

# Savas ir kitas

## šiuolaikiniais požiūriais

Contemporary Approaches  
to the Self and the Other



LIETUVOS ISTORIJOS INSTITUTAS

# Savas ir kitas

## šiuolaikiniais požiūriais

Contemporary Approaches  
to the Self and the Other

Sudarė Vida Savoniakaitė

**LI**  
LEIDYKLA

Vilnius  
2014

UDK 316.3

Sa267

*Knygos leidybą finansavo*

Lietuvos mokslo taryba

Nacionalinė lituanistikos plėtros 2009–2015 metų programa

(Projekto finansavimo sutartis Nr. LIT-8-44)

*Recenzentai:*

prof. dr. Rimantas Balsys

dr. Darius Daukšas

© Lietuvos istorijos institutas, 2014

© Vida Savoniakaitė, sudarymas, 2014

© Straipsnių autoriai, 2014

ISBN 978-9955-847-80-9

# Turinys

Pratarmė . . . 7

Preface . . . 9

Įvadas: ar pažįstame *sava* ir *kita*? . . . 11

Introduction: Approaches to the *Self* and the *Other*. *Summary* . . . 32

## 1. ANTROPOLOGIJA IR ETNOLOGIJA

**CHRISTIAN GIORDANO**

Against the Conformism of the ‘Anthropologically Correct’:  
Lesson Learned from Hermeneutical Approaches . . . 37

**VYTIS ČIUBRINSKAS**

Ethnology between the Paradigms of  
‘Tradition’ and ‘Identity’ . . . 53

**VIDA SAVONIAKAITĖ**

Antropologija ir etnologija postmodernybėje . . . 73

## 2. EUROPOS TAPATYBIŲ PAŽINIMAS

**VLADISLAV B. SOTIROVIĆ**

The European Union and The European Identity . . . 99

**WALDEMAR KULIGOWSKI**

The Invention of ‘We’ and ‘Them’ in National Anthems.  
Images from Central Europe . . . 123

**ILZE BOLDĀNE**

Latvian Ethnic Stereotypes: Studies and Results . . . 139

## 3. ETNINĖS GRUPĖS PARIBIUOSE

**VITALIJA STRAVINSKIENĖ**

Tarp sugyvenimo ir priešiško: tarpetniniai  
santykiai Rytų ir Pietryčių Lietuvoje (1944–1953 m.) . . . 163

**JURIJUS UNUKOVIČIUS**

Lietuvių įvaizdis Vilniaus krašto  
slavakalbių gyventojų akimis . . . 183

**DAIVA RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ**

Individuali tautinės savimonės raiška Lietuvos paribio bendruomenėje: *sava / kita* ... 209

**4. TAPATYBĖ IR ŠEIMA**

**INGA ZEMBLIENĖ**

Tapatybė etniškai mišriose šeimose: teorinės interpretacijos ... 241

**RASA PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ**

Šeimos samprata šių dienų miesto kultūroje: tarp tradicijos ir dabarties ... 257

**5. ŽENKLAI KULTŪROSE**

**VITA IVANAUSKAITĖ-ŠEIBUTIENĖ**

Sapnas kaip folklorinės kultūros tyrimų objektas: tarpdiscipliniškumo gelmės ir seklumos ... 281

**ARVYDAS GRIŠKUS**

Ribos tarp „savo“ ir „kito“ šių dienų Lietuvos karo aviacijoje ... 307

**VYTAUTAS TUMĖNAS**

*Emic* ir *etic* požiūrio aktualumas etnosemiologiniuose tautodailės tyrimuose ... 339

**6. MOKSLO KALBOS**

**AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ**

Etnografija Lietuvoje: praktika ir (ar) teorija. XX a. tarpukario kontekstai ... 367

**EGIDIJA RAMANAUSKAITĖ, RIMAS VAIŠNYS**

Mokslo kalbos: savi ar svetimi? ... 397

Autoriai ... 421

Notes on Contributors ... 426

Dalykinė rodyklė ... 431

## Pratarmė

Lituanistikos tyrinėtojai greičiausiai pritaris mano minčiai, jog visada įdomu atsakyti į klausimą: kas sava? Nagrinėti *sava* ir *kita* paskatino naujausios mokslinės diskusijos ir atliktų tapatybių tyrimų patirtis. Socialinių ir humanitarinių mokslų teorijoje šios sąvokos siejasi su plačiais tarpdalykiniais diskursais antropologijoje, istorijoje, etnologijoje, filosofijoje, kultūros studijose, politikos ir kt. moksluose. Požiūriai į *sava* kinta kartu su mokslo ir visuomenės aktualijomis. Išlikdamos savos, vertybės kartais šiek tiek keičiasi, kaip keičiasi žmonių veidai. Antropologijos ir etnologijos moksle šiuolaikinis epistemologinis požiūris ir modernybės bei postmodernybės teorinės interpretacijos įnešė daug pliuralizmo. Klasikinės antropologijos metodologijos ir požiūris į *kita*, į *kito* kultūrą neišvengiamai pasikeitė pokolonijinėje antropologijoje. Daugiakultūrese demokratinėse visuomenėse *savas* ir *kitas* atsirado greitai. Naujausi šiuolaikiniai požiūriai *sava* ir *kita* sieja su daugiau sąvokų, tarp jų ir „keitimosi“ sąvoka. Rytų ir Centrinės Europos socialiniuose moksluose posovietiniai tyrimai įgavo naujų krypčių. Europos integracijos procesai iškelė daugybę aktualių įvairiapusių klausimų ir požiūrių apie mokslo, visuomenės, kultūros keitimąsi, kuriuos šioje knygoje siekiame nagrinėti.

Džiaugiuosi ir labai dėkoju visiems Autoriams, susidomėjusiems šia tema, 2013 m. spalio 24–25 d. dalyvavusiems Lietuvos istorijos institute surengtoje tarptautinėje tarpdalykinėje mokslinėje konferencijoje „Savas ir kitas šiuolaikiniuose tyrimuose“ ir remiantis skaitytais pranešimais parengtuose ir naujuose recenzuotuose moksliniuose straipsniuose išsakiusiems savo požiūrius į iškeltus klausimus.

Realizuoti savo sumanymus ir išleisti knygą draugiškai padėjo Kolegos iš įvairių institucijų. Pagarbiai ir nuoširdžiai dėkojame Lietuvos istorijos instituto direkcijai, Zitai Medišauskienei, Rimantui Mikniui, Dariui Staliūnui, gražiai skatinusiems, patarusiems ir rėmusiems mūsų

projektus, Lietuvos mokslo tarybai, patikėjusiai šių idėjų aktualumu, skyrusiai paramą konferencijai (sutartis MOR-13105) ir finansavusiai knygos kaip lituanistikos sklaidos projekto leidybą (sutartis LIT-8-44). Labai ačiū knygos recenzentams Rimantui Balsiui ir Dariui Daukšui, atskirų straipsnių anoniminiams kritikams, nepagailėjusiems savo laiko ir pasidalinusiems taikliomis mokslinėmis įžvalgomis ir pastabomis. Taip pat labai ačiū Lietuvos istorijos instituto programos „*Savas ir kitas Lietuvoje*“, kurios vienas rezultatų yra ši knyga, dalyviams Auksuolei Čepaitienei, Dariui Daukšui, Vytautui Tumėnui, Danguolei Svidinskaitei, Etnologijos skyriaus ir visiems nebepaminėtiems bendradarbiams, Klaipėdos universiteto, Vilniaus universiteto ir Vytauto Didžiojo universiteto mokslininkams už patarimus ir pagalbą vykdant šiuos projektus. Smagu buvo dirbti su Lietuvos istorijos instituto Leidybos grupės atstovais.

*Vida Savoniakaitė*  
2014 m. birželio 2 d.



## Preface

Scholars of society and culture will probably approve of my idea that it is always interesting to answer the question of who is the 'Self'. The investigation of the *Self* and the *Other* is spurring on the latest scientific discussions and experiences in the conducting of identity research. In social science and humanities theory, these concepts are connected with broad interdisciplinary discourses in anthropology, history, ethnology, philosophy, cultural studies, politics, etc. The approaches to the *Self* are changing together with important scientific and societal topics. While the *Self* survives, the values sometimes change somewhat, like a person's face. In anthropology and ethnology a modern epistemological approach and the theoretical interpretations of modernity and postmodernity have ushered in a great deal of pluralism. The classic anthropological methodologies and approach to the *Other* and to *other* culture have unavoidably changed in post-colonial anthropology. In multicultural democratic societies self and other emerge side-by-side. The latest modern approaches to *self* and *other* are connected with more concepts, including the concept of 'alterity'. In Eastern and Central European social sciences post-Soviet research has acquired new directions. The European integration processes have brought up many important diverse questions and approaches to the alterity of science, society, and culture, which this book attempts to investigate.

I am delighted and very grateful to all of the authors, who have taken an interest in this topic, attended the international interdisciplinary scientific conference *The Self and the Other in Contemporary Research* that was organised by the Lithuanian Institute of History on 24–25 October 2013, and shared their views on these questions in the newly written, peer-reviewed scientific articles that are based on the papers that were read.

Colleagues from various institutions amicably helped in realising these ideas and publishing this book. We respectfully and sincerely wish to thank the management of the Lithuanian Institute of History, Zita Medišauskienė, Rimantas Miknys, and Darius Staliūnas who kindly encouraged, advised, and supported our projects and the Research Council of Lithuania who believed in the importance of these ideas, allocated support for the conference (Contract MOR-13105), and financed the publication of this book as a Lithuanian culture development project (Contract LIT-8-44). We would also like to express our great gratitude to the book's peer reviewers, Rimantas Balsys and Darius Daukšas, and the anonymous critics of separate articles who freely gave of their time and offered spot-on scientific insights and comments. We are also grateful to those who took part in the Lithuanian Institute of History's programme *The 'Self' and the 'Other' in Lithuania*, one result of which is this book, Auksuolė Čepaitienė, Darius Daukšas, Vytautas Tumėnas, Danguolė Svidinskaitė, the Ethnology Department and all of the unnamed colleagues there, and the scientists at Klaipėda University, Vilnius University, and Vytautas Magnus University for their advice and assistance in carrying out these projects. It was a pleasure working with the representatives of the Lithuanian Institute of History Press group.

*Vida Savoniakaitė*

*2 June 2014*

# Įvadas: ar pažįstame *sava* ir *kita*?

VIDA SAVONIAKAITĖ

Vieni mokslininkai sąvokas *sava* ir *kita* sieja su teorinėmis nuostatomis, kiti vartoja ir suvokia plačiąja šių žodžių prasme pačiuose įvairiausiuose darbuose. *Sava* ir *kita* mokslo teorijose atskleidžia išskirtinumo, savitumo, vėliau tapatybių paieškas, stebina naujais moksliniais teoriniais požiūriais, aktualių problemų iškėlimu ir jų interpretacijomis. Jau XIX a. pabaigos – XX a. pradžios Europos modernistiniame moksle siekta atskleisti „primityvų kitą“, etnografija sieta su graikų žodžiu *ethnos*, kuris reiškė tam tikros grupės žmonių gyvenimo būdą. Kitais žodžiais tariant, aiškinta, kad etnografija yra konfrontacijos su „kitu“ patirtis rašymo procese. Vienaip ar kitaip varijuojančių, tačiau iš esmės panašių į *savą* ir *kitą* etnografinių diskursų apibrėžimų rasime vyresniosios kartos antropologų darbuose (Rapport, Overing 2007: 13). Buvo šnekama apie etnografinę pažinimo etiką, privalomą atstumą tarp savęs ir tyrimų objekto, tam tikrus „kito“ kūrimo metodologinius ypatumus ir pan. Tuo tarpu Lietuvos antropologijoje ir etnologijoje daugiausia buvo tyrinėta lietuvių tautos, kitų etninių, tautinių grupių gyvensena, istoriniai kultūriniai (Savoniakaitė 2011) savitumai, išskirti *savo* ir *kito* bruožai.

XX a. viduryje Lietuvoje, kaip ir kaimyninėse šalyse, plėtoti tautos, tautos charakterio, kultūros tyrimai. Tuo metu plačiai žinomos Ruth Benedict „nacionalinio charakterio“ analizės išsiplėtojo į stabilios kolektyvinės tapatybės tyrimus. 1968 m. kilo neomarksistinė banga, besiremianti vokiška tapatybės samprata nuo tapatybės (*Einheit*) iki vienybės (*Identität*). Vienybė reiškė ne tik bendrą tapatybę, bet ir galimas tapatybes. Šiuolaikiniam požiūriui didelę įtaką turėjo Johannesas Fabiano (1983) *orientalizmas* – požiūris, teigiantis, kad antropologijoje per daug

dėmesio kreipiama į hierarchinius laiko ir vietos nustatymus, tyrinėjant nutolusio „kito“ ypatumus. *Kito* ir *kitoniškumo* (*othering*) kritika atvėrė kelius antropologijos alternatyvoms šiandien. Pasirenkama tirti *tapatybę / keitimąsi*. Tai sąlygojo didėjantis kultūrinis reliatyvizmas; tapatybės ribų nustatymą plėtojo neomarksistinis požiūris, o *savęs refleksyvumas* antropologijoje lėmė *kitoniškumo* (*othering*) modalumą. Teigiama, kad nėra išgrynintos *kitoniškumo* sampratos (Gingrich 2004: 10–15), kalbama apie tapatybę ir keitimąsi.

Thomo Hyllando Erikseno teigimu, *aš pats* ir *sava* (*self*) integruoti į atskirus socialinius vaidmenis. Daugelis modernių individų mano, kad jie yra „integruoti asmenys“, kitaip tariant, „aktoriai“, o įvairūs socialiniai ryšiai reikalauja plėtoti aplinką, kad galima būtų pritaipyti įvairiose situacijose. Lyginamieji tyrimai rodo, kad visos žmonių grupės turi savo kaip individo ir kaip grupės nario sampratą, kuri kinta. Europos visuomenėse *sava* dažniausiai siejama su individualiu „nedalijamu“. Nevakarietiškose visuomenėse *sava* daugiau suvokiama kaip socialinių individualių ryšių visuma, tai paremta giminystės, genčių, individų socializacijos, jų *savo* ir *kitų* suvokimo, visuomenės žinių, papročių tyrimais (Eriksen 2001: 54–55). Daugelis mokslininkų išskiria *sava* visuomeninėje ir privačioje sferoje – viešus ir privačius asmenis.

Lietuvoje kultūros dalykų tapatumas buvo svarbesnis negu *savęs* identifikacija, socialinės tapatybės aspektai ar kito kultūros nusakymo ypatumai. Daugiau tyrimų skirta kultūrinei tapatybei (Merkienė 1994), simboliams, stereotipams atskleisti. Regina Merkienė simboliais laikė „visus ženklus, kuriais žmonės valingai ir nevalingai sau ir visuomenei pareiškia apie savo“ socialinę savimonę, šiais ženklais remiantis buvo galima iš šalies nustatyti tų žmonių tapatybę (Merkienė 1994a: 55). Kalba, etniniai papročiai, istoriniai heraldiniai ženklai laikyti reikšmingais tapatybės ženklais tam tikromis istorinėmis aplinkybėmis. Kaip ir daugelyje Europos valstybių, Lietuvai atgavus nepriklausomybę vėl labai aktualūs tapo klausimai, kokia tautinio atgimimo idėjų įtaka etninės kultūros raidai ir kokia etninės kultūros reikšmė savimonės ir tapatybės išlaikymui. Viena pirmųjų šiuos klausimus plačiau ėmė kelti Irena Regina Merkienė leidinyje „Etninė kultūra ir tautinis atgimimas“

(1994)<sup>1</sup>, ieškodama paralelių tarp Lietuvos ir Europos valstybių savos kultūros tyrimų.

Etnologijos tyrimų diskursai savo teoriniais požiūriais apie etninės kultūros raidą buvo artimi istorijos mokslo lyginamiesiems tyrimams. Dominavę etninės kultūros istoriniai tyrimai ilgainiui siejosi su socialinėmis aktualijomis; kultūrai atskleisti tapo reikalingas žmogaus požiūris į save ir į kitą ar kito kultūrą, atsirado dirva improvizacijoms. Kartu su demokratinės visuomenės plėtote Lietuvoje XXI a. pradžioje apie *savą* ir *kitą* pradėta kalbėti plačiau. Demokratinė mintis atvėrė galimybes pliuralistiniams požiūriams. Žodžio laisvė iškėlė kontroversiškus nuomonių.

Šioje knygoje siekiame atskleisti, kokie teoriniai aspektai yra svarbūs šiuolaikinės visuomenės tapatybių tyrimų problematikoje, kaip kritiškai vertinama *sava* ir *kita* antropologijos, etnologijos ir tarpdalykiniuose teoriniuose, praktiniuose darbuose.

Teigiame, kad tapatybių tyrimuose būtina atsižvelgti į individų, visuomenių įvairiapuses tapatybes ir *keitimąsi*. Norėdami savo teiginį pagrįsti, nagrinėsime: 1) *sava* ir *kita* antropologijoje ir etnologijoje; 2) Europos tapatybių pažinimą; 3) tautų simbolius, stereotipus; 4) etnines grupes paribiuose; 5) tapatybes šeimoje; 6) kultūros tyrimų tarpdalykinius ypatumus. Sieksime įsilieti į diskusijas apie humanitarinių mokslų plėtrą. Kartu tikimės skleisti istorines kultūrinės atmintis apie lietuvių tautinę savimonę ir šiuolaikinės visuomenės aktualijas, plėtodami lyginamąsias analitines interpretacines metodologijas ir metodus.

## ***Sava* ir *kita* tautiškumo sampratose**

Kristijonas Donelaitis „Metuose“ rašė, kad atvykę vokiečiai ir prancūzai lietuviškai kalbėdami valgo „ir jau rūbais mūs, kaip mes, vilkėti pagavo“ (Donelaitis 1956: 125). Daugelio autorių etnografiniuose, istoriniuose, literatūriniuose tekstuose besipinantys *savo* ir *kito* palyginimai rodė

1 Knygoje publikuoti straipsniai, parengti remiantis 1991 m. Lietuvos istorijos institute vykusioje konferencijoje perskaitytais pranešimais.

etninių grupių išskirtinumus. Savo ir kito tautiškumo sampratai „iš vidaus“ gryninti, Pauliaus Subačiaus teigimu, iki XIX a. pabaigos naudoti aprangos ir kalbos motyvai (Subačius 1999: 65–67). Bręstant nacionalizmo idėjoms, ypač atsigręžiama į *savą* tautą.

*Sava* sieta su *prigimtinu*. Dariaus Staliūno žodžiais, Mečislovas Davainis-Silvestraitis mokė, kad „savos“ tautinės kalbos atsisakymas yra viena iš didžiausių nuodėmių; taip besielgiantys prilyginami išgamoms. Prigimtinės kalbos atsisakymas, anot Jono Basanavičiaus, yra tolygus vieno iš Dievo priesakų nevykdymui. Svarbūs buvo Jono Šliūpo perspėjimai, kad lietuviai, kurdami tautą, turi puoselėti kalbą, švietimą, bendruomeninio gyvenimo lygį. Etnonacionalistai manė, kad asmens priklausymą tautai lemia jo kilmė, tautą sudaro ne tik konkrečiu momentu gyvenantieji, bet ir jų protėviai, ir visus tautos narius sieja giminystės, arba kraujo, ryšiai. Vienas iš ryškiausių tokio mąstymo pavyzdžių – Jurgio Zauerveino eilės: „Lietuvninkai mes esame gimę, / Lietuvninkai mes turim but“ (Staliūnas 2013: 274–276). *Sava* sieta su kalba, religija, tautos vertybėmis.

Pojūtis „mes“ tarsi visada slepia priešpriešą „jiems“, apibrėžtiems ar neapibrėžtiems. XIX a. pradžioje parašytoje istoriografijoje buvo labiau kreipiamas dėmesys į *savumą* nei *svetimumą*. *Savo* / *svetimo* opozicija nebuvo pakankama tautos ir asmens santykiui atskleisti. Rytų ir Centrinės Europos nacionalizmų istorija liudija, kad pirmoje „savųjų“ – „priešų“ identifikacijos pakopoje paprastai kuriamas etninis *kito* šaržas. XIX a. plečiantis refleksinės sąmonės laukui, žmogus gręžėsi į save ir stengėsi išgryninti savojo „aš“ priklausymo tautiniam bendrumui vaizdinius (Subačius 1999: 65–73, 107–108). Lietuvos istorikai, D. Staliūno teigimu, konstravo XIX a. lietuviškumą pirmiausia kaip etnokultūrinės lietuvių vertybes tarsi atsvarą lenkiškosioms. Lietuviškumas, tautinė (etninė) tapatybė buvo etnocentrinio požiūriu „išgryninami“, o Lietuvos istorija suvokiama kaip etninių lietuvių istorija. Besiformuojantis lietuvių nacionalizmas svarbiausiu tautiškumo kriterijumi laikė lietuvių kalbą, tačiau dėl vadinamųjų „išorinių“ poreikių (siekió įsitvirtinti Vilniuje, „grąžinti“ bajoriją į lietuvių tautą) turėjo tautiškumo kriterijų arsenalą išplėsti – taigi atsirado kilmės arba etnografiniai argumentai (Staliūnas 2005: 312–325).

XIX–XX a. viduryje rašiusių autorių etnografiniuose darbuose greta *savo* rasime ir *kito* apibūdinimų, tarsi sustiprinančių *savo* įvaizdį, nagrinėjančių kultūros asimiliaciją ir kt. (Savoniakaitė 2011). Savos kultūros tyrimai antropologų sieti su nacionalizmo judėjimais ir kritiškai vertinti už „galimus“ ar esančius etnocentrizmo elementus.

Ilgainiui išvelgsime didėjančią instrumentalių ir konstruktyvių veiksnių įtaką. Modernybėje Anthony'o Giddenso savojo aš (*Self*) samprata yra pagrįsta stipriomis *ego* psichologijos nuostatomis. *Savęs refleksyvumą* (*self-reflexivity*) modernybėje jis sieja su socialinėmis žiniomis, pasitikėjimo tarp žmonių, palyginus tradicines ir modernias bendruomenes, mažėjimu. Gyvenimas tampa valdomas ne tradicijų, o naujų visuomenės gyvenimo iššūkių ir ritualų (Giddens 1991: 18, 79).

Sovietmečiu dėmesys nukrypo į etnosą, etninę kultūrą. Jau 1966 m. „Pabaltijo istorinės etnografijos atlasą“ rengę mokslininkai pastebėjo, kad drabužių ir žemdirbystės prietaisų tipologiniai arealai nesutampa su etniniais, taigi sugriuvo puoselėta hipotezė apie tautos ir jos tradicinės kultūros savaiminį tapatumą (Merkienė 1999: 11). Tame pačiame dešimtmetyje, kaip ir šios hipotezės paneigimas, Europos socialinės antropologijos tyrimuose iškilo Fredriko Bartho tapatybės ribų (1969) sampratos, kritikuota „stiprioji“, vėliau ir *orientalistinė* (Said 1978 – žr. plačiau kitame skyrelyje) tapatybės.

*Sava* Lietuvos etnografijoje pačiais bendriausiais aspektais siejosi su *sava* tauta, kalba, kultūra, religija, bendruomene, teritorija. Šalia *savo* atrasime ir *kito* įvaizdžių. Lietuvos mokslininkus savos etninės kultūros išskirtinumas domino kaip įvairių socialinių sluoksnių – bajorų, valstiečių, miestiečių, politinių kalinių, tremtinių ir kt. – etninės ir pilietinės aspiracijos istorijoje; šviesuomenės įtaka etninės kultūros plėtotei, tautiškumo, tautinės kultūros formavimui; valstybinių visuomeninių ir bendruomeninių organizacijų (Merkienė 1994), kitais žodžiais tariant, „agentų“, veikla ir poveikis etninės kultūros kaitai. Etninės kultūros terminu buvo apibendrinami tiek požiūriai į žmogaus kultūrą, tiek ir į jo kultūrinius išskirtinumus bei istorines socialines aplinkybes, formavusias šiuos išskirtinumus. Daugelis mokslininkų pabrėžė Atgimimo ir Švietimo epochų idėjų sąsajas, skatinusias domėtis savo ir kitų tautų

kultūromis, formuoti nacionalinę kultūrą, ugdyti tautiškumą, interpretuoti etninės ir tautinės kultūros elementus ir kurti naujus tautinius simbolius. Tautos vystymąsi su kultūrinėmis tradicijomis glaudžiai siejo Latvijos mokslininkai (Dumpe 1994: 42–54). Savo tautos kultūros tyrimais atskleidžiama tautinė latvių tapatybė. Tuo tarpu čekams, kurių diskursai artimi vokiečių etnologams, svarbi nacionalinė saviidentifikacija (Uherek 1994: 32–34), siejama su romantinėmis Herderio idėjomis ir politinės nacijos konstravimo procesais.

XX–XXI a. sandūroje *kito* tyrinėjimai suaktyvėjo dėl socialinių tyrimų įtakos. Socialinėje teorijoje svarbi tapo konfliktų paradigma; svarbos įgavo naujos iniciatyvos tapatybei konstruoti (Savukynas 1999). Demokratijos plėtotė kvietė pažinti ne tik *savą*, giliau suvokti *kitą*. Tautinių mažumų tyrimai ypač plėtoti šiuolaikiniuose istorikų darbuose (Potašenko 2008 ir kt.); atskleidžiami įdomūs požiūriai į istorinę ir šiuolaikinę pliuralistinę visuomenę.

Lietuviams *svetimas* priklausė mitiniam pasauliui, tai kitatikis, kitatautis, kitos socialinės grupės, etnografinės srities, kaimo, giminės, šeimos žmogus (Anglickienė 2006: 60–64). Šiuolaikinės visuomenės tyrimuose *savo / svetimumo* opozicija, būtent antibruožai, anot Jolantos Kuznecovienės, naudojami kaip atskyrimo kriterijai brėžiant ribas tarp šios opozicijos; tai papildo, išryškina tautinės tapatybės bruožus (Kuznecovienė 2008: 90). Didėjanti šiuolaikinė migracija skatina naujai žiūrėti į tapatybės problemas. Išjudinto (*displaced*) lietuviškojo identiteto kontūrai tampa kaip tam tikrų bruožų konfigūracijos, adaptacijos, akultūracijos ir kt. veikiamas tapatybės darybos procesas (Čiubrinskas 2011: 8). Neringos Klumbytės tyrimuose (Klumbytė 2009) atsiranda *kitas*, kaip už demokratinės visuomenės ribų atsidūręs žmogus, kalbantis apie tautos socialinę įvairovę ir besikeičiančias tapatybes, kurias nagrinėsime toliau.

Analizuojant sąvokas *sava, kita*, terminų, požiūrių, problemų laukais ir erdvė ypač išsiplėčia; skaitytojas šiose glaudiose mintyse lengvai pasiges mėgstamų teorinių interpretacijų ir daugelio nepaminėtų dalykų, kuriuos gal ras kitų šios knygos autorių straipsniuose. Siekėme atkreipti dėmesį į kelis aspektus, turėjusius įtakos įdomioms pliuralistinėms *savo*



ir *kito* šiuolaikinėms interpretacijoms antropologijoje ir etnologijoje – tai mokslų istorinis ir tarpdalykinis požiūris, kurie įdomiai veikia tapatybės sampratą nuo *tautos* iki individo *keitimosi* pilietinėje visuomenėje, atskleidžiančio *tautišką* ir daugelį šiuolaikinių realiųjų.

### „Stiprioji“ ir „silpnoji“ tapatybės

Daugiakultūrės visuomenės aktualijos skatino humanitarinių ir socialinių mokslų atstovus domėtis tapatybe. Andre Gingricho teigimu, šio amžiaus pradžioje antropologijoje mokslininkų kalbos apie tapatybę / keitimąsi (ar skirtumus) tapo kontroversiškos. Tai paskatino antropologų darbuose tarpdalykinių diskursų plitimą. Jaunesnioji mokslininkų karta peržengė antropologijos mokslo ribas ir pateikia tarpdalykinius požiūrius. Vyresniosios kartos antropologai remiasi klasikinais antropologų darbais, plačiai nagrinėjamos Fredriko Bartho, Abnerio Coheno, Pierre'o Bourdieu tapatybės sampratomis, jie tyrinėja reiškinius „antropologijos viduje“ ir tarsi atsiriboja nuo platesnių debatų (Gingrich 2004: 3), peržengiančių antropologijos mokslo ribas.

Žinomos „stiprioji“ ir „silpnoji“ tapatybės. Vieni tapatybę tyrinėja kaip skirtingumą. Tapatybė pateikiama kaip išgryninti skirtumai, kartais aptariama tapatybė ir skirtumai. Ši tendencija vadinama stipriąja tapatybės samprata. Kiti nagrinėja tapatybę / keitimąsi / kitą (*difference / alterity / other*). Jeigu manysime, kad kitoniškumas ir priklausymas yra tapatybės sudedamosios dalys, tai antroji tendencija linkusi ignoruoti keitimąsi. Ji laikoma silpnąja tapatybės samprata, suvokiama kartu su keitimosi samprata (Gingrich 2004: 4). A. Gingrichas pabrėžė, kad tapatybė / keitimasis – tai iš tarpdalykinių diskursų, kurie gali būti vadinami „kitais“, perimta samprata.

Tapatybės / keitimosi ar skirtingumo (*identity / alterity or difference*) samprata atklydo į antropologiją iš filosofijos, literatūros kritikos ir kultūros studijų. Kultūros studijose žinomi XX a. paskutinio dešimtmečio Lawrence'o Grossbergo darbai. Jis kritikavo išgrynintą tapatybės sampratą ir kėlė „silpnąją“ išskirtinumo sampratą, paremtą filosofiniais dis-

kursais – „tapatybė / kitas – keitimasis“; taip pat teigė, kad neegzistuoja viena tapatybė, nes tam tikruose kontekstuose ji gali tapti tik tapatybės dalimi (Gingrich 2004: 4–5).

Asmens panašumai susiję su priklausymu grupei, o savęs išskyrimas – su kitais asmenimis. Tavo narystė grupėje gali būti išreikšta skirtingais būdais; daugelis svarbiausių socialinių ir politinių šiuolaikinio pasaulio problemų apima įvairių socialinių grupių – rasių, skirtingos lyties, amžiaus grupių; taip pat ekonominių, religinių, etninių ir nacionalinių grupių bei pan. – ryšius. Šie ryšiai apibrėžia socialinę tapatybę. Socialinė tapatybė yra bendra samprata, apimanti tris skirtingus klausimus: pirma, iš kur ateina tapatybės kategorijos; antra, ką reikia priklausyti socialinei grupei, kitaip tariant, kaip ši narystė apibrėžta – biologiškai, socialiai, kultūros interpretacijomis ar kartu visais trimis požymiais; trečia, koks šių kategorijų turinys, kaip šias reikšmes patys žmonės (*themselves*) apibrėžia. Tai atskleidžia kultūros reikšmę žmonių socialinėms tapatybėms; parodo, kaip žmonės patys priima savo tapatybes ir sieja jas su kitų tapatybėmis (Grossberg, Wartella, Whitney 1998: 218–219; Amit, Rapport 2012).

Filosofiniai tapatybės diskursai, apibrėžiami skirtingumu, daugeliu atvejų patyrė postmodernizmo ir kultūros studijų įtakas ir sėmėsi Martino Heideggerio<sup>2</sup> kritikos. M. Heideggerio požiūris į tapatybę pirmiausia išskyrė save. Jis išgrynino skirtingumą (*difference*), taip pat jis palaikė „stipriojo“ skirtingumo sampratą, kuri mokslininkų buvo siejama su nacionalistine ideologija. Ši ideologija prieštaravo pokolonializmo idėjoms; tarp daugelio darbų žinomi Jacques'o Lacano<sup>3</sup>, kuris išskyrė „kitą“, panašų į „save“ (cit. iš Gingrich 2004: 10–13) ir teigė, kad skirtingumas yra tik „tapatybės dalis“. Šie ir kiti teiginiai padarė didelę įtaką antropologų teoriniams požiūriams. Tokiu būdu „stiprios“ tapatybės / kito (*skirtingumo*) sampratą keitė „švelnios“ (*soft*) tapatybės samprata ir daugelį aspektų turintis tapatybės / keitimosi supratimas.

2 Heidegger Martin. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.

3 Lacan Jacques. 1968. *Language of the Self. The Function of Language in Psychoanalysis*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

„Savo“ ir „kito“ sampratas suvokti padeda „keitimosi“ sąvoka. Ši sąvoka antropologijoje palyginti neseniai tapo svarbi. Keitimosi (*alterity*) samprata laikoma platesne negu kitoniškumas (*otherness*), kuris kritikuotas modernistinėje mintyje kaip evoliucionizmas, funkcionalizmas, struktūralizmas, marksizmas, kitaip tariant, Vakarų civilizacijos imperialistinė ir kapitalistinė praeitis (Rapport, Overing 2007: 11). Kartu su šios sąvokos plitimu antropologijos teorijoje tarsi atsiranda platesnis aktualus tarpdalykinis požiūris, atitinkantis besikeičiančios šiuolaikinės visuomenės lūkesčius.

Šiuolaikiška keitimosi sąvoka siejama su atsirandančia kritika pokolonijinėje antropologijoje, kuri laikoma akademinė disciplina, kalbančia apie svetimšalių kitoniškumą (*otherness*). Šios sąvokos atsiradimas antropologijos viduje atspindi kylančius klausimus apie mokslo praeitį, kitoniškumo tyrimus kaip centrinę modernybės viziją. Atsiradęs savęs refleksyvumas (*self-reflection*) antropologijoje sukėlė „didžiųjų modernizmo naratyvų“ (Rapport, Overing 2007: 11) kritiką, svarstymus apie save kaip mokslo discipliną, jau nebe tokią, kuri buvusi prieš tai. Atidūs antropologai dažniausiai nesiimdavo globalių apibendrinimų, šių diskursų poreikį inspiravo filosofų darbai.

Visos kitoniškumo sistemos yra tapatybės ir skirtingumo (*difference*) struktūros, kurios turėjo glaudų ryšį su „savęs“ įkūrimu, o ne „kito“ – kaimyno, prekeivio, priešo ar kitos asmenybės – empirinės realybės alternatyvaus pasaulio atskleidimu. Tačiau dar nereiškia, kad mes tai turime visada laikyti etnocentrizmu ar skirtingumo sąvokas lyginti su tuo pačiu, pavyzdžiui, monstrų sąvokos yra skirtingos kaip pats gali skirtingai jas suvokti ar kontaktuoti su jomis; taigi kitoniškumo ribos ypač skirtingos. Manyta, kad E. Saido orientalizmas, kuris pagrįstas tiesiogine veidrodine opozicija ir yra vakarietiškas *svetimo* produktas, gali tapti primityviuoju *kitu* Europos civilizuojamam *savajam* (Rapport, Overing 2007: 14–15). Eurocentrizme atskleisti kitoniškumą buvo politinis ir kolonijinis diskursas, gimęs su hierarchijos sistemomis, kai *savas* priešpriešinamas *kitam* (Rapport, Overing 2007: 17).

Anot kultūros studijų atstovų, *esencialistinis* požiūris (*essentialist view*) apie žmogaus tapatybę teigia, kad kiekviena kategorija egzistuoja

natūraliai savyje (*inself*) ir šios kategorijos reikšmė priklauso „sau pačiam“ (*itself*); ji apibrėžta laiko. Atstovauti (reprezentuoti) reiškia tiksliai nusakyti tapatybę; tai tarsi priešprieša stereotipams. Klausinama, kaip atskleisti autentišką ir originalų tapatybės turinį. Vietoj „kito“ pateikiama atskira visiškai sukonstruota išskirtinė tapatybė.

Kita teorija pateikia neįmanomą tokią visiškai sudarytą, atskirą ir išskirtinę tapatybę. Ji paneigia autentiškų tapatybių egzistenciją, universaliai pasidalytą prigimtį ar patirtį. Ši teorija teigia, kad identiteto kategorijos yra kultūriškai konstruojamos ir gali būti tik racionaliai suvoktos; jos visuomet kintančios ir nebaigtinės. *Antiesencialistiniu* požiūriu, tokių kategorijų egzistencija, savitas jų funkcionavimo būdas, saviti išskirtinumo ženklai ir savitos reikšmės, kurias jie turi, yra kultūriškai sukonstruoti (Grossberg, Wartella, Whitney 1998: 219–220). Tapatybė visada nestabili tarsi laikinas ryšių, apibrėžiančių tapatybę, efektas.

### Teoriniai savitumo / kitoniškumo, keitimosi modeliai

Antropologijos teorijose išsiskiria konceptualus apibendrinantis Gerdo Baumanno požiūris į tapatybę, siekiantis ją nagrinėti lyginamuoju istoriniu požiūriu per kintantį savitumą / kitoniškumą (*selfing / othering*). G. Baumanno teigimu, antropologų darbuose kolektyvinės ir individualios tapatybės sampratos neišvengiamai siejasi su keitimusi (*kitybe, alterity*). „Mes“ išskiriame „juos“, nes mes negalime tiksliai apibrėžti istorinių aplinkybių ar etnografinių ypatybių kuriuo nors vienu atveju (Baumann 2004: 18–19). Poreikis pažinti tapatybę kviečia alternatyviai pažvelgti į savo / kito skirtumus – ši opozicija tampa būtinu analitiniu įrankiu. G. Baumanno manymu, savitumo / kitoniškumo pažinimas atskleidžia du veidus tuo pačiu procesu; „mus“ ir „juos“ klasikinėse socialinėse teorijose taikliai apibūdina Edwardo Saido (1978)<sup>4</sup>, Evanso

4 Said Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Press.

E. Evanso-Pritchardo (1940)<sup>5</sup> ir Louiso Dumont'o (1980)<sup>6</sup> darbai. Šiuos teiginius panagrinėsime plačiau – jie labai paplitę šiuolaikiniuose tyrimuose ir atskleidžia skirtingus teorinius kelius, kaip mokslo istorijoje buvo suvokiamas *savas* ir *kitas*.

Kaip seniausią keitimosi, kitoniškumo teoriją G. Baumannas išskiria E. E. Evanso-Pritchardo (1940) modelį, kuriame kiekvienas asmuo laikomas identifikacijos piramidės dalimi. Šioje piramidėje nurodyti keturi–šeši identifikacijos lygmenys nuo giminystės linijos iki genties. Segmentinis modelis apibrėžė tapatybes ir keitimąsi, priklausantį nuo kontekstų. Intelektualių geruolu šio modelio aspektu laikyta idėja, kad tapatybę / keitimąsi galima suvokti įvairiuose kontekstuose. „Kitas“ sietas su konfliktu kolonijiniuose užkariavimuose. Konceptijos buvo paremtos konkrečiais tyrimais Sudane. Šiame modelyje trūko dėmesio politinių ir teritorinių jėgos struktūrų vertinimams saviidentifikacijos ir kitoniškumo nustatymo procesuose.

Mokslo teorijoje plačiai žinomas *orientalistinis* požiūris. Edwardas Saidas tyrinėdamas Rytų šalis istoriniame procese priešpriešino „mus“ ir „juos“, atskleidė kontrastą tarp *mūsų* ir *jų* tarsi veidrodinę opoziciją. *Savas / kitas* prilyginami opozicijai *geras / blogas*. Šis jo požiūris vadintas orientalistiniu. E. Saidas siekė sukelti savikritiką, nors ir besiremiančią savo išrastais ženklais apie kitą (Baumann 2004: 19–23). Veidrodinė *savo / kito* opozicija vėliau kritikuota daugelio mokslininkų.

L. Dumont'as knygoje „Homo Hierarchicus“ (1980) apibrėžė luomų sistemos esmę išskirdamas segmentinius lygmenis. Žemesniajame lygmenyje pažįstami skirtumai, aukštesniajame – sumuojama, kas yra skirtinga ir kas yra universalu. Nagrinėta, kaip savęs pažinimas vyksta „adaptuojant ar papildomai įtraukiant tam tikrus kitoniškumo skiriamuosius požymius“. Poetiškai aiškinta, kad kito skirtumai gali priklausyti ne nuo „situacijos“ ar „konteksto“, o „Tavo žemesnysis savimonės lygmuo gali reikalauti *mano* kitoniškumo, kad save apibrėžtų, bet *mano*

5 Evans-Pritchard E. Edward. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

6 Dumont Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

širdis yra pakankamai didelė mums *abiem*“ (cit. iš Baumann 2004: 25). Šis teorinis požiūris apėmė daug klausimų.

Apibendrinamas, kuris iš šių modelių yra geriausias, G. Baumanas teigė, kad vien tik kito ar kitoniškumo išskyrimas daugeliu atvejų gali būti nuobodus. *Savo / kito* išskyrimas neabejotinai geriau diferenciuoja visuomenės reiškinius. Etnografinėi, istorinei analizei šie modeliai gali būti naudingi atramos taškai; gali parodyti skirtingus kelius kito pažinimui tam tikromis aplinkybėmis (Baumann 2004: 47). Keičiantis visuomenei atsiranda naujų klausimų, kuriuos spręsti dažniausiai kuriamos naujos teorinės nuostatos, nes senosios ne visada pakankamai kalba apie *savo ir kito* egzistenciją, modeliai atskleidžia tik dalinius visuomenės ypatumus ir tampa tik papildomais pažinimo būdais ar keliais tolesniems teoriniams darbams ir tyrimams.

## **Sava ir kita šiuolaikiniais požiūriais: knygos struktūra**

### *Antropologija ir etnologija*

Postmodernizme atsiradus refleksyviai posūkiui (*reflexive turn*), pradėta plėtoti antropologijos disciplinos savikritiką. Christiano Giordano, klasikinės antropologijos teorijos šalininko, teigimu, šis posūkis pareikalavo naujų, šiek tiek nepageidautinų, padarinių disciplinos metodologiniams standartams; ugdė reliatyvizmą kaip *ethno-moksle*; šių procesų padariniai buvo lingvistinis reliatyvizmas, pagrįstas *kultūros terminų* neverčiamumu. Radikalus tapatinimasis su *kitu* ar *skirtingu* tapo lygiavertis tokioms sąvokoms kaip *jaučiamas*, *emocija*, *empatija* (*Einfühlung*, *Ergriffenheit*, *Empathie*), kildinamoms iš Johanno Gottfriedo Herderio ir Leo Frobeniuso darbų. Tokios idėjos – tai reliatyvistinės ir iracionalios antropologijos padarinys; buvo pabrėžiamas emocinis ryšys su *kitu*, kritikuotas Maxo Weberio. *Antropologijos korektiškumas* buvo atmestas. Keistas padarinys buvo tas, kad atsisakyta kai kurių tyrimų temų, būtent jėgų ryšių ar specifinių konflikto situacijų tyrimų, kurias gudriai priskyrė *orientalistinėms* interpretacijoms, siejamoms

su vėliau pasirodžiusiu Edwardo Saido (Said 1978) darbu. Vengiant *orientalizmo* kitoniškumas (*otherness*) buvo pasmerktas mirti kaip *kito išradimas*. Primityvus žmogus buvo pakeistas emigrantu, pabėgėliu. Išskiriama „silpno gėrio“ ir „stipraus blogio“ tarp žmonių opozicija, aprašoma naratyvuose, ypač populiariuose šiuolaikinėje antropologijoje. Šis „antropologiškai teisingo“ (*anthropologically correct*) pliuralizmas metodologiniu požiūriu stipriai krypsta į individualizmą. Autorius yra aiškios opozicijos šalininkas ir apibūdina *save*, kaip išlaikantį tam tikrą distanciją tiriamųjų atžvilgiu.

Vytis Čiubrinskas gilinasi į „tradicijos“ ir „tapatybės“ paradigmas etnologijoje. Išvalgiai kritiškai nagrinėjami tyrinėtojų požiūriai Lietuvos bei Rytų ir Centrinės Europos etnologijos metodologijose; pateikiama Lietuvos etnologijos disciplinos mokslinės minties raida. Keliamas klausimas, ar tradicinės kultūros tyrimai gali būti laikomi disciplinos tradicija. Analizuojamos „autentiškos“, „norminamosios“, „etninės“ kultūros sampratos; nagrinėjami tapatybės tyrimų ypatumai.

Tekste „Antropologija ir etnologija postmodernybėje“ šio straipsnio autorė siekia atskleisti, kaip kinta tradicinės etnologijos ir antropologijos disciplinų ribos ir požiūriai į *sava* ir *kita*. Globalizacijos procesuose bendruomenės *namuose* tapo kultūriškai nevienalytės dėl didėjančios migracijos ir pan. *Kitos* kultūros daugiau nebebuvo *kitomis* pasaulio dalimis (Moore, Sanders 2014). Interpretaciniais metodais lyginami teoriniai požiūriai antropologijos moksle. Atskleidžiami šiuolaikinės antropologijos, etnologijos debatai apie mokslo žinių konstravimo procesus, teorijos suvokimą.

### *Europos tapatybių pažinimas*

Vladislavas B. Sotirovičius straipsnyje apie Europos Sąjungą ir europietišką tapatybę atskleidžia prieštaravimus tarp visos Europos tapatybės rėmėjų ir savitas tautines tapatybes palaikančiųjų požiūrių. Aptariama, ką reiškia Europos ribų plėtra įvairioms tapatybėms; nagrinėjami egzistuojantys visos Europos tapatybės modeliai, būtent prancūzų etninio indiferentiškumo modelis, visos Europos tapatybės sąvokos. Atskleidžia-

mi konstruktyvaus požiūrio į Europą kaip netikėtų susidūrimų erdvę, kurioje iš naujo apibrėžiami ryšiai su kitais, savitumai. Nagrinėjamos „Europos kultūros“, „Europos kaip tautų šeimos“, „Europos piliečių“ arba „konstitucinio patriotizmo“ sąvokos. Analizuojama, kokie stipriausi veiksniai kuria žmonių jausmą būti europiečiu, kas lieka sava, kita ir kas tampa bendra Europos integracijos procesuose.

Waldemaro Kuligowskio teigimu, tautiniai simboliai mobilizuoja žmones ir tautas pereinamaisiais laikotarpiais ir kovose. Rekonstruodamas tautos saviidentifikacijos procesus jis atskleidžia tautų stereotipus apie kitas tautas. Rytų ir Centrinės Europos šalių – Čekijos, Lenkijos, Lietuvos, Vengrijos ir Rumunijos – tautų himnai vienija žmones, simboliškai reprezentuoja tautas, išreiškia patriotines vertybes ir tautinę tapatybę, tai – universalus ypatingumo ženklas. Visi šių tautinių bendruomenių himnai buvo sukurti XIX a. Istorinės ypatybės visame regione lėmė, kad oficialiais himnais jie tapo XX a., prieš tai buvo protesto išraiška. Socialines realybes dalijant į „mus“ ir „juos“ himnų simbolinėje reprezentacijoje išvelgiama etninė ar kitokia nostalgija – tėvynės simboliai, esantys tautinėse erdvėse, siejami su savimi (*itself*) ir savitai išreiškia istorijos bei kitų kultūros veiksmų nulemtą mąstymą.

Stereotipais vadinamos *Kitų* grupės žmonių tapatybės „kaip paviekslai mūsų galvose“. Stereotipai, net jei jie yra tik meniniai vaizdai, gali turėti realių ir svarbių padarinių, apibrėžti žmonių požiūrį į grupę, kuriai taikyti stereotipai (Grossberg, Wartella, Whitney 1998: 221–224). Etniniai stereotipai ar autostereotipai, „mūsų“ grupės charakteristikos, ir heterostereotipai, „jų“, „kitų“, „keistuolių“ vertinimai, yra simbolinės ribos tarp „mūsų“ etnoso ir „kitų“ etninių grupių, teigia Ilze Boldane. Stereotipus ji suvokia kaip žmonių sąmonėje susiformavusias tam tikromis istorinėmis aplinkybėmis grupės tapatybes. Kalbėdama apie latviškus stereotipus, I. Boldane pabrėžia, kad jų tyrimais susidomėta XIX a. antrojoje pusėje kartu su nacionaliniu romantizmu, liberalizmo idėjomis, vėliau XX a. viduryje ir pabaigoje kartu su etninės tapatybės, etninių santykių ir panašiais tyrimais Latvijai atgavus nepriklausomybę. Aptardama stereotipus nuo graikų šios sąvokos supratimo, XX a. viduryje plėtotų tautos charakterio tyrimų iki šiuolaikinių etninių socialinių



reprezentacijų, straipsnio autorė atskleidžia platų jų galimų reikšmių spektrą ir įdomiai, įtikinamai parodo latviškų etninių stereotipų, kilusių iš žmonių, skirtingų grupių saviidentifikacijos bei kitų įvardijimų, savitumus, tarp jų ir latvių sėslumą, kuris kai kuriais požiūriais artimas lietuviams.

### *Etninės grupės paribiuose*

Ypač kontroversiškas tyrinėtojų nuomones skaitytojai ras knygos dalyje apie etnines grupes. Paribio teritorijose tautinių mažumų ir etninių grupių tapatybės, etniniai procesai, daugelio tyrinėtojų sutarimu, yra akivaizdūs; tam tikrais atvejais – sudėtingi. Rytų ir Pietryčių Lietuvos (Vilniaus krašto), kaip paribio teritorijų, visuomenės individų priešiskumą, atvirą *savo* / *svetimo* aštrumą socialiniame gyvenime autoriai nagrinėja istoriniu, lingvistiniu ir etnokultūriniu, psichologiniu bei socialiniu požiūriais. Teoriniu požiūriu šis skyrelis įdomus *savo*, *svetimo* ir *kito* sampratų interpretacijomis skirtinguose istoriniuose kontekstuose.

Istoriniu požiūriu „vertikaliuoju“ pjūviu, t. y. aptardama Sovietų Sąjungos nacionalinės politikos strategijas, tarptautinius santykius, Vitalija Stravinskienė atskleidžia, kaip 1944–1953 m. Rytų ir Pietryčių Lietuvoje, kur XX a. vyko svarbūs politiniai pokyčiai, gyvenančios įvairios etninės grupės viešai demonstravo priešiskumą ir sugyvenimą. Straipsnio autorė plačiu žvilgsniu nagrinėja sovietinės etninės politikos „iš viršaus“ padarinius lokaliame lygmenyje. „Savi“ žmonės sieti su atitinkamomis politinėmis pažiūromis. Analizuojami lietuvių, lenkų ir rusų stereotipai ir nacionaliniai konfliktai; agrarinės visuomenės migracijos padariniai žmonių santykiams, industrializacijos procesuose kintančios ir išliekančios vertybės.

Jurijus Unukovičius straipsnyje „Lietuvių įvaizdis Vilniaus krašto slavakalbių akimis“ nagrinėja tautinės mažumos ir tautinės daugumos požiūrį viena į kitą. Kalba laikoma ryškiausiu kultūrą išskiriančiu ženklu. Siekiama įvardyti labiausiai matomus lietuvių „kitoniškumo“ bruožus ir nustatyti jiems įtakos turėjusius veiksnius paribio visuome-

nėje. Nagrinėjama opozicija *savas / svetimas* folkloro naratyvuose kaip lingvistiniai, etnokultūriniai tautos įvaizdžio bruožai. Vilniaus krašte kalba lietuviams leido atsiriboti nuo slavakalbių; tai slavakalbiams stiprino svetimumo jausmą, mažino pasitikėjimą lietuviais. Pabrėžiamas lietuvių *marginališkumas* kitų Lietuvos vietovių lietuvių atžvilgiu dėl jų kalboje vartojamų slavų kalbos elementų. Slavakalbiai Vilniaus krašto gyventojai lietuvius laiko „kitais“ – žmonėmis, kurie dar ne tokie artimi, kad taptų „savieji“, bet nebe tokie tolimi, kad būtų „svetimieji“. „Mūsų lietuviai“ vietos slavakalbių gyventojų suvokiami kaip savi, bet „kito-kie“, o ne „kiti“. Savųjų lietuvių fone išsiskiria „užkietėjusių“ lietuvių, atvykusių iš kitų Lietuvos vietovių, įvaizdis.

Etninių grupių tapatybė vaizdžiai matoma šiuolaikinėje paribio visuomenėje. Daiva Račiūnaitė-Vyčnienė įdomiai atskleidžia individualias ir kolektyvines tapatumo žymes, individo tautinės savimonės išskirtinumus paribio bendruomenėje, nagrinėdama įvairius folkloro duomenis ir tyrimus. Analizuojamas sociopsichologinis diskursas. Paneigus „stipriosios tapatybės“ bruožu laikytiną etninės tapatybės kaip „vietinio“ sampratą, siejamą su *savųjų* stovykla, kur kultūra yra priklausoma nuo vietovės ir įsišaknijusi, atskleidžiama, kaip šiuolaikinės visuomenės individas save išskiria tik palygindamas su *kitu*, parodoma, kaip paribio teritorija skirtingai formuoja individo tapatumus, daugeliu atvejų priklausančius nuo istorinių aplinkybių, politikos procesų. Individai skirtingai priima daugiakalbystę: vieni priima, kiti atmeta, tretieji interpretuoja; individo tapatumas gali būti „suteiktas“ ar „sukonstruotas“. Antroji samprata sietina su sąmoningomis pastangomis apsibrėžti ir išreikšti savo lietuvišką tapatybę. Savimonės raiška laikoma „sukultūrinta“. Pirmojoje sampratoje išvelgiama „pagrindinė archajinės kultūros žmogaus priešprieša *Savas vs Svetimas*. Analizuojama kalbos raiška, etninis muzikinis atliekamų dainų repertuaras. Tokia individo savimonė rodo, kad ji tautinių sąvokų „lietuvis“, „lenkas“ nebuvo išgryninusi.

Pirmasis individo modelis, siejamas su sukultūrintomis tradicijomis, bendruomenės individų laikomas „savu“, o antrasis – „kitu“, esančiu už „mes“ ribų. Vidinė kultūros samprata yra priešpriešinama „ne-kultūrai“

(neišprusimui, priklausymui kitai etninei grupei ir pan.). Kultūra pati apibrėžia savo ribas, nustatydama, kas yra *sava*, o kas *svetima*. Įdomiai atskleisti požiūriai į tautinio tapatumo „paveldimumą“, priklausantį nuo istorinių aplinkybių, ir „konstravimą“ – individų tapatumas paribio bendruomenėje prilyginamas „pasiektam“ ir „nenagrinėtam“.

### *Tapatybė ir šeima*

Tapatybės, ypač susijusios su prigimtaine samprata ir jos konstravimu šiuolaikinėje visuomenėje, tyrimams svarbios etniškai mišrių šeimų problemos. Šeimos apibrėžimo klausimai aktualūs ne tik mokslininkams ar politikams, o daugeliui žmonių. Mišrių šeimų vaikų tapatybė gali kisti priklausomai nuo socialinės aplinkos, kai kuriose situacijose jie gali „keisti“ savo tapatybę. Ši įvardijama kaip „situacinė“ arba „chameleoninė“. Tapatybių ypatumus Inga Zemblienė atskleidžia aptardama šeimos apibrėžimus, etniškai mišrios šeimos sampratas ir tapatybės interpretacijas.

Šeimos sampratos ypatybės siejasi su žmonių kaip individų, kaip skirtingų socialinių grupių atstovų tapatybėmis. Rasa Paukštytė-Šaknienė straipsnyje „Šeimos samprata šių dienų miesto kultūroje: tarp tradicijos ir dabarties“ kelia hipotezę, kad kiekvienoje kartoje egzistuoja *savas* požiūris į tam tikras vertybes. Bandoma atsakyti į klausimą, ką šiandien vadiname šeima. Etnologiniu požiūriu tyrinėjami miesto gyventojai; atskleidžiami skirtingo amžiaus, lyties žmonių požiūriai į tradicinę ir dabartinę šeimą. Tapatybės suvokiamos kaip keitimasis.

### *Ženkilai kultūrose*

Vita Ivanauskaitė-Šeibutienė atskleidžia tarpdiscipliniškumo gelmes ir seklumas. Kritiniu požiūriu savitas teorines folklorinės kultūros tyrinėtojų prieigas sapnų tyrimuose ji lygina su kaimyninių disciplinų darbais. Sapnas laikomas folklorinės atminties dalimi; kartu tai religijotyros, psichologijos, medicinos, antropologijos, filosofijos, kultūrologijos, literatūros, dailės ir kt. tyrimų objektas, tyrinėjamas plačiai, kartais eklektiškai – šie tyrimai padeda antropologui susivokti savyje. Sapnai sietini su mitologinių įsivaizdavimų stereotipais, tas pačias tikėjimo vertybes

ir praktikas palaikančios bendruomenės komunikacija ir tradicijomis. Kita vertus, sapnai siejami su individualia patirtimi, „patekti į svetimą sapną negalima“. Svarbiausia problema, kaip sapnai, būdami individualios patirties dalis, tampa bendruomenės komunikacijai pavaldžiu naratyvu ir kultūriniu tekstu; kartu tradiciniu stereotipu, atspindinčiu žmonių vertybių sistemą.

Straipsnyje „Ribos tarp „savo“ ir „kito“ šių dienų Lietuvos karo aviacijoje“ Arvydas Griškus analizuoja, kaip save identifikuoja lakūnai. Tapatybė siejama su savivoka. Remiamasi Anthony'o Giddenso teoriniu požiūriu apie asmeninę tapatybę. Žvelgiama, kaip ši sutampa su socialiai institucionalizuotu elgesiu. Dėmesys kreipiamas į kolektyvinę lakūnų tapatybę per kultūrinę saviraišką, kontekstus, veikiančius lakūnų tapatumą. Šiuo atveju nagrinėjama tapatybė, susijusi su „keitimusi“ ir „kito“ pažinimu. Apibrėžiant lakūnų tapatybės kultūrinius riboženklis, parodoma, kad kultūrinio ir socialinio elgesio taisyklės bei normos formavosi pagal priešpriešą „savas“ / „svetimas“, nes tyrimai parodė, kad kartais „kitas“ suprantamas kaip priešiškas, „svetimas“. Teigiama, kad socialiniai dėmenys – Lietuvos karo aviacijos struktūra, funkcijos, resursai, ginkluotė, teisinės normos, apranga, ženklai, vėliavos – išryškina socialinius santykius įvardijančias ribas tarp atskirų asmenų, jų grupių. Šie dėmenys sudaro sąveikos ir tapatybių ribų tinklą.

Vytautas Tumėnas plačiai nuo seno antropologijoje ir etnologijoje žinomus teorinius „emic“ ir „etic“ požiūrius nagrinėja remdamasis istoriografija ir tautodailės tyrimais, kartu parodydamas tapatybių Europoje simbolius. Tradicinei, folklorinei, etnografinėi kultūrai grimztant į praeitį, nutrūksta natūrali tradicinių žinių perdava ir menkėja kultūrinės praeities integralumas dabartyje. Galima pastebėti, kad tradicinės žinijos perdavos funkciją tarsi perima etnologijos mokslas. Mokslininkai, nagrinėdami tradicinę simboliką, neretai susiduria su autentiškų aiškinimų trūkumu. Šiuo straipsniu ketinama parodyti, kaip reliatyviai reiškiasi požiūris iš vidaus ir iš šalies, subjektyvumas ir objektyvumas aiškinant konkrečius tradicinės kultūros simbolius dabartyje.

### *Mokslo kalbos*

Auksuolė Čepaitienė straipsnyje „Etnografija Lietuvoje: praktika ir (ar) teorija. XX a. tarpukario kontekstai“ dėmesį skiria XX a. tarpukario Lietuvos etnografų ir etnologų darbams, kurie laikomi nepertraukiamų ir sistemingų etnografinių ir etnologinių tyrimų pradžia. Keliama klausimai: kaip etnografiją matė Lietuvos etnografai ir etnologai bei mokslinė bendruomenė tarpukariu? Kaip jie ją konceptualizavo kaip kultūrinę visumą? Kokios buvo teorinės idėjos ir instrumentai, pagrindę prieigas ir klasifikacijas žmoniškųjų reiškinių aprašymuose, kaip jos formavosi ir kokias įtakas patyrė?

Kultūros tyrimų teorinės nuostatos yra matomos Egidijos Ramanauskaitės ir Rimo Vaišnio straipsnyje „Mokslo kalbos: savi ar svetimi?“ Teoriniu tarpdalykiniu požiūriu nagrinėjamos mokslo kalbos. Autoriai teigia, kad dinaminių sistemų teorija reikšminga humanitarinių, socialinių ir tikslųjų mokslų atstovams. Norima parodyti, kodėl etnologui ar sociologui yra tikslinga etnografinių tyrimų duomenis apibendrinti panaudojant dinaminių sistemų metodologiją. Siekiama atskleisti tarpdalykinio bendradarbiavimo naudą; lyginami kultūros studijų ir dinaminių sistemų teorijos teiginiai, aptariamos dinaminių sistemų taikymo ypatybės visuomenės grupių tyrimuose, atskleidžiami tiriamojo subjekto tapatybės bruožai. Šis straipsnis iliustruoja šiuolaikišką teorinį požiūrį į tapatybę kaip keitimąsi. Autoriai pabrėžia, kad dinaminių sistemų teorija padeda atlikti individų elgesio lyginamąją analizę, kuri tam tikrais atvejais atrodo sudėtinga ir padeda atskleisti, kokiomis istorinėmis aplinkybėmis atsiranda svarbūs šiuolaikinės visuomenės pokyčiai ir reiškiniai.

### **Baigiamosios pastabos**

*Sava* ir *kita* sampratos keičiasi daugiakultūre visuomenėse, kuriose kyla aktualių naujų klausimų apie visuomenės socializacijos ypatybes, socialinę ir kultūros politiką. Šios sampratos etnologijoje ir antropologijoje, sietos su savos ir svetimos visuomenės, etninių grupių ir tautinių

mažumų tyrimais, šiuolaikiniuose požiūriuose įgavo naujų teorinių nuostatų. Tyrimuose svarbios išlieka *sava / svetima, kita, kitoniškumo* ir *keitimosi* sampratos, įvairiai interpretuojamos tapatybių apibrėžimuose.

Straipsnių autoriai įtikinamai įrodo, kad žinomi tapatybių modeliai keičiasi kartu su visuomenės aktualijomis, neprarasdami savo vertės, kai norima atskleisti tam tikrus visuomenės ar kultūros ypatumus.

Tapatybių tyrimai ir naujos mokslo aktualijos, paskatinusios giliau analizuoti antropologijos, etnologijos ir tarpdalykinius diskursus, išryškina daugiakultūrės visuomenės prioritetus ir mokslui kylančius naujus iššūkius, nes *sava* ir *kita* sampratos, įvairiausiai susipynusios laikmečiams bėgant, šiuolaikiniam žmogui dažnai atsiranda greta *Rytuose* ir *Vakaruose*. Teorijose sviri tampa *keitimosi* samprata ir jos interpretacijos. Pažinimo siekiai veria naujus kelius *sava* ir *kita* visuomenėje atrasti.

## Literatūra

- Amit Vered, Rapport Nigel. 2012. *Community, Cosmopolitanism and the Problem of Human Commonality*. London: Pluto Press.
- Anglickienė Laima. 2006. *Kitataučių įvaizdis lietuvių folklore*. Vilnius: Versus aureus.
- Barnard Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Barth Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo: Universitets Forlaget.
- Baumann Gerd. 2004. Grammars of Identity / Alterity: A Structural Approach, Baumann G., Gingrich A. (eds.). *Grammars of Identity / Alterity: A Structural Approach*: 18–50. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Čiubrinskas Vytis. 2011. Įvadas. Transnacionalinė migracija ir išjudintasis identitetas, Čiubrinskas V. (sud.). *Lietuviškasis identitetas šiuolaikinės emigracijos kontekstuose*: 5–10. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Donelaitis Kristijonas. 1956. *Metai*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Dumpe Linda. 1994. Entwicklung der lettischen Ethnographienwissenschaft zur Zeit der nationalen Bewegung des Volkserwachens in der 2. Hälfte des 19. Jh. Merkienė R. (sud.). *Etninė kultūra ir tautinis atgimimas*: 42–54. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Eriksen Thomas Hylland. 2001. *Small Places, Large Issues*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard E. Edward. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

- Giddens Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- Gingrich Andre. 2004. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, Baumann G., Gingrich A. (eds.). *Grammars of Identity / Alterity: A Structural Approach*: 3–17. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Grossberg Lawrence, Wartella Ellen, Whitney D. Charles. 1998. *Media Making: Mas Media in a Popular Culture*. London: Sage.
- Klumbytė Neringa. 2009. Post-Socialist Sensations: Nostalgia, the Self, and Alterity in Lithuania, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*: 93–116.
- Kuznecovienė Jolanta. 2008. Nelietuviškumo dėmenys: savo / svetimo ribų braižymas, Čiubrinskas V., Kuznecovienė J. (sud.). *Lietuviškojo identiteto trajektorijos*: 89–108. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Merkienė Regina (sud.). 1994. *Etninė kultūra ir tautinis atgimimas*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Merkienė Regina. 1994a. Etninė kultūra ir lietuviybės simboliai, Merkienė R. (sud.). *Etninė kultūra ir tautinis atgimimas*: 55–69. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Merkienė Irena Regina. 1999. Pratarmė, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 10–13. Vilnius: Mokslo aidai.
- Moore Henrieta L., Sanders Todd. 2014. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Potašenko Grigorijus. 2008. *Daugiatautė Lietuva: Lietuvos etninių mažumų istorija*. Kaunas: Šviesa.
- Rapport Nigel, Overing Joanna. 2007. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge.
- Said Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Press.
- Savoniakaitė Vida (sud.). 2011. *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 8–14. Vilnius: LII leidykla.
- Savukynas Virginijus. 1999. Kito buvimas visuomenėje: stereotipai ir tolerancija (Lietuvos atvejis), Merkienė I. R. (sud.). *Etninės kultūros paveldas ir dabarties kultūra*: 12–13. Vilnius: LII leidykla.
- Staliūnas Darius. 2005. From Ethnocentric to Civic History: Changes in Contemporary Lithuanian Historical Studies, Matsuzato K. (ed.). *Emerging Meso-Areas in the Former Socialist Countries: Histories Revived or Improvised*: 311–331. Prieiga per internetą: <[https://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no7\\_ses/chapter14.pdf](https://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no7_ses/chapter14.pdf)>. [žiūrėta 2014-06-14].
- Staliūnas Darius. 2013. Lietuvos idėja *Aušroje*, *Archivum Lithuanicum* 15: 271–292.
- Subačius Paulius. 1999. *Lietuvių tapatybės kalvė*. Vilnius: Aidai.
- Uherek Zdaněk. Constructing the National Identity of a Czech City, Merkienė R. (sud.). *Etninė kultūra ir tautinis atgimimas*: 32–41. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.

# Introduction: Approaches to the *Self* and the *Other*

VIDA SAVONIAKAITĖ

## *Summary*

In this book we seek to reveal what theoretical and practical aspects are important in the problems of the investigation of modern society's identities and how 'the Self and the Other' are critically evaluated in anthropological, ethnological, and interdisciplinary theoretical and practical works.

We assert that in identity research it is necessary to look at the diverse identities and *alterity* of individuals and societies. We will investigate: 1) the self and the other in anthropology and ethnology; 2) cognition of European identities; 3) national symbols and stereotypes; 4) ethnic groups on the boundaries areas; 5) identities in the family; and 6) interdisciplinary features of cultural research. We are seeking to interject these into discussions about the development of the humanities. At the same time we hope to reveal the historical cultural memory of Lithuanian national consciousness and important topics of modern society while developing comparative analytical and interpretive methodologies and methods.

In analysing the concepts of *self* and *other*, the field and space of the terms, approaches, and problems especially expand; readers will easily find in these concise ideas their favourite theoretical interpretations and many unmentioned things, which can perhaps also be found in the articles by this book's other authors. We are seeking to bring attention to bear on several aspects influencing interesting pluralistic modern interpretations of *self* and *other* in anthropology and ethnology, i.e. scientific historical and interdisciplinary approaches, which are interestingly interpreted in the concepts of identity from national to individual *alterity*.



At the beginning of this century, the scientific discussion about identity/alterity (or differences) became controversial in anthropology. This caused an increase in interdisciplinary discussions in anthropological works. The younger generation of scientists crossed the boundaries of anthropological science and opened up interdisciplinary approaches. Meanwhile the older generation invoked classic anthropological works and the widely investigated identity conceptions of Fredrik Barth, Abner Cohen, and Pierre Bourdieu. They investigated phenomena 'inside anthropology' and sort of distanced themselves from the wider debates (Gingrich 2004: 3) that were crossing the boundaries of anthropological science. There were 'strong' and 'weak' parities. One that stands out is Gerd Baumann's conceptual approach to identity that seeks to investigate it from a comparative historical approach through changing selfing/othering; the collective and individual identities being connected with alterity.

The concepts of *self* and *other* change in multi-cultural societies, where important new questions are arising about the special features of a society's socialisation and its social and cultural policies. *Self* and *Other*, which are connected in ethnology and anthropology with the investigation of own and foreign societies, ethnic groups, and national minorities in modern attitudes, have acquired new theoretical provisions. Alongside these concepts, the conceptions of *own/foreign*, *other*, *othering*, and *alterity*, which are diversely interpreted in identity definitions, have remained important.

The authors of the articles will persuasively show that when an attempt is made to reveal certain special features of a society or culture, the known identity models can be seen to be changing, without losing their values, along with what is important to the society.

Identity research and new scientific topics, which are prompting a deeper analysis of anthropological, ethnological, and interdisciplinary discourses, are unlocking the priorities of multicultural societies as well as new challenges for science because the Self and the Other, which have been diversely intertwined for the modern individual over the course of time, frequently emerge side by side in East and West. Cognition objectives are opening new paths for the discovery of own and other in society.



# 1 Antropologija ir etnologija



# Against the Conformism of the 'Anthropologically Correct': Lessons Learned from Hermeneutical Approaches

CHRISTIAN GIORDANO

In the wake of the postmodernist *reflexive turn*, anthropology as an empirical discipline of social sciences has certainly developed a stronger penchant for self-criticism. Yet, the sceptical, agnostic and basically disenchanted attitude towards members of societies that are not those of origin of the person conducting the ethnographic field research has become less pointed if not indeed blunted. This observation, which may appear contradictory and incongruous at first, requires further clarification.

In their book *Writing Culture* (Clifford, Marcus 1986), which may be regarded as the manifesto of the *reflexive turn*, James Clifford and George Marcus pointed up some fundamental weaknesses of field research, ethnographic description and ultimately anthropological theorization, be it nomothetic explanation or idiographic interpretation. Accordingly, all classic forms of anthropological representations based on empirical data were thoroughly analysed, shedding light on their many and major flaws. Thus, the issue of the *authoritarian style* of ethnographic research and anthropological writing was brought to the fore and a legitimate, stirring, but utterly illusory vindication of the *dialogical* or *polyphonic* method, which takes into consideration not only the voice of the researcher but also that of all the *others*, i.e. the *objects* of research, thus turning them into actual *subjects*, was formulated.

The *reflexive turn*, however, has caused new, though probably rather unwanted consequences on our discipline's methodological standards

and directives, which in my opinion have turned out to be misleading, inadequate and highly disappointing.

In the first place, we need to mention that the *reflexive turn* has nurtured radical stances of relativism, just as with *ethno-science* and its resulting linguistic relativism based on the untranslatability of *cultural terms*.

In the *reflexive turn's* context, the forms of radical identification with the *other* or the *different* that have been postulated are on a par with concepts such as *Einführung*, *Ergriffenheit* and *Empathie*, which stemmed from methodological suggestions dating back to Johann Gottfried Herder and Leo Frobenius (Giordano 1997; Giordano 1998; Herder 2013; Frobenius 1925). These categories, too, are the outcome of an irrationalist and relativistic anthropology that, consistent with the *reflexive turn*, stress the importance of *empathy* and *emotional involvement* with the *other*, if not indeed letting oneself be subjugated by the *other* as Frobenius suggested as regards to shamanic practices (Frobenius, 1925). *Stepping into the other's shoes* or, more radically still, *letting the other take control of us* represent the most appropriate way to get to know different societies and cultures.

Yet, Max Weber had already voiced reasonable doubts on this type of approach, aptly stating that there is no need to be Cesar (or become Cesar, in this context) in order to understand him. Actually, in line with Plato and as stated also by Jacques Derrida, I firmly believe that the *xenos* is inherently the most suitable person to ask crucial and highly relevant questions in a society that is *alien* to him. Therefore, jumping through hoops in order to *empathize* or become *emotionally involved* is pointless when being *xenos* is more efficient.

A further serious shortcoming ascribable to the *reflexive turn* lies in having dismissed, in the name of *anthropological correctness*, any unsavoury themes that may appear ambiguous, sordid, disgusting or indeed repugnant. This stance allows avoiding researches on subjects that might, according to anthropologists, offend the sensibilities of the individuals or groups being studied. The bizarre upshot is that important themes such as power relations that Western researchers deem

immoral or uncivilized (clientelism, for example) or specific situations of conflict that the observers themselves regard as destructive (ethnic wars or inter-clan or inter-kin wars) or social practices held to be illegal if not indeed criminal by a liberal justice (such as honour killings in a migratory context or mafia-like strategies and corruptive transactions) are deliberately set aside or branded as exaggerations, if not indeed as fabrications concocted by malicious representatives of the social sciences who artfully resort to *Orientalist* interpretations. Over the past decades, we have witnessed a veritable abuse of the term *Orientalism* that was aptly coined by Edward Said (Said 1978) in order to discredit whoever dealt with the above-mentioned themes.

In an attempt to avoid *Orientalism*, therefore, one tries to view the *other* as if he had *our* same background of experiences and social knowledge, thus resorts to the same action strategies. *Otherness* is condemned as the *invention of the other*, i.e., as a mystification conceived by those who claim to have observed and studied it, in this case by anthropologists. This stance, by now so mindful of *anthropological correctness*, is an attempt to avoid terminologies and themes that could, even hypothetically, offend the *other's* sensibility. As a rather standard example, nowadays in scientific discourse no one must ever use the term gypsy, but rather Roma or, more puristic still, Rroma (precisely: with two r's) because the term gypsy, for the interested parties themselves, has a purported though utterly unproven negative connotation, i.e., is insulting, thus socially demeaning.

Yet, at the same time the above-mentioned repugnant phenomena are deemed marginal, thus not relevant to the entire society. According to this point of view, they are exclusive to the powerful, i.e., the *bad guys up there*, and not to those who are regarded as the actual subjects of the anthropological research, i.e., the *good guys down here* just as all those belonging to discriminated, economically marginalized groups or are simply barred from power.

Instead of a dialogical or polyphonic approach, this engenders an anthropologically correct neo-paternalism, which ultimately aims to bring to the fore the solidarity and moral virtues of the *good guys down*

here as opposed to the vileness of the *bad guys up there*. The anthropologist currently experiences the peculiar pressure of having to highlight the positive human and social characteristics and specifically what he regards as moral, noble, altruistic and mutually supportive.

All things considered, are we dealing with a new form of that anthropological fiction known as the *good savage*? The sole difference lies in the fact that the *primitive man* has been replaced by the *immigrant*, the *refugee* without documents, the *politically persecuted* and, more in general, by the *poor*, the *exploited*, the *marginalized*, the *outcast*. The *new good savages* are precisely those who fall under these categories on the fringes of society. Personally, I wonder whether anthropology may be turning into a specific *social work* variant in quest of a hypothetical, but unachievable *good society*. Yet, anthropology cannot and must neither be the scientific crutch for *bleeding-heart* development agencies, NGOs and suchlike associations. Hence, anthropology must be *humanistic* in the sense of understanding the other's point of view, but cannot be *humanitarian* thinking to be of help to the *other*, since in this case it would merely be a form of imperialism with a plus sign.

In fact, delving into those representations and social practices that cast doubts on the fundamental integrity of the *weak* as inherently *good* has become rather unpopular and almost deplorable in anthropology. In this context we need only mention themes that are considered disgraceful, such as representations and everyday strategies linked to mistrust in the public sphere or the frequent conflicts for status, reputation and honour.

If one wishes to be acknowledged and respected by one's own *scientific community*, one can hardly avoid searching for unlikely relations, inasmuch as they are missing, of communitarian trust, inclusion mechanisms, negotiation skills, hospitality institutions, grassroots democratic structures, social movements, civil society organizations etc. of the *good guys down here*. In any case, to avoid any charge of ethnocentrism and orientalism, current anthropology delights in researching and inventing fictional, subaltern *cosy worlds* that are despised and threatened by obscure and nefarious hegemonic powers.



A new conformity has thus emerged: one that is ultimately bubbling over with an odd optimism, which in a bighearted, candid, yet overblown way strives to highlight the positive aspects of the everyday social world of the *weak*. This social world of the *weak good* is often presented as a model of communitarian resistance that is able to counter the hegemonic global claims of the *powerful bad*.

In the context of these anthropological stagings, the *bad guys up there*, due to their practically inherent vile and hateful nature, are unworthy of being studied empirically. Whether economic, political, cultural, religious or military, the elites are indeed present in contemporary anthropology's *grand narratives*, but are rather abstract entities whose role and social actions are taken for granted, thus are not accurately reconstructed. They are notoriously evil and unfair and that is reason enough to cut them out of the scene. The elites are thus treated as creatures which one can solely expect to be planning malevolent schemes in their dark, secret lairs *up there*, i.e., not in the virtuous scenarios of the *good guys down here*.

Admittedly this description is somewhat grotesque, but is also an ideal-typical and very explicit way of showing how anthropology, following the *reflexive turn*, has produced and popularized a populist view of society that must be regarded as a black-and-white, unrealistic, misleading and ultimately bizarre assessment. To further pinpoint our case, we wonder what is left now of the mental clarity of classics such as Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe Brown, Edward E. Evans Pritchard, Edmund Leach, Franz Boas, Claude Lévi-Strauss, Georges Balandier and many more.

The current emotional involvement of researchers, regardless of its being genuine, feigned, explicit or implicit, is a veritable disaster for contemporary anthropology. In any case, the present-day involvement rituals (since that is what they are after all) described in anthropological writings do not alter the fact that the relations between whoever conducts the research and whoever, willingly or not, is the object of this research entail a continuous power play in which, ironically enough, the former is not always stronger than the latter.

Finally, we need to add that this anthropologically correct populism is strictly linked to a specific form of methodological individualism that most times results in a sort of naïve voluntarism by which men, aside from any social boundaries, act freely and build their own *Lebenswelt* to their own liking. This logically implies that social actors have the -clearly illusory- possibility of choosing among a practically infinite array of action strategies beyond the most diverse claims of social control. As such, social action is characterized by an indiscriminate *everything goes*. According to this script and resorting to the argument of the need for a dynamic perspective, social collectives and their institutions are regarded as fictions by essentialist anthropologists and sociologists who, by means of their static approach, confine individuals in social strait jackets.

Due to the above-mentioned *methodological populism*, anthropology has lost its initial allure stemming from its ability to develop and achieve a healthy *regard éloigné* (Lévi-Strauss 1983) and consequently to rationally reverse the perspective learnt in one's own *Lebenswelt* so as to be able to grasp the rationale linked both to the *Lebenswelten* of *other* societies and to specific segments to which the anthropologist does not belong to in his own society.

### **Relevance of Weber's interpretive approach: field experiences and empirical arguments**

The general tenor of this first section reveals my preference for Weber's interpretive approach. But which anthropological reasons underpin my inclination towards Weber's ideas on *Verstehen*?

Not wishing to delve into epistemological arguments in a paper on fieldwork, I will concentrate on the more empirical grounds in support of Weber's approach. In the first place, research based on an empathic premise or a dialogical and polyphonic principle tends to neglect anything that according to the moral canons decreed and shared by the anthropological scientific community may involve, the patently 'unplea-

sant'. This stance's chief consequence is that ethnographic data about 'those I dislike' is scant if not lacking altogether. One way or another, in ethnography the 'powerful', the 'wealthy', the 'exploiters' and all the other miscellaneous 'bad' categories are present, but still as abstract and impersonal entities. These 'bad guys' are omitted from research since any drawn out relationships with them would be unacceptable. This is why these methodological approaches, target of my criticism, display a chronic and unsettling deficit in the analysis of relationships of power that, via tautological exercises, are both taken for granted and bracketed off, thus not thematized. The fact that in ethnography one hardly ever reads anything about why and how the purported 'bad guys' act as they do is disconcerting.

During my fieldwork in the Mediterranean area and in European postsocialist societies, I have always sought out those who are socially 'on top' and, for better or for worse, wield power. Accordingly, my premise is that the elites, whether political, intellectual or economic, are the great producers and manipulators of socialness, thus cannot be excluded from fieldwork just because they irk the flawed sense of justice of some anthropologists. I am happy to say, and with some pride, that spending time with reputedly *Mafioso* executives of agricultural cooperatives in Sicily or former managers of collective farms in Bulgaria has provided a key to understanding the society I was researching and has always turned out to be more fruitful than the one provided by the so-called ordinary or lower-ranking people. The Sicilian leader – capable, cunning, shrewd, unscrupulous, greedy, crony of the politically corrupt – whose sole aim is to get richer through State subsidies or the unscrupulous local member of Bulgaria's *nomenklatura*, who in his own words would never have abjured the Socialist faith, yet converted to capitalism in its wildest form, are certainly not likeable. Whether I like it or not, I am ultimately a son of Montesquieu who was born in the myth of the 'sacred cows' such as 'civil society'.

Having to rub shoulders with a *Mafioso* killer with at least two murders on his conscience, as happened during my fieldwork in Sicily, or with a Bulgarian *arendator*, i.e., a prominent agricultural businessman

who, after embezzling the takings of the collective farm he managed, set up his own business by investing the money he had pocketed in machinery and infrastructures at a low price and went on to force the small neo-owners to rent him their plots via somewhat thuggish methods, are not situations that prompt 'empathy', 'dialogue' or 'polyphony'. If then, as happens in relatively small communities where 'everyone knows everything', one overhears whispered comments such as 'look at the killer with the professor!' or one becomes aware of glances laden with disrespect, achieving any form of rapport with these people, not to mention 'identification', becomes more difficult. In fact, the feeling of loathing can become so strong that maintaining distances to avoid an otherwise misleading 'anti-empathy' becomes imperative. Distance in these cases seems to me the most suitable stance also from a methodological point of view.

Yet, purposely distancing oneself from the surrounding *other* in fieldwork does not imply the refusal to interact intensely. Therefore, the anthropologist in contact with 'those he dislikes' must definitely not avoid them just because he finds them unpleasant and thinks he is unable to carry out research strategies based on empathy that would breathe life into dialogical or polyphonic ethnographic texts. In fact, during my fieldwork experiences I have always tended towards relationships with 'those I dislike'. Long and sometimes extenuating in-depth interviews, visits to their homes, trips to the country, meals in restaurants, car trips etc. have always featured heavily in my relationships with the *speculators* of the Sicilian cooperatives or the rural Bulgarian neo-capitalists, despite an on-going sense of unease often mixed with contempt and thanks to my mental reservations towards their savoir faire. I ought to add that almost without exception these relationships involved or involve subtle power plays in which each person, anthropologist included, seeks to establish his worth by proving in public that he is the strongest, the most cunning, the most capable, the most well-informed, the most intelligent etc. In fact, on occasion I have had to, even craved to turn the tables to my advantage and just as often have had to accept that I had lost the match – albeit trying my best at first to tip the scales in my favor. Accordingly, I

have often invalidated the myth of 'anthropological populism' or of the 'gentleman researcher', both of which call for an equal relationship with the *other* based on the false premise that the *other* is, by definition, the weakest and most unprepared partner. This ethnocentric leniency not only turns out to be illusory, but also somewhat ludicrous as it is often the *other* who imposes the antagonistic power play on the *foreigner* who must play along to avoid losing prestige or credibility.

In spite of distancing myself – by which I mean above all maintaining a *mental reservation* and not a blatant distance in behavior – I believe this has neither impeded nor hindered my fieldwork. In fact, the reconstruction of the *subjektiv gemeinter Sinn* (subjective common meaning) in the social behavior of a Sicilian cooperative manager or a Bulgarian *arendator* is rather straightforward. They both follow their own specific social logic and economic rationality that are vastly different from the anthropologist's, yet are still intelligible to the latter without having to recur to 'empathic' expedients or analogous 'techniques of identification'. There is absolutely no need to put oneself in the shoes of a 'cunning' Sicilian or Bulgarian postsocialist agricultural entrepreneur to grasp that the former acts in accordance with a moral code hinged on family values whilst the latter follows the 'morals of transition' by which the chance to exploit an opportunity like this one, given the country's unstable economic situation, will probably never arise again. Both pursue aims that, despite being *alien* to the anthropologist, show themselves to be decipherable, thus interpretable with an adequate knowledge of the cultural contexts. My empirical experiences with 'those I dislike' appear to further corroborate that it is not necessary to be Caesar to understand Caesar. In point of fact, it's definitely easier to describe those one dislikes, as the famous cartoonist from Geneva Martial Leiter remarked. Consequently, regardless of any 'populist' temptation based on the empathic, dialogical or polyphonic illusion, the anthropologist ought to voluntarily remain a *xenos* to the society he studies.

### **The disquieting allure of disenchanting anthropology: for a pragmatic and nonconformist social analysis**

This article goes in the opposite direction of the methodological formulae put forth by the reflexive turn and by the obsolescent, yet still trendy postmodern approaches. In terms of methodology, it takes its cue from the good practices of the previously mentioned classic anthropologists, whilst avoiding the pitfall of scientism. Therefore, we have resumed the teachings of interpretative social sciences, thus the suggestions of its most distinguished exponents, such as Max Weber, Alfred Schütz and Clifford Geertz (Weber 1956; Schütz 1960; Schütz 1971–72; Geertz 1983; Geertz 1984).

Relying on the *good practices* of classic anthropologists and using an interpretative paradigm means above all showing the rationale of social actions and strategies that to the foreign observer, in this case the anthropologist, may at first appear meaningless if not indeed uncivilized, unfair, cruel, criminal, thus appalling and repugnant. This involves piecing together a cogent and disenchanting reconstruction of the deceptively invisible social logic underlying the representations and relations shared by the members and collectivities deemed *culturally other* by anthropologists.

Clearly one needs to avoid falling into the trap of any arbitrary pathologization or embellishment of alterity and must definitely avoid trivializing, minimizing, concealing or, worse still, simply ignoring the existence of sociocultural phenomena that the anthropological scientific community regards as ethically embarrassing, unsavoury or repugnant, but which from the actors' own point of view are deemed legitimate as well as a source of advantages for themselves and their own entourage.

What do we mean by disenchanting anthropology? In the first place, it is a call for a sceptical anthropology that distances itself from all moralizing conceptions based on alleged ethical assumptions of any trend, doctrine or ideology. Anthropological reasoning, therefore, must never be clouded or even tainted by ethical lines of argument. This is so because ethics, as a distinctly normative matter, tends to be unable or

unwilling to distinguish between *understanding* the rationale of a specific behaviour and its justification or condemnation, which are formulated in accordance with artificial standards created within this discipline. Consequently, this would involve an ethnocentric approach inconsistent with the methodological foundations of anthropology.

Moreover, the line of reasoning of disenchanted anthropology must firmly distance itself from the current trend of emotional involvement, at times rather hypocritical, and from the straitjacket of anthropological correctness.

A *disenchanted* and sceptical anthropology is grounded in an *epistemological agnosticism*, i.e., the bracketing off one's own world and its givens without slipping into value-related convictions and ethical certainties that may be analogous yet different or even contrary to the ones of the members of the *reverse worlds* of sociocultural difference. As previously mentioned, this methodological procedure consists in the ability to systematically employ a *dialectic inversion* based on an indispensable, systematic and healthy *culture of doubt* as if it were a police investigation. This course of action, suggested amongst others by anthropologist Wilhelm Emil Mühlmann (Mühlmann 1968), highly contested for his past but a keen theorist nonetheless, can be particularly enlightening to thematize, as in the present volume, the normality and not the (im)morality of phenomena that are deemed deviant and disgraceful according to the occidental perspective and methodological populism by now prevalent in anthropology. We need only mention *normal* power asymmetries, *inevitable* social inequalities with their customary processes of economic and political marginalization, along with *usual* everyday deviancies and illegalities, including criminal and mafia-like ones.

The aim is also to highlight the normalcy, thus the social logic of conflicts such as brutal struggles for power and bloodied wars, in particular civil and ethnic ones. Therefore, the goal is to avoid generalizing the importance of negotiations, while pointing up their social relevance. Thus, paraphrasing Hannah Arendt (Arendt 1963), it is a question of reconstructing and interpreting the unexceptional normalcy of what unsettles us thanks to disenchanted anthropological reflections free of universalist

illusions linked to ethical and religious ideologies of Western origin. Accordingly, a disenchanted anthropology is an anthropology that will hardly be amazed, especially by whatever may at first seem repugnant.

Finally, we also need to point out that a specific concern of disenchanted, thus sceptical anthropology is the relevance of *contextual rational choice*, i.e., of the socially sound reasons that drive the members of a given human group to act in a given way. Researching the *contextual rational choice*, as a sceptical anthropology aims to do, means researching the role of pragmatism rather than that of morality alone in a human action. In my opinion, insisting on morality is typical of societies with a puritan cultural background, in which, credit where credit is due, anthropology flourished.

In line with the teachings of Alfred Schütz, we believe that focusing on the so-called *in view of* motives (*Um-Zu-Motive*) of a given behaviour is more important than its *given that* motives (*Weil-Motive*) (Schütz 1960). The point therefore is to consider, first and foremost, the subsequent social consequences of social action rather than its antecedent moral postulate. Calling to mind Luigi Pirandello's comedy *Cap and Bells* (Pirandello 1992) and Erving Goffman's concept of *stigma* (Goffman 1963), I will cite a concrete example derived from my empirical experience as a forensic expert. In the decision to commit an honour killing we can observe that the actual risk of stigma and social degradation overrides the obligation linked to specific codes of social norms, which are often mistakenly regarded as such action's prerequisite. Ultimately, saving one's face and reputation is definitely more important than being in line with the morality of one's society. In general, a society's morality may be viewed as an *ethical ornament* (Michels 1970), thus not so much as something whose principal purpose is to guide individual or collective actions, but rather as an instrument needed to maintain or attain positions that the individual actors deem socially favourable or desirable. Though many will find this disagreeable, I believe that the famous saying attributed to Niccolò Machiavelli by which *the ends justifies the means* is suitable not only in politics but also in everyday life, especially in societies where public opinion and social control are a main determinant.



The disquieting allure of disenchanted anthropology lies precisely in its *nonconformist* and deeply *sceptical regard éloigné* through which, by means of discomfiting empirical material and unconventional theoretic reasonings, it challenges some of Western society's certainties about both itself and societies classified as *other*. But the ultimate goal of this article is precisely this unveiling of our faded idols deeply rooted in our common sense and in the current anthropological conformism.

## Bibliography

- Arendt Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- Clifford James & Marcus, George E., eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Derrida Jacques. 1997. *De l' Hospitalité*. Paris: Calman Lévy.
- Frobenius Leo. 1925. *Ausfahrt von der Völkerkunde zum Kulturproblem*. Frankfurt/M.: Frankfurter Sozietät.
- Geertz Clifford. 1983. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz Clifford. 1984. Distinguished Lecture: Anti-Anti-Relativism, *American Anthropologist* 86 (2): 263–278.
- Giordano Christian. 1997. La pensée ethnologique de Max Weber, *Ethnologie Française, Allemagne - l'interrogation* XXVII (4): 465–478.
- Giordano Christian. 1998. I can Describe Those I Don't Like Better than Those I Do: *Verstehen* as a Methodological Principle in Anthropology, *Anthropological Journal on European Cultures, The Challenge of Fieldwork* 7 (2): 27–41.
- Goffman Erving. 1963. *Stigma*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs N.J.
- Herder Johann Gottfried. 2013. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Berlin: Edition Holzinger.
- Lévi-Strauss Claude. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- Michels Robert. 1970. *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Mühlmann Wilhelm E. 1968. *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt/M.: Athenäum Verlag.

- Pirandello Luigi. 1992. *Il berretto a sonagli, La giara, Il piacere dell'onestà*. Milano: Oscar Mondadori.
- Said Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Schütz Alfred. 1960. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Springer Verlag.
- Schütz Alfred. 1971–72. *Gesammelte Aufsätze*. Den Haag: Nijhoff.
- Weber Max. 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, Paul Siebeck Verlag.

# Prieštaraujant „antropologinio korektiškumo“ konformizmui: hermeneutinio požiūrio pamokos

CHRISTIAN GIORDANO

## Santrauka

Šiame straipsnyje atskleidžiama, kaip antropologinėse teorinėse konstrukcijose atsiradusios naujos kryptys susitaiko su „antropologinio korektiškumo“ principu, t. y. siejamos su „refleksyviuoju posūkiu“ (angl. *reflexive turn*), kilusiu iš plačiai žinomos Jameso Cliffordo ir Georgeo Marcuso knygos „*Writing Culture*“. „Refleksyvusis posūkis“ buvo neabejotinai produktyvus atskleidžiant nemažai silpnų vietų lauko tyrimų metodologijoje, etnografiniuose aprašymuose, o galiausiai ir nomotetinių bei idiografinių teorijų kūrime, tačiau jis turėjo ir keletą neigiamų padarinių.

Pirmiausia reikia paminėti polinkį į radikalų reliatyvizmą, įsišaknijusį traktuotėje, kad „kultūrinės sąvokos“ neva neišverčiamos (kaip teigia *etnomokslas*), kartu su metodologiniu principu susitapatinti su *kitais* arba *nepanašiais* per iliuzinius procesus, panašius į Herderio, Frobenijaus (Frobenius) ir kitų autorių išpopuliarintus *Einfühlung*, *Ergriffenheit* arba *Empathie*. Taigi, „refleksyvusis posūkis“ priėmė *iracionalumu* paremtą traktavimą ir galiausiai pasirodė besąs *antropologinio korektiškumo* konformizmu grindžiamas požiūris.

Priešingai šioms kryptims, iš dalies dekonstruojant „refleksyvųjį posūkį“, šiame straipsnyje pradedama nuo Maxo Weberio, tiksliau nuo jo pasiūlymo, paremto *Verstehen* idėja, pagal kurią nereikia būti Cezariu ar su juo susitapatinti, kad Cezarį suprastum. Analizuojant lauko tyrimų patirtį su žmonėmis, su kuriais nesusitapatiname ar negalime susitapatinti dėl etinių priešasčių, straipsnyje atskleidžiama, kaip suprasti jų poelgius, t. y. kaip atkurti jų veiksmų pagrindą sudarančią socialinę logiką. Weberio principas, kuriuo teigiama, kad mums žymiai lengviau tinkamai aprašyti (kartu ir geriau suprasti) tuos, kurie mums nepatinka

ar kuriais bjaurimės, nei tuos, kurie mums patinka ir su kuriais galime ar norime susitapatinti, yra teisingas.

Šiame straipsnyje analizuojamas pavyzdys yra susijęs su daugeliu buvusių socialistinių gamybinių kooperatyvų vadovų Bulgarijoje. Jie sugebėjo be jokių sąžinės priekaištų ar skrupulų tapti stambaus kapitalo žemės ūkio įmonių savininkais, vos tik žlugo kolektyvinės nuosavybės sistema, tuo pailiustruodami procesą, kurio metu kažkas turi pasikeisti, kad visa kita galėtų likti kaip buvę.

# Ethnology between the Paradigms of 'Tradition' and 'Identity'

VYTIS ČIUBRINSKAS

The continuous epistemological focus of ethnology on the category of 'culture' is a good reason to study disciplinary transformations which make the theoretical and methodological tensions surrounding it visible. It has long been assumed in sociocultural anthropology that any attempt to define 'culture' is politically framed (Abu-Lughod 1991; Gupta, Ferguson 1992; Sahlin 1999; Fox and King 2002) and that culture can rather easily be interpreted as cultural identity in a global process (Friedman 1994). It is also assumed that 'culture', even if it 'does not exist', needs to exist for analytical purposes (de Munck 2004) because the discipline of anthropology claims 'culture' as its central concept (Fox 1999: i; cited from de Munck 2004: 34). On the other hand, essentialised notions of 'culture' as 'own culture' or 'ethnic culture' or even an understanding of the discipline of ethnology as 'ethnic culture studies' are still influential in Lithuania (cf. Vaiškūnas 2013). Such a reified and ethnicised understanding of culture as the subject of ethnology reveals methodological nationalism.

The following questions: 'What are the current research approaches in the field of ethnology?' 'What are the specific research approaches, paradigms, and methodologies?' and 'How are they employed in Lithuanian Ethnology?' were raised and discussed at the 2013 international Vilnius conference of ethnologists<sup>1</sup> which focused on contemporary ethnological research perspectives. These questions are also the focus of this article, which addresses the development of the research approaches in Lithuanian ethnology from an epistemological perspective.

1 'The Self and the Other in Contemporary Research', Lithuanian Institute of History, 24–25 October 2013, Vilnius.

## Development of epistemology Epistemological terms: ‘folk culture’ ‘historicism’, and cultural-historical approaches

Chris Hann, an acknowledged specialist in post-socialist anthropology, in a debate (Hann 2007b) about the specifics of the discipline of ethnology in Central and Eastern Europe that compared the understanding of ethnology in the US, the UK, and other Western European countries, mentioned Herder, the scientist who made the terms *nation* and *folk* synonymous (Hann 2007b: 261), something that has had a long lasting effect on ethnological scholarship in Central and Eastern Europe (Hann 2007a: 7). The emphasis he placed on the ‘recognition of the unique spirit of each people’ (Hann 2007a: 9) and ‘studying peoples’ was often taken in Central and Eastern Europe to mean an interest in documenting the ‘pristine’ local/regional/areal ‘folk culture’ found and described in the rural hinterlands of nation-states. British anthropologist Ernest Gellner ably defined the development of ethnological scholarship in Central and Eastern Europe as a ‘salvage operation’ which could be understood as culture politics and ‘ethnography at home’. In his words ethnology appeared in this region in the 19th century as a ‘salvage operation’ and ‘cultural engineering’:

‘...ethnography [began as] half descriptive, half normative, a kind of **salvage operation** [my emphasis – VC] and cultural engineering combined’ (Gellner 1996: 115–6).

In Lithuania’s case, the concept of culture as ‘folk culture’ echoed in the late 19th century nation-state ideology of ‘one culture – one state’. As pointed out by Gellner, the interest of 19th century Central and Eastern European ethnographers was in the ‘description, collection, study, preservation, and often exaltation of their national (peasant) cultures. ... not clearly endowed with a normative High Culture at all ... [As a consequence] ... nationalism [the implementation of the nationalist principle of one culture, one state] ... began with ethnography’ (Gellner 1996).

The 19th century epistemology of ethnology as ‘salvaging’ pre-industrial rural pasts was also used in the 1918–1940 interwar period of the

first Lithuanian Republic. At the time, the concept of 'folk culture' was used to build a normative image of the 'traditional Lithuanian culture' and heritage. It underwent the predominantly descriptivist documentation of the 'local/regional culture' and the cultural-historical paradigm in the analysis of data.

Jonas Balys, the most prominent Lithuanian ethnologist-folklorist of the interwar period, was educated in Vienna, where he defended his PhD in 1932 under Wilhelm Schmidt, and became a practitioner of the 'folk culture' paradigm in the historical perspective. It was the *Kulturgeschichte* type of *Volkskunde* that he brought to Vytautas Magnus University in Kaunas from the University of Graz in Austria.

The discipline experienced even more 'history' during the Soviet occupation from the 1940s to the late 1980s. Defined as 'a branch of history', ethnology was supposed to study the features and development of the material, social, and spiritual culture of peoples (Vyšniauskaitė 1964: 9) through Marxist-Leninist-dominated historical materialism and by being institutionalised as a subfield of history. While the only officially accepted methodological framework in the 1940s and 1950s was the Morganian-Marxist schema of evolutionist historicism, in the 1960s Lithuanian ethnologists started to use the typological method (Vyšniauskaitė 1964), a kind of cultural-historic methodology, which differed from both evolutionary historicism and cultural-historical *Kulturgeschichte*. This method was defined by Russian ethnologist, Nikolaj Čeboksarov, in the mid 1950s (Čeboksarovas, Čeboksarova 1977) and was based on the concept of *economic-cultural types* and *historical-ethnographic areas*.

Under the influence of positivism, functional analysis, quantitative data analysis, and statistics methods have been used since the late 1970s under the umbrella of *ethnosociology*.

After a hundred years, the popularity of the discipline of ethnology grew significantly again during Perestroika (mid to late 1980s). At this time ethnology was seen as a discipline of primary importance for the contemporary policies for rebuilding the Lithuanian nation state. Ethnologists and folklorists, along with other Lithuanian academic

professionals: historians, linguists, and literature specialists were supposed to be 'experts' in the field of 'traditional Lithuanian folk culture' studies. As a result, the lectures and books of Norbertas Velius and Prane Dunduliene, the leading ethnology and folklore professors at that time, became very popular. Their research into ancient Lithuanian mythology, rituals, and symbols was used for branding a 'core nationhood' by scientifically proving the *nation's* (synonymous with *folk* according to Herder) cultural-historical 'rootedness' through 'traces' and 'survivals' of the traditional folk culture patterns.

Two research strategies: 'culture collecting' and 'ethnic culture' can be discussed at this point.

### Culture collecting

The nonconformist ethnologists of the Soviet period saw their discipline as an instrument for 'nurturing' Lithuanian nation/folk (traditional) culture studies through participation in a 'salvage operation' by 'collecting cultural traditions' and taking part in 'folk culture' revivalist practices. As noted by James Clifford, culture collecting serves identity needs because the 'collection and preservation of an authentic domain of identity cannot be natural or innocent. It is tied up with nationalist politics ...' (Clifford 1988: 218). Cultures become, in his words, 'ethnographic collections' of strategic importance to particular ethno-national politics:

'Cultures' are ethnographic collections ... Collecting ... implies a rescue of phenomena from inevitable historical decay or loss. The collection contains what 'deserves' to be kept, remembered, and treasured. Artifacts and customs are saved out of time. [...] Culture collectors have typically gathered what seems 'traditional' – what by definition is opposed to modernity ... What is hybrid ... has been less commonly collected and presented as a system of authenticity' (Clifford 1988: 230–231).

Thus the 'culture collector' of the late 20th century, like the salvage ethnographer of the 19th, could claim, in Clifford's words, to be the last to rescue 'the real thing' (Clifford 1988: 228). In professional practice it is a



reification of 'traditional culture' but under the Soviet regime it was actually understood as professional virtue and a patriotic act (cf. Čiubrinskas 2008). So-called 'traditional rituals' were 'collected in the field' of Soviet Lithuania's rural hinterlands as 'typical and specific cultural traits' (using the terminology of the period) and were very often documented as 'real things' of an 'authentic Lithuanian past'. This was done without much analysis which, according to Vacys Milius, a leading ethnologist of the time, 'can be postponed for the following generations':

'folklore antiquities are disappearing, old folk tradition performers are dying out, therefore there is an urgent need for the salvaging of what is left *in situ*; the analytic research meanwhile can be postponed for the following generations' (Milius 1992).

Thus as a research strategy, such *culture collecting* could be seen as patriotic and even a counter-establishment position that opposed the Soviet propaganda of the 'international unity of the Soviet peoples' but it was first of all rooted in methodological nationalism, what Clifford calls being 'tied up with the nationalist politics' of the period.

*Culture collecting* was a distinct form of identity politics. Both newly collected data and archive collections were labelled 'typical traditions', were included in the repository of national identity politics, and played a significant role as an effective symbolic power against the Soviet establishment. The ethnographic and folklore collections were viewed as some sort of 'treasuries of the nation', and ethnographers were encouraged to fill this 'treasury' with 'collected culture' items, which, with little criticism, were labelled 'ancient' and 'authentic' and were easily used to create normative categories. Thus the building of a normative 'traditional folk culture' was a sort of a 'weapon of the weak' of a nation that had lost its statehood due to the Soviet occupation. The discipline of ethnology was expected to play a key epistemological and political-culture standardising role. Thus both 'the ancient Lithuanian tradition' and the 'ancient Lithuanian language' were acclaimed major cornerstones of nationhood, paving the way for the ethnification of the culture through the category of 'ethnic culture'.

## Ethnic culture

During perestroika and especially during and after the Singing Revolution, the categories of ‘ethnicity’ and ‘culture’ in the epistemology of Lithuanian ethnology were profiled in a rather mono-culturalist framework that focused on Lithuanian culture and Lithuanian ethnicity. The category of *ethnic culture* was introduced by Norbertas Vėlius in 1989 (Kalnius 2011: 75). It was defined (at least in a narrow sense of the term (cf. Kalnius 2011)) as a synonym of the term ‘folk culture’ or ‘traditional culture’, but it actually hinted at the ‘traditional spiritual culture’ beliefs, mythology, rituals, folk art monuments, etc. that were neglected by the Soviet regime’s profile of a ‘folk culture’ paradigm. It was a step back to the pre-Soviet, Balys-founded, *Volkskunde* or ‘folk culture studies’ but in fact ‘ethnic culture’ eventually became the most popular label in modern ethnology and the folklore field of expertise. First, it showed a focus on a single culture which was an appropriate subject of the discipline of Lithuanian ethnology, which was, as has already been mentioned, national ethnology *par excellence*, and second, ‘ethnic culture studies’ were understood as a nickname of the discipline itself.

Due to a new name (or nickname), the discipline’s actual profile appeared to be the study of the *culture* locked in ethnicity. This rather mono-culturalist and ethnocentric framework produced a reification of both Lithuanian culture and Lithuanian ethnicity.

In addition, in the early 1990s the category of ‘ethnic culture’ was supported by national identity politics and became a label for anything aside from Soviet and foreign culture. ‘Ethnic culture’ served to empower the identity that uses *ethnicity* as one of its main ‘building materials’ (Castells 1997) to construct and enhance the identity of a subaltern group or national minority. In the case of the Lithuanians in the Soviet state, they were in a situation of stateless minority and their traditional (ethnic) culture was invoked as a key resource in the competitive field of recognition. After Lithuania regained its independent nation-state in 1990, this ‘ethnification of culture’ continued and even became institutionalised. ‘Ethnic culture’ institutions mushroomed in Lithuania,

especially after its Parliament's Council for the Protection of Ethnic Culture was founded in 2000 as a result of the *Law on the Principles of State Protection of Ethnic Culture* (Law on the Principles 1999).

In this identity politics situation, a significant role was given to the methodological ethnification of 'ethnic culture', something that affected the whole field of Lithuanian studies. The disciplines of Lithuanian language, Lithuanian history, folklore studies, and 'national ethnology' were reinforced by their role as 'identity cornerstones'. Lithuanian ethnology was assumed to be one of the most resourceful discipline to address 'ethnicity + culture' as a research strategy and to use 'ethnic culture' as a focal category. Thus ethnologists of the early 1990s were challenged by methodological ethnification during both fieldwork and data analysis.

It was also challenging to teach (at that time the present author taught at Vilnius University) ethnology and anthropology by using global comparative perspectives on cultural studies and insisting on Fredrik Barth's conceptualisation of ethnicity.

Thus both research strategies: 'culture collecting' and 'ethnic culture', are a legacy of the ethnological thinking of the late Soviet and early post-Soviet period. The novelties that have been introduced during the last decade can easily be seen from the major publications of the leading ethnologists at the Lithuanian Institute of History (Šaknys et.al. 2007, 2009, 2012; Savoniakaitė 2011) and the articles in the journal, *Lithuanian Ethnology. Social Anthropology and Ethnology Studies* ([www.istorija.lt](http://www.istorija.lt)).

### **The current epistemological situation in Lithuanian Ethnology**

21st-century Lithuanian ethnology, compared to that of the previous century, is a more diverse field of studies in its thematic and problematic framework. 'Culture' still remains a central category and the discipline has been shaped as 'cultural studies at home' (Savoniakaitė 2008: 61). It has both the continuity of the previous paradigms, like historical dimension

and historicism, and also openness to new approaches, especially to re-employing ‘tradition’ and addressing the paradigm of ‘identity’.

Thus the field is focused on:

– continuity of the methodology of historicism (with a Boasian understanding) which is still the most popular methodology among Lithuanian ethnologists: ‘from a methodological point of view historical-comparative analysis is the most broadly used’ (Savoniakaite 2011b: 131). So in a way it provides the basis for the classic *Volkskundian* (well known since the turn of the 20th century) ethnological approach to ‘culture’. Ethnology continues to deal with ‘local history studies’ and to reveal the ‘localism of ethnic culture’ (Savoniakaite 2011b). Here the paradigm of ‘culture’ is packed into the package of ‘culture-as-tradition’ using an old paradigm of ‘culture’ as bounded and transmitted (transmittable) tradition, which is looked upon as still valid in contemporary research.

– continuity of the typological method by understanding it as ‘typological patterns of ethnic culture as part of larger cultural areas’ (cf. Merkienė 1989 cit. from Savoniakaitė 2011b: 131). Actually the typological method has merged into the methodology of area studies – cartography of cultural patterns. Following the initiative for the preparation of a joint European Ethnological Atlas initiated in 1950s (Šaknys 2007a: 9), the first two volumes of the Baltic ethnographic atlases were published in the Soviet era (mid-1980s) (cf. Rabinovich 1985; Maslova 1986). This endeavour with the related methodology for the typological cartography of ‘traditional culture patterns’ has been continued by Regina Merkienė who from 1998 to 2002 headed the research programme of ‘the Lithuanian Atlas of Ethnic Culture: Customs’. She was succeeded by Žilvytis Šaknys in 2002 who continued it until 2012 (Šaknys 2012). The main focus of this 14-year research programme was on the typology of customs in Lithuania’s ethnographic regions using ‘area-based correlations of symbolic actions’ (Šidiskienė 2012: 137–188) while actually limiting itself to historical-geographic methodology (Šaknys 2012b: 78).

– despite the methodologically deeply rooted paradigm of ‘historicism’, attempts have been made to add synchronic perspective to diachronic analysis. Šaknys, in his introduction to the first volume of

the Atlas of Customs (Šaknys 2007), emphasises that in the previous area-based research, for example, in the Baltic Ethnographic Atlases of the mid 1980s, 'diachronic culture expression' prevailed, while in the new programme of 'The Lithuanian Atlas of Ethnic Culture: Customs', for the first time in Lithuania the analysis of local culture patterns was made from the perspective of a specific ethnographic region while the synchronic perspective was enhanced by using the approaches of present-day cultural representations (Šaknys 2007a: 12).

– the paradigm of 'identity' is approached through the 'exploration of human particularity in respect to local borders and boundaries' by basically identifying patterns of regional identity (Savoniakaitė 2011b: 132; Savoniakaitė 2011c: 391). This approach is methodologically part of the area studies approach used in the Lithuanian customs research programme mentioned above. In this case, the cultural identity approach is 'regionalised' by being based on 'contemporary ethnographic boundaries' (Savoniakaitė 2011b: 132; cf. Savoniakaitė 2012: 189–235).

– 'tradition' is approached in the classic way as a dimension of 'culture change'. This research strategy has been influenced by Merkiene's delineated understanding of how culture is transmitted via cultural experience, i.e. in 'horizontal, vertical and trajectory ways' (Merkiene 1989). The paradigm of 'tradition' is also seen in a new way. In light of Hobsbawm (Hobsbawm 1983) and other social theory books, new approaches to 'tradition' are being applied, i.e. 'invented tradition' and 'instant tradition' (Hugosan 2006 cit. from Šaknys 2012a: 14) and 'tradition' is being seen as a more complex and more contextualised issue.

## **New approaches in ethnological scholarship that focus on 'tradition' and 'identity'**

### **Tradition**

In contemporary ethnology it is widely acknowledged that 'tradition', whatever its scope and nature, is subject to constant transformations in form and content. Tradition is no longer understood as transmitted

(Eriksen 1995). Any form of cultural expression, i.e. ritual, can never be understood as unequivocal and the understanding of *tradition* and/or *culture* supposes its unbounded and constructivist nature. Thus the understanding of 'tradition' sees it more as a process of traditionalisation and de-traditionalisation instead of something 'succeeded and replaced, at least chronologically, by its opponent, modernity (Anttonen 2005) or as 'post-traditional order' (Giddens 1991). According to Pertti Anttonen (Anttonen 2005), 'modernity contains traditionality' and we have to deal with, in Gisela Welz words, 'reflexive traditionalisation' (Welz 2000). As she puts it: 'tradition is no longer seen as a mindless reproduction of past habits, but instead a response to contemporary challenges ... and it entails self-reflexivity about tradition' (Welz 2000: 10–11).

Some ethnologists see de-traditionalisation as a paradigm for approaching identity and thus use the ethnic dimension in a new way. Vida Savoniakaitė states that 'the processes of de-traditionalisation are sufficiently advanced and that the symbols of ethnicity are steadily becoming more and more 'empty': they keep losing the meanings possessed by them in a traditional society' (Savoniakaitė 2007: 189).

From an epistemological point of view, the new ethnological scholarship has a critical understanding of the unboundedness of 'tradition' and its moving and shifting nature. The multi-vocalism of the expression of 'tradition' points to an understanding of the disintegratedness of 'culture' in the sense of culture-as-tradition, especially from a 'post-cultural', i.e. disintegrated understanding of culture (Abu-Lughod 1989, 1991). It raises questions of the manipulation of 'tradition'.

As noted by James Clifford 'tradition is being renegotiated for new situations, i.e. native heritage displays' which serve as 'displays of authenticity as symbolic capital' (Clifford 2004): e.g. dressing up 'in traditional' costumes for tourists. Nevertheless the category of 'tradition' cannot be limited to the Hobsbawmian explanation that tradition is being reinvented as symbolic middle-class capital and a project to establish authenticity claims (Hobsbawm 1983). According to David Sutton, who conducted two decades of research on the Greek islands, 'preserving tradition has become an increasingly private affair of existential me-

mory practices (Sutton 2009). It is also a public and political affair. For example, the legitimisation of tradition in contemporary Lithuania has been packaged with 'ethnic culture', which has been institutionalised as intangible heritage and a 'living tradition'. Article 2, paragraph 5 of Lithuania's *Law on the Principles of State Protection of Ethnic Culture* states: 'Living Tradition of Ethnic Culture is the transfer of inherited culture, its creation and revival' (Law on the Principles 1999).

John Helsloot, a Dutch scholar of contemporary traditions, has noted a new paradigm in 'tradition' studies. In his article on Valentine's Day in Netherlands (Helsloot 2008), he states that 'ethnologists have argued that particularly during the last two decades a major shift has occurred in the perception of ritual and tradition. A new paradigm has appeared because in the older paradigm, 'traditions' were considered a social obligation to be observed respectfully. In the new model they are engaged as a matter of personal and free choice and only observed when they allow for a highly individualised 'experience' (Helsloot 2008: 115). This is reminiscent of the author's research on third and fourth generation Lithuanian immigrants in the USA who make an individual bricolage with a 'Lithuanian theme' as they call the Lithuanian tradition (cf. Čiubrinskis 2013).

The manipulation of tradition starts with questioning the recognition of 'tradition' and eventually leads to 'traditionalisation' (Čiubrinskis 2009). The process of traditionalisation, i.e. creating new ties with the past (Bell 1997: 145, cit. from Šaknys 2012a: 9) has appeared on the ethnological research agenda in Lithuania as a new way of approaching 'tradition'. As Savoniakaitė states: 'the researchers get interested not only in the exact or imaginary specifics, sources, or existence of a particular phenomenon, but also in broader contexts that reveal not only cultural facts, but also the circumstances in which those facts exist or develop' (Savoniakaitė 2008: 61).

## Identity

'Identity' as an epistemological concept is quite popular in Lithuanian ethnological research although its application as a paradigm is the subject

of continuous discussion in the discipline of sociocultural anthropology. The limitations of its use are also clearly noticeable in Lithuanian ethnology, especially when 'identity' is used as a substitute for 'tradition'. For instance, research into regional or local belonging, and especially Lithuanian minority studies, i.e. in Latvia (cf. Merkienė et al. 2005), is being approached from the perspective of identity. In her research, Regina Merkienė provides an understanding of ethno-cultural identity as a continuity of cultural patterns that includes innovations (Merkienė 1999). In this way 'identity' is conceptualised as a prescribed entity, which, according to Clifford Geertz, can be assumed to be a 'primordial loyalty' (Geertz 1994) where the world of local life is seen as being shaped by long-term social relationships and notions of belonging while identity practices are experienced as a 'natural' extension of the past in the present.

The epistemological efficiency of the application of the concept of identity fails in its analytical capacity when dealing with such complex research issues as border zones and border areas, i.e. the construction of the Polish Lithuanian or Lithuanian Polish identity in Lithuania and Poland (Daukšas 2008). Here the paradigm of identity proves difficult to apply because not only institutional power or institutionalised identities are at stake and cross-cutting ties and networks are at work, but also the factor of individualised strategies and experiences makes it difficult to reveal more or less 'exact' 'hyphenated' or 'pluralist' identity constructions and the question of belonging, as identity enactment, becomes much more situational.

Danish anthropologist Karen Olwig notes that the paradigm of 'identity' is quite problematic to apply in general. She sees problems in the epistemology of a 'marked culture' (Olwig 2002). 'Marked culture' [cf. the Appadurai term 'culture in markers' (Appadurai 1996)], refers to a highly select subset of differences chosen from a virtually open-ended archive of differences. 'Marked culture' only includes the subset of those differences that have been mobilised to articulate the boundary of a difference or that constitute the diacritics of group identity. It leaves aside those forms of identity that spring from the 'unmarked culture' that is associated with everyday lives' (Appadurai 1996).



Ingo Schroeder (Schroeder 2009) further criticises 'identity' by pointing to the 'softness of identity as an analytical tool' by citing the Rogers Brubaker and Frederick Cooper phrase: 'if identity is everywhere, it is nowhere' (Brubaker, Cooper 2000). He also disapproves of 'group' and 'culture' as analytical terms: 'the preoccupation with groups as clearly defined entities with observable boundaries, on the one hand, and with culture as the stuff identity is made of, on the other, have led to the uncritical reification of the notions: **group** and **culture**' (Schroeder 2009: 79). It is a misuse of *identity* as an analytical term if we are 'simply taking people's [narratives – VC] and claims based upon a folk understanding of identity at face value without, at the same time, studying the social relations behind such statements'. He concludes that identity is not the manifestation of culture but the opposite: culture is a product of shifting political projects of collective identifications. This conclusion is not new, having been thoroughly scrutinised by Jonathan Friedman in his book *Cultural Identity and Global Process* (Friedman 1994).

After the criticism of the 'identity' paradigm in the conceptualisation of the construction of a national identity, it is good to look at how 'culture' is reified and an identity model is created along the lines of political interests. The identity politics of newly independent states (like Lithuania twenty years ago) can easily recreate 'unique' cultural heritages which, according to Gerd Baumann, refer to 'actual ethnic groups and these groups are defined with reference to a discrete culture [...] and dominant discourse views 'culture' as reified possession of 'ethnic' groups or communities' (Baumann 1997: 209).

On the other hand, Auksuolė Čėpaitienė points out the understanding of an ethnic identity through an identity construction from an *emic* perspective and reveals the individual and institutional nature of such an identification (Čėpaitienė 2001: 167–196). She shows that 'individual self-ascription to a certain ethnic group goes in parallel with a strategy oriented towards the institutionalisation of personal decision' (ibid.). She also addresses *etic* aspects of identification by noting the question of the 'politics of ethnic categorisation' and addressing the issue of 'contested identities', i.e. the 'variety of contradicting identities that negotiate, con-

test, add, or cover each other' (ibid.) as well as primordial attachments such as locality and language by using examples of regional identity. Her approach and analysis is new to Lithuanian ethnology.

## Conclusion

Lithuanian ethnology grew up, as was shown, in the traditions of descriptivism and was tempered by cultural nationalism. Epistemologically, it now primarily addresses the paradigms of *tradition* and *identity*, although *ethnicity* still plays an important role.

*Tradition* is approached from different angles. Some ethnologists speak about customs functioning 'in families, age groups and local communities' while acknowledging the revivalism, legitimisation, and commercialisation of tradition (Šaknys 2012a: 9). Attention is also paid to the 'recognition of tradition', i.e. the portrayal of family/kin, local communities, etc. as communities/networks affected by the recognition of tradition because 'tradition is seen not only as something that is continued, restored, or created but also as something that is primarily experienced' (Šaknys 2012a: 17). Thus tradition is questioned in terms of its recognition, by whom it is recognised, and for whom it is enacted.

*Identity* is approached mainly from a constructivist point of view. Most scholars reveal 'features of the expression of cultural identity' (cf. Šidiškienė 2012: 165). Identity is also seen as constructed from 'adopted culture' (cf. Šaknys 2012b: 109).

*Ethnicity* is a sort of epistemological challenge. It is conceptualised through the 'ethnification of representation'. The 'ethnification of the representation' of a group or region is an ethnological approach to the epistemology of ethnicity. Meanwhile 'ethnicity' can be seen not just as one of the resources in identity construction that is utilised through a common background, roots, and/or descent, but also as something prescribed by belonging to it, for example, 'lietuvių etnosas' (Šaknys 2012a: 9). Thus such a (pre-Barthian) understanding methodologically works towards the ethnification, folklorisation, and heritagisation of cultural

representations that are labelled as *ethnic culture*, which becomes an unquestioned point of reference.

A similar outcome can be expected by enhancing 'identity' as a research paradigm. Once labelled ethno-cultural identity, it appears to represent ethnicity and culture as a singularity. This perspective resembles and is comparable to ethno-regional identities, where region is approached as ethnic or ethnographic by definition alone.

## Bibliography

- Abu-Lughod Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod Lila. 1991. Writing against Culture, Fox R. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*: 137–161. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Anntonon Pertti. 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Appadurai Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baumann Gerd. 1997. Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances, Werbner P., Madood T. (eds.). *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*: 209–225. London and New Jersey: Zed Books.
- Bell Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Brubaker Rogers, Cooper Frederick. 2000. Beyond 'Identity', *Theory and Society* 29: 1–47.
- Castells Manuel. 1997. *Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Ciubrinskas Vytis. 2008. Challenges to the Discipline: Lithuanian Ethnology between Scholarship and Identity Politics, Nic Craith M., Kockel U., Johler R. (eds.). *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*: 101–118. Andershot, England: Ashgate.
- Clifford James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford James. 2004. Traditional Futures, Phillips M., Schochet G. (eds.). *Questions of Tradition*: 152–168. Toronto: University of Toronto.

- Čeboksarovas Nikolajus, Čeboksarova Irina. 1977. *Tautos, rasės ir kultūros*. Vilnius: Mokslas.
- Čepaitienė Auksuolė. 2001. Atgaivinant etninį tapatumą: individas, simbolis, vieta, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 1 (10): 167–198.
- Čiubrinskas Vytis. 2009. Įvadas į alternatyvios modernybės studijas. Permažstant socialinę kultūrinę kaitą: tradicija, identitetas ir diskursas, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 9 (18): 9–22.
- Čiubrinskas Vytis. 2013. Įtvirtinant etninį paveldą ir lietuviškosios kilmės šaknis „naujajame pasaulyje“: lietuvių kilmės teksasiečių tapatybės galios kontūrai JAV, *Oikos. Lietuvių migracijos ir diasporos studijos* 1 (15): 25–38.
- Daukšas Darius. 2008. Pase įrašytoji tapatybė: Lietuvos lenkų etninio / nacionalinio tapatumo trajektorijos, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 8 (17): 57–72.
- De Munck Victor. 2004. The Need for Culture (Even if it Doesn't Exist): a Lithuanian Example, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 4 (13): 33–47.
- Eriksen Thomas H. 1995. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fox Richard. 1999. Culture – a Second Chance?, *Current Anthropology* 40 (1): i–ii.
- Fox Richard, King Barbara (eds.). 2002. *Anthropology beyond Culture*. Oxford, New York: Berg.
- Friedman Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Geertz Clifford. 1994. Primordial Loyalties and Standing Entities. Anthropological Reflections on the Politics of Identity, *Public Lectures*. No. 7. Collegium Budapest. Institute for Advanced Studies.
- Gellner Ernest. 1996. The Coming of Nationalism and its Interpretations: The Myth of Nation and Class, Balakrishnan G. (ed.). *Mapping the Nation*: 98–145. London: Verso.
- Giddens Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Ca: Stanford University Press.
- Gupta Akhil, Ferguson James. 1992. Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23.
- Hann Chris. 2007a. Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe. A Debate, *Working Papers of the Max Planck Institute for Social Anthropology*, No. 90. Halle/Sale: MPISA.
- Hann Chris. 2007b. All Kulturvolker Now?: Social Anthropological Reflections on the German-American Tradition, Fox R. G., King B. J. (eds.). *Anthropology beyond Culture*: 259–276. Oxford, New York: Berg.

- Helsloot John. 2008. Valentino dienos triumfas Nyderlanduose – po penkiasdešimties metų, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 8 (17): 97–116.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Hugoson Marlene. 2006. 'Instant Tradition: The Introduction of the Swedish Easter Tree', *Folklore* 117: 75–86.
- Kalnius Petras. 2011. Etninė kultūra, Savoniakaitė V. (ed.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Law on the Principles of State Protection of Ethnic Culture. 1999. Retrieved on the 8th of August, 2014 from <[http://www3.lrs.lt/pls/inter3/dokpaieska.showdoc\\_l?p\\_id=370909](http://www3.lrs.lt/pls/inter3/dokpaieska.showdoc_l?p_id=370909)>.
- Maslova Galina et al. (ed.). 1986. *Istoriko-etnografičeskij atlas Pribaltiki. Odežda*. Riga: Zinatne.
- Merkienė Regina, Savoniakaitė Vida (eds.). 1999. *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais (Konferencijų medžiaga)*. Vilnius: Mokslo aidai.
- Merkienė Regina. 1989. *Gyvulių ūkis XVI–XX a. pirmoje pusėje: etninės patirties ištakos*. Vilnius: Mokslas.
- Merkienė Regina et al. (ed.). 2005. *Pietryčių Latvijos lietuviai*. Vilnius: Versus aureus.
- Milius Vacys. 1992. Etnografijos pasiekimai ir rūpesčiai, *Liaudies kultūra* 2 (23): 10–12.
- Olwig Karen, Sorensen Ninna (eds.). 2002. *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalising World*. London: Routledge.
- Rabinovich Michail et al. (ed.). 1985. *Istoriko-etnografičeskij atlas Pribaltiki. Zemledelije*. Vilnius: Mokslas.
- Sahlins Marshall. 1999. Two or Three Things that I Know about Culture, *Journal of Royal Anthropological Institute* 5 (3): 399–421.
- Savoniakaitė Vida. 2012. Šiuolaikiniai žemaičiai ir lietuvininkai, Šaknys Ž. et al. (ed.). *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 189–235. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Savoniakaitė Vida. 2007. Bendra, bet sava: apie šiuolaikinius aukštaičius, Šaknys Ž. et al. (ed.). *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 169–207. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Savoniakaitė Vida. 2008. Lietuvos etnografija tarp savos kultūros tyrimų, *Lituanistica* 54 (76): 61–73.
- Savoniakaitė Vida (ed.). 2011. *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.

- Savoniakaitė Vida. 2011a. Tapatybė, Savoniakaitė V. (ed.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 389–392. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Savoniakaitė Vida. 2011b. Etnologija, Savoniakaitė V. (ed.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 126–135. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Schroeder Ingo. 2009. Against “Identity”: Exploring Alternative Approaches to the Study of the Politics of Local Culture, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 9 (18): 77–92.
- Sutton David. 2009. Between memory and Modernity: Moral Temporalities in Kalymnos, Greece, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 9 (18): 55–76.
- Šaknys Žilvytis et al. (ed.). 2007. *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šaknys Žilvytis. 2007a. Įvadas / Foreword, Šaknys Ž. et al. (ed.). *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 9–15. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šaknys Žilvytis et al. (ed.). 2009. *Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos papročiai*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šaknys Žilvytis et al. (ed.). 2012. *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šaknys Žilvytis. 2012a. ‘Įvadas / Foreword’, Šaknys Ž. et al. (ed.), *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 9–17. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šaknys Žilvytis. 2012b. Inicijiniai ir kalendoriniai jaunimo papročiai, Šaknys Ž. et al. (ed.). *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 77–135. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Šidiškienė Irma. 2012. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, Šaknys Ž. et al. (ed.). *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 137–187. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Vaiškūnas Jonas. 2013. Etninė kultūra yra tautos kūrybinės galios sėkla, retrieved on the 11th of November 2013 from <<http://alkas.lt/2013.07.24>>.
- Vyšniauskaitė Angelė (ed.). 1964. *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Welz Gisela. 2000. Multiple Modernities and Reflexive Traditionalisation. A Mediterranean Case Study, *Ethnologia Europaea* 30: 5–14.

# Etnologijos paradigmos: tarp „tradicijos“ ir „identiteto“

VYTIS ČIUBRINSKAS

## *Santrauka*

Etnologijos disciplinos epistemologijoje dominuojanti *kultūros* kategorija vis labiau praranda (bent jau sociokultūrinėje antropologijoje) aiškiai apibrėžiamo tyrimo objekto reikšmę, tačiau lieka svarbi analitiškai (de Munck 2004), ypač taikant kultūrinio identiteto ir kultūrinės tradicijos paradigmas. Kita vertus, Lietuvos etnologijos kontekste *kultūra* kartais matoma kaip „etnokultūra“, o pati disciplina – kaip „etninės kultūros studijos“.

Siekiant išvengti tokios reifikuotos ir etnifikuotos *kultūros* sampratos, šiame straipsnyje keliamas klausimas, kokie tiriamieji požiūriai susiformavo Lietuvos etnologijos raidoje ir kaip *tradicijos* bei *identiteto* paradigmos pritaikomos šiuolaikinėje Europos etnologijoje ir Lietuvos tyrinėtojų darbuose, imant pavyzdžių iš naujausių veikalų: Lietuvos papročių atlaso tritomio (Šaknys et al. 2007, 2009, 2012), Lietuvos etnologijos enciklopedijos (Savoniakaitė 2011) ir žurnalo „Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos“ straipsnių.

Žvelgiant atgal, Centrinės ir Rytų Europos etnologijoje nuo Herderio laikų įsivyravęs *Volkskunde* arba liaudies = tautos kultūros modelis rado atgarsį Lietuvoje per *kultūrinio istorizmo* paradigmos iškėlimą, kuris, viena vertus, epistemologiškai sureikšmino etnografiją kaip „ikiindustrialinės kaimiškosios senovės gelbėjimą“ (Gellner 1996), kita vertus, per „kultūros rinkimo“ ir „etninės kultūros“ tyrimo strategijas discipliną politizavo, ją paversdamas nacionalinio identiteto puoselėtoja (Cliford 2004), o jos tyrimų objektą – „etnifikuota kultūra“. Tokia metodologinės etnifikacijos (metodologinio nacionalizmo) situacija labiausiai išryškėjo Dainuojamosios revoliucijos metu, o šiuolaikinė Lietuvos etnologijos situacija yra iš dalies to tęsinys ir kartu atsakymas.

Istorizmo metodologija tęsiama akcentuojant istorinę palyginamąją analizę kaip disciplinos ašį, kur „kultūra-kaip-tradicija“ tebelaikoma instrumentaliu požiūriu. Tas pats pasakytina ir apie tipologinį metodą, kurio pagrindu buvo rengiami Europos, Pabaltijo ir Lietuvos etnografiniai atlasai. Šalia to iškeliamą „identiteto“ paradigmos svarba (Savoniakaitė 2011) ir atsiranda naujas – kompleksiškesnis ir labiau kontekstualizuotas požiūris į *tradicijos* traktavimą, ją vis labiau matant ne kaip „kultūros perdavimą“, o kaip tradicionalizacijos procesą (Šaknys 2012a).

„Tapatumas“ kai kurių etnologų tebėra matomas kaip „etnokultūrinis“, t. y. kaip perduotas ir kartu kaitus – apimantis inovacijas (Merkiene 1989), tačiau vis tiek kaip „natūralus“ praeities tęsinys (Geertz 1994). Neatrūksta ir naujo požiūrio. Pastarasis sureikšmina *emic* perspektyvą ir *identiteto* paradigma skleidžiama kaip individualizuotas identifikacijos procesas su išryškėjančiomis besivaržančiomis ar net susipriešinančiomis identifikacijomis (Čepaitienė 2001).

Straipsnyje daroma išvada, kad *tradicijos* ir *identiteto* paradigmos šiandien epistemologiškai yra pačios svarbiausios Lietuvos etnologijoje. *Tradicijos* ir *identiteto* eksplikacijose vis labiau akcentuojamas konstruktyvistinis požiūris – asmeninės patirtys, adaptacijos, pripažinimai, etc.

O *etniškumo* dimensija tebelieka svarbi kaip epistemologinis išbandymas. Neretai per ją, vartojant tokias sąvokas kaip „lietuvių etnosas“ arba „etnografinis regionas“, dar linkstama reifikuoti etnosus ir regionus.



# Antropologija ir etnologija postmodernybėje

VIDA SAVONIAKAITĖ

Postmodernizmas Lietuvos moksle plito kartu su laisva demokratiška mintimi, neoliberalizmu, pasaulinėmis mokslo naujovėmis. Postmodernizmas į Lietuvos etnologiją ir antropologiją pirmiausia įnešė nuomonių pliuralizmo, individualių požiūrių įvairovę; postmodernizmo ideologijos, sklindančios iš meno kūrinų, filosofijos ir kitų opusų, etnologijos mokslą paskatino plėsti savo interesų lauką ir ribas, kritiškai įvertinti tyrimų metodologijas ir teorijas. Sovietinės etnografijos krizė ir idėjų paneigimas įvyko jau atkurtos nepriklausomos Lietuvos valstybėje po 1990 m.; daugelis socialistinio realizmo idėjų neteko prasmės, tęstinumo, o sovietinių ideologijų gniaužtai žlugo. Tai Atgimimo laikotarpis, naujų mokslo ideologijų kūrimas, palaipsniui vyko „sovietinių teorijų“ neigimas. Daugiau ar mažiau panašūs etnologijos mokslo problematikos ir metodologinių sprendimų vingiai akivaizdūs visose Baltijos šalyse. Sovietų Sąjungoje vykdyti bendri moksliniai tyrimai lėmė tai, kad ilgą laiką visų Baltijos šalių mokslininkų didžiulis dėmesys buvo skiriamas arealo, istorijos raidos, kultūros tipologijos, etninių procesų analizei. Postmodernios idėjos skatino kritiškai apmąstyti istorinės dialektikos, istorinio materializmo metodologijas; plačiau susidomėta istorine lyginamąja kultūros analize. Plėtoti semiotiniai kultūros tyrimai, dėmesys kryo į senuosius tikėjimus, sovietmečiu draustas tirti religijos problemas. Susidomėta tapatybės diskursais, etninių mažumų problemų tyrimais; įsileista daug postmodernių vėjų, kurie rodė mokslininkų metodologinius požiūrius į kultūrą per individų tyrimus, pastangas atskleisti kultūrą veikiančius visuomenės gyvenimo kontekstus, ieškoti tradicijų kodų, individualių struktūrinių požiūrių į kultūrą, miesto ir kaimo kultūrų sąveikų, tradicijų ir inovacijų dermės (Savoniakaitė 2011). Daugiausia tyrinėta *sava* visuomenė ir kultūra.

Šiems procesams įtaką darė neoliberalus<sup>1</sup> mokslo finansavimas; nauji valstybiniai fondai kėlė savo tyrimų prioritetus, buvo kuriamos aktualios lituanistinės programos, skirtos kultūros paveldui reprezentuoti, tapatybei, tautos istorijai tirti. Susidomėta tam tikros vietos visuomenės ar kultūros tyrimais. Vieni pirmųjų demokratinės minties žingsnių, įnešusių demokratijos ir pliuralizmo, taip pat buvo ir George'o Soroso remiami Atviros Lietuvos fondo, kitų tarptautinių fondų, mokslo, kultūros sklaidos projektai. Išdrįsta viešai nagrinėti socialistinio materializmo ideologijų trūkumus. Bandyta pažvelgti į tiriamą objektą kaip į sociumo aplinkos ir kultūros visumą, pradėta kritikuoti dvasinės ir materialinės kultūros takoskyrą. Tyrimų kryptys, objektai tapo įvairesni; aptariamoms, kuriamoms etnografinių tyrimų metodologijos. Su pasauline 2008 m. ekonomikos krize, išoriškai daugiau ar mažiau palietusia visas gyvenimo sritis, iš dalies sutapo naujas poreikių poreikis moksle. Kita vertus, tuo pačiu laikotarpiu aktyviai vyko liberalios mokslo ir studijų politinės reformos, kurios turėjo įtakos mokslo tyrimų kryptims ir strategijoms. Etnologijos ir antropologijos disciplinų bendrų sąlyčio taškų ir takoskyros paieškas atspindi mokslo diskusijos ir pliuralistinės nuomonės publikacijose (Savoniakaitė 2011; Šaknys 2011). Taip pat vyko diskusijos dėl neoliberalios mokslo ir studijų politikos padarinių. Neretai kilo klausimai, kokios etnologijos ir antropologijos mokslo ypatybės yra svarbios Lietuvos mokslui ir kaip jos įsilieja į pasaulinio mokslo aktualijas.

Moksle vyko debatai apie mokslo žinių konstravimo procesus, teorijos suvokimą. Šiuos procesus paskatino tai, kad antropologija „grįžo namo“, išaugo susidomėjimas Vakarų tautų bendruomenių tyrimais. Globalizacijos procesuose bendruomenės „namuose“ tapo kultūriškai nevienalytės dėl didėjančios migracijos ir pan. *Kitos* kultūros daugiau

1 Neoliberalizmas suvokiamas kaip „valstybės, rinkos ir pilietybės artikuliacija“. Neoliberalizmo antropologijoje yra svarbūs ekonominis modelis, priklausantis nuo „rinkos taisyklių“, ir požiūris, kilęs iš M. Foucault sąvokos „vyriausybiniis“ (Wacquant 2012: 66). Neoliberalizmas yra transformacinis valstybės pertvarkų procesas, išskirtinis erdvėje ir laike (Peck, Theodore 2012: 177). Neoliberalizmas yra ne tik galimybė kartoti dešiniųjų politikos kritiką, bet taip pat apgalvoti kairiųjų politiką (Collier 2012: 195).

nebebuvo priskiriamos pasaulio *kitoms dalims*. Šie antropologijos objekto pokyčiai natūraliai išskėlė klausimą, kokie gi yra pačios akademijos ir mokslo pokyčiai. Svarbūs tapo tarptautinis ir translokalus antropologijos disciplinos ir praktikos aspektai. Tai inspiravo debatus apie antropologų vaidmenį konstruojant žinias ir disciplinos kritinę politiką. Humanitarinių mokslų atstovai ėmė domėtis kultūra; suklestėjo tokios disciplinos kaip kultūros studijos, kultūros kritika ir kt. Visos šios disciplinos vienu ar kitu būdu iškelia skirtumų teorijas, supančios aplinkos identiteto politikos problemas, patraukia globalizacijos procesų, hibridizacijos ir kultūrinės transformacijos analize. Antropologai šiuos klausimus aiškina įvairiai. Kultūra suvokiama naujai kaip mobili, neapibrėžta ribomis, neapribota laiko, hibridiška. Antropologija negali būti daugiau apibrėžiama kaip *kitų* kultūrų tyrimų disciplina, bet ir pati kultūra, antropologijos tyrimų objektas greitai neatpažįstamai kinta (Moore 1999: 8–9; Moore, Sanders 2014).

Pasak Jameso G. Carrierio, pokolonijinėje antropologijoje matomos trys vakarietiškumo (*occidentalism*) kryptys: tendencija į „savęs refleksyvumą“, augantis interesas tirti „tradicijos išradimą“, augantis susirūpinimas Vakarų etnografija (Barnard 2000: 167; Carrier 2012). Paanalizuokime šiuos aspektus Lietuvos antropologijoje ir etnologijoje.

Sieksime atskleisti Lietuvos antropologijos ir etnologijos mokslo postmodernius bruožus. Nagrinėsime, kaip kinta etnologijos ir antropologijos disciplinų ribos, tyrimų metodologijos ir objektai, analitiniais interpretaciniais metodais lygindami juos su pasaulinėmis tendencijomis antropologijos moksle. Analizuosime individualius diskursus šiuolaikinėje etnologijos, antropologijos problematikoje.

### **Postmodernizmo daigai: mokslų ribos, teorijos ir individualizmas**

Postmodernizmo užuomazgos pasaulio mokslo istorijoje, palyginti su Lietuvos reiškiniiais, atsirado daug anksčiau. Po Alfredo R. Radcliffe'o-Brown mirties 1955 m. britų antropologijoje susiformavo keturios

kryptys. Vieni sekė A. Radcliffe'o-Brown'o idėjomis, kiti, kaip Raymondas Firthas, susidomėjo individų veiksmų visuomenėje tyrimais, dalinai sekė Bronislawo Malinowskio funkcionalizmo idėjomis, tretį plėtojo Claude'o Lèvi-Strausso struktūralizmo idėjas, jas adaptavo socialinių procesų analizei. Ketvirtį sekė Edwardo E. Evanso-Pritchardo idėjomis, pirmenybę antropologijoje teikusioms interpretaciniam požiūriui, kuris ir perkėlė antropologiją į humanitarinių mokslų sritį. JAV Cliffordas Geertzas plėtojo interpretatyvizmą. Prancūzijoje mokslininkai kritikavo struktūralizmą kaip paskutinę „modernizmo“ tvirtovę. Pasaulis išsivadavo iš modernizmo su hierarchine žinių sistema į postmodernybę, kur nėra vietos didžiosioms teorijoms. 1970–1980 m. antropologijos disciplina tapo atviresnė postmodernioms idėjoms. Buvo kritikuojamas tariamas kolonijinis mentalitetas, imperialistinis antropologijos pagrindas. Tuo pačiu metu refleksyvumas tapo svarbiu etnografiniu metodu, rašymas, skaitymas įgavo naują teorinę svarbą, antropologija tapo suvokiama literatūriškai. Idėjas vainikavo Jamesas Cliffordas ir George'as Marcusas 1986 m. išleista knyga „Kultūros raštija“ („Writing Culture“) (Barnard 2000: 158–159). Lietuvoje antropologijos teorinei minčiai nagrinėti buvo skirta Edmundo Gendrolio knyga „Socialinė ir kultūrinė antropologija: pagrindinių krypčių ir metodų apžvalga“ (Gendrolis 1984).

Demokratiniai judėjimai Centrinėje ir Rytų Europoje, Berlyno sienos žlugimas, „perestroika“ rodė ir skatino pokyčius visuomenėje. Vietoj sovietinėje sistemoje egzistavusio etnografijos mokslo buvo įteisintas etnologijos mokslas kaip humanitarinių mokslų srities disciplina. Ji plėtota Vytauto Didžiojo universitete kartu su kultūrine antropologija, folkloristika, taip pat Lietuvos istorijos institute, Lietuvių literatūros ir tautosakos institute, Lietuvos muzikos ir teatro akademijoje, Vilniaus universitete, Klaipėdos, Šiaulių universitetuose, muziejuose, kultūros centruose. Pradėta drąsiai kalbėti apie mokslo istoriją ir ištakas. Ryškėjo individualizmas. Stipriai keitėsi tiek tyrimų temų pasirinkimas, tiek ir metodologijos, nors ir toliau daugiausia tyrinėta *sava* kultūra.

Kaimyninėje Lenkijoje XX a. paskutiniame dešimtmetyje, panašiai kaip kitose posocialistinėse šalyse, etnologijos padaliniai universitetuo-

se buvo pervadinti etnologijos ir kultūrinės antropologijos institutais. Terminijos pasikeitimai reiškė ir mentalinį keitimąsi. Įsitikinimas, kad įvyko lenkų etnologijos antropologizacija, buvo juntamas beveik visur (Kuligowski 2011: 117). Procesas nelaikytas tolygiu. Pasak Michała Buchowskio, tradicinės etnografijos dėmesio centre buvo kultūros permainos, tačiau pati etnografija ilgą laiką priešinosi mokslo permainoms (Buchowski 1995: 42, cit. iš Kuligowski 2011). Šiuo požiūriu Lietuvos etnologijoje ir antropologijoje yra daugeliu atvejų išlaikomas istoriškumas, nors rasime ir išimčių, laisvesnių požiūrių.

Humanitariniai mokslai krypo į nacionalizmo, nacionalinės kultūros ištakų, istorijos tyrimus. Sustiprėjo domėjimasis lietuviška filosofija, istorija, literatūra, etnologija, antropologija. Svarbios tapo etniškumo, tautiškumo, tapatybės sąvokos. Kartu su idėjų sklaida neoliberali ekonominė doktrina, savo prigimtimi individualistinė, skatino individualius sprendimus. Neoliberalizmo idėjas finansine prasme plėtojo valstybiniai mokslo fondai, rodydami pozityvų valstybės vaidmenį (Gylis 2003; 2008: 51–52); individualius mokslinius sprendimus, demokratijos idėjas skatino Atviros Lietuvos fondas.

Šiuo tautinio Atgimimo laikotarpiu tautos, kultūros sąvokomis vėl susidomėta tarsi Švietimo epochoje, kai ryškėjo etnologijos, antropologijos, tautosakos mokslų ribos. Tuomet buvo tiriamos tautos charakteristikos ir regiono kultūra. Bendrų teorinių pamatų to meto veikaluose nebuvo. Tyrimų centre buvo žmogus ir gamta. Antropologija, etnografija, folkloras, istorija, archeologija, geografija papildė vienas kitą. Švietimo epochos istorine romantine dvasia persmelkti poetiškai Liudviko Adomo Jucevičiaus darbai (Savoniakaitė 2011) įvairiapusiškai parodo Lietuvos žmogų, jo mentalitetą, socialinio gyvenimo etnografinius vaizdus. Romantišką Švietimo epochos Józefo Jasińskio (1818) žmogaus sampratą, suvokiamą kaip organinę, socialinę ir psichologinę būtybę bei neatskiriamą gamtos dalį, Auksulė Čepaitienė gražiai lygina su C. Geertzo „trimis sluoksniais“ kultūrų interpretacijose. J. Jasińskis knygoje „Žmogaus fizinių ir moralinių bruožų antropologija“ teigė, kad antropologija yra mokslas apie fizines ir moralines žmogaus savybes, ir apibūdino tris žmogaus aspektus – fizinę

egzistenciją, visuomeniškumą, teises ir pareigas (Čepaitienė 2011: 81). Povilo Višinskio studijoje „Antropologinė žemaičių charakteristika“ (1897), etnografiniuose ir antropologiniuose tyrimuose buvo nagrinėjama kultūrinė asimiliacija, ieškoma kultūrinių įtakų. Pavyzdžiai iš Švietimo epochos rodo, kaip mokslo ištakose Lietuvos etnologija ir antropologija turėjo sąlyčio taškų.

Henriettos L. Moore teigimu, klausimas, kas yra antropologinės teorijos, artimas klausimui, kas yra antropologija. Antropologija analizuoja „kultūrą“, „kitas kultūras“, „kultūrinius skirtumus“, „gyvenimo būdus“, „socialines sistemas“, „požiūrius į pasaulį“, abstrakčiomis formuluotėmis tariant, jėgą, skirtumus, įvairovę, agentus ir reprezentaciją, konkrečiomis sąvokomis – šeimą, politines struktūras, pragyvenimą, tikėjimo formas. Svarbu apibrėžti antropologijos tyrimų objektą. Antropologija nėra specifinis tyrinėjimų objektas, specifinis tyrinėjimų objektas yra antropologijos istorija kaip disciplina ir kaip praktika (Moore 1999: 2).

Vienas iš Lietuvos etnologijos darbų, atskleidžiantis „liaudies kultūros tyrinėjimų“ ištakas – Vacio Miliaus knyga „Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija“ (1993). Šioje knygoje nagrinėjama mokslo draugijų veikla, lietuvių liaudies kultūros tyrinėjimai. Taikomas chronologinis principas. Atskirai aptariamos ryškesnių asmenybių biografijos (Milius 1993: 5). Vadinasi, atskleidžiama „individu“ ir „agentų“ įtaka etnologijos ir antropologijos mokslo, lietuvių kultūros formavimuisi. Pateikiami platesni socialiniai istoriniai kontekstai Rusijos geografų, Rusijos technikų, Lietuvių literatūros, Lenkijos tautotyrininkų, Lietuvių mokslo, Šiaulių kraštotyros draugijų veikloje; parodomas požiūris į lietuvių kultūrą per *Kito* suvokimo prizmę. Kitoniškumas analizuojamas per kaimyninių tautų istorinių asmenybių, mokslininkų lietuvių liaudies kultūros tyrimus, jų visuomeninę veiklą.

Tarpdisciplininiu požiūriu šis veikalas yra Lietuvos mokslo draugijų istorija, kurioje siekiama atskleisti skirtumus tarp specifinio ir bendro. Mokslo istorijoje antropologai yra susiję su individualiais ir socialiniais „agentais“, problemas dažnai sieja su platesniais istoriniais procesais. Pasak J. G. Carrierio ir Danielio Millerio, universalių modelių kūrimas niekina

subjektyvų suvokimą ir „agentai“ praranda ryšį su savo pirminiu pasaulio susidūrimu, įsijautimu į etnografiją. Antropologai stengiasi nurodyti skirtumus tarp specifinio ir bendro (Carrier, Miller 1999: 25–27). Antropologinės teorijos, sąvokos nėra unikalios tik antropologijai; C. Geertzas (1973) rašė apie žanrų susiliejamą.

Kartu su postmodernizmo idėjomis XX a. paskutiniame dešimtmetyje Lietuvos etnologijos moksle pradėta plėtoti naujas metodologijas. Materialinės kultūros tyrimuose reiškinius imta vertinti per žmogaus mąstymą, suvokimą, požiūrį. Tyrimai įgavo naujų aspektų bruožų: imta domėtis, kaip žmogus kuria materialius produktus, kokie papročių ritualų aspektai lydi jo veiklą ir kodėl, ką reiškia tam tikri ritualai ar materialios kultūros ženklai. Daug vietos atsirado simbolio, kultūros reiškinų tyrimams. Knygoje „Etninė kultūra ir tapatumo išraiška“ (Merkienė, Savoniakaitė 1999) pateiktuose straipsniuose galime įžvelgti novatoriško individualumo naujų požiūrių tyrimų metodų paieškose, dekonstruktyvizmo, poststruktūralizmo. Reginos Merkienės teigimu, lietuvių etnologijoje tapatybės paieškų nuosekliu pradaininku galime laikyti Dionizą Pošką, rašiusį XVIII a. pabaigoje. Nagrinėjama, kaip žlugo mokslo evoliucinėje tradicijoje puoselėta savaiminė tapatybė ir pateiktas naujas „tipologinis tapatybės klodas“, leidžiantis vertinti vietinių kūrybingų asmenybių ir pajėgių pasinaudoti pasaulio prestižinės kultūros dalykais turtuolių individualią įtaką tipologiškai artimų realiųjų plitimui. Etnokultūrinio tapatumo išraiška laikyti būdai, kurie leidžia sieti žmones su tam tikra etnine, teritorine, konfesine kultūra (Merkienė 1999a: 10–12). Atsirado daugiau dėmesio metodologijai. Nagrinėtos tautinio tapatumo sistemos Europoje ir Šiaurės Amerikoje (Pocius 1999), pasirodė istorinės atminties sąvoka, nagrinėta istorinė atmintis ir etninės tradicijos (Mylnikov 1999). Novatoriškai iškilo klausimas, ar Lietuvoje bus religijos fenomenologijos mokykla, nagrinėti baltų fenomenologijos klausimai (Beresnevičius 1999). Pateiktas įdomus laiko dimensijų metodas ritualų tyrimuose (Merkienė 1999b). Kultūros savitumui išskirti kurta dekonstrukcijomis / interpretacijomis ir poststruktūralizmo elementais besiremianti metodologija (Savoniakaitė 2002). Atskleisti etninių, tautinių (Savoniakaitė 2001) santykių ypatumai, individualūs požiūriai ritualų, meno tyrimuose.

## „Didžiųjų teorijų“ kritika, ryšiai su *kitu* ir „reprezentacijos krizė“

XX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais humanitarinių ir socialinių mokslų teorijos buvo ypač paveiktos dekonstruktyvizmo, poststruktūralizmo, postmodernizmo. Antropologijoje atsirado dalinio stebėjimo būdai, dalinis vietos nustatymas, kultūrų susiliejimas ir fragmentacija. Postmoderni / dekonstruktyvi antropologija kritikavo „didžiąsias teorijas“ ir „metanaratyvus“, kuriais apibrėžiami nagrinėjamų objektų skirtumai. Pirmiausia buvo siekiama bendrais bruožais charakterizuoti antropologines praktikas, paskui apibrėžti pačiam iš naujo teorijos supratimą. Šiuos du procesus jungė trys aspektai: antropologo kaip autoriaus, dalinių interpretacijų ir išsamaus klausinėjimo apie kultūros reprezentavimui ir interpretacijoms naudojamas technikas kritika. Tai vadinamoji „reprezentacijos krizė“ (Moore 1999: 5), kuri buvo būdinga visoms disciplinoms. Antropologijoje pasireiškė ypatingas dėmesys Vakarų / *Kito* geopolitiniam aspektui. Šis mokslas siekė diskurso ir praktikos erdvę apibrėžti Vakarų / *Kito* ryšiais. Antropologijoje svarbi buvo kritinė politika ir kritinė pasaulio ir įvairių žmonių gyvenimo būdų supratimo etika.

E. E. Evansas-Pritchardas išplėtojo idėją, kad antropologija – „kultūros vertimas“; paneigė C. Lèvi-Strausso idėjas apie kultūros „mokslo pradmenis“ ir iškėlė „kultūros reikšmę“ kasdienybėje (Barnard 2000: 160–162). C. Geertzas paskatino sužinoti kultūros detales. Jo interpretatyvios antropologijos esmė, „tiršto aprašymo“ sąvoka atskleista 1973 m. išleistoje knygoje „Kultūrų interpretacijos“. Žinomos sąvokos „visuomenė kaip tekstas“, „miglotai suprantama metafora“<sup>2</sup>, kultūriniai sluoksniai ir detalės, kultūrų interpretacijos (Geertz 1973) rado daug atgarsių Lietuvoje. C. Geertzas kritikuotas dėl savo paties „pustuštės“ etnografijos, nes darė mažai apibendrinimų, prieštaravo „lokalaus“ ir „globalaus“ glaudaus ryšio sampratai, pabrėždavo kultūros detales, simbolių sistemas, veikiamas socialinės ir politinės jėgos (Barnard 2000: 163). Interpretacijos paruošė dirvą postmoderniai minčiai antropologijoje.

2 “A metaphor running away with itself”.



Lietuvoje kritiniai debatai pasirodė kaip sovietinės etnografijos ir jos metodologijos kritika, neigtas sovietinės etnografijos siekis atlikti kuo daugiau etnografinių tyrimų, jų metodologija (Čiubrinskas 2001). Pateiktos pagrindinės tyrimų kryptys mokslo istorijoje, aptartos subdisciplinos ir giminingos disciplinos (Šaknys 2004). Atsiranda kasdienybės studijos (Čepaitienė 2005). Aptartos kultūrinės ir socialinės antropologijos teorijos. Etnologija laikoma daliniu ar visišku sociokultūrinės antropologijos sinonimu (JAV, Prancūzijoje, Didžiojoje Britanijoje, Ispanijoje, Portugalijoje, Olandijoje ir kt.). Vokiškoje vartosenoje tai atitiko *Völkerkunde*, o šiandien atitinka žodį *Ethnologie* (Čiubrinskas 2007: 218) ir reiškia sociokultūrinę antropologiją, tačiau šie vertinimai kinta.

XX a. 9-ojo dešimtmečio debatai apie „representacijos krizę“ neišdiskutuotas liberalias vertybes iškėlė aikštėn kaip etnocentrines. Ši situacija buvo nepalanki antropologams, kurie tyrė politines dilemas. Representacijos kritika, „didžiosios teorijos“ nepripažinimas paskatino antropologus pasukti ne į teorinius diskursus, o į etnografines praktikas, etnografinius lauko tyrimus. Buvo ignoruojamas vakarietiškas teoretizavimas ir ieškoma lauko tyrimų etikos apibrėžimų. Šio posūkio nauda iliuzinė. Buvo stengiamasi teoretizuoti ne tik antropologijos istorijos ar disciplinos suvokimo klausimais, bet ir apie antropologo vaidmenį konstruojant žinias. Svarbios tapo representacijos interpretacijos (Moore 1999: 6–7). Pasitraukimas į etnografines detales negalėjo būti atsakymu į kaltinimus, kad modernistinės „metateorijos“ buvo atmetančios kitas, hierarchines ir homogenizuojančias. Kultūros skirtumų vertinimai reikalavo teorijų.

XX a. paskutiniame dešimtmetyje antropologai teikė pirmenybę etnografijai, o ne antropologijos teorijoms. Buvo gilinamasi, koks santykis yra tarp stebėjimų, norminamųjų prielaidų ir teorinių teiginių (Moore 1999). Teorinėje kritikoje svarbūs klausimai buvo individualių ir kolektyvinių tyrimų moralinės ir etinės dilemos. Brendo naujų teorijų poreikis. Panašių procesų galime pamatyti ir Lietuvos etnologijoje bei antropologijoje.

Lietuvos etnologijoje apie kritinę tyrimų politiką ir tyrimų etiką viena pirmųjų rašė R. Merkienė. Ji teigė, kad „santykiai tarp pateikėjo ir duomenų užrašinėtojo turi būti grindžiami abipusiu pasitikėjimu. Šeiminkai apie svečią susidaro nuomonę, stebėdami jį dar tik įeinantį į

kiemą“ (Merkienė 2007: 36). Apibūdinami santykiai tarp tyrėjo ir pateikėjo; išreiškiama nuomonė, kaip elgtis su tiriamu asmeniu, klausantis jo pasakojimų, diskursų, nutolusių nuo tiriamo klausimo. Svarbiais laikyti diskursai, nurodantys istorinį kontekstą. Taip pat akcentuoti šaltiniai ar išgirsti, perskaityti ir pan. istoriniai šaltiniai apie apibūdinamo objekto ypatybes. Siekta užčiuopti vieno ar kito reiškinių ištakas, atrasti daugiau nuomonių apie tiriamą objektą. Svarbiais laikomi duomenys apie asmenį, su kuriuo bendrauta tyrimo metu, nes asmens išsilavinimas, socialinė patirtis taip pat reikalingi kritiškai vertinant tyrimo patikimumą ir kokybę. Visuomet svarbu gauti tiriamų žmonių sutikimą naudoti jų pateiktus pasakojimus mokslo reikalais, išsaugoti autoriaus teises ir teises į privatumą. Etikos normos yra svarbios apdorojant etnografinio tyrimo duomenis, juos panaudojant tekstuose, darant mokslinius apibendrinimus kultūros reiškinių sintezėje. Siekta, kad „pateiktos žinios būtų vertingas šaltinis įvairialypiam kultūros pažinimui“.

Išnagrinėti diskursai rodo pirmųjų postmodernizmo metodologinių užuomazgų ypatybes – istoriškumą, individualumą, senųjų teorijų dekonstruktyvizmą, kritiką, naujas sąvokas, poststruktūralizmą – kurios plėtojamos vėlesniuose darbuose. Vėluojančios postmodernizmo metodologinės užuomazgos Lietuvos etnologijoje ir antropologijoje rodo bendrus postmoderniai antropologijai būdingus bruožus: atsirandančią teorijų kritiką, didžiųjų teorijų nebuvimą, ir savaip interpretuojamą „reprezentacijos krizę“, refleksyvumą etnografijoje.

### ***Sava ir kita Lietuvos moksluose***

Aptartosios postmodernizmo užuomazgos ir etnologijos bei antropologijos neoliberalizacijos procesai parodė mokslo minties elementų ir disciplinų ribų kaitą. Po 2008 m. ekonominės krizės, kaip ir pasaulinėje mokslo visuomenėje, Lietuvoje susirūpinta disciplinų autoritetu. Ekonominė krizė, palietusi daugybę gyvenimo sferų, intelektualinėje, o kartu ir ekonominėje erdvėje paskatino mokslininkus susimąstyti apie darbo perspektyvas, kurios atneštų gražių rezultatų Lietuvos mokslui

ir leistų skverbtis, įsilieti į pasaulines mokslo prerogatyvas. Ne vienam kilo klausimas – kaip nukreipti savo tyrimus, jų metodologijas? Kaip atgarsis pasaulinėms mokslo tendencijoms, Lietuvos etnologijoje ir antropologijoje atsirado dirva metodologijų kritikai.

Mokslo istoriją atskleidžia tam tikrų asmenybių biografijų ir darbų (Mažeikis 2008; Brandišauskas 2011) analizė; reprezentuojama Lietuvos etnologijos istoriografija istorijoje (Anglickienė 2008), Lietuvos etnografijos istorija (Čepaitienė 2013). Analizuojamos Rytų ir Vakarų mokslo įtakos Lietuvos etnologijai, lyginami nacionalizmo, pozityvizmo diskursai Vokietijos, Sovietų Sąjungos ir Lietuvos etnologijoje, savos tapatybės tyrimų ypatybės globalizacijoje (Savoniakaitė 2008a). Nagrinėjama etnologijos mokslo raida etnologijos periodikoje (Paukštytė-Šaknienė 2009), jos tarpdalykiškumo tendencijos; Rasos Paukštytės-Šaknienės teigimu, XX a. pabaigos – XXI a. pradžios periodikoje išvelgiamos dvi kryptys: formavosi tik etnologijai skirti tęstiniai leidiniai („Lietuvos etnologija“, „Etnografija“) ir atgaivinti prieškario ar naujai suformuoti periodiniai bei tęstiniai, keliems humanitariniams mokslams skirti leidiniai.

Plataus tarpdalykinio požiūrio pavyzdys – studijų politika. Romualdo Apanavičiaus teigimu, Vytauto Didžiojo universiteto etnologijos studijos suvienijo iki tol buvusias atskiras studijų pakraipas, aprėpia etnologijos, tautosakos, mitologijos, kultūros antropologijos, etninės muzikos ir šiuolaikinės kultūros tyrimus (Apanavičius 2009: 137). Pasak Vyčio Čiubrinsko, Vilniaus universitete nuo 2000 m. įsteigta *Kultūros istorijos ir antropologijos programa* (Čiubrinskas 2008: 113).

Dėl mokslo ir studijų reformų suaktyvėjo mokslo disciplinų ir kultūros tyrimų ribų apmąstymai. Sumažėjęs studentų būrys įnešė nerimo. Siekiantiems reformų viena ar kita linkme atsirado progų naujai plėtoti mokslą; Žilvyčio Šaknio žodžiais tariant, etnologijos mokslo formavimasis Lietuvoje vėlavo tiek Europos, tiek ir Baltijos šalių kontekste (Šaknys 2011: 23–24), o etnologijos mokslo tarpdalykiškumas – jo stiprybė.

Neoliberalizmas sietinas su ekonomikos pokyčiais ir mokslo tyrimų bei studijų finansavimu, vartojimo tyrimais, rinkos apibūdinimo ypatybėmis, susidomėjimu lituanistinėmis temomis, atskleidžiančiomis tapatybę plačiąja prasme įvairiausiais aspektais. Akivaizdžiai jaučiamas

tapatybę nagrinėjančių klausimų platesnis spektras, kurių taip pat skatina valstybinė mokslo finansavimo politika. Tai tarpkultūriniai tyrimai, tautinių grupių tyrimai, socialinių sluoksnių kultūros apibūdinimai, migracijos iššūkiai tapatybei, regionų bei vietų kintančios ypatybės ir deteritorizacija, globalizacija. Neoliberali studijų finansavimo politika turėjo įtakos ir pačios Lietuvos visuomenės kitimui, kartu ir etnologijos, etnografijos riboms, požiūriui į kultūrą kaip tyrimų objektą, kultūros formavimosi detales. Daugėja kitataučių studentų iš Rytų, kuriamos šeimos ar gyvenama kartu priimant kitos kultūros ir religijos elementus, kultūros interpretuojamos (Račiūnaitė-Paužuolienė 2011). Etnologijos krypties doktorantai tirdami šias problemas jau negali tiksliai apibrėžti, kiek jie studijuoja savo ir kiek kitą kultūrą – nauji Lietuvos visuomenės socialiniai procesai atskleidžia pliuralizmą savoje kultūroje.

Kita vertus, etnologijos ir antropologijos mokslų plėtotės skirtumus atspindi požiūris į regiono ir *savos* kultūros tyrimus. Visuomenės pokyčiai kvietė ieškoti naujų tyrimo metodologijų. Etnologijos moksle toliau tiriamos atskirų Lietuvos etnografinių regionų socialinės, kultūrinės ir kitokios ypatybės susiduria su globalizacijos poveikiu. Dėl to daromos atsargesnės išvados, didelės hipotezės nebekeliamos dėl kultūros migracijos bei informacijos. Nepaisant to, Lietuvoje dar išlieka regioninių savitumų, kurių tyrimai reikalauja naujų požiūrių į visuomenės ir kultūros analizę, lyginant su sovietmečio arealo analizėmis. Skiriasi tiriamų respondentų pasirinkimas, etnografijos metodologijos, taip pat nėra pritaikomos „didžiosios teorijos“ apie materialios kultūros tipologinius ypatumus ir raidą (Savoniakaitė 2008a). Atskiri fragmentuoti regiono gyventojų tapatybės išskirtinimai (Savoniakaitė 2012), tarsi postmodernūs tapybos potėpiai, yra užfiksuojami įvairiuose kontekstuose, o ne ištisame kasdienio gyvenimo paveiksle.

Antropologai savo tyrimų dažniausiai nesieja su regiono išskirtinimais. Tapatybė nagrinėjama deteritorizacijos, migracijos kontekstuose, paribio teritorijose. Gilinamasi į transnacionalizmo koncepcijas ir lietuvių migrantų tapatybes. Dariaus Daukšo teigimu, transnacionalizmas – viena produktyviausių teorinių išeičių, kelianti abejonių, ar galima laikyti tapatybes stabiliomis ir fiksuotomis erdvėje

(Daukšas 2011). Atrasime daug antropologų tyrimų, kurių objektas nesiejamas su konkrečia teritorija, o tik nagrinėjamos sampratos, ką reiškia būti lietuviu. Apibendrintai vertindami etnologų ir antropologų *savos* kultūros tyrimus namuose, galime teigti, kad antropologai daugeliu atvejų rinkosi etninių mažumų ar lietuvių migrantų, o etnologai – lietuvių kultūros problemas. Minėtosios tapatybės, tapatybės ribų, tautiškumo, etniškumo sąvokos išlieka svarbios visoje mokslo istorijoje ir reikalauja giliau susimąstyti apie „savęs refleksyvumą“ ir etnografiją.

### **Kultūrinis reliatyvizmas, „tradicijos išradimas“ ir „savęs refleksyvumas“**

Aihwos Ong teigimu, tradiciniu antropologiniu požiūriu kultūrinis reliatyvizmas artimas suvokimui, kad nevakarietiškos visuomenės yra iš prigimties komunos, reikšmingomis laiko kolektyvines vertybes, kaip opozicija vakarietiškomis švietėjiškomis visuomenėms, pabrėžiančioms individualias vertybes (Ong 1999: 48). Po 1970 m. antropologijoje paplito „tradicijos išradimo sąvoka“ (Habsbawm, Ranger 1966), antropologai pradėjo tirti „kultūros politiką“, nacionalines ideologijas ir judėjimus, mažumų judėjimus. Antropologai nebegalvojo apie kultūrą kaip savireprodukcinę sistemą (Ong 1999: 50). Valstybė kaip „agentas“ reprodukuoja, konstruoja kultūrą. Pasak Nicholaso Thomaso, bet kuris vakarietiškos elgsenos aspektas, identitetas ar žinios gali būti parodyti ne kaip natūralūs, o kaip kultūriniu požiūriu išskirtini. Vertinant šiuolaikiniu požiūriu, kultūros esencionalizmas (Thomas 1999: 263) tapo reguliariai abejotinas ar problemiškas.

Objektai kaip pilietybė, valstybės produkcija ir individai keičia ryšius tarp politikos, visuomenės ir kultūros. Mes turime vengti teiginio, kad tautos yra skirtingos, nes jos turi skirtingas kultūras, mes turime vengti kultūrą kaip išeities tašką naudoti socialinių reiškinių tyrimams. Dėmesys ryšiams tarp valstybės ir visuomenės globalioje ekonomikoje kelia diskusiją apie skirtingas liberalizmo formas, perspektyvas, kurias

leidžia atsirasti teiginiams apie paprastus Rytų ir Vakarų kultūrų skirtumus. Antropologija daugiau negu kitos disciplinos rodo, kad negalima ignoruoti „alternatyvių modernybių“ (Ong 1999: 66), atsirandančių kur nors pasaulyje.

Lietuvoje galime pastebėti didėjančią domėjimąsi kultūros simbolių ir kultūros interpretacijų tyrimais kaip C. Geertz'o teorijų atgarsiais moksle. Šis domėjimasis kilo paskutiniaisiais XX a. dešimtmečiais kaip priešprieša materialinės kultūros tyrimams ir sovietinės etnografijos ideologijoms. Plačiai buvo žinomi Pranės Dundulienės, Norberto Vėliaus, Algirdo Juliaus Greimo ir kiti darbai (Savoniakaitė 2008a), kuriuos plėtoja Rimantas Balsys, Nijolė Laurinkienė lyginamosios mitologijos tyrimuose (Balsys 2006; Laurinkienė 2013) ir daug čia nepaminėtų autorių.

Šiuolaikinės visuomenės demografijos, gyvenimo, struktūros pokyčiai, didžiulė migracija lėmė mokslo tyrimų objektų natūralią kaitą. Materialinės kultūros tyrimai plėtojami mažai. Mokslininkai domisi tradicijų ir inovacijų santykiu migruojančiame pasaulyje. Galime sakyti, kad „tradicijos išradimas“ tapo aktualesnis objektas; naujai tiriamos kintančios ir naujai atsirandančios tradicijos (Ivanauskaitė-Šeibutienė 2006; Petrošienė 2006; Račiūnaitė-Vyčiniene 2012; Sliužinskas 2013; Tumėnas 2007; Vyliūtė, Kirdienė 2013; Žičkienė 2012), naudojami šiuolaikiniai etnografiniai tyrimai, šiuolaikinio gyvenimo kontekstai, nauji palyginimai.

„Savęs refleksyvumas“ buvo šiek tiek aptariamas kaip atskirų praktinių tyrimų metodų įvertinimas (Savoniakaitė 2008b). Vertinama, kad globalizacijoje vis sunkiau surasti vienalytę kultūrą. Visuomenės kinta ne tik tautiniu, bet ir kultūriniu požiūriu. Kintančioje ekonomikoje, naujuose gyvenimo kontekstuose, migracijoje plečiasi etniškumo sąvoka (Savoniakaitė 2001; 2011). Tyrimų metodologijose labai sustiprėjo palyginamasis požiūris. Nagrinėdami įvairius klausimus, savo kultūrą suprasime tuomet, kai galėsime ją palyginti su kitų tautų kultūra. Pirmiausia buvo lyginami atskirų regionų reiškiniai, vėliau atsirado poreikis atskleisti daugiakultūrius reiškinius tame pačiame regione, galiausiai kilo klausimai, kokia yra kultūrų sintezė ir interpretacijos.

Akivaizdžiai augo susidomėjimas etnografija. Etnografinių tyrimų metodologijose yra plačiai analizuojami santykiai tarp tyrėjo ir pateikėjo.

Stengiamasi išvengti refleksyvumo; dėmesys kreipiamas į žmonių nuomones, cituojami tam tikrose vietovėse užrašyti įvairūs žmonių požiūriai (Savoniakaitė 2008b). Daugelio antropologų nuomone, globalizacijoje etnografija susiduria su naujais uždaviniais, kaip išvengti subjektyvumo. Metodologiškai bandoma „iš pirmų lūpų“ pagal antropologijoje taikomą *emic / etic* perspektyvą apčiuopti ne tik tai, ką žmonės sako ar kaip jie supranta tautinį identitetą, bet ir kaip *in situ*, t. y. situaciškai ir kontekstualiai“ (Čiubrinskas 2011: 7), parodomasis identitetas ir žaidžiama jo simboliais.

Antropologai, nagrinėdami tyrimų klausimus, siekia rasti savitus vietinius atsakymus (Moore 1999: 10). Debatai dėl tyrimų patikimumo ir etikos vyksta Lietuvoje. Siekiama atskleisti „daugiavietę“ ir „daugiabalsę“ visuomenę ir kultūrą. Refleksyvumas nuo 1970 m. buvo labai svarbus postmodernioje antropologijoje. Slypi pavojus pamesti „kitą“ pabrėžiant „save“. Refleksyvumas tapo teorine perspektyva gerąja prasme, o blogąja – fetišas. Mokslininkai, kurie dirba visuomenėse, artimose jiems patiems geografiniu ir kultūriniu požiūriu, tekstuose stengiasi pateikti tikslus savo visuomenės palyginimus. Šiuo atveju kultūros palyginimai aprašyti per „save“. Tai aukščiausia sangrąžos forma (Barnard 2000: 163–165). Etnografija Lietuvoje darosi pliuralistinė. Tyrimų apibendrinimai remiasi didesniu duomenų kiekiu, lyginami skirtingi objektai, reiškiniai. Gilinamasi į detales. Nagrinėjami atskiri užrašyti ir archyviniai tekstai; nagrinėjami interneto tekstai (Šidiškienė 2010). Etnografiniai stebėjimai kartojami; tikrinama prieš tam tikrą laikotarpį užrašyta informacija.

Europos integracijos procesuose tyrėjas susiduria su naujomis etnografijos metodologijos problemomis, kaip rasti tam tikroje vietoje gimusių žmonių – migracija daro įtaką jaunų žmonių mobilumui, todėl keičiasi Lietuvos etnologijoje įprasti prioritetai kalbėti tik su tam tikroje vietoje gimusiais, tik tam tikro amžiaus ar lyties ir pan. respondentais. Daugelyje nuošalių vietų gyventojai sensta, gyvena daugiausia pensininkai. Šios demografinės problemos, palietusios ne vieną Europos valstybę, turi įtakos etnografijos tyrimų ypatumams, metodų parinkimui (Savoniakaitė 2012). Dėl žmonių įvairiapusio mobilumo ir valstybės politikos keičiasi požiūris į tapatybės ir vietos kultūros savitumus.

Etnografijos atskleidžiami nauji etnokultūriniai dariniai, manytina, atitinka *keitimosi, kitoniškumo* supratimą per savo visuomenės realijas. Postmodernizmo ideologija atskleidžia galimybes pasireikšti pliuralizmui. Antropologiją ir etnologiją reikia vertinti remiantis šiuolaikinėmis mokslo aktualijomis, šiuolaikinio gyvenimo prioritetais ir tėkme.

## Išvados

Postmodernizmo daigai Lietuvos etnologijoje ir antropologijoje yra sietini su individualiais požiūriais, naujų metodų paieškomis, dekonstruktyvizmu, socialistinės ideologijos paneigimu ir neoliberalizmu. Tyrimo objektai atskleidžia „kultūros savitumą“, „tapatybę“, „tautiškumą“. Šių objektų pasirinkimą skatino visuomenės domėjimasis *sava* istorija, kultūra, tapatybe. Mokslo darbuose etnologų ir antropologų požiūris nukrypo į mokslo istorijos ištakas, naujai stengtasi apibrėžti disciplinų ribas, susidomėta Švietimo epochos darbais, kurie aukštino nacionalinio išsivadavimo idėjas, ieškojo tautos kultūros idealų ir ištakų. Tos švietimo filosofijos idėjos būdingos daugeliui Atgimimo laikotarpių. Lietuvos moksle galime išvelgti analogijų su kaimyninėmis posocialistinėmis akademinėmis visuomenėmis, besistengiančiomis naujai apibrėžti disciplinų ribas, siekiančiomis permainų moksle ir puoselėjančiomis savąją kultūrą, kurioje atsiranda daug naujų įvairių kultūrų elementų.

Po krizės postmodernizmo reiškiniai moksle tampa labiau matomi, neoliberalizmas neišvengiamai paliko savo žymes, naujos tyrimų temos rodo visuomenės aktualijas ir keitimąsi. Aštrėja debatai dėl mokslo disciplinų ribų apibrėžimų ir tyrimų perspektyvumo bei produktyvumo iš krizės išeinančioje visuomenėje. Humanitarinių mokslų, ypač etnologijos, tyrimų objektai atskleidžia šiuolaikines aktualijas.

Galime teigti, kad postmodernioje Lietuvos etnologijoje ir antropologijoje šiek tiek išvelgiama pasaulio antropologijoje žinomo postmodernistinio „grįžimo į reliatyvizmą“. Iš tikrųjų pliuralistinis požiūris į nagrinėjamus reiškinius tiek etnografiniuose, tiek etnologiniuose bei antropologiniuose



apmąstymuose ir tarpdisciplininuose diskursuose tirpdo griežtas disciplinų ribas, o kartais ir griežtą jų apibrėžimo poreikį. Požiūrių pliuralizmas pasireiškia pačiais įvairiausiai tyrimų atvejais. Ne taip seniai pradėta vartoti etniškumo sąvoka sujungia tarpdisciplininius tyrimus. Kaip ir pasaulinėje mokslo mintyje jaučiamas etniškumo kitimas ar sąlygiškumas. Po krizės tai sąlygoja didėjantis darbo jėgos judėjimas ir visuomenių socialinių struktūrų kaita, atsirandantys nauji kultūrų susidūrimai ir susiliejimai bei fragmentiški etniškumo pasirinkimai dėl palankesnių ekonominių ar politinių aplinkybių. Dėl to etnologai ir antropologai susiduria su naujais etnografinio tyrimo iššūkiais ir netikėtumais.

Lietuvoje jau kelis dešimtmečius taikomas C. Geertzo „tiršto aprašymo“ metodas yra populiarus ir galima pastebėti, kad kultūrų interpretacijos populiarėja. Jos populiarėja dėl naujų galimybių studijuoti įvairiuose pasaulio universitetuose ir naujai pažvelgti į savąją kultūrą bei tapatybę, kuri dažnai jau nebesiejama su vieta, kaip ir socialistinės ideologijos reliktai lieka tik istorine atmintimi. Atsiranda naujų įdomių kultūrinių vertybių ir neoliberalių požiūrių, savitai interpretuojančių kultūros paveldą.

Lietuvos etnografijoje buvusi svarbi lokalizacijos sąvoka po krizės tampa vis įvairiau ar sunkiau apibrėžiama. Svarbos įgauna individualūs požiūriai, kinta lokalių bendruomenių tyrimai, nes bendruomeniškumas, kaimynystė, giminystė įgauna naujas formas ir suvokimą. Etnografijos atskleidžiami nauji etnosocialiniai ir etnokultūriniai dariniai, manytina, atitinka *keitimosi*, *kitoniškumo* supratimą. Globalizacija po krizės jaučiama kaip didelių ekonominių permainų metas, kurias lydi švietimo ir mokslo reformos, didėjantis pliuralizmas kultūroje. Pliuralizmas ir individualizmas skatina konkurenciją mokslo žinių pasaulyje. Atsiveria naujų galimybių ir uždavinių moksle, kurie turi tenkinti didėjančius neoliberalius visuomenės poreikius ir įrodyti mokslo žinių jėgą bei svarbą.

## Literatūra

- Anglickienė Laima. 2008. *Lietuvių etnologijos istoriografija (XX amžius)*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Apanavičius Romualdas. 2009. Etnologijos studijos Lietuvoje 1927–2005 metais, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 9(18): 139–164.
- Balsys Rimantas. 2006. *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Klaipėda: Klaipėdos universitetas.
- Barnard Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Beresnevičius Gintaras. 1999. Religijos fonomenologijos metodas, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 36–41. Vilnius: Mokslo aidai.
- Brandišauskas Donatas. 2011. Jochelsonas Valdemaras, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 439–440. Vilnius: LII leidykla.
- Carrier G. James, Miller Daniel. 1999. From Private Virtue to Public Vice, Moore H. L. (ed.). *Anthropological Theory Today*: 24–47. Cambridge: Polity Press.
- Carrier G. James. 2012. Anthropology after the crisis, *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology* 64: 115–128.
- Collier Stephen J. 2012. Neoliberalism as big Leviathan, or...? A response to Waquant and Hilgers, *Social Anthropology* 2: 186–195.
- Čepaitienė Auksuolė. 2005. Įvadas į kasdienybės studijas: kasdienybė kaip kultūrą tvarkanti erdvė, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 5(14): 11–26.
- Čepaitienė Auksuolė. 2011. Etnologijos (etnografijos) ištakos ir valstiečio atradimas Lietuvoje XVIII a. pabaigoje–XX a. pradžioje, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 11(20): 69–91.
- Čepaitienė Auksuolė. 2013. *Gyvenimo etnografija: vietos, struktūros ir laikas. Besikeičianti Lietuva XX amžiuje*. Vilnius: LII leidykla.
- Čiubrinskas Vytis. 2001. Sovietmečio iššūkiai Lietuvos etnologijai: disciplina, ideologija ir patriotizmas, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 1 (10): 99–117.
- Čiubrinskas Vytis. 2007. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Čiubrinskas Vytis. 2008. Challenges to the Discipline: Lithuanian Ethnology between Scholarship and Identity Politics, Nic Craith M., Kockel U., Jöhler R. (ed.). *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*: 102–117. Aldershot, Burlington: Ashgate.

- Čiubrinskas Vytis. 2011. Įvadas. Transnacionalinė migracija ir išjudintasis identitetas, Čiubrinskas V. (ed.). *Lietuviškasis identitetas šiuolaikinės emigracijos kontekstuose*: 5–10. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Daukšas Darius. 2011. Būti lietuviu *čia* ir *ten*: migrantų iš Lietuvos Norvegijoje atvejis, Čiubrinskas V. (ed.). *Lietuviškasis identitetas šiuolaikinės emigracijos kontekstuose*: 119–139. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Geertz Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gendrolis Edmundas. 1984. *Socialinė ir kultūrinė antropologija: pagrindinių krypčių ir metodų apžvalga*. Vilnius: Mintis.
- Gyls Povilas. 2003. Lietuvos socialinės bei ekonominės plėtros dimensijos ir veiksniai: paradigmu konkurencija, *Filosofija. Sociologija* 3: 28–34.
- Gyls Povilas. 2008. *Ekonomika, antiekonomika ir globalizacija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Habsbawm Eric, Ranger Terence. 1966. *The Invention of Traditions*. Cambridge: University Press.
- Ivanauskaitė-Šeibutienė. 2006. Kūrybinio individualumo ženklai lietuvių folklorinėje tradicijoje, *Tautosakos darbai* 31: 142–168.
- Kuligowski Waldemar. 2011. Etnologija Lenkijoje: institucinė ir mokslo raida nuo 1910 metų iki šiandienos, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 11 (20): 109–124.
- Laurinkienė Nijolė. 2013. *Žemyna ir jos mitinis pasaulis*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Mažeikis Gintautas. 2008. E. Gendrolio bendruomeninės žmogaus raidos teorija, *Problemos* 74: 27–47.
- Merkienė Irena Regina. 1999a. Pratarė, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 10–13. Vilnius: Mokslo aidai.
- Merkienė Irena Regina. 1999b. Papročiai ir laiko dimensijos, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 42–56. Vilnius: Mokslo aidai.
- Merkienė Irena Regina. 2007. Etnografinių lauko tyrimų pagrindai, Merkienė I. R. (sud.). *Šiokiadienių ir šventadienių etnografija*: 14–41. Vilnius: Versmė.
- Merkienė Irena Regina, Savoniakaitė Vida (sud.). 1999. *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*. Vilnius: Mokslo aidai.
- Milius Vacys. 1993. *Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija (XIX a. antroji pusė – XX a. pirmoji pusė)*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Mylnikov Alexander S. 1999. Etninės tradicijos istorinės atminties erdvėje, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 68–75. Vilnius: Mokslo aidai.

- Moore Henrietta L. 1999. Anthropological Theory at the Turn of the Century, Moore H. L. (ed.). *Anthropological Theory Today*: 1–23. Cambridge: Polity Press.
- Moore Henrieta L., Sanders Todd. 2014. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ong Aihwa. 1999. Clash of Civilization or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship, Moore H. L. (ed.). *Anthropological Theory Today*: 48–72. Cambridge: Polity Press.
- Paukštytė-Šaknienė Rasa. 2009. Lietuvos etnologijos mokslas XX a. ir XXI a. pradžios periodiniuose ir tęstiniuose leidiniuose, *Istorija* 1: 68–73.
- Peck Jamie, Theodore Nik. 2012. Reanimating neoliberalism: process geographies of neoliberalisation, *Social Anthropology* 2: 177–185.
- Petrošienė Lina. 2006. *Lietuvininkų etninė muzika: tapatumo problemos*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Pocius Gerald L. 1999. Folkloras ir tautinis tapatumas: Šiaurės Amerikos perspektyva, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 14–35. Vilnius: Mokslo aidai.
- Račiūnaitė-Paužuolienė Rasa. 2011. Šiuolaikiniai etniškai mišrių šeimų vestuvių papročiai, *Liaudies kultūra* 4 (139): 31–37.
- Račiūnaitė-Vyčiniene Daiva. 2012. Botagas. Darbo įrankis, papročių atributas, simbolis... ir muzikos instrumentas? *Liaudies kultūra* 2 (143): 33–58.
- Savoniakaitė Vida. 2001. Etniškumas. Lietuviai Latvijos pasienyje, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 1 (10): 217–230.
- Savoniakaitė Vida. 2002. *Kūryba ir tradicijos: geometriniai lietuvių audinių raštai = Creative Work and Traditions: Geometric Patterns of Lithuanian Textiles*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas ir UNESCO katedra Informatika humanitaroms Matematikos ir informatikos institute.
- Savoniakaitė Vida. 2008a. Apie Lietuvos etnologijos istoriją, *Lituanistica*, t. 54, Nr. 3 (75): 51–58.
- Savoniakaitė Vida. 2008b. Lietuvos etnografija tarp savos kultūros tyrimų, *Lituanistica*, t. 54, Nr. 4 (76): 62–73.
- Savoniakaitė Vida. 2011. Pratarė, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 8–14. Vilnius: LII leidykla.
- Savoniakaitė Vida. 2012. Šiuolaikiniai žemaičiai ir lietuvininkai, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra: Žemaitijos ir Mažosios Lietuvos papročiai*: 189–218. Ž. Šaknys (sud.). Vilnius: LII leidykla.
- Sliužinskas Rimantas. 2013. Metaliniai kryžiai Usėnų apylinkių istorinėse liuteronų kapinėse, *Gimtasai kraštas* 6: 24–29.

- Šaknys Žilvytis. 2004. Etnologija, Viliūnas G. (sud.). *Lietuvos humanitarinių ir socialinių mokslų plėtros problemos*: 116–125. Vilnius: LII leidykla.
- Šaknys Žilvytis. 2011. Ieškant idėjų praeityje: etnologijos istorija ir dabartis, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 11 (20): 9–32.
- Šidiškienė Irma. 2010. Internetiniai tekstai kaip vedybų tyrimo šaltinis, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 10 (19): 37–60.
- Thomas Nicholas. 1999. Becoming Undisciplined: Anthropology and Cultural Studies, Moore H. L. (ed.). *Anthropological Theory Today*: 262–279. Cambridge: Polity Press.
- Tumėnas Vytautas. 2007. Konvencionalūs, klasifikaciniai ir interpretaciniai regioninės tapatybės aspektai ir sąsajos su tautodaile, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 7 (16): 125–156.
- Vyliūtė Jūratė, Kirdienė Gaila. 2013. *Lietuviai ir muzika Sibire*. Vilnius: Lietuvos kompozitorių sąjunga.
- Wacquant Loïc. 2012. Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism, *Social Anthropology* 1: 66–79.
- Žičkienė Aušra. 2012. Lithuanian Anthems: In Search of the Law of the Survival of Tradition, Richter P. (ed.). *Musical Traditions. Discovery, Inquiry, Interpretation, and Application*: 135–151. Budapest: HAS, Research Centre for the Humanities.

# Anthropology and Ethnology in Postmodernity

VIDA SAVONIAKAITĖ

## *Summary*

Debates about scientific knowledge construction processes and the conception of the theory are occurring in the postmodern humanities and social sciences. In the globalisation processes it has grown into cultural disuniformity in communities 'at home' due to increasing migration, etc. *Other* cultures are no longer further ascribed to *other* parts of the world. According to James G. Carrier, in post-colonial anthropology three directions of occidentalism are seen: a tendency towards 'self-reflexivity', growing interest in investigating the 'invention of tradition', and a growing concern with Western ethnography (Barnard 2000: 167; Carrier 2012). Anthropology cannot be further defined than as a discipline of the investigation of the *other* cultures, but culture itself, the object of anthropological investigation, is rapidly changing beyond recognition (Moore 1999: 9; Moore, Sanders 2014).

The article reveals the post-modern features of Lithuanian anthropological and ethnological sciences. It investigates how the boundaries of the anthropological and ethnological disciplines and the methodologies and objects of the research are changing. It analyses aspects of the *occidentalism* directions in Lithuanian anthropology and ethnology.

To Lithuanian ethnology and anthropology, postmodernism primarily contributed a diversity of opinion pluralism and individual viewpoints. Postmodernism ideologies, emanating from artworks, philosophy, and other works, have prompted the science of ethnology to expand the field and boundaries of its interests and to critically evaluate its research methodologies and theories. A crisis in Soviet ethnography and a disavowal of its ideas occurred in the Lithuanian state after the restoration of independence in 1990; many of the ideas of socialist rea-

lism lost their meaning and continuity while the grip of Soviet ideologies was defeated. These processes were influenced by neoliberalism. The late embryo of postmodernism methodology in Lithuanian ethnology and anthropology exhibits general features characteristic of postmodern anthropology: a nascent criticism of theories, its own 'crisis of representation', and reflexivity in ethnography. The aforementioned concepts of identity, identity boundaries, nationality, and ethnicity have remained important throughout the history of science. It is possible to see in Lithuanian science analogies with the neighbouring post-Socialist academic societies that are still endeavouring to redefine discipline boundaries and nurturing their own cultures, in which many new diverse cultural elements are appearing.

It is possible to state that a 'return to relativism' in the postmodernism known in global anthropology can be seen somewhat in postmodern Lithuanian ethnology and anthropology. In fact, a pluralistic approach to the investigated phenomenon in ethnographical, ethnological, and anthropological thinking and interdisciplinary discourses is thawing the strict boundaries of these disciplines and sometimes also the strict need for their definition. A pluralism of approaches is encountered in very diverse research projects. A concept of ethnicity, which has only recently begun to be used, is uniting interdisciplinary investigations. Like in global scientific thought, a change or conditionality of ethnicity is being felt. After the economic crisis, this has been due to the increasing movement of the work force, a change in the social structure of societies, the emerging new cultural clashes and fusions, and fragmental ethnicity options due to economic or political circumstances being more favourable in one place than another. Consequently ethnologists and anthropologists are encountering new ethnographic research challenges and surprises.

In Lithuanian ethnography, in which the concept of localisation was definitely important, it is gradually becoming ever more difficult to define. Individual approaches are acquiring importance and the investigation of local communities is changing because the nature of a community, neighbourhood, and familial relations are acquiring new

forms and perceptions. Ethnography is revealing new ethnosocial and ethnocultural formations and in the author's opinion, the understanding of *otherness* and *alterity* corresponds to this. Globalisation after the crisis is being felt like a period of great economic changes, which are accompanied by education and scientific reforms and increasing pluralism in the culture.



## 2 Europos tapatybių pažinimas



# The European Union and The European Identity

VLADISLAV B. SOTIROVIĆ

This research paper deals with relations between on the one hand the supporters of the pan-European identity, which has to take the place of the particular national ones, and on the other hand the proponents of maintaining specific national identities as the top priority within the European Union (EU). Certainly, the EU continues to expand its borders, individual national currencies are becoming unified into the common EU currency – *Euro* (€), and the political and economic climates are gravitating towards pan-continental unification. However, what does this unification process mean in terms of identity? The crucial question is: will the success of the EU rest solely in economic and political interdependence or will a strong pan-European identity emerge in a fashion similar to what we see in the United States, Australia, France, New Zealand, etc.? This research paper will try to identify already existing views and models in regard to the creation of the pan-European identity before addressing additional factors which have to be taken into consideration as well as. In order to reach our goal we will present theoretical models and empirical research results on the issue in scientific literature, mass media journals and different public questioners dealing with the topic of our investigation, followed by our practical conclusions.

The EU is today a composition of 28 member states across the European continent with a perspective to include more member states from the East in the future within the common policy of the so-called ‘Eastward Enlargement’. Currently, the status of the candidate states have Montenegro, Turkey, Serbia (without Kosovo) and the Former Yugoslav Republic of Macedonia. On May 7th, 2009 started the initiative given by Poland of closer relations and cooperation between the EU and

several post-Soviet republics: Armenia, Georgia, Azerbaijan, Belarus, Ukraine and Moldova. The initiative became a program of the 'Eastern Partnership' with the final task to attract those countries to finally become the members of the EU. It is obviously that the EU have a great chance to become more than present-day 28 member states, but the crucial question of the 'Eastward Enlargement' policy still left unsolved: the question of internal coherence, stability, functionality and above all solidarity among all so different and historically antagonistic member states and their national and ethnolinguistic groups.<sup>1</sup> Nevertheless, the EU eastward enlargement with possible inclusion of Turkey and former socialist states of ex-Yugoslavia and ex-USSR is for sure the biggest challenge to the whole EU institutional, political and financial construction from the very beginning of the present-day EU in 1951 (the European Coal and Steel Community). But moreover, it is 'a major challenge for our understanding of the meaning of Europe as a geographical, social and cultural space. It is also a question of the identity of Europe as one shaped by social or systemic integration' (Delanty 2003: 8). In the other words, if the EU political construction is intended to survive for a longer period of time it is necessary to be developed and accepted a sense of a common pan-European identity among its citizens. Otherwise, the EU will degrade itself to the integration level of the EFTA: just a common market for the goods and capital.

### **Ethnic Indifference and The Pan-European Identity**

In our strong opinion, if the pan-European identity is going really to succeed it must follow the main features of the French model of ethnic indifference according to which, all citizens within the state borders belong to the state-nation identity. This model presupposes and the use of only one official language in the public sphere. The French model of

1 On the very important issue of who are the Europeans and how does this matter for politics, see (Checkel, Katzenstein 2009: 132–166).

ethnic indifference can be described as a model in which all persons who hold the citizenship of a state (regardless on ethnic or national origin, etc.) form the *people* of the state. Basically, this model of a group identity is derived from the concept of a citizenship-nation which defines the nation as its people (inhabitants) plus their citizenship. Simplified model's formula 'state-nation-language' is implied in many states across the world including, for instance, France, the United States of America, Canada, Australia, Switzerland, New Zealand and Belgium.

The French model of ethnic indifference is built on the following five basic principles:

1. It uses a state-nation model emphasizing the importance of the state over the nation.
2. It creates a civic society as opposed to an ethnic society favored by the German model of ethnic difference.
3. It creates a nationally-linguistic homogeneous state.
4. It integrates minorities into society.
5. It leads to no ethno-linguistic minorities with a consequence to assimilate them.

However, at the first glance, the French model of ethnic indifference seems an ideal way to establish the pan-European identity. Nevertheless, when the model became deeply analyzed there are fundamental issues which must be ironed out. The fact is that the EU is a collaboration of (up to now) 28 historically unique parts. Thirteen of them are newly accepted members (in 2004, 2007 and 2013) from the former Eastern Europe with a highly expressed ethno-linguistic nationalism for the sake to protect their particular ethno-linguistic identity.<sup>2</sup> We have to remind ourselves that even one-party dictatorial regimes of the former Soviet Union or Yugoslavia could not succeed to introduce widely accepted supranational

2 The issue of connection between nationalism and identity in the Eastern Europe, and particularly at the Balkans, is more complex if we know that the 'national churches frequently sustained and protected the national identity. In international conflicts religious differences played an important role in defence mechanisms, especially of weaker nationalities, as in the cases of Catholicism in Ireland and in Prussian Poland' (Merdjanova 2000: 235).

identity of ‘homo Sovieticus’, ‘homo Yugoslavicus’ respectively, among their citizens.<sup>3</sup>

Here the crucial question is how it is possible to ‘assimilate’ the ethno-linguistic cultures in the case of the EU (or the United States of Europe – USE), as the way of the full integration according to the French model of state-nation formation that is presented above? In our belief, the only possible way to do this is in fact to develop a common sense of solidarity based on a common sense of a pan-European identity rather than to ‘assimilate’ in a real meaning of the word (and a French real experience from 1795 onward) so ethno-culturally different EU milieu at least for two very reasons: 1) it is not necessary, and 2) practically it would be impossible. An extra problem is that the EU is in a unique world-wide situation as it is still multiethnic experiment and not truly unified as a ‘state’ in a real meaning of the term although in many ways it plays the role of it.<sup>4</sup>

The French model is, anyway, a great starting point, but modifications are necessary to make it applicable to the situation of the EU or in the future in the USE. However, contrary to the French model of ethnic indifference, the German model of ethnic difference (the ‘language-nation-state’ formula) is in our opinion not practicable and applicable for the creation of the pan-European identity and a common solidarity based on it for the sake of better and stronger internal EU integration as it fosters ethno-linguistic differences, ethno-nationalism and historical particularities.<sup>5</sup>

Some of research results of the public opinion in the EU say that ‘according to a poll conducted by the European Commission in all 25 member states last year, more than two-thirds of respondents say they feel ‘attached’ to Europe. Fifty-seven percent see their identity as having a ‘European dimension’ in the near future, up five percentage points

3 For instance, according to the 1981-census in Yugoslavia, it was only 5,4% ‘Yugoslavs’ (1,219,000) out of 22,428,000 inhabitants of the country (Denitch 1994: 29).

4 On this problem, see (McCormick, Olsen 2004; Nelsen, Stubb 2003; Wiener, Diez 2009; Cini, Pérez-Solórzano Borragan 2013).

5 On the question of ethnicity and nationalism, see (Guibernau, Rex 1997: 43–79).

from 1999, while 41 percent say their identity remains entirely national' (Bennhold 2005). As the EU citizens are feeling 'attached' to Europe, the question is why did it happen?

The next part of the paper will try to define the concepts of the pan-European identity in order to try to give an answer to this question.

### The Concepts of The Pan-European Identity

There are many discussions on the question how to establish a pan-European identity. We think that the starting step in this process is firstly to investigate how do the EU citizens feel the idea of the pan-European identity. In the next paragraph we will present some of the relevant research results on this issue.

According to the *Herald Tribune*, 'most of the EU citizens who say they feel 'European' still rank their national identity higher than their European one, opinion polls show. But among those aged 21 to 35, almost a third says they feel more European than German, French or Italian, according to a survey by *Time* magazine in 2001'. Additionally, a survey conducted by *Eurobarometer* found that at the end of 2004 only 47% of EU citizens saw themselves as citizens of both their country and Europe, 41% as citizens of their country only. 86% of the interviewees felt pride in their country, while 68% were proud of being European. In general, people feel more attached to their country (92%), region (88%), city (87%) than to Europe (67%) (European Values and Identity 2006).

The question is what causes this lack of the pan-European identity despite the expansion of the EU and a falling of the borders? First, assuming that the pan-European identity emerges from an exchange of intercultural relations follows what it refers to as the constructivist view of *Europe as space of encounters*: 'as identities undergo constant change, 'European identity' would be encompassing multiple meanings and identifications and would be constantly redefined through relationships with others. 'United in Diversity' would mean the participation in collective political and cultural practices. It would be wrong and impossible to

fix EU borders' (*ibid.*). The critics of this theoretical concept claim that it overestimates the ability to adapt, underestimates the need for stability and 'too much diversity can eventually lead to the loss of identity, orientation and coherence, and therefore undermine democracy and established communities' (*ibid.*). Nevertheless, we believe that any kind of successful and functional concept of the pan-European identity has to be developed within the framework of the liberal democracy.<sup>6</sup>

With a little period gone by since the EU more than doubled in size, adding 13 new members from 2004 to 2013, it is quite difficult to claim precisely what is the future of the pan-European identity. Without any ability to conduct empirical tests the effect of *Europe as space of encounters* can only be discussed theoretically leading to inconclusive results. Nevertheless, we think that there is a reason for optimism. Both the EU and Europe are rapidly changing, but the question is will this change constantly redefine the multiple meanings of European identity portrayed by the view of *Europe as a space of encounters*?<sup>7</sup>

If the EU is not solely a Europe of space of encounters, then the question becomes how to define the pan-European identity? For the theory of the EU (the USE and Europe as a continent) as a space of encounters certainly has its fair share of critics allowing for alternative definitions to arise. One of the most prosperous starting points for establishing the pan-European identity is the common (*unifying*) culture and (*positive*) history throughout the Old continent.<sup>8</sup> The so-called 'communitarians' believe in the view (concept) of *Europe of culture* or *European family of nations*. This view is defined as: 'The European identity has emerged from common movements in religion and philosophy, politics, science and the arts. Therefore, they tend to exclude Turkey from the ranks of possible future member states and argue a stronger awareness of the Christian (or Judeo-Christian) tradition. 'United in diversity' is taken to refer to

6 On debates on the concept of the liberal democracy, see (Hobson 2012). On the question of borders and identities, see (Ellis, Klusáková 2007).

7 On multilingual encounters in Europe, see (Unger, Krzyżanowski, Wodak 2014).

8 On the problem of current challenges of writing European history, see (Cole, Ther 2010).



Europe as a 'family of nations'. On this basis, it is high time to define EU borders' (European Values and Identity 2006).

We think that two most important lacks of this concept are: 1) it excludes the inclusion of minority populations within the EU<sup>9</sup>; and 2) it opposes Turkey's EU membership.<sup>10</sup> The fact is that such culture-nationalistic approach is usually the main source of conflict within the EU. Furthermore, defining the pan-European identity as *Europe of culture* will undoubtedly bring forth further tensions with the minority groups throughout the EU (or in the future the USE). For instance, in 2004, tensions flared in the Netherlands after filmmaker Theo van Gogh was brutally murdered by a citizen of Moroccan descent in response to van Gogh's controversial film about the Islamic culture (Gunman Kills Dutch Film Director 2004). In response, the protestors took to the streets of Amsterdam banging pots and pans as an expression of freedom of speech. Several mosques were also burnt throughout the country by the Dutch extremists (or patriots?). Further, in Germany, the *gastarbeiter* ('guest worker') question is a highly contested issue during several last decades. The situation revolves around a large portion of people who are moving to Germany from the mid-1960's onwards in order to fill vacant positions and help the economy to grow. However, the original idea was that they would go back to their native countries after Germany had achieved her economic success. However, most *gastarbeiter*s decided to stay and many had children who were born and raised in Germany.<sup>11</sup> In general, it is essential for the European well being to incorporate its national minorities; therefore, a view of the pan-European identity as a *Europe of culture* seems to be a radical and very dangerous definition, which could certainly backfire causing immense difficulties throughout the EU. In the other words, it is highly advisable to search for a definition that encompasses Europe as a whole without excluding the beliefs,

9 On the question of forms of cultural pluralism, see (Kymlicka 2000: 123–178).

10 On the question of Turkey's accession to the EU and the question of identity challenge, see (Bogdani 2010; Akçay, Bahri 2013; MacMillan 2013).

11 On *gasterbaiter* question in Germany, see (Klopp 2002; Chin 2011).

customs, and history of both the national minorities (autochthonous or not) and the stateless nations in Europe.<sup>12</sup>

The third applicable concept can be *Europe of citizens* or *Constitutional patriotism*.<sup>13</sup> The main attributes of this concept are: '[Establishing a] common political culture, or civic identity, based on universal principles of democracy, human rights, the rule of law etc. expressed in the framework of a common public sphere and political participation (or 'constitutional patriotism', a term coined by the German scholar Jürgen Habermas). They believe that cultural identities, religious beliefs etc. should be confined to the private sphere. For them, European identity will emerge from common political and civic practices, civil society organizations and strong EU institutions. 'United in diversity', according to this view, means that the citizens share the same political and civic values, while at the same time adhering to different cultural practices. The limits of the community should be a question of politics, not culture' (European Values and Identity 2006). Surely, this view calls for an assimilation of local patriotism and identities which is now reserved for the regional and private spheres, but on the general level of

12 On Europe's stateless nations, see (Bodlore-Penlaez 2011). This unique atlas takes us on a panoramic tour of the stateless nations in Europe today. It maps their physical and linguistic character, and graphically summarises their history, politics and present position. The Alsacians, Basques, Corsicans, Frisians, the Scots and the Welsh are all peoples who are not sovereign and are fighting for their cultural and political identity. This atlas depicts the marvellous mosaic that is Europe today, and paints a picture of a future Europe of flourishing small nations.

13 Among many concepts on definition of the European identity, Jürgen Habermas's understanding of the term through the concept of *Constitutional patriotism* is one of the most attractive. This concept was especially relevant during the drafting and discussing the possible implications of the EU Constitution in 2004. However the 'No' votes in referendums in France and the Netherlands in 2005 abolished for some time the possibility of a Constitution for the EU, thus changing the nature and the focus of discussions on the pan-European identity. However, the concept of *Constitutional patriotism* has still plenty to offer to contribute to those debates on the pan-European identity. On the post-constitutional debates, the possibility of the evolution of the concept, the new forms of interpretation of the term and its relevance to the pan-European identity, see (Werner Müller 2007; Gürdag 2014).

the whole EU only the common pan-European patriotism and identity have to be on agenda. However, the critics of the concept of *Europe of citizens* or *Constitutional patriotism* state that this approach is too artificial in distinguishing the private and public, as well as subjective and universal spheres of life. These critics also claim that the national-cultural differences by this approach are ignored, but the feelings of solidarity can only occur from the cultural feelings of belonging together (*ibid.*). It means that the common solidarity feeling has to be established on the entire sum of particular national-cultural reciprocity sympathies. Otherwise, it will not function properly and for a longer period of time.

However, now the practical question is: can common citizenship solidarity replace in the real life of the EU citizens *historically* antagonistic cultures based on different confessional denominations (Roman Catholicism, Protestantism, Islam, Orthodoxy, and Judaism). As an answer, a proposal from the EU Commission in Brussels came: it can if we will teach at the schools only *positive* historical experiences of the relations between the EU nations.<sup>14</sup> In spite of this, such approach of building solidarity effects within the EU will surely be labeled by the historians as something like ‘genocide against the science’ or the ‘politics of washing brains’ so experienced in all kinds of totalitarian regimes. Finally, the view of *Europe of citizens* or *Constitutional patriotism* took a major setback in late May and early June 2005, when the French and Dutch electoral bodies voted a resounding ‘No’ on a referendum to ratify the proposed EU Constitution. We have to remember that according to the Article IV, section 447 of the proposed EU Constitution, the constitutional treaty is not valid unless all countries of the EU ratify it (Caldwell 2005).

The extreme portrayal of the concept of *Europe of citizens* or *Constitutional patriotism* is what is being labeled as the ‘United States of Europe’, a phrase firstly coined by Winston Churchill in his address in

14 Told during the workshop conversation in Brussels at the (Transatlantic Summer Academy 2001).

Zürich in 1946. This theory states that the nation-states of the EU would give into the state-nation concept of the EU thus losing their sovereignty in the process. The outcome would be a result similar to the fifty states in the United States of America. In this context, the Belgian PM Guy Verhofstadt proposed the idea to have a core of federal Europe within the European Union, involving those states who wished to participate. According to his idea, five policy areas should be federalized: 1) an European social-economic policy; 2) technology cooperation; 3) a common justice and security policy; 4) a common diplomacy; and 5) a common European army.<sup>15</sup>

Whether to be a proponent of *Europe of citizens*, *Europe of culture* or *Europe as space of encounters* view, one similarity that all three concepts has to share has to be, in our opinion, a consensus on preconditions necessary for the emergence of the pan-European identity. These preconditions can be in the following spheres:

- Politics: the strengthening of democratic participation at all levels and more democracy at the EU level in particular.
- Education and culture: strengthening of the European dimension in certain subjects (especially history), more focus on language learning, more exchanges, etc.
- Social and economic cohesion: counteracting social and economic differences.

### **Additional Factors on Creation of The pan-European Identity**

The above presented views address possible concepts which can be applied in the practice in order to establish the pan-European identity, yet it is probably difficult to choose one view over another without encompassing a kind of mixture from all of them. The existing views also neglect very important issues of additional factors which could play a

<sup>15</sup> On this issue, see (Serfaty 2000).

crucial role in the emergence of the pan-European identity. The next paragraphs address these additional factors.

At the heart of the creation of a strong pan-European identity is the fact that the borders within the EU have dissipated and the citizens of the EU are able to travel freely without any visa requirements regardless the fact that many of the outsiders ('foreigners') have to pass a certain, and even very difficult, bureaucratic procedure in order to get the EU visa. In the other words, at the same time of lifting the wall-borders between the EU member states, especially of those who signed the Schengen Agreement (June 14th, 1985) followed by the Schengen Convention (1990) which led to creation of the Schengen Area (March 26th, 1995), the EU wall-borders with the outside world became even stronger.<sup>16</sup>

Together with the Schengen Area policy there are additionally very successful factors which strongly contribute to the creation of the feeling to be a 'European'. For instance, the 'Erasmus/Socrates' student and teaching staff exchange (mobility) program (est. 1987) has allowed for 1.2 million Europeans to study abroad within Europe (Bennhold 2005)<sup>17</sup> up to 2005. This unique opportunity allows students and teachers to experience life in/of another country, participating to their understanding of a common European identity. The 'Erasmus/Socrates' program ('Lifelong Learning Programme' from 2007) is just one element for a diversification of transcontinental experience and surely a part of the EU policy of the European integration.<sup>18</sup>

A lifting of the labor restrictions within the whole EU is a very important additional factor in creating the common European identity

16 On this problem, see (Zaiotti 2011).

17 'Erasmus' (European Community Action Scheme for the Mobility of University Students) program was proposed by the European Community's (EC) Commission in 1985 and was accepted by the EC Council in 1987. The European Free Trade Association's (EFTA) member countries became part of this program in 1991. 'Socrates' program of the EU works from 1995. The task of this program is to make better EU policy of enlightenment. 'Erasmus' program became the most important branch out of six breaches of 'Socrates' program to which it is given 55% out of total 'Socrates' program budget.

18 On this issue, see (Eitel Kathrin 2010; Gilbert 2012).

and feelings of solidarity as a basis for the further process of (stronger) European integration. In this respect, for instance, the EU has passed a law after May 2004 requiring from all old member states (EU-15) to lift their labor restrictions on the EU-8 (Lithuania, Latvia, Estonia, Poland, Czech Republic, Slovenia, Slovakia, and Hungary) by the year 2011. Following this requirement, Sweden, Ireland, and the United Kingdom were the first to lift their labor restrictions. Finland, Spain, Portugal, Italy, and Greece are now completely open to the EU-8 as a result of such a policy. At the beginning Denmark allows EU-8 citizens stay up to 6 months to search for a job, if they find one they are allowed to work legally and to arrange their residence permits. For the citizens of Bulgaria and Romania (accepted in 2007 to the EU), only Sweden and Finland have completely lifted all restrictions from the very beginning, with the other member states implementing permit schemes. Today, traveling from place to place within the EU and working in different EU countries has been made both easier and cheaper.<sup>19</sup> Budget airlines offer extremely competitive prices to destinations across the continent, while the interconnectivity of bus and rail lines offer easy access throughout Europe often at discounted prices as well. The lack of restrictions and the access to move comfortably has created a new understanding of the European unity and subsequently of the pan-European identity.

If a strong pan-European identity has to emerge, conventional wisdom will tell us that it will certainly begin with the young generations who easily adapt to the change and novelties. The possibilities to become the 'European' for the youth are numerous, with the open borders within the EU, and strong cultural and educational EU exchange programs, such as above mentioned 'Erasmus/Socrates', etc. The fact is that the possibilities for the young Europeans today are vast compared to the past. Technological advancements, like the internet, make cross-cultural communication both easy and effective. All of these facilities are undoubtedly contributing to the process of creation of the common pan-

19 On the evolution of the labor law within the EU, the distinct national and regional approaches to the question of employment and welfare, and the pressures for change within a further enlarged EU, see (Barnard 2012; Hardy, Butler 2011).

European solidarity and identity. Moreover, the interconnectivity of the national youth councils protects and aids the voice of youth throughout the EU and beyond. Many complex networks of the youth councils have emerged, including the EU Youth Forum, the Council of Europe, and the European Youth Portal. By protecting the voices of youth today, these networks are paving the way for the leaders of tomorrow. Throughout the process, the interaction between the national youth councils would help to break down cultural barriers and aid in the process of the pan-European identity formation. As one of the EU officials said: 'they [the European youth] are not asked to give up their national or regional identity – they are asked to go beyond it, and that it what pulls them closer together. We are creating a community in which diversity is not a problem but a characteristic. It is an integral part of feeling European' (Bennhold 2005).<sup>20</sup>

As the EU becomes more centralized and intercultural communication has become common place, an established means of communication has become essential. The English language has become a global phenomenon, serving as an auxiliary language for the citizens across the globe and more importantly throughout whole Europe as a continent. The English language emerged as a world-wide language largely as a legacy of the colonial policy of the British Empire and as well as the evolution of the United States into an economic and political super power in the 20th century (Universal Language. *Wikipedia*). For these reasons the English language has established itself as a *lingua franca* in international business and subsequently as *de facto* auxiliary language for international communication which can significantly participate in the process of the European solidarity and identity creation.<sup>21</sup> Despite the rise of the English language as an auxiliary and mediator language, the EU still has almost 30 official languages and therefore spends heavily on translational services. In fact, for

20 On the European transnational identity and citizenship, see (Berezin, Schain 2003; Balibar 2004; Risse 2010).

21 On the question of the English language as a modern *lingua franca*, see (Mauranen, Ranta 2010; Seidlhofer 2011; Jenkins 2014).

instance, in 2005 the total amount was '€ 1123 million, which is 1% of the annual general budget of the European Union. Divided by the population of the EU, this comes to € 2.28 per person per year' (Europa: Languages and Europe 2007). However, the EU has no plans of reducing the amount of official languages anytime soon and according to the official website of the EU this is justified as follows: 'in the interests of democracy and transparency it has opted to maintain the existing system. No Member State government is willing to relinquish its own language, and candidate countries want to have theirs added to the list' (*ibid.*). The EU has decided not to switch to one official language (the English?) by now because of at least two reasons: 1) 'it would cut off most people in the EU from an understanding of what the EU was doing. Whichever language were chosen for such a role, most EU citizens would not understand it well enough to comply with its laws or avail themselves of their rights, or be able to express themselves in it well enough to play any part in EU affairs', and 2) 'of the EU languages, English is the most widely known as either the first or second language in the EU: but recent surveys show that still fewer than half the EU population have any usable knowledge of it (*ibid.*). However, despite the EU decision to keep almost 30 official languages, having a common communicator amongst everyday citizens is essential for creating of a common identity. Moreover, English language is often the preferred taught language for foreign students partaking in many different 'Erasmus/Socrates' exchange locations. While the EU statistics claim that the half of the EU population has no usable knowledge of the English language, naturally this statistic weighs heavily towards the older population. As addressed in the previous section a role of the youth in establishing a pan-European identity is (very) probably crucial one. With the English language (or any other) as a *lingua franca*, the speaking youth brake cultural barriers and this process is going to continue for sure in the future.<sup>22</sup>

The role of pop-culture supported by transnational mass media is particularly important for creation of the common European identity as

22 On the question of language and language policy of the EU and within the European continent, see (Barbour, Carmichael 2000; Phillipson 2004; Arzoz 2008).



practically it has a decisive effect on it.<sup>23</sup> In many instances pop-culture can help to establish a common identity particularly among the younger generations. For instance, within the music industry, each year the *Eurovision song* contest encapsulates the attention of millions of viewers. Regardless on the fact that many experts stress that the context of it is of (very) low quality, there are and those who are seeing the *Eurovision song* as a good promoter of the pan-European identity and reciprocity.<sup>24</sup>

A development of common European sport teams is also of an extreme importance for creation of the pan-European identity and solidarity. Such steps are already done and have to be further built-up in the future. For instance, in professional golf there is a European team who faces an American team in the semi-annual Ryder Cup. There has been discussion of creating a European Union Olympic team; however, a *Eurobarometer* survey shows that only 5% of the EU citizens claim that this would make them feel more European (Pan-European Identity *Wikipedia*). A pan-European sport competitions such as football's (soccer) UEFA Champions League and UEFA Cup or basketball Euro League and Euro Cup can strongly contribute in creation of the feelings to be European. However, although such competitions might help define the pan-European identity from a pop-culture sense, the events also aid to national pride as fans often take pride in supporting the teams from their country. Thus such events both aid and hurt the establishment of the pan-European identity. Furthermore, international football competitions such as UEFA's Euro and the FIFA World Cup, like similar competitions in basketball and other mass popular sports, put strong emphasis on national pride as they see individual states competing against one another for pride and glory (aside from enormous financial compensations). Such events are not necessarily detrimental to the European identity if the Europeans are not asked to give up their national or regional identity – if they are

23 On the role of transnational mass media for creation of the pan-European identity, see (Brüggemann, Schultz-Forberg 2009).

24 On *Eurovision song* contest and European identity, see (Tragaki 2013; Fricker, Gluhovic 2013).

asked to go beyond it, what would probably pulls them closer together. In the other words, it has to be created a community in which diversity is not a problem, but a characteristic in order that national-regional differences would become integral parts of the feelings to be European (Bennhold 2005).

In 2005, the internet domain *.eu* was launched under the title *Your European Identity*. In order to register a *.eu* domain one must be located in the EU (Pan-European Identity *Wikipedia*). This step indicates a common gravitation towards switching to a European mentality. The success of the *.eu* domain system has been extremely positive. The same is expecting and from the policy of labeling the EU products as *made in European Union*.

Finally, the common EU currency known as the *Euro* (€) has to play one of the real factors in making the EU citizens to feel themselves as the Europeans.<sup>25</sup> The existence of a common EU currency and monetary union means above all an acceptance to live in a common state (the USE) what is and the final political purpose of the whole process of the so-called 'Europeanization' from 1951 onwards. In the other words, to accept to live in a common political unity in a form of a state with the others above all means acceptance of a common reciprocity and solidarity based on a common (pan-European) identity.<sup>26</sup>

## Conclusion

The European identity seems fit to take on a new a life given the EU continuous expansion. The workable concept of a European identity should fell within the framework set by the theory of *ethnic indifference* which allows citizens not to give up their national identity but to expand their identity into a pan-European one. Different proponents support different views of the European identity, be it *Europe as space of encounters*, *Europe of culture* or *Europe of citizens*. It is particularly important not

25 On the *Euro* currency, see (Marsa 2011).

26 On this problem, see (Fligstein 2010).

to ostracize national minorities in the process of defining the European identity. For a definite European identity to emerge one must focus on the young generations. These are the generations which are willing to adapt to change and these are the generations which will carry forth the European identity. Through free mobility of labor, the lack of visas, and intercultural exchange programs, the opportunities to experience another nation are immense. Communication is easier than ever with technological advancements, such as the internet, and the emergence of English as an auxiliary language has allowed citizens to clearly communicate with one another. These are the advancements which will enable a European identity. Shared values and common pop-culture surely help link the continent. If in the future the Europeans would further unite in their diversity it could be expected that more clear European identity will emerge.

It is true that the EU always needed a political purpose beyond just trade. Without political purpose the EU construction will start to fall apart (Bialasiewicz 2008: 72). To create and to maintain a common pan-European identity (alongside with particular national and regional identities) is a crucial project of keeping the whole political construction of the EU (or some kind of the United States of Europe in the future) together for the very reason that without common identity no common solidarity and common wish to live together within the same political framework (state).

We have to say that there are four existing types of the states in the world in relation to the nature of their subjects:

1. 'People-nation state' – organized on the ethnic basis of the state's inhabitants.
2. 'Cultural-nation state' – organized on the basis of commonly shared culture by its subjects.
3. 'Class-nation state' – organized on the ground of the class belonging of its subjects.
4. 'Nation of state citizens' – organized politically on the normative basis of legally interpreted individual rights (Lepsius 1982: 7–11).

In this context, we strongly believe that the only successful, long standing and democratic type of the state building applied in the case

of the United States of Europe is the last fourth one for the reason that only a *Constitutional patriotism* can be a functional framework for the creation of the pan-European identity which has to be followed by the change of the political system of the EU in order to be more compatible with the common European identity.<sup>27</sup>

## Bibliography

- Akçay Belgin, Yilmaz Bahri (eds.). 2013. *Turkey's Accession to the European Union. Political and Economic Challenges*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Arzo Xabier (ed.). 2008. *Respecting Linguistic Diversity in the European Union*. John Benjamins Publishing Company.
- Balibar Étienne. 2004. *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Barbour Stephen, Carmichael Cathie (eds.). 2000. *Language and Nationalism in Europe*. New York: Oxford University Press.
- Barnard Catherine. 2012. *EU Employment Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Bennhold Katrin. 2005. Quietly Sprouting: a European Identity, *International Herald Tribune*. April 26th (<<http://www.iht.com/articles/2005/04/26/news/enlarge2.php>> [visited on 2006 05 06]).
- Berezin Mabel, Schain Martin (eds.). 2003. *Europe Without Borders: Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transnational Age*. John Hopkins University Press.
- Bialasiewicz Luiza. 2008. The Uncertain State(s) of Europe?, *European Urban and Regional Studies* 15 (1): 71–82.
- Bodlore-Penlaez Mikael. 2011. *Atlas of Stateless Nations in Europe*. Y. Lolfa Cyf.
- Bogdani Mirela. 2010. *Turkey and Dilema of EU Accession: When Religion Meets Politics*. Library of European Studies, I. B. Tauris.
- Brüggemann Michael, Schultz-Forberg Hagen. 2009. Becoming Pan-European? Transnational Media and the European Public Sphere, *International Communication Gazette* 71 (8): 693–712.

27 On the EU political system, see (Hix, Høyland 2011). However, the politics and policies of creation of the common pan-European identity has to take into consideration and the question of immigrants' integration within the political framework of the EU and the USE. On perspectives for a common European migration policy, see (Karlsson, Pelling 2011).

- Caldwell Christopher. 2005. Why Did the French and Dutch Vote No?, *The Weekly Standard*. June 13th (<<http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/005/690ciqgw.asp>>) [visited on 2014 01 17].
- Checkel Jeffrey, Katzenstein Peter (eds.). 2009. *European Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chin Rita. 2011. *The Guest Worker Question in Postwar Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cini Michelle, Pérez-Solórzano Borragan Nieves. 2013. *European Union Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cole Laurence, Ther Philipp. 2010. Introduction: Current Challenges of Writing European History, *European History Quarterly* 40 (4).
- Delanty Gerard. 2003. The Making of a Post-Western Europe: A Civilizational Analysis, *Thesis Eleven* 72: 8–25.
- Denitch Bogdan. 1994. *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*. Minneapolis–London.
- Eitel Kathrin. 2010. *Cultural Globalization and the Exchange Program ,Erasmus: An Institutional and Cultural Homogenization?*. Grin-Verlag für akademische texte.
- Ellis Steven, Klusáková Lud'a. 2007. *Imagining Frontiers, Contesting Identities*. Pisa: Plus, Pisa University Press.
- Europa: Languages and Europe. 2007. *Europa: Gateway to the European Union*. January 1st (<<http://europa.eu/languages/en/document/59>>) [visited on 2014 02 02].
- European Values and Identity. 2006. *EurActiv.Com*. April 19th (<<http://www.euractiv.com/en/constitution/european-values-identity/article-154441>>) [visited on 2009 08 23].
- Fligstein Neil. 2010. *Euro-Clash: The EU, European Identity, and the Future of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker Karen, Gluhovic Milija (eds.). 2013. *Performing the ,New' Europe: Identities, Feelings, and Politics in the Eurovision Song Contest*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gilbert Mark. 2012. *European Integration: A Concise History*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Guibernau Montserrat, Rex John (eds.). 1997. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Gunman Kills Dutch Film Director. 2004. *BBC News*. November 2nd (<<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3974179.stm>>) [visited on 2014 02 05].
- Gürdag Hande. 2014. *Revisiting Constitutional Patriotism Beyond Constitutionalism*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Hardy Stephen, Butler Mark. 2011. *European Employment Laws: A Comparative Guide*. Spiramus Press.
- Hix Simon, Høyland Bjørn. 2011. *The Political System of the European Union*. New York: Palgrave MacMillan.

- Hobson Christopher. 2012. Liberal democracy and beyond: extending the sequencing debate, *International Political Science Review* 33 (4): 441–454.
- Jenkins Jenifer. 2014. *English as a Lingua Franca in the International University. The Politics of Academic English Language Policy*. London–New York: Routledge-Taylor & Francis Group.
- Karlsson Jan, Pelling Lisa (eds.). 2011. *Moving Beyond Demographics: Perspectives for a Common European Migration Policy*. Stockholm: FWD Reklambyrå.
- Klopp Brett. 2002. *German Multiculturalism: Immigrant Integration and the Transformation of Citizenship*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Kymlicka Will (ed.). 2000. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Lepsius Rainer. 1982. Nation und Nationalismus in Deutschland, Winkler H. (ed.), *Nationalismus in der Welt von Heute: 7–11*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- MacMillan Catherine. 2013. *Discourse, Identity and the Question of Turkish Accession to the EU: Through the Looking Glass*. Burlington, UT: Ashgate Publishing Group.
- Marsa David. 2011. *The Euro: The Battle for the New Global Currency*. New Haven–London: Yale University Press.
- Mauranen Anna, Ranta Elina (eds.). 2010. *English as a Lingua Franca. Studies and Findings*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- McCormick John, Olsen Jonathan. 2014. *The European Union: Politics and Policies*. Westview Press.
- Merdjanova Ina. 2000. In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe, *Religion, State & Society* 28 (3): 233–262.
- Nelsen Brent, Stubb Alexander (eds.). 2003. *The European Union: Readings on the Theory and Practice of European Integration*. Lynne Rienner Publishers.
- Pan-European Identity. *Wikipedia* (<[http://en.wikipedia.org/wiki/Pan-European\\_identity](http://en.wikipedia.org/wiki/Pan-European_identity)>) [visited on 2014 02 21].
- Phillipson Robert. 2004. *English-Only Europe? Challenging Language Policy*. New York: Taylor & Frances.
- Risse Thomas. 2010. *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Seidlhofer Barbara. 2011. *Understanding English as a Lingua Franca*. Oxford: Oxford University Press.
- Serfaty Simon. 2000. Europe 2007: From Nation-States to Member States, *The Washington Quarterly*. Autumn: 15–29.
- Tragaki Dafni. 2013. *Empire of Song: Europe and Nation in the Eurovision Song Contest*. Lanham Maryland: Rowman.
- Transatlantic Summer Academy. 2001. Euro-Atlantic Relations in the 21st Century: The Challenges Ahead. June 5th–30th: organized by the University of Bonn.

- Unger Johann, Krzyżanowski Michał, Wodak Ruth. 2014. *Multilingual Encounters in Europe's Institutional Spaces*. Bloomsbury Academic.
- Universal Language. *Wikipedia* (<[http://en.wikipedia.org/wiki/Universal\\_language](http://en.wikipedia.org/wiki/Universal_language)>) [visited on 2014 ].
- Werner Müller Jan. 2007. *Constitutional Patriotism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wiener Antje, Diez Thomas. 2009. *European Integration Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Zaiotti Ruben. 2011. *Cultures of Border Control: Schengen and the Evolution of European Frontiers*. Chicago: Chicago University Press.

# Europos Sąjunga ir Europos tapatybė

VLADISLAV B. SOTIROVIĆ

## *Santrauka*

Šiame moksliniame straipsnyje nagrinėjami santykiai tarp tų, kurie palaiko visos Europos tapatybę, kuri turi užimti ypatingą vietą tarp tautinių tapatybių, ir tų, kurie yra savitų tautinių tapatybių, svarbiausių Europos Sąjungos vidaus prioritetų išsaugojimo šalininkai. Stengiamasi atsakyti į pagrindinį tyrimo klausimą, ką Europos vienijimo procesas ES sistemoje reiškia tapatybei arba tiksliau – kaip sukurti bendrą Europos tapatybę? Svarstant šį klausimą, esminė problema yra ta, ar ES sėkmę lemia išimtinai ekonominė ir politinė tarpusavio priklausomybė, o gal iškils stipri visos Europos tapatybė? Šiuo darbu siekiama pristatyti esamus požiūrius į bendros Europos tapatybės kūrimą ir jos modelius prieš aptariant papildomus veiksnius, į kuriuos taip pat būtina atsižvelgti. Siekiant šio tikslo, pristatomi tiriamu klausimu mokslinėje literatūroje, žiniasklaidos priemonėse ir įvairiose viešose anketose paskelbti teoriniai modeliai ir empiriniai tyrimai, taip pat pateikiamos autoriaus praktinės išvados.

Darbo autorius tvirtai įsitikinęs, kad įvykdomą Europos tapatybės koncepciją turėtų apimti sistema, kuriama pagal *etninio neutralumo* teoriją, leidžiančią gyventojams neatsisakyti savo tautinės tapatybės, bet praplėsti ją iki Europos tapatybės. Skirtingi šalininkai palaiko skirtingus požiūrius į Europos tapatybę, traktuodami *Europą kaip* susidūrimų *erdvę arba kultūros Europą, arba piliečių Europą*. Autoriaus nuomone, apibrėžiant bendrą Europos tapatybę svarbu neatstumti tautinių mažumų. Kad iškiltų tvirta Europos tapatybė, būtina sutelkti dėmesį į jaunąsias kartas. Kaip tik šios kartos yra linkusios prisitaikyti prie pokyčių, todėl jos ir paspartins Europos tapatybės kūrimą. Laisvas darbo jėgos judėjimas, bevizis režimas ir tarpkultūrinių mainų programos suteikia puikias galimybes praktiškai pažinti kitą tautą. Dėl technologinės pažangos (pvz., interneto) susisiekti tapo lengviau nei kada nors anksčiau, o anglų



kalbos kaip pagalbinės kalbos išpopuliarėjimas leidžia gyventojams aiškiai bendrauti tarpusavyje. Tokie postūmiai ir sudarys sąlygas Europos tapatybei. Bendros vertybės ir bendra populiarioji kultūra neabejotinai padės sujungti žemyną. Jei ateityje europiečiai ir toliau vienyšis, nors ir būdami įvairūs, tikėtina, kad išryškės aiškesnė Europos tapatybė.

Be abejo, ES visada reikėjo didesnio politinio siekio nei prekyba ir verslas. Be politinio siekio ES konstrukcija pradės griūti. Sukurti ir išlaikyti bendrą Europos tapatybę (kartu su konkrečiomis nacionalinėmis ir regioninėmis tapatybėmis) yra gyvybiškai svarbus projektas, padėsiantis išsaugoti visą politinę ES (ar tam tikrų Suvienytųjų Europos Valstijų ateityje) struktūrą paprasčiausiai todėl, kad be bendros tapatybės nėra nei bendros vienybės, nei noro drauge gyventi toje pačioje politinėje sistemoje (valstybėje). Daroma išvada, kad vienintelis sėkmingas, ilgalaikis ir demokratiškas valstybės kūrimo tipas Suvienytųjų Europos Valstijų atveju yra *Konstitucinio patriotizmo* modelis. Jis būtų veikianti sistema bendrai Europos tapatybei kurti, tačiau kartu turės vykti ir ES politinės sistemos pokyčiai, kad pastaroji labiau atitiktų bendrą Europos tapatybę.



# The Invention of 'We' and 'Them' in National Anthems. Images from Central Europe

WALDEMAR KULIGOWSKI

National symbols, whether religious or secular, have played extremely important roles in mobilizing people and countries in times of transition and struggle. National anthems as well as national flags and national emblems, are one of the most important symbols of every modern nation state. The function of national anthems is similar across nations, for example, the idea of national unity. This paper attempts to analyse the lyrics of several Central European national anthems: Czech, Polish, Lithuanian, Hungarian, and Romanian with the aim of discovering how similar national anthem functions are accomplished through the lyrics and the re-construction of nation's self-identification and stereotypes in respect to other nations.

A national anthem is one of symbolic attributes of any modern state. Alongside the flag and other national symbols, it is the most important expression of the national spirit and patriotic values. Anthems may provide the strongest, clearest statement of national identity (Kyridis et al. 2009: 1). An anthem is usually approved and accepted by the whole nation and a unique anthem cult can also be observed. It can be assumed that anthems perform the role of 'modern totems' (Cerulo 1993: 244). The role of the anthem is particularly important in the symbolic representation of the nation; especially through its connection to collective rituals (political, sport, commemorative, etc.) [Delaperrière 1993: 43]. One of the conditions for a nation's acknowledgment by other nations is the adoption of conventional symbolism. Each nation is expected to have its own distinguishing anthem (Billig 1995: 95). The universal international code prohibits the use of two anthems by a single nation; a legitimate nation must specify only one official anthem. Based on a

generally accepted paradox, a national anthem is a universal sign of uniqueness.

Naturally, on a basic level, a national anthem is a literary text. Paradoxically enough, these creations usually have little to do with the hymn as a literary genre. The name originating from the Greek word *hýmnos* originally denoted a canticle to Apollo, later also referring to a solemn holiday or song of praise in honour of the gods or cultural heroes. The hymn was also a very popular genre in the Judeo-Christian tradition. There's one main resource for Christian hymnology: *A Dictionary of Hymnology* (Julian 1907) written by John Julian and first edited in 1892. This tome consisted of 1616 double-columned pages and an index of 215 pages. 'The total number of Christian hymns in the 200 or more languages and dialects in which they have been written or translated is not less than 400,000' (Julian 1907: IX). Its successor, *The Canterbury Dictionary of Hymnology* (2013), contains 2 million words, over 4000 individual entries, and more than 300 authors from over 30 countries writing on hymns in the Judeo-Christian tradition.

National anthems comprise a different kind of hymn and include several forms: songs, odes, and even bawdies (such as the Slovenian hymn, 'Ante Prešeren', which is labelled 'Zdravljica' [Toast]). In accordance with the suggestions of Csaba G. Kiss, a culture historian in Hungary, the hymn's literary and generic dimension was placed in brackets (Kiss 2011). This article especially focuses on the anthem as a symbolic expression clearly marking the border between 'us' and 'them'.

It is generally acknowledged that the oldest national anthem is the English patriotic song 'God Save the King', which was first performed as such in the United Kingdom in 1745. Patriotic songs from Spain, France, and Denmark were also acknowledged in the 18th century as national anthems. The 19th century, of course, abounded in songs that acquired national anthem status. The national ideology of the time, as Eric Hobsbawm suggests, required new symbols: hymns, flags, and allegorical representations of the nation (e.g. Marianna and Germania) [Hobsbawm 1983: 7]. In addition to anthems, national holidays were also proclaimed, thus instituting a national calendar of rituals. The flags,

hymns, and national emblems were to represent national identity and sovereignty, but required respect and loyalty in exchange. A key point in this context, as the British historian emphasizes, was 'the invention of emotionally and symbolically charged signs of club membership' (Hobsbawm 1983: 11). By 'clubs', Hobsbawm obviously has national communities in mind.

The 19th century was a period in which many European countries were busy creating and recreating their own ancestral myths, national history, genealogies, cultural heritage, and national symbols (Cocchiara 1971). A search was on for symbolic forms to express national unity. The love of a common peasant heritage and a common national landscape were meant to bind the nation together and appeal to emotions above class and political struggles. At this time many national monuments were erected, the celebration of various national jubilees established, folk museums built, and national songs (sometimes highly fictional) written. The rise of the working class was one major by-product of the 19th century, the rise of nationalism in politics another. On a very general level, all kinds of nationalism have the same basis: 'the readiness of people to identify themselves emotionally with "their" nation and to be politically mobilized as Czechs, Germans, Italian or whatever, a readiness which could be politically exploited' (Hobsbawm 2007: 143).

The vast majority of the anthems of the Central European national communities were created in the 19th century. The specific nature of this region's history did not allow them to achieve an official national anthem status before the 20th century. Prior to that, they were performed unofficially and were sometimes prohibited. The history of Central European anthems is closely linked with censorship, prohibitions, and foreign control. They are usually a manifestation of protest or a negation of the current status quo. For this reason, they often depict wishes and aspirations rather than activities set in concrete political and historical circumstances. This article focuses only on *official* national anthems. Many other popular songs without this status existed in all the Central European countries. A special edition of *Native Song* contains lyrics and notes for 46 of the most popular Polish national songs. Its editor writes:

‘The patriotic song symbolizes a nation’s unity and autonomy and shapes the social manifestation of feelings. This kind of singing originated in various periods of Poland’s history and repeatedly fulfilled the function of a national anthem. It is present in religious singing revering God, saints, or famous cult places, in secular singing extolling the extraordinary acts of monarchs and heroes, and in the commemoration of great events connected with the defence of freedom or independence or with the preservation of the most precious cultural and traditional heritage’ (*Pieśń ojczysta* 2008: 8). This formula could serve as a universal foreword to any collection of Central European national or native songs.

The *Native song* Polish collection contains songs from the 13<sup>th</sup> (‘Gaude Mater Polonia’), 14<sup>th</sup> (‘Bogurodzica’, ‘Mother of God’), 19<sup>th</sup> (‘Boże, Coś Polskę’, ‘God, Thou Hast Graced Poland’), and even 20<sup>th</sup> centuries (‘Czerwone maki na Monte Cassino’, ‘Red Poppies on Monte Cassino’). Other such songs are quasi-official but very popular anthems. A similar situation can be seen in other countries where quasi-official anthems were popular and widespread, for example, Croatia’s ‘Bože živi’ (1867), Slovenia’s ‘Naprej, zastava Slave!’ (1860), and Serbia’s ‘Svetosavska himna’ or ‘Pesna na insurekciju Serbijanov’ (1804) [Zieliński 2000: 40]. Several songs with the status of quasi-anthems existed in the former Republic of Yugoslavia: ‘Novoj Jugoslaviji’ (1946), ‘Jugoslavijo, borba re rodila’ (1959), ‘Jugoslavija’ (1974), ‘Voljena zemljo’ (1974), ‘Ponosna domovina’ (1974), ‘Svetla budućnost’ (1974), and ‘Oganj zvezde’ (1974). All of them have a clear ideological message.

Chronologically, the oldest song to become a national anthem in Central Europe was Polish. In July 1797, Józef Wybicki, a poet, composer, and soldier, wrote lyrics for a patriotic song called ‘Mazurek Dąbrowskiego’ (‘Dabrowski’s Mazurkas’). The composer of the tune, which was based on a folk mazurka, remains anonymous. The song became the official national anthem in 1927.

## 'Mazurek Dąbrowskiego'

Jeszcze Polska nie umarła,  
Kiedy my żyjemy  
Co nam obca moc wydarła,  
Szablą odbijemy.

*Marsz, marsz, Dąbrowski  
Do Polski z ziemi włoskiej  
Za twoim przewodem  
Złączym się z narodem*

Jak Czarniecki do Poznania  
Wracał się przez morze  
Dla ojczyzny ratowania  
Po szwedzkim rozbiore.

*Marsz, marsz...*

Przejdziem Wisłę, przejdziem Wartę  
Będziem Polakami  
Dał nam przykład Bonaparte  
Jak zwyciężać mamy

*Marsz, marsz...*

Niemiec, Moskal nie osiedzie,  
Gdy jąwszy pałasza,  
Hasłem wszystkich zgoda będzie  
I ojczyzna nasza

*Marsz, marsz...*

Już tam ojciec do swej Basi  
Mówi zapłakany  
Słuchaj jeno, pono nasi  
Biją w tarabany

*Marsz, marsz...*

Na to wszystkich jedne głosy  
Dosyć tej niewoli  
Mamy raclawickie kosy  
Kościuszkę Bóg pozwoli.

## 'Dabrowski's Mazurkas'

*Poland has not yet died,  
So long as we still live.  
What the alien power has seized from us,  
We shall recapture with a sabre.*

*March, march, Dąbrowski,  
To Poland from the Italian land.  
Under your command  
We shall rejoin the nation.*

*Like Czarniecki to Poznań  
Returned across the sea  
To save his homeland  
After the Swedish partition.*

*March, march...*

*We'll cross the Vistula and the Warta,  
We shall be Polish.  
Bonaparte has given us the example  
Of how we should prevail.*

*March, march...*

*The German nor the Muscovite will settle  
When, with a backsword in hand,  
'Concord' will be everybody's watchword  
And so will be our fatherland.*

*March, march...*

*A father, in tears,  
Says to his Basia  
Listen, our boys are said  
To be beating the tarabans*

*March, march*

*All exclaim in unison,  
'Enough of this slavery!'  
We've got the scythes of Raclawice,  
God will give us Kościusko.*

In 1823, Ferenc Kölcsey, a poet and folk activist, wrote a poem starting with the line *'Isten, áldd meg a magyart'* ('O, my God, the Magyar bless'). Five years later, it was published under the title of *'Himnusz'*. In 1844, Ferenc Erkel, the creator of the national Hungarian opera, composed the music. It became the official national anthem in 1903.

*'Himnusz'*

*Isten, áldd meg a magyart  
Jó kedvvel, bőséggel,  
Nyújts feléje védő kart,  
Ha küzd ellenséggel;  
Bal sors akit régen tép,  
Hozz rá víg esztendőt,  
Megbűnhődte már e nép  
A múltat s jövőndőt!*

*Őseinket felhozád  
Kárpát szent bércére,  
Általad nyert szép hazát  
Bendegúznak vére.  
S merre zúgnak hajjai  
Tiszának, Dunának,  
Árpád hős magzatjai  
Felvirágozának.*

*Értünk Kunság mezein  
Ért kalászt lengettél,  
Tokaj szőlővesszein  
Nektárt csepegtettél.  
Zászlónk gyakran plántálád  
Vad török sáncára,  
S nyögte Mátyás bús hadát  
Bécsnek büszke vára.*

*Hajh, de bűneink miatt  
Gyúlt harag kebledben,  
S elsújtád villámidat  
Dörgő fellegedben,*

*'Anthem'*

*O, my God, the Magyar bless  
With Thy plenty and good cheer!  
With Thine aid his just cause press,  
Where his foes to fight appear.  
Fate, who for so long did'st frown,  
Bring him happy times and ways;  
Atoning sorrow hath weighed down  
Sins of past and future days.*

*By Thy help our fathers gained  
Kárpát's proud and sacred height;  
Here by Thee a home obtained  
Heirs of Bendegúz, the knight.  
Where'er Danube's waters flow  
And the streams of Tisza swell  
Árpád's children, Thou dost know,  
Flourished and did prosper well.*

*For us let the golden grain  
Grow upon the fields of Kún,  
And let nectar's silver rain  
Ripen grapes of Tokay soon.  
Thou our flags hast planted o'er  
Forts where once wild Turks held sway;  
Proud Vienna suffered sore  
From King Mátyás' dark array.*

*But, alas! for our misdeed,  
Anger rose within Thy breast,  
And Thy lightnings Thou did'st speed  
From Thy thundering sky with zest.*



*Most rabló mongol nyilát  
Zúgattad felettünk,  
Majd töröktől rabigát  
Vállainkra vettünk.*

*Hányszor zengett ajkain  
Ozman vad népének  
Vert hadunk csonthalmain  
Győzedelmi ének!  
Hányszor támadt tenfiad  
Szép hazám, kebledre,  
S lettél magzatod miatt  
Magzatod hamvvedre!*

*Bújt az üldözött, s felé  
Kard nyúlt barlangjában  
Szerte nézett s nem lelé  
Honját e hazában,  
Bércre hág és völgybe száll,  
Bú s kétség mellette,  
Vérözön lábainál,  
Slángtenger fölette.*

*Vár állott, most kőhalom,  
Kedv s öröm röpkedtek,  
Halálhörgés, siralom  
Zajlik már helyettek.  
S ah, szabadság nem virul  
A holtnak véreből,  
Kínzó rabság könnye hull  
Árvák hő szeméből!*

*Szánd meg Isten a magyart  
Kit vészek hányának,  
Nyújts feléje védő kart  
Tengerén kínjának.  
Bal sors akit régen tép,  
Hozz rá víg esztendőt,  
Mebűnhögte már e nép  
A múltat s jövőndőt!*

*Now the Mongol arrow flew  
Over our devoted heads;  
Or the Turkish yoke we knew,  
Which a free-born nation dreads*

*O, how often has the voice  
Sounded of wild Osman's hordes,  
When in songs they did rejoice  
O'er our heroes' captured swords!  
Yea, how often rose Thy sons,  
My fair land, upon Thy sod,  
And Thou gavest to these sons,  
Tombs within the breast they trod!*

*Though in caves pursued he lie,  
Even then he fears attacks.  
Coming forth the land to spy,  
Even a home he finds he lacks.  
Mountain, vale – go where he would,  
Grief and sorrow all the same –  
Underneath a sea of blood,  
While above a sea of flame.*

*'Neath the fort, a ruin now,  
Joy and pleasure erst were found,  
Only groans and sighs, I trow,  
In its limits now abound.  
But no freedom's flowers return  
From the spilt blood of the dead,  
And the tears of slavery burn,  
Which the eyes of orphans shed.*

*Pity, God, the Magyar, then,  
Long by waves of danger tossed;  
Help him by Thy strong hand when  
He on grief's sea may be lost.  
Fate, who for so long did'st frown,  
Bring him happy times and ways;  
Atoning sorrow hath weighed down  
All the sins of all his days.*

The history of the Czech national anthem dates to 1834 when a musical comedy with a libretto by Josef Kajetán Tyl and a score by František Škroup was staged. Its twelfth song, 'Kde domov můj' ('Where is My Home?'), later became the national anthem, officially accepted in 1919.

*'Kde domov můj'*

*Kde domov můj, kde domov můj?  
Voda hučí po lučinách,  
bory šumí po skalinách,  
v sadě skví se jara květ,  
zemský ráj to na pohled!  
a to je ta krásná země,  
země česká, domov můj,  
země česká, domov můj!*

*Kde domov můj, kde domov můj?  
V kraji znáš-li bohumilém,  
duše útlé v těle čilém,  
mysl jasnou, vznik a zdar  
a tu sílu vzdoru zmar?  
to je Čechů slavné plémě,  
mezi Čechy domov můj,  
mezi Čechy domov můj!*

*'Where is my home?'*

*Where is my home? Where is my home?  
Waters murmur across the meads  
Pinewoods rustle 'pon the cliff-rocks,  
Bloom of spring shines in the orchard,  
Paradise on Earth to see!  
And that is the beautiful land,  
The Czech land, my home!  
The Czech land, my home!*

*Where is my home? Where is my home?  
If, in the heavenly land, you have met  
Tender souls in agile frames,  
Of clear mind, vigorous and prospering,  
And with a strength that frustrates all defiance,  
That is the glorious race of Czechs,  
Among the Czechs (is) my home!  
Among the Czechs, my home!*

In 1848, Andrei Mureșanu, a poet and national activist from Transylvania, wrote a poem entitled 'Un răsunet' ('Echo') later known as 'Awake Romanian!' The music was composed by Anton Pann, a musician and ethnographer. The song has been officially used as Romania's national anthem since 1990.

*'Deșteaptă-te, române'*

*Deșteaptă-te, române, din somnul cel de  
moarte,  
În care te-adânciră barbarii de tirani  
Acum ori niciodată croiește-ți altă soartă,  
La care să se-nchine și cruzii tăi dușmani.*

*'Awake Romanian'*

*Wake up, Romanian, from the sleep of death  
Into which you have been sunk by the  
barbaric tyrants.  
Now, or never, make a new fate for yourself,  
To which even your cruel enemies will bow.*

*Acum ori niciodată să dăm dovezi în lume  
Că-n aceste mâni mai curge un sânge de roman,  
Și că-n a noastre piepturi păstrăm cu  
fală-un nume  
Triumfător în lupte, un nume de Traian.*

*Now or never let us give proof to the world  
That in these veins a Roman blood still flows,  
That in our chests we hold a name with pride,  
Victorious in battle, the name of Trajan!*

*Priviți, mărețe umbre, Mihai, Ștefan,  
Corvine,  
Româna națiune, ai voștri strănepoți,  
Cu brațele armate, cu focul vostru-n vine,  
'Viața-n libertate ori moarte: strigă toți.*

*Behold, great shadows, Mihai, Ștefan,  
Corvinus,  
The Romanian Nation, your great-grand-  
children,  
With weapons in their arms, with your fire  
in their veins,  
'Life in freedom or death!' shout all.*

The author of the text and music of the Lithuanian national anthem, the 'Tautiška giesmė' ('The National Hymn') is Vincas Kudirka, a poet, musician, doctor, and founder of the first newspaper published in Lithuanian, 'Varpas', in which the song was first published in 1898. The Parliament proclaimed 'Tautiška giesmė' the national anthem in 1919.

*'Tautiška giesmė'*

*Lietuva, Tėvyne mūsų,  
Tu didvyrių žeme,  
Iš praeities Tavo sūnūs  
Te stiprybę semia.  
  
Tegul Tavo vaikai eina  
Vien takais dorybės,  
Tegul dirba Tavo naudai  
Ir žmonių gėrybei.  
  
Tegul saulė Lietuvoj  
Tamsumas prašalina,  
Ir šviesa, ir tiesa  
Mūs žingsnius telydi.  
  
Tegul meilė Lietuvos  
Dega mūsų širdyse,  
Vardan tos, Lietuvos  
Vienybė težydi!*

*'The National Hymn'*

*Lithuania, our homeland,  
Land of heroes!  
Let your sons draw their strength  
From our past experience.  
  
Let your children always follow  
Only roads of virtue,  
May your own, mankind's well-being  
Be the goals they work for.  
  
May the sun above our land  
Banish darkening clouds around  
Light and truth all along  
Guide our steps forever.  
  
May the love of Lithuania  
Brightly burn in our hearts.  
For the sake of this land,  
Let unity blossom!*

The focus of the author's interest is the division of social reality into 'us' and 'them' and its symbolic representation in hymns. This division takes different forms, which are sometimes obvious and occasionally applied by default. It may concern relationships with other ethnic groups, the land, or the past and was an element of all the hymns analysed here.

The 'us' community in the Polish national anthem refers directly to the ethnic Polish community comprised of patriots who are fighting for their homeland and whose greatest dream is to liberate their country. On the other hand, the 'them' include representatives of such nations as Sweden, Germany, and Russia. The anthem identifies these nations as the Poles' most dangerous enemies who have deprived them and their country of liberty.

A similar 'us' and 'them' dichotomy is present in the Hungarian national anthem. 'Us' is the 'pride of sacred Carpathia', brave descendants of Bendegúz, Prince of the Huns and Attila's father, as well as the sons and daughters of House of Árpád, but also embraces those who believe in the Christian God, knights, farmers, and vineyard owners. In contrast, the 'us' consist of 'wild Turks', 'wild Osman's hordes', 'Mongols', and 'proud Vienna'.

A slightly different relationship between 'us' and 'them' can be found in the Czech anthem where 'us' consists of the representatives of the 'glorious race of Czechs', believers in the Christian God and the owners of the beautiful Czech land which is represented as paradise on earth. It does not explicitly indicate any enemies, i.e. 'them'. Frequent repetition of such terms as Czechs and Czech in the anthem are indicative of a clear ethnicisation in thinking about own and other, about our land and foreign lands. It must be understood that the 'them' include members of other national communities; especially those that might pose a threat to the symbiotic relationship between the Czech people and Czech land.

The relation between 'us' and 'them' in the Romanian anthem is based on historical references and mythical identification. 'Us' consists of the descendants of the ancient Romans and Emperor Trajan, unequivocally linking the Romanians and their nation with the Roman

empire, while the 'them' are not precisely defined, being simply depicted as 'cruel enemies'.

The weakest definition of 'us' and 'them' can be found in the Lithuanian anthem. Here 'we' are the descendants of the heroes who live under the Lithuanian sun with their hearts filled with love for their country, i.e. Lithuania. The accumulation of terms referring to what is 'Lithuanian' leads to a situation similar to that in the Czech anthem where 'them' must be associated with all which is not 'Lithuanian'.

Thus three conclusions are proposed for the interpretation of anthems. First, nostalgia, or, to be more precise, ethnic nostalgia, is the foundation of the analysed anthems (Smith 1986). What does nostalgia mean? It is a specific type of nostalgia for an orderly world in which a clear and coherent national history ensures integrity and a necessary sense of pride. It is a yearning for great heroes from the past, which combines the discovery of a common national history with the development of an ethnohistorical myth about one's own origin. Hungarians refer to Attila and the House of Árpád, Romanians invoke Emperor Trajan and other emperors (Mihai, Stefan, Corvinus), and Poles praise leaders and commanders from past wars. This sentiment often assumes the utopian dimensions of an unfulfilled dream of a great, magnificent homeland. In the case of 18<sup>th</sup> century Hungarian patriots, they decided that 896 was the year of Hungary's official emergence and then, in the centre of Budapest, built the Millennium Monument with the Archangel Gabriel on top of a column and a group of mounted Magyar leaders at its base. Poland acknowledged the relevance of its 966 baptism for the founding of the state, even though Polish statehood did not yet exist at that time.

Second, a very clear motif in all of the anthems is the emotional attitude towards the homeland. It is difficult to talk about a nation without invoking a specific picture, which is usually the rural landscape. Ireland is identified with its western coast (Nash 1993), the Netherlands usually with polders and a network of irrigation ditches, and Russia with endless birch forests. Similar representations are used in national anthems. For Poles, 'our country' is the most important thing, Hungarians dream of 'golden crops and vineyards', Czechs want to live in meadows and

orchards, and Lithuanians appear to thrive under the bright Lithuanian sun. One can therefore speak of a 'national landscape ideology' (Short 1991) in anthems. These ideologies have a strong emotional background and connect individuals and groups with an imaginary national space. Rural rhetoric, the embodiment of the national *genius loci*, is also of significant importance. Nationalistic visions are usually located in rural areas which have been associated with eternity and homeliness since the Romantic Period. This landscape is also a partner of the national history. National hymns are clearly used to express and uphold a national topophilia (Tuan 1990) which is a source of a sense of beauty, security, and love for the homeland. Under enemy occupation, the homeland becomes a negation of itself and the accompanying feeling is topophobia.

Third, the Polish, Hungarian, Czech, Romanian, and Lithuanian anthems create visions of a world of strong ethnic and national diversity. All of the anthems present direct references to the nations: Polish, Hungarian, Czech, Romanian, and Lithuanian. Poles love freedom, Hungarians are brave, Czechs represent a magnificent race, Romanians originated in ancient times, and Lithuanians have warm hearts. Nations are historical and lyrical subjects. The superiority of a nation over the individual is unquestionable. 'We' are the nation and vice versa, the nation is 'us'. Of course, the members of a national community embody its best features. They are model heroes, fearless soldiers, and smart peasants. They also deeply believe in one God. The 'them' group was created using the same principle of collective identification. The 'them' are also nations: Russians, Swedes, Germans, Turks, and Mongols. They are a negative *alter ego* that preserves the mythical balance. The 'them' are cruel, wild, alien, and inimical to the 'us' homeland and national community. This ethnicized vision of the world has no alternative in the hymns.

The national anthems of Central Europe depict a unique way of thinking shaped by history and other cultural factors. They also attest to the pursuit of one's 'us' place and identity. This paper's aim was to prove that the Central European anthems represent a utopian yearning for an idealized homeland that is inhabited by compatriots, i.e. people

of honour, and is endangered by 'them', i.e. people without honour. It must be emphasized that national anthems usually form a unique type of historical testimony, a symbolic shroud veiling a reality that is already non-existent. An argument in favour of this hypothesis is the attitude towards other nations and ethnic groups. For example, the Polish anthem refers to Swedes, Russians, and Germans as Poland's major enemies. Surveys conducted in the early 1990s, i.e. soon after the political upheaval, showed that Polish antipathies had undergone a transformation: the most disliked nations were Ukrainians followed by Germans, Russians, Romanians, and Belarusians (Judt 2011: 68). Other social surveys conducted in early 2013 show a different situation with the most disliked nations today being Romani and Romanians (CBOS 2013). The Czech anthem does not refer to any specific ethnic group but the sympathies and antipathies of Czechs have also changed profoundly. In the early 1990s, the nations most disliked by Czechs were Poles, Romanians, Hungarians, and Bulgarians (Judt 2011: 68). The results of 2012 statistical surveys show a different situation: now Czechs have an aversion to Romani, Albanians, and Ukrainians. Hungarians (Wyszehrad 2013), whose anthem depicts Turks, Mongols and Vienna as enemies, now strongly dislike the Romani.

In light of these examples, it might seem that the ethnicized worldview depicted in the national anthems has already past. Unfortunately, a number of things indicate that this conclusion is premature and too optimistic. But anthems still remain valid and powerful.

## Bibliography

- Billig Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Karen Cerulo A. 1993. Symbols and the World System: National Anthems and Flags. *Sociological Forum*. vol. 8, no 2.
- Cocchiara Giuseppe. 1971. *Dzieje folklorystyki w Europie*. Trans. W. Jakiel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Csaba Kiss Gy. 2011. *Hol vagy, hazam? Kelet-Közép-Európa himnuszai*. Budapest: Nap Kiadó.

- Delaperrière Maria. 1993. 'Hymne national ou nation mythifiée?' in: *Hymnes nationaux de l'Europe médiane*. Cahiers du Centre d'Étude des Civilisations de l'Europe Centrale et du Sud-Est, no 10. Paris.
- Hobsbawm Eric. 1983. Introduction: Inventing Traditions, E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*: 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm Eric. 2007. *The Age of Empire 1875–1914*, London: Abacus.
- Judt Tony. 2011. *A Grand Illusion? An Essay on Europe*. New York: NYU Press.
- Julian John. 1907. *A Dictionary of Hymnology. Setting forth the Origin and History of Christian Hymns of all Ages and Nations*. Second Edition. New York: Dover Publications.
- Argyris Kyridis, Mavrikou Anna, Zagkos Christos, Golia Paraskevi, Vamvakidou Ifigenia, Fotopoulos Nikos. 2009. Nationalism through State-Constructed Symbols: The Case of National Anthems. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, vol. 4, Issue 6.
- Nash C. 1993. Embodying the Nation: the West of Ireland Landscape and National Identity. M. Cronin, B. O'Connor (eds.), *Tourism and Ireland*, Cork: Cork University Press.
- Pieśń ojczysta. Zbiór najpiękniejszych śpiewów patriotycznych* [Native song. A collection of beautiful patriotic songs]. Third Edition. 2008. A. Buszko (ed.). Warszawa: Caritas Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego.
- Short John R. 1991. *Imagined Country*. London: Routledge.
- Smith Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Wiley.
- The Canterbury Dictionary of Hymnology*. 2013. J. R. Watson, Emma Hornby (eds.). Canterbury: Canterbury Press.
- Tuan Yi-Fu. 1990. *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Second Edition. New York: Prentice Hall.
- Zieliński Bogusław. Hymnografia słowiańska XIX wieku a idea Europy Środkowej. Halina Janaszek-Ivaničkova (ed.). *Słowacja w obliczu Europy. Sonda*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

## WWW references

- [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_012\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_012_13.PDF) (Accessed 13 September 2013).
- <http://wyszehrad.com/czechy/aktualnosci/czesi-nie-lubia-romow> (Accessed 15 September 2013).



# Sąvokų „mes“ ir „jie“ atsiradimas nacionaliniuose himnuose. Įvaizdžiai iš Vidurio Europos

WALDEMAR KULIGOWSKI

## *Santrauka*

Ir religiniai, ir pasaulietiniai tautiniai simboliai visada atliko labai svarbų vaidmenį sutelkiant žmones ir šalis pereinamaisiais ir pasipriešinimo laikotarpiais. Nacionalinis himnas – vienas svarbiausių kiekvienos šiuolaikinės tautinės valstybės simbolių. Nacionalinių himnų funkcija visose tautose panaši, pavyzdžiui, išreikšti nacionalinę vienybę. Šiame straipsnyje analizuosiu penkių Vidurio Europos valstybių nacionalinių himnų žodžius: Čekijos, Lenkijos, Lietuvos, Vengrijos ir Rumunijos. Mano tikslas – išsiaiškinti, kaip per tekstą įgyvendinamos panašios nacionalinių himnų funkcijos, atkuriamą tautos tapatybę ir atskleidžiami jos stereotipai kitų tautų atžvilgiu.

XIX amžiuje daugelis Europos valstybių aktyviai stengėsi kurti ir atkurti savo protėvių mitus, nacionalinę istoriją, genealogiją, kultūros paveldą ir tautinius simbolius. Išskyrus vienintelį atvejį, Vidurio Europos tautinių bendruomenių himnai daugiausia sukurti kaip tik šiame amžiuje. Ypatingas šio regiono istorijos pobūdis iki XX amžiaus neleido šioms giesmėms pasiekti oficialaus nacionalinių himnų statuso. Anksčiau jos būdavo atliekamos neoficialiai, o kartais ir draudžiamos. Vidurio Europos himnų istorija glaudžiai susijusi su užsienio valdžios institucijų taikoma cenzūra, draudimais ir kontrole. Paprastai tie himnai išreiškia protestą arba neigia esamą *status quo*.

Šiame darbe siūloma himnų interpretacija leidžia daryti tris išvadas. Pirmiausia, visų jų pagrindas yra nostalgija, o jei tiksliau – etninė nostalgija. Antra, labai ryškus emocinio ryšio su tėvyne motyvas. Apie tautą kalbama, remiantis specifiniais vaizdais, kuriais dažniausiai tampa kaimo kraštovaizdis. Trečia, Lenkijos, Vengrijos, Čekijos, Rumunijos ir Lietuvos himnuose kuriama pasaulio, kuriam būdinga stipri etninė ir nacionalinė įvairovė, vizija.

Vidurio Europos nacionaliniai himnai atspindi specifinę mąstyseną, kurią lėmė istorija ir kiti kultūriniai veiksniai. Jie taip pat liudija savos vietos ir tapatybės ieškojimą. Šiuo darbu siekta įrodyti, kad Vidurio Europos himnai atspindi utopinį idealizuotos gimtosios šalies ilgesį – šalies, kurioje gyvena tėvynainiai, t. y. garbingi žmonės, kuriems grėsmę kelia „jie“ (nugarbingi žmonės). Gali pasirodyti, kad nacionaliniuose himnuose vaizduojama suetninto pasaulio versija jau praeitis. Deja, daugybė požymių rodo, kad tokia išvada yra skubota ir pernelyg optimistinė. Nacionaliniai himnai išlaiko savo aktualumą ir jėgą.

# Latvian Ethnic Stereotypes: Studies and Results

ILZE BOLDĀNE

Long before the definition and introduction of such widely-used terms as 'prejudice', 'discrimination', 'ethnic (=ethno-cultural) identity', 'integration', 'xenophobia', 'stereotypes', etc., into the active vocabulary of society, a division into one's own people and strangers existed, and evaluation of the immediate and more distant human environment, as well as self-discovery through comparison with others, had been taking place. Identity obtained in the process of socialization and identification with other members of society determines an individual's affiliation to social groups, including affiliation to a particular ethnic group with a certain system of values, standards of behavior and world vision that have developed over time. Comparison, evaluation and determination of differences is a natural and organic practice of interethnic communication, which results in the formation of stereotypes on an everyday level. On the other hand, emphasis in a public space on differences existing between ethnic groups is determined by particular aims and is carried out in the interests of a particular social group (Anttonen 1996; Berger & Luckmen 1966).

Ethnic autostereotypes (concepts about traits characteristic of the group 'we' – the evaluator's ethnos/ethnic group) and heterostereotypes (concepts about traits characteristic of a group 'they', 'others', 'strangers' – an ethnos/ethnic group to be evaluated) form a certain barrier, a symbolic borderline that allows the separation of those belonging to 'our' ethnos from the members of other ethnic groups and enhances a sense of security. Ethnic stereotypes, which have formed, developed and become strengthened in the people's consciousness over time in particular economic and historical circumstances and through interethnic

communication experience, can deliberately or unconsciously influence the character of cooperation between members of different ethnic groups. Latvians are no exception. But the topicality of stereotypes in the everyday life of a society and society's interest about the prevailing stereotypes in it are, unfortunately, two different things. This has been the reason for the modest number of works in Latvia dedicated to studying ethnic stereotypes.

The aim of the paper is to evaluate the studies made in Latvia on the subject of ethnic stereotypes. Its objectives include the comparison of definitions and methods used by the authors of these studies, as well as the compilation and comparison of results and the determination of the discourse of future research.

This article is the first of this kind of summarizing work, devoted to the issues of studies the Latvian ethnic stereotypes. Its topicality should be considered in the context of future studies: summary of the work done – successes and failures, influence of external factors on the course and final results of the studies – creates preconditions for moving forward and future research.

### **The Studies of Latvian ethnic stereotypes: A brief review**

In Latvian historiography overall, only a few studies relating to ethnic stereotypes have been carried out. The theme has been touched upon fragmentarily in works by Latvian current affairs writers (Blanks 1923, 1926; Kroders 1920, 1937; Kronvalds 1922, 1936; Skujenieks 1913; Valdemārs 1936, 1937 and others), philosophers (Jurēvičs 1936, 1969; Zālīte 1932), writers (Alunāns 1929–1936, Auseklis 1923, Vecvagars 2008 and others) and psychologist (Students 1935), who at the end of the 19th century and in the first half of the 20th century tried to formulate the traits of Latvian national character and position them in the context of other peoples.

Under the Soviet regime, analysis of the qualities possessed by a particular people could give rise to accusations of spreading bourgeois

nationalist ideas. Therefore, Latvian researchers of social psychology started to study this theme only in the middle of the 80s, recording ethnic stereotypes within particular social groups. In the period of Latvian national awakening, psychologist Aria (*Ārija*) Karpova published the book 'The Introduction to Ethnopsychology' (Karpova 1990) where the topic of ethnic stereotypes was analyzed, too.

After the restoration of Latvian national independence, in the framework of various activities (governmental, commissioned by a particular institution, etc.) and with financial support from different sources (like the Society Integration Foundation, the Soros Foundation – Latvia, etc.), projects measuring the climate of interethnic relations have been carried out. Interest in the theme of ethnic relations among companies performing sociological research (Baltijas Datu nams, SKDS) (Uzskati 2005; Zepa 1998) and research institutions (Institute of Philosophy and Sociology at University of Latvia, the Baltic Institute of Social Sciences, etc.) (Dribins 1997; Dribins & Šņitņikovs 2007; Šūpule 2004; Zepa 2000, 2004, 2009) has been determined by the temporal context of the particular study and the demands of European institutions and the Latvian society. Also continued in the interwar period started practice quest for Latvian ethnic identity both reproduced works of that period (f.e. Brastiņš 1990 a and b), and creating new ones (Šuvajevs 1998; Laķis 1998 and others.)

In the whole range of research done in this context there are just a few studies where the object of the study is ethnic stereotypes. As such must be mentioned: 1) publications of social psychologists Girts Dimdins (*Ģirts Dimdiņš*) (Dimdins 2003) and Ivars Austers (Austers 2001, 2002) (English publications of both authors have been assessed by psychologist Viesturs Renģe (*Reņģe*) in his study on Social Psychology (Renģe 2002)); 2) the investigation conducted by Russian ethnologist Svetlana Ryzakova (*С. И. Рыжакова*) and linguist Maria Zavialova (*М. В. Завьялова*) (Рыжакова & Завьялова 2003, 2008); 3) scientific publications and thesis of ethnologist the author of this article (Boldāne 2007, 2012 a, b).

Ethnic stereotypes or the positioning of the image of nations occurring in Latvian folk songs have been analyzed by folklorists Leonards

Latkovskis (Latkovskis 1967), Janis Rozenbergs (Rozenbergs 2005) and Angelika Jusko-Stekele (Juško-Štekele 2007, 2013). These studies are important for learning the earliest Latvian ethnic perceptions and can be used as comparative material in the analysis of contemporary ethnic stereotypes.

The author of this paper shall not touch upon master's and bachelor's theses written on these issues, nor publications in the periodical press devoted to stereotypes. Hereinafter in the text a greater emphasis will be on research done by Karpova, Austers, Dimdins, Ryzakova and Zavialova, and Boldane, that assesses the ethnic stereotypes existing in contemporary Latvian society and is based on similar sources.

### **The ethnic stereotype – definition and methods**

The ethnic stereotype – a complex social phenomenon, whose role in everyday inter-ethnic interaction cannot be overestimated. Highlighting the diversity of a stereotype, some of the mentioned authors introduce their studies with an outline of the numerous approaches and possibilities in the research of ethnic stereotypes (Karpova 1990: 26–33; Austers 2002: 274–275; Dimdins 2003: 17–22; Рыжакова & Завьялова 2008: 17–18; Boldāne 2012: 43–45). A short review on them.

Researchers in both the social sciences and humanities focused on this issue and contributed in formulating a definition of this social phenomenon and researching its essence, functions and influence on society's daily life. A theoretical overview on stereotypes covering: 1) their division – gender, ethnic, cultural, international, etc.; 2) reasons for their existence – cognitive, sociocultural; 3) their structure – content, emotions, conduct; 4) basic characteristics and functions – uniformity, situational character, intensity of distribution, preservation of information and creation of symbolic boundaries; 5) their development and stability – emphasizing differences at the level of daily routine and conscious forming of stereotypes in the public space – the emotional component, institutional support, etc.; 6) changes in content – reorganized coopera-

tion pattern among groups, new information; 7) the 'grain of truth' – conformity/nonconformity of the concept to the truth, past realities replace present realities; 8) study methods (cognitive, psychodynamic, sociological/sociocultural), 9) evaluation (positive/negative influence on the daily life of society).

There are various definitions of this social representation (proposed designation by Martha Augoustinos and Iain Walker (Augoustinos & Walker 1995) in the historiography of ethnic stereotypes. Also in the papers of Latvian ethnic stereotype researchers, various versions of formulation of stereotype can be found. Psychologist Karpova found the most suitable to be the following: stereotype – (from Greek: stereo – hard, typos – feet) an element of public awareness, literally meaning a simplified, schematized, approximate, often distorted perception of everyday consciousness of a social object (people, groups, nations, professions, etc.)<sup>1</sup> (Karpova 1990: 26). Austers emphasizing the variety of approaches in the stereotype definition accentuates that stereotypes are beliefs or opinions (including judgments) about characteristics associated with social category membership<sup>2</sup> (Austers 2001: 7, 2002: 274). Dimdins also has emphasized a number of definitions, that state that stereotypes are: 1) beliefs about the characteristics, attributes, and behaviours of members of certain groups; 2) an exaggerated belief associated with category. Its function is to justify (rationalize) our conduct in relation to that category; 3) social representations because they do not simply exist in individuals heads, but they are socially and discursively constructed in the course of everyday communication<sup>3</sup> (Dimdins 2003: 18, 21). Ethnologist Ryzakova and linguist Zavialova stress that the objects of their research are the ethnocultural stereotypes that are defined as the result of the general-

- 1 A. Karpova uses the definition found in the dictionary of psychology edited by A. Petrovsky (Петровский 1985: 342).
- 2 I. Austers did references on such investigations (Allport 1954; Dawes, Singer & Lemons 1972; Judd & Park 1993; Lange & Westin 1985; Liebkind 1992; Mackie & Smith 1998).
- 3 G. Dimdins refers to works of James Hilton and Wiliam von Hippel (Hilton and Von Hippel 1996), Gordon Allport (Allport 1958) un Martha Augoustinos and Iain Walker (Augoustinos and Walker 1995).

ization of notions, aimed at regulating social interaction of representatives of different groups (as fast and efficient as possible)<sup>4</sup> (Рыжакова & Завьялова 2008: 18). Ethnologist the author of this article uses the term ‘ethnic stereotype’ as a phenomenon emerging from reality and replacing it. It is a generalised concept, not always well-founded, about physical, moral and behavioural traits characteristic of the members of an ethnos/ethnic group, the development/creation of which is influenced by elements of self-identification, as well as the environmental, social and political circumstances defining the experience of cooperation between the evaluator’s ethnos and the ethnic group to be evaluated<sup>5</sup> (Boldāne 2012b: 35).

The diversity of the definitions used by the authors is explained by the goals of their research and the differences in the tasks set to achieve them. In cases when the goal of the study is to record stereotypes (Карпова 1990: 33), or to find out the relationship between ethnic minority/majority status and the perceived importance of values attributed to in- and out-group, and contemporary people in general (Austers 2001: 1), or to explore how the false polarization effect influences perception and interpretation of the shared social reality when two groups take the perspective of each other (Dimdiņš 2003: 27), or the recording of ethno-cultural perceptions of the Baltic world and their influence on inter-ethnic communication (Рыжакова & Завьялова 2008: 5), or the determination of the influence of historical factors on the content of Latvian ethnic stereotypes (Boldāne 2012: 36–37), the focus should be distinct. It has also determined the variety of study methods used: from the choice of respondent group – 500 Latvian and Russian (also Lithuanian) senior high school students (Рыжакова & Завьялова 2008: 11), 329 Latvian and Russian senior high school students (Austers 2001: 28), Latvian and Russian students of Latvian University (120 (Карпова 1990: 33), 163 (Dimdins 2003: 29)), 117 Latvians of both genders and different

4 The authors based to this work (Leyens, Yzerbyt & Shadron 1994).

5 The definition has been established on the basis of following authors’ findings: Fredrik Barth (Barth 1969), Nikolay Sulgin (Шульгин 2003), Gordon Allport (Allport 1958) a.o.



generations (assuming a generation gap of 30 years) (Boldāne 2012b: 38) – and the place of the study – Riga (Karpova, Austers, Dimdins, Ryzakova and Zavialova), Riga and all ethnographic regions of Latvia (Boldane) – to the range of methodological tools (qualitative, quantitative methods) used – free essay on the theme ‘Latvian national characteristics’ (Karpova), modified questionnaire developed according to Peabody (Peabody 1968, 1985) method (Dimdins) or according to Schwartz Value Survey (Schwartz 1992) (Austers), a two-part questionnaire: open questions and the association test<sup>6</sup> (Ryzakova and Zavialova), in-depth interviews (Boldane). Data acquisition techniques also determine the tools used for their analysis – content analysis, synchronous and diachronic comparisons, mathematical/statistical data processing methods, etc.

## Results of the study

The diversity of contexts, in which ethnic stereotypes are assessed, has already been mentioned in the definitions of the research conducted on ethnic stereotypes in Latvia and the review of methods. When analyzing the results researchers’ work, I wish to emphasize the insights that reflect the content of Latvian autostereotype and heterostereotype.

## Latvian autostereotype

Ethnic autostereotypes – respondents’ perceptions of the intrinsic characteristics, behaviours and values of their people – also includes a dimension of *one’s own* and *strangers*, as they are formed in dialogue with other nations living in Latvia (mainly – Baltic Germans and Russians)

6 Association test stricken words attributed to the first part of the questionnaire (in immediate issues) embedded concepts. The survey included questions for areas such as space (territory), inter-ethnic relations, ‘own’ and ‘alien’ characters, the treatment of ethnic and traditional culture of assessment (Рыжакова & Завьялова 2008: 12–17).

that throughout various periods of Latvian history enjoyed the status of *significant other* (a term by A. Honneth (Honneth 1995)).

From the adjectives and designations included in the questionnaire (1998) developed by Dimdins, the respondents as appropriate to their ethnic group chose in the following: frugal, self-controlled, serious, cautious, tactful, practical, calm and concluded. His colleague, Austers found that the ego stereotype of Latvian students is more in line with their expectations of the contemporary man, rather than a Latvian. In this study, highlighted as characteristics possessed by Latvians are: enjoyment of life, safety, power, independence in thinking and in action and success. Both authors conclude that *group error* is not typical to the evaluations given by Latvians.

In studies in which respondents themselves named (rather than choose) characteristics of Latvians, a diversity of adjectives and descriptions is recorded (Karpova mentions the number 232 in her study), so the author uses different approaches of classification. Karpova identifies 25 pairs of characteristics (positive – negative, for example, welcoming – unwelcoming, etc.) (Karpova 1990: 35–39), Ryzakova and Zavialova have compiled the characteristics given by respondents according to the following criteria: attitude towards others, outer manifestation, inner character traits, mental skills, attitude towards self and one's own and other nations, overall assessment (Рыжакова & Завьялова 2008: 51–52). In Boldane's classification the evaluations and perceptions of respondents are divided into four groups (determined by the textual context of the characteristics in the stories of the respondents): work and the attitude towards it (symbol: 'a peasant nation'), culture (symbol: 'a singing nation'), the past, its evaluation (symbol: 'an orphan nation') and the behavioural strategy and traits proceeding from concepts about the Latvians as a peasant, singing and orphan nation, and characterizing relations with immediate or more distant 'them', 'others' and 'strangers' (Boldāne 2012b: 46–47).

Despite the different age groups of the respondents (youth in school and university, middle aged and older) and their different places of residence (Riga and Latvian ethnographic regions), many common perceptions of their own people are found. In the examined studies,

the most commonly attributes characteristic to Latvians respondents were: hard-working, reserved, restrained, decent, peaceful, polite, respectful (Karpova 1990: 35–39; Рыжакова & Завьялова 2008: 51–52; Boldāne 2012: 46–47). In the view of young people, also curious, fun and patriotic. Only two students, describing Latvians used characteristics based on interpretation of nations past – suffered a lot, oppressed, though Boldane’s study confirms that the past events and their interpretation is of considerable importance in the ethnic self-identification of the respondents. Respondents belonged to middle and older generations have found many features of nation’s characterization and roots of behaviour models that are recurring today (adaptability, observance of social hierarchy, etc.) (Boldane 2012b: 47). Ryzakova and Boldāne emphasize the importance of place in Latvian autostereotype – sedentary, even physical sense of birthplace, home. Here one can talk about the sense of roots and the place given to family cemetery in the respondents’ descriptions of their proximate environment. Also emphasis should be the role of symbolic and physical boundaries in Latvian self-perception, which can be recorded in interviews as a respect/piety towards their and others’ time, space and property. It is noticeable that the main aspects of the Latvian autostereotype have not changed since its deliberate production phase in the second half of 19th century. Folk songs give us answers to questions – who are we and what are we like? There is also no change in the Latvian perception of their history (the victims<sup>7</sup>). Latvian language as an element unifying everyone and everything is more often mentioned in the assessments of others rather than in the autostereotype.

### Latvian heterostereotypes

Ethno-politic issues in Latvia – two information spaces, two ethno-linguistic groups (Latvian and Russian speaking) – have influenced

7 In the Latvians’ perceptions about their past the features of cultural trauma are fixed (the term given from the collective research Cultural Trauma (Alexander J. a.o. 2004) features (Boldane, Shnitnikov 2005; Boldāne 2006).

the work of ethnic stereotype researchers as well. All of the studies examined in this paper assess Latvian ethnic perception of Russians (except for Karpova whose questionnaire of students defined Latvian autostereotype as its object). Russians are the largest minority in Latvia, constituting 26,9% of the Latvian population (Veģis 2012: 6). In Latvian respondents' vocabulary this ethnonym – Russians (krievi) – has many meanings whose are used in: a) association of all of Latvia's Russian-speaking residents with the afore mentioned ethnos; b) association of a number of social, socio-professional and ethno-denominational groups with Russians (a communist, immigrant, soldier of the Soviet Army, old-believer, etc.).

When characterizing Russians, respondents have arranged the characteristics offered by Austers in the following order: enjoyment of life, power, independence in thinking and action, safety and success. In contrast to Latvians, the notions of power and safety are in different positions. The string of characteristics attributed to the Russians in the research of Dimdins is – generous, joyful, self-confident, secure, persistent, impulsive. In other studies examined in this paper, hospitality, cordiality, initiative, impudence, aggression, loud behaviour and untidiness are mentioned as characteristics of Russians. In both studies respondents have stressed the unwillingness of Russians to learn and use the Latvian language, their nostalgia for the Soviet times when they were the dominant social group in the country and the essence of a Russian 'fortune seeker' (immigrants, where I am at ease, there is my country, etc.). It should be noted that these stereotypes are largely affected by the cultural trauma present in the Latvian perspective of their history.

Latvian ethnic perception of Belorussians, Germans, Estonians, Jews, Lithuanians, Poles, Roma (Gypsies), Ukrainians and Germans are also analyzed in the study of Boldane, author of this article (Boldāne 2012b: 47–51). Evaluating respondents' ethnic concepts and stereotypes about mentioned peoples and ethnic groups living in Latvia, the author distinguishes particular benchmarks in the portrayal of these groups:

1) The Latvian language: Proficiency in the Latvian language among the Roma, Estonians and Lithuanians currently living in Latvia, and the

Jews who lived in Latvia between the wars, is emphasized in narratives. Also, the disinclination of the Russians, Belarusians and Ukrainians to learn and use the language is emphasized. The Roma and Jews' pronunciation of the Latvian language was illustrated with reference to material from Latvian folklore and works of fiction.

2) Communication practice: In order to characterize this sphere, respondents used a wide range of attributes. Arrogance and vanity were mentioned as characteristic of the Estonians, Poles, Germans and Russians. The attribute 'imperious' in interviews is mostly applied to the Poles and Germans, while the Belarusians and Lithuanians were evaluated as simple people in the narratives. The interviewed Latvians consider that the Russians, Poles and Jews are open and communicative, while the Estonians and Russian Old Believers are reserved. Hospitality is characteristic of the Belarusians, Russians and Poles, while the Germans and Lithuanians are generally not hospitable. From the behavioural point of view, the Estonians are evaluated as calm, prudent and meek. In their turn, the Roma, Russians, Lithuanians and Poles are considered loud, active, aggressive and quarrelsome. According to respondents' views, the Roma, Jews, Russians and Lithuanians possess mutual solidarity. The Latvians in their narratives emphasize the courtesy and affectation in communication shown by the Poles.

3) Activities and attitude towards work: An important sphere in respondents' concepts about other people living in Latvia is work – starting with the attitude towards physical, mainly agricultural labor and ending with a listing and evaluation of various occupations characteristic of different peoples. The attitude of the Lithuanians, Estonians, and the Belarusians in Latvia, towards agricultural labor was evaluated positively. It was emphasized in narratives that the Roma and Jews did not cultivate land, and that the Russian Old Believers preferred other occupations, for instance, that they would choose the trade of carpenter. Respondents consider the Roma lazy, and builders of Hutsul origin as neglectful of their duties. The Lithuanians are characterized as hardworking. The Russians, who are attributed such traits as taking the initiative, enterprise and purposefulness in the interviews, are sometimes also considered

lazy. Jewish people are considered in narratives as merchants and, like the Germans, as performers of sophisticated work. Begging, theft and fraud are mentioned as the most characteristic activities of the Roma. The Russians are associated with both unskilled labor, and with bosses and military officers. The Poles and Lithuanians are associated with agricultural workers on Latvian farms in the period between the wars.

4) Attitude towards the fatherland and Latvia: Defining themselves as a sedentary people, who prove their loyalty to the state by living there, despite various circumstances, the respondents refer to the Roma as wanderers. Regarding the Russian (Russian-speaking) people who settled in Latvia after the World War II, they use the attribute 'fortune-seekers'. In the context of the fatherland theme, the respondents' ethnic concepts reflect the theme of authenticity/falseness, especially with regard to the Russians, dividing them into authentic Russians (those who live in Russia or Siberia, and in some case also the Old Believers of Latgale) and false Russians (Russian-speaking people who came to Latvia during the years of the Soviet regime). Respondents consider the Estonians and Lithuanians as patriots of their country. The issue of loyalty towards Latvia is tightly connected with the issue of Latvian language and 20th century Latvian history.

5) Role in historical events in Latvia: In respondents' concepts about the past, a division of Latvian history into periods based around the name of the ethnic group dominant in the politics of that time, namely the 'Polish period', 'Swedish period', etc., used for long time in Latvian historiography, especially in textbooks, has been retained. Periodization grounded in the events of 20th century history is of vital importance: the 'Russian period' (years of the Soviet occupation) and 'German period' (years of the Nazi occupation). Such a view of the country's past envisages not only naming of the dominant ethnos, but also defining the position of one's own people in this particular reality. In the interviews the Germans, Poles and Russians have been evaluated as members of the privileged stratum of the respective period, who, after losing their position, still did not become reconciled to the situation and tried to renew it, thus endangering the state of Latvia and the status of its titular nation.

Respondents' narratives about 20th century events show a change of attitude and concepts about members of particular ethnic groups living here, mainly about the Germans, Jews and Russians, and emphasize the idea of a common destiny with the Estonians and Lithuanians.

6) Culture, customs and traditions: In this sphere respondents' concepts can be divided into several groups: 1) the spiritual and material culture of the people, for instance: the cheerful funerals of the Roma; the Polish folk dance *krakoviak* and their national costumes; 2) traditions rooted in religion, for instance, the Jews did not work on Saturdays; the Old Believers observed long fasts; the Lithuanian and Polish farm workers attended church every Sunday.

7) Religion: The data from field research prove that belonging to a particular denomination of the Christian Church is not the most important aspect of Latvian ethnic identity, and is not reflected in the autostereotype. This explains the emphasis on this sphere in heterostereotypes only in cases of clear differences or conspicuous religious practices. Respondents emphasized religion in characterising the Jews (Judaism), Russians (Old Believers) and Lithuanians and Poles (Catholics).

8) Physical and social appearance: Although appearance is the first to be evaluated during mutual communication, respondents did not specially emphasize this sphere. Frequently, physical differences were mentioned only in answer to direct questions, characterizing the Roma (dark complexion, brown and with hypnotic eyes) and the Jews (dark complexion, crooked nose). Nuances of social appearance were observed in narratives about the Roma (previously colourful, now black clothes), the Russians (sweat suits, women with tasteless clothing and heavy make-up) and the Poles (beautiful women who like dressing up).

## Conclusions

Within the context of the Latvia's multi-ethnic society, where tension in inter-ethnic communication is present due to certain historical and political aspects, research dedicated to ethnic stereotypes is necessary

and topical. The works of the examined authors, regardless of whether the research of stereotypes in them is positioned as a task or a goal, have not only greatly contributed to the national historiography, but also provided material for further addressing the issues of social integration (to what extent the determinators and implementors of Latvia's ethno-policy take this material into consideration is a different question).

Although it is difficult to compare the research due to the chosen methodology and selection of respondents, common outlines of Latvian autostereotype and heterostereotype and their mutual influence become clear. Due to the investigations mentioned in the article Latvians are hard-working, reserved, restrained, decent, peaceful, polite, respectful of their own and others' time, space and property, have suffered greatly, with a strong sense of their roots – belonging to a place, family and nation; as well research works have shown that among the ethnic perceptions of Latvians as the most definite have to be nominated the image of Russian that is often portrayed as the complete opposite of Latvians.

Comparison of the studies attests the influence of political and social situation on the study itself (for example, the choice of questions for a questionnaire or an interview) and the answers of respondents (the presence of particular situation-specific epithets in the vocabulary of informants, etc.).

Within the context of the influence of current affairs on stereotypes, in future research at least two persistent Latvian stereotypes should be examined:

Will the self-perception of Latvians as a peasant nation whose real values are found in the countryside change due to the fundamental changes that many decades has taken place in the proportions between the Latvian urban and rural residents and due to the contemporary scientific and public debate about the need to reconsider this scope of our ethnic identity (Beitnere 2003, 2012; Stradiņš 2014 etc.)?

Will the large emigration movement to Germany, Ireland, United Kingdom and other states of European Union be able to affect the notion of Latvians as sedentary people, thus changing the negative perception of immigrants in Latvia?



Within the context of the construction of social reality, one should question to what extent scientists (by recording the current inter-ethnic situation within the public space – two ethno-linguistic groups, two information spaces, etc.) participate in the acceptance of this situation by studying only Latvian and Russian mutual perceptions and stereotypes. By ignoring the members of other nationalities residing in Latvia, sentiments related to their ethnic self-identification are hurt and they are forced to make an unnecessary choice.

Ethnic stereotypes offer a large field of study. Stereotypes are not only social representations that should be viewed negatively, they also help us to deal with the large amounts of information and define our reference points in social environment. Stereotypes change slowly; their monitoring should be long term as well. By answering questions about the sources of our ethnic notions and the causes of the usual behavioral stereotypes, we will be able to develop a fully-fledged national identity offer to other nationalities living in Latvia and will be ready to welcome those belonging to completely different cultures and religions, which, according to estimates of demographers and economists (Pavļuts 2013; Siliņa-Osmāne 2010), will be the challenge of Latvia in the near future.

## Bibliography

- Alexander Jeffrey C., a.o. 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alunāns Juris. 1929–1933. *Jura Allunana kopoti raksti*: 3 sēj. Rīga: Valters un Rapa.
- Allport Gordon W. 1954. *The nature of prejudice*. Reading MA: Addison Wesley.
- Allport Gordon W. 1958. *The nature of prejudice*. Garden City NY: Doubleday.
- Anttonen Pertti J. (ed.) 1996. *Making Europe in Nordic Contexts*. Turku: Nordic Institute of Foklore.
- Augoustinos Martha & Walker Iain. 1995. *Social cognition: An integrated introduction*. London: Sage.
- Auseklis. 1923. *Kopoti raksti*. Rīga: A. Gulbis.

- Austers Ivars. 2002. Attribution of value stereotypes as a consequence of group membership: Latvian and Russian living in Latvia compared. *International Journal of Intercultural Relations*. Vol. 26. No. 3: 273–285.
- Austers Ivars. 2001. *Perspectives of Ethnic group attributions*. Stockholm: Department of Psychology Stockholm University.
- Barth Fredrik. 1969. Introduction. In: Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company: 9–38.
- Beitnere Dagmāra. 2003. *Pašreference latviešu kultūras paradigmā (20.gs. 20–40. un 90. gadi līdz mūsdienām)*. Self-reference in the Latvian cultural paradigm: Dissertation outline. Rīga: LU FSI; Rīgas Stradiņa Universitāte.
- Beitnere Dagmāra. 2012. *Mēs zemnieku tauta?: pašreference latviešu kultūras paradigmā*. Rīga: LU FSI.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Blanks Ernests. 1923. *Latvju nacionālā doma sadzīves cīņu ugunīs*. Rīga: Latvju nacionālā kluba Sabiedrisko lietu sekcija.
- Blanks Ernests. 1926. *Nācija un valsts*. Jelgava: Izdevusi grāmatu spiestuve Ed. Lācija, Ž. Šulcs un biedri.
- Boldāne Ilze. 2012 a. Contemporary Ethnic Stereotypes of Latvians: Regional Differences. In: *Acta humanitarica universitatis Saulensis*. T. 14: 65–77.
- Boldāne Ilze. 2007. Latviešu etniskā identitāte un tās loma Latvijas integrācijas procesā [Latvian Ethnic Identity and Its Role in the Integration Processes of Latvia]. Dribins, L., Šņitņikovs, A. (Eds.) *Pretestība sabiedrības integrācijai: cēloņi un sekas [Resistance to Integration of Society: Causes and Consequences.]* Rīga: LU FSI, ĪUMSIL: 65–86.
- Boldāne Ilze. 2012 b. *Latviešu etniskie stereotipi 20. gs. b. – 21. gs. sāk.: vēstures faktoru ietekme. Ethnic Stereotypes of the Latvians at the End of the 20th Century and the Beginning of the 21st Century: The Influence of historical factors*. Summary of Doctoral Thesis. Rīga: University of Latvia.
- Boldane Ilze, Snitnikov Aleksey. *Is Cultural Trauma an Impediment to Society Integration*. Internet page: <http://www.politika.lv> Published in 08.05.2006.
- Brastiņš Ernests. 1990 a. Latviskas Latvijas labad. Mājieni un aicinājumi. 1925–1935. *Karogs*. 1990. Nr. 2: 75–132. lpp.
- Brastiņš Ernests. 1990 b. Latviskas Latvijas labad. Mājieni un aicinājumi. 1925–1935. *Karogs*. 1990. Nr. 3: 74–127. lpp.
- Dawes Robin M., Singer D. & Lemons F. 1972. An experimental analysis of the contrast effect and its implications for intergroup communication and the indirect assessment of attitude. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21: 281–295.

- Dimdins Girts. 2003. Shared reality and False Polarization in Intergroup Perception. Stockholm: Department of Psychology Stockholm University.
- Dribins Leo. 1997. *Nacionālais jautājums Latvijā: 1850–1940. Historiogrāfisks apskats. Latviešu autori*. Rīga: FSI Etnisko pētījumu centrs.
- Dribins, L., Šņitņikovs, A. (eds.) 2007. Pretestība sabiedrības integrācijai: cēloņi un sekas Rīga: LU FSI, ĪUMSIL.
- Hilton James L., & Von Hippel Wiliam. 1996. Stereotypes. *Annual Review of Psychology*, 47: 237–271.
- Honneth Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Judd Charles M., & Park Bernadette. 1993. Definition and assessment of accuracy in social stereotypes. *Psychological Review*, 100: 109–128.
- Jurēvičs Pauls. 1969. *Dzīve un liktenis: Refleksijas par latvisko eksistenci*. Toronto: Daugavas Vanags.
- Jurēvičs Pauls. 1936. *Nacionālās dzīves problēmas*. Rīga: Valters un Rapa.
- Juško-Štekele Angelika. 2013. Autostereotips Latgalietis latgaliešu folklorā. *Балтийские языки и литературы в истории и в современном мире. Международная научно-практическая конференция. Тезисы*. Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 7–9 ноября 2013 г. = Baltų kalbos ir literatūros istorijoje ir dabartyje. Tarptautinė mokslinė praktinė konferencija. Tezės c. 39–40.
- Juško-Štekele Angelika. 2007. Etniskie tipi latgaliešu folklorā un mūsdienu sabiedrībā. *Etnicity in Europe: Socialpolitical and Cultural Processes: International Conference*. Rezekne 24–26 May: 154–171.
- Karpova Ārija. 1990. *Ievads etnopsiholoģijā*. Rīga: Latvijas Zinību biedrība.
- Kroders Arturs. 1920. *Nācija un šķira*. Rīga: Armijas informācijas nodaļas izdevums.
- Kroders Arturs. 1937. *Pa jaunās ideoloģijas ceļiem*. Rīga: Aut. izd.
- Kronvalds Atis. 1922. *Dzimtenes mācība*. Rīga: A.Gulbja apgādība.
- Kronvalds Atis. 1936. *Kopotī raksti*. 2 sēj. Rīga: Valters un Rapa.
- Laķis Pēteris. 1998. Latviskā identitāte kā simbols. Kursīte, J. (ed.) *Kultūras krustpunktu meklējumi*. Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija. 233–238. lpp.
- Latkovskis Leonards. 1967. Žeidi latgaļu folklorā. *Dzeive*. Nr. 84.
- Lange Anders & Westin Charles. 1985. *The generative model of explanation in social psychological theories of race and ethnic relations*. Report No. 6, Stockholm University, Department of Education, Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology and Center for Research in International Migration and Ethnicity.
- Leyens Jacques – Philippe, Yzerbyt Vincent, Schadron Georges. 1994. *Stereotypes and social cognition*. London, New Delhi, Sage publications.

- Liebkind Karmela. 1992. Ethnic identity challenging the boundaries of social psychology. G. M. Breakwell (ed.), *Social psychology of identity and the self concept*. London: Surrey University Press: 147–185.
- Mackie Diana M. & Smith Eliot R. 1998. Intergroup relations: Insights from a theoretically integrative approach. *Psychological Review*, 105: 499–529.
- Pavļuts, D.: Ja gribam būt bagāti un izvairīties no imigrācijas, jā māca inženierzinātnes, dabas zinības. Preses relīze. 09.07. Internet page: <http://em.gov.lv/em/2nd/?id=33373&cat=621> [connection time 14.09.2013.]
- Peabody David S. 1968. Group judgements in the Philippines: Evaluative and descriptive aspects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 10: 290–300.
- Peabody David S. 1985. *National characteristics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reņģe Viesturs. 2002. *Sociālā psiholoģija*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Rozenbergs Jānis. 2005. *Tautas un zemes latviešu tautas dziesmās*. Rīga: Zinātne.
- Schwartz Shalom H. 1992. Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. M. Zanna, *Advances in experimental social psychology*. New York: Academic Press. Vol. 25: 1–65.
- Siliņa-Osmāne Ilze. 2010. Migrācija – iespēja risināt pieprasījumu pēc darba spēka. Rīga: Pilsonības un migrācijas lietu pārvalde. Internet page: [http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/networks/european\\_migration\\_network/reports/docs/emn-studies/labour-demand/15b\\_](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/networks/european_migration_network/reports/docs/emn-studies/labour-demand/15b_) [connection time 17.09.2013].
- Skujienīks Marģers. 1913. *Nacionālais jautājums Latvijā*. Pēterburga: A. Gulbja apgādība.
- Stradiņš Jānis a.o. (ed.) 2014. *Latvija un latvieši*. 1–4. Sēj. Rīga: Zinātne.
- Students Jūlijs Augusts. 1935. *Bērns, pusaudža un jaunieša psiholoģija. Cilvēka psihiskā attīstība no dzimšanas līdz garīga nobrieduma posmam*. Rīga: Aut. izd.
- Šuvajevs Igors. 1998. *Prelūcijas*. Rīga: Intelekt.
- Šūpule Inese a.o. 2004. *Etniskā tolerance un Latvijas sabiedrības integrācija: pētījuma kopsavilkums*. Rīga: Baltic Institute Social Sciences.
- Uzskati par starpetniskajām attiecībām Latvijā: Latvijas iedzīvotāju aptaujas rezultātu apkopojums*. 2005. Rīga: SKDS.
- Valdemārs Krišjānis. 1936. *Raksti*. I sēj. Rīga: Latv. Ūniv. Studentu Padomes Grāmatnīcas apgāds.
- Valdemārs Krišjānis. 1937. *Raksti*. II sēj. Rīga: Latv. Ūniv. Studentu Padomes Grāmatnīcas apgāds.
- Vecvagars V. (ed.). 2008. *Kārlis Skalbe: runas un raksti*. Rīga: J. Rozes apgāds.
- Veģis Pēteris (atbildīgais par izdevumu). 2012. 2011. gada tautas skaitīšanas rezultāti isumā. Informatīvs apskats. Rīga: Latvijas Republikas Centrālā statistikas pārvalde. Internet page: <http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/publikācijas/>

- nr\_13\_2011gada\_tautas\_skaitisanas\_rezultati\_isuma\_12\_00\_lv.pdf [connection time 12.09.2013.]
- Zāliņe Pēteris. 1932. *Latviešu tautas dvēsele ar iepriekšēju dvēseles jēdziena un tautu dvēseles apskatu*. 2. pap. izd. Rīga: autora apgādībā.
- Zepa Brigita a.o. 2001. *Ceļā uz pilsonisku sabiedrību – 2000*. Latvijas iedzīvotāju aptauja. Atskaite. Marts. Rīga: Baltic Institute of Social Sciences. Bureau of Naturalization. 123 lpp. Internet page: <http://www.politika.lv/index.php?id=3968> [connection time 21.09.2007.]
- Zepa Brigita, Karnīte Raita a.o. 2004. *Sabiedrības integrācija un uzņēmējdarbība: etniskais aspekts*. Rīga: Baltic Institute Social Sciences, LZA Ekonomikas institūts.
- Zepa Brigita. 1998. *Ceļā uz pilsonisku sabiedrību 1. un 2.posma rezultāti 1997./1998.g.* Rīga: Baltijas Datu nams. Internet page: <http://www.politika.lv/index.php?id=3966> [connection time 29.07.2001.]
- Zepa Brigita a.o. 2009. *Imigranti Latvijā: iekļaušanās iespējas un nosacījumi*. Rīga: Baltic Institute of Social Sciences.
- Завьялова Мария В., Рыжакова Светлана И. 2003. Этнокультурные стереотипы у латышей и литовцев: Образы «Своего» и «Чужого». *Даугава*. Но. 2–3: 154–170.
- Завьялова Мария В., Рыжакова Светлана И. 2008. *Этнические образы и стереотипы: по результатам сравнительного исследования среди молодежи Латвии и Литвы (1999–2003 гг.)*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.
- Петровский А. И. и др. (ред.). 1985. *Краткий психологический словарь*. Москва: Политиздат.
- Шульгин Николай. Н. 2003. За горизонтом политкорректности. *Вопросы Философии*. Но. 6: 54–68.

# Latvių etniniai stereotipai: pažinimas, metodai, pasirinkimas

ILZE BOLDĀNE

## *Santrauka*

Pirmojoje XX amžiaus pusėje etniniai stereotipai pradėti nagrinėti socialinių ir humanitarinių mokslų tyrimuose, nors elementai, kuriais jie apsiribojo, jau buvo įvertinti analizuojant tautos nacionalinį charakterį, etninę ir (arba) tautinę tapatybę, tarpetninį bendravimą ir panašias sritis. Latvija nėra išimtis: antrojoje XIX amžiaus pusėje, paveikti tautinio romantizmo ir liberalizmo idėjų, atgimimo judėjimo dalyviai kuria (latviams) atpažįstamą, teigiamą latvio įvaizdį (= autostereotipą) viešojoje erdvėje. Vėliau, įskaitant XX amžiaus tarpukarį ir nepriklausomos valstybės laikotarpį, pasirodo daugybė publikacijų apie latvių nacionalinį charakterį ir skirtumus tarp latvių ir kitų tautų. Nors bendras mokslinių tyrimų skaičius nedidelis, nuo pat praėjusio paskutinio dešimtmečio pradžios latvių etninius stereotipus įvairiuose diskursuose analizuoja socialiniai psichologai, etnologai ir tautosakininkai Latvijoje ir užsienyje.

Autorė įvertina latvių etninių stereotipų tyrimus, kurių yra visai nedaug, o ir iš tų pačių mokslinių darbų tik keletas pagrindinis ir vienintelis tyrimo objektas – stereotipai. Pirmasis darbas, kuriame nagrinėjami etniniai stereotipai, publikuotas 1990 m. Stereotipus analizuoja socialiniai psichologai, etnologai, kalbininkai (yra ir tautosakos studijų, bet jos šiame darbe nenagrinėjamos, nes tyrimams naudojami skirtingi šaltiniai). Nors tokius tyrimus sunku palyginti dėl pasirinktos metodikos (kokybinės ar kiekybinės) ir pasirinktų respondentų (moksleiviai studentai, kelios kartos), yra tam tikri bendri bruožai ir tarpusavio sąveika, būdinga latvių autostereotipui (darbštūs, užsidarę, santūrūs, dori, taikūs, mandagūs, gerbiantys savo ir kitų laiką, erdvę ir turtą, daug kentėję, jaučiantys stiprų ryšį su savo šaknimis – tam tikra vieta, šeima

ir tauta) ir latvių heterostereotipui (svetingi, nuoširdūs, verslūs, įžūlūs, agresyvūs, triukšmingi, netvarkingi, nenorintys išmokti ir vartoti latvių kalbos, jaučiantys nostalgiją sovietiniam laikotarpiui, kai buvo dominuojanti socialinė grupė šalyje, ir atspindi „laimės ieškotojo“ iš Rusijos esmę (mano šalis ten, kur jaučiuosi nevaržomai ir t. t.)). Apie tai, kaip latviai suvokia kitas etnines grupes, rašoma šio straipsnio autorės darbuose, kuriuose nurodoma, kad „kitų“ vertinime užfiksuoti tokie latvių pabrėžiami kriterijai: požiūris į latvių kalbą, bendravimo įpročiai, veikla ir požiūris į darbą, požiūris į tėvynę ir Latviją, vaidmuo istoriniuose Latvijos įvykiuose, kultūra, papročiai ir tradicijos, religija, išvaizda ir socialinė padėtis. Mokslinių darbų palyginimas rodo, kad politinė ir socialinė situacija turi įtakos ne tik pačiam tyrimui (pvz., anketos ar interviu klausimų pasirinkimui), bet ir respondentų atsakymams (informantų žodyne atsiranda konkrečiai situacijai būdingų epitetų ir t. t.). Socialinės tikrovės konstravimo kontekste derėtų klausti, kiek mokslininkai (fiksuodami esamą tarptautinę padėtį viešojoje erdvėje – dvi etnolingvistines grupes, dvi informacines erdves ir t. t.) prisideda prie susitaikymo su tokia padėtimi, jeigu tyrinėja tik latvių ir rusų tarpusavio suvokimą ir stereotipus. Ignoruojant kitų tautybių atstovus, gyvenančius Latvijoje, įžeidžiami su jų etnine tapatybe susiję jausmai ir jie be reikalo verčiami rinktis.





# 3 Etninés grupés paribiuose



# Tarp sugyvenimo ir priešiško: tarpetniniai santykiai Rytų ir Pietryčių Lietuvoje (1944–1953 m.)

VITALIJA STRAVINSKIENĖ

Rytų ir Pietryčių Lietuva per visą istoriją patyrė radikalių pokyčių. Ypač jais pasižymėjo XX amžius, kai kelis kartus kito regiono geopolitinė, socialinė-ekonominė, etninė-demografinė padėtis. Po Lietuvos reokupacijos 1944 m. minėti pokyčiai tapo dar dinamiškesni. Straipsnyje aptarsime vieną iš regiono raidos aspektų – tarpetninius santykius stalinizmo metais (1944–1953 m.).

Sovietinę nacionalinę politiką tyrusių mokslininkų darbuose išskiriami du požiūriai į sovietinę etninę politiką. Vieni autoriai teigė, kad sovietinė imperija pripažino etniškumą egzistavimą, priklausymą vienai ar kitai tautai ir įtvirtino tai kaip oficialias socialines kategorijas. Pasitelkę „pozityvių programų“ ar „komunalinio buto“ metaforas jie pažymėjo, kad sovietinė valdžia nesiekė eliminuoti etniškumą, bet netgi ėmėsi juos kurti ar stiprinti (Martin 2001: 2; Suny 1993: 101; Слезкин 2001: 414; Brubaker 1996: 23, 28). R. Brubakeris, aptardamas nacionalinių valstybių ir etninių mažumų santykius, pabrėžė, kad nors sovietinė valdžia nacionalinėje politikoje siekė sukurti sovietinę tapatybę, tai nereiškė, kad ji naikino etniškumą (Brubaker 1996: 23, 28).

Kiti tyrinėtojai, remdamiesi konkrečių etninių grupių patirtimi, akcentavo, kad SSRS etninėje politikoje ėmėsi jų marginalizavimo, tapatybių varžymo, siekdama etniškumą suniveliuoti (Dönnighaus 2009: 26; Kolarz 1956: 133; Tininis 2003: 7, 23–57; 2005: 507–508). Tam tikslui dažnai buvo naudojamos represinės priemonės, taip pat pasitelkta propaganda.

Remdamiesi istorinės analizės metodu, tarpetninius santykius nagrinėsime „vertikaliauju“ pjūviu, t. y. aptarsime centrinės SSRS valdžios struktūrų nacionalinės politikos strategijas Rytų ir Pietryčių Lietuvoje,

LSSR valdžios koreliaciją su jomis ir tarptetninių santykių raišką lokaliame lygmenyje.

Straipsnio pavadinimas suponuoja teiginį, kad tarptetniniai santykiai svyravo amplitudėje nuo viešai demonstruojamo priešišškumo iki taikios koegzistencijos. Pastebėtina, kad mikrolygmenyje (konkretaus kaimo ar miestelio) koegzistenciniai gyventojų santykiai klostėsi natūraliai, jiems mažiau pakenkė XX a. pirmosios pusės ir Antrojo pasaulinio karo paveldas. Tačiau sovietinė valdžia, naudodamasi „tautų draugystės“, „sovietinio patriotizmo“, „internacionalizmo“ šūkais, stengėsi mechaniškai įtvirtinti koegzistencinį bendravimo modelį „iš viršaus“.

Norėdami geriau atskleisti tarptetninių santykių Rytų ir Pietryčių Lietuvoje raišką ir dinamiką, straipsnyje dėmesį sutelkėme į kelis aspektus: 1) ar Rytų ir Pietryčių Lietuva buvo išskirtinis regionas ir kodėl; 2) kokie buvo sovietinės nacionalinės politikos tikslai regione ir kaip jie koreliavo su lokalsios partinės administracinės valdžios siekais; 3) kokie buvo tarptetniniai lenkų, lietuvių, rusų santykiai lokaliame lygmenyje.

### Rytų ir Pietryčių Lietuvos specifika

Rytų ir Pietryčių Lietuva (dar įvardijama kaip Vilniaus kraštas) suprantama kaip teritorija, kurią apibrėžia valstybės siena. Ji yra šalies rytinėje ir pietrytinėje dalyje, būtent Vilnius ir tuometinės apskritys – Vilniaus, Trakų, Švenčionių ir vėliau jų pagrindu suformuoti nauji teritoriniai vienetai (rajonai). Lietuvos socialiniuose moksluose šis regionas įvardijamas kaip paribio arba ribinių zonų vieta (Grigas 1996: 9; Daukšas 2012: 168). Dėl dinamiškų geopolitinių pokyčių XX a. pirmojoje pusėje regiono ribos gerokai kito. 1920–1939 m. minėtos teritorijos po trumpo generolo Lucjano Želigowskio sukurtos neva nepriklausomos Vidurio Lietuvos egzistavimo atsidūrė Lenkijos sudėtyje. Jos valdžia, be mūsų paminėtų teritorinių vienetų, į Vilniaus kraštą integravo baltarusių gyventojų dominuojamas žemes, pvz., Ašmenos, Dysnos, Breslaujos, Gardino, Molodečno, Pastovių, Vileikos apskritis (Kirviel 2011: 21; Januszewska-Jurkiewicz 2010: 495). Antrojo pasaulinio karo metais



*1 pav. Sodyba. Vievio r., Pakalnių k., Iz. Butkevičiaus nuotr., LII rankraštynas*

šio regiono ribos buvo pakeistos ne vieną kartą: baltarusių gyventojų dominuojamos teritorijos buvo atskirtos, vėliau kai kurios vėl prijungtos. Rytų ir Pietryčių Lietuvos administraciniai-teritoriniai pokyčiai vyko ir 1944 m., kai sovietinė valdžia dar kartą „padalino“ teritorijas tarp kaimynių Baltarusijos ir Lietuvos. Antrojo pasaulinio karo metais prie Lietuvos generalinės srities vokiečių prijungtos Svyrių ir Ašmenos apskritys bei Vidžių ir Benekainių valsčiai „grįžo“ į Baltarusijos sudėtį, o Druskininkų ir Marcinkonių apylinkės vėl prijungtos prie Lietuvos. Tuo pat metu Rytų ir Pietryčių Lietuvoje vyko vidiniai teritoriniai pertvarkymai, neliko Švenčionėlių (ji sujungta su Švenčionių) ir Eišiškių (jos valsčiai prijungti prie Vilniaus, Trakų, Alytaus ir Baltarusijos SSR) apskričių (Lietuvos TSR administracinis 1949: 142, 159, 178). Vėlesnių metų (1946, 1948, 1950, 1953 m.) administraciniai-teritoriniai pokyčiai esminių permainų regiono etninei-demografinėi padėčiai neturėjo.

Rytų ir Pietryčių Lietuvos išskirtinis bruožas – specifinė etninė padėtis, kuri labai skyrėsi nuo likusios respublikos dalies. Dėl sudėtingų istorinių procesų Vilniaus kraštas buvo daugiatautis, kuriame ne titulinės

tautos (lietuvių) atstovai sudarė labai nemažą gyventojų procentą. Apibendrintų duomenų apie etninę Lietuvos gyventojų sudėtį 1944 m. neturime. Antrojo pasaulinio karo metais (1942 m. gegužės mėn.) įvykęs gyventojų surašymas parodė, kad to meto Kauno, Panevėžio, Šiaulių apygardose etninių mažumų atstovai sudarė atitinkamai 4,3 ir 6,5 proc., o tuo pat metu Vilniaus apygardoje – 53 proc. visų gyventojų (Lietuvos gyventojai tautybėmis 1942 05 27, LCVA, f. 656, ap. 5, b. 39, l. 2). Atsižvelgdami į tai, kad surašymo duomenys apie etninę gyventojų sudėtį buvo neviseškai tikslūs ir etninių mažumų skaičius sumažintas, pastebėsime, kad iš esmės ši aplinkybė bendrojo Lietuvos etninės sudėties vaizdo nekeičia – neskaičiuojant Vilniaus krašto, etniniu požiūriu Lietuva buvo monoetninė. Panaši padėtis užfiksuota Antrojo pasaulinio karo pabaigoje. Vilniaus krašte 1944 m. pabaigoje – 1945 m. pradžioje telkėsi apie 450–460 tūkst. gyventojų, iš kurių apie 250–260 tūkst. buvo lenkų, apie 160 tūkst. lietuvių, apie 20 tūkst. rusų, per 6 tūkst. baltarusių, keletas tūkst. kitų tautybių asmenų (Stravinskienė 2005: 17–19). Taigi kiekybiškai didžiausia regiono gyventojų grupė buvo lenkai. Be to, ši bendruomenė užėmė kompaktišką padėtį. Daugiausia lenkų gyveno Vilniuje (80 proc. visų miesto gyventojų) ir Vilniaus apskrityje (90 proc. visų gyventojų). Švenčionių (apie 20 tūkst. lenkų) ir Trakų (apie 40 tūkst. lenkų) apskritys buvo etniškai margesnės: čia kiekybiškai dominavo lietuviai, lenkai gyveno tam tikrose, daugiausia pietinėse, apskričių dalyse (pvz., Trakų apskr. – Rūdiškių, Trakų, Lentvario, Švenčionių apskr. – Pabradės, Švenčionių). Tačiau reikia prisiminti, kad sovietinio režimo etninė politika lėmė ypač radikalius pokyčius Rytų ir Pietryčių Lietuvoje. Čia kiekybiškai dominavę lenkai neteko titulinės tautos statuso ir turėjo tenkintis vienos iš mažumų padėtimi. Antra vertus, ši Lietuvos dalis pateko į sovietinio režimo vykdytą SSRS vakarinių teritorijų homogenizavimo planą, kuris pasireiškė tam tikrų tautybių asmenų (lenkų ir žydų) perkėlimu iš Ukrainos, Baltarusijos ir Lietuvos į kitoje geopolitinėje erdvėje atsiradusią Lenkiją. Lenkų ir žydų vietą minėtose respublikose turėjo užimti Lenkijos ukrainiečiai, baltarusiai ir lietuviai. Tokios politikos realizavimas lėmė radikalius Rytų ir Pietryčių Lietuvos lenkų bendruomenės struktūrinius pokyčius: per labai trumpą laiką buvo

eliminuoimas lenkų politinis, kultūrinis, religinis elitas (dvarininkai, buvę valstybės tarnautojai, dvasininkai ir kt.). Jis neteko stabilios padėties ir buvo „nuleistas“ į žemiausią visuomeninę padėtį. Be to, elito atstovai turėjo rinktis vieną iš alternatyvų: likti gimtinėje, kuri tapo sovietinės Lietuvos dalimi, ar išvykti kur nors į Lenkiją. Absoliuti dauguma jų pasirinko pastarąjį variantą. Pasirinkę pirmąją alternatyvą ir likę Rytų ir Pietryčių Lietuvoje, jie turėjo gyventi forsautos sovietizacijos, kurią lydėjo represijos, religinio gyvenimo ir etninės veiklos suvaržymas ir kt. procesai, sąlygomis.

### **Sovietinės nacionalinės politikos įgyvendinimas regione ir LSSR partinė-administracinė valdžia**

Sovietinio režimo nacionalinė politika buvo dvilypė: oficialiai deklaruojama, kad SSRS vykdė tautų lygiateisiškumo, etninio savitumo ir kultūros plėtojimo politiką. Tačiau realiai tai tik viešos deklaracijos, praktiškai jos nebuvo įgyvendinamos. Antras svarbus momentas, į kurį būtina atsižvelgti, – sovietinės nacionalinės politikos raiškos skirtumai makro- (visos SSRS) ir mikro- (Lietuvos) lygmenimis. Galima pritarti tyrinėtojo G. Brunnerio nuomonei, kad įvairiose sovietinėse respublikose tų pačių etninių grupių atžvilgiu buvo taikytos skirtingos strategijos (Brunner 1996: 83). Jų pasekmė buvo ta, kad Rytų ir Pietryčių Lietuvoje didžiausios gyventojų grupės lenkų etninė tapatybė buvo palaikoma, o kaimyninėse sovietinėse respublikose – slopinama. Baltarusijoje nuo 1947 m. pradėtas realizuoti lenkų asimiliacijos (subaltarusinimo ar surusinimo) planas (Szumski 2010: 240–241). Netrukus panašus scenarijus buvo įgyvendinamas gausiau lenkų gyvenamose respublikose – Ukrainoje, Lietuvoje, Latvijoje. Tačiau Lietuvoje šio plano vykdymas netrukus sustabdytas ir buvo pereita prie lenkų etninės tapatybės stiprinimo, t. y. švietimo ir kultūros institucijų atkūrimo ir naujų steigimo, jų veiklos rėmimo. Pagrindinė skirtingo požiūrio į lenkus priežastis – siekis juos sovietizuoti. Ukrainoje ar Baltarusijoje įvykdytos „gyventojų mainų“ su Lenkija akcijos pasekmės (Ukrainos atveju – didesni kiekybiniai

nuostoliai, Baltarusijos atveju – likusios lenkų bendruomenės dezorganizacija) liudijo, kad sovietizacijos procesas turėtų vykti sklandžiai. Rytų ir Pietryčių Lietuvos atveju gyventojai lenkai buvo labiau antisovietiški, tarp jų gyvavo idėjos apie Lenkijos valstybės „sugrįžimą“, t. y. Vilniaus ir jo krašto gražinimą į Lenkijos sudėtį. Be to, regione ėmė strigti sovietinės valdžios forsuojami procesai (žemės ūkio kolektyvizacija). Todėl gimtosios kalbos veiksnys turėjo pasitarnauti lenkų indoktrinacijai. Svarstant Vilniaus krašto lenkų problemas, Maskvos statytinis LKP(b) CK antrasis sekretorius Aleksandras Trofimovas pastebėjo, kad į žmones reikia kreiptis jų kalba, nes tokiu būdu juos lengviau pasieks komunizmo idėjos (LKP CK sekretoriaus A. Trofimovo kalba LKP CK biuro posėdyje 1950 10 01, *LYA*, f. 1771, ap. 90, b. 114, l. 8). Todėl į lenkus buvo kreiptasi lenkiškai.

Istoriografijoje vyrauja skirtingos nuomonės dėl sovietinės valdžios vykdomos politikos lenkų atžvilgiu. Vieni autoriai teigė, kad sovietinis režimas palaikė lenkų tapatybę siekdamas išlaikyti lenkų ir lietuvių įtampą regione, kas garantavo didesnę Lietuvos kontrolę (Srebrakowski 2001: 111; Bobryk 2006: 26; Buchowski 2006: 383–384; Streikus 2007: 22). Kiti autoriai akcentavo, kad sovietinė valdžia rėmė lenkų tapatybę siekdama kuo greitesnio jų sovietizavimo, todėl tuo tikslu pasinaudojo gimtosios (lenkų) kalbos veiksniumi. Šis būdas garantavo stabilumą regione (Mikłaszewicz 1998: 177; 2002: 18; Stravinskienė 2011: 102). Vėlesnė lenkų švietimo padėtis (spartus jo rusifikavimasis) rodo, kad sovietinės valdžios strategija pasinaudoti lenkų kalba pasiteisino ir ji rado „tinkamą“ priėjimą prie lenkų.

SSRS vadovybės akimis, vietinių Lietuvos gyventojų lietuvių ir lenkų santykiai buvo padėti destabilizuojantis veiksnys. Viena vertus, regiono gyventojai lenkai konkuravo su lietuviais dėl įtakos regione. Antrojo pasaulinio karo pabaigoje ir pirmaisiais pokario metais Rytų ir Pietryčių Lietuvoje veikęs lenkų civilinis ir ginkluotas pogrindis priešinosi geopolitiniams pokyčiams ir siekė atkurti iki karo buvusį *status quo*. Tokioms idėjoms pritarė dauguma gyventojų lenkų. Sovietinė valdžia, siekdama stabilizuoti padėtį ir neutralizuoti lenkų ir lietuvių įtampą, ėmėsi specialių priemonių. Pirmiausia buvo mestos jėgos nuslopinti



aktyvesnį lenkų pasipriešinimą sovietinei valdžiai (civilinį ir ginkluotą lenkų pagrindį regione) ir pagausinti savo šalininkų gretas. Tam labai pasitarnavo lenkų perkėlimo į Lenkiją akcija. Panaši akcija vienu metu vyko Lietuvoje, Ukrainoje ir Baltarusijoje. Tuomet iš minėtų respublikų išvyko daugiau kaip 1,2 mln. žmonių (Ruchniewicz 2004: 203; Вялікі 2005: 221; Stravinskienė 2011: 291). Gyventojų kilnojimo akcija buvo paranki LSSR vadžios atstovams lietuviams, nes padėjo nuslopinti lenkų nacionalizmą ir susilpninti jų padėtį regione. Per labai trumpą laiką, t. y. 1945–1946 m., iš Rytų ir Pietryčių Lietuvos išvyko apie 170 tūkst. asmenų, daugiausia lenkų. Labiausiai ištuštėjo Vilnius ir Vilniaus apskritis (iš čia išvyko maždaug 130 tūkst. asmenų (Stravinskienė 2011: 175)).

Kita vertus, centrinių sovietinių institucijų sprendimu į Lietuvą buvo siunčiami sovietinei valdžiai patikimi asmenys, jie paskirti į vadovaujamas partines, administracines ar ūkines pareigas. Jie buvo priemonė tarptotinei lietuvių ir lenkų įtampai nuslopinti. Tokie žmonės, ilgai gyvenę sovietinės indoktrinacijos sąlygomis, buvo lojalūs valdžios rėmėjai ir patikima jos atrama. Daug tokių asmenų „nusėdo“ Rytų ir Pietryčių Lietuvoje. Jie užėmė ne tik aukštus partinius ar administracinius postus (apskričių partijos sekretorių, vykdomųjų komitetų vadovų ir pan.), bet įsitvirtino ir valsčių lygio vadovaujamuose posteose, kaip antai valsčių vykdomųjų komitetų skyrių, pramonės ar žemės ūkio įmonių vadovybėje, netgi labai mažoms lokalioms įstaigoms (kaimo klubams ar bibliotekoms) vadovavo atvykę asmenys. Statistiniai duomenys rodo, kad į Lietuvą stalinistiniu laikotarpiu atvyko daugiau kaip 130 tūkst. asmenų (Truska 2005: 395).

LSSR valdžios atstovų lietuvių požiūris į lenkus stalinizmo metais evoliucionavo ir perėjo kelis etapus: nuo siekio minimalizuoti lenkų įtaką iki radikalių antilenkiškų veiksmų ir vėl iki lenkų padėties liberalizavimo. Pirmasis etapas sietinas su jau minėta lenkų perkėlimo į Lenkiją akcija. LSSR partinė-administracinė valdžia, įgyvendindama SSRS direktyvas dėl perkėlimo, pasinaudojo šiuo procesu ir tokiu būdu bandė bent iš dalies išspręsti „lenkų problemą“. Jos supratimu, labiausiai nacionalistiškai nusiteikę lenkai turėjo persikelti į Lenkiją (Stravinskienė 2011: 75). Dauguma tokių asmenų telkėsi Vilniuje. Todėl jiems

nebuvo daroma kliūčių registruotis į Lenkiją, registracijos laikas nebuvo ribojamas, perkėlimo procesas taip pat prasidėjo nuo Vilniaus miesto gyventojų. Tačiau tokią praktiką greitai nutraukė Maskvos emisaras ir faktinis to meto vadovas Lietuvoje – VKP(b) CK biuro Lietuvoje pirmininkas Michailas Suslovas, nurodęs šią akciją vykdyti forsuočiai ir ne tik Vilniuje, bet ir provincijoje.

Antrasis LSSR lietuviškos administracijos požiūris į lenkus etapas susijęs su pastangomis reformuoti lenkų švietimą. Priminsime, kad 1948–1949 mokslo metais Lietuvoje buvo vykdoma lenkų mokyklų reorganizacija. Jos būtinybė buvo grindžiama kvalifikuotų mokytojų, mokymo priemonių stoka. Per 3–4 metus jos turėjo tapti rusų ar lietuvių dėstomąja kalba veikiančiomis mokyklomis. Tačiau lenkų padėties radikalizacijos sumanytojai nebuvo lietuviai. Planas atsirado Baltarusijoje, kur su centrinės valdžios žinia ir pritarimu vyko lenkų švietimo likvidavimas (Szumski 2010: 240–241). Tačiau skirtingai negu LSSR, kitose sovietinėse respublikose (Ukrainoje, Baltarusijoje) lenkų padėtis XX a. 6-ojo dešimtmečio pradžioje palankių pokyčių nesulaukė. Tik Rytų ir Pietryčių Lietuvoje Maskvai nurodžius lenkų padėtis liberalizuota, teisės kultūros ir švietimo srityse buvo išplėstos.

Pažymėtina, kad LSSR partinės-administracinės valdžios atstovai lietuviai gyventojus lenkus vertino palankiau negu rusakalbius, juos laikydami „savais“ žmonėmis. Toks požiūris išryškėjo nagrinėjamo laikotarpio pabaigoje, kai po Josifo Stalino mirties prasidėjo politinė liberalizacija. Jos metu rusams ir lenkams konkuruojant (dėl pareigybių, švietimo) lietuviai labiau palaikė lenkus.

Rytų ir Pietryčių Lietuvoje palaipsniui susiformavo paradoksali situacija. Gyventojai lenkai dėl savo padėties pokyčių kaltino „blogus lietuvius“, kurie stengėsi suvaržyti jų padėtį. Ir tik Maskva ir jos emisarai Lietuvoje (pvz., „lenkų reikalų koordinatorius Lietuvoje“ Vladimiras Vidmontas) gyventojams lenkams atrodė kaip jų gynėjai. Realiai tokios lenkų nuotaikos pastebimos nuo 1944 m., kai dėl jiems aktualių klausimų būdavo kreipiamasi į rusus pareigūnus kaip tarpininkus ar ginčų sprendėjus. Tokia pozicija gyventojams lenkams formavo stereotipą, kad rusai yra jų stabilios padėties garantas. Kaip pastebėjo tyrinėtoja Julija Kantor,

Lietuvos sovietizavimas lietuvių rankomis buvo labai patogus Maskvai (Каһтоп 2011: 249). Visi lenkų priekaištai buvo skirti lietuviams.

Prie tokio stereotipo susiformavimo prisidėjo respublikos valdžios struktūrų atstovų lietuvių siekiai sparčiai integruoti Rytų ir Pietryčių Lietuvą į respublikos gyvenimą, kartu buvo siekiama ir didesnės jos lituanizacijos. Tačiau, kaip rodo išlikę archyviniai šaltiniai, lituanizacija vyko labiau dėl bendrų respublikos raidos procesų, t. y. pirmiausia sprendžiant respublikai aktualias ekonomines ar socialines problemas (pvz., regiono demografinės padėties stabilizavimas, ūkio atkūrimas, pramonės plėtra ir kt.). Respublikos vadovybei iškilo rimtų problemų, kai lenkai ėmė masiškai keltis į Lenkiją ir pasijuto didelis darbo jėgos trūkumas. Ypač tai buvo aktualu Vilniuje. Lietuviška administracija šią problemą bandė spręsti vidiniais respublikos rezervais. LKP(b) CK 1945 m. pradžioje priėmė sprendimą „Apie Vilniaus m. apgyvendinimą ryšium su lenkų repatriacija ir miesto įmonių ir įstaigų aprūpinimą kadrais“ (Kairiūkštytė 1993: 293). Į sostinę turėjo būti atkelta apie 30 tūkst. žmonių, iš kurių 20 tūkst. – iš kitų Lietuvos miestų ir apskričių. Panašus sprendimas buvo parengtas ir dėl Vilniaus krašto kaimiškų rajonų apgyvendinimo, kur planuota įkurdinti 10–15 tūkst. lietuvių iš Seinų–Punsko krašto (Stravinskienė 2011: 199). Tačiau respublikos partinės ir administracinės valdžios planai labiau sulietuvinti šį regioną nebuvo įgyvendinti. Pirmiausia realiai nepavyko realizuoti priimtų sprendimų dėl lietuvių susitelkimo Vilniuje ir gretimose apskrityse. Lietuviai vengė keltis į sostinę ne tik dėl ekonominių motyvų (dėl stringančios lenkų repatriacijos trūko laisvo gyvenamojo ploto, mieste buvo prastos buitinės sąlygos, sunkus pragyvenimas, agrarinės visuomenės sanklodos – stiprus ryšys su žeme ir kt.), bet ir dėl psichologinių priežasčių (kai kurie jų, atvykę į Vilnių ir kasdieniniame gyvenime susidūrę su lenkais ir jų nepalankiomis nuostatomis lietuvių atžvilgiu, mieste jautėsi nejaukiai, gyveno laikinumo būsena ir pažįstamus ar kitus atkalbinėjo vykti į Vilnių). Lietuvių iš Lenkijos taip pat nesulaukta. Vietoj tūkstančių į Lietuvą atvyko kelios dešimtys asmenų. Todėl demografinės problemos regione buvo išspręstos sumažinus kaimiškų rajonų lenkų migracijos į Lenkiją srautą, iš dalies vidiniais Lietuvos ištekliais (kitų apskričių

gyventojų atvykimu), iš dalies kitų sovietinių respublikų gyventojų atsikraustymu. To meto padėtį vaizdžiai iliustravo lenkų bendruomenės veikėjas, ilgametis švietimo sistemos darbuotojas Antonis Jankowskis: „Be to, atsiminkime, kad SSRS sienos tarp respublikų buvo formalios, pragyvenimo lygis Lietuvoje buvo žymiai aukštesnis negu kitose respublikose, tarp jų ir kaimyninėje Baltarusijoje. Būtent iš ten po karo buvo didžiausias srautas savanoriškų persikėlėlių į Lietuvą, o konkrečiai – Vilniaus kraštą. Daug iš jų turėjo lenkiškas šaknis, bet nemokėjo lenkų kalbos“ (Polskie uczenie 2010: 169).

### **Lokalus tarpetninių santykių lygmuo: tarpetniniai lenkų, lietuvių ir rusų santykiai**

Bene daugiausia įtampos buvo regiono gyventojų lenkų ir lietuvių santykiuose, ypač lokaliame lygmenyje. Pirmaisiais pokario metais lietuvių ir lenkų požiūris vienu į kitus buvo priešiškas. To meto dokumentuose lenkų nuostatos lietuvių atžvilgiu apibūdintos „kaip laukinė neapykanta“. Daugiausia tai lėmė sudėtingi lietuvių ir lenkų santykiai XX a. pirmojoje pusėje ir ypač Antrojo pasaulinio karo metais. Kaip žinome, gyventojai lenkai nepritarė Vilniaus krašto statuso pokyčiams, vylėsi, kad Vilnius netrukus bus sugrąžintas Lenkijai. Jie piktinosi, kad sovietinė valdžia visiškai „nepelnytai“ protegavo lietuvius, kurie, kaip ir Antrojo pasaulinio karo metais, ir toliau varžė šiame regione kiekybiškai dominavusių lenkų padėtį. Ne mažiau svarbią reikšmę neigiamoms lenkų nuostatomis lietuvių atžvilgiu formuotis turėjo subjektyvus-emocinis veiksnys. Daugelis lenkų prisiminė 1939–1940 m., kai Vilniaus kraštas tapo sudedamąja Lietuvos dalimi ir buvo pradėta jo integracija į respublikos gyvenimą. Gyventojai lenkai Lietuvos vykdomą politiką vertino kaip labai antilenkišką (Laurinavičius 2011: 50–53). Antrojo pasaulinio karo metais lenkų sąmonėje dar labiau įsitvirtino lietuvių – lenkų persekiotojų – stereotipas, kai lietuviai buvo kaltinti lenkų persekiojimu ir diskriminacija (Zizas 2013: 79, 82; Buchowski 2011: 226–227). Toks pat santykių tęsinys pastebimas 1945–1946 m., kadangi, lenkų akimis,



2 pav. Breslaujos apskrities (BSSR) Rimašių k. gyventojai, 1956 m.,  
A. Vyšniauskaitės nuotr., LII rankraštynas

būtent lietuviai vykdė „lenkų išvairoimo iš čia“ akciją, siekdami užimti jų vietą. Todėl lenkai lietuvius įvairaus lygio valdžios struktūrose Rytų ir Pietryčių Lietuvoje ar atvykusius mokytis ir dirbti vertino kaip „svetimus“, „ateivius“. Gyventojai lenkai tikraisiais šio krašto šeiminkais laikė save. Pastebėtina, kad vaizdinys apie lietuvių „nebuvimą“ Vilniuje ir menką jų skaičių Rytų ir Pietryčių Lietuvoje mūsų nagrinėjamu laikotarpiu tarp lenkų sėkmingai gyvavo ir atgimė XX a. pabaigoje bei XXI a. 2-ajame dešimtmetyje.

Kita vertus, lietuviai gyventojai taip pat kritiškai vertino lenkus dėl Lenkijos valstybinės politikos 1920–1939 m. Vilniaus krašte (Vilniaus grobikai, šio krašto lietuvių polonizatoriai, atėjūnai iš centrinės Lenkijos). Todėl ir stalinizmo metais gyventojai lietuviai jautriai reagavo į lenkiško švietimo rekonstrukciją ir plėtrą, vertindami tai kaip polonizacijos tęsinį. Tačiau sovietinė valdžia varžė nacionalistinius vaizdinius ir kūrė koegzistencinių santykių modelį. Jam įsitvirtinti turėjo padėti naujos tapatybės – sovietinio žmogaus ir sovietinės liaudies be etninių skirtumų – kūrimas.



3 pav. Breslaujos apskrities (BSSR) Rimašių k. gyventojai, 1956 m.,  
A. Vyšniauskaitės nuotr., LII rankraštynas

Lenkų ir rusų santykiai regione taip pat buvo nevienareikšmiai. Viena vertus, į atvykėlius rusus lenkai žiūrėjo kaip į „svetimus“, kurie taikosi užimti lenkų vietą, tampa nepageidaujamais konkurentais, bloginančiais lenkų socialinę padėtį. Sovietinės valdžios atstovai rusai (tiksliau rusakalbiai) taip pat vertinti nepalankiai, ypač prasidėjus represijoms ir priverstinei kolektyvizacijai. Antai vieno Riešės valsčiaus kaimo gyventojai rusai skundėsi: „į mus, rusus, aplinkinių kaimų lenkai žiūrėjo ir žiūri kaip į svetimus, o dėl kolūkio organizavimo – visai praėjimo nėra“ (Stravinskienė 2013: 132). Kai kuriems lenkams sovietinė valdžia ir rusai tapo sinonimu. Nors dalis lenkų nemėgo rusų tautybės asmenų, vadino juos „ruskais“, „nelaimingais kolūkiečiais“ ir jautėsi pranašesni už juos, visgi vertino juos kaip savo stabilios padėties garantą, „apsaugą“ nuo „blogų lietuvių“. Lenkai buvo įsitikinę, kad jų padėtis Rytų ir Pietryčių Lietuvoje pakito tik dėl Maskvos įsikišimo.

Pastebėtina, kad Rytų ir Pietryčių Lietuvos gyventojai lietuviai atvykėliams rusams taip pat nebuvo palankūs. Nuo pirmosios sovietinės

okupacijos metų Lietuvoje formavosi neigiamas rusų įvaizdis: „Ruso simboliu tapo smulkus maisto produktų supirkėjas su maišu rankose ar neblaivus raudonarmietis, bet anaipol ne kvalifikuotas inžinierius“ (Marcinkevičius 2013: 208). Šis įvaizdis Rytų ir Pietryčių Lietuvoje pokario metais dar pasipildė neigiamais bruožais (grubus, neišsilavinęs, amoralus ir pan.). Antai viena Švenčionių m. gyventoja lietuvė skundėsi, kad jos kaimynas Vidaus reikalų ministerijos darbuotojas rusas girtas apšaudė jos butą, ją išvadino necenzūriniais žodžiais, laužėsi į butą, teigė, kad lietuviai čia vis tiek negyvensią (1949 10 24 pareiškimas Švenčionių apskrities partijos komiteto sekretoriui, *LYA*, f. 216, ap. 6, b. 56, l. 141–142). Panašių atvejų buvo ir daugiau. Todėl vietinių gyventojų požiūris į atvykėlius rusus (apskritai rusakalbius) nebuvo pozityvus. Gyventojai skundėsi, kad pareigūnais skiriami „girtuokliai, žulikai, kyšininkai“ (1948 02 28 Pabradės valstiečių skundas, *LYA*, f. 216, ap. 4, b. 12, l. 188). Tačiau pastebėtina, kad LSSR valdžios atstovai lietuviai politinės liberalizacijos metais konkuruojant rusams ir lenkams Rytų ir Pietryčių Lietuvoje labiau palaikė pastaruosius, kuriuos vertino kaip „savus žmones“.

## Išvados

Sovietinė valdžia vykdė SSRS pakraščių homogenizavimą. Į jo įgyvendinimą pateko Rytų ir Pietryčių Lietuva. Tuo metu tarpetniniai lietuvių ir lenkų ar lenkų ir rusų santykiai, ypač aptariamojo laikotarpio pradžioje, buvo įtempti ir priešiški. Sovietinė valdžia represinėmis, administracinėmis, propagandinėmis priemonėmis siekė eliminuoti bet kokius nacionalinius konfliktus ar įtampas Rytų ir Pietryčių Lietuvoje. Jos atstovai vykdė regiono sovietizaciją, todėl tarpetninis priešiškus ar įtampa buvo užslopinta ir „užšaldyta“ ilgiems dešimtmečiams. Tačiau politinės liberalizacijos metais (XX a. 6-ajame dešimtmetyje ir vėliau) slopintas nepasitenkinimas ir įtampa prasiverždavo į viešumą.

Sovietinė valdžia siekė etniškumą paversti mažai reikšminga socialine kategorija. Skirtingų etninių gyventojų grupių vienijimo pagrindu



turėjo būti kuriama nauja sovietinė tapatybė. Propagandiškai buvo teigiama, kad „SSRS tautų sąjunga ir draugystė – tai jų (tautų – V. S.) laisvo vystymosi ir žydėjimo pagrindas“.

Gausiausios Rytų ir Pietryčių Lietuvos lenkų etninės grupės padėtį labiausiai veikė SSRS centrinės valdžios struktūrų tikslai ir jų įgyvendinimas. Antrojo pasaulinio karo pabaigoje ir pirmaisiais pokario metais dėl vakarinių SSRS pakraščių homogenizavimo, griežtos centralizacijos jų padėtis buvo panaši. Tačiau dėl sovietinių respublikų vidinių veiksmų (tų respublikų partinės-administracinės valdžios siekių, pačių lenkų bendruomenių aktyvumo ir pajėgumo ir kt.) Lietuvos lenkų padėtis palaipsniui ėmė skirtis. Baltarusijoje, Ukrainoje ar Latvijoje buvo vykdoma prievartinė lenkų asimiliacija, o Lietuvoje (su Maskvos „pagalba“) buvo realizuojamas lenkų tapatybės palaikymo per kultūros ir švietimo sritis planas. Tačiau būta Lietuvos SSR partinės-administracinės valdžios pastangų sustiprinti Rytų ir Pietryčių Lietuvos gyventojų lietuvių padėtį ir regioną labiau lituanizuoti.

## Šaltiniai ir literatūra

- Lietuvos gyventojai tautybėmis 1942 05 27, LCVA, f. 656, ap. 5, b. 39, l. 2.  
 LKP CK sekretoriaus A. Trofimovo kalba LKP CK biuro posėdyje 1950 10 01, LYA, f. 1771, ap. 90, b. 114, l. 8.  
 Pabradės valstiečių skundas 1948 02 28, LYA, f. 216, ap. 4, b. 12, l. 188.  
 Pareiškimas Švenčionių apskrities partijos komiteto sekretoriui 1949 10 24, LYA, f. 216, ap. 6, b. 56, l. 141–142.  
 Bobryk Adam. 2006. *Odrodzenie narodowe Polaków w Republice Litewskiej 1987–1997*. Toruń.  
 Brubaker Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationalhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge.  
 Brunner Georg. 1996. *Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa*. Gütensloh.  
 Buchowski Krzysztof. 2006. *Litwomani i polonizatorzy. Mity, wzajemne postrzeganie i stereotypy w stosunkach polsko-litewskich w pierwszej połowie XX wieku*. Białystok.



- Buchowski Krzysztof. 2011. Stosunki etniczne w społeczeństwie miejskim Wilna 1939–1944, *Stosunki etniczne podczas wojny i okupacji. Białystok i Wilno 1939–1941–1944/1945*: 217–236. Białystok.
- Daukšas Darius. 2012. Lietuvos lenkai: etninio ir pilietinio identiteto konstravimas ribinėse zonose, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 12 (21): 167–193.
- Dönnighaus Victor. 2009. *Minderheiten in Bedrängnis. Sowjetische Politik gegenüber Deutschen, Polen und anderen Diaspora-Nationalitäten 1917–1938*. München.
- Grigas Romualdas. 1996. Įžanga. *Paribio Lietuva. Sociologinė Paribio gyventojų integravimosi į Lietuvos valstybę apybraiža*: 9–14. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas.
- Januszewska-Jurkiewicz Joanna. 2010. *Stosunki narodowościowe na Wileńszczyźnie w latach 1920–1939*. Katowice.
- Kairiūkštytė Nastazija. 1993. Vilniaus krašto gyventojų sudėties pokyčiai 1939–1946 m., *Lietuvos rytai*: 281–298, Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Kirwiel Eleonora. 2011. *Kresy Północno-Wschodnie Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1918–1939*. Lublin.
- Kolarz Walter. 1956. *Die Nationalitätenpolitik der Sowjetunion*. Frankfurt am Main.
- Laurinavičius Česlovas. 2011. Litewska polityka narodowościowa na Wileńszczyźnie w latach 1939–1940, *Stosunki etniczne podczas wojny i okupacji. Białystok i Wilno 1939–1941–1944/1945*: 33–64. Białystok.
- Lietuvos TSR administracinis-teritorinis padalijimas*. 1949. Vilnius.
- Marcinkevičius Andrius. 2013. Rusų tapatumo sovietmečiu Lietuvoje konstravimas: politika, gyventojų surašymai ir istorinė atmintis, *Lietuvos rusai XX–XXI a. pradžioje: istorija, tapatybė, atmintis*: 184–229. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Martin Terry. 2001. *The Affirmation Action Empire. Nationals and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca.
- Mikłaszewicz Irena. 1998. Ocena kwestii polskiej przez władze Litewskiej SSR 1944–1964 (wybrane problemy), *Studium Vilnensis* 1: 176–179.
- Mikłaszewicz Irena. 2002. Kwestia języka polskiego na Litwie w latach 1944–1958, *Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy* 1: 11–20.
- Polskie uczenie. Wspomnienia Antoniego Jankowskiego*. 2010. Wilno.
- Ruchniewicz Małgorzata. 2004. Zwangsumsiedlung in Ostpolen, *Flucht und Vertreibung. Europa zwischen 1939 und 1948*: 197–209. Hamburg.
- Srebrakowski Aleksander. 2001. *Polacy w Litewskiej SSR 1944–1989*. Toruń.
- Stravinskienė Vitalija. 2005. Lietuvos lenkų teritorinis pasiskirstymas ir skaičiaus kaita (1944 m. antrasis pusmetis – 1947 metai), *Lituanistica* 4: 13–27.

- Stravinskienė Vitalija. 2011. *Tarp gimtinės ir Tėvynės: Lietuvos SSR gyventojų repatriacija į Lenkiją (1944–1947, 1955–1959)*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Stravinskienė Vitalija. 2013. Rytų ir Pietryčių Lietuvos gyventojų lenkų ir rusų santykiai: 1944–1964, *Lietuvos istorijos metraštis 2*: 125–138.
- Streikus Arūnas. 2007. Sovietų režimo pastangos pakeisti Lietuvos tautinį identitetą, *Genocidas ir rezistencija 1* (21): 7–30.
- Suny Ronald. 1993. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford.
- Ższumski Jan. 2010. *Sowietyzacja Zachodniej Białorusi 1944–1953. Propaganda i edukacja w służbie ideologii*. Kraków.
- Tininis Vytautas. 2003. *Komunistinio režimo nusikaltimai Lietuvoje 1944–1953*. Vilnius: Lietuvos karo akademija.
- Tininis Vytautas. 2005. Sovietinė modernizacija. *Lietuva 1940–1990: okupuotos Lietuvos istorija*: 503–516. Vilnius: Lietuvos genocido ir rezistencijos centras.
- Tininis Vytautas. 2008. *Sovietų Sąjungos politinės struktūros Lietuvoje ir jų nusiakstama veikla*. Vilnius: Margi raštai.
- Truska Liudas. 2005. Demografiniai karo ir okupacijos nuostoliai. *Lietuva 1940–1990: okupuotos Lietuvos istorija*: 387–396. Vilnius: Lietuvos genocido ir rezistencijos centras.
- Zizas Rimantas. 2013. Tarpnacionalinė situacija Vokietijos okupuotoje Lietuvoje 1941–1944 metais, *Epochas jungiantis nacionalizmas: tautos de(konstravimas) tarpukario, sovietmečio ir posovietmečio Lietuvoje*: 57–129. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Вялікі Anatol. 2005. *На разларажжы. Беларусы і палякі ў час перасялення (1944–1946 гг.)*. Мінск.
- Кантор Юлия. 2011. *Прибалтика: война без правил (1939–1945)*. Санкт-Петербург.
- Слезкин Юрий. 2001. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность. Prieiga per internetą: <[http://sputnikipogrom.com/politics/395/ussr\\_communal/](http://sputnikipogrom.com/politics/395/ussr_communal/)> [žiūrėta 2014-02-20].

# Between Accommodation and Resistance: Interethnic Relations in East and Southeast Lithuania (1944–1953)

VITALIJA STRAVINSKIENĖ

## *Summary*

The article discusses one aspect of the development of East and Southeast Lithuania (the Vilnius Region), namely the interethnic relations during the Stalinism years (1944–1953). Due to its complex historical processes, this region became ethnically unique (multinational). But due to the different political aspirations of the Polish and Lithuanian nations in the 20th century, Vilnius and the Vilnius Region were long an object of dispute between Lithuania and Poland. The majority of the inhabitants of this region (Poles) questioned this territory belonging to Lithuania.

East and Southeast Lithuania is understood in this article as the territory on the state's periphery. The region's administrative-territorial changes ended with Soviet rule at the end of Second World War when 'corrections' were undertaken: the Belarusian territory joined to the Lithuanian district during the years of German occupation was given to Belarus and Lithuanian localities were 'taken' from Belarus and given to Lithuania.

The problem is presented using a 'vertical' cross-section while discussing the strategies of the national policy of the central USSR government in East and Southeast Lithuania, the correlation of the LSSR government with them, and the expression of interethnic relations at the local level.

The present author, using archival sources and historiographical material, shows that in its ethnic policy the USSR conducted the marginalisation of ethnic minorities and identity restriction in pursuit of ethnic levelling. In order to realise these goals, the USSR, after reoccupying Lithuania in 1944, directed the national policy towards the elimination of

any interethnic tension. The straightest path to this objective's realisation was repressive measures. Alongside this, the Soviet government used propaganda to create a model of coexistence relations. The 'friendship of nations' and 'Soviet patriotism' were to guarantee the stability and long life of the entire Soviet society.

At the beginning of the period under discussion the interethnic relations of the Lithuanians and Poles were hostile and full of tension because the individuals of Polish nationality who quantitatively predominated in the region did not accept the geopolitical changes that had occurred during the Second World War (the joining of Vilnius and the Vilnius Region to Lithuania). Their hopes were tied to the Polish state. But the Soviet government very quickly suppressed the interethnic tension between the Lithuanians and the Poles in East and Southeast Lithuania and within a very short time executed a campaign to relocate the Poles from Lithuania to Poland and repress anti-Soviet-minded individuals. The appointment of individuals sent from other Soviet republics to governing positions in the region was a measure for the suppression of the interethnic tension between the Lithuanians and the Poles. But the manifestation of the suppressed interethnic dissatisfaction of the Lithuanians and Poles generally erupted at the household level (dissatisfaction expressed on an ethnic basis in public places, fights in village clubs, etc.) when political life became more liberal.

The relations of the Poles and Russians or Lithuanians and Russians should be seen ambiguously. Both the Poles and the Lithuanians unfavourably judged the Russians (or more precisely Russian-speakers) who arrived from the other Soviet republics as undesirable competitors who worsened the social position of the local inhabitants. (The incomers had priority in obtaining work, living space, etc.)

The region's integration with the rest of the republic that was conducted by the ethnic Lithuanian government representatives of the LSSR party administration, their objectives to further Lithuanise the region, and their efforts to reduce the influence of the Poles in the region created dissatisfaction among the Polish inhabitants and an image in their consciousness about 'evil Lithuanians'. The local (district level)

efforts of the imported Russian-speaking representatives of the Soviet government to 'defend' the affairs of the Poles (petitioning the central USSR authorities, sometimes circumventing the republic's leadership, etc.) gradually established a stereotype about Russians as the guarantor of the stable position of the Poles.



# Lietuvių įvaizdis Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų akimis<sup>1</sup>

JURIJUS UNUKOVIČIUS

Kitataučių įvaizdis, kaip tam tikras tarptetninės komunikacijos rezultatas, atspindi bendras žinias apie kitų tautų kalbos ir kultūros ypatumus. Kitatautis tiek tikrovėje, tiek ir folklore beveik visada suvokiamas kaip „svetimas“, „kitas“. Dažniausiai jis tikrai daugiau ar mažiau skiriasi nuo kitos tautybės kaimynų, kuriems svetima ir nesuprantama gali būti jo kalba, religija, papročiai, buitės, užsiėmimai, išvaizda, elgsena ir kt. (Anglickienė 2006: 7–8; Белова 2005: 8; Чеснов 1991: 58–59). Kitataučių vaizdavimosi procesas beveik visada turi tam tikrą stereotipizacijos elementą, t. y. jam būdingas svetimės tautos apibūdinimo suprastėjimas ir apibendrinimas.

Etninio „kaimyno“ įvaizdis ryškiausiai reiškiasi etninio paribio zonose, kur kaimyninės tautos labiausiai bendrauja tarpusavyje ir ilgą laiką gyvena drauge. Dažniausiai šis įvaizdis už tarptetninių kontaktų teritorijos tampa miglotas ar net visiškai išnyksta. Kitaip tariant, bendravimas yra svarbiausias dominuojantis etninių įvaizdžių egzistavimo būdas, be kurio visi kiti būdai būtų ne tik neįmanomi, bet ir nebereikalingi (Бражников 1985: 80).

Šio straipsnio tikslas – remiantis etnografinė ir folklorine 2007–2011 m. Vilniaus krašte atliktų lauko tyrimų medžiaga<sup>2</sup> aptarti lietuvių

- 1 Straipsnyje vartojamas terminas „Vilniaus kraštas“ (balt. *Віленічына*, lenk. *Wi-leńszczyzna*) suvokiamas kaip istorinis regionas pietryčių Lietuvoje ir šiaurės vakarų Baltarusijoje. „Slavakalbiais“ vadinami šio krašto gyventojai, kurie laiko save lenkais, bet dažniausiai kalba tarmiškai baltarusiškai (*paprastai*).
- 2 Lauko tyrimai pietryčių Lietuvoje ir šiaurės vakarų Baltarusijoje buvo atlikti 2007 m. Neries ekspedicijos (vadovas – dr. V. Vaitkevičius) ir 2007–2011 m. EHU studentų baltarusistų etnografinių praktikų (vadovas – J. Unukovičius) metu. Šių kompleksinio

įvaizdį vietos slavakalbių gyventojų akyse, išsiaiškinti, kokie lietuvių kitioniškumai jų buvo pastebimi labiausiai ir kas turėjo tam didžiausią įtaką. Naudojantis universalia opozicija *savas–svetimas* bandoma atskleisti lietuvių statusą šio regiono slavakalbių gyventojų naratyvuose, atsižvelgiant į konkrečias istorines, politines, ekonomines ir socialines aplinkybes.

### Savi, bet kitokie

Nuo senų laikų istorinis Vilniaus kraštas buvo aktyvių tarptautinių santykių teritorija, kur per ilgus amžius vykdavo kasdieninė komunikacija tarp įvairių etninių grupių – visų pirma, lietuvių, baltarusių, lenkų, rusų, žydų, totorių ir kt. Ilgaamžių baltų ir slavų tautų kontaktų rezultatas šiame regione – vietos lietuvių, baltarusių ir lenkų etninių kultūrų skiriamųjų požymių ištrynimasis ir niveliavimas. Atrodo, jog mūsų dienomis pagrindinis Vilniaus krašto lietuvių, lenkų ir baltarusių katalikų gyventojų etnokultūrinis požymis yra jų vartojamos kalbos.

Kadangi teritoriniu, kultūriniu, socialiniu, buitiniu ir konfesiniu požiūriais Vilniaus krašto lietuviai vietos slavų buvo suvokiami kaip „savi“, didžiausią įtaką etninio kaimyno įvaizdžio formavimuisi turėjo šio krašto baltarusių, lenkų ir lietuvių kalbų skirtumai. Kitaip tariant, būtent kalba šiame regione buvo vienas svarbiausių etniškumo bruožų ir kitioniškumo požymių, leidžiančių suvokti ir atskirti *savus* nuo *kity*. Toks lingvistinis „kitų“ požymis ypač išryškėja Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų vartojamose pašaipiose lietuvių pravardėse, grindžiamose nesuprantamų žodžių bei garsų pamėgdžiojimais (pvz., *gīrgūnai, labusai, klausai, žagūnai* ir kt.).

Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų pasakojimuose lietuvių kalba, kaip „svetima“, nesuprantama ir juokinga, dažniausiai susiejama su žąsų

pobūdžio ekspedicijų tikslas buvo renkant etnografinius, folklorinius, kalbinius ir istorinius duomenis atskleisti bendrą Vilniaus krašto liaudies kultūros dialektą, nepaisant pateiktųjų vartojamos kalbos, etninės kilmės ar nacionalinės savimone.



gagenimu. Antai Gervėčių krašto lietuvių kalbinis skirtumas sudarė pagrindą atsirasti jų kolektyvinei pravardei (bltr. *гіргуны* / *гергуны*, liet. *gīrgūnai* / *gergūnai*), kuri kaimynystėje gyvenančių baltarusių ir lenkų neretai vartojama ir dabar. Ši pravardė apibūdina lietuvių kalbos ypatumus, anot baltarusiškai kalbančių pateikėjų, tarsi jos „nesuprantamumą“ ir „garsų nedarnumą“.

Plg.:

Kažką girga, nesupranti kaip...<sup>3</sup>

*Pateikė M. R. (vyras), 1938 g. m., Bujakų k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Pravardė „gīrgūnai“, paplitusi Baltarusijos Smurgainių, Ašmenos ir Astravo bei Lietuvos Vilniaus ir Šalčininkų rajonuose, įgavo šiame regione palyginti negatyvų ir ekspresyvų atspalvį. Toks pavadinimas paribio slavakalbių gyventojų neretai taikomas bet kuriam lietuvių tautos atstovui.

Plg.:

*O kur tokie gīrgūnai gyvena?*

Gīrgūnai? Na, tai lietuviai. Gīrgūnas.

*O kur jie gyvena?*

Na, kur gyvena? Lietuvoje gyvena, būna ir čia. Tenai yra du sielsovietai<sup>4</sup>.

*Pateikė I. S. (vyras), 1940 g. m., Bujakų k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Pažymėtina, kad panaši pravardė „gīrgitūnai“ buvo žinoma ir kitose Baltarusijos bei Lietuvos vietose. Antai lenkų etnografo Michała Federowskio leidinio „Baltarusiai Lietuvos Rusioje“ („Lud Białoruski na Rusi Litewskiej“) IV tome parašyta: Gīrgatun. – Sł. Żmudzyn (Federowski

3 Нешта гергаюць, не разбярoш як... (balt. k. tarm.).

4 – *А дзе такія гіргуны жывуць?*

– Гіргуны? Ну, літвіны. Гіргун.

– *А дзе яны жывуць?*

– Ну, дзе жывуць? У Літве жывуць, бываіць і тут ёсь. Тамка два сельсаветы ёсь (balt. k. tarm.).

1935: 453). Ko gero, taip Slanimo apskrities baltarusiai vadindavo lietuvius, nuo seno gyvenusius lietuviškuose kaimuose netoli Zietelos. Tai patvirtina vėlesni kalbininko Aloyzo Vidugirio užrašai iš Zietelos apylinkių 1957 m., kurie saugomi „Lietuvių kalbos žodyno“ kartotekoje (toliau – LKŽK):

**girgītūnas** „kuris nesuprantamai kalba, girgituoja“ (LKŽK, Zt., 1957).

*O jau girgēt girgituoja po lietuviški* (LKŽK, Zt., Vidugiris 1957).

Pravardė „girgitonas“ buvo aptinkama ir kai kuriose Lietuvos vietose, kur ji pavirto į pajuokiamą „ponų“ (bajorų, šlėktos) pavadinimą.

### **Girgitonas ponas**

*Gir gir gir gir girgitonas salon, tūs gyvena puonas* (LKŽK, Slnt., 1967).

*Gir gir gir gir girgitonas Vilkaviškių yra ponas* (LKŽK, Ldvn., Dovydaitis 1979).

Be abejo, pavadinimo „girgūnai“ etimologija sietina su lietuvišku žodžiu *gergėti, girgėti* „gagenti, girgsėti (apie žąsis)“ bei baltarusišku žodžiu *гeргaцц* „gagenti (*гyци гeргaццoв*)“ arba *гeргeницц* „nesuprantamai kalbėti“ (Слоўнік 1980: 400), kurie yra garsinio nesuprantamos kalbos pamėgdžiojimo rezultatas. Neatsitiktinai patys pateikėjai slavakalbiai, nemokantys lietuviškai, neretai apibūdina lietuvių kalbą tiesiog kaip „žąsų kalbą“:

– Čia girgūnai, tai čia įvairūs... „Žąsimis“ pas mus juos vadina.

– *Kaip?*

– Žąsimis [juokiasi].

– *O kodėl?*

– Na, jų jų šneka kaip žąsų<sup>5</sup>.

*Pateikė Z. B. (vyras), 1934 g. m., Jackonių k., Šalčininkų r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2008 m.*

– O lietuvių kalbos tai mes ničnieko nesupratome. Mūsų visi tėvai, protėviai vis sakydavo – tai žąsų kalba.

5 – Гэта гіргуны, дык гэта разныя... “Гусямі” ў нас іх называець.

– *Як?*

– Гусямі [смяецца].

– *А чаму?*

– Ну, іхны разгавор як гусіны (balt. k. tarm.).

– *Kodėl?*

– Na, kaipgi, kai nesuprantama? Sako, na jau žąsys, sako, atėjo. Žąsų kalba<sup>6</sup>.

*Pateikė I. V. (moteris), 1928 g. m., Juozapinės k., Vilniaus r., Lietuva.*

*Užrašė J. Unukovičius 2011 m.*

Reikia pažymėti, kad svetima kalba vaizduojama kaip „gyvūnų kalba“ įvairių tautų folklore (Белова 2005: 65–66)<sup>7</sup>.

Vietos lietuvių priklausymas „antikultūros“, „svetimam“ pasauliui taip pat ženklinamas jiems suteikiamu ypatingu fiziologiniu požymiu – vadinamuoju „juodu gomuriu“ (įvardijime „*гіргун (літвін / літовец) з чорным паднябеннем*“):

– Štai sako, jog lietuviai labai pikti. Sako: „Lietuvė, tu, su juodu gomuriu!“ Kad lietuviai turi juodą gomurį.

– *Tai dėl to, kad pikti, sako?*

– Na, tai pikti. Seniau šunis, šuniukus pasirinkdavo mažus. Vis išžiodavo burną, žiūrėdavo, jeigu šuo turi gomurį juodą, tai šuo bus piktas, o jeigu šviesų – reiškia... Tai ir šitie lietuviai... piktas, tai gali pasakyti: „Lietuvė, tu, lietuvis ar lietuvė, su juodu gomuriu!“ Tai reiškia piktas labai.

– *Tai jie kaip – pikti? Tikrai ar kaip?*

– Jie netikrai. Na, tai žmogus yra jau, kai piktas žmogus, kai toks, kai toks. Tai lietuvis piktas gali būti<sup>8</sup>.

*Pateikė I. S. (vyras), 1940 g. m., Bujakų k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

– *Ar sakydavo „gergūnas su juodu gomuriu“?*

– [Juokiasi]. Na, tai barasi. Sakydavo.

6 – А літоўскага языка дык мы гэтага нічога не панімали. Нашыя ўсе бацькі, дзяды дык казалі – гэта гусіны язык.

– *Чаму?*

– Ну дзе ж, як ніпанятны? Кажа, ну ўжо гусі, кажа, прышлі. Гусіны язык (balt. k. tarm.).

7 Matyt, panašų sematinį atspalvį turi M. Federowskio pateiktas užrašas „*Na Żmojdzi i kury ludzi*“ („Žemaitijoje ir vištos žmonės“) (Federowski 1935: 364).

8 – Вот кажаць, што літвіны надта злыя. Кажаць: “Літоўка, ты, з чорным паднябеннем!” Што ў літвіноў чорнае паднябенне.

– O kodėl su „juodu gomuriu“?

– Kad pikti. Štai žiūrėkite: jei šuo turi juodą gomurį, tai piktas šuo. Tai ir juos taip pravardžiavo.

– Bet kodėl, jie gi nepikti?

– Nepyksi, tai nepikti!<sup>9</sup>

*Pateikė V. F. (vyras), 1940 g. m., Nestoniškių k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

– O apie ką taip sakydavo – „girgūnas su juodu gomuriu“?

– O, tai kaip barėsi. Tada šitaip sakydavo. O kodėl tas „juodas gomurys“, tai aš nežinau. Tai sakydavo šitaip. Taip sakydavo, o kur ten koks jo gomurys? Jie ne juodi, o tokie patys kaip ir mes. Lietuviai ir Vilniuje. Štai jau yra ten tokių va respublikų, tai yra gi juodųjų ten. Uzbekai, tadžikai ten kokie. Yra gi žmonių visiškai juodųjų. O čia ne. Lietuviai ir lenkai – tai tie patys. Tie patys<sup>10</sup>.

*Pateikė M. V. (moteris), 1927 g. m., Morkonių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

– Гэта таму што злыя, кажаць?

– Ну, вот злыя. Даўней сабакаў, шчанкоў выбіралі малых. Усё разяўлялі рот, глядзелі: еслі паднябенне чорнае ў сабакі, сабака будзіць злы, а еслі белае, светлае

– значыць... Так вот гэтыя літоўцы... злы, што могуць сказаць: “Літоўка, ты, літовец ці літоўка, з чорным паднябеннем!” Гэта значыць злы надта.

– Так яны як – злыя? Сапраўды ці як?

– Яны не сапраўды. Ну, вот чалавек ёсь ужо, калі злы чалавек, калі такі, калі такі. Так літвін злы можа быць (balt. k. tarm.).

9 – А ці казалі “гергун з чорным паднябеннем”?

– [Смяецца]. Ну, эта ругаяцца. Казалі.

– А чаму з “чорным паднябеннем”?

– Што злыя. Вот глядзіця: у сабакі як чорна паднябенне, дык злы сабака. Дык і іх так празвалі.

– А чаго, яны ж ня злыя?

– Ня будзеш злаваць, дык ня злыя! (balt. k. tarm.).

10 – А пра каго казалі так – “гіргун з чорным паднябеннем”?

– А так гэта як ругаліся. Тады гэтак казалі. А чаму гэта “чорна паднябенне”, так я не знаю. Гэта гаварылі гэдак. Гэта так гаварылі, а дзе там якое ў яго паднябенне? Яны ні чорныя, а такія самыя як і мы. Літоўцы і ў Вільнюсе. Вот ужо есць там такія во распублікі, так есць жа чорныя там. Узбекі, таджыкі там якія. Ёсць жа такія людзі саўсем чорныя. А тут не. Літвіны і палякі – эта адзінакавыя былі. Адзінакавыя (balt. k. tarm.).

- O žmonės jie kokie? Lietuviai?
- Sakydavo: „Lietuvis su juodu gomuriu.“
- O kodėl taip sakydavo?
- Dėl to, kad jie pikti, blogi žmonės<sup>11</sup>.

*Pateikė S. S. (moteris), 1941 g. m., Svieronėlių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Įvairių tautų folklore kitataučiams labai dažnai priskiriami ypatingi fiziologiniai požymiai, taip pat ir „juodas gomuris“. Pavyzdžiui, lenkai tikėjo, kad Karpatų rusinai esą turį „juodą gomurį“. Savo ruožtu rusinai jiems atsakinėjo: „Mozūro juoda gerklė.“<sup>12</sup> Tokį fizinį požymį mozūrai priskyrė lietuviams ir žemaičiams, o krovniečiai – kalniečiams-guraliams (Белова 2005: 51).

Įžeidus epitetą „girgūnas su juodu gomuriu“ dažniausiai vartojamas negatyviame ar pašaipiame kontekste. Jo ekspresyvumą galima paaiškinti lietuviškai nemokančių gyventojų baimė būti apkalbėtam ar net argautam. Kitaip tariant, priklausomai nuo gyvenimo situacijos, Vilniaus krašte lietuvių kalba dažnai atlikdavo atsiribojimo-izoliacijos funkciją. Šis lietuvių gebėjimas pereiti į nesuprantamą (gimtąją) kalbą ir naudotis ja kasdieniame gyvenime ne tik stiprino jų „svetimumo“ jausmą, bet ir dažnai kūrė įspūdį, kad tai „uždari“, „gudrūs“ ir „neverti pasitikėjimo“ žmonės.

Tarpusavyje jie [lietuviai] savo kalba [kalbės], o su tavimi kalbės paprastai. Aš vieną sykį nuvažiavau į turgų, reikėjo nusipirkti miežių sėklų. Na, nuėjau pas šitą, pas gergūną. O pas juos trys pūdai – tai vadina jie centneris, pas mus centneris – šimtas kilogramų. O pas juos penkiasdešimt kilogramų – tai centneris. Na ir klausiu:

- Klausyk, miežiai gal per džiovyklą praleisti? Jie nesudygs!
- Kaip pradėjo šaukti tas gergūnas.

11 – А людзі яны якія? Літоўцы?

– Казалі: “Літвін з чорным паднябеннем.”

– А чаму так казалі?

– Бо яны злыя, благія людзі (balt. k. tarm.).

12 „U mazura czarna rura.“

– Ką tu! – sakė. – Samagonkė kai pradės eiti, eina, eina, eina ir sustabdyti neįmanoma!

Na, nusipirkau pas jį. Tą centnerį išsimatavau. Parsivežiau namo, įbėriau į stiklainėlį, įpyliau vandens – kad tau bent vienas sudygtų! Jie džiovinti. O jeigu aš būčiau į žemę metęs – būčiau sugadinęs. Štai niekšas koks!<sup>13</sup>

*Pateikė V. F. (vyras), 1940 g. m., Nestoniškių k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

– O kodėl girgūnu vadina?

– Na, kaip pagal mano tikėjimą, už tai, kad jis kalba ne taip, kaip mes. Mes nesuprantame jų: „Girgūnas tu!“ Ką tu kalbi, o mes nesuprantame!<sup>14</sup>

*Pateikė I. S. (vyras), 1940 g. m., Bujakų k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Na, kaip jie girgūnai? Lietuviškai gi jie kalba, o mes gi nesuprantame. Mums atrodo, kad jie mus apkalbinėja. Tai „girgūnas“ apie juos taip sakome!<sup>15</sup>

*Pateikė E. P. (vyras), 1943 g. m., Duboko k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

13 Между собой яны [літоўцы] на сваім языку, а з табой будучь гаварыць па-просту. Я раз паехаў на базар, нада было купіць мне на семяна ячменя. Ну падышоў да гэтага, да гергуна. А ў іх тры пуды – гэта называець яны цэнтнер, у нас цэнтнер – сто кілаграм. А ў іх пяцьдзсят кілаграм – цэнтнер. Ну і пытаюся:

– Слухай, ячмень можа чэраз сушылку прапушчаны? Он не ўзайдзёт!

Як раскрычаўся эты гяргун.

– Што ты! – казаў. – Самагонка як начнець ісці, ідзець, ідзець і астанавіць ня-можна!

Ну, купіў я ў яго. Гэты цэнтнер атмерыў. Прывёз дахагы, насыпаў у баначку, наліў вады – каб табе хоць адно прарасло! Ён сушаны. А еслі б я у зямлю кінуў – спорціў бы. Во зараза якая! (balt. k. tarm.).

14 – А чаму *гіргуном* называець?

– Ну, як па маім павер'і, за то, што ён гаворыць не па-нашаму. Мы не панімаем вашай: “Гіргун ты!”. Што гаворыш, а мы ні панімаем (balt. k. tarm.).

15 Ну, як яны гіргуны? Па-літоўску ж яны гавораць, а мы ж не панімаем. Нам кажыцца, што яны нас абгаварваюць. То “гіргун” на іх так гаворым (balt. k. tarm.).

Aš gi va dirbau su vaikinais, su lietuviais. Jeigu jie dviese ar triese, lietuviai, jie kalba savo kalba. O jeigu yra pašalinis, tada kalbės rusiškai, kad ir tu suprastum<sup>16</sup>.

*Pateikė V. F. (vyras), 1940 g. m., Nestoniškių k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų pasakojimuose pabrėžiamas tam tikras paribio lietuvių *marginališkumas* kitų Lietuvos sričių lietuvių atžvilgiu. Toks baltarusių ir lenkų kaimynystėje gyvenančių lietuvių statusas vėlgi atsiranda dėl jų vartojamos lietuviškos tarmės, turinčios nemažai slaviškų kalbinių elementų, kurių nėra lietuvių literatūrinėje kalboje.

– O kodėl taip pravardžiavo [girgūnais]?

– Jų šneka ne tokia, kaip anų va lietuvių. Šneka jų visiškai kita.

Akcentas. Pavyzdžiui, lietuviškai kastuvas – „kastuva“, o jie sako – „lapatėus“<sup>17</sup>.

*Pateikė D. S. (moteris), 1944 g. m., Mostiškių k., Vilniaus r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2007 m.*

– O kaip juos pravardžiuoja tuos lietuvius?

– Pas mus? Gergūnai.

– O kodėl taip?

– Dėl to, kad jų literatūrinė kalba su lietuvių nesutampa. Jų truputį laužyta tokia, ne taip.

– O kaip?

– [Juokiasi].

– Tai kodėl žodis toks – „gergūnas“? Iš ko jis kilęs?

16 Я ж во работаў з хлопцамі, з літоўцамі. Еслі ані ўдваём ілі ўтраём, літоўцы, яны разгаварываяць на сваём языке, а еслі ёсь пастаронні, тады будуць на рускім гаварыць, штоб і ты панімаў (balt. k. tarm.).

17 – А чаму так празывалі [гіргунамі]?

– Іхны разговор не такі, як этых во літоўцаў. Гвар у іх саўсем другі. Акцэнт. Напрыклад, па-літоўску лапата – “кастува”, а яны гавораць – “лапатэўс” (balt. k. tarm.).

– Na, va taip pravardžiuoja – gergūnai. Štai žiūrėkite, koks skirtumas. Pas mus baltarusiškai – „malatok“, ten Lietuvoje – „plaktukas“, o šitie gergūnai jau vadina „kūjelis“. <...>

– O Lietuvoje jau nebe gergūnai?

– Ne, ten jau grynakraujai lietuviai.

– O šitie – tai jie „negrynakraujai“?

– Ne.

– O kodėl?

– Sumaišyti jau<sup>18</sup>.

*Pateikė V. F. (vyras), 1940 g. m., Nestoniškių k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Girgūnas, tai yra... jis kaip lietuvių pagrindas. Jis nori būti lietuviu, bet kalbos nesupranta gerai<sup>19</sup>.

*Pateikė S. K. (vyras), 1944 g. m., Bistryčios mstl., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius 2007 m.*

Šiuo atveju, kalbant apie nuo seno slavų kaimynystėje gyvenančius lietuvius, vartotina sąvoka „kitas“, kuri universalioje *savas–svetimas*

18 – *А як іх празываюць тых літоўцаў?*

– У нас? Гергуны.

– *А чаму так?*

– Бо ў іх ліцэатурны язык з літоўскім не сходзіцца. У іх троха ламаны такі, не так.

– *А як?*

– [Смяецца].

– *Так ад чаго слова такое – “гергун”? Ад чаго яно пайшло?*

– Ну, вот так празываець – гергуны. Вот глядзі, якая разніца. У нас па-беларуску

– “малаток”, там на Літве – “плактукас”, а гэтыя гергуны ўжо завуць “кўяліс”.

<...>

– *А ў Літве ўжо – не гіргуны?*

– Не, там ужо чыстакроўныя літоўцы.

– *А гэтыя – так яны “нечыстакроўныя”?*

– Не.

– *А чаму?*

– Перамяшаныя ўжо (balt. k. tarm.).

19 Гіргун, так эта... ён як падстава літоўцаў. Ён хоча літоўцам быць, но языка ні панімае харашо (balt. k. tarm.).



opozicijoje užima tarpinę vietą. Ji lyg jungia *savo–svetimo* kategorijas ir apibrėžia žmones, kurie dar ne tokie artimi, kad taptų „savieji“, bet jau ne tokie tolimi, kad būtų „svetimieji“ (Мазько 2007: 181).

Plg.:

Na čia jie [vietos lietuviai] jau, žinote, tokie ir į mus jau panašūs, tokie jie. Kultūra, viskas. O ten Vilniuje, žinoma...<sup>20</sup>

*Pateikė M. S. (moteris), 1935 g. m., Mužilų k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Čia taip pat verta atkreipti dėmesį į tai, kad patys pateikėjai slavakalbiai neretai apibūdina kaimynystėje gyvenančius lietuvius kaip „mūsų lietuviai“:

Štai, sako, jau jie šitie mūsų, tarkime, jie dabar lietuviai, bet jie grynai taip, kaip vilnietišškai, tai jau nekalba taip. Jie maišyta kalba, jie labiau savaip. Jie – lietuviai. <...> O „grynas“ lietuvis, tai jie susišnekės su šitais lietuviais, bet šitie mūsų visko nesupranta, jeigu taisyklingai. Taip. Jeigu taisyklingai – jie atspės, ar kaip ten, ar šitie gal jiems perpasakos, kaip kalba. Bet jie savo tokią kalbą [turi]. Kaip va mūsų paprasta [kalba] dabar. Mes gi lenkai, bet ar mes lenkiškai kalbame? Savaip, va vietos [kalba]. O štai jau už Neries, kaip mes vadiname, tai ten kaip baltarusiai šitai kalba<sup>21</sup>.

*Pateikė M. V. (moteris), 1927 g. m., Morkonių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Pažymėtina, kad patys lietuviai, gyvenantys slavų gyventojų apsuptyje, pabrėžia savo kitoniškumą ir skirtingumą nuo vadinamųjų „grynų“ lietuvių:

20 Ну тут яны [мясцовыя літоўцы] ужо, знаеце, такія і на нас ужо пахожыя такія яны. Культура, усё. А там у Вільнюсе, канешна... (balt. k. tarm.).

21 А вот, кажа, што яны эці нашыя, дапусьцім, яны цяпер літвіны, але яны пачыста, так як па-віленскаму гэта ўжо не гавораць так. Яны мяшана гавораць, яны болей па-своему. Яны – літвіны. <...> А “чысты” ліговец, так ані разгаворацца з гэтымі літоўцамі, но эці нашыя ўсяго не панімаюць, еслі па-граматнаму. Да. Еслі па-граматнаму – ані дагадаюцца, чы як там, чы гэтыя, можа, ім перакажаць як гавораць. Но ані свой такі язык. Як во як нашы протэы цяпер. Мы ж палякі, а чы мы па-польску гаворым? Па-сваім, во месны. А вот ужо за Вяльлэй, як мы называем, так там як беларусы гэдак гавораць (balt. k. tarm.).

Gudai – tai baltarusiai. Jie skaitosi lenkai ir rašosi lenkais, bet kaip mes paprastai lietuviškai kalbame neščyrai, tarmiškai, kaip va Vilnius ten ar ten už Vilniaus, tai jie neščyri lenkai, jie niekas nemoka lenkiškai kalbėti<sup>22</sup>.

*Pateikė T. Š. (moteris), 1935 g. m., Pelesos k., Varanavo r., Baltarusija. Užrašė J. Unukovičius 2006 m.*

Taigi istoriškai integruoti ir adaptuoti besikeičiančiai sociokultūrinei Vilniaus krašto erdvei lietuviai buvo suvokiami vietos slavakalbių gyventojų kaip *savi*, bet *kitokie* ar net *kiti*.

### „Užkietėję“ lietuviai

Šitame nuo seno slavų kaimynystėje gyvenančių „savųjų“ lietuvių įvaizdžio fone išsiskiria vadinamųjų „užkietėjusių“, „grynakraujų“ lietuvių, atvykusių iš kitų Lietuvos regionų, įvaizdis. Simbolišku tokio įvaizdžio formavimosi atskaitos tašku galima laikyti 1939–1940 m. įvykius, kai istorinio Vilniaus krašto (Vilnijos) dalis atiteko Lietuvos valstybei. Staigiai atsiradusi nauja valstybinė siena (egzistuojanti ir mūsų dieno- mis) padalijo vietinių etninių grupių gyvenamąją erdvę į „šią“ bei „aną“ puses ir tiesiogiai lėmė tolesnį jų likimą. Aišku, tai negalėjo neturėti įtakos kaimyninės tautos įvaizdžiui. Šis iš esmės trauminis kolektyvinei paribio gyventojų atminčiai įvykis įvertinamas pateikėjų slavakalbių pasakojimuose ypač neigiamai ir nepalankiai.

Lietuvis bėgo, bėgo, bėgo, bėgo ir stulpą dryžuotą pastatė, kad kuo daugiau sau sienos. Parkrito ir vos nenumirė. O baltarusis išėjo, samagonkę verda, pakėlė, pažiūrėjo ir viskas. Baltarusiai – geri žmonės, lietuviai – blogi. Jie – užpuolikai, kad jiems kuo daugiau, kuo daugiau. Ir pikti, blogi. <...> Kad žemės kuo daugiau užgrobti,

22 Гуды – гэта беларусы. Яны счытаюцца палякі і пішуцца палякі, але як мы па-просту, па-літоўску гаворым няшчыра, па-жмудзку, як во Вільнюс там ці за Вільнюсам, так яны няшчырыя палякі, яны ніхто ня ўмеюць па-польску гаварыць (balt. k. tarm.).

stulpą dryžuotą ant pečių [nešiojo], kad kuo daugiau. Bėgo, bėgo, bėgo, bėgo – kuo daugiau įkalti kuolą, įkalė kuoliuką, parkrito ir numirė vietoje prie kuoliuko<sup>23</sup>.

*Pateikė S. S. (moteris), 1941 g. m., Svieronėlių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Senesnių pateikėjų slavakalbių atsiminimuose dažniausiai nepalankiai ir labai emociškai įvertinami 1939–1940 m. įvairūs pirmo susitikimo bei bendravimo su nauja lietuviška administracija epizodai. Šiuo atveju lietuviai buvo suvokiami ir interpretuojami kaip naujos valdžios atstovai, kas dar labiau stiprino jų „priešiškumo“ ir „svetimumo“ jausmą slavų gyventojų akyse.

Čia buvo lietuviška [administracija], net, jeigu va, kaip eini Šumsko gatve, pavyzdžiui, „labas“ nepasakysi, tai dar nuveš ten, „pastarunak“ vadinosi. <...> Tai metais gal buvo keturiasdešimtaisiais, na dar iki keturiasdešimt pirmųjų. Prieš karą dar buvo šitaip. Aš dar, prisimenu, maža buvusi. Kai nuvažiuom į Šumsko bažnyčią ir važiuojam, ten „pastarunak“. Jeigu tik moki bent vieną žodį lietuviškai. O eilės buvo, stovėjo ten, reikėjo, ten kažkokius pinigus mokėjo, kažkokius davinius davė žmonėms. Na, ir tu stovi, gali stovėti tris paras, o pasakyk vieną žodį lietuviškai – iškart leidžia be eilės. Ir Lietuva buvo tokia apgailėtina Lietuva, baisiai žmones mušdavo. Dieve, Dieve! O paskui po karo jau atėjo Rusija, atėjo komunistai, atėjo pionieriai...<sup>24</sup>

*Pateikė G. V. (moteris), 1936 g. m., Vindžiūnų k., Vilniaus r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2009 m.*

23 Літвін бег, бег, бег, бег і ступп паласаты паставіў, каб болей сабе граніцы. Паваліўся і чуць не памёр. А беларус вышаў, самагоначку гоніць, падняў, паглядзеў і ўсё. Беларусы – добрыя людзі, літвіны – благія. Яны – захватчыкі, каб ім пабольшэ, пабольшэ. І злыя, благія. <...> Каб зямлі большай хапіць, ступп паласаты на плячах [нёс], каб болей. Бег, бег, бег, бег – чым болей загнаць кол, загнаў калок, паваліўся і памёр на мейсцы пры калку (balt. k. tarm.).

24 Тут была літоўская [адміністрацыя], дажа, еслі во, як ідзеш па ўліцы ў Шумску, напрымер, „лабас“ не скажаш, так яшчэ завязуць там, „пастарунак“ называўся. <...> Эта ў гадзе можа было ў саракавых, ну да сорок першага году. Да вайны яшчэ было гэта. Я яшчэ, помню, маленькая была. Як паехалі ў касцёл у Шумску і едзім, там пастарунак. Бо еслі тока ўмееш хоць адно слова па-літоўску. А очарадзі был, стаялі там, нада там нейкія дзеньгі плацілі, нейкія пайкі давалі людзям. Ну, і ты стаіш, можаш стаяць трое сутак, а скажы адно слова па-літоўску – зразу

O Lietuvoje! Lietuvoje, aš žinau, seniau gi ir Vilnius buvo lenkų miestas. O lietuviai jie kažkaip užšliaužė keturiasdešimtaisiais metais. Padarė sieną, dievai žino kodėl. Aš gyvenau ten, kur gyvenusi, namuose, ant pačios sienos – va, nusileisi nuo kalnelio ir iš šios upės vandens imdavome. Ir taip mums buvo sunku. O jie eina ten, žvalgosi. Višta kartais stri-i-ikt ir perskrido per šitą upelį. O upelis koks ten? Štai, toks va, kaip va už Neries čia yra – iki kelių. Na ir ką? Karves ganome, o karvė – ką jai, stovės prie upelio? Mes stovime ant kalno, o ji ėmė ir perėjo per upelį. O mes bijome pereiti, nes jie ten zujoja anie pasieniečiai. Jie buvo nemalonūs lietuviai. <...> Sunku mums buvo. Paskui žiūrime, tik šitos kumelės tokios – jų gi herbas. Stulpai tokie, stulpai buvo nudažyti. Tokie – raudonas, raudonas dryžas ar kaip. Tai žiūrime jau nuėmė anas kumeles! Dieve, kaip mums linksma buvo! Bet Lietuva taip ir belikusi pas mus Lietuva. Nors ir nebuvo. Paskui rusai užėjo, vis tiek pas mus – Lietuvos Respublika vadinosi<sup>25</sup>.

*Pateikė G. M. (moteris), 1932 g. m., Daunoriškių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Šita paribio slavakalbių gyventojų pirmo bendravimo su atvykėliais lietuviais patirtis tęsėsi Antrojo pasaulinio karo metais, kai lietuviai neretai apibūdinami kaip vokiečių okupacinės valdžios padėjėjai:

пускающъ без очарадзі. І Літва была такая акаянная Літва, страшна людзей білі. Божа, Божа! А патом после вайны ўжо пашла Расія, пашлі камуністы, пашлі піянеры... (balt. k. tarm.).

- 25 А на Літве! На Літве аж, я знаю, раньша ж і Вільнюс быў польскі город. А літовцы ані как-то запалзлі в саракавым гаду. Здзелалі граніцу, Бог іх знает пачаму. Я жыла там, гдзе я жыла, дома, на самай граніцы – во з горкі скоціся і з гэтай рэчкі ваду бралі. І так нам было цяжэло. А ані ідут там асмагрівают. Курьца інагда пры-ы-ыг і праляцела праз эту рачушку. А рачушка што там? Во такая во, як во за Вяйлёю ту есць – па калена. Ну і што? Каровы пасём, а карова – што ёй, будзіць стаяць около рэчкі? Мы стаім на гарэ, а ана вазьмёт і прашла за рэчку. А мы баімся прайці, бо ані там шнырают эці пагранічнікі. Ані былі праціўныя літовцы. <...> Цяжэло нам была. Патом смотрым тока эці кабылы такія – у іх жаж герб. Слупы такія, сталбы былі памаляваны, пакрашаны. Такія – красны, чырвоны пояс ілі как. Так смотрым ужэ снялі эці кабылы! Божа, как нам весело было! Але Літва так і асталася ў нас Літва. Хоць не было. Патом рускія зашлі, всё-раўно ў нас – Літовская Рэспубліка называлася (balt. k. tarm.).

Ankščiau gi, broli, Eišiškėse nuvežiau malkas už vokiečių. Tai karas buvo. O jie [lietuviai] irgi padėdavo vokiečiams. Nemoki lietuviškai, tai, broli, vaje... Negausi, turi nusisamdyti, ten cukraus ar duonos... O lenkas, rusas – kas beateitų, ir taip, ir taip kalba, atsirastų. Dabar čia lenkiškai kalba, jau lietuvių nebėra, jau Europa užvaldžiusi<sup>26</sup>.

*Pateikė J. V. (vyras), 1924 g. m., Žlaugtų k., Šalčininkų r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius, D. Vaitkevičienė, S. Bagočiūnas 2008 m.*

Jie [lietuviai] gi čia važiavo per kaimą. Štai šitie raudoni kuoliukai. Lietuviška tamsiai mėlyna šita forma. Na, o paskui čia buvo dviese – Juliušas toks, likęs, ir Kazys. Vienas – didelis, kitas – mažas. Ir slankiojo po pirkias. Atėjo į namus, o vaikai, kaip kadaise, dabar jau krėsiai, ten pirkioje kadaise suolai būdavo, stalas. Na, ir berniukai ėjo aplink juos. O vištos pirkioje būdavo. Ankščiau gi vištos būdavo žiemą. Na, tai išima tą karabiną, šaus. Mama sako, o jie gi – lietuviškai, mūsų kalbos nesuprato. Mama sako:

– Tai ką? Vaikus pašausi?

Sako, kad vištas šaus...<sup>27</sup>

*Pateikė J. M. (moteris), 1927 g. m., Merkių k., Šalčininkų r., Lietuva. Užrašė N. Miaškova, A. Saladounik 2008 m.*

Aišku, kad šiuo atveju lietuviai buvo suvokiami ne tik kaip „svetimieji“, bet dar kaip priešiškos sistemos, nešančios bėdas ir nelaimes, elementas.

26 Раньша-то, браце, у Эйшышках павёз дровы за немцамі. Гэта вайна была. А яны [літвякі] гэж памагалі немцам. Не ўмееш па-літоўску, то, браце, эй... Не дастанеш, мусіш наймаць, там цукру ці хлеба... А поляк, рускі – які бы не прышоў, і так, і так гаварыць, знайшліся б. Тэраз тут па-польску гавораць, ужо літвякоў няма, ужо Эўропа завладзеўшы (balt. k. tarm.).

27 Яны ж тут ехалі праз вёску [літоўцы]. Вот гэтыя чырвоныя колышкі. Літоўская сіня-цёмная эта форма. Ну, а потым тут былі два іх – Юлюш такі, астаўшыся, і Казіс. Адзін – велькі, другі – малы. І хадзілі па хатах. Прышлі да хаты, а дзеці, як калісьці, тэраз ужо крэсла, там у хаце калісьці лавы былі, стол. Ну і хлапцы хадзілі наўкола іх. А куры ў хаце былі. Раньшы ж куры былі зімой. Ну, гэта будзе, дастае гэты карабін, будзе страляць. Мама гавора, а яны ж – па-літоўску, нашага языка не панімали. Мама гавора:

– Дык што? Дзеці пастралеш?

Гавора, што будзе куры страляць... (balt. k. tarm.).

XX a. antrojoje pusėje lietuvių įvaizdis Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų akyse įgijo naujų bruožų ir atspalvių, susijusių su istoriniais, politiniais, socialiniais ir ekonominiais pasienio regiono pokyčiais. 1950–1980 m. Vilniaus miestas tapo didžiausiu Baltarusijos ir Lietuvos paribio gyventojų migracijos centru. Būtent sovietiniais laikais žymiai padidėjo baltarusių trumpalaikių ir ilgalaikių kelionių į Lietuvą skaičius. Kaip žinoma, grįždami iš tokių kelionių, žmonės parveždavo paviršutiniškų išpūdžių, kuriuose atsispindėjo ryškiausi aplankyto vietų ir jų gyventojų „kitoniškumo“ požymiai bei bruožai. Tokie įvertinimai dažnai būdavo labai kategoriški ir stereotipiški, paveikti „savo“ pasaulio lokalinės vertybių skalės (Мазько 2007: 195).

Būtent tuo metu stereotipinių lietuvių vertinimą papildė itin paplitęs neteisingai parodyto kelio arba visiško atsisakymo jį parodyti motyvas, taip pat ir „užkietėjusio“ lietuvio, kuris „specialiai“ nekalba suprantama (slavų) kalba, įvaizdis.

[Paklausi] kelio Vilniuje: „Prašom pasakyti, kaip nueiti į Užupį?“  
Kaip ir negirdi! Ir nuėjo! Štai kokie jūs, lietuviai...<sup>28</sup>

*Pateikė M. S. (moteris), 1935 g. m., Mužilų k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Ką mes su jais [lietuviais] priešekėsime? Jų paklausi baltarusiškai, tai jie sumeluos ir neparodys į tą pusę, kur parduotuvė. Į kitą pusę visai parodys. Mes jais netikime. Jie nemėgdavo, kad mes važinėdavome pas juos miltų, duonos, visko<sup>29</sup>.

*Pateikė S. S. (moteris), 1941 g. m., Svierionėlių k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Aš va dažnai važiuodavau į Vilnių komunistų laikais, miltų važiuodavo. Ir, žinote, retai ką ten sutiksi, kad tau atvirai pasakytų:

28 [Спытаеш] дарог у ў Вільнюсе: “Скажыце, пажалуста, как выйці на Зарэччу?” Как і ні чуіць! І пашла! Вот какіе вы, літоўцы... (balt. k. tarm.).

29 Што мы з імі [літоўцамі] нагаворым? Ім папытайся па-беларусоў, так яны змахлюць і не пакажуць у той бок, дзе магазін. У другі бок саўсём пакажуць. Мы ім не верым. Яны не любілі, што мы ездзілі да іх па муку, па хлеб, па ўсё (balt. k. tarm.).

kur parduotuvė, kur miltų galima nupirkti. Prigėrė ir užėisi į tokį meldą, kad vos išėisi. O pas mus šitaip nėra. Pas mus paklausiau baltarusių kalba – kai nežino, tai nežino, o kai žino, tai ir pasakys<sup>30</sup> (Традыцыйная 2006: 512–513).

Paprastai bendravimas su „svetimu“ apribotas iki būtiniausio reikalo momento (Мазько 2007: 188). Baltarusių gyventojų, visokiais reikalais lankydavusių sovietinę Lietuvą, atsiminimuose tokie momentai dažniausiai yra susiję su buvimu miesto erdvėje ar kelyje. Ir tai nenuostabu, jog būtent mieste lokalinės valstiečių bendruomenės atstovui pasiklysti buvo paprasčiausia, o, vykstant komunikacijai, pasaulio skyrimas į „savus“ ir „svetimus“ leisdavo jam atnaujinti / atkurti tam tikrą orientavimosi jausmą šioje erdvėje. Šiuo atžvilgiu įdomiai atrodo paribio slavakalbio gyventojų bendravimo su etniniais lietuviais patirtis, įgauta keliaujant po Lietuvą:

Po kalnus važiuojame, nuėjome vandens prie šulinio. Na, prie šulinio vandens pasemti. Ir kibirą pasiėmė [lietuvė], ir nedavė vandens net. Lietuvoje ten. Na, tai tada... „Ei! – man sako. – Prancūze!“ Vadino mane. Franckievičius – tai „prancūzu“ pravardžiavo. „Eik tu! Tu gi moki lietuviškai.“ Aš: „Gir-gir-gir.“ Ir kibirą davė, ir puoduką davė, ir viską! „Savo žmogus, savo žmogus!“ <...> Puoduko nedavė vandens atsigerti. Tauta tokia, žinai, „užkietėjusi“!<sup>31</sup>

*Pateikė F. F. (vyras), 1930 g. m., Kenos k., Vilniaus r., Lietuva.  
Užrašė J. Unukovičius 2009 m.*

Tačiau kur kas dažniau kalbos barjeras, atsirandantis slavų bendravimo su lietuviais metu, sudarė kliūtis, trukdančias jų efektyviai

30 Я вот часта ездзіла ў Вільнюс за камунісціцэскія врэмена, па муку ездзілі. І вот, знаеце, мала каго там устрэціш, калі каторы адкрыта скажа: дзе магазін, дзе муку можна купіць. Нагергечуць, і зойдзеш у такі камыш, што ледзь выйдзеш. А ў нас гэтага няма. У нас спрасіў на беларускім языку – як не знае, то не знае, а як знае, так і скажа (balt. k. tarm.).

31 Па горам ехалі, пашлі вады да студні. Ну, да калодзеца вады набраць. І вядро забрала [літоўка], і не дала вады дажа. На Літве там. Ну, тады... “Э! – на мяне гавора. – Француз!” Называлі мяне. Францкевіч – так “французам” празывалі. “Ідзі ты! Ты ж там умееш па-літоўску”. Я: “Гір-гір-гір”. І вядро дала, і кружку дала, і ўсё! “Саво жмогус”, “саво жмогус”! <...> Кружкі не давалі вады папіць. Народ такой, знаеш, акаянны! (balt. k. tarm.).

komunikacijai. Tai turėjo įtakos plačiam „užkietėjusio“ lietuvio, lyg „specialiai“ nekalbančio suprantama (slavų) kalba, įvaizdžio paplitimui.

Ašėjau iš darbo. Na, tai pasiėmėme su vaikinu butelį, einame jau į bendrabutį. Na, sakau, nueisiu duonos, o tu eik į bendrabutį. Aš atėjau duonos, už pardavėjo stalo stovi lietuvė mergina.

– Duonos duok [kalba baltarusiškai].

Žiūri į mane.

– Duonos duok! [kalba baltarusiškai].

Žiūri. Ant pardavėjo stalo guli duonos buchankė, aš už buchankės ir išeinu. Ji:

– O kur? O kur?!

Kur! „O kur-kur?“ – pradėjo kudekoti. Aš grįžtu, sakau:

– Kiek?

– Septyniolika.

Septyniolika kapeikų. Aš išimu tris kapeikas, dedu ant stalo. Tai šaukia:

– Mažai davei. Septyniolika kapeikų [kalba baltarusiškai].

– Reikėjo iškart sakyti, – sakau.

Jinai jau nesupranta. Ak, tu niekše!<sup>32</sup>

*Pateikė V. F. (vyras), 1940 g. m., Nestoniškių k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

32 Я ішоў з работы. Ну, узялі з хлопцам бутылку, ідзём ужо ў абшчэжыція. Ну, я гавару, пайду за хлебам, а ты ідзі ў абшчэжыціе. Я прышоў за хлебам, за прылаўкам стаіць дзеўка-літоўка.

– Хлеба дай.

Глядзіць на мяне.

– Хлеба дай!

Глядзіць. На прылаўку ляжыць баханка, я за баханку і да дзвярэй. Яна:

– А кур? А кур?!

Куда! „А кур-куда?“ – начала кудактаць. Я варачуюся, кажу:

– Скока?

– Сяпціноліка.

Сямнаццаць капеек. Я дастаю тры капейкі, лажу на прылавак. Тады крычыць:

– Мала даў. Сямнаццаць капеек.

– Нада было зразу казаць, – кажу.

Яна ўжо не панімаіць. Ах, ты зараза! (balt. k. tarm.).



Užkietėjęs lietuvis jis labai savo tautą myli, nei lenkiškai nekalba, nei rusiškai, niekaip<sup>33</sup>.

*Pateikė G. A. (moteris), 1935 g. m., Krakūnų k., Šalčininkų r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius, S. Bagočiūnas 2007 m.*

Lietuviai tai nelabai tokie. Lietuviai labai tokie užkietėję<sup>34</sup>.

*Pateikė V. B. (moteris), 1930 g. m., Kuosinės k., Vilniaus r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2009 m.*

Ypač įtikinamai skamba pasakojimas apie „užkietėjusi“ lietuvių teisingai / neteisingai parodyto kelio istorijos kontekste Baltarusijos lietuvės („girgūnės“) lūpose:

Na, tai tas užkietėjęs lietuvis, jis, reiškia, myli tik Lietuvą, o jau kitų, tai jau nelabai myli. Aš kaip nuvažiavau į Kauną ir taip, jau žinai, seniai buvusi, galvoju... Na, tai jau seniai... Tai jau daug metų... Tai prieš metų gal dvidešimt kokių, o gal ir daugiau. Ir galvoju, seniai buvusi, na kas ją žino? Gal kas pasikeitė, gal autobusai pasikeitė ar kas. Nuėjau į stotelę. Stoviu ir jau laukiu autobuso. Atvažiavo autobusas ir aš va taip klausiu, kad va: „Į tokią, į tokią gatvę, na į kelintą autobusą lipti?“ Klausiu – tyli. O aš rusiškai ar baltarusiškai, aš va taip paklausiau. Tyli, nieko nesako. Na, viskas. Aš toliau tyliu, jau gi laukiame autobuso. Ana sau stovi, aš sau stoviu. Na, galvoju, o ką aš dabar? Na, kaip taip? Dar reikia kažkaip klausti. Na, galvoju, reiškia, nesupranta, jeigu jau nieko neatsako. Reiškia, ji – užkietėjusi! Aš va baltarusiškai paklausiau, jinai manęs jau nemyli. Ji man nė žodžio nepasakė, net nieko absoliučiai. Tepasakytų bent: „Aš nesuprantu“ ar ką... O tai nieko! Paskui aš pastovėjau, pastovėjau – čia jau ir autobusas. Ir aš galvoju: „Na, paklausiu lietuviškai.“ Paklausiau lietuviškai. Ji man sako, kad ir aš į tą gatvę važiuoju! Aš tau parodysiu ir kur išlipti. Lietuviškai kaip paklausiau. Viskas! Nuvažiavome. Ji man parodė, kur išlipti, ir nuėjo<sup>35</sup>.

*Pateikė H. M. (moteris), 1938 g. m., Mockų k., Astravo r., Baltarusija. Užrašė J. Unukovičius 2007 m.*

33 Заядлы літовец, ён надта сваю нацыю любіць, не па-польску не гаворыць, не па-руску, не па-якому (balt. k. tarm.).

34 Літоўцы то ненадта такія. Літоўцы надта такія заядлыя (balt. k. tarm.).

35 Ну, гэты каторы акаянны літовец, ён, значыцца, любя толькі Літву, а ўжо другіх, гэта, ужо не надта любя. Я калі паехала ў Коўна і так, ужо знаеш, даўно быўшы,

Be abejo, gyvenant vieniems šalia kitų, tarpusavyje nuolat bendraujant, Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų buvo pastebimi ir pozityvūs lietuvių tautinio charakterio bruožai. Pavyzdžiui, aprašydami tipišką lietuvių paveikslą, baltarusiai neretai apibūdina juos kaip darbščius, kruopščius, draugiškus, svetingus ir geranoriškus:

Aš dirbau „Penktukuose“<sup>36</sup> Vilniuje dvidešimt penkerius metus. Ten ir lietuvių, ir žydų, ir sentikių, kokios tik tautos! Ir su visais sutikdavome, su visais dirbdavome normaliai<sup>37</sup>.

*Pateikė F. M. (vyras), 1942 g. m., Geibulių k., Vilniaus r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2009 m.*

Kai mes iškart atvažiuavome, lietuviai mums buvo kaip tikri broliai ir seserys. Geri žmonės. Nėra ko kalbėti. O paskui kaip prasidėjo kažkoks maištavimas, žlugo šita Sovietų Sąjunga, tai tada ir pradėjo vienas kitą išskirstyti. O taip – pati draugiškiausia tauta. Baltarusis į baltarusį taip draugiškai nežiūrėjo kaip šitie lietuviai. Na, aš dirbau Naujojoje Vilnioje, tai, o Dieve, draugiška tauta kokia!<sup>38</sup>

*Pateikė D. S. (moteris), 1944 g. m., Mostiškių k., Vilniaus r., Lietuva. Užrašė J. Unukovičius 2007 m.*

думаю... Ну, гэта ўжо даўно... Гэта ўжо многа гадоў... Гэта гадоў ужо, можа, дваццаць якіх, а можа і болей. І думаю, даўно быўшы, ну хто яго знае? Можа, што памяналася, можа аўтобусы памяналіся ці што. Пашла на астаноўку. Стаю і ўжо ж чакаю аўтобуса. Падышоў аўтобус і я ну так пытаю, што вот: “На такую, на такую ўліцу, ну на які аўтобус сядзец?” Пытаю – маўчыць. А я па-руску ці па-беларуску, я так вот спрасіла. Маўчыць, нічога не кажа. Ну, усё. Я далей маўчу, ужо ж чакаем аўтобуса. Тая сабе стаіць, я сабе стаю. Ну, думаю, а што ж я цяпер? Ну, як гэта? Яшчэ трэба як пытацца. Ну, думаю, значыцца, не панімае, еслі ўжо нічога не атвічае. Значыцца, яна – акаянная! Я вот па-беларуску спрасіла, яна мяне ўжо не любя. Яна мне ні слова не сказала, дажа нічыво абсалютна. Няхай бы сказала, ну там: “Аш нясупранту” ці што... А то нічаво! Патом я пастаяла-пастаяла – тут ужо і аўтобус. І я думаю: “Ну, буду спрашываць па-літоўску”. Спрасіла я па-літоўску. Яна мне кажа, што і я на гэтую ўліцу еду! Я табе пакажу і дзе вылазіць. Па-літоўску як спрасіла. Усё! Даехалі. Яна мне паказала, дзе вылезці і пашла (balt. k. tarm.).

36 Gamykla Nr. 555.

37 Я на рабоце рабіў на “Пяцёрках” у Вільні дваццаць пяць гадоў. Там і літоўцы, і яўрэі, і стараверы былі, якой тока нацыі! І з усімі ладзілі, і з усімі рабілі нармальна (balt. k. tarm.).

38 Як мы сразу прыехалі, літоўцы нам былі як радныя браты і сёстры. Добрыя людзі. Няма што гаварыць. А потым як стала нейкая бунтаўніна, разваліўся эты

Kaip pirmiau buvo siena atverta, tai aš į Vilnių. Retai kelintą dieną nebuvo Vilniuje. Būna, kaip greitai iš darbo pareini, tuokart nuvažiavai.

– *Ir kaip lietuviai?*

– Geri žmonės. Nieko blogo. Man patinka, labai geri žmonės<sup>39</sup>.

*Pateikė M. S. (vyras), 1940 g. m., Rimšenentų k., Smurgainių r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

– *O lietuviai ar gera tauta?*

– Ji, man atrodo, gera už tai, kad ji stovi už savo. Turi ji kažką savo tokio. O baltarusis nesugebąs šito visiškai. Jie va padarė – ir taip išėjo<sup>40</sup>.

*Pateikė K. Č. (vyras), 1921 g. m., Čapelščinos k., Vileikos r., Baltarusija. Užrašė V. Vaitkevičius, J. Unukovičius, L. Sokolovaitė 2007 m.*

Taigi didžiausią įtaką „svetimo“, „užkietėjusio“ lietuvio įvaizdžio formavimuisi Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų akyse vėlgi turėjo kalbos barjeras, taip pat ir reali tarpkultūrinio bendravimo patirtis, atsižvelgiant į konkrečias istorines, politines, ekonomines ir socialines aplinkybes.

## Išvados

Ilgus amžius bendraujant istoriniame Vilniaus krašte, vietos lietuvių ir slavų etnokultūrinių požymių niveliavimas ir ištrynimasis lėmė visų

Савеці Саюз, дык тады і сталі адзін аднаго разбіраць. А так – самы дружны народ. Беларус беларуса так дружна не аднасіўся як гэтыя літоўцы. Ну, я рабіла ў Вільейцы, так, о Божа, дружны народ які! (balt. k. tarm.).

39 Як перш была граніца адкрыта, так я ў Вільнюс. Мала каторы дзень не былі ў Вільнюсе. Бывае, як сора з работы прыдзеш, раз – з'ездзіў.

– *І як літоўцы?*

– Харошыя людзі. Нічога дрэннага. Мне нравяцца, очань харошыя людзі (balt. k. tarm.).

40 – *А літоўцы ці добры народ?*

– Ён мне кажыцца добры за тое, што ён стаіць за сваё. Ёсць нейкае ў яго сваё такое. А беларус ён неспасобен на гэта ваабшчэ. Яны во зрабілі – і так удалося (balt. k. tarm.).

pirma kalbinės reprezentacijos, grindžiamos universalia *savo–svetimo* opozicija, svarbumą etninių kaimynų įvaizdžių formavimuisi. Lietuvių kalba, kaip svetima ir beveik visiškai nesuprantama, slavakalbių gyventojų pasakojimuose dažniausiai yra susijusi su gamtos, t. y. „antikultūros“, reiškiniu – žąsų gagenimu. Lingvistinis „kitų“ požymis ypač išryškėja Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų vartojamose pašaipiose lietuvių pravardėse, grindžiamose nesuprantamų žodžių ir garsų pamėgdžiojimais, taip pat samprotavimuose apie jų komunikacinio elgesio principus ir netgi etninį charakterį.

Tarpetninio bendravimo aktyvizacija „svetimo“ pasaulio rėmuose, susijusi su XX a. antrosios pusės istoriniais, politiniais, socialiniais ir ekonominiais pokyčiais Baltarusijos ir Lietuvos paribyje, turėjo įtakos tolesnei ambivalentiško lietuvių etninio paveikslu raidai šio regiono slavakalbių gyventojų akyse. Akivaizdus kalbos barjeras, trukdantis efektyviai Vilniaus krašto slavakalbių gyventojų ir lietuvių komunikacijai, prisidėjo prie neteisingai parodyto kelio arba visiško atsisakymo jį parodyti motyvo, taip pat neigiamo „užkietėjusio“ lietuvių, „specialiai“ nenorinčio kalbėti suprantama (slavų) kalba, įvaizdžio paplitimo.

## Literatūra

- Anglickienė Laima. 2006. *Kitataučių įvaizdis lietuvių folklore*. Vilnius: Versus aureus.
- Federowski Michał. 1935. *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905 4*: Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Święcian i Oszmiany. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Белова Ольга. 2005. *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Бгажноков Барасби. 1985. Этнические образы, общение, личность. *Личность в системе национальных отношений / Актуальные проблемы национального и интернационального в духовном мире советского человека*. Выпуск 3: 78–90. Баку: ЭЛМ.

- Мазько Эдвард. 2007. Падарожжа па-за лакальнасць: “нашыя” людзі паміж “сваім” і “чужым” светам, Smułkova E., Engelking A. (red.). *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej = Памежжы Беларусі ў міждысцыплінарнай перспектыве*: 179–208. Warszawa: DiG.
- Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча* 1: А–Г. 1980. Мацкевіч Ю. Ф. і інш. (уклад.). Мінск: Навука і тэхніка.
- Традыцыйная мастацкая культура беларусаў* 3, кн. 2: Гродзенскае Панямонне. 2006. Варфаламеева Т. Б. (ред.). Мінск: Вышэйшая школа.
- Чеснов Ян. 1991. Этнический образ. *Этноязыковые функции культуры*: 58–85. Москва: Наука.

# Lithuanians in the Eyes of the Vilnius Region's Slavic-Speaking Inhabitants

JURIJ UNUKOVICH

## *Summary*

The aim of this article is to use ethnographic and folklore field research material to discuss the image of Lithuanians in the eyes of the Slavic-speaking inhabitants of the Vilnius Region and to ascertain which Lithuanian otherness was the most noticeable and had the greatest impact on them. Using the universal opposition of *own-foreign*, it attempts to reveal the status of Lithuanians in the narratives of the Slavic-speaking inhabitants of this region, while taking into consideration the specific historical, political, economic, and social circumstances.

The historic Vilnius Region has long been a territory of active interethnic relations, where over long centuries daily communication occurred between various ethnic groups, especially Lithuanians, Belarusians, Poles, Russians, Jews, Tartars, etc. The result of the centuries-long contact between the Baltic and Slavic nations in this region became the obliteration and levelling of the distinctive features and markers of the ethnic culture of the local Lithuanians, Belarusians, and Poles. It seems that today the main ethnocultural feature of the Lithuanian, Polish, and Belarusian Catholic inhabitants of this region is the languages they use.

Because from a territorial, cultural, social, household, and religious perspective the Lithuanians of the Vilnius Region were perceived by the local Slavs as 'own', the greatest influence on the formation of the image of their ethnic neighbours being the language differences of this region's Lithuanians, Belarusians, and Poles. In other words, in this region it was language that was one of the main ethnic features and *othering* attributes that allowed *self* and *other* to be perceived and distinguished. In the narratives of the Slavic-speaking inhabitants of the Vilnius Region the

Lithuanian language, as ‘foreign’, is not understandable and humorous, generally being associated with a natural, i.e. ‘anti-cultural’ phenomenon like the honking of geese. This linguistic ‘other’ attribute is especially distinct in the nicknames for Lithuanians that are mockingly used by the Vilnius Region’s Slavic speaking inhabitants and are based on imitations of incomprehensible words and sounds (for example, *girgūnai*, *labusai*, *klausai*, etc.).

In the narratives of the Vilnius Region’s Slavic speaking inhabitants a certain *marginality* of the local Lithuanians in respect to Lithuanians from Lithuania’s other areas is often stressed. It is no accident that the Slavic-speaking narrators frequently describe their neighbour Lithuanians as ‘our Lithuanians’ while the Lithuanians, who are living surrounded by Slavic inhabitants, stress their otherness and difference from the so-called ‘pure’ Lithuanians. Therefore in talking about those Lithuanians who have long lived in the vicinity of Slavs, a concept of ‘other’, which occupies an intermediate position in the universal opposition of *own – foreign*, should be used. In other words, for the historically integrated and adapted, still changing sociocultural space of the Vilnius Region, Lithuanians were perceived by the local Slavic-speaking inhabitants as *self* but *different*, or even *other*.

Against this background of the image of ‘self’ Lithuanians long living in the vicinity of Slavs can be distinguished the image of so-called ‘hard-headed’, ‘damned’, or ‘pure-blooded’ Lithuanians who have come from Lithuania’s other regions. The symbolic starting point of the formation of this image can be considered the events of 1939–1940 when part of the historical Vilnius Region (*Vilnija*) fell to the Lithuanian state. The new state border that appeared suddenly (and has existed to our day) divided the living space of the local ethnic groups into ‘this’ and ‘that’ side and directly decided their further fate. It is clear that it could not fail to have an impact on the image of the neighbouring nation. This essentially traumatic event on the collective memory of the inhabitants on the periphery is judged especially negatively and unfavourably in the narratives of the Slavic-speaking narrators.

The increase in interethnic interaction, which is connected historical, political, social, and economic changes on the boundary between Belarus and Lithuania in the second half of the 20<sup>th</sup> century, had to have affected the further development of an ambivalent ethnic image of Lithuanians in the imaginations of this region's Slavic-speaking inhabitants. The obvious language barrier that hinders the effective communication of the Vilnius Region's Slavic-speaking inhabitants with Lithuanians, has contributed to the wide incidence of the motive to show the wrong road or to completely refuse to point it out and the negative image of a 'hard-headed' Lithuanian who 'deliberately' does not wish to speak an understandable (slavic) language.



# Individuali tautinės savimonės raiška Lietuvos paribio bendruomenėje: *sava / kita*

DAIVA RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ

Etnomuzikologija ir jai artimos mokslo šakos (muzikos antropologija, muzikos psichologija, muzikos sociologija, kognityvinė muzikologija ir kt.) jau nuo seno daug dėmesio skyrė įvairiems tapatybės tyrimams, išryškindamos individo ir bendruomenės, įvairių bendruomenės grupių, kaimyninių tautų santykių, Rytų ir Vakarų muzikinių kultūrų skirtingybėms problemas, atskleisdamos *emic* ir *etic* aspektus ir kt. Etninė muzika visuomet buvo suvokiama kaip viena svarbiausių etninio – individualaus ir kolektyvinio – tapatumo žymių<sup>1</sup>. Naujus etninės muzikos tyrimus etninės tapatybės aspektu provokuoja sparčiai plintantis *world music* („pasaulio muzikos“) reiškinys, suvienijantis daugelį visiškai skirtingų muzikinių tradicijų<sup>2</sup>.

Etninio ir etnokultūrinio tapatumo tyrimai, aprėpiant įvairius tradicinės muzikos reiškinius, užima svarbią vietą lietuvių etnologų ir etnomuzikologų darbuose. Minėtini gausūs Aušros Zabielenės tyrimai

- 1 Žr. apibendrinamojo pobūdžio tyrimus šia tema: Бухман Марк. 2005. *Этническое своеобразие музыкальной культуры*. Автореферат диссертации. Нижний Новгород: Научная библиотека диссертаций и авторефератов; Rice Timothy. 2007. Reflections on music and identity in ethnomusicology, *Музикология* 7: 16–38.
- 2 Frith Simon. 2000. The discourse of world music, Born G. and Hesmondhalgh D. (eds.). *Western music and its others. Difference, representation, and appropriation in music*: 305–322. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Stokes Martin. 1994. Introduction: ethnicity, identity, and music, Stokes M. (ed.). *Ethnicity, identity, and music: the musical construction of place*: 1–27. Oxford: Berg; Aubert Laurent. 2007. *The Music of the Other. New Challenges for Ethnomusicology in a Global Age*. Ashgate Publishing, Ltd.

šiuo aspektu<sup>3</sup>, Linos Petrošienės 2003 m. metais apginta disertacija „Lietuvininkų etninė muzika: identiteto problemos“, atskiri Gailos Kirdienės<sup>4</sup>, Daivos Račiūnaitės-Vyčinienės<sup>5</sup>, Vidos Palubinskienės<sup>6</sup> ir kt. straipsniai.

Vis dėlto antinomija *sava / svetima* (*sava / kita*) itin svarbiu atspirties tašku tampa tik paskutiniųjų dešimtmečių tradicinės muzikos ir jos kontekstų tyrinėjimuose. Pastebėtina, kad pastaruoju laikotarpiu daugelyje šalių inicijuojami mokslinių tyrimų projektai<sup>7</sup>, rengiamos mokslinės konferencijos<sup>8</sup> arba publikuojamos įvairios studijos<sup>9</sup>, pasitelkiant minėtą antinomiją. Suprantama, kad ji ypač paranki teritorijų, kuriose susipy-

- 3 Zabielenė Aušra. 2005. Etnokultūrinio identiteto kūrimas Aukštaitijos folkloro ansambliuose, *Liaudies kultūra* 6: 46–52; Zabielenė Aušra. 2006a. Folkloriniai ansambliai ir etnokultūrinis tapatumas, *Aukštaičių tapatumo paieškos*, Vasiliauskaitė V. (sud.): 122–133. Kaunas: Žiemgala; Zabielenė Aušra. 2006b. Lietuvos folkloro ansambliai – etnokultūrinį identitetą palaikančios bendrijos, *Humanities in new Europe. Culture and Identity* 1: 205–218. Kaunas; Zabielenė Aušra. 2010. *Folkloro ansambliai dabartinėje Lietuvoje: etnologinis aspektas*. Vilnius: Istorijos institutas.
- 4 Kirdienė Gaila. 2006. Aukštaičių instrumentinis šokių repertuaras, *Aukštaičių tapatumo paieškos*, Vasiliauskaitė V. (sud.): 150–160. Kaunas: Žiemgala.
- 5 Račiūnaitė-Vyčinienė Daiva. 2006. Aukštaitija: daugiabalsio dainavimo tradicija, *Aukštaičių tapatumo paieškos*, Vasiliauskaitė V. (sud.): 134–149. Kaunas: Žiemgala; Račiūnaitė-Vyčinienė Daiva. 2009. „Rytų dzūkai“ ar „rytų aukštaičiai“: termino ir muzikos dialekto problema, *Tautosakos darbai* XXXVIII: 126–148.
- 6 Palubinskienė Vida. 2008. Instrumentinis muzikavimas kaip etninio ir kultūrinio tapatumo ugdymo būdas, *Pedagogika* 89: 139–144.
- 7 Pavyzdžiui, Florencijoje 2011 m. vykdytas projektas „Muzika ir tariamos bendruomenės. Savo ir Kito artikuliacijos muzikos srityje“ (*Music and Imagined Communities. Articulations of the Self and the Other in the Musical Realm*. Florence: Research project “Europe and Beyond. Transfers, Networks and Markets for Musical Theatre in Modern Europe”, European University Institute Florence, 28.10.2011–29.10.2011).
- 8 Antai 2001 m. Petrozavodske (Karelija, Rusija) vyko III mokslinė konferencija „Sava“ ir „svetima“ Šiaurės Europos tautų kultūroje“ (*«Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера*. Тезисы докладов межвузовской научной конференции. Сост. Пивоев Василий, Бархота М. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2001. 125 с.).
- 9 Waligórska Magdalena (edit.). 2013. *Music, Longing and Belonging: Articulations of the Self and the Other in the Musical Realm*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; Lam Joseph. 2007. Music, globalization, and the Chinese self, *The Macalester International Roundtable*. Paper 2.

nusios įvairios etninės kultūros ir konfesijos (pavyzdžiui, Balkanų<sup>10</sup>, Indonezijos<sup>11</sup>, taip pat istorinių regionų, įeinančių į dabartinės Rusijos sudėtį<sup>12</sup>, ir kt.), muzikinių tradicijų, arba tradicijų, kurių puoselėtojai nėra apriboti tam tikros vietos ribomis (žydų<sup>13</sup> (klezmerių), čigonų (romų)<sup>14</sup> ir kt.), etninės tapatybės tyrimams.

Straipsnio tematika glaudžiai susijusi su gausiais įvairiataučių ir daugiakalbių Lietuvos regionų tyrimais, atliekamais etnologų, kultūrologų, antropologų, folkloristų ir kitų sričių specialistų<sup>15</sup>. Daugelyje jų

- 10 Žr. Zlatanović Sanja. 2008. Power of Categorization: Natives and Incomers in South-eastern Kosovo, *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 56(2): 133–145. Belgrade: Ethnographic Institute of SASA; Marković Tatjana. 2010. Music as inter/national cultural practice: Establishing Serbian music identity, *Music and the Construction of National Identities in the 19th Century*: 195–207; Föllmi B., Grosch N., Schneider M. (Hgg.). Baden-Baden; Marković Tatjana. 2009. Balkan studies and music historiography: (Self) Representation between “Authenticity” and Europeanization, *Kakanien Revisited*: 1–25; ir kt. Ypač daug tyrimų įvairių Balkanų tautų tapatybės klausimu yra atlikęs slovėnų etnomuzikologas Svaniboras Pettanas (Pettan Svanibor. The Croats and the question of their Mediterranean musical identity, *EOL 3: Musicians of the Mediterranean*. Ethnomusicology OnLine. Co-editor Tullia Magrini. Prieiga per internetą: <<http://www.umbc.edu/eol/3/pettan/index.html>>; Pettan Svanibor. 2001. Encounter with “the others from within”: the case of Gypsy musicians in former Yugoslavia, *The world of music* 43(2–3): 119–137; ir kt.).
- 11 Notosudirdjo Franki S. 2003. Kyai Kanjeng: Islam and the Search for National Music in Indonesia, *The world of music* 45(2): 39–52.
- 12 Pavyzdžiui, Karelijos regiono, žr.: Пивоев Василий (отв. ред.). 1998. «Свое» и «чужое» в культуре. Сборник научных статей. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет.
- 13 Alvarez-Pereyre Frank. 2002. Jewish languages, Jewish music, and the anthropology of Judaism, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 10: 91–106; Petrikaitė Jūratė. 2005. Žydų muzikinio folkloro Lietuvoje klausimu, *Liaudies kultūra* 4(103): 38–41.
- 14 Pastarąjį dešimtmetį romai susilaukė ypatingo įvairių šalių tyrinėtojų dėmesio, žr.: Szuhay Péter. 2005. The self-definitions of Roma ethnic groups and their perceptions of other Roma groups, István Kemény (ed.). *Roma of Hungary*: 237–246. New York: Columbia University Press; ir kt.
- 15 Kalnius Petras. 1998. *Etniniai procesai Pietryčių Lietuvoje XX a. antroje pusėje. Lietuvos etnologija* 5. Vilnius: Žara; Savukynas Virginijus. 2003. Etnokonfesiniai santykiai Pietryčių Lietuvoje istorinės antropologijos aspektu, *Kultūrologija* 10: *Kultūriniai tapatumai ir pokyčiai*: 80–98; Būgienė Lina. 2012. Istorijos patirtis ir refleksija Valkininkų krašto žmonių pasakojimuose, *Tautosakos darbai* XLIV: 121–136.

antinomija *sava / svetima* tampa ypač svarbi, įgauna šiems regionams aktualų etninį (tautinį) aspektą<sup>16</sup>. Be abejo, pasirinktai problematikai svarbūs ir kiti kontekstiniai tyrimai, skirti tautos, tautinio ir kultūrinio tapatumo bei lokalumo sąvokoms<sup>17</sup> apibrėžti, individualios ir kolektyvinės tapatybės sampratoms<sup>18</sup> išgryninti.

Tyrimas pagrįstas autorės lauko tyrimų Dieveniškių apylinkėse duomenimis, pasitelkiant stebėjimą, formalius ir neformalius pusiau struktūruotus giluminius interviu su tautosakos pateikėjais, taip pat mokslinės literatūros ir interviu turinio bei garso įrašų analizę. Vis dėlto, atliekant lauko tyrimus 1990 m., į tautinės tapatybės problematiką nebuvo specialiai orientuotasi. Pateikėjų tautinė savimonė natūraliai pasireiškia per jų pačių pasakojimus, tautosakos kūrybinių komentarus ir, be abejo, per patį repertuarą (jo kalbinę ir muzikinę raišką).

Tyrimo eigoje vartojamos ir aptariamios sąvokos: *tautinė savimonė, vietovė (lokalumas), bendruomenės ir individo tautinis tapatumas, kalba* ir kt. Taip pat remiamasi sociologų ir psichologų (E. Eriksono, J. Marcios,

16 Antai Kristinos Stankevičienės magistro darbe antinomija *sava / svetima* tapo Čiobiškio krašto etnokultūrinio tyrimo pagrindu (Stankevičienė Kristina. 2013. „Užneriokė“ dainininkės Čiobiškio apylinkių etnokultūrinėje terpėje: *sava / svetima*. Magistro darbas, vadovė D. Vyčinienė. Vilnius: Lietuvos muzikos ir teatro akademija. Rankraščio teisėmis).

17 Norvilas Algis. 2012. *Tauta, kalba ir tapatybė*. Vilnius: VU leidykla; Pocius Gerald L. 1993. Tautinis identiškumas ir folkloras, *Liaudies kultūra* 2: 9–11; Leonavičius Vilius. 1999. Bendruomenės savimonės raida ir tautos sąvokos reikšmės, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 3(5): 33–44; Taljūnaitė Meilutė. 2006. Lietuvių tautinio tapatumo konstravimas sociologiniuose tyrimuose, *Filosofija. Sociologija* 2: 8–17; Šutinienė Irena. Lokalumo reikšmės individualiose lietuvių tautinio identiteto konstrukcijose. Tarptautinės mokslinės konferencijos „Lietuvos Tūkstantmetis ir lokaliaji istorija“, vykusios Vilniuje 2009 m. liepos 3 d., pranešimas. Prieiga per internetą: <[http://www.versme.lt/pav/lokalumo\\_konf.pdf](http://www.versme.lt/pav/lokalumo_konf.pdf)>, ir kt.

18 Antinienė Dalia. 2002. Asmens tautinio tapatumo tapsmas. Sociopsichologinės šio proceso interpretacijos, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 2: 100–107; Kuzmickas Bronius. 2012. Individo kultūrinio tapatumo sklaida (tarp tradicijos ir inovacijos), Morkūnienė J. (sud.). *Individo tapatumas*: 11–94. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas; Juozeliūnienė Irena. 1996. Kolektyvinis ir individualusis tapatumas, Grigas R. (ats. red.). *Paribio Lietuva*. Sociologinė paribio gyventojų integravimosi į Lietuvos valstybę apybraiža: 61–81. Vilnius: Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas.

J. E. Macko, J. M. Salazaro, I. Užgiriėnė, E. Rimkutė, D. Antinienė) išgrynintomis sąvokomis *neaiškus (nenagrinėtas) tautinis tapatumas, pasiektas tautinis tapatumas* ir kt.

Norėdama detaliau paanalizuoti skirtingus tautinės savimonės pasireiškimus Dieveniškų apylinkėse XX a. II pusėje, tyrimui pasirinkau dvi mano pačios 1990 m. užrašytas Žižmų kaimo tautosakos pateikėjas – Liudviką Šilabritienę-Lukoševičiūtę ir Michaliną Dvynelienę-Butrimaitę (Butrimiūtę). Abi jos – lietuvės, t. y. savo kilme priklausančios tai pačiai etninei bendrijai, kitaip tariant, – lietuvių tautai. Vis dėlto nevienoda šių pateikėjų etnokultūrinė raiška leidžia kalbėti apie skirtingą judviejų tautinę savimonę. Tai natūralu, nes atskirų individų priklausomybė kokiam nors vietai, tautai ar etninei grupei nėra nei monolitiška, nei vienoda ir aktuali, „todėl empiriniame lokalumo raiškos lygmenyje sunku atskirti tautinį, lokalų ir etninį identitetą“ (Šutinienė 2009: 4). Kaip žinoma, kiekvienas žmogus bendruomenėje savo tapatybę suvokia kiek kitaip, save kaip individą jis išskiria tik palygindamas su greta esančiu Kitu, priešpriešindamas save Kitam. Kiekvieno individo tapatumas formuojasi, veikiant istoriniams ir kultūriniais, išoriniams ir vidiniams veiksniams. Anot filosofo Vytauto Rubavičiaus, „nesama vienalyčio, kartą ir visiems laikams duoto tapatumo ir to tapatumo esmės – tapatumai formuojasi, yra ugdomi tam tikruose santykiuose su kitais ir pačiais savimi konkrečiose istorinėse aplinkybėse“ (Rubavičius 2013).

Manoma, kad itin svarbus veiksnys bendram tapatumui formuotis yra vietovė<sup>19</sup>, iš kurios semiamasi bendros kultūrinės atminties. Vietovė – tai tarsi bendrės mitinės, kultūrinės, kalbinės ir kitokios atminties saugykla, kuria vienodomis teisėmis gali naudotis visi ten gyvenantys žmonės, kitaip tariant, vietiniai. V. Rubavičiaus pastebėjimu, visokie tapatumai pirmiausia rutuliojasi kaip vietiniai tapatumai, kuriuos nulemia vietinis, gimtosios kalbos pagrindu susiklostęs sugyvenimas

19 Teritoriškumas labai svarbus analizuojant tautiškumo fenomeną sociopsichologinėje perspektyvoje. Tai yra vienas iš keturių „tautinių sentimentų“, išskirtų J. Salazaro (Salazar 1998), elementų (kiti – kultūra, bendruomenės istorinė atmintis ir tautinės valstybės egzistavimas).

su vietove. Pirminė tapatumo savikūros medžiaga yra vietovės vaizdai ir pasakojimai, kitaip tariant, gimtinės vaizdas ir garsas (ten pat). Tai leidžia filosofui teigti, kad „ir visokie socialiniai tapatumai, taip pat etnokultūrinis, tautinis ir nacionalinis tapatumai pirmiausia yra vietiniai, kadangi juos palaiko sugyvenimas su kitais žmonėmis ir su konkrečia vietove“ (ten pat). Todėl kultūra, anot V. Rubavičiaus, visada yra vieto-  
viška, visada yra įsišaknijusi.

Atrodytų, kad abi pateikėjos turėtų priklausyti vienai ir tai pačiai savųjų stovyklai, nes jas sieja bendras tapatumas įvairiais lygmenimis: tautybe, lytine priklausomybe, iš dalies – amžiaus grupe, arba karta (abi gimusios XX a. pradžioje, nors Dvynelienė – 1900 m., o Šilabritienė – 12 metų vėliau, 1912 m.), vietove ir kt. Abi jos gimusios ir visą laiką pragyvenusios Žižmų kaime<sup>20</sup>.

Ir vis dėlto teritorija tampa bene svarbiausiu jūdviųjų tapatumą skirtingai formuojančiu faktoriumi. Iš dalies tai susiję su Žižmų kaimo lokalizacija Dieveniškių apylinkėje, Rytų Lietuvoje, kuri dar įvardijama kaip *Vilniaus kraštas* arba *Vilnija* (ši sąvoka ypatingą prasmę įgyja 1920 m., Lenkijos kariuomenei užgrobus šią Lietuvos teritorijos dalį) (žr. 1 pav.). Čia nesiiamsi detalizuoti dramatiškos šio krašto istorijos, skaudžios jo žmonių patirties – apie tai jau ne kartą rašyta įvairių sričių tyrinėtojų (Martinkėnas 1968; Misius 1995; Vidugiris 1995 ir kt.). Žinant istorines detales apie vietinių gyventojų lenkinimą ir ne vieną Žižmų kaime užfiksuotą žiauraus susidorojimo su lietuviais faktą, nekelia nuostabos tai, kad Žižmuose, kaip ir visame šiame krašte, lietuvybės jausmas tapo „užastrintas“, padėjo atsilaikyti prieš nuosekliai vykdomą polonizacijos politiką. Psichologų pastebėta, kad, iškilus pavojui Tėvynei, išvykus gyventi į kitą kraštą ir pan., tautinis tapatumas įgyja didžiulę reikšmę. Anot Dalios Antinienės, „tam tikrose situacijose, kai atsiranda kokių nors kliūčių, tautinio tapatumo problema asmeniui ypač išryškėja“ (Antinienė 2002: 102).

20 Žižmai – etnografinis gatvinis kaimas Šalčininkų rajono pietryčiuose, šalia kelio Dieveniškės–Lyda. Tai architektūros paminklas, įeinantis į Dieveniškių istorinio regioninio parko teritoriją: labai mažai pakitęs 1,5 km ilgio gatvinis kaimas su etnografinėmis XIX a. pabaigos – XX a. pradžios sodybomis.

ŠALČININKŲ RAJONAS  
REJON SOLECZNICKI

1 pav. Šalčininkų rajono žemėlapis

Kita vertus, Dieveniškės nuo seno išsiskyrė daugiakalbyste. Kaip pastebėjo kalbininkas Aloyzas Vidugiris, šiam kraštui būdinga ne tik daugiakalbystė, bet ir gana plati (iki didžiausių kontrastų) pereinamoji pasaulėžiūra, savimonės skalė. „Tautinės sąvokos „lenkas“, „lietuvis“ daugeliui tų pačių kaimo žmonių, mokančių kalbėti tiek lietuviškai, tiek gudiškai, yra sąlyginės ir neturi didesnės reikšmės“ (Vidugiris 1995: 438–439). To pavyzdžiu galėtų būti 1990 m. iš Alenos Zaderackienės-Valatkevičiūtės, g. 1924 m. Rimašių k., gyvenančios Stalgonių k., Poškonių apyl., užrašyta pasaka „Ivanka“ su dainuojamaisiais intarpais: pateikėja visą pasaką seka lietuviškai, o dainuoja gudiškai (MFA KLF 1412(16)). Atkreiptinas dėmesys, kad nuo vienokišs raiškos prie kitokios ji pereina visiškai natūraliai, to nė kiek nesureikšmindama, net nestabtelėdama. Kaip žinoma, dainuojamasis intarpas – tai stabiliausias pasakos elementas, kuris daugelio pateikėjų repertuare yra beveik visiškai nekintamas, mažai varijuojamas. Tai leistų daryti prielaidą, kad kadaise ši pasaka buvo ne tik dainuojama gudiškai, bet ir sekama ta pačia (gudų) kalba. Sekti ją lietuviškai, matyt, buvo pradėta vėliau. Šioje vietoje vertėtų prisiminti folkloristės Saulės Matulevičienės straipsnyje analizuotą priešingą atvejį. Aptardama Vilniaus krašte surinktų pasakų rinkinį, sudarytą Jano Karłowicziaus ir



išleistą 1887 m. Krokuvoje (lenkų kalba)<sup>21</sup>, ji atkreipia dėmesį į porą pasakų, kuriose palikti lietuviški dainuojamieji intarpai. S. Matulevičienė, tiesa, neatsako į pačios iškeltą klausimą, ar šios formulinės teksto dalys tiesiog liko neišverstos, ar tai Vilniaus krašte gyvavusios dvikalbės pasakų sekimo tradicijos palikimas – kai dainuojamieji intarpai išlieka tekste kaip reliktinis muzikinis ir kalbinis inkluzas (šiuo atveju lietuviško teksto) (Matulevičienė 2006: 132). Vis dėlto abu šie skirtingi pasakų su dainuojamaisiais intarpais faktai patvirtina galimą dvikalbystę ne tik tam tikros teritorijos, bet net ir vieno tautosakos žanro ribose.

Kitas daugiakalbystės Dieveniškių krašte pavyzdys – minėtosios A. Zaderackienės lalavimas, padainuotas lenkiškai, „Pachvaliona śliczna pana“ (2 pav.). Dainininkės paklausus, ar lalavimų jų kaime nedainuodavo lietuviškai, A. Zaderackienė atsakė: „va dabar tai jau lietuviškai vis ajo [lalaut – D. R.-V.], o kaip kada, dar mūsų jau dziedai, prozdiedai, tai, kap numirė, tai pas jau mirusius, tai vis lenkiškai dainavo... lenkiškos kantičkos...“<sup>22</sup> Ir vis dėlto Zaderackienės mums padainuotas lalavimo variantas – lenkiškas, t. y. tas, kuris jai nuo mažumės buvo „jaugęs į kraują“. Taigi, kaip matome, viena ir ta pati pateikėja pagal situaciją laisvai pereina nuo lietuvių kalbos prie gudų ar lenkų, taip atspindėdama realią Dieveniškių krašto daugiakalbystės situaciją.



2 pav. „Pachvaliona śliczna pana“. Pad. A. Zaderackienė, užr. D. Račiūnaitė ir L. Liaudanskaitė 1990 m.; MFA KLF 1412(10). Iššifr. D. Vyčiniene 2013 m.

Vis dėlto minėta istorinė ir politinė situacija Vilniaus krašte gerokai pakoregavo vietinių gyventojų tautinę savivoką. Anksčiau nesureikšmintos tautinės sąvokos „lietuvis“, „lenkas“ ar „gudas“ įgauna kitokią vertę, priklausomai nuo idėjų, inspiruojamų iš pašalies, nuo auklėji-

21 *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*. Staraniem Jana Karłowicza, Kraków: Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1887, s. 126.

22 Užr. D. Račiūnaitė, L. Liaudanskaitė, A. Dikčius, E. Vyčinas ir kt. 1990 m. LLKC archyvas.



mo šeimoje ir pan.<sup>23</sup> Juntant lietuvių etninės tradicijos Vilniaus krašte spartų nykimą (ar sąmoningą jos naikinimą) ir siekiant visokiais būdais ją paliudyti, atsiribojama nuo „svetimybų“, nuo kitakalbių tautosakos pavyzdžių. Tokia tendencija būdinga ir už lietuvių kovojančioms kaimo šviesuoliams, „sąmoningoms“ šio krašto tautosakos pateikėjams, ir jos užrašytojams bei leidėjams. Kaip pastebi S. Matulevičienė, Vilniaus krašto tautosakos rinkimas ir tyrinėjimas anuomet iš esmės buvo suvokiamas kaip gynybinis. Neatsitiktinai nuo pat pirmųjų Lietuvių mokslo draugijos (įkurtos 1907 m., skelbiant, kad viena jos veiklos sričių – lietuvių tautosakos ir kalbos faktų rinkimas) rinkinių pastebimas polinkis pasirinkti publikavimo (ir užrašymo?) vertą medžiagą – tik gražiausius, meniškiausius tekstus (Matulevičienė 2006: 139). Suprantama, kad dėl minėtų politinių ir istorinių aplinkybių prie tokių tekstų nepriklausė kitakalbė tautosaka. Šiandien, apžvelgus Lietuvos muzikos ir teatro akademijos (toliau – LMTA) etnomuzikologų ekspedicijoje Dieveniškų apylinkėse 1990 m. gausiai užrašytą kitakalbę medžiagą, galima teigti, kad dalis to krašto įvairiakalbės tautosakos dėl minėtų aplinkybių taip ir liko neužrašyta.

Tačiau sugrįžkime prie konkrečių mus dominančių Žižmų kaimo pateikėjų – Šilabritienės ir Dvynelienės. Galima daryti prielaidą, kad jos priklauso skirtingiems tautinio tapatumo lygmenims. Psichologų tyrimais, bet kurio asmens tapatumas yra dviejų rūšių – jis gali būti suteiktas (mamōs, šeimōs, religinės bendruomenės ir pan.) arba sukonstruotas (pasiektas sprendimu). Taigi ir tautinis tapatumas gali būti prisiimtas jo neapmąščius arba pasirinktas sąmoningai (Antinienė 2002: 103).

Šilabritienė, matyt, sietina su sąmoningomis pastangomis apsibrėžti ir išreikšti savo lietuvišką tapatybę. Iš jos 1952 m. buvo užrašyta

23 Šią situaciją taikliai apibūdino Matas Šalčius, teigdamas, kad „daugelyje vietų, kur pirmiau buvo katalikai ir ‘tuteišiai’, šiandien yra lietuviai, jaučias savo kalbos ir tautybės tiesas“ (Šalčius 1917: 21). Beje, religijos, o ne kalbos (kaip tautinės savimonės pagrindo) iškėlimą į pirmą vietą labai ryškiai teko pajusti 1990 m. folklorinėje ekspedicijoje Latvijoje (Latgalijoje), Kraslavos r., kur pastaruoju metu mišriai gyvena įvairių tautybių žmonės, dominuoja rusų kalba. Visi vietiniai pateikėjai, paklausus, kokios jie yra tautybės („latvis“, „lietuvis“, „lenkas“, „rusas“ ar „baltarusis“), vienbalsiai atsakydavo: *katolik* (katalikas).



3 pav. Liudvika Šilabritienė (fotografas nežinomas, nuotrauka gauta iš Jurgio Dovydaičio; LTRFt 6985)

per 100 dainuojamosios tautosakos pavyzdžių (LMTA rankraštiniame rinkinyje (MFA KTR 234) sudėta 75 dainos, 43 raudos, 8 pasakos su dainuojamaisiais intarpais, 3 pasakojimai ir papročių aprašymai<sup>24</sup>). Tais pačiais metais Jurgis Dovydaitis iš Šilabritienės užrašė 90 pasakų<sup>25</sup>. Visa jos pateikta tautosaka yra išskirtinai lietuviška.

Šilabritienė – XX a. II pusės folkloristikoje gerai žinoma pateikėja, minima ne vieno tautosakininko darbuose. Antai Pranė Jokimaitienė 1968 m. monografijoje „Dieveniškės“ L. Šilabritienę mini kaip vieną iš kūrybingiausių pateikėjų (jos lopšienės – improvizacinio pobūdžio, pasak pateikėjos, sugalvotos čia pat, vaiką supant) (Jokimaitienė 1968: 248). Leonardas Sauka toje pačioje monografijoje Šilabritienės asmenybę aptaria greta kitų išskirtinių pateikėjų: „Būdinga, kad daugelis gabių pasakotojų, kaip antai L. Šilabritienė, S. Černiauskienė, Z. Palėkienė, yra kartu ir geros dainininkės, tai, apskritai, žodžio ir melodijos dovaną turintys žmonės“ (Sauka 1968: 270). Kitame straipsnyje L. Sauka L. Šilabritienę mini tarp kitų žymiausių XX a. Lietuvos pasakotojų (Sauka 2005: 32). Apibendrinant galima teigti, kad Šilabritienė šių dienų folkloristams gerai žinoma kaip viena ryškiausių Dieveniškių krašto lietuviškosios tautosakos pateikėjų<sup>26</sup>.

24 Užrašė V. Narmontas 1952 m.

25 3 Šilabritienės pasakos paskelbtos rinkinyje „Stebuklingas žodis“ (1985).

26 3 L. Šilabritienės dainos („Uliavojau baliavojau“ (Nr. 19) „Kas tèn kukuoja“ (Nr. 27) ir „Ma tėveliai“ (Nr. 30) – vestuvinis verkavimas) paskelbtos neseniai išleistoje kompaktinėje plokštelėje „Dieveniškių krašto dainos“.

*♩ = 120*

Tu bu-žė-li; ma ža-ly-ai-sai,  
 da pa-ke-l-kie tu ša-ke-las,  
 ne-pa-fu-dzin-ke nuo-me-li'o,  
 ne-su-fa-dzin-kie rā-ke-lis,  
 ne-nu-mes-ke vai-ni-ki-li'o.  
 Jūs ša-ke-lis au-ti-tyt kel-ki,  
 ne-nu-mes-ki vai-ni-ki-li'o.

4 pav. „Tu berželi ma žaliasai“. Pad. L. Šilabritienė, užr. 1952 m.;  
 MFA Mg. 3405(7), iššifr. G. Razmikaitė; MFA KTR 234(107).  
 Pastaba: „Jaunoji atsisveikina berželį (rauda).“

Tuo tarpu Dvynelienės pavardė iki 1990 m. ekspedicijos LMTA Muzikinio folkloro archyve iš viso neaptinkama. Jos tautosaka neskelbta ir minėtoje monografijoje „Dieveniškės“, kurioje publikuota vertin-giausia 1965 m. kompleksinės kraštotyros ekspedicijos medžiaga (tiesa, Dvynelienė monografijoje paminėta greta Šilabritienės dainos „Ežerai šalo, bernai pašalo“ metrikijoje<sup>27</sup>, tačiau, patikslinus archyvinius duomenis, išaiškėjo, kad tai klaida – tą dainą padainavusi viena Šilabritienė).

27 Ežerai šalo, bernai pašalo. Nr. 6; užr. J. Dovydaitis, LTR 3799(43). Dieveniškės, Milius V. ir kt. (red.). Vilnius: Vaga, 1968, p. 380.

Lietuvių literatūros ir tautosakos archyve randame tik 4 iš Dvynelienės 1965 m. J. Dovydaičio užrašytas dainas: „Noriu miego, saldaus miego“ (K 11456), „[O] kai saulutė tekėjo“ (K 11457), „Dėkui tau, močiute, dėkui tau, senoji“ (K 11458) ir „Oi žiba žiburėlis“ (K 11459). Visos šios dainos priklauso vėlyvesniam melodikos sluoksniui, laikytinos „bendradžiūkiškomis“ arba „bendralietuviškomis“. Tokie negausūs dainuojamosios tautosakos užrašymai leistų manyti, kad Dvynelienė neverta tautosakininkų dėmesio, galbūt atsitiktinė pateikėja, kokių Lietuvoje yra nepaprastai daug. Vis dėlto šiai minčiai prieštarauja net keletas pastarojo dešimtmečio reikšmingų užkalbėjimų publikacijų (Balkutė 2004; Vaitkevičienė 2006, 2010), kuriose gausu Dvynelienės pateiktų šio žanro pavyzdžių. Taigi XXI a. pradžioje Dvynelienė netikėtai „atrandama“ kaip puiki užkalbėtoja (pvz., R. Balkutės parengtame leidinyje (Balkutė 2004) paskelbta net 17 jos užkalbėjimų, R. Balkutė ją vertina kaip vieną geriausių Lietuvos užkalbėtojų)<sup>28</sup>.

Vis dėlto, jei Dvynelienė pripažįstama gera užkalbėtoja, kyla klausimas, kodėl ji neminima XX a. II pusėje? Antai Vlada Damskytė 1968 m. monografijoje Dvynelienės tarp savo pateikėjų (užkalbėtojų) nemini – iš Žižmų kaimo buvo apklausta tik Liudvika Baranauskienė (Damskytė 1968). Gali būti, kad anuomet užkalbėjimai gausiau neužrašinėti dėl kelių priežasčių – arba kaip „atgyvena“, arba kaip tam tikras tabu. Matyt, labiau tikėtina antroji priežastis. Kaip teigia Norbertas Vėlius, „užkalbėti šiame krašte moka daugelis vyresnio amžiaus moterų. Tačiau užkalbėjimo žodžių kitiems nesako, nes tada jie netenką galios. Užtat 1965 m. ekspedicijos metu užkalbėjimų buvo užrašyta labai mažai“ (Vėlius 1968: 284). Taigi Dvynelienė kaip užkalbėtoja toje ekspedicijoje taip ir liko neužrašyta (nors ji tuomet buvo gana brandaus amžiaus – 65 metų).

28 Lietuviškai iš M. Dvynelienės užrašyti tokie užkalbėjimai: kad sodai žydėtų; nuo miežio – vištašikinio; nuo karpų; nuo gryžo; nuo gyvatės; maginiai veiksmai nuo mikstelėjimo; maginiai veiksmai nuo karpų; gudų arba Lietuvos lenkų kalba: užkalbėjimas sveikatai; nuo rožės; nuo paliaukų; nuo blogų akių; nuo nervų; nuo išgąščio; nuo gyvatės įkandimo ir kt.

Atkreiptinas dėmesys į dar vieną įdomų faktą: 1990 m. ekspedicijoje Dvynelienės Žižmuose mums niekas neminėjo kaip tautosakos pateikėjos, tad į jos įspūdingą senovišką trobą mes užklydome beveik atsitiktinai. Kyla klausimas – kodėl? Ar tik ne todėl, kad ji, kaip apylinkėje pagarsėjusi užkalbėtoja, kaime laikyta Kita ar net Svetima?

Kaip žinoma, užkalbėtojos daugelyje tradicijų tapatinotos su raganomis. O, anot Ritos Repšienės, tradicinės bendruomenės nuostatose raganaujanti moteris eliminuojama iš įprasto gyvenimo kaip Kita ir pasmerkama (Repšienė 2004: 36). Apskritai, XX a. Lietuvoje vyranta negatyvaus požiūrio į nepaprastų galių turinčius žmones: „Su žavėtojis vengiama turėti bet kokių santykių, į juos nevaikščiojama, jų nelankoma, nieko pas juos nevalgoma, negeriama, nieko iš jų nesiskolijama ir jiems neskolijama <...>; žavėtojui pačiam užėjus, šaltai priimama, jam nesišypsoma, sėstis jo neprašoma, prasilenkiant visada špyga kišenėje jam laikoma, jam į akis nežiūrima, praėjus nusispjaunama. Visa tai tam tikslui, kad žavėtojo galybėn nepatektumei. Apie giminiavimąsi su kalbamaisiais negali būti nė kalbos...“ (Tumas 1921; cit. iš: Vėlius 1977: 254). Panašų kelių kaimo gyventojų (tarp jų ir Šilabritienės) „šaltumą“ teko pajusti ir mums, paprašius ateiti pas Dvynelienę (nes jos troba didelė) ir kartu padainuoti, pavakaroti.

Taigi šioje vietoje jau galime išgryninti pirmąją Šilabritienės ir Dvynelienės *Sava vs Kita* priešpriešą, pagrįstą iš dalies skirtinga tautosakine raiška:

Pateikėja	Liudvika Šilabritienė- Lukoševičiūtė	Michalina Dvynelienė-Butrimaitė
Tautosakinė raiška	Pasakotoja, dainininkė (per 200 vnt.)	Užkalbėtoja (apie 20 vnt.)

Kitas ne mažiau svarbus dalykas yra tas, kad daugiau kaip pusę savo užkalbėjimų Dvynelienė sako ne lietuviškai, bet kitomis kalbomis: gudų, rusų arba vietinių lenkų. Užkalbėdama ji lengvai pereina nuo vienos kalbos prie kitos: pavyzdžiui, komentarus dažniausiai sako lietuviškai, o patį užkalbėjimo tekstą – lenkiškai arba gudiškai:

[Nuog išgąščio kalba], ale vis vien taria lenkiškai, aš lietuviškai nemoku:

Ma Mania pšelenknienia

Jeden žek, tšy odžeki

Svienta Trujca i Duch Svienty.

Prosim pana Boga laski

Otpustic' Mani pšelenknienie.

– O „Zdrovosć, Marija“ reikia kalbėc?

– I „Zdrovosć, Marija“ triskart reikia sukalbėt.

– Vieną kartą ar triskart kalbėt reikia?

– Kartų.

– O ant ko kalba nuog įsgusčių?

– In ko nori, in vandeniui, in druskos, in cukraus<sup>29</sup>.

Dabar sudėtinga būtų vienareikšmiškai atsakyti, ar tai laikytina viena iš nesąmoningų daugiakalbės šio krašto kultūros apraiškų, ar tai vis dėlto susiję su užkalbėjimų, kaip tam tikros užkoduotos kalbos, specifika. Čia vertėtų prisiminti, kad kiekvienoje kultūroje kita kalba, viena vertus, atrodo svetima, nepaprasta ar net pavojinga<sup>30</sup>. Kita vertus, būtent svetima kalba laikoma labiau veiksminga kovojant prieš piktašias jėgas. Tad tikėjimas, kad svetimas, neaiškus žodis veikia geriau už savą, suprantama, galėjo nulemti ir sąmoningą kitos kalbos užkalbėjimo žodžių (dažniausiai lenkiškų ir gudiškų) parinkimą bei taikymą praktikoje.

Beje, Dvynelienės (kaip ir kitų Vilniaus krašto užkalbėtojų) užkalbėjimuose galima pastebėti ne tik skirtingų kalbų, bet ir skirtingų pasaulėžiūrų sandūrą. Greta krikščioniškų realijų čia esama ryšio ir su ikikrikščioniškomis dievybėmis, mitinėmis būtybėmis (pvz., *mumine žemyne*) ir pan. Ir vis dėlto, nors užkalbėjimai aplinkinių žmonių neretai

29 P. Michalina Dvynelienė-Butrimiūtė, g. 1900 m.; g. ir gyv. Šalčininkų r., Dieveniškų apyl., Žižmų k. Užr. R. Balkutė 1996.08. LKAR 53(1238).

30 R. Repšienė atkreipia dėmesį į tai, kad kitoniška, nepaprasta veikla neretai būdavo patikima kitataučiams. Antai Ignalinos rajono sentikiams rožę užkalbėdavo tik lietuviai. O reformatai, katalikų teigimu, tiki, kad katalikai galintys užpirkti „juodašias mišias“, t. y. paprašyti, kad kam nors atsitiktų bloga. Iki šių dienų tikima, kad geriausios būrėjos gyvenančios Gudijoje (Repšienė 2004: 36–37).

priskiriami raganavimui, patys užkalbėtojai tokių sąsajų kratosi, kartais net pabrėždami išskirtinį savo pamaldumą (Būgienė 2012: 78). Teigiamą Dvynelienės nuostatą bažnyčios atžvilgiu liudija jos trobos „geroji kertė“, išpuošta šventųjų paveikslais. Taigi pasaulėžiūros, kaip ir kalbos, prasme Dvynelienės asmenyje galime įžvelgti pagrindinę archajinės kultūros žmogaus priešpriešą *Savas vs Svetimas*.

Grįžtant prie Šilabritienės ir Dvynelienės santykio, pamažu galima priėti prie skirtingos jūdviejų tautosakinio palikimo kalbinės raiškos.

Pateikėja	Liudvika Šilabritienė-Lukoševičiūtė	Michalina Dvynelienė-Butrimaitė
Kalbinė raiška	Lietuvių (per 200 vnt.)	Lietuvių, vietinių lenkų, gudų (per 50 vnt.)

Kaip žinoma, kalbos bendrumas vienija ir telkia visus vieną kalbą vartojančius bendruomenės narius, lemia jų etninę tapatybę. Kalba laikoma vienu iš svarbiausių tautinės tapatybės požymių – tai esminis jos komponentas ir būties reikmė. Kaip jau minėta anksčiau, abi – ir Šilabritienė, ir Dvynelienė – yra lietuvės, kalbančios lietuvių kalba. Atrodytų, kad remiantis kalba, kaip vienu svarbiausių tautinio tapatumo kriterijų, jūdviejų tautinė savimonė turėtų būti tokia pati. Vis dėlto taip nėra. Čia vertėtų atkreipti dėmesį į Virginijaus Savukyno pastebėjimą, kad daugelyje mokslinių darbų, analizuojančių pietryčių Lietuvos etnokultūrinę situaciją, lietuvių kalba siejama su tautiškumu – taip lingvistinės problemos tampa tapatybės problemomis (Savukynas 2003: 81). V. Savukyno manymu, klaidingai formuluojant problemą (kalbą aprioriškai padarant identiteto kriterijumi) atsiranda įvairių demaskacinių teorijų (daugelis jų teigia, kad Vilniaus krašte gyvenantys lenkai iš tikrųjų nėra lenkai, o polonizuoti lietuviai). Šiame regione, anot V. Savukyno, reiktų kelti bendresnę identiteto problemą (ten pat).

Kalbant apie Šilabritienės ir Dvynelienės kalbinę raišką, dar kartą norėtusi atkreipti dėmesį į tai, kad kasdienėse situacijose jos abi kalba lietuviškai. Kalba šiuo atveju tiesiogiai išreiškia jų tautybę – lietuvių. Taigi

skirtinga jų dviejų tautinė savimonė pasireiškia ne per kasdienį kalbos vartojimą, bet per tautosakos repertuarą – lietuvišką (Šilabritienė) arba įvairiakalbį (Dvynelienė). Kaip žinoma, kalbą antropologai vertina kaip svarbiausią kultūrą apibrėžiantį veiksni. Per kalbą saugojama ir perduodama kolektyvinė (tautos) patirtis, dvasinės kultūros vertybės. Vadinas, Šilabritienė ir Dvynelienė, savo atmintyje išsaugodamos ir skirtingomis kalbomis pateikdamos vietinį repertuarą (pirmoji jų – lietuvių kalba, antroji – lietuvių, lenkų ir gudų), perduoda netapacią Žižmų kaimo kolektyvinės patirties dalį.

Šilabritienė, atsiribodama nuo aplinkui gyvuojančios kitakalbystės ir pasirinkdama tradicijoms perduoti išimtinai lietuvių kalbą, išgrynina savo lietuvišką tapatybę (kita vertus, dabar nebeįmanoma sužinoti, ar dainuoti dainas ir sekti pasakas tik lietuviškai buvo jos pačios apsisprendimas, ar būtent tokių kūrinių užfiksavimas buvo nulemtas ją aplankiusių patriotiškai nusiteikusių tautosakos rinkėjų). Kartu ji priešpriešina save Dvynelienei, kuri yra tarsi „sugėrusi“ visą daugiakultūrę Žižmų apylinkių išmintį, perduotą iš kartos į kartą įvairiomis kalbomis: ne tik lietuvių, bet ir vietinių lenkų bei gudų. Stebina 90-metės Dvynelienės atmintyje puikiai išlikusios archajiškos apeiginės kalendorinių švenčių, darbo ir vestuvių dainos bei jų komentarai. Bendraudamas su Dvyneliene net nepastebi, kaip ji čia pat dainuoja gudiškai, čia pat lietuviškai, kaip po gudiško lalavimo „Приляцела пава закатістая“ iškart priduria lenkišką oraciją, pavyzdžiui (5 pav.):



5 pav. „Приляцела пава закатістая“. *Pad. Michalina Dvynelienė, užr. D. Račiūnaitė, L. Liaudanskaitė, A. Dikčius, E. Vyčinas ir kt. 1990 m.*

[dainos pabaiga]:

... А ў Варшаве соды содiць,  
 Віно да віно, віно зялёная.  
 Ах ёны содiць и рассяжаiць,  
 Віно да віно, віно зялёная.



Oracija (lenkiškai):

*[Ciepłaj wasmosć radość wili] rady?*

*Żeby pannej Anny swaty byli,*

*Żeby nami nie hardzili,*

*Żeb na wesele zaprosili,*

*To my ślicznie pośpiewamy*

*I wysoko potańcujim*<sup>31</sup>.

O po lenkiškos dainos (6 pav.) staiga suskamba „Sėk, sesute, žalią rūtą, kad Lietuva laisva būtų“...



6 pav. „Jedzie Stasiuk spad stala“. *Pad. Michalina Dvynelienė, užr. D. Račiūnaitė, L. Liaudanskaitė, E. Vyčinas ir kt. 1990 m.*

*Jedzie Stasiuk spad stała,*

*Jeho konik jak strala,*

*Jon jedzie.*

*Jedzie Jenuk spad ławy,*

*Jeho konik kudławy,*

*Jon jedzie.*

*Jedzie Tamasz spad piaczy,*

*Jeho konik bez pliaczy,*

*Jon jedzie.*

*Jedzie Zygmant spod ganku,*

*[j]on ukraŕszy hawranku*

*Jeho Źydy dahaniajuć,*

*Cześć baranku odbierajuć.*

*[...] jedzie spod rynku,*

*Jon ukraŕszy skarynku...<sup>32</sup>*

31 Už dainos ir oracijos teksto transkripcijas autorė nuoširdžiai dėkoja lenkų etnomuzikologui dr. Gustawui Juzalai-Deprati.

32 Dainos tekstą transkribavo G. Juzala-Deprati 2014 m.

Visa tai spontaniškai išplaukia iš jos gyvenimo, iš kasdienybės, iš prisiminimų – tyrinėtojai bendraujant su ja kartais net nėra kur įsiterpti.

Pateikėja	<b>Liudvika Šilabritienė-Lukoševičiūtė</b>	<b>Michalina Dvynelienė-Butrimaitė</b>
Dainų užrašymo metai	1952, 1954, 1965, 1990	1965, 1990
Dainų repertuaro ypatumai	Per 100 vnt. (75 dainos ir net per 40 vestuvinių verkavimų, laikytinų neeilinio dainininkės kūrybiškumo pavyzdžiais). Daugumos dainų užrašyta tik po kelis posmus, kai kurių jų (ypač senųjų žanrų dainų) struktūra suirusi, forma sunkiai atkuriamą, pvz., „Leliujom, skrido vanagėlis“ (MFA KTR 234(11)), „Atskrisiu per jūsų pirkų“ <sup>33</sup> (MFA KTR 234(67), MFA Mg. 3403(38)), „Šoko pimpė po pievų“ <sup>34</sup> (MFA KTR 234(69), MFA Mg. 3404(3)).	Užrašyta nedaug, tačiau įvairių žanrų dainų. Poetiniai tekstai (lietuvių, vietinių lenkų ir baltarusių kalbomis) dažniausiai labai ilgi, išplėtoti.

Šilabritienės repertuaras laikytinas tipišku Vilniaus krašto „lietuviškumo įrodymo“ pavyzdžiu. Kaip jau minėta, dabar sunku pasakyti, ar jis atsisijojo ir susiformavo pačios pateikėjos sąmonėje, ar dainininkės jaunystėje buvo paveiktas šiame krašte puoselėtų tautiškumo (lietuviybės) idėjų, ar atsijotas įvairių ją aplankusių tautosakos rinkėjų. Nekyla abejonų, kad ano meto tautosakininkams toks lietuviškas repertuaras buvo siekiamybė ir didelis lobis, liudijantis lietuvišką šio krašto etninę tapatybę. Vis dėlto krinta į akis tai, kad daugumos senųjų apeiginių

33 Ji ryškiai skiriasi nuo išbaigto varianto „Nuskrisiu par jūsų pirkų“, užrašyto tais pačiais 1952 m. iš Zosės Siliukienės, g. 1914 m. Ščedrovščinos k., Jurgelionių ap., Šalčininkų r.; MFA KTR 93( 22).

34 Išbaigtas šios dainos variantas buvo užrašytas 1960 m. iš Žižmų k. dainininkės Marytės Seržantaitės, g. 1899 m.; MFA KTR 105(9).

dainų teužrašyta vos po 2–3 posmus, kai kurios jų neaiškiai padainuotos (suirusi melodijos ir teksto forma) (žr. 7 pav.).

le - liu - moj, skri-do va-na - gė - lis, le - liu - moj, per vi - sų ber - žy - nų,  
le - liu - moj, ir sus - ci - ko, le-liu-moj, per de-vy-nius ke - lius, le - liu - moj.

7 pav. „Leliumoj, skrido vanagėlis“. Pad. L. Šilabritienė 1952 m.  
Iššifr. G. Razmukaitė; MFA Mg. 3403(5); MFA KTR 234(11)

Tai, viena vertus, leistų manyti, kad buvo taupoma anuomet brangi magnetofono juosta. Kita vertus, kai kurių vėlyvesnių Šilabritienės dainų užrašyti visi posmai. Be to, lygiai tuo pačiu laikotarpiu Lietuvoje įrašinės ir kitos dainininkės, kurių dainos įrašytos išsamiai (po 15–20 ir daugiau posmų), tad pirmoji prielaida nepasiteisina. Taigi tikėtina, kad pati Šilabritienė senąsias dainas prisiminė labai epizodiškai. O galbūt dalis jų anksčiau Žižmuose buvo dainuojama ne lietuviškai, bet kitomis kalbomis (juk kaimynė Dvynelienė jas puikiai prisiminė ir padainavo vietinių lenkų ir gudų kalbomis)? Tokią galimybę patvirtintų S. Matulevičienės aptartas epizodas, susijęs su kunigo Prano Bieliausko dainų užrašymo patirtimi. Kunigo dienoraštyje užsimenama apie apeigines gudiškas dainas, lietuvių dainuotas per vestuves netoli Dieveniškų. Jam pasipiktinus, buvo užtraukta „Tautiška giesmė“, po kurios pereita jau prie lietuviškų, kad ir ne vestuvinių dainų (Matulevičienė 2006: 140). Šis epizodas leistų manyti, kad senoji, apeiginė šio krašto dainuojamoji tradicija žmonių sąmonėje buvusi gudiška. Tad nenuostabu, kad šios tradicijos XX a. I pusėje dar buvo laikomasi autentiškoje situacijoje – per vestuves.

Skirtingai nei Šilabritienė, Dvynelienė, galima sakyti, – tikras „senovės žmogus“. Jos atmintyje išlikusi (ir aktyviai taikoma) visa senoji kaimo bendruomenės išmintis. Dabar sudėtinga būtų atsakyti į klausimą, kodėl Dvynelienė liko taip smarkiai nepaveikta lietuvybės idėjų. Gal vis

dėlto tie 12 metų, skiriantys abi pateikėjas, yra lemiantys formuojantis jų tautinei savimonei? Gali būti, kad Dvynelienė save tapatina ne su Šilabritienės, bet su ankstesne karta – senąja Žižmų k. bendruomene<sup>35</sup>, kuri tautinių sąvokų „lietuvis“, „lenkas“ ir pan. dar nebuvo išgryninusi ir sureikšminusi<sup>36</sup>.

Po šių svarstymų verta pereiti prie muzikinių dalykų. Etnomuzikologiniu požiūriu priešprieša *Sava* vs *Kita* galima įvairiais aspektais:

- *repertuaro* (kuris gali būti nulemtas pateikėjo priklausomybės kitai kartai arba suformuotas pagal paties pateikėjo skonį, šeimos aplinką ir pan.);
- *edukacijos* (ar pateikėjas išsimokslinęs, ar turi muzikinį išsilavinimą ir pan.);
- *instrumentarijaus* (muzikavimas senaisiais arba naujesniais muzikos instrumentais);
- *muzikinio stiliaus pajautos*;
- *variantiškumo*, interpretacijos ir kt.

„Tapatybei“ ir „kitokybei“ dainavimo tradicijoje atskleisti ypač svarbūs yra dainavimo, kaip tam tikros muzikinės artikuliacijos, ypatumai. Mūsų tiriamuoju atveju priklausomybę priešingoms stovykloms atskleidžia ne tik gana skirtingas pateikėjų repertuaras, kitokia jų kalbinė raiška (vienos jų – lietuviška, kitos – įvairiakalbė), bet ir dainavimo ypatumai.



8 pav. „Ar vėjai pūtė“. Pad. L. Šilabritienė 1952 m.; MFA Mg. 3404(8). Iššifr. G. Razmukaitė; MFA KTR 234(9)

35 Beje, kai kurie Dvynelienės padainuoti advento–Kalėdų dainų variantai („Ažarai šalo, bernai pašalo“ ir „Anksti rytų kėliau“) labai artimi žymios Žižmų k. dainininkės Marijos Seržantaitės, g. 1899 m., variantams („Ažarai šalo“ (MFA Mg. 937) ir „Anksti rytų kėliau“ (MFA Mg. 942)), užr. 1960 m., MFA KTR 105.

36 Šių sąvokų vertė, anot A. Vidugirio, ima kisti keičiantis kartoms, priklauso nuo auclėjimo, nuo idėjų, inspirojamų iš pašalies, ir t. t. (Vidugiris 1995: 438–439).

	<b>Liudvika Šilabritienė-Lukoševičiūtė</b>	<b>Michalina Dvynelienė-Butrimaitė</b>
Dainavimo stilius	Dainavimas gana „lygus“, be ypatingų puošmenų, be „įplaukimo“ į garsą, <i>glissando</i> . Nuo natūralaus garsaeilio, būdingo senajam dainavimo stiliui, pereita prie diatonikos. Dainininkės balsas – ypač aukšto tembro, „švarus“, „sukultūrintas“ (galbūt edukacijos įtaka?). Gana aukštas, nedaug tepažemėjęs balso tembras girdimas ir paskutiniuose 1990 m. įrašuose (tuomet dainininkei buvo ~ 78 m.) (žr. 9, 10 pav.).	Būdingi melodiniai variantai, puošmenos, improvizaciškumas. Melodijų variantiškumas ypač išryškėja dainuojant dviese su kita dainininke (pvz., „Ažerai šalo, bernai pašalo“, užr. 1990 m. LMTA ekspedicijoje) (žr. 11 pav.). Savita muzikinė artikuliacija; kai kuriems garsams būdingas nestabilumas, plati jų intonavimo zona – tai archajinio muzikinio stiliaus bruožai, iš dalies būdingi tradiciniam rytų dzūkų dainavimo stiliui. Natūralus dainavimas, gana žemas (senatvėje – žemas ir sodrus) balso tembras, tvirtas, „nelūžinėjantis“ balsas (90 metų!). Kalendorinės dainos dainuojamos intensyvesniu balsu (čia akivaizdus dainavimo ryšys su pirmine funkcija).



9 pav. „Tevuli mano, senasai mano“. Pad. L. Šilabritienė, užr. D. Račiūnaitė ir L. Liaudanskaitė 1990 m.; MFA KLF 1413(20). Iššifr. D. Vyčiniene 2013 m.

Etnomuzikologo akimis, Šilabritienė atstovauja naujesnei, „sukultūrintai“ (ir tautiškai išgrynintai, arba „sulietuvintai“?) tradicijai, o Dvynelienė – senajai, kompleksiška, autochtoninei. Aptariant individo ir bendruomenės santykio Žižmų kaime klausimą, galima pastebėti, kad Šilabritienės tautosakinė raiška neatskiriamai susijusi su jos individualios tapatybės<sup>37</sup> ir tautinės

37 Ne veltui Šilabritienė folkloristų minima kaip viena iš kūrybingiausių pateikėjų. Kūrybinį jos pradą atspindi net 43 vestuviniai verkavimai, kuriuose kreipiamasi į gyvus (šeimos narius, kaimynus, kunigą, piemenukus ir kt.) ir negyvus objektus (berželį, zvanelius, pirkeleį, kiemelį, akmenėlį ir kt.) (MFA KTR 234).

120

[A - že - rai] ša - lo, ber - nai pa - ša - lo,

oi kn - lė - da kn - lė - da.

10 pav. „Ažerai šalo, bernai pašalo“. Pad. M. Dvynelienė ir Marijona Butrimienė, 69 m., užr. D. Račiūnaitė ir L. Liaudanskaitė 1990 m.; MFA KLF 1713(14). Iššifr. A. Žičkienė 2007; sp. LLD Kl 360

savimonės (savi)konstravimu. Dėl sąmoningo tautinio apsisprendimo ji yra aktyvi ir gerbiama Žižmų kaimo lietuvių bendruomenės narė (ekspedicijos metu pirmoje pasitaikiusioje troboje paklausus, kas Žižmuose mums

galėtų padainuoti, kaip geriausia dainų žinovė buvo nurodyta Šilabritienė). Atkreiptinas dėmesys, kad individo poreikis išgyventi dažniausiai yra patenkinamas grupėje. Psichologų tyrimais, jau ankstyvajame socializacijos etape individai ima skirti dvi kategorijas – „mes“ ir „kiti“. „Mes“ – tai grupė, o „kiti“ – tai esantys už jos ribų. Tie „kiti“ dažnai kelia mums nesupratimą ar net baime. „Norėdami apsaugoti nuo išorinės grėsmės, mes slepiamės savo kolektyve, pavyzdžiui, rasinėje, etninėje ar tautinėje grupėje“ (Antinienė 2002: 104). Šilabritienei tokia bendraminčių grupė tampa stipri Žižmų kaimo lietuvių bendruomenė. Taigi ji kaimo bendruomenėje laikoma *sava*, o Dvynelienė, nepatekdama į sąmoningai apsisprendusių, savo tautinį tapatumą deklaruojančių kategoriją, atsiduria už savųjų bendruomenės ribų, tapdama *kita*. Kita vertus, Dvynelienė yra tarsi labiau bendruomeniška, tik tas jos bendruomeniškumas sietinas ne su išgryninta lietuviška, bet su senąja daugiakultūriška tradicija.

Šioje vietoje tiktų prisiminti semiotinius ir tipologinius kultūros tyrimus (Иванов, Лотман, Пятигорский 1973; Savukynas 2008). Remiantis šiais tyrimais, kultūros sąvoka iškyla kaip pirminė. Išskiriami skirtingi požiūriai, kurių vienas kyla iš pačios kultūros vidaus, o kitas – apibrėžiamas išoriškai, kaip mokslinės metasistemos dalis. Vidinė kultūros samprata priešpriešinama „ne-kultūrai“ (neišprusimui, stačioniškumui, priklausymui kitai etninei grupei ir pan.). Taigi pati kultūra apibrėžia savo ribas, nustatydamas, kas yra *sava*, o kas nepriklauso jos sferai, t. y. svetima. Kitaip tariant, tai, kas yra už kultūros sampratos ribų, suvokiama kaip „ne-kultūra“. Be abejo, kiekvieno laikmečio „kultūra“ turi tik jam būdingą „ne-kultūrą“. Mūsų atveju Žižmų kaimo XX a. I pusės „kultūrai“ (lietuvybei, švietimui ir pan.) atstovauja Šilabritienė, kurios atžvilgiu Dvynelienė laikytina „nekultūringa“, neišprususia, nepakankamai „lietuviška“ ir pan.<sup>38</sup> Tačiau šių dienų tyrinėtojai Dvynelienės pasaulis – tai neabejotina „kultūra“, tik *kita*. Ta *kita* – tai mums, ty-

38 Atkreiptinas dėmesys, kad tai visiškai prieštarauja ankstesnei (pavyzdžiui, XIX a. etninės Lietuvos) sampratai. Pagal ją „lenkiškumas“ buvo ne tiek etninės, kiek socialinės priklausomybės rodiklis: turtingesni, kilmingesni, labiau išprusę gyventojai save laikė lenkais ir kalbėjo daugiausia lenkiškai (Būgienė 2012: 123).

rinėtojams, rūpinti „tradicinė“, „vietinė“. Pagal šį išorinį stebėjimo tašką būtent Dvynelienė laikytina tikrosios tradicinės Žižmų kaimo kultūros atstove (*sava*), o Šilabritienė tarsi atsiduria už jos ribų, yra „išstumiamą“ iš tos tradicijos (tampa *kita*). Kaip matome, šių laikų „išorinis“ požiūris gali būti visiškai priešingas „vidiniam“ ano meto kultūros požiūriui (be abejo, tai sietina su kultūros reprezentanto ir išorinio suvokėjo (*emic* ir *etic*) požiūrių išsiskyrimo problema apskritai). Sprendžiant Žižmų k. bendruomenės narių identiteto problemą, šiuos du kultūros požiūrius būtina ne tik skirti, bet ir derinti tarpusavyje.

## Išvados

Tyrimai parodė, kad Liudvika Šilabritienė ir Michalina Dvynelienė laikytinos vienodai ryškiomis ir vertingomis Žižmų kaimo tautosakos pateikėjomis, papročių žinovėmis. Vis dėlto ir repertuaras, ir jo pateikimo būdai (atkreipiant dėmesį į kalbos ir muzikinės raiškos aspektus) rodo skirtingą abiejų tautosakos pateikėjų tautinę savimonę ir tautinio tapatumo lygmenį. Daugelį metų už lietuvių kovojusioje Žižmų kaimo bendruomenėje Šilabritienė pripažįstama *sava*, o Dvynelienė, vienodai pagarbiai puoselėjanti daugiakultūrišką, įvairiakalbį repertuarą, atsiduria *kitų* stovykloje.

Kaip žinoma, tautinis tapatumas daugeliu atvejų nėra specialiai formuojamas ar konstruojamas – jis yra paveldimas iš tėvų, perkeliant savo vaikystės tapatumus į suaugusiųjų gyvenimą. Individas, nesusidūręs su tam tikromis tautinį tapatumą provokuojančiomis aplinkybėmis, greičiausiai ir pasilieka prie tautinio tapatumo, natūraliai paveldėto iš savo tėvų. Taigi tautinis asmens tapatumas gali būti išoriškai nepasireiškiančios būsenos ir, tik esant tam tikroms aplinkybėms, jis gali atsiskleisti. Tam reikia kažkokio ypatingo postūmio. Tokiu postūmiu Žižmų kaime tapo pasipriešinimas aktyviai Dieveniškų apylinkėse vykdytai lenkinimo politikai.

Šilabritienė, sąmoningai įsitraukdama į tautinę veiklą Žižmų kaime, susikūrė aiškiai apibrėžtą lietuvišką tapatybę. Remiantis šiuo metu



užsienyje ir Lietuvoje populiaria J. Marcios tapatumo lygmenų paradigma (aprepiančia keturis lygmenis: *pasiekto tapatumo*, *moratoriumo*, *užsisklendimo* ir *neaiškaus tapatumo*), Šilabritienės pasirinkimą galima apibrėžti kaip pasiektą tapatumą (*Identity Achievement*). Šio tapatumo lygmens asmenys iš kelių skirtingų sistemų yra pasirinkę vieną, kuriai būna įsipareigoję savo elgesiu (Marcia, Waterman, Matteson 1993). Galima manyti, kad toks sąmoningas apsisprendimas lėmė ir išimtinai lietuvišką Šilabritienės repertuarą.

Dvynelienės tautinis tapatumas, manytina, yra natūralus iš tėvų perimto tapatumo tęsinys. Pagal J. Marcios tapatumo lygmenų sistemą šios pateikėjos tautinį tapatumą, viena vertus, galima įvardyti kaip neaiškų tapatumą (*Identity Diffusion*) – šiam tapatumui priskiriami atvejai, kai asmuo nėra įsipareigojęs tam tikrai sričiai, nesvarsto alternatyvos. Kita vertus, Dvynelienę galbūt tikslingiau būtų priskirti kitam tapatumo lygmeniui – užsisklendimui (*Foreclosure*). Šiam tapatumo lygmeniui priskirtini asmenys gali aiškiai save apibūdinti, tačiau šis apibūdinimas atsiranda ne eksperimentuojant įvairiais vaidmenimis, bet automatiškai įgyjamas norint pateisinti reikšmingųjų kitų lūkesčius, vertybes, normas. Tokie žmonės, anot sociologų, yra tvirtai užsiangažavę tam tikrai gyvenimo kryptčiai bei vertybėms ir nėra modifikavę jų nuo pat vaikystės (Antinienė 2002: 106). Pastarasis tautinio tapatumo lygmuo siejasi su Dvynelienės natūraliai paveldėtu ir iki pat senatvės puoselėjamu įvairiakalbiu dainuojamosios ir pasakojamosios tautosakos repertuaru. Pagal J. Phinney pasiūlytą trijų lygmenų tautinio tapatumo modelį<sup>39</sup> Šilabritienė priskirtina pasiektam, o Dvynelienė – nenagrinėtam tautiniam tapatumui. Vis dėlto Šilabritienės sąmoningai suformuotas ir viešai skelbiamas tautinis tapatumas kartu yra ir paveldėtas iš tėvų. Remiantis J. Phinney tautinio tapatumo modeliais, Šilabritienės tautinės savimonės raišką galima apibūdinti kaip nenagrinėto ir pasiekto tautinio tapatumo sampynos rezultatą. Taigi dviejų Žižmų kaimo pateikėjų

39 Nenagrinėtas tautinis tapatumas (*unexamined national identity*), tautinio tapatumo paieška (*national identity search*) ir pasiektas tautinis tapatumas (*achieved national identity*) (Antinienė 2002: 106).

tautinio tapatumo priskyrimas vienam ar kitam tapatumo lygmeniui tėra sąlyginis. Kiekviena jų yra savaip aktualizavusi jai priimtina vietinės etnokultūrinės tradicijos dalį, pasirinkdama puoselėti lietuvišką ar įvairiakalbį repertuarą.

## Santrumpos

LLD Kl – Lietuvių liaudies dainynas. Kalendorinės dainos 1: Advento–Kalėdų dainos. Parengė J. Usaitytė, mel. par. A. Žičkienė. Vilnius: LLTI, 2007.

LTRFt – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyno fototeka.

MFA KLF – Lietuvos muzikos ir teatro akademijos Etnomuzikologijos skyriaus Muzikinio folkloro archyvo garso įrašai magnetofono juostose.

MFA KTR – LMTA Etnomuzikologijos skyriaus Muzikinio folkloro archyvo rankraščiniai rinkiniai.

MFA Mg – LMTA Etnomuzikologijos skyriaus Muzikinio folkloro archyvo garso įrašai magnetofono juostose.

## Literatūra

Antinienė Dalia. 2002. Asmens tautinio tapatumo tapsmas. Sociopsichologinės šio proceso interpretacijos, *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 2: 100–107.

Balkutė Rita (sud.). 2004. *Liaudies magija: užkalbėjimai, maldelės, pasakojimai XX a. pab. – XXI a. pr. Lietuvoje*. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras, DVD.

Būgienė Lina. 2010. Rytų Lietuvos kultūrinė tradicija: keli užkalbėtojo paveikslo bruožai, *Tautosakos darbai* XL: 66–79.

Būgienė Lina. 2012. Istorijos patirtis ir refleksija Valkininkų krašto žmonių pasakojimuose, *Tautosakos darbai* XLIV: 121–136.

Damskytė Vlada. 1968. Senoji liaudies medicina, Milius V. ir kt. (red.), *Dieveniškės*: 170–176. Vilnius: Vaga.

*Dieveniškių krašto dainos*, Barsulytė J. ir Jakimavičiūtė J. (par.). Dieveniškių istorinio regioninio parko direkcija, 2011. CD su knygele.

*Galia užkalbėti*. Su liaudies magijos, tradicinės medicinos žinove Rita Balkute kalbasi Juozas Šorys, Šiaurės Atėnai, 2006-01-28, 782. Prieiga per internetą:

- <[http://eia.libis.lt:8080/archyvas/viesas/20110103002409/http://www.culture.lt/satenai/?leid\\_id=782&kas=straipsnis&st\\_id=3478](http://eia.libis.lt:8080/archyvas/viesas/20110103002409/http://www.culture.lt/satenai/?leid_id=782&kas=straipsnis&st_id=3478)>. [žiūrėta 2013-10-03].
- Jokimaitienė Pranė. 1968. Vaikų dainos, Milius V. ir kt. (red.). *Dieveniškės*: 248–258. Vilnius: Vaga.
- Marcia James, Waterman Alan, Matteson David, Archer Sally, Orlofsky Jacob. 1993. *Ego Identity*. A Handbook for Psychosocial Research. New York: SpringerVerlag.
- Martinkėnas Vincas. 1968. Švietimas 1320–1941 m., Milius V. ir kt. (red.). *Dieveniškės*: 51–56. Vilnius: Vaga.
- Matulevičienė Saulė. 2006. Vilniaus krašto folkloras kaip tautinės tapatybės dėmuo, *Literatūra* 48(5): 128–142.
- Misius Kazys. 1995. Iš Dieveniškių Golgotos, Mačiekus V. (sud.). *Dieveniškės*: 138–176. Vilnius: Mintis.
- Repšienė Rita. 2004. Tradicijų sankirtose: „Kito“ tapatumas, *Tautosakos darbai XXI (XXVIII)*: 33–40.
- Rubavičius Vytautas. 2013. *Kultūrinė atmintis: lietuvybė ir Kitas (I)*. Prieiga per internetą: <<http://literaturairmenas.lt/2013-05-17-nr-3427/813-publicistika/1274-vytautas-rubavicius-kulturine-atmintis-lietuvybe-ir-kitas>> [žiūrėta 2013-10-04].
- Salazar Jose. 1998. Social identity and national identity, Worchel S., Morales J., Páez D., Deschamps J. (Eds.). *Social identity: International perspectives*: 114–124. London: SAGE Publications.
- Sauka Leonardas. 1968. Pasakų tradicijos, Milius V. ir kt. (red.). *Dieveniškės*: 270–279. Vilnius: Vaga.
- Sauka Leonardas. 2005. Apie tautosakos atlikimą ir atlikėjus svetur ir Lietuvoje, *Tautosakos darbai XXII (XXIX)*: 23–42.
- Savukynas Virginijus. 2003. Etnokonfesiniai santykiai Pietryčių Lietuvoje istorinės antropologijos aspektu, Berenis V. (sud.). *Kultūrologija 10: Kultūriniai tapatumai ir pokyčiai*: 80–98. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Savukynas Virginijus. 2008. *Keletas protestantų įvaizdžių Lenkijos–Lietuvos valstybėje ir jų reikšmių rekonstravimo bandymas I*. Prieiga per internetą: <<http://www.ref.lt/index.php/lt/naujienos/naujausios/85-keletas-protestant-vaizdi-lenkijos-lietuvos-valstybje-ir-j-reikmi-rekonstravimo-bandymas>> [žiūrėta 2013-10-02].
- Stebuklingas žodis*. Lietuvių liaudies pasakos. 1985, Aleksynas K. (par.). Vilnius.
- Šalčius Matas. 1917. *Dešimt metų tautiniai-kultūrinio darbo Lietuvoje (1905–1915)*. Chicago: Lietuvos tėvynės mylėtojų draugija.
- Šutinienė Irena. 2009. Lokalumo reikšmės individualiose lietuvių tautinio identiteto konstrukcijose. Tarptautinės mokslinės konferencijos „Lietuvos Tūkstantmetis ir lokalioji istorija“, vykusios Vilniuje 2009 m. liepos 3 d., pranešimas. Prieiga per internetą: <[http://www.versme.lt/pav/lokalumo\\_konf.pdf](http://www.versme.lt/pav/lokalumo_konf.pdf)>.

- Tumas Juozas. 1921. Kalbамieji žmonės, *Švietimo darbas* 3–4: 117–118.
- Vaitkevičienė Daiva (sud.). 2006. *Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai. Elektroninis sąvadas*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Vaitkevičienė Daiva. 2010. *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Vėlius Norbertas. 1968. Senųjų tikėjimų liekanos, Milius V. ir kt. (red.). *Dieveniškės*: 279–288. Vilnius: Vaga.
- Vėlius Norbertas. 1977. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės: Laimės. Laumės. Aitvarai. Kaukai. Raganos. Burtininkai. Viltakiai*. Vilnius: Vaga.
- Vidugiris Aloyzas. 1995. Dieveniškių šnektos savitumas, Mačiekus V. (sud.). *Dieveniškės*: 428–447. Vilnius: Mintis.
- Иванов Вячеслав, Лотман Юрий, Пятигорский Александр, Топоров Владимир, Успенский Борис. 1973. *Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам)*. *Studia poświęcone VII Międzynarodowemu kongresowi slawistów*: 337–355. Warszawa, Wrocław. In Лотман Юрий. 2000. *Семиосфера*: 504–524. Искусство-СПб. Prieiga per internetą: <<http://rudocs.exdat.com/docs/index-385673.html?page=47>> [žiūrėta 2013-10-04].

The Individual Expression of National  
Consciousness in Lithuania's  
Peripheral Community:  
*Self/Other*

DAIVA RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ

*Summary*

The opposition of *self/other* has become an especially important starting point in the investigation of traditional music and its contexts during recent decades. It is especially handy for the investigation of the ethnic identity of the musical traditions of territories, where various ethnic cultures and religions are intertwined. The article's topic is closely connected with the abundant investigations of Lithuania's multinational and multilingual regions by ethnologists, anthropologists, folklorists, and other specialists. In many of them, the aforementioned opposition has become especially important, assuming an ethnic (national) aspect relevant for these regions. No less important are other contextual investigations devoted to defining concepts of nation, national identity, cultural identity, and loyalty and to refining the conceptions of individual and collective identity.

The relevant problem has been investigated on the basis of the data from the author's field research in the vicinity of Dieveniškės that was conducted using observation, formal and informal semi-structured in-depth interviews with folklore narrators, an analysis of scientific literature, and an analysis of the contents and audio recordings of the interviews. In order to analyse in more detail the different manifestations of national consciousness in the vicinity of Dieveniškės in the second half of the 20<sup>th</sup> century, two authors were selected for the investigation: Liudvika Šilabritienė-Lukoševičiūtė and Michalina Dvynelienė-Butrimaitė, who are Žižmai village folklore narrators recorded in 1990.

Both narrators are Lithuanian, but the expression of their national consciousness differs.

It points out that the national consciousness of the narrators naturally expressed itself through the narratives themselves, their comments on the folklore creations, and, without a doubt, through the repertoire itself (their linguistic and musical expression). It was noted that in the Žižmai village community, which has fought for a Lithuanian identity for many years, Šilabritienė, who has refined her Lithuanian repertoire, is recognised as Self while Dvynelienė, who with equal respect has honed a multicultural, multilingual repertoire (in Lithuanian, Belarusian, and Polish), is in the Other camp. The assumption is raised that the narrators belonged to different levels of national identity. According to the three-level national identity model proposed by J. Phinney, Šilabritienė would be assigned to the achieved and Dvynelienė to the unexamined national identity levels. Nevertheless this national identity assignment of the two Žižmai village narrators to one identity level or another is still only conditional. Each of them has, in her own way, stressed the part of the local ethnocultural tradition acceptable to her by choosing to hone the Lithuanian or multilingual repertoire.

# 4 Tapatybė ir šeima





# Tapatybė etniškai mišriose šeimose: teorinės interpretacijos

INGA ZEMBLIENĖ

Šiomis dienomis šeimos apibrėžimo problema vis dar išlieka aktuali ir turbūt tokia išliks ateityje. Ji yra svarbi ir aktuali ne vien tik mokslininkams ar politikams, bet visai Lietuvos visuomenei. Precedentas dėl šeimos apibrėžimo kilo, nes svarbiausiame įstatyme, Lietuvos Respublikos Konstitucijoje, nėra įvardyta, kas yra šeima. Valstybinėje šeimos politikos koncepcijoje (2008), priimtoje Lietuvos Respublikos Seimo, šeima susieta su santuoka. Tačiau Lietuvos Respublikos Konstitucinis Teismas nustatė, jog ši Koncepcija prieštarauja Konstitucijos 38 str. 1 ir 2 dalims, nes šeima kyla ne tik iš santuokos, taip pat egzistuoja ir „kitokios“ šeimos formos. Kadangi Konstitucinis Teismas neįvardijo, kas yra „kitokios šeimos formos“, vėl kilo diskusijų ir ginčų, nes tradicinės šeimos šalininkai šeimą sieja su santuoka. Tyrimų rezultatai (Česnuitytė 2012) rodo, kad didžioji Lietuvos gyventojų dalis savo šeimos nariais pirmiausia laiko branduolinės šeimos narius: sutuoktinį(-ę) ir vaikus, kuriuos sieja santuokiniai ir kraujo ryšiai.

Kita vertus, šalia monoetninių šeimų egzistuoja ir etniškai mišrios šeimos. Jos daugelio mokslininkų apibrėžiamos kaip šeimos, kilusios iš santuokos su skirtingos tautinės, etninės, rasinės ar/ir konfesinės grupės nariu. Dažniausiai jos vadinamos tiesiog mišriomis šeimomis.

Šių dienų visuomenėje problemiškas ne vien šeimos apibrėžimas, tačiau aktualios problemos, susijusios ir su tapatybe. Tam įtakos turi ir tai, kad postmoderniame pasaulyje stengiamasi išvengti tapatybės fiksicijos. Kita vertus, tapatybė gali būti daugialypė, net ambivalentiška, sunkiai įvardijama ar apčiuopiama. Kyla klausimas – kokia tapatybė mišrioje šeimoje užaugusio vaiko? Kaip ji konstruojama? Todėl straipsnyje siekiama išsiaiškinti, kaip paveldima ir konstruojama tapatybė etniškai

mišriose šeimose. Mokslininkai mišrių šeimų vaikus dažnai įvardija kaip marginalus, kaip nepritampančius nė prie vienos iš tėvų etninių grupių, kaip sujaukiančius tikslią etninės klasifikacijos sistemą. Tačiau egzistuoja ir kitokių nuomonių. Tai, kad vaikas yra etniškai mišrios kilmės, nereiškia, kad jam iškils problemų dėl tapatybės. Nors mišrių šeimų vaikų tapatybė gali kisti priklausomai nuo socialinės aplinkos, kai kuriose situacijose jie gali „keisti“ tapatybę. Tai įvardijama kaip „situacinė“, arba „chameleoninė“, tapatybė. Šių tapatybių sampratų ypatumus atskleisime nagrinėdami: 1) šeimos apibrėžimus, 2) etniškai mišrios šeimos sampratą ir 3) teorines interpretacijas apie tapatybę etniškai mišriose šeimose. Teorinėje analizėje remsimės analitiniu, interpretaciniu, istoriniu lyginamuoju metodais.

### Šeimos apibrėžimo paieškos

Šeimos, kaip visoms kultūroms universalios sampratos, apibrėžimas skiriasi priklausomai nuo laikmečio ir visuomenės. Vakarų pasaulyje šeimos apibrėžimas dažnu atveju atspindi istorinius, ekonominius ir politinius visuomenės pokyčius, kurie pastarąjį šimtmetį buvo itin dinamiški. Nekelia nuostabos, jog vis sunkiau tampa įvardyti, ką apima šeimos apibrėžimas. Į šio apibrėžimo paieškas įsitraukia vis daugiau įvairių mokslo šakų mokslininkų, nuo jų stengiasi neatsilikti politikai ir visuomenininkai. Netyla debatai tarp tradicinės šeimos ir kitų šeimos formų šalininkų. Taigi būtina detaliau aptarti šeimos apibrėžimus.

Terminas „šeima“ kildinamas iš lotyniško žodžio *familia*. Senovės Romoje tai: 1. juridinis ūkinis vienetas, kuriam priklausė šeimos tėvui pavaldūs šeimos nariai: žmona, vaikai ir jų šeimos, laisvi ir nelaisvi darbininkai, priklausantys šiam vienetui; 2. to paties vardo giminaičiai, klientai ir vergai (Strakšienė 2010). „Dabartinės lietuvių kalbos žodyne“ pateiktos keturios žodžio „šeima“ reikšmės: 1) žmonių grupė, susidedanti iš tėvų, vaikų (kartais ir artimų giminaičių), gyvenančių kartu; 2) žmonių grupė, organizacija, turinti bendrus interesus; 3) sistematikos

vienetas, jungiantis artimas gentis (familia); 4) vieno avilio, kelmo bitės (Dabartinės lietuvių kalbos žodynas 2000).

Etnologė Angelė Vyšniauskaitė šeimą apibrėžė kaip grupę žmonių, tarpusavyje susijusių santuokos ryšiais bei kraujo (kilmės) giminyse, drauge gyvenančių ir bendrai tvarkančių savo namų ūkį (Vyšniauskaitė 2008: 124). Etnologai, pasak Petro Kalniaus, taip pat linkę šeimos tipus išskirti ir pagal giminystės linijas, pagal šeimos narių kartas. Pagal giminystės liniją: 1) šeimos su tiesiosios, 2) šeimos su šoninės linijos giminaičiais. Šeimos su tiesiąja giminystės linija gali būti tiek branduolio, tiek išplėstinės šeimos, pavyzdžiui, šeimos, susidedančios iš sutuoktinių ir jų vaikų, sutuoktinių vieno ar daugiau tėvų, sutuoktinių senelių (vieno ar daugiau), prosenelių (vieno ar daugiau). Šeimos su šoninės linijos giminaičiais – visada išplėstinės. Jose, be sutuoktinių su vaikais (arba be jų), dar gyvena sutuoktinių broliai arba seserys, tetos, dėdės arba net tolimesni giminaičiai. Šeimos pagal šeimos narių kartų skaičių skirstomos į vienos kartos, dviejų, trijų, keturių, pasitaiko ir penkių kartų žmonių šeimų (Kalnius 2011: 383).

Tiek etnologijoje, tiek sociologijoje pagrindiniai kriterijai, apibūdinantys tradicinę modernią šeimą, buvo kraujo (arba įvaikinimo) ryšys arba santuoka, priskiriami branduolinei ir išplėstinei šeimai (Česnuitytė 2012: 258). Tačiau pagrindiniame įstatyme, Lietuvos Respublikos Konstitucijoje, priimtoje 1992 m. spalio 25 d., nėra šeimos apibrėžimo, tik 38 str. 1–3 dalyse rašoma, kad „šeima yra visuomenės ir valstybės pagrindas“, „valstybė saugo ir globoja šeimą, motinystę, tėvystę ir vaikystę“, o „santuoka sudaroma laisvu vyro ir moters sutarimu“ (Lietuvos Respublikos Konstitucija 2014: 19). Būtent šeimos apibrėžimo nebuvimas suteikia pagrindą atsirasti įvairioms interpretacijoms dėl valstybės pareigų apimties ir apskritai dėl valstybės požiūrio į šeimą (Sagatys 2010: 196). Šeimą apibrėžti „bandyta“ ir Valstybinėje šeimos politikos koncepcijoje (2008). „Šeima – esminis visuomenės gėris, kylantis iš žmogaus prigimties ir grindžiamas savanorišku vyro ir moters santuokiniu pasižadėjimu skirti savo gyvenimą šeiminiams santykiams kurti, užtikrinantis šeimos narių – vyro ir moters, vaikų bei visų kartų gerovę ir sveikos visuomenės raidą, tautos bei valstybės gyvybingumą ir kūrybingumą“ (Valstybinė

šeimoms... 2008). Valstybinėje šeimos politikos koncepcijoje šeima – tai sutuoktiniai ir jų vaikai (įvaikiai), jeigu jų yra. Taip pat pažymima, kad šeima gali būti nepilna ir išplėstinė. „Nepilna šeima – šeima arba išplėstinė šeima, kurioje santuokai pasibaigus vaikai yra netekę vieno ar abiejų tėvų. Išplėstinė šeima – sutuoktiniai, jų vaikai (įvaikiai), jeigu jų yra, ir kartu gyvenantys artimieji giminaičiai“ (Valstybinė šeimos... 2008). Tačiau 2011 m. rugsėjo 28 d. Lietuvos Respublikos Konstitucinio Teismo nutarime „Dėl Lietuvos Respublikos Seimo 2008 m. birželio 3 d. nutarimu Nr. X-1569 „Dėl Valstybinės šeimos politikos koncepcijos patvirtinimo“ patvirtintos Valstybinės šeimos politikos koncepcijos nuostatų atitikties Lietuvos Respublikos Konstitucijai“ buvo konstatuota, kad šis Seimo nutarimas prieštarauja Konstitucijos 38 str. 1 ir 2 dalims. Pagal minėtą nutarimą, santuoka yra „tik vienas iš šeimos konstitucinio instituto pagrindų šeimos santykiams kurti“ ir iš santuokos pripažinimo nekyla, jog „pagal Konstituciją nėra saugomos ir ginamos kitokios nei santuokos pagrindu sudarytos šeimos“, tačiau jame nebuvo nurodyta, kas yra „kitokios šeimos formos“. Šeima – tai ne bet koks „gyvenimas kartu“ ir ne bet kokia „partnerystė“ (akcinė bendrovė irgi yra partnerystė); tai specialus bioteisinis santykis, iš principo pajėgus garantuoti visuomenės fizinį ir dvasinį tęstinumą, grindžiamas abipusiu, viešai deklaruojamu ir oficialiai įforminamu išpareigojimu, emocinio prieraišumo stabilumu arba bent oficialiu jo deklaravimu (Vaišvila 2012: 956).

Anot Alfonso Vaišvilos (2012: 955), Konstitucija ir Civilinis kodeksas santuoką (bažnytinę ar pasaulietinę) laiko savaimė suprantamu ir vieninteliu būtinu teisiniu pagrindu šeimos santykiams atsirasti: „Sudarę santuoką sutuoktiniai sukuria šeimos santykius kaip bendro gyvenimo pagrindą“ (CK 3.28 str.). „(...) santuokos liudijimas yra santuokos fakto įrodymas“ (CK 3.23 str.). Pasak A. Vaišvilos, Lietuvos Respublikos civiliniame kodekse vienas iš didžiausių skyrių įvardytas „Šeimos teisė“, kurią iš esmės sudaro tik tos teisės normos, kurios reglamentuoja registracijos (santuokos) pagrindu atsirandančius vyro ir moters santykius. Pagal Civilinį kodeksą taip pat draudžiama tuoktis tos pačios lyties asmenims (3.12 str.), o „sudarę santuoką ir jos įstatymo nustatyta tvarka nenutraukęs, asmuo negali sudaryti kitos santuokos“ (3.16 str.) (Vaišvila 2012).

„Socialinės ir kultūrinės antropologijos glaustame žodyne“ šeima – tai grupė žmonių, kurie kartu gyvena ir/ar turi artimus santykius, sujungti ekonominiais ir reproduktyviniais saitais (Morris 2012: 92). Šiame šeimos apibrėžime santuokos ir kraujo giminystės nebelikę. Tačiau koncentruojamasi į gyvenimą kartu bei ekonominius ir reproduktyvinius saitus. Tad kyla klausimas – ar galima šeima laikyti du ar daugiau žmonių, kurie save įvardija kaip šeimą, nes gyvena kartu? Vida Česnuitytė (2012: 267), atlikusi tyrimą, skirtą nustatyti, kokia yra šeimos samprata pagal subjektyvų Lietuvos gyventojų požiūrį, paskelbė tokius tyrimo rezultatus: didžioji Lietuvos gyventojų dalis savo šeimos nariais pirmiausia laiko branduolinės šeimos narius, tačiau maždaug trečdalis šeimą pirmiausia asocijuoja su išplėstine šeima, o dešimtadalis – su draugu(-e) / sugyventiniu(-e), buvusiu(-sia) sutuoktiniu(-e), buvusiu(-sia) draugu(-e) / sugyventiniu(-e). Vis dėlto šeima vis dar sietina su santuoka. Tačiau jau nebegalima ignoruoti ir kitokių šeimos formų.

### Etniškai mišrios šeimos sampratos

Norėdami apibrėžti santuoką su skirtingą religiją išpažįstančiu, kitai etninei grupei priklausančiu ar iš kitos šalies kilusiu partneriu, mokslininkai vartoja daugybę terminų: mišri santuoka (*mixed marriages, intermarriage*), tarpkonfesinė santuoka (*interfaith marriage*), konfesiškai mišri santuoka (*mixed-faith marriage*); tarpkultūrinė šeima / santuoka (*intercultural families, cross-cultural marriage*), tarpetninė santuoka (*cross-ethnic intermarriages*); tarprasinė santuoka (*interracial marriage*). Detaliau patyrinėsimė kai kurių terminų vartojimą.

Sociologas Charlie V. Morganas siūlo kiek kitaip pažvelgti į terminą „mišri santuoka“ (*intermarriage*) ir vietoj jo vartoti „tarpetninių santykių“ (*interethnic relationships*) ar „tarprasinių santykių“ (*interracial relationships*) terminą. Tiek tarpetninės, tiek tarprasinės poros priskiriamos mišrioms poroms ar sąjungoms. Morganas išskiria ir klasifikacinius tarpetninių ir tarprasinių porų skirtumus, nors sutinka, kad abu terminai yra glaudžiai susiję. Visgi nediferencijuojant šių porų iškiltų pavojus

supainioti šiuos du skirtingus porų tipus (Morgan 2009: 38). Morganas, atsižvelgdamas į tai, kad daugybė mokslinių darbų atskleidė skirtumus tarp tarpetninių ir tarprasinių porų, pasiūlė tris tyrimų kryptis: tarpetninės poros santykiai panašūs į tos pačios etninės grupės narių santykius; tarpetninės ir tarprasinės poros skiriasi viena nuo kitos ir nuo tarp tos pačios etninės grupės narių porų, todėl į jas turėtų būti žiūrima kaip į skirtingus fenomenus; tarpetninės ir tarprasinės poros yra panašios, bet skiriasi nuo porų, kurias sudaro tos pačios etninės grupės nariai, todėl apie jas galima kalbėti kaip apie mišrias poras (Morgan 2009: 38–39).

Kuo skiriasi mišrios poros nuo kitų porų? Šių porų skirtumus detaliai aprašė prancūzų sociologė Beate Collet (2012: 70). Tam tikra prasme tarp partnerių visada yra kultūrinių skirtumų, nes partnerystė kuriama tarp partnerių su skirtinga socializacija ir skirtinga šeimų biografija. Mišria šeima dažniausiai laikoma šeima, sudaryta iš turinčių skirtingą pilietybę, skirtingos etninės kilmės, skirtingomis kalbomis kalbančių ir skirtingą religiją išpažįstančių žmonių. Tačiau lyties, amžiaus ir socialiniai skirtumai nėra įtraukiami į mišrios šeimos apibrėžimą. Kita vertus, lyties diferenciacija yra norma heteroseksualioms poroms. Kokie kultūriniai, etniniai ir religiniai skirtumai yra tarp mišrios šeimos sutuoktinių? Atsakymo į šį klausimą ieškosime remdamiesi B. Collet (2012: 70) pateiktu pavyzdžiu. Kai moteris iš šiaurės Prancūzijos sukuria šeimą su vyru iš pietų Prancūzijos, tarp jų gali būti kultūrinių skirtumų, tačiau jų šeima nėra laikoma mišria šeima. Kodėl? Anot B. Collet, kultūriniai, etniniai ir rasiniai skirtumai tampa reikšmingi tada, kai jie pagrįsti istorinių ir socialinių konstrukto diferenciacijomis. Tam tikri skirtumai, kaip manoma, yra „mažiau normalūs“, „mažiau įprasti“, taigi ir mažiau priimtini negu kiti. Remiantis Robertu K. Mertonu (1941, cit. iš Collet 2012: 70), mišria šeima būtų tikslinga vadinti šeimą, kurią sudaro asmenys, susituokę ne su „savo“ grupės nariu.

Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė (2011: 31) etniškai mišrią šeimą įvardija kaip lietuvių ir kitataučių šeimą. Kitaip tariant, etniškai mišrią šeimą galima apibrėžti kaip šeimą, sudarytą už savo etninės grupės ribų. Labai panašiai mišri santuoka apibrėžiama ir „Rasės, etniškumo ir kultūros žodyne“. Mišri santuoka – tai santuoka, sudaryta tarp asmenų, kilusių

iš skirtingų tautinių, etninių, rasinių, religinių grupių (Zanfrini Cariplo 2003: 181). Tuo tarpu etniškumas (Savoniakaitė 2001) laikomas primordialiu, instrumentaliu ir įvairiai konstruojamu.

### Tapatybė mišrioje šeimoje

Žmonių išskirtinumas, kitoniškumas ir panašumas į kitus, – taip tapatybę apibrėžia Vida Savoniakaitė (2011). „Žmogus, nusakydamas savo tapatybę, išskiria save iš kitų ir kartu apibrėžia savo bruožus, kurie jį sieja su grupe, bendruomene, tauta ar institucija“ (Savoniakaitė 2011). Tapatybė – psichologijos mokslo aplinkoje susiformavusi ir Eriko H. Eriksono „atrasta“ koncepcija. Tapatybė – tai asmens savęs suvokimas ir tęstinumas, tai ir vidinis žmogiškasis reiškinys, tai ir esminių asmenybės būdo bruožų, įgytų dažniausiai vaikystėje, vientisumas; bruožų, kurie, kai yra integruojami, tampa ir fiksuoti. Manoma, kad „tapatumas padaro žmogų asmeniu ir veikiančiu individu. Ir priešingai, asmens nenuoseklumas, t. y. nesusitapatinimas su savimi, netapatumas laikomi sumaištimi ar net psichiniu susirgimu“ (Erikson 2004, cit. iš Čepaitienė 2010: 1). Žvelgiant iš socialinės antropologijos pozicijų, galima teigti, kad „etnis tapatumas reiškia etninį (tautinį) susitapatinimą ir (ar) atsiskyrimą, fiksuojamą socialiai ir kultūriškai“, todėl „priklausyti etninei (tautinei) grupei arba ne yra socialinis pasirinkimas“. Kadangi tai „klasifikacinis veiksmas“ ir procesas, panašiai kaip sienų ar ribų braižymas arba įjungimas į grupę ar išskyrimas, jis yra pagrįstas tapatumą žyminčiomis opozicijomis „mes“ ir „jie“, „aš“ ir „kitas“, „savas“ ir „svetimas“, todėl tai ne tik tapatumas, bet ir susitapatinimas (Čepaitienė 2010: 2).

Kita vertus, modernume „tapatybė tampa laisvai pasirenkamu žaidimu, teatrališku savęs reprezentavimu“ (Kellner 1992, cit. iš Bauman 2002: 18). Tuo tarpu tapatybės problemškumas moderniam pasaulyje yra tapatybės konstravimas ir jos stabilumo išlaikymas, o postmoderniam pasaulyje – kaip išvengti jos fiksacijos ir likti neapsisprendusiam (Bauman 2002: 18). Todėl nestebina, kad, tyrimuose taikant tapatybės paradigmą, susiduriama su jos dvilypiškumu, o gal net ir daugialypiškumu. Tuomet

individai save tapatina su keletu tos pačios rūšies tapatybių. Dvigubą tapatybę labai sunku išlaikyti, ypač jei ji nesuderinama su kitomis individo tapatybėmis, todėl kai kuriuose kontekstuose vienu metu yra priimtina turėti tik vieną tam tikros rūšies tapatybę, pavyzdžiui, lyties, vedybinio statuso (Klein, Spears, Reicher 2007: 34, cit. iš Kripienė 2012: 52). Tad, atrodo, jau nebestebina, kad dėl tapatybės ir XXI amžiuje vis dar kyla ir turbūt kils problemų (Rattansi 2003: 141).

Reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad tapatybė ne tik gali būti daugialypė, bet galima kalbėti ir apie galimybę ją pakeisti. Apie etninės tapatybės keitimą rašė ir Fredrikas Barthas (1969: 22–24). Jis, atlikęs tyrimą, pastebėjo, kad kai kurie individai, gimusieji vienoje etninėje grupėje, dėl palankesnių sąlygų save pradėdavo tapatinti su kita grupe. Asmuo, esantis iš A etninės grupės, pereina į B etninę grupę ir pradeda tapatintis su etnine grupe B (Barth 1969: 15). Taip etninės grupės nariai pasirenka savo etninį tapatumą priklausomai nuo palankesnių ekonominių, politinių ir kitų sąlygų.

Tačiau su kuo save tapatina asmuo, užaugęs / augantis etniškai mišrioje šeimoje? Dauguma tradicinių tapatybės tyrinėtojų teigia, kad dėl etniškai mišrios šeimos vaikų tapatybės kyla problemų. Robertas Ezra Parkas (1928, cit. iš Choudhry 2010: 24) pasiūlė marginalo konceptą. Jis teigė, kad marginalas gyvena dviejose kultūrose, dviejuose socialiniuose pasauliuose ir jaučiasi tarsi pats būtų dalijamas. Kitaip tariant, pagal Parko teoriją, etniškai mišrios šeimos vaikai yra atstumti nuo abiejų etninių kultūrų, nes yra mišrios etninės kilmės. Labai panašią nuomonę apie etniškai mišrios šeimos vaikus išsako ir Thomasas Hyllandas Erik-senas. Jis teigia, kad dėl kai kurių individų etninio tapatumo įvardijimo gali būti sunkumų. Vartodamas antropologo Victorio Turnerio žymiąją frazę, Th. H. Eriksenas šiuos žmones apibūdina kaip nepriklausančius nė vienai grupei, kaip *tarpinius* („betwixt and between“), kaip iškrentančius iš tikslios etninės klasifikacinės sistemos<sup>1</sup> (Eriksen 2010: 74). Pavyzdžiui, antrosios kartos imigrantai gali būti matomi kaip tam tikros „etninės anomalijos“ (M. Douglas (1966) terminas, cit. iš Eriksen 2010: 74), taip pat

1 Klasifikacija į „savas“ ir „svetimas“.



ir mišrių šeimų vaikai, kurie nė vienoje grupėje nesijaučia „savi“. Tačiau mišrios šeimos susiduria ir su kitokiomis tapatybės problemomis nei antrosios ar trečiosios kartos emigrantai. Norvegijoje tam, kad galėtum tapatintis su samiais ir turėti politines samių teises, tereikia, kad vieno iš senelių pirmoji kalba būtų buvusi samių. Vadinasi, Norvegijoje samių etninei grupei individai priskiriami pagal lingvistinius, o ne rasinius ar genetinius požymius. Vadovaujantis žydų ideologija, jei motina žydė, tai jos vaikai tapatinsis su žydais. Pagal Kanados įstatymus, jei nors vienas iš tėvų buvo indėnas, jo palikuonis taip pat gali būti indėnas ir t. t. Taigi, nors dokumentuose tokie priskyrimai atrodo tvarkingai, tačiau visuomenėje įneša daug sumaišties (Eriksen 2010: 77). Šiuo atveju tapatybė nėra pasirenkama, ji priskiriama pagal genetinius ar kalbinius požymius.

Sociologo Matthijso Kalmijno nuomone, mišrios santuokos susijusios su kultūrine asimiliacija, jos gali sumažinti kultūrinius skirtumus visuomenėje. Taip atsitinka dėl mišriose šeimose gimusių vaikų, kurie nėra linkę savęs tapatinti su viena etnine grupe. Nors tėvai gali norėti, jog jų mišrios santuokos vaikai socializuotųsi tik su viena etnine grupe, tačiau vaikai nebūtinai tapatinsis su ta grupe, kurią parenka tėvai (Kalmijn 1998: 396). Vaikai gali patirti spaudimą dėl etniškumo pasirinkimo, net jaustis kalti dėl savo pasirinkimo. Tačiau gali būti, jog vaikas nesusitapatins nė su vieno tėvo etnine grupe (Oikawa, Yoshida 2007: 635). Bet gali atsitikti ir priešingai. Anot Herring, mišrių šeimų vaikai gali negalėti ar nesugebėti tapatintis tik su viena etnine grupe (Herring 1995, cit. iš Branch, Tayal, Triplett 2000: 779). Tuomet mišrios šeimos vaikų tapatybė gali būti ir dviguba tapatybė (*bi-ethnic*) (Sorokin 2009: 3).

Anot politologo Nortauto Statkaus, etniškai mišrių šeimų palikuonims gana sunku apsispręsti dėl savo etninės tapatybės. Britų antropologė N. Hutnik (1991, cit. iš Statkus 2004: 99–100), tirdama etniškai mišrias etninių mažumų šeimas Didžiojoje Britanijoje, išskyrė keturias strategijas, pasirenkamas mišrių šeimų palikuonių: 1) tapatinasi su vieno iš tėvų etnine grupe (asimilijuojasi); 2) tapatinasi su abiem grupėmis; 3) neigia abiejų tėvų etnines tapatybes (etniniai marginalai) ir 4) renka kitą tapatybę (panetninė strategija). Taigi pagal pirmąją strategiją mišrios šeimos palikuonis asimilijuojasi su viena iš tėvų etnine grupe,

pagal antrąją – bando suderinti abiejų tėvų tapatybę, pasirinkdamas dvigubą tapatybę, pagal trečiąją – vienodai nutolsta nuo abiejų arba apskritai visų etninių tapatybių, tapdamas kosmopolitu marginalu, pagal ketvirtąją – sudaroma galimybė naujos tapatybės variantui atsirasti (Statkus 2004: 100).

Kita vertus, galima išskirti ir kitokią nuomonę apie etniškai mišrių šeimų vaikų tapatybę. Anot Sultanos Choudhry, tai, kad asmuo yra kilęs iš etniškai mišrios šeimos, nereiškia, kad dėl jo tapatybės kyla problemų ar kad jis marginalas. Tačiau kai kuriose situacijose asmuo, kilęs iš etniškai mišrios šeimos, gali perimti vieną ar kitą tapatybę. Tai įvardijama kaip situacinė / chameleoninė tapatybė. Kai kurie jauni žmonės sugeba „keisti“ savo tapatybę, atsižvelgdami į socialinį kontekstą. Konfesiškai mišrios šeimos vaikas būdamas su krikščionimis taip pat jaučiasi krikščionimi, o su musulmonais – musulmonu. Atitinkamai – rasiškai mišrios šeimos vaikas būdamas su baltosios rasės bendraamžiais jaučiasi „baltuoju“, o su juodaodžiais – juodaodžiu (Choudhry 2010: 6–7). Kita vertus, anot Anthony'o Coheno, „situacionalizmas“ reiškia ne vieną tapatybę, o greičiau kelias tapatybes, priklausančias nuo situacijos (Banks 1999: 27–33, cit. iš Savoniakaitė 2001: 221). Apie situacinę, nors gal labiau apie neapčiuopiamą bei ambivalentišką tapatybę rašė ir Kristina Šliavaitė (2011: 129–131). Ji pateikė pavyzdį, kai baltarusiu įvardytas pateikėjas, gyvenantis Vilniuje, negalėjo aiškiai įvardyti savo etninės priklausomybės. Būdamas tiek su lietuviais, tiek su baltarusiais, jis jaučiasi „savas“, tačiau pase įrašyta tautybė – lenkas (Šliavaitė 2011: 130). Nors reikia pastebėti, kad įrašas pase nelaiduoja tapatybės jausmo (Daukšas 2008: 68).

Apibendrinant galima teigti, kad etniškai mišrių šeimų vaikų tapatybės vienareikšmiškai įvardyti negalima, todėl tyrėjai išskiria įvairias tapatybių rūšis.

## Išvados

Šeimos apibrėžimo nebuvimas pagrindiniame Lietuvos įstatyme, Lietuvos Respublikos Konstitucijoje, sudarė prielaidas jo paieškoms, tačiau vis

dar dauguma Lietuvos gyventojų, kaip ir tradicinės šeimos tyrinėtojai, šeimą sieja su santuoka ar kraujo giminyste. Vis dėlto šeima atspindi visuomenės ekonominius, socialinius, politinius įvykius, todėl nuo tradicinės šeimos sampratos einama link „kitokių“ šeimos formų, kurios dar nesudaro daugumos.

Mišria šeima laikoma tokia šeima, tarp kurios partnerių yra kultūrinių, etninių ir rasinių skirtumų, kurie yra reikšmingi, kai jie pagrįsti istorinių ir socialinių konstruktų diferenciacijomis. Šie skirtumai yra „mažiau normalūs“, „mažiau įprasti“, taigi ir mažiau priimtini negu kiti. Mišri santuoka – tai santuoka, sudaryta tarp asmenų, kilusių iš skirtingų tautinių, etninių, rasinių, religinių grupių.

Tapatybė – tai žmonių išskirtinumas, kitoniškumas ir panašumas į kitus. Žmogus, nusakydamas savo tapatybę, išskiria save iš kitų ir kartu apibrėžia savo bruožus, kurie jį sieja su grupe, bendruomene, tauta ar institucija. Tačiau postmoderniame pasaulyje asmuo stengiasi išvengti tapatybės fiksacijos. Dėl ekonominių, politinių veiksnių asmenys gali susitapatinti su kita etnine grupe. Susiduriame ir su tapatybės daugialypiškumu, dvilypiškumu, tačiau tokias tapatybes sunku išlaikyti, nes galima tik vienos rūšies tapatybė vienu metu.

Mišrios šeimos vaikų tapatybės priskyrimas pagal kalbinius ar genetinius požymius iš pažiūros atrodo tvarkingas, tačiau asmens „viduje“ sukelia daug sumaišties. Vis dėlto tokios kilmės vaikas nesijaučia „savas“ nė vienoje etninėje grupėje. Dažnu atveju jam pačiam, o ir kitiems sunku nuspręsti dėl tapatybės. Taip išryškėja tapatybės neapčiuopiamumas. Kita vertus, vaikas, kilęs iš mišrios šeimos, kai kuriose situacijose gali perimti vieną ar kitą tapatybę, įvardijamą situacine ar chameleonine tapatybe.

## Literatūra

- Barth Fredrik. 1969. Introduction, Barth F. (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*: 9–38. Boston (Mass.): Little, Brown.
- Bauman Zygmunt. 2002. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, Hall S., Du Gay P. (ed.). *Questions of Cultural Identity*: 18–36. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

- Branch Curtis W., Tayal Priti, Triplett Carla. 2000. The relationship of ethnic identity and ego identity status among adolescents and young adults, *International Journal of Intercultural Relations* 24: 777–790.
- Choudhry Sultana. 2010. *Multifaceted Identity of Interethnic Young People: Chameleon Identities*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Collet Beate. 2012. Mixed couples in France. Statistical facts, definitions, and social reality, *Papers: revista de sociologia*, Vol. 97, No. 1: Parejas mixtas: 61–77.
- Čepaitienė Auksuolė. 2010. Tapatumas, administravimo filosofija ir kultūros intymumas, *Liaudies kultūra* 6 (135): 1–5.
- Česnuitytė Vida. 2012. Šeimos samprata: Lietuvos gyventojų subjektyvus požiūris, *Socialinis darbas / Social work* 11 (2): 257–270.
- Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*. 2000. 4-as leid. Redaktorių kolegija: S. Keinys (vyr. redaktorius), J. Klimavičius, J. Paulauskas, J. Pikčilingis, N. Sližienė, K. Ulvydas, V. Vitkauskas. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas. Prieiga per internetą: <<http://dz.lki.lt/search/>> [žiūrėta 2014-02-07].
- Daukšas Darius. 2008. Pase įrašyti tapatybė: Lietuvos lenkų etninio / nacionalinio tapatumo trajektorijos, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 8 (17): 57–72.
- Eriksen Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (3rd Edition)*. London: Pluto Press.
- Kalnius Petras. 2011. Šeima, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 379–385. Vilnius: LII leidykla.
- Kalmijn Matthijs. 1998. Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends, *Annual Review of Sociology* 24: 395–421.
- Kripienė Ieva. 2012. *Identitetų konstravimas transnacionalinėje migracijoje: šiuolaikiniai imigrantai iš Lietuvos Jungtinėse Amerikos Valstijose*, daktaro disertacija. Kaunas.
- Lietuvos Respublikos civilinis kodeksas*. Prieiga per internetą: <[http://www3.lrs.lt/pls/inter3/dokpaieska.showdoc\\_l?p\\_id=107687](http://www3.lrs.lt/pls/inter3/dokpaieska.showdoc_l?p_id=107687)> [žiūrėta 2014-02-07].
- Lietuvos Respublikos Konstitucija*. 2014. Vilnius.
- Lietuvos Respublikos Konstitucinio Teismo nutarimas „Dėl Lietuvos Respublikos Seimo 2008 m. birželio 3 d. nutarimu Nr. X-1569 „Dėl valstybinės šeimos politikos koncepcijos patvirtinimo“ patvirtintos valstybinės šeimos politikos koncepcijos nuostatų atitikties Lietuvos Respublikos Konstitucijai. 2011. Byla Nr. 21/2008. Prieiga per internetą: <<http://www.lrkt.lt/dokumentai/2011/n110928.htm>> [žiūrėta 2014-03-10].
- Morgan Charlie V. 2009. *Intermarriage Across Race and Ethnicity Among Immigrants: E Pluribus Unions*. El Paso: LFB Scholarly Publishing LLC.
- Morris Mike. 2012. *Concise dictionary of social and cultural anthropology*. Chichester: Wiley-Blackwell.

- Oikawa Sara, Yoshida Tomoko. 2007. An identity based on being different: A focus on Biethnic individuals in Japan, *International Journal of Intercultural Relations* 31: 633–653.
- Račiūnaitė-Paužuolienė Rasa. 2011. Šiuolaikiniai etniškai mišrių šeimų vestuvių papročiai, *Liaudies kultūra* 4 (139): 31–37.
- Rattansi Ali. 2003. Identity, Bolaffi G., Bracalenti R., Braham P., Gindro S. (ed.). *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*: 141–143. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Sagatys Gediminas. 2010. The concept of family in Lithuanian law, *Jurisprudencija / Jurisprudence* 1 (119): 181–196.
- Savoniakaitė Vida. 2001. Etniškumas. Lietuviai Latvijos pasienyje, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 1 (10): 217–230.
- Savoniakaitė Vida. 2011. Tapatybė, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 389–392. Vilnius: LII leidykla.
- Sorokin Anissa. 2009. Bi-Ethnic Identity: Converging Conversations, *Language Literacy & Culture Review*: 3–19.
- Statkus Nortautas. 2004. *Tapatybės politika etniniams konfliktams reguliuoti*. Vilnius: Versus aureus.
- Strakšienė Birutė. 2010. Familija, Strakšienė B. (reng.). *Tarptautinių žodžių žodynas*. Prieiga per internetą: <<http://www.ukc.ktu.lt/zodynas/word.php?zodis=familija>> [žiūrėta 2014-02-07].
- Šliavaite Kristina. 2011. Etninio identiteto paieškos: Vilniaus baltarusių atvejais, *Etniškumo studijos* 1–2: 111–135.
- Vaišvila Alfonsas. 2012. „Kitos šeimos formos“, arba bandymas priderinti šeimos sąvoką prie atskiro asmens subjektyvumo, *Socialinių mokslų studijos* 4 (3): 953–972.
- Valstybinė šeimos politikos koncepcija. 2008. Prieiga per internetą: <[http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5\\_show?p\\_r=5477&p\\_k=1](http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r=5477&p_k=1)> [žiūrėta 2014-03-10].
- Vyšniauskaitė Angelė. 2008. Socialiniai ir demografiniai šeimos bruožai, Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė-Šaknienė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*: 123–189. Vilnius: Mintis.
- Zanfrini Cariplo Laura. 2003. Mixed Marriage, Bolaffi G., Bracalenti R., Braham P., Gindro S. (ed.). *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*: 181–182. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

# Identity in Ethnically Mixed Families: Theoretical Interpretations

INGA ZEMBLIENĖ

## *Summary*

The problem of the definition of family has remained ever more important in today's society because it is not given in the most important legal document of the Republic of Lithuania, its Constitution. In the state's conception of family policy (2008), enacted by the Lithuanian Seimas, the family is associated with marriage. But the Lithuanian Constitutional Court has ruled that this conception conflicts with article 38, paragraphs 1 and 2 of the Constitution because not only families arising from marriage but also 'other' forms of family exist. Because the Constitutional Court has not defined what comprises a 'different form of family', discussions and disputes have again arisen because advocates of the traditional family associate it with marriage.

The problem in today's society is not just the definition of the family but also important identity-related problems. These are also affected by the fact that in the postmodern world an effort is being made in the world to avoid a fixation on identity. On the other hand, identity can be multiple, even ambivalent, and difficult to name or grasp. The question arises as to what identity a child raised in a mixed family possesses? How is it constructed? And so the article seeks to ascertain how identity is inherited and constructed in ethnically mixed families. The article reveals the special features of these identity conceptions in theoretical thought by investigating: 1) the definition of a family, 2) the conception of an ethnically mixed family, and 3) theoretical interpretations of identity in ethnically mixed families. Analytical, historical interpretive, and comparative methods were used in the theoretical analysis.

The majority of Lithuania's inhabitants still associate the family with marriage and blood relations, like the investigators of the traditional

family. Nevertheless a family reflects the society's economic, social, and political events and therefore it is moving from the conception of the traditional family towards an 'other' form of family, which still does not comprise the bulk of the families.

A mixed family is considered to be a family where cultural, ethnic, and/or racial differences exist between the partners, these differences being significant when they are based on historical and social construct differentiations. A mixed marriage is one entered into by individuals from different national, ethnic, racial, and/or religious groups.

An individual, in stating his identity, distinguishes himself from the others and at the same time defines his features, which he associates with a group, community, nation, or institution. But in the postmodern world, an individual strives to avoid identity fixation. Due to economic and political factors individuals may identify with another ethnic group. Identity multiplicity and duality are encountered but it is difficult to maintain such identities because only one type of identity is possible at one time.

The assignment of the identity of the children of mixed families according to linguistic or genetic attributes seems orderly from the outside, but a great deal of confusion is caused 'inside' the individual. Nevertheless a child of such origins does not feel 'self' in any ethnic group. In many cases it is difficult for both him and others to make a decision concerning his identity. The impalpability of identity thus becomes clear. On the other hand, a child from a mixed family may, in some situations, move from one identity to another, which is called a situation or chameleon identity.





# Šeimos samprata šių dienų miesto kultūroje: tarp tradicijos ir dabarties

RASA PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ

## Įvadas

Etnologai pateikia nemažai įvairių šeimos apibrėžimų. Vieną iš labiausiai paplitusių yra suformulavęs George'as Peteris Murdockas. Šis autorius šeimą apibrėžė kaip socialinę grupę, kurią nusako bendra gyvenamoji vieta, ekonominis bendradarbiavimas ir reprodukcija. Ją sudaro mažiausiai du abiejų lyčių suaugę žmonės, palaikantys socialiai pripažįstamus seksualinius ryšius, ir vienas ar daugiau tų suaugusiųjų nuosavų ar įvaikintų vaikų. Remdamasis tarpkultūriniais tyrimais jis įrodė, kad šeima egzistuoja visose visuomenėse ir yra universali (Murdock 1949). Tačiau pastaraisiais dešimtmečiais šeimos samprata praplečiama. Šiuolaikinėje visuomenėje vienas iš sutuoktinių gali didesnę laiko dalį praleisti skirtingose pasaulio dalyse, kartu negyventi ir seneliams ar kitiems asmenims palikti auklėti vaikus. Bevaikės šeimos vis didesniu mastu plinta Vakarų šalyse, ši samprata neapima ir šiuo metu socialiai pripažįstamų vienišų moterų, išsiskyrusių šeimų, o pastaruoju metu siekiama įteisinti ir tos pačios lyties santuokas (Cheal 2008: 1–2). Tai, pasak Manuelio Castellso, kuria vis spalvingesnę šeiminių ir nešeiminių gyvenimo formų paletę (Castells 2006: 275). Galima sutikti su Lietuvos šeimos tyrinėtoju Petru Kalniumi, kad nors „šeima yra visų socialinių ir humanitarinių mokslo sričių viena iš labiausiai nagrinėjamų temų, tačiau nėra bendro visų pripažinto jos apibrėžimo. Tokią padėtį lemia tai, kad šeima yra istoriškai kintantis fenomenas, be to, dar ir tai, jog ji absorbuoja visuomenėje vykstančias istorines, socialines, ekonomines ir politines permainas ir kartu pati daro visuomenės raidai tam tikrą įtaką“ (Kalnius 2011: 379). Lietuvos

Respublikos įstatymai apibrėždami šeimą išskiria vertybinius kriterijus. 2008 m. birželio mėnesį LR Seimo įtvirtintas toks šeimos apibūdinimas: „Šeima – esminis visuomenės gėris, kylantis iš žmogaus prigimties ir grindžiamas savanorišku vyro ir moters santuokiniu pasižadėjimu skirti savo gyvenimą šeimyniniams santykiams kurti, užtikrinantis šeimos narių – vyro ir moters, vaikų bei visų kartų gerovę ir sveikatos visuomenės raidą, tautos bei valstybės gyvybingumą ir kūrybingumą“ (Valstybinė šeimos... 2008). Panaši yra ir amerikiečių mokslininkės Margaret Yocom pateikta samprata. Autorės požiūriu, šeimą sudaro žmonės, kuriuos jungia kraujas, vedybos, civilinis aktas ir įvaikinimas. Šeima yra tie, kurie myli ir rūpinasi vienas kitu (Yocom 2009: 162).

Pastaruoju metu tarp įvairių sričių mokslininkų, politikų ir visuomenės narių kyla daug diskusijų dėl šeimos sampratos, jos sandaros apibūdinimo ir visuotinai pripažįstama, kad šeimos institucija išgyvena krizę. Norvegijos antropologas Thomas Hyllandas Eriksenas šį faktą aiškina šeimos gyvenimo ilgalaikiškumu ir lėtumu. Jis nesuderinamas su spartėjančiu gyvenimo tempu ir šeima tampa likutine kategorija ir net savotišku „atsarginio laiko sandėliu“ (Eriksen 2004: 153–155). Lietuvoje daugiausia darbų, susijusių su dabarties situacijos šeimos tyrimais, yra paskelbę sociologai (Mitrikas 2003; Vaitiekūnas, Raudeliūnienė 2006; Stankūnienė, Maslauskaitė 2009). Aiškinamasi, kaip pasireiškia demografiniai Lietuvos šeimos pokyčiai, kiek toli jie pažengę, kokie veiksniai juos lemia ir kaip visuomenė juos vertina. Mokslininkai mėgina atsakyti į klausimą – ar dabartinė šeimos situacija yra nukrypimas nuo seno modelio, ar tai jau naujo šeimos modelio užuomazga? Diskutuojama, kokie asmenys priskiriami šeimai, daug dėmesio skiriama šeimos struktūros ir funkcijų bei šeimos sampratos analizei (Česnūitytė 2012: 258).

Pasak sociologų, esminiai ir fundamentalūs šeimos pokyčiai, poidustrinėse šalyse prasidėję XX a. 7 dešimtm. viduryje, silpnina ir siaurina tradicinės šeimos funkcijas, mažina šeimos kūrimo formalizaciją, kartu sąlygoja ir santuokos vaidmens individo gyvenime silpnėjimą (Stankūnienė, Jonkarytė, Mitrikas 2003: 52). Panašios tendencijos pradėjo reikštis ir Lietuvoje. Pastebimas neregistruotų santuokų (kohabitacijos) plitimas ir vedybų atidėliojimas vėlesniam laikui. Teigiama, kad Lietuvos

visuomenė, tik pradėjusi susitaikyti su neregistruotų santuokų plitimu (kurios yra tik preliudija santuokai), taps alternatyva vedybinei šeimai ar net norma (Stankūnienė, Jonkarytė, Mitrikas 2003: 56). Šeimą tyrinėja ir istorikai (Marcinkevičienė 2008, 2009), teologai (Obelenienė 2011), teisininkai (Perkumienė, Silva Sanchez 2010) bei kitų sričių mokslininkai, bandantys atsakyti į tą patį klausimą „ką šiandien galime vadinti šeima?“ Jie ieško sąsajų tarp santuokos ir šeimos, analizuoja šeimos kūrimo motyvus, ryšius tarp privataus, valstybės ar religinės konfesijos nulemtu vyro ir moters pasižadėjimo vienas kitam bei kita. Tai skatina ir etnologinius tyrimus – panagrinėti, kaip šeimą ir jos kaitą laiko perspektyvoje suvokia pats žmogus.

Šio straipsnio *tyrimo objektas* – šeimos samprata XXI a. miesto kultūroje. Straipsnyje keliama hipotezė, kad kiekvienoje kartoje egzistuoja „savas“ požiūris į tam tikras vertybes. Pasak Vidos Savoniakaitės, „kaip priešpriešą „savam“ pasirenkame „kitą“, nes mums artimi metodologiniai požiūriai, teigiantys, kad kitoniškumas suvokiamas kaip besikeičianti tapatybė, o ne išgryninta priešprieša *savas / svetimas*“ (Savoniakaitė 2014: Įvadas). Atsižvelgiant į minėtą nuostatą formuluojamas *tyrimo tikslas* – remiantis etnografiniu lauko tyrimu ir istoriniu lyginamuoju metodu, atskleisti skirtingo amžiaus vilniečių požiūrį į šeimą. Siekiant šio tikslo išsikeliami *uždaviniai*: 1) apžvelgti etnologų pateikiamas šeimos sampratas; 2) atskleisti šiandieninį pateikėjų požiūrį į tradicinę ir dabartinę šeimą; 3) nustatyti požiūrių skirtumus ir juos apibūdinti.

Tyrimo pagrindą sudaro 2012–2013 metais etnografinių lauko tyrimų metu surinkta medžiaga. Pagal šio straipsnio autorės sudarytus etnografinių klausimų lapus „Laisvalaikio ir šventinė kultūra šeimoje (nepriklausomoje Lietuvoje)“ ir „Laisvalaikio ir šventinė kultūra šeimoje (sovietinėje Lietuvoje)“ apklausti 37 vilniečiai (27 moterys ir 10 vyrų)<sup>1</sup>.

1 Pateikėjai gimę 1934–1994 metais. Pagal tikybą: 34 katalikai, 3 netikintys, pagal etninę priklausomybę: 33 lietuviai, 3 lenkai, 1 rusė. 26 pateikėjai turi aukštąjį išsilavinimą, 5 – specialųjį vidurinį, 6 – vidurinį. Pateikėjų šeiminė padėtis: vedę / ištekėjusios – 23, nevedę / netekėjusios – 12, gyvena kartu – 1, našlė – 1. 2012 m. medžiaga saugoma Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriuje. Medžiagą rinko: 2012 m. R. Paukštytė-Šaknienė ir 2013 m. Lietuvos edukologijos universiteto studentai Marius Kantakevičius, Gerda Tamošaitytė, Justina Orlaitė.

Tyrimui buvo pasirinktos dvi vilniečių amžiaus grupės: pirmoji – gimusių 1934–1966 m. (19 pateikėjų), antroji – gimusių 1970–1997 m. (18 pateikėjų). Remiantis pusiau struktūruotu interviu pateikėjai buvo prašomi apibūdinti dabartinę ir tradicinę šeimą, nurodyti skirtumus tarp tradicinės ir dabartinės šeimos. Taip pat jiems buvo pateikti klausimai, leidžiantys suvokti šeimos struktūrą. Klausinėjant apie šeimą sovietinėje Lietuvoje prašyta apibūdinti vaikino ir merginos tėvų, giminaičių ir bendradarbių bei valdančiųjų struktūrų požiūrį į nesusituokusius ir bendrą namų ūkį turinčius žmones.

### Lietuvos etnologų pateikiamos šeimos sampratos

Lietuvos etnologijoje šeimos ir jos papročių tyrinėjimams buvo skirta daug dėmesio. Šią problematiką atskleidžia išsamūs Juozo Baldžiaus (Baldauskas 1936; Baldžius 1940), Vlado Mačio (1934), Angelės Vyšniauskaitės (1967, 1995, 2008), Irenos Čepienės (1977), Antano Daniliausko (1983), Petro Kalniaus (1983, 1988, 1995, 1998, 2008), Pranės Dundulienės (1999), Rasos Paukštytės-Šaknienės (1995, 1999, 2007, 2008, 2009, 2012), Rasos Račiūnaitės-Paužuolienės (2002, 2011) ir Irmos Šidiškienės (2007, 2009, 2012) darbai. Prie šeimos tyrinėjimų daug prisidėjo ir folkloristai, istorikai bei kitų humanitarinių ir socialinių disciplinų mokslininkai.

G. P. Murdocko patirtis parodė, kad universalią, laiko ir teritorijos perspektyvose nekintančią šeimos sampratą apibrėžti yra gana sunku. Lietuvos etnologai, remdamiesi evoliucionizmo ir difuzionizmo tyrimų metodologijomis, siekė atskleisti istorinius šeimos formų kaitos dėsninumus. Aiškinant šeimos sampratos dinamiką buvo remiamasi šiuo metu jau beveik nevartojamomis „matriarchato“ ir „patriarchato“ sąvokomis. Tačiau daugiausia dėmesio buvo sutelkta į lietuvių tautinio atgimimo ir nepriklausomos Lietuvos Respublikos laikotarpio (1918–1940) šeimos tyrinėjimus. Negausūs laikotarpį iki XIX a. pabaigos atskleidžiantys etnografiniai šaltiniai, vis daugiau sureikšminami pačių tyrinėtojų atliekami lauko tyrimai ir XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje teiktas

prioritetas lietuvių etninio tapatumo formavimosi procesui lėmė, kad išskirtinis tyrinėtojų dėmesys būtų sukoncentruotas į šį laikotarpį. Šio laikotarpio kaimo kultūrinė erdvė neretai vadinama „tradicine kultūra“<sup>2</sup>. Etnologai XIX a. pabaigos – XX a. pradžios lietuvių šeimą vaizdavo kaip tarpusavio išsipareigojimą ir ekonominiais saitais susietą socialinę bendriją – kaimo bendruomenės dalį. XX a. pradžioje valstiečių kiemui arba darbo šeimai nustojus būti juridiniu asmeniu ir juridiniais asmenimis tapus kiekvienam suaugusiam šeimos nariui, lietuvių šeima galutinai įsitvirtino ir išardė retais atvejais dar egzistavusias didžiąsias arba „draugės“ tipo šeimas (Vyšniauskaitė 1964: 446–447). Tai lėmė juridinį naujo tipo šeimos įteisinimą, kuri laiko perspektyvoje tapo „tradicinė“. Tačiau ji buvo suvokiama ne kaip statiška, o kintanti laike.

Pasak A. Vyšniauskaitės, analizuodami Lietuvos kaimo šeimos raidą nuo XVII–XVIII a. iki pat XX a. vidurio, galime konstatuoti, jog XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje galutinai įsigali nuklearinė šeima, kurią sudaro tėvai ir jų vaikai, t. y. dviejų kartų šeima. Retesnės yra trijų kartų šeimos, kuriose prie sūnaus ar dukters šeimos gyvena jų tėvai ar vienas iš jų. Kai šeimoje yra šalutinės eilės giminaičių – šeiminių nevedusių brolių ar netekėjusių seserų, – šie dažniausiai yra laikini, gyvenantys, kol sukurs šeimą. XX a. pirmaisiais dešimtmečiais valstiečių šeima buvo galutinai įtraukta į raštiškomis sutartimis paremtų savitarpio santykių sritį. O santykių demokratėjimas kartu reiškė žlugimą anksčiau buvusių santykių, paremtų tradiciniu besąlygišku vyresniųjų autoriteto gerbimu, tėvų pasitikėjimu vaikais, vaikų – tėvais, griežtu duoto žodžio laikymusi. Kaimo šeima, anksčiau buvusi sąlygiškai uždara, XX a. pirmaisiais dešimtmečiais tapo atvira miesto, įvairių organizacijų veiklos, masinės informacijos priemonių (spaudos, radijo) poveikiui. Vis dėlto iki 1940 metų sovietinės okupacijos ir netrukus prasidėjusio Antrojo pasaulinio karo Lietuvos kaimas dar buvo aiškiai savo dvasia susijęs su tradicine

2 Tradicinė kultūra, Kazimierzo Dobrowolskio požiūriu, apima kultūros paveldo perdavimą iš kartos į kartą, tačiau jo perdavimo būdai skirtingi. Kultūra gali būti perduodama žodžiu arba pasinaudojant spauda ir kitomis medijomis (Dobrowolski 1987: 261–262).

vertybių samprata, o šeima tebebuvo atspari gresiantiems pavojams (Vyšniauskaitė 2008: 172–173). P. Kalniaus atlikti miesto šeimos tyrinėjimai rodo, kad XIX a. pabaigos miestuose toliau vyko šeimų sandaros tipų paprastėjimas, šeimos nuklearizacija (Kalnius 2008: 197). Etnologo požiūriu, XX a. pirmojoje pusėje lietuvių miesto šeima kuo nors labai ryškiai neišsiskyrė iš kitų Lietuvoje gyvenusių tautų, tvirtai perėmusių europinį demografinės gyvensenos modelį. Visais savo bruožais, net žvelgiant mūsų dienų akimis, tai jau buvo urbanizuotos ir civilizuotos visuomenės šeima (Kalnius 2008: 209).

Šeimos sampratos ne kartą buvo permąstomos. Civilinės metriacijos įvedimas ar jos prilyginimas bažnytinei ir kiti požiūriai į šeimos instituciją keičiantys reiškiniai lėmė šeimos suvokimo įvairovę.

A. Vyšniauskaitės požiūriu, šeima – tai grupė žmonių, tarpusavyje susijusių santuokos ryšiais bei kraujo (kilmės) giminyse, drauge gyvenančių ir bendrai tvarkančių savo namų ūkį. Kadangi bendrą ūkį lemia tuo metu vyraujantis nuosavybės santykių tipas, tai nuo jo ir priklauso šeimos forma, jos sandara, narių tarpusavio santykiai. O šeimos funkcijos pastovesnės: giminės pratęsimas, šeimos ūkio tvarkymas, namų organizavimas, jų elgesio kontroliavimas, visuomeninės kultūros perdavimas ir tęsimas<sup>3</sup> (Vyšniauskaitė 2008: 124, 142). P. Kalniaus teigimu, etnologai, apibrėždami šeimos sampratą, pirmiausia vadovaujasi kraujo giminystės principu ir šeima laiko bet kurio tipo kartu gyvenančių giminaičių grupę, susidedančią iš dviejų ir daugiau asmenų, kartu šeima pripažindami ir sutuoktinius su vaikais ir be jų, nors, remdamiesi tradicinėje liaudies kultūroje gyvuojančia samprata, vyro ir žmonos giminaičiais nelaiko. Dažniausiai šeima netapatinama su namų ūkiu – vieniši asmenys nelai-komi šeima (Kalnius 2011: 380). Auksuolės Čepaitienės nuomone, šeima suprantama kaip socialiniais ryšiais susijusi struktūra, pagrįsta bendra gyvenamąja vieta, vyro ir žmonos seksualiniais santykiais, prokreacija,

3 Kadangi bendrą ūkį lemia tuo metu vyraujantis nuosavybės santykių tipas, tai nuo to labiausiai ir priklauso šeimos forma. Šeimos skirstomos į paprastas ir sudėtingas, pagal vaikų skaičių, kas šeimos galva, taip pat tautiniu ir konfesiniu požiūriu (Vyšniauskaitė 2008: 124).

kur nariai dalijasi emociniu, socialiniu ir fiziniu artumu. Neturintys vaikų vyras ir žmona laikomi šeima, o kartu gyvenantys nevedę brolis ir sesuo ne (Čepaitienė 2011: 149). Autorė teigia, kad šeima Lietuvoje šiandien įprastai suprantama kaip kartu gyvenantys giminystės ryšiais susiję, dažnai dviejų kartų žmonės: tėvai, vaikai ir seneliai, t. y. skirtingai nei XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje, kai daugiau buvo paplitusi dviejų kartų šeima (Čepaitienė 2013: 376–377).

Iš dabartinių etnologinių tyrinėjimų galima išskirti Rasos Račiūnaitės-Paužuolienės pastarųjų metų darbus. Vienas jų „Tradicijos ir modernumo paralelės bulgarų ir lietuvių vestuvėse“ paremtas Lietuvos ir Bulgarijos studentų apklausa. Autorė kėlė klausimą – ar šiandien tradicinė monogaminė dviejų skirtingų asmenų šeima dar išlieka vertybė (Račiūnaitė-Paužuolienė 2011). Vertybinio požiūrio į šeimą autorės tyrimai apibendrinti monografijoje „Lietuvių šeima vertybių sankirtoje“ (Račiūnaitė-Paužuolienė 2012). Joje pripažįstama, kad „šiandien mokslininkai susiduria su sunkumais norėdami pateikti postmodernios šeimos apibrėžimą. Pastaruoju metu vis aktyviau siūlomos šeimos įvairovės išraiškos, keičiasi šeimos supratimas ir pats terminas. Šeimos apibrėžimas palengva keičiamas į partnerystės terminą, tradicinės šeimos samprata – į „tradicinę“ partnerystės doktriną“ (Račiūnaitė-Paužuolienė 2012: 171). Vis dėlto, nepaisant didėjančio šeimos ir partnerystės įvairumo, tradicinė branduolinė homogeninė šeima „egzistuoja ir klesti kaip idealas, kaip simbolis, kaip galingas kolektyvinės vaizduotės mitas“ (Račiūnaitė-Paužuolienė 2012: 171). R. Račiūnaitė-Paužuolienė šiuolaikinius lietuvių šeimos papročių transformacijos ir tautinio tapatumo bruožus daugiausia atskleidžia nagrinėdama vestuves. Didžiausią jos etnografinių tyrimų dalį, vykdytą keliais etapais (2006–2007 m. ir 2008–2009 m.), sudaro studentų apklausos duomenys, taip pat ir neakademinio jaunimo iš daugiau nei 100 Lietuvos vietovių apklausa. Trečiame etape 2010 m. etnografinės apklausos metu buvo gilinamasi ne tik į vestuvių papročius, bet bandoma atsakyti į klausimus apie šiuolaikinę šeimą, jos formas ir jų vertinimą. Tyrimą atliekant ne tik Lietuvoje, bet ir Bulgarijoje<sup>4</sup> daro-

4 Remiamasi jau minėto straipsnio apie lietuvių ir bulgarų vestuves medžiaga.

ma išvada, kad daugumai pateikėjų šeima neatsiejama nuo santuokos sudarymo (Račiūnaitė-Paužuolienė 2012: 179).

Apžvelgiant etnologų pateiktas sampratas galima teigti, kad skirtingais istoriniais laikotarpiais gyvavusias šeimos formas, jos sandarą bandoma sieti su tuo metu egzistavusia tradicine vertybių samprata, o ne su sąvoka „tradicinė šeima“. Tuo tarpu šiuolaikinėje visuomenėje „tradicinės šeimos“ sąvoka vartojama gana dažnai. Lietuvos Respublikos Seime netgi sukurta parlamentinė grupė „Už tradicinę šeimą“. Tačiau „tradicinė šeima“ jau nėra siejama su valstietiška iš kartos į kartą perduodama ir perimama kultūra, bet dažniau tapatinama su nesena praeitimi (prisimenant senelių ir tėvų patirtį), kai vyro ir moters bendras gyvenimas nesusituokus buvo gana retas ir smerkiamas reiškinys, o apie vienos lyties žmonių santuokas nebuvo net kalbama. Nors ir šiuo atveju tradicija siejama su praeityje (XIX a. pab. – XX a. I pusėje) funkcionavusia vertybių sistema. Remiantis Dalia Perkumiene ir Antonio Silva Sanchezu, daugelio kultūrų istorinė šeimos instituto raida labai įvairialypė, priklausanti nuo laikotarpio kultūros, pasaulėžiūros bei religinių dogmų. Labiausiai šiuos visus aspektus, ypač kultūrinius ir religinius, atspindėjo kaimo žmonių santuokų sudarymas (Perkumienė, Sanchez 2010: 101).

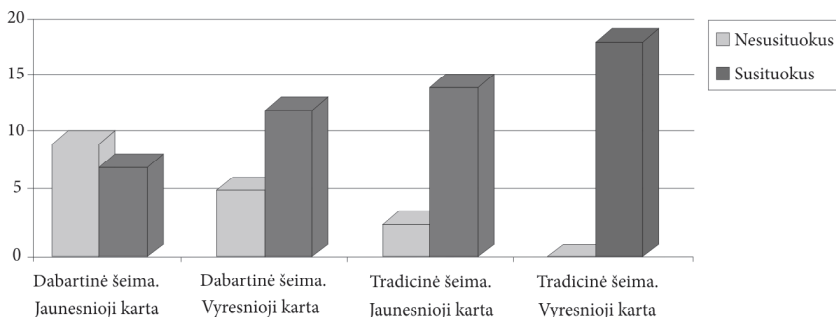
Vadinasi, istorijos perspektyvoje kaskart besiformuojant naujai šeimos formai susiduriame su tokiais sąvokomis kaip „tradicija“ ir „modernumas“ arba perėjimu nuo seno prie naujo.

### **Dabartinės ir tradicinės šeimos sampratos**

Etnologų tyrimai parodė, kad visuomenės stabilumo pamatas – šeima – pastaraisiais metais labai sparčiai kinta. Tačiau dar nebuvo diskutuota, kaip šį pokytį suvokia skirtingo amžiaus žmonės. Joanna Dankowska pastebėjo, kad, analizuojant žmonijos kultūrą, nevienodas dėmesys skiriamas įvairaus amžiaus atstovams (Dankowska 1998: 137). Todėl tyrimui buvo pasirinktos dvi amžiaus grupės: vyresniųjų (gimusių 1934–1966 m.) karta, kuriai atstovauja 19 vilniečių, ir jaunesniųjų



(gimusių 1970–1997 m.) karta, kuriai atstovauja 18 pateikėjų. Tai leido paanalizuoti, kaip skirtingo amžiaus pateikėjai suvokia, „kas yra dabartinė šeima“, „kas yra tradicinė šeima“ (1 pav.), ir ar išvelgia skirtumų tarp šių kategorijų.



1 pav. Dabartinė ir tradicinė šeima<sup>5</sup>

Apibendrinus apklausos duomenis, pateiktoje lentelėje galima pastebėti, kad nors požiūris į tradicinę šeimą tarp skirtingo amžiaus pateikėjų yra panašus, tačiau dabartinės šeimos vertinimas gana ryškiai skiriasi. Jaunesnioji karta dabartinę šeimą dažniau sieja su partneryste<sup>6</sup>, o vyresnioji karta kur kas dažniau ją sieja su santuoka. Skiriasi ir išsamesni dabartinės šeimos vertinimai, tačiau požiūrio skirtumų galima išvelgti ir tarp bendraamžių.

Vyresniosios kartos vilniečiai dabartinę šeimą apibūdino kaip: meilę, bendrystę, pasitikėjimu paremtą partnerystę; kartu gyvenančius vyrą, moterį ir vaikus; vyro ir moters gyvenimą santuokoje; vyrą, žmoną ir būtinai vaikus; kraujo giminystės ryšiais susietus asmenis. Šiandien dažnas reiškinys gyventi kartu nesusituokus, iš pirmo žvilgsnio atrodytų, yra priimtinas tik kai kuriems šios kartos pateikėjams. Pavyzdžiui, 1934 m. gimęs vilnietis kalbėdamas apie dabartines šeimas teigia, kad seniau „susidėjusių“ poras visuomenė smerkdavo, ir pats vertino neigiamai,

5 Lentelė sudaryta remiantis 2012–2013 metų etnografinio lauko tyrimo Vilniaus mieste duomenimis.

6 Partnerystės sąvoką pateikėjai vartoja kaip sinonimą bendram poros gyvenimui, neįregistravus santuokos, apibūdinti.

tačiau šiandien įžvelgia teigiamų tokios šeimos bruožų. Jo nuomone, „gal iš dalies ir gerai, kai žmonės pagyvena kartu, pažįsta vienas kitą. O ką seniau – išteka ar veda visam gyvenimui. Sutinka ar mušasi – vis tiek turi gyventi“. Vis dėlto iš 19 vyresniosios kartos pateikėjų 13 teigė, kad jie šeimą suvokia kaip poros gyvenimą susituokus ir auginant vaikus. Tipišką požiūrį išreiškia 1953 m. gimusios vilnietės nuomonė: „šeima – tai vyras ir žmona, būtinai susituokę ir turintys vaikų.“

Šios kartos pateikėjų šiandieniniam požiūriui į šeimos instituciją įtakos turėjo jų gyvenimas sovietmečiu. Remdamiesi šio tyrimo duomenimis galime teigti, kad negatyvumas nesusituokus gyvenančios poros atžvilgiu sovietmečiu buvo būdingas merginos bei vaikinio tėvams. Iš 19 pateikėjų 8 teigė, kad merginos tėvai ir smerkė, ir draudė poros gyvenimą „susidėjus“<sup>7</sup>. Kad tėvai smerkė ir vaikiną, konstatavo 5 pateikėjai. Du pateikėjai teigė priešingai. O vieno nuomone, nors ir nepalaikydavo, bet vaikinio tėvai jo atžvilgiu buvo liberalesni nei merginos. Pasak pateikėjų, negatyviai į jaunuolių gyvenimą nesusituokus žiūrėjo jų giminės, taip pat ir darboviečių partinės ar profesinės organizacijos. 1956 m. gimusi moteris prisimena, kad „tokie santykiai buvo skundžiami, svarstomi partinių organizacijų susirinkimuose“. Kitų teigimu – jeigu nesužinodavo, tai nesmerkė ir negalėjo imtis kokių nors sankcijų. Nors nepalankiai į nesusituokusias poras žvelgė ir bendradarbiai, tačiau, remiantis pateikėjų nuomonėmis, jie buvo kur kas atlaidesni, stengėsi nesikišti ir nesmerkti<sup>8</sup>. Taigi iš visų minėtų kategorijų nesusituokusios poros mažiausiai negatyvumo susilaukdavo iš bendradarbių.

D. Marcinkevičienė, analizuodama sovietinės meilės koncepciją, sukurtą atsižvelgiant į stalininę ir chruščiovinę šeimos politiką, pažymėjo, kad sovietiniai ideologai kryptingai per spaudą ir kitas informacijos priemones formavo nuostatą, kad „tarybinių jaunuolių meilė ir draugiškumas nėra vien tik jų asmeninis reikalas. Draugystė privalo aktyviai ir kūrybingai dalyvauti komunistinės visuomenės statyboje“ (Marcinkevičienė 2008: 110–111). Kaip pastebėjo istorikė, 1936 m. pri-

7 Tik vienu atveju teigta priešingai.

8 Kad nepalaikydavo – teigė du pateikėjai, kad smerkė – taip pat du, kiti teigė, kad net nekėlė tokio klausimo. Dar vienas sakė, kad bendradarbiams buvo „dzin“.

imtame Šeimos įstatyme buvo pripažįstamos tik oficialiai registruotos santuokos, o 1945 m. ir Lietuvos visuomenė neišvengiamai susidūrė su tarpasmeninių santykių ideologija ir propaganda (Marcinkevičienė 2008: 100–101). Jau 1940 m. rugpjūčio mėn. LSSR įstatymas panaikino santuokos sudarymo normas, veikusias nepriklausomos Lietuvos Respublikoje, ir įvedė Lietuvoje civilinę metrikaciją – kasdieniame gyvenime prilygino bažnyčioje palaimintas santuokas faktinėms „susidėjusių“ rusiško tipo santuokoms. Tai, pasak autorės, atliko milžinišką propagandinį darbą, naikinant lietuvių šeimose puoselėtas moralines vertybes, ir daug dėmesio buvo skiriama „teisingų“ santuokų sudarymui. Tarybinės šeimos sukūrimo tikslas – naujos kartos auklėjimas, o ne seksuali vyro ir moters meilė (Marcinkevičienė 2008: 110).

Nors sovietinis laikotarpis negalėjo nepaveikti vyresniosios kartos, tačiau manytina, kad ji išlaikė ir tradicinėje lietuvių kultūroje gyvavusias šeimos kūrimo ir palaikymo tradicijas. Juk XIX a. pabaigoje – XX a. viduryje skyrybos bei porų gyvenimas nesusituokus Lietuvos kaime buvo labai retas reiškinys ir smerkiamas tiek kaimo viešosios nuomonės, tiek Bažnyčios. Pasak R. Račiūnaitės-Paužuolienės, tarpukariu požiūris į „susimetusias“ šeimas buvo neigiamas ir netoleruojamas. O XX a. paskutinio dešimtmečio – XXI a. pradžios demografinės elgsenos pokyčiai (jaunų porų gyvenimas susidėjus, santuokų bei vaikų vengimas ir kita) sąlygojo Lietuvos kaimo gyventojų etnokultūrinį ir dorovinį nuosmukį (Račiūnaitė-Paužuolienė 2004: 216).

Apibūdindami dabartinę šeimą, kai kurie vyresniosios kartos pateikėjai pabrėžė, kad pora yra vyras ir moteris<sup>9</sup>. Du vilniečiai dabartinę šeimą (net jei ir gyvena pora nesusituokusi) sieja su kraujo giminyste – bendru trijų kartų gyvenimu: tėvai, vaikai, seneliai. Nes, kaip sakė 1942 m. gimusi pateikėja, juk žmonos ir vyro nesieja kraujo ryšys – vadinasi, tai nėra šeima<sup>10</sup>.

9 Tarp jaunesniosios kartos atstovų fiksuotas atvejis, kai 1989 m. gimusi pateikėja, apibūdindama skirtumus tarp tradicinės ir dabartinės šeimos, teigė, kad „dabartinės būna gėjų ir lesbiečių santuokos“.

10 Panaši samprata pateikiama ir ES projekto „Viešasis genetikos supratimas“ rezultatuose, kur teigiama, kad Lietuvoje šeima ir giminė (giminystė) yra konceptualiai skirtingos

Jaunesniosios kartos sampratos dabartinės šeimos atžvilgiu taip pat skirtingos. Dažniausiai įvardijama, kad dabartinė šeima – tai dviejų žmonių bendravimo sąjunga, kuri kuria bendrą gerovę, žvelgia į perspektyvą būti kartu, arba kad tai yra sąjunga žmonių, kuriuos sieja santarvė, supratimas, pagarba ir meilė. Teigiama, kad šeimą sudaro kartu gyvenantys, bet nebūtinai susituokę asmenys. 1987 m. gimęs vyras teigė: „Jeigu dviese žmonės išsinuomoja butą ir kartu gyvena – tada jau šeima, o jeigu turi pinigų, tai gali ir tuoktis.“ Tačiau jis laikosi nuomonės, kad pats neskubės vesti, nes nemato jokių problemų, jeigu turės draugę ir kartu gyvens. 1988 m. gimusios pateikėjos suvokimu, kad būtų šeima, neužtenka vien gyventi kartu, bet reikia, kad jungtų bendros šeimos tradicijos. Pateikėjų nuomone, jeigu pora gyvena kartu (santuokoje ar ne), turi būti ir vaikų. Tačiau tarp šios kartos pateikėjų yra keli, teigiantys, kad nebūtinai.

Nors tyrimas parodė, kad jaunesnioji karta, palyginti su vyresniąja, dabartinę šeimą dažniau įvardija kaip poros gyvenimą nesusituokus, tačiau, lyginant su kitomis šalimis, greičiausiai toks požiūris nėra ypač modernus. Pavyzdžiui, R. Račiūnaitės-Paužuolienės empirinis tyrimas, paremtas 2010 m. duomenų analize, atskleidė, kad Lietuvoje užfiksuotas didesnis nei Bulgarijoje procentas pateikėjų, kurie teigiamai vertino tiek konkubinate, tiek santuokoje gyvenančias poras, tačiau lietuvių studentų neigiamas konkubinato vertinimas buvo kur kas didesnis (49 %) nei bulgarų pateiktuose atsakymuose (20 %). Taip pat lietuviai pasižymi mažesne tolerancija, palyginti su bulgarais, vienos lyties asmenų santuokai (Račiūnaitė-Paužuolienė 2011: 37).

Šioms nuostatoms susiformuoti galbūt turėjo įtakos tai, kad minėta šeimos forma yra palyginti naujas reiškinys. Lietuvoje kohabitacijos (ne-

kategorijos. Manoma, kad šeima prasideda nuo santuokos. Situoktiniai, gyvenantys kartu ir neturintys vaikų, sudaro šeimą. Tačiau vaiko atsiradimas „materializuoja“ socialinį ryšį tarp vyro ir žmonos ir sukuria giminytę (giminę). Vaikas yra tas asmuo, kuris yra giminė savo motinai ir savo tėvui, tarpusavyje neturintiems giminytės ryšio. Taigi šeima yra apibūdinama artumo ir kasdienio bendravimo sampratomis; jos ryšiai gali būti nutraukti. Tuo tarpu giminė (giminytė) apibrėžiama biologinėmis ir kraujo ryšio sąvokomis ir yra nepertraukiama (Viešasis genetikos... metai nenurodyti: 2).

registruotų santuokų) plitimas prasidėjo nuo XX a. 8 dešimtmečio pradžioje gimusiųjų kartos. Pirmieji ją praktikuoti pradėjo Šiaurės Europos gyventojai, netrukus toks gyvenimo būdas buvo perimtas ir Vakarų Europos šalyse (Зидер 1997: 271–273). XX a. paskutiniais dešimtmečiais – XXI a. pradžioje jaunas šeimas gyventi be civilinės metrikacijos ir bažnytinės santuokos skatino daugybė veiksnių (Račiūnaitė-Paužuolienė 2004: 216). Pasak autorės, šiuo metu Lietuvoje paplitusį reiškinį – porų gyvenimą nesusituokus – skatina: finansinės problemos, jaunų žmonių laisvės pojūtis, nenoras įsipareigoti, Vakarų Europos įtaka, nykstančios šeimos vertybės, papročių kaita bei visuomenės tolerancija nesusituokusioms poroms ir kita. Įdomu tai, jog finansinės problemos skatina rinktis gyvenimą be santuokos 17 % apklaustųjų, o papročių kaita ir nykstančios vertybės reikšmingos 9 % jaunų žmonių (Račiūnaitė-Paužuolienė 2012: 179). Kad dabartinės šeimos sudarymui įtakos turi materialinės paskatos, parodė ir šis tyrimas. 1965 m. gimusi pateikėja teigė, kad „dabar žmonės suveda materialinės vertybės, o ne meilė“ ir kad dabartinės „tokios šeimos ne visos, bet dauguma“. 1970 m. gimusios vilnietės nuomone, nors jai nepatinka, kai žmonės gyvena nesusituokę, kartais ji tai pateisina. Pavyzdžiui – pateikėjos draugė nenori susituokti dėl materialinių sumetimų. Ji bijo, kad antrą kartą ištekėjusi praras savo turtą. Tam iš dalies pritarė ir 1987 m. gimęs pateikėjas. Pasak jo, dabartinės šeimos (neįforminus santuokos) kuriamos tam, kad būtų lengviau gyventi finansiškai.

Tenka pastebėti, jog pateikėjai, pripažįstantys bendrą gyvenimą nesusituokus, beveik visada nurodo, kad ši sąjunga galima tik paremta santarve, meile, pagarba, supratimu. Tačiau šie faktoriai nenurodomi tada, kai kalbama apie santuoką. Atrodytų, kad santuoka savaime garantuoja santarvę, meilę, pagarbą, supratimą, o gyvenantiems nesusituokus minėti jausmai yra jų bendro gyvenimo tvarumo garantas.

Žymiai mažesnius skirtumus abi kartos išvelgia apibūdindamos tradicinę šeimą. Vyresniosios kartos pateikėjai vienareikšmiškai teigia, kad tradicinę šeimą sudaro vyras ir moteris, susituokę ir auginantys vaikų. 1956 m. gimusios moters teigimu, tradicinė šeima yra labai panaši į dabartinę, tik dar įtvirtinta bažnyčioje. Be bažnytinės santuokos šeimos neįsivaizduoja ir 1934 m. gimęs vilnietis, taip pat ir 1930 m. gimusi

moteris, kurios nuomone – „nėra santuokos – nėra šeimos“. Taigi tradicinė šeima, vyresniosios kartos požiūriu, yra ne tik civilinė, bet ir bažnytinė santuoka kartu. Tačiau kiek reikšminga bažnytinė santuoka, lemia ne tik religiniai įsitikinimai, bet svarbus yra ir teisinis aspektas<sup>11</sup>.

Dauguma atvejų jaunesniosios kartos pateikėjai tradicinę šeimą taip pat sieja su santuoka. Tačiau tik vienas 1997 m. gimęs pateikėjas nurodė ne vien civilinės, bet ir bažnytinės santuokos būtinybę. Buvo išskirti ir kiti tradicinės šeimos bruožai. 1987 m. gimusio pateikėjo nuomone, tradicinė šeima – tai kraujo ryšys, atsiradęs gimus vaikams. 1989 m. gimusi moteris akcentavo, kad tradicinėje šeimoje santuoka gali būti tik tarp tradicinės orientacijos asmenų. Anot 1988 m. gimusios moters, santuoka reikalinga, nes suteikia saugumo, visų pirma moteriai. Vadinasi, ir jaunesnioji karta santuoką pripažįsta kaip vertybę dabartinėse šeimose.

Dviejų kartų vilniečių dabartinės ir tradicinės šeimos sampratos atskleidė tam tikrus bendrumus ir skirtumus tarp skirtingo amžiaus žmonių suvokimo. Jaunesnioji karta dabartinę šeimą dažniau sieja su poros gyvenimu nesusituokus, o vyresnioji – su santuoka. Nors abi kartos pripažįsta, kad dabartinė šeima gali būti ir nesutvirtinta santuokos, tačiau faktiškai tokios šeimos kasdienis gyvenimas suvokiamas analogiškai kaip ir gyvenančios santuokoje. Sociologiniai tyrimai rodo, kad jaunimo, tradiciniu būdu kuriančio šeimą (renkantis vedybas, be išankstinio gyvenimo neregistruotoje santuokoje) ar vedybas atidedančio vėlesniam laikui, dalies mažėjimas eina greta su moderniosios jaunimo dalies (partneriai ima gyventi kartu, santuokos neregistruojant) didėjimu. Taigi oficialiai forminamų santuokų mažėjimas iš dalies kompensuoja-

11 Pasak teisininkų, dabartinėje Vakarų Europoje į santuokos sudarymą vyrauja du skirtingi požiūriai: kai kuriose šalyse, pavyzdžiui, Belgijoje, Prancūzijoje, Vokietijoje, Nyderlanduose, Šveicarijoje, yra privaloma civilinės santuokos ceremonija, kuri vienintelė sutuoktiniams sukelia teisinės pasekmes. Šiose šalyse galima ir religinė santuokos ceremonija, tačiau bažnytinė santuoka neturi jokių juridinių galių. Bažnyčios ir valstybės vaidmuo sudarant santuoką šiose valstybėse yra visiškai atskirtas. Kitose Europos valstybėse, kaip antai Danijoje, Jungtinėje Karalystėje, Airijoje, Graikijoje, Italijoje, Ispanijoje, Portugalijoje, Švedijoje, Lenkijoje, taip pat ir Lietuvoje, civilinės ir bažnytinės ceremonijos yra besituokiančiųjų pasirinkimo teisė ir laisvė, užtikrinanti teisinius abiejų rūšių vedybų padarinius (Perkumienė, Sanchez 2010: 102).

mas nauja šeimos forma – kohabitacija (Stankūnienė, Jonkarytė, Mitrikas 2003: 54). Tuo tarpu tradicinė šeima vyresniosios kartos atstovams siejasi tik su oficialiai registruota santuoka (civiline ir bažnytine), o jaunesniosios kartos – dauguma atvejų su civiline (retais atvejais ir bažnytine) santuoka. Bendra tai, kad abiejų kartų pateikėjai tradicinę šeimą sieja su vyro ir moters sąjunga bei vaikų būtinybe.

## Išvados

Šiuolaikinėje visuomenėje sparčiai kintanti šeimos samprata atkreipia etnologų bei kitų socialinių ir humanitarinių disciplinų mokslininkų dėmesį. Etnologų požiūriu, dabartinės – modernios šeimos sąvoka gali būti labai plačiai interpretuojama. Vieni tapatina ją su meile, atsakomybe, pasitikėjimu ir noru gyventi kartu, kiti – su santuoka, tretieji – su giminyste, ketvirtieji – su bendru ūkiu ar visų šių reikšmių visuma. Apžvelgiant etnologų pateiktas šeimos sampratas galima teigti, kad skirtingais istoriniais laikotarpiais egzistavusios šeimos formos, jos sandara buvo siejama su tuo metu egzistavusia tradicine vertybių samprata, o ne su sąvoka „tradicinė šeima“. Tuo tarpu šiuolaikinėje visuomenėje „tradicinės šeimos“ sąvoka vartojama gana dažnai, nors ši šeima jau yra siejama ne su valstietiška, iš kartos į kartą perduodama ir perimama kultūra, bet su oficialiai registruota santuoka.

Dviejų kartų (gimusių 1934–1966 m. ir 1970–1997 m.) vilniečių šeimos sampratos tyrimas parodė, kad jaunesnioji karta dabartinę šeimą dažniau sieja su poros gyvenimu be santuokos, o vyresnioji karta – su santuoka.

Mažesnius skirtumus abi kartos išvelgia pateikdamos tradicinės šeimos sampratą. Vyresniajai kartai ji siejasi tik su oficialiai registruota santuoka, o jaunesniosios kartos vilniečiams – dauguma atvejų taip pat. Abiejų kartų pateikėjų nuomone, viena svarbiausių šeimos funkcijų – giminės pratęsimas.

Apibendrinus dviejų kartų pateikėjų požiūrį į šeimą galima teigti, kad skirtingo amžiaus žmonių požiūris gali skirtis, todėl analizuojant

visuomenės kultūrą negalima teikti prioriteto vieno ar kito amžiaus žmonėms. Straipsnio autorė yra linkusi patvirtinti hipotezę, kad kiekvienoje kartoje egzistuoja „savas“ požiūris į tam tikras vertybes, suvokiamas kaip besikeičianti tapatybė, o ne stabili priešprieša *savas / kitas*.

## Literatūra

- Baldauskas Juozas. 1936. Pirktinės vestuvės, *Mūsų tautosaka* 10: 3–123.
- Baldžius Jonas. 1940. Vogtinės vestuvės: vogtinių vestuvių pėdsakai mūsų dainose ir vestuvių apeigose, *Darbai ir dienos* 9: 3–128.
- Castells Manuel. 2006. *Tapatumo galia*. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Cheal David. 2008. *Families in Today's World: A Comparative Approach*. New York: Routledge.
- Čepaitienė Auksuolė. 2011. Giminytė, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 145–149. Vilnius: LII leidykla.
- Čepaitienė Auksuolė. 2013. *Gyvenimo etnografija: vietos, struktūros ir laikas*. Vilnius: LII leidykla.
- Čepienė Irena. 1977. *Lietuvių liaudies vestuvių veikėjai*. Vilnius: Mokslas.
- Česnaitytė Vida. 2012. Šeimos samprata: Lietuvos gyventojų subjektyvus požiūris, *Socialinis darbas* 11(2): 257–270.
- Daniliauskas Antanas, Petras Kalnius. 1983. *Lietuvos TSR pramonės darbininkų kultūros ir šeimos etnografinės problemos*. Vilnius: Mokslas.
- Dankowska Joanna. 1998. Youth in Contemporary Europe: Anthropological Perspectives, Posern-Zieliński A. (ed.). *The Task of Ethnology Cultural Anthropology in Unifying Europe. Prace komitetu etnologicznych Polskiej Akademii Nauk* 8: 137–141. Poznań.
- Dobrowolski Kazimierz. 1987. Peasant Traditional Culture, Shanin T. (ed.). *Peasants and Peasant Societies*: 261–277. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Dundulienė Pranė. 1999. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Eriksen Thomas Hylland. 2004. *Akimirkos tironija. Greitasis ir lėtasis laikas informacijos amžiuje*. Vilnius: Tyto alba.
- Yocom Margaret. 2009. Family folklore, Locke L., Vaughan A. Th., Greenhill P. *Encyclopedia of Women's Folklore and Folklife*: 157–162. Westport, London: Greenwood press.
- Kalnius Petras. 1988. *Šiuolaikinė Lietuvos TSR miesto šeima*. Vilnius: Mokslas.
- Kalnius Petras. 1998. Etniniai procesai Pietryčių Lietuvoje XX a. antrojoje pusėje, *Lietuvos etnologija*, t. 5. Vilnius: Žara.



- Kalnius Petras. 2008. Socialiniai ir demografiniai šeimos bruožai. Miesto šeimos etnodemografiniai bruožai ir vidaus organizacija XIX–XX a., Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė-Šaknienė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*: 190–240. Vilnius: Mintis.
- Kalnius Petras. 2011. Šeima, Savoniakaitė V. (sud.). *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 379–385. Vilnius: LII leidykla.
- Mačys Vladas. 1934. *Apie šeimos santvarką ir moterų teises senovėje*. Kaunas: Raidė.
- Marcinkevičienė Dalia. 2008. Romantinė meilė kaip (sovietinė) socialinė politika, *Colloquia* 2: 96–113.
- Marcinkevičienė Dalia. 2009. Civilinės metrikacijos ir santuokos sudarymo nuostatos sovietinėje Lietuvoje, 1940–1969 m., *Istorija* 73, Nr. 1: 51–58.
- Mitrikas Alfonsas. 2003. Šeimos vertybių pokyčiai: pagrindinės tendencijos ir bruožai, *Besivienijanti Europa. Vertybinis aspektas*: 114–155. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Murdock George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: The Macmillan Company.
- Obelenienė Birutė. 2011. Santuokos ir šeimos vienovės vaidmuo šeimos tvarumui, asmenų ir valstybės gerovei, *LOGOS* 66: 99–112.
- Paukštytė-Šaknienė Rasa. 2007. Vaiko gimties socialinio įteisinimo papročiai, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 17–64. Vilnius: LII leidykla.
- Paukštytė-Šaknienė Rasa. 2009. Vaiko gimties socialinio įteisinimo papročiai, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos papročiai*: 17–62. Vilnius: LII leidykla.
- Paukštytė-Šaknienė Rasa. 2012. Vaiko gimties socialinio įteisinimo papročiai, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 19–76. Vilnius: LII leidykla.
- Paukštytė Rasa. 1999. *Gimtuvės ir krikščionys Lietuvos kaimo gyvenime XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius: Diemedis.
- Perkumienė Dalia, Sanchez Silva Antonio. 2010. Social and Legal Approach to Ancient Rural Family: Experience of Different Cultures and Countries, *Ekonomika ir vadyba: aktualijos ir perspektyvos* 3 (19): 94–102.
- Račiūnaitė Rasa. 2002. *Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje. Gyvenimo ciklo papročiai (XIX a. pabaiga – XX a. vidurys)*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Račiūnaitė-Paužuolienė Rasa. 2004. Krikščioniškosios vertybės lietuvių šeimos papročiuose, *Soter* 13 (41): 209–226.
- Račiūnaitė-Paužuolienė Rasa. 2011. Tradicijos ir modernumo paralelės bulgarų ir lietuvių vestuvėse, *Res Humanitariae* 9: 30–49.
- Račiūnaitė-Paužuolienė Rasa. 2012. *Lietuvių šeima vertybių sankirtoje*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.

- Stankūnienė Vladislava, Jonkarytė Aiva, Mitrikas Alfonsas Algimantas. 2003. Šeimos transformacija Lietuvoje: požymiai ir veiksniai, *Filosofija. Sociologija* 2: 51–58.
- Savoniakaitė Vida. 2014. Įvadas. *Savas ir kitas šiuolaikiniuose tyrimuose*. Prieiga per internetą: <[http://www.istorija.lt/html/doc/Konferencijos\\_Savas\\_kitas\\_programa.pdf](http://www.istorija.lt/html/doc/Konferencijos_Savas_kitas_programa.pdf)> [žiūrėta 2013-12-10].
- Stankūnienė Vlada, Maslauskaitė Aušra (red. ir sud.). 2009. *Lietuvos šeima tarp tradicijos ir naujos realybės*. Vilnius: Firidas.
- Šidiškienė Irma. 2007. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 117–168. Vilnius: LII leidykla.
- Šidiškienė Irma. 2009. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos papročiai*: 111–154. Vilnius: LII leidykla.
- Šidiškienė Irma. 2012. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž., Šidiškienė I. *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 137–188. Vilnius: LII leidykla.
- Vaitekūnas Stasys, Raudeliūnienė Inga. 2006. Šeima ir jos transformacija XXI amžiaus pradžioje, *Tiltai. Priedas* 31: 8–35.
- Valstybinė šeimos politikos koncepcija. 2008. *Valstybės žinios*, 2008-06-17, Nr. 69-2624.
- Viešasis genetikos supratimas ir šeima Europoje*. Metai nenurodyti. Projekto „Viešasis genetikos supratimas“ tyrimų duomenys plačiajai visuomenei. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1964. Šeimos buitis ir papročiai, *Lietuvių etnografijos bruožai*: 448–526. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1967. *Lietuvių šeimos tradicijos*. Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė. 2008. Socialiniai ir demografiniai šeimos bruožai. Kaimo šeima, Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė-Šaknienė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*: 123–189. Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė, Kalnius Petras, Paukštytė-Šaknienė Rasa. 1995. *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė, Kalnius Petras, Paukštytė-Šaknienė Rasa. 2008. *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius: Mintis.
- Зидер Райнхард. 1997. *Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.)*. Москва: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС.

# The Conception of Family in Modern Urban Culture: Between Tradition and the Present

RASA PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ

## *Summary*

A continuous discussion concerning the conception of the family and the description of its structure has recently been occurring among scientists of various fields, politicians, and members of society and it is universally recognised that the institution of the family is experiencing a crisis. Norwegian Anthropologist Thomas Hylland Eriksen explained this fact by the long duration and slowness of family life. This is not in harmony with the accelerating tempo of life and the family is becoming a residual category and even a sort of 'storehouse of spare time' (Eriksen 2004: 153–155). In Lithuania, most of the work connected with the investigation of the present-day situation of the family has been published by sociologists who are ascertaining how the demographic changes in the Lithuanian family are being manifested, how far they have progressed, what factors are causing them, and how the society judges them. Each time the scientists attempt to answer the question of whether the situation of the family is a deviation from the old model of the family or the germ of a new one. What individuals are assigned to the family is discussed and a great deal of attention is devoted to an analysis of familial structure and functions and to the conception of a family. Historians, theologians, lawyers, and scientists from other fields are investigating the family in an attempt to answer the same question of what can be called a family today. They search for links between marriage and the family and analyse the motives for creating a family and the connections among the private, state, or religion-induced commitments of a man and a woman to one another, etc. This is also encouraging ethnological research into

the investigation of how the individual perceives the family and the changes in it from the perspective of time.

The research object of this article is the conception of the family in 21st-century urban culture. The article sets forth the hypothesis that in each generation an 'own' attitude exists towards certain values. In keeping with this, 'other' was chosen to oppose 'self' on the assertion that otherness is perceived as a changing identity rather than the refined opposites own/foreign (Savoniakaitė 2014: Įvadas). The investigation's aim is to reveal, using ethnographical field research and the historical comparative method, the attitude towards the family that is held by Vilnius residents of different ages. To this end, the following *objectives* were set: 1) to examine the formulation of the conception of the family presented by ethnologists; 2) to reveal the everyday attitude of the respondents to the traditional and present-day family; and 3) to determine the differences in the attitudes and to describe them.

The research by ethnologists has shown that the foundation of a society's stability, i.e. the family, has changed very rapidly in recent years. But how this change is perceived by people of various ages has still not been discussed. This article's main source is material collected during 2012–2013 ethnographical field research on the basis of ethnographical question sheets created by the present author: 'Laisvalaikio ir šventinė kultūra šeimoje (Nepriklausomoje Lietuvoje)' [Leisure time and holiday culture in the family (in independent Lithuania)] and 'Laisvalaikio ir šventinė kultūra šeimoje (Sovietinėje Lietuvoje)' [Leisure time and holiday culture in the family (in Soviet Lithuania)] and a survey of 37 Vilnius residents (27 females and 10 males). Two age groups of Vilnius residents were selected for the investigation. The members of one were born during 1934–1966 (19 respondents) and of the second during 1970–1997 (18 respondents). Using a semi-structured interview, the respondents were asked to describe the present-day and traditional family and to indicate differences between them. Questions allowing the family's structure to be perceived were also asked. In asking about

the family in Soviet Lithuania they were asked to describe the attitudes of the parents of a boy or a girl, relatives, colleagues, and the government structures to unmarried couples that are living together. The available material has created the possibility of analysing how Vilnius residents of various ages perceive 'what is a present-day family', 'what is a traditional family', and whether differences can be seen between these two categories.

From an ethnologist's perspective, the concept of the present-day – modern family can be very widely interpreted. Some identify it with love, responsibility, trust, and a desire to live together, others with marriage, yet others with blood relations, and still others with joint housekeeping or the totality of all of these factors. In surveying the conceptions of family presented by ethnologists, it is possible to state that during different historical periods the form and structure of the family that existed was connected with the traditional conception of values that existed at that time rather than with the conception of 'traditional family'. Meanwhile in modern society the conception of the 'traditional family' is used fairly frequently even though this family is not connected with the peasant culture, which is passed down from generation to generation, but with officially registered marriage.

The investigation of the conception of family by two generations of Vilnius residents showed that the younger generation associates the present-day family more frequently with a couple living together outside of marriage, the older generation with marriage. Both generations see smaller differences in presenting a conception of the traditional family. For the older respondents, it is associated only with officially registered marriage, but for the younger generation, only in the majority of the cases. The respondents from both generations have in common that they associate the traditional family with the union of a man and a woman and the necessity of children.

The results of the investigation revealed that although both generations recognise that the present-day family can also include unconfirmed marriages, in fact the daily life of such a family is perceived analogously as life within a marriage.

In summarising the attitude towards the family held by the respondents from both generations, it is possible to state that the attitude of people of different ages can differ and therefore in analysing a society's culture, priority cannot be given to people of one age or another. Thus the author is inclined to confirm the hypothesis that in each generation an 'own' attitude exists toward certain values that is perceived as a changing identity rather than a stable opposition of self/other.

# 5 Ženkļai kultūrose





# Sapnas kaip folklorinės kultūros tyrimų objektas: tarpdiscipliniškumo gelmės ir seklumas

VITA IVANAUSKAITĖ-ŠEIBUTIENĖ

## Įvadinės pastabos

Idėją pasidalinti viena kita įžvalga, susijusia su sapnų tyrimų padėtimi kai kuriose kultūros sferose, bene labiausiai paskatino įvairius tekstus skaitant į akis krintąs eklektiškas metodologijų margumynas ir nuolat išskylantis klausimas: kas iš tiesų aktualiausia ir įdomiausia vienaip ar kitaip sapnais besidomintiems folkloristams, etnologams ar antropologams? Kas nulėmė, kad šių sričių darbuose palyginti dažnai remiamasi psichologijos suformuotomis sapnų tyrimų prieigomis, o kai kada net artėjama prie vadinamosios populiariosios psichologijos pseudomokslinių įžvalgų, tačiau nepalyginamai rečiau atsigręžiama į religijų studijas ar filosofų darbus? Ar tikrai nutiko taip, kad pastarojo šimtmečio folkloriniuose, etnologiniuose ir net antropologiniuose sapnų tyrimuose psichologija užgožė ar išvis nustūmė į pašalį neabejotinai senesnėms ir gilesnėms oneirologijos tradicijoms atstovaujantį ir artimiausiai su sapnų sfera susijusį religijų studijų kontinuumą? Šiuolaikiniuose humanitariniuose sapnų tyrimuose ne tik akcentuotinos teorinių prieigų pasirinkimo bei tarpdiscipliniškumo gelmių ir seklumų problemos, bet ir keltinas kai kam iš pirmo žvilgsnio galbūt paradoksaliai nuskambėsiantis tiriamojo objekto apibrėžties klausimas: koks sapno fenomeno pavidalas ar pavidalai bei raīškos prieinami ir priimtini humanitarinei oneirologijos terpei ir iš ko klostosi būtent jos savitumas? Kaip atpažįstama ir interpretuojama skirtis tarp sapno patirties ir jo naratyvo? Skubu atkreipti dėmesį, kad šiame darbe nebus kaip nors giliau leidžiamasi į

psichologines, religijotyrines ar filosofines sapnų tyrimų gelmes. Tam tikrai nepakaktų šių eilučių autorės kompetencijos, be to, ir tikslo tokio nėra. Šiuo atveju pagrindinė siekiamybė – atidžiau pažvelgti į ilgiau kaip šimtmetį trunkantį folklorinės kultūros (plačiąja prasme) tyrėjų domėjimąsi sapnais ir apmąstyti ryškesnius sąlyčio taškus su kai kuriomis kaimyninėmis (tiriamąjo objekto požiūriu) disciplinomis. Kitaip tariant, norima suprasti, kokiose pozicijose atsiduria sapnų kaip savitų folkloro elementų tyrėjas besišvalgydamas platesnių metodologinių galimybių bei aktualių teorinių priėgų, kaip jam sekasi prisiimti, išgryninti ir reprezentuoti savąją, humanitarinę, laikyseną. Šio konkretaus nedidelio tyrimo atveju sapnų studijų galimybės bei metodologinės priegos bus žvalgomos iš folklorinės kultūros pozicijų remiantis atskirų įrodymų nebereikalaujančiu faktu: sapnų pasakojimai, jų interpretavimai bei vertinimai yra išraiškinga ir neatsiejama folklorinės atminties dalis. Kas kita, kokius įrankius saviškėms sapnų studijoms „nusikala“ arba pasiskolina iš kitų disciplinų folkloro tyrėjai ir kokio turinio, apimties bei įvairovės tyrimų medžiaga jiems prieinama.

### **Sapnai folklorinės kultūros tyrimų kontekstuose: savų metodologijų paieškos**

Sapnus drąsiai galima laikyti neriboto ir išskirtinio populiarumo bei universalumo kultūros studijų fenomenu. Keblu būtų net išvardyti visas sritis ir disciplinas, vienaip ar kitaip besiangažuojančias sapnų tyrimų ar sapno kaip išskirtinio kūrybinio prado sklaidos sferose, ypač per pastarąjį šimtmetį. Religijotyra, psichologija, medicina, antropologija, filosofija, kultūrologija, folkloristika, literatūra, teatras, kinas, dailė – sąrašą galima būtų tęsti ir pildyti. Jūros marios pačių įvairiausių darbų ir beveik iliuzinės galimybės į jas įplaukus ne tik nenuskęsti, bet dar ir „susižvejoti“ aktualiausias išvalgas tuo pačiu metu nujaučiant, kad nusiirti iki svarbiausių dalykų laiko greičiausiai nepakaks. Ir kaip čia neprisiminsi turbūt kiekvienam žmogui daugiau ar mažiau pažįstamos sapno būsenos, kada tik atrodo, jog bėgi, o iš tikrųjų stovi vietoje. Besvarstant apie neretai

išskirtinių laiko sąnaudų ir minties įtemptumo reikalaujančią tyrimams svarbios medžiagos atranką, aktualiai nuskamba literatūros ir folkloro profesoriaus Donato Saukos svarstymai apie nuolatos didėjantį mokslinį teorinį kontinuumą, į kurį įsuktas mokslininkas rizikuoja prarasti tai, kas svarbiausia, – minties problematiškumą. Knygoje „Fausto amžiaus epilogas“ kalbėdamas apie, jo žodžiais tariant, ore tvyrantį mokslinių metodų humanitariniams tyrimams pasiilgimą autorius čia pat atkreipia dėmesį į „metodologinių rafinuotumų“ pavojų:

Tarpininkavimo operacijos vis labiau atitolina tyrėją nuo tiriamojo objekto, o mokslas skverbiasi į vis naujas ir naujas teritorijas. Taip randasi begalinis mokslinis teorinis kontinuumas. Paties tyrėjo atžvilgiu tai reiškia, kad nebėra problemos, sutelkiančios mūsų kultūrinį AŠ, o jis pats yra įsuktas į nepabaigiamą mentalinių operacijų grandinę. O kai mintis nebetenka problematiškumo, ji galbūt gali hipnotizuoti metodologiniais rafinuotumais, bet mes nebeįstengiame sukontroliuoti, kada ji pereina į manipuliavimo lauką (Sauka 1998: 14–15).

Gal nebus pernelyg griežtai pasakyta, jog sapnų studijose, kaip jokiaje kitoje kultūros tyrimų sferoje, itin dažnai kyla pavojus nukrypti į eklektiškumą ir „metodologinius rafinuotumus“, o idėjoms pagrįsti ilgainiui pradeda tikti kone viskas, kas bent kiek „sapniška“. Visai tikėtina, jog tokią situaciją iš dalies lemia ir pati mistiškoji sapno prigimtis, sunkiai paklūstanti bent kiek racialesniam vertinimui ar analizei, o oneirinių tyrimų sferose vis išskylančią metodologinį eklektiškumą galima būtų sieti su šiokia tokia paties tiriamojo objekto sumaištimi (apie tai bus kalbama kiek vėliau). Kaip jau užsiminta, humanitariniuose sapnų tyrimuose itin dažnai ir vos ne „privaloma tvarka“ pasitelkiamos arba bent jau paminimos psichologijos klasikų (pirmiausia, žinoma, Sigmundo Freudo, Carlo Gustavo Jungo) sukurtos ir jų sekėjų bei kritikų išpopuliarintos sapnų pažinimo ir interpretavimo teorijos. Į jų bemaž visuotinį populiarumą (skubu atkreipti dėmesį, kad turiu omenyje populiarumą, besiskleidžiantį už pačios psichologijos disciplinos ribų) galima būtų pažvelgti atsiremiant kad ir į Cliffordo Geertzo mums primenamą filosofės Susanne Lager mintį apie tai, jog

[...] kai kurios idėjos įsiveržia į intelektualinį peizažą su neregėta jėga. Jos iš karto išsprendžia tiek daug pamatinių problemų, jog, regis, taip pat žada išspręsti visas pamatines problemas, išaiškinti visus neaiškius klausimus. Visi jas graibsto lyg kokį naujo pozityviojo mokslo visraktį, sąvokinį centrą, apie kurį būtų galima sukonstruoti nuoseklią analizės sistemą (cit. iš Geertz 2005: 3).

Pratęsdamas filosofės įžvalgas, Geertzas rašo, jog tokiai naujai idėjai tapus „bendrojo teorinių sąvokų lobyno dalimi“ išpūstas populiarumas subliūkšta, o nuosaikesni mąstytojai ima spręsti jos iš tiesų iškeltas problemas, bet jau be „ankstesnio grandioziškumo, viską žadančio užmojo, galimo beribio pritaikymo regimybės“ (Geertz 2005: 3–4). Kultūros antropologo pabrėžiama būtinybė ieškoti specialesnės ir, pasak jo, „teoriškai pajėgesnės“ kultūros sąvokos, garantuosiančios jos gyvybiškumą (Geertz 2005: 4), artima anksčiau minėtam D. Saukos išskirtam kultūrinio „aš“ susikoncentravimui ir minties problematiškumo išlaikymui. Abu mokslininkai kviečia į nuosaikumą ir ypač sutelktumą grindžiamus kultūros tyrimus. Pasak C. Geertzo, „eklektiškumas pražūtingas ne dėl to, kad esama tik vienos krypties, kuria pravartu stumtis į priekį, o todėl, kad jų esama tiek daug, – būtina pasirinkti“ (Geertz 2005: 5).

Nesunku pastebėti, jog minėtoje gausybėje įvairių sričių oneirologinių tyrimų etnologai, folkloristai, o nemaža dalimi net ir antropologai, švelniai tariant, nėra pirmose eilėse. Jie greičiau, priešingai, užima vienas kukliausių ir nestabiliausių pozicijų, nepaisant sapno fenomeno aktualumo ir populiarumo jų nuolatos tyrinėjamoje tradicinės bendruomenės kasdienybėje ir sakraliose jos narių patirtyse. Jei kalbėtume apie lietuvių mokslinėje ir kultūrinėje terpėse aptinkamus sapnų tyrimus, turėtume neišvengiamai sutikti, kad minėtasis negausumas ir periferiškumas jiems būdingi dešimterioapai<sup>1</sup>.

1 Lietuviškasis sapnų kaip apskritai kultūrinių ar konkrečiai su folklorine kultūra sietinų fenomenų tyrimų laukas vis dar itin neplatus. Kalbant apie pačius ankstyviausius su sapnais susijusius darbus akcentuotina, kad XIX a. antrojoje pusėje Jono Basanavičiaus ir jo suburtų talkininkų (Kristupo Jurkšaičio, Mato Slančiausko ir kitų) dėka buvo užfiksuota ištisų įdomių sapniškųjų istorijų, ypač Mažosios Lietuvos areale (žr. BsGVV, BsJK); panašiu laiku radosi ir kiek išsamesnių tokio pobūdžio tekstų aptarimų bei ver-

2006 m. minint 150-ąsias Sigmundo Freudo gimimo metines vienas Maskvoje leidžiamo žurnalo „Этнографическое обозрение“ numerių buvo paskirtas sapnų antropologijos temai. Vedamajame straipsnyje kultūrologas Sergejus Sokolovskis klausia: kaip nutiko, kad šiuolaikiniame moksle į sapnus labiausiai gilinasi fiziologai, psichologai, psichoanalitikai ir psichoterapeutai, „kodėl sapnai netapo visateisiu antropologų ir sociologų tyrimų objektu?“ (Соколовский 2006: 3). Kaip vieną iš galimų priežasčių autorius nurodo įsigalėjusią tendenciją nepripažinti sapnų nei kaip kultūrinių įvykių, nei kaip socialinių faktų, laikyti juos vien tik individualiais, bendresnės kultūrinės reikšmės neturinčiais fenomenais. O kalbėdamas apie Rusijos mokslininkų situaciją XX a. antrojoje pusėje S. Sokolovskis primena, jog etnografiniai ar antropologiniai sapnų tyrimai (ypač pasitelkiant psichoanalitines prieigas) nebuvo įmanomi ir dėl ideologinių priežasčių. Ši tendencija, turint omenyje, jog ne tik rusų, bet ir visų kitų Sovietų Sąjungon inkorporuotų tautų mokslas patyrė tuos pačius cenzūrinius draudimus bei ribojimus, neabejotinai buvo būdinga ir lietuvių folkloristikai bei etnologijai. Taip pat savaime suprantama, kad nebūta absoliučiai jokių galimybių kam nors imtis sapnų kaip religinio pasaulėvaizdžio fenomenų tyrimų. Čia dar svarbu atkreipti dėmesį į tai,

tinimų tradicinės bendruomenės dvasinio gyvenimo kontekstuose (žr. Višinskis 2004). Tarpukario Lietuvoje sapnais domėtasi išskirtinai kaip liaudiškųjų tikėjimų masyvo dalimi, neskiriant dėmesio išsamesnių oneirinių naratyvų fiksavimui (plačiau apie tai žr. Ivanauskaitė-Šeibutienė 2010: 46–50). Čia pat atkreiptinas dėmesys, kad devyniolikto ir dvidešimtojo šimtmečių sandūroje bei pastarojo pirmojoje pusėje Lietuvoje buvo palyginti populiarūs ir įvairūs spausdinti sapnininkai. XX a. antroji pusė aptariamuoju požiūriu matytina kaip balta dėmė: sapnai nelaikyti „tikra“ tautosaka, todėl neprisiskynė kelio nei į tradicinės kultūros tyrimus, nei į folkloro rinkinius. Galima būtų minėti tik labai negausius pavienius atvejus, kada oneirinė tema vienaip ar kitaip paliečiama, pavyzdžiui, iškilų tautosakos pateikėjų biografijos ir kūrybos kontekstuose (žr. AED: 354 ir kt.). Atsigręžiant į naujausius tyrimus taip pat kiek išsamiau galima kalbėti apie tendenciją fiksuoti ir aptarti sapnų simbolikos aiškinimus įtraukiant juos į bendrą vadinamųjų liaudiškųjų tikėjimų ir spėjimų masyvą (žr. Višinskaitė 2007 ir kt.). Vienas kitas darbas paskirtas sapnui kaip mistinei universalijai ar kūrybiniam leitmotyvui (Repšienė 2006; Čiočytė 2008; Razauskas 2012). Pastarąjį dešimtmetį daugiau dėmesio sulaukė sapno kaip folklorinio naratyvo ar religinio pasaulėvaizdžio integralaus segmento tyrimai (Ivanauskaitė-Šeibutienė 2010, 2011, 2012).

jog S. Sokolovskis minėtame darbe pasigenda būtent į tarpdiscipliniškumą orientuotų sapnų tyrimų, t. y. tokių, kuriuose tradicinės kultūros tyrėjai susitelktų į, kaip manoma, žymiai toliau ir giliau oneirologijoje pažengusius psichologijos mokslo (ypač psichoanalizės) darbus. Kaip žinome, būtent šia kryptimi kurį laiką XX a. antroje pusėje klostėsi į sapnus orientuoti etnografų ir antropologų darbai kai kuriose Vakarų Europos šalyse, o ypač Jungtinėse Amerikos Valstijose. Formavosi atskira sapnų tyrimų tendencija, kurios pagrindu tapo psichoanalizės ir psichologinės antropologijos metodologinės prieigos. Jos atstovų veikla buvo itin spalvinga ir įvairiapusė, todėl glaustai ją pristatyti būtų labai nelengva. Aktualu pastebėti (ir tai laikytina vienu ryškesnių šios tendencijos savitumų), jog, be lauko tyrimų metu fiksuojamų informantų sapnų, psichoanalizės metodologiją taikantys antropologai kaip dalį tiriamojo objekto kryptingai pasitelkdavo savo pačių sapnus, ypač tuos, kuriuos išvyzdavo ekspedicijų metu gyvendami arti savo tiriamų bendruomenių. Bendraudami su jų nariais tyrėjai ne tik stebėdavo ir fiksuodavo, kaip savo gentainių sapnus analizuoja vietiniai patyrę „oneirokritikai“, bet ir patys pasakodavo pastariesiems savo vaizdinius, o žinovų jiems pateikiamų prognozių patikimumas pasitvirtindavo (arba ne) ateityje. Būta ir kito tos pačios veiklos etapo: stengtasi kuo labiau įsiliesti į tiriamąjį sociumą, perimti sapnų aiškinimo tradicijas ir savarankiškai jas praktikuoti, sapnų pagrindu užmegzti su informantais intuityvius ryšius. Pasak amerikiečių antropologės Barbaros Tedlock, vienos iš aptariamų krypties iniciatorių, kai antropologai lauko tyrimuose ėmė daugiau dėmesio skirti savo pačių sapnams, jie atrado, jog sapniškosios patirtys sujungia jų pašąmoninius ir sąmoningus jausmus, palaiko asmenybės vientisumą, padeda išsilaikyti iškylančiose nepažįstamose, todėl pavojingose situacijose (Tedlock 1991, taip pat žr. Tedlock 1987: 20–30). Kitaip tariant, antropologinis tyrimas tokio pobūdžio veiklos atveju transformuojamas į tam tikrą terapiją, o gal net ir į autoterapiją. Akivaizdu, kad tokia veiklos kontekste pirmenybė teikiama būtent psichoanalizės metodams, o aktualia siekiama tampa kultūros tyrėjo, kaip svetimas ir savas sapniškas patirtis sujungti gebančio psichoanalitiko, statusas. B. Tedlock ir jos bendraminčių darbuose ryškus dar vienas

akcentas – vadinamosios bikultūrinės jungtys. Akcentuojama, jog dažnai skirtingoms kultūroms priklausančių antropologo ir jo informanto sapnų pasakojimas vienas kitam gali padėti integruotis į kito kultūrą neprarandant ryšio su savąja: „Sapnavimo kultūra, apimanti sapnų, jų pasakojimo metu kylančių asociacijų ir sapnų interpretacijų sampyną, sukuria erdvę, kurioje etnografai ir jų subjektai bando kurti ir perduoti už kultūrinių skirtumų ribų išeinančias reikšmes“ (Тедлюк 2006: 28).

Būdingesnio pavyzdžio teisėmis prabėgom paminėta JAV antropologų plėtota sapnų tyrimų kryptis – tik viena iš daugelio XX a. sparčiai populiarėjusių psichologijos ir antropologijos sąsajų, itin vaizdžiai parodanti, kokią didžiulę įtaką socialinių ir humanitarinių mokslų oneirinėms studijoms darė psichoanalizė ir psichologija apskritai (atskirai, žinoma, paminėtinas visuotinis C. G. Jungo idėjų populiarumas). Minėtoji tendencija lauko tyrimų metu gretinti ir lygiomis teisėmis analizuoti tiek informanto, tiek ir tyrėjo sapnus sietina ir su psichoanalitinėmis tendencijomis, ir su psichologiniu sapno vertės bei universalumo pripažinimu: juk sapnavimas „prieinamas“ absoliučiai visiems žmonėms ir visi sapnai gali būti svarbūs. Pasak Boriso Uspensio, pačia bendriausia prasme sapnas – tai patirtis, „duota kiekvienam žmogui, susiejanti mus su kita realybe, kitaip tariant – elementarus mistinis patyrimas: sapno realybė ir budri realybė vienaip ar kitaip stoja viena prieš kitą mūsų sąmonėje“ (Успенский 1994: 17).

Atviru laikytinas klausimas, kiek ir kaip psichologijos klasikų teorijų taikymas sapnų kultūros tyrimuose galėtų tapti, prisimenant S. Lager mintį, vos ne visas problemas išsprendžiančiu mokslo visrakčiu. Ar tokio pobūdžio tarpdiscipliniškumas nesuniveliuoja paties tiriamojo objekto? Sapnų kultūros tyrinėtojai lauko tyrimų metu įsileidus į savęs tyrinėjimus ilgainiui gali iškilti pavojus apskritai beveik pamesti iš akių savo tiriamosios bendruomenės narius kaip dialogo partnerius ir paversti juos vien tik kuriamos metodologijos dalininkais, savotiškais mediumais – sapnų aiškintojais, padedančiais juos lankančiam antropologui susivokti savyje. Šiuo požiūriu itin taikliu laikytinas C. Geertzo pastebėjimas, kad lauko tyrimų metu tyrėjui vis dėlto labiau turėtų rūpėti, „kaip reikia atlikti antropologinę analizę ir įrėminti jos rezultatus, o ne kokia turi

būti antropologo psichinė sankloda“ (Geertz 2005: 36). Antra vertus, minėto pobūdžio tendencijos ne tik turi savitą mokslinį kontekstą, bet ir atspindi bendrą šiuolaikinio pasaulio „psichologizaciją“. Nesunku pastebėti, jog S. Freudo pasiūlyta pamatinė mintis, kad sapnų aiškinimas yra „karališkas kelias“ į pašąmoningumo dvasiniame gyvenime pažinimą (žr. Фрейд 2003: 531), tapo svarbi ne tik sapnus pasitelkiančiai psichoterapijai, bet ir daugybei jai prijaučiančių ir, ko gero, nemenkai ją suabsoliutinančių kultūros tyrėjų, o trūkinėjančių bendruomeninių ryšių ir sekuliarizacijos stiprėjimo aplinkoje atsidūrusiam modernių laikų žmogui pametėjo iliuziją, kad pasitelkdamas sapnus jis išmoks visapusiškai kontroliuoti savo gyvenimą, laikyti jį savo rankose ir tapti vienvaldžiu jo šeimininku. Greičiausiai iš to paties šaltinio kilo sparčiai populiarėjančios pačios netikėčiausios sapnų valdymo ir dar visokiausių manipuliavimų jais „technikos“, kurių griebiamasi trokštant kažkokio itin sunkiai apibrėžiamo savęs pažinimo.

### Religija kaip pirminis sapnų tyrimų laukas

Vis dėlto psichologijos suteikiamos populiarios ir patrauklios (o neretai ir itin laisvai susiinterpretuotų jos teorijų pagrindu susikonstruotos) domėjimosi sapnais galimybės neuždengia negincijamu laikytino fakto, jog pirminis sapnų tyrimų laukas buvo religija. Tuo neabejoja tiek klasikinių sapnų psichologijos darbų autoriai, tiek sapnus kaip išskirtinai religinio pobūdžio fenomenus tiriantys mokslininkai. Akcentuojama, kad gerokai anksčiau, negu psichoanalitikai ar miego laboratorijų tyrėjai „pasirodė scenoje“, religijų specialistai analizavo sapnus įvairiausiuose kontekstuose: sapnų panaudojimas iniciacijų ritualuose, oneiriniai įvaizdžiai įvairiuose meno kūriniuose, sapnų vaizdiniai sielos, mirties ir lemties supratimuose ir t. t. (žr. Doniger, Bulkeley 1993). Vieno ankstyvesnių (pasirodžiusio 1935 m.) sapnų tradicijos tyrimų, kuriame derintos antropologijos ir psichologijos prieigos, autorius Jacksonas Stewardas Lincolnas akcentavo, kad ilgus amžius savo sapnais ir vizijomis besidomėję įvairių kraštų ir kultūrų žmonės daugelį jų suvokė būtent kaip religinės



patirties ženklus (Lincoln 2004: 1). Nuo seniausių laikų visose kultūrose turėję (o neretai ir tebeturintys) apibrėžtą, tikslingą bei motyvuotą vietą ir paskirtį, sapnai, jų pasakojimai ir interpretavimo kanonai tik pastaraisiais šimtmečiais iš bendruomeninio ir nuo religinių patirčių neatsiejamo viseto vis intensyviau virto individualiu psichologiniu fenomenu. Ericas Robertsonas Doddsas, sapnams nemažai dėmesio skyręs vienas iškiliausių graikų ir romėnų bei pirmųjų amžių krikščionių dvasinės kultūros ir religinių praktikų tyrinėtojų, lygindamas sapno statusą ir vaidmenį archajiniais ir šiuolaikiniais amžiais, pastebi, jog „mūsų kultūroje vizijos ir balsai paprastai suvokiami kaip ligų simptomai, o sapnai laikomi bendravimo kanalu ne tarp Dievo ir žmogaus, o tarp sąmoningosios ir pasąmoningosios žmogaus sielos dalių“ (Dodds 1990: 69). Tikėtina, kad ne kas kita, o būtent religingumo apnykimas vedė į sparčiai didėjančią sapnų psychologizaciją, mažino jų bendruomeninę reikšmę ir, priešingai, išryškino asmeniškąjį pradą. Šiuo požiūriu itin įdomus daugelio tyrinėtojų pastebėtas nelengvai užčiuopiamas ar išryškinamas, tačiau itin stipriai jaučiamas skirtumas tarp sapnų, aptinkamų įvairių epochų reikšminguose rašytiniuose šaltiniuose bei sakytinėje kultūroje, ir modernųjų laikų žmogaus sapnų. Pasitelkdami medievisto Christopho Flüelerio sąlygiškus nusakymus, pirmuosius galėtume pavadinti senovės, o antruosius – šiuolaikiniais sapnais. Ch. Flüeleris pažymi, kad sapnai neabejotinai yra reikšmingi visose kultūrose ypač dėl jų prasmingo turinio ir atviros arba alegoriškos apreikšties, „tačiau senovės sapnai yra reikšmingi daug platesniu požiūriu. Sapnai lėmė kultūrinės vertybes ir orumą. Svarbus šiuolaikinės ir senovinės sapno reikšmės skirtumas yra tai, kad tada sapnai turėjo didžiulę kultūrinę ir socialinę reikšmę. Šiuolaikiniai sapnai reikšmingi tik asmeniškai, psichologiniu požiūriu“ (Flüeler 2005: 84). Tam tikra prasme galėtume sakyti, kad „psichologiniu požiūriu“ reikšmingi yra visi be išimčių sapnai. Tuo tarpu „senovės“ sapnams būdingas itin stiprus pasaulėžiūrinis aspektas, tiesiogiai susiejantis sapną ir sapnuotojo atstovaujamą bendruomeninę dvasinių vertybių sistemą. Neabejotina, jog sapnai visų tautų religinėse tradicijose užima daugiau ar mažiau reikšmingą vietą (žr. Kilborne 1987; Bulkeley 2008). Išskirtinės svarbos ir įdomumo klausimas – kaip absoliučiai

individuali sapno patirtis tampa bendruomeniniu solidarumu ir praktikomis pasižyminčio tikėjimo išraiška? E. R. Doddsas, analizuodamas daugybę klausimų mokslininkams kėlusius vadinamuosius medicininės inkubacijos sapnus, kurių metu, kaip manyta, ligoniai kolektyviškai patirdavę gydančią Asklepijo galią, aptaria juos kaip fenomeną, kuriame abipusiškai susiję tai, kuo tikima, ir tai, kas sapnuojama:

Tokio tipo patirtys atspindi tikėjimų modelį, priimtina ne tik sapnuotojui, bet ir paprastai visai jo aplinkai. Jų formą nustato tikėjimas, o ji savo ruožtu pastarąjį patvirtina. Laikui bėgant šie išgyvenimai tampa vis labiau stilizuoti. Kaip jau seniai yra pastebėjęs Teiloras, „akivaizdus uždaras ratas: kuo sapnuotojas tiki, tą jis ir regi, o ką regi, tuo ir tiki“ (Dodds 1951: 112).

Kitoje tyrimo vietoje Doddsas dar pastebi, jog daugelyje kultūrų egzistuoja sapnų struktūros, priklausomos nuo socialiai perduodamo tikėjimų pavidalo, kurios išnyksta, kai šie tikėjimai nebėra palaikomi. „Ne tik vieno ar kito simbolio pasirinkimas, bet ir pati sapno prigimtis, tikėtina, paklūsta griežtam tradiciniam stereotipui“ (Dodds 1951: 104).

Tai, kad sapno kaip religinio fenomeno kolektyviškumas yra kur kas sudėtingesnis dalykas negu tiesiog sutampančio sapno idėja ir siejasi tiek su sapniškąja, tiek su budria sapnuotojo būsenomis, atskleidžia ir daugiau tyrinėtojų. Vienas jų – Borisas Uspenskis, analizavęs sapno tapsmo kultūriniu tekstu procesą.

Galime manyti, kad sapnai paklūsta mitologinių įsivaizdavimų stereotipams, atspindėdami vienaip ar kitaip įsisąmonintus motyvus ar įvaizdžius. Taip pat neatmestina, kad stereotipiniai įvaizdžiai kyla ne tiek pačiuose sapnuose, kiek jų įprasminimo ir semiotinio įforminimo procese, kitaip tariant, interpretacija ir atitinkama unifikacija gali būti realizuojama sapno vaizdinių perkėlimo į tekstą, pasakojantį šį sapną, procese. Pastaruoju atveju to, kas sapnuota, turinys yra reiškiamas įprastais semiotinio apiforminimo raiškos būdais; mitologija tokiu būdu iškyla kaip „kalba“ – plačiąja semiotine prasme, – leidžianti įforminti sapno įvaizdžius, suteikiant jiems komunikacinę funkciją (Успенский 1994: 36).

Sapno refleksija sklaidžiasi konkrečiame religiniame kontekste. Tokiu būdu individualus patyrimas verbalizuojamas tradicijos motyvuota kalba ir tampa konkrečios tas pačias tikėjimo vertybes ir praktikas palaikančios bendruomenės komunikacijos dalimi.

### **Tiriamąo objekto kontūrai: sapno būsenos ir naratyvo dilema**

Jau buvo užsiminta, kad sapnais besidominčiam kultūros, o ypač folklorinės kultūros tyrėjui nelengva neprarandant minties problematiškumo ir nepaklystant tarpdisciplininuose labirintuose apsibrėžti savąj oneirinių tyrimų kryptį. Iš pirmo žvilgsnio paradoksalus klausimas, kas gi yra tikrasis mūsų objektas, skatina atidžiau pažvelgti į sapną kaip išskirtinės sąrangos fenomeną.

Apibrėždamas sapną, Benjaminas Kilborne'as atkreipia dėmesį į gerokai platesnį sąvokos reikšmių lauką negu vien sapno būseną ar pabudusio žmogaus pateikiamas šios būsenos pasakojimas. Į jį, pasak mokslininko, gali būti įtrauktos ir tokios būsenos, kaip vizijos, budrus sapnas, hipohondrinės fantazijos ir haliucinacijos (Kilborne 1989: 482). Anksčiau aptarti sudėtingi sapno būsenos transformacijos į pasakojimą procesai, kuriuose ypatingą vaidmenį atlieka religinės tradicijos motyvuojama vaizdinių verbalizacija, kultūros tyrėjui pirmiausia aktualūs siekiant nusistatyti savo tiriamojo objekto kontūrus. Visuotinio įvairių sričių sapnų tyrinėtojų pripažinimo sulaukusia tiesa laikytinas faktas, jog „sapnas yra privati psichinė patirtis, kurios neįmanoma užrašyti paties vyksmo metu, tuo tarpu sapno pasakojimas yra viešas bendruomeninis performansas, prieinamas tyrinėtojiui“ (Tedlock 1991). Kaip kuriamas šis „viešas performansas“? Gilinantis į sapnų pasakojimus svarbu neišleisti iš akių esminio fakto, jog tarp iš principo nepažinios ir identiškai neatspindėtinios sapno patirties ir jo pasakojimo įsiterpia ištisas sapnuotojo atminties, asmeninių ir bendruomeninių tradicijų, vertybių ir patirčių arsenalas, teikiantis kūrybinę medžiagą sapno naratyvui. Remdamasi pagrindinių atminties teoretikų Maurice'o Halbwachso, Pierre'o Nora

ir Jano Assmanno tyrimais Juliette Grace Harrison formuluoja tris trejopos atminties bruožų turinčius sapno įsiminimo etapus: kalbama apie *tikrąjį* sapną (asmeninės atminties grynuolį, kurio mes negalime pasiekti), *prisimintą*, arba *atkurtą*, sapną (priklausantį nekoherentiškos autobiografinės atminties laukui), galiausiai apie *kultūriškai prisimenamą*, tai yra perpasakojamą, struktūruotą ir plačiai paskleidžiamą, sapną, tampantį komunikacinės atminties reprezentantu (žr. Harrison 2009: 9–12). „Prisiminimas apie sapną niekada nelygus pačiam sapnui, o prisiminimo pagrindu sukurtas pasakojimas niekada nelygus pačiam prisiminimui“ (Лурье 2002: 27) – šis Michailo Lurjė išsakytas pastebėjimas galėtų pasitarnauti kaip aktualus sapnų humanitarinių tyrimų metodologinis leitmotyvas. Sapną kaip absoliučiai individualią ir su niekuo nepasidalinamą patirtį Jurijus Lotmanas taikliai pavadina komunikacijai nepritaikoma „kalba vienam žmogui“:

Sapnas turi vieną ypatybę – jis individualus, patekti į svetimą sapną negalima. Išeitų, kad iš principo tai – kalba vienam žmogui. Su tuo susijęs išskirtinis komunikacijos šia kalba komplikuotumas: perpasakoti sapną taip pat sunku, kaip, tarkim, žodžiais perteikti muzikinį kūrinį. Šis sapno neperpasakojamumas bet kokį jo įsiminimą paverčia transformacija, tik apytiksliai išreiškiančia jo esmę (Лотман 2004: 126).

Sapno atpasakojimo prilyginimas bandymui žodžiais perteikti muzikinio kūrinio turinį provokuoja mintį, jog viskas, kas bebus pasakyta apie sapną manant, kad pasakojamas pats sapnas, iš tikrųjų tebus įspūdis, giliai užkabinusios emocijos verbalizacija. Sapno pasakojimas, kas akimirka vis labiau tolstantis nuo pirminio savo šaltinio, gyvena savarankišką (kai kurių rašytiniuose šaltiniuose įamžintų sapnų atveju net tūkstantmečius trunkantį) kultūrinio teksto gyvenimą, varijuodamas, įgydamas vis naujų bruožų ir tapdamas reikšminga žmogaus ir bendruomenės oneirinės biografijos dalimi, religinės tradicijos motyvu ar istoriniu faktu.

Grįžtant prie sapnų kaip vienos iš bendruomenines tradicijas tiriančių mokslų srities atkreiptinas dėmesys į būtinybę žvelgti į juos kaip į integralią žmogaus religinio pasaulėvaizdžio dalį. Ir jeigu folklorinės

kultūros tyrinėtoji aktualu fiksuoti savo pateikėjų sapnus ne vien kaip įdomias istorijas, individualius išsakyimus ar stereotipuotas liaudiškųjų tikėjimų formas, bet ir kaip giluminius kultūros tekstus, jam privalu leisti į kur kas išsamesnį dialogą. Iš folklorinės kultūros pozicijų žvelgiant sapno naratyvas regimas kaip varijuoti linkstąs, tradicijai pavaldus tekstas, kaip integralus bendruomenės komunikacijos segmentas, be kita ko, atspindintis ir per ilgesnį ar trumpesnį laiką nusistovėjusius sapnų vertinimus, jų statusą bendruomenėje. Šiuo požiūriu folklorinės kultūros tyrėjams greičiausiai labiau pakeliui ne su psichologais, o kad ir su antikos ar viduramžių bendruomenės oneirologiniu požiūriu tyrinėjantiais mokslininkais. Kaip savo knygoje „Graikai ir iracionalumas“ pastebi E. R. Doddsas:

Yra du dokumentuotų sapnų tyrimo būdai praeities kultūroje: galima pamėginti juos vertinti iš pačių sapnuotojų požiūrio taško ir kartu rekonstruoti tai, kas atrodė reikšminga jų budriai sąmonei; arba galima bandyti prasiskverbti per manifestuojamąjį sapnų turinį į paslėptąjį jų turinį, taikant šiuolaikinės sapnų analizės metodiką. Pastarasis būdas gana rizikingas: jis atsiremia į neįrodomą prielaidą apie sapno simbolių universalumą, kurios negalime patikrinti registruodami sapnuotojui kylančias asociacijas. Neabejoju, kad patekęs į patyrusias ir atsargias rankas šis būdas galėtų duoti įdomių rezultatų; bet neapgauinėsiu savęs manydamas pats galįs jų pasiekti. Mane labiau domina ne graikų sapnai, o graikų santykis su sapnais (Dodds 1951: 103).

Doddsso pasirenkama pozicija vertinti sapnus iš „pačių sapnuotojų požiūrio taško“ šiuolaikiniuose folkloro tyrimuose naudinga dar ir tuo, jog lauko tyrimų metu tyrėjas turi unikalią galimybę identifikuoti šį „požiūrio tašką“ padedamas pačių sapnų pasakotojų, stebėdamas ir su jais aptardamas kasdienį gyvenimą, išpažįstamo tikėjimo praktikavimą, bendruomeninę komunikaciją.

Kalbant apie konkrečius tyrinėtojamus pasiekiamus tradicinėje kultūroje gyvuojančius sapno raiškos būdus, galima išskirti kelis tarpusavyje glaudžiai susijusius oneirinio naratyvo pavidalus. Populiariausias ir išsamiausiai dokumentuotas iš jų – vadinamasis liaudiškasis sapninin-

kas, gyvuojantis tiek kaip žodinis paveldas, tiek ir kaip tūkstantmečius skaičiuojantis specifinis rašytinis „žanras“, kurį kultūrologas ir eseistas Rogeris Caillois yra pavadinęs „keistai monotoniška literatūra“, turėdamas omenyje įvairiais laikotarpiais skirtingose kultūrose klestinčiuose tokio pobūdžio tekstuose nuolat pasikartojančias vis tas pačias sapnų aiškinimo schemas (žr. Caillois 2007). Kitas kultūros tyrinėtojų dėmesį traukęs sapnų pavidalas – daugiau ar mažiau išsamūs sapnų pasakojimai, o greta jų (kaip neretai neatsiejama jų dalis) dar minėtini ir sapnų pasakotojų ar rašytinių šaltinių autorių pateikiami patys įvairiausi sapnų vertinimai. Apibendrintai visus šiuos sapno raiškos pavidalus galima būtų nusakyti taip: viskas, kas pasakojama *apie* sapnus<sup>2</sup>.

Vis dėlto nėra taip paprasta susitaikyti su mintimi, kad mistiškoji sapno būseną užsiveria ties pabudimo riba ir nepasiduoda jokioms pastangoms ją „paraidžiui“ užrašyti. Todėl nekeista, kad kartais kultūriniuose sapnų tyrimuose susigundoma iliuzija „ištirti“ pačią sapno būseną, nepripažįstant, kad jos atkartojimai – jau ne mokslui, o greičiau grožinei literatūrai, dailei, teatrui ar kinui, kuris teisėtai laikomas sapno fenomenui bene artimiausia kūryba, priklausantys horizontai. Tikėtina, kad šiai iliuzijai susikurti padeda pastaraisiais dešimtmečiais ypač populiarūs šalia profesionaliosios psichologijos tarpstantys ir nemenkai ją diskredituojantys pseudopsichologiniai ir pseudodvasiniai „mokslai“, akcentuojantys galimybes „patekti“ į sapnus ir juos „valdyti“ kaip geresnio gyvenimo modeliavimo įrankį. Jų sėkmę neabejotinai lemia visuotinis sapnų populiarumas ir trauka, tūkstantmečius neišsenkantis žmonių domėjimasis sapnais kaip galimu ateities prognostikos instrumentu, kaip unikalia galimybe susisiekti su mirusiais brangiais asmenimis, kaip paraleline realybei erdve, kurioje įmanoma absoliučiai viskas. Pasak R. Cailloiso,

[...] apreiškėtis per sapnus – tai tikrovės kopija, einanti pirma jos ir ją pavergianti. Ji suteikia tikrovei tokį pavidalą, kuriuo ši turi

2 Išsamiau apie aptariamus oneirinės tradicijos pavidalus žr. Ivanauskaitė-Šeibutienė 2012: 178–181; ten pat (p. 191–201) žr. ir apie sapno kaip naratyvo ir sapnininkų sąsajas bei sankirtas.

realizuotis. Ateitis nepažini, daugialypė, beformė. Išvysta sapne, ji tampa nekintama. Čionai glūdi sapno galia – jis palenkia tikrovę savo valiai. O jo silpnybė – bet kuris apgavikas gali nesivaržydamas pareikšti turįs neįkainojamą dovaną, atsirandančią iš nepasiekiamos paslapčių gelmės – miegančiojo sąmonės (Caillois 2007: 120).

### Sapno pasakojimas kaip tikėjimo tradicijos refleksija

„Kad suprastume žmogiškąją prigimtį, turime studijuoti sapnus. Kad suprastume sapnus, turime studijuoti religiją“, – taip sapnų sampratai ir paskirčiai įvairiose pasaulio religijose skirtos studijos autorius Kelly Bulkeley susieja prigimtį, sapną ir tikėjimą (Bulkeley 2008: 3). Kalbama apie sapnus, kurių pasakojimuose ir aiškinimuose atsispindi sapnuotojų išpažįstamos religijos simboliai, praktikos ir bendruomeninių laikysenų paradigma. Tokia išvalga itin aktuali gilinantis į takoskyrą tarp psichologinio ir religinio sapnų pažinimo aspektų. Kaip jau buvo minėta, toli gražu ne kiekvienas sapnas tampa pasakojimu, o juo labiau atspindinčiu žmogaus „vertybes ir orumą“, kaip pasakytų Ch. Flüeleris. Tikrų ir netikrų, pranašišku, alegorinių ir įvairių kitokių sapnų skyrimas įvairiose kultūrose žinomas nuo neatmenamų laikų (žr. Kilborne 1987a). Žmogaus gyvenimo, o per jį ir visos bendruomenės istorijos dalimi tampa tik tie sapnai, kuriuose regėti vaizdai ar girdėti garsai „susijungia“ su budraus gyvenimo vertybėmis ir tradicijomis, kurie nepalieka ramybės, prašosi būti išsaugoti pasakojimuose ir skatina veikti. Pasak R. Cailloiso, „sapno reikšmingumas ir įtaigumas atsiranda dėl jo sukulto įspūdžio. Nieko nesujaudinęs sapnas greit pamirštamas – tai tuščia ir bevertė fantasmagorija, išnyranti ir bemat išsisklaidanti, pranykstanti be pėdsakų, nors ir kokia žavi būtų trumpalaikė jos apraiška“ (Caillois 2007: 118). Sapno sukeltas įspūdis tam tikra prasme „pažadina“ žmogų, jį tarsi supurto, „neišeina iš galvos“. Pačia bendriausia prasme sapnas patiriamas kaip pranešimas, kaip žinia. Kaip ji bus priimta ir kas toliau su ja įvyks, priklausys nuo sapnuotojo ir jo aplinkos vertybių sistemos. J. Lotmano pastebėjimu, sapnas yra pranešimas, kurio šaltinio pavidalas

neatskleidžiamas, o kaip bus užpildyta ši „nulinė erdvė“, priklausys nuo „sapną aiškinančios kultūros pobūdžio“ (Лотман 2004: 126).

Atkreiptinas dėmesys į tai, jog religinę motyvaciją turintys sapnai yra įsimenami dažniausiai visam gyvenimui. Tą akivaizdžiai rodo lauko tyrimų metu užrašyta medžiaga<sup>3</sup>. Kaip žinome, tikėjimo liudijimams prilygstančių sapnų, taip pat ir mirusiųjų sapnavimų pasakojimų, neatskiriamų nuo religinių patirčių, dažniausiai užrašoma iš vyresniųjų kartų pasakotojų. Dažna ir tipiška laikytina situacija, kai pasakojami tikėjimo atžvilgiu ypač svarbūs sapnai būna pateikėjų susapnuoti prieš daugybę metų – dar ankstyvojoje jaunystėje ar net vaikystėje. Jie lydi žmogų ilgus dešimtmečius, yra nuolat prisimenami ir noriai pasakojami. Tokiu būdu ilgas nugyventas amžius tampa išskirtinės svarbos faktoriumi: sapno reikšmingumas tarsi išbandomas pačiu gyvenimu.

Neretai tikėjimo paradigmą atveriančiuose sapnų pasakojimuose paties sapno grynuoju pavidalu yra labai nedaug, kur kas daugiau juose aptinkame veiklos, susijusios su tikėjimo praktikų ir/ar bendruomenių nuostatų diktuojamomis reakcijomis į sapno vaizdinius. Vienokia ar kitokia sapno žinia tampa reikšmingu indikatoriumi, kaip ir kodėl privalu laikytis tų ar kitų bendruomeninių taisyklių. Per sapno pasakojimą atsiskleidžia daugybė reikšmingų religinių ir socialinių normų, nuostatų ir tradicinių praktikų. Jų pateikimas naratyvuose tiesiogiai priklauso tiek nuo sapnus pasakojančio žmogaus laikysenų, tiek ir nuo naratyvą fiksuojančio tyrėjo pozicijos. Šio tyrimo pabaigoje kaip iškalbingus ir ne

3 Tiesiogiai ar netiesiogiai išreikštų religinių motyvų turinčių oneirinių pasakojimų įvairių kraštų tyrinėtojams pavyksta užfiksuoti tikrai nemažai. Lietuviškieji sapnų medžiagos rinkimo kontekstai taip pat ne išimtis. Šiuo atveju turiu omenyje maždaug per pastarąjį dešimtmetį palyginti gausiai įvairiose Lietuvos vietovėse (išskirtinio dėmesio sulaukė Žemaitijos regionas) Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto ekspedicijų metu folkloristų užrašyti įvairaus pobūdžio oneiriniai naratyvai. Kadangi, kaip jau buvo minėta (žr. 1 pastabą), XX a. antrojoje pusėje sapnų pasakojimų nefiksuota beveik iš viso, o prieškario Lietuvoje tautosakos rinkėjai daugiau dirbo rinkdami vien tik glaustus liaudiškojo sapnininko duomenis, minima nauja folklorinė medžiaga (visa ji saugoma Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne) bent iš dalies užpildo šią nemenką spragą ir suteikia galimybių rimtesnėms lietuvių oneirinės tradicijos studijoms.



vieną anksčiau aptartą sapno kaip folklorinės kultūros objekto bruožą paliudijančius pavyzdžius pateiksiu du skirtingu laiku užrašytus skirtingos apimties pasakojimus. Jie patvirtina minėtąją abipusę giluminę sąsają tarp, prisimenant E. Teiloro mintį, to, kuo tikima, ir to, kas sapnuojama; be to, liudija, jog ir lietuviškojoje sapnų tradicijoje apstu bendruomeninio tikėjimo paradigmą atveriančių naratyvų.

Pačioje devynioliktojo amžiaus pabaigoje rašytoje nedidelėje studijoje „Antropologinė žemaičių charakteristika“ Povilas Višinskis, remdamasis savo paties surinktais duomenimis, išsakė mintį, jog visi žemaičiai „tvirtai įsitikinę, kad vėlės pasirodo per sapną ir kreipiasi su prašymais ar reikalavimais. Laiko, kad yra nusikaltimas, baisiausia nuodėmė neįvykdyti kenčiančios skaistykloje vėlės prašymų“. Ir kaip šio pastebėjimo pagrindimą pateikė savo paties 1896 ar 1897 metais Žemaitijoje užrašytą štai tokį pasakojimą:

Mergaitei per sapną pasirodo vėlė ir sako: „Nueik pas motiną ir pasakyk jai, kad ji pastatytų kryžių už mirusiuosius, kur jai patinka.“ Vargšė senutė, kuri kartais ir duonos pristigdavo, buvo susikrįmanti tik dėl to, kad aiškiai nenurodyta kryžiaus vieta. Nubėgo patarimo pas kunigą. Buvo nuspręsta pastatyti kryžių ant dukters kapo, o tai vargšė senutė tučtuojau ir padarė. Po to vėlė daugiau nebesirodė (Višinskis 2004: 86).

Mums prieš akis gana tipiškas ir išskirtiniu populiarumu pasižymintis liudijimas apie sapne pasirodantį ir savo prašymą pateikiantį mirusį žmogų. Kryžiaus „už mirusiuosius“ statymas ant dukters kapo šiuo atveju laikytinas sapno inspiruotu religinio pobūdžio veiksmu, anuometiniame katalikiškojo žemaičių gyvenimo kontekste visiškai natūraliu ir įprastu (kaip pastebi ir P. Višinskis, senutei nekilo nė menkiausių abejonių, privalo ar ne, išgali ar ne ji tai padaryti), galinčiu nustebinti nebent tik prašalaitį tradicinės gyvensenos tyrinėtoją.

Kitas pavyzdys užrašytas taip pat Žemaitijoje (Skliastės kaime, Mažeikių rajone), bet daugiau kaip po šimtmečio, 2007 m. vykusios Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto ekspedicijos metu. Iš anksto galima pasakyti, kad jis visapusiškai patvirtina, jog P. Višinskio pastebėta giluminė žemaičių nuostata žūtūbūtinai ir deramai atsiliepti į maldos ar

aukos sapnuose prašančių mirusių gentainių pageidavimus tebegyvuoja ir mūsų dienomis (bent jau tarp vyresniųjų kartų žemaičių). Be to, jame išryškinta dar viena religinio pobūdžio elementų turintiems sapnų naratyvams itin būdinga nuostata: atsiliepti į sapne mirusiojo vienaip ar kitaip išsakytą prašymą gyvieji privalo be išlygų ir delsimo; privalęs tai padaryti, bet nedaręs žmogus, tikėtina, sulauks papildomų ir kur kas rimtesnių įspėjimų. Šią istoriją išgirdau iškart, vos tik 1927 metais gimusios moters paklausiau, ar būna, kad mirusieji ko nors prašytų per sapnus<sup>4</sup>:

Pasiprašo. Mano sesuo <...> Julijana buvo, Raštikienė pavardė.

Ir ana buvo apsiženijusi antrą vyrą. Ir ana mirė, ir tas vyras buvo pijokėlis. Ir ana atėjo [prisisapnavo] pas susėdės, čia tokia Čepulienė

- 4 Siekdama palengvinti teksto supratimą šį pasakojimą pateikiau bendrine lietuvių kalba. Įrašinėjant pateikėja jį pasakojo sodria gimtąja žemaičių tarme: „Pasiprašo. Mona sesou <...> Julijana bova, Raštikienė pavardie. Ėr ana bova apšėžanijosė ontra vira. Ėr ana mērė, Ėr tas vīrs bova pijuokielės. Ėr ana atejė pas susiedės, čė tuokė Čepulienė gīvena <...> Ta Julijana, atejosė pas tou Čepulienė Ėr sakontė: „Antuoselė, tu nuėk pas Antanieli Ėr paprašīk, kad Ėšvėrtom bolbīnės. Aš tep nuoro valgītė.“ Ta Antuosė, ta Čepulienė, atejosė mon saka: „Tu nuėk (no, jau mon kāp sesou...), tam Antaneliou Ė sakėik.“ Vuo vedvu buvuov apsipikusiu, aš prī anuo nejau. Ons kiaurā gėrts Ė gėrts lioub būs, kāp jau vēins palėka. Ė tāp ons gierė, vuo kāp vēins palėka, ta jau par daug gierė. No, aš sakau: „Jėgo tau sapnavuos, tavėis prašė, ta to Ėr sakėik.“ Saka: „Vuo kumet aš anon pagauso, kad ons kiaurā gėrts ir?“ Sakau: „Ėk Ėš rīta, Ėš puo naktėis jau būs prablaiviejės. Ėš rīta Ėk, ka nebūtom spiejės ožpėltė, Ė pasiruokouste.“ Er ana nuvejosė er papasakuojosė, ka ta Julijana tāp prašiosė tuos bolbīnės ka Ėšvėtu. Saka: „Ana praša mišiū, ka to ožpėrktom mėšias.“ Matā, bova nesenė puo mērėma. A dveji, a treji metā. Ne tep senė. Šėts pasakės: „[kalba nebe žemaitiškai – V. I.-Š.] man laiduotovės kainavo, aš metines kėliau (tuoks aukštaitis ons bova Ėš Bėržu), man ir taip brangiai kainavo – nepirksiu nieko!“ No, napėrksė, napėrksė – tava reikals. Tava žmuona. <...> No, Ėr su tums mėšiums tep palėka. No Ėr... tėk nepasakīčiu, a ī ontra dėina, a kelis dėinas praejė. <...> Ėr ons tuo luovuo goliejės tam kumbarelie, vuo ta Julijana parejosė. Žėna aiškė, kad ana īr mėrosi, ons žėna! Vuo Julijana parejosė prī tuos koknės, vuo pėkta, vuo pėkta, saka, pajem katėlos, kad ana svėid ī kertė, kad ana drabstuos so tās katėlās, ka žvong! Vuo žėna aiškė, kad to esė mėrosi, kāp to parejė? Ons mata. Vuo bėjė! Saka: „Vuo bijau, vuo bijau aš anuos!“ Tada rīta meta atsikielės (bova sekmdienė rīts) tujau biega ī bažničė Ėr ožpėrka mėšias. Ėr aš tou dėina buvau bažničiuo, aš Ėrgė ejau pėrktė tou mėšiū ī tou zakrastėjė. Aš ėjau, Ėr Antanielės ėjė. Kad Ėšgondėna Julijana, Ėr ožpėrka tas mėšias tujau. Vuo Ė bova.“

gyveno. <...> Ta Julijana, ta mano sesuo, atėjusi pas tą Čepulienę ir sakanti: „Antosėle, tu nueik pas Antanėlį ir paprašyk, kad išvirtų bulvienės. Aš taip noriu valgyti.“ Ta Antosė, ta Čepulienė, atėjusi man sako: „Tu nueik (na, jau man kaip sesuo...), tam Antanėliui ir sakyk.“ O mudu buvom apsiapykę, aš prie ano nėjau. Anas kiaurai girtas ir girtas būdavo, kaip jau vienas paliko. Ir taip anas gėrė, o kai vienas paliko, tai jau per daug gėrė. Na, aš sakau: „Jeigu tau sapnavosi, tavęs prašė, tai tu ir sakyk.“ Sako: „O kuomet aš aną pagausiu, kad anas kiaurai girtas yra?“ Sakau: „Eik iš ryto, iš po nakties jau bus prablai-vėjęs. Iš ryto eik, kad nebūtų spėjęs užpilti, ir pasirokuosite.“ Ir ana nuėjusi ir papasakojusi, kad ta Julijana taip prašiusi tos bulvienės kad išvirtų. Sako: „Ana prašo mišiu, kad tu užpirtum mišias.“ Matai, buvo neseniai po mirimo. Ar dveji, ar treji metai. Ne taip seniai. Šitas pasakęs: „<...> Man laidotuvės kainavo, aš metines kėliau (toks aukš-taitis anas buvo iš Biržų), man ir taip brangiai kainavo – nepirksiu nieko!“ Na, nepirksi, tai nepirksi – tavo reikalas. Tavo žmona. <...> Na, ir su tomis mišiomis taip paliko. Na ir... tik nepasakyčiau, ar į antrą dieną, ar kelios dienos praėjo <...>. Ir anas toj lovoj gulėjęs tam kambarėly, o ta Julijana parėjusi. Žino aiškiai, kad ana yra mirusi, anas žino! O Julijana parėjusi prie tos kuknės, o pikta, o pikta, sako, paima katilus, kad sviedžia į kertę, kad ana drabstosi su tais katilais, kad žvanga! O žino aiškiai, kad tu esi mirusi, kaip tu parėjai? Anas mato. O bijo! Sako: „O bijau, o bijau aš anos!“ Tada ryto metą atsikėlęs (buvo sekmadienio rytas) tuojau bėgo į bažnyčią ir užpirko mišias. Ir aš tą dieną buvau bažnyčioje, aš irgiėjau pirkti mišiu į tą zakristiją. Aš įėjau, ir Antanėlis įėjo. Kad išgąsdino Julijana, ir užpirko tas mišias tuojau. Va ir buvo. LTRF cd 170(7)<sup>5</sup>.

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad abiejuose pavyzdžiuose jaučiama ir pasakojimus pateikusiujų asmenų pozicija. P. Višinskio užfiksuotame ir perpasakojamame pasakojime galima užčiuopti tam tikrą jo paties nuostabą išgirdus, kad „vargšė senutė“ absoliučiai beatodairiškai, nepaisydama savo skurdo skuba pildyti net ne jai pačiai, o kitam žmogui

5 LTRF – Lietuvių tautosakos rankraštyno fonoteka Lietuvių literatūros ir tautosakos institute.

prisisapnavusios ir žinių siunčiančios mirusios dukters pageidavimo. Tuo tarpu antrosios istorijos pasakotojai (kuri yra sapne pagalbos prašiusios ir netikėliui vyrui pasirodžiusios moters sesuo) nekyla nė menkiausių abejonių, kad privalu atsiliepti į mirusiųjų prašymus. O štai maldomis už žmoną pasirūpinti atsisakęs vyras jau yra „anapus“ šio tradicinio žemaičių tikėjimo. Pasakojime net subtiliai puse lūpų užsimenama, kad jis – „aukštaitis nuo Biržų“, vadinasi, „svetimas“, galbūt dar ir dėl to toks neišmanėlis. Galiausiai tik stingdanti baimė išvydus į namus „parėjusią“ mirusiąją priverčia jį tinkamai tradiciškai sureaguoti. Šis, kaip ir daugybė (ir ne tik Žemaitijoje užrašytų) sapniškąjį leitmotyvą turinčių pasakojimų, dar kartą patvirtina anksčiau cituotą daugiau kaip prieš šimtmetį P. Višinskio lauko tyrimų Žemaitijoje metu patirtą tradicinės bendruomenės katalikiškąją laikyseną: absoliučiai privalu atsiliepti į sapne maldos prašančio mirusiojo poreikius. Tvirtas vyresniųjų kartų pasakotojų žinojimas, kaip elgtis tokių sapnų atveju, kaip matyti iš iki pat mūsų dienų išties gausiai ekspedicijų metu užrašomų liudijimų, ateina iš dviejų neatskiriamų šaltinių: išpažįstamo tikėjimo nuostatų ir iš kartos į kartą perduodamo šių nuostatų praktikavimo. Pamatinė katalikiškoji priedermė šiuo atveju yra nuolatinis maldingas rūpinimasis mirusiais, troškimas lengvinti jų pomirtinį būvį<sup>6</sup>. „O gal jiems bereikia vieno *Sveika, Marija* iki dangaus“, – taip prieš porą metų būtinybę melstis už mirusiuosius apibendrino viena įspūdingų sapnų pasakojimų pateikėja (žr. LTRF cd 527(6)).

Tikėjimo tradicijai menkstant jos vietą pamažu užima baimė arba abejingumas. Nūdienos žmogus kur kas rečiau besapnuoja (o gal tiesiog

6 Bent prabėgom privalu užsiminti, jog iš kartos į kartą perduodamas tikėjimo praktikų tradicijas stiprino ir įvairaus pobūdžio religinė raštija, kurios valstietiškamai aplinkai specialiai pritaikyti didaktinio stiliaus leidiniai maždaug XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pirmojoje pusėje rašto vis labiau pramokstančioje Lietuvos kaimo bendruomenėje buvo itin populiarūs. Visuose juose, pradedant Mykolo Olševskio „Broma“, baigiant populiariaisais „Pekla“ ir „Garsu“, vienu svarbiausių leitmotyvų skamba primygtinis raginimas maldomis, pasninku, išmaldos dalijimu ir kitokiomis aukomis prisidėti prie mirusiųjų sielų išganymo. Išsamiau apie tai žr. Ivanauskaitė-Šeibutienė 2011: 66–67, 72–74.

nebeprisimena sapnavęs?) ko nors prašančius mirusiuosius. O susapnavęs dažniau pajunta nebe bendrystę ir susirūpinimą savo artimu, o vadina-  
majį dvasinį diskomfortą. Jis nebeskuba atsiliepti į mirusiojo prašymą,  
nes „nebesuveikia“ šiam veiksmui jį įpareigoti turinti bendruomeninė  
gyvuosius ir mirusiuosius vienijanti tradicija. Tikėjimą jam nejučiom  
pakeičia kita, sapnininko padiktuota, beje, irgi folklorinė, tačiau niekuo  
neįpareigojanti laikysena – prietaringas pa-tikėjimas, kad greičiausiai  
keisis oras, todėl verta pasieškoti skėčio... Arba (ypač, jei sapnas vis  
dėlto neduoda ramybės) gali kilti mintis apsilankyti pas psichoterapeutą.  
Kitaip tariant, užsiimti vien asmeniniais „savo reikalais“.

### **Baigiamosios pastabos**

Aptarti keli sapnų kaip folklorinės kultūros tyrimų objekto klausimai  
teapima tik mažytę šios temos dalį. Akivaizdu, kad folkloristai ar etno-  
logai netiria sapnų pačių savaime. Jų dėmesio centre – įvairios tradicinės  
žmogaus dvasinės kultūros raiškos. Sapnų pasakojimai ir interpretavimo  
būdai – neatsiejami jų visumos segmentai. Viena aktualiausių ir įdomiau-  
sių problemų laikytinas klausimas, kaip sapnas – individuali patirtis  
tampa bendruomeninei komunikacijai pavaldžiu naratyvu ir kultūriniu  
tekstu. Akivaizdu, kad sapnai paklūsta tradiciniams stereotipams, o  
kuriant jų pasakojimus atspindima sapnuotojams svarbiausių vertybių  
visuma. Tai ypač būdinga visiems religinio pobūdžio oneiriniams na-  
ratyvams: tiek tiems, kurie užfiksuoti tūkstantmečiuose įvairių kultūrų  
rašytiniuose šaltiniuose, tiek tiems, kuriuos užrašome mūsų dienomis  
vykdomų lauko tyrimų metu. Kultūros, o ypač folklorinės kultūros,  
tyrinėtojai sapnai pirmiausia įdomūs ir aktualūs ne kaip individualūs  
psichologiniai fenomenai, o kaip tradicinio mąstymo, bendruomeninių  
laikysenų ir religinių patirčių atspindys ir raiškos būdas.

## Šaltiniai

- AED – *Atbėga elniai devyniaragis: Rožės Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė*, Jokimaitienė P., Vėlius N. (sud.). Vilnius: Vaga, 1986.
- BsGVV – *Iš gyvenimo vėlių ir velnių*, parengė Aleksynas K. (Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka, 7). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- BsJK – *Juodoji knyga*, parengė Aleksynas K., Sauka L. (Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka, 12). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004.
- LTRF – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyno fonoteka.

## Literatūra

- Bulkeley Kelly. 2008. *Dreaming in the World's Religions: A Comparative History*. New York and London: New York University Press.
- Caillois Roger. 2007. Sapnų apžavai ir problemos, iš prancūzų kalbos vertė L. Rybelis, *Metai* 4: 114–135.
- Čiočytė Dalia. 2008. Archetipinė *gyvenimo – sapno* metafora ir jos literatūrinės interpretacijos, *Literatūra* 50(1): 49–58.
- Dodds Eric Robertson. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Dodds Eric Robertson. 1990. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doniger Wendy, Bulkeley Kelly. 1993. Why Study Dreams? A Religious Studies Perspective, *Dreaming*, vol. 3, No. 1, prieiga per internetą: <[http://www.asdreams.org/journal/articles/3-1\\_bulkley.htm](http://www.asdreams.org/journal/articles/3-1_bulkley.htm)> [žiūrėta 2014-03-10].
- Flüeler Christoph. 2005. Tomas Akviniėtis apie sapnus, *Logos* 44: 80–95.
- Geertz Clifford. 2005. *Kultūrų interpretavimas*, A. Sverdiolas (sud.), vertė A. Daniėlius ir kt. Vilnius: Baltos lankos.
- Harrison Juliette Grace 2009. *Cultural Memory and Imagination: Dreams and Dreaming in the Roman Empire 31 Bc–Ad 200*, a Thesis Submitted to The University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy, prieiga per internetą: <<http://etheses.bham.ac.uk/469/1/Harrison09PhD.pdf>> [žiūrėta 2014-01-18].
- Ivanauskaitė-Šeibutienė Vita. 2010. Lemtingi pasimatymai sapnuose: oneirinės patirtys advento–Kalėdų ciklo tikėjimuose, *Tautosakos darbai* 40: 42–65.

- Ivanauskaitė-Šeibutienė Vita. 2011. Folklorinis sapno naratyvas katalikiškuose tikėjimo patirčių ir liudijimų kontekstuose, *Tautosakos darbai* 42: 56–77.
- Ivanauskaitė-Šeibutienė Vita. 2012. Sapno pasakojimas kaip folklorinis naratyvas, Stundžienė B. (red.). *Homo narrans: folklorinė atmintis iš arti*: 178–218. Vilnius: LLTI.
- Kilborne Benjamin. 1987. Dreams, Eliade M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion* 4: 482–492. New York.
- Kilborne Benjamin. 1987a. On Classifying Dreams, Tedlock B. (ed.). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*: 171–193. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lincoln Jackson Steward. 2004. *The Dream in Primitive Cultures*. London: Cressett Press.
- Razauskas Dainius. 2012. Pasaulio sapnas: mistinės kosmogonijos užuominos lietuvių tautosakoje, *Tautosakos darbai* 44: 81–97.
- Repšienė Rita. 2006. Sapno metafizika, *Metai* 5: 98–103.
- Sauka Donatas. 1998. *Fausto amžiaus epilogas*. Vilnius: Tyto alba.
- Tedlock Barbara. 1987. Dreaming and Dream Research, Tedlock B. (ed.). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*: 1–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock Barbara. 1991. The New Antropology of Dreams, *Dreaming*, vol. 1, No. 2, prieiga per internetą: <<http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm>> [žiūrėta 2013-12-20].
- Višinskaitė Asta. 2007. *Lietuvių liaudies sapnų aiškinimai ir pasakojimai apie sapnus: sandara, funkcionavimo specifika, reikšmės*, humanitarinių mokslų daktaro disertacija, Vytauto Didžiojo universitetas. Kaunas.
- Višinskis Povilas. 2004. *Antropologinė žemaičių charakteristika*, Česnys G. (sud.), Vilnius: Valstybės žinios.
- Лотман Юрий. 2004. *Культура и взрыв. Семиосфера*. СПб.: „Искусство-СПб“.
- Лурье Михаил. 2002. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции), Христофорова О. Б. (сост.). *Сны и видения в народной культуре*: 26–41. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.
- Соколовский Сергей. 2006. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии?, *Этнографическое обозрение* 6: 3–15.
- Тедлок Барбара. 2006. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс, перевод с английского Соколовского С. В., *Этнографическое обозрение* 6: 16–30.
- Успенский Борис. 1994. *Избранные труды*, 1: *Семиотика истории. Семиотика культуры*. Москва: Гнозис.
- Фрейд Зигмунд. 2003. *Толкование сновидений*. Минск: Попурри.

# Dream as the Subject of Folk Culture Studies: Depths and Shallows of Interdisciplinarity

VITA IVANAUSKAITĖ-ŠEIBUTIENĖ

## *Summary*

Dreams certainly can be considered as a subject of culture studies characterised by exceptional popularity and versatility. It would be hard to even list all the areas and disciplines, whose representatives engage in theoretical studies of dreams in one way or another or use them as a source of creative inspiration: religious studies, psychology, medicine, anthropology, philosophy, cultural studies, folklore, literature, theatre, cinema, fine arts... In this particular research, the possibilities and methodological approaches for the study of dreams are discussed from the perspective of folk culture based on the fact that no longer requires any individual evidence: dream narratives, their interpretation and evaluation have always been and continue to be an important and integral part of folk memory. A number of relevant issues are analysed here. What is really the most important to folklorists, ethnologists and anthropologists interested in dreams in either way? What is the real subject of their research and what kind of interdisciplinarity is the most relevant for them? What has led to the situation where the studies in these areas of research are very often based on the dream research theories formed by psychology, but far less often looking back to the religious or philosophical studies? The first psychoanalytic dreams studies by Sigmund Freud were published at the very beginning of the 20<sup>th</sup> century, while the very numerous works of his followers and opponents eventually reduced dreams to the domain of predominant psychological interest. It is easy to notice that with regard to the folkloric, ethnological, and even anthropological dream studies of the last century psychology has overshadowed the religious context which is representing certainly older



and deeper traditions of oneirology and maintains the closest connection to the sphere of dreams.

However, the popular and attractive possibilities of exploration of dreams given by psychology does not deny the unquestionable fact that the primary field where the dreams were explored was religion. People from various countries and nations, curious about their dreams, perceived many of them as signs of religious experience for ages. Dreams, with their narratives and canons of interpretation, having had a defined, appropriate and reasoned place and purpose from the earliest times, in every culture, and having been communal totality inseparable from religious experiences, increasingly became an individual psychological phenomenon only in recent centuries.

The vast majority of dream researchers from various fields have long recognized that the dream is a private mental experience, which is not possible to record at the time of occurrence, while the dream narrative is a public communal performance available to researcher. Based on the studies by researchers of various areas of culture who paid much attention to dreams (E. R. Dodds, B. Uspensky, R. Caillois, Ch. Flüeler, J. G. Harrisson, J. Lotman, etc.) this article provides analysis of how a dream, an individual experience, develops into the narrative and cultural text subject to the community communication. It is evident that dreams conform to the traditional stereotypes, whereas the creation of dream narratives reflect dreamers' core values as a whole. This is especially true in relation to every oneiric narrative of religious nature, both those that have been recorded in ancient written sources of different cultures and those that are nowadays being recorded by folklorists in the course of fieldwork sessions.

For a researcher of culture, especially folk culture, the oneiric narrative is more relevant not as individual psychological phenomenon but rather as reflection and mode of expression of traditional way of thinking, community attitudes and religious experiences.



# Ribas tarp „savo“ ir „kito“ šių dienų Lietuvos karo aviacijoje

ARVYDAS GRIŠKUS

## Įvadas

Šiuolaikiniuose etnologijos, socialinės antropologijos moksluose tapatybės klausimui skiriama daug dėmesio. Tam įtakos turi globalizacijos procesai, migracijos problemos, didžiuliai informacijos ir žinių srantai. Kaip viso to pasekmė keičiasi žmonių santykiai, vertybinės sistemos, socialiniai ir kultūriniai ryšiai, bendravimo formos. Kad atsispirtų šių dienų ekonominėms, politinėms grėsmėms, žmonėms atsiranda poreikis kurti įvairias bendrijas identifikuojant save, naudotis ženklais, simboliais, ieškoti modernių ritualinių ir simbolinių veiksmų formų, informuojančių aplinkinius apie asmens gyvenimo prioritetus. Siekiant tai aptarti, atliekami įvairaus pobūdžio moksliniai tyrimai, diskutuojama konferencijose. Kad į „savo“ ir „kito“ santykį galima žvelgti iš skirtingų mokslinių pozicijų, patvirtina įvairūs teoriniai požiūriai. Tai ir paskatino išanalizuoti, kaip save identifikuoja Lietuvos karo aviacijos lakūnai, kaip jie nustato ribas tarp „savų“ ir „kitų“ ir kokie socialiniai ir kultūriniai dėmenys daro įtaką. Šio tyrimo savitumas, mokslinis novatoriškumas ir aktualumas yra tai, kad šiuo aspektu analizuojama socialinė grupė (karo aviacijos lakūnai), kurią, remiantis ankstesniais autoriaus tyrimais, galima laikyti savita sociokultūrine bendruomene, subkultūrine grupe, turinčia aiškiai išreikštas tradicijas, mentalitetą, elgsenos normas, netgi folklorą. Mokslui svarbios specifikos suteikia ir tai, kad analizuojama bendruomenė yra vienos iš svarbiausių valstybės institucijų – kariuomenės – sudedamoji dalis, turinti griežtai apibrėžtas taisykles ir kartais viešai pabrėžianti savo išskirtinumą. Analizuojant svarbu atkreipti dėmesį į kultūrinį ir socialinį kariuomenės raidos

kontekstą, t. y. šimtmečiais kurtų tradicijų, simbolikos, ritualų, socialinės tvarkos ir normų reikšmes savivokai. Svarbu prisiminti, kad ginkluoti ir organizuoti į atskirus būrius vyrai sudarė vieną seniausių socialinių profesinių sluoksnių (luomą)<sup>1</sup>, kurio svarbiausi tikslai buvo ginti savus ir bausti svetimus, kurio kultūrinio ir socialinio elgesio taisyklės ir normos formavosi atsižvelgiant į priešpriešą „savas“ – „svetimas“. Todėl kalbant apie karo aviaciją būtina paminėti, kad šios bendruomenės tradicijos, lakūnų elgesio normos, mąstymas ne visada sutampa su kitų rūšių kariška kultūra ir mentalitetu. Apibendrinant tyrimo specifiką galima teigti, kad riba tarp „savo“ ir „kito“ bus analizuojama modernių technologijų ir senų tradicinių normų sankirtos epicentre. Autoriaus nuomone, šis tyrimas, pateikiant empirinius etnografinio tyrimo duomenis, papildys teorinius svarstymus apie „savo“ ir „kito“ santykį dabartinėje kultūroje, atskleis karo aviacijos, kaip socialinės grupės, vertybes, prioritetus, savęs suvokimą. Tai galėtų padėti ir rengiant šalies kariuomenės strategijos ir struktūros gaires.

Straipsnyje analizuojamas Lietuvos karinių oro pajėgų lakūnų tapatumas padės atskleisti išsiskeltą tikslą: nustatyti, kaip tapatumo ribas tarp „savo“ ir „kito“ suvokia lakūnai, bei darbo uždavinius: 1. Pristatyti socialinius dėmenis, lemiančius ribų atsiradimą tarp „savo“ ir „kito“ karinėse oro pajėgose; 2. Išanalizuoti kolektyvinę lakūnų tapatybę per kultūrinę saviraišką, nustatant svarbiausius riboženklis. Atliekant tyrimus taikomi stebėjimo, apklausos, analizės, lyginamasis, apibendrinimo metodai.

*Tyrimo sąlygos ir eiga.* Šiam tyrimui naudojama nuo 2007 m. autoriaus renkama etnografinė medžiaga apie Lietuvos karo aviacijos lakūnų tradicijas, gyvenimą bei istorinės žinios apie mūsų ir kitų šalių karo aviacijos istorijos raidą, struktūrą, kultūrą. Pagrindinis stebėjimo objektas – Lietuvos kariuomenės Karinių oro pajėgų Sraigtasparnių eskadrilės

1 Luomas – socialinė grupė, turinti įstatymais ir papročiais nustatytas paveldimas teises, privilegijas ir pareigas. Kadangi kariai dar nuo gentinės santvarkos kiekvienoje visuomenėje sudarė atskirą grupę, turinčią savo gyvenimo ir elgsenos normas, juos galime laikyti buvus atskiru luomu.

lakūnai, su kuriais glaudūs ryšiai palaikomi nuo pat tyrimo pradžios. Autorius dažnai stebi lakūnų tarnybą, šventes, fiksuoja tradicijas. Su daugeliu iš jų bendrauja kasdieniame gyvenime, bendradarbiauja visuomeniniuose ir edukaciniuose projektuose, pats fotografuoja ir filmuoja. Geri asmeniniai santykiai su visais eskadrilės lakūnais padeda kaupti vaizdinę medžiagą iš lakūnų asmeninių archyvų, dalyvauti neformaliuose pokalbiuose, fiksuoti tiriamųjų kasdienį gyvenimą. Autorius tyrimo tikslais bendradarbiauja su Transporto lėktuvų eskadrilės lakūnais, Lengvųjų atakos lėktuvų grandies lakūnais, techniniu personalu, Aviacijos bazės štabo karininkais, Karinių oro pajėgų štabo Viešųjų ryšių skyriaus karininkais, Latvijos karinių oro pajėgų lakūnais bei nemažu būriu buvusių karo aviacijos kariškių ir besidominčių aviacija žmonių. Daugelis iš jų per minėtą laikotarpį apklausti anketavimo ir interviu būdu, su kai kuriais daug bendrauta neformaliuose pokalbiuose, susirašinėjama elektroniniu paštu. Lakūnų gyvenimosi įvykius autorius fiksuoja dienoraštyje. Analizuojant naudojamas ir autoriaus sukauptas aviacinio folkloro masyvas (daugiau nei 300 tekstų) (VDU ER). Tyrime panaudota informacija gauta iš daugiau nei 70 Karinių oro pajėgų atstovų, iš kurių 60 – skraidantis personalas, iš jų 70 proc. – Sraigtasparnių eskadrilės lakūnai, 20 proc. – Transporto lėktuvų eskadrilės lakūnai, 10 proc. – Lengvųjų atakos lėktuvų grandies lakūnai. 2007–2011 m. apklausose respondentams buvo užduoti klausimai apie jiems svarbius simbolius, kariškos aprangos ir kasdinių drabužių nešiojimo savitumus. Aptariant lakūnų asmeninį požiūrį į „kitą“, gvildenami 2011–2014 m. apklausų duomenys, reikšmingi tyrimui apie lakūnų gyvenimą. Tam pasitelkiama *emic* metodologinė prieiga.

Rašant straipsnį svarbus žinių šaltinis – istorinė literatūra apie Lietuvos kariuomenę, Lietuvos ir užsienio aviaciją, ankstesni autoriaus darbai<sup>2</sup>, informacija iš Kariuomenės internetinės svetainės ([2 \*Sraigtasparnių eskadrilė: socialinės grupės tyrimas\*. Bakalauro baigiamasis darbas \(Griškus 2009\); \*Aviacinių tradicijų kūrimas Lietuvoje po nepriklausomybės atkūrimo\*. Magistro baigiamasis darbas \(Griškus 2011\); \*Lietuvos karo aviacijos tradicijos 1991–2012 m.: tęstinumo ir inovacijų problemos\* \(Griškus 2013\).](http://ka-</a></p></div><div data-bbox=)



*1 pav. Aviacijos bazės karių iškilminga rikiuotė išlydint lakūnų ir techninio aptarnavimo grupę į misiją Afganistane. 2013-08-27 Šiauliai. Fotografavo A. Griškus*

*riuomene.kam.lt*), Karinių oro pajėgų pateikiami duomenys apie šios institucijos struktūrą, aprangą, ženklus, kariškas tvarkas reglamentuojančius įsakymus ([http://kariuomene.kam.lt/karines\\_oro\\_pajegos](http://kariuomene.kam.lt/karines_oro_pajegos)).

Analizuojant Lietuvos karinių oro pajėgų lakūnų tapatybę pasirenkama struktūrinė ašis, tampanti metodologine prieiga: visuomenė – kariuomenė – Karinės oro pajėgos (toliau KOP) – Aviacijos bazė – Oro operacijų grupė – eskadrilė arba grandis – įgula – lakūnas (žr. 1 diagramą). Lakūnais vadiname visą orlaivio personalą, nuo kurio darbo priklauso skrydžio kokybė ir užduoties atlikimas. Šis terminas kariuomenėje daugiausia taikomas įvardijant orlaivį valdančius asmenis, nors taip pat vartojamas ir terminas „pilotas“. Tai kelia metodologinių sunkumų vertinant „savęs“ kaip lakūno suvokimą, kadangi šie žmonės yra skirtingų išsilavinimų ir skrydžio metu atlieka skirtingas funkcijas. Todėl aptariant svarbu žinoti, kad sraigtasparniuose, transporto lėktuvuose įgulą sudaro du pilotai: įgulos vadas ir antrasis lakūnas, borto technikas (sraigtasparniuose), borto operatorius (transporto lėktuvuose),



*2 pav. Į misiją išvykstantys lakūnai ir techninis personalas su Karinių oro pajėgų vadu generolu majoru Edvardu Mažeikiu ir Aviacijos bazės vadu pulkininku leitenantu Vidmantu Raklevičiumi. 2013-08-27 Šiauliai. Fotografavo A. Griškus*

gelbėtojas (sraigtasparniuose). Tuo tarpu Lietuvoje turimais lengvosios atakos lėktuvais skraido vienas arba du pilotai (vienas gali būti mokinys). Kadangi tyrimo objektas – lakūnų tapatumas, todėl daugiausia dėmesio skiriama skraidantiejiems (žr. 1, 2 pav.).

*Teorinės nuostatos.* „Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedijoje“ rašoma: „Tapatybė (identitetas) – tai žmonių išskirtinumas, kitoniškumas ir panašumas į kitus, žmogus nusakydamas savo tapatybę išskiria save iš kitų ir kartu apibrėžia savo bruožus, kurie jį sieja su grupe, bendruomene, tauta, institucija“ (Savoniakaitė 2011b: 389). Aptariant Karinių oro pajėgų lakūnų tapatumo klausimą svarbi sociologo Anthony'o Giddenso teorinė mintis, išskirianti du identitetus: socialinį ir savimonės (Giddens 2005: 44). Tai leidžia darbe gvildinti santykį tarp tiriamos socialinės sistemos ir respondentų savimonės. Kitas sociologas Manuelis Castellsas pagal socialinių tapatumų kūrimosi formas ir šaltinius išskiria tris tapatumų tipus: pasipriešinimo, kuriamąjį ir įteisnamąjį (legitimuojantį) (Castells 2006: 23–24). Pastarąjį kaip institucinį-norma-

tyvinį identitetą aptaria ir antropologas Vytis Čiubrinskas (2008: 15). Šie teoriniai svarstymai pasirinkti analizuojant lakūnų sociokultūrinės bendruomenės kolektyvinį identitetą, ribas traktuojant kaip „aš“ „kito“, t. y. ne „aš“, atžvilgiu save matant per santykį su tam tikra grupe (Čiubrinskas 2008: 14). Trečioje darbo dalyje kultūra suvokiama kaip itin reikšminga aplinka, formuojanti lakūno tapatumo suvokimą (Čepaitienė 2010: 4). Svarbi nuostata, kad lakūnų tapatumas yra konstruojamojo pobūdžio, t. y. „socialinis veikėjas atpažįsta save bei konstruoja prasmę remdamasis tam tikro kultūrinio požymio ar požymių visuma, neatsižvelgdamas į platesnį kitų socialinių struktūrų kontekstą, kuriam pirmenybė teikiama kitų prasmės šaltinių atveju“ (Castells 2006: 22). Lakūnų kultūrinis tapatumas suvokiamas per „aš“ trajektoriją, kurią sociologiniu požiūriu analizuoja Antony Giddensas (2000). Gvildenant lakūnų tapatumą ir ribų dėmenis svarbūs tampa ritualai ir simbolinis mąstymas (Čiubrinskas 2008: 16), simboliai (Savoniakaitė 2012: 196–199), simboliniai veiksmai (Šidiškienė 2007: 197). Tapatumo ribai nustatyti pasirenkama Ullricho Kockelo mintis, kad ribos yra „aš“ identifikacijos esminė dalis, sietina su erdvine tapatybe, t. y. ribos yra kas išdėstyta žmogaus asmeninės erdvės išorėje, bet vis dėlto pažįstamo horizonto plote (Kockel 2007: 59). Tai skiriasi nuo opozicijos *savas – svetimas*, kur linija brėžiama su nežinomu, priešišku, nepažįstamu pasauliu, nežmogišku gyvūnų, dievų, mirties pasauliu (Anglickienė 2006: 60; Байбурин 1990: 4).

Darbe tapatybės (tapatumo) ir identiteto terminai vartojami kaip sinonimai, padedantys ieškoti lakūno savojo *aš* tapatinimosi riboženklių.

Tyrimus, artimus pasirinktai temai, galima būtų skirstyti į dvi grupes: 1) etnologų, sociologų, antropologų darbai, skirti „savo“ ir „kito“ temai, ir 2) darbai, susiję su kariuomene ir aviacija.

Minėtini tokie svarbūs darbai kaip M. Castellso „Tapatumo galia“ (2006), A. Giddenso „Modernybė ir asmens tapatumas“ (2000), to paties autoriaus „Sociologijos“ knygos skyrius „Kultūra ir visuomenė“ (2005: 43–45), Vyčio Čiubrinsko ir Jolantos Kuznecovienės redaguotas straipsnių rinkinys „Lietuviškojo identiteto trajektorijos“ (2008). Regioninio tapatumo analizės problemos aptartos trilogijoje: „Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai“ (2007), „Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos



papročiai“ (2009), „Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai“ (2012). Šioje trilogijoje Irma Šidiškienė (2007: 117–145; 2009: 111–132; 2012: 137–165) aptaria atskirų regionų kultūrinio tapatumo gaires ir simbolinius veiksmus vestuvėse, o Vida Savoniakaitė (2007: 169–210; 2009: 153–191; 2012: 189–291) nagrinėja regionuose gyvenančių žmonių savęs suvokimo problemas. Regioninės tapatybės klausimai taip pat aptarti 2007 m. leidinyje „Lietuvos etnologija“.

Tyrimui reikšmingas Lietuvos karo akademijos dėstytojų Rolandos Kazlauskaitės-Markelienės ir Audronės Petrauskaitės straipsnis „Akademinio ir profesinio tapatumų sąveika“, gvildenantis karinio ir akademinio tapatumo sąveikos rezultatus kariškoje aplinkoje (2013). Istorikas Jonas Vaičenonis monografijoje „Lietuvos kariuomenės uniformos ir lengvieji ginklai XX a. amžiuje“ (2004) pristato pagrindinius kario atributus. Tyrimo kontekstui aptarti pasinaudota Lietuvos aviacijos istorikų Gyčio Ramoškos (2010), Algirdo Gamziuko (2012) darbais. Remiantis pastarojo autoriaus pateiktomis KOP struktūros lentelėmis parengtos 1, 2 diagramos (Gamziukas 2012: 262).

## Karo aviacijos lakūnų tapatumą veikiantys kontekstai

*Karinis kontekstas.* Kariuomenė šimtmečius buvo atskiras socialinis sluoksniu, per tą laiką sukūręs savo tradicijas, elgesio normas. Iš kariuomenės atsirado vadinamosios jėgos struktūros – policija, pasienio tarnybos, saugumo pajėgos, gaisrinė. Kariuomenė buvo ir išliko kultūrinių mainų laidininkė. Joje visais laikais tarnaudavo įvairių tautybių žmonės, iš užkariautų žemių buvo parvežama ne tik materialios gėrybės, bet ir technologijos naujovės, tradicijos ir papročiai. Kariuomenė skirstoma pagal turimus karinius išteklius – ginkluotę. Šių dienų kariuomenė laikoma postmodernia. Kokybiniai Lietuvos kariuomenės pokyčiai prasidėjo Lietuvai gavus kvietimą tapti NATO nare. Dėl to pradėta karinių pajėgų reforma, kuri radikaliai pakeitė Lietuvos gynybos strategiją. Buvo pereita nuo visuotinės besąlygiškos teritorinės gynybos prie kolektyvinės, kai kariuomenė iš šalies gynėjos virto taikos palaikymo ir humanitarinių

misijų dalyve. Karį kovotoją pakeitė karys vadybininkas, karys mokslininkas (Novagrockienė 2004: 197–215).

*Istorinis kontekstas.* Lietuvos karo aviacija susikūrė kartu su valstybe ir kariuomene 1918–1919 m. Jai kuriantis panaudota vokiečių ir rusų palikta aviacinė technika, skraidyti mokė samdyti vokiečių lakūnai ir carinės Rusijos kariuomenėje tarnavę keletas lietuvių. Aviacija buvo modernizuojama iki 1940 m., perkami ir gaminami savi lėktuvai. Prasidėjus pirmajai sovietinei okupacijai technika sunaikinta, daugelis lakūnų išstremta, nužudyta, likusieji dalyvavo pasipriešinimo kovose prieš okupantus – vokiečius ir sovietus. Dalis jų po karo suspėjo pasitraukti į Vakarus. Tarpukariu karinės ir sportinės aviacijos bendradarbiavimas sudarė galimybes po karo turėti savo sklandytojus. Buvęs karo aviacijos ir sportinės aviacijos lakūnas Bronius Oškinis (vienas garsiausių Sovietų Sąjungoje sklandytuvų konstruktorių) kartu su kolegomis sugebėjo išsaugoti lietuviškas skraidymo tradicijas prosovietinėje DOSAAF sistemoje. Apie 1964 m. jau leista Lietuvos sportininkams atlikti akrobatinius skraidymus lėktuvais. Kaip teigia aviacijos istorikas G. Ramoška, maždaug nuo 1965 m. pradėta leisti mokytis sovietinėse aviacijos mokyklose, karininkų mokyklose ne slavų tautybės lakūnams (Ramoška 2009: 157), o tai paskatino lietuvius jaunuolius pasirinkti karininko, lakūno profesiją. Taip sovietų karinėse oro pajėgose pradėjo tarnauti nemažas lakūnų būrys iš Lietuvos, kurie atkūrus nepriklausomybę dalyvavo kuriant šalies karinę aviaciją. Dalis šiuo metu oro pajėgose tarnaujančių aukštų karininkų yra pabaigę sovietines aukštąsias mokyklas. Taip pat iš sovietinės sistemos perimta dalis dabartinių orlaivių, technikos, kurie po truputį keičiami į vakarietišką techniką.

*Politinis kontekstas.* Istorija atskleidžia, kad Lietuva yra posovietinės erdvės šalis su visu materialiniu ir dvasiniu palikimu. Baltijos šalims 2004 m. kovą tapus NATO narėmis, Lietuvos, Latvijos ir Estijos oro erdvės apsaugą perėmė NATO. Kadangi Baltijos šalys neturi tinkamų kovinių orlaivių savarankiškai oro erdvės apsaugai, NATO sąjungininkės, rotuodamos tarpusavyje, siunčia savo karius ir naikintuvus į Lietuvos kariuomenės Karinių oro pajėgų bazę Šiauliuose dalyvauti oro policijos misijoje Baltijos šalyse. Nuo 2004 m. Lietuva priklauso Europos Sąjun-

gai. Tai lemia, kad šalies kariuomenė dalyvauja bendruose mokymuose, misijose su kitomis aljanso šalimis, daro įtaką formuojant Lietuvos karo aviacijos veiklas, funkcijas, uždavinius ir tikslus. Taip pat nuo turimos įrangos, orlaivių priklausau išsipareigojimų NATO vykdymas. Karo aviacijos padėtis, kaip ir tarpukario Lietuvoje, taip ir šiuo metu (beje, taip yra ir kitose šalyse) daug priklauso nuo politikų. Kaip problemą, galinčią turėti įtakos santykiams su partneriais, reikia paminėti, kad mūsų šalis nuo pat įstojimo į NATO neįvykdo būtino išsipareigojimo skirti 2 proc. BVP karinėms reikmėms.

*Geografinis kontekstas.* Lietuva – nedidelė šalis, jos plotas 65 300 km<sup>2</sup>. 2013 metais, Lietuvos statistikos departamento duomenimis (<http://www.stat.gov.lt/lt/>)<sup>3</sup>, joje gyveno 2 971 905 gyventojai. Šalis ribojasi su Rusijos Federacija, Lenkija, Baltarusija, Latvija. Šimtmečius tai yra sausumos riba tarp Rytų ir Vakarų civilizacijų. Geografinė padėtis lėmė tam tikrų strateginių karinių objektų infrastruktūros atsiradimą siekiant išlaikyti pusiausvyrą tarp šių kultūrų. Pavyzdžiui, Šiaulių aerodromas pastatytas tarpukario Lietuvoje, naudotas karo metu vokiečių reikmėms, o sovietmečiu rekonstruotas kariniams tikslams, vykdant NATO oro policijos misiją dar kartą pertvarkytas.

*Ekonominis kontekstas.* Palyginti menkos dotacijos kariuomenei, biudžetinių lėšų deficitas (kaip jau minėjome) lemia turimą aviacijos materialinę bazę.

*Teisinis kontekstas.* Karo aviacijos lakūnai pirmiausia yra savo šalies piliečiai, paklūstantys Lietuvos įstatymams. Priklausymas kariuomenei lemia tai, kad jų elgesio normas reglamentuoja specialios teisinės normos, kurios taikos ir karo metu skirtingos. Skraidymo normas nustato aviaciniai dokumentai.

*Kultūrinis kontekstas.* Lietuvos aviacija yra tarp rusiškos ir vakarietiškos kultūros. Anot lakūnų, „rusiškos tradicijos buvo drastiškos, vakarietiškos civilizuotos: pas mus susimaišė ir išėjo labai geras

3 Tikslī prieiga per internetą: <<http://db1.stat.gov.lt/statbank/SelectVarVal/define.asp?MainTable=M3010213&PLanguage=0&PXSID=3768&ST=ST>> [žiūrėta 2014-04-22].

derinukas, bet, manau, vakarietiškos tuoj pradės imt viršų ir liks tik santūrūs pasisėdėjimai prie alaus, o užpakalio spardymas savotiškai žavus...<sup>4</sup> Tai patvirtina ir vieno lakūno frazė: „Rytoj *atboj*, sugedo Malūnas<sup>5</sup>, *sorry*...“<sup>6</sup> (AGA 2009). Ankstesni autoriaus tyrimai (žr. literatūros sąrašą) atskleidė šios sociokultūrinės grupės tradicijas, susijusias su tarpukariu, jos savitą simboliką, elgesio normas, gyvenimą.

Visa tai sąlygoja Lietuvos karo aviacijos struktūros socialinių ir kultūrinių dėmenų savitumą, ribų braižymą tarp „savo“ ir „kito“ konstruojant „lakūnišką“ tapatumą.

### Socialinis tapatumo ribų tinklas Karinėse oro pajėgose

A. Giddensas teigia, kad sociologine prasme identitetas (tapatumas) – tai žmonių nuomonė apie pačius save ir sau prasmingus dalykus, tai gali būti susiję su pilietybe, lytimi, seksualine pakraipa, socialine klase, etniškumu ir t. t. Jis skiria dvi identiteto rūšis: socialinį ir savimonės, arba asmeninį. Socialinis identitetas nurodo savybes, kurias individui priskiria kiti. Jas galime laikyti riboženkliais, bendriausia prasme parodančiais, kas yra šis asmuo. Tai susiję su kolektyviniu matmeniu. Savimonės identitetas siejasi su savikūros procesu, kuriuo žmogus formuoja unikalų aplinkinio pasaulio pojūtį (Giddens 2005: 44). Aptardami socialinį tapatumą analizuosime struktūros ir teisiųjų normų kuriamą ribų „tinklą“. M. Castellsas ir V. Čiubrinkas tapatumą, kuris palaiko dominuojančios visuomenės institucijos (valstybės) politiką, kuris išplečia bei racionalizuoja savo dominavimą socialiniams veikėjams, vadina įteisinamuoju (Castells 2006:

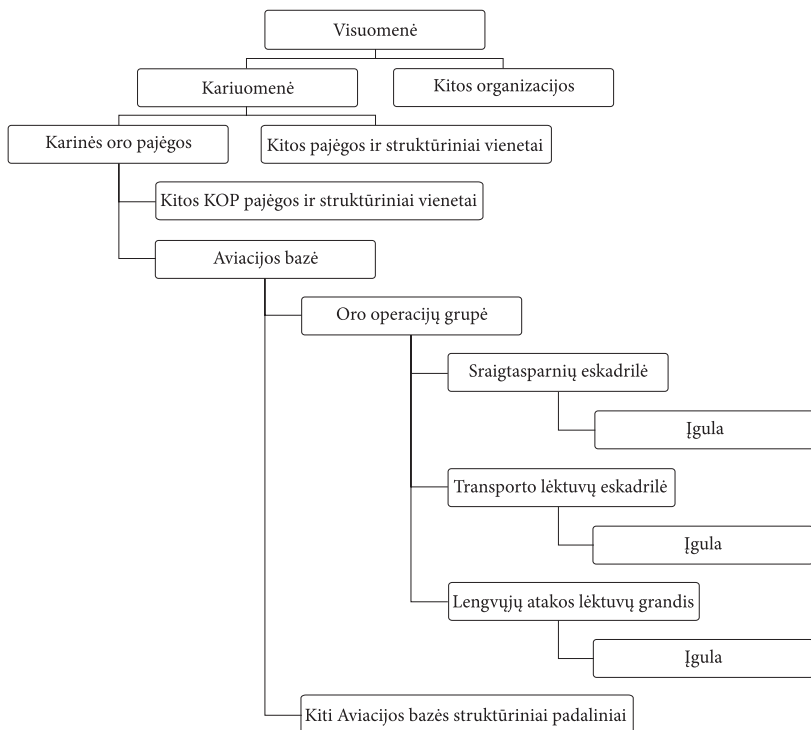
- 4 Po pirmojo savarankiško skrydžio jaunam lakūnui jau skraidę kolegospiria į užpakalį. Tai ypač buvo populiariu sovietmečiu tarp DOSAAF aviatorių kai kuriuose Sovietų Sąjungos kariniuose daliniuose, apie tai pasakojo lenkų naikintuvų lakūnai. Ši tradicija gyva tarp A. Gustaičio akademijos studentų, Lengvųjų atakos lėktuvų grandies lakūnų.
- 5 Sraigtasparnio lakūnai sraigtasparnį dažniausiai vadina Malūnu, Sraigtu.
- 6 *Otboj* – kareiviškas pasitraukimo signalas rusų kalba. Vartojamas kaip „nebus“, „nedaryti“, „palikti“. Rusų kariuomenėje pagal komandą *Otboj* kareiviai eidavo gulti. *Sorry* – anglų k. „atsiprašau“.

23–24). Šio tapatumo raiška sutampa su socialiai institucionalizuotu elgesiu, kuris yra legitimuojantis (Čiubrinskas 2008: 14–15). Ši teorinė nuostata yra svarbi kalbant apie ribų braižymo šaltinius, patvirtintus valstybės, todėl tapatybei patvirtinti panaudojamas „nuolatinio taisyklių aktualizavimo pavidalas“ (Foucault 1998: 24). Čia tarpkultūrinės ribas brėžiantys ir palaikantys procesai kyla ne iš objektyvių kultūrinių skirtumų, o iš socialinės organizacijos aspektų, tiksliau iš socialinės sąveikos strategijų (Čiubrinskas 2008: 17).

*Struktūra.* Šių dienų Lietuvos kariuomenė skirstoma į Karines oro pajėgas, Karines jūrų pajėgas, Sausumos pajėgas, Specialiąsias pajėgas, atskiruosius vienetus (atskirieji batalionai, valdybos, junginiai, tarnybos, departamentai ir pan. (<http://kariuomene.kam.lt>). Tiesiogiai su mūsų tyrimu susijusios Karinės oro pajėgos (KOP) yra viena iš Lietuvos kariuomenės dalių. Šiuo metu Karinės oro pajėgas sudaro štabas ir vadovybė Kaune, Aviacijos bazė Šiauliuose, kurioje veikia oro operacijų grupė, čia dislokuoti visi Lietuvos orlaiviai. Taip pat veikia Ginkluotės ir technikos remonto depas Šiauliuose, Oro gynybos batalionas Radviliškyje bei Oro erdvės stebėjimo ir kontrolės valdyba Kaune, kuriai priklauso radiolokaciniai postai. Skraidantysis personalas dislokuotas Aviacijos bazėje Šiauliuose, todėl tai instituciškai juos išskiria iš kitų KOP kariškių ir tarnautojų. Nors teoriškai Karinės oro pajėgos gali egzistuoti ir be orlaivių, visgi, anot aviacijos istoriko Algirdo Gamziuko (2012: 5), „svarbiausia KOP dalis yra karo aviacija – kariuomenės daliniai, jiems keliamų uždavinių įgyvendinimui pagrindine priemone naudojantys sunkesnius už orą valdomus orlaivius“. Šiuo metu ją sudaro Transporto lėktuvų eskadrilė (TLE), Sraigtasparnių eskadrilė (SE) ir Lengvųjų atakos lėktuvų grandis (LALG).

Karo aviacija yra svarbiausias orientyras aptariant socialinius dėmenis, braižančius legitimuojantį (normatyvinį) tapatumo tinklą. Struktūra savaime pažymi, kurioje vietoje (žr. 1 diagramą<sup>7</sup>) gali atsirasti atskirtis tarp savo ir kito.

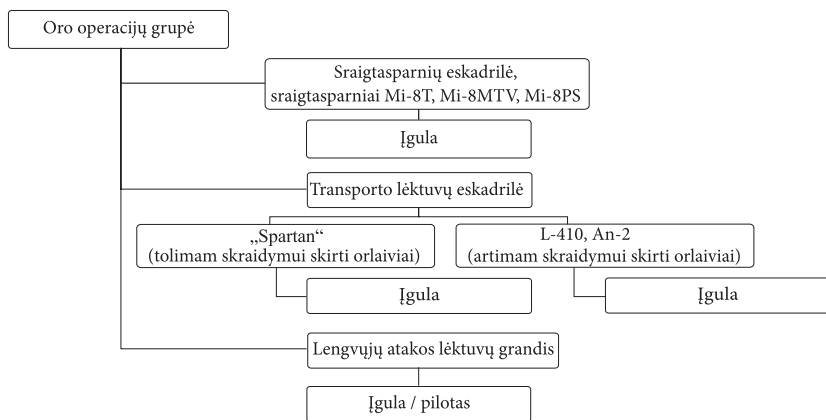
7 Diagramoje neskirstoma eskadrilės sudėtis į grandis, neišskiriamos kitos pareigybės (pvz., eskadrilės vadas). Kartu su Sraigtasparnių eskadrile virš jūros



1 diagrama. Lietuvos karinių oro pajėgų struktūra visuomenės ir kariuomenės kontekste

*Funkcijoms* apibrėžti svarbūs yra planuojami ir turimi resursai. Kariuomenės internetiniame puslapyje rašoma „Lietuvos kariuomenės (LK) Karinės oro pajėgos (KOP) – reguliarių Lietuvos kariuomenės pajėgų dalis, tęsianti 1919–1940 metais Lietuvos kariuomenėje buvusios Karo aviacijos ir 1935–1940 metais Priešlėktuvinės apsaugos tradicijas. <....> Pagrindinės KOP funkcijos yra Lietuvos oro erdvės kontrolė, apsauga ir gynyba, parama Sausumos bei Jūrų pajėgoms, paieškos ir gelbėjimo bei specialiųjų operacijų vykdymas, krovinių ir žmonių (karių ir civilių) pervežimas, priskirtų Taikos meto užduočių vykdymas“ ([gelbėjimo metu skrendantis kaip įgulos narys medikas nenurodomas diagramoje, kadangi tai tik epizodiniai skraidymai, be to, medikai priklauso karo medicinos struktūrai.](http://kariuo-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

*mene.kam.lt*). Įstojus į NATO tenka bendradarbiauti su oro policijos funkcija Šiauliuose atliekančiais lakūnais, dirbti karinėse misijose. Lakūnų pirminė funkcija – skraidyti – atskiria juos nuo kitas funkcijas atliekančių KOP kariškių. Sraigtasparnių, lengvųjų atakos lėktuvų ir transporto lėktuvų lakūnai kartu neatlieka bendrų veiklų. Sraigtasparnių eskadrilė dažniausiai vykdo gelbėjimo darbus, bendradarbiauja mokymuose su kitomis kariuomenės rūšimis ir t. t., o Transporto lėktuvų eskadrilės lėktuvai atlieka skirtingas užduotis: „Spartan“ skirti tolimiems tarpvalstybiniais skrydžiams, lengvesniais L-410, An-2 naudojamasi vidaus skrydžiams, mokymams. Tai atsispindi vidaus tvarkose, lakūnų bendravime, tradicijose. Skirtingas funkcijas skrydžio metu atlieka ir skraidantysis personalas: pilotai – įgulos vadai (SE, TLE), pilotai – navigatoriai (SE, TLE), borto technikai (SE), borto operatoriai (TLE), pilotai (LALG). Nors pagrindinės funkcijos yra bendros, struktūriškai jos pasiskirsto (žr. 2 diagramą).



2 diagrama. Lietuvos karinių oro pajėgų struktūra pagal funkcijas

*Resursai. Ginkluotė.* Mūsų karinės aviacijos pobūdis pagal turimus resursus yra nemažai susijęs su visuomenės reikmėmis. Ginkluotės ir pajėgų dydis neleidžia šiuo metu turėti kovinius veiksmus atliekančios karo aviacijos, kokią turi ir naudoja didžiosios pasaulio šalys JAV, Didžioji Britanija, Rusija ir t. t. Net Lietuvos tarpukario aviacijos lakūnas Jonas

Pyragius savo atsiminimuose dėl panašių priežasčių to meto šalies karo aviaciją įvardijo kaip daugiau sportinio pobūdžio (Pyragius 1993: 49). Turimi orlaiviai ir ginkluotė lemia ir pajėgų funkcijas. Šiuo metu, kaip nurodoma kariuomenės internetiniame puslapyje, mūsų karo aviacijoje skraidoma lengvaisiais atakos lėktuvais L-39 „Albatros“, transporto lėktuvais „Spartan“, L-410, An-2, sraigtasparniais MI-8T, Mi-8MTV, MI-8PS (<http://kariuomene.kam.lt>). Svarbu atkreipti dėmesį, kad skraidyti iš pažiūros, atrodo, vienodais sraigtasparniais MI-8T, Mi-8MTV reikalingas specialus pasirengimo kursas. Galbūt neatsitiktinai lakūnai kaip tradiciją įvardija persimokymą skraidyti kitokio tipo orlaiviu (žr. 3 dalyje). Aviacijos istorikai mini, kad net patyrę vokiečių lakūnai, karo metu ilgai skraidė šturmo lėktuvais „Stuka“, ne visi gebėdavo išmokti gerai skraidyti naikintuvais ir dažnai žūdavo (Клинге 2011). Žinant, kad mūsų valstybė ruošiasi pirkti naujus vakarietiškus sraigtasparnius, kyla mokslinis interesas, kaip jie pakeis Sraigtasparnių eskadrilės bendruomeniškumą ir tapatybės ribas, nes tik dalis lakūnų bus permokoma jais skraidyti. Šis socialinis dėmuo gali nubrėžti itin svarbias kultūrinio tapatumo ribas (žr. 2 diagramą).

Funkcijos ir turimi resursai praplečia 1 diagramoje braižomą tapatybės ribų „tinklą“.

*Teisinės normos.* Kariškis paklūsta ne tik valstybės įstatymams, bet ir savo organizacijos teisinėms normoms. Jos pasižymi griežta subordinacija, paklusnumu. Savitumą sudaro tai, kad kariuomenės teisinė sistema yra skirta taikos metams ir karo metams, kada pažeidimus reglamentuoja karo lauko įstatymai ir karo lauko teismas. Kariuomenės teisinės normos ryškiausiai nubrėžia ribą *kariškis – ne kariškis*. Šios normos apibrėžia ir pajėgų, kariškų vienetų atskirų karių elgesį. Karo lakūnų situacija dar sudėtingesnė, kadangi jų darbą, veiklas ir aviacijos taisyklės, ir aviacinės teisinės normos apibrėžia kaip skirtingus veiklos laukus (žr. 1 diagramą).

*Apranga.* Lakūnų (kariškių) tapatumui itin svarbios uniformų ir ženklų nešiojimo taisyklės, reglamentuotos kariuomenės dokumentais. Kariškis tarnybos metu labiausiai išsiskiria iš visuomenės savo apranga, kurią istorikas Jonas Vaičėnonis įvardija pagrindiniu (kartu su ginkluo-



te) kario atributu. Ne be reikalo daug dėmesio aprangai skyrė Lietuvos partizaninis judėjimas, per ją siekdamas teisėtos kariuomenės statuso pripažinimo. Vykstant karo veiksams aprangą su ženklais vilkintis karys traktuojamas pagal karinio konflikto tarptautines teisės normas, o ne kaip nusikaltėlis (Vaičėnionis 2004). Karinių oro pajėgų personalas nuo kitų kariuomenės kariškių išsiskiria tamsiai mėlynos spalvos paradine išeigine uniforma. Skraidantysis personalas dėvi skraidymo kombinezonus (<http://kariuomene.kam.lt>), lakūnų vadinamus „šliaužtukais“. Apranga, kaip ir toliau aptariamas ženklas, yra kariškos disciplinos palaikymo ir karių valdymo įrankis.

*Ženklas.* Sunku rasti profesinę grupę (išskyrus kitas jėgos struktūras), kurioje būtų tokia gausi naudojamų ženklų sistema. Tai svarbus socialinius ryšius palaikantis ir savą nuo kito atskiriantis riboženklis. Kariuomenėje (ne tik Lietuvos) egzistuoja 3 ženklų (ženklinimo) rūšys. Laipsnių ženklai atskiria kariškius vertikaliai pagal laipsnius, jie siejasi ir su pareigybėmis. Apdovanojimai išskiria pasižymėjusius, nusipelnčius karius (tai dažniausiai susiję su šalies simbolika ir vertybine skale). Pvz., lakūnai turi tik savo pajėgoms teikiamą aukščiausią ir garbingiausią apdovanojimą, įsteigtą dar tarpukariu, „Plieno sparnus“. Horizontaliojoje ženklų sistemoje atsispindi šalies pajėgų, atskirų dalinių simbolika. Tai nubrėžiama riba įvardijant pajėgas, kovinį vienetą, specializaciją ir asmens tapatybę (pavardės užrašas).

*Vėliava.* Ją tyrime galėtume laikyti pereinamąja grandimi iš šio skyriaus į kitą. Nors vėliavos pirminė funkcija yra kaip ženklo, žyminčio būrį ir jo kovos padėtį, visgi stipresnis šiuo metu jos simbolinis vaidmuo. Kariuomenėje egzistuoja oficialios vėliavos saugojimo, gerbimo, pakėlimo taisyklės. Lietuvos krašto apsaugos sistemoje yra 38 vėliavos (<http://kariuomene.kam.lt>). Karinės oro pajėgos, kaip ir kariuomenė, per šventes kelia NATO, Lietuvos ir Karinių oro pajėgų vėliavas. Skirtingai nei kai kurių Sausumos pajėgų atskiri vienetai, karo aviacijos skraidančios grupės neturi oficialių vėliavų. Tik Sraigtasparnių eskadrilės lakūnai turi pasigaminę neoficialią vėliavą, kurioje vaizduojamas sraigtasparnis, o šalia yra užrašas „Sraigtasparnių eskadrilė“. Ji naudojama neoficialiuose renginiuose, pvz., krikštijant jaunus lakūnus ir pan.

Išvardyti socialiniai dėmenys nubraižo galimų ribų tinklą. Pagal tai asmuo, tarnaujantis Lietuvos karo aviacijoje, formuoja savo kultūrinį suvokimą, kas jis yra, kas yra „savi“ ir „kiti“.

### Lakūno savojo „aš“ kultūrinio tapatumo ribos

Remdamiesi A. Giddensu jau pristatėme socialinį identitetą. Dabar aptarsime savimones, arba asmeninį tapatumą, susijusį su savikūros procesu, formuojančiu unikalų santykį su aplinkiniu pasauliu (Giddens 2005: 44). Šioje dalyje svarbiausią vaidmenį atlieka kultūrinė aplinka, „įdaiktinta kultūra“ (Čepaitienė 2010: 1–5). Kultūrinio tapatumo gaires, anot Irmos Šidiškienės, „galima atskleisti tiriant gyvenamoje aplinkoje naudojamus simbolius, veiksmus ir jų prasmės suvokimą, nes jie rodo kultūrinius orientyrus“ (Šidiškienė 2007: 117; 2009: 111). Šie tapatumai veikėjams yra prasmės šaltiniai, sykiu šių veikėjų konstruojami individualizacijos procese (Castells 2006: 23). Tapatumo suvokimas vyksta per savąjį *aš*, kuris yra *mes* dalis, naudojant kultūrinius dėmenis konstruojama kultūrinė tapatybė. V. Čiubrinskas patvirtina, kad socialinės institucijos kuria kolektyvinę tapatybę nuolat žymint ribas, kurios brėžiamos panaudojant konkrečios institucijos simbolinius resursus, simbolinį ritualinį elgesį (Čiubrinskas 2008: 19). Pristatomi kultūriniai dėmenys ne tik atskleidžia lakūno savęs, kito suvokimą, bet kiekvieną kartą vis kitur nustato ribas. Anot Vytauto Kavolio, asmuo tarsi „kultūros dirbtuvėje“ įvairiais būdais dirba nesibaigiančius savo darbus (Kavolis 1996: 7) konstruodamas savo tapatumą, savo aplinką.

Bandydami atsakyti į iškeltus klausimus pirma analizuosime, kaip lakūnai patys suvokia savo tapatumo ribas išsakydami, kokie simboliai svarbiausi jų aplinkoje, kaip jie suvokia savo bendruomeniškumą, ribas tarp jų ir visuomenės. Taip pat aptarsime jų kalbėjimo specifiką, folklorą, tradicijas. Pabandydysime nustatyti ribas tarp „savo“ ir „kito“ ir išsiaiškinti brėžiamų ribų priežastis.

*Bendruomeniškumas.* „Bendruomenė – tai žmonės, turintys bendrą gyvenamos būdo bruožų, darbų, interesų, simbolių ar kitais poży-

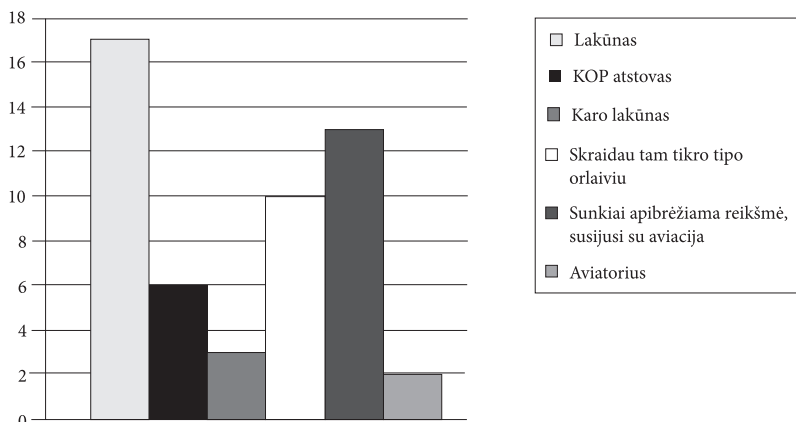
miais susiję vienas su kitu. Bendruomenę <...> vienija bendra socialinė sistema ir struktūra“ (Savoniakaitė 2011a: 55–57). Todėl klausimas, kaip ją suvokia lakūnai, tampa reikšmingu tapatybės riboženkliau. Į šį klausimą atsakė 40 proc. Karinių oro pajėgų skraidančiojo personalo. Visi respondentai savo eskadrilę (grandį LALG atveju) įvardijo kaip bendruomenę. Kad „karo lakūnai“ (skraidantysis personalas) yra bendruomenė, paminėjo 80 proc. respondentų. Kad Karinės oro pajėgos yra bendruomenė, teigė 20 proc. respondentų. Atsakymai leidžia teigti, kad „stipriausias“ bendruomeniškumo riboženklis šiuo atveju yra orlaivio tipas (100 proc. atsakymų). 80 proc. respondentų patvirtinimas, kad visi Karinėse oro pajėgose skraidantys yra bendruomenė, leidžia išskirti suvokimą „aš – lakūnas“. O savos eskadrilės, kaip bendruomenės, suvokimą patvirtina, pvz., įvardijimas „aš – sraigtasparnininkas“. Nors pirmiausia tapatinamasi pagal orlaivio tipą, visgi tai skraidymo aparatas. Duomenys, kad tik 20 proc. respondentų kaip bendruomenę suvokia visus tarnaujančius šiose pajėgose, leidžia teigti, kad mėlynos uniformos nešiojimas ir darbas šioje sistemoje daugelį kariškių „nepadaro“ „savų“ skraidančiajam personalui. Tai patvirtina stebėjimų duomenys, kada lakūnai itin neigiamai yra nusistatę prieš jų sistemoje tarnaujantį sausumos personalą, išskyrus lėktuvų technikus ir štabuose dirbančius anksčiau skraidžiusius kolegas. Sausumos kariškiai ne visai su pagarba vadinami „raudonkepuriais“, sakoma: „jų vis daugiau ir daugiau“, taip pat pavartojamas posakis, taikomas pastariesiems, kad „aviacijoje tarnauti gerai, tik kam tie lėktuvai reikalingi“ (AGA). Pykstama, kad prioritetu tampa rikiuotės pratimai, žygiavimas su amunicija ir t. t., į antrą planą nustumiant skraidymo įgūdžių lavinimą. Šie socialiniai santykiai atskiria „lakūnus“ nuo šalia tarnaujančių kariškių, padaro juos svetimus. Anot Jolantos Kuznecovienės, brėžiama skirtis *savas – svetimas* nenorint kitų įsileisti į savo aplinką (Kuznecovienė 2008: 89).

Analizuojant *ribas tarp skraidančių ir neskraidančių* respondentams (20) užduotas klausimas „Kaip atskiriate skraidančius žmones, dirbančius aviacijoje, nuo neskraidančių, nesusijusių su aviacija?“ Vienas respondentas neatsakė. 7 respondentai teigė: „Neskiriu, man visi žmonės lygūs ir neskirstau jų pagal darbą ar profesiją“, „Neskiriu, jei nedėvi

uniformos.“ Visgi 2/3 apklaustųjų mano, kad lakūnai išsiskiria „iš pilkos žmonių masės“ bendra kalba, bendrais interesais, bendravimo būdu, nešiojamais drabužiais, karišku laikrodžiu, humoro jausmu, tvarkinga išvaizda. Atsakymai įvairuoja nuo „Dažnai tai matosi iš dėvimų drabužių ar tam tikrų ženklų, prisegtų ant jų, taip pat bendraujant apie įvairius artimus aviacijai dalykus“, „Na, vienas bruožas toks galbūt ir yra, kad skrendant lėktuvui lakūnas visada pakels galvą ir pasižiūrės“ iki „Lakūno nereikia per balių klausti, kas jisai toks, nes po kiek laiko jisai pats visiems tai pasakys“ (AGA 2009–2011). Didesnė dalis atsakymų leidžia matyti ribą, kurioje „savi“ – neabejingi skraidymui ir riboms nustatyti naudoja tam tikrus atributus, turinčius nuorodas į aviacinę aplinką.

*Simboliai.* Priskiriant save prie grupės ir atskiriant nuo kitų, reikšmingu dėmeniu tampa kultūriniai simboliai. Jų kūrimas ir puoselėjimas yra neatsiejamas nuo savo pačių noro palaikyti identitetą, racionalumą (Savoniakaitė 2002: 39). Norint atskleisti lakūnų naudojamus simbolius, kurie leistų nubrėžti ribas tarp „savo“ ir „kitų“, respondentų buvo prašoma paminėti keletą svarbiausių simbolių, būdingų aviacijai, eskadrilei, ir įvardyti svarbiausias jų reikšmes. Iš viso respondentai paminėjo 51 simbolį, kurių daugelis kartojasi. Juos pagal konkrečias savybes galima suskirstyti į grupes: orlaivių dalys, Karinių oro pajėgų ženklai, orlaivio simbolis, apdovanojimai, istoriniai ir mitologiniai (Ikaras, Leonardo da Vinci eskizai), dvasiniai („avantiūra, rizika, pavojai, geras išsilavinimas, korektiškas bendravimas ir savotiškas požiūris į gyvenimą“), apranga ir jos detalės, būtiniai daiktai ir simbolika bei kt. Išanalizuoti ir sugrupuoti pagal savo reikšmes duomenys pateikiami 3 diagramoje. Susumavus simbolių reikšmes išryškėja pagrindinė reikšmė – „aš – lakūnas“ (žr. 3 diagramą). Svarbus suvokimas, kad šis lakūnas skraido tam tikro tipo orlaiviu ir tai patvirtina šio simbolio prioritetas. Nors ir nedaug, bet yra simbolių, susijusių su karo lakūno statusu, arba sunkiai apibrėžiamų, kurių reikšmė galėtų būti ir KOP atstovas, ir karo lakūnas. Įdomūs „neapčiuopiami“ simboliai, pabrėžiantys, kad lakūno mąstymas „kitoks“.

Apklausų statistika sutampa su autoriaus stebėjimų duomenimis. Pavyzdžiui, sraigatasparnių lakūnams (skraidančiajam personalui) svarbiausias simbolis – sraigatasparnis MI-8 (nors populiarūs ir kitų



3 diagrama. Lakūnų „aš“ pagal simboliką

rūšių sraigtasparniai), kuriuo šiuo metu dar skraidoma. Šio orlaivio nuotraukos puošia eskadrilės patalpas, postus, galima pamatyti ir mažų šio orlaivio modelių. Nešiojami marškinėliai, kepuraitės. Dabar šios modifikacijos stilizuotas sraigtasparnis, kaip lipdukas, puošia visų lakūnų automobilius, motociklus, toks pat lipdukas užklijuotas ant eskadrilės patalpų durų Aviacijos bazėje Šiauliuose (žr. 3 pav.). Kad šis orlaivis jiems yra pats svarbiausias simbolis, nusakantis lakūno tapatybę, patvirtina sraigtasparnio MI-8 tatuiruotė ant lakūno kūno ir jo kolegos pasakymas: „Lėktuvais skraidantys nesupranta, kad sraigtasparniu skraidyti yra privalumas ir dažnai papildomas malonumas, jie paprastai galvoja, kad sraigtasparnininkai sraigtasparniais skraido „iš bėdos“, nes nepavyko įsidarbinti lėktuvų lakūnais, o iš tikrųjų yra visiškai priešingai – sraigtasparnininkai nenori grįžti skraidyti lėktuvais, „įsimyli“ sraigtasparnį“ (AGA 2009). Simboliais pasakoma, kad šis žmogus skraido ir kokio tipo orlaiviu. Būtina atkreipti dėmesį, kad visos paminėtų ir užfiksuotų simbolių reikšmės lakūnų suvokiamos kaip susijusios su aviacija, su skrydžiu.

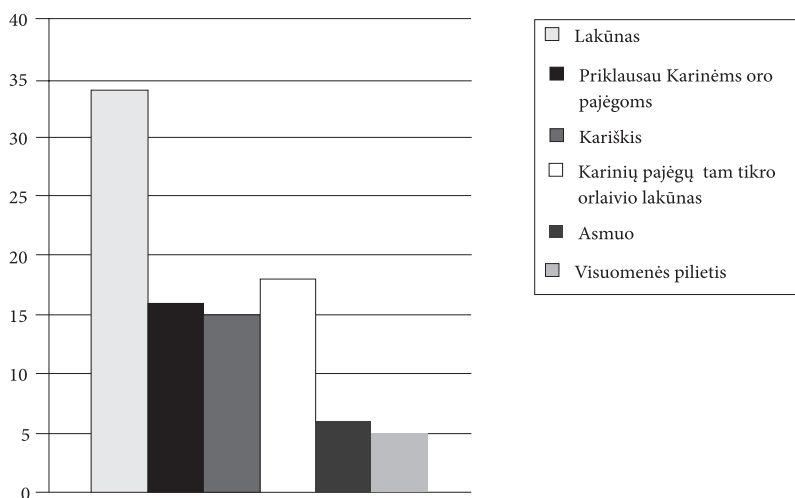
*Lakūnų tradicijos* aptartos autoriaus baigiamuosiuose darbuose, straipsniuose (Griškus 2009; 2011). Aptariant „savo“ ir „kito“ suvokimą pasinaudojama straipsnyje „Lietuvos karo aviacijos tradicijos 1991–2012 m.: tęstinumo ir inovacijų problemos“ susisteminta medžiaga, kur



3 pav. Sraigtasparnių eskadrilės simbolis stilizuotas sraigtasparnis MI-8 ant įėjimo į jų administracines patalpas Aviacijos bazėje Šiauliuose. Tokie (tik mažesnio mastelio) lipdukai užklijuoti ant beveik visų eskadrilės personalo asmeninių automobilių, motociklų. A. Griškaus asmeninis archyvas. 2013 m.

pateikiama lakūnų įvardytos tradicijos, informacija iš KOP naujienu puslapio (Griškus 2013: 136–159). Svarbiausia lakūnų aplinkos tradicija – savarankiškas skridimas, kuris nurodomas 15-oje atsakymų. Šis įvykis paminimas įvairiai, nors turi nemažai panašumų. Po krikštynų sakoma – gimė naujas lakūnas (AGA 2009). Svarbu paminėti, kad Sraigtasparnių eskadrilė turi ir tik jai būdingų niuansų, pvz., bučiuojamas sraigtasparnis simboliškai prisiekiant ištikimybę orlaiviui, eskadrilės kolegos suteikia slapyvardį pabrėždami priėmimą į savo būrį.

16 kartų įvardytos minėtinos datos – Aviacijos bazės šventės, KOP dienos minėjimas, skirtas visiems KOP kariams ir darbuotojams – patvirtina identifikavimąsi su šiomis pajėgomis. 15 kartų paminėtos įvairios tradicijos, susijusios su skraidymo kvalifikacijos kėlimu, 10 kartų nurodytos apvalios skrydžio sukaktys patvirtina tapatumą „aš – lakūnas“. Populiari yra laipsnio suteikimo tradicija (7 kartai), tradicija, kai atliekamas specifinis ritualas. Tuo pasakoma „aš – karys“. Kariuomenės šventės, minėtinos datos atspindi suvokimą „aš – kariškis“. Svarbios ir



4 diagrama. Lakūnų „aš“ pagal tradicijas

asmeninės šventės (gimtadieniai), patvirtinančios asmeninį tapatumą. Sraigtasparnių lakūnai mini žuvusių kolegų mirties metines, šią pagerbimo tradiciją laiko „sava“, nors renginyje noriai dalyvauja ir kiti Karinių oro pajėgų atstovai. 4 diagramoje matome, kad svarbiausio tapatumo reikšmė – lakūnas. Kiti trys stulpeliai patvirtina priklausymą KOP, kariuomenei ir skraidymą tam tikru orlaiviu. Kad lakūnai – visuomenės dalis, patvirtina ir minimos visuomenės šventės, asmeniniai gimtadieniai.

Kaip atskirą simbolinę veiksmą būtina paminėti aviacijos šventes. Jos tarpukariu buvo švenčiamos beveik kiekvienais metais. Šiuo metu šventės, kurias organizuoja KOP, vyksta kas penkeri metai. Nors pasaulyje jų pobūdis yra skirtingas, pagrindinis išskirtinumas – skrydis, jo galimybės, aviacinė įranga. Remiantis lauko tyrimuose fiksuota medžiaga paminėtinos lakūnų vestuvės, kuriose kartu su jaunuuju dalyvauja kolegės su lakūnų uniformomis, fotografuojamasi prie orlaivių. Tai lakūno tapatumo patvirtinimas.

Diagramose pateiktus duomenis patvirtina toliau aptariamai kultūriniai dėmenys.

*Drabužiai.* Po tarnybos dažnai pastebimos ant civilių drabužių dėvimos lakūniškos striukės, nuolat nešiojami eskadrilėje gauti laikrodžiai. Vienas respondentas teigė: „Manau, viena iš pagrindinių reikšmių yra žinoti, kas tu esi, ką darai. Taip pat parodyti aplinkiniams žmonėms, kad tu neabejingas aviacijai“ (AGA 2009). Klausiant, ar eskadrilės nariai / lakūnai turi jiems būdingą aprangos stilių, buvo paminėta skraidančiojo personalo apranga – kombinezonas, kurį drąsiai galima laikyti riboženkliu tarp skraidančių ir neskraidančių kariškių, kaip ir respondentų mimimi kariško pobūdžio lakūniški batai, striukės, kepuraitės, laikrodžiai, nešiojami prie civilinės aprangos. Skraidymo aprangą lakūnai laiko svarbiu tapatybės ženklu, nurodančiu, kad „aš esu kariškis, priklausau karinėms oro pajėgoms ir esu lakūnas“.

*Folkloras* – sudedamoji kiekvienos kultūros dalis, kuri taip pat padeda apibūdinti lakūnų kultūrinę tapatybę. Analizei pasitelksime autoriaus sukauptą 300 tekstų masyvą, kuris buvo aptartas konferencijoje skaitytame pranešime „Aviacinis folkloras – lakūnų dvasinio gyvenimo veidrodis“ (AGA 2010). Aptariant anekdotus išskirtinos temos: 1) aviacijoje dirbančio žmogaus tema; 2) moters meilės, sekso tema; 3) alkoholio vartojimo tema; 4) mirties tema. Pastarajai skiriama didžioji dalis (3/4) anekdotų. Tekstuose mirtis – tai nesėkmingas skrydis. Pvz.: *Žeme, ... žeme, čia pirmas! Baigėsi degalai, aukštis 1 km, ką daryti?!! – Pirmas, ... pirmas, ... čia žemė! Kartokit paskui mane: „Tėve mūsų, kuris esi danguje...“* (AGA 2009). O skrydis – tai aviacijos idėja ir esmė. Svarbus ir dažnas anekdotuose požiūris į aviaciją, kaip išskirtinę veiklą: pvz., tualetus lėktuvuose valantis pilietis pareiškia, kad aviacijos jis „nemes“<sup>8</sup> (AGA 2009). Nors pasitaiko anekdotų apie karo lakūnus, apie atskirų sričių lakūnus, kuriuose išskiriama priešprieša tarp skirtingais lėktuvais skraidančiųjų, bet tokių nepavyko užfiksuoti daug.

8 Šalia aerodromo į barą ateina žmogus, baisiai smirdintis išmatomis. Barmenė sako: „Daugiau tau neduosiu valgyti, jeigu taip pasmirdęs vaikštai.“ Kitą dieną jis vėl ateina pasmirdęs. Barmenė jam neduoda valgyti ir sako: „Bent persirengtum.“ – „Trumpa pertrauka, nespėju.“ – „Tai koks tavo darbas, kad taip smirdi?“ – „Lėktuvuose tualetus plaunu, apsitaškau, todėl ir smirdu.“ – „Tai pakeisk darbą, negali būti visą laiką pasmirdęs, niekas tavęs niekur neįsileis.“ Žmogus sako: „Aš dėl tokių smulkmenų aviacijos nemesiu...“



*Dainos* – tai atskira aviacinės tematikos tekstų rūšis, kuriuos lakūnai „naudoja“ nesirinkdami kalbos. Apklausose lakūnai išskiria 7–8 dešimtmetyje populiarią estradinę dainą „Berniukai“ („Reikėjo berniukams padangių gilių...“). Minimos dainos „Vertalio“, „ANBO“, „Eskadrilė pakilo aukštai“. Dainą „Berniukai“ galima išgirsti kiekvienoje aviacijos ar su aviacija susijusioje šventėje, lakūnų susiejimuose. Tarpukariu sukurtas dainas „ANBO“, „Eskadrilė pakilo aukštai“ teko girdėti niūniuojant ar dainuojant ir vakarėliuose. Tarp sraigtasparnio lakūnų vienu metu buvo populiarūs grupės „Naujieji lietuviai“ atliekama rusiška daina „Vertalio“, teko girdėti, kad iš telefono garso takelio buvo leidžiama vokiečių lakūnų karo daina arba sėdint prie alaus bokalo kartu su Latvijos lakūnais dainuota rusiška daina „Однажды вечером“<sup>9</sup>. Lakūnų aplinkoje sukurtos dainos ir jų panaudojimas sau ir kitiems patvirtina nuostatą „aš – lakūnas“. Visgi jei tai daina apie orlaivį, kuriuo skraidoma, patvirtinama „aš – naikintuvo pilotas“, „aš – sraigtasparnininkas“.

*Kalba (kalbėjimo būdas)*. Kiekviena bendruomenė, žmonių grupė ar net šeima turi tik jai būdingų žodžių, posakių, kurie pašaliniam žmogui nėra aiškūs. Tai dar viena norma, kuri skiria. „Jos estetika susieta su šių grupių (bendrijų) pasaulėvoka, jų kultūrinėmis idėjomis“ (Ramanauskaitė 2004: 171). Profesinis žargonas suprantamas grupės nariams, tokiais žodžiais pažymimos individualios subkultūrinės kūrybos sferos, technologijos (Ramanauskaitė 2004: 174). Lakūnai dar vartoja nemažai rusiškų terminų, pvz.: *pravakas*, *naliotas*, *zapravkė*<sup>10</sup>, bet jau atsiranda nemažai ir anglišku, pvz.: *faiteris*, *čeklistas*<sup>11</sup>. Svarbus savojo aš susiejimas su skrydžiu, lakūnų kalboje žodis „paskutinis“ nevartojamas, vietoj jo sakoma „kraštinis“. Tai prietaras, kad skrydžiai būtų sėkmingi. Sraigtasparnininkų kalboje ypač dažnai vartojamas žodis „kyboti“ ar „kaboti“ vietoj „užtrukti“, „nejudėti“, išskiriant sraigtasparnio sugebėjimą kaboti ore. Kalba tarsi padeda atskirti „savo“ informaciją nuo „kitos“.

9 Vieną vakarą (rusų k.).

10 *Pravakas* – dešinėje sėdintis pilotas (rus. *pravyyj* – dešinys). *Naliotas* – sulietuvintas rusiškas žodis, reiškiantis išskraidytą vieno pakilimo laiką. *Zapravkė* – kuro įpylimas (rus. *zapravit* – įpilti kuro). Sakoma: išskraidė *zapravkę*.

11 *Faiteris* – naikintuvo lakūnas (angl. *fighter* – naikintuvas), *čeklistas* – orlaivio reikiamos įrangos patikrinimo lapas (angl. *check list* – tikrinimo lapas).

*Posakiai ir tostai, užrašai.* Nors Lietuvoje tostai nėra itin populiarūs, stebint lakūnus neoficialioje aplinkoje, jų galima išgirsti. Populiariausias tostas (dažniausiai kartojamas): „Kad nusileidimų skaičius sutaptų su pakilimų skaičiumi.“ Sraigtasparnininkai turi ir nepadorų tostą, susijusį su vyrišku pajėgumu ir su sraigto sukimusi (AGA 2009). Aviaciniuose tostuose svarbiausia baigiamoji išvada siejama su skrydžiu, net ir rusiškame palinkėjime „чтобы доктора пройти“<sup>12</sup>.

Lakūnai vartoja posakius, apibūdinančius savo veiklas. Jų nėra daug, bet būtent jie patvirtina tapatybės ribas. Dažnai kartojama „Kur prasideda aviacija – baigiasi kariuomenė“, tarsi parodant, kad lakūnai – atskira sistema. Panašią situaciją pastebi R. Kazlauskaitė-Markelienė ir A. Petrauskaitė analizuodamos Karo akademijos, kurioje dirba kariškiai ir civiliai dėstytojai, tapatumą, kai susidūrus dviem skirtingoms mąstymo ir veiklos sistemoms atsiranda pasakymas, kad „čia kariuomenė, o ne universitetas“ (Kazlauskaitė 2013: 158). Svarbia savęs identifikavimo priemone tampa užrašai ant marškinėlių „Flay for food“ arba „No runway no problem“<sup>13</sup>. Jie pabrėžia lakūno pagrindinę vertybę – skrydį arba savojo aš – kaip, pvz., sraigtasparnio piloto – išskirtinumą. Šį išskirtinumą iliustruoja ir autoriui padovanoti marškinėliai (tokius turi ir dovaną įteikęs lakūnas), ant kurių šalia humoristinio paveikslėlio, vaizduojančio sraigtasparnio pilotą, užrašyti žodžiai: „Helicopter pilots are different“<sup>14</sup> (žr. 4 pav.) ir paaiškinimas, kodėl jie kitokie.

*Elgsenos savitumas.* Tapatumas yra kaip išraiškos priemonė, sudaranti kultūros bruožų formavimo pagrindą. Tapatumas nėra vienalytis reiškiny, tai labiau neapibrėžtas kompleksas įvairių dalykų, per kuriuos jis reiškiasi (Šidiškienė 2007). Anksčiau minėtas posakis apie aviacijos išskirtinumą atskleidžia savęs kaip lakūno suvokimą. Bendraujant su Lietuvos karo lakūnais galima pastebėti, kad jie dažnai vienas į kitą kreipiasi vardu arba šaukiniu – pravarde. Net bendraudami su vadais, einan-

12 Kad medicinos komisija praleistų (rusų k.).

13 Skraidau už maistą (anglų k.). Nėra aerodromo, nėra jokių problemų (anglų k.). Sraigtasparnis gali leistis bet kur.

14 Sraigtasparnių pilotai yra kitokie (anglų k.).

čiais daug aukštesnes pareigas, nesikreipia laipsniu, nevartoja kreipinio *vade*, o mandagesne forma sako *Jūs*, pridėdami asmens vardą. Anot Sraigtasparnių eskadrilės gelbėtojo, „čia yra bendravimas, nesusijęs su atitinkamomis komandomis, o susijęs su supratimu“ (AGA 2009). Daugelio tarnaujančiųjų aviacijoje nuomone, toks bendravimas – svarbi abipusio supratimo ir pasitikėjimo sąlyga skrendant. Sraigtasparnių eskadrilės lakūnai, apibūdindami įgulos vienybės pagrindą, paminėjo tarpusavio pagarbą, karinių laipsnių *neegzistavimą*, draugystę, supratimą (AGA 2009). Nors skirtingais orlaiviais skraidantys lakūnai Lietuvoje bendrauja, autorius pastebėjo, kad bendra kalba daugiau randama su tuo pačiu orlaiviu skraidančiais net kitų šalių lakūnais ir ypač – su tas pačias funkcijas atliekančiais kolegomis (AGA 2013).

Apžvelgiant kultūrinę lakūnų tapatybę išryškėja pagrindiniai riboženkliai – skraidymas, orlaivis, kariška aplinka. Šie žmonės savo kultūrinio elgesiu siekia pabrėžti „aš – lakūnas“, „aš skraidau sraigtasparniu ir priklausau šiai eskadrilei“, kiek rečiau „aš – kariškis“. Šie dėmenys naudojami konstruojant kolektyvinį tapatumą, kurio ribos dažniausiai kinta tarp šių dėmenų.

## Išvados

Lietuvos karinių oro pajėgų lakūnai – sudedamoji Lietuvos kariuomenės, kaip vienos pagrindinių valstybės institucijų, dalis. Lakūno tapatumo formavimuisi svarbu istorinis, karinis, politinis, geografinis,



4 pav. Marškinėliai su užrašu „Helicopter pilots are different“ (Sraigtasparnių pilotai yra kitokie). A. Griškaus asmeninis archyvas. 2013 m.

teisinis, kultūrinis kontekstai, lemiantys mūsų šalies lakūnų socialinės ir kultūrinės aplinkos savitumus. Ši aplinka darė, daro ir darys įtaką socialiniams ryšiams ir kultūrai. Aptarti dėmenys pabrėžia, kad Lietuvos kariuomenės ir Karo aviacijos savitumui, turimiems resursams itin svarbi kultūrinė aplinka.

Pasirinkti socialiniai dėmenys: struktūra, funkcijos, resursai, gincluotė, teisinės normos, apranga, ženklai, vėliavos. Būtent jie išryškina socialinius santykius įvardijančias ribas tarp atskirų asmenų, jų grupių pagal minėtus požymius. Šie socialiniai dėmenys sudaro sąveikos ir ribų tinklą. Tai leidžia asmeniui jį naudoti kaip priemonę savo tapatumui atskleisti ir priklausomybei tam tikrai grupei, pvz., eskadrilei, lakūnams, gelbėtojams, karinėms oro pajėgoms, kariuomenei, visuomenei, parodyti.

Kultūrinis tapatumas analizuojamas atsižvelgiant į tai, kaip savo savitumus ir skirtumus įvardija lakūnai. Tam naudojami kultūriniai dėmenys, simboliai, tradicijos, folkloras, kalba, elgsena. Ši kultūrinė terpė išryškina lakūnų tapatybės gaires ir braižo „trajektorijas“, pvz.: „aš – lakūnas“, „aš – sraigtasparnininkas“, „aš – kariškis“ ir t. t. Apibendrinus šiuos duomenis išryškėja, kad pagrindiniai tapatumo saviraiškos ženklai – tai skraidymas ir netgi skraidymas tam tikro tipo orlaiviu, be to, itin svarbus dėmuo išlieka priklausymas kariuomenei. Egzistuojantis suvokimas, kad „aš esu visuomenės narys, asmenybė“, rodo kariuomenės atvirumą aplinkai. Kultūriniai dėmenys konkrečiu atveju formuoja savitą tapatybę, braižo ribas tarp „savų“ ir „kitų“, kurios šiek tiek kinta išsaugodamos esminį skraidymo dėmenį. Pastebėtina, kad kartais „kitas“ suprantamas kaip „priešiškas“, „svetimas“. Kultūrinis tapatumas atskleidžia kultūrinės aplinkos įtaką tapatumo kūrimui.

Kultūrinio tapatumo duomenys, atskleidžiantys Karinių oro pajėgų lakūnų vertybes, leidžia teigti, kad, organizuojant kariuomenės struktūrą, rengiant strategijas, siekiant karių motyvacijos tarnyboje, svarbiausia lakūnui leisti būti lakūnu, nedarant iš jo Sausumos pajėgų kareivio, sudarant galimybę skraidyti, atlikti užduotis. Tai svarbu visoms pajėgoms, nes kultūrinės ribos šioje institucijoje (kariuomenėje) itin ryškios. Derėtų pažvelgti ir į istorijos pamokas. Antrojo pasaulinio karo

išvakarėse vokiečiai sukūrė palyginti nedideles, bet labai gerai parengtas oro pajėgas. Aviacijos istorikai pripažįsta, kad tai buvo tarsi atskira elitinė kariuomenės grupė su savo tradicijomis, dainomis, mentalitetu, požiūriu į skraidymą. Tai prisidėjo ir prie pasiektų rezultatų, ypač karo pradžioje.

## Literatūra ir šaltiniai

- AGA. 2009–2011. Arvydo Griškaus archyvas. Aprašai nenurodyti.
- AGA. 2010. Arvydo Griškaus archyvas. Aviacinis folkloras – lakūnų dvasios veidrodis. Pranešimo konferencijoje „Šiuolaikinio folkloro tyrimo patirtis ir perspektyvos“ medžiaga.
- AGA. 2011–2014. Arvydo Griškaus archyvas. Aprašai nenurodyti.
- Anglickienė Laima. 2006. *Kitataučių įvaizdis lietuvių folklore*. Vilnius: Versus aureus.
- Castells Manuel. 2006. *Tapatybės galia*. Kaunas: Poligrafija ir informatika.
- Čepaitienė Auksuolė. 2010. Tapatumas, administravimo filosofija ir kultūros intymumas, *Liaudies kultūra* 6: 1–5.
- Čiubrinskas Vytis. 2008. Tautinio identiteto antropologinio tyrinėjimo klausimai, *Lietuviško identiteto trajektorijos*: 13–27. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Foucault Michel. 1998. *Diskurso tvarka*. Vilnius: Baltos lankos.
- Gamziukas Algirdas. 2012. *Du dešimtmečiai padangės sargyboje. Lietuvos karinės oro pajėgos 1992–2012*. Vilnius. LR KAM.
- Giddens Anthony. 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas*. Vilnius: Pradai.
- Giddens Anthony. 2005. *Sociologija*. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Griškus Arvydas. 2009. *Sraigtašparnių eskadrilė: socialinės grupės tyrimas*. Bakauro baigiamasis darbas. Vytauto Didžiojo universitetas.
- Griškus Arvydas. 2011. *Aviacinių tradicijų kūrimas Lietuvoje po nepriklausomybės atkūrimo*. Magistro baigiamasis darbas. Vytauto Didžiojo universitetas.
- Griškus Arvydas. 2013. Lietuvos karo aviacijos tradicijos 1991–2012 m.: tęstinumo ir inovacijų problemos, *Res humanitariae XIII*: 136–159. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Kavolis Vytautas. 1996. *Kultūros dirbtuvės*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kazlauskaitė-Markelienė Rolanda, Petrauskaitė Audronė. 2013. Akademinio ir profesinio tapatumų sąveika, *Socialinių mokslų studijos* 5(1): 151–164. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas.

- Kockel Ullrich. 2007. Ieškant Europos vidaus ribų: ekoetnologiniai pamąstymai apie vietos ir istoriškumo prasmę, *Lietuvos etnologija. Socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 7 (16): 57–73. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Kuznecovienė Jolanta. 2008. (Ne) Lietuviškumo dėmenys: savo / svetimo ribų braižymas, *Lietuviškojo identiteto trajektorijos*: 89–108. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Lietuviškojo identiteto trajektorijos*. 2008. Čiubrinskas V., Kuznecovienė J. (red.). Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Novagrockienė Jūratė. 2004. Kariuomenės transformacija XXI amžiuje: Lietuvos atvejis, *Lietuvos metinė strateginė apžvalga*: 197–214. Vilnius: Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademija.
- Pyragius Jonas. 1993. *Kovosiu kol gyvas*. Kaunas: Lietuvos technikos muziejus.
- Ramanauskaitė Egidija. 2004. *Subkultūra: fenomenas ir modernumas*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Ramoška Gytis. 2009. *Lietuvos aviacija*. Kaunas: Šviesa.
- Savoniakaitė Vida. 2002. Lietuviybės simbolių perteikimai, *Lituanistica* 2 (50): 39–48.
- Savoniakaitė Vida. 2007. Bendra, bet sava: apie šiuolaikinius aukštaičius, *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 169–210. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Savoniakaitė Vida. 2009. Šiuolaikiniai dzūkai ir suvalkiečiai, *Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos papročiai*: 153–188. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Savoniakaitė Vida. 2011a. Bendruomenė, *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 54–57. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Savoniakaitė Vida. 2011b. Tapatybė, *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*: 389–392. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Savoniakaitė Vida. 2012. Šiuolaikiniai žemaičiai ir lietuvninkai, *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 189–215. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Šidiškienė Irma. 2007. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, *Lietuvos kultūra. Aukštaitijos papročiai*: 117–145. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Šidiškienė Irma. 2009. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, *Lietuvos kultūra. Dzūkijos ir Suvalkijos papročiai*: 117–145. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Šidiškienė Irma. 2012. Kultūrinio tapatumo gairės. Simboliniai veiksmai vestuvėse, *Lietuvos kultūra. Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos papročiai*: 137–165. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Vaičenonis Jonas. 2004. *Lietuvos kariuomenės uniformos ir lengvieji ginklai XX a. amžiuje*. Vilnius: Baltos lankos.

VDU ER – Vytauto Didžiojo universiteto Etnologijos rankraštynas.

<[http://kariuomene.kam.lt/lt/kariuomenes\\_struktura/karines\\_oro\\_pajegos/](http://kariuomene.kam.lt/lt/kariuomenes_struktura/karines_oro_pajegos/)> [žiūrėta 2013-09-25–2014-02-25].

<<http://kariuomene.kam.lt/lt/titulinis.html>> [žiūrėta 2013-09-25–2014-02-25].

<<http://www.stat.gov.lt/lt/>> [žiūrėta 2014-04-20].

Байбурин Альберт. 1990. Ритуал: свое и чужое. *Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*. Ленинград: Наука.

Клинге Александр. 2011. *Юнкерс-87. Стuka в бою*. Москва: Яуза, Эксмо.

# The Boundaries between ‘Self’ and ‘Other’ in Modern Lithuania’s Air Force

ARVYDAS GRIŠKUS

## *Summary*

This article analyses Lithuanian Air Force pilots, how they establish boundaries between ‘selves’ and ‘others’, and what social and cultural components influence these boundaries. The originality of this analysis, the academic innovation, and its relevancy are that a social group (air force pilots) is being analysed on the basis of this aspect. According to the author’s previous research, this group should be considered a distinctive sociocultural community, a subculture group, which has clearly expressed traditions, mentality, behaviour norms, and even folklore.

*Object:* the identity of Lithuania’s Air Force pilots. *Aim:* to establish how the pilots perceive the identity boundaries between ‘self’ and ‘other’. *Objectives:* to present the social components that determine the origin of the boundaries between ‘self’ and ‘other’ in the Air Force. To analyse the collective identity of the pilots through cultural self-expression by establishing the main boundary markers. *Problem:* The collective identity of the sociocultural community. *Research methods:* observation, survey, analysis, comparison, and generalisation.

*Conditions and course of the research:* the author’s 2007–2014 ethnographical material about the traditions of Lithuania’s Air Force pilots, their way of life, and historical information about the historical development, structure, and culture of military aviation in Lithuania and other countries was used for this research.

Lithuania’s Air Force pilots are part of Lithuania’s armed forces, one of the main state institutions. Historical, military, political, geographical, legal, and cultural contexts, which form the special features of the social and cultural environment of the country’s pilots, are important in the formation of a pilot’s identity. This environment has influenced,



is influencing, and will influence their social relations and the cultural environment. These factors emphasise that the cultural environment is especially important for the distinct resources of Lithuania's armed forces and Air Force.

The article discusses the structure, functions, resources, weapons, legal norms, uniforms, symbols, and flags and highlights the boundaries marking the social relations between separate individuals and groups of individuals according to the aforementioned signs. These social components create a 'network' of interactions and boundaries. This allows one to use it like a 'tool' for creating an identity and membership in a group such as a squadron, the pilots, the rescuers, the Air Force, the armed forces, and the society.

Cultural identity was analysed by looking at how the pilots named their distinctive features and differences. Cultural components, symbols, traditions, folklore, language, and behaviour were used for this. This cultural medium highlights the landmarks of pilots' identities and defines the 'paths': I am a pilot, I am a helicopter pilot, I am a soldier, etc. In summarising these data, it was revealed that the main symbols of identity self-expression are flying and flying a specific type of aircraft while belonging to the armed forces also remains important. The indelible perception that I am a member of society and a separate individual show the openness of the armed forces to the environment. At some place the cultural components form a distinctive identity and define the boundaries between 'self' and 'other', which changes somewhat in preserving the main component of flying. It should be noted that sometimes 'other' is understood as a hostile 'foreigner'. The cultural identity reveals the influence of the cultural environment on the creation of identity.

The cultural identity facts that reveal the values of the Air Force pilots allow one to state that in organizing the military structure, preparing strategies, and seeking to motivate serving soldiers (which should be the main lever in the armed forces), the most important thing is to allow a pilot to be a pilot without making him a ground soldier by depriving him of the possibility of flying. This is important for all armed forces because the cultural boundaries are distinct in this institution (the armed forces).



# *Emic* ir *etic* požiūrio aktualumas etnosemiologiniuose tautodailės tyrimuose

VYTAUTAS TUMĖNAS

Kultūros tradicijoje autentiškos folklorinės simbolių sampratos gyvybingumas yra nepaprastai reikšmingas faktorius. Tradicinei, folklorinei, etnografiniai kultūrai grimztant į praeitį, nutrūksta natūrali tradicinių žinių perdava ir kartu menkėja kultūrinės praeities integralumas dabartyje. Galima pastebėti, kad tradicinės žinijos perdavos funkciją tarsi perima etnologiniai mokslai. Tačiau mokslininkai, nagrinėdami tradicinę simboliką, neretai susiduria su autentiškų aiškinimų trūkumu. Todėl lietuvių tradicinio ornamento simbolikos interpretacijos dažniau konstruojamos remiantis platesniu savosios kultūros kontekstu ir tipologiniu lyginimu su kitų kultūrų duomenimis. Šiuolaikinės kultūros siekia geriau suprasti savo paveldą ir, neretai remiantis mokslo išvadomis, apibrėžti tautinį, nacionalinį savitumą. Šiuolaikiniai kultūrinės tapatybės simboliai konstruojami paradoksaliaje mokslinio objektyvumo ir kultūrinio subjektyvumo simbiozėje. Tačiau, žvelgiant iš ilgesnės laiko perspektyvos, kultūrinės tradicijos integralumas dabartyje ir originalus savitumas yra palyginti reliatyvus reiškinys. Todėl šiuo straipsniu ketinama parodyti, kaip reliatyviai reiškiasi požiūris iš vidaus ir iš šalies, subjektyvumas ir objektyvumas aiškinant konkrečius tradicinės kultūros simbolius dabartyje.

Nagrinėdamas lietuvių tradicinių bei tautinės tapatybės simbolių tyrimo nuostatas kitų mokslininkų darbuose šio straipsnio autorius siekia atskleisti dvejopo požiūrio (iš vidaus ir iš išorės) į kultūros reiškinį aktualumą. Tokia prieiga paremta autentiškų aiškinimų paieška, universalių teorinių paradigmų taikymu ir tarpkultūrine komparatyvine analize bei istorinių analogijų paieška. Straipsnyje taip pat nagrinėjama savosios ir kitos kultūros elementų tyrimų teorinių priegų, vietinio

autentiško arba pašalietinio interpretacinio, tarpkultūrinio požiūrio specifika ir įvairovė Lietuvoje. Apžvelgiama ornamento simbolikos samprata Lietuvoje, atskleidžiamos simbolikos tyrimų etnologijoje, archeologijoje ir dailėtyroje metodologinės ypatybės, puoselėjamos aiškinant savos ir kitos kultūros dichotomiją laiko ir erdvės dimensijoje. Nagrinėjama tradicinių ženklų-simbolių sampratos įvairovė, ypatybės ir savitumai Lietuvoje bei kaimyninėse šalyse. Nusakomos svastikos etnokultūrinio interpretavimo ir „kultūrinio savinimosi“ problemos dabarties mokslo tyrimuose. Parodoma vidinio (*emic*) ir išorinio (*etic*) žvilgsnio svarba šiuolaikiškai nagrinėjant svastikos sampratų įvairovę ir reliatyvumą bei siekiant objektyviau iširti tiek praeities, tiek dabarties kultūros procesus.

### Teoriniai savos ir kitos kultūros reiškinių tyrimų aspektai

Skirtingų visuomenių istorinės raidos, egzotiškų „kitų“ (Amerikos, Azijos, Afrikos) kultūrų lyginimai su europietiška tapatybe tapo dėmesio vertomis problemomis dar pačioje etnografijos, etnologijos, kultūrinės ir socialinės antropologijos aušroje – XVIII a. Europoje kilus Apšvietos judėjimui.

Pastaruoju metu etnologų ir kultūros antropologų darbuose, įvairiaisiais aspektais ir lygmenimis tyrinėjančiuose sampratų *savas* ir *kitas* priešpriešą, arba teorinėse nuostatose, paremtose šia dichotomija, iškeliami *emic* ir *etic* principų, kaip priešingų teorinių prieigų, skyrimo ir taikymo svarba.

*Emic* ir *etic* sąvokas pirmasis pavartojo ir teoriškai apibrėžė (1957–1967 m.) žymus JAV lingvistinis antropologas Kennethas Pike'as (1967). Vėliau šios dichotominės prieigos taikymą ir sampratas plėtojo kultūros antropologai W. Goodenough ir M. Harris.

*Emic* ir *etic* požiūrio skyrimas labiausiai siejamas su *savo* ir *kito* priešpriešos problemų tyrimais kultūroje. (Tiesa, nemažai mokslininkų kritiškai vertina šios paradigmos reliatyvumą, kadangi nė vienas žmogus negali būti visiškai *savas* arba absoliučiai svetimas.) *Emic* ir *etic* skirtu-

mas dažnai apibūdinamas kaip vietinio kultūrinės bendruomenės nario požiūrio skirtumas nuo tiriančiojo pašaliečio, svetimšalio, nuo kitos kultūrinės bendruomenės nario ar tiesiog globaliai mąstančiojo. *Emic / etic* savoka yra nusakomas ir pats požiūrio kampas, iš kurio stebėtojas operuoja savo tyrimuose ir vertinimuose: *emic* žymi kultūrinę priklausomybę, o *etic* – kultūrinio nuošalumo, neutralumo ar universalių vertybių principą (siejamą su mokslinio objektyvumo principu), kitaip sakant, ši dichotomija gali išreikšti ir *subjektyvumo / objektyvumo* skyrimą.

Kultūros antropologijoje ši skirtybė savitai puoselėjama, kai siekiama atskleisti *emic* prasmes vadinamuosiuose etnomoksluose ir etnosemantikoje (Gardner 1985: 244). Stebėjimo dalyvaujant (įtraukto stebėjimo) principas iš esmės skirtas *emic* ir *etic* požiūriams sujungti, jis maksimaliai įtraukia tyrėją į tiriamosios kultūros terpę, padeda pamatyti kultūrą „iš vidaus“, „patirti“ ją „savo kailiu“. Taip siekiama labiau priartėti prie objektyvios tiesos.

*Emic* požiūris yra vietinis, monokultūrinis, reliatyvus ir struktūriškai išvestinis iš sistemos, atrastos tyrėjo, o *etic* požiūris – pašalietinis, tarpkultūrinis, grįstas išankstinėmis nuostatomis su tipologinių matų gardele, linkęs į absoliutumą, sukurtas analitiko (Pike 1967: 37–40).

K. Pike'o apibrėžimu, *etic* teiginiai turi tarpkultūrinę vertę, o *emic* teiginiai yra kultūriškai specifiniai, tinkami vienai kalbai ar kultūrai (Pike 1967: 37–38). R. Narollas *emic* apibrėžia kaip konceptus, būdingus atskiroms kultūroms, o *etic* – kaip pankultūrinius konceptus (Naroll 1973: 2).

*Emic* perspektyva – pašaliečio siekis kiek įmanoma labiau įtikėtinaai atkurti paties informanto apibūdinimus arba jo garsus, gyvenimo būdą, tikėjimus ir kt. *Etic* perspektyva – tyrėjo siekis pateikti deskriptyvią informaciją, surinktą iš pateikėjų, ją apibendrinant, organizuojant, sisteminant ir lyginant bei naujopai perteikiant paties mokslininko sukurtos sistemos kalba.

K. Pike'as aiškino, kad *emic* požiūris labiausiai siekia suvokti sistemą per jos pačios sąvokas ir koncepcijas. *Emic* matmuo apibūdina vidinius sistemos požymius remdamasis vidiniu žvilgsniu, pasitelkiančiu vertinimo ir analizės kriterijus, atitinkančius sistemos vidinį veikimą. *Etic*

požiūris studijuoja gyvenimą tarsi žvelgdamas į pasirinktą sistemą iš šono ar išorės, o *emic* požiūris studijuoja gyvenimą tarsi žvelgdamas į sistemą iš vidaus (Pike 1967: 37). Trumpiau tariant, *etic* yra išorinis, o *emic* – vidinis požiūris.

Tyrinėti *emic* požiūriu reiškia tyrinėti sistemą, remiantis jos pačios prasminiais komponentais, o tyrinėti *etic* požiūriu reiškia analizuoti vieną arba komparatyvistiškai nagrinėti kelias sistemas, remiantis analitinių koncepcijų tinklu, sukurtu tyrėjo ir pritaikomu šioms sistemoms. K. Pike'o apibrėžimu, *emic* teiginiai grindžiami loginėmis-empirinėmis sistemomis, kurių fenomenalūs skyrimai arba „daiktai“ yra renčiami iš kontrastų arba reikšmingų, prasmingų, realių, tikslų skyrimų, kurie pačių kultūros „aktorių“ yra pripažįstami tinkamais. O *etic* teiginius lemia fenomenologiniai skirtumai, kuriuos pripažįsta tinkamais mokslinių stebėtojų bendruomenė (Pike 1967: 571–575; Harris 1968).

Pasak K. Pike'o, kultūros reiškinio neintegruotumo / integruotumo priešprieša *etic* / *emic* plotmėje reiškiasi taip: *etic* požiūris nereikalauja, kad kiekvienas dėmuo būtų regimas kaip didesnės aplinkos dalis, o *emic* požiūriui būtina, kad kiekvienas dėmuo būtų matomas kaip paplitęs ir gyvuojantis didesnės struktūros dėmenyje ar aplinkoje arba dėmenų ir aplinkų hierarchijoje.

Panašumo ir skirtumo plotmėje du reiškiniai gali būti laikomi skirtingais *etic* požiūriu, jeigu instrumentiniai matai tai gali parodyti. Tuo tarpu *emic* požiūriu jie gali būti skirtingi tik tada, jeigu sukelia skirtingas žmonių, veikiančių sistemos viduje, reakcijas.

Dalinių ir visuminių žinių aspektu *etic* duomenys yra gaunami greičiau analizuojant dalinę informaciją. O *emic* kriterijus, priešingai, reikalauja visos sistemos, kurios dalis yra tiriami duomenys ir kurioje galiausiai jie įgyja savo reikšmę, pažinimo.

Pirminio ir galutinio pažinimo prasme *etic* duomenys atveria priegas į sistemą – tai yra pradinis analizės taškas, suteikiantis preliminarias išvadas. O galutinę analizę sudaro *emic* dėmenys. Kitaip tariant, visuminėje analizėje pradinis *etic* apibūdinimas yra išstobulinamas ir teoriškai tampa galutinis, bet tai niekada neįvyksta praktikoje, nes jį visiškai pakeičia *emic* požiūris (Pike 1967).

K. Pike'o nuomone, *etic* konceptai mums prieinami aprioriškai, o *emic* duomenys turi būti atrasti (1954: 37).

Kaip taikliai pastebi H. Befu, *etic* analizė tik suteikia priemones, kuriomis galima priartėti prie *emic* supratimo. Tačiau kai tiriamasis dėmuo yra atplėšiamas nuo organiškos visumos, kurios integralia sistemiška dalimi jis yra, konteksto (kaip tai daroma siekiant tarpkultūrinio *etic* palyginimo), jis liaujasi būti gyvybingas (Befu 2008: 323–343). Remiantis antropologų W. Goodenougho (1970) ir H. Befu (2008) nuostatomis, etnografijai būdingas *emic* požiūris, o etnologijai – *etic*.

Praktiškai taikant *emic* ir *etic* kategorijas kultūrinėje antropologijoje, susiduriama su teorinio pobūdžio klausimais, kurie parodo šios dichotomijos reliatyvumą. Pavyzdžiui, aiškinantis kultūros nutolimą, nulemtą laiko, kyla klausimas – kiek laiko turi praslinkti, kad kultūra taptų nebe ta, o kita? Juk nėra jokios logiškai paaiškinamos priežasties, kodėl galima būtų remtis būtent tokia ar kitokia laiko atkarpa. Be abejo, kuo daugiau laiko praeina, tuo aiškesni dabarties ir praeities kultūrų skirtumai išryškėja. Bet tai dar nereiškia, kad, tyrinėdami du „tos pačios“ kultūros atvejus, nutolusius laike, būtinai turime susidurti jau su dviem skirtingomis kultūromis. Visa tai kelia kognityvinius klausimus: ar mes galime patirti pasaulį taip pat, kaip jį išgyvena kitos kultūros žmonės, arba taip pat, kaip kiti žmonės mūsų pačių kultūroje praeityje?

Kai kultūros antropologai tyrinėjo kitas, svetimas ar egzotiškas kultūras, pašalietinis požiūrio kampas buvo akivaizdus. Tačiau kaip turi skirtis etnografinis (paremtas *emic* kriterijumi) savosios kultūros praeities tyrinėjimas nuo etnologinio (paremto *etic* kriterijumi)? Juk akivaizdu, kad kultūros praeityje mes negalime atlikti dalyvautojo stebėjimo, be to, dėl laiko atstumo mūsų pasaulėžiūra skiriasi net nuo gyvųjų senesnių kartų mūsų kultūrinės bendruomenės narių pasaulio sampratos. Etnologijos mokslo praktikoje tapo įprasta, jog etnografinis tyrimas siejasi su istorinio tyrimo priemone – pasakojamąja (oraline) istorija.

B. Triggeris yra atkreipęs dėmesį į tai, kad socialiniai mokslai labiausiai ginčijasi dėl požiūrio į tarpkultūrinių ir unikalių, būdingų tik atskiroms kultūroms, faktorių, lemiančių žmogaus gyvenseną, santykinę reikšmę – vieniems tyrėjams reikšmingesni atrodo lokalūs, kitiems –

tarptautiniai veiksniai (Trigger 2003: 3). Tačiau be etnografijos, kaip aiškina C. Ember ir M. Emberis, tarpkultūriniai tyrimai yra neįmanomi. Kita vertus, etnografinis ir tarpkultūrinis tyrimai nėra visiškos priešingybės, nes jie vienas kitą praturtina, „maitina“ (Ember, Ember 2001).

Šiuolaikinė etnologija neretai apibrėžiama kaip lyginamieji kultūrinių kontaktų ir mainų tyrimai; tautų ir rasių kilmės, paplitimo, ryšių ir savitumų studijos; kaip komparatyviniai ar lyginamieji analitiniai praeities ir dabarties kultūrų tyrimai. XX a. buvo išplėtoti komparatyvinė etnologija, kuri, apibendrinama statistinius duomenis iš plataus arealo (neretai viso pasaulio), grindžia teorijas ir hipotezes, remdamasi aiškiai nusakytų konkrečių kultūros apraiškų pavyzdžiais (Ember, Ember 2001). Taip įrodomas pasirinkto reiškinių ryšys su žmogaus elgsenos universalijomis, o ne su konkrečios kultūros papročiais ar istorinėmis kultūrų sąsajomis (Sanderson 1990: 211–212).

Nuo XX a. 8-ojo dešimtmečio komparatyvinės etnologijos metodas pradėtas intensyviai taikyti interpretuojant ir archeologijos duomenis (Smith, Peregrine 2012: 9). Komparatyvinės etnologijos duomenų koreliavimas su archeologijos tyrimais, P. Peregrine'o (2004: 284) nuomone, yra itin perspektyvus šiuolaikinei archeologijai. Siekiant apibrėžti reiškinių vietinius savitumus, kaip pastebi M. Smithas ir P. Peregrine'as (2012: 5), pasitelkiamas lyginimas, kai sugretinus kitų kultūrų duomenis geriau aiškėja panašumai ir skirtumai. Jų nuomone, „komparatyvinė analizė yra vienintelis būdas nustatyti pastoviuosius žmogaus gyvenimo būdo dėsningumus ir taisykles bei nustatyti unikalias žmonių visuomenių ypatybes“.

Panašiai kaip archeologai susiduria su atrastųjų artefaktų interpretavimo problema, kai nėra informacijos apie juos arba ji labai skurdi ir nėra atitikmenų dabartyje (Peregrine 2004: 5), etnologams, tyrinėjantiems įvairius artefaktų tradicijų aspektus, irgi neretai kyla tiesioginių etnografinių duomenų trūkumo problema – tai skatina panaudoti platesnį lyginamąjį ar komparatyvinį požiūrį, susijusį su archeologine retrospekcija.

Įprasta, kad etnografinės analogijos principai taikomi archeologijoje jau nuo jos ištakų. Tačiau sistemiški metodai, kaip taikyti etnografijos informaciją archeologijos duomenims interpretuoti, Vakarų moksle pradėti



plėtoti tik nuo XX a. vidurio. Toliau plėtojant archeologinės medžiagos interpretavimo, remiantis etnografinėmis analogijomis, principus buvo puoselėjami plataus tipologinio lyginimo metodai, pagrįsti evoliucionizmo ir neevoliucionizmo paradigma (Wylie 1985). Tiesioginės istorinės analogijos principą archeologijoje, kuris grindžiamas archeologinių realiųjų tiesioginių atitikmenų ir sąsajų su etnografiniais atvejais, įrodančiais kultūros tęstinumą, paieška, išsamiai apibūdino J. Stewardas (1942) ir R. Ascheris (1961). Tokiu būdu, sprendžiant esmines kultūros tyrimų problemas, siekiama koordinuoti archeologiją ir etnologiją. XX a. 7-ajame dešimtmetyje Vakarų moksle subrendo etnoarcheologijos ir „gyvosios archeologijos“ nuostatos, kai ieškoma artefaktų ryšio su žmogiškąja elgsena, pasitelkiant gyvų žmonių etnografinius lauko tyrimus. Lietuvoje šiuo keliu savo veiklą plėtoja archeologas V. Vaitkevičius (1998; 2006), baltų kraštovaizdžio paveldo (šventviečių) tyrimus siedamas su pastarųjų šimtmečių bei šių dienų tautosakos ir etnografijos duomenų kontekstu. Be to, autorius savo apibendrinimus nemaža dalimi konstruoja taikydamas *emic* principą, teoriškai apibendrindamas autentiškus folklorinius-etnografinius duomenis, remdamasis archajiškos vietinės pažiūrų sistemos analize.

Kita vertus, B. Triggeris atkreipė dėmesį į silpnąsias etnografinės analogijos prieigų puses, įtardamas, kad net ir remiantis etnografinė analogija, bet nepažįstant archeologinio laikmečio žmonių, visgi sunku išvengti klaidų interpretuojant jų kultūrą (Trigger 1989: 391–395).

### **Lietuvių tradicinio ornamento semantikos tyrimų metodologiniai aspektai**

Autentiškų diskursų ir kontekstualių, analoginių interpretacijų bei *emic* ir *etic* požiūrių sankirtoje plėtojami ir lietuvių tautodailės ornamento (liaudies meno) semantikos tyrimai.

Lietuvių tautodailės, kaip liaudies kultūros ir dailės istorijos reiškinio, tyrimai daugiausia puoselėjami siejant etnologijos, dailėtyros ir muzeologijos mokslus. Artefakto istorinių įvykių konteksto ar tiriamo

tautodailės reiškinių lokalios istorinės kaitos aprašymas paprastai siejamas su kraštotyra, etnografija ar muzeologija, taikomaisiais mokslais. Pirminį tautodailės objektų aprašymą ir įvairaus pobūdžio klasifikavimą (pagal formą, paplitimo arealus ir kt.) galima prilyginti įvairiopo analitinio lygmens katalogavimui. Teoriškai gilesniuose analitiniuose tyrimuose greta vyraujančio pozityvistinės etnologijos ir formaliosios dailėtyros požiūrio plėtojamos ir labiau į interpretatyvumą orientuotos studijos, kuriose daugiau dėmesio kreipiami į artefaktų vaidmenį papročiuose ir į jų sąsajas su etnožinijos sistema.

Kita vertus, ryškėja vietinė lietuvių tautodailės tyrimų specifika, kurią lemia palyginti skurdūs autentiški (*emic*) žodiniai ir tekstiniai jos simbolikos aiškinimai bei komentarai. Todėl plėtojamos universalesnės *etic* tipo interpretacinės prieigos, paremtos liaudies kultūros, kaip specifinės, besiskiriančios nuo elitinės profesionaliosios kultūros, samprata. Paprotinėje liaudies kultūroje žinios daugiausia perduodamos ne tik žodžiu, bet ir įvairialype metaforine įvaizdžių ir vaizdinių kalba, integraliai įkūnyta etnosemantinėje sistemoje, apimančioje kraštovaizdį, architektūrą, aprangą, papročius, etnožiniją ir kt. Šiuo požiūriu liaudies kultūrai, savęs neaiškinančiai rašto kalba, tinkamos metodologinės prieigos gali būti panašios į taikomas ikiraštinių kultūrų analizei. Kaip yra taikliai pastebėjusi Kanados antropologė J. Vaštokienė, gentinėse ikiraštinėse kultūrose ir etnokultūrinėse tradicijose neretai susiduriame su panašiu reiškiniu, kai kultūra savęs ir savo kultūros reiškinių semiotinių reikšmių nekomentuoja aiškiai perskaitomais naratyvais (žodinėje tradicijoje) ar rašytiniais tektais (Vastokas 1986/1987). Kultūra bendrauja su savo praeitimi tiesioginės ir netiesioginės perdavos būdu iš kartos į kartą perteikdama ženklus ir simbolius su jų reikšmėmis. Daugeliu atvejų mus pasiekiantys aiškinamieji diskursai, skirti kultūros vidinei komunikacijai, jau nebeatlieka tinkamai savo funkcijos, nes tampa nebesuprantami šiuolaikiniam žmogui. Etnokultūros archaizmų metaforinės reikšmės ilgainiui tampa nebesuprantamos ir pačios liaudies kultūros viduje, todėl pradedamos interpretuoti naujopai arba pamiršamos.

Aiškinantis pamištas ar primirštas reikšmės arba naujopai aktualizuojamų ir perkuriamų reikšmių pirmtakus, tenka taikyti įmantresnius semiotinius ir komparatyvinius metodus. Analogijos, kurių reikšmės žinomos ar geriau suprantamos, padeda rekonstruoti tiriamųjų tradicijų kalbos turinį, įgalina kelti hipotezes apie buvusias, prarastas metaforinės kalbos reikšmes.

Kaip pastebėjo V. Toporovas ir M. Lotmanas, semiotinė prasme kultūra yra gyvas daugialypis ir nevienalaikis generuojantis tekstus (plačiąja prasme) mechanizmas (rus. *ycпоўчтво*), kuriame vienu metu sugyvena primirštos, atkuriamos ir naujai sukuriamos reikšmės tekstai. Neretai archajiškųjų reikšmių tyrimuose antrinių semiotinių kalbų (antrinės semiotinės modeliuojančios sistemos), kurios yra tvaresnės laiko tėkmėje, analizė tampa labai svarbi dėl jų didesnio kontekstualumo ir konservatyvumo nei pirminės semiotinės kalbos. Jie aiškina, kad taip kultūros mechanizmas veikia „savąją“ hierarchiškai sutvarkytą semiotinę sistemą – „kultūrą“ – priešindamas kitos ekstrakultūrinės erdvės egzotiškam ar patologiniam „chaosui“ (Uspenskij, Ivanov, Toporov, Pjatigorskij, Lotman 1973).

Kultūrą, kaip ženklų sistemą, aiškinęs R. Barthesas (1970) savo veikale apie Japoniją – „Ženklų imperija“ įtikinamai parodė, kaip semiotinis požiūris net pašalietį gali įgalinti išvalgiai aprašyti ir paaiškinti egzotišką kultūrą, jos taisykles, idealus ir vertybes.

Reikia pastebėti, kad moderniaisiais laikais net ir savoji liaudies kultūra mokslui tampa tarsi „egzotiška“ kultūra, archajiška „kitų“ kultūra, kadangi mokslą plėtoja „kitokiūs“, modernios profesionaliosios kultūros atstovai. Vadinasi, stiprėja *etic* žvilgsnio pozicijos.

Lietuvių liaudies kultūroje pastebima nemažai archaizmų, kurių pati kultūra nebepaaiškina ir jie yra sunkiai „perskaitomi“, nors kultūroje gyvybingi iki šiol. Trūkstant tiesioginės informacijos apie artefakto reikšmės, analizei tampa įprasta pasitelkti kultūros kontekstą. Pasirinktas reiškinys tiriamas jį lyginant su kitais analogiškais ar panašiais reiškiniais vietovėje, regione ar pasaulyje. Tapo įprasta ieškoti ir istorinių, archeologinių vietinių analogijų, diachroninės perspektyvos.

Tokiu būdu, aiškinantis artefaktų simbolines reikšmes, išskyla archeologinių analogijų, kurias iš savo varpinės lygindami archeologijos duomenis su etnografinė bei tautosakos medžiaga gausiai atranda archeologai, svarba (Basanavičius 1912; Gimbutas 1958; Vaitkunskienė 1986–1988; Bliujienė 1999).

Semiotinis ir komparatyvinis metodai itin plačiai taikomi antropologijoje ir dailėtyroje. Jie paplitę ir lietuvių tautodailės dailėtyroje. Kita vertus, nevengiama ir platesnių tarpkultūrinių lyginamųjų-komparatyvinių tyrimų. Šiais platesniais lyginamaisiais tyrimais paprastai siekiama atsekti archetipinius pradus, universalijas ar archaizmus. Be abejo, ieškoma ir istorinių įtakų bei reiškinio genezės. F. Boasas siūlė antropologijos tyrimus grįsti pradendant nuo universalijų paieškos: „Universalių idėjų atradimas yra tik antropologo darbo pradžia. Mokslinis tyrimas, atsižvelgiant į tai, turi atsakyti į klausimus: pirma – kokia yra jų kilmė? Ir antra – kaip jos apibrėžiamos įvairiose kultūrose?“ (Boas 1940: 271–272).

Įdomu pastebėti, jog skirtingai nuo Lietuvos profesionaliosios dailės istorijos tyrimų, kuriuose svarbią vietą užima stilistinių aspektų ir istorinių dokumentų analizė, tautodailės tyrimuose vyrauja paprotiniai, socialiniai jų funkcijų aspektai bei su jais susijusi jų (artefaktų) bei jų dekoro semantikos, simbolikos tyrimai. Tiek istorinės dailės, tiek ir tautodailės tyrimams būdinga genezės problematika.

Antropologai pastebi, kad komparatyviniuose tyrimuose vyrauja siauresni atskirų kultūros ar socialinių reiškinų elementų (vieno ar kelių) lyginimai. Tai dažniausiai padeda nustatyti reiškinio genezę, jo dėsningumus arba universaliuosius aspektus. Lyginamiesiems tyrimams nuo jų atsiradimo nėra būdinga vienoda metodo strategija, lyginimai atliekami iš itin skirtingų prieigų. Kaip pastebi R. Azarianas (2011), skirtingi autoriai šį metodą skirtingai pritaiko ir siekia skirtingų tikslų. Kritiškai vertinantys lyginamųjų tyrimų objektyvumą pastebi, kad juose nestinga subjektyvumo pasirenkant lyginimo elementus ar pasirinktuosius išskirstant pagal subjektyvų požiūrį. Tokiu būdu į lyginimą gali būti nebeįtraukti netinkami ar neparankūs faktai. Todėl antropologai iškelia

asimetrinio lyginimo būtinybę, kai greta atliekamas ir alternatyvus lyginimas. Tačiau tai įvykdyti vienam autoriui kažin ar įmanoma.

Skirtingų autorių atliekamuose lietuvių liaudies kultūros lyginamuosiuose tyrimuose tokių alternatyvių, asimetrinių lyginimo būdų nėra gausu. Tautodailės lyginamuosiuose tyrimuose vyrauja semantikos ir genezės, kultūrinių tarpdailės ryšių klausimai.

Reikia pažymėti, kad jau pirmajame lietuvių etnosemantikos tyrime – J. Basanavičiaus studijoje apie lietuvių kryžių sąsajas su archeologija – etnografinė ir etnologinė lyginamoji medžiaga (paremta Europos tautų etninės kultūros faktais) buvo koreliuojama su Europos archeologijos duomenimis. Tai pirmasis sistemiškas, plačios apimties, tarpdisciplininis, fundamentalus komparatyvinis lietuvių liaudies dailės ir mažosios architektūros vaizdinių simbolikos tyrimas, kuriame autorius siekė išsiaiškinti kryžių tradicijos ištakas ir analogijas (Basanavičius 1912). Tai ypatingas veikalas ir tuo požiūriu, jog autorius buvo itin „arti“ archajiškos tradicijos, jis dar galėjo patirti autentiškos žinijos terpę, kuri neišvengiamai nyko išsibėgėjant modernizacijai.

Šiame darbe daugiausia dėmesio skiriama surinktos savosios kultūros medžiagos apie kryžius tarpkultūriniam kontekstui, jos lyginimui su kitų, visų pirma Europos, tautų duomenimis. Taip pat ir savi etnografiniai lietuviškieji duomenys koreliuojami su vietine bei globalesne archeologine medžiaga. Taigi, šiame darbe, remiantis *etic* principu, atliekami sinchroniniai ir diachroniniai tarpkultūriniai tyrimai. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad autoriaus atrasti autentiški savosios kultūros komentarai apie nagrinėjamų objektų ikikrikščioniškos kilmės simbolišką nėra gausūs. Akivaizdu, kad mokslininkas mažai domėjosi vietiniais kaimo žmonių komentarais apie gyvąją tuometinę krikščionišką kryžių simbolišką ir jų statymo intencijas. Galbūt tuometinė populiarioji nuomonė apie kryžius buvo suvokiama kaip neprilygstanti tautosakos kūrybai arba esanti perdėm kasdieniškai aiški, kad būtų įmanoma į ją pažvelgti iš mokslinio, objektyvizuoto atstumo. O galbūt jau tada daugiau autentiškų duomenų apie kryžių simbolišką sužinoti nepavyko. Todėl buvo pasitelkti kultūrinis, istorinis ir tarpkultūrinis kontekstai, matyt, suvokiami kaip aktualiausi mokslo objektai. Autorius pasirinko tarpkultūrinio,

objektyvizuoto nagrinėjimo kelią ir tam tikra prasme žvelgė į savosios kultūros archaizmus kaip pašalietis į „egzotišką“ reiškinį. Kita vertus, būtina pabrėžti, jog toks J. Basanavičiaus požiūris ir jo išvados bei atradimai, nagrinėjant liaudies dailės paveldą, nepraranda aktualumo ir dabartyje. Mat platesnis tarpkultūrinis požiūris į lietuvių tautodailės tradiciją dar nusileidžia vyraujančiam (matyt, nulemtam ir ribotų finansinių tyrimo galimybių) siauram muzeologiniam, vienalaikiam, etnocentriškam požiūriui į lietuvių liaudies meną, ribojamą tik kelių šimtmečių laikotarpiu ir apibrėžiamą dabartine Lietuvos valstybės teritorija.

Poreikis tarpkultūriškai tyrinėti lietuvių liaudies dailę, pripažįstant autentiškų aiškinimų stoką, išlieka neišssemama pastarųjų šimtmečių aktualija.

Antai J. Perkovskis (1999: 24–26, 90, 94–99, 103, 136, 145, 178–181, 190, 199–200), tyrinėdamas segmentinės lapuotos žvaigždės ir svastikos žemaičių liaudies mene simboliką, XX a. I pusėje nerado apie jas jokių vietinių duomenų, todėl rėmėsi lyginimais iš tarptautinio konteksto ir užsienio autorių atliktais kitų šalių dailės simbolikos tyrimais.

Negausiais tiesioginiais vietiniais aiškinimais rėmėsi ir M. Gimbutienė, komparatyvistiškai ir struktūralistiškai nagrinėdama sakralinių, apeiginių lietuvių liaudies dailės apraiškų simboliką pasauliniame kontekste (Gimbutas 1958).

Itin savita Ž. Mikšio (1959: 112–122) studija apie lietuvių kryždirbystės simbolikos tarptautinį krikščionišką kontekstą. Autorius plėtoja asimetrinį M. Gimbutienės požiūriui lyginimą. Šiame darbe, remdamasis užsienio autorių krikščioniškosios ikonografijos ikonologiniais tyrimais, autorius kritikuoja ideologines M. Gimbutienės nuostatas, selektyviai grįstas vien prieškrikščioniškos mitologijos relikto paieška. Tyrinėtojas įžvalgiai iškėlė lietuvių kryždirbystės ženklinių detalių ryšio su saulės ir jos spindulių, mėnulio, žalčių ir Gyvybės medžio vaizdiniais klausimą, kuris ilgainiui tapo labai aktualus ir populiarus. Ž. Mikšio darbe gausu nuorodų į vaizdinių istorines krikščioniškos simbolikos analogijas.

M. Gimbutienės, P. Dundulienės, N. Vėliaus, E. Usačovaitės, J. Vaiškūno darbus sieja tipinių simbolių elementų lietuvių liaudies mene paieška ir jų reikšmės interpretacijos mitologijos, kosmologijos, kultūros

mitopoetikos ir folklorinės pasaulėžiūros kontekste. Jų darbuose galima atpažinti metodologinių nuostatų sąsają su religijos ir mitologijos komparatyvistikos, istorinių analogijų ir etnoarcheologijos tyrimais.

N. Vėliaus (1983) aiškinimai apie liaudies dailę, grįsti universalaus tridailės pasaulio sandaros modelio atradimu lietuvių liaudies kultūros koduose, rodo *etic* požiūrį, be to, interpretuojant surinktuosius specifinius lietuvių liaudies kultūros faktus siekiama rekonstruoti ar atskleisti savosios kultūros tradicijoje įkūnytą specifinę mitologinės pasaulėžiūros kodavimo sistemą, kaip *emic* reiškinį.

P. Dundulienė (1977, 1979, 1982, 1988, 1994), interpretuodama lietuvių liaudies dailės simboliką, subtiliai derina folkloro duomenų (*emic*) ir tarptautinio konteksto (*etic*) lyginamuosius duomenis. Tačiau akivaizdu, kad ir jos darbuose tiesioginių autentiškų kultūros komentarų apie tiriamą ženklą ar vaizdinių reikšmės negausu.

E. Usačiovaitės lietuvių baldų puošybos ženklų tyrimai išsiskiria platesniu bei išsamesniu tarpkultūrinio, sinchroninio ir diachroninio konteksto nagrinėjimu. Tačiau, kaip ir kiti autoriai, ji vizualiųjų simbolių autentiškų aiškinimų pateikia nedaug. Jos darbo pagrindą sudaro sistemiskai ir įžvalgiai surinkti vaizdinės medžiagos pavyzdžiai bei lyginamieji vietinės ir kitų kultūrų dailės simbolių ikonografijos duomenys ir etnokultūrinio konteksto semiotinės interpretacijos (Usačiovaitė 1998).

J. Vaiškūno (2005) atlikti verpsčių ir šiaudinių sodų simbolikos tyrimai išsiskiria gilinimusi į savosios kultūros autentiškų komentarų analizę ir interpretaciją, nors ir šiuo atveju akivaizdu, kad tiesioginiai kaimo žmonių aiškinimai yra labai negausūs. Tačiau, kaip ir anksčiau minėti autoriai, nagrinėdamas artefaktus, jis siekia rekonstruoti savosios kultūros pasaulėžiūros sistemą. Autoriaus plėtojamų interpretacinių priegų teorinis pagrindas grįstas vietinio ir platesnio kultūrinio konteksto kitų autorių tyrimais.

V. Savoniakaitė (1998), klasifikuodama lietuvių diminių audinių raštus, remiasi kompleksiniu požiūriu į jų semantikos (liaudiškus raštų pavadinimus) ir formos junginio sampratą. Jos darbe galima išvelgti siekį atrasti savosios kultūros tradicijos taisykles, ornamento liaudiško sisteminimo ir įprasminimo principus. Kita vertus, tyrinėtoja šio tipo

lietuvių ornamentiką susieja su tarptautiniu šios srities tyrimų ir požiūrių kontekstu.

Saviti J. Zabulytės (2004, 2006) atliekami lietuvių kryždirbystės elementų simbolikos tyrimai išsiskiria itin plataus sinchroninio ir diachroninio tarpkultūrinio konteksto komparatyvinių duomenų ir įžvalgų, istorinių analogijų gausa.

Lietuvių keramikos simboliką pašaliečio akimis tyrinėjusio A. Stelachio (2012) požiūris rodo didesnę laisvę ir drąsą plėtojant lietuvių autorių pradėtas interpretacijas. Tačiau kritinio žvilgsnio stoka pastūmėjo pervertinti vietinių autorių autoritetą ir jų hipotetines nuomones tarsi prilyginti *emic* duomenims. Kita vertus, neutraliai naujas užsieniečio požiūris padėjo autoriui originaliai atrasti lietuviams savitą keramikos sužmoginimą ir kosmiškumą metaforų kalboje.

Žvelgiant į tolesnę lietuvių liaudies dailės simbolikos tyrimų perspektyvą, aiškėja, jog dėl šio objekto specifikos (negausūs surinkti autentiški duomenys, kultūros vidinėje komunikacijoje paaiškinantys objektų ir jų elementų reikšmes) ypač aktualūs metodologine prasme ir toliau išlieka *emic* pobūdžio duomenų paieška bei originalių, vietinės medžiagos specifika paremtų sisteminimo principų kūrimas. Ne mažiau svarbu aktyviau plėtoti lyginamuosius ir komparatyvinius tyrimus, apimančius reiškinių sinchroninį ir diachroninį aspektus ir platesnę tarpkultūrinio konteksto analizę. Didesnis etnologų dėmesys turėtų būti skiriamas duomenų koreliacijai su archeologiniais artefaktais (tiek ieškant tiesioginių istorinių analogijų, tiek tipologinių skirtingų kultūrų reiškinių sąsajų).

Šių aktualijų terpėje subrendo šio straipsnio autoriaus vykdomų liaudies dailės simbolikos tyrimų metodologija. Ypatingą dėmesį teikdamas tekstilės ornamentų liaudiškų pavadinimų išaiškinimui ir liaudiškos klasifikacijos strategijos nustatymui, autorius pateikė savitą juostų ornamento klasifikacijos modelį, grįstą autentiška vietinės kultūros samprata, besiskiriantį nuo paplitusios mokslinio interpretavimo tradicijos. Autorius gilinasi į šio tipo ornamento ženklų ištakas vietinėse ir užsienio archeologinėse, priešistorinėse kultūrose, ieško ženklų raidos pėdsakų artimose istorinėse analogijose. Tyrimais nustatė, jog seniausios tiriamų



ženklų ištakos sietinos su Senosios Europos neolito civilizacijos audinių ornamentu ir maginių protoraštu. Taip pat yra aptikę nemažai lietuvių raštų pavadinimų įvaizdžių atitikmenų slavų ir kitų kultūrų etnografinių tekstilės ženklų nomenklatūroje. Platesni tarpkultūriniai tyrimai padeda rasti semantines analogijas ir kelti hipotezes apie lietuvių raštuose glūdinčią universalesnio pobūdžio simboliką. Kita vertus, autorius atseka ir daugelio raštų įvaizdžių ryšį su archajiška baltų mitopoetine tradicija (Tumėnas 2002, 2008; Туменас 2011).

Galima pastebėti, kad greta Lietuvos etnologijoje vyraujančių pozityvistinių nuostatų palaipsniui skinasi kelių naujesniais principais grįsti aptartieji simbolių kultūroje tyrimai, artimesni simbolinės ir interpretatyviosios antropologijos krypčiai (Geertz 1973; 1974; Douglas 1970) ir akcentuojantys platesnio kultūros konteksto ir analogijų svarbą, į kultūrą žvelgiantys kaip į tekstą ar reiškinių tinklą. Taip pat reikia atkreipti dėmesį į tai, kad lietuvių liaudies dailės simbolių ir ženklų tyrimuose vyrauja praeities dimensija. Siekiant plėtoti lietuvių tradicinių ženklų suvokimo dabartyje tyrimus, aktualu įdėmiau pažvelgti į šiuolaikinius vietinių ir užsienio mokslininkų požiūrius, teorines nuostatas ir paradigmas. Šiuo tikslu galima būtų pasitelkti šiuolaikinės etnografijos tyrimo metodą, J. Kubiko ir M. Aronoffo pavadintą paraetnografija, kai remiamasi ne tiek stebėjimu dalyvaujant, kiek įdėmia globalių daugiaviečių rašytinių šaltinių analize ir interpretacija (Aronoff, Kubik 2013: 30).

### **Svastikos kontroversiškos ir reliatyvios simbolikos sampratos ir aiškinimai dabartyje**

Pastaraisiais dešimtmečiais šiuolaikiniame tautinių tapatybių konstravimo procese semantikos reikšmingumo bei tradicijos tęstinumo požiūriu svastika tampa vienu patraukliausiu, įdomiausiu tradicinio ornamento elementu. Susidomėjimas šiuo ženklu baltų ir slavų kultūrų regione (Lietuvoje, Latvijoje, Baltarusijoje ir Rusijoje) yra panašiai išaugęs. Daromos panašios išvados, jog tai yra tradicinei kultūrai būdingas au-

tentiškas ženklas, kurio kilmė atsekama nuo seniausių civilizacijų iki archeologinių šio regiono kultūrų, atskleidžiama, kad jis plačiai išplėtotas etnografinėje liaudies dailėje. Dauguma etnologų, kultūros antropologų darbų apie svastiką sietini su tautinės ar net tautinės grupės (baltų arba slavų) tapatybės tyrimų problematika.

Tačiau kai kurie autoriai svastikos savitumą ir būdingumą regione linkę neigti. Antai archeologė A. Bliujienė (2000: 16–27), pateikdama daugybę baltų svastikos pavyzdžių (32 vnt.), oponuodama latvių tyrinėtojams, kategoriškai teigia, kad svastika nėra baltų kultūroms būdingas ženklas. Ši netikėta išvada lieka nepakankamai pagrįsta, nes nepasitelkiama atitinkama metodika – nepateikiami statistiniai skaičiavimai, kurie įrodytų šio ženklo nebūdingumą. Be to, reikia pastebėti, kad kitų kultūrų tyrinėtojai apskritai vengia kelti ženklo būdingumo klausimą, dėmesį sutelkdami į pačios apraiškos faktų ir ženklo atmainų įvairovės tyrimus ir kontekstus. Archeologė, išsamiai aptardama svastiką pagal baltų archeologijos duomenis, netiksliai apibendrina, kad latgalių medžiagoje ji nebuvo populiari (Bliujienė 2000: 25). Paviršutiniška, nepakankamai objektyvi ir išvada apie svastikos tipo ženklų nepopuliarumą latvių liaudies dailėje. Autorė nekreipia dėmesio į tai, kad anaip tol ne vienintelė XII a. vilainė iš Stamerieno kapinyno yra papuošta 37-iomis (20-ties atmainų) svastikomis. Nemažai svastikos atmainų yra ir jos pakraščių juostelėse – celainėse. Be to, autorė nemini daugybės kitų žinomų latgalių skarų ir jų celainių su svastikomis (iš Bėrzpilio, Meiranių, Galgauskos, Karlu Ainavos kapinynų) radinių (Zariņa 1970: 79–97). A. Bliujienė kažkodėl neaptarė ir itin svarbių dviejų žalvarinių artefaktų su svastika, rastų Kernavėje, bei reikšmingų archeologijos radinių iš dabartinės Baltarusijos teritorijos. Nepakankamai įtikina ir jos pateikiamas kategoriškas svastikos formų baltų kultūrose kildinimas iš romėniškos juvelyrikos, nenagrinėjant jos kilmės tekstilėje ir keramikoje aspektų. Taip pat autorė nepateikia duomenų apie gerokai senesnes svastikos ištakas Europoje neolitinėje Tripoljės kultūroje (Ukraina). Ji netaiko etnografinės analogijos principo, kuris galėtų praversti platesniam požiūriui į šį reiškinį. Vadinasi, A. Bliujienė, dalyvaudama svastikos ženklo „reabilitacijos“ ir „įpaveldinimo“ Lietuvoje procese, kartu siekia dekonstruoti tam tikrą baltų tapatybės apibrėžimą.

Svastikos atmainų ir apraiškų gausa išsiskiria Latvijos archeologinė ir liaudies dailė, kurioje apstu gerokai sudėtingesnių, daugiapakopių užlaužtasparnių svastikų. Latvių archeologinių ir liaudies raštų simbolikos tyrinėtojai svastikos raštus aiškino kaip Laimos ar Perkūno (ar perkūnijos) kryžiaus (Brastiņš 1923: 71–72; Bīne 1937; Рыжакова 2002: 106–113; Celms 2007: 172, 200), Saulės, Laimos, Perkūno (Dievo), Perkūno kirvių, viso pasaulio, āžuolo, keturių dangaus pusių, Perkūno žaibo, sakralaus laiko cikliško atsinaujinimo, ugnies kryžiaus (Celms 2007: 175, 186, 196, 202, 208–212) ženklus.

Svastikos „įpaveldinimo“ ir tapatybės apibrėžimo klausimai domina ir baltarusių tyrėjus. Jos paplitimą Baltarusijos kultūroje (archeologinėje ir etnografinėje medžiagoje) išsamiai išnagrino A. Dziarnovičius ir A. Kviatkouskaja (Дзярновіч, Квяткоўская 1994). Svastika, kaip baltarusių saulės ženklas, aprašyta enciklopedijoje „Baltarusijos archeologija ir numizmatika“ (Гетаў 1993: 556), ji trumpai apibūdinama ir enciklopedijoje „Baltarusių mitologija“ (Клімковіч, Аутушка 2011: 429–430).

A. Tamošaitis ir P. Galaunė svastikos tipo ženklus lietuvių liaudies mene aiškino kaip plačiai pasaulyje paplitusio saulės simbolio atmainas (Tamošaitis, Galaunė 1932: 12). Savo tyrimuose kalbėdamas apie svastikos rašto paplitimą lietuvių etnografinėse juostose ir archeologinėse analogijose, esu pastebėjęs, kad XIX a. audiniuose dažniausiai yra naudojama fragmentuota, dalinė svastika – įstrižas kryžiuokas su dviem užlaužtomis viršūnėmis arba sudėtingai laužyta svastika. Aiškindamas svastikos, kaip dangaus šviesulio simboliką, pastebėjau jos sanskrito kilmės tarptautinio mokslinio termino etimologinę sąsają su baltų mitinės dievybės Švaistiko vardu ir simbolika (Tumėnas 2002: 213–214; 2008).

Įdomu palyginti, kokią vietą svastika užima Rusijos mokslininkų tyrimuose. Juk oficialiai šioje šalyje svastika suvokiama kaip fašizmo, antikomunizmo ar net antirusiškumo ženklas.

Reikia pabrėžti, kad svastika šiuolaikinėje Rusijoje sulaukia gerokai didesnio tyrinėtojų dėmesio nei Baltijos šalyse. Pastaraisiais dešimtmečiais Rusijos etnologai, dailėtyrininkai ir kultūros antropologai atranda, kad svastikos ženklų gausu jų šalies archeologinėje ir etnografinėje medžiagoje, kad ji buvo mėgstama carinės Rusijos ir net sovietinės Rusijos pirmojo dešimtmečio emblematikoje.

Rusijos kultūros antropologas R. Bagdasarovas interdiscipliniame tyrime išsamiai gilinasi į svastikos sakralinę reikšmę įvairiose žymiausiose pasaulio kultūrinėse-religinėse tradicijose. Jis itin išsamiai nušviečia svastikos ornamento, ženklų teologinę, mitologinę simboliką Rytų (ypač stačiatikių) ir Vakarų krikščionių tradicijose: vaizduojamojoje ir taikomojoje dailėje, sakraliniuose artefaktuose, apeigose; taip pat induizmo, budizmo, antikos religijų tradicijose; aptaria svastiką neolitinės Tripoljės kultūroje, kitose vėlesnėse Europos kultūrose, skitų ir kitų archeologinių kultūrų buvusios SSRS teritorijoje (Kaukaze, Pakaspijoje, Altajuje ir kt.) (Багдасаров 2001). Daug dėmesio skiriama svastikai Rusijoje. Skyriaus „Saulės sukimasis. Svastika rusų tradicijoje“ autorius taikliai apibūdina svarbiausius artefaktus su svastikomis archeologiniuose įvairių slavų kultūrų radiniuose. Didžiausią dėmesį skirdamas svastikai rusų artefaktuose (pateikia 81 pavyzdį) ir jos semantikos laukui kultūroje, jis atskleidžia svastikos ženklų sąsajas su arklio ir paukščio, sūkurio vaizdiniais, taip pat gyvybės rato, judančios ugnies, perkūnijos ir kitais įvaizdžiais. Itin daug medžiagos jis pateikia apie svastiką tekstilėje, liaudies aprangoje, verpstėse, ritualiniame maiste, šokių rateliuose ir kt. Plačiai nušviečiama liaudiškų svastikos vardų įvairovė. Poskyryje „Slavų kaimynai“ tyrinėtojas, kalbėdamas apie kuršių, lietuvių ir latvių tradicijas, pateikia įdomią R. Genono mintį, kad Lietuvos ir Kuršo valstiečiai, XIX a. braižydami svastiką ant savo namų, kaip apsauginį talismaną, vadino ją savuoju senovišku vardu – „svastika“. Reikšmingas ir kitas R. Bagdasarovo minimas XIX a. rusų folkloristo A. Famincyno pastebėjimas, kad lietuvių archajiškoje tradicijoje saulės šviesos dievas buvo vadinamas Svaistiksu (šią idėją, remdamasis lietuvių kultūros istorijos ir tautosakos duomenimis, savarankiškai esu išplėtojęs savo monografijoje), o pati saulė – jo dukra, teikianti viskam gyvybę (Багдасаров 2001: 181). Jis pateikia 3 latviškų juostų (klaidingai vadinamas jas siuvinėjimu) ir 1 siuvinėjimo pavyzdžius. Savo monografijoje autorius taip pat išsamiai išnagrinėjo priežastis ir aplinkybes, dėl kurių svastika tapo fašizmo emblema, bei jos specifiką. Jis taikliai pastebi, kad šiuolaikinėje Vakarų sfragistikoje, heraldikoje ir simbolikoje įsivyravo neigiamas požiūris į svastikos naudojimą (Багдасаров 2001: 11, 20–21).

Taip pat aptarė svastikos naudojimo ir tyrimų uždraudimo ypatybes Sovietų Sąjungoje: mokslo darbuose ji dažniausiai buvo vadinama kitais terminais, o iliustracijas su šiuo ženklu buvo vengiama publikuoti, svastikofobija paskatindavo net Rusijos tautų meno eksponatų naikinimą muziejuose. Autorius taikliai pastebėjo, kad laisvė moksliskai tyrinėti svastiką Rusijoje atsivėrė tik nuo 1990 m. (Багдасаров 2001: 17–20).

P. Kutenkovas (Кутенков 2008) išsamioje studijoje apie svastiką Rusijoje rėmėsi istoriniais-etnografiniais šaltiniais, paskelbtais 20-ties pirmąjį darbuose, ir archeologiniais duomenimis, tyrinėtai 16 autorių. Kultūrologas, apibendrindamas savo ankstesnius tyrinėjimus, atskleidė, kad Rusijos archeologijoje, istorijoje ir etnologijoje XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje svastiką nagrinėjo 19 autorių, ankstyvuojų sovietiniu laikotarpiu – 6 autoriai; XX a. viduryje SSRS teritorijoje svastiką nagrinėjo 9 autoriai; XX a. pabaigoje svastika Rusijos kultūros istorijoje buvo susidomėję 8 autoriai. Etnologas, taikydamas etnoarcheologinį metodą, ieško etnografinės medžiagos analogijų archeologijos duomenyse, kituose istorijos šaltiniuose. Jo monografijoje pateikiama net 860 svastikos fenomeno pavyzdžių. P. Kutenkovo monografija ypatinga savo paradigma, kuria siekiama integruoti *savo–kito* priešpriešą: visi kitų kultūrų reiškiniai, nesvarbu, kiek jie nutolę laiko, geografijos ir tapatybės savivokos požiūriu, pritemptai aiškinami kaip rusų kultūrinės savasties reiškinys. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie rusų kultūrą, autorius remiasi ir Ukrainos, baltiškos ir slaviškos Baltarusijos, ugrofiniškos Šiaurės Rusijos, Vakarų baltų kultūros Prūsijoje šaltiniais.

Kitokiu, etnokultūriškai korektišku skyrimo principu remiasi rusų dailėtyrininkas A. Taruninas, objektyviai siekiantis atskleisti svastikos formų įvairovę ir paplitimą nuo jos ištakų neolite iki šių dienų Eurazijoje ir Šiaurės Amerikoje (Rusijoje, Baltijos šalyse, Vakarų Europoje, Kaukaze ir Vidurinėje Azijoje, Japonijoje, Indijoje, Vietname, Kinijoje, Mongolijoje, JAV). Jis savo monografijoje pateikia daugiau kaip 3400 iliustracijų, skyrius „Kolovratas Rusijoje“ yra iliustruotas 426 Rusijos artefaktais (tekstilės, heraldikos, numizmatikos, emblematicos, architektūros ir dizaino dekoru ir kt.), sukurtais iki XX a. vidurio. Kitame skyriuje „Gėrio ir šviesos simbolis Europoje“, aptardamas svastiką

baltų kultūrų artefaktuose (Тарунин 2009: 277, 283, 285, 288, 292, 312, 319–321, 328), jis pateikia 13 iliustracijų: iš jų 3 lietuvių žalvario segių pavyzdžius – skalvių (iš Vescaiteno, V–VIII a.) (Тарунин 2009: 285) ir kuršių (iš Prysmančio, VIII–IX a., VIII–XI a.) (Тарунин 2009: 320), taip pat 1 lietuvių juostos rašto pavyzdį, paimtą iš mano monografijos (Тарунин 2009: 296), ir 5 latvių etnografinės tekstilės pavyzdžius (2 latvių Lielvardės tipo juostas klaidingai vadindamas Lennervardės, o rinktinį audimą klaidingai vadindamas siuvinėjimu) (Тарунин 2009: 277, 283, 288, 292, 312), taip pat R. Antinio paminklą Rokiškyje (klaidingai autoriaus lokalizuojamą Latvijoje) (Тарунин 2009: 328).

Rusijoje vyksta arši kova už svastikos įtraukimą į tautinės tapatybės simbolių ratą, tai liudija net moksliniuose darbuose pasitaikantys etniškai nekorektiški etnocentriškos interpretacijos apibendrinimai, kai pasitelkiama ne tik slavų, bet ir kitų kultūrų, pavyzdžiui, baltų, medžiaga.

Taigi, aiškėja, kad dėl vietinių autentiškų *emic* žinių apie šį ženklą trūkumo ir stipraus šio ženklo emblematicos politizavimo pastaraisiais amžiais šiuolaikiniame įvairių šalių moksle vyrauja jo reikšmės interpretacijos, grįstos platesne, tarpkultūrine *etic* pobūdžio analize. Svastika įvairių šalių mokslo darbuose panašiai suvokiama kaip itin nevienareikšmis, menkai ištyrinėtas ir todėl prieštaringai visuomenėje vertinamas ženklas.

## Išvados

Kultūrų šiuolaikiniuose tyrimuose daug dėmesio teikiama tyrėjo prieigai – išskiriama ryški takoskyra tarp tiriančiojo savosios kultūros atstovo, gerai ją pažįstančio ir suprantančio iš vidaus (*emic*), ir pašaliečio, galinčio pažvelgti neutraliau ir platesniame tarpkultūriniame kontekste (*etic*). Abu požiūriai savaip vertingi. Jeigu trūksta aiškių savosios kultūros aiškinimų apie vietinių simbolių reikšmes, pasitelktos platesnės teorinės prieigos iš šalies gali padėti atskleisti ir įvertinti reiškinius, sunkiau paaiškinamus užsidiarius savosios kultūros sistemoje. Išsamiausi tokiu atveju tampa tyrimai, apimantys ir *emic* (etnografinį), ir *etic* (etnologinį) požiūrius.

Lietuvių liaudies ornamentinių simbolių *emic* aiškinimas autentiškoje savosios kultūros terpėje yra skurdus, menkai dokumentuotas, todėl šalies etnologiniuose tyrimuose tapo įprasta neapsiriboti vien etnografiniais duomenimis ir pasitelkiamos platesnės teorinės, neretai interpretacinės priegios, tarpkultūrinis kontekstas, archeologinės ir istorinės analogijos, tipologinė komparatyvistika. Kita vertus, archeologai, nagrinėjantys autentiškų aiškinimų stokojančių senųjų artefaktų ornamentikos simboliką, pasitelkia etnografinių analogijų paiešką ir jų kultūrinį interpretavimą.

Vienas iš pačių aktualiausių ir kontroversiškausiai suvokiamų tradicinių ženklų, ypač aktyviai naudojamų apibrėžiant savosios kultūros išskirtinumą kitų kultūrų atžvilgiu, tapo svastika. Užsienyje šio ženklo studijoms teikiama išskirtinė reikšmė – paskelbta ne vienas straipsnis ir monografija. Tarpautiniu mastu vyksta aktyvus svastikos simbolikos „peraiškinimo“, „reabilitavimo“, „įpaveldinimo“ procesas: atskleidžiamas jos fašistinės emblematikos laikinumas ir reliatyvumas, akcentuojama (kartais etnocentriškai) jos priklausomybė tyrėjo tautos ar kalbinės grupės reikšmingiausių, būdingų ženklų-simbolių ratui.

Tiek Latvijos, tiek Rusijos mokslo darbuose svastikos ženklo skiriamą gerokai daugiau dėmesio nei Lietuvoje. Naujausiuose Rusijos mokslininkų darbuose rusiškasis šio ženklo savitumas neretai apibrėžiamas nepakankamai objektyviai, tendencingai nekorektiškai priskiriant slavų kultūrai baltų ir finougrų kultūros paveldo ženklus.

Išnykus kultūroje svastikos ženklo vietinės autentiškos sampratos gyvajai *emic* tradicijai, ją savotiškai atstoti pradeda moksliniai jos vietinės įvairovės, simbolikos ir savitumų tyrimai. Jos tyrimų (neretai grįstų etniškumo paradigma ir etnocentrine savosios kultūros išskirtinumo prieiga) įvairovė užsienyje skatina atitinkamą Lietuvos mokslo ir kultūros bendruomenės susidomėjimą šiuo ženklu, kaip baltų savasties požymiu. Todėl *emic* ir *etic* požiūrio dėmė, siekiant objektyviau atskleisti svastikos ženklo vietinius savitumus ir universalijas bei nušviesti jo vaidmenį šiuolaikiniame kultūrinės savasties konstravimo procese, tampa opia šio laikmečio aktualija.

## Literatūra

- Aronoff Myron, Kubik Jan. 2013. *Anthropology and Political Science: A Convergent Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Ascher Robert. 1961. Analogy in Archaeological Interpretation, *Southwestern Journal of Anthropology* 17/4 (Winter): 317–325.
- Azarian Reza. 2011. Potentials and Limitations of Comparative Method in Social Science, *International Journal of Humanities and Social Science* 1/4 (April): 113–125.
- Basanavičius Jonas. 1912. *Iš krikščionijos santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra: (prie studijos „Lietuvių kryžiai archaiologijos šviesoje“)*. Vilnius: M. Piascekaitės-Šlapelienės knygyno leidinys.
- Barthes Roland. 1970. *L'Empire des signes*. Paris: Skira.
- Befu Harumi. 2008. The Emic Etic Distinction and its Significance for Japanese Studies, Sugimoto Y., Mouer R. E. (eds.). *Constructs for understanding Japan*. New York: Routledge.
- Bīne Jēkabs. 1937. Mūsu rotajošie raksti, *Labiētis* 3: 258–262.
- Bliujienė Audronė. 1999. *Vikingų epochos kuršių papuošalų ornamentika*. Vilnius: Diemedis.
- Bliujienė Audronė. 2000. Universalusis svastikos simbolis baltų archeologinėje medžiagoje, *Liaudies kultūra* 4 (73): 16–27.
- Boas Franz. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Brašiņš Edvards. 1923. *Latviešu ornamentika* 1. Rīga: Valoda.
- Celms Valdis. 2007. *Latviu raksts un zīmes. Baltu pasaules modelis: uzbūve, tēli, simbolika*. Rīga: Folkloras informācijas centrs.
- Douglas Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon.
- Dundulienė Pranė. 1977. Arklys lietuvių liaudies pasaulėjautoje, *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija* 1 (17): 83–101.
- Dundulienė Pranė. 1979. *Žaltys ir jo simboliai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kūryboje: mokymo priemonė*. Vilnius: LTSR aukštojo ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija.
- Dundulienė Pranė. 1982. *Paukščiai senuosiuose lietuvių tikėjimuose ir mene: mokymo priemonė*. Vilnius: LTSR aukštojo ir specialiojo vidurinio mokslo ministerija.
- Dundulienė Pranė. 1988. *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dundulienė Pranė. 1994. *Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje*. Kaunas: Šviesa.
- Ember Carol, Ember Melvin. 2001. *Cross Cultural Research Methods*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Galaunė Paulius. 1932. Mūsų juostų senumas, Tamošaitis A. (red.). *Juostos. Sodžiaus menas* 4: 5–8. Kaunas: Žemės ūkio rūmai.



- Gardner Howard. 1985. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, Inc.
- Geertz Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz Clifford (ed.). 1974. *Myth, symbol, and culture*. New York: W. W. Norton and Co.
- Gimbutas Marija. 1958. *Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art*. *Memoirs of the American Folklore Society* 49. Philadelphia: American Folklore Society.
- Goodenough Ward. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Harris Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
- Mikšys Žibuntas. 1953. Saulė ir žaliuojantis medis religinio meno šviesoje, *Aidai* 3, kovas: 112–122.
- Naroll Raoul. 1973. Introduction, Naroll R., Naroll F. (eds.). *Main Currents in Anthropology*: 1–23. New York: Appleton, Century, Crofts.
- Peregrine Peter. 2004. Cross-Cultural Approaches in Archaeology: Comparative Ethnology, Comparative Archaeology, and Archaeoethnology, *Journal of Archaeological Research* 12 (3), September: 281–309.
- Perkovskis Juzefas. 1999. *Žemaičių liaudies meno ornamentas: forma ir simbolika*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Pike Kenneth. 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* 1. Glendale, Cal.: Summer Institute of Linguistics.
- Pike Kenneth. 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (2nd revised edition). The Hague: Mouton & Co.
- Sanderson Stephen. 1990. *Social Evolutionism: A Critical History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Savoniakaitė Vida. 1998. *Audiniai kaimo kultūroje: lietuvių geometrinių raštai XIX–XX amžiuje*, *Lietuvos etnologija* 7. Vilnius: Alma littera.
- Smith Michael, Peregrine Peter. 2012. Approaches to Comparative Analysis in Archaeology, Smith M. (ed.). *The Comparative Archaeology of Complex Societies*: 4–20. Cambridge, New York, Melbourne etc.: Cambridge University Press.
- Stellachio Anthony. 2012. *Lithuanian Folk Pottery: Inside and Out*. Vilnius: Mintis.
- Steward Julian. 1942. The Direct Historical Approach in Archaeology, *American Antiquity* 7/4 (Aprile): 337–343.
- Trigger Bruce. 1989. *Artifacts and Ideas: Essays in Archaeology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Trigger Bruce. 2003. *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. New York: Cambridge University Press.
- Tumėnas Vytautas. 2008. The Visual and the Mythical-poetic Interpretations of Sky Luminaries in Lithuanian Traditional Textiles, *Archaeologia Baltica: Astronomy and Cosmology in Folk Traditions and Cultural Heritage* 10: 78–85.

- Tumėnas Vytautas. 2002. *Lietuvių tradicinių rinktinių juostų ornamentas: tipologija ir semantika*. Lietuvos etnologija 9. Vilnius: Diemedis.
- Usačiovaitė Elvyra. 1998. *Lietuvių liaudies ornamentai. Valstiečių baldų puošybos ir simbolikos bruožai*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Uspenskij Boris, Ivanov Vjacheslav, Toporov Vladimir, Pjatigorskij Aleksandr, Lotman Juri. 1973. Theses on the Semiotic Study of Cultures (as Applied to Slavic Texts), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*: 1–28. Hague, Paris: Morton.
- Vaiškūnas Jonas. 2005. Verpstė ir visata, *Liaudies kultūra* 1 (100): 28–45; 2 (101): 20–34.
- Vaitkevičius Vyktintas. 1998. *Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija*. Vilnius: Diemedis.
- Vaitkevičius Vyktintas. 2006. *Senosios Lietuvos šventvietės. Aukštaitija*. Vilnius: Diemedis.
- Vaitkunskienė Laima. 1986–1988. *Mitologiniai ir ritualiniai simboliai m. e. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje*. Vilnius: Lietuvos TSR mokslų akademijos darbai. Serija A.
- Vastokas Joan. 1986/1987. Native Art as Art History: Meaning and Time from Unwritten Sources, *Journal of Canadian Studies* 21/4: 7–36.
- Vėlius Norbertas. 1983. *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis.
- Wylie Alison. 1985. The Reaction Against Analogy, *Archeological Method and Theory* 8: 63–111.
- Zabulytė Jolanta. 2004. Saulės motyvai XIX a. pabaigos – XX a. pradžios medinių kryžių dekore: forma, kilmė, reikšmės interpretacijos, *Liaudies kultūra* 3 (96): 30–47.
- Zabulytė Jolanta. 2006. Lietuviškų medinių kryžių paukščiai: reikšmės interpretacijos (1–2 dalys), *Liaudies kultūra* 5 (110): 22–37; 6 (111): 23–35.
- Zariņa Anna. 1970. *Seno latgaļu apģērbs 7. – 13. gs*. Rīga: Zinātne.
- Багдасаров Роман. 2001. *Свастика священный символ. Этнорелигиоведческие очерки*. Москва: Белые альвы.
- Дзярновіч Алег, Квяткоўская Ала. 1994. „Свастыка“ як касмалягічны ды этнавызначальны сымбаль, *Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica* 1: 75–90.
- Гетаў В. В. (ред.). 1993. *Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя*. Мінск: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі.
- Клімковіч Ірына, Аутушка Віктар (склад.). 2011. *Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск: Беларусь.
- Кутенков Павел. 2008. *Ярга-свастика – знак русской народной культуры*. Санкт Петербург: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена.
- Рыжакова Светлана. 2002. *Язык орнамента в латышской культуре*. Москва: Индик.
- Тарунин Александр. 2009. *Сакральный символ. История свастики*. Москва: Белые альвы.
- Туменас Вітаутас. 2011. Орнамент тканих литовських народних поясів у кроскультурній перспективі: аналогі в енеолітичних культурах Давньої Європи, *Народна творчість та етнологія*: 69–73.

# The Relevancy of Emic and Etic Approaches in Ethnosemiologic Folk Art Research

VYTAUTAS TUMÉNAS

## *Summary*

With traditional and traditional folk culture sinking into oblivion and the natural transmission of traditional knowledge becoming broken, the integrity of this cultural past is deteriorating at the present time and the ethnological sciences are taking over the function of tradition transmission in a certain sense. The article reveals the relativity and singularity of the scientific concepts of traditional symbols and brings out the relevancy of a miscellaneous, bilatera local and intercultural approach to phenomena from the inside (*emic*) and the outside (*etic*).

This is done by analysing the approaches to the investigation of the elements of one's own and other cultures. These approaches have been theoretically defined in works by noted linguistic anthropologists, cultural anthropologists, political anthropologists, semioticians, and archaeologists. The methodological specific features, peculiarity and variety of the investigation of the significance of traditional visual symbols in Lithuanian ethnology, archeology and art history and those in neighboring countries are discussed. The author analyzes how there a distinction of own and other cultures and a local and outsider interpretive, intercultural approach in the perspective of time and space is realized. The investigation of traditional ornament symbols from Lithuania and other selected regions has met with a lack of authentic explanations and therefore their interpretation is often constructed on the basis of not only authentic cultural explanations but also the broader context of own culture, a search for archaeological analogies, an intercultural comparison analysis, and the application of universal theoretical paradigms.

The researchers attention is mainly focused on the symbol recently encountered in the region, i. e. the swastika, what is characterized by

ethnocentric interpretation, cultural 'rehabilitation', and a tendency for assimilation. The authors conclusion was drawn that much more attention has been focused on the swastika in neighbouring countries than in Lithuania. It has been noted that the Russian peculiarity of this symbol has sometimes been defined insufficiently objectively with a tendency to incorrectly attribute the symbols of the Baltic and Finno-Ugric cultural heritage to the Slavic culture. But owing to the singularity and popularity of the swastika in the Baltic cultural tradition, this has sometimes tended to be doubted. Therefore it is especially important to combine the local and intercultural approaches in order to more objectively study the cultural processes of both the past and the present.

# 6 Mokslo kalbos



# Etnografija Lietuvoje: praktika ir (ar) teorija. XX a. tarpukario kontekstai

AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ

Klausimas apie etnografijos ir teorijos santykį nuolat jaudina antropologus ir etnologus. Kiekvieną kartą jį svarstant, atrodo, lyg ir išsiaiškinama. Bet konkrečios episteminės praktikos vėl sugražina abejones. Savitai šis klausimas iškyla įsigilinus ir į Lietuvos etnologijos istoriją ir istoriografiją.

Įprasta tarpukario, o dažnai ir sovietmečio laikų Lietuvos etnografų ir etnologų darbus priskirti etnografiniams aprašomiesiems, lauko tyrimų medžiagą pristatantiems darbams. Net ir patys etnologai vertindami savo tyrimus ne kartą yra pabrėžę, kad jie nesiėmė svarstyti teorinio lygmens užduočių, bet turėjo tikslą atskleisti reiškinį nuodugniai surinkdami, klasifikuodami, palygindami ir išsamiai išnagrinėdami etnografinę lauko medžiagą. Tačiau sisteminga tiriamosios veiklos prieiga, duomenų klasifikavimas ir lyginimas juk neišvengiamai susieja empirinį ir konceptualų pažinimo kontekstus ir tarsi paneigia jų atskirtis.

Klausimą apie etnografijos praktikos ir teorijos santykį Lietuvos etnologijoje svarstė Vytis Čiubrinskas beveik prieš dvidešimt metų pokalbyje su Juozu Šoriu, kuris pavadintas „Lietuvos etnologija tarp etnografijos ir antropologijos“ buvo publikuotas žurnale „Liaudies kultūra“ (Čiubrinskas 2000). Tuo metu Lietuvos etnografai buvo iškėlę etnologijos mokslo plėtros perspektyvą, steigėsi socialinės antropologijos disciplina ir daugelis dalyvavo tame sūkuryje. Šiame pokalbyje yra dvi svarbios, atrodytų, prieštaringos mintys. Pirmoji ta, kad neįmanomas joks etnografinis medžiagos rinkimas be supratimo, ką renki ir kaupi. Nes tyrėjas neišvengiamai ateina su teorija, reiškinio teoriniu supratimu ir tuo pagrįsta klasifikacija. „Net grybavimas susijęs su klasifikacija:

vienus grybus paspirti, kitus dedi į krepšį. <...> Paimam nuogą faktą ir sakom – empirika, bet po ja slypi teorija“ (Čiubrinskas 2000: 6). Antroji mintis ta, kad vyresnioji etnografų karta yra medžiagos rinkimo specialistai, archeologiškai tariant, įgudę kasėjai, kurie tikėjo, jog rinkti etnografinę medžiagą yra gyvybiškai būtina siekiant žinias kaip paveldą išsaugoti ateities kartoms, o detaliau studijuoti jų nėra kada, esą „ateities kartos tegu aiškinasi, ką mes sukauptėm...“ (Čiubrinskas 2000: 6). Tačiau abi šios mintys kalba apie tą patį – apie etnografijos kaip mokslinės metodologijos esmę, kurioje teorinis konceptualizavimas ir praktinė tyrimo eiga yra vieno ir to paties įvykio faktai. Prieštaringsos jos tampa jas suprantant pažodžiui.

Šio straipsnio tikslas – aptarti teorijos ir praktikos santykį Lietuvos etnologijoje ir etnografų ir etnologų darbuose. Siekiama nagrinėti ne pavienius darbus, bet tą mokslinio žinojimo kontekstą, kuris formavo ir išreiškė etnografijos ir etnologijos dalykų ir disciplinų supratimą Lietuvoje, išvelgti jį formavusias įtakas, veiksnius ir praktikas. Teorija čia suprantama kaip konceptuali prieiga prie empirinių faktų ir jų analizės eigoje besirandantis įvertinimo ir abstrahavimo lygmuo; praktika – etnografinė tiriamoji veikla. Dėmesys skiriamas XX a. tarpukario Lietuvos etnografų ir etnologų darbams, kurie laikomi nepertraukiamų etnografinių ir etnologinių tyrimų ir istoriografijos dalimi Lietuvoje. Jiems priskiriami veikalai ir aprašymai, gyvenimiškus reiškinius konceptualizavę vadovaujantis etnografinio tyrimo metodika; jais nelaikomi grožinės literatūros kūriniai ar mėgėjiški aprašymai, kuriais etnografai dažnai naudojami kaip papildomu žinių šaltiniu. Pažymėtina ir tai, kad norint įvertinti daugelį čia sureikšmintų dalykų būtų reikalingi išsamūs tyrimai, šiuo metu juos įmanoma apčiuopti tik apybrėžomis.

### **Etnografija: praktika ir (ar) teorija**

Teorija – tai idėja ir idėjos. Tai reiškinius nagrinėjančios universalijos, atveriančios kritines prieigas, analitiškai tiriančios tarp faktų glūdinčias sąsajas, pateikiančios bendrąsias ir abstrakčiasias faktų esmes. Atrodo



akivaizdu, kad taip žvelgiant etnografiniai aprašymai, smulkiai ir mikroskopiškai apibūdinantys žmogiškuosius reiškinius, nėra teorijos. Jie skirti konkretybėms – erdvėje ir laike lokalizuotiems objektams, reiškiniams ir įvykiams. Tačiau tos konkretybės nėra atsitiktinės. Jos buvo konceptualizuotos tyrimo pradžioje kaip idėjos, kurios turi savas teorines prielaidas ir logikas, yra išreikštos sąvokomis ir atviros klasifikavimui ir struktūravimui, išskaidymui ir sistemimui (Hammersley 1992: 12–13). Visais atvejais etnografinis aprašymas yra sutvarkytas vadovaujantis teoriniais kriterijais. Iš šalies tai galbūt nėra akivaizdžiai matoma, bet tai neišvengiama.

Paradoksaliai, bet su etnografija siejama tendencija neigti jos teorinę svarbą ir pajėgumą slypi tradiciniame etnografų požiūryje, kad jos objektas ir racionalumo pagrindas pirmiausia yra lauko tyrimas ir siekis pažinti, apčiuopti ir suprasti reiškinius iš vidaus – taip, kaip juos supranta žmonės (Snow, Morrill, Anderson 2003: 182). Tačiau tai nereiškia, kad etnografinis tyrimas nepagrįstas teorinėmis prielaidomis. Greičiau tai reiškia, kad yra nepakankamai įsisąmonintos tokio tyrimo teorinės prielaidos, prasmės ir plėtra. Dažnai užmirštama, kad mokslo ir humanitarinės srities pažinimo esmę visais atvejais sudaro santykis tarp partikuliarinių aprašų ir bendrojo suvokimo. Teorinė plėtra nėra vien tik sąvokų taikymas ar socialinio gyvenimo klasifikavimas, bet gerokai sudėtingesnis ir dinamiškas procesas, apimantis daugybę aspektų ir krypčių. Viena kryptis – tai atradimas. Tai tyrimų metu atrastos naujos teorinės prielaidos ir idėjos, kurios neateina ir nepaimamos iš šalies, bet atrandamos tyrimo eigoje – etnografijoje. Būtent teoriniai atradimai, nors ir daliniai, įprasminti juos išreiškiančiomis sąvokomis, daugelį etnologinių ir antropologinių darbų padarė plačiai žinomus. Tačiau tyrimas pateikia ne vien tik atradimus. Tyrimo metu naudojamos ir ankstesnėmis idėjomis. Kita teorinės plėtros kryptis – teorinis išplėtimas, procesas, skirtingas nei atradimas ar naujos teorijos plėtojimas. Tai gyvuojančių conceptualių formulavimų pratęsimas, juos susiejant su naujomis sritimis, dalykais ar objektais. Tokiu atveju tiriamasis dėmesys teikiamas empirinėms faktografinėms naujovėms – ne turinio, bet formos dalykams: tipų savitumui, faktų palyginimui ieškant formaliųjų modelių, plečiant socialinį lauką ar sujungiant daugelį sričių. Su šia

teorinės plėtros perspektyva susijęs ir teorijos tobulinimas ją keičiant, peržiūrint, išplečiant esamas idėjas ir įžvalgas ir pagrindžiant jas nauja medžiaga. Taigi teorinės plėtros kryptys nėra tokios autonomiškos, kaip galima įsivaizduoti. Jos tarpusavyje susipynusios. Tad visais atvejais apibendrinant etnografinį tyrimą ir nagrinėjant lauko medžiagą svarbu jai leisti kalbėti taip garsiai, kaip ir ją tvarkančioms teorijoms, ir taip atverti erdves jų abipusiškam informuotumui (Snow, Morrill, Anderson 2003: 184–185, 187–191, 193). Vis dėlto skirtis tarp etnografinio empirinio konkretumo ir apibendrinančios teorijos išlieka.

Timas Ingoldas yra pasakęs, kad etnografija nėra antropologija. Jis pabrėžė, kad taip tvirtindamas jis siekia dekonstruoti daugeliui antropologų, atrodytų, savaime suprantamą jungtį ir seką, vedančią nuo etnografijos link antropologijos. Teigimas, kad etnografija nėra antropologija, kviečia skirti šias dvi kategorijas, turinčias skirtingus savuosius vientisumus, – jos nėra nei garbingesnės, vertingesnės, nei blogesnės viena kitos atžvilgiu, jos tiesiog skirtingos. Toje skirtyje glūdi aidas to kontrasto, kuris yra tarp aprašomosios ir teorinės visumos režimų ir kuris susijęs ne su antropologinių ir etnografinių veiklų eilės tvarka, bet su skirtinga tų veiklų esme. Tačiau T. Ingoldas pabrėžia, jog tai jokia būdu nepaneigia jų priklausomybės viena nuo kitos. Tyrėjai nuolat juda tarp jų tarsi švytuokle (Ingold 2008).

Vis dėlto Laura Nader pastebi, kad etnografija ir etnografinis aprašymas, kad ir koks jis būtų, niekada nėra vien tik aprašymas. Etnografinis tyrimas siekia suprasti žmonių pasaulį ir jį perteikti; etnografija visais atvejais yra susijusi su kultūrinės visumos idėja, kuri primena tai, kad kultūra nėra išskaidyta ir fragmentuota, bet susijusi sistema. Jos išsamus aprašymas tą visumą sustabdo ir apibrėžia. Tačiau kultūrinės visumos suvokti negalima ir niekada nėra dėl to buvę visuotinio konsensuso, ar visuma yra pakankama visuma. Akivaizdu, kad visumos pateikimas visais atvejais yra konceptualus. Etnografinio aprašymo tikrovė visada yra sudėtingesnė nei vien tik kultūrinių elementų sąryšių įvertinimas. Etnografija nėra vien tik aprašymas, tai aprašymo teorija (Nader 2011).

Tačiau kaip etnografiją matė Lietuvos etnografai ir etnologai bei mokslinė bendruomenė tarpukariu? Kaip jie ją konceptualizavo? Kokios

buvo teorinės idėjos ir instrumentai, pagrindę jos prieigas ir žmogiškųjų reiškinių klasifikacijas etnografiniuose aprašymuose? Kaip etnografija ir etnologija buvo plėtojamos ir kokias patyrė įtakas?

### Žurnalas „Gimtasai kraštas“ ir krašto pažinimo siekis

1934 m. Šiauliuose pradėtas leisti žurnalas „Gimtasai kraštas“, daugelio vėlesnių etnologų tvirtinimu, esmingai prisidėjęs prie nepertraukiamo etnografijos ir etnologijos dalykų ir tiriamosios veiklos plėtros Lietuvoje. Žurnalą įkūrė Šiaulių kraštotyros draugija, įsisteigusi 1927 m., ir jai priklausęs Šiaulių „Aušros“ muziejus. Draugija, palaikoma Vytauto Didžiojo universiteto mokslininkų, turėjo tikslą suaktyvinti kraštotyros ir muziejų veiklą, senosios kultūros ir tautos kultūrinio gyvenimo apraiškų rinkimą ir tyrimus, skirtus mokslui ir visuomenės švietimui. Per trumpą gyvavimo laikotarpį draugija ir „Aušros“ muziejus buvo įgiję sistemingo etnografinės ir archeologinės medžiagos kaupimo ir tyrimo patirtį, turėjo parengtą programą (Milius 1993: 127–143). Jos, o ypač „Aušros“ muziejaus veiklą etnografijos srityje galima palyginti su Jono Balio vadovaujamo Lietuvių tautosakos archyvo Kaune veikla ir reikšme folkloristikos srityje. Žurnalas „Gimtasai kraštas“ tapo reikšminga institucija ir vieta šiems etnografiniams tyrimams pristatyti, duomenų rinkimo praktikoms ir tiriamosioms veikloms plėtoti.

Tačiau moksliniai tyrimai ir jų plėtra nebuvo pradinis žurnalo tikslas. Žurnalo siekis buvo krašto pažinimas. Pirmojo numerio pratarmėje „Mūsų siekimai“ rašoma, kad gyvenimui jis pašauktas Lietuvos muziejininkų ir kraštotyryninkų iniciatyva savo kraštą planingai tyrinėti:

„Mes per daug mažai pažįstame savo gražiąją Lietuvą, jos gamtą ir senovės kultūrą, neturime tinkamo supratimo apie savo tautos turtus, nedaug tesusipažinę esame su jos įdomia ir reikšminga praeitimi, nors ir kartojame senovę esant stiprybės šaltiniu. <...> Kraštotyra – ne tik mažo specialistų būrelio, bet ir plačios visuomenės, visos tautos dalykas, gyvai liečiąs jos būklę, ateitį <...>. Šalia uždavinių propaguoti kraštotyros idėją, tirti savo kraštą – padėti kraštotyros ir muziejų darbuotojams planingai ir organizuotai veikti savo darbo srity“ (*Gimtasai kraštas* 1934: 1–2).

Teigiama, kad žurnalo turinį turėtų sudaryti tokie nuolatiniai skyriai: I. Kraštotyros bendrieji reikalai; II. Muziejai; III. Mūsų istoriniai paminklai ir praeities medžiaga; IV. Etnografija ir liaudies menas; V. Mūsų gamta ir geografija; VI. Turizmas ir išsklavimas; VII. Kronika, bibliografija, informacija (*Gimtasai kraštas* 1934: 2). Akivaizdu, kad tokia skyrių struktūra primena lokalinės kraštotyros monografijos arba kraštotyros muziejaus – *Heimatmuseum* – idėją, kur etnografija sudaro tik dalį žinių, svarbių kraštui pažinti. Šalia jos yra istorinė, archeologinė, gamtinė geografinė pakraipos.

Per visą žurnalo „Gimtasai kraštas“ gyvavimo laikotarpį XX a. 4-ajame dešimtmetyje ir 5-ojo dešimtmečio pradžioje jame buvo publikuoti įvairūs straipsniai archeologijos, istorijos, paveldosaugos ir muziejininkystės, gamtos, etnografijos ir tautosakos temomis, pagrįsti lokale empirine medžiaga. Šiandienos požiūriu „Gimtasai kraštas“ galbūt būtų kraštotyros, dažnai laikomos mėgėjiška ir saviveikline istorijos ir etnografijos sritimi, pavyzdžiu. Taip kartais jis ir vertinamas: „vietinis regioninis deskriptyvizmas ir muziejininkystė dominavo Lietuvos etnologijoje ir pagrindiniame, iš esmės kraštotyriniame to laikotarpio žurnale *Gimtasai kraštas*“ (Čiubrinskas 2011: 53). Iš tiesų jo straipsniai, nors ir pateikia žinias, surinktas ir susistemintas, vadovaujantis skirtingų disciplinų metodikomis ir tiriamosiomis praktikomis, yra dažnai rašyti besidominčių krašto pažinimu rinkėjų, nebūtinai tų disciplinų specialistų, o jų pateiktos žinios teoriniu požiūriu yra nedrąsios, neapsvarstytos ir neišskleistos (plg. Hodges 2011). Pagrindinė žurnalo kryptis buvo skirta muziejinei ir kraštotyrinei veiklai plėtoti ir orientuota į savo kraštą siekiančią tyrinėti ir duomenis apie jį rinkti visuomenės dalį, dažnai vadinamą „provincijos kraštotyrininkais ir muziejininkais“. Tai liudija ir kiekvieno numerio pabaigoje rubrikoje „Kronika“ pateikiamos informacijos.

Tačiau noras plėtoti muziejininkystę ir steigti muziejus Lietuvoje kraštotyros veiklą darė konkretesnę metodologiniu ir dalykiniu požiūriu. Muziejininkystės interesui įtakos turėjo ir lietuvių etnografinių dirbinių parodų sėkmė kitose šalyse, ir domėjimasis muziejų steigimu apskrityse. Tarpukario Lietuvoje lankėsi ir du žymūs to meto Europos etnologai

ir muziejininkai – Sigurdas Erixonas ir Georges’as Henri Rivière’as. Jie XX a. 4-ajame dešimtmetyje ypač aktyviai dalyvavo plėtojant tarptautinę Europos etnologijos erdvę, apėmusią ir Baltijos šalis, steigiant jos organizacijas ir žurnalus (Rogan 2008). Sigurdas Erixonas teoriniais straipsniais ir praktine veikla siekė regioninius etnologijos ir folkloristikos tyrimus pakelti į mokslinės disciplinos, bendrosios Europos etnologijos lygmenį, padėti jai teorinius ir metodologinius pagrindus (Rogan 2008: 277). Tuo metu būdamas Švedijos oro muziejaus *Skansen* direktorius ir Skandinavijos *Nordiska Museet* (Šiaurės muziejus) vienas iš vedėjų jis buvo atvykęs į Lietuvą ir 1930 m. vasarą su mokslininkų grupe kartu su Gunnaru Ulleiniusu tyrė lietuvių liaudies statinius ir liaudies meną. Tais pačiais metais gruodžio 8 d. apie tai jis skaitė paskaitą Stokholmo universitete Švedų kultūros istorijai tirti draugijos metiniame susirinkime (*Lietuvos aidas* 1930 m. rugpjūčio 30 d.; *Lietuvos aidas* 1930 m. gruodžio 21 d.), o 1931 m. sausio 13 d. Stokholme *Nordiska Museet* buvo atidaryta lietuvių liaudies meno paroda (Erixon 1931; Sarainis 1931). Georges’as Henri Rivière’as, Paryžiaus Trokadero etnografijos muziejaus direktoriaus pavaduotojas, lankėsi Kauno muziejuose 1936 m. rugpjūčio 1 d. (*Gimtasai kraštas* 1936: 575). Tai buvo įtakingas Prancūzijos muziejininkas, kaip ir S. Erixonas, reikšmingai prisidėjęs prie etnologijos disciplinos ir jos draugijų plėtros, ypač domėjęsis muziejų kolekcijomis ir liaudiška materialine kultūra, Vokietijos ir Šiaurės šalių akademinėmis tradicijomis etnologijos ir folkloro srityse, kartografavimo metodu (Rogan 2008: 278–279).

Lietuvoje siekis pažinti savo kraštą nebuvo vien tik mėgėjiška, plačios visuomenės domėjimasi ir jos švietimą skatinusi ar vien tik medžiagos rinkimo tikslus puoselėjusi idėja. Ją formuluojant daugeliu, taip pat ir žurnalo „Gimtasai kraštas“, atvejų buvo kviečiama savąjį kraštą tirti sistemingai ir moksliniu požiūriu. Tai patvirtina ir Šiaulių „Aušros“ muziejaus, tarpukariu tapusio rimta moksline institucija, veikla. Kita vertus, privalu įvertinti ir tai, kad humanitarinių mokslų kryptys ir disciplinos – archeologija, etnologija, tautosaka, istorija – to meto Lietuvos akademinėje erdvėje dar tik formavosi, besigilindamos į savųjų tapatybių esmes, rinkosi metodikas, aiškinosi empirines ir teorines aprėptis, kaupė, klasifikavo, lygino duomenis, ieškojo jų gyvenimiškos ir praktinės vertės.

Žurnalas „Gimtasai kraštas“ tapo vienu iš tokios kompleksinės veiklos forumų, turėjusių dvilypę – tiriamąją ir taikomąją – paskirtį.

Plačiau žvelgiant siekis pažinti *savą kraštą* ir kultūrą nėra nei XX a. tarpukario Lietuvos, nei tuo labiau Šiaulių kraštotyros draugijos, „Aušros“ muziejaus ar „Gimtojo krašto“ idėja. Tai XVIII a. pabaigoje – XIX a. pradžioje Lietuvoje susiformavusi ir per visą XIX amžių ir XX a. pradžią mokslininkų, individualių tyrėjų ir entuziastų iniciatyva puoselėta mintis ir tikslas. Visais laikais jos esmė buvo dvejopi interesai – *savojo krašto* pažinimas ir mokslinių metodikų bei mokslo kryptčių plėtra. Kaip rašoma Kazio Griniaus ir Lietuvių mokslo draugijos Folkloro komisijos narių parengtos ir 1910 m. išleistos „Trumpos folkloro dalykams rinkti programos“ pradžioje: „Lietuvių Mokslo Draugijai įsikūrus ir sutvirtėjus, atsirado, taip tariant, vidurinė vieta, kurioje galėtų ir turėtų rinkties iš visos plačios Lietuvos įvairi medžiaga mokslininkams mūsų šalies tyrinėjimui“ (Grinius et al. 1910: 3). *Savas kraštas* čia ir visais kitais atvejais reiškė Lietuvą, tautą ir visuomenę, jos gamtinę ir geografinę aplinką, kultūrą ir praeitį. Dalykų ir disciplinų požiūriu tai buvo eklektiška ir heterogeniška idėja, kurios aprėptį sudarė humanitariniai, o ankstesniais laikotarpiais ir gamtos bei tikslieji mokslai. Ją galima laikyti episteminį interesą skatinusia protodisciplinine idėja, turėjusia ypač didelę įtaką humanitarinei minčiai, mokslo kryptims ir jų teorinėms esmėms formuoti Lietuvoje.

Reikšminga tai, kad XX a. tarpukario pabaigoje siekis pažinti savo kraštą įgavo mokslinį institucinį pavidalą – 1939 m. buvo įkurtas Antano Smetonos Lituaniistikos institutas. Sumanymas įsteigti Lietuvos tyrimų institutą<sup>1</sup> kilo Vytauto Didžiojo universitete Humanitarinių mokslų fakultete 1935 m. Jo tikslas, manyta, būtų „tirti Lietuvos kraštą, jos gyventojų materialinę bei dvasinę kultūrą organizuojant mokslinės medžiagos rinkimą ir tyrinėjimą vietose“ (*Gimtasai kraštas* 1935: 318). Instituto projektui parengti buvo sudaryta komisija, kurioje dalyvavo prof. V. Krėvė-Mickevičius, prof. M. Biržiška, prof. J. Jonynas ir

1 Apie lituanistikos idėją ir Lituaniistikos instituto įsteigimą žr. Mačiulis Dangiras. 2002. Antano Smetonos Lituaniistikos instituto įkūrimas, *Lituaniistica* 2 (50): 19–38.

doc. P. Skardžius (*Gimtasai kraštas* 1935: 318). Šis sumanymas buvo platesnės humanitarinės mokslo srities plėtros dalis. Kaip tik tuo metu 1934 m. Vytauto Didžiojo universiteto Humanitariniame fakultete buvo įsteigta Etnikos katedra, *etniką* supratusi kaip mokslą apie tautas. 1935 m. įkurtas svarbiausias Lietuvos folkloristikos mokslo centras – Lietuvių tautosakos archyvas, kuriam vadovavo Jonas Balys ir kuris perėmė 1930–1935 m. veikusios Tautosakos komisijos turtą (Čiubrinskas 1999: 176–180; 2001: 101; Mačiulis 2002: 24). Pagaliau 1939 m. kovo 6 d. buvo įsteigtas ir Lituanistikos institutas. Jo svarbą liudija atidaryme dalyvavę ir sveikinimo kalbas sakę švietimo ministras prof. J. Tonkūnas, Ministras pirmininkas V. Mironas, Universiteto rektorius prof. M. Roemeris, Latvijos istorijos instituto generalinis sekretorius dr. M. Stepermanis, Humanitarinių mokslų fakulteto dekanas prof. M. Biržiška, Kultūros muziejaus direktorius P. Galaunė, Šiaulių kraštotyros draugijos pirmi-ninkas P. Bugailiškis ir kt. (*Gimtasai kraštas* 1939: 560).

Lituanistikos instituto tyrimų kryptis buvo įtvirtinta įstatymu. Dangiras Mačiulis rašo, kad 1938 m. spalio 31 d. „Vyriausybės žiniuose“ paskelbtame Antano Smetonos Lituanistikos instituto statute teigiama, kad įkuriamas „Antano Smetonos Lituanistikos Institutas yra mokslo įstaiga“, kurios tikslai yra „1) tirti lietuvių kalbą, lietuvių tautosaką ir Lietuvos praeitį, 2) rinkti, tvarkyti ir skelbti lietuvių kalbos, lietuvių tautosakos ir Lietuvos istorijos mokslinę medžiagą ir šaltinius, 3) atstovauti lituanistikos mokslams Lietuvoje ir užsienyje“. Numatyta, kad institutas organizuos kongresus, rengs parodas ir ekspedicijas, ruoš paskaitas ir kursus, skelbs mokslų konkursus, leis periodinius leidinius, rūpinsis lituanistikos specialistų rengimu, pateiks profesinius terminus mokslo ir praktikos reikalams (Mačiulis 2002: 29). Taigi Lituanistikos instituto pagrindinis tikslas ir tyrimo objektas, anot jo direktoriaus Kazimiero Masiliūno, tapo lietuvių kalba, Lietuvos istorija, lietuvių tautos žodinė kūryba (*Gimtasai kraštas* 1939: 560). Savo krašto pažinimo siekis įgavo humanitarinės srities lituanistikos mokslų, apibrėžiamų kalba ir kalbotyra, tautosaka ir istorija, kontūrus. Tačiau jame nebeliko pirminiame projekte numatyto tikslo tirti Lietuvos žmonių materialinę ir nematerialinę (*dvasinę*) kultūrą, kurį ypač puoselėjo Šiaulių kraštotyros draugija

ir „Aušros“ muziejus. Tai Lituanistikos instituto atidarymo proga savo sveikinimo kalboje pabrėžė šios draugijos pirmininkas P. Bugailiškis:

„Šios dienos iškilmingą mokslo šventės nuotaiką gyvai jaučia ir provincijos visuomenė, arčiausiai esanti mūsų tautinės kultūros šaltinių, kurių vyriausiu globėju tampa Lituanistikos Institutas.

Nors mūsų draugijos darbas ir nukreiptas į kitą <...>, būtent, mūsų medžiaginės kultūros palaikų tyrimą bei apsaugą, tačiau ji organiškai susijusi yra su tautosaka, kaip neatskiriama etnikos, atseit tautotyros dalis.

Jei kiekvieno tyrimo pagrindinis tikslas yra žmogus su savo dvasios išgyvenimais ir kūryba, tad nei – etnografas, fiksuodamas primityvų įrankį ar pabūklą, negali ignoruoti paties jų kūrėjo minties, pasireiškusios kūrybos metu, nei – tautosakininkas, nagrinėdamas jo sąmonės atbalsį liaudies dainose, priežodžiuose, mįslėse, pavadinimuose, neįsigilinęs į jų kilmę ir žmogaus darbo bei kūrybos vyriausį akstiną – jo būties kovą su jos primityviais įrankiais bei priemonėmis, kurie ir sudaro kultūros pradžią, jos turinį.

Lituanistikos Instituto uždaviniui įstatymui apibrėžus vien dvasinės kultūros ribomis, gi V. D. Muziejaus įstatymui bei Kultūros Muziejaus Statutui nutylint apie medžiaginės kultūros platesnį mokslinį tyrimą, ši didžiulė etnografijos sritis lyg ir palieka be savo reprezentacinės mokslo įstaigos, nors aktualumo atžvilgiu, ypač pastarąjį laiką dėka užsienio etnologų žymiems darbui, ta mokslo disciplina vis labiau populiarėja“ (*Gimtasai kraštas* 1939: 560).

Taip tarpukariu etnologija ir etnografija liko provincijoje ir lituanistikos mokslinių interesų ir, apskritai, mokslo ir universitetinių disciplinų pakraštyje prisišliejusios prie lokaliųjų kraštotyrių tyrimų<sup>2</sup>. Kita vertus,

2 Tarpukario etnografinė ir tiriamoji veikla buvo institucionalizuota pirmaisiais sovietinės okupacijos metais įsteigiant Etnologijos institutą 1941 m. Vilniuje kaip Mokslų akademijos padalinį, kuris veikė ir nacistinės Vokietijos okupacijos metu iki 1943 m. 1941–1943 m. jame buvo Tautosakos skyrius su iš Kauno atkeltu Lietuvių tautosakos archyvu, Etnografijos skyrius ir Etnografijos muziejus, kurį sudarė Lietuvių mokslo draugijos ir Vilniaus Stepono Batoro universiteto etnografiniai rinkiniai. Etnologijos instituto padalinis tapo ir Šiaulių „Aušros“ muziejus, o Etnologijos instituto direktoriumi buvo P. Bugailiškis, žurnalo „Gimtasai kraštas“ redaktorius (Merkienė 2011).



kaip pabrėžė Vida Savoniakaitė, akivaizdu, kad etnografiniai *savo* krašto ir *savos* visuomenės tyrimai Lietuvoje, kaip ir kitose kolonijų neturėjusiose Šiaurės ir Vidurio Europos šalyse, yra mokslinė tradicija, pagrindusi etnografijos ir etnologijos mokslų formavimąsi ir kryptis (Savoniakaitė 2008). Net ir šiandien etnologijos ir socialinės antropologijos tyrimams judant į kitas geografines vietas, šalis ar bendruomenes, panašu, judama ir einama paskui *savus* – į *savas* lietuvių bendruomenes Lenkijoje, Latvijoje, Baltarusijoje ar JAV, pas *savas* tautines mažumas – karaimus, lenkus, totorius, rusus sentikius, *savus* šiandienos emigrantus JAV, Didžiojoje Britanijoje ar Norvegijoje ar *savus* imigrantus pabėgėlių stovyklose Lietuvoje. Tad kaip susiklostė tokia prieštaringa padėtis, kai, viena vertus, etnografija ir etnologija formavosi *savo* krašto tyrimų pagrindu, kita vertus, liko ar buvo palikta lituanistikos mokslų nuošalėje?

### Etnografijos ir etnologijos sampratos XX a. tarpukariu

Žurnalo „Gimtasai kraštas“ pirmajame numeryje po pratarinės yra įdėti du Igno Končiaus straipsniai, kuriuos galima laikyti programiniais (Končius 1934a; 1934b). Pirmojo straipsnio „Gimtojo krašto pažinimas“<sup>3</sup> pradžioje po žodžių „gimtąjį kraštą pažinęs, save ir savo tautą pažinsi“ sakoma, kad „tautai, tautoms ir tautų šeimoms pažinti medžiagos tenka ieškoti e t n o g r a f i j o s ir e t n o l o g i j o s moksluose“, ir čia pat paaiškinamos etnografijos, etnologijos, antropologijos, antropogeografijos ir kitos sąvokos (Končius 1934a: 3–4). E t n o g r a f i j a, teigiama, aprašo tautas, jų šeimas, surinkusi pakankamai duomenų stengiasi juos skirstyti grupėmis, klasifikuoti; etnografija gali tarpti steigiant muziejus. E t n o l o g i j a tiria atskirų tautų ryšių ir pereinamumą skirtumus, neatsižvelgdama į tai, ar tie skirtumai liečia fizišką klausimo pusę – išorines lytis ar buities sąlygas, kultūringumą, gyvenamąją aplinką ir pan.; a n -

3 Žurnalo „Kultūra“ pirmajame numeryje 1923 m. I. Končius taip pat buvo spausdinęs kvietimą pažinti savąjį kraštą. Tačiau tai buvo vaizdingas ir emocionalus tekstas, iš esmės skirtingas nuo spausdinto „Gimtajame krašte“ (Končius 1923a).

t r o p o l o g i j a tiria žmogų ir žmonių rases – tą gyvą organizmą – pagal išorines žymes ir požymius, ieškodama su kitais panašumų ir skirtumų, nustatydamą nekintamus ir akivaizdžius kūno kiekybinius santykius ir kokybines savybes. A n t r o p o g e o g r a f i j a, anot I. Končiaus, savo tikslą mato kaip apgyventosios vietos gamtinių, fizinių, klimatinių sąlygų įtaką žmogui, žmonių giminėms. Jis teigia, kad antropologijos ir antropogeografijos duomenimis naudojasi etnografija ir daro savas išvadas. Etnografijai svarbūs yra ir lyginamosios kalbotyros mokslas, lyginamoji mitologija, lyginamoji papročių ir teisės istorija, priešistorinė antropologija ir archeologija. Dalykų prasme etnografinis aprašymas apima a) medžiaginę kultūrą – trobesius, ūkio padargus, namų reikmenis, ginklus, apdarus, papuošalus, valgius, gėrimus, svaigalus, gydymą, kūno pokyčius ir žalojimą dėl grožio; b) žmogaus rankų nepalietą gamtą – augalus, gyvūnus, vandenį, kalnus, stichijų pasireiškimus; c) dvasinę žmogaus kultūrą – kalbą, rašto ženklus, skaičiavimo sistemas, matus ir saikus, dainas, pasakas, papročius, žmogaus išminties pasireiškimus – mįsles, priežodžius, orui spėti žymes, tikyba, šeimą, jų tvarkas, valstybinę tvarką, gimimą, vedybas, mirimą (Končius 1934a: 3–4). Akivaizdu, kad taip suvokiamoje etnografijoje glūdi šios srities to meto mokslinis supratimas, o etnografinio aprašymo dalykų struktūroje – tą supratimą atitinkanti žmogiškųjų ir nežmogiškųjų reiškinių klasifikacija.

Antrame straipsnyje „Kraštui pažinti šios dienos darbo metmenys“ I. Končius aprašo, kaip rinkti etnografinius duomenis – kaip juos atrinkti, fiksuoti, apibūdinti (Končius 1934b). Kitaip tariant, jis pateikia etnografinės veiklos metodines gaires. Jo pirmasis pasirinktas pavyzdys – pastatai, galima spėti, yra glaudžiai susijęs su muziejiniu interesu ir su kuris laikas tradiciškai teikiamu etnografiniu prioritetu šiam objektui. Apibūdindamas veiksmus, kokius reikia atlikti pradedant rinkti duomenis, jis pabrėžia, kad reikia atrinkti *tipingiausias* tų vietų objektus – statinius, nubraižyti jų planus, schemas, brėžinius, pateikti fotografijas ir visus juos aprašyti, turint galvoje ne vien tik vieną pastatą, bet ištisą sodybą, visą apylinkę su jos planais. Ypač svarbu nepamiršti nykstančių trobesių. I. Končius teigia, kad lygiai taip reikia aprašyti ir kitus medžiaginės kultūros pavyzdžius ir senienas. Jis kviečia pagaminti

tiriamą krašto žemėlapius, kuriuose rūpimos ar visos senienos būtų sužymėtos sutartiniais ženklais, o greta surašyti ir tų senienų inventoriai. Tokia duomenų rinkimo veikla, anot I. Končiaus, turi būti sisteminga, įvertinanti tiriamąjį objektą ir visapusiškas jo aplinkybes. Tai jis vadina tiriamos apylinkės *etnografinio inventoriaus surašymu*, pabrėždamas, kad „gana jau atsitiktinai prigaudytų dažnai neturinčių savo metrikų, be aiškių nurodymų daikto buvusios vietos, išsigijimo aplinkybių, jo taikomojo tikslo, su juo surištų padavimų, jam teikiamos pagarbos ir kt.“ (Končius 1934b: 8).

Šiuose dviejuose I. Končiaus straipsniuose yra keli svarbūs momentai. Pirma, krašto pažinimas yra pagrįstas mokslinėmis metodologinėmis prieigomis, kurias pateikia etnografijos, etnologijos, antropologijos disciplinos. Šių sąvokų apibrėžimai nustato jų suvokimą, tarpusavio santykius ir išskleidžia jų vidinius dalykinius turinius. Antra, etnografinis aprašymas pagrįstas dalykų klasifikacija, išskiriant juos į tris grupes: medžiaginė kultūra, žmogaus rankų nepaliesta gamta ir nemedžiaginė, vadinamoji *dvasinė*, kultūra. Trečia, etnografinė veikla nėra atsitiktinis ar padrikas duomenų rinkimas ir aprašymas, bet planinga ir organizuota veikla ir sistemingas pasirinktų objektų tyrimas juos atrenkant, įvertinant ir įvairiai fiksuojant – aprašant, piešiant, braižant, fotografuojant. Tai yra etnografinio inventoriaus sudarymas, vadovaujantis konkrečia metodika, įvertinant visas su tiriamais objektais susijusias aplinkybes, atsižvelgiant į platesnį kontekstą ir taikant kultūrinę geografinę kartografavimo metodą, kitaip tariant, lokalizuojant objektus ir faktus. Ketvirta, tiriamų objektų atranka grindžiama teorines idėjas apimančiais kriterijais – tipiniais bruožais ir *senienų* kategorija. Tipiniai bruožai yra įvertinami vietos atžvilgiu ir siejasi su konceptualių kultūrinių bruožų paplitimo sureikšminimu. *Senienų* sąvoka kalba apie kultūrinių bruožų pokyčius ir išlikimą ir yra kultūrinės evoliucijos teorijos aidas. Penkta, taikomajame lygmenyje etnografija susiejama su muziejinkyste.

Ignas Končius, šių straipsnių autorius, nebuvo etnologijos ir etnografijos specialistas. Jis buvo fizikas, baigęs Peterburgo universiteto Fizikos-matematikos fakultetą (Končius 2001). XX a. nepriklausomos Lietuvos tarpukario pradžioje dirbo Dotnuvos žemės ūkio ir miškų mokykloje,

Žemės ūkio akademijoje, o nuo 1926 m. buvo Matematikos-gamtos fakulteto Eksperimentinės fizikos katedros dėstytojas Vytauto Didžiojo universitete Kaune, taip pat daug prisidėjo prie mokslo populiarinimo visuomenėje. Krašto pažinimo veikla ir etnografija I. Končius greičiausiai susidomėjo studijų laikais Peterburgo universitete, išitraukęs į lituanistinių būrelių, Eduardo Volterio, Rusijos imperatoriškosios geografų, Lietuvių literatūros ir Lietuvių mokslo draugijų nario, paskatintas ir remdamasis jo nurodymais 1912 m. sudarė programą etnografinę medžiagą apie trobesius rinkti. Šią programą jis vėliau panaudojo Žemės ūkio technikumui Dotnuvoje moksleivių būrelio gimtajam kraštui tirti reikalams, ji buvo publikuota ir platinta leidinyje „Švietimo darbas“ (Končius 1925). Ir vėliau I. Končius daug dėmesio skyrė pastatams, statiniams, žemaitiškiems *numams*. Kita jo programa etnografijos medžiagai rinkti buvo platesnė ir apėmė tris jo išskirtas kultūrinės sritis: medžiaginę kultūrą; dvasinę kultūrą; papročius, teisę ir socialinę klausimą (Končius 1923b). I. Končius buvo parengęs ir klausimynus atskiromis temomis, pavyzdžiui, skirtą upėms aprašyti, pats rinkęs etnografinę medžiagą ir kvietęs ją rinkti matininkus ir fotografijos mėgėjus. Stambiausias ir vertingas jo darbas yra studija „Žemaičių padangės kryžių ir koplytėlių statistika“ (Končius 1931, 1933, 1934c, 1936–1938).

Vis dėlto etnografija I. Končiui išliko pomėgis, krašto pažinimo, bet ne profesinės veiklos sritis. Jo etnologijos ir etnografijos sričių supratimą, galima spėti, formavo daugelis veiksnių. Su šia sritimi, matyt, pirmiausia jį supažindino Eduardas Volteris. Kita vertus, tarpukario Lietuvoje aktyviai dalyvavęs kraštotyros ir mokslo populiarinimo veikloje jis kartu dalyvavo ir toje bendroje žinių gamybos ir mainų apyvartoje, kuri nejučiomis darė įtaką teorinių paradigms supratimui net ir tuo atveju, kai tam nebuvo skiriamas ypatingas dėmesys. Peržiūrėjus to meto mokslo populiarinimo žurnalus „Kultūra“, „Kosmos“, kuriuose straipsnius spausdino ir I. Končius, matyti, kad straipsniai etnografijos, etnologijos, antropologijos temomis juose pasirodo ne kartą.

1923–1926 metai buvo laikmetis, kai steigėsi Studentų kraštotyros draugija, įvairūs būreliai kraštui tirti, spaudoje buvo kviečiama rinkti medžiagą apie savo kraštą ir šiai veiklai organizuoti spausdinamos an-

ketos (Lapinskienė 2003). Tuo metu pasirodė straipsnių ir apie tai, kas yra etnologijos, antropologijos, etnografijos mokslai ir disciplinos. Gana platus ir išsamus buvo M. Endziulaitytės-Gylienės straipsnis „Antropologija ir jos pritaikymas“ gamtos mokslams skirtame žurnale „Kosmos“. Jame ji, remdamasi įvairiomis mokslinėmis teorijomis, pateikia antropologijos, etnologijos ir etnografijos apibrėžimus, antropologijos kryptį sudarančių šakų klasifikacijas, šio mokslo istoriją, ryšį su kitais mokslais ir jo taikomuosius aspektus (Endziulaitytė-Gylienė 1926). Ji teigia:

Pirmutinis naujosios antropologijos sąvokos aiškintojas buvo prancūzų mokslininkas Broca<sup>4</sup>. Jis antropologiją apibrėžė kaipo žmonijos (ne žmogaus) prigimties istoriją. <...> Tačiau ir Brocos antropologijos sąvoka gali būt tampoma ir suprantama plačiau ir siauriau. Pagal dalyko esmę antropologija griežtai skyla į dvi dali, būtent, į fizinę arba somatinę (= kūninę), t. y. antropologiją siaura to žodžio prasme ir psichinę (dvasinę), kuriuo žodžiu paprastai suprantama etnologija ir etnografija. <...> Psichinės antropologijos uždavinys – tyrinėti dvasinį gyvenimą atskirų socialinių grupių (tautų, luomų, klasių). Čia nekalbama apie atskirų individų psichiką ir jų dvasinius bei materialinius produktus, bet nagrinėjama kultūra tos tautos sielos, t. y. dvasinės potencijos, kuri išsiplėtoja dėl bendro žmonių sugyvenimo. Dvasinės antropologijos veikimo dirva apsibrėžia primityvių kultūrų ribomis dėl to, kad aukštesnių kultūrų istorija turi pasiėmę jau seniau įsikūrę mokslai, kaip antai, istorija, kultūros istorija ir k. <...> Su psichine ir somatine antropologija tampriai susirišusi socialinė antropologija. Jos tiesioginis uždavinys išnagrinėti paveldėjimo veikimą kultūrai ir kultūros poveikį žmonių fizinėms žymėms (Endziulaitytė-Gylienė 1926: 156–157).

Straipsnio pabaigoje pateiktame literatūros sąrašė galima rasti vo-  
kiečių, prancūzų ir britų veikalus, atstovaujančius skirtingoms antro-  
pologijos ir etnologijos šakoms ir teorinėms kryptims – evoliucionizmui ir  
istorinei mokyklai. Tai Rudolfo Martino, Otto Schlaginhaufeno, Felixo

4 Pierre'as Paulas Broca (1824–880), fizinis antropologas, medikas, chirurgas, 1859 m. įkūręs Paryžiaus antropologijos draugiją (*Société d'Anthropologie de Paris*), evoliucinės krypties atstovas, tyrinėjęs mentalinius, ypač kalbos, procesus.

von Luschano, Carlo Heinricho Stratzo, Georges'o Paulo-Boncouro, Paulo Topinard'o, Roberto Ranulpho Maretto, Franzo Boaso darbai (Endziulaitytė-Gylienė 1926: 162). Kitas, kiek anksčiau žurnale „Kosmos“ publikuotas D. Jasaičio straipsnis „Kantas ir antropologija“ gvildena Immanuelio Kanto „žmonių rasės“ sąvoką ir šiuo klausimu anuo metu išplėtotą I. Kanto diskusiją su Vilniaus universitete paskaitas skaičiusiu Georgu Forsteriu (Jasaitis 1925).

Žurnale „Kultūra“, kuris buvo išsikėlęs tikslą skaitytojus lavinti, šviesti, supažindinti su įvairiomis mokslo ir gyvenimo sritimis, pateikti atskirų mokslo šakų supratimą ir žinių apie naujausius tyrinėjimus, 1926 m. išspausdintas straipsnis „Iš etnografijos“, pasirašytas inicialais Vl. Kn. ([Vl. Kn.] 1926). Jame sakoma, kad etnografija yra bene įdomiausia ir vertingiausia mokslo šaka, kuria paprastai vadinamas moksliškas žmonijos skirstymas į rases, gimines, tautas. Teigiama, kad ji susijusi su kitais mokslais, ypač su etnologija, kuri „sprendžia įvairių tautų kilimo klausimus“, taip pat ir antropologija, archeologija, geologija ir kt., ir be jų sunkiai suprantama. Straipsnyje daug vietos skiriama žmogaus kilmei ir žmonijos istorijai, rasių kilmės istorijai, rasių ir kalbinei tautų įvairovei ir jų aprašymui. Jo medžiaga paimta iš tuo metu neseniai į lietuvių kalbą išverstos Herberto George'o Wellso knygos „Pasaulio istorija arba aiški gyvybės ir žmonijos istorijos apybraiža“. Pažymėtina tai, kad šis straipsnis pateikia tokią etnografijos sampratą, pagal kurią ji yra tautų ir rasių aprašymas ir būdas pažinti tolimus, nežinomus ir kitoniškus pasaulius.

Kiek vėliau „Kultūros“ žurnale buvo spausdintas ir Vytauto Didžiojo universiteto profesoriaus Petro Leono straipsnis „Kultūriniai Lietuvos uždaviniai“ (Leonas 1930). Tai pranešimas, skaitytas 1930 m. kovo 23 d. Vytauto Didžiojo universitete, studentų humanitarų draugijos viešajame susirinkime. Jame P. Leonas pateikia kultūros apibrėžimą, akivaizdžiai primenantį savaip interpretuotą E. Tyloro apibrėžimą: „terminas „kultūra“ galima suprasti kaip tam tikrą tautos apsišvietimo laipsnį <...> bet tas žodis turi ir platesnės prasmės, būtent juo nusakoma tautos būklė, jos vidaus padėtis, įterpiant visas tautos gyvenimo šakas, kuriose pasireiškia žmogus <...> kas kartais yra vadinama civilizacija, būtent visuma poży-

mių, nustatančių aukštą, palyginti su pirmykščia padėtimi visuomenės gyvenimo organizacijos laipsnį, santyky su žmonių supratimu pilietinių ir žmogaus teisių“ (Leonas 1930: 245). P. Leonas taip pat teigia, kad kultūra yra skiriama į tris rūšis: 1) medžiaginę, kuriai priskirtina maistas, butas, drabužiai, darbo įrankiai, papuošalai, ginklai ir pan.; 2) dvasios kultūrą, kuri apima kalbą, įpročius, papročius, įsitikinimus, dailiąją raštiją, meną ir pan.; ir 3) visuomeninę kultūrą, kuri apima visuomenės grupių formas, valstybę su jos formomis, įstatymus (Leonas 1930). Etnografijos ir etnologijos mokslo kryptį ir jų objektą P. Leonas apibūdino ir savo sociologijos paskaitose, įvertindamas jų santykį su sociologija. Remdamasis M. Kovalevskiu jis pateikia tuo požiūriu reikšmingas Ch. Letourneau mintis iš knygos „Apie politinę žmonių rasių evoliuciją“: „kiekvienas rimtas mėginimas sukurti sociologiją turi prasidėti jų [rasių – A. Č.] tyrimu. Rišdami istoriją su priešistorija mes gauname visos žmonijos paveikslą <...> mes matome, kaip jos palengva diferencijuojasi ir tobulėja.“ Šalia Ch. Letourneau P. Leonas mini J. Bachofeno veikalą apie motinos teisę, J. McLennano „Senovės visuomenė“ ir „Šeimos pradžia“, L. Morgano indėlių, E. Tyloro „Pirmykštė kultūra“<sup>5</sup> ir pabrėžia, kai tai sudaro etnografijos mokslo pradžia (Leonas 1939: 33).

Taigi akivaizdu, kad etnografijos, etnologijos, antropologijos supratimas XX a. tarpukario Lietuvos mokslo visuomenėje buvo konceptualizuotas remiantis savaip įvertintais to meto Vakarų mokslininkų požiūriais, idėjomis ir darbais. Etnografija ir etnologija buvo suprasta kaip dalis plačiai suvokiamos antropologijos, apimančios visas žmogiškojo pasaulio ir žmonijos sritis, fizinius, kūniškuosius, psichologinius, kultūrinius, socialinius, priešistorinius aspektus ir daugelį subdisciplinų. Toks antropologijos, kaip žmonijos istorijos, suvokimas buvo to meto arba, tiksliau, XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje moksle vyravęs požiūris. Ypatinga reikšmė čia buvo skiriama žmonių grupių fiziniams bruožams

5 Tai veikalai: J. Bachofeno „Motinos teisė: religinės ir teisinės matriachato prigimties tyrimas“ (1861); J. McLennano „Pirmykštė santuoka“ (1865), „Giminystė senovės Graikijoje“ (1866), „Senovės istorijos studijos“ (1876), „Patriachato teorija“ (1885); L. Morgano „Irokėzų lyga“ (1851), „Kraujo ir vedybinės giminystės sistemos žmonių šeimose“ (1871), „Senoji visuomenė“ (1877); E. Tyloro „Pirmykštė kultūra“ (1871).

ir esmėms pabrėžti jas siejant su kultūrinėmis ir socialinėmis ypatybėmis ir dariniais. Tad suprantama, kad minėtuose žurnalų straipsniuose ne vienu atveju „tautos“ sąvoka keičiama „rasės“ kategorija arba jos yra viena greta kitos. Nors tai, kas yra etnografija, Lietuvoje žinota nuo XIX a., ir ji sieta su *savosios* kultūros tyrimais, tačiau tarpukariu šis žodis apėmė, pirmiausia, pasakojimus apie tautas ir rases, apie *kitus* ir *kitoniškus*, toli gyvenančius žmones ir jų gyvenimo būdą ir vadinamąsias primityviasias arba pirmykštes, gal net egzotiškas kultūras. Savajam kraštui pažinti buvo naudojamosi praktinėmis metodologinėmis etnografijos ir etnologijos teikiamomis priemonėmis, tačiau ši veikla ir sritis buvo suprantama kaip krašto pažinimas, tautotyra arba etnika (plg. Čiubrinskas 1999, 2001). Toks tarpukario Lietuvoje susiklostęs etnografijos ir etnologijos sąvokų ambivalentiškumas, matyt, turėjo įtakos tam, kad šios sritys buvo plačios ir neaiškios ir liko mokslinių disciplinų nuošalėje. *Etnikos* sąvoka ir samprata, kurią įtvirtino Vytauto Didžiojo universiteto Etnikos katedra, kažin ar gali būti vienareikšmiškai siejama su etnologijos mokslo kryptimi ir etnografinio tyrimo metodologija.

### Tyrimų programos, jų teoriniai kontekstai ir praktikos

Mokslo krypties ir disciplinos samprata atskleidžia jos esmės. Tačiau ne mažiau yra svarbios tyrimų programos, kurios išskleidžia tą sampratą, nužymėdamos jos tyrimų turinį: objektą, klasifikacijas, taksonominius santykius ir pan. Žurnalas „Gimtasai kraštas“ savo veiklą pradėjo dėmesį skirdamas būtent programinėms nuostatoms, metodiniams ir metodologiniams patarimams ir skelbdamas klausimynus, nurodančius, kokie objektai ir kaip yra tyrinėtini. Bet tai nebuvo nei pirmieji, nei vieninteliai bandymai skatinti etnografinę ir kraštotyros veiklą Lietuvos visuomenėje, nužymėti, ką ir kaip reikia tirti (plg. Mardosa 2002). Tai buvo ne pirmieji bandymai ir išskleisti etnografijos ir etnologijos turinį.

Rengiantis Paryžiaus pasaulinei parodai, kuri turėjo įvykti 1900 m., Lauryno Ivinskio Europos–Amerikos lietuvių draugija Jungtinėse Amerikos Valstijose lietuviškame laikraštyje „Žemaičių ir Lietuvos apžvalga“



1894 m. pakviečia rinkti medžiagą ir aprašyti Lietuvos apskritis, jų: a) geografiją: sienas, plotą, upes ir ežerus, girias, gyventojų skaičių, miestus, miestelius, pramonę, komunikaciją; b) geologiją: žemę, molynes, smiltynes, durpes, juodžemį, kur yra kokia rūda ir t. t.; c) etnografiją: lietuvių, žydų, lenkų, maskolių, vokiečių užsiėmimus, būdą ir papročius, kalbos ir papročių skirtumus tarp lietuvių; d) ekonomiką: dvarų ir ūkininkų turtinę padėtį, žemdirbystės lygį, naujas ūkininkavimo sistemas, pramonės rūšis, uždarbius, prekybą; e) istoriją: apskrities istoriją, remiantis visuotine Lietuvos istorija ir tos vietos padavimais, miestų atsiradimą, istorinius padavimus, apskrities struktūrą, kaimus ir tvarką. Kvietime rašoma, kad „visų geriausia būtų, kad atrastų tokį žmogų, kuris parvažiuotų skersai ir izilgai Lietuvą ir ypatiszkus jos kampus apžiūrėtų, ir tokiu būdu apraszytų <...>. Tą daro svetimos tautos, jei nori kokios tautos isztirinėti būdą ir paproczius; tą patį ir lietuviai turi daryti, jeigu ko nežino apie savo tautą“ (*Žemaičių ir Lietuvos apžvalga* 1894: 153–154). Tačiau turinio ir objekto požiūriu šis kvietimas rinkti medžiagą buvo platus, įvairiapusiškas ir heterogeniškas, šiandienos požiūriu besisiejantis su daugeliu mokslinių kryptių ir skatinantis greičiau kraštotylinę taikomąją nei tiriamąją veiklą.

Po Paryžiaus parodos 1903 m. Čikagoje leidėjas Juozas Adomaitis-Šernas išspausdino veikalą „Ethnologija arba mokslas apie žemės tautas“ – etnografinį pasakojimą apie įvairias tautas (Šernas 1903). Tai didžiulės apimties, daugiau kaip šešių šimtų puslapių knyga, sudaryta pagal Michaelį Haberlandtą ir Charles'į Jeaną Marie Letourneau. Ši knyga turi lietuvišką Paryžiaus parodos medalį – Didžiąją dovaną. Jos įžangoje teigiama, kad etnologija yra mokslas, kuris supažindina su įvairiomis smulkiomis ir didelėmis žmonių draugijomis, išmėtytomis po visą žemės paviršių, aprašo „išveizdį“ visokių apgyvenančių žemės paviršių tautiškų grupių ir jų dvasiškas ypatybes (Šernas 1903: 3). Joje yra bendrieji skyriai, skirti civilizacijos ir jos raidos, kultūros, socialinio gyvenimo („draugijos“), „dvasinės kultūros“, žmonių rasių, vaikų švietimo klausimams. Taip pat pateikti skyriai, apibūdinantys Amerikos, Australijos, Okeanijos, Azijos, Afrikos, Europos tautas. Europos tautų dalyje, kurioje ypač pabrėžiamas tautų atėjimo į Europą aspektas, šalia

kitų kalbama ir apie lietuvius ir latvius, jų archajišką kilmę remiantis J. Basanavičiumi ir A. Bezenbergeriu, taip pat minimi Lietuvos žydai ir karaimai. Tačiau lieka neaišku, kiek šis veikalas buvo žinomas ir prieinamas Lietuvoje.

Kita etnologiniu požiūriu svarbi programa – tai 1910 m. Lietuvių mokslo draugijos išleista „Trumpa folkloro dalykams rinkti programa“, kurią parengė K. Grinius ir Lietuvių mokslo draugijos Folkloro komisijos nariai E. Volteris, J. Basanavičius, J. Tumas ir A. Janulaitis (Grinius et al. 1910). Dalykine aprėptimi ji iš esmės skiriasi nuo minėto plataus Lauryno Ivinskio Europos–Amerikos lietuvių draugijos kvietimo. „Trumpa folkloro dalykams rinkti programa“ yra konkreti, skirta moksliniams tikslams rinkti žodinę, tautosakos medžiagą – prietaringuosius tikėjimus ir darbus (ir „žmonių mediciną“), senuosius papročius, pasakojimus ir legendas, patarles, priežodžius, mįsles. Įžangoje visa tai vadinama „senovės palikimu“ ir „liekanomis“ (Grinius et al. 1910: 3). Sudarant programą buvo naudotasi Jano Karłowicziaus leidiniu „Patarimai renkantiems liaudiškus dalykus“ (1871), įvairiomis Sankt Peterburge leistomis programomis ir Eduardo Volterio Jelgavoje leista (1892). Bet svarbiausia tai, jog naudotasi George'o Laurence'o Gomme'o veikalu „Folkloras. Vadovėlis, skirtas užsiimantiems kraštotyra“ (*Folklor. Podręcznik dla zajmujących się ludoznawstwem*), Wojciecho Szukiewicziaus išverstu iš anglų į lenkų kalbą ir 1901 m. išleistu Krokuvoje, Tautotyros draugijos (Lvove) leidinyje. Būtent šiuo vadovėliu vadovaujantis folkloro programoje „priimta čia G. L. Gomme sistema“ (Grinius et al. 1910: 5).

G. L. Gomme'as buvo žymus britų folkloristas. 1878 m. jis įkūrė Folkloro draugiją ir tapo aktyviu jos nariu. Jo įnašas į folkloro sritį yra toks pat, kaip E. Tyloro į antropologiją. Folklorą G. L. Gomme'as laikė mokslo sritimi ir siejo su istorija; tuo požiūriu yra reikšmingas jo veikalas „Folkloras kaip istorijos mokslas“ (Gomme 1908). Jo tyrimų sritis apėmė kaimo ir bendruomenės gyvenimo raidą ir buvo pagrįsta idėja, kad senąjį rasinį pasidalijimą Britų salose galima atsekti išlikusiose liekanose ir jų žmonių folklore, papročiuose, ritualuose ir tikėjimuose. Liekanų teorija buvo kertinė jo idėja. Kaip ir E. Tyloras, G. L. Gomme'as buvo kultūrinės evoliucijos krypties atstovas (*Oxford Dictionary of National*

*Biography* žr. 2014; Petch žr. 2014). Tad galbūt neatsitiktinai „Trumpoje folkloro dalykamams rinkti programoje“ medžiaga, kurią siūloma rinkti, vadinama senovės palikimu ir liekanomis. Beje, taip ir J. Basanavičius apibūdina lietuviškus liaudiškus kryžius – „tai likučiai senovės lietuvių dailės“ (Basanavičius 1912: 30).

Trečioji etnologijai svarbi yra Petro Būtėno sudaryta „Lietuvių tautotyros žinių ir senienų rinkimo programa“, išleista jau nepriklausomoje Lietuvoje 1925 m. (Būtėnas 1925). Tai didžiulė, daugiau nei dviejų šimtų puslapių programa krašto pažinimo arba, kaip teigiama, „etnografijos (tautotyros)“ žinioms rinkti. Jos tikslas sutampa su P. Būtėno, vieno iš Lietuvos universiteto Studentų kraštotyros draugijos kūrėjų, ir šios draugijos siekiu skatinti visuomenę rinkti tautosakos ir etnografinę medžiagą, skirtą savo krašto pažinimo ir mokslo tikslams (Būtėnas 1925: 3; Lapinskienė 2003: 44). Nors programoje nurodyta daug kitų tokių programų ir klausimynų, kuriais remiantis ji buvo sudaryta, ji parengta ir jai įtaką darė, anot Lionės Lapinskienės, latvių profesoriaus P. Šmito „Tautos tradicijų rinkimo programa“, išėjusi 1923 m. (Lapinskienė 2003: 45). P. Būtėno programos struktūrą sudaro: „Aiškinamasis žodis“ su metodinio pobūdžio patarimais ir skyriai: 1. Geografijos ir būtovės (istorijos) klausimai; 2. Sodyba, trobesiai, jų dalys ir vidaus reikmenės; 3. Vilkėjimas ir papuošalai; 4. Valgiai ir gėrimai; 5. Gyvenimo būdas, amatai ir darbai; 6. Šeimos židinys (pelenas) ir apeigos bei kitokie tautiniai ypatumai; 7. Senovės dievai ir prietarai; 8. Kalba ir žmonių kūryba; 9. Papročių teisė; 10. Žmonių technika; 11. Upynų surašymas; 12. Antrašai ant kapų paminklų; 13. Medžiaginės kultūros duomenų rinkimas; 14. Kalbos tyrimo reikalai; 15. Lietuvių tautiškas sportas; 16. Priedas. Dalykiniu požiūriu tai plati ir eklektiška programa, apimanti ne tik kultūrinius, bet ir geografinius, gamtinius, istorinius objektus. Jų dėstymo tvarka etnologiniu požiūriu nėra nuosekli, ypač programos pabaigoje, kur, pavyzdžiui, prie papročių teisės netikėtai atsiranda žmonių technika, po jos – gamtinio geografinio objekto – upių – aprašymas, o pačioje pabaigoje po medžiagos rinkimui skirtų skyrių – lietuvių tautiškas sportas. Netolygus ir dalykų teminis vertinimas. Pavyzdžiui, antkapinių užrašų tema čia yra lygiavertė gyvenimo būdai, amatams ir

darbams. Teoriniu požiūriu šios, kaip ir „Trumpos folkloro dalykams rinkti programos“, pagrindas yra liekanų, čia vadinamų *senienomis*, su-reikšminimas. Žodį *senienos*, esantį programos pavadinime, kaip ir žodį *tautotyra*<sup>6</sup>, kaip teigia L. Lapinskienė, sukūrė P. Būtėnas, jų vartojimą aprobavo K. Būga ir J. Jablonskis (Lapinskienė 2003: 46). Vis dėlto *senie-nų* sąvoka nėra vienintelė konceptuali prieiga. Kaip ir Lauryno Ivinskio Europos–Amerikos lietuvių draugijos kvietime, taip ir šioje programoje objektų klasifikacija sudaryta taip, kad pirmiausia prieinama prie vietos, ją pažįstant geografiniu ir istoriniu požiūriu. Vėliau pereinama prie tos vietos sodybos ir statinių ir kitų materialinės kultūros objektų, tik po to prie socialinių klausimų (šeimos), žodinės kultūros – papročių ir tautosakos, kalbos ar paprotinės teisės. Akivaizdu, kad tokioje klasifikacijoje, nepaisant apimtimi plačiausio „Senovės dievų ir prietarų“ skyriaus su kalendorinėmis šventėmis, pirminis dėmesys yra skiriamas vietai ir jos medžiaginės kultūros objektams ir daiktams.

Tyrimų programos, dalykinės klasifikacijos, klausimynai, metodiniai patarimai ir visame tame glūdinčios tos akivaizdžiai nematomos teorinės struktūros pagrindė Lietuvos etnografų tyrėjų praktines veiklas ir analitines prieigas. Žurnalo „Gimtasai kraštas“ straipsniai liudija, kad etnografinė medžiaga buvo pradėta rinkti konkrečiomis, gana siauromis temomis palaipsniui pereinant prie platesnio ir išsamesnio, visuminį etnografinį požiūrį įtvirtinančio struktūrinio vaizdo. Kaip ir P. Būtėno programoje, taip ir „Gimtojo krašto“ straipsniuose pirminis dėmesys buvo skirtas materialinei kultūrai, objektus apibūdinant ir klasifikuojant pavieniui tarsi daiktus, ištrauktus iš aplinkos, pavyzdžiui, klojimas, jauja, pirtys, tvoros, balanos, puodai, smalos varymas ir pan. Medžiaga juose dažnai apibendrinama vienos vietovės ar vieno pateikėjo pagrindu. Tačiau ji aprašoma išskiriant tą objektą sudarančias dalis, jų variantus ir tipus, jame esančius kitus objektus, parodant jo sąsajas su gamybiniais, veiklos ar gyvenamosios aspektais. Gausėjant sistemingai ir visapusiškai atliktų etnografinių tyrimų radosi platesnis ir įvairiapusiškas požiūris

6 Anot P. Būtėno, žodis „tautotyra“ apima „visa, kas priklauso etnologijai ir tautosakai“ (Lapinskienė 2003: 46).

į tiriamąjį objektą. Objektu tapo ne tik daiktai, bet ir kultūrinės ir socialinės veiklos, pragyvenimas, žmonių tarpusavio santykiai, kaimo ekonomika ir kt. Į jį imta žvelgti ne pavieniui, bet kontekste, per sąryšį su kitais objektais ir aplinkybėmis. Pavyzdžiui, J. Petrulis, apibūdindamas žemdirbystę Žemaitijoje, dėmesį skiria ne vien tik šiai konkrečiai darbinei veiklai, bet jos ryšiai su gamtine aplinka, sąlygomis ir vieta, dirvožemio, kaimo ir ūkių struktūros, infrastruktūros savitumu (Petrulis 1940a, 1940b). Darbinę veiklą jis įvertina ūkiniu, socialinio ir metinio darbų pasiskirstymo požiūriu, aprašydamas žemdirbystės kultūras ir techninius veiklos aspektus, darbo įrankių tipus ir paprotinius bruožus. Visa tai jis apibūdina remdamasis pateiktųjų duomenimis – tai yra etnografiškai, aiškiai suvokdamas savo kaip tyrėjo vietą ir užduotį, emines ir etines duomenų vertes, gebėdamas matyti tiriamąjį objektą struktūriniu, klasifikaciniu požiūriu ir kritiškai. Akivaizdu, kad būtent tyrimų praktika etnografams padėjo tiksliau suvokti metodologinę etnografinio tyrimo esmę, surinkti medžiagos ir, svarbiausia, ją klasifikuoti atsižvelgiant į įvairius kultūrinius socialinius aspektus ir dalykinius bruožus, išvelgiant objektų ir reiškinių sąryšius, panašumus ir skirtynes, aplinkybes ir kontekstus. Nors „Gimtojo krašto“ straipsniuose tai dar nėra pakankamai išplėtotą ir išreikštą mokslo kalba ir jie neorganizuoja platesnės diskusijos, jų sandara atitinka etnografinio aprašymo struktūrą, kurioje glūdi žmogiškųjų reiškinių klasifikavimo principas ir jų konceptualizavimo siekis. Norint tai pamatyti, tereikia nuodugniau įsigilinti.

Neilgą Šiaulių kraštotyros draugijos, „Aušros“ muziejaus, žurnalo „Gimtasai kraštas“ mokslinę etnografinę veiklą vainikavo 1944 m. Šiaulių kraštotyros draugijos iniciatyva publikuota „Tautotyros programa“, sujungusi Šiaulių „Aušros“ muziejaus ir kraštotyros draugijos, Tautosakos archyvo Kaune ir Vilniaus Stepono Batoro universiteto ir jo etnografijos muziejaus etnografinės ir etnologines patirtis (*Tautotyros programa* 1944). Ji sudaryta remiantis „Aušros“ muziejaus anketomis, Tautosakos archyvo leidiniu „Tautosakos rinkėjo vadovas“, Igno Končiaus „Instrukcija“, Petro Būtėno „Tautotyros žinių ir senienų rinkimo programa“, Vilniaus (Stepono Batoro universiteto) etnografijos muziejaus anketa – Etnologinių tyrimų klausimų lapu, Kazimierzso Moszynskio veikalu

„Kultura ludowa słowian“, žurnalų „Gimtasai kraštas“ ir „Tautosakos darbai“ tomais. Pagrindinės temos čia nurodytos tokios: 1. Geografija ir istorija; 2. Bendruomenė; 3. Šeima ir darbo jėga; 4. Ekonominė būklė; 5. Sodyba ir trobesiai; 6. Maisto ir žaliavos apsirūpinimas; 7. Žemės ūkis; 8. Gyvulių ir paukščių ūkis; 9. Susisiekimas ir transportas; 10. Vilkėjimas; 11. Amatai ir gamyba; 12. Namų ruoša, darbai ir būklė; 13. Papročiai; Dvasinė kultūra; 14. Tautosaka. Visos šios temos yra išskleistos į smulkesnes potemes, tik vieninteliame paskutiniame tautosakos skyriuje įdėta nuoroda į „Tautosakos vadovo“ pirmąją ir antrąją dalis, tarsi atskirianti šią plačią, tarpukariu išplėtotą sritį. Etnologiniu požiūriu programa yra dalykiška, nuosekli ir sklandi, atitinkanti to meto tyrimais sureikšmintus klausimus, Lietuvos kultūrinį socialinį kontekstą ir gyvenimiškas realijas. Kaip ir P. Būtėno programoje, šioje taip pat pradedama nuo vietos aplinkybių, jas apibūdinant geografiniu ir istoriniu požiūriu. Tačiau smulkesnis pirmojo „Geografijos ir istorijos“ skyriaus išskleidimas rodo, kad vieta čia matoma apibendrintai ir tėra fonas, svarbus kultūriniais ir socialiniams reiškiniams pažinti. Tačiau, skirtingai nuo P. Būtėno programos, dalykinis kultūrinių reiškinių klasifikavimas prasideda ne nuo materialaus objekto ir medžiaginės kultūros, bet nuo bendruomenės – to socialinio darinio, kuris yra struktūrinis etnologinio intereso pagrindas. Po jo seka „Šeimos ir darbo jėgos“, „Ekonominės būklės“ skyriai, logiškai besisiejantys su bendruomenės klausimais. Ir tik po jų įdėta medžiaginės, žmogaus sukurtos ir gyvenamos aplinkos tema „Sodyba ir trobesiai“. Akivaizdu, kad toks dalykinis ir teminis išskleidimas įtvirtina taksonominę logiką, kurios pagrindines dalis sudaro socialinė ir pragyvenimo sritis, medžiaginė kultūros dalis ir simbolinė kultūros raiška. Tokia klasifikacija liudija ir tarpukariu susiformavusias naujas tyrimų kryptis ir teminius atradimus, pavyzdžiui, „bendruomenę“, „ekonominę būklę“ ir pan., kurie savaip pakreipė dalykinį kultūrinio konteksto suvokimą. „Tautotyros programa“ buvo tarsi sėkmingas tarpukario etnografinės ir etnologinės tiriamosios veiklos užbaigimas ir sujungimas, apėmęs Kauno, Šiaulių ir Vilniaus etnologų, etnografų ir folkloristų patirtis. Antroji sovietinė okupacija savaip pakeitė etnografijos ir etnologijos disciplinų likimą Lietuvoje.

## Baigiamosios pastabos

Apibendrinant reikia pabrėžti, kad etnografija XX a. tarpukario Lietuvoje buvo ne vien tik medžiagos apie *savo* kraštą rinkimo, bet ir mokslinių tyrimų praktika. Jos, kaip ir etnologijos, supratimas buvo pagrįstas tuo metu gyvuojančia moksline samprata ir teorinėmis idėjomis, objekto teminiu dalykiniu apibrėžimu ir klasifikacijomis, metodologinėmis ir metodinėmis prieigomis. Viešuose ir moksliniuose diskursuose etnografija ir etnologija laikytos plačiai suvokto antropologijos mokslo, visapusiškai tiriančio žmonijos istoriją, žmogų ir žmonių rases, dalimis, turinčiomis glaudų ryšį su kitomis disciplinomis – geografija, geologija, istorija, sociologija, biologija, kalbotyra, archeologija, tautosaka ir pan. Jos apibūdintos kaip kryptys, aprašančios ir tiriančios tautas, jų grupes, tautų ryšius ir skirtumus. Plačioje mokslinių pakraipų skalėje jos buvo įsiterpusios kažkur tarp fizinės antropologijos ir folkloristikos, bet kartu apėmė ir žodinę raišką, ir žmonių grupių fizinių bruožų savitumus, ir gamtines geografines vietas ypatybes. Plačiai suprastas etnografijos ir etnologijos objektas ir dalykas buvo nekonkretus ir, galima spėti, turėjo įtakos moksliniu instituciniu požiūriu ambivalentiškai ir nepilnavertiškai etnografijos ir etnologijos disciplinų padėčiai – tam, kad tarpukariu jos liko mokslinių interesų nuošalėje ir provincijoje, prisiglaudusios prie muziejaus.

Tačiau XX a. 4-ajame dešimtmetyje išplėtota etnografinė veikla, orientuota į *savo* krašto tyrimus ir pagrįsta moksliniais metodologiniais šios veiklos principais, užpildė Lietuvos etnografiją ir etnologiją faktiniais duomenimis ir patirtimi. Tai sukonkretino etnografijos ir etnologijos suvokimą, padėjo tiksliau nustatyti jų objektą, metodus ir sąsajas su kitomis disciplinomis. Žurnale „Gimtasai kraštas“ publikuoti etnografiniai straipsniai, ypač platesnės, nors ir vienetinės studijos, žvelgiančios į tyrinėjamą sritį nuosekliai ir visuminiu požiūriu, tai patvirtina. Lygiai taip pat, kaip ir 1944 m. sudaryta ir Šiaulių kraštotyros draugijos leista „Tautotyros programa“.

Tad klausimas, ar etnografija yra teorija ar praktika, supriešinantis šiuos du veikimus, nėra tikslus. Visais atvejais etnografijos kaip mokslinės

veiklos sistemingumas yra pagrįstas šią veiklą konceptualizuojančiomis priegomis ir metodologijomis. Savo ruožtu, šios veiklos praktinis plėtojimas priartina iš etnografijos, t. y. iš apačios, kylantį mokslo krypties ir dalyko, jo visumos ir ribų supratimą. Tai akivaizdu išsigilinus į tarpukario Lietuvos etnografinius ir etnologinius kontekstus.

## Literatūra

- Basanavičius Jonas. 1912. Lietuvių kryžiai archaiologijos šviesoje, Jaroševičius A. (sud.). *Lietuvių kryžiai*: 5–30. Vilnius: J. Zavadskio spaustuvė.
- Būtėnas Petras. 1925. *Lietuvių tautotyros žinių ir senienų rinkimo programa*. Šiauliai: „Vilties“ draugijos leidinys.
- Čiubrinskas Vytis. 1999. Sovietinė Lietuvos etnologija: istorinio materializmo ir etnokultūrinio romantizmo susitikimas, Bumblauskas A., Šepetys N. (sud.). *Lietuvos sovietinė istoriografija*: 170–204. Vilnius: Aidai.
- Čiubrinskas Vytis. 2000. Lietuvos etnologija tarp etnografijos ir antropologijos, *Liaudies kultūra* 5 (74): 1–6.
- Čiubrinskas Vytis. 2001. Sovietmečio iššūkiai Lietuvos etnologijai: disciplina, ideologija ir patriotizmas, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 1 (10): 99–117.
- Čiubrinskas Vytis. 2011. Etnologija ir sociokultūrinė antropologija Lietuvoje: nuo tautos kultūrą gelbstinčios etnografijos iki kosmopolitinės antropologijos, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 11 (20): 49–68.
- Endziulaitytė-Gylienė M. 1926. Antropologija ir jos pritaikymas, *Kosmos* 4–5: 157–162.
- Erixon Sigurd. 1931. Lietuvių liaudies meno paroda Stokholme, *Naujoji Romuva* 5: 109–110.
- Gimtasai kraštas* 1934, 1: 1–2. Mūsų siekimai.
- Gimtasai kraštas* 1935, 6: 318. Kronika.
- Gimtasai kraštas* 1936, 10–12: 575. Kronika.
- Gimtasai kraštas* 1939, 21: 560. Kronika.
- Gomme George Laurence. 1908. *Folklore as an Historical Science*. London. Prieiga per internetą: <<http://www.gutenberg.org/files/21852/21852-h/21852-h.htm>>. [žiūrėta 2014, balandžio mėn.].
- Grinius Kazys et al. (sud.) 1910. *Trumpa folklioro dalykams rinkti programa*. Vilnius: Lietuvių mokslo draugija.



- Hammersley Martyn. 1992. *What's Wrong with Ethnography? Methodological Explorations*. London and New York: Routledge.
- Hodges Matt. 2011. Disciplinary Anthropology? Amateur Ethnography and the Production of ‚Heritage‘ in Rural France, *Ethnos: Journal of Anthropology* 76(3): 348–374.
- Ingold Tim. 2008. Anthropology is Not Ethnography, *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.
- Jasaitis D[omas]. 1925. Kantas ir antropologija, *Kosmos* 6: 359–360.
- Končius Ignas. 1923a. Pažinkime savo kraštą! *Kultūra* 1: 22–24.
- Končius Ignas. 1923b. Programa etnografijos medžiagai rinkti, *Švietimo darbas* 6–7: 411–419.
- Končius Ignas. 1925. Programa medžiagai apie trobesius rinkti, *Švietimo darbas* 4: 336–339.
- Končius Ignas. 1931. Žemaičių padangės kryžių ir koplytėlių statistika, *Soter* 2: 36–64; 1933, 2: 46–68; 1934c, 2: 143–168; 1936, 1: 24–54; 1937, 1: 62–77, 2: 23–38; 1938, 1: 22–47.
- Končius Ignas. 1934a. Gimtojo krašto pažinimas, *Gimtasai kraštas* 1: 3–6.
- Končius Ignas. 1934b. Kraštui pažinti šios dienos metmenys, *Gimtasai kraštas* 1: 3–6.
- Končius Ignas. 2001. *Mano eitasis kelias*. Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus.
- Lapinskienė Lionė. 2003. Petro Būtėno „Lietuvių tautotyros žinių ir senienų rinkimo programa“, *Liaudies kultūra* 1 (88): 44–53.
- Leonas Petras. 1930. Kultūriniai Lietuvos uždaviniai, *Kultūra* 5: 245–247.
- Leonas Petras. 1995 [1939]. *Sociologijos paskaitos*. Vilnius: Pozicija.
- Lietuvos aidas*, 1930 m. rugpjūčio 30 d., [Mr.] Atvyksta dvi švedų mokslininkų grupės susipažinti su Lietuvos praeitimi ir liaudies statyba bei menu.
- Lietuvos aidas*, 1930 m. gruodžio 21 d., Dr. Sigurdo Erixono paskaita apie Lietuvą.
- Mačiulis Dangiras. 2002. Antano Smetonos lituanistikos instituto įkūrimas, *Lituanistica* 2 (50): 19–38.
- Mardosa Jonas. 2002. *Apie metodiką ir metodinės priemonės*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas.
- Merkienė Regina. 2011. Etnologijos institutas sovietmečio Lietuvoje mokslo politikos ir ideologijos kontekste, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 11 (20): 126–142.
- Milius Vacys. 1993. *Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija (XIX a. antroji pusė – XX a. pirmoji pusė)*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Nader Laura. 2011. Ethnography as Theory, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 211–219.

- Oxford Dictionary of National Biography: Laurence Gomme*. Prieiga per internetą: <<http://www.oxforddnb.com/view/article/38353/>>. [žiūrėta 2014, balandžio mėn.].
- Petch Alison. *Laurence Gomme, England: The Others Within. Analysing the English Collections at the Pitt-Rivers Museum*. Prieiga per internetą: <<http://england.prm.ox.ac.uk/englishness-Laurence-Gomme.html>>. [žiūrėta 2014, balandžio mėn.].
- Petrulis Juozas. 1940a. Žemės ūkis Žemaičiuose, *Gimtasai kraštas* 24 (1): 49–57.
- Petrulis Juozas. 1940b. Žemės ūkis Žemaičiuose, *Gimtasai kraštas* 25 (2): 113–124.
- Rogan Bjarne. 2008. From Rivals to Partners on the Inter-War European Scene: Sigurd Erixon, Georges Henri Rivièrè and the International Debate on European Ethnology in the 1930s, *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 64: 275–324.
- Sarainis Aldas. 1931. Mūsų liaudies menas Stokholme, *Naujoji Romuva* 5: 110–111.
- Savoniakaitė Vida. 2008. Lietuvos etnografija tarp savos kultūros tyrimų, *Lituanistica* 4: 61–72.
- Snow David A., Morrill Calvin, Anderson Leon. 2003. Elaborating Analytic Ethnography: Linking Fieldwork and Theory, *Ethnography* 4 (2): 181–200.
- Šernas [Adomaitis Juozas] (sud.). 1903. *Ethnologija arba mokslas apie žemės tautas. Pagal Dr-ą M. Haberlandtą ir Letourneau*. Chicago: Turtu ir spauda „Lietuvos“.
- Tautotyros programa*. 1944. Šiauliai: „Aušros“ muziejus, Šiaulių kraštotyros draugija.
- [VI. Kn.] 1926. Iš etnografijos, *Kultūra* 1: 31–37.
- Žemaičių ir Lietuvos apžvalga* 1894, 20: 153–154. Tėvynainiams reikėtų neužsimiršti.

Ethnography in Lithuania:  
Practice and/or Theory.  
The Contexts of the 20th Century  
Interwar Period

AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ

*Summary*

The article discusses the practical and theoretical relationship in ethnography in so far as it is revealed in the works of Lithuanian ethnographers and ethnologists. It investigates not individual works but rather the context of their scientific knowledge, which context formed and conveyed the understanding of ethnographical and ethnological subjects and disciplines in Lithuania and its influence, factors, and practice. Theory is understood here as a conceptual approach to empirical facts and as the evaluation and abstraction level arising in the course of their analysis; practice is understood as ethnographical research activities. The article includes the work of 20th-century interwar Lithuanian ethnographers and ethnologists, who are considered to be part of the uninterrupted ethnographical and ethnological research and the historiography of Lithuanian ethnology.

The article reveals that the ethnographical and ethnological conceptions were formed in interwar Lithuania by the local approach, the leading Western anthropologists, ethnologists, and folklorists of that time, and their ideas. Ethnography and ethnology were considered to be part of the then widely perceived science of anthropology, which encompassed the entire field of the human world and humanity, comprehensively studying people and the human races. In public and scientific discourses they were described as directions, describing and studying nations, groups of nations, and the connections and differences between nations. It was stressed that they were closely connected with other scientific directions: geography, geology, history, biology, physical

anthropology, linguistics, archaeology, folkloristics, etc. It seems that in that broad scale of scientific fields, it was placed somewhere between folkloristics and physical anthropology and encompassed aspects of both of them: oral expression and the individuality of the physical features or the special features of the natural geographic environment. In specific articles ethnography was identified with the description of various remote 'other' nations and races, the categories of the nation and race being used synonymously. Thus an ethnographical and ethnological object and subject, that was so widely understood, was not specific and, it is possible to surmise, led to the ambivalent and incomplete scientific institutional positions of ethnography and ethnology so that during the interwar period it remained on the side-lines and periphery of scientific interests, sheltered in a museum.

But in the 1930s practical ethnographic activities expanded and were oriented towards the investigation of *own* land and based on the scientific methodological principles of these activities, which made the ethnographical and ethnological research more specific and supported it with factual data. The ethnographic articles, especially broader, although isolated studies, which were published in the journal, *Gimtasai kraštas*, and looked at the investigated area consistently and from a comprehensive perspective, confirm this. In addition, purposeful ethnographic activities and practice as well as the accumulated empirical material also gave pre-eminence to the need for a more expressive objective classification as well as the conceptualisation and problem priorities of that classification, which were revealed in the 1944 Šiauliai Ethnographic Society's [Lith. *Šiaulių kraštotyros draugija*] *Ethnology Programme* [*Tautotyros programa*].

Thus the question of whether ethnography is theoretical or practical, contraposing these two actions, is not accurate. In every case the organisation of ethnography as a scientific activity validates these activities with conceptualising approaches and methodologies. But the practical development of these activities is crystallised from ethnography, i.e., the conceptual perception, coming from below, of the scientific direction as well as the subject's totality and boundaries. This is obvious after delving into interwar Lithuanian ethnographical and ethnological contexts.

# Mokslo kalbos: savi ar svetimi?

EGIDIJA RAMANAUSKAITĖ, RIMAS VAIŠNYS

Dinaminių sistemų teorija yra matematinės prigimties – atsiradusi tikslųjų mokslų (sistemų tyrimų) sferoje<sup>1</sup>. Jos platus pritaikomumas susijęs su matematikos ir kitų disciplinų (fizikos, chemijos, inžinerijos, biologijos, socialinės psichologijos, ekonomikos, sociologijos ir kt.) mokslininkų bendradarbiavimu. Įvairių mokslo krypčių tyrinėtojai pripažįsta, kad dinaminių sistemų teorija praplečia jų tyrimo lauką, padeda kuriant naujas šių mokslo krypčių teorijas.

Matematinis modeliavimas socialiniuose moksluose atsirado XX a. 6-ajame dešimtmetyje, kai modernėjant kompiuterinėms technologijoms buvo sukurtas kompleksinių dinaminių sistemų modeliavimo ir imitavimo įrankis – veikėju grindžiamas modeliavimas (angl. *agent-based modeling / ABM*) (Abraham et al. 2007: 1). Vėlesnių dešimtmečių matematikos pažanga, kompiuterių ir kompiuterinės grafikos revoliucija atvėrė naujas kompiuterinio modeliavimo, imitavimo ir mokslinės vizualizacijos galimybes. Matematinio modeliavimo socialiniuose moksluose tikslas yra derinant modelį ir empirinius duomenis atrasti socialinių sistemų elgesio taisykles (Abraham et al. 2007: 3).

Socialiniuose tyrimuose dinaminių sistemų teorinė prieiga tradiciškai taikoma makrolygmenyje, o teoriškai surasti ryšiai tarp kintamųjų tikrinami mikrolygmenyje (žr. Ranganathan et al. 2014). Tačiau vis daž-

1 Prancūzų matematikas ir fizikas Henri Poincare (1854–1912), laikomas modernios dinaminių sistemų teorijos pradininku, XX a. pradžioje atrado sudėtingas sistemas – chaotinius judėjimus. Pastebėta, kad, nepaisant stebimų elgesių sudėtingumo, aplink mus esančio pasaulio procesai prasideda nuo labai paprastų taisyklių, kurias atpažinus galima tyrinėti ir sudėtingus elgesius. Išanalizavus mažus priežastinius ryšius, atsirandančius per trumpus laiko tarpus, galima nustatyti sistemos elgesį artimiausioje ateityje.

niau tyrinėtojų dėmesys krypsta į mikrolygmens tyrimus, kai modelis yra kuriamas iš duomenų. Šio straipsnio autoriai tokią prieigą taiko mažųjų visuomenės grupių tyrimams. Straipsnyje keliamas klausimas, ar ir kaip sistemų teorija gali prisidėti analizuojant modernios visuomenės procesus, kurių aktyvūs veikėjai yra asmenys ir grupės.

Straipsnio atsiradimą paskatino supratimas, kad socialinių mokslų progresas yra gerokai lėtesnis negu tikslųjų. Socialinių mokslų sferoje tikrovės matavimas esamomis teorinėmis sąvokomis vis dar išlaiko prioritetą prieš bandymus užsiimti naujų žinių kūrimu. Prie lėtos kaitos ypač prisideda mokslo ir studijų organizacija, kai įstatymais ir nuostatomis suvaržoma galimybė pajudėti į kito, net ir labai perspektyvaus, tačiau instituciškai „svetimo“ mokslo metodologinį lauką. Tarpdalykinių tyrimų analitikai, siekdami apibūdinti mokslo disciplinos sampratą, pastebi, jog „discipliną apibrėžia teorijos skirtumai, metodai ir koncepcija, taip pat ir institucinė aplinka, kuri apima organizacines, socialines ir kultūrinės dimensijas“ (Mobjörk 2009: 12).

Straipsnio tikslas – atskleisti tarpdalykinio bendradarbiavimo naujingumą socialiniuose tyrimuose, kuris paskatintų tyrėjų bendravimą. Šiame straipsnyje aptariami klausimai: 1) kultūros studijų ir dinaminių sistemų teorijos objekto sąlyčiai ir teorinių konstrukčių nulemti skirtumai, 2) dinaminių sistemų taikymas tyrinėjant visuomenės grupes, 3) modeliavimas ir tiriamojo subjekto tapatybės klausimai, 4) lyginamoji analizė. Straipsnyje pateikiami XX a. 7-ajame dešimtmetyje gyvavusios Kauno hipių grupės „Company“ tyrimo pavyzdžiai.

## Tyrimų objekto sąlyčiai

Siekdami atskleisti dinaminių sistemų teorijos specifiką, jos taikymo socialiniuose tyrimuose galimybes, palyginsime jos tyrimo objektą su populiaria socialinių ir humanitarinių tyrimų metodologine kryptimi – kultūros studijomis, kurios susiformavo tarpdisciplininių ieškojimų procese<sup>2</sup>,

2 Kultūros studijose susipina socialinių ir humanitarinių mokslų tradicijos. Ankstyvuoju Birmingemo kultūros studijų centro (CCCS) gyvavimo laikotarpiu vieniems autoriams

tačiau neperžengė socialinių ir humanitarinių mokslų ribų. Abiem minėtoms tyrimų kryptims aktualus kultūrinio tapatumo klausimas.

*Kultūros studijos* kultūrinį tapatumą sieja su kultūrine savivoka. Socialinis ir kultūrinis tapatumas suprantamas kaip elgesį reguliuojančių vertybių rinkinys. Jeffas Lewisas pabrėžia, jog asmens individualus identitetas yra veikiamas ir paties asmens pasirinkimų, ir išorinių įtakų (Lewis 2011: 398). Tyrėjams būdinga tekstinė diskurso analizė.

*Dinaminių sistemų teorija* yra formali kalba, kuria galima kalbėti apie visus tyrinėtojamus svarbius reiškinius, įskaitant ir kultūrinį tapatumą. Taikoma tapatybės funkcija:

$s' = f \{s, u\}$ .

Funkcija ( $f$ ) teigia, kad sistemos būseną nauju laiko momentu ( $s'$ ) priklauso nuo jos ankstesnės būsenos ( $s$ ) ir aplinkos ( $u$ ). Tapatybės funkcija nusako tiriamai sistemai, pvz., asmeniui, grupei, bendruomenei, visuomenei, būdingą elgesio priežastingumą kompleksą, atskleidžia tiriamai sistemai būdingą elgesį.

**Tiriamieji klausimai.** Nors kultūros studijų ir dinaminių sistemų prieigą naudojantys tyrėjai pasirinks tyrinėti tą patį objektą, jų tiriamieji klausimai skirsis. Dažniausiai kultūros studijų atstovai kelia klausimus – *kas / koks* yra asmens, grupės, bendruomenės, visuomenės socialinis kultūrinis tapatumas (etninis, fragmentuotas daugiakultūris, besikeičiantis). Dinaminių sistemų teorijos atstovų klausimas būtų – kaip vyksta asmens / grupės tapatybės kūrimo *procesai*? Analizuojant duomenis, natūraliai gaunamas ir atsakymas – kokia yra asmens / grupės tapatybė.

**Tyrėjų bendravimas.** Tarpdalykinių tyrimų atveju tyrėjai ilgą laiką dirba kartu, siekdami perteikti vieni kitiems jų turimas specifines žinias, kurios gali būti taikomos tyrinėjant pasirinktą reiškinį. Galiausiai

būdinga semiotinė kultūrinių tekstų analizė, siekiant per išorinius simbolius atpažinti, pvz., tam tikros subkultūros dalyvių vertybes (taikoma „homologijos“ sąvoka) (pvz., Hebdige 1979). Kiti autoriai labiau linkę į socialinius etnografinius tyrimus (pvz., Willis 1977). XX a. pabaigoje formuojasi vadinamoji po-subkultūrinė tyrimų kryptis, kurios autoriai ieško naujų tyrimo metodologijų (pvz., Muggleton 2000).

sukurama bendra metodologija, kurios laikosi visi grupės tyrėjai. Šis procesas, ypač jo pirmoji fazė, reikalauja daug laiko sąnaudų, gali užtrukti kelerius metus, per kuriuos tyrėjai nepateiks greito rezultato. Prie šios išvados priėjo daugelis tarpdalykinių tyrimų grupių: „Bendradarbiaujant reikia skirti daug laiko dalyvių tarpusavio bendravimui, kad kiekvienas įgytų bent pagrindinį supratimą apie teorijos, metodų, duomenų ir analizės tipus, kuriuos naudoja kiti dalyviai. Kad būtų pasiekta šių rezultatų, procesui turi būti skirtas laikas ir finansavimas“ (Strang 2009: 2). Tarpdalykinio bendradarbiavimo stilius susijęs su tyrėjų kompetencijomis, jų gebėjimu perprasti vieniems kitų veiklas, sutartu darbo pasidalijimu. Šiame straipsnyje aptariami tyrimai apima veiklas nuo tyrimo koncepcijos suformulavimo, etnografinių duomenų surinkimo, sisteminimo, kodavimo iki kompiuterinio modeliavimo.

**Tyrimo duomenys ir tyrimo metodai.** Tinkamiems dinaminių sistemų analizei duomenims surinkti naudojame kokybinio tyrimo metodus, kurie taikomi įvairių rūšių etnografiniuose tyrimuose (antropologiniuose, sociologiniuose ir kt.). Grupių tyrimams daugiausia taikome įvairių rūšių stebėjimus (aprašytus Geertz 1973), pusiau struktūruotus (giluminius) ir struktūruotus interviu, tyrėjo dienoraštį. Siekdami atskleisti tiriamos grupės tapatybę, tyrėjai analizuoja grupės narių elgesį tam tikru laiko periodu ir stebi, ar ir kaip šis elgesys keičiasi per laiką grupės nariams bendraujant tarpusavyje ir su išorine aplinka.

Grupės elgesiui per tam tikrą laiką tyrinėti labiausiai yra tinkamas sisteminis ilgalaikis (*longitudinis*) metodas, kai tos pačios grupės dalyviai tyrinėjami per pasirinktus laiko etapus. („Elgesio“ sąvoka apima grupės kultūrinę kūrybą, pvz., hipių grupei aktualu bendraujant kuriama muzika ir jų gyvenamosios papročiai, taip pat socialinė veikla, susieta su jų vertybių sklaida aplinkai, ir kt.). Straipsnio autoriai yra išbandę ir minėtą sisteminį ilgalaikį tyrimą, ir ilgalaikį retrospektyvinį tyrimą, kai tyrinėjama grupė, veikusi, tarkim, prieš keletą dešimtmečių. Abiem atvejais siekiama nustatyti tiriamiems veikėjams bendrus ir jų asmeninius įvykius, turėjusius reikšmės jų subkultūriniam elgesiui. Pirmuoju atveju tyrėjas periodiškai sugrįžta pas tuos pačius tyrimo dalyvius numatytais laiko etapais. Antruoju (retrospektyvinio tyrimo) atveju



tyrėjas bendrauja su tyrimo dalyviais tuomet, kai įvykiai jau yra įvykę praeityje. Pastaruoju atveju taikomi pasakojamosios istorijos ir biografijų metodai. Šių duomenų rinkimą neretai apsunkina tai, kad ne visi tyrimo dalyviai vienodai gerai prisimena net ir reikšmingus praeities įvykius. Dažniausiai prisimenama būsena, tačiau gali būti painiojamas laikas – kada įvyko įvykis. Įvykių sukeitimas laiko atžvilgiu gali iškreipti grupės narių elgesio modelį. Žinodami šiuos „pavojus“, tyrėjai įvertina tyrimo patikimumo galimybes ir tikslina duomenų rinkimo metodus.

**Duomenų analizė.** Surinkti garso įrašai transkribuojami, duomenys suvedami į kompiuterį. Atliekant duomenų analizę, duomenys yra koduojami. Pagrindinė tyrėjų funkcija – nustatyti svarbias reikšmes, kurias atskleidžia etnografinis tyrimas, ir jas užkoduoti naudojant techninius simbolius, tačiau neprarandant esmės, kurią atskleidžia gausios etnografinio tyrimo metu surastos detalės. Kryptingas empirinės informacijos kodavimas padeda sukurti simbolinę kalbą tarpdalykiniams tyrimams, tinkamą modeliavimui.

## Teoriniai konstruktai

Nors kultūros studijų ir dinaminių sistemų prieigose gali būti taikomi tie patys duomenų rinkimo metodai, tačiau atsiranda ir nemenkų skirtumų, kuriuos nulemia pati teorija. Kultūros studijų atstovai duomenis renka ir aprašo kreipdami dėmesį į socialinį kontekstą ir diskursyviai reflektuodami stebimą reiškinį per savo pasirinktas teorines sąvokas. Tarkim, analizuojant šiuolaikinį kultūrinį identitetą, ypač dažnai aptinkama fragmentuoto, hierarchizuoto identiteto samprata (Muggleton 2000), pvz., kai asmuo dalyvauja įvairiose kultūrinėse grupėse; identitetas aiškinamas kaip besikeičiantis laike (Hall 1996). Pastaroji traktuotė yra gimininga ir dinaminių sistemų požiūriui. Svarbiausias skirtumas – dinaminių sistemų logika susieta su formalizuota mokslo kalba, kuri nulemia tyrimo rezultatus.

Dinaminių sistemų prieiga orientuoja visą tyrimo procesą, todėl duomenų rinkimas, sisteminimas, analizė ir interpretacija siejami su

teorijos sukonstruota struktūra: aplinkos įtaka – būseną – išraiška (Lunenberger 1979). Taikant šią prieigą grupės elgesio analizei, teigtina, kad grupės narių elgesys susijęs su jų pačių būseną ir išorinėmis įtakomis. Šis teiginys apibūdina dviejų rūšių procesus: 1) asmenys, bendraudami grupėje, keičiasi nuomonėmis, žiniomis ir sukuria savo grupės vertybes bei išraiškas; 2) tiriamųjų grupių nariai, dalyvaujantys įvairiose socialinėse veiklose, bendraudami su kitų grupių nariais, patiria šių socialinių aplinkų įtakas ir kaupia savo „kultūrinį kapitalą“ (Bourdieu 1986). Jeigu įgytomis patirtimis dalijamasi grupėje, grupės būseną gali praturtėti naujomis patirtimis, gali keistis elgesys.

Formalizuotos mokslo kalbos naudingumas susijęs su platesniu duomenų pritaikomumu: duomenys gali būti taikomi, pavyzdžiui, etnografiniam aprašymui, kuris (atkodavus duomenis) gali būti naujai kryptingai struktūruotas, taip pat – matematiniam modeliavimui, kuris įgyja naują galimybę sukurti empiriniais duomenimis pagrįstus matematinius modelius. Pabrėžėme kiekvienos minėtos mokslo krypties pridedamąją vertę kitai. Tačiau, sujungus abu rezultatus kartu, galima žengti dar vieną žingsnį: modeliavimas gali padėti surasti aktualius visuomenės reiškinių tyrimo klausimus keliant hipotezes ir jas tikrinant, vėl iš naujo sugrįžtant į tyrimų lauką, perorganizuojant klausimynus, kitaip surenkant duomenis.

**Kintamieji.** Dinaminių sistemų prieiga tyrėjams nusako tyrimui reikalingų kintamųjų rūšis: naudojami būsenos ir aplinkos poveikio kintamieji (pastarieji atskleidžia aplinkos įtakas tiriamajam subjektui jo paties požiūriu). Siekiant tikslo sukurti kuo tikroviškesnį modelį, kintamųjų ir verčių struktūros derinamos su duomenimis.

Kaip jau buvo minėta, asmens / grupės tapatybės samprata apima tiriamųjų veikėjų elgesio pasirinktoje laiko atkarpoje priežastingumą visumą (per 1 metus, 10 metų ir kt.). Norėdami nustatyti grupės elgesį per laiką, surandame tyrimui svarbius būsenos kintamuosius, kurie padėtų nustatyti būsenos vertę kiekvienu konkrečiu laiko momentu, taip pat – aplinkos poveikio kintamuosius, kurie padėtų nustatyti aplinkos įtakos vertę tuo pačiu laiko momentu. Tinkamus kintamuosius padeda atsirinkti teorija, atkreipdama dėmesį į dinaminę (besikeičiančią) kin-

tamųjų specifika. Dinaminiai kintamieji gali būti skaičiai (atsirandantys užkodavus tyrimo duomenis), kurie keičiasi laike ir nusako būsenos savybes konkrečiu atveju. (Kintamųjų vertės galima išreikšti ir žodžiais, svarbu, kad vertės būtų aiškios ir vienareikšmiškos.) Svarbu paminėti, kad visi kintamieji (dinaminiai ir nedinaminiai) yra atitinkamų verčių rinkiniai. Žymint kintamųjų vertes laiko atžvilgiu (vertės gali keistis arba išlikti nepakitusios), sukuriamos dvi sekos: viena susijusi su laiko momentais, kita – su atitinkamomis vertėmis. Šios dvi sekos ir apibūdina tiriamos sistemos elgesį.

Pradedant tyrimą nėra visiškai aišku, kurie būsenos ir aplinkos poveikio kintamieji ir vertės geriausiai tiktų tyrimo uždaviniams spręsti. Todėl pradiniam etape tyrėjai hipotetiškai sukonstruoja kintamųjų ir verčių struktūrą, kuri po to tikrinama ir keičiama atliekant bandomąjį tyrimą. Pritariant, kad pasaulis gali elgtis įvairiai, ieškoma tyrimo detalių – mažų inspiracijų, kurios gali paskatinti vienokį ar kitokį elgesį gamtoje ir visuomenėje<sup>3</sup>.

### Dinaminių sistemų taikymas visuomenės grupių tyrimuose

Dinaminių sistemų teorijos raktažodžiai: sistema, būsena, aplinka, įtakos (žr. 1 pav.). Teoriją taikantys tyrėjai pasirenka tiriamąją sistemą, o visa kita, kas nepriklauso sistemai, priskirtina aplinkai. Tyrinėjamos sistemos sąveikos su aplinka, keliant prielaidą, kad sistemos būsena nauju laiko momentu yra susijusi su jos ankstesne būsena ir aplinka.

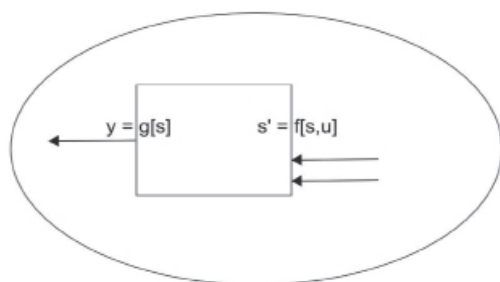
Dinaminių sistemų teorija gali būti naudinga tyrėjams, kurie nori tyrinėti mažas ir dideles socialines sistemas – nuo asmens iki grupės, bendruomenės, platesnės visuomenės<sup>4</sup>. Teorija naudinga tyrinėjant so-

3 „Netgi sistemose, sudarytose iš nedidelio skaičiaus elementų, grįžtamojo ryšio pobūdis tarp elementų gali paskatinti kompleksinę dinamiką ir pasikartojantį naujų tvarkų sistemoje atsiradimą“ (Vallacher, Nowak 1994: XV).

4 Grupių tyrimuose dinaminių sistemų modeliavimą įvairiai taikė Leik, Meeker (1985); Fisek, Meeker (1978); Fisek, Ofshe (1970); Davis, Leinhardt (1972); Stasser (1988) ir vėlesnio laikotarpio autoriai. Tačiau, pasak Holly Arrow ir bendraautorijų, šioje sferoje yra

cialinius tinklus, šiuo atveju „analizuojami tinklo veikėjų (pvz., asmenų bei grupių – *aut. past.*) būsenos pokyčiai, kurie priklauso ne tik nuo jų pačių dabartinės (esamos) būsenos, bet ir nuo savo kaimynų“ (Porter et al. 2014: 1).

Pasirinkus tyrinėti didesnę sistemą, siūloma iš pradžių ištyrinėti atskiras jos dalis (subsistemas), o tuomet, naudojantis kompiuteriu ir taikant matematinę analizę, jas nuosekliai sujungti į vieną visumą<sup>5</sup>. Taikydami dinaminių sistemų teoriją, tyrėjai turi galimybę sukurti prognostinę funkciją, leidžiančią aptarti, kokių aplinkų įtakoms esant kaip keisis tiriamos sistemos (pvz., asmens ar grupės) elgesys.



1 pav. Dinaminių sistemų teorijos logika:  
aplinkos įtaka – būseną – išraiška

1 paveikslo centre esantis stačiakampis simbolizuoja pasirinktą tyrimo sistemą, pvz., grupės narį. Viskas, į ką reaguoja pasirinkta sistema, yra laikoma sistemos aplinka.

Iš dešinės į sistemą įeinančios rodyklės simbolizuoja aplinkos įtaką sistemai, o išeinančios rodyklės – sistemos elgesį, atsirandantį esant tam tikrai būsenai. Simbolis  $s$  reiškia sistemos būseną,  $u$  reiškia poveikį sistemai iš aplinkos,  $y$  reiškia sistemos poveikį aplinkai. (f) funkcija  $s' = f[s, u]$  yra tapatybės funkcija, parodanti, kad sistemos būseną nauju laiko momentu ( $s'$ ) priklauso nuo jos ankstesnės būsenos ( $s$ ) ir aplinkos ( $u$ ); (g) funkcija  $y = g[s]$  yra sistemos tapatybės išraiška.

Užbaigus tyrimą, visos tyrinėtos sistemos sujungiamos naudojant kompiuterį ir matematinius skaičiavimus ir tyrėjai gauna visos

dar daug neatsakytų klausimų, pavyzdžiui, kodėl grupės vystosi skirtingai ir kaip jos vystosi; kokios konteksto savybės daugiau ar mažiau nulemia grupių elgesio šablonus (angl. *patterns*) ir kt. (Arrow et al. 2005: 349–350, 354).

5 Išsamiau dinaminių sistemų aprašymą žr. Vaišnys, Buivydas, Ramanauskaitė “Groups in Theory and Practice”, 2010: 24–27.

grupės / sistemos elgesio modelį. Ištyrinėjus vieną sistemą (pvz., Kauno hipių grupę „Company“), gaunami atsakymai į tyrėjus dominančius klausimus apie, pvz., 9 asmenų, susijusių tarpusavio bendravimo ryšiais, elgesį jų aplinkoje: kaip jų būsenos ir veikla yra susijusios su jų vidinės (grupėje) ir išorinės (esančios už grupės ribų) aplinkos poveikiais; ko kioms aplinkoms esant minėti veikėjai keis savo socialines ir kultūrinės veiklas viena ar kita kryptimi.

Didelės sistemos tyrimas reikalauja daug resursų ir laiko, nes sudėtinga išsamiai ir patikimai surinkti reikiamus duomenis. Nedidelių subsistemų tyrimai yra lengviau įgyvendinami. Jų naudingumas sietinas su galimybe panaudoti gautas žinias norint suprasti kitas panašias socialines sub sistemas. Galime kelti hipotezę, kad tyrinėtoms mažoms grupės narių elgesys gali būti būdingas ir kitų subgrupių, veikiančių toje pačioje sociokultūrinėje aplinkoje, elgesiui.

**Būsenos perėjimo funkcijos nustatymas.** Būsenos perėjimo / pokyčių (arba tapatybės) funkcija yra tiriamai sistemai (pvz., asmeniui, grupei, bendruomenei, visuomenei) būdingas elgesio priežastingumų kompleksas. Ji atskleidžia tiriamai sistemai būdingą elgesį.

Tyrėjų žingsniai:

- 1) Atlieka stebėjimus ir interviu pasirinktame tyrimo lauke.
- 2) Analizuoja duomenis ir suranda tiriamiesiems svarbius būsenos (s) ir aplinkos (u) įtakų kintamuosius bei jų vertes (esamu laiko momentu  $t_0$ ).
- 3) Remdamiesi duomenimis, nustato kintamųjų vertes nauju laiko momentu ( $t_1$ ) (žr. 1 lentelę).
- 4) Turėdami minėtus duomenis, sudaro *būsenos perėjimo* lentelę (žr. 2 lentelę).

**Duomenų analizės įrankiai.** Taikant dinaminių sistemų teorinę prieigą, tyrėjams (aptariamam atveju jie atstovauja humanitariniams ir tiksliesiems mokslams) svarbu susikurti patogius ir suprantamus duomenų analizės įrankius. 1 lentelėje kaip tik ir pateiktas toks pavyzdys, kuriame tyrėjai randa ir atpažįsta visą tolesnei duomenų analizei reikalingą informaciją, susijusią su tyrimo dalyvių įvykiais tiriamoje laiko atkarpoje, jų chronologine tvarka, aplinkos įtakomis ir būseną esamu laiko momentu bei kitu laiko momentu. Lentelės apimty susijusios

su tirtų įvykių kiekiu. Pavyzdyje pateiktas lentelės fragmentas apima keletą chronologinių tiriamojo asmens ir kitų grupės narių įvykių, kurie gali būti vienaip ar kitaip susiję su tiriamuoju asmeniu. Visos lentelėje pateiktų kintamųjų vertės nustatytos remiantis biografijų tyrimo ir pasakojamosios istorijos metodais, KGB dokumentais ir kitais rašytiniais šaltiniais. Tyrime naudoti būsenos ir aplinkos įtakų kintamieji:

būsenos kintamieji:

**s1** – socialinė veikla „dabar“ / įvykio metu {0 – neveikia, 1 – veikia};

**s2** – kūryba „dabar“ / įvykio metu {0 – nekuria, 1 – kuria};

**s1'** – veikla ateityje {0 – neveikia, 1 – veikia};

**s2'** – kūryba ateityje {0 – nekuria, 1 – kuria};

aplinkų kintamieji:

**u1** – veiklas ir kūrybą palaikantys subkultūriniai draugai:

{0 – 1–3 bendraminčiai}, {1 – 4–6 bendraminčiai}, {2 – 20 ir daugiau bendraminčių / kompanija};

**u2** – sovietinė aplinka / mokykla, KGB, kitos grupės arba „pilka“ visuomenė:

{0 – nereaguoja, kritikuoja}, {1 – smurtauja psichologiškai ir fiziškai};

**u3** – tėvai: {0 – nepritaria elgesiui}, {1 – pritaria elgesiui};

**u4** – pavieniai dominantys asmenys, kitos grupės:

{0 – nėra arba nedaro poveikio}, {1 – daro poveikį / skatina}.

Lentelės eilutėse esamos informacijos perskaitymo pavyzdys:

Tyrimo dalyvis „autostopu keliauja į Taliną“ (įvykis t52): šiuo metu jis yra ne tik veiklus – keliauja aplankyti Talino hipių (t0s1 vertė 1), bet ir užsiima hipiško gyvenimo stiliaus kūryba (t0s2 vertė 1). Ši būsena vystosi jo gyvenamoje aplinkoje – socialiniame kultūriniame kontekste: veikėjas jau turi mažą grupelę jį palaikančių subkultūrinių draugų (t0u1 vertė 1), su kuriais klauso muzikos, kuria įvaizdžius; sovietinė aplinka (mokykla, KGB ir kt.) dar nepastebi jo naujų pomėgių (t0u2 vertė 0); tėvai nepritaria subkultūriniam užsiėmimams, draudžia hipiavimą (t0u3 vertė 0), tačiau veikėjas turi kitų jį palaikančių asmenų, kurie remia jo pomėgius (t0u4 vertė 1). Kitu laiko momentu, esant tokioms pačioms

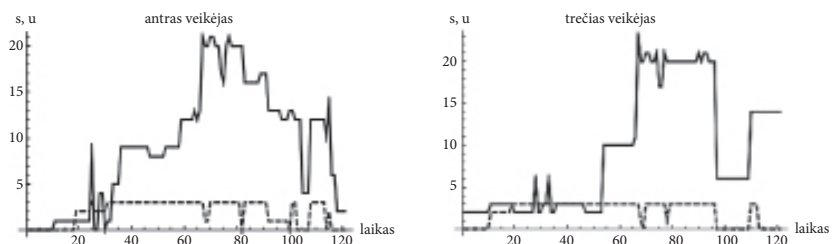
1 lentelė. Antro veikėjo būsenos pokyčių dėl aplinkų įtakos lentelė, išreiškianti būsenas ir įvykius chronologiniame laike

t1s1	t1s2	t0s1	t0s2	t0u1	t0u2	t0u3	t0u4	lv.Nr.	Grupės dalyvių įvykiai:
1	1	1	1	1	0	0	1	t52	Ar. vienas autostopu keliauja į Taliną.
1	1	1	1	1	0	0	1	t53	Alg. tampa grupės „Mes“ vokalistu.
1	1	1	1	1	0	0	1	t54	Al. ir Kr. dalyvauja <i>possession</i> „Žirmūnų“ restorane Vilniuje.
1	1	1	1	1	0	0	1	t55	R. meta studijas ir pradeda hipiuoti miesto sode.
1	1	1	1	1	0	0	1	t56	R. KGB pastangomis išmetamas iš komjaunimo.
1	1	1	1	1	0	0	1	t57	Ar. susipažįsta su R., kuris tampa jo „dvasios mokytoju“.
1	1	1	1	1	1	0	0	t58	R. mato Kauno grupuočių išpuolius prieš hipius.
1	1	1	1	1	1	0	0	t59	R. ir L. kelionė dviese autostopu į Maskvą.
1	1	1	1	1	1	0	0	t60	N. dėl ilgų plaukų ir „kliošų“ darbininkai išmeta iš autobuso.
1	1	1	1	1	1	0	0	t61	Al. KGB uždaro į psichiatrijos ligoninę ir ten laiko 6 mėnesius.
1	1	1	1	1	1	0	0	t62	N. mato, kaip moterys užsipuola merginą dėl ilgo sijono.
1	1	1	1	1	1	0	1	t63	Kompanija sužino apie Jimmie Hendrixo mirtį.
1	1	1	1	1	1	0	0	t64	V. dainos „Gėlės“ pirmas pasirodymas svečiuose pas grupę „Gintarėliai“.
1	1	1	1	1	1	0	1	t65	Kompanija susidomi M. Tenisono spektakliu „XX a. kapričio“.
0	1	1	1	2	1	0	1	t66	Kompanijos dalyvių kelionė į Talino <i>possession</i> .

Lentelės dešiniajame stulpelyje pateiktas chronologine tvarka išdėstytų tyrimo dalyvių įvykių fragmentas. (Prieš kiekvieną įvykį pažymėtas jį patyrusio grupės nario vardo trumpinys.) Gretimame stulpelyje (kairėje) sunumeruota įvykių seka (t52–t66). Lentelės stulpeliuose t0u1–t0u4 surašytos keturių aplinkų poveikio kintamųjų vertės (0, 1, 2); stulpeliuose t0s1 ir t0s2 pateiktos dviejų būsenos kintamųjų vertės tuo pačiu laiko momentu, o stulpeliuose t1s1 ir t1s2 pateiktos būsenos kintamųjų vertės kitu laiko momentu (esant toms pačioms aplinkų įtakoms).

aplinkų įtakoms, veikėjo būseną išliks tokia pati – jis bus veiklus (t1s1 vertė 1) ir kūrybiškas (t1s2 vertė 1).

Lentelėje parodyta būsenų seka gali būti išreikšta grafiškai, duomenis apskaičiavus kompiuteriu (žr. 2 pav.). Paveikslėlyje pateikti grafikai parodo antro veikėjo (kairėje) ir trečio veikėjo (dešinėje) būsenas ir aplinkų įtakas laikui bėgant.



2 pav. Grafinė duomenų išraiška

Grafikuose matomos dvi kreivės: apatinė (arčiau horizontaliosios ašies) žymi būseną, o virš jos esanti kreivė žymi aplinkos įtakas. Ant horizontaliųjų ašių pažymėti laiko žingsniai, išdėstyti chronologine seka, o ant vertikalųjų ašių pažymėtos 4 būsenos vertės ( $2 \times 2$  / du būsenos kintamieji, kurių kiekvienas turi po dvi vertes) ir 24 aplinkos įtakų rūšys ( $3 \times 2 \times 2 \times 2$  / keturi aplinkos poveikio kintamieji, iš kurių vienas turi tris vertes, o kiti trys – po dvi vertes). Būsenos ir aplinkų poveikio kintamųjų vertės pažymėtos ant tos pačios vertikaliosios ašies, pradedant skaičiuoti nuo nulio.

1 lentelėje esančią informaciją atitinka kairiajame grafike nubrėžtos būsenos ir aplinkos įtakų kreivės, esančios tarp 52 ir 66 laiko žingsnių, pažymėtų ant horizontaliosios ašies.

Grafikus galima analizuoti įvairiais aspektais, tačiau čia paminėsime labai akivaizdžiai išreikštą būsenų ir aplinkos įtakų dinamiką, kuri rodo, kad tyrimo dalyvių būsenos labiau priklauso pačios nuo savęs negu nuo aplinkos įtakų. Grafikuose matyti, kad, keičiantis aplinkoms (dantyta viršutinė kreivė), būseną tam tikrais laiko tarpais išlieka nepakitusi (mažiau dantyta apatinė kreivė). Dėl šio straipsnio specifikos jame pateikiame tik dviejų grupės narių grafikus, tačiau minėta tendencija daugiau ar mažiau būdinga visiems devyniems tyrinėtoms grupės nariams.

**Būsenos perėjimo lentelė.** Surūšiuotus tyrimo duomenis iš 1 lentelės tyrėjas perkelia į kitą – būsenos perėjimo lentelę (2 lentelė) ir gauna vieno tiriamojo veikėjo (sistemos) būsenos perėjimo (tapatybės) funkciją. Lentelė „išsemia“ visas tyrėjo nustatytų kintamųjų ir verčių kombinacijas ir, skirtingai negu pirmoji, žymi ne linijinį, o diskretinį laiką (tyrėjo surastus mažus veikėjo elgesio priežastingumus atskirais laiko momentais, kai įvykių chronologija nėra svarbi)<sup>6</sup>. Į vieną 2 lentelės eilutę gali pakliūti

6 Dinaminės sistemos siejamos su diskrečiuoju arba tęstiniu (chronologiniu) laiku. Tęstinis laikas gali būti išvestas iš diskrečiojo laiko. Diskrečiojo laiko dinaminį



keli 1 lentelės įvykiai (jeigu jų aplinkų įtakų ir būsenų priežastingumai vienodi, t. y. tam tikrose 1 lentelės eilutėse tyrėjas pažymėjo vienodas skaičių kombinacijas).

Toliau pateikta būsenos perėjimo lentelė, sudaryta iš dviejų būsenos ( $s_1, s_2$ ) ir dviejų aplinkos poveikio ( $u_1, u_2$ ) kintamųjų, kiekvienas iš kurių turi po dvi vertes (0, 1). Tokią lentelę sudaro 16 eilučių ( $2^2 \cdot 2^2$ ). Norėdami, kad lentelės pavyzdys nebūtų labai didelis (daug eilučių), pateikėme mažiau aplinkos kintamųjų.

2 lentelė. Būsenos perėjimo lentelė, kurioje laikas yra diskretinis

t1		t0			
s1	s2	s1	s2	u1	u2
?	?	0	0	0	0
?	?	0	0	0	1
?	?	0	0	1	0
?	?	0	0	1	1
?	?	0	1	0	0
?	?	0	1	0	1
?	?	0	1	1	0
?	?	0	1	1	1
?	?	1	0	0	0
?	?	1	0	0	1
?	?	1	0	1	0
?	?	1	0	1	1
?	?	1	1	0	0
?	?	1	1	0	1
?	?	1	1	1	0
?	?	1	1	1	1

sistemų rezultatus lengviau formuluoti ir patikrinti (Brin, Stuck 2002: 2). Diskretinių lygčių būtina sąlyga – turėti informaciją apie tiriamos sistemos pradžios būseną. Jeigu diskretiniame laike pasikeitimai labai maži, gaunami elgesiai panašūs į tęstinį elgesį. Kartais naudinga sujungti diskretines dinamines sistemas su tęstiniais reiškiniiais naudojant diferencialines lygtis. „Labiausiai tikroviškos gyvenimo situacijos yra diskrečių ir tęstinių reiškinių deriniai. Tuomet turime nuspręsti, kurį reiškinį laikyti svarbesniu“ (Sandefur 1990: 43). „Diskrečioji dinamika yra pasikeitimų tyrimai (...), jie parodo, kaip „išversti“ realaus pasaulio situacijas į matematikos kalbą (...). Priemonė pasikeitimų tyrimui yra surasti ryšius tarp to, kas vyksta šiuo metu, ir to, kas vyks „artimoje“ ateityje, tai yra priežastį ir pasekmę. Analizuodami šį ryšį, mes dažnai galime numatyti, kas įvyks tolimoje ateityje“ (Sandefur 1990: Vii).

Socialiniuose tyrimuose veikėjus supančių aplinkų įtakos keičiasi, todėl lentelės dešinėje pusėje žymimos būsenos (s) tam tikru laiko momentu ( $t_0$ ), kurios atsiranda esant aplinkoms (u) tuo pačiu laiko momentu, o kairėje lentelės pusėje žymimos būsenos nauju laiko momentu ( $t_1$ ), kurios susijusios su ankstesnėmis būsenomis ir tokiomis pačiomis aplinkomis. Kintamųjų vertės dešinėje lentelės pusėje ( $s_1, s_2, u_1, u_2$ ) tuo pačiu laiko momentu yra funkcijos argumentai.

Lentelė išreiškia vieno tiriamo veikėjo būsenų perėjimo funkciją. Darome prielaidą, kad funkcija nesikeičia. Jeigu pasirinktume besikeičiančią funkciją, ji geriau atspindėtų tikrovę. Tačiau šiame tyrimų etape pasirinkome supaprastintą (pastovią) funkciją.

Kadangi iš vieno įvykio „stebėjimo“ sudarome 1 lentelės eilutę, teoriškai tektų stebėti tiek įvykių (laiko momentų), kiek yra eilučių. Jeigu stebėtume ir toliau, tai 17-tas įvykis nebeturėtų naujos eilutės, jo kintamųjų verčių kombinacija kartotųsi. Pasirinkta minimalistinė kintamųjų ir verčių struktūra yra tinkama bandomojo tyrimo fazėje. Surinkus duomenis, struktūrą galima plėsti, tačiau nelabai daug, nes kiekvienas naujas kintamasis ir vertė gerokai didina eilučių skaičių ir darosi sunkiau jas užpildyti duomenimis.

**Būsenos perėjimo lentelės užpildymas duomenimis.** Kaip minėjome, anksčiau aptarta 2 lentelė žymi diskretinį (ne linijinį) laiką, todėl tais atvejais, kai užrašytų įvykių metu aplinkos įtakos ir būsenos būna vienodos, šie tęstiniaime laike vykę įvykiai įkeliami į tą pačią lentelės eilutę (žr. 3 lentelę).

Lentelės dešinėje pusėje pateikti lauko tyrimų duomenys (įvykiai). Įrašyti tik etnografiškai surasti įvykiai, o kitos duomenų eilutės paliktos tuščios. Retrospektyviniame ilgalaikiame tyrime tai natūralu, nes nebūtų įmanoma surinkti visų reikalingų duomenų. Stulpeliuose  $t_0u_1-u_3$  pateiktos trijų aplinkos kintamųjų vertės, o stulpeliuose  $t_0s_1-s_2$  – dviejų būsenos kintamųjų vertės, nustatytos tiriamuoju laiko momentu. Stulpeliuose  $t_1s_1-s_2$  pateiktos būsenos kintamųjų vertės kitu laiko momentu.

Pavyzdyje parodyta, kaip apskaičiuojami veikėjo būsenos pokyčiai diskretinio laiko žingsniais. Šiuo atveju tyrėjams svarbu išsiaiškinti, ar ir kaip keisis veikėjo būseną, jeigu kitu laiko momentu aplinkos įtakos

3 lentelė. Duomenimis užpildytos lentelės pavyzdys (fragmentas)

t1	t1	t0	t0	t0	t0	t0	D	U	O	M	E	N	Y	S
S1	S2	S1	S2	U1	U2	U3	Asmens/ grupės gyvenimo įvykiai, padedantys rekonstruoti U ir S.							
0	0	0	0	0	0	0								
1	0	1	0	0	0	0	t0_66 m. Al. ieško informacijos apie Vakarų hipius ir ja dalijasi su draugais.							
0	1	0	1	0	0	0								
1	1	1	1	0	0	0	t2_68 Al. ir Kr. Rotušės aikštėje ant namo kampo slapta užrašo "Love street".							
1	1	0	0	1	0	0								
1	1	1	0	1	0	0								
1	1	0	1	1	0	0	t10_70 ruduo_draugai keliauja į Talino possession.							
1	1	1	1	1	0	0	t4_69 Al. ir Kr. dalija praivismas gėles; t11_70_ poezijos skaitymai Romuvoje; t12_sukurian							
0	0	0	0	0	1	0	t15_72 Kalantos įvykiai, Al. uždaromas į beprotnamį							
0	0	1	0	0	1	0								
0	1	0	1	0	1	0	t16_73_uždaromas M. Tenisono teatras. Ar. sukuria savo teatrą ir įstoja mokytis į Gruodžio t							
0	1	1	1	0	1	0	t3_68 Al. atsisako kirptis plaukus, išmetamas iš komjaunimo; t3b_68 Ar. Ir Alg. vaiko bu							
0	0	0	0	1	1	0								
0	0	1	0	1	1	0								
0	0	0	1	1	1	0								
0	1	1	1	1	1	0	t7_69 Al. ir Kr. keliauja į Palangą; t14_71_possession Kaune.							
0	0	0	0	0	0	1								
1	0	1	0	0	0	1	t1_67-68_ namo gyventojai profesorius ir vargonininkas Al. sudomina tarpukario Lietuvos i							
1	1	0	1	0	0	1								
0	1	1	1	0	0	1								
1	1	0	0	1	0	1								
1	1	1	0	1	0	1								

išlikis nepakitusios. Lentelėje juodu rėmeliu apibrėžtos būsenos vertės, atsirandančios dėl toje pačioje eilutėje pažymėtų aplinkos verčių įtakos. Tyrėjas 1) pasirenka pradinę būseną (pvz., t0s1–s2 ‘1,1’); pažiūri, kokios toje pačioje eilutėje yra aplinkos įtakos, pvz., t0u1–u3 ‘0,1,0’; tuomet 2) pažiūri, kokia yra būsena kitu laiko momentu, pvz., t1s1–s2 ‘0,1’; 3) ieško kitos eilutės, kurioje t0 laiko momentu būtų 2 žingsnyje t1 laiko momentu buvusi būsena ‘0,1’ ir tokios pačios aplinkų įtakos vertės ‘0,1,0’; 4) pažiūri, kokia bus būsena kitu laiko momentu (t1s1–s2) ir t. t. Mūsų surastais atvejais, esant tokioms pačioms aplinkų įtakoms, veikėjų būsena arba nesikeitė, arba pasikeitė vienu–dviem žingsniais.

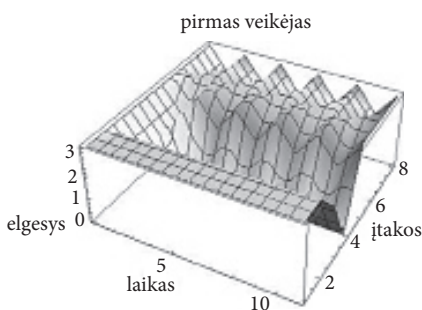
**Kompiuterinės duomenų analizės rezultatas.** 4 lentelėje matoma kito tyrimo dalyvio – pirmo veikėjo būsenos kaita esant pradinės būsenos vertei t0 laiko momentu ir pastovioms įvairių aplinkų įtakoms (t1–t9). Lentelėje išreikštos tik būsenos vertės diskretiniame laike, aplinkos įtakos vertės nematomos. Lentelėje pateiktos būsenos kintamųjų vertės yra perkoduotos. ‘00’ perkoduota į ‘0’, ‘01’ – ‘1’, ‘10’ – ‘2’, ‘1,1’ – ‘3’.

Lentelės stulpelyje t0 pateikta pradinė pirmo veikėjo būsena ‘3’, toliau eilutėse – būsenos pokyčiai esant skirtingoms 8 aplinkų įtakoms / 8 lentelės eilutės.

4 lentelė. Būsenos sekos

t0	t1	t2	t3	t4	t5	t6	t7	t8	t9
3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
3	2	2	2	2	2	2	2	2	2
3	2	0	0	0	0	0	0	0	0
3	2	3	2	3	2	3	2	3	2
3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
3	2	3	2	3	2	3	2	3	2
3	2	3	2	3	2	3	2	3	2

Matome, kad viršutinėse eilutėse būseną kiekviename žingsnyje išlieka tokia pati (3) arba iš 3 pereina į 2 ir ten pasilieka; arba iš 3 pereina į 2, po to į 0 ir ten pasilieka; arba periodiškai keičiasi: 3 – 2 – 3 – 2 ir t. t.



3 pav. Būsenų sekos trimatėje erdvėje

3 paveiksle pateiktame grafike matome to paties asmens elgesio pokyčius esant pradinei būsenai '3' (žr. vertikaliąją ašį), ant kitų dviejų ašių pažymėtos 8 aplinkos įtakos vertės (įtakos lygis) ir 11 laiko žingsnių. Tyrėjai gali lengvai surasti, kokiais įtakai esant kokiam laiko žingsnyje kaip keičiasi būseną.

## Modeliavimas

**Kompiuterio vaidmuo tyrime.** Tyrėjas parašo programą, kaip nuosekliai sujungti atskirų asmenų lenteles į vieną grupės lentelę, kad nebūtų loginių prieštaravimų. Naudojame diskretines būsenas (0,1 – dvejetainės), kurios atitinka empirinius stebėjimus, ir diskretinį (ne chronologinį) laiką, kuris atitinka grupės nariams reikšmingus laiko intervalus. Parašome būsenos perėjimo funkciją kiekvienam asmeniui ir, naudodami šias individualias funkcijas, sudarome visos grupės skirtuminę lygtį, apra-

šančią visos grupės elgesį, ir ją sprendžiame naudodami kompiuterinę technologiją, kuria sukuriame įvairius tyrimo dalyvių elgesius įvairiose pasirinktose aplinkose.

Skaičiavimai prasideda, kai jau turime užbaigtą būsenos perėjimo lentelę, išreiškiančią tiriamo veikėjo būsenos perėjimo funkciją. Kompiuteris suranda elgesio sekas, susijusias su įtakų sekomis. Tyrimo rezultatai išreiškiami matematine kalba.

Jeigu būsenos perėjimo funkcija gerai susieta su duomenimis, galima apsvarstyti, pvz., kas būtų, jeigu pakeistume aplinkų įtakas. Modelis gali padėti atsakyti į klausimą, kaip įtakos keičia elgesį. Pavyzdžiui, galime surasti tam tikras aplinkas, kurios paskatins vienokį ar kitokį elgesį.

Modeliavimas yra ryšių suradimas tarp kintamųjų ir verčių, taip pat – ryšių nustatymas tarp įvairių kintamųjų. Toliau galima atlikti skaičiavimus, kuriuos leidžia matematika, ir etnografinę reikšmių analizę. Kokybinio tyrimo naudingumas tas, kad galime surasti naujų reikšmingų kintamųjų ir verčių.

## Tiriamąo subjekto tapatybės klausimai

Tyrinėtos grupės (pvz., hipių) *tapatybė* nustatoma surandant *grupės būsenos perėjimo funkciją*. Ištyrinėjus kiekvieno veikėjo *būsenos perėjimo funkciją*, galima nustatyti, ar veikėjai yra panašūs, ar skirtingi, kitaip tariant, galima pamatyti grupei būdingą elgesį. Grupės narių elgesys modeliuojamas ieškant sąsajų tarp grupei reikšmingų kintamųjų verčių, kintamieji suformuojami iš grupės elgesio stebėjimo duomenų.

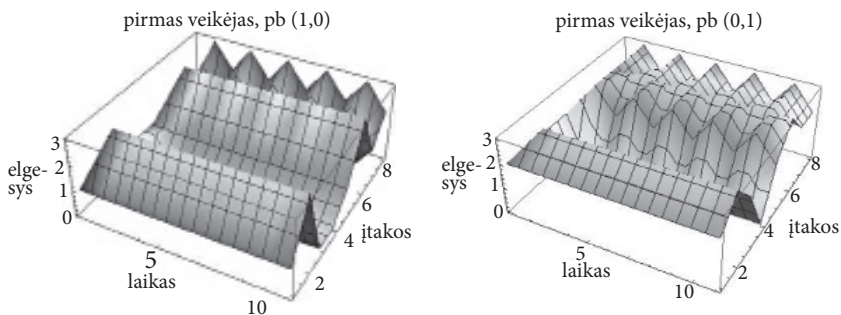
**Hipio tapatybės apibūdinimo pavyzdys.** Tapatybės apibūdinimo pavyzdyje naudojame pirmo veikėjo, kurio būseną parodyta 4 lentelėje ir 3 paveiksle, duomenis. Jeigu esant aplinkoms  $\{0,0,0\}$ ,  $\{1,0,0\}$ ,  $\{1,0,1\}$  veikėjo būseną yra '3' / *veiklus ir kuriantis*, tai jeigu šios aplinkos ateityje nesikeis, veikėjo būseną išliks nepakitusi.

**Interpretacija, kuri gaunama atkodavus tyrimo duomenis.** Jeigu veikėjas užsiima kūryba ir aktyvia veikla, tai, nepriklausomai nuo to, ar jis turi platesnį jį palaikančių bendraminčių ratą ar ne, ar jį palaiko

artimi suaugusieji ar nepalaiko, ir kai oficialioji valdžia prieš jį nenaudoja galios, jo nežlugdo, jis ateityje, esant toms pačioms aplinkų įtakoms, ir toliau užsiims kūryba ir aktyvia veikla.

**Išvadą pagrindžiantys tyrimo duomenys.** Minimas tyrimo dalyvis apie 1967 m. iš klasės draugo sužino apie grupę „The Beatles“ ir pradeda rinkti informaciją apie jų muziką ir įvaizdžius, dalijasi šia informacija su kitais (yra veiklus), bando pats kurti hiپیšką įvaizdį ir groti gitara (kuria). Tuo metu jis artimai bendrauja tik su suolo draugu, platesnės bendraminčių grupės dar nėra. Tėvai nepritaria jo susidomėjimui Vakarų jaunimo kultūra, nes dėl to kyla problemų mokykloje. KGB dar neatkreipė rimtesnio dėmesio į naujus jaunimo pomėgius, todėl tik perspėja dėl pavienių atvejų, bet nekelia grėsmės, neslopina nei veiklos, nei kūrybos. Esant tokioms aplinkoms, pirmas veikėjas ir toliau užsiims subkultūrine kūryba ir veikla.

**Pradinės būsenos reikšmė.** Esant skirtingoms pradinėms būsenoms ir pastovioms skirtingų aplinkų įtakoms, veikėjų elgesys bus skirtingas. Taigi pradėję tyrinėti nuo skirtingos išeities pozicijos, pamatysime labai skirtingus sistemos vystymosi rezultatus.



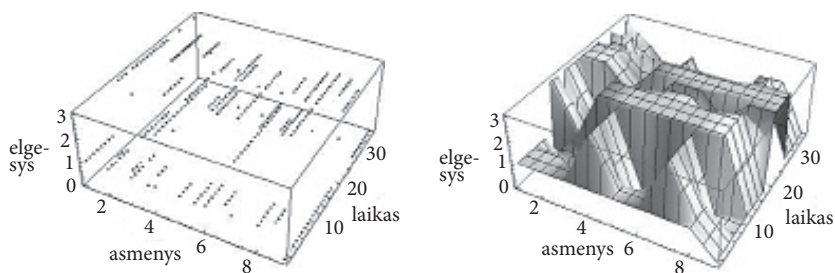
4 pav. Pirmo veikėjo elgesys esant skirtingoms pradinėms būsenoms

Trimačiuose paveikslėliuose ant vertikaliosios ašies pažymėta veikėjo pradinė būsena (elgesys), o ant kitų dviejų ašių – 10 laiko žingsnių ir 8 aplinkos įtakos.

Kaip minėjome, tyrėjai gali svarstyti ir hipotetines situacijas: koks būtų veikėjo elgesys esant kitokiai pradinei būsenai. Kairiajame

paveikslėlyje matome to paties veikėjo elgesį esant pradinei būsenai '1' (žr. vertikaliąją ašį), o dešiniajame – esant pradinei būsenai '2'. Grafikų konfigūracijų skirtumai liudija, jog abiem atvejais elgesiai yra skirtingi.

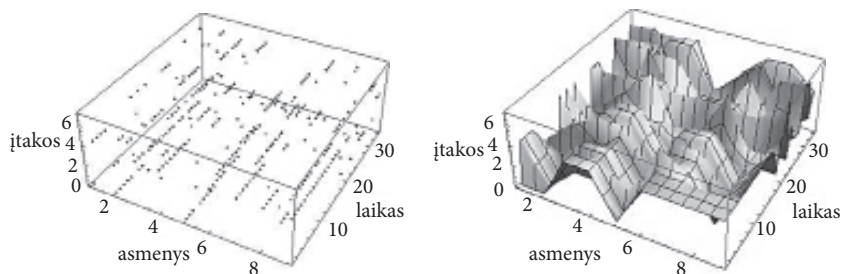
**Išsamus grupės procesų vaizdas – 1.** Grupės dalyvių elgesys istoriniame laike (remiantis 32 tyrimo metu užrašytais įvykiais).



5 pav. Grupės būseną / elgesys

Kompiuteriu sujungę duomenis, gauname visos grupės narių elgesį dėl aplinkų poveikio, kuris atitinka etnografinius įvykius laike. Paveikslėliuose parodytos dvi skirtingos grupės elgesio simbolinės išraiškos. Trimatėje erdvėje ant vertikaliųjų ašių pateikta kiekvieno veikėjo būseną / elgesys, ant kitų dviejų ašių pateikti 9 asmenys ir 32 chronologiškai tyrinėti įvykiai. Analizuodamas grafikus, tyrėjas gali nustatyti kiekvieno grupės nario būseną per tam tikrą laiką išskylant vis kitiems įvykiams ir su jais susijusioms aplinkos įtakoms.

**Išsamus grupės procesų vaizdas – 2.** Grupės dalyvių aplinkų įtakos istoriniame laike (remiantis 32 tyrimo metu užrašytais įvykiais).



6 pav. Aplinkos įtakos

Paveikslėliuose ant vertikaliosios ašies pažymėtos aplinkos įtakos, ant kitų dviejų ašių – 9 asmenys ir 32 laiko žingsniai (įvykiai).

Palyginę grupės narių būsenos ir aplinkų įtakų grafikus (5 ir 6 pav.) matome, kad jie yra skirtingi: būsenų kaita nėra tiesiogiai priklausoma nuo aplinkos įtakų, grupė net ir esant nepalankioms aplinkoms (KGB, visuomenės, net ir tėvų spaudimui) gali kurį laiką į jas nereaguoti ir toliau užsiimti subkultūrine kūryba ir veikla.

### Savi ar svetimi: lyginamosios studijos

Dinaminių sistemų teorija yra tinkamas įrankis ne vien tyrinėti atskirų sistemų elgesį, bet ir atlikti jų elgesio lyginamąją analizę. Pavyzdžiui, norint suprasti, kokiose aplinkose kaip elgiasi grupės, būtų naudinga palyginti Lietuvoje tyrinėtoms hipių grupės elgesį su JAV antrosios bangos lietuvių išseivijos vaikų, dalyvavusių XX a. 7-ojo dešimtmečio hipių judėjime, elgesiu. Tikėtina, jog minėto laikotarpio Amerikos ir Lietuvos socialinių aplinkų įtakos gerokai skyrėsi, todėl ir minėtų grupių elgesiai turėtų būti kitokie. Galime atlikti etnografinio pobūdžio lyginimą, kai tyrimui pasirenkami tie patys aplinkos ir būsenos kintamieji ir lyginamos jų vertės, gautos skirtingose grupėse. Taip pat galime atlikti dinaminio pobūdžio lyginimą, kai surandamos ir palyginamos abiejų minėtų grupių *būsenos perėjimo funkcijos*. Atlikę tokio pobūdžio lyginimą, galėtume analizuoti, kokioms būsenoms ir aplinkų įtakoms esant visuomenėje atsiranda alternatyvios, priešingų ideologijų grupės; kokioms būsenoms ir aplinkų įtakoms esant šių grupių procesai krypsta viena ar kita linkme. Minėti procesai svarbūs ne tik aptartam istoriniam reiškiniui, jų analizė gali padėti suprasti šių dienų visuomenės procesus. Ji gali būti naudinga socialinės gerovės plėtrai.



## Išvados

Nors mokslo kalbos yra skirtingos, jos nėra svetimos, tik kitokios. Kitų disciplinų mokslo kalbos padeda atskleisti naudingus naujus tiriamo reiškinių aspektus, praturtina reiškinių supratimą.

Sisteminės analizės privalumas tas, kad, ištyrinėjus vienos grupės elgesį, jau surasti kintamieji gali padėti apsispręsti atrenkant kintamuosius kitai grupei. Kintamieji turi gerai apibūdinti tiriamos grupės būsenas ir jos aplinkas.

Dinaminių sistemų teorijos struktūra yra tinkama įvairių grupių lyginimui.

Tikėtina, kad procesai, pastebėti analizuojant vienos grupės narių būsenos pokyčius tam tikrose aplinkose, gali būti būdingi ir kitoms grupėms.

Dinaminiai grupių tyrimai naudingi moksliniu požiūriu, nes analizuojama, kaip keičiasi asmens / subgrupės / grupės / bendruomenės elgesys esant vienokioms ar kitokioms išorinėms įtakoms. Jie taip pat naudingi taikomuoju požiūriu, nes sukurtas modelis padėtų suprasti, kokias reikėtų sukurti aplinkų įtakas, kokias turėtų būti būsenos, kad visuomenės narių elgesys pakryptų kita linkme.

## Literatūra

- Abraham Ralph, Friedman Dan, Viotti Paul. 2007. *Complex Dynamical Systems and the Social Sciences*. Prieiga per internetą: <<http://www.ralph-abraham.org/articles/MS%23123.Agents/agents07a.pdf>>.
- Arrow Holly et al. 2005. The Temporal Perspective on Groups, Poole M. S., Hollingshead A. B. (eds.). *Theories of Small Groups. Interdisciplinary Perspectives*: 313–367. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Barker Chris. 2005. *Cultural Studies. Theory and Practice*. London: Sage.
- Brin Michael, Stuck Garrett. 2002. *Introduction to Dynamical Systems*. Cambridge university press. Prieiga per internetą: <<http://inis.jinr.ru/sl/vol2/Mathematics/Diff.Equations/Brin%20M.,%20Stuck%20G.,%20Introduction%20to%20Dynamical%20Systems,%202003.pdf>>.
- Bourdieu Pierre. 1986. The Forms of Capital, Richardson J. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*: 241–258. New York: Greenwood.

- Geertz Clifford J. 1973. Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*: 3–30. New York: Basic Books.
- Hall Stuart. 1996. The question of cultural identity, Hall S. et al. (eds.). *Modernity. An introduction to modern societies*: 506–623. Cambridge, Mass: Blackwell.
- Hebdige Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.
- Lewis Jeff. 2011. *Cultural Studies*. London: Sage.
- Luenberger David G. 1979. *Introduction to Dynamic Systems. Theory, Models and Applications*. New York: Wiley.
- Mobjörk Malin. 2009. *Crossing boundaries. The framing of transdisciplinarity*. Örebro University, Mälardalen University.
- Muggleton David. 2000. *Inside subculture. The postmodern meaning of style*. Oxford: Berg.
- Nowak Andrzej, Lewenstein Maciej. 1994. Dynamical systems: A Tool for Social Psychology, Vallacher R., Nowak A. (eds.). *Dynamical Systems in Social Psychology*: XV–XX. San Diego, New York etc.: Academic Press, INC.
- Porter Mason A., Gleeson James P. 2014. *Dynamical Systems on Networks: A Tutorial*. Prieiga per internetą: <<http://arxiv.org/pdf/1403.7663v1.pdf>>.
- Ranganathan Shyam, Spaiser Viktoria, Mann Richard P., Sumpter David J. T. 2014. Bayesian Dynamical Systems Modelling in the Social Sciences. *Plos*, vol. 9, issue 1: 1–9.
- Sandefur James T. 1990. *Discrete Dynamical Systems: Theory and Applications*. Clarendon Press.
- Strang Veronica. 2009. Integrating the social and natural sciences in environmental research: a discussion paper, *Environ Dev Sustain* 11: 1–18.
- Vaišnys Rimas, Buivydas Andrius, Ramanauskaitė Egidija. 2010. Groups in Theory and Practice, *Groups and Environments. Interdisciplinary Research Studies = Grupės ir aplinkos. Tardisciplininis mokslo darbu leidinys*: 23–55. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.
- Vallacher Robin R., Nowak Andrzej (eds.). 1994. *Dynamical Systems in Social Psychology*. San Diego, New York: Academic Press, INC.
- Willis Paul E. 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Columbia University Press.

## Scientific Language: Own or Foreign?

EGIDIJA RAMANAUSKAITĖ, RIMAS VAIŠNYS

### *Summary*

This article's aim is to reveal the usefulness of the interdisciplinary (social humanities and exact sciences) co-operation of investigators in social research, which would promote the co-operation of investigators. The article discusses the following issues: 1) the contact between the object of cultural studies and of the dynamic system theory and the differences determining their theoretical constructs, 2) the application of dynamic systems in investigating societal groups, 3) modelling and identity questions of the subject under study, and 4) a comparative analysis.

The article presents examples of the investigation of the Kaunas hippie group 'Company' that existed in the 1960s. The authors discuss the significant variables and values of the environmental influences and of the system behaviour. The behaviour of the group's members was modelled in an effort to find links between the changing values significant for the group. Variables were then formulated from data from observation of the group's behaviour. The article shows the ethnographic research methodology used by the authors: how the data was collected, systemised, encoded, i.e. expressed as mathematical language, and properly modelled. It also presents examples of the modelling of the group's behaviour in the Soviet era environment and discusses the research results obtained using the modelling method. The investigated group's *identity* was determined by finding the *group's state transition function*, also called the '*identity function*'. After studying the identity function of each individual, it was possible to determine whether the individuals are similar or different or in other words, it was possible to see the behaviour characteristic of the group.

In the conclusions, the article's authors stress the advantages of systematic analysis: 1) after studying the behaviour of one group, the discovered variables can help in deciding what variables to use for another group; the variables must do a good job describing the status of the group under study and its environment; 2) the structure of the theory of dynamic systems is suitable for the comparison of various groups; 3) it is likely that the processes, observed in analysing the behavioural changes of the members of one group in certain environments, can be also characteristic to other groups; and 4) dynamic group research is useful from a scientific perspective because an analysis is made of how the behaviour of a person/subgroup/group/community changes due to various external factors. They are also useful from an application perspective because the created model should help to understand what environmental influence should be created and what behaviour should occur so that the behaviour of a society's members turns in another direction.

## AUTORIAI

**ILZE BOLDĀNE** – Latvijos universiteto Latvijos istorijos instituto Etnologijos skyriaus asistentė. Istorijos mokslų daktarė, apgynė disertaciją „Latvių etniniai stereotipai XX a. pabaigoje – XXI a. pradžioje: istorinių faktorių įtaka“. Tyrinėjimų sritys: Latvijos etninių grupių istorija, etniniai stereotipai.

**AUKSUOLĖ ČEPAITIENĖ** – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja. 1997 m. apgynė disertaciją „Verpimas Lietuvoje: tradicinės liaudies kultūros likimas“. Skaito paskaitas Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto Kultūros istorijos ir antropologijos programos studentams ir Vytauto Didžiojo universiteto etnologijos mokslo krypties doktorantams. Mokslinių interesų sritys: Lietuvos etnografija ir etnologijos istorija, kultūros kaita, tapatumas, giminystė, žinojimo antropologija. Išleido monografiją „Gyvenimo etnografija: vietos struktūros ir laikas“ (2013).

**VYTIS ČIUBRINSKAS** – Vytauto Didžiojo universiteto ir Vilniaus universiteto socialinės ir kultūrinės antropologijos profesorius, Vytauto Didžiojo universiteto Socialinės antropologijos centro vadovas, Pietų Iliojaus universiteto (JAV) Antropologijos departamento vizituojantis profesorius. Moksliniai interesai: šiuolaikinės socialinės antropologijos teorijos, Europos antropologija, etniškumas, migracija ir identiteto politika. Mokslinio žurnalo „Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos“ vyriausiasis redaktorius, daugelio mokslinių žurnalų redakcinių kolegijų narys, knygų „Lietuviškasis identitetas šiuolaikinės emigracijos kontekstuose“ (2011) ir „Lietuviškojo identiteto trajektorijos“ (2008) sudarytojas.

**CHRISTIAN GIORDANO** – Fribūro universiteto socialinės antropologijos profesorius, Timišoaros universiteto (Rumunija) garbės daktaras, Malaizijos Penango universiteto Socialinių mokslų mokyklos garbės profesorius. Tyrimų interesai: politinė ir ekonomikos antropologija, Pietrytinė Europa (Bulgarija, Rumunija), Viduržemio jūros visuomenės (Italija, Graikija, Ispanija) ir Pietryčių Azija (Malaizija, Singapūras). Tarp profesoriaus svarbiausių mokslinių darbų yra recenzuotos publikacijos „Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsirrationalität in mediterranen Gesellschaften (The Dupes of History) (*Istorijos kvailiai. Mentalitetas ir racionalumas Viduržemio jūros vietovių įmonėse*)“ (1992); „Essays in Intercultural Communication (*Esė apie tarpkultūrinę komunikaciją*)“ (2001); „Power, Mistrust and Legacy: Sceptical Anthropology (*Jėga, nepasitikėjimas ir palikimas: skeptiška antropologija*)“ (2006).

**ARVYDAS GRIŠKUS** – Vytauto Didžiojo universiteto etnologijos krypties doktorantas, Mažosios Lietuvos Jurbarko krašto kultūros centro direktorius. Tyrinėja karo aviacijos įtaką Lietuvos miestų ir priemiesčių gyvensenai, socialines grupes.

**VITA IVANAUSKAITĖ-ŠEIBUTIENĖ** – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Dainyno skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja. Akademinio „Lietuvių liaudies dainyno“ rengėja, mokslo žurnalo „Tautosakos darbai“ redakcinės kolegijos narė. Moksliniai interesai ir aktualios tyrimų kryptys: folklorinės tradicijos kaita, kompleksinės liaudies dainų poetikos bei semantikos studijos, klasikinio folkloro transformacijos kaip folklorinės atminties fenomenai, oneiriniai naratyvai ir jų kontekstai folklorinėje kultūroje.

**WALDEMAR KULIGOWSKI** – Poznanės Adomo Mickevičiaus universiteto etnologijos ir kultūrinės antropologijos profesorius, Šiuolaikinių kultūros studijų skyriaus vadovas. Atliko lauko tyrimus Lenkijoje, Uzbekistane, Serbijoje, Albanijoje, Ispanijoje ir Vokietijoje. Tyrimų interesai: nacionalizmas, tapatybė, simboliai, meno antropologija. Kelių knygų, daugelio

mokslinių straipsnių, publikuotų skirtingų valstybių leidiniuose, tarp jų „Anthropos“ (Sankt Augustine–Fribūre), „Antropologija“ (Belgrade), „Lietuvos etnologija“ (Vilniuje), „Cargo“ (Prahoje), „Ethnologia Polona“ (Varšuvoje), autorius. Paskutinė jo knyga – „Art in Contemporary Cultural Systems. Central and Eastern Europe (*Menas šiuolaikinėse kultūrinėse sistemose: Centrinė ir Rytų Europa*)“ (sud. kartu su A. Pomieciński). Taip pat kelių dokumentinių filmų ir televizijos programų autorius.

**RASA PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ** – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja. Mokslinių interesų sritys: amžiaus antropologija, šeima, miesto etnologija, etniškumo raiška. Monografijų „Lietuvos kultūra“ (2007, 2009, 2012) bendraautorė. Mokslinių žurnalų redakcinių kolegijų narė. Etninės kultūros globos tarybos narė.

**DAIVA RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ** – Lietuvos muzikos ir teatro akademijos Etnomuzikologijos katedros vedėja, profesorė; LMTA Etnomuzikologijos skyriaus vyriausioji mokslo darbuotoja; sutartinių giedotojų grupės „Trys keturiose“ vadovė. Moksliniai interesai: įvairios etnomuzikologijos, muzikos semiotikos, muzikos antropologijos ir muzikos edukologijos sritys (tradicinė polifonija, muzikinio folkloro kontekstai, folkloro atlikimo ypatumai, šiuolaikinės folkloro interpretacijos formos, folkloras muzikinio ugdymo sistemoje), mitologija, pasaulėžiūra, (etno) lingvistika ir kt. Monografijų (2000, 2002) autorė, mokslinių žurnalų redakcinių kolegijų narė.

**EGIDIJA RAMANAUSKAITĖ** – humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Tyrinėja kultūrinės grupės jų socialinėse aplinkose, moksliniai interesai: tarpdisciplininiai mažųjų visuomenės grupių tyrimai; sisteminiai lyginamieji socialinių procesų tyrimai; dinaminių sistemų teorijos taikymas socialiniuose tyrimuose. Publikavo straipsnių kultūrinių grupių tema, parašė monografiją „Subkultūra. Fenomenas ir modernumas“ (2004), kartu su R. J. Vaišniu, A. Kairaityte ir A. Buivydu išleido mokslo studiją „Lietuvos akademinio jaunimo migracija: studijų aplinkos įtaka sprendimams“ (2013).

**VIDA SAVONIAKAITĖ** – Lietuvos istorijos instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, Etnologijos skyriaus vedėja. Vytauto Didžiojo universitete skaitė kursus magistrantams, doktorantams. Moksliniai interesai: antropologijos ir etnologijos mokslo istorija, etniškumas ir nacionalumas, etniniai procesai, ekonomikos antropologija, kultūros istorija ir paveldas, meno antropologija, turizmas. Paskutiniai reikšmingesni darbai – sudarė „Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopediją“ (2011), monografijų „Lietuvos kultūra“ (2007, 2009, 2012) bendraautorė.

**VLADISLAV B. SOTIROVIĆ** – Mykolo Romerio universiteto asocijuotasis profesorius, vizituojantis dėstytojas pagal LLP *Erasmus* programą, filologijos mokslų daktaras, studijavo istoriją, lyginamąją sociologiją, žmogaus teises. Tyrinėja etninius konfliktus, etniškumą, nacionalizmą, Vidurio ir Rytų Europos istoriją. Išleido knygą „Emigration, Refugees and Ethnic Cleansing: The Death of Yugoslavia, 1991–1999 (*Emigracija, emigrantai ir etninis valymas: Jugoslavijos žlugimas 1991–1999 m.*)“ (2013).

**VITALIJA STRAVINSKIENĖ** – Lietuvos istorijos instituto mokslo darbuotoja, istorijos mokslų daktarė. Išleido monografijas „Tarp gimtinės ir Tėvynės: Lietuvos SSR gyventojų repatriacija į Lenkiją (1944–1947, 1955–1959 m.)“ (2011), „Lenkijos lietuvių bendruomenė 1944–2000 metais“ (2004), sudarė mokslinį leidinį „Pasaulio lietuvių bendruomenė 1949–2003 m.“ (2004). Tyrinėja bendruomenes, etninius konfliktus, nacionalizmą, migraciją.

**VYTAUTAS TUMĖNAS** – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus mokslo darbuotojas, etnologas, dailėtyrininkas, etnologijos mokslų daktaras. Pagrindinės mokslinių interesų sritys: tradicinio ornamento semiotika, tradiciniai tautodailės ir kultūros simboliai ir jų lyginamieji tyrimai, šiuolaikinės tautodailės ir amatų raidos problemos, kultūrinė tapatybė, regionalistika, etninė kultūra, šiuolaikinė tautodailė ir jos tradicijos; dabartinė profesionalioji tekstilė, tapyba, keramika ir kt. Monografijos „Lietuvių tradicinių rinktinių juostų ornamentas: tipologija ir semantika, Lietuvos etnologija, t. 9“ (2002) autorius.



**JURIJ UNUKOVICH** – Baltarusijos nacionalinės mokslų akademijos Baltarusių kultūros, kalbos ir literatūros tyrimų centro Tautosakos paveldo apsaugos sektoriaus vedėjas, istorijos mokslų kandidatas. Tyrinėjimų sritys: baltų ir slavų kultūrų bei kalbų kontaktai, Baltarusijos ir Lietuvos etninė istorija, kultūros dialektai, tapatybė, etniniai stereotipai, kolektyvinės pravardės ir mikroetnonimai; folkloras, nematerialinės kultūros paveldas; malūnininkystės istorija ir kt. Parašė monografiją „Baltarusijos lietuviai: etnologinis tyrimas“ (balt. k., 2010).

**RIMAS J. VAIŠNYS** – Ph.D., Jeilio universiteto (JAV) elektroinžinerijos, ekologijos ir evoliucinės biologijos profesorius, Vytauto Didžiojo universiteto vizituojantis profesorius, tarpdisciplininių mokslinių tyrimų projektų dalyvis. Moksliniai interesai – ekologinių sistemų dinaminis elgesys ir besivystančių sistemų dinamika. Pastaruoju metu domisi socialinių procesų sisteminiais tyrimais, kurie apima ir įvairių vertybinių orientacijų grupių tyrimus.

**INGA ZEMBLIENĖ** – Lietuvos istorijos instituto etnologijos krypties doktorantė. Tyrinėja etniškai mišrių šeimų tapatybės problemas.

## NOTES ON CONTRIBUTORS

**ILZE BOLDĀNE** is a researcher at the Department of Ethnology of the University of Latvia's Institute of Latvian History, an agency of the University of Latvia. She defended her dissertation *Ethnic Stereotypes of the Latvians at the End of the 20th Century and the beginning of the 21st century: The Influence of Historical Factors* and received a PhD in history. Her research areas include the history of Latvia's ethnic groups and ethnic stereotypes.

**AUKSUOLĒ ČEPAITIENĒ** is a senior research fellow in the Department of Ethnology at the Lithuanian Institute of History. In 1997 she defended her dissertation *Spinning in Lithuania: The Fate of Traditional Folk Culture*. She gives lectures to students in the cultural history and anthropology programme at the Vilnius University Faculty of History and doctoral students in the science of ethnology at Vytautas Magnus University. Her areas of scientific interest include Lithuanian ethnography, the history of ethnology, cultural change, identity, kinship, and the anthropology of knowledge. She has published the monograph *Ethnography of 'Gyvenimas': Places, Structures and Time* (2013).

**VYTIS ČIUBRINSKAS** is a professor of social and cultural anthropology at Vytautas Magnus University and Vilnius University, the head of the Vytautas Magnus University Centre of Social Anthropology, and a visiting professor at the Department of Anthropology of Southern Illinois University (USA). His scientific interests include modern social anthropological theory, European anthropology, ethnicity, migration, and identity politics. He is editor-in-chief of the scientific journal *Lithuanian Ethnology: Studies in Social Anthropology and Ethnology*, a member of the editorial board of many scientific journals, and a compiler of the books *Lithuanian Identity in Current Emigrational Settings* (2011) and *Trajectories of Lithuanian Identity* (2008).

**CHRISTIAN GIORDANO** is a full professor of social anthropology at the University of Fribourg, Switzerland, a doctor honoris causa at West University of Timisoara, a permanent guest professor at universities in Bucharest, Murcia, Bydgoszcz, and an honorary guest professor at the School of Social Sciences, Universiti Sains Malaysia, Penang. His research interests span political and economic anthropology, Southeast Europe (Bulgaria, Romania), Mediterranean societies (Italy, Greece, Spain), and Southeast Asia (Malaysia, Singapore). Professor Giordano's vast body of peer-reviewed publications include *Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationaltät in mediterranen Gesellschaften (The Dupes of History)* (1992); *Essays in Intercultural Communication* (2001); and *Power, Mistrust and Legacy: Sceptical Anthropology* (2006).

**ARVYDAS GRIŠKUS** is a doctoral candidate in ethnology at Vytautas Magnus University and director of the Cultural Centre of Lithuania Minor, Jurbarkas Region. He investigates social groups and the impact of military aviation on the lifestyle of Lithuania's cities and suburbs.

**VITA IVANAUSKAITĖ-ŠEIBUTIENĖ** is a senior research fellow in the Department of Folk Songs of the Institute of Lithuanian Literature and Folklore, a compiler of the academic publication *Book of Lithuanian Folk Songs*, and a member of the editorial board of the scientific journal *Folklore Studies*. Her scientific interests and main research directions include changes in folklore traditions, complex poetic and semantic studies of folksongs, the transformation of classic folklore as a phenomenon of folklore memory, and oneiric narratives and their contexts in folklore culture.

**WALDEMAR KULIGOWSKI** is a professor of ethnology and cultural anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznań and head of the Section of Contemporary Cultural Studies. He has conducted field research in Poland, Uzbekistan, Serbia, Albania, Spain, and Germany. His research interests include nationalism, identity, symbols, and the

anthropology of art. He is the author of several books and many scientific articles published in various countries, including *Anthropos* (Saint Augustin, Fribourg), *Antropologija* (Belgrade), *Lithuanian Ethnology* (Vilnius), *Cargo* (Prague), and *Ethnologia Polona* (Warsaw). His latest book is *Art in Contemporary Cultural Systems. Central and Eastern Europe* was compiled together with A. Pomieciński. He is also the author of several documentary films and television programmes.

**RASA PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ** is a senior research fellow in the Department of Ethnology at the Lithuanian Institute of History. Her areas of scientific interest include age anthropology, family, urban ethnology, and the development of ethnicity. She is the co-author of *Lietuvos kultūra* (2007, 2009, 2012). She is a member of the editorial boards of scientific journals and a member of the Council for the Protection of Ethnic Culture.

**DAIVA RAČIŪNAITĖ-VYČINIENĖ** is a professor and the head of the Department of Ethnomusicology at the Lithuanian Academy of Music and Theatre; the chief research fellow of the academy's Ethnomusicology Section; and head of the polyphonic ensemble, Three in Four. Her scientific interests include various areas of ethnomusicology, musical semiotics, musical anthropology, and music education (traditional polyphony; musical folklore contexts; special features of folklore performances; contemporary forms of folklore interpretation; folklore in the music education system), mythology; worldview; (ethno)linguistics, etc. She is the author of monographs (2000; 2002) and a member of the editorial boards of scientific journals.

**EGIDIJA RAMANAUSKAITĖ** has a PhD in the humanities and is an associate professor. She investigates cultural groups in their social settings. Her scientific interests include interdisciplinary investigations of society's minority groups; the systematic comparative investigation of social processes; and the application of dynamic system theory in social research. She has published articles on cultural groups, written a monograph

*Subkultūra. Fenomenas ir modernumas* (2004), and together with J. R. Vaišnys, A. Kairaitytė, and A. Buivydas, the scientific study *Student Migration: The Influence of Study Environment on Decisions* (2013).

**VIDA SAVONIAKAITĖ** is a senior research fellow at the Lithuanian Institute of History and head of the Department of Ethnology. She gives post-graduate lectures at Vytautas Magnus University. Her scientific interests include the history of the sciences of anthropology and ethnology; ethnicity and nationalism; ethnic processes, economic anthropology, cultural history and heritage, the anthropology of art, and tourism. Her latest books are compiled the *Encyclopaedia of Lithuanian Ethnology and Anthropology* (2011) and co-authored the monographs *Lietuvos kultūra* (2007, 2009, 2012).

**VLADISLAV B. SOTIROVIĆ** is an associate professor at Mykolas Romeris University and visiting professor in the LLP Erasmus programme, has a PhD in philology, and has studied history, comparative sociology, and human rights. He investigates ethnic conflicts, ethnicity, nationalism, and the history of Central and Eastern Europe. He has written *Emigration, Refugees and Ethnic Cleansing: The Death of Yugoslavia, 1991–1999* (2013).

**VITALIJA STRAVINSKIENĖ** is a research fellow at the Lithuanian Institute of History and has a PhD in history. She has written the monographs *Between Mother-Country and Homeland: Repatriation of Citizens of Lithuanian SSR to Poland (1944–1947, 1955–1959 m.)* (2011), *Poland's Lithuanian Community 1944–2000* (2004) and compiled the scientific publication *Lithuanian World Community: 1949–2003* (2004). She investigates community and ethnic conflicts, nationalism, and migration.

**VYTAUTAS TUMĖNAS** is a research fellow at the Department of Ethnology of the Lithuanian Institute of History, an ethnologist, and an art critic. He has a PhD in ethnology. His main areas of scientific interest are the semiotics of traditional ornament; traditional folk art and cultural

symbols and the comparative investigation of them; the problems of the development of contemporary folk art and crafts; cultural identity; regionalistics; ethnic culture; contemporary folk art and its traditions; modern professional textiles; painting; ceramics; etc. He is the author of the monograph *Ornament of Traditional Lithuanian Pick-up Woven sashes: Typology and Semantics, Lithuanian Ethnology, vol. 9* (2002).

**JURIJ UNUKOVICH (Lith. *Jurijus Unukovičius*)** is the head of the Sector of the Safeguarding of Folklore at the Centre for Belarusian Culture, Language, and Literature Research of the National Academy of Sciences of Belarus and a candidate of history sciences. His areas of investigation include the contacts of the Baltic and Slavic cultures and languages, Belarusian and Lithuanian ethnic history, cultural dialects, identity, ethnic stereotypes, collective surnames and microethnonyms; folklore, the non-material cultural heritage; the history of milling, etc. He has written the monograph *Belarussian Lithuanians: Ethnological Research* (in Belarusian, 2010).

**RIMAS J. VAIŠNYS**, PhD, is a professor of electrical engineering, ecology, and evolutionary biology at Yale University (USA), a visiting professor at Vytautas Magnus University, and a participant in interdisciplinary scientific research projects. His scientific interests include the dynamic behaviour of ecological systems and the dynamics of developing systems. He has recently been interested in the systematic investigation of social processes, which also includes the investigation of groups with various value orientations.

**INGA ZEMBLIENĖ** is a doctoral candidate in ethnology at the Lithuanian Institute of History. She investigates the identity problems of mixed families.

# Dalykinė rodyklė

- Abstrakcija 41, 43, 395  
„Agentas“ 15, 78–79, 85, 397, 417  
Agrarinė visuomenė 25, 171  
Ambivalentiškas 204, 208, 241, 250, 254, 384, 391, 396  
Antropologija 7, 9, 11–33, 35–95, 177, 209, 211, 224, 245, 249, 252–253, 258, 272–273, 281–288, 297, 303–304, 311–312, 333–334, 343, 346, 348, 353, 360–361, 367, 369–370, 377–383, 386, 391–396, 400  
antropologija „namie“ 34  
fizinė antropologija 381  
kultūrinė antropologija 76, 77, 91, 245, 284, 340–343, 354–356, 392  
lingvistinė antropologija 340  
pokolonijinė antropologija 7, 19, 75  
psichologinė antropologija 286  
socialinė antropologija 245, 247, 307, 340, 367, 377, 381, 392–393  
sociokultūrinė antropologija 81, 392  
Šiaulių universitetas 76  
Vilniaus universitetas 76  
Vytauto Didžiojo universitetas 76  
Apeiga 90, 224, 272, 356, 387; taip pat žr. ritualas  
archajiška apeiga 224  
kalendorinių švenčių apeiga 224  
Apranga 310, 320, 332, 346  
karinių oro pajėgų apranga 28, 310, 324, 328  
kariškio apranga 321  
Archeologija 77, 340, 344–345, 348–363, 368–373, 378, 382, 391  
etnoarcheologija 345, 351  
Arealas 15, 31, 32, 43, 54, 55, 73, 84, 284, 344, 346, 396; taip pat žr. regionas  
kultūros arealas 60–64  
Artefaktas 344–358  
Asimetrija 349–350  
Asimiliacija 15, 167, 176  
kultūros asimiliacija 15, 78, 249  
Atmintis 13, 235, 303  
istorinė atmintis 13, 32, 79, 177, 213  
Aukštaičiai 210  
Aukštaitija 210, 362  
Aukštoji kultūra 54  
Autentiškas 20, 23, 28, 56–57, 62, 150, 211, 227, 339–346, 349–352, 358–363  
Autochtoninis 107, 229  
Autoritarinis 37  
Bajorai 14–15, 186  
Baltai 79, 184, 345, 353–364  
Baltarusiai 164–166, 183–204, 217, 226, 250, 253, 315, 355  
Baltarusija 165–176, 183–204, 315, 353–357, 377  
Baltijos šalys 73, 83, 141, 144–145, 155–157, 314, 355, 357, 373  
Pabaltijys 15, 60–61, 69, 72

- Baltijos tautos 206
- Bendrija 213, 307  
     etninė bendrija 213  
     socialinė bendrija 261
- Bendruomenė 14–15, 26, 28, 30, 40, 89, 91, 95, 100, 106, 111, 114, 209–237, 247, 251, 255, 286–297, 301, 305, 307, 308, 311, 320–323, 329, 334, 342, 370, 377, 386, 390, 399, 403–404, 417, 420
- bendruomenė „namuose“ 23, 74, 94
- etninė bendruomenė 132, 166
- Europos bendruomenė 109, 118
- kaimo bendruomenė 227, 231–232, 261, 300
- kultūrinė bendruomenė 341–343, 359
- lokali bendruomenė 89, 199
- mokslinė bendruomenė 29, 42, 46
- paribio bendruomenė 26–27
- religinė bendruomenė 217
- „savųjų“ bendruomenė 132, 231
- sociokultūrinė bendruomenė 307, 312, 336
- tautinė bendruomenė 24, 74, 134, 137, 168–176
- tradicinė bendruomenė 15, 284–285, 300
- Bulgarai 43, 45, 135
- Bulgarija 43–45, 110, 135
- Civilizacija 92, 117, 354, 361, 382, 385  
     Rytų civilizacija 315  
     Senosios Europos neolito civilizacija 353  
     Vakarų civilizacija 19, 315
- Čekija 16, 31, 110, 123, 134, 137
- Daina 113, 117–118, 124–136, 210–237, 329, 378; taip pat žr. giesmė  
     „gimtoji“ daina 125–126, 136  
     liaudies daina 141, 147, 210–237  
     patriotinė daina 124, 136  
     tautinė daina 125, 126
- Daugiabalsė/is 37, 87, 210  
     „daugiabalsė“ etnografija 37, 44, 87  
     „daugiabalsė“ visuomenė 87  
     daugiabalsis dainavimas 210
- Daugiakultūrė/is 7, 9, 17, 29–30, 33, 86, 117–118, 224, 231–232, 237, 399
- Daugiavietė/is 87  
     „daugiavietė“ etnografija 87  
     „daugiavietė“ visuomenė 87
- Demografija 86–87, 118, 153, 163, 165, 171, 178, 253, 258, 262, 267, 273–275
- Demokratija 7, 9, 13, 16, 40, 49, 73–74, 76–77, 108, 115, 121, 261
- Deteritorializacija 84
- Dialogas 37, 44–45, 145, 287  
     dialogo metodologija / polifoninis požiūris 37, 39, 42  
     dialogo ryšys 45, 145, 293
- Diaspora 68, 177
- Dichotomija 132, 340–343
- „Didysis pasakojimas“ (*grand narrative*) 19, 41
- „Didžioji teorija“ 80, 81, 84
- Dievas 14, 90, 124, 126–128, 132, 134, 195–196, 202, 289, 312, 355–356, 387–388
- Dievybė 222, 355
- Difuzija 233
- Difuzionizmas 260
- Dilema 81, 116, 291
- Dinaminių sistemų teorija 399–420
- Diplomatija 108, 180



- Diskursas 7, 11, 13, 16–19, 39, 65–68, 73, 75, 80–83, 89, 118, 140, 158, 209, 333, 345–346, 391, 395, 399, 401  
 autentiškas diskursas 345  
 kolonijinis diskursas 19  
 tarpdalykinis diskursas 7, 9, 17, 30, 33, 89, 95
- Draugė* 261
- Draugija 78, 91, 371, 373, 380, 382, 385–386, 392  
 Lauryno Ivinskio Europos–Amerikos lietuvių draugija 384, 386, 388  
 Lietuvių literatūros draugija 78, 380  
 Lietuvių mokslo draugija 78, 217, 374, 392, 380, 386  
 Paryžiaus antropologijos draugija 381  
 Šiaulių kraštotyros draugija 78, 371, 375–376, 389, 391, 394, 396  
 Švedų kultūros istorijai tirti draugija 373
- Dvasinė kultūra 55, 58, 151, 374–375, 379–380, 390
- Dzūkai 210, 229, 334
- Dzūkija 70, 273–274, 312, 334
- Edukacija 178, 228–229, 309; taip pat žr. švietimas
- Ekspedicija 183–184, 217, 219–221, 229–230, 286, 296–297, 300, 375
- Ekstremizmas 105, 107
- Elitas 41, 43, 167, 333
- Elitinė kultūra 346
- Emic* 28, 65, 72, 87, 209, 232, 309, 339–363; taip pat žr. „iš vidaus“
- Erdvė 16, 32, 67, 74, 80, 84, 90–91, 119, 134, 145, 147, 152–153, 158–159, 180, 194, 199, 287, 295, 312, 340, 363, 369–373  
 ekonominė erdvė 82  
 geopolitinė erdvė 166  
 kultūrinė erdvė 100, 261, 347  
 miesto erdvė 199  
 „nulinė erdvė“ 296  
 oro erdvė 314, 317–318  
 posovietinė erdvė 314  
 socialinė erdvė 100  
 sociokultūrinė erdvė 207  
 susidūrimų erdvė 24, 103–104, 108, 114, 120  
 trimatė erdvė 412, 415  
 viešojo erdvė 139, 142, 153, 158–159
- Esencialistinis* 19, 31, 42, 53  
*antiesencialistinis* 20
- Estetika 329
- Estija 110, 314
- Etic* 28, 65, 87, 209, 232, 339–363; taip pat žr. „iš išorės“
- Etika 48, 80, 87  
 etnografinių tyrimų etika 11, 81–82
- Etnika* 375–376, 384; taip pat žr. tautotyra
- Etninė kultūra 12, 15, 30–31, 53, 56–63, 67, 69–70, 79, 90–92, 206, 236; taip pat žr. tradicinė kultūra
- Etninė politika 163, 166
- Etninės kultūros globos taryba 59
- Etniniai procesai 24, 211, 272
- Etniškumas 58–59, 66–67, 77, 85–86, 89, 92, 95, 102, 117, 155, 163, 184, 209, 246–247, 252–253, 316  
 „etninės anomalijos“ 248  
 etniškumo simboliai 62

- lietuvių etniškumas 58  
teorijos apie etniškumą 59, 99–116,  
120–121, 249, 359
- Etnocentrinis 14–15, 19, 31, 45, 47, 58,  
81, 350, 358–359, 364
- Etnografija 11, 29–30, 43, 49, 54,  
69–70, 75, 77–79, 81–84, 86–91,  
94–96, 130, 211, 274, 302, 340,  
346, 367–396; taip pat žr. eks-  
pedicija
- etnografija „namie“ 54
- etnografijos metodologija 11, 14–  
15, 20, 28, 51, 54–57, 71, 76–81,  
84–89, 91–95, 287, 339, 343–345,  
348–349, 353–354, 357–359,  
367–396, 413, 415–416
- etnografinė medžiaga 204, 259,  
308, 348–349, 355, 357, 367–370,  
380, 387–388, 393
- etnografinė sritis 16,
- etnografiniai atlasai 72
- etnografiniai duomenys 29, 43,  
184, 308, 344–345, 349, 359,  
378, 400
- etnografiniai lauko tyrimai 37,  
183–184, 259, 265, 276, 345
- etnografiniai šaltiniai 260
- etnografiniai tyrimai 15, 37, 78,  
81–82, 86–89, 95, 206, 263, 285,  
336, 343, 355–358, 367–396,  
399–402, 410
- etnografinis diskursas 11
- etnografinis pasakojimas 385
- etnografinis regionas 60–61, 72,  
84, 145–146
- etnografinis tekstas 13, 44, 51,  
88–89
- istorinė-etnografinė sritis 55
- istorinis-etnografinis atlasas 15,  
69, 72
- istorinis-etnografinis šaltinis 357
- paraetnografija 353
- sovietinė etnografija 73, 76, 81,  
86
- Etnologija 7–10, 22–23, 31, 35, 68–71,  
73, 77, 78, 81, 88, 90–93, 177,  
211, 243, 252–253, 259, 272–  
273, 311, 334–335, 344, 357,  
361–362, 376–377, 381, 383,  
385, 388, 391–392
- etnologijos istorija 53–72, 73–96,  
260–261, 357, 367–396
- etnologijos metodologijos 53–72,  
73–96, 81, 83, 88, 141–144, 236,  
243, 260, 275–277, 285, 307, 311,  
313, 340, 343–346, 353, 363–364,  
382–383, 385, 387–388, 391
- Europos etnologija 60, 394
- Klaipėdos universitetas 8, 76, 90,  
333
- Lietuvių literatūros ir tautosakos  
institutas 76
- Lietuvos istorijos institutas 7–8,  
13, 30, 69–70, 76, 92, 178, 259,  
274, 334
- Lietuvos mokslo taryba 8
- Lietuvos muzikos ir teatro aka-  
demija 76
- „nacionalinė etnologija“ 59
- Šiaulių universitetas 76
- Vilniaus universitetas 8, 76, 83,  
91, 177, 382
- Vytauto Didžiojo universitetas  
8, 30–31, 76, 83, 90–91, 303,  
333–335, 371, 374–376, 380, 382,  
384, 418
- Etnomuzikologija 209, 211
- Etnosas 11, 15, 24, 72, 139, 144, 148,  
150, 393
- „lietuvių etnosas“ 66, 72

- Europa 7, 9, 11–13, 15, 19, 24, 28, 32, 43, 49, 60, 67, 70–72, 79, 83, 87, 90, 97, 99–121, 141, 153, 155–156, 176–177, 197, 210–211, 270, 272–274, 334, 340, 349, 354, 356–357, 372–373, 384–386, 388, 394  
 Centrinė Europa 123–138  
 Rytų ir Centrinė Europa 7, 9, 14, 23–24, 54, 68, 71, 76, 377  
 Senoji Europa 353  
 Šiaurės Europa 269, 377  
 Vakarų Europa 54, 269–270, 286, 357  
 Europos Sąjunga 23, 99–121, 152, 315  
     visos Europos tapatybė 23, 103–116  
 Evoliucija 79, 110–111, 119, 383  
     evoliucinis istorizmas 55  
     evoliucionizmas 260, 361  
 Folkloras 26–28, 30, 56–59, 66–69, 77, 91–92, 149, 155, 183–184, 187, 189, 204, 206, 210–212, 217, 219, 234–237, 273, 281–305, 307, 309, 322, 328, 332–333, 336–337, 339, 351, 356, 360–361, 373–374, 386, 392, 394; taip pat žr. tautosaka  
     folkloriniai-etnografiniai duomenys 345  
     folkloristika 55, 76, 135, 141, 211, 215, 218, 229, 236, 260, 281–282, 284–285, 298, 301, 304–305, 371, 373, 375, 386, 390–391, 395–396  
 Fundamentalus 37, 39, 101, 152, 258, 349  
 Funkcionalizmas 19, 55, 76  
 Gamta 77, 371–372, 378–379  
 Genetika 255, 267–268, 274  
*Gender* 142, 144  
 Genocidas 107, 278  
 Giesmė 137  
     himnas 124–125, 131–137  
     „Tautiška giesmė“ 131, 227  
 Giminytė 12, 14, 21, 89, 243–245, 251, 262–263, 265, 267–268, 271–272, 383  
 Gimtinė 127, 131–134  
 Globalizacija 23, 74–75, 83–87, 89, 91, 117, 210, 307  
 Graikai 11, 24, 62, 124, 143, 270, 289, 293, 302, 383  
 Grupė 8–12, 18, 25, 28, 48–49, 58, 64–65, 84, 101, 118, 161, 133–134, 143–156, 166–167, 175, 231, 242–243, 245, 247, 249, 251, 260, 262, 264, 310–312, 317, 324, 329, 336–337, 377, 379, 383, 391, 398–421  
     amžiaus grupė 18, 66, 146, 214, 276  
     bendruomenės grupė 209  
     etninė grupė 13–14, 18, 25–33, 38, 65–66, 132, 135, 139–140, 144, 146, 148, 150–151, 154, 159, 163, 167, 176, 184, 194, 206–207, 211, 213, 231, 241–242, 245–251, 255  
     etnolingvistinė grupė 100, 153, 159  
     „jų“ grupė 134  
     kalbinė grupė 147, 359  
     „Kitų“ grupė 24, 231  
     kultūrinė grupė 401  
     marginalinė grupė 39,  
     mažumos grupė 105  
     „mes“ grupė 139  
     profesinė grupė 321, 324, 332, 333, 373, 393  
     rasinė grupė 18, 241, 247, 251, 255

- religinė grupė 18, 241, 247, 251, 255  
 „savų“ grupė 246, 402  
 skirtingos lyties žmonių grupė 18  
 socialinė grupė 16, 18, 27, 139, 141, 148, 159, 257, 307–308, 310, 333, 336, 381  
 sociokultūrinė grupė 316  
 subkultūrinė grupė 307, 336  
 „tarpinis“ (*betwixt and between*) 248  
 tautinė grupė 11, 18, 231, 241, 247, 251, 255, 354, 385  
 visuomenės grupė 29, 398, 403  
 Gudai 194, 215–216, 220–224, 227
- Hermeneutika** 37–52  
 hermeneutinis požiūris 37–52
- Ikonografija** 350  
 ikonografijos duomenys 351  
 Ikonologiniai tyrimai 350  
 Imperializmas 40  
 Improvizacija 13, 218, 229  
 Individas 12–13, 17, 20, 23, 25–29, 32–33, 38, 42, 48, 63–65, 68, 72, 73, 75–82, 85, 88–95, 99, 115, 124, 134, 139, 143, 180, 209–237, 247–249, 253, 255, 258, 275–276, 289–293, 301, 304–305, 316, 322, 329, 337, 374, 381, 395–396, 399, 412, 419  
 Individualizmas 42, 75–79, 82, 89  
 Inovacija 72–73, 86, 212, 309, 325, 333  
 Instrumentalus požiūris 15, 72, 247  
 Integracija 7, 9, 100, 102, 109–110, 116–119, 139, 141, 152, 154–157, 172, 180  
 Islamas 105, 107, 211
- Istorija 14–15, 24, 30–33, 53, 59, 69–70, 73–78, 81, 83, 88, 90–93, 125, 106, 138, 155, 163, 177–180, 201, 210–214, 234, 251, 259, 264, 273–275, 284, 293–294, 308, 314, 332, 334, 344, 348, 356, 360–362, 378, 382, 390–392  
 Europos istorija 104, 106, 108, 117, 125  
 istorijos mokslas 7–10, 13, 55–56, 77, 107, 357, 372–375, 381, 383, 385, 391, 395  
 istorijos šaltiniai 357, 375  
 istorinė lyginamoji analizė 60, 276, 302  
 istorinis materializmas 55  
 istorinis metodas 55  
 istorizmas 54–55, 60, 72  
 kultūros istorija 83, 124, 293, 373, 381  
 Latvijos istorija 146–150, 155  
 Lietuvos istorija 14–15, 31, 59, 74, 78, 363, 375, 385  
 meno istorija 363  
 mokslo istorija 21, 75, 78, 85  
 „pasakojamoji istorija“ 32, 211, 293, 298, 300, 343, 401, 406  
 Rytų ir Centrinės Europos istorija 24, 125–136  
 žmonijos istorija 382–383, 391  
 „Iš išorės“ 255, 109, 361 363; taip pat žr. *etic*  
 „Iš vidaus“ 33, 255, 361, 363, 418; taip pat žr. *emic*
- Jėga / galia** 43, 47, 57, 67, 78, 89, 127, 135, 138, 146–148, 284  
 antagonistinė jėga 45  
 darbo jėga 390  
 hegemoninė jėga 39  
 institucijos jėga 64

- jėgos ryšiai 38–45  
 karinė jėga 49, 317, 333  
 piktoji jėga 41, 222  
 politinė jėga 111  
 Judaizmas 107, 151, 211  
 Judėjai–krikščionys 104, 124
- Kaimas** 16, 75, 137, 164, 169, 171, 174,  
 180, 186, 197, 213–217, 220–  
 221, 224, 229–233, 236–237,  
 261, 264, 267, 273–274, 297,  
 349, 351, 361, 385–386  
 etnografinis gatvinis kaimas 214  
 kaimiškoji senovė 71  
 kaimo ekonomika 389  
 kaimo kraštovaizdis 125, 133,  
 137  
 kaimo kultūra 73, 232, 261  
**Kaimynystė** 11, 19, 27, 75, 78, 89, 91,  
 95, 165, 167, 172, 175, 183, 185,  
 191–194, 209, 227, 229, 282,  
 340, 356, 363, 404  
 „etninio“ kaimyno įvaizdis 183–  
 184, 204, 206–207
- Kalba** 12, 18, 25, 66, 100, 108, 116–119,  
 124, 176, 183–208, 212–213,  
 216–217, 221–224, 227–228,  
 232–234, 246, 253, 290–292,  
 315, 324, 329, 331–332, 337, 341,  
 346–361, 360, 378, 383, 387  
 anglų kalba 111–112, 386  
 baltarusių tarmiška kalba *paprastai* 183–185, 226  
 daugiakalbystė 211, 215–216, 222  
 gimtoji kalba 213  
 gudų kalba 215, 227  
 latvių kalba 147–150, 159  
 lenkų kalba 168, 170, 184, 216,  
 226–227, 231, 386  
 lietuvių kalba 14–15, 26, 57, 59,  
 184–208, 216, 224, 226, 242–243,  
 252, 298, 375, 382  
 matematinė kalba 409, 413, 419  
 metaforų kalba 347, 352  
 mokslo kalba 365, 389, 399, 417,  
 419–420  
 rusų kalba 170, 184, 341, 316  
 samių kalba 249  
 „sava“ kalba 112, 189, 191, 217  
 semiotinė kalba 347  
 slavakalbis 184–208  
 universali kalba 111  
 vaizdinių kalba 346–347  
 valstybinė kalba 101–102  
 žydų kalba 211
- Kapitalas** 52, 62, 100, 417  
 „kultūrinis kapitalas“ 402
- Kapitalizmas** 19, 43  
 naujieji kapitalistai 44
- Karas** 39, 47, 133, 178, 195, 197  
 Antrasis pasaulinis karas 150,  
 164–166, 168, 172, 176, 179–180,  
 196, 261  
 etninis karas 39, 47  
 Lietuvos karo aviacija 28, 307–  
 337
- Karpatų rusinai** 189
- Katalikai** 184, 217, 222, 259, 297, 300,  
 303
- Katalikybė** 101, 107
- „Kitoniškumas“ (*otherness, othering*)  
 12, 17, 19–25, 30, 39, 76, 78,  
 88–89, 184, 193, 198, 206–207,  
 247, 251, 259, 276, 311
- Klasė** 68, 115, 125, 316,  
 darbo klasė 125, 418  
 vidurinioji klasė 62
- Konstruktivizmas / konstruktyvus**  
 15, 20, 62, 339, 345, 401, 403  
 dekonstruktyvizmas 79–80, 82,  
 88  
 konstruktyvistinis požiūris 24,  
 66, 72, 103
- Kosmologija** 350, 360–361

- Kraštovaizdis 125, 134, 136, 345, 346  
 Krikščionys / krikščioniškas 124, 132, 136, 151, 222, 250, 273, 289, 302, 349–350, 356, 360  
 Kultūrinis reliatyvizmas 12, 22, 51, 85–88  
 „grįžimas į reliatyvizmą“ 85–88, 95–96  
 Kultūros studijos 7, 9, 17–19, 29, 59, 75, 93, 282, 304, 398–399, 401, 417–419  
 etninės kultūros studijos 71  
 Kuršas 356
- Latviai 24–25, 139–159, 217, 356  
 Latvija 16, 24, 69, 92, 110, 139–159, 176, 217, 253, 309, 314–315, 329, 353, 355, 358–359, 375, 377  
 Lenkai 14, 25–26, 64, 77, 166, 171, 185, 189, 196, 201, 215–217, 225, 228, 231, 316, 377  
 Vilniaus krašto lenkai 25, 164–181, 184–185, 188, 191, 193–194, 197, 221–227, 250, 259  
 Lenkija 24, 64, 76, 78, 91, 99, 101, 110, 123, 126–127, 133–135, 137, 164, 166–173, 178–180, 214, 270, 315, 377  
 Liaudies kultūra 54–58, 78, 184, 262, 304–305, 345–347, 349, 351, 363  
 „Liaudies kultūra“ 69, 92, 210–212, 234, 252–253, 333, 360, 362, 367, 392–393  
 Liaudies menas 58, 345, 350, 355, 360–361, 365, 372–373, 392, 394  
 Liberalizmas 24, 74, 85, 158, 168, 170, 175  
 Lietuva 7–15, 23–30, 53–72, 73–96, 110, 123, 131, 133–134, 137, 150, 163–181, 183–208, 209–255, 257–278, 284–285, 296, 300, 307–337, 339–364, 367–396, 416  
 Lietuviai 11–16, 25–32, 66, 69, 72, 73–96, 134, 144, 148–151, 164–181, 183–208, 209–255, 257–278, 284–285, 296–299, 302–303, 307–337, 339–364, 367–396, 416  
 lietuviai Didžiojoje Britanijoje 377  
 lietuviai JAV 377  
 lietuviai Norvegijoje 377  
 Lietuvos baltarusiai 184–185, 191, 194, 226  
 Lietuvos karaimai 377, 386  
 Lietuvos lenkai 68, 164–181, 220, 252, 387  
 Lietuvos rusai 25, 164–181, 184, 197, 217, 221, 259, 377, 385  
 Lietuvos rusai sentikiai 377  
 Lietuvos totoriai 184, 377  
 Lietuvos vokiečiai 385  
 Lietuvos žydai 166, 184, 202, 211, 385, 386  
 Lingvistinis 26, 255  
 lingvistinis reliatyvizmas 22, 38  
 lingvistinis „savas“ ir „kitas“ 25, 184, 204, 223, 249  
 Lytis 18, 27, 87, 214, 244, 246, 248, 257, 264, 268, 315, 377  
 Lituaniстика 7, 8, 374–377, 393  
*Longitudinis* metodas 400
- Magija 234  
 Materialinė kultūra 151, 373–374  
 Matriarchatas 260, 383  
 Mažoji Lietuva 69–70, 92, 273–274, 284, 313, 334  
 Miestas 15, 27, 31, 73, 103, 153, 164, 167, 170–171, 196, 198–199, 257–278, 407

- Migracija 16, 23, 25, 30, 39, 68–69, 74, 84, 86–87, 91, 94, 116–118, 155–156, 171, 198, 252, 307  
 emigracija 23, 30, 91, 152  
 imigracija 156, 377
- Mirtis 23, 75, 117, 129–131, 170, 288, 327–328, 407  
 „mirties pasaulis“ 312  
 „pomirtinis būvis“ 300
- Mitas 43, 46, 68, 125, 133, 137, 176, 263, 353, 355, 361  
 mitinis 16, 91, 132, 134, 136, 213, 222, 361  
 mitologija 27, 56, 58, 83, 86, 290, 324, 350–351, 356, 362, 378
- Modernybė 9, 31, 56, 62, 67–70, 86, 312, 333, 418
- Modernizacija 178, 349
- Moralė / moralus 31, 39–40, 42, 45–48, 70, 77, 144, 155, 175, 235, 267
- Moteris 187–202, 220–221, 243–244, 246, 257–259, 264–277, 298, 300, 328, 407
- Musulmonai 250
- Muziejai 76, 125, 334, 357, 371–378, 389, 391, 393–394, 396  
 muziejininkystė 372, 379
- Muzika 93, 113, 128, 130–131, 209–211, 237, 400, 414  
 etninė muzika 92, 209–210  
 muzikavimas 210, 228  
 tradicinė muzika 236
- Nacija 154–155; taip pat žr. tauta  
 nacionalinė politika 56–57, 163–164, 167, 177, 179  
 nacionalinė saviidentifikacija 16  
 nacionalinė tapatybė 31, 57–58, 65, 71, 99, 101, 103, 114–115, 121, 123, 125, 136, 153, 176, 211, 214, 233, 235–237, 252  
 „nacionalinis charakteris“ 11, 140, 145, 156, 158, 202, 211  
 nacionalinis himnas 123–138  
 nacionalinis judėjimas 15–16, 30, 141
- Nacionalinė kultūra 16, 54, 77, 107
- Nacionalizmas 14–15, 53, 57, 68, 71, 77, 83, 85, 88, 101–102, 116–118, 125, 135–136, 155–156, 169, 173, 176–178, 252
- etnolingvistinis nacionalizmas 101
- etnonacionalizmas 14, 56, 102, 117
- internacionalizmas 57, 164
- „kultūrinis“ nacionalizmas 66, 105
- nacionalistinė ideologija 18, 54, 134, 141
- transnacionalizmas 84, 91, 112, 116, 118, 252
- „Namai“ 23, 54, 59, 94, 128–130, 147, 156, 356
- Namų ūkis 243, 260, 262
- Naratyvas 19, 23, 28, 65, 149–151, 184, 206–207, 237, 281, 291–298, 301, 303–305, 346  
 „didysis naratyvas“ (*metanaratyvas*) 19, 41, 80  
 folkloro naratyvas 26, 285  
 oneirinis naratyvas 285, 293, 296, 301, 305
- Neoliberalizmas 73–74, 77, 82–84, 87, 93, 95
- Neolitas 353–357
- Neomarksizmas 11–12
- Oneirologija 281, 284, 286, 293, 305
- Orientalizmas 11, 19–20, 23, 31, 39–40, 50  
 orientalistinė tapatybė 15  
 orientalistinis požiūris 21–22, 39

- Pabėgėlis 23, 377  
 Paribio teritorija 13, 25–26, 84, 163–182, 183–208, 209–237  
     paribio bendruomenė 26–27, 163–182, 183–208, 209–237  
 Pasaulėžiūra 216, 222–223, 264, 289, 343, 351, 362  
 Patriarchatas 260, 383  
 Paveldas 62, 164, 368, 393  
     etninis paveldas 68  
     kultūros paveldas 31, 55, 63, 65, 89, 125–126, 137, 294, 339, 350, 361, 364  
     paveldosauga 372  
 Pilietybė 74, 85, 92, 101, 107, 111, 116, 118, 246, 316  
 Pirmykštis / primityvus žmogus 19, 44, 303  
 Pliuralizmas 7, 9, 23, 73–74, 84, 88–89, 94–96, 105  
 Postmodernybė / postmodernizmas 9, 18, 22, 73–96  
 Prietarai 90, 301, 329, 386–388  
 Prigimtis 41, 65, 95; taip pat žr. primordializmas  
     tautinė prigimtis 101  
 Primordializmas / primordialis 64, 66, 68, 247  
 Protestantizmas 107  
 Prūsai 90, 101  
 Prūsija 357  
 Psichologija 15, 27, 155, 212, 214, 217, 231, 247, 281–283, 285–288, 293–294  
     muzikos psichologija 209  
     psichologinis 25, 77, 83, 171, 406, 282, 289, 295, 301, 383  
     psichoterapija 285, 288, 301  
     socialinė psichologija 26, 156, 158, 212–213, 234, 397  
 Rasė 68, 155, 246, 252–253, 360, 378, 382–384, 391, 395–396  
     baltoji rasė 250  
     čekų rasė 130, 132, 134  
     rasių kilmės istorija 382  
 Refleksyvumas 22, 38, 76, 87  
     „refleksyvi tradicionalizacija“ 62, 70  
     refleksyvumas etnografijoje 76, 82, 95  
     „refleksyvus posūkis“ 22, 37–38, 41, 46, 51  
     savęs refleksyvumas (*self-reflexivity*) 12, 15, 19, 75, 62, 85–86, 94  
 Reformatai 222  
 Reliatyvizmas 22, 28, 49, 51, 88, 339–341, 343, 353, 359, 363  
 Religija 14–15, 73, 79, 84, 90, 101, 104–106, 116–118, 123, 126, 137, 151, 153, 159, 167, 183, 206, 217, 236, 245–246, 264, 270, 275, 281, 285, 288–292, 295–307, 356, 361, 383  
     religijotyra 27, 281, 282, 304  
     religinė dogma 264  
     religinė grupė 18, 247, 251, 255  
     religinė ideologija 48  
     religinė konfesija 259  
     religinis elitas 41  
 Regionas 24, 54, 64, 66, 72, 84, 86, 103, 106, 110, 114, 116, 125, 137, 154, 163–182, 183–185, 194, 198, 204, 206–208, 211–212, 214, 223, 234, 236, 297, 347, 363, 372–373  
     etnografinis regionas 60–61, 72, 84, 145–146  
     regionalizmas 61  
     regioninė tapatybė 61, 66–67, 93, 111, 113, 115, 121, 312  
     regiono kultūra 55, 77, 313, 353–354



- Reprerentacijos krizė 80–82  
 Ritualas 15, 41, 56–58, 62–63, 67, 79,  
 123–124, 288, 307–308, 312,  
 322, 326, 356, 362, 386; taip  
 pat žr. apeiga  
 Romėnai 289, 354  
 Rumunija 110, 123, 134, 137  
 Rusai 55, 134, 135, 141, 144–145,  
 147–154, 159, 285, 314, 316,  
 356–357, 364  
 Rusija 78, 132, 133, 150, 159, 197, 210,  
 211, 285, 314, 319, 353, 355–359,  
 380  
 Rusijos Federacija 315  
 Rusinimas 167  
 Sakralumas 284, 350, 355–356  
 „Sava“ ir „kita“ teoriniu požiūriu  
 13–22, 82–85  
 Savimonė 21, 26, 209–237, 311, 316,  
 322  
     socialinė savimonė 12  
     tautinė savimonė 13, 26, 184,  
     209–237  
 Savitumo / kitoniškumo, keitimosi  
 modeliai 20–23  
 Sekuliarizacija 288  
 Semiotika 362–363  
 Sentikiai 202, 222, 377  
 Sicilija 43–45  
 „Silpnoji“ tapatybė 17–20  
 Simbolis 12, 62, 64, 68, 79–80, 124,  
 263, 285, 290, 293, 307–309,  
 353, 358; taip pat žr. ženklas  
     etninių grupių simboliai 139,  
     142, 207  
     kultūros simbolis 28, 56, 60, 70,  
     86, 92, 146, 274, 313, 316, 322,  
     324–327, 332, 334, 337, 339–340,  
     346, 348–353, 355–364, 390,  
     399, 415  
     lietuviybės simboliai 31, 334  
     religijos simboliai 295  
     tapatybės simbolis 28, 57, 87, 155,  
     312, 325, 339  
     tautų simboliai 13, 16, 24, 32,  
     123–126, 132, 135–137, 146–147,  
     175, 194, 321, 358  
     techninis simbolis 401, 404  
     tėvynės simbolis 24, 131, 137  
 Skirtingumas (*difference*) 17–23, 100–  
 102, 107–108, 114, 139–144,  
 151, 154, 206–207, 209, 251,  
 255, 276, 337, 395, 419  
     „etninis neskirtingumas“ 100–  
     114  
 Slavai 25–26, 129, 183–208, 314, 353–  
 354, 356–359, 362, 364  
 Slovakija 110  
 Slovėnai 124, 211  
 Slovėnija 110, 126  
 Socialinė sąveika 144  
 Socialinis sluoksnis 313  
 Socializacija 12, 29, 139, 231, 246  
 Sociologija 29, 42, 91, 135, 141, 143,  
 154, 177, 209, 212, 233, 243,  
 245–246, 249, 252, 258, 271,  
 274–275, 285, 311–312, 316,  
 333, 383, 391, 393, 397, 400,  
 417  
     etnosociologija 55  
 Sodybos 165, 214, 378, 387–388, 390  
 Sovietmetis 15, 25, 55–60, 73, 76, 81,  
 83–84, 86, 90, 94–95, 100–101,  
 140, 148, 150, 159, 163–181,  
 185, 198–202, 259–261,  
 266–267, 273, 276–277, 285,  
 314–316, 355, 357, 367, 376, 390,  
 392–393, 406, 419  
     „homo sovieticus“ 102  
     sovietinė etninė politika 25, 163  
     sovietinė tapatybė 163, 173  
     sovietizacija 167–172, 175, 179–  
     181

- Spauda 261, 266, 380, 394  
 Stačiatikiai 107, 356  
 Stereotipas 12–13, 20, 27, 290, 293  
   autostereotipas 24, 145, 147, 151–152, 155  
   ego stereotipai 146  
   etninis stereotipas 24–25, 139–159  
   heterostereotipas 24, 145, 147–148, 151–152, 159  
   „Kitų“ stereotipas 24, 31, 183, 198  
   tautų stereotipai 24–25, 32, 123, 137, 154, 139–159, 170–172, 176, 181, 183, 198  
   tradicinis stereotipas 28, 290, 301, 305  
 „Stiprioji“ tapatybė 17–20  
 Struktūralizmas 19, 76  
   poststruktūralizmas 79, 80, 82  
 Subkultūra 329, 334, 336, 399, 414, 416, 418  
   po-subkultūrinė tyrimų kryptis 399  
   subkultūrinės grupės 307, 400  
   subkultūriniai draugai 406  
 Suvalkiečiai 334  
 Suvalkija 70, 273–274, 312, 334
- Šeima 13, 16, 27, 32, 45, 66, 78, 147, 152, 158, 217, 228–229, 257–278, 329, 377–378, 383, 387–390  
   etniškai mišri šeima 27, 84, 92, 241–255  
   „Europos tautų šeima“ 104  
   *familia* 242–243, 245  
   „tautų šeima“ 24, 377, 105  
 Švietimas 14, 47, 85, 88–89, 109, 167–170, 172–173, 176, 231, 235, 371, 373, 375, 380, 382, 385, 393; taip pat žr. edukacija  
 Švietimo epocha 15, 77–78, 88  
   Apšvietos judėjimas 340
- Tarpdalykinis / tarpdisciplininis 7, 9, 13, 17, 19, 27, 29–30, 32–33, 78, 83, 89, 95, 136, 281–305, 349, 356, 398–401, 417–419  
 Tauta 11, 13–17, 24–26, 68–72, 74, 77–79, 85–88, 137, 154–159, 163–167, 176, 178, 183–189, 194, 199, 201–203, 213, 243, 247, 251, 258, 262, 285, 289, 311, 371, 374–385, 387, 391–396; taip pat žr. nacija  
   daugiatautis 165  
   kitatautis 183  
   tarptautinis 74–75, 373, 321  
   tautybė 166, 174, 176, 183, 250, 313, 314  
   tautinė mažuma 16, 25, 29–30, 120, 377  
   tautinė tapatybė 23, 114–116, 120, 178, 263, 333  
   tautiškumas / tautinis 12, 14–17, 30, 77, 85–88, 92, 202, 260, 339–364, 377  
   tautologinis 43  
 Tautinė kultūra 16, 71, 339–364, 376  
 Tautosaka 77, 83, 158, 212, 216–237, 272, 296–299, 302–305, 349, 360, 372–376, 388, 390–391  
   dainuojamoji tautosaka 218  
 Lietuvių tautosakos archyvas 371, 375, 389  
   „Tautosakos darbai“ 91, 210–211, 234–235, 390  
   tautosakos duomenys 345, 356  
   Tautosakos komisija 375  
   tautosakos medžiaga 348, 375, 386–387  
   tautosakos pateikėjas 212–213, 217–221, 232, 285  
   „tikra“ tautosaka 285  
 Tautotyra 78, 376, 384, 387–396; taip pat žr. *Etnika*

- Tautotyros draugija 386  
 „Tautotyros programa“ 387, 389–396
- Tėvynė 24, 137, 159, 178, 214, 394
- Totalitarinis 107
- Tradicija 15–16, 23, 27–28, 68, 53–72, 85, 86, 91–93, 104, 151, 159, 209, 211–212, 216, 224, 227–229, 232, 234–237, 257–278, 286, 291–305, 307–309, 327, 332–337, 339–364, 387  
 daugiakultūrė tradicija 26, 231  
 etninė tradicija 79, 91, 217  
 etnokultūrinė tradicija 234, 237, 346  
 mokslinė tradicija 23, 77, 79, 373, 377, 398  
 „tradicijos išradimas“ 85–86, 94, 136
- Tradicinė kultūra 15, 23, 27–28, 53–72, 145, 232, 261–278, 285–286, 293, 339–364
- Trėmimai 15, 314
- Ukraina 100, 137, 166–167, 169–170, 176, 354, 357
- Ukrainiečiai 135, 148–149, 166
- Urbanizacija 282
- Užkalbėtoja / užkalbėjimas 220–223, 234
- Vakarietiškumas (*occidentalism*) 75, 94–95
- Valstybė 43, 54, 58–59, 65, 69, 74, 77, 85, 87, 92, 99–121, 123, 133, 136, 150, 164, 167, 243–244, 252–255, 258–259, 270, 273–278, 303, 307, 314, 316–317, 320, 331, 337, 383
- Europos valstybės 12–13, 87, 99–121, 137, 152
- nacionalinė valstybė 54–55, 58–59, 63, 67, 73, 94, 99–121, 123, 150, 158, 163, 168, 177, 180, 194, 207, 212–213, 336, 350
- Valstiečiai 15, 90, 134, 146, 175–176, 199, 261, 272, 356, 362  
 valstiečių kultūra 54, 277  
 valstiečių paveldas 125  
 „valstiečių tauta“ 146, 152
- Vengrija 110, 123, 134, 137
- „Vietinis“ 26, 213, 341, 344, 359  
 „vietinė“ kultūra 232, 234, 352  
 „vietinis“ mokslinis požiūris 87, 339, 341, 345–347, 372
- Vyras 185–192, 197–203, 243–244, 263–269, 271, 275, 277, 298, 300, 308, 330
- Vokiečiai 13, 16, 165, 196–197, 314–315, 320, 329, 333, 381
- Völkerkunde* 49, 81
- Volkskunde* 55, 58, 60, 71
- Žemaičiai 69, 78, 92, 189, 297–300, 303, 334, 350, 361, 380, 384–385, 393–394
- Žemaitija 69–70, 92, 187, 273–274, 296–300, 313, 334, 362, 389
- Žemė 126, 129–132, 154, 156, 171, 328, 385, 394
- Ženklas 40, 79, 307–310, 320–321, 324, 332, 340, 346, 360; taip pat žr. simbolis  
 kultūros ženklai 24, 60, 27, 79, 91, 346–359, 378–379  
 religinės patirties ženklas 289, 305  
 tapatybės ženklas, riboženklis 12, 20–21, 24, 28, 124–125, 308, 312, 316, 321–323, 328, 331, 337
- Žydai 151, 211, 249
- Žiniasklaida 31, 99, 112–113, 116, 120
- Žinija 28, 339, 349  
 etnožinija 346
- Žmogaus teisės 106, 112, 115, 118

Sa267 **Savas** ir kitas šiuolaikiniais požiūriais : [straipsnių rinkinys] / Lietuvos istorijos institutas ; sudarytoja Vida Savoniakaitė. – Vilnius : Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2014. – 444 p. : iliustr.

Santr. angl. – Bibliogr.: str. gale. – Dalyk. r-klė: p. 431-443

ISBN 978-9955-847-80-9

Šioje knygoje atskleidžiami šiuolaikinius teorinius požiūrius į antropologiją ir etnologiją, kultūros studijas; nagrinėjame tyrimų metodologijų ypatumus, siekdami sudominti žmogaus tapatybę, žmonių santykiais Europoje, paribiuose ir Lietuvoje, šiuolaikinėmis kultūros vertybėmis.

UDK 316.3

Viršelyje panaudota nuotrauka:

*Savi ir Kiti Rytų ir Pietryčių Lietuvos paribyje* 1956 m., Angelės Vyšniauskaitės nuotrauka iš Lietuvos istorijos instituto bibliotekos rankraštyno

**SAVAS IR KITAS  
šiuolaikiniais požiūriais**

**Contemporary Approaches to  
the Self and the Other**

Sudarė Vida Savoniakaitė

Redaktorė Dalia Blažinskaitė

Maketuotoja Žydronė Jakonytė

Dailininkė Skaistė Ašmenavičiūtė

Vertėjas į anglų k. (santraukų) Jeffrey Arthur Bakanauskas

2014 11 12. 22,34 leidyb. apsk. l. Tiražas 400 egz.

Lietuvos istorijos instituto leidykla

Kražių g. 5, 01108 Vilnius

Spausdino „Standartų spaustuvė“

S. Dariaus ir S. Girėno g. 39, LT-02189, Vilnius