

Ikikrikščioniškosios kultūros interpretacijos Lietuvos etnologijoje

Jonas Mardosa

Straipsnio objektas – Lietuvos XX a. antrosios pusės etnologinėje literatūroje sutinkamos ikikrikščioniškosios kultūros vietos XX a. krikščioniškoje lietuvių kultūroje interpretacijos. Nagrinėdami kryžiaus ir jo ženklų vartojimo klausimus, aiškindami kalendorinių švenčių atskirų elementų esmę, autoriai dažnai vadovaujasi romantišku požiūriu, daugiausia ieškodami ikikrikščioniškosios kultūros elementų, kuriems kartais priskiriami netgi krikščioniškos kilmės objektai. Remiantis istoriniu lyginamuoju metodu ir naudojantis įvairia literatūra mėginama įrodyti, kad XX a. lietuvių liaudies krikščioniškojoje kultūroje netgi tie papročiai, tikėjimai, kurie galėjo būti atsiradę pagonybės laikais, funkcionavo krikščionybės sukurtoje kultūros sistemoje kaip įgijusios naują prasmę sudėtinės tos sistemos dalys arba liaudies pamaldumo apraiškos, ar yra tiesiog krikščioniškame kontekste egzistuojantys pramoginiai elementai.

Dr. Jonas Mardosa, Vilniaus pedagoginis universitetas, T. Ševčenkos 31, LT-2009 Vilnius.

Ikikrikščioniškosios kultūros vieta ir vaidmuo XX a. krikščioniškojoje lietuvių kultūroje yra etnologijai svarbi ir aktuali problema. Pirmiausia šių klausimų nagrinėjimas yra reikšmingas siekiant suvokti pastarųjų amžių lietuvių liaudies kultūros esmę, nustatyti jos sudedamąsias dalis, jų tarpusavio santykių, nustatyti krikščioniškųjų elementų funkcionavimo liaudies kultūroje apimtį ir kt. Kita vertus, svarbu nustatyti, kas sudaro liaudies kultūros pagrindą – dėl krikščioniškosios pasaulėžiūros poveikio atsiradę jos elementai ar liaudiški papročiai, tikėjimai, ar netgi prietarai, kurie žmonių gyvenime sudarė daugiau pramoginę jų gyvenimo pusę ir dažnai buvo tik liaudiškosios žinijos dalis tada, kai krikščioniškieji papročiai buvo visuotinai paplitę ir buvo aktualizuotoji kultūros pusė. Ypač problemiškas yra ikikrikščioniškosios (vadinosios baltiškosios) kultūros liekanų fiksavimas XX a. valstiečių kultūroje.

Ikikrikščioniškosios kultūros ir jos vietos Lietuvos istorijoje tyrinėjimai pirmiausia sietini su romantiškuoju požiūriu, suaktyvėjusiu XIX a. pabaigoje ir nulemtu istorinių aplinkybių, kovos dėl nepriklausomybės ir tautinės valstybės sukūrimo. Tuo metu ginčas dėl pagonybės ir krikščionybės santykio buvo vienas iš politinės kovos argumentų. Apie šios kovos peripetijas ir verti-

nimą yra rašęs Juozas Jurginis (Jurginis 1976: 15–18). Ši kolizija pasikartojo XX a. pabaigoje, tačiau nebuvo aštri ir atvira polemika, nes Katalikų Bažnyčia buvo neabejotina antisovietinės rezistencinės kovos lyderė. Atgimimo metu kovai tapus viešai, tautos stiprybės paieškos etninėje kultūroje ir pačios etninės kultūros suvokimas rėmėsi ikikrikščioniškosios kultūros paveldo aktualizavimu (Vyšniauskaitė 1992; Račiūnaitė 1997 ir kt.). Sovietmečiu vyravo istorinė, arba ateistinė, kryptis, kurioje vyraujančią tendenciją užėmė ikikrikščioniškosios religijos naudojimas kovai su krikščionybe (Dundulienė 1969; Gobis 1966; Pečiūra 1974) arba šių religijų vietos istorinėje perspektyvoje nagrinėjimas (Jurginis 1976). Taigi senosios lietuvių religijos tyrinėjimai netgi bandant juos pateikti iš mokslinės perspektyvos iš esmės nebuvo atitrūkę nuo ideologinio konteksto.

Žvelgiant į istorinę retrospektyvą, dauguma rašytinių šaltinių apie lietuvių pagonybę atsirado taip pat vykstant ideologinei kovai tarp katalikybės ir protestantizmo XVI a. antrojoje pusėje, kai ši tematika tapo aktuali abiem kovojančioms pusėms, siekiant pergalės tiek prieš priešininką, tiek krikščionybės (vienokiu ar kitokiu pavidalu) įtvirtinimo. Pagrindiniai istoriniai šaltiniai, kuriais paprastai remiamasi nagrinėjant šio laikotarpio ideologinę kovą, yra iš Mažosios Lietuvos ir atspindi iš esmės liuteronybės (neatmetant ir tautinio aspekto) santykio su liaudies kultūra problemas. Šiuos klausimus tyrinėjusi Ingė Lukšaitė yra pastebėjusi, kad buvo atmetamas sinkretiškasis kultūros klodas, atsiradęs ikireformacinėje Prūsijos visuomenėje ir „liuteronų bažnyčia grynino bažnyčios apeigas, tikėjimo raiškos pavidalus ir valė iš jų katalikų bažnyčios toleruotą sinkretizmą ir išlaikytus liaudies kultūros elementus“ (Lukšaitė 1999: 184). Todėl keldama klausimą, ar XVI a. 4–6-ojo dešimtmečio (liuteronybės įsitvirtinimo laikotarpiu) lietuvių liaudies tikėjimas buvo pagoniškas, konstatuoja, jog „toji liaudies dievotumo dalis, kuri per liaudies papročius buvo atėjusi iš ikikrikščioniškųjų laikų, taip pat liaudies kultūros komponentai ir katalikybės elementai, prieštaravę liuteronų teologijai (šventųjų kultas, „votai“, šventieji paveikslai ir kt.), – visa tai buvo vadinama vienu naikintinos pagonybės vardu“ (Lukšaitė 1999: 183).

Mažosios Lietuvos padėtis neadekvati LDK situacijai, kurioje klostėsi sudėtinga katalikybės ir ikikrikščioniškosios lietuvių kultūros sankirtos pozicija. Tačiau, kaip teigė J. Jurginis, nors pirmasis lietuvių pagonybę paskelbęs religija XV a. buvo J. Długoszas, rėmėsis romėniškąja lietuvių ir jų religijos kilmės interpretacija, vis dėlto „lietuvių pagonybė, patekusi į rašytinius šaltinius, jau ne religija, o tikėjimai, papročiai ir mitai“ (Jurginis 1976: 10). Taigi lietuvių pagonybė yra daugiau konvencionalumo nei realybės fiksavimo reikalas. Neatsitiktinai ir baltų tikėjimo gaivintojas bei puoselėtojas J. Trinkūnas akivaizdžiai vengia žodžio religija (nes taip tektų orientuotis į lietuvių (baltų) doktrinos, kulto ir bažnyčios apibūdinimą, t. y. į triadą, būdingą kiekvienai religijai)

(Petreikis 1991: 319–320). Pasitenkinama tik tikėjimo apibūdinimu. Nors doktrinos reikaluose užtinkame dievo supratimo, šventumo esmės aiškinimo, bet iš esmės baltų tikėjimo rekonstravimas ir modeliavimas grindžiamas krikščioniškąja tradicija (per kalendorines šventes, šeimos apeigas ir pan. (Trinkūnas 2000). Analogiška situacija ir senesnes tradicijas turinčioje latvių senosios tikybos rekonstruotojų ir puoselėtojų – dievturių veiklos doktrinoje (Beitnerė 1995: 45–46). Tuo tarpu P. Dundulienėi būdingas sąvokų „tikėjimas“ ir „religija“ sutapatinimas ir vartojimas kaip sinonimai. Vadovėlyje „Lietuvių etnografija“ yra skyrius „Senovės lietuvių tikėjimai“. Beveik po dešimtmečio išleistame papildytame vadovėlio leidime „Lietuvių etnologija“ jau randame kiek pataisyto skyriaus pavadinimą „Senovės lietuvių religija ir mitologija“ (Dundulienė 1982: 398–423; Dundulienė 1991a: 201–228). Straipsnyje sunku išvengti termino „pagonybė“ vartojimo, tačiau jį vartodami atsimename, kad, nors jis turi religinę prasmę, dabartį pasiekę atskiri ikikrikščioniškojo laikotarpio kultūros elementai nebūtinai tuo laikotarpiu atliko religinę funkciją. Tai tiesiog agrarinės kultūros elementai, kurių religinė prasmė galėjo atsirasti netgi katalikiškoje visuomenėje.

I. Lukšaitės teigimu, „iki XVII a. pabaigos dalis deivių ir mitinių būtybių jau buvo nustumtos į žodinio meno, tautosakos karalystę ir perėjo vien į meninės vaizduotės teisių apibrėžtą sritį“ (Jurginis, Lukšaitė 1981: 215). Taigi Reformacijos kovų metais pagoniškasis lietuvių tikėjimas galutinai buvo praradęs aktualizuotąjį pavidalą ir gyvavo ne tik naujomis istorinėmis bei kultūrinėmis sąlygomis, bet ir naujame būvyje. Remiantis istorikų požiūriu į istorinius šaltinius, išeitu, kad nėra pagrindo kalbėti apie pagoniškosios religijos liekanų faktų radimą etnografinėje medžiagoje, kuri iš esmės atspindi XIX a. antrąją pusę ir XX a., t. y. laikotarpį, kai lietuvių valstiečiai buvo išskirtinai katalikiška visuomenės dalis¹.

Straipsnio tikslas – pabandyti nustatyti, ar turi pagrindą XX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais įvairių autorių publikacijose atsiradę teiginiai apie krikščionybės simbolių, atskirų liaudies papročių, apeigų ar jų elementų ikikrikščioniškąją kilmę ar net pagoniškąją prasmę. Žinoma, mes nesieksime apimti tokių teiginių visumos, kaip ir nediskutuosime su romantiškai nusiteikusiais kraštotyrininkais, bet panagrinėsime profesionalių šiuolaikinių lietuvių etnologų darbuose pasitaikančias aprašomų tariamų ikikrikščioniškosios kultūros elementų egzistavimo XX a. interpretacijas. Šiam tikslui paimsime dvi tiesio-

¹ Tiesa, vienoje straipsnio autoriaus publikacijoje dėl korektūros klaidos atsirado teiginys, neigiantis net XIX a. pab. – XX a. kaimo papročių krikščioniškąjį sakralumą. Žurnaliniame straipsnio variante teigiama, kad „XIX a. pabaigos – XX a. pirmos pusės talkų, kaip ir visų žemdirbystės bei kitų papročių, visuma neturi krikščioniškojo sakralumo“ (Mardosa 1996: 28), dėl ko buvau argumentuotai kritikuotas (Vyšniauskaitė 1999a: 519; Vyšniauskaitė 1997: 7). Klaidos nėra straipsnio originale (Mardosa 1997: 130).

giai su krikščionybė susijusias liaudies kultūros sritis: 1) kai kuriuos kryžiaus ir jo ženklų vartojimo klausimus, 2) kalendorines šventes, paimdami atskirųjų elementų esmės aiškinimus.

Kryžius ir jo ženklų vartojimas. Vienas svarbiausių krikščionybės simbolių, nuolat lydėjęs kaimo žmonių kasdienybėje, buvo kryžius, kurio paplitimas pakelėse ir sodybose XVII a. pabaigoje – XVIII a. pradžioje, V. Kavolio nuomone, rodė galutinę katalikybės išsišaknijimą liaudies sąmonėje ir ideologinę kaimo konsolidaciją (Kavolis 1992: 62). Tačiau literatūroje sutinkame įvairius kryžiaus ar jo ženklų vartojimo ūkinėje sferoje, švenčių ir šeiminių apeigų turinyje sampratas, kilmės interpretavimus².

Papročių tyrinėjimuose kryžiaus ženklų vartojimas traktuojamas kaip apsauginis, apvalantis ir laiminantis žmonių darbus simbolis ir kartu išvelgiama jo naudojime ikikrikščioniškosios mąstysenos rudimentų. Antai P. Dundulienė, kalbėdama apie vagų kryžiuvių pirmą arimo dieną, šį veiksma, kaip ir kryžiaus kultą, t. y. saulės ir šilumos simbolių, vertina kaip prosenovišką, kaip pergalės prieš piktąsias dvasias simbolių. Arba Subartonių k. buvusį paprotį kylant audrai piemeniui plėšyti debesų lapą į keturias dalis ir kryžmai barsyti ant kelio bei kalbėti malda į dievulį Dundulį (Dundulienė 1969: 204; Dundulienė 1991a: 295). Taigi apsauginį kryžiaus vartojimą ji interpretuoja kaip tariamos kryžiaus pirminės semantikos liekaną. Tačiau tai mechaniškas pagoniškojo arba mitinio mąstymo perkėlimas ir pritaikymas krikščioniškai valstiečių mąstysenai. Lygiai taip pat yra su debesų lapo plėšymu ir maldele. Geriausiu atveju čia galime užčiuopti krikščionybės ir magijos susipynimo požymių. Tačiau magija nėra tik pirmąsios religijos elementas. Apskritai toks požiūris įmanomas tik simboliką nagrinėjant istorinėje perspektyvoje, kai aiškinamasi jos semantikos istorinė kaita ar galimos genezės aplinkybės. Valstieškoje mąstysenoje kryžiaus ženklas kaip sakramentalija žymimas simboliškai (pvz., persižegnojimas) arba materialiai – iškertant ar įbrėžiant jį. Etnografiniai duomenys liudija, kad toks ženklas buvo suvoktas vienareikšmiškai ir funkcionavo tik kaip krikščioniškas veiksmas ar simbolis. Kartu net maginiam tikslui suteikiama religinė prasmė, o kryžiaus ženklu pažymėti daiktai ar papročiai, apeigos ir ceremonijos per kryžių pavedami Dievo globai. Taigi liaudiški papročiai būdavo priderinami prie krikščioniškų, bet ne atvirkščiai. Tokiu būdu įvairūs šventinti atributai, kryžius ir jo ženklu pažymėtas inventorių tapdavo valstiečių ūkinės veiklos sėkmės garantu. Paženklinti krikščioniška simbolika ar veiksmiais objektai suvokiami kaip Dievo palaiminti, t. y. veiksnių ir daiktų tikslas apotropinis maginė prasmė, tačiau savo esme

² Išsamiai šį klausimą etnologinėje perspektyvoje yra tyrinėjusi A. Vyšniauskaitė (Vyšniauskaitė 1997: 6–8). Straipsnis pakartotas: (Vyšniauskaitė 1999a: 517–523).

sakralus krikščioniškai. Kai daiktai naudojami tik magiškais tikslais, tada kryžiaus ženklą nededama. Tokių pavyzdžių valstiečių ūkinėje praktikoje gana daug, jų galime rasti apšiai J. Balio paskelbtoje medžiagoje (Balys 1986).

A. Vyšniauskaitė žegnojimesi yra išvelgusi religinio fetišizmo prasmę (Vyšniauskaitė 1983: 116). Tačiau fetišas paprastai yra daiktas (Petreikis 1991: 125). Šiuo atveju susiduriame su veiksmu ar daiktu, pažymėtu sakramentalija: įbrėžtu kryžiumi, pačiu kryžiumi, juo paženklintu inventoriumi. Todėl minėtas žegnojimosi įvertinimas supaprastina ir nuvertina patį fetišą. Žegnojimesi, kaip sakramentalijos esmėje (neliečiant galimų jo atsiradimo aplinkybių), gali būti kaip ir kitoms sakramentalijoms būdingo pirmųjų religijų egzorcizmo (Petreikis 1991: 125). Tačiau krikščionybėje egzorcizmai egzistuoja per sakramentalijas ir kitus liturginius aktus kaip religinių apeigų dalis ir per šį traktavimą funkcionavo žemdirbiškoje ir gyvulininkystės praktikoje. Su didelėmis išlygomis išeliminavus iš aiškavimo krikščioniškąjį aspektą, fetišu galėtų būti kryžius, kuris, autorės teigimu, „liaudies tikėjimuose dažnai tapatinamas su apotropiniu fetišu, turėjusiu apsaugoti žmogų ir jo darbą“. Tačiau galiausiai autorė nuvertina kryžių, paverčia jį tarsi lietuviškos kilmės religiniu simboliu. A. Vyšniauskaitės nuomone, „kryžius, kaip ugnies ženklas, liaudies tikėjimuose yra atsiradęs dar prieš krikščionybę ir jo įprasminimas liaudies darbo papročiuose, kaip ir tautosakoje, yra grynai pagoniškas“ (Vyšniauskaitė 1983: 144)³. Prie šios nuomonės prisigretina P. Dundulienė, kryžių vadindama tiesiog „pasaulio medžio simboliu“, o stogastulpius – „kosminiais stulpais“ (Dundulienė 1994: 51; 100). Galime sutikti ir tokį šios autorės teiginį: „Kryželis, kaip ugnies simbolis, buvo universalus, žinomas viso pasaulio tautoms“, kuriame aiškiai atsiribojama nuo „lietuviškosios“ kryžiaus kilmės, tačiau kituose darbuose prie pagoniškosios sampratos prideda krikščioniškųjų bei krikščionybės įtakoję atsiradusių liaudiškojo pamaldumo pavyzdžių. „Jis turėjęs pašalinti visokią blogį, užtikrinti gyvenimo pergalę, o mirusiems – pomirtinį gyvenimą. Kryžius reiškė ir pasipriešinimą blogiui. Be to, jis galėjęs pagerinti derlių, padėti apsiginti nuo ligų, nelaimių, mirties“ (Dundulienė 1994: 135). Taigi liaudiška-

³ Lygiai taip pat buvusią linų klojimo maldą negalima suprasti kaip maginų užkeikimą (Vyšniauskaitė 1983: 142–143). Geriausiai atveju tai liaudies pamaldumo pavyzdžiai, kur derinami maginiai ir krikščioniškieji siekiai. Šį teiginį galima būtų laikyti duokle sovietmečio ideologinių kanonų reikalavimui. Tačiau 1999 m. išleistoje monografijoje ji teigia, kad „kryžius – kosminės ugnies ženklas – kartu ir ginklas nuo žaibo įtrenkimo“ (Vyšniauskaitė 1999b: 122), ir pateikia tai kaip krikščionybės bei ikikrikščioniškų priemonių sinkretizmo pavyzdį. Vis dėlto reikia pabrėžti, jog kryžiaus ir neideologizuotų (t. y. nepagoniškų) liaudies tikėjimų simbiozės dažnumas (pvz., javų pėdas krikštasuolėje prie šventų paveikslų ir jos tolesnis vartojimas apsaugai nuo pelių, padedant kluone po pėdais) liaudies papročiuose ir apeigose yra akivaizdus liaudiškojo pamaldumo pavyzdys, todėl krikščionybės jungtis su ikikrikščioniška pasaulėžiūra nemotyvuota.

me pamaldume ji taip pat užčiuopia fetišistinio požiūrio į kryžių liekanų. Išėitų, kad žmonės per kryžių tikėjo ne krikščioniškojo Dievo pagalba, t. y. juos tiesiog saugo garbinamasis simbolis (suprask – fetišas), o ne Dievas per pašventintą ir turintį sakramentalijos galią simbolį. Tačiau toks nekrikščioniškas XIX a. pab. – XX a. kryžiaus ir jo reikšmės darbo papročiuose (kaip ir tautosakoje) suvokimas yra autorių interpretacija, o kad taip galėjo suprasti minėtus krikščionybės simbolius statę ir juos į papročius įtraukę tikintieji kaimo žmonės, patikimų argumentų trūksta. Žinoma, toks požiūris galėjo egzistuoti krikščionybės išsigalėjimo laiku, tačiau tai jau kita kalba ir kitokios argumentacijos klausimas.

Tiesa, fetišo rudimentiškumo ir ikikrikščioniškosios prasmės samplaikos liaudies kultūroje galima surasti. Antai tokią reikšmę galime užčiuopti kryžmoje (kaip kryžiaus analoge), ant kurios būdavo kabinamas namo statybos pabaigtuvių vainikas, tuo tarpu Dieveniškių žydams vietoj kryžmos ir vainiko statybininkai sukaldavo ir iškeldavo penkiakampę (? – J. M.) Mozės („Maižiešiaus“) žvaigždę (Čiubrinskas 1994: 264)⁴. Toks vainikas kartu su maginiu ratu bei kryžių simbolizuojančia kryžma turėjo saugoti namą nuo perkūno, įvairaus blogio, kas buvo minėta apibūdinant įvairių apsauginių atributų, įskaitant ir krikščioniškų, vartojimą atskirais statybos etapais. Bet ir šiuo atveju tektų daryti prielaidą ir įrodyti, kad vainikas ir jo kabinimo tradicija yra ikikrikščioniškas paprotys, nes kitaip neįmanoma jo susieti su fetišu, kaip ikikrikščioniškos religijos formos atributu. Dar artimesnis fetišui ar transformuotai jo formai galėjo būti prietaras po sija kaip apsaugą nuo gaisro pakišti per Velykas bažnyčioje šventintą kiaulės kaulą (Čiubrinskas 1994: 266). Tačiau ir šiuo atveju apsauginė kaulo funkcija siejama su bažnytiniu šventinimu, t. y. jis tampa, liaudišku supratimu, tarsi sakramentalija, nors bažnytinėje praktikoje sakramentalijomis nepaverčiami aiškiai su prietarais asocijuojantys daiktai.

Tai, kad Žemaitijoje yra sutinkama šešiakampė segmentinė žvaigždutė koplytėlėse net kryžiuose, E. Usačiovaitė daro prielaidą, jog ji gali būti artima kryžiui (Usačiovaitė 1995: 56, 60; Usačiovaitė 1998: 45). Tačiau toliau analizuo-dama ornamentą autorė prieina prie išvados, kad žvaigždutė simbolizuoja „dieviškąją šviesą, dieviškąją saulę krikščioniška prasme“ (Usačiovaitė 1995: 65; Usačiovaitė 1998: 40–44). A. Vyšniauskaitė, remdamasi įvairių autorių teiginiais, rašo, jog segmentinė žvaigždė yra kilusi iš kryžiaus formos, o esantį įvairiame inventoriuje ornamentą ima pateikti kaip kryžiaus analogą. „Segmentinės žvaigždės – kryžiaus ženklas“, jos manymu, verpimo inventoriuje

⁴ Dubičių apyl. dažnai prie gegnių su vainiku prikaldavo kryželį (Vėlyvis 1989: 198).

turėjo saugoti verpėjas nuo piktų dvasių (Vyšniauskaitė 1999a: 522). Taigi aiškiai rašomas lygybės ženklas tarp kryžiaus ir minėto ornamento. Remiantis tokia logika, saugos ženklu reikėtų suprasti ir segmentinę žvaigždutę, esančią ant audimo staklių šaudyklės ar, pvz., Vilkijos J. Juškos memorialinio muziejaus ekspozicijoje matomus staklių muštuvų (atvežtų nuo Garliavos) šonuose išraižytus šiuos ornamentus ir kituose žmonių veiklos paminkluose. Tokiu atveju tektų pripažinti, kad raizydamai minėtus ornamentus žmonės savotiškai užšifruodavo krikščionišką prasmę. Tačiau toks požiūris neišlaikytų kritikos jau vien todėl, kad ten, kur būdavo siekiama Dievo globos ir pagalbos, ji būdavo deklaruojama atvirai. Labiau būtų tikėtina, jei, vyraujant krikščioniškajai pasaulėžiūrai, po krikščionišką atributiką būtų slepiama ikikrikščioniškoji, kaip kad E. Usačiovaitė teigia, jog „XIX–XX a. pirmos pusės lietuvių liaudies mene krikščioniška šešiakampės segmentinės žvaigždės prasmė dengia pagonišką prasmę“ (Usačiovaitė 1998: 45). Tuo tarpu susiduriame su atvirkščiu atveju, juolab minėtame inventoriuje segmentinė žvaigždė aiškiai turi dekoratyvinę prasmę.

Visiškai sutinkame su tuo, kad žvaigždės (rozetės) kilmė pasauliniu mastu gali siekti žmogaus kultūros ankstyvuosius periodus. Tačiau Lietuvos sąlygomis netgi savotiškas šios žvaigždės pirmtakas rozetė, archeologų duomenimis, žinoma iš vėlyvųjų viduramžių ir randama kaip papuošalai. E. Svetiko nuomone, rozetė tiesiogiai susijusi su krikščionybe. Simboliką jis sieja su Mergele Marija, nes rozetinės segės į Lietuvą pateko kaip katalikybės ženklas (Svetikas 2000: 183). Pagaliau A. Čepaitienė argumentuotai yra įrodžiusi, kad segmentinės žvaigždės ornamentas Lietuvoje atsirado ne anksčiau kaip XVII a. (Čepaitienė 1984: 81; 83)⁵. Todėl vargu ar galima daryti prielaidą, jog tuo metu buvo įmanomas toks žvaigždės ir kryžiaus santykis, nors E. Usačiovaitė liaudies mene ornamentą sieja su baltiškąja šviesos tradicija (Usačiovaitė 1995: 65)⁶. Bet ir šiuo atveju jo sąsajos su senosios lietuvių religijos simboliais sunkiai išvelgtinos. Paralelės tarp skirtingų simbolių įmanomos, tačiau segmen-

⁵ Tam iš esmės neprieštarauja ir E. Usačiovaitė, manydama, kad ankstesnis ornamento buvimas – tik teorinė tikimybė (Usačiovaitė 1998: 39). Todėl sunku komentuoti nagrinėjusios Baltijos tautų kanklių ornamentiką ir kryžiuko bei segmentinės žvaigždės panaudojimo tam tikslui paplitimo arealus ir jų kaitą R. Šimonytės-Žarskienės teiginius, kad „pagoniškasis kryžius, gyvavęs greičiausiai ir ikiindoeuropietiškoje kultūroje, matyt, dėl bendraeuropinių tendencijų įtakos baltų žemėse transformavosi į segmentinę žvaigždę, kuri iš kryžiaus paveldėjo sakralinę bei mitologinę soliarinę prasmę. Bėgant šimtmečiams ar net tūkstantmečiams, maginė, sakralinė kanklių ornamentikos paskirtis virto instrumento puošimo tradicija“ (Šimonytė 1995: 30).

⁶ J. Vaiškūnui rozetės (segmentinės žvaigždės. – J. M.) verpsčių puošyboje yra tiesiog soliariniai simboliai (Vaiškūnas 1992: 134–137). Įdomus faktas: autorius nagrinėja baltų pasaulėžiūros klausimus, tačiau remiasi, kaip jis pats nurodo, XIX ir XX a. verpstėmis. Turint omenyje minėtas jų atsiradimo Lietuvoje laiko aplinkybes, tai jau gana abejotini teiginiai.

tinė žvaigždė vis dėlto yra ornamentas. Tai rodytų labai įvairi jo paplitimo ir panaudojimo geografija⁷ (žinoma, simbolio prasmė skirtinguose kraštuose gali skirtis) ir akivaizdus puošybiškumas, o kryžius lietuvių liaudies mene neturi dekoratyvinės prasmės. Kryželio ornamentas audiniuose, siuvinėjimuose vadinamas kryžiuku ar kryžiumi dėl akivaizdaus linijų susikryžiavimo ir panašumo į kryžių (žodžio pavartojimas ornamentui apibūdinti aiškiai perimtas iš kryžiaus), bet ne dėl suvokto sakralumo⁸. Tiesa, sutinkama atvejų, kai tyrinėtojai bando rasti ir tokio ornamento ištakų ikirikščioniškajame ir krikščioniškajame kontekste. Tačiau pažvelgus atidžiau į daugelį ornamentų, kryželių ir linijų, susikryžiavimo galima rasti žvaigždutėse, stačiakampiuose, rombuose ir kituose geometriniuose puošybos motyvuose (Burinskaitė 2000: 16–19). Kas kita, kai ornamento kompozicijos dominantę sudaro kryžius.

Savitą ir įdomų požiūrį į segmentinę žvaigždę yra dėstęs N. Vėlius. Jis išvelgė verpsčių ir prieverpsčių puošyboje pasaulio modelio idėją priešpriešos mėnulis–saulė reliktuose, tarp jų ir per nagrinėjamąjį simbolį, siedamas jį su pasaulio sferų vaizdavimu (Vėlius 1983: 37–40)⁹. Tačiau gana įdomu, kad N. Vėlius neranda daugelyje vakarų arealo verpimo įrankių segmentinės žvaigždės, ir tai jam leidžia teigti, kad „rytų arealo verpstėse iškeliami saulės vaidmuo, vakarų aukštaičių ir žemaičių Aušrinė ir Vakarinė [per poriškamą – vyrauja dvi segmentinės žvaigždės. – J. M.], o pajūryje žemaičių – mėnuo“ (Vėlius 1983: 40)¹⁰. Tačiau E. Usačiovaitė žvaigždžių rado būtent žemaičių kryžiuose ir koplytėlėse (Usačiovaitė 1995: 56–61). Taigi akivaizdus prieštaravimas anksčiau minėtiems N. Vėliaus teiginiams. Ir tai ne atsitiktinumas, nes

⁷ Ornamento paplitimo amplitudė ir gausa būdinga visai Europos tautodailei (Grabovski 1978). Didžiulę segmentinę žvaigždę galima pamatyti ant turtingo Bucharos kalniečio (musulmono!) durų (Visockis 1998: 91). Pagaliau reikėtų atsiminti, jog ir prieverpstė ar verpstė yra darbo įrankiai ar jo elementai, ir pernelyg gausūs ornamentai nėra funkcionalūs ant jų kabinaimos vilnos ar linų atžvigių. Tai greičiau moters ar moteriškumo simboliai, mažiau skirti darbams, todėl apsauginė ornamento reikšmė nėra aktuali. Minėtuose įrankiuose užtinkama ornamentika atėjusi iš įvairių tautodailės sričių (tai būdinga ir kitiems puoštiems objektams), nes verpstės ar prieverpstės dekoruotos estetiniais sumetimais, o ne mitinei reikšmei įprasminti. Reikia sutikti su A. Čepaitiene, teigiančia, kad su kitais moterų darbo įrankiais verpstės (ir prieverpstės) yra „meilės dovanos“, būdingos ir kitiems kraštams (Čepaitienė 1995b: 209; Čepaitienė 1992: 224; Čepaitienė 2001: 182–194).

⁸ Vargu ar būtų galima išvelgti sakralumo požymių pirštinių ar dalies durų ornamentų kryžiuose, nes tie kryžiai ar kryželiai yra ornamento dalys ar net nesąmoningai atsiradę puošybos elementai. Plg.: (Endriukaitienė 1995: 37–38).

⁹ L. Klimka segmentines žvaigždes bando nagrinėti pasaulio modelio sampratos kontekste (Klimka 1992: 119).

¹⁰ P. Dundulienė prieverpstės ornamentikoje mato ne kryžiaus, o saulės, šilumos, žemės, žalčių simbolius, nors jos įvardijamų soliarinių ženklų centre yra segmentinės žvaigždės (Dundulienė 1996: 133). Taigi išeitų, kad jos požiūris artimas N. Vėliui.

baltų pasaulėžiūra bandoma rekonstruoti pagal vėlai paplitusį, jau išgalėjus krikščionybei, ornamentą. Tai, kad segmentinė žvaigždė gali būti kilusi iš kryžiaus ir buvusi Perkūno ženklu jau prieš mūsų erą ir tokia išlikusi pas slavus iki XX a. (Rybakov 1981: 296, 455, 457), neleidžia teigti ją buvus kryžiumi Lietuvoje. Pripažįstame, kad kryžiaus atsiradimo metu jo semantika galėjo egzistuoti ikikrikščioniškojoje saulės ir ugnies sampratos sankirtoje. Tačiau atrasti XIX–XX a. ženklo naudojimo ryšį su krikščioniškuoju kryžiumi Lietuvoje pernelyg hipotetiška, o su pagonybe – juo labiau. Pagaliau kyla natūralus klausimas, kam užšifruoti krikščionišką simboliką ikikrikščioniškais ženklais, kai, pavyzdžiui, verpsčių puošyboje sutinkame įvairios bažnytinės simbolikos (būdingos ir kaimyninių kraštų ornamentikoje)? Todėl reikėtų sutikti su A. Čepaitiene, kad verpsčių puošyba ir ornamentų kompozicija vargu ar turi mitinę prasmę (Čepaitienė 1992: 228). Taigi mūsų atveju negalima išvesti tiesioginių paralelių tarp segmentinės žvaigždutės ir kryžiaus ženklo ir išvelgti ornamentoto pavartojimo verpstėse (ir prieverpstėse) apsauginės, o ne dekoratyvinės funkcijos.

Galima susidurti ir su ne visai tiksliais krikščioniškosios simbolikos naudojimo įvairiose mūsų valstietiškosios kultūros ir gyvenimo srityse, taip pat aptartuose daiktuose vertinimais. Antai A. Čepaitienė, kalbėdama šia tema, pastebi, jog kryžiaus ženklas naudotas daiktuose ir įvairiuose objektuose jiems pašventinti bei apsaugoti ne tik Lietuvoje, bet ir Europos kraštuose. Ši simbolika sutinkama meilės dovanų puošyboje, ženklai turi apsauginę funkciją. „Tačiau jie yra praradę religinį turinį, nes nekeičia daiktų paskirties – objektai netampa kulto reikmenimis“ (Čepaitienė 1992: 226). Reikėtų pastebėti, kad paženklinti kryžiaus ženklais bet kokie objektai negalėjo įgyti ar prarasti religinio turinio ir būti susieti su kulto reikmenimis, nes šia simbolika nebuvo siekta tokių tikslų. T. y. religinio ženklo jungtis su ūkiniu, buitiniu ar asmeninės paskirties objektu neperžengė liaudies pamaldumo esminio siekio – krikščionybės pagalba užsitikrinti gyvenimo saugumą ir sėkmę bei estetinių idėjų materialaus įkūnijimo.

Su nagrinėta simbolika tyrinėtojams susieti kryžių, matyt, leidžia žinomi faktai, kad kryžius kaip sakramentalija naudotas apsaugai nuo žaibo iškrovos ir perkūno. Tai I. R. Merkienei leidžia daryti prielaidą, kad „ženklinimas kryžiumi išreiškė daikto simbolinį aukojimą Perkūnui, siekiant pelnyti jo globą“ (Merkiene 1999: 217)¹¹. Ūkinėje praktikoje naudotas perkūno trenktos kilmės medienos inventorius bei kiti su šia stichija susiję daiktai ir sakramentalijos bei apsaugos priemonių visuma, jos nuomone, prasmę pakeitė krikščionybės

¹¹ Sąsajas tarp kryžiaus ir Perkūno yra išvelgęs ir G. Beresnevičius (Beresnevičius 1992: 42–52).

įsigalėjimo metu Perkūno suvokimą (Merkienė 1999: 220) ir pan. Tačiau tai gana hipotetiškos prielaidos, nes bendrame su Perkūnu susijusių daiktų vartojimo kontekste tiesioginis kryžiaus ženkle vartojimas nėra gausus (Balys 1998: 72–74).

Tuo tarpu netiesioginio kryžiaus vartojimo pavyzdžių apsauginių priemonių nuo perkūno sistemoje gausu. Joje ypatinga vieta tenka sakramentalijoms, kaip bažnyčios pašventintiems dalykams, kurie taip pat paženklinti kryžiaus ženkle. Tačiau tyrinėjimuose sutinkama daug bandymų sieti sakramentalijas su ikirikščioniškaisiais laikais, ypač turint galvoje tai, kad papročiuose ir buityje buvo plačiai vartojamos šventintos šakelės ir žolynai, kurių pirmiausia griebdavosi per perkūniją, tikintis Dievo globos namams (jų vartojimas susijęs su burtų ir prietarų elementais). Šia tema išsakomi įvairūs požiūriai. Antai P. Dundulienė teigia, kad augalų šventinimo aprūkymui atsiradimo aplinkybės susijusios su krikščionybės nesugebėjimu išnaikinti įvairių žolių, šakų ir pan. naudojimo smilkymui. Tada juos imta šventinti per Verbas, Devintines, Žolines. Lygiai tiek pat, kad koplytėlių kabinimas ant medžių, kurių šakelės šventinamos, yra medžių kulto priderinimas prie naujos realybės (Dundulienė 1991a: 271; Dundulienė 1969: 190). Artima šiai nuomonei yra ir A. Vyšniauskaitės nuomonė. Ji tiesiogiai kalba apie ikirikščioniškosios baltiškiosios kultūros integraciją į krikščioniškąją: „Įvairūs senosios baltiškiosios kultūros simboliai, kadaise žmonių suvokti labai realiai, ilgainiui virto kultūros klišėmis, savotiškais ženklais, vartojamais iš tradicijos, nors jau nebesuvokiant jų sakralumo“ (Vyšniauskaitė 1992: 121). Taigi autorė, teigdama galimą baltiškios kultūros reiškinių istorinį likimą, pateikia iš esmės priimtiną nuomonę, tačiau čia pat nagrinėdama sutinkamus krikščioniškoje tradicijoje perimtus iš senų apeigų sakralia prasme duoną, ugnį, vandenį, augalus ir kt. ji prieina prie išvados, jog „jie virto Bažnyčios apeigose šventinamais (plg. Šv. Agotos duona, vanduo, druska; Verbos pašventinta kadagio šakutė; Velykų šeštadienį pašventintas vanduo) ir todėl garbinami, labai daug kur buityje naudojami“ (Vyšniauskaitė 1992: 121). Tačiau pastangos atrasti tiesioginį ryšį su ikirikščioniškąja baltų kultūra abejotinos, nes kalbama apie sakramentalijas, būdingas ne tik lietuviams, bet ir daugumai krikščioniškųjų kraštų (su regioniniais savitumais). Taigi šiuo atveju tiktų kalbėti ne apie pagoniškos Lietuvos rudimentus naujųjų laikų žmonių gyvenime, bet tik apie jų atsiradimo krikščioniškojoje tradicijoje aplinkybių lietuviškuosius variantus, bet tai jau būtų kita tema.

Lygiai tiek pat kelia abejonių ir tokie teiginiai, kad

„nors XIX a. – XX a. pirmaisiais dešimtmečiais dauguma gyventojų buvo katalikai ir meldėsi dangaus ir žemės Kūrėjui vienatiniam Dievui, bet pasąmonėje lenkėsi ir sudieivintiems gamtos reiškiniams, bet svarbiausiai baltiškąjo panteono dievybei – Perkūnui. Buvo tikima ir žaibo įtrenkto medžio magiška galia. Užėjus audrai su perkūnija ir žaibais, namai būdavo rūkomai Verbu

dieną pašventintu kadagiu. Tikėta, kad kadagys, kaip ir šermukšnis, padeda apsiginti nuo Perkūno mirtino priešo – velnio“ (Vyšniauskaitė 1992: 118)¹².

Pirmiausia reikėtų pabrėžti, kad Perkūnas nėra vien baltiškojo panteono dominantas¹³. Kita vertus, į vieną krūvą suplakamos dvi skirtingos prigimties apsaugos priemonės. A. Vyšniauskaitės minėta verba buvo naudota kaip sakramentalija, o nuo velnio gynusios šermukšninės lazdos yra tautosakinės kūrybos pavyzdžiai, nes, skirtingai nuo kadagio ar kito šventinto žolyno, kurie naudoti apsaugai liaudiškojo pamaldumo rėmuose, šermukšnis buvo tik kaip tikėjimas be realios vartojimo apimtys.

Beje, sieti mitologinį Perkūną su XX a. perkūnu kažin ar įmanoma, nes krikščioniškoji apsauga nuo jo galios būdinga visai Lietuvai ir apsaugos priemonių arsenalas gausus ir įvairus sakramentalijų pagalba, o mitologinio Perkūno kulto intensyvumas yra nevienodas ne tik baltų ir slavų kraštuose, bet ir Lietuvoje, ką liudija mitologiniai šaltiniai ir tautosakinė medžiaga (Vėlius 1983: 63, 64, 77). Visos apsaugos nuo žaibo ir perkūnijos priemonės rodo, kad mūsų kalbamuojų laikotarpiu visa tai yra persmelkta krikščioniškosios pasaulėžiūros. Perkūnas ir žaibas suvokiami kaip blogybė, gaivalas ne mitologine, bet realia gyvenimiška praktine prasme – tai jėga, galinti sunaikinti turtą, pakenkti žmogui, gyvuliams. Su tuo sutinka ir N. Vėlius, kurio duomenimis XIX–XX a. gausūs tikėjimai apie Perkūną kaip dievo tarną „pateikėjų suprantami daugmaž krikščioniškai“ (Vėlius 1987: 127). Užtinkami pasakojimai apie velnio ir perkūno nesantaiką ir kovą vertintini jau mitologine prasme. Pateikiamos gausios tautosakinės medžiagos pagrindu N. Vėlius analizuoja bekompromisę perkūno ir velnio priešpriešą ir kovą. Atrodytų, žmogus kenčia ne tiesiogiai nuo perkūno, o nuo kovos su priešininkais pasekmių. Šis momentas mitologine prasme būdingas visai indoeuropietiškajai mitologijai (Vėlius 1987: 126–139)¹⁴, o tai mūsų kalbamuojų laiku jau praeitis, arba tiesiog tautosaka. Sakramentalijų vartojimas išreiškia tiesioginę apsaugą ne nuo mitolo-

¹² Artima A. Vyšniauskaitei ir P. Dundulienė: „Plintant krašte krikščionybei, vietoje senojo debesų valdovo Perkūno bažnyčia įvedė šventąjį Alijošių. Tačiau liko daug tų pačių maldų, kurias žmonės sakydavo, kreipdamiesi į Perkūną“ (Dundulienė 1969: 204).

¹³ Pvz., teigiama, kad pas slavus prieš krikščionybės įvedimą Perunui Kijeve, Novgorode buvę net stabai, kuriuos po krikšto 888–889 m. įmetė į Dneprą ir Volchovą (Niderle 1956: 272). N. Laurinkienės teigimu, apibendrinus įvairių autorių tyrinėjimus, Perkūno šventovė XIII a. pab. – XIV a. iki Lietuvos krikšto taip pat buvusi (Laurinkienė 1996: 86). Tačiau nepaisant žodžio *perkūnas* indoeuropietiškos kilmės ir jo sudievinimo įvairiuose kraštuose buvimo jau ikikrikščioniškuoju laikotarpiu, Lietuvoje, R. Rimantienės manymu, Perkūnas „aukščiausia dievybe tapo vėlai, žlungant pirmykštei religijai“ (Rimantienė 1995: 175), taigi atitiktų minėtą N. Laurinkienės nuomonę.

¹⁴ Konkrečios medžiagos šiuo požiūriu galima rasti pas J. Balį (Balys 1998: 35–41; 114–227). Su tokiu požiūriu sutinka ir N. Laurinkienė (Laurinkienė 1996: 155–165).

ginio perkūno, bet nuo realios naikinančios gaivalo jėgos ir žaibo iškrovos. Netgi tautosakinės užuominos apie jo dieviškumą XX a. akivaizdžiai sietinos su krikščioniškuoju Dievu, kuris per perkūną žmones bara už jų nedorus darbus. Tokiu atveju jau susiduriame su liaudiškojo pamaldumo apraiška, bet ne su tiesioginiais pagonybės rudimentais. Todėl manytume, jog analizuojant tautosakinės medžiagos panaudojimą mitologinis aspektas nepainiotinas su realiu sakramentalijų vartojimu.

Grįžtant prie verbu, žolynų deginimo, žinoma, kad smilkalai į krikščioniškąsias apeigas atėjo iš ankstesnių už krikščionybę epochų (Kajackas 1997: 38; Becker 1995: 240). Tačiau krikščionybė atmetė jiems teiktą magiškumo ir prietarų sampratą, suteikė sakramentalijų galią. Todėl sakramentalijos taip naudojamos ne tik Lietuvoje. Kas kita, kad žmonės gamtos stichijos, ligų, mirties ir kitų ekstremalių aplinkybių akivaizdoje verbas ir žolynus imdavo vartoti kaip maginį inventorių. Bažnyčia tokį interpretavimą atmeta, pabrėždama reiškinio svetimumą krikščionybei, nes Vatikano II susirinkimo priimta Liturginė konstitucija savo požiūrį į tautų papročius taip nusako: „Kas tik tautų papročiuose nėra neatmezgamai susiję su prietarais ir klaidomis, tai Bažnyčia, kiek gali, palankiai vertina ir globoja, o kartais net įtraukia į savo kultą (Balčiūnaitė, Bedalytė 1996: 19). Mūsų atveju tai yra ne pirmą kartą religijos liekanos, o nevykęs liaudiškų tikėjimų priderinimas prie krikščionybės normų, nes tai naudojama ne Bažnyčios iniciatyva: palaiminimas – taip, bet ne vartojimo būdai. Išnykus poreikiui remtis iracionaliais saugos būdais, žolynų vartojimas magine prasme išnyko. Bet sakramentalijos pavidalu naudojama, pvz., verba išliko iki mūsų dienų kaip dažniausiai buityje ir gyvenime sutinkamas krikščionybės paženklintas atributas.

Kalendorinės šventės. Sudėtingi yra religijos ir svarbiausių kalendorinių švenčių santykiai. Sovietinėje etnografijoje pripažinta, kad egzistavo ir bažnytinės kilmės apeigos, kurios ilgainiui įsitvirtino ir tapo tradicinėmis (Ivanov ir kt. 1983: 212). Lietuvoje šventės turi kelių šimtmečių senumo tradiciją. Antai M. Mažvydas, 1551 m. skųsdamasis kunigaikščiui Albrechtui dėl, jo manymu, netinkamo parapijiečių elgesio sekmadieniais, pamini ir pagrindines bažnytinės šventes, šventųjų šventes (Mažvydas 1974: 278–279). Taigi akivaizdu, kad žmonių toks švenčių kalendorius žinotas ir jis funkcionavo kaip katalikybės suformuota sistema, kurią perėmė liuteronai. Žinoma, galima manyti, kad bažnytinėje Ordino valstybėje iki Reformacijos pradžios christianizacijos procesas vyko griežčiau, tačiau M. Mažvydas mini Lietuvoje vykstančius atlaisvėjimus, į kuriuos vyksta jo parapijiečiai (Mažvydas 1974: 278–279). Tai leistų manyti, jog jau XVI a. viduryje Lietuvos valstiečiams nebuvo svetimas katalikiškų švenčių kalendorius. Kas kita, ar jų realus elgesys švenčių metu ir krikščioniškų tiesų laikymasis buvo jų religinio elgesio konstanta. Tai jau būtų

kita tema, tačiau, matyt, teisus kraštotyrininkas V. Lopeta, kai jis teigia, jog „jau daugelį amžių zanavykai laikosi bažnytinio kalendoriaus, kur kiekviena diena pavadinta šventojo vardu“ (Lopeta 1996: 328). Toks laiko supratimas Lietuvoje paplito su krikščionybe, pakeitęs pagoniškąjį. Ir nors naujasis liturginis laiko suvokimas rėmėsi ankstesniuoju, pagrįstu gamtos ciklų ir žemdirbių darbų kaita, naujasis kalendorius buvo sukurtas pritaikant gamtos ritmus liturgijos reikmėms, ir naujasis „agrarinis laikas kartu buvo ir liturginis“ (Gurevičius 1989: 95). Ir šiandien kaime galime išgirsti laiko skaičiavimą iki Kalėdų (ne iki Naujųjų metų), Velykų ar Visų šventųjų ar Vėlinių, o ne iki lapkričio 1 dienos, ir pan. Apkrikštijus Lietuvą, toks kalendorius tapo žmonių gyvenimo ir darbų atskaitos tinkleliu senųjų kaimo žmonių kasdienėje mąstysenoje praktiškai iki XX a. pabaigos¹⁵. Neabejotina, kad ir Lietuvoje per papročius kai kas perėjo iš pagoniškojo kalendoriaus į naująjį liturginį laiko skaičiavimą ir to laiko suvokimą. Tačiau kalendorių suderinimas, kaip ir visoje Europoje, matyt, vyko formaliai, užtat šventųjų dienos agrarinėje praktikoje yra daugiau simbolinės datos rikiuojant darbus ir žmonių veiklą. Kaip pavyzdį galima būtų paimti Jurgines, kurios visoje Europoje yra gyvulių išginimo diena. Nors pietų Europoje šią dieną ganiava praktiškai jau būna įsitvirtinusi, Lietuvoje šis momentas prisiderina tik prie Julijaus, bet ne prie Grigaliaus kalendoriaus, o pavyzdžiui, suomiams net ir Julijaus kalendorius netinka, nes gegužės pradžia toli gražu netinkamas laikas pradėti ganiavą. Nepaisant to, ir suomiai ganiavą simboliškai derina prie šio šventojo dienos¹⁶. Taigi tik pagrindiniai astronominio kalendoriaus taškai, susiję su žiemos (Kalėdos) ir vasaros (Joninės) solsticijomis, atitiktų gamtos ir laiko ritmų esmę. Bet papročiai, tradicijos ir šiuo, kaip ir kitų švenčių, atveju derinasi tik simboliškai. Pagaliau mes tiksliai nežinome ir galime tik hipotetiškai teigti, kad lietuviškas pagoniškasis agrarinis kalendorius buvo artimas astronominiam. Greičiausiai kaip ir išgalėjus liturginiam – tik simboliškai. Apskritai agrarinėje visuome-

¹⁵ Gvanjinas, rašydamas apie žemdirbystę Lietuvoje XVI a. antroje pusėje, mini, kad lietuviai apie Šv. Apaštalų Petro ir Povilo šventę iki Mergelės Marijos dangun žengimo miškus ir krūmus iškerta ir ruošia lydymus. Žirnius sėja apie Šv. Vaitiekų, grikius net apie Šv. Petrą, ropes apie Šv. Joną Krikštytoją, vasarinius rugius apie Velykas. Nesigilinant į galimus tokio darbų orientavimo laike praktinius galimumus ir ar tai yra pačių žmonių orientavimasis laike, ar autoriaus nustatymai, atkreiptume dėmesį į tokį faktą, kad autorius rašo, jog žiemkenčius rugius „sėti pradedama apie Marijos dangun žengimo šventę, rugpjūčio 15 d. Jeigu koks tingus artojas nepabaigia sėjos iki kitos šventės – mergelės Marijos gimimo, kuri būna po 4 savaitių, tai yra rugsėjo 8 d., tada jam žemė neduoda įprasto derliaus“ (Jurginis, Šidlauskas 1983: 62). Tai aiškus darbų orientavimas pagal tokį pat modelį, kaip ir XX a. Autoriaus pridėtos datos tik papildė laiko supratimą, kuris, matyt, žmonių buvo suprantamas krikščioniškai.

¹⁶ Pvz., Italijoje tai piemenų šventė. Apie tai, kad ši diena skirta gyvulių išginimui, žinoma nuo 1276 m. Išginimo šventė yra ir pas graikus, ir pas suomių, skandinavų tautas (Tokarev 1977: 25–26; 118; 130–131; 332).

nėje kalendorinio laiko derinimas prie žemės ūkio darbų gana nekonkretus ir apibendrintas (Gurevičius 1989: 87). Prisitaikyti pagoniškajam kalendoriui prie liturginio, o kartu ir prie Julijaus ar Grigaliaus kalendorių nebuvo sudėtinga ir vargu ar galėjo būti šiame procese kokia nors kolizija, nes, kaip minėjome, agrarinio laiko derinimasis prie liturginio yra simbolinis. Pagaliau kitaip ir negalėjo (ir negali) būti, nes griežto „grafiko“ laikosi tik žemės kelias aplink saulę. Gamtoje išlieka principinė metų laikų kaita: vasarą keičia rudeniu ir t. t. Bet gamtoje metų laikų pradžia ir jo turinys nesikartoja. Taigi fenologiniai reiškiniai ir kalendorius yra unikalūs, todėl kalendorinis laikas išlieka kaip tradicinis ir sutartinis. Tai reikia prisiminti bandant susieti ikikrikščioniškojo ir krikščioniškojo kalendoriaus santykį bei nagrinėjant kalendorinių švenčių klausimus.

Minėti klausimai svarbūs žvelgiant į etnologų darbuose sutinkamus ir eksploatuojamus ikikrikščioniškojo laikotarpio relikto paieškų dabartyje prioritetus. Šventės nagrinėjamos ne kaip sinkretinis darinys, kuriame krikščioniškame fone funkcionuoja liaudiški papročiai, savo kilme galintys būti tiek ikikrikščioniški, tačiau lygiai tiek pat įvairių savo kilme ir prasme papročių pagrindu susiformavę ir vėlesniais laikais. Manytume, jog daugiausia abejonių kelia tai, kad vienu ir kitu santykiu nagrinėjamas kaip dichotomija, kurioje katalikybė hierarchiškai atsiduria žemesnėje ir negatyvioje perspektyvoje, nes, tarsi nesugebėjusi sunaikinti ikikrikščioniškuosius papročius, juos tiesiog „pasisavino“.

Įdomu, kad XX a. antrosios pusės mokslinėje perspektyvoje toks etnologų požiūris, kuriame papročiuose supriešinama krikščionybė su ikikrikščioniškais tikėjimais, yra pastovus, menkai priklausantis nuo ideologinės konjunktūros. Tiesa, pastaroji gali tokį požiūrį pakreipti saviems tikslams. Antai sovietmečiu literatūroje egzistavęs liaudiškų papročių prioriteto iškelimas prieš katalikiškuosius turėjo padėti ateistinėms visuomenės nuostatoms formotis. Tokiame kontekste etnografai privalėjo teigti, jog „keletą ištisų šimtmečių katalikų dvasininkai nepaliaudami kovojo prieš senąsias liaudies šventes, o matydami savo veiklos nesėkmingumą, priderino prie jų laiko ir papročių krikščioniškojo kulto šventes“ (Vyšniauskaitė 1964: 536) ir net „... daugeliu atveju liaudis pamiršo senųjų švenčių vardus, ėmė jas vadinti naujais krikščioniškojo kalendoriaus vardais“ (Vyšniauskaitė 1964: 536). Taigi išeitų, jog vos ne tūkstantmetį buvęs iki krikščionybės įvedimo Lietuvoje religinių švenčių kalendorius (todėl esama daug bendrumų su Vakarų Europa) buvo pritaikytas prie lietuviškų ikikrikščioniškųjų švenčių. Suprantama, tiek Lietuvoje, tiek kituose kraštuose kolizija tarp krikščioniškųjų ir ikikrikščioniškųjų švenčių buvo neišvengiama, tačiau neabejotina, kad žmonės prisitaikė prie švenčių ir ėmė orientotis laike ir darbuose pagal šį kalendorių, o ne atvirkščiai. Kad ka-

lendorius buvo esminis laiko „tinklelis“ žmonėms, rodo ir tai, jog kalendorius neatitinka astronominio, niekaip nepakeitė žmonių mąstymo: jeigu Joninės pagal Julijaus kalendorių išpuola liepos pradžioje, palyginti su Grigaliaus, jos tada ir švęstos. Tas pat ir su simbolinėmis darbų datomis ir pan.

Tačiau ir posovietiniais laikais požiūris nedaug pakito. Tipiškas pavyzdys yra P. Dundulienės darbai. Juose krikščioniškasis daugelio švenčių aspektas interpretuojamas netgi kaip negatyvus. Kalbėdama apie gyvulių rūkymo šventintu apotropiniu inventoriu ištakas, ji teigė, kad „Katalikų bažnyčia, nepajėgdama to papročio išnaikinti, minėtus ir kitus augalus [t. y. žilvičių, berželių, kadagių šakeles. – J. M.], skirtus gyvulių rūkymui, pradėjo šventinti per Verbines, Devintines“ (Dundulienė 1991b: 130). Ir autorės valia sakramentalijos lieka pagonybės reliktai. Todėl Jurginėse, „nepaisant katalikiško šventės pobūdžio, mūsų protėviai išlaikė daugelį pagoniškosios religijos elementų“ (Dundulienė 1991b: 125). Kalbėdama apie Marijos pasveikinimo [blovieščiaus – pavadinimas kilęs iš slaviško blagoveščianije, o pas baltarusius tai pavasario šventė (Enciklopedija... 1989: 80–81)] šventę, kuri, jos teigimu, pagonybės laikais Europos tautose buvo skirta gyvatėms ir kitiems ropliams garbinti, ir „nepaisant to, liaudis ir per katalikiškus blovieščius atlikinėjo įvairius burtus, magiškus veiksmus, susijusius su buvusiu žalčių ar gyvačių kultu“ (Dundulienė 1996: 138). Tačiau A. Vyšniauskaitė, išsamiausiai nagrinėjusi Viešpaties Apreiškimo (ne pasveikinimo) Švč. Mergelei Marijai šventę, randa daug agrarinių ir su gyvulininkyste susijusių tikėjimų, burtų. Liaudiškajame kalendoriuje tai Gandro šventė, pagal kurią valstiečiai derino mitybos režimą, tačiau gyvačių ar roplių kulto liekanų ji nepamini (Vyšniauskaitė 1964: 542; Vyšniauskaitė 1993: 45–47). Taigi pagonybės paieškos naujaisiais laikais ne visada produktyvios, pagaliau autorių valia ji iškyla kaip pastovi gėrybė naikinančios ją krikščionybės fone. Toks požiūris į bent jau XIX a. pab. – XX a. kalendorines šventes yra nemotyvuotas, nes krikščioniškoji pasaulėžiūra jose buvo vyraujanti.

Pagaliau akcentuojant vien liaudiškuosius tikėjimus ir į antrą vietą nukeliant krikščioniškąjį aspektą galima susidaryti nepakankamai argumentuotą jų kilmės vaizdą. Antai liaudiški tikėjimai ir draudimai maudytis iki Sekminių traktuojami kaip vandens garbinimo liekanų pavyzdžiai (Dundulienė 1991a: 176), o vandens šventinimas bažnyčioje ir upėse bei ežeruose – tik kaip vėlyva bažnytinės tradicijos apraiška. Tačiau atrodytų, kad draudimai maudytis atsirado dėl vandens baimės (Balys 1993: 206)¹⁷. Tik pašventinus vandens telkinius ir jiems suteikus savotišką sakramentalijos pavidalą, maudymasis įtei-

¹⁷ Tikėta, kad vandeny tūno velnias, todėl iki pirmo perkūno maudytis negalima. Velnią griausmu išvaro ir pašventina perkūnas, tada galima maudytis (Laurinkienė 1996: 117). Čia jau galima užčiuopti ikikrikščioniškojo mąstymo.

sinamas. Taigi ne garbinimas, bet vandenyje (ypač šaltame) atsitinkančių nelaimių baimė yra realioji draudimų atsiradimo priežastis. P. Dundulienės požiūris, kad „krikščionybė, radikalai pakeitusi žmogaus santykį su pasauliu, nesunaikino iki galo vaizdinių, vyravusių pirmąsias bendruomeninės santvarkos laikotarpiu. Dėl to susidarė komplikauta meninių bei religinių pagonybės, krikščionybės ir antikos vaizdinių sintezė“ (Dundulienė 1996: 46), lietuviškai situacijai sunkiai pritaikytina netgi krikščionybės išigalėjimo laikais, o ypač nuo XIX amžiaus pradžios, nes krikščionybė į Lietuvą pateko jau turinti nusistovėjusią pagrindinių švenčių sistemą su esminiais liturgijos ir teologijos apskritai principais.

Artimas P. Dundulienės požiūriui yra J. Kudirka, per savo disertacijos pristatymą gynimo metu teigęs, jog Lietuvoje Kūčios visuotiniu reiškiniu galėjo tapti po Reformacijos, nors apie Vidurio Europos kalendorinius papročius žinių yra tik iš XVII a. (Kudirka 1995: 53; Mačiukas 2000: 244–248). Remdamasis Kūčių metu buvusiais agrariniais ir vėlių maitinimo motyvais, nustato, jog „Kūčių papročiuose susilydę du kultūriniai klodai – krikščioniškasis ir ikikrikščioniškasis“ (Kudirka 1995: 54). Neargumentuodamas motyvų, agrarinius papročius apeigose autorius interpretuoja kaip ikikrikščioniškuosius. Užuoat mėginant išsiaiškinti esmę, priimamas metodologinis štampas ir papildomas naujais samprotavimais. Turėdamas galvoje Kūčias ir Kalėdas, autorius teigia: „Savo tyrimui neabejodamas priėmiau ankstesnių tyrinėtojų išvadas dėl pagoniškų ir krikščioniškų apeigų įtakos kalbamajai šventei ir dėl pavadinimų kilmės“ (Kudirka 1995: 53). J. Kudirka tyrinėdamas atskiria minėtus kultūrinius klodus, tačiau jei krikščioniškąją klodą apibūdinantys duomenys nekelia abejonių, tai vadintąją ikikrikščioniškąją autorius gali aptarti remdamasis vėlyva lauko tyrimų medžiaga, kai jis funkcionavo krikščioniškojo fone. Išeitų, kad ikikrikščioniškasis savarankiškumas netgi mokslinės analizės požiūriu yra sąlygiškas. Antai pateiktų derliaus atributų (pėdo) apeigoje susakralinimo pavyzdys akivaizdus, bet krikščioniškame kontekste netgi naudojama medžiaga neleidžia daryti tokia išvadą – ankstyviausi duomenys yra iš XIX a. pabaigos (Kudirka 1993: 57–59). Todėl ikikrikščioniškojo derliaus pagerbimo aspekto išskyrimas šventėje tik hipotetinis, nes autorius negali turėti duomenų, jog pateikiami papročiai, apeigų pavyzdžiai ikikrikščioniškuoju laikotarpiu buvo ar galėjo turėti religinę išraišką. Akivaizdu, kad jei tokios reikšmės papročiai neturėjo, ikikrikščioniškojo kultūros klodo kilmės akcentavimas ir priešpriešinimas krikščioniškajam netenka prasmės. Todėl logiška būtų išskirti ne ikikrikščioniškąją, bet liaudiškąją papročių sluoksnį, kurio atskiri elementai gali būti atėję ir iš minėtojo laikotarpio, bet XIX a. antrojoje – XX a. pirmojoje pusėje gyvavo tik kaip liaudiškojo pamaldumo pavyzdžiai. Todėl išvada, kad

„Kūčių papročiuose gerai dera senasis ir krikščioniškasis pradai“ (Kudirka 1995: 54)¹⁸, nekelia abejonių tik autoriui.

Tęsiant kalendorinių švenčių temą ir apsiribojus Velykomis ir Kalėdomis, būtina pabrėžti, jog apeigos bažnyčioje sudarė bendroje šventės struktūroje nedidelę jos dalį. Tačiau gausūs papročiai, tikėjimai, netgi burtai ir prietarai tarpo religiniame kontekste. Šiandieninėje švenčių praktikoje pramoginiai elementai po truputį persikelia į sekuliarizuotą šventimą, akcentuojant liaudišką jų prigimtį. Tačiau toks traktavimas nėra tikslus, nes žmonių sąmonėje religinis pradas vyravo, nors ir nebūtinai buvo išryškinamas išorinėmis priemonėmis. Neatsitiktinai sovietinės valdžios kova su Velykų, Kalėdų šventimu vyko bandant nuneigti religinę jų prasmę. Tačiau netiesiogiai krikščionišką turinį pripažindavo kontroliuodami žmonių elgseną antrą Velykų dieną, Kūčių šventimą bei sutampančias su darbo diena abi Kalėdų dienas. Tautinio atgimimo metu, XX a. 9-jo dešimtmečio pabaigoje, suvešėjo romantinis požiūris į tautos praeitį, istoriją, liaudies kultūrą, sustiprėjo ikikrikščioniškojo paveldo liaudies kultūroje paieškos. Prieita prie to, kad, kaip teigia R. Apanavičius, „ryškėja ir karingojo ateizmo požymiai, kai pagoniškai nusiteikę romantikai sovietiniu įpročiu neigia šešių šimtmečių krikščionybės reikšmę lietuvių tautai ir jos kultūrai“ (Apanavičius 1996: 60). Tai nebuvo naujas požiūris. Pagoniškojo paveldo liaudies kultūroje paieškos ir senosios lietuvių religijos aukštinimas bei antiklerikalinių vertinimų aspektas buvo ryškus tautinio atgimimo laikais XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje, sukėlęs to laiko spaudoje diskusijas (Jurginis 1976: 15–19). Panašios tendencijos pastebimos prieškarui B. Buračo straipsniuose (Buračas 1993), plito ir sovietmečiu (Dundulienė 1994: 82–156; Dundulienė 1996: 165–173 ir kt.).

Sovietmečio etninės kultūros tyrimai, kaip ir etnologų/etnografų (V. Čiubrinsko terminas) darbai, buvo savotiška kultūrinės rezistencijos forma, o per tradicinės kultūros tyrimus, fiksavimą buvo einama prie tautinių vertybių išaukštinimo ir lietuviškos tradicijos tęstinumo išlaikymo ir išsaugojimo, nes tai buvo „viena iš pačių svarbiausių tautinių vertybių, turinčių pasitarnauti kaip tautinio susipratimo ir auklėjimo priemonė“ (Čiubrinskas 1999: 191–199). Tai gana įdomus reiškinys, nes XX a. pabaigos tautinis judėjimas oficialiai vyko be prieštaravimų su Katalikų Bažnyčia, kuri sovietmečiu buvo aktyvi rezistencinės kovos dalyvė ir kartu tautiškumo saugotoja. Per katalikiškumą Lietuvoje buvo išreiškiama antisovietinė pozicija ir net Sąjūdžio renginiuose: „tautiniai ritualai buvo labai artimai susiję su Katalikų Bažnyčia“ (Čepaitienė 1995a: 12). Tik sovietmečio ir Atgimimo romantinių požiūrių į istoriją ir liaudies

¹⁸ Pagaliau svarbiausias autoriaus darbas, kuris tapo pagrindu gynimui pristatytai disertacijai ir kuriuo remiantis daromos išvados, iš esmės yra lauko tyrimų medžiagos apibendrinimas (Kudirka 1993). Todėl veikale analizuojama paprotinė ir tautosakinė medžiaga nėra tokia patikima, kad būtų galima daryti toli siekiančias išvadas.

kultūrą buvo galima suprasti kaip vieną iš pasipriešinimo okupacijai būdų ir galimybę išsaugoti savąjį identitetą, o ilgai užsitęsęs pagoniškasis požiūris į etnokultūrą tampa tokiu pat (tik kitu pavidalu ir kitu pagrindu grindžiamu) ateistiniu veiksmu, permanentiškai tęsiančiu kovos su Katalikų Bažnyčia tradicijas ir sutampančiu su ateistinius tikslus turėjusių partinių organų veiklos uždaviniais, nes šie iš esmės neigė krikščionišką kalendorinių švenčių esmę, perkeldami akcentus į kilmę. Antai žinomas sovietinis religijotyryninkas J. Minkevičius teigė, kad kosmopolitiško krikščioniško kulto diegimas į nacionalinę terpe naikino tautines religijas (Minkevičius 1971: 207–214)¹⁹, tarsi stodamas ginti pagonybę, kuri nors iš esmės ir turėjo specifinių gentinių (ne etninių) bruožų, tačiau pirmąkart lietuvių tikėjimai atitiko esminius universalius tokio visuomenės išsivystymo laikotarpio religijos požymius.

Paviršutiniškas krikščioniškosios kalendorinių švenčių esmės vertinimas prasiskverbia į etnologų darbus. Antai A. Vyšniauskaitė leidinyje „Mūsų metai ir šventės“ į liaudies, iš tikrųjų religinių, švenčių kalendorių žiūri per tariamų baltiškų papročių prizmę. Jeigu kurią nors šventojo dieną jų nebūta (XIX a. pab. – XX a. pr., nes tik tokiais duomenimis disponuojama), pasak autorės, tokia diena tarsi praranda šventės vertę. Štai būdingas pavyzdys. Kalbėdama apie Švč. Mergelės Marijos apsilankymą (VII.2) ji rašo: „Kokių nors įdomesnių papročių, susijusių su šia švente, mūsų liaudis neturi, išskyrus tai, kad kai kuriose parapijose yra buvę Švč. Mergelės Marijos apsilankymo atlidai, į juos susivažiudavo pirkliai, suplaukdavo, kaip visada į atlidus, apylinkių gyventojai, viešėdavo giminės“ (Vyšniauskaitė 1993: 98). Ir lyg pasiteisindama pamini savaitinius Žemaičių Kalvarijos atlidus, įvertina tradicijos gyvybingumą. Taigi atlidai, kurie ne vieną šimtmetį yra buvę Lietuvos žmonių dvasinės atgaivos švente, didžiuliu tikinčiųjų sambūriu (neatmetama ir socialinė bei kultūrinė atlidų vertė), tampa hierarchiškai žemesne vertybe nei galimas keletas liaudiškų papročių, kurie autorės valia tampa esmine dienos esmės dominante (nors tie keletas gali atspindėti visą Lietuvos teritoriją, kaip antai Šv. Stanislovo dienos papročiai ir kt. (Vyšniauskaitė 1993: 79–83 ir kt.)²⁰. Ypač reikia atsiminti, kad tie tikėjimai, net papročiai jeigu žino-

¹⁹ P. Pečiūra teigė: „Po krikščionybės įvedimo Lietuvoje daugiau kaip penkis šimtus metų katalikų bažnyčia stengėsi sunaikinti senosios lietuvių religijos, taip pat ir kitus, tam tikra dalimi su ja susijusius liaudies papročius, pakišdama į jų vietą krikščioniškus, kurie atitiko tų laikų išnaudotojų klasių ir bažnyčios interesus“ (Pečiūra 1974: 45–46).

²⁰ Tai iš esmės J. Balio tradicijos tąsa (Balys 1993: 191–207). Tačiau J. Balys, šioje knygos vietoje į Sekminių (kaip ir į kitų švenčių) papročius žiūrėdamas per liaudiškąją jų vertę, skelbia tautosakinę medžiagą ir ją aiškina tai pažymėdamas knygos paantraštėje. A. Vyšniauskaitė, leidini adresuodama pirmiausia jaunimui ir pripažindama švenčių „liaudišką pobūdį, kita vertus – bažnytinio ir liaudiško prado jungtį“, toliau pratarmėje teigia, kad jose „senojo mitinio tikėjimo ir krikščionybės kulto elementai yra visiškai sumišę“ (Vyšniauskaitė 1993: 4). Liaudiškąjį pradą prilygindama mitiniam, be argumentų skaitytoją orientuoja žvelgti į liaudiškus papročius kaip į ikikrikščioniškojo laikotarpio paveldą.

mi ir plačiau, nebūtinai buvo praktinis žmonių veiklos vadovas tą dieną. Tuo tarpu religinis švenčių turinys ir prasmė buvo visuotinai suvokta ir liaudiški papročiai funkcionavo tik religinės sąmonės suformuotoje erdvėje. Todėl teišius P. Subačius, kuris kiek suabsoliutindamas reiškinių kategoriškai teigia, jog „visai nerimta, kai etnografų rašiniuose etniniais ar net ikikrikščioniškais pavadinami papročiai, kurie Lietuvon atėjo būtent su krikščionybe ir yra visoje Europoje žinomi kaip krikščioniškosios kultūros marginalijos, oficialiąją kultūrą lydinti liaudies interpretacijos“ (Subačius 1999: 82).

Labai būdingas P. Dundulienės požiūris į pagonybės liekanas krikščioniškojoje XIX a. visuomenėje. Pasak jos, nors ir deformavęsi, pagonybės elementai išliko ilgai: „Dažnai simbioziškai gyvos pagonybės reminiscencijos net XIX a. pynėsi su krikščioniškojo tikėjimo sąvokomis, kartais vienos kitam netrūkdydamos“. Ir teiginį sugretina su latviška medžiaga sakydama, kad tai „pastebi ir P. Einhornas (XVI a.), sakydamas apie latvius, kad jie, kreipdamiesi į Mariją ir šventuosius, kartu kreipiasi į savo dievus ir deives (pateikia nuorodą į Z. Ivinskį). Panašiai elgdavosi ir lietuviai“ (Dundulienė 1990: 177). Kad taip galėjo elgtis XVI a. latviai, sutinkame, kaip tikime ir tuo, jog panašiai tuo metu galėjo sugyventi pagonybės elementai ir krikščionybė Lietuvoje. Tačiau perkelti XVI a. realijas į XIX a. daugiau nei nemotyvuota. Tyrinėjusi valstiečių tikėjimo ir liuteronų bažnyčios santykio su liaudies kultūra problemas XVI a., I. Lukšaitė atkreipė dėmesį į istoriografijoje egzistuojantį metodologinį riktą, kai „XVI a. pamaldumo formos bandomos vertinti pasitelkiant XIX a. tikėjimo modelius“ (Lukšaitė 1999: 173). Tai aktualu ir mūsų pasirinktoje tyrimo perspektyvoje, nes pateikiami pavyzdžiai akivaizdžiai rodo, jog XIX a. pabaigos – XX a. pirmosios pusės liaudies kultūros ir pamaldumo klausimai nagrinėjami pagal menamus (pagaliau neatmetame prielaidos, kad net realiai egzistavusius) ikikrikščioniškojo laikotarpio kultūros ir religijos modelius.

Gana įdomu tai, kad A. Motuza, nagrinėdamas XVII–XIX a. susiformavusius septynis Lietuvos Kalvarijų Kryžiaus kelius ir aptardamas jų vietinių savitumų kilmės klausimus, leiddamasis į etnologinius samprotavimus pradeda išvelgti tuose savitumuose ikikrikščioniškų kultūrų atvaizdus. Antai Sekminių Kryžiaus kelių Vilniaus ir Veprių kalvarijose aprašyme randame tokius teiginius: „Vilniaus ir Veprių Sekminėse, kurios švenčiamos kalvarijų Kryžiaus keliuose tarp pavasario ir vasaros, randame krikščionybės perimtas baltų kultūros pavasariinių aukojimų tradicijų liekanas (gėlių nešimą prie koplyčių ir jų ten dėjimą arba barstymą). Ar visa tai nerodo, kad senovėje tuo metu turėjusi būti švenčiama kažkokia su gėlėmis susijusi šventė?“ (Motuza 2001: 28). Tačiau kyla natūralus klausimas, kam ir kokio meto aukojimų tradicijai priskirti gėlių barstymą ir rudeninių atlaidų procesijų metu arba puošimą

gėlėmis atlaidų metu kryžius, bent kada jie pavasarį ar rudenį vyksta. Galima tęsti samprotavimų citavimą toliau: „Per Sekmines berželiais, rūtomis ir kitais žolynais puošiami namai – senovinio augalijos kulto liekana, rodanti iš baltų atėjusį tikėjimą magiška pavasarį pirmiausia išsprogstančių augalų galia lemti vaisingumą, sveikatą, gausinti derlių, apsaugoti nuo kerų“ (Motuza 2001: 28), ir t. t. Taigi net nagrinėjant grynai katalikiškus kultus, žvelgiant į jų papročių integraciją su vietiniais savitumais, pradedama ieškoti baltiškiosios senovės, jos tikėjimų ir švenčių įkultūracijų, nežvelgiant į reiškinius plačiau, suplakant lietuviškus ar net ir baltiškos kilmės savitumus su visam krikščioniškam pasauliui būdingais papročiais, kaip antai puošimą namų berželiais su daugeliui Europos tautų būdingu tokiu namų puošimu su berželiais per Sekmines ir kt. Todėl atrodytų, kad teiginys, jog „Lietuvos kalvarijų Kryžiaus kelių apeigose krikščionybė skleidėsi priimdama kai kurias lietuvių ikikrikščioniškas kultūrinės lytis savo turiniu, bet organizacine struktūra išlikdama vieninga“ (Motuza 2001: 29), kelia daugiau nei rimtas abejones dėl pernelyg laisvo ikikrikščioniškų papročių panaudojimo krikščioniškose apeigose traktavimo ir medžiagos pritempimo.

Apibendrinant pateiktą medžiagą reikia pasakyti, jog gana įdomus tas faktas, kad ikikrikščioniškoji archaika panašiai interpretuojama tiek sovietmečiu, kai krikščionybė buvo ideologiškai pavojinga „komunizmą statančiam“ žmogui, ir atkūrus Nepriklausomybę bei suvešėjus romantiniam požiūriui į lietuvių etninę (suprask – ikikrikščioniškąją) kultūrą ir jos funkcionavimą dabartyje – abiem atvejais etnologinėje literatūroje vyrauja ikikrikščioniškosios lietuvių religijos prioriteto liaudies kultūroje akcentavimas ir iškėlimas.

Tačiau XIX–XX a. liaudies kultūroje rasti netransformuotų krikščionybėje ikikrikščioniškosios kultūros elementų ar rudimentų neįmanoma, nes patvirtinančių tokių jų supratimą valstietiškoje mąstysenoje duomenų neturime. Atskiri papročiai, prietarai ir kiti XX a. liaudies kultūros elementai panaudotini rekonstruojant ikikrikščioniškosios lietuvių pasaulėžiūros reiškinius, tačiau tik įrodžius galimą tokią jų kilmę. Pagaliau nėra pagrindo žvelgti į juos kaip vien į lietuvių etninės kultūros elementus, nes dauguma apeigų bei papročių būdingi daugumai krikščioniškų kraštų, o ikikrikščioniška jų kilmė gali būti transformuoto indoeuropietiško paveldo reikalas. Taigi iš esmės galima kalbėti ne apie ikikrikščioniškos religijos liekanas XIX–XX a., tik apie reiškinius, kurie gali būti kilę tais laikais, o tai jau ne tas pat. Nes XX a. semantika neperkeliamą į ikikrikščioniškus laikus, ir atvirkščiai.

Gyvenimiškosios, ūkinės ar šeiminio gyvenimo aplinkybės nulėmė liaudies tikėjimų, burtų, prietarų, papročių net pramoginių elementų atsiradimą krikščioniškuose papročiuose ir apeigose. Vadinasi, liaudies papročiai yra ūkinio, šeiminio ar religinio gyvenimo realijų nulemti valstietiškosios kultūros

elementai, dėl praktinių žmonių poreikių inkorporuoti į krikščionišką švenčių ir papročių sistemą, ir nėra ikikrikščioniškos lietuvių religijos liekanos. Netgi jei jie kilę ikikrikščioniškuoju laikotarpiu, tas faktas nesuteikia jiems pranašumo prieš krikščioniškuosius, nes realioje kasdienėje žmonių veikloje ir religinėje praktikoje apeigos ir papročiai egzistavo kaip a) krikščioniškosios kultūros dalis; b) liaudiškojo pamaldumo apraiškos; b) tiesiog kaip krikščioniškame kontekste funkcionuojantys pramoginiai elementai.

Krikščioniškosios šventės, papročiai, apeigos, teologija, kiek ji buvo suprantama žmonėms, buvo tas karkasas, kuriame krikščionybės globojami galėjo funkcionuoti ir archainiai, bet tik kaip tradicinės kultūros, elementai. Todėl burtų, magijos liekanų, prietarų (net jei tai būtų degradavusios pagonybės liekanos), kaip pramoginių elementų, liaudies kultūroje negalima supriešinti su religiniais ir ypač su religine švenčių esme, kuri žmonių buvo vienareikšmiškai suvokiama kaip sakrali ir sudarė pagrindinę tų švenčių vertę, nes negalima pramogos iškelti aukščiau sakralumo.

Literatūra

- Apanavičius R. 1996. Sovietizmas ir lietuvių etninė kultūra, Zalatorius A. (ats. red.). *Priklausomybės metų (1940–1990) lietuvių visuomenė: pasipriešinimas ir/ar prisitaikymas*: 53–60. Vilnius: Baltos lankos.
- Balčiūnaitė O., Bedalytė E. (sud.). 1996. *Liturgikos apžvalga*. Kaunas: Lietuvos katalikų Bažnyčios Tarpdiecezinė katechetikos leidykla.
- Balys J. 1986. *Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai*. Silver Spring, MD: Lietuvių tautosakos leidykla.
- Balys J. 1993. *Lietuvių kalendorinės šventės*. Vilnius: Mintis.
- Balys J. 1998. *Raštai I*: Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Becker U. 1995. *Simbolių žodynas*. Vilnius: Vaga.
- Beresnevičius G. 1992. Baltų simbolių dinamika, Gaižutis A. (red. pirm.). *Se-novės baltų simboliai*: 42–55. Vilnius: Academia.
- Beitnerė D. 1995. Tradicijos ir šiuolaikinės Latvijos dvasinės kultūros tendencijos, *Liaudies kultūra* 5: 45–46.
- Burinskaitė I. 2000. Lietuvos kaimo namų ir klėčių dvisluoksnių durų ornamentai (XIX a. antra pusė – XX a. pradžia), *Lietuvos aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija* XLI: 13–21. Vilniaus pedagoginis universitetas.
- Buračas B. 1993. *Lietuvos kaimo papročiai*. Vilnius: Mintis.
- Čepaitienė A. 1984. Rozetė lietuvių liaudies verpimo, skalbimo ir audimo įrankių ornamentikoje, Taršilova T. (ats. red.). *Jaunųjų istorikų darbai* 5: 80–83. Vilnius: Lietuvos TSR mokslų akademija. Istorijos institutas.

- Čepaitienė A. 1992. Vilnius: Simboliai verpsčių puošyboje, Gaižutis A. (red. pirm.). *Senovės baltų simboliai*: 214–232. Vilnius: Academia.
- Čepaitienė A. 1995a. Etniškumas: stereotipų modeliavimas, Lietuvos patirtis, *Liaudies kultūra* 5: 10–12.
- Čepaitienė A. 1995b. Paukščio įvaizdis verpsčių puošyboje, Usačiovaitė E. (sud.). *Dangaus ir žemės simboliai*: 201–219. Vilnius: Academia.
- Čepaitienė A. 2001. *Verpimas Lietuvoje. Liaudies kultūros likimas*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Čiubrinskas V. 1994. Valstiečių trobesių statybos papročiai, Mačiekus V. (sud.). *Dieveniškės*: 261–266. Vilnius: Mintis.
- Čiubrinskas V. 1999. Sovietinė Lietuvos etnologija: istorinio materializmo ir etnokultūrinio romantizmo susitikimas, Bumblauskas A. ir Šepetys N. (sud.). *Lietuvos sovietinė istoriografija. Teoriniai ir ideologiniai kontekstai*: 168–204. Vilnius: Aidai.
- Dundulienė P. 1969. Senovės lietuvių religijos klausimu, *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai, Istorija* X: 181–207.
- Dundulienė P. 1982. *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas.
- Dundulienė P. 1990. *Senovės lietuvių mitologija ir religija*. Vilnius: Mokslas.
- Dundulienė P. 1991a. *Lietuvių etnologija*. Vilnius: Mokslas.
- Dundulienė P. 1991b. *Lietuvių šventės: tradicijos, papročiai, apeigos*. Vilnius: Mintis.
- Dundulienė P. 1994. *Gyvybės medis lietuvių liaudies mene ir tautosakoje*. Kaunas: Šviesa.
- Dundulienė P. 1996. *Žalčiai lietuvių pasaulėjautoje ir dailėje*. Vilnius: Mintis.
- Etnografija Belarusi. 1989. *Encyklopedija*. Minsk: „Belarusskaja Savetskaja Encyklopedija“. Imia Petrusia Brouki.
- Endriukaitienė A. 1995. Lietuviškų pirštinių ornamentas XIX a. pabaiga – XX a. pradžia, *Liaudies kultūra* 1: 33–40.
- Gobis V. 1966. Senovės lietuvių tikėjimas, *Religija, ateizmas, dabartis*: 9–17. Vilnius: Mintis.
- Grabovski J. 1978. *Sztuka ludowa w Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Gurevičius A. 1989. *Viduramžių kultūros kategorijos*. Vilnius: Mintis.
- Ivanov J. V., Serov S. J., Tokarev S. A. 1983. Zakliučeniye, Tokarev S. (ats. red.). *Kalendarnyje obyčaji i obriady v stranach zarubežnoj Evropy. Istoričeskije korni i razvitije obyčaev*: 202–213. Moskva: Nauka.
- Jurginis J. 1976. *Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje*. Vilnius: Mintis.
- Jurginis J., Lukšaitė I. 1981. *Lietuvių kultūros istorijos bruožai (Feodalizmo epocha. Iki aštuonioliktojo amžiaus)*. Vilnius: Mokslas.
- Jurginis J., Šidlauskas A. (sud.). 1983. *Kraštas ir žmonės*. Vilnius: Mokslas.
- Kajackas A. 1998. *Bažnyčia liturgijoje*. Kaunas: Lietuvos katechetikos centras.
- Kavolis V. 1992. Represyvioji sistema lietuvių kultūroje, *Kultūros barai* 6: 60–63.

- Klimka L. 1992. Pasaulio modelis liaudiškame ornamente, Gaižutis A. (red. pirm.). *Senovės baltų simboliai*: 114–121. Vilnius: Academia.
- Kudirka J. 1993. *Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos*. Vilnius: Vaga.
- Kudirka J. 1995. Studija apie Kūčias ir Kalėdas, *Liaudies kultūra* 4: 52–54.
- Laurinkienė N. 1996. *Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Lopeta V. 1996. Liaudies astronomija ir chronologija, Mačiekus V. (red. pirm.). *Sintautai. Žvirgždaičiai*: 319–332. Vilnius: Vakarinės naujienos.
- Lukšaitė I. 1999. *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis*. Vilnius: Baltos lankos.
- Mačiukas Ž. 2000. Vilniaus universiteto studentų kasdienio gyvenimo vaizdai XVII amžiuje, Kiaupa Z., Kiaupienė J. ir kt. (sud.). *Kultūrų sankirtos*: 237–251. Vilnius: Diemedis.
- Mardosa J. 1996. Krikščionybės elementai lietuvių talkose, *Liaudies kultūra* 2: 26–30.
- Mardosa J. 1997. Krikščionybės elementai lietuvių talkose XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje, *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 123–134.
- Mažvydas M. 1974. *Pirmoji lietuviška knyga. Lituaništinė biblioteka* 15. Vilnius: Vaga.
- Merkienė I. R. 1999. Atmosferos „valdymo“ būdai Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje: etnokultūrinio tapatumo savybės, Merkienė I. R. ir Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška*: 208–222. Vilnius: Mokslo aidai.
- Minkevičius J. M. 1971. *Katolicizm i nacija*. Moskva: Mysl.
- Motuza A. 2001. *Lietuvos kalvarių Kryžiaus kelių apeiginiai papročiai: vietiniai savitumai ir kitų tautų lygiagretės*. Habilitacinio darbo santrauka. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Niderle L. 1956. *Slavianskije drevnosti*. Moskva: Izdatelstvo inostranoj literatury.
- Pečiūra P. 1974. *Tradicijos vakar ir šiandien*. Vilnius: Mintis.
- Petraitis R. (sud.). 1991. *Religijotyros žodynas*. Vilnius: Mintis.
- Račiūnaitė R. 1997. Pagonybės ir krikščionybės sintezė gimtųjų, vestuvių ir laidotuvių papročiuose, *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 89–95.
- Rimantienė R. 1995. *Lietuva iki Kristaus*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Rybakov B. A. 1981. *Jazyčestvo drevnich slavjan*. Moskva: Nauka.
- Subačius P. 1999. Lituaništika ir religijos studijos, Viliūnas G. (ats. red.). *Tarpdisciplininiai ryšiai lituanistikoje, 4. Pasaulio lituanistų bendrijos darbai*. Vilnius: Homo liber.

- Svetikas E. 2000. Rozetinės segės: tipai, simbolika ir paskirtis, Kazakevičius V. (ats. red.). *Iš baltų kultūros istorijos*: 173–185. Vilnius: Diemedis.
- Šimonytė-Žarskienė R. 1995. Baltijos tautų kanklių ornamentika, *Liaudies kultūra* 2: 28–30.
- Trinkūnas J. 2000. *Baltų tikėjimas. Lietuvių pasaulėjauta, papročiai, apeigos, ženklai*. Vilnius: Diemedis.
- Usačiovaitė E. 1995. Dangaus ir žemės simboliai lietuvių ornamentuose, Gaižutis A. (red. pirm.). *Dangaus ir žemės simboliai*: 48–68. Vilnius: Academia.
- Usačiovaitė E. 1998. *Lietuvių liaudies ornamentai: valstiečių baldų puošybos ir simbolikos bruožai*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Vaiškūnas J. 1992. Saulės ir mėnulio simbolika baltų pasaulėžiūroje, Gaižutis A. (red. pirm.). *Senovės baltų simboliai*: 131–149. Vilnius: Academia.
- Vėlyvis P. 1989. Statybos papročiai, Milius V. (red. pirm.), *Dubičiai*: 195–200. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. 1983. *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis.
- Vėlius N. 1987. *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius: Vaga.
- Visockis A. 1998. *Centrinė Azija valdant mongolams – totoriams ir uzbekams*. Vilnius: Informacijos ir leidybos centras.
- Vyšniauskaitė A. 1964. (red.). *Lietuvių etnografijos bruožai*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Vyšniauskaitė A. 1983. Lietuvių linininkystės papročiai, Kudirka J., Milius V., Vyšniauskaitė A. *Valstiečių verslai. Iš lietuvių kultūros istorijos* 12: 99–179. Vilnius: Mokslas.
- Vyšniauskaitė A. 1992. Pagoniškosios pasaulėžiūros atspindžiai kaimo kultūroje, Gaižutis A. (red. pirm.). *Ikikrikščioniškosios Lietuvos kultūra. Istoriniai ir teoriniai aspektai*: 108–122. Vilnius: Academia.
- Vyšniauskaitė A. 1993. *Mūsų metai ir šventės*. Kaunas: Šviesa.
- Vyšniauskaitė A. 1997. Kryžiaus ženklas lietuvių liaudies papročiuose, *Liaudies kultūra* 5: 6–9.
- Vyšniauskaitė A. 1999a. Kryžiaus ženklas lietuvių liaudies papročiuose, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 17: 517–523.
- Vyšniauskaitė A. 1999b. *Lietuvių namai*. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Tokarev S. (ats. red.). 1977. *Kalendarnyje obyčaji i obriady v stranach zarubežnoj Evropy. Vesennije prazdniki*. Moskva: Nauka.

The Presentation of pre-Christian Culture in Lithuanian Ethnology

Jonas Mardosa

Summary

The place of pre-Christian culture and its role in the Lithuanian Christian culture up to the middle of the 20th C. is analysed in this paper. The elucidation of this issue is an urgent ethnological problem, because it is seen as important in the general comprehension of Lithuanian folklore in the latter centuries. The nature of these studies allows the assessment of various components in traditional culture, their interrelation, and traces the nature of the function of Christian elements in folklore. On the other hand, it is important to clear up what is the base in this culture – elements that appeared under the influence of the Christian world outlook or popular traditions, beliefs, even superstitions that may have played an entertainment function or often were elements of folk erudition. Christian traditions, on the other hand, were widely spread out and were a part of the village culture. Especially problematic in ethnological literature is the recording of the pre-Christian (the so-called Baltic) culture remains, even in 20th C. analyses of peasant culture.

This article tries to elucidate, whether the statements on pre-Christian origin or simply Pagan meaning of separate folk traditions, rites or their elements that appeared in publications of various authors in the last decades of the 20th C. are substantiated. The article does not attempt to cover the whole complex of such statements. However, it deals with interpretations of two pre-Christianity related folklore spheres that are found in scientific works of professional modern Lithuanian ethnologists. These relate to the cross and questions of its use as well the explanation of separate parts of calendar holidays. In these areas, the presence of pre-Christian culture is most clearly emphasised.

After the analysis of the chosen material, the article notes an interesting fact in that the pre-Christian archaic has been similarly interpreted both in the Soviet period, when Christianity was ideologically unacceptable in the formation of the people's communist world outlook, and after the restoration of Independence, when a Romantic point of view prevailed respecting the so-called Lithuanian ethnical (pre-Christian) culture and its functioning in the present: in both cases ethnographic literature emphasises the priority of Lithuanian pre-Christian religion in folklore.

The paper concludes, that it is already impossible to find elements or rudiments of pre-Christian culture in folklore that would not be transformed into Christianity in the 19–20th centuries, because data are lacking to certify

such understanding in the peasant mind. Individual rituals, superstitions or other elements of the 20th century folklore can be used in the reconstruction of Lithuanian pre-Christian world outlook only if their origins as such can be substantiated.

At least, there is no ground to consider them as the elements of Lithuanian ethnical culture only, because most of the rites and traditions are characteristic of many Christian countries and their pre-Christian origin may be a matter of transformed Indo-European cultural heritage. Essentially, therefore, we may talk, not about the remnants of pre-Christian religion in the 19th – 20th centuries, but more about the phenomena that may have originated in those remote times. However, 20th century semantics cannot be transported to pre-Christian times and vice versa.

Circumstances of everyday life, household or family have destined the appearance of multiple folk beliefs, magic, witchcraft, superstitions, traditions and even the amusement elements in Christian rites and traditions. In the author's opinion, folk traditions are predetermined by everyday life, family or religious realities of peasant culture, and incorporated, for practical people's needs into the Christian system of feasts and traditions; they are not remains of Lithuanian pre-Christian religion. Even if their origin has roots in the pre-Christian period, this fact does not give them any preference to Christian elements, because rites and traditions existed in real everyday human activities and religious practice as a part of Christian culture or manifestation of folk devotion or, indeed, as amusement details within the Christian context.

Material analysed in this article allows the author to assert that Christian feasts, rites, traditions and theology, understood by the people, have been the framework where, traditional cultural elements functioned, archaic in their origin but guided by Christianity.

Gauta 2001 m. birželio mėn.