Išvados

Pirmosios lietuvių liaudies melodijų fonogramos buvo įrašytos 1908–1932 m., jos saugomos įvairių Europos šalių archyvuose. Unikali fonografo įrašų kolekcija surinkta 1935–1941 m. Kaune, ją sudarė jau nebe pavieniai pavyzdžiai, bet gausi, įvairiose Lietuvos vietose surinkta ir visą liaudies muzikos stilių įvairovę atspindinti medžiaga. Ši kolekcija gali praversti tyrinėjant lietuvių muzikinių dialektų susiformavimą ir stebint palaipsnį jų nykimą.

Šiame straipsnyje atidžiau pažvelgta į Pietryčių Lietuvoje gyvavusias melodijas, kurios skiriasi nuo kitų Lietuvos regionų melodijų, tačiau artimos kaimynų baltarusių tradicijai. Autorės nuomone, Pietryčių Lietuvoje paplitusios savito stiliaus rugiapjūtės melodijos gali būti slaviškos kilmės, nes jų atitikmenų rasta ne tik Baltarusijoje, bet ir gerokai tolimesniuose Pietų slavų kraštuose.

Iki XX a. lietuvių liaudies muzikinių dialektų raida buvo savaiminis procesas, greta gyvavo senieji ir naujieji muzikos stiliai, iš kaimynų perimti skoliniai nuolat papildydavo lokales tradicijas. Tačiau XX a. pirmosios pusės lietuvių muzikinės kultūros kaita nebebuvo savaiminė: tradicijų tąsą ar nutrūkimą, inovacijų įsigalėjimą ar nnykimą ėmė veikti profesionalai – etnologai ir kompozitoriai. Lietuvių profesionalioji muzika buvo kuriama sąmoningai – spaudoje vyko diskusijos, kurios

melodijos lietuviškos, o kurios ne. Stengtasi surasti autentiškiausius lietuvių liaudies melodijų bruožus, kurie galėtų būti plėtojami modernioje kūryboje.

XX a. pradžioje labiausiai norėta atsikratyti rusiškos ir lenkiškos muzikos įtakos, kuri buvo tokia stipri, kad įsismelkė net į tautiškos giesmės melodiją. Tokį lietuvių visuomenės norą galima suprasti: XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje slaviška įtaka lietuvių kultūrai buvo stipri kaip niekad. Nepriklausomos Lietuvos Respublikos muzika jau buvo įgavusi tvirtą tautinės kultūros pagrindą, todėl gretimų šalių įtaka nebeatrodė tokia grėsminga.

Apie lietuvių muzikos tautiškumą buvo diskutuojama visą XX a. Patyrinėjus, kaip vieno ar kito stiliaus melodijos tapdavo tautinėmis vertybėmis, matyti, kad svarbiausia būdavo ne melodijų kilmė, bet joms suteikiama prasmė, visuomenės įsitikinimas.

#### FONOGRAFO ĮRAŠAI

M u s i c ! 100 Recordings. 100 Years of the Berlin Phonogramm – Archiv 1900–2000. Edited by Arthur Simon and Ulrich Wegner. Digital master tape Albrecht Wiedmann, sound restoration Jürgen Schopf. Berlin: Wergo, 2000.

A u k š t a i t i j o s d a i n o s , s u t a r t i n ė s i r i n s t r u m e n t i n ė m u z i k a 1935–1941 metų fonografo įrašai. Sudarė ir parengė Austė

Nakienė ir Rūta Žarskienė. Įrašus restauravo Skirmantas Sasnauskas. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004, 77 kūrinių įrašai.

D z ū k i j o s d a i n o s i r m u z i k a 1935–1941 metų fonografo įrašai. Sudarė ir parengė Austė Nakienė ir Rūta Žarskienė. Įrašus restauravo Skirmantas Sasnauskas. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2005, 44 kūrinių įrašai.

#### LITERATŪRA

Astrauskas, Rimantas, 2000: „Lietuvių ir baltarusių (gudų) etniniai ryšiai, remiantis etnomuzikologijos duomenimis“, *Lietuvos muzikologija* 1, 141–156.

Basanavičius, Jonas, 1936: *D-ro Jono Basanavičiaus autobiografija*, Lietuvių mokslo draugijos leidinys, Vilnius.

Basanavičius, Jonas, 2004: *Raštai. Antra knyga. Publicistika, recenzijos. Iš gyvenimo kronikos ir laiškų*, sudarė Leonardas Sauka, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Boiko, Martinš, 1990: “On the Interaction Between Styles in Baltic Folk Music: Sutartines Polyp-hony and East Baltic Refrain Songs”, *European Stu-*

- dies in Ethnomusicology*, Wilhelmshaven: Noetsel, 218–236.
- Bruveris, Jonas, 2004: „M. K. Čiurlionis: tautiškumo problema“, *Lietuvos muzikologija* 5, 6–28.
- Czekanowska, Anna, 1972: *Ludowe melodie węgierskiego zakresu w krajach słowiańskich*, Krakow: Polskie wydawnictwo muzyczne.
- Četkauskaitė, Genovaitė (sud.), 1981: *Dzūkų melodijos*, Vilnius: Vaga.
- Čiurlionytė, Jadvyga (sud.), 1938: *Lietuvių liaudies melodijos*, Kaunas.
- Čiurlionytė, Jadvyga, 1969: *Lietuvių liaudies melodikos bruožai*, Vilnius: Vaga.
- Čiurlionis, Mikalojus Konstantinas, 1960: *Apie muziką ir dailę. Laiškai, užrašai, straipsniai*, Vilnius.
- Dahlig Piotr, 2002: “Early Field Recordings in Poland and their Relations to Phonogram Archives in Vienna and Berlin”, *Music Archiving in the World*, edited by Gabriele Berlin and Artur Simon, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 205–218.
- Kiaupa, Zigmas; Jūratė Kiaupienė, Albinas Kuncevičius, 1998: *Lietuvos istorija iki 1795 metų*, Vilnius.
- Kučionas, Aleksandras, 1990: „Kazimieras Viktoras Banaitis“, *Kultūros barai* 1, 23.
- Lechleitner, Gerda, 2002: “Much more than Sound and Fury! Early Relations between the Phonogram Archives of Berlin and Vienna”, *Music Archiving in the World*, edited by Gabriele Berlin and Artur Simon, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 173–180.
- Lietuvos aidas*, 1936 06 01, 09 15, 09 21.
- Lietuvių tautosaka* 1. *Dainos*, 1962: medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius, redaktorius Amb. Jonynas, Vilnius.
- LLTI bibliotekos rankraštynas*, Jono Balio fondas (F 69-35).
- Mulevičiūtė, Jolita, 2001: „Modernizmo link“, *Dailės gyvenimas Lietuvos respublikoje 1918–1940*, Kaunas.
- Nakienė, Austė, 2000: „Lietuvių liaudies muzikinių dialektų formavimasis“, *Tautosakos darbai* XII (XIX), 131–140.
- Nakienė, Austė, 2001: „Iš kaimynų slavų perimtos liaudies melodijos pietų Lietuvoje“, *Liaudies kultūra* 6, 12–15.
- Nakienė, Austė, 2000: „Lietuviška muzika Berlyno fonogramų archyvo kolekcijoje“, *Kultūros barai* 12, 69–71.
- Nakienė, Austė, 2003: „Nykstantys garsai. Lietuvių liaudies muzikos fonografo įrašai“, *Tautosakos darbai* XVIII (XXV), 63–70.
- Niemi, Aukusti Robert, 1996: „Lietuvių liaudies dainų tyrinėjimai“, *Lituanistiniai raštai*, sudarė ir iš suomių kalbos vertė Stasys Skrodenis, Vilnius: Džiugas.
- Ziegler, Susanne, 2000: “The Berlin Phonogram Archives and its Role in Promoting Traditional Music in Europe”, *Tiltai* 3, Klaipėdos universitetas, 31–36.
- Ziegler, Susanne, 2006: „Die Wachsylinder des Berliner Phonogramm“, *Archiv. Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin*.
- Zinkevičius, Zigmas, 1987: *Lietuvių kalbos istorija* 2. *Iki pirmųjų raštų*, Vilnius: Mokslas.
- Žičkienė, Aušra, 1996: „Kai kurie lietuvių javapjūtės dainų melodikos bruožai baltų – slavų kontekste“, *Tautosakos darbai* V (XII), 75.
- Земцовский, И. И., 1975: *Мелодика календарных песен*, Ленинград: Музыка.
- Земцовский, И. И., 1983: „Из болгаро-литовских этномузыкальных параллелей“, *Балто-славянские исследования* 1982, Москва: Наука, 205–222.

## THE PROBLEM OF THE NATIONAL STYLE IN LITHUANIAN MUSIC. SOUTH EASTERN LITHUANIAN FOLK MELODICS IN PHONOGRAPH RECORDINGS FROM THE 1<sup>ST</sup> HALF OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

Austė Nakienė

Summary

In this article, several issues are discussed and related, namely, the phonograph recordings that have recently started being released with Lithuanian folk music from the first half of the 20<sup>th</sup> century; the folk melodies of the South Eastern Lithuania and

the impact from the melodies of the eastern neighbors observed; the formation of professional Lithuanian music, a considerable part of which comprised harmonized folksongs in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. According to the author, the first sound

documents were recorded at the turning point, when the centuries-long formation of the Lithuanian folk music dialects was over and the decline of the regional differences started. However, folk music dialects did not vanish without the trace, but were integrated into the professional music culture instead. The change of the Lithuanian music culture in the first half of the 20<sup>th</sup> century was not a sponta-

neous process, as the ethnologists and composers began influencing the continuation or break in the traditions. The article is based on the sound recordings, collections of the folk music, the ethnomusicological research, and the written heritage of Eduard Wolter, Aukusti Robert Niemi, Jonas Basanavičius, Mikalojus Konstantinas Čiurlionis, Jonas Balys and Zenonas Slaviūnas.

Gauta 2005 12 29

Priimta publikuoti 2006 09 15

*Autorės adresas:*

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

Antakalnio g. 6

LT-10308 Vilnius

El. paštas: *auste@liti.lt*

## Informacija autoriams

1. Pagrindinės *Literatūros* kalbos yra lietuvių, anglų, rusų, vokiečių, prancūzų. Išimtiniais atvejais publikacijos gali būti skelbiamos ir kitomis kalbomis.
2. *Literatūroje* skelbiami mokslo straipsniai, archyvinė medžiaga, vertimai, recenzijos, diskusijos, mokslinės veiklos apžvalgos. Straipsnių, archyvinių publikacijų apimtis – iki 1 autorinio lanko (40 000 spaudos ženklų), apžvalgos, recenzijos – iki 0,5 autorinio lanko (20 000 spaudos ženklų). Tekstus pageidautume gauti dviem A4 formato popieriaus lapų egzemplioriais, spausdintus kompiuteriu, geriausia *Windows 98* versija, 12 punktų *Times New Roman* šriftu, 1,5 eilutės intervalu. Prie spausdinto teksto prašome pridėti ir elektroninę teksto versiją (galima siųsti elektroniniu paštu). Tekstai turi būti sutvarkyti pagal *Literatūros* tekstų rengimo principus (žr. internetinę svetainę <http://www.literatura.lt>).
3. *Literatūros* numerių turinys planuojamas 1–2 metus į priekį. Informaciją apie numatomų numerių tematiką galima rasti internetinėje žurnalo svetainėje arba gauti redakcijoje.
4. *Literatūrai* teikiami mokslo straipsniai turi atitikti tokioms publikacijoms keliamus reikalavimus. Juose turi būti suformuluotas mokslinių tyrimų tikslas bei metodologija, aptarta nagrinėjamos problemos tyrimų būklė, pateikti ir pagrįsti tyrimų rezultatai, padarytos išvados, nurodyta naudota literatūra. Prie lietuviškai skelbiamo mokslinio straipsnio turi būti pridėta anotacija lietuvių kalba ir ne mažiau kaip 600 spaudos ženklų apimties santrauka anglų, vokiečių, rusų, prancūzų kalba, o prie skelbiamo nelietuviškai – anotacija užsienio kalba ir ne mažiau kaip 600 spaudos ženklų apimties santrauka lietuvių kalba. Prie archyvinės medžiagos publikacijos, recenzijos, diskusijos, apžvalgos pridedamos tik anotacijos lietuvių ir užsienio kalbomis.
5. *Literatūrai* teikiami mokslo straipsniai yra vertinami ne mažiau kaip dviejų redaktorių kolegijos paskirtų recenzentų, iš kurių bent vienas yra ne redaktorių kolegijos narys. Recenzentų pavardės neskelbiamos. Straipsnio pabaigoje redakcija nurodo datas, kada jis gautas ir kada priimtas publikuoti.

Išsamesnę informaciją apie tekstų tvarkymo reikalavimus galima rasti ankstesniuose žurnalo numeriuose: *Literatūra* 38(1), 2000; *Literatūra* 39–42(1), 2000. Jie skelbiami ir *Literatūros* internetinėje svetainėje: <http://www.leidykla.vu.lt/inetleid/literatura/htm>



LITERATŪRA 2006 48(5)

Mokslo darbai

Vyriausioji redaktorė *Eugenija Ulčinaitė*

Numerio sudarytojas *Mindaugas Kvietkauskas*

Kalbos redaktorė *Janina Grigaitė*

Korektorė *Aistė Valantiejūtė*

Viršelio dailininkas *Gediminas Markauskas*

Išleido Vilniaus universiteto leidykla

Universiteto g. 1, LT-01122 Vilnius

El. paštas: *info@leidykla.vu.lt*

Spausdino UAB „Petro ofsetas“

Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

Kaina sutartinė