

LIETUVIŲ KULTŪRINIS KRAŠTOVAIZDIS FOLKLORE VERTYBINIU ASPEKTU

Bronė Stundžienė

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius

ORCID: 0000-0003-3155-2097

<https://doi.org/10.15388/VLLP.2020.5>

ANOTACIJA: Tyrimo akiratyje mažoji bendruomenė – šeima ir jos tiesioginis santykis su gyvenamąja gamtine aplinka lietuvių folklore. Vadinamieji ritualiniai pėrėjimai (pranc. *les rites de passage*) ir jų kontekstuose atsiskleidžianti viešųjų šeimos gyvenimo įvykių (vedybų, mirties) refleksija dainuojamojoje poezijoje sudarė palankias prielaidas pasigilinti į gamtovaizdį įprasminusias vadinamąsias bendrąsias vietas (*loci communes*). Selektviai pasirinktų pagrindinių gamtovaizdžio komponentų – *medžių, vanduo, akmenų* – ryški mitoritualinė dominantė folkloro tekstynuose leidžia juos ir šiandien traktuoti kaip tam tikras būtent folklorinėje atmintyje išsaugotas kultūrinės vertybes. Lietuvių folklorinio kraštovaizdžio tyrimas, atliktas laikantis hermeneutinės interpretacijos krypties, parodė, jog gamtos ir žmogaus (šeimos) santykiams liaudies poezijos kanone akivaizdžiai teikiama normatyvinė vertė, o pats folklorinis bendruomenės (šeimos) ir gamtos solidarumas lengvai išauga iki bendražmogiškų, tarp jų – ir nacionalinių, kultūros vertybių statuso.

REIKŠMINIAI ŽODŽIAI: kraštovaizdis, folkloras, šeima, daina, medis, vanduo, akmuo, vertybė

Įvadinės pastabos

Mūsų svarstymų akiratyje – folklorinė kūryba. Nors jos socialiniai kontekstai yra nutolę, tačiau vis dar verta stebėti ir tikslintis, kaip šis praeities paveldas šiandien mus veikia, kokios jos idėjos ilgainiui išlieka nenuvertėjusios ir ką galėtume įtraukti į šiuolaikinio žmogaus kultūrinių vertybių sąrašą. Šiame straipsnyje jų paieškos visų pirma bus siejamos su lietuvių kultūrinio kraštovaizdžio folklorine refleksija. Kaip rodo kultūrinio kraštovaizdžio tyrimai, jis paprastai aprašomas įvairiai, remiantis skirtinga mokslinė patirtimi. Tradiciškai jis tiriamas geografiniu, istoriniu, archeologiniu, antropologiniu, etnologiniu, taip pat taikant tam tikrus jų tarpusavio derinius (etnologinį-geografinį ir pan.) bei dar kitais metodais. Savo nišą čia jau turi ir folkloras, tam tikra prasme susisiejantis su asociatyvaus kultūrinio kraštovaizdžio versija. Asociatyvaus kraštovaizdžio pagrindinį informacinį

sluoksnių formuoja tyrėjai, rašytojai, poetai, dailininkai ir kitų menų atstovai, kurie savo „kalba“ – literatūros, dailės, architektūros ir dar kitokiais kūriniais – įprasmina įvairius kraštovaizdžio aspektus (Веденин 2004, 78)¹. Kultūrinis kraštovaizdis tradicinės kultūros kontekstuose šiandien paprastai interpretuojamas dvejopai – kaip išorinis ir kaip vidinis. Išorinė kultūrinio kraštovaizdžio pusė dažnai siejama su turizmo kultūros poreikiais (peizažu, architektūra, istoriniais paminklais ir pan.); tuo tarpu vidinį jo turinį, ypač aktualų ir prieinamą tik vietinei bendruomenei, sudaro jos gyvenamos ir pasaulėvaizdžio dalykai, tarp jų ir folkloro kalba deklaruojamos kultūros vertybės (plačiau žr. Stundžienė 2011, 18–19), kurios ir bus čia pristatomos stebint gamtojautos įsimbolinimą liaudies dainose. Kaip gerai žinoma, pagrindinė tradicinės bendruomenės gyvavimo sąlyga – turėjimas kolektyvinės atminties, neretai išsiskiriančios stebėtinu patvarumu (Durkheim 1999, 40). Jį kadaise palaikė nuolat kartojami šeimos, kalendorinių švenčių bei dar kitokie ritualai, kurie yra sakinės kultūros centre ir šaknimis suaugę su tautosakine kūryba. Ir tik vėlyvaisiais laikais šios istorinės atminties saugojimas persikels į rašto kultūros lauką (Lotman 2004, 117). Svarbu priminti, jog folkloras minėto kultūrinio kraštovaizdžio recepcijoje vidinio turinio aspektu atstovauja itin plataus spektro tradicinės kultūros proceso vyksmui. Visų pirma jį suvokiame kaip tautosakos kūrinių gyvavimą bendruomenėje, kai jie neatsiejami nuo žmonių pasaulėjautos ir gyvenamos, taip pat nuo abi šias plotmes įprasminančių papročių, ritualų ir tikėjimų. Tokią kultūrinę refleksiją gyvai atliepia lietuvių liaudies daina, dar nuo XIX a. įgijusi tautinės vertybės statusą ir todėl ne atsitiktinai mūsų pasirenkama pagrindiniu, nors ir ne vieninteliu, istorinės atminties įrankiu. Kiek perfrazuojant prancūzų filosofo Paulio Ricoeuro žodžius, tai daroma gerai suvokiant, jog dėl laiko nuotolio tarp rašytojo ir skaitytojo, o mūsų atveju – tarp kadaise vien gyvai atliekamos dainos (sakininėje tradicijoje), o dabar skaitomo jos teksto, atsiradusio jau rašto kultūros sąlygomis, nėra ir negali būti bendros situacijos (Ricoeur 2000, 47). Pasak literatūrologų, kiekvienas praeities kūrinio interpretavimas yra dialogas tarp praeities ir dabarties, o supratimas įvyksta tada, kai mūsų istorinių reikšmių ir prielaidų horizontai susilieja su paties kūrinio „horizontais“ (Eagleton 2000, 81). Kaip tik šių reikšmių ar jų paslėptų nuorodų šiandien dažnai jau neatpažįstame skaitydami liaudies poeziją, neatsekame negrižtamai dingusių pamatinių jų kontekstų, kuriais kadaise buvo remiamasi ir kuriuos įskaityti tikimės tautosakos kūrinio retorikoje; pagaliau, pats vertybinis – esminis jų aspektas mums pasidaręs

1 Vakarų moksliniame diskurse (ypač JAV) dėmesys irgi fokusuojamas į vadinamąjį etnografinį kraštovaizdį ir „gamtos sukultūrinimą“; kraštovaizdį čia paprastai linkstama apibrėžti „kaip simbolinę aplinką, sukurtą žmogaus, siekiant suteikti tam tikras reikšmes gamtai ir aplinkai“; teigiama, kad būtent „kultūrinės grupės socialiai konstruoja kraštovaizdžius kaip savarankiškus savęs atspindžius“, akcentuojant, kaip „šiose procese socialinė, kultūrinė ir gamtinė aplinka yra tarpusavyje susipynusios ir tampa grupės narių pasidalytų prasmų, simbolių ir tikėjimų dalimi“ (Martynėnaitė 2011, 181).

nebeaiškus, kai vadinamosios bendrosios vietos nebeapsidalijamos, kai jas tenka rekonstruoti, o kartais tam tikru mastu net sukonstruoti (plg. Sverdiolas 2009). Renkantis šiuo atžvilgiu itin parankią hermeneutinės interpretacijos kryptį, svarbu turėti galvoje, jog *bendroji vieta* plačiausia prasme – tai kitados įtvirtinta daugumos valios galia, akivaizdi normatyvumo (normos) raiška, pačios bendruomenės pasirinkta ir jos cenzūruojama (Брагина 2007, 44).

Tokio tikslo ir bus siekiama – pasiaiškinti istoriniame dainų poetiniame diskurse išryškėjusias bendrąsias vietas, tam tikras su kraštovaizdžiu susietas žodyno prasmų sutelktis, bandant suprasti, kokią žinią jos mums siunčia, ir apmąstant, kiek ir kodėl tai tebėra / nebėra aktualu šiandien. Nepaisant to, jog iš tikrųjų lietuvių dainuojamoji tautosaka atspindi įvairias skirtingo istorinio laiko patirtis, joje atiskleidžia net kelios nesikeičiančios teminės linijos, tarp kurių itin ryškiai iškyla gamtos ir žmogaus paralelė. Dainiškąjį gamtovaizdį joje įkūnija iš regimojo pasaulio persikeltas realus gamtos paveikslas: reljefo sandaros elementai, augalija, vandens telkiniai, taip pat įprasti gamtiniai reiškiniai (lietus, vėjas, dangaus šviesuliai ir kt.). Kalbant apie antrąją paralelės dalį, dainų žmogiškąjį pasaulį, svarbu pabrėžti, kad čia visų pirma yra aktualinama socialinė plotmė: dainose žmogus veikia ne kaip pavienis individas ar šiaip neindeksuotas bendruomenės narys, o pabrėžiant jo priklausymą šeimai (giminei), plg.: tėvas / motina, sūnus / duktė, brolis / sesuo, žentas / marti, šešuras / anyta, dieveris / moša. Nevedę jauni šeimos nariai dainose dažnai vadinami berneliu / mergele – šiuo atveju kalbama jau ne iš giminystės atskaitos taško, o bendruomenės vardu. Kita vertus, jauni žmonės apskritai bendruomenės regimi vienu aspektu – kaip potencialūs naujos šeimos kūrėjai. Kiek apibendrintai tariant, čia paminėtieji ir sudaro tradicinę dainuojamosios tautosakos veikėjų grupę. Taigi, siekiant minėto užsibrėžto tikslo, laukia konkreti užduotis – dar kartą patestuoti, kokią kultūrinę laikyseną ir jos reikšmes steigia žmogaus buvimas šeimoje ir nuolatinėje gamtos apsuptyje mūsų dienas pasiekusiame senojo klodo dainų kanone (kanoną suprantant kaip normatyvinių verčių steigimą).

Pradėti verta nuo to, jog ne vienos kartos tyrėjų seniai pastebėtas lietuvių dainose paliudytas gamtinis lietuvių pasaulėvaizdžio kodas (Meulen 1919, Balys 1943, Dundulienė 1979, Stundžienė 1996a, Vėlius 2014 ir kt.). Štai kaip, žvelgdamas iš šios perspektyvos, apie lietuvių tautosaką savo eseistikoje yra įtaigiai kalbėjęs poetas Marcelijus Martinaitis:

Keli didieji tautosakos pastato pamatai yra giliai suleisti žemėn, siekia keletą visų giliausių mūsų sąmonės klodų, kurie šiaip yra nematomi, kol nepraardomi viršutiniai kultūros sluoksniai. Tų folklorinių pamatų armatūra – gamta ir šeima. <...> Tame prisirišime arba susirišime su gamta galime ieškoti seniausių mitinės pasaulėjautos įspaudų (Martinaitis 2002, 67–68).

Apžvelgdamas poetinę gamtovaizdžio filosofiją folklore, autorius teigia, kaip svarbu dainų gamtojautą suvokti ir interpretuoti prasminiame kultūros lauke (ten

pat, 69–70). Tokio požiūrio negriauna ir žinojimas, kad liaudies poezija nepažįsta natūraliai susiformavusio Lietuvos gamtovaizdžio panoramos, tiesiog jo kaip peizažo čia nėra. Vien dėl to ilgai buvo tenkinamasi supratimu, kad gamtovaizdžio vaidmuo nereikšmingas, nepriklausantis kultūriškai apibrėžtai vertybių sistemai, o pasitaikanti gamtos paveikslas užuominos esančios tik „fonas dainose vaizduojamiems įvykiams ir reiškiamoms emocijoms“ (Krištopaitė 1965, 269). Emocinių gamtinio fono paliudijimų liaudiškajame poezijos lauke tikrai netrūksta, plg.: *Per beržynaitį, Per alksnynaitį Tai šviesiai giedriai Saulelė teka* (LTR 374/894/).

Tačiau, kaip jau sakyta, žmogaus santykis su aplinka kur kas esmingiau atskleidžia per simbolinį įprasminimą pirmiau minėtų kraštovaizdžio objektų ir jų pagrindu išsikristalizavusių gamtinių įvaizdžių, motyvų, siužetinių situacijų įvairovę dainose. Jų visuma ir sudaro dainišką gamtos vaizdavimo kanoną, kurį išprovokavo šimtmečius puoselėta žmogaus bendrystė su gamta, leidusi įsitvirtinti tautosakine vadinamai *amžinajai gamtos ir žmogaus paralelei*. Jos raiškiai būdingas vienas savitas dainų poetikos bruožas – siekimas net gamtos objektus traktuoti iš mitinės ritualinės perspektyvos. Šiandien šią nuostatą galima laikyti klasikinių (taip folkloristai vadina senojo klodo dainuojamąją tautosaką) dainų poetikos abėcėle. O tai reiškia, kad dainų mitinė ritualinė vaizduotė, pavyzdžiui, įvairius vandens pavidalus, net tiltą ar kelią pasitelkia ne šiaip kasdinei žmogaus veiklai reprezentuoti, o kaip simbolius tradicinės kultūros ypač aktualintais atvejais – įveikiant žmogaus gyvenimo ciklą (taip pat kalendorinių metų sezonų) sandūras, galinčias palankiau ar mažiau sėkmingai nulemti tolesnius gyvenimo įvykius. Tai vadinamieji ritualiniai pėrėjimai, virsmai (Genep 1909), kuriuos dabarties sociologai interpretuoja kaip taikytas tam tikras taisykles visam gyvenimui – nuo lopšio iki karsto, arba kaip dažnai vaizdingiau pasakoma – įveikiant gyvenimo slenksčius, žmogui pereinant vis į kitą asmeninio gyvenimo tarpsnį. Tai gimtųjų ir jas įprasminusių krikštynų, iniciacijų (jaunimo brandos patikrinimo apeigų), vedybų ir vestuvių, laidotuvių ritualai; analogiškai slenksčiams prilyginami ir metų laiko sezoniniai kaitos momentai, žemdirbių kultūrų laikyti ypač reikšmingais. Lietuvių dainuojamosios tautosakos akiratyje ir atsiduria visos šios, etnologų žodžiais tariant, ribinės žmogaus gyvenimo situacijos, dažnai pažymėtos ir gamtinio kodo konotacijomis. Tarp slenkstinių įvykių vyrauja vadinamasis žmogaus gyvenimo vidurio slenkstis – vedybos su jas įteisinančio senųjų vestuvių ritualo (ikikrikščioniško laiko) ryškia refleksija, iš akių taip pat neišleidžiant su mirtimi siejamų trauminių patirčių; ši ritualinė gyvenimo sistema gerai pažįstama ir kitoms kultūroms, tarp jų – tiek mūsų kaimynėms, tiek regioniniu atžvilgiu tolesnėms slavų tautoms (Байбурин 1993, Котович, Крук 2012 ir kt.).

Šio straipsnio dėmesio centre esanti ilgaamžė laikytina lietuvių dainiškoji gamtos ir žmogaus metaistorija (glaudžiai susijusi su kultūriniais *šimos, vedybų, san-*

tuokos ir kitais konceptais) ne kartą yra apmąstyta ir ankstesniųjų kartų, ir dabarties etnologų².

Mūsų temai selektyviai pasirinkti tik kai kurie ryškūs lietuviško gamtovaizdžio elementai, į kuriuos irgi galima žiūrėti kaip į svarbius lietuvių kultūrai konceptus. Tai *medžiai* ir jų želdynai (*miškas, sodas, trakas* ir kt.), *vandenys* ir jų telkiniai (*jūros marios, ežeras, upė, šaltinis* ir kt.), *akmenys*. Ribota straipsnio apimtis verčia į nuošalę stumtelėti gyvūnijos pasaulį, vaizduojamą dainuojamojoje tautosakoje kaip esantį labai arti žmogaus ir pabrėžtinai eksponuojant artimus jo ryšius su paukščiais, neišskiriant ir kitų naminių ir laukinių padarų. Paprastai ši gyvoji gamtos dalis aktyviai reiškiasi įvairiose žmogiškose situacijose; vien dėl to dainų poetinė gyvūnijos traktuotė tikrai nesietina su aptariamo žmogaus ir gamtos sugyvenimo paribiais, nors šįsyk ją ir teks apeiti.

Antropomorfinės medžio receptcijos atgarsiai

Kaip liaudies daina konceptualizuoja mums rūpimo medžių pasaulio matymą, straipsnyje bus sprendžiama įsitraukus vos kelis medžių vaizdavimo dainiškajame diskurse aspektus aktualiuose mūsų temai kontekstuose. Dainų tekstyne seniai pastebėtas gana dažnai pasikartojantis gamtinis dėmuo vedybų – naujos šeimos kūrimo – poetinėje versijoje, taip pat kai kuriose kitose dramatiškose šeimai situacijose – mirus šeimos nariui. Pirmuoju atveju užteks paminėti vos vieną kitą įprastą augalinio kodo pagrindu atsiradusią sugretinimų siužetinę situaciją ir kartu kaip bendrųjų vietų inspiruotą dainos kalbėjimą: *žalia liepelė* – jauna mergelė, *augalas žydi* – merginai laikas tekėti, *du ąžuolėliai* – du broleliai. Dainose bene ryškiausiai reflektuojama gamtos ir žmogaus dermės istorija, o ši darna dainiškajame kanone ir šiandien nekvestionuojama, suvokiama kaip svarbi baltiškojo pasaulėvaizdžio bendroji vieta (Stundžienė 2014, 94–95). Šiaip jau reikia turėti galvoje, kad artima žmogaus ir gamtos bendrystė apskritai yra būdinga daugumai žmonių bendrijų, gyvenusių dar ikirašytiniais laikais ir vėliau. Vis dėlto kaip tik į gamtojautos įprasminimo tvarumą lietuvių dainose dar XX a. pradžioje kryo kitų kultūrų atstovų žvilgsniai, nes jiems, pavyzdžiui, kėlė nuostabą, kokie itin „skaitlingi yra vyrų prilyginimai ąžuolams, o moterų – liepoms“ (Meulen 1919, 34). Apie tokią medžių socializacijos raišką iš tikrųjų būtų galima pasakyti dar esminiau: poetinis dainų kanonas tarsi provokuoja mus patikėti, kad medžiai tiesiogiai

2 Šiomis temomis jau nemažai gilintasi ir straipsnio autorės. Todėl šįsyk, ilgamečių tyrimų apibendrinimų pagrindinėmis įžvalgomis naudojantis, bus labiau susitelkiama prie visuminio lietuviško gamtojautos modelio kaip kultūros koncepto, aprėpiančio žmogaus ir gamtos daugiaprasmius ryšius, interpretuojant šią sąveiką kaip sisteminę (kanoninę) raišką apskritai folklorinėje (ypač dainų) kūryboje.

dalyvauja jaunų žmonių vedybų (ar veikiau kokiam priešvedybiniame) rituale, plg.: *Stok, mergele, Po žalia liepele, O aš, jaunas bernelis, Po ąžuolėliu* (JLD 536).

Tikrai nieko nauja nebus pasakyta primenant, kad lietuvių, kaip ir latvių dainose medžių pasaulis neretai suvokiamas pagal šeimos modelį: ąžuolui priskiriamas tėvo vaidmuo, obeliai – motinos, uosiui, beržui (ar kokiam kitam medžiui, turinčiam gramatinės vyriškosios giminės pavadinimą) – sūnaus, brolio, liepai (ar kuriam kitam medžiui, turinčiam moteriškosios giminės pavadinimą) – dukters, sesers (Rūķe–Draviņa 1986, 5–67, Stundžienė 1996b, 38–43, Kursīte 1999, 178–206, Reidzāne 2015 ir kt.). Tokios antropomorfinės mąstysenos relikta – žmogaus tapatinimąsi su medžiu – lietuvių daina referuoja labai tiesiogiai, kalbėdama atviru tekstu, nepalikdama jokių metaforinių užsklandų, kaip galima spręsti iš toliau pateikiamų kelių pavyzdžių-invariantų; ne mažiau intriguoja jų panašumo konstravimas archajinės semantikos vaizdu – žmogaus kūno ir medžio išvaizdos poetiniu sugretinimu, dažnai neigiamu: *ąžuolas nėra tėvelis, šakos – ne rankelės, lapai – ne žodeliai, viršūnė – ne galvelė, šaknys – ne kojelės* (LTR 627/322/); *O aš pastojau Po ta liepele, Tariaus, bene močiutė?* (JLD 456); *Man uoselis, dauno, Ne broliukas, dauno* (LTR 966/19/).

Studijuodami vadinamųjų šeimos dainų korpusą, dainų katalogo kūrėjai, remdamiesi panašios emocinės būsenos motyvų dažnumu, sudarys net atskirą teminę variantų grupę „Grios medeliai bus tėveliai, broliai, seselės“ (Misevičienė 1982, 241–244). O štai vestuvinių dainų repertuare, kai pagal paprotinę teisę ir vestuvių apeiginę tvarką šeimos narių dalyvavimas yra privalomas, socialiai labiausiai pažeistai vienišų nuotakų-našlaičių atvejais mitoritualinė vaizduotė į pagalbą pasitelkia iš dangaus aukštybių „mitinę šeimyną“: *saulę močiutę kraiteliui krauti, mėnulį tėvelį dalelei skirti, žvaigždę seselę vainikui pinti, sietyną brolelį lauku lydėti* (V 811).

Dar vieną dendrologinio ir žmogiškojo pasaulių sąsajų aspektą – nenutrūkstamus jų ryšius ir po mirties – bene ryškiausiai praskleidžia baladžių ir raudų poezija, įspūdingai pasakojanti mitologizuotą žmogaus-medžio metamorfozę kaip likiminį ženklą³. Vėlesnės epochos archajinės pasaulėžiūros gelmėse tarpusios medžio ir žmogaus tapatumo idėjos irgi nenubrauks; ji tik persikels į kitą – rašto kultūrai aktualesnį – literatūrinį lygmenį. Nelyginant ir toliau būtų glūdinamos senosios tautosakinės reikšmės, liudijančios medžio ir poeto tarpusavio priklausomybę: *Aš – beržas. Lietuviškas beržas, Išbridęs Iš pievų nakties* (Širvys 1984, 36–38); *Medžiai:*

3 Tiek slavams, tiek lietuviams gerai žinoma šeimos baladė „Siuntė anyta jauną martelę“: anytos prakeikta marti virsta putinu (liepa), kurį grįždamas iš karo jos vyras nukerta, ir tik tada žmona miršta iš tikrųjų; karinė-istorinė daina-baladė „Žalioj girioj, lygioj lankoj“ (K 400) – augo ąžuolas, po juo – aukso krėslas, jame sėdi motina, verkia ir klausinėja negrįžusio iš karo sūnaus, kam jis pavirtęs ąžuolu, jo žirgas – šiauriniu vėju, balnas – akmeiniu, botagas – žilvičiu. Lietuvių raudose svarstoma, kokiu augalo žiedu mirusieji sugrįš; yra ir daugiau užuominų apie galimybę virsti medžiu. Antai sutartinėse duktė dėl savo gyvenimo vargų priekaištuoja motinai: *Reike, močiul, mani neauginti, Reike nunešti lazdynų krūmely, Reike įmesti lazdynų krūmely, – Būčiu užaugus lygi lazdele Tunkiom šakelėm, žaliais lapeliais. Būčiu žydėjus raudonais žiedeliais Ir brindais riešutėliais* (SIS 1472).

Jie kaip žmonės, jie atsimena, Jie kaip žmonės – nepamiršta, Niekad nepamirši! (Žukauskas 1978, 75). Tai akivaizdūs folklorinės atminties prasitęsimai, radęsi iš šiame straipsnyje praleidžiamos, plačiau neeksplikuojamos baltiškos pasaulėvokos, šiandien pasakojančios išpūdingą medžių gerbimo istoriją apie šventą, stebuklingą, gydančią, piktąsias dvasias atbaidančią medį, turintį ir dar daugiau paskirčių, kurių pagrindu yra susiformavusi jo religinė ir kitos prasmės⁴. Užteks priminti tik paliudytas lietuvių tikėjimo apie medžio kaip gyvos esybės magines galias, atpažįstamas net iš draudimais ir kitaip reglamentuotos žmogaus elgsenos tradicinėje kultūroje: medžiai esą jaučia skausmą, iš jų kamieno tekas kraujas (plg. eilutę iš Liudviko Rėzos mitologinės dainos: *Ažuolo kraujus varvėdams* RD 1 62), dėl to draudžiama juos laužyti, žaloti; negalima kirsti senų ir žaliuojančių medžių, ypač vaisinių; gerai žinota, kokius medžius reikia sodinti sodybose ir kokių jų aplinkoje geriau vengti; iš medžių (ir kitų augalų) augimo buvo pranašaujamas žmogaus likimas; naudotas senovinis būdas apsaugoti save ir savo gyvulius plakantis „gyvenimo rykšte“, arba kitaip vadinama „auksine šakele“, lietuviams šiam tikslui naudojantis kadagio, beržo šakele; pomirtinis gyvenimas irgi neatsiejamas nuo medžio – tikėta, kad medžiai yra vėlės atgailos vieta (Balys 1942). Pastarąjį tikėjimą jo saulėlydyje dar irgi mena XIX a. liaudies daina, bet jau tik humoristine forma, kai šia tema imta juokauti: *Diedo dūšia kaip pelėda Blindyje tupėjo, O aš jauna merguzėlė Kito bežiūrėjau!* (JLD 1249). O gyvas medis iki šiol sodinamas prie kapo, nors anksčiau buvo įprasta statyti medinius paminklus: kryžius, krikštus, ar daryti iš skirtingos medienos karstus vyrams ir moterims, kaip primena ir XIX a. antrosios pusės Mažosios Lietuvos daina: *Iš qžuolėlio – Tėtužiui krištą Iš drūtojo medelio, O iš liepelės – močiužei grabą Iš baltųjų lentelių* (LBr 15 p. 19). Be kita ko, simbolinė medžio gyvybingumo, jo kasmetinį atgimimą teigianti idėja išliks net ėmus statyti akmenis (granito) antkapius. Visoje Europoje XIX šimtmetyje išplitusi mada kurti akmeninius medžio pavidalo – su nukirstomis šakomis ir viršūne – antkapienius paminklus netruko pasiekti ir Lietuvą.

Grįžtant prie dainų sklaidos naujaisiais laikais (folkloro istorijoje tai XIX a. pabaiga ir ypač XX a. pirmoji pusė) madingomis taps naujo stiliaus dainos, visų pirma romansai, pradžią gavę miestiškoje aplinkoje. Be atnaujinto poetinio kano apskritai, ši kūryba prisitrauks ir naujus augalijos įvaizdžius, drauge su lig tol nematytais, iš kitų šalių (XV–XVIII a. laikotarpiu) atvežtais medžiais ir krūmais, iš kurių minėtina alyvos, jazminai, kaštonai, dainų kūrėjų nusižiūrėti iš naujai įsteigtų jiems augaviečių dvarų parkuose, miesto alėjose ir skveruose. Romansų banga, anuomet tam tikrais atžvilgiais būdama modernesnė už senąją poetinę strategiją, į dainuojamąją tradiciją įlies jausmus audrinančias intriguojančiomis

4 Atkreipiami skaitytojo dėmesį, kad straipsnyje nebus užsiminta apie istorinį, senajai baltų religijai pažįstamą „šventos giraitės“, kaip šventvietės, gerbimą, kurio tiesioginių atgarsių folklorinėje (ypač dainų) atmintyje jau nerealu aptikti.

gyvenimiškais meilės dramomis istorijas, kurios neretai vis dar įsupamos ir į romantiškai „atnaujintą“ gamtos vaizdelių foną, nors jam jau svetima senoji mitotritualinių konotacijų pridengta vaizdo gelmė. Galėtume sakyti, kad ir toliau per augalus reiškiamą lyg ir to paties dainos lyrinio personažo aš vidinė būseną, tačiau dabar apie ją prabyla *homo sentimentalis* saldokų atspalvių prisodrintu balsu: *Tarp alyvų mačiau tavo veidą, Tarp alyvų melsvų ir baltų, Tu šypsojais – man užgimė meilė Pirmutinių jaunystės dienų* (LTR 3711/158/). Tai visiškai kita dainų tradicija, įnešusi į šią kūrybą perdėto jausmingumo, perpildyta tikrų ir netikrų įtampų ir kaip tik tuo žavėjusi savo meto jauniausią kartą, o prie bendro romantiškai ir dažnai kiek egzaltuotai kuriamo pakilaus tono stačiai lipse prilipo akį traukę puošnūs bei kvapnūs, jau spėjusių tapti savais alyvų ar kitų medžių anuomet egzotiški pavasariniai žiedai. Tačiau negalima nepastebėti kito dalyko – augaliniu kodu ir toliau reiškiamą vidinę būseną, nors pirmenybė atiduodama laikui patrauklesnei – estetiškos pagavos, grožio inspiruotai emocijai.

O visai baigiant poetinę medžių bylą nederėtų palikti be trumpo komentaro dar dviejų autentiškos lietuviškos sociokultūrinės geografinės panoramos komponentų – *miško* ir *sodo*. Įdomu, kad viduramžių Vakarų literatūroje miškas visų pirma yra tai, kas rytuose dykuma, tai medžioklės, laukinis, nuotykių pasaulis, dar aiškiau pasakant, miškas tiesiogiai atstovauja laukinei gamtai *par excellence* (Le Goff 2003, 191, 206–207). Ir iš karto mums tai „sužadina mintį“ apie didelę, tamsią ir klaidžią girią, kurioje pilna laukinių žvėrių ir kuri, nors yra paprastai toli, gali kelti grėsmę, t. y. įsivaizduojant ją kaip svetimą ir topofobinę teritoriją. Šioks toks miško laukiniškumo negatyvas, be pasakų pasaulio, užčiuopiamas ir kituose lietuvių tautosakos tekstuose, plg. situacinį pasakymą „Nešūkauk, čia tau ne miškas“ (LKŽ 8, 289) arba motyvą iš dainos: *Kad uošvelis žagrę taisė, Šauniai mane barė: – Žentuzi dobiluži, Ar giružė augai?* (JLD 224). O štai kurios nors geografinės erdvės toliumu grindžiamos metaforos (tarp jų ir miško įvaizdį naudojant) dainiškajame diskurse skleidžia liūdesio, atsiskyrimo ir nepasiekiamumo įspūdį. Šią dainų poetiką galėjo veikti ir istorinės patirtys. Kaip teigia medievistai, viduramžiais dideli atstumai, ribos tarp valstybių būdavo nusakoma „tik bendriausiais bruožais, paminint akivaizdžius gamtinius objektus (upę, mišką, didelį akmenį)“ (Petrauskas 2001, 757). Vestuvių apeiginėje retorikoje taip pat dar pasitaiko (tiesa, retokai) kraštovaizdžiu matuojamo nuotolio variantų: *Oi, toli toli Mano sena motulė: Už šimto mylių, Už jūrių mėlynųjų, Už šimto mylių, Už girelių žaliųjų* (ČtkDM 261a), nors šia poetine formule kuriama visai kita prasmė – tai tik išplėsta erdvės metafora negrižtančiam laikui pažymėti⁵. Tačiau daug dažniau miškas lietuvių dainų poetikoje gana nuosekliai tapomas šviesiomis spalvomis; tai tiesiog vieta, į kurią patekęs

5 Mitologinę erdvės recepciją yra apibendrinęs Jurijus Lotmanas, atkreipdamas dėmesį į erdvės vaizdais kuriamas neerdvines prasmes (Lotman 2004, 236).

žmogus jaučiasi gerai, o toks palankumas pagrįstai provokuoja čia įžiūrėti lyg kokią netiesioginę nuorodą į mišką (girią, šilą, traką) kaip į laimingą lietuviui erdvę⁶, sietiną su topofilijos (meilės vietai) reiškiniu⁷. Įdomu, kad net pokariu kurtose partizanų dainose išėjusiajam ginti tėvynės į mišką ir jam nujaučiant, kad čia bus ne tik kovos, bet ir žūties bei kapo vieta, jis neatrodo baugus – tai tik saugesnė savos erdvės zona nei kitos nelengvame kelyje į laisvę: *Aš netikėjau, kad žalias miškas Gali pavirsti mano namais <...>. Bet aš eisiu per žalius miškus Ir skin-siu laisvės kančių žiedus* (LLD 6 172).

Prieškariu apie lietuvišką kraštovaizdį rašęs filosofas Antanas Maceina teigė, jog „lietuvio sodybą supo ne sodas, bet miškas“; jis net buvo įsitikinęs, kad lietuviai yra „miško tauta“; todėl gamtos ritmas jiems esąs „savas“ ir sąlygojantis žmonių vidaus gyvenimą ir jų kūrybą (Maceina 1991, 474). Liaudies daina tai greičiau patvirtina nei paneigia. Nors reikia pastebėti, kad mūsų dainų sodas nebūtinai reiškia sklypą, kuriame auga vien vaismedžiai ir vaiskrūmiai, – dažnai sodu vadinamas ir šiaip įvairiais medžiais apsodintas plotas: *Einu į sodą, Nėra qžuolėlio Nei žaliosios liepelės*⁸ (LBr 15, p. 19); *Ei, augo dygo Žalias skroblužėlis Žaliam tėvo sodely. Ei, užaug užaug Balti broleliai, Pakirs žalią skroblelį* (LBr 39, p. 28, 40, p. 29); *O ir išdygo liepatėlė Tėvo žaliam sodužy. O po ta liepa liepatėle Stovėjo tėvo dukrytė* (RD 1 30). Kita vertus, dainuojamojoje poezijoje kur kas dažnesni obelų, serbentų, „grūšių“ ir ypač vyšnių sodai (ši tradicija greičiausiai bus prisitaikyta iš slavų dainų)⁹. Jau vien iš cituotų pavyzdžių aiškėja, kad sodas, kaip šeimai priklausanti erdvė, dainų pasaulyje traktuojamas kaip jaunystės (mergavimo) simbolis – ištekėdama duktė išsina iš sodo, palieka jį panašiai kaip rūtų darželį¹⁰. Ne pro šalį būtų užsiminti, kad dar nuo viduramžių sodas daugelyje kultūrų siejamas su meilę ir vaisingumą simbolizuojančia topika. Todėl neturėtų stebinti per lietuvių vestuves įsiterpiantis apeiginis epizodas, kai vadinamąjį sodą, padarytą puošmeną iš šiaudų ar eglės šakelių ir kabinamą aukštai virš stalo nuotakos namuose, turi išpirkti jau-

6 Būdamas miške dainų žmogus jaučiasi paguostas (*Ėjau per lauką – Žali rugučiai, Ėjau per antrą – Žalia giružė, – Čiulba girios paukšteliai, Ramin mano širdelę* JLD 435); jame nebijoma nakvoti: *Tris dienas, tris naktis keleliu ėjau, ketvirtą naktelę girioj nakvojau* (LBr 89); čia smagu šauniai joti ir medžioti: *Per šilėlį jójau, Šilelis skambėjo; Kai užmyniau akmenėli, Ugnelė žėrėjo* (JSD 14), – *O kur mudu josiv, Mudu du broleliu? – Medžioti, medžioti | žaliajų giružę* (JLD 268). Šie ir kone visi girios motyvai paprastai vienaip ar kitaip plėtoja vedybinę liniją.

7 Straipsnio autorė, kita proga interpretuodama *laukų*, kaip dirbamos žemės plotų, *pievų (lankų)* vaizdavimą lietuvių dainų tekстыne, taip pat įžvelgė šios kraštovaizdžio dalies poetinėje traktuotėje reiškiamą šiltą emocijų santykį su paties žmogaus įvaldyta žeme, būdingą topofilijai (Stundžienė 2014).

8 Iš Augusto Leskieno ir Karlo Brugmanno paskelbtų dainų čia cituojami fragmentai pateikiami pagal dabartinę rašybą.

9 Istoriniai šaltiniai kalba apie apskritai vėlyvą sodų įveisimą lietuvių valstiečio sodyboje, esą „kieme galėjo augti vienas kitas vaismedis“ (Jurginis 1978, 115); spėjama, kad sodai valstietiškoje aplinkoje bus pasirodę ne anksčiau nei XVI a. (Vyšniauskaitė 1999, 29).

10 Dainų tradicijoje įprastą sodo įvaizdžio kaip rūtų daržo sinoniminė vartosena (Sadauskienė 2010, 139).

nikio pulkas (Vyšniauskaitė 2009, 355–357, Vėlius 2014, 151–152 ir kt.). Ši kultūrinė sodo su meilės, mergavimo laiką ir vaisingumo aliuziją įreikšminančia ritualinio pobūdžio simbolika, matyt, ir pasiliks įamžinta vien senosiose dainose (*Kai jūs sodo nederėsta, Kurgi marčią jūs padėsta?* LTt 1 387). Tuo tarpu vaismedžių sodas dabarties autorinėje kūryboje jau neišvengiamai tolsta nuo buvusių jo ritualizuotų prasmių. Net tradicinę kultūrą gerai išmaniusio poeto Marcelijaus Martinaičio poezijoje jis dažniau asocijuojasi su šiaip maloniai žmogų nuteikiančia „ūksminga, šešėliuota vieta po medžiu“ (Daujotytė 2013, 330).

Apeiginės vandenų ir akmens prasmės

Apie vandenį kultūrinėje plotmėje paprastai mąstoma iš mitologinės perspektyvos – vanduo laikomas pirmine, amžinąja stichija, egzistavusia iki pasaulio sukūrimo akto, jis esąs pirminis elementas apskritai; dėl to daugeliui kultūrų jis greičiau yra abstraktus mitologizuotas vandens šaltinis nei kokia reali geografinė jo versija (Виноградова 2007, 50–51). Kaip tik tokio traktavimo idealiu pavyzdžiu lietuvių dainų tradicijoje galėtų būti tarp neva nominuotų vandens telkinių ypatingu paplitimu ir kiek paslaptingu poetiniu statusu išsiskiriantis *dunojaus* įvaizdis. Lietuvių dainų poetikos tyrimuose buvo linkstama jo dažną vartoseną subendrinti su *Dunojumi* – vienos didžiausios Europoje upės, kuri teka net per aštuonias šalis ir prie kurios kadaise tariamai galėję gyventi ir lietuviai, vardu (Basanavičius 1884, 344–345, 347). Vis dėlto šio įvaizdžio reikšmės versija buvo pakoreguota atkreipus dėmesį į jo perkeltines prasmes. Kaip teigia Antanas Juška, sąvoka *dunojus* žymi ežero ar upės gelmę, Oskaras Kolbergas taip pat neabejojo, kad dainų *dunojus* esąs „visokio vandens masė: didžiulis prūdas, ežeras, marios“ – šias konotacijas vėliau patvirtino ir hidronimika (Vanagas 1966, 173–182). Lietuvių kalbos akademinis žodynas *dunajaus*, *dunojaus* reikšmę irgi teikia kaip didelį vandenį; žinomas ir *dunas* reikšme „gilus“ (LKŽ 2, 852, 860). Šiandien lietuviškoji vandens samprata, apimanti ir tautosakinę bei mitologinę versijas (tik neįtraukus dainuojamosios tautosakos), jau yra apibendrinta kultūrinių konceptų lygmeniu (Smetona 2017, 65–85). Tuo tarpu gausi, kartu itin vienakryptė vandens telkinių ar su vandens reiškiniiais siejama simbolika (*jūrių marių, šaltinio, upės, ežero, dunojaus, šulinio*, taip pat *lietaus* ar *rasos*) labai natūraliai įsiterpia į dainų poetinių ženklų sistemą su viena – vedybine (ypač merginos tekėjimo atvejais) reikšme ir jai būdinga prislaptinta, bet vis tiek lengvai numanoma erotinė vaisingumo konotacija. Visuminiame dainų tekstyne ši simbolika sudaro nedalomą semantinį vieni, žymintį gyvybės ir vaisingumo pradą, vienaip ar kitaip siejamą pirmučiausia su moterimi. Todėl siužetines dainų situacijas *eiti prie dunojaus, panirti į jį (skęsti* merginai ar jos mergautiniams atributams: vainikui, žiedui), *plaukti per jį į kitą krantą, vaikštinėti mergelei prie jo* ar atlikti kokį

kitą veiksmą dažnai reiškia vis tą patį – jaunų žmonių socialinio statuso keitimą su šiuo atveju neišvengiamai jį lydinčia erotine vaisingumo konotacija. Mūsų laikais ši dainų vandens vaizdų prasmė jau dažnai nebeatsekama, nors mitai apie pasaulio atsiradimą iš vandens ir neužmiršti. O kalbėjimas vandens sėmimo, plaukimų, skendimų ir dar kitokiais su vandeniu susijusiais simboliniais veiksmais įprastas daugelyje poetinių tradicijų, kurių geografiniai masteliai išties įspūdingi, rodantys, kad minėti motyvai yra apkeliavę beveik visą Europą, ypač gerai pažįstami slavų kraštų centrinės ir rytinės jos dalies (į rytus nuo Balkanų) liaudies dainų kūryboje. Taigi vandenų simbolika – tarpkultūrinis reiškiny. Išsamesni vandenų konotacijų komentarai vestų į šio straipsnio rėmuose sunkiai aprėpiamas akvatinės simbolikos erdves, kuriose mitoritualinės vaizduotės kuriamas vandens naratyvas lietuvių dainose ne kartą ir interpretuotas čia rašančios. Primintina nebent pagrindinė bendra išvada: dainų siužetinių situacijų (poetinių formulių, bendrųjų vietų) įvairovė stereotipiškai paženklinta mūsų aptartu tuo pačiu semantiniu akcentu. Specialiai eliminavus iš lietuvių dainų įvairius hidrolekseminius derinius ir, atsižvelgus į jų potekstę, mėginant juos suregistruoti, ima vertis ir vienodos jų semantikos vaizdas. Jį sudaro būdingiausios dainų formulės (dėl glaustumo čia adaptuotos): *rankas mazgoti, burnelę prausti, vandenį semti, žirgelį girdyti, žlugtą žlugti, laive sėdėti, laivu plaukti, keltis per vandenį į kitą krantą, tiltą statyti, žuveles gaudyti, nerti į vandenį, nuskęsti* (*mergelei* ar jos mergautiniams ženklams: *vainikui, žiedui*, taip pat *berneliui*, jo *kepurei*) ir dar kitos situacijos. Kone visais atvejais šių stereotipinių formulių konotacija labai panaši ir, kaip rodo šių motyvų tolesnė plėtotė, žymi jaunystės pabaigą, žmogaus socialinio statuso pasikeitimą šeimoje ir bendruomenėje. Vestuvinio turinio akvatinė simbolika laikoma tipologine mitinio apeiginio mąstymo universalija liaudies kūryboje¹¹. Tik išoriškai labai marga vandens poetika (turint galvoje ir šįkart plačiau neekspliciuotą *lietaus* ir *rasos* įvaizdžiais kuriamą tą pačią semantiką, plg.: *lietus lynojo, rasa rasojo, o mudu abudu – prie ežerėlio* (variantuose – *margoj lovelėj*) (D1463) savo vidiniu – simbolinių reikšmių – turiniu iš tikrųjų sukimba į vientisą dainiškąjį vedybų ir vandens (meta)naratyvą. Ko gero, kiek netiesiogiai jis užkabiną ir istorinius relikthus iš šiandien aktyviai rekonstruojamų baltų šventviečių, kurios mūsų protėvių turėtos ir praktikuotos išimtinai gamtos aplinkoje. Pastarųjų metų archeologiniais tyrimais grindžiama šventviečių klasifikacija rodo, jog vienai šventvieteii (alkui) galėjo priklausyti kelių gamtinių objektų deriniai, pavyzdžiui: kalnas + šaltinis; giria + akmuo; alkakalnis + akmuo + šaltinis ir pan. Kitaip sakant, šventvietės, o ypač jų mitoritualinė erdvė visada sieta su medžiais, akmenimis, aukštomis

11 Tai liudija net kai kurie empiriniai duomenys; pavyzdžiui, Norbertas Vėlius, analizuodamas lietuvių dainose minėtos topikos vestuvine aliuzija persmektą vandens kodą ir remdamasis Liaudies dainų katalogu, su *liūliuojančių jūrių marių, gilių dunojėlių* ir *nemunėlių, sraujų upių* ir *plačių ežerėlių* motyvais suskaičiavo vestuvinių dainų repertuare daugiau kaip 120 dainų, kurios sudaro per šešis procentus visų vestuvinių dainų (Vėlius 2014, 106).

vietomis ir – vandeniui (Vaitkevičius 2003, 28,181). Įdomu, kad liaudies dainos irgi užsimena apie tokias vietas, tik vėl, kaip ir anksčiau apžvelgtuose vandens motyvuose, su tuo pačiu jo prasminiu metaforinės kalbos kodu: *Ei, ant kalno žalia liepa! Po ta liepa, po žaliąja, Šalts šaltinėlis, Gilus dunojėlis* (jame mergelės vainikas skęsta) (JLD 662). Visiškai tikėtina, kad į lietuvių dainų motyvus bus prasismelkusi refleksija, atskleidanti iš senųjų tikėjimų ir atlikinėtų religinių ceremonijų prie vandens šaltinių patirties, šiandien mums siunčia žinią apie kadaise vykusius jaunų žmonių susitikimus, tarp jų ir ritualinės paskirties, – santuokinius, gyvybės tąsą laiduojančius.

Nebūtina daug aiškinti, kad tautosakinė žmogaus ir gamtovaizdžio sambūvio interpretacija savaime įtraukia ir „geologinio objekto“ – akmens temą. Nepreten-duojant į nuodugnesnį akmens vaidmenį tradicinėje kultūroje aprašymą, bus telkiamasi į jo *status quo* ne vien aptartose žmogaus gyvenimo ribinėse situacijose, kuriomis folklorinis jo paveikslas toli gražu tuo nesibaigia. „Akmens, kaip ir vandens, mitologinė prasmė ambivalentiška: jis siejamas ir su žeme, požemiu, ir su dangumi; ir su gyvybe, vaisingumu, derlingumu, ir su mirtimi; ir su moteriškuoju, ir su vyriškuoju pradū; ir su naikinančiomis, ir su gydančiomis galiomis“ (Vėlius 1987, 68). Iš pasakojamosios tautosakos gerai pažįstama vadinamojo *gyvojo akmens* mitologizuota recepcija. Lietuvių padavimuose akmenims priskiriami gyvai būtybei būdingos elgsenos požymiai (antropologinis matmuo), ypač pabrėžiamas akmenų judėjimas – jie esą vaikšto, bendrauja, eina vienas prie kito, o sustoja, tik gavę vardą. Beje, pasak padavimų, vardai akmenims kartais duodami iš baimės, kad jie judėdami nesusidurtų, nes tada, kaip tikima, ištiktų „pasaulio pabaiga“; netgi teigiama, kad akmenys vaikščioję tol, kol žemė buvusi nešventinta; panašiai skelbia ir lietuvių mitologinės saktės – esą velniai nebesirodą tarp žmonių atėjus krikščionybei ir ėmus šventinti žemę; akmenims svarbus žmonių požiūris į juos: keikiami dėl ko nors, jie gali netikėtai persikelti į kitą vietą; be to, akmenys, kaip ir žmonės, jaučia baimę (pl. žr. Стунджене 2016, 282). Priešingai nei dainiškosios medžių antropomorfinės sampratos atveju, kai nuolat deklaruojamas žmogaus siekis prilygti medžio gyvybingajai prigimčiai, žmogaus ir akmens metamorfozė suvokiama kaip bausmė: kuo nors prasikaltę žmonės, kam nors juos prakeikus, pavertiami akmenimis. Tokie nelaimingi pavertimai dažnai ištinka vestuvininkus pereinamuoju, mitoritualinės sąmonės traktuojamu pavojingu vedybų ritualo metu – besituokiančiųjų porai ir jų palydai vykstant į jungtuves, esant kelyje į bažnyčią, jiems pažeidus kokias nors privalomas elgesio normas; tėvai, pavyzdžiui, prakeikia savo vaikus, išvykusius tuoktis be jų sutikimo, palaiminimo ar kitokio nederamo elgesio. Dėl to kai kurie akmenys ir iš jų suverstos krūsnys lig šiol vadinami *Vestuvių (Svotbos), Mergos* vardais. Žemaičiai visus su žmogiška kilme siejamus didelius žemės riedulius vadina *stabakūliais* (stabo akmenimis), juos žmonės gerbė ir lankė. Mūsų dėmesį nori nenori patraukia aukštaičių pasakojamojoje tradicijoje žinomas padavimas apie gyvų akmenų Mokų šeimą, kuri plaukia per upę (ežerą),

žmona liepia vyrui neatsigręžti, o kai šis, trečią kartą klausdamas, ar žmona tikrai plaukia, atsigręžia – žmona nuskęsta, o vyras su vaikais amžiams lieka jos laukti ant kranto (Kerbelytė 1973, 16; plačiau žr. Kerbelytė 2011, 284–311). Dar vieną folklorinį akmenų sugyvinimo aspektą atskleidžia jiems priskiriamos augalinio kodo savybės (*Dai kas auga be šaknelių? – Akmuo auga be šaknelių* LTR 708/59/). Nors, kaip atrodo, ši žaidybinė taktika dažniau naudojama kuriant poetines neįmanomo dalyko poetines formules, žinomas ne vien iš dainų, bet ir patarlių, užkalbėjimų: – *O kada sugrįšim Iš vengrųjų žemės? – Kai išdygs kuolačiai, Žels ir akmenačiai, Ant jūrų medačiai* (RD 1 11); *Atiduos skolą, kada akmuo žydės* (LTt 5 4062); gydant nuo gyvatės įgėlimo: *Akmo ba šaknų, papartis ba žiedo, paukštis ba pieno. Par Jėzų, Kristaus vardų, tagul šitas vaikas* sugyja! (LU 8). Tuo tarpu dalies užkalbėjimų (taip pat ir dainų) tekstuose neretai disponuojama ir regimuoju, tikrovišku akmens, kaip negyvo, nejudrumą stabiliai išlaikančio gamtinio objekto, būviu, pavyzdžiui, užkalbėtojas stabdydamas kraujo tekėjimą tiesiog liepia, įsako: *Tegul sustoja šito žmogaus kraujas akmeniui!* (LU 1023). Vienu seniausiu užrašytu šio tipo malda-užkalbėjimu laikytinas giriniam piemenų dievui Ganikliui skirto ritualo metu, kai aukos buvo deginamos ant didelio tam reikalui parinkto akmens, sakytas tekstas, dar XVI a. paliudytas istoriko Motiejaus Strijkovskio¹².

Priminta ritualinė aplinka su akmens kontekstais gražiai prasiskleidžia archeologo Vykinto Vaitkevičiaus sudarytuose senųjų Lietuvos šventviečių, tarp jų ir su akmenimis, kataloguose (Vaitkevičius 1998, 2006 ir kt.). Jų autorius apibendrina akmenims rodytą didelę žmonių pagarbą, išskeldamas šventųjų akmenų sąsajas su Velnio ir Perkūno pasireiškimo erdve, taip pat su derlumu, vaisingumu ir tikėjimais, kad akmenų įdubimuose kaupiasi nepaprastas – gydantis vanduo. Jis pastebi, kad šventviečių akmenys esti ir ypatinga vieta, žyminti ir net sujungianti šį ir aną – mirusiųjų ir gyvųjų pasaulius, požemį ir dangaus erdves, taip pat mažinanti atskirtį tarp dievų ir žmonių. Patys akmenys sakralizuoti pagal įvairius jų požymius, ypač jų dydį, formą – pagal tai ir pavadinti stalais, sostais, krėslais, lovomis ir sieti su dievybių vardais¹³; akmenų šventviečių katalogų kūrėjui atrodė svarbu į

12 M. Strijkovskio pacituotas formulinis užkeikimo tekstas: „Kaip tas akmuo kietas, nebylus ir nejudrus, taip, o Dieve mūsų Ganikli, vilkai ir visi kiti plėšrūnai tegu negali pajudėti ir padaryti žalos mūsų gyvuliams, tau globoti pavestiems [Jak ten kamień twardy, niemy i nieruszający się, tak też, o Dziewie musu Goniglis! wilcy i wszyscy drapieźni zwierze niechaj się nie mogą ruszyć, aby bydłu naszemu, twojej obronie złconemu, szkodzić nie mogli] (BRMS 2001, 513, 547).

13 Iš prieškario archeologo Petro Tarasenos pasakojimo apie jo 1933 m. Dusetų valsčiuje pastebėtą Balio Klibo žemėje stūksantį didelį akmenį – raudono granito keturkampę uolą su labai lygiu, bet trapiu paviršiumi, tarsi tokiu būtų tapęs nuo deginimo. Lauko šeimininkas jam aiškinęs, kodėl akmuo vadinamas *Laumių stalu* – senovėje deivės Laumės ant jo ugnį kūrendavusios ir sau valgius virdavusios. O per Sekminės žmonės prie jo švęsdavę pavasariinių lauko darbų pabaigą linksmai puotaudami. Klibo senelio prisiminimu, kartą kažkas nuvertęs nuo akmens atkimštą alaus bosą, o puotos dalyvį, norėjusį sulaikyti bosą, sudraudęs ten buvęs senis: „Nieliesk, tai Laumių dalia!“ Taip visas alus iš boso ir išbėgęs (Tarasenska 1934, 48).

atskirą grupę išskirti dubenėtuosius akmenis, t. y. su duobelėmis paviršiuje, į kitą pateko vadinamieji pėduotieji akmenys su neva žmonių, gyvūnų ir dievybių išpaus-tomis pėdomis; akmens šventumas lietuviškame kraštovaizdyje akylaus jo stebė-tojo motyvuojamas žvalgantis dar iš kitų mitinės pasaulėvokos perspektyvų, ne-patekusių į mūsų šią glaustai apmestą santrauką (Vaitkevičius 1998, 33–46). Tačiau net ir ši nuodugniau mūsų nepristatyta ikikrikščioniškojo laiko sakralioji akmens pusė leidžia kelti klausimą: ar senosios žmogaus religinės patirtys akmens atžvil-giu kaip nors (ne)koreliuoja su vėlesne krikščioniškąja jo samprata? Užbėgant už akių atsakymui iš anksčiau paskelbtos detalesnės mūsų analizės, dabar užtektų pacituoti Šventajame Rašte pateiktą apaštalo Petro vardu rašytą laišką, kuriame kviečiama žengti „prie jo, gyvojo akmens, tiesa, žmonių atmesto, bet Dievo iš-rinkto, brangaus“; – taip raginant pažinti Jėzų Kristų, Dievo Sūnų, kuris toliau prilyginamas krikščioniškojo pasaulio *kertiniam akmeniui* (Naujasis Testamentas 1990, 284). Žvelgiant lokaliau, galima tik stebėtis, kaip dieviškumo aureole ap-gaubiami ir kai kurie Lietuvos laukų akmenys (panašus procesas vyko ir kituose pasaulio kraštuose), dar XVII a. sieti su liaudiškoms legendomis, pasakojančiomis apie Švenčiausiosios Mergelės Marijos pasirodymus būtent ant akmens. Iki dabar tokius šių stebuklingų įvykių nebylius liudytojus – šventus akmenis galima pa-matyti įmūrytus bažnyčių pamatuose. Kaip išpūdingą istoriją turinčio ir šventu lig šiol laikomo akmens atvejį parakrikščioniškojo pasaulėvaizdžio¹⁴ versijoje ga-lima nurodyti akmenį, įkomponuotą į Gelvonų (Širvintų r.) koplyčios altoriaus pagrindą. O kur dar garsusis Mergelės Marijos akmuo, stūksantis Šiluvos koply-čios viduje, kurį tikintieji aplink jį eidami keliais bučiuoja ir šiandien, tikėdamie-si išmelsti Dievo malonių (pl. žr. Стунджене 2016, 287–289). Vien tai leidžia konstatuoti, jog akmens šventumas niekur nedingęs, jei galime stebėti kaip dina-miškai ir lyg savaime jis įsisieja į krikščioniškos kultūros klodus, prasiskverbdamas į juos, tik dabar jau prisipildęs naujų prasmų.

Nesiplečiant į rimtesnius pasvarstymus, kaip istorinė dainos atmintis yra fiksa-vusi kurias nors akmens kaip riboženklio tarp šio ir anapusinio pasaulių prasmes, atkreipsime dėmesį labiau į netiesioginį šios plotmės pasireiškimą, pateikdami vieną kitą jo nuorodą. Tinkamais šiuo atveju pavyzdžiais galėtų būti dainų poeti-nės formulės *sėdėti ant akmens, gulėti prie (ant) akmens*. Šie pasakymai laikytini lietuvių liaudies poezijos *bendroja vieta*, kuri kone visuomet signalizuoja dainos kalbančiojo buvimą ribinėje situacijoje – jaučiant artėjančią didelę nelaimę, sielvarto akimirkas, išgyvenant artimųjų mirtį ar jos nuojautą – su nuoroda į anapu-sinį pasaulį. Tai su mirtimi siejamo pėrėjimo ritualo dvasia įprasminta ir akmens simboliu paženklinta ribinė būseną: *aš atsisėdau ant akmenėlio ir atsidusau, Dievu-*

14 Lietuvių kultūros, mitologijos tyrėjas Vytautas Ališauskas „parakrikščioniškuoju pasaulėvaizdžiu“ įvardija pago-niškos kultūros elementų praprasminimus krikščioniškais laikais (BRMR 2016, 13).

li mano, reiks man į karą joti; prie akmenio lygiam lauke stovi žirgas pabalnotas, guli kareivis sukapotas; mergelė sės ant akmenaičio šalia liepaitės, raudos savo bernelio; o ir pamatė seselę vidury jūrų marelį už akmenėlių sėdinčią, su lydekėlėm kalbančią (t. y. mirusią). Kaip gerai žinoma, senųjų bendrijų tradicijose vestuvių ir laidotuvių emocinė atmosfera esti labai panašiai graudi ir panašiai dramatiška, todėl jaunų žmonių *sėdėjimas ant akmens* gali turėti ir užslėptas vedybines konotacijas. Štai vienas šios įdomios semantikos lietuvių dainų motyvas: *mergelė sėdi mariose ant akmens su pakrypsiu į šoną vainikėliu, bernelis – su pakrypusia į šoną kepure*, bet, kaip rodo tolesnis tekstas, pataisyti šiuos simbolinius ženklus, t. y. teisingai juos atkreipti, gali tik jie patys, o ne išvardijami kiti jų šeimos nariai (tėvas, motina, brolis, sesuo). Tai gerokai praplečia aptariamą akmens konotacijų lauką, nes tokio pobūdžio vandens ir akmens jungtis simbolizuoja ne tik vedybinius, bet ir priešvedybinius seksualinės meilės ryšius (Завьялова 2015, 130–131), be kita ko, pažeidžiančius tradicinės moralės nuostatas.

Apibendrinamosios pastabos

Straipsnyje, žvelgiant iš hermeneutinių pozicijų ir remiantis lietuvių folklorui būdinga kraštovaizdžio folklorine simbolizacija, dar kartą persvarstyta ilgaamžio bendruomenės ir gamtos solidarumo apraiška. Akiratyje buvo mažoji bendruomenė – šeima ir jos tiesioginis santykis su gyvenamąja gamtine aplinka. Selektiviai pasirinktų pagrindinių gamtovaizdžio komponentų – medžių, vandenų, akmenų – ryški ritualinė dominantė folkloro tekstynuose leidžia juos ir šiandien traktuoti kaip tam tikras būtent folklorinėje atmintyje išsaugotas kultūrinės vertybės. Gali net keistokai atrodyti, jog kaip tik vadinamieji ritualiniai pėrėjimai ir jų kontekstuose vaizduojamų viešųjų šeimos gyvenimo įvykių (vedybų, mirties) refleksija dainuojamojoje poezijoje sudarė palankias prielaidas pasigilinti į gamtovaizdį įprasminusias bendrąsias vietas. Tačiau iš šios perspektyvos stebėtos gamtovaizdžio siužetinės situacijos atskleidė ne tik mitopoetiškai grindžiamą gamtojautą, bet ir vaizduojamų gamtos objektų skirtingą, o kartu ir savaip panašų jų įsimbolinimą. Antai senajame klasikinių dainų sluoksnyje poetinis medžių naratyvas yra prisodrintas žmogaus tapatinimosi su medžiu (tapatybė reiškia per šeimos liniją) idėjų, metamorfozių ar dar kitaip plėtojamų jų tarpusavio priklausomybės motyvų, o poetinė žmogaus ir medžio paralelė vėliau lydės ir poetų kūrybą. Neatsitiktinai ir dainų miškas regimas kaip itin artima ir sava erdvė, skirtingai nuo sodo, turinčio jau kiek kitokių konotacijų, tarp jų ir vaisingumo. Šiuo atžvilgiu dar įspūdingesnio turinio yra tautosakinė įvairių vandens pavidalų simbolika, sutelkusi visa apimančio atgimimo, atsinaujinimo, neišskiriant ir vaisingumo, gyvybės tąsą laiduojančių prasmų spektrą. Nors lietuviškoji tautosaki-

nė vandens mitologinė interpretacija ir nėra saistoma išimtinai vietinių tradicijų, ji veikia tik darniai įsikomponuoja į tarpkultūrinį akvatinės simbolikos fondą. Nepaisant to, *buvimo prie vandens, skendimų jo gelmėse* topika lietuvių dainuojamojoje tautosakoje yra beveik nepakeičiamas instrumentas meilės (vedybų) aktui įprasinti mitoritualine dvasia. Iš dalies prie apžvelgtos medžio ir vandens folklorinės recepcijos šlietūsi ir liaudies kūryboje nuosekliai reflektuojama mitologizuota *gyvojo akmens* istorija. Akmens sugyvinimas deklaruojamas priskiriant jam gyvos būtybės savybes. Ir priešingai – gali būti mitologizuojamas akmens negyvumas (nejudrumo būseną), kai nusikaltę esamai moralei žmonės paverčiami akmenimis. Svarstyta ir plačiai paplitusi akmens kaip riboženklio tarp šio ir ano pasaulių mitologema, apstu ir kitų su mirties ir pomirtinio gyvenimo mitiniu suvokimu susijusių atgarsių. Atkreiptas dėmesys, kad ikirikščioniškoji akmens sakralumo istorija nenutrūko ir krikščioniškosios kultūros sąlygomis.

Taigi pasirinkta kraštovaizdinė prieiga leido stebėti ne vien tai, kaip paskiri gamtos objektai folklorinėje aplinkoje mitologizuojami ar kokias savarankiškas konotacijas kiekvienam iš jų įteigė poetinė dainų vaizduotė, bet ir padėjo geriau suvokti subendrintą antropomorfinį gamtos vaizdą folklore, kai skirtingų gamtovaizdžio komponentų prasmės tarsi savaime susilydo į sinergiškai veikiančią tvirtą jų sanglaudą. O kultūrinės patirtys žmogaus, šimtmečius gyvenusio uždaroje erdvėje – šeimos ir gamtos aplinkoje, giliai įsispaudusios klasikiniame folklore ne tik teigia amžinąją žmogaus būties ir gamtos sambūvio idėją, bet ir atitinka gamtojautos kaip pamatinės dvasinės vertybės poreikį. Intensyvi aptartų ritualizuotos savimonės vaizdų įtaiga neleidžia abejoti, jog gamtos ir žmogaus (šeimos) santykiams liaudies poezijos kanone akivaizdžiai teikiama normatyvinė vertė, o pats folklorinis bendruomenės (šeimos) ir gamtos solidarumas lengvai išauga iki bendražmogiškų, tarp jų – ir nacionalinių, kultūros vertybių statuso.

LITERATŪRA

- BALYS JONAS 1942, Baum und Mensch im litauischen Volksglauben, *Deutsche Volkskunde*, 171–177.
- BALYS JONAS 1943, Saulinės dainos, *Gimtasis kraštas*, Nr. 31, 95–106.
- BASANAČIUS JONAS 1884, Isz musu praeigos. Lietuvių „Dunojus“ ir Rimėnų „Danubius“, *Auszra*, Nr. 10–11, 341–347.
- DAUJOTYTĖ VIKTORIJA 2013, *Boružė, ropojanti plentu: Prigimtinės kultūros kasinėjimai Martelijaus Martinaičio kūryboje*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- DUNDULIENĖ PRANĖ 1979, *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*, Vilnius: Mintis.
- DURKHEIM ÉMILE 1999, *Elementarios religinio gyvenimo formos*, iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė, Jonė Ramunytė, Vilnius: Vaga.

- EAGLETON TERRY 2000, *Įvadas į literatūros teoriją*, iš anglų kalbos vertė Marijus Šidlauskas, Vilnius: Baltos lankos.
- GENNEP ARNOLD VAN 1909, *Les rites de passage*, Paris: Émile Nourry.
- LE GOFF JACQUES 2003, *Viduramžių vaizduotė*, iš prancūzų kalbos vertė Diana Bučiūtė, Vilnius: Alma littera.
- JURGINIS JUOZAS 1978, *Lietuvos valstiečių istorija: (nuo seniausių laikų iki baudžiavos panaikinimo)*, Vilnius: Mokslas.
- KERBELYTĖ BRONISLAVA 2011, *Lietuvių tautosakos kūriniių prasmės*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- KRIŠTOPAITĖ DANUTĖ 1965, *Lietuvių liaudies karinės-istorinės dainos: Feodalizmo epocha*, Vilnius: Vaga.
- KURSITE JANINA 1999, Dibasevī, gari un koki, Kursite Janīna, *Mitiskais folklorā, literatūrā, māksla*, Rīgā: Zinātne, 179–206.
- LOTMAN JURIJ 2004, *Kultūros semiotika: Straipsnių rinktinė*, sudarė Arūnas Sverdiolas, iš rusų kalbos vertė Donata Mitaitė, Vilnius: Baltos lankos.
- MACEINA ANTANAS 1991, *Raštai*, t. 1, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis.
- MARTINAITIS MARCELIJUS 2002, *Laiškai Sabos karalienei: Esė romanai*, Vilnius: Tyto alba.
- MARTINAITIS MARCELIJUS 2003, *Lietuviškos utopijos: Dialogai, pokalbiai, straipsniai, interviu, 1991–2003*, Vilnius: Tyto alba.
- MARTYNĖNAITĖ LORETA 2011, Kraštovaizdis, *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*, sudarė Vida Savoniakaitė, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 180–184.
- MEULEN R. VAN DER 1919, *Gamtos prilyginimai lietuvių dainose ir raudose*, iš vokiečių kalbos vertė Mykolas Biržiška, Vilnius.
- MISEVIČIENĖ VANDA 1982, *Lietuvių liaudies dainų katalogas: Šeimos dainos*, Vilnius: Vaga.
- Naujasis Testamentas 1990, *Biblija arba Šventasis Raštas*, iš graikų kalbos vertė Česlovas Kavaliauskas, Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2–317.
- PETRAUSKAS RIMVYDAS 2001, Viduramžiai, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra: Tyrinėjimai ir vaizdai*, sudarė Vytautas Ališauskas (et al.), Vilnius: Aidai, 2001, 753–762.
- REIDZĀNE BEATRISĒ 2015, *Latviešu tautasdziesmu semantika. Dabas tēli tautasdziesmās*, Rīgā: Zinātne.
- RICEOUR PAUL 2000, *Interpretacijos teorija: Diskursas ir reikšmės perteklius*, iš anglų kalbos vertė Rasa Kalinauskaitė ir Gintautė Lidžiuvienė, Vilnius: Baltos lankos.
- RŪĶE-DRAVIŅA VELTA 1986, Par kokiem latviešu tautasdziesmās, *Rūķe-Draviņa Velta, Cilvēks un daba*, Stokholma: Artillet, 5–67.
- SADAUSKIENĖ JURGA 2010, Rūtų daržas: poetinio simbolio transformacijos XIX amžiuje, *Tautosakos darbai*, XXXIX, 139–155.
- SMETONA MARIUS 2017, Vanduo, Kristina Rutkovska, Marius Smetona, Irena Smetonienė, *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje*, Vilnius: Akademinei leidyba, p. 65–85.
- STUNDŽIENĖ BRONĖ 1996a, The Depiction of Trees in Lithuanian Folk Songs, *Journal of the Baltic Institute of Folklore*, 1 (1), 5–64.
- STUNDŽIENĖ BRONĖ 1996b, Medžių simbolika dainose, *Darbai ir dienos*, 3 (12), 38–43.
- STUNDŽIENĖ BRONĖ 2011, Empatiškoji kultūrinio kraštovaizdžio versija: folklorinis aspektas, *Tautosakos darbai*, XLII, 15–41.

- STUNDŽIENĖ BRONĖ 2014, Kraštovaizdžio raišką dainose apmąstant, *Tautosakos darbai*, XLVII, 93–142.
- SVERDIOLAS ARŪNAS 2009, Pamokslai apie paveikslus, *Gyvas žodis, gyvas vaizdas: Fabijono Birkowskio pamokslas apie šventuosius atvaizdus*: Pamokslo faksimilė, vertimas ir studija, sudarė Tojana Račiūnaitė, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 54–80.
- ŠIRVYS PAULIUS 1984, *Ir nusinešė saulę miškai: Poezija, proza*: Rinktinė, Vilnius: Vaga, 36–38.
- TARASENKA PETRAS 1934, Akmuo „Laumių stalas“, *Gimtasis kraštas*, Nr. 1.
- VAITKEVIČIUS VYKINTAS 1998, *Senosios Lietuvos šventvietės: Žemaitija*, Vilnius: Diemedžio leidykla.
- VAITKEVIČIUS VYKINTAS 2003, *Alkai: Baltų šventviečių studija*, Vilnius: Diemedis.
- VAITKEVIČIUS VYKINTAS 2006, *Senosios Lietuvos šventvietės: Aukštaitija*, Vilnius: Diemedžio leidykla.
- VANAGAS ALEKSANDRAS 1966, Dėl Lietuvos upių vardų Dunojus ir Dnieprą kilmės, *Lietuvių kalbos leksikos raida*, Vilnius, 173–182.
- VĖLIUS NORBERTAS 1987, *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinė velnio analizė*, Vilnius: Vaga.
- VĖLIUS NORBERTAS 2014, Senieji vestuvinių dainų ir papročių semantikos klodai, *Tautosakos darbai*, XLVIII, 97–172.
- VYŠNIAUSKAITĖ ANGELE 1999, *Lietuvio namai*, Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- VYŠNIAUSKAITĖ ANGELE 2009, Vedybos, Angelė Vyšniauskaitė, Petras Kalnius, Rasa Paukštytė-Šaknienė, *Lietuvių šeima ir papročiai*, 2-asis papild. leid., Vilnius: Mintis, 289–420.
- ŽUKAUSKAS ALBINAS 1978, *Poringės: Eilėraščiai*, Vilnius: Vaga.
- БАЙБУРИН А. К. 1993, *Ритуал в традиционной культуре*, СПб.: Наука.
- БРАГИНА Н. Г. 2007, *Память в языке и культуре*, Москва: Языки славянских культур.
- ВЕДЕНИН Ю. А. 2004, Информационная парадигма культурного ландшафта, *Культурный ландшафт как объект наследия*, Москва–Санкт-Петербург.
- ВИНОГРАДОВА Л. Н. 2007, Ментальный образ ландшафта в народной культуре, *Ландшафты культуры. Славянский мир*, Москва: Прогресс-Традиция, 45–58.
- ЗАВЬЯЛОВА М. В. 2015, «Камень без крови, вода без крыльев» в балтийской традиции: к слиянию живого и не живого, *Живой камень: От природы к культуре*, Москва: Институт мировой культуры, 122–132.
- КОТОВИЧ О. В., КРУК И. И. 2012, *Белорусская свадьба в пространстве традиционной культуры*, Минск: Адукацыя і выхаванне.
- ЛАВРЕНОВА О. А. 2010, *Пространства и смысла: Семантика культурного ландшафта*, Москва: Институт Наследия.
- СТУНДЖЕНЕ БРОНЕ 2016, Восприятие камня в литовской духовной культуре, *Диалог с камнем: От природы к культуре*, Москва: Институт мировой культуры МГУ, 280–295.

ŠALTINIAI

- BRMR – *Baltų religijos ir mitologijos relikvai Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje (XIV–XVII a.): Šaltinių rinkinys*, sudarė ir parengė Vytautas Ališauskas, Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2016.
- BRMŠ – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. 2: *XVI amžius*, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001.
- ČtkDM – *Dzūkų melodijos*, sudarė ir parengė Genovaitė Četkauskaitė, Vilnius: Vaga, 1981.
- D – Darbo dainų skyrius Lietuvių liaudies dainų kataloge.
- JLD – *Lietuviškos dainos*, užrašė A. Juška, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1954.
- JSD – *Lietuviškos svotbinės dainos*, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955.
- K – Istorinių-karinių dainų skyrius Lietuvių liaudies dainų kataloge.
- KERBELYTĖ BRONISLAVA 1973, *Lietuvių liaudies dainų katalogas*, Vilnius: Pergalės spaustuovės rotoprintas.
- LBr – *Litauische Volkslieder und Märchen aus dem Preussischen und dem Russischen Litauen*, gesammelt von A. Leskien und K. Brugmann, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1882.
- LKŽ 2 – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 2, Vilnius: Mintis, 1969.
- LKŽ 8 – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 8, Vilnius: Mintis, 1970.
- LLD 6 – *Lietuvių liaudies dainynas*, t. 21: *Karinės-istorinės dainos*, kn. 6: *Partizanų dainos*, parengė Kostas Aleksynas, melodijas parengė Živilė Ramoškaitė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009.
- LPP – *Lietuvių patarlės ir priežodžiai*, t. 1: *A–D*, parengė Kazys Grigas (et al.), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas Lietuvių literatūros ir tautosakos institute.
- LTt 1 – *Lietuvių tautosaka*, t. 1: *Dainos*, medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1962.
- LTt 5 – *Lietuvių tautosaka*, t. 5: *Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai*, medžiagą paruošė K. Grigas, Vilnius: Mintis.
- LU – *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės*, parengė Daiva Vaitkevičienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- RD 1 – L. Rėza, *Lietuvių liaudies dainos*, paruošė J. Jurginis ir B. Kmitas, 4-asis leid., Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1958.
- SIS – *Sutartinės. Daugiabalsės lietuvių liaudies dainos*, t. 3, sudarė ir paruošė Z. Slaviūnas, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959.
- V – Vestuvinių dainų skyrius Lietuvių liaudies dainų kataloge.

Lithuanian Cultural Landscape in Folklore from the Perspective of Values

Summary

In the article, the contemporary human being's search for values is primarily linked to the folkloristic reflection of Lithuanian cultural landscape. Following the framework of hermeneutics and based on the folkloristic symbolism of landscape in Lithuanian folklore (mainly in the oldest layer of folk songs), the manifestations of a long-lasting solidarity between community and nature are discussed. The focus has been placed on the small community – the family and its immediate relationship with the surrounding nature. In the introductory part of the article, the notion of ritualism is discussed which is based on the universally acknowledged concept of the rites of passage (*les rites de passage*). Within the context of this concept, the depiction of the public events of family life (the rituals of marriage and death) constituted a solid premise for the investigation of the so-called common places (*loci communes*) in Lithuanian folk poetry, which in this regard are usually represented by landscape-related narrative segments and symbolism. Folkloristic interpretations of the prominent elements of Lithuanian landscape (trees, water, stones) have been selected for the investigation. The introduction also reveals the importance of a family over an individual in the exploration of a human being's relationship with the surrounding nature. The first part of the article 'The Reflections of Anthropomorphic Reception of Trees' asserts that in the folk songs marked by archaic stylistics, the poetic narrative of trees contains abundant mythopoetic allusions to the constant identification of a human being (usually, a family member) with a tree, as well as other metamorphoses and motifs which attest their mutual dependence. This poetic tradition influences the poetry created by individual authors to this day. The article briefly introduces the meaning of a tree in the world of ancient Lithuanian beliefs and customs and notices the major changes in the purpose of the image of a tree in the late tradition of romances. The second part of the article analyses the long-term trajectories of mythopoetic depiction of water and stones in folklore. It is well known that any traditional culture has accumulated a wide range of meanings which pertain to different forms of water and connote rebirth, renewal, as well as fertility and life. Therefore when the article emphasizes the tropes of *being near water*, *drowning in watery depths*, which through the lens of myth and ritual embody the act of love (marriage) in Lithuanian singing folklore, it should be noted that this variation of meaning found in Lithuanian folklore constitutes an organic part of the whole of international aquatic symbolism. The mythicised story of *a live stone* as reflected in folklore could be partially associated with the folkloristic reception of trees and water. Animation of a stone is revealed through the attribution of the qualities of a live being to a stone (in the legends, they move, communicate with each other, live in families). Contrarily, the lifelessness (immobile state) of a stone is mythicised in cases where people who deviate from moral laws are turned into stones. The mythologem of a stone as the landmark sig-

nifying the boundary between this and the other world, as well as the association of stones with sacrality and sacred places visited by deities, is widespread. It is ascertained that the narrative of the sacrality of stones did not cease in the period of Christianity.

Therefore, the landscape approach applied in this study provided a possibility to observe how, in folklore, the meanings of different components of landscape organically combine into a cohesive union which operates on the principles of synergy. A conclusion may be drawn that folklore unequivocally asserts the idea of a continuous coexistence of a human being and nature and exalts the perception of nature as an essential spiritual value.

KEYWORDS: landscape, folklore, family, song, tree, water, stone, value
