

Šeimos naratyvas dainose: ritualo atodangos ir kintančių kontekstų reikšmė

BRONĖ STUNDŽIENĖ

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

ANOTACIJA. Straipsnyje siekiama pasiaiškinti, ar iš dainų, laikomų giluminiais ritualinės kultūros tektais, būtų galima nubrėžti pagrindinius šeimos naratyvo kontūrus. Iš hermeneutinių prieigų kreipiama interpretacija tikimasi parodyti, kokie šeimos gyvenimo aspektai yra svarbūs dainų poetiniam diskursui ir kokių pagrindų grindžiamą naratyvą jie leidžia atkurti. Atsižvelgiama į šeimos interpretaciją sunkinančias aplinkybes: ne visada aiškų dainų gyvavimo laiką, dainas veikusių ritualinės atminties, sumišusios su senąja paprotine teise, raidą ir kaitą. Prieinama prie išvados, kad senojo kredo dainos, persmelktos mitinio mąstymo inspiruotos ritualinės pasaulėžvalgos, iš tikrųjų aktualina beveik vieną šeimos gyvenimo temą – kiekvienai šeimai lemiamą reikšmę turėjusį kraujo giminystės praplėtimą naujais giminaičiais, su kuriais per vedybų apeigas susisaisstoma kitais – svainystės ryšiais. Būtent skirtumui tarp kraujo ir svainystės giminysčių iš tikrųjų ir skiriamas kone visas konspektyviai apžvelgtas dainų šeimos naratyvas. Šiame straipsnyje plačiau pristatyta kraujo giminystei sureikšminti skirta dainų refleksija.

RAKTAŽODŽIAI: šeima, giminė, svainystė, dainos, ritualas.

VIETOJ ĮVADO

Siekti atkurti šeimos naratyvą vien iš dainuojamosios tautosakos – lyrinio žanro, neturinčio nuoseklaus siužeto, – gali skambėti kiek pretenzingai. Tačiau įvadiniame žodyje užtektų priminti reikšmingą dainų vietą lietuvių ir kartu baltiškos kultūros istoriniame archyve. Štai dėl dainų reikšmės humanitariniuose baltų tyrimuose jau seniai neabejoja ir lingvistai, priskirdami dainoms net tam tikrą prioritetinį vaidmenį. Net Pilypas Ruigys, parašęs savo lietuvių kalbos tyrinėjimą XVIII amžiuje, jau įdėda tris liaudies dainas, išskeldamas lietuvių dainų, jo vadintų odėmis, ne vien kalbinę, bet ir kitas jo dėl anuomet bendro neigiamo klasicistinės epochos požiūrio į liaudies kūrybą tiesiogiai neįvardytas kultūrinės vertes (Mažiulis 1986: 16–17; Jurgutis 1986: 441–442). Šiuolaikiniai baltų kalbų istorijos tyrėjai atkreipia dėmesį, kad nors dainos nūdien, kaip ir jų užrašinėjimo pradžioje, žinomos kaip ypač intensyviai naudojamas baltų kultūrai tirti folklorinis šaltinis, bet jis laikomas chronologiškai

antriniu po vadinamųjų pirminių – istorinių žinių įvairiakalbių paliudijimų iš IX–XIII ir vėlesnių amžių. Pastaruoju metu ši chronologinį aspektą dainų atžvilgiu linkstama koreguoti teigiant priešingai – esą „dažnai būna taip, kad požiūris į šaltinio vertę pasikeičia, ir tie šaltiniai, kurie buvo laikomi pirminiais, tampa antriniais, nes juos paliko svetimtaučiai (dažniausiai vokiečių metraštininkai), o folkloras, nors rinkti pradėtas vėliau, dažnai gali būti artimesnis vadinamajai originalo schemai, kadangi tęsia nenutrūkstamą sakinę tradiciją ir yra perteikiamas tos tradicijos tęsėjų“ (Dini 2000: 197). Nėra reikalo toliau įrodinėti, kad ne mažiau nei kalbos istorijos dalykus aiškinantis yra perspektyvu remtis dainomis ir gilinantis į etnologinę problematiką, kaip ir mūsų atveju siekiant atpažinti, kokią informaciją galima „išsitraukti ir išdidinti“ iš dainų, dėliojantis kuo autentiškesnę šeimos gyvenimo ir net plačiau – giminystės istorijos paveikslą, galintį vienu kitu aspektu papildyti ar patvirtinti jos „originalo schemą“. Tai nėra kokia nauja prieiga, nes antai etnologai irgi paprastai daug dėmesio skyrė šeimos etnografinių faktų ir tiesioginėms, ir vien numanomoms paralelėms dainose, ypač aprašinėjant vestuvių papročius bei apeigas, dainos jiems tapdavo ne tik pirminiu, bet neretai ir vieninteliu šaltiniu¹.

Galima ir mums tikėtis, jog lietuvių dainos, ankstesnių žmonių kartų kūrybos vaisius, besidomintiems socialinio šeimos instituto raida dar gali pasitarnauti kaip užkonservuotų giminystės kultūros „produktų“ saugykla, kiek perfrazavus sociologo Zygmunto Baumano komentarus, jam apmąstant dabarties kultūros pobūdį bei vaidmenį ir lyginant juos su senosiomis – ikimoderniomis – kultūromis. Kaip tik ši saugykla ir gali prisidėti pasitikrinant bei atkuriant daugmaž sisteminių istoriškai motyvuotą šeimos vaizdą. Kaip tik čia, kaip jau retai kur, susiduriame su dar labai tvirta, arba tvaria, šeimos pozicija, neperėjusia į šiuolaikinę, moderniems laikams būdingą vadinamąją taktiją jos formą, tirpdančią viską, kas anksčiau buvo tvirta, kas laikyta norma ir normatyviai reguliuota² (Bauman 2015: 18–22).

Taigi kokį istorinį šeimos naratyvą šiandien įmanoma tikėtis atkurti iš poetinio dainų tekstyno, atsižvelgiant į jame eksponuojamą su šeima siejamų temų įvairovę? Nors patį žodį *šeima* senasis lietuvių dainų paveldas ir pažįsta, bet jo vartoseną čia

1 Tokį dainų kaip istorinio šaltinio pasirinkimą leidžia matyti visų pirma etnologės Pranės Dundulienės šeimos istorinių modelių bei jos papročių interpretacijos (Dundulienė 1999), taip pat Angelės Vyšniauskaitės parengtas leidinys, skirtas šeimos šventėms, su atskirai įdėtu dainų rinkiniu ir rekomendacijomis, kaip iš senų suformuoti kitokias, „naujo gyvenimo“ diktuojamas šeimos tradicijas; leidinys pasirodė gūdžiu septintojo dešimtmečio sovietmečiu, su atvirai deklaruojama, matyt, privaloma tvarka užmaukšlinta ideologine kepure (Vyšniauskaitė 1967).

2 Z. Baumanas neseniai ir lietuviškoje padangėje pasirodžiusioje savo knygoje *Kultūra takiojoje modernybėje* kalba apie vyraujančią mūsų laikų kultūros bruožą, apibendrinamą kaip „takioji modernybė“, turėdamas galvoje dabarties kultūros nepastovumą, lig šiol neregėtą jos kaitą, teigdamas, kad dabar „joks vienas po kito einančių socialinio gyvenimo pavidalų, tarsi koks skystis, nepajėgia ilgai išlaikyti savosios formos, – ir būtent tai paverčia modernybę takia ir taip pateisina pavadinimo pasirinkimą“ (Bauman 2015: 19).

nėra dažna³. Tuo tarpu kaip tik šeimōs (dainai neištariant šios leksemos) ypatingu sureikšminimu dažnai esti persmelktas tiek dainų turinys, tiek jo raiškos forma bei struktūra (plg. pastarųjų dviejų atžvilgiu iškalbingas vien vadinamąsias dainos šakas pagal šeimos narius). Juolab kad dainų raktiniais žodžiais pagrįstai gali būti laikomi šeimos narių ir giminytės pavadinimai: *tėvelis*, *motinėlė*, *brolelis*, *seselė* ir kt. Visa tai sustiprina mūsų prielaidų pagrįstumą siekiant konkretaus tikslo: iš dainų spręsti apie šeimos sampratą, neišgalvotą, kitaip – ne vien tautosakinę, o turinčią istorinio pagrindo, nors šiuo atveju esama ir nemenko pavojaus, ar teisingai bus sunarstyta tiek iš paskirų poetinių elementų, tiek iš jų visumos išskylanti šeimos pasakojimo versija, kitaip sakant, ar praskleidžiant šeimos gyvenimo nevienareikšmes refleksijas pavyks paliudyti ir jas išprovokavusią istoriškai pagrįstą socialinę šeimos tikrovę. Istorikumo požiūriu atsargiai vertinti dabar renovuojamą dainiškąjį šeimos naratyvą mus įpareigoja visų pirma dvi jai skirtą interpretaciją sunkinančios ir vidujai susipynusios aplinkybės. Abi jos susijusios su dainų istorinės atminties problema. Viena iš jų: kaip ankstesni tyrimai rodo, šeimos motyvų, kaip ir pačių dainų, kilmę bei turinį nėra paprasta tiesiogiai susieti su kokia nors viena praeities epocha (seniausius dainų šaltinius turint tik nuo XVIII a.); kita svarbi aplinkybė yra ta, kad, nepaisant dainų amžiaus miglotumo, dauguma šeimos vaizdų yra persmelkti nuolatinės kaitos veikiamos ritualinės atminties, kurią atpažįstame iš apeigų kilisiais simboliais grįsto, o neretai ir paprotinę teisę menančio mūsų dainų kalbėjimo, kuris vis akivaizdžiau prašosi būti matomas kaip šimtmečius tarpusios ritualinės kultūros poetinis diskursas ir kurį šiandien jau reikia šifruoti. Būtent stipriai ritualizuotos aplinkos reliktus ir leidžia susekti klasikinis (senasis) dainų klodas, aptikus jame šiandien vos įžiūrimus ir seniai nebeveikiančius kanalus, vedančius į tolimus laikus, tarp jų, tarkime, ir link valstietiškosios viduramžių kultūros, siejamos ir su šeima. Kol kas šio istorinio rakurso galima refleksija dainose beveik nesidomėta. Mūsų intencijai – atkurti iš dainų mus pasiekiantį kuo pilnesnį istorinį šeimos vaizdą – pasitarnaus įvairaus pobūdžio etnologinės informacijos šaltiniai, tarp jų ir vis lengviau prieinami, skirtingais laikotarpiais aprašantys lietuvių šeimos gyvenimo ritualinę patirtį, daugybe saitų sukibusią, pavyzdžiui, su dar XVI a. mūsų krašte galiojusia paprotine teise. Kaip teigia antropologai, filologai, be kitų dalykų, tenka nagrinėti „teksto santykį su kitais istoriškai ir kultūriškai su juo susijusiais tekstais; teksto santykį su jį tam tikra prasme konstruojančiais tekstais; teksto santykį su numanoma anapus jo esančia tikrove“ (Geertz 2005: 67). Vienu iš dainas, mūsų atveju ir iš jų kildinamą šeimos naratyvą, konstruojančiu kultūriniu tekstu neabejotinai tampa ritualas.

3 Mus dominanti žodžio *šeima* reikšmė *Lietuvių kalbos žodyne* pateikiama kaip „žmonių grupė, susidedanti iš tėvų, vaikų (kartais ir artimų giminių), gyvenančių kartu“. *Šeimos* sinonimu laikoma ir *šeimyna*, kuri dar gali reikšti visus namų žmones (savus ir svetimus), taip pat ir vien samdinius bei tarnus (LKŽ XIV: 605, 607–608). Pastaroji dainose yra dažnesnė nei sąvoka *šeima*; taip pat pastebėta, kad dainų vartosenoje *šeimyna* dažniau reiškia giminytės saitais nesusietus namų gyventojus.

ŠEIMOS RITUALO ATMINTĮ DAINOSE IŠ NAUJO PERKRATANT

Kokią vidinę šeimos tvarką, kokį jos narių santykių vaizdą galima atkurti iš poetinio dainų diskurso, toliau spręsimė sumuodami giminystės ryšių sklaidą dainose ir bene daugiausia argumentų siūlančio, pagrindinį senojo stiliaus dainų organizuojantį vaidmenį jame atlikusio ritualinio gyvenimo matmens atspindėjimą. Šeimos ritualų, dažnai neatsiribojusių ir nuo bendruomeninės paskirties, istorinė praktika praeityje, nors ir neblogai jau iširta, bet vis tiek iki dabar dar „atsikasinėjama“ iš giliau, kad būtų toliau tikslinama (verifikuojama)⁴. Tačiau daugiausia ir žinome apie praktinę ritualų pusę (o ne jo bendrąją struktūrą), kokie veiksmai, kada bei kaip atliekami. O net ir ši labiau išorinė ritualo struktūra į dainas pakliūva ne tik ne visa, bet ir įgydama kitą pavidalą, lyg būtų išversta į dar vieną poetinę simbolių kalbą, atspindinčią tradicinės kultūros ideologiją, kuriai įtvirtinti sukuriamos naujos, tik poetiniam diskursui prieinamos erdvės, leidžiančios atsirasti vien verbaline forma ir težinomai apeigų dainiškajai traktuotei (plaukimai per marias, skendimai, darželio ištrypimai ir pan.). Tad vien simboline kalba siunčiamai ritualo informacijai apdoroti reikia įvairių parengiamųjų darbų. Kitaip sakant, ritualui kaip kultūros fenomenui pažinti ypač svarbus jo struktūros, funkcijų ir semantikos ligšiolinis iširtumas diachroniniu požiūriu. Mums paranku šįsyk orientuotis į šiuolaikinių folkloristų ir antropologų atkuriamą pasaulinę ritualo teoriją grindžiamą slavų, ypač rytinių, ritualo modelį, nespėjusį mokslinėje erdvėje susidėvėti ir iki šiol tebegaliojantį, įvairiais kanalais sąveikaujantį su baltiškuoju, o svarbiausia – padedantį užpildyti pastarojo baltuojančias dėmes (plg. Еремина 1991; Байбурин 1993; Толстой 1995; Гуря 2012; Котович, Крук 2012 ir kt.). Toliau bus težiškai referuojami kai kurie ritualo teoriniai aspektai, apibrėžiantys jo paskirties gilumines motyvacijas ir kultūrinės reikšmės, padėsiančias sistemiskiau susivokti ir dainų šeimos mitoritualinio vaizdinio refleksijose.

Klasikinė ritualų sistema susiformavo iš poreikio sėkmingai įveikti iš esmės trijų tipų kiekvieno žmogaus ir kiekvieno sociumo gyvenime pasitaikančius slenkščius, sukeliančius krizines situacijas (Gennep 1960). Todėl ankstesniųjų epochų tradiciniam sociumui gerai pažįstami kasmetinių kalendorinių metų, individo gyvenimo ciklą kaitos momentų ir vadinamieji okaziniai (gamtos kataklizmų ir kitų nelaimių atvejais) ritualai. Jų visų apeiginė organizacija ir žmogaus laikysena esti labai panaši, atliekami veiksmai ir jų prasmės artimai koreliuoja, nors kiekvieno iš jų tikslai ir

4 Plg. vien pastaraisiais metais parengtus ir lietuvių kalba išleistus šaltinius baltų kultūrai (šeimos taip pat) tirti: *Baltų religijos ir mitologijos šaltinių* keturtomj (1996, 2001, 2003, 2005), Mato Pretorijaus XVII a. rankraščius (MPr 1999, 2004, 2006, 2011), Erhardo Wagnerio, Teodoro Lepnerio veikalus apie XVII a. Mažosios Lietuvos lietuvių papročius (WPrL 1999; LPrL 2011), Vytauto Ališausko parengtus šaltinius iš XIV–XVII a. jėzuitų misijų medžiagos Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje (BRMR 2016) ir kt.

skiriasi. Tačiau kad ir kokie skirtingi būtų ritualai, jie visada „pirmiausia yra priemonės, kuriomis socialinė grupė periodiškai save įtvirtina“ (Durkheim 1999: 429). Visuotinai sutariama dėl jiems priskiriamų individo socializaciją disciplinuojančios, kolektyvą atnaujinančios, integruojančios ir tradicijas palaikančios funkcijų, turinčių stiprų psichoterapinį efektą. Ritualai reikalingi norint parengti visuomenę ištvirti artėjančius pokyčius, parodyti gyvenimo ciklinę tąsą, juk iš esmės beveik visose „apeigose vyraujantis motyvas yra paklusti tam, ką neišvengiamai atneša likimas“ (Campbell 2015: 425). Šeimos ritualų poreikis ritualinio tipo kultūroje (beraštėje, kurioje ritualų kartojimu perduodamos reikiamos patirtys) apibrėžiamas dar tiksliau. Esą žmogaus gyvenimo kelionės atžvilgiu ritualais siekiama pašalinti neatitikimus tarp individo biologinės būsenos ir jo socialinio statuso, stengiantis čia išlaikyti nepažeistą balansą, o kaip gerai žinoma, žmogaus biologinis būvis keičiasi nuolat ir gerokai sparčiau nei jo individuali situacija. Iš to net daroma kiek netikėta, bet kartu logiška išvada: nors įprasta manyti, kad ritualai lydi įvykius, kuriems jie esą ir skiriami, tačiau iš tiesų daugelyje senųjų tradicinių kultūrų ritualas buvęs vienintelis būdas, pavyzdžiui, tapti suaugusiu – visateisiu sociumo nariu (inicijacijos, vestuvės); tokia laikysena sureikšminama ir dar esmingiau teigiant – esą žmonės gimė, gyveno ir mirė tik ritualų įrėmintoje aplinkoje. Ritualų tyrėjams tiesiog nelieka nieko kita, kaip konstatuoti, jog archajinėje ir nuosekliai vėliau tradicinėje kultūroje ritualas „praryja“ patį įvykį. Juk antai gimdymas yra tik nedidelis epizodas viso gimtųjų ritualo struktūroje, nes ritualas prasideda gerokai anksčiau ir baigiasi gerokai vėliau, nei įvyksta pats gimdymas. Apie ritualinės sampratos svarbą mirties atveju nė kalbėti nereikia. Taigi ritualo turinio atžvilgiu ritualas ir tampa tikroju įvykiu: be ritualo nėra įvykio, ir priešingai – įvykio (gimimo, vedybų, mirties) yra tiek, kiek jį įprasmina ritualas. Žmogus gali būti faktiškai jau miręs ar gimęs, tačiau ritualinės sąmonės tokiu bus laikomas tik atlikus laidotuvių ar krikštynų apeigas. Kaip pripažįsta ritualo žinovai, iš čia peršasi dar vienas reikšmingas apibendrinimas: ritualas ne tiek „patvirtina“ jau įvykusį faktą, kiek veikia jį sukonstruoja, juo tampa. Kai tikima, kad vaikas gimsta laimingai ir sveikas ne dėl to, kad jo motinos nėštumas ir gimdymas buvo sėkmingi, o dėl to, kad buvo tinkamai atlikti ritualai; pavasaris ateina ne dėl to, kad šaltis užleidžia vietą šilumai, o dėl to, kad laiku buvo atliktos reikalingos apeigos (Байбурин 1993: 38–40, 176–177). Komentaro prašosi dar vienas klausimas, mūsų atveju bene pamatinis. Kas vyksta tarp ritualų, kaip religijotyrininkai sako, profaniniu laiku? Kad ir kaip atrodytų paradoksaliai, ritualo atžvilgiu tai irgi nėra tuščia erdvė. Kasdienybėje ritualo koreliuati laikomi papročiai, kurie lemia visą kasdienio gyvenimo elgsenos kanoną. Teigiama, kad susidaro įspūdis, jog tos dvi formos (ritualai ir papročiai, suaugę su tikėjimais bei prietarais) užpildo visą nenutrūkstamą reglamentuotos žmogaus elgsenos sferą, kurioje abi formos iš tikrųjų ir skiriasi tik rituališkumo laipsniu (ten pat: 18).

Iš viso to, kas čia buvo pasakyta apie ritualus ir jų funkcionavimo ideologinį pagrindą, lietuvių daina iš tikrųjų įprasmino tik vieną, bet aktyviajai žmogaus gyvenimo pusei bene svarbiausią įvykį. Tai iš gyvenimo ciklų jos selektyviai atsirinktas itin lemtingu laikytas slenkstis – šeimos kūrimo ritualas, apimantis ikivestuvinį, vestuvinį ir povestuvinį laiką. Ir, kaip minėta, jis čia toli gražu ne grynuoju pavidalu eksponuojamas, nors poetinis diskursas tiesiog užverstas ritualiniu turiniu ir įkrautų, ir jau spėjusių išsikrauti motyvų gausa, buvusių papročių reminiscencijomis, kuriuos neretai pačiam suvokėjui reikia po vieną išsigaudyti ir perkračius mėginti priderinti prie visuminės ritualo bylos, žinomos iš kitų šaltinių. Tokiu keliu tenka sukti ir einant trūkinėjančio dainų pasakojimo vingiais apie lietuvių šeimą.

Duomenys šiai apeigų ir papročių saistomai lietuvių dainų šeimos bylai kaupiami jau kelintos tyrėjų kartos, vis daugiau ar mažiau produktyviai ją papildančių. Iš tikrųjų aplenkti tokio rakurso refleksijų nepavyko nė vienam, dirbusiam prie dainų⁵. Jų gautais jokių abejonių nekeliančiais rezultatais jau seniai įgudome naudotis: gerai skiriame neapeigines ir apeigines dainas, esame išmokyti paaiškinti pastarųjų (bent dalies jų) paskirtį ir turinį lėmusias apeigas, nors kai kurių apeiginių simbolių viršutinis luobas kol kas vos praluptas, jų mįslingas apeigiškumo rodiklis, sumišęs su savo laiko paprotine teise, kol kas tik provokuoja nesustoti ir toliau brautis į gilesnius simbolinės dainų kalbos posluoksnius. Kai tas rodiklis pasilieka nebylus, „neatsikastas“, belieka manyti, kaip Balys Sruoga yra nuoširdžiai samprotavęs, kad dainose kartais tiesiog *nusišnekama* (esą, *kokiu būdu galima savo vainikėlį palikti seseriai?*), kad jos kartais būna *suterliotos*, o mūsų aplaidžiai priimamos *už gryną pinigą* (Sruoga 2003a: 153). Tuo tarpu dainos apeiginių nuorodų siauručiais takais, palyginti mažai klaidžiojant, eita Zenono Slaviūno; jo nuopelnams priskirtinas ne vienas, nors ir dalinis išaiškinimas teisingai interpretuojant į simbolines situacijas patekusio įvaizdžio apeiginę prasmę ar „realistinį papročio pavaizdavimą“ (Slaviūnas 1955a), išmanyta jo ir pačios apeigos, ypač vestuvių (Slaviūnas 1955b). Bet šiandien jau to nepakanka, lyg būtų gauti tik tarpiniai rezultatai⁶.

5 Visus dainologinius tyrimus aptarti čia nėra galimybės, tad bibliografinės nuorodos paliekamos tik į kai kurių stambesnių darbų autorius, stumtelėjus į šalį jų ir kitų tyrėjų ne mažiau svarbius straipsnius, įvadás ar kitą smulkesnę mokslinę produkciją (Meulen 1919; Sruoga 2003b; Sauka D. 1970; Sauka L. 1968, Račiūnaitė-Vyčiniene 2000; Urbanavičienė 2000 ir kt.).

6 Juk mažų mažiausiai pastebimos išryškėjusios dvi dabartinį ištirtumą (ne vien aptariamam aspektu) silpninančios vietos: 1) pripažindami mūsų dainas kaip ritualinės kultūros tipo kūrybą, vis dar neturime visuminio, sisteminio ir skaidraus pačių ritualų struktūros vaizdo, galinčio pagrįsti menčiau sistemaiškai sutvarkytą, išskaidytą po gabaliuką, o neretai vien užuominomis sudygsniuotą jo versiją dainose; 2) trūksta šiuolaikinių lyginamųjų darbų, dėl to savaime, o kartu dirbtinai susiaurėja lietuvių dainų ritualiniai horizontai, lyg būtume užsimiršę ar dar blogiau – vengdami įžiūrėti jų toliuose plika akimi pastebimas tarptautines, ypač mūsų kaimynų, to paties reiškinio paraleles, dažnai identišką mūsų šeimai.

Nors mus dominančioje poetinėje kūryboje įforminti ritualai ir nėra tikroviškos jų kopijos, tačiau į dainų kanoną žvelgiant kaip į tam tikrą emocinę būsenų kalbą, taikant hermeneutinį požiūrį, dainų klasika bus matoma tik kaip ritualų, ypač šeimos, *status quo* saugotoja. Tiesaus kelio čia nebus, teks eiti pačiais ritualinės erdvės pakraščiuokais, vinguriuojant dainų kanono selektyviai pasirinktais apeiginių veiksnių bei judesių simboliais pažymėtais takeliais, galinčiais, be kita ko, nuvesti ir į mažiau „apšviestą“ šalikelę ar net klystkelį. Iš anksto dar vertėtų pasiaiškinti, kad, pereinant prie ritualizuotų situacijų dainose dažnai komplikuoto atpažinimo, akiratyje bus ne vien apeiginės dainos, bet orientuojamasi į visą jų paveldą, kaip į bendrąją „žanro ritualinę atmintį“, nes lietuvių dainose per daug esama tarpžanrinio judėjimo, motyvų perėjimų, jų pasikartojimų ir slinkčių, perprasminimų, kad mūsų reikalu būtų brėžiamos griežtos dainų apeigiškumo ribos, reikalingos kitais atvejais. Juolab kad, tarkime, šiuolaikinėse slavų šeimos ritualų ir folkloro studijose, be kitų istorinių šaltinių, dėmesio centre atsiduria ir vadinamoji neapeiginė dainuojamoji tautosaka (Еремينا 1991: 102–120), turinti daugybę sąsajų su lietuviškąja. Dėl dainų siūlomos medžiagos gausos⁷ straipsnyje apsiribojama motyvais, atspindinčiais įvairias su vedybų papročiais siejamas laikysenas, dar tik įvesdinančias į pagrindinį dainose šeimos kūrimo – vestuvių ritualą. Prieš akis platus ir margas šeiminių dainų vaizdo laukas, kuriame iškyla ryškiau nei kitos įbrėžta skirtingą giminystės pobūdį rodanti riba.

IŠ DAINŲ PRISIMINIMŲ APIE ŠEIMOS IR GIMINYSTĖS ISTORINIUS MODELIUS

Jau minėtos kietos normatyvinės pozicijos laikosi senoji dainų organizacija, tuo tarpu dalis vėlesniosios dainuojamosios tradicijos išsprūs iš jau pasenusių jos laikui normatyvumo varžtų ir pasisuks kita, rašytinei kultūrai artimesne, bet sakytinės atžvilgiu seklesne vaga, prisiėmusia ir siauresnį, linkusio pamokslauti, pamokomojo žodžio vaidmenį, pažįstamą iš to paties laiko literatūrinės didaktikos (Sadauskienė 2006). Kaip dabartiniai kultūros komunikacijos vadovėliai skelbia, keičiasi realybė, keičiasi produktas, keičiasi jo gamintojas (Зинченко, Зусман, Кирнозе 2007: 47). Todėl natūralu, kad tik senojo klodo dainų normatyvinio pobūdžio diskurse aptinkamas išsaugotas prisiminimas apie vadinamąją didžiąją šeimą, kurios pėdsakus, paliktus iš XV–XVI a., dar įmanoma empiriškai patikrinti – istoriniais faktais

.....
7 Straipsnyje šeimos naratyvo apmatai brėžiami atsižvelgiant visų pirma į seniausią lietuvių liaudies dainų paveldo dalį (vadinamąją dainų klasiką), esant reikalui užsimenama ir apie vėlyvesnes dainas. Teiginiams iliustruoti parenkami, autorės nuomone, tik reikalingiausi pavyzdžiai, kitais atvejais disponuojama Liaudies dainų katalogo informacija.

pagrįsti⁸. Kalbame apie etnologų bei istorikų išaiškinimą, kad Lietuvoje gyvavusi „išplėstinė šeimos forma, sudaryta iš kelių artimiausių giminaičių, dažniausiai su-tuoktinių ir jų vedusių sūnų šeimų“, vadintų *draugė*, *broliava*, kuri kartais klaidingai laikyta didžiosios patriarchalinės šeimos liekana (Vyšniauskaitė, Kalnius, Paukšty-tė-Šaknienė 2009: 124–134; Kalnius 2011 ir kt.), kuri iš tiesų daug kuo panėšėjo į priešistorinių laikų didžiąją šeimą. Šiandien, lyginant abu šeimos tipus, tikrai gali pasirodyti pernelyg akivaizdus jų artimumas, ypač moters padėties atžvilgiu. Kaip ir ankstyvaisiais patriarchalinės visuomenės amžiais „ištekėjusi indoeuropiečių moteris turėjo įsijungti į vyro šeimyną, kurioje ji gyveno kartu su vyro tėvu ir bro-liais“ (Gimbutienė 1996: 288), taip ir vėlyvaisiais išplėstinės šeimos formos laikais (XV–XVII a.) į panašią padėtį patekdavo tekėdama mergina. Lietuvių dainose kaip tik ši tema – negatyvi moters būsenų interpretacija vyro giminės aplinkoje – išsi-skiria ypatingu folkloriniu produktyvumu ir stipriu emociniu krūviu. Ir tai nėra vien dainų kūrybos vaizduotė: nuo pat patriarchalinės tradicijos įsigalėjimo pripa-žįstama visuotinai ir ilgiems šimtmečiams įsiteisinusi nauja vyro ir moters santykių forma su lig tol neįprasta besąlygiška moters priklausomybe vyrui ir jo šeimai. Vien todėl tokios padėties emocinės recepcijos poetinę raišką dainose būtų kebloka istoriškai periodizuoti... Užtat netenka abejoti, jog tikrai ne sporadiškai bus atsira-dusi viena kita poetinė situacija, dar nesubendrinta iki dabar nutąsytos emocinės klišės (marti visada skriaudžiama – aukos sindromas), visai tikėtina, dar ne mažo-sios šeimos gyvenimą atliepianti: *Ūžė užė pušis qžuolijoj, Verkė verkė sesuo dieverijoj* LTR 1924(108); *Ko sėse verkia, Ko sesiula aimanuoja, Ne vietoj nuduota, Prieš daug dieverių* SLS 897; *Derėjo lineliai, Išložėjo, lylio... Aš tų, tų loželių, Aš neraučiu, lylio... Aš paliėku brolių marčiom Ir sesiulam, lylio* SLS 216. Atsisijojus pirmiausia į akis krintančią emocinę retoriką, dainų tekstyne išnyra ir daugiau gyvenimo *broliavoje*, *draugėje* „mažosios kasdienybės“ paliudijimų. Pasak istorikų ir etnologų, ilgainiui mūsų minimoms neišsidalijusioms šeimoms, valdomoms tėvo ar vyriausio brolio, ėmus irti, jose esą kildavo nemaža įtampų. Būta ir šiaip visokio smulkaus buitinio susipriešinimo. Antai gausi draugė dažnai pradėdavusi nesutarti marčioms ėmus

8 Istorikė Ingė Lukšaitė parengė spaudai didžiulį Mato Pretorijaus istorinių rankraščių palikimą, kuriame, be kitos informacijos, pristatoma daug XVII a. Prūsijos kunigaikštystėje dar gyvavusių šeimos papročių, kituose šaltiniuose neaptinkamų arba retai aptinkamus patvirtinančių. Trečiojo *Prūsijos įdomybių...* tomo pabaigos skyrelyje „Dalykiniai komentarai“ parengėja paaiškina minė-to šimtmečio antrojoje pusėje būdingos lietuvininkų didžiosios šeimos susidarymo ir gyvavimo ekonomines prielaidas: kartu su šeimnininku viename ūkyje gyveno vaikų ir net šeimnininko brolių šeimos; tokią sudėtį lėmusi prievolių sistema, kuri leido mokėti sąlygiškai mažesnius mokesčius, nes činšo mokestis buvo mokamas nuo šeimos, t. y. nepriklausomai nuo to, kiek šeima turėjo darbingų žmonių (Pretorijus 2006: 731); kitataučiai dar XVI a. antrojoje pusėje yra stebėjęsi mūsų krašto didžiosios šeimos buitimi, kai kartu gyvendavo iki „keturiasdešimt ir daugiau vienos gim-iinės asmenų“ (BRMŠ 2: 339, 340); lietuvių istorikai tik patikslina, kad „vieną kiemą, dažniausiai valakinį, sudarydavo kelios vedusių brolių ir seserų šeimos“ (Jurginis 1978: 113).

dalytis kai kuriuos maisto produktus, nes viena turėjo daugiau vaikų, kita mažiau (Vyšniauskaitė, Kalnius, Paukštytė-Šaknienė 2009: 137), o tokia „draugė su keletu marčių XIX a. pabaigoje buvo įprastas reiškinys pietryčių Lietuvoje – Varėnos, Eišiškių, Alytaus rajonuose“ (Lietuvių... 1964: 440). Todėl nieko keista, kad minėto nesutarimo atgarsių iš marčių kasdienybės dar galima sugauti ir daugiau, kaip ir šioje linksma ironija paspalvintoje situacijoje, išlikusioje švenčioniškių dainoje, užrašytoje 1933 metais Tverečiaus apylinkėse: *Susbare marcios, Grucij grūsdamos: – Tu kerc tunkiau, Tavo vaikų daugiau* LTR 662(37).

Iš dainuojamojo repertuaro seniausios versijos – sutartinių – irgi dar lengvai „išsitraukia“ motyvai, kurie šiandien mūsų ausiai skamba tik kaip žaismingi, labiau humoristinius pasierzinimus primenantys buvusios buities atgarsiai, kuriuos taip ir knieti susieti su didžiosios šeimos sugyvenimo / nesugyvenimo tikroviškomis peripetijomis: *Aš pati, martela, Linelius sėjau, Ei kukolėli! Ne tu viena sėjai, Ir aš padėjau, Ei kukolėli! Citat, citat, martelas, Citat, nesibarkit, Ei kukolėli! Imkit, broliai, rykštelas, Nusiplakit martelas, Ei kukolėli!* SIS 242.

Net aiškiai hiperbolizuotas dainos kalbėjimas apie šeimos, į kurią nuteka mergina, didumą⁹, kaip ir kitais dainų poetikos atvejais, turėtų būti ne visai iš piršto laužtas, o veikiamas ir senųjų šeimos formų atminties. Dar didesnę intrigą kelia spėjimas, jog neatmestina, kad baltų folklorinėje atmintyje gali glūdėti ir kur kas archajiškesnio su šeima siejamo substrato nei mūsų čia priskiriamo šešioliktajam šimtmečiui. Štai Marija Gimbutienė tokių paliudijimų dairosi žengdama iš archeologui įprastos erdvės į tarpdalykinį paieškos lauką:

Baltų – prūsų, lietuvių ir latvių, – gyvenančių į rytus nuo Baltijos jūros, kultūra yra tikras Senosios Europos ir Indoeuropos socialinių sistemų bei religijų mišinys. Čia į indoeuropiečių patriarchatą įsiskverbė Senosios Europos matrilininės, matrilokalinės, matricentrinės sistemos elementų. Giminytės ryšių terminijoje lietuviai bent jau iki XIX a. išsaugojo neindoeuropietiškus terminus. <...> Latvių ir lietuvių folklore labai aiškiai atsispindi žmonos motinos ir žmonos brolio vaidmuo, taip pat endogamijos ir bandomųjų vedybų pėdsakai (Gimbutienė 1996: 251).

Giminytės terminų, aktualaus lietuvių giminytės sampratai argumento, nėra kaip apeiti ir šifruojantis dainų šeimos diskursą. Juo labiau žinant, kad senos kilmės kalbų turėtas žodynas, įvardijantis giminytės ryšius, rodo ir tose kultūrose buvusią

9 Plg. vestuvių dainų motyvus: *Ui, tu ten rasi, Mano jauna mergele, Šimtą mošelių, Du šimtu dieverėlių. Reiks mošytėlėms Po ploną abrusėlį, O dieverėliams Po plonus marškinėlius* JSD 386; *Pas močiutę augau, Valelę turėjau: Prisiverpiau, prisiaudžiau Dvi skrynias drobėlių. Dvi skrynias drobėlių, Trečią abrusėlių, Dieve, duok, dieve, duok Du šimtu mošelių, Du šimtu mošelių, Trečią – dieverėlių* LTt I 456.

jų sistemą ir svarbą (Crystal 2005: 67). Pagal nuo XIX a. nusistovėjusį mokslų standartą giminystės struktūrų tyrimai ikimoderniose visuomenėse visada buvo antropologų, kai kur ir etnologų dėmesio centre, ir tik iš dalies tuo domėjosi folkloristai. Susidariusią spragą lietuvių folkloristikoje ėmėsi taisyti kalbininkai XX a. antrojoje pusėje, žinoma, sava intencija – tirdami kalbą. Tiesiog jiems rengiant didžiojo *Lietuvių kalbos žodyno* tomus, taip pat narpliojant nelengvai išnarpliojamą giminystės pavadinimų kilmę, ypač aiškinantis jų baltiškas / nebaltiškas ištakas ir tolesnę istorinę raidą, buvo patogu remtis po ranka esamais gausiais dainų ištekliais, tarp jų ir motyvais, išlaikiusiais nemažą giminystės terminų. Toji lingvistiškai bei neišvengiamai kartu ir etnologiniu atžvilgiu pagvildenta giminystės terminologijos dalis ne tik leidžia gerokai paspartinti žingsnius, reikalingus ir šio straipsnio užduočiai spręsti, bet ir suteikia patikimas atsparas šiaip jau gana fragmentiškai ir padrikai dainose paskleistam bendram šeimos vaizdui.

Giminystės terminijos žinovai pabrėžia dvejoją gentivardžių vartoseną: kraujo, arba prigimtinės, ir vedybinę, arba svainystės; kraujo giminystės gentivardžiai dar rūšiuojami pagal kartas ir jų laipsnius, pavyzdžiui, pirmos kartos ir pirmo laipsnio giminaičiai yra vaikai: sūnūs ir dukterys (Salys 1986: 16–18); primenama, kad „giminystės pavadinimo reikšmė visada apima du polius – *kalbantįjį* asmenį (ego), kurio atžvilgiu skaičiuojama giminystė, ir kitą – *ieškomąjį* asmenį“; tas pats asmuo „gali būti pavadintas, pavyzdžiui, ir *anyta*, ir *žmona*, ir *moša* priklausomai nuo to, kieno akimis – *marčios*, *vyro* ar *brolienės* – vertinama giminystė“ (Buivydienė 1997: 13). Ne mažiau įdomu, kad vien lingvistinė pavadinimų analizė leidžia teigti, jog lietuvių kalboje vedybų giminystės leksiką sudaro arti 190 žodžių; iš šių pavadinimų ir tarp jais įvardijamų asmenų susidariusių tam tikros tvarkos reglamentuojamų tarpusavio ryšių daroma išvada apie ypatingą santuokos partnerio vaidmenį žmogaus gyvenime ir kartu santuokinės partnerystės formų įvairumą (ten pat: 201). Nedaug su šios išvados pirmuoju dėmeniu prasilenktų ir dainų giminystės terminų išsklotinė. Kaip ir iš chronologiškai seniausiam indoeuropietiškajam vedybų giminystės pavadinimų sluoksniui priskiriamų *šešūras*, *dieveris*, *jentė*¹⁰ pirmieji du nūdien dažnam jau ir pažįstami tėra iš dainų. Kalbininkų išaiškinta ir nemažą terminų vartosenos „nukrypimų“ nuo mums dabar įprastos vieno ar kito pavadinimo semantikos, kuriuos leidžia įžvelgti vėlgi pirmučiausia dainų kalba. Štai lietuvių *marti* vartota

10 Kalbininkė Rūta Buivydienė pateikia žinių, jog brolių žmonos, gyvenusios kartu didžiojoje, neišsidalijusioje šeimoje, viena kitai turėjo specialų pavadinimą – *jentė*; tik jam pasitraukus iš aktyvios vartosenos, jos viena kitą pradėjo vadinti *marčia* (Buivydienė 1997: 134); dar pabrėžiama, „kad vyro sesuo iš seno skirta nuo iš pašalio atitekėjusios vyro brolio žmonos (*jentės*), nors to paties laipsnio svainystės sąvokai „žmonos brolio žmona“ seno žodžio iš viso neturėta“; tai esą „aiškiai rodo patrilokalinį senosios santuokos pobūdį“ (ten pat: 208). Tiek giminystės terminų tyrėjams, tiek šio straipsnio autorei nepavyko dainose rasti žodžio *jentė*, neabejotinai indoeuropietiškos kilmės (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 760), taip pat nėra ir senojo motinos brolio pavadinimo *avynas* bei jo žmonos *ava*, *avynienė*.

šiomis reikšmėmis: „sūnaus žmona“, „atitekėjusi moteris visiems jos vyro šeimos nariams (tėvams, broliams, ir seserims)“; pasitraukus iš vartosenos jau minėtai *jen-tei*, brolių žmonos viena kitą irgi vadino *marčiomis*; šis žodis turėjęs dar senesnes „žmonos, sužadėtinės, nuotakos“ reikšmes. Dėl pastarosios etimologai yra netgi iškėlę žodžių *merga* ir *marti* kilmės bendrumo idėją, esą lietuvių (resp. baltų) kalboje tik ilgainiui jie imti vartoti opoziciškai kaip tam tikri jauno moteriškos lyties asmens „būvį“ (luominę priklausomybę, „stona“) žymintys pavadinimai: *marti* kaip ištekanti ar neseniai vestos (žengiančios ar ką tik įžengusios į moterystės luomą) jaunos moters pavadinimas čia užima tarpinę padėtį, kai vieni kontekstai ją priartina prie *mergos*, kiti – prie *moters*, „žmonos, bobos“ reikšmių; teigiama, jog kaip tik iš bene seniausios žodžio *marti* dabartinės reikšmės „ištekanti ar neseniai vesta moteris“ susiformavo *marčios* reikšmės „sūnaus žmona“ ir „atitekėjusi moteris visiems jos vyro šeimos nariams“ (plačiau žr. ten pat: 133–143). Pasirodo, kad *marčių* seniausia jos reikšmė (žmonos, nuotakos) gražiai mena Mažosios Lietuvos dainų tradicija, fiksuota XIX ir XX amžių sandūroje: *Uj mergyte, uj jaunoji, Nevėluodink pusrytuką! Kitų marčios jau neš pietus, O manoji pusrytuką* Klvd 12, p. 6–7; *Žaliam darže po alyvų Sėd' zalnierius su marčia, Kalbin' savo mylimąją* Klvd 128, p. 61; sūnus kreipiasi į tėvą: *Pakinkykit margą kariatėlę, Aš važiuosiu martytės parvežt. Tverkit marčiai už baltų rankelių, Veskit marčių į naują svirnelę!* Klvd 398, p. 196; *Man's pons šiandie marčių veda; Kur jaunikis sės su marčia* Klvd 88, p. 312. Minėtą *mergos* ir *marčios* bendros kilmės idėją, mums labai netikėtai nuskambančią, jų prasmių artimą ryšį dar išduoda ir sutartinių užuominos: *Gieda, gieda marčios, Atataria mergos* SIS 480.

Besidomintys dainomis yra pastebėję ne tik šio termino, bet ir kitų neva ne visai tvarkingą, neapibrėžtą vartoseną, t. y. semantiškai neaiškiai apveltą veikiančių personažų įvardijimą, lyg jie būtų kažkaip painiojami. Į tai paprastai per daug nesigilinama, darant prielaidas, kad tokiais atvejais dainuojančiojo (ar užrašanciojo) „nenuklausa“ (to dainų užrašinėjimo istorijoje iš tiesų pasitaiko), o neretai ne visai rišlų patį dainų veikėjų traktavimą priskiriant grynai tautosakinei – ne visada semantiškai aiškios artikuliacijos savybei, tapatinamai su apskritai daugiaprasmiu kalbėjimu simboliais. Baladžių tyrinėtoja Modesta Liugaitė-Černiauskienė pagrįstai spėja, neatmesdama istorinės įvaizdžių raidos nešamų pokyčių, čia esant tradicinių lietuvių dainų ir jų atskiro „požanrio“ – baladžių (nelietuviškos) poetikos skirtumų; ji teigia, kad vienoje panašaus turinio iš slavų perimtoje baladėje tie patys veikiantys asmenys minimi (išverčiami) kaip *vyras* ir *žmona*, o kitos dainos, turėjusios intensyvesnę tradiciją lietuviškoje terpėje, variantų tekstuose jie veikia kaip *bernelis* ir *mergelė*:

[L]ietuvių dainuojamojoje tautosakoje tarp šių įvardijimų nėra žymaus prasminio skirtumo, t. y. berneliu, mergele gali būti vadinamas ir jaunystės dieną draugas, ir sutuoktinis.

Tai taip įprasta, kad klasikinių mūsų dainų kanone esame pratę girdėti dainuojant apie mergelę, ne apie *pačią*, apie bernelį, o ne *vyrą*. Tad toks skirtumas veikiau bylotų apie vėlyvesnį *us* ankstyvesnį aptariamų dainų pobūdį, apie „skolintą“ *us* „savą“ kilmę (ar skirtingą adaptavimo laipsnį) (Liugaitė–Černiauskienė 2015: 137).

Negalima šiuo atveju ignoruoti ir į kitus šeimos narius apibūdinančių sąvokų *broleliai*, *seselės* turinį įsiterpusios dar vienos, ne kraujo giminystės ir ne svainystės, reikšmės. Tiesą sakant, Mykolas Biržiška tolimos praeities kraujo ryšio atspindžiu buvo linkęs motyvuoti kone visus taip įvardijamus jaunos žmones, teigdamas, kad „mūsų papročiai ir dainos vedasi mus į tuos laikus, kuomet žmonės tebegyveno dar didžiomis šeimynomis, arba atskiomis giminėmis, kurias sudarė vieno kraujo, bendros motinos–pramotės vaikai–gentys“; ir kad mūsų laikus jie pasiekė kaip dainų *broleliai ir seselės* (Biržiška 1921: 67, 1925: 55). Balys Sruoga, čia matydamas tik ryškias liaudies kūrybos simbolizmo apraiškas, kalba nuosaikiau, pabrėždamas, kad „gausingieji lietuvių dainų *brolyčiai*, *sesytės* dar nereiškia giminingumo ryšių; *brolužis* – gali būti ir jaunikis, ir vyras, ir šiaip berniokas, kaip *sesytė* gali būti ir jaunoji, ir nuotaka, ir jaunamartė, žinoma, ir šiaip mergiotė“ (Sruoga 2003a: 150). Ne vienu atveju sunku būtų nuginčyti tokią išplatėjusią apibendrinamojo pobūdžio brolių ir sesių konotaciją tiek lietuvių kalboje, tiek dainose (*Šilai, pušynai, Trakai beržynai, – Tai gražiai jojo Brolelių pulkai* JLD 477). Šiuolaikiniam suvokėjui tai iš tiesų nemaža atpažinimo problema, dėl kurios net istorikų vertinimuose gali įsivelti vienokių ar kitokių paklaidų, kaip ir tvirtinant, kad visi dainų *berneliai raitužėliai* yra „nevedę, nes į karą išlydi ir pargrižtančius pasitinka tėvai, seserys, mergelės, bet ne žmonos ir vaikai“; pridūrus, kad ir „žuvusio gedi tie patys asmenys“ (Jurginis 1978: 15). Juolab kad žodžių *broliai*, *seserys* semantinis laukas ir toliau linkęs tautosakiškai plėsti savo ribas; vėlyvosiose – XX a. antrosios pusės partizanų dainose ne tik atsiranda nauja poetinė formulė *miško broliai*, bet ir aptariamos kadaise kraujo giminystę žymėjusios sąvokos jau tampa naujos ideologijos – patriotinės plotmės žodžiais raktais, kurie perkeltine prasme ima reikšti ir „tos pačios aplinkos, bendrų interesų vyrą bei moterį; artimą, bendrą bičiulį (ę), draugą“ (DLKŽe): *Išėjo broliai ginti tėvynės Laisvi ir narsūs kaip sakalai* LLD XXI 47; *Nebelaukite mūsų, sesutės, Nesugrįšim laisvais sakalais* LLD XXI 188.

Vienokia ar kitokia giminystės terminų turinio kaita vyksta ir jų vartosenos viduje; štai dainose žodis *motina* yra įsiteisinęs įvairiausiomis deminutyvinėmis formomis, tarp kurių ypač dažnai pasitaiko leksema *močiutė*, šiandien dažniau ir šnekamojoje, ir bendrinėje lietuvių kalboje suprantama ne *motinos* kaip *moters savo vaikams, mamos, motės*, o *motinos ar tėvo motinos; senelės, bobutės* reikšme (LKŽ VIII: 308, 367). Semantinės kaitos žymeniu galima laikyti ir dzūkų dainos dar prieškarui lyg specialiai pabrėžiamą negiminišką ryšį: *Tu berneli, Ne broleli, Laiskie žirgų Rūtų daržan* LTR 3506(75).

Grįžtant prie lingvistiškai matomo giminystės terminų diachroninio aspekto, įdomu pastebėti, kad seniesiems ir tik lietuvių kalbos reiškiniams priskiriami giminystės pavadinimai *laigonas* „žmonos brolis“, *našlys*, *šeirys*, pažįstami ir mūsų dainoms, o bendrabaltiškais žodžiais laikomi *marti*, *moša*. Ne mažiau įdomu patirti, kad antai seniausiam indoeuropietiškam vedybų giminystės pavadinimų sluoksniui atstovauja *šešuras*, *dieveris*, *uošvis*, *uošvė* ir *svainis*, *svainė*, kad taip pat senais vedybų pavadinimais laikytini *ovras*, *pats*, *pati*, o baltų-slavų vedybų terminų sluoksniui skirtini *boba*, *žentas*; jie visi įsiprasminę dainose kaip reikšminga dainų retorikos dalis, žyminti itin seną šeimos sandaros kultūrinę paradigmą. Dainų sąvokynui priklauso ir labiau šalutiniai giminystės pavadinimai, tarp kurių būtų *gulovas*, *gulovė* (ekspresyvus pavadinimas: *Ateit žiemelė*, *Šalts rudenelis*, *Storokis*, *berneli*, *Sau gulovelės* DŽT 65), iš šnekamosios kalbos atsinešti *senis*, *diedas*, *prisiega* ar *martuolė* „marti“ (pastaroji yra dainų kalbos okazinis reiškinys: *Marti*, *martuola eidama parpuola* SLS 932; plg. kitus dainų poetinius ištarimus: *genelio genumai*, *gaidelių gaidumai*). Beje, pavadinimų skoliniai, tarp jų ir dainose itin dažnai pasitaikantys *švoogeris*, *švoogerka*, vestuvių apeiginiai asmenys *svotas*, *svočia*, pasirodo, sudaro palyginti nedidelę lietuvių kalbos vedybų apeigų ir vedybų giminystės pavadinimų dalį (apie dvidešimt žodžių). Tai tik keli štrichai iš daug platesnės, dar nesusistemintos giminystės pavadinimų istorijos sklaidos dainuojamosios poezijos tekstuose.

Kodėl giminystės pavadinimų istorijai, iš pažiūros tokiai sausai lingvistinei informacijai, mūsų skiriama tiek vietos šiame straipsnyje? Iš fiksuoto giminystės terminų tęstinumo dainose, dainuotose net XX amžiuje, galima spręsti, kad „vykstant kultūros kaitos šuoliams“ mūsų dainos išsaugojo ne vien buvusį šeimos modelį su ypač akcentuojamais ryšiais tarp šeimos narių, bet drauge ir teigė, kad buvusi giminystės sistema neužmiršta, tarsi ji tebegaliojotų ir būtų kaip kadaise, Vytauto Kavolio žodžiais persakant, kultūriniu autoritetu. Tradicinė šeima ilgai gyvuodama, nors ir būdama atvira naujovėms, keičiasi iš lėto; tiesiog palengva kintančios socialinės aplinkos poveikis jos negriovė iš pamatų. Juk iš tikrųjų šeimos institutas savo galias praranda tik dabar, dabartinių kartų akyse, jam senąja forma atsidūrus ties visiško suirimo slenksčiu. Peržengusiųjų anapus jo vis daugėja. Nelyginant šeimą, kaip ir dainas, ištikimai stovėjusias šeimos sargyboje, būtų ištikusi ta pati lemtis – atėjęs metas panirti užmarštin, išliekant vien reikšmingu istoriniu kultūros paveldu, užleidžiant vietą kitokiai (dažnai nesantuokinei) šeimos sampratai.

Kitas šiandien aktualus dalykas, kad dainiškoji gentivardžių vartoseną ne vienu atveju bus išlaikiusi laiko egzaminą ir regioniniu atžvilgiu. Dar galima sekti šiais regioninę giminystės kultūrą žyminčiais įspaudais. Pavyzdžiui, iš tolimų laikų paveldėti žodžiai *šešuras* ir *dieveris*, *moša* ilgiausiai išsilaikė pietų ir rytų Aukštaičiuose, tuo tarpu žemaičiai šių žodžių neturi, – tai patvirtina ir tų vietų dainos. Arba, tarkime, *šeirys*, žinomas labiau iš Klaipėdos krašto dainų (*Ateit šeirys paskui Šilkų tinklą*

nešqs, Nor tinklą traukti, Nor mane sugauti Klvd 102, p. 317). Dainose užsičiuopia ir daugiau įdomių faktų iš regioninių šeimos tradicijų, šia prasme dainų kūryba vis dar pasitarnauja kaip kokie neprarandantys vertės istoriniai kultūros analai, – vis dar yra kuo įsitikinti, ką patikrinti ir ką atrasti.

Juk daug ką pasako ne tik esamas seniausio paveldo žodynas, bet, kaip anksčiau užsiminėme, ir... tokio nebuvimas. Rūta Buivydienė, remdamasi garsių indoeuropeistų Tamazo Gamkrelidzės ir Viačeslavo Ivanovo tyrimais, pastebi, jog antai spėjama, kad bendro europietiško termino dukters vyrui (dabartiniam *žentui*) žymėti nebuvę, nes galiojęs postulas, kilęs iš patrilokalinio indoeuropiečių šeimos pobūdžio, po vedybų nutraukti ryšį su žmonos šeima, tad esą žmonos giminei ir tokio termino nereikėję. Autorė dar pakomentuoja, kad tokiōs nuomonės laikosi ne visi, nes visiškas santykių nutraukimas su žmonos šeima neįmanomas ir esą galįs būti vien „antropologine nesąmone“ (Buivydienė 1997: 147, 148). Tuo tarpu minėti indoeuropeistai įtikinamai kalba dar apie vieną esminį indoeuropietiškosios giminystės sistemos ypatumą: rekonstruojama daugybė žodžių, reiškiančių žmonos santykius su vyro giminaičiais ir beveik nė vieno iš vyro santykių su žmonos šeima, tarsi jokie ryšiai jų nė nesietų. Ištekėdama dukra, sesuo palieka buvusią savo šeimą bei giminę ir visi ryšiai su ja nutrūksta (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 761). Ir jokio kelio sugrįžti indoeuropietei moteriai nėra, kaip jo nėra ir lietuvių (ir ne tik jų) dainų ištekėjusiai mergelei. Žinoma, naivu būtų kalbėti šiuo atveju apie prosenovišką kultūrinę atmintį, neva „atplevenusią“ nežinomais kanalais į mūsų laikams pažįstamą poetinę dainų gramatiką, nors, kita vertus, nusistebėjimo kai kurių idėjų nepaprastu tvarumu, lyg neatsitiktiniais jų sutapimais ir gebėjimu prasiskrosti kiaurai ar skersai per laikų ilgaamžes pakopas, neturinčias jokių sienų, būta ne kartą¹¹. Kad ir šitoji, savo esme socialinė ištekančios dukters atkirtimo nuo savo giminės traktuotė, sakytume, išsitęsusi laike nuo pat senosios patrilokalinės santuokos įsigalėjimo iki jos saulėlydžio (XX a.), lyg niekur nieko pastaraisiais šimtmečiais persikelia jau į emocinę marčios dramą vestuvių dainose, išsiūbuodama ją iki aukščiausio paveikumo laipsnio – mitologinės versijos. Ir tokio turinio daina, kurioje ištekėjimas prilyginamas mirčiai, neprasidama kultūrinio prestižo¹² visiškai kitomis sąlygomis gyvenančiame dabarties sociume, ir toliau žavi gaudindama bent jau vyriausiąją jo kartą, o neretai ir jaunesnes, vis labiau tolstančias nuo baigiančios savo

11 Kaip pavyzdį galima nurodyti lyginamosios mitologijos tyrėją amerikietį Josephą Campbellą, XX a. viduryje rašiusį apie mitinius herojus, skirtinguose pasaulio kraštuose ir skirtingais mūsų civilizacijos laikotarpiais veikusius pagal panašią mitinio mąstymo schemą, subendrinamas juos iki herojaus su tūkstančiu veidų (Campbell 2015).

12 Turima omenyje vestuvių baigiamojo ciklo (grįžtusių) daina „O aš viena dukrelė“ (V 2857), kurioje ištekėjusi duktė virsta paukšte (gegute), tikėdamasi sugrįžti į gimtuosius namus. XX a. paskutiniiais dešimtmečiais ji laikyta populiariausia lietuvių liaudies daina – jos užrašyta arti dviejų tūkstančių variantų. Toks užrašymų skaičius ir liudija dainos prestižą (tiek daug būta ją dainavusių), beje, jos paplitimas turi ir labai ryškų regioninį „indeksą“ (pietryčių Lietuva).

amžių istorinės šeimos sanklodos, patiriančios nūnai, mūsų akimis žvelgiant, didžiulį nuosmukį. O vedybų giminystės terminų apžvalga leido įsitikinti, kaip jie sakininės (ritualinio tipo) kultūros sąlygomis tampa semiotinėmis priemonėmis ir drauge su kitomis (elgsenos, nuostatų, daiktų, aprangos ir pan. simbolika) kuria bendra pasaulėjauta įrėminamą šeimos bei giminės kultūros reikšmių sistemą dainose.

ŠEIMA KAIP STANDARTIZUOTA VIEŠA TAPATYBĖ

Visų pirma kelios pastabos dėl kraujo ryšiais siejamos šeimos bendrojo vaizdo. Senojo stiliaus liaudies dainų personažus neretai regime ne kaip bendruomenėje gyvenančius sociumo savarankiškus asmenis, bet pirmiausia kaip pagrindinius šeimos ir giminės narius, kurie, saistomi giminystės bei svainystės ryšių, veikia pagal jiems tradicijos numatytą elgsenos kodą: *tėvas–šešuras, motina–anyta, sūnus–brolis–dieveris* (bernelis), *duktė–sesuo–moša* (mergelė). Dainose koncentruojamasi į vadinamąją paprastąją pilną šeimą, kurią sudaro tėvai ir jų vaikai (Vyšniauskaitė, Kalnius, Paukštytė–Šaknienė 2009: 127), kitaip sakant, į poetinį diskursą įrašyti tik pirmos kartos ir pirmo laipsnio kraujo giminaičiai, jame nėra nei senelių, vaikaičių, nei dėdžių ar pusseserių; įdomus dar vienas dalykas – šiuolaikiniai etnologai yra paneigę išgalėjusių nuomonę, kad senovėje lietuvių kaimiečių šeimos buvusios *labai vaikingos*, nes esą istoriniai dokumentai leidžia spėti, XVIII–XIX amžiuje šeimą turėjus tris–penkis vaikus (ten pat: 168–171). Dainose irgi panašiai pasakojama, nedaug nukrypstant nuo šio spėjimo: *Mes buviemo trys brolių. Mūsų trijų vienas žirgas* SIS 368; *Mes trys sesiutėlas, sėdauta, Visos verpėjėlas, sėdauta* SIS 653; *Sesi augo su broliu, Sadaujėla linago* SIS 374; *Buvā mūsų, sadula, Vienas brolis, sadula* SIS 360; *Kad mes buvom Penki broličiai, Mes išsipjovėm Žalias lankeles* SIS 684; *Turėjo močia Devynias dukras, Čiutala, čiutata* SIS 1203a; *Kur penkios šešios dukrelės, Ten penkios šešios skrynelės* LTt 2 20. Dainiškoji tėvų ir vaikų santykių interpretacija poetiniame diskurse esti pastovi ir nekintanti, su iš ritualinės laikysenos bei paprotinės teisės plaukiančiu imperatyvumu: iš vaikų pusės – pagarba ir klusnumas, tėvų pareiga – rūpintis vaikų dabartimi ir ypač ateitimi. Šįkart apeisime šiuos santykius įforminusią „estetinę-emocinę dominantę“, nesigilindami, kultūrologų leksiką vartojant, į šiuo atveju galimus šeimos kultūros aspektus: dekoratyvųjį (tikrovę pagražinantį) ar kompensacinį (ko labiausiai trūksta); juo labiau kad perspektyvu čia išvelgti abu aspektus, nes jie iš tikrųjų simbolizuoja *dvi priešingybes* suderinančią formulę, kuri *nusako aukščiausių, pajėgiausių kultūros vertybių savybes* ir kuri „turi galią jungti tikrovės atspindį ir viziją“ (Kavolis 1992: 14). Šios nuostatos yra persmelkusios ir dainų ritualinę poetiką. Nesant aiškių nuorodų į faktinius duomenis, nors jie, kaip įsitikinome, retsykais išnyra replikos pavidalu ar kokia kita užuomina, mūsų dainų retorika spinduliuote spinduliuoja kaip tik minėta kryptimi organizuotas *stipraus*

simbolio galias, suteikdama tai, ko mes iš dainų ir tikimės, ko ilgimės – leidžia vaizduotėje realiai tikrovei susiliesti su idealia. Ir tai vyksta anaipso ne perversiškai, neiškrepiant tikrovės, o greičiau nuo jos atsispiriant, į ją susitelkiant. Kultūrologų teigimu, kiekviena „kultūros istorija prasideda kokio nors reikšmių rinkinio aprašymu“, bet aprašyti pasirenkant tik tas „reikšmes, kurios sudaro savitą logiką turinčią ir dinamiškai veikiančią struktūrą“ (ten pat: 15). Mus dominančių tokių šeimos reikšmių ansamblio trajektorijų, ryškiai brėžiamų dainose, nepastebėti neįmanoma. Viena iš jų yra paženklinta šeimos narių tarpusavio ryšių giliu įspaudu. Neatsitiktinai lietuvių šeimos kultūros istorija jau senokai pradėta studijuoti nuo dainose esančių su giminyste siejamų simbolinių konfiguracijų ir jų reikšmių ansamblio iškėlimo. Štai ne sykį jau kartota, kad senas ištakas turinčiam „brolio ir sesers santykiui būdinga tam tikra tarpusavio globos nuostata – brolis saugo seserį nuo jai gresiančių pavojų“ (ten pat: 21–22), kad greičiausiai *brolio vaidmuo šeimoje netgi bus matriarchatinė reminiscencija*, kurią esą išduoda *tautosakos* [dainų – B. S.] *motyvai, kuriuose mergelė kreipiasi į brolelį, kad ją vaduotų, kad lydėtų, gintų* (Maceina 1991: 454–455). Iš tikrųjų dainos kalba ne vien apie brolišką rūpinimąsi seserimi, paprastai susekamą iš ritualinio vestuvių kanono, bet gyvai reflektuoja kur kas įvairesnę abipusę brolio ir sesers bendrystės interpretaciją¹³: *Taiso, rėdo sese brolį: Brolis kary jojo* SIS 1231; *Lydžiu, laide sesiula, tata, Brolį karelin, tata* SIS 1261; *Palydžia leidžia, Tūto kadijo, Broliai sesiulį, Tūto kadijo* SIS 1467; *Aš brolį myliu, Aš brolalį myliu. Broliu savo vargelių Nesakysiu. Broliu pasakysiu, Brolis – martelai, Marti mano vargeliais Nusijuoksa* (svainiukui pasakys, šis – sesiulai, sesuo jos vargeliais nusiverks) SIS 381; *Penki broliukai, Imkit po rykštelę, Sugrasykit seserėlę, Kad daugiau netruktų* LTt 2 38; *Kad netrūkinuotų, Kad negertų arielkėlės, Kad neuliavotų* JLD 41.

Kaip galima spręsti iš vėlesnės dainų raidos, silpstant ritualinei dainų atminčiai, silpnėja (o gal tik imamas viešinti?) ir brolių, seserų ryšys. Išsilaisvinęs iš ritualinės priklausomybės, šeimos naratyvas, lyg būtų gavęs leidimą įeiti į namų vidų, ima atvirauti apie šeimos gyvenimo kasdienybę, dažnai brutalią ir atstumiančią. Dabar liete liejasi kalbančiojo *ego* (ištekėjusios sesers) skundas, be jokių pustonijų: kaip yra blogai ir kaip to neturėtų būti. Ypač aktualinama iš skirtingos socialinės padėties kylanti, matyt, visais laikais galinti įsiplieksti nesantaika: *Bagoti brolaliai Sesiulas nelunko* SIS 22; *Geria broliukai Žalią vynelį. – Gerdami gerkit, Leisdami leiskit, N' užmirškit manęs, Vargo sesulės* LTt 1 489; *Brolelio varteliai Kuolu veriami, Meilieji žodeliai Kriukių traukiami* LTt 1 490; *Švogerkų lydėja, Sudzievu sake, E cikrų sasulį ciuciais išrydė* LTR 707(101); *Jaunute buvau, durnute buvau, Sava brolalia nepalydėjau, Prie ja gyvestelį neraskčiau, Sava vargelia nepaūturau* LTR 708(61). Dar

13 Susistemintame slavų vestuvių tradicijos sąvade taip pat nurodoma, kad brolis atsako už sesers mergavimo laiką, jis privalomąja tvarka dalyvauja per vestuves sesers atsiskyrimo nuo tėvų šeimos apeigoje, perleisdamas vėliau savo teises į seserį jos būsiamam vyrui (Tupa 2012: 194–199).

vieną šeimos narių santykių istoriškai ir rituališkai motyvuotą trajektoriją matome iš minėto tėvų ir vaikų ryšio, tarsi ilgam „užšaldyto“ dainose, t. y. beveik nepatyrusio jokios desemantizacijos. Istorikai yra pripažinę, kad tėvų pareigas ir teises vaikų atžvilgiu, kaip ir pastarųjų pagarbą ir paklusnumą tėvams apibrėžė griežtas paprotinės teisės reglamentas (fiksiuotas ir Lietuvos Statute 1588 m.), kurio atgarsiai persikėlė ir į dainas. „Tekėti ir vesti galima buvo, tėvams sutikus. Jeigu mergina išeitų už vyro be tėvų sutikimo, ji netektų bet kokių teisių į tėvų turtą“ (Jurginis 1976: 98). Šią kadaise nerašytą taisyklę, jau ataidinčią ir iš piršlybų apeiginės aplinkos, skelbė liaudies daina, kurioje įsisteisusią tėvų valią šiandien skaitome kaip stereotipinę dialogo klišę, turinčią, beje, ir papildomų semantinių indeksų, tarkime, žyminčią itin senos prigimties moteriškosios linijos – motinos ir dukters – svarbą (atitinkamai ir vyriškosios: tėvo ir sūnaus): *Primijoją svetelių, Čiutute, Kokie sveteliai? – Piršleliai... Mani jauną kalbino... Mani jaunos nekalbink... Kalbink mano močiutą* SIS 713. Šiandien tokia tėvų ir vaikų sąryšio pusė implikuoja dvejopą recepciją: reginti ją rečiau kaip nepraradusią prestižo šeimyninę idilę, nors dažniau, žvelgiant iš plačios istorinės perspektyvos, tėvų vaidmuo čia matomas kaip konservatyvus, praradęs kultūrinį prestižą imperatyvas, tiesiog atgyvena, suvaržiusi individo laisvę, neleidusi jam pačiam tvarkyti gyvenimo. Tiesą sakant, vėlesnioji liaudiškoji meilės romansų poezija, kone atsiribojusi nuo bet kokių šeiminių kolizijų, nors negrabiai ir statiškai kuriama, vos spėjusi išlįsti iš slegiančio ritualinio kiauto ir nespėjusi įgyti naujų instrumentų, bandys senu metodu, kolektyviai sakomu balsu, persiorientuoti į naujas – asmeninės meilės temas. Nauja vaga bus varoma plačiai, bet sekliai, kol pagaliau paaiškės, kad tai prieinama rašto kultūros sąlygomis tik individualiai poetų kūrybai, kuri, kaip apskritai visa šiuolaikinė kultūra, dabar ir tegali „susitelkti į individualių poreikių tenkinimą, spręsti individualias problemas bei grumtis su asmeninių gyvenimų iššūkiais ir rūpesčiais“ (Bauman 2015: 20), tarp jų, žinoma, ir šeimos¹⁴.

Užtat klasikinė lietuvių daina viena iš svarbiausių užduočių bus pasilikusi naujos šeimos kūrimo stipriai įritualintą variantą. Vedybų ritualas, kaip ir tam tikros jo apeigos (dovanojimų, šokimo, užgėrimų ir t. t.), siejamas su dviem bendruomenių narių persiskirstymu, su naujų ne vien būsimai šeimai ir jų giminaičiams, bet ir platesnei bendruomenei aktualių santykių užmezgimu (Latinytė-Liogienė 2013). Tokį aspektą liudija ir dainų žodynui būdinga poetinė formulė *leisti į žmones*: – *Mariuti sesi, Mariutyti sesi, Kas tav' leidžia Žmonelėse? <...> – Tėvelis leidžia Žmonelėse* SIS 795; *Katrą pirma žmonėsn' laida? Sedulėlė lingo, Lingo, lingo, Sedulėlė lingo. Ar brolutį, ar sesutę? <...> Seję pirma žmonelėsi... Brolutėlį paskui laida* SIS 646. Nepaisant to, baimės ir nežinomybės emocinė laikysena visų pirma būdinga dviem –

14 Šiame straipsnyje plačiau nepristatoma romansuose plėtojama labiau individualizuota meilės tema (būdinga individualiajai kūrybai apskritai), neturinti sąsajų su ankstesniuoju senojo stiliaus dainų kolektyvinio pobūdžio šeimos ritualais grįstu poetiniu diskursu.

nuotakos ir jaunikio – giminėms: O kas *bijo, pabijo Anyta būti, Anytėla būti? Bijo mano matute Anyta būti, Anytėla būti. Nebijok, matute, Anyta būti, Anytėla būti: Visų žmonių močiulas Anyta buvo, Anytėla buvo* (bijoma taip pat šešuru, dieveriu, moša būti) SIS 1477; *Kas iš tų skrynelių, Iš plonų drobelių: Nepažįstamas bernužėlis, Bernužio giminėlė* JSD 277. Baimingos nuojautos kupini ir kiti nuotakos pasvarstymai keičiantis jos socialiniam statusui: *tau tėvelis, o man šešurėlis, tau broliukas, o man dieverėlis; Einu lauke juoda, Sako – tinginėla; Einu lauke balta, Sako – mundrinėla. Einu kalbėdama, Sako – tatauškėla; Einu tylėdama, Sako – nečikėla. Nesimanau, Neprimanau, Tarp šių baltų Kaimynėlių Kaip martauti* SIS 459.

Nesileidžiant į daugybės konkrečiai dainose eksponuojamų šeimos kūrimo ritualinių situacijų reikšmes, daugiau ar mažiau lengvai šifruojamas, pravartu atkreipti dėmesį, ar visada teisingai interpretuojame iš tolimų laikų, netgi iš viduramžių kultūros einančią pasaulėvaizdžio refleksiją mūsų dainose. Ar visada pagauname tikrąsias dainų deklaruojamas vertybines orientacijas ir kriterijus, nesusimąstydami, jog už akies kraštelium greitomis permestos lyg ir aiškios motyvo raiškos gali glūdėti visai kito turinio plotmė, kurią jam teikė kitais laikais gyvenę dainų kūrėjai? Kaip pavyzdį nurodysime dažną mūsų dainų motyvą, kai merginos tėvai, paprastai motina, neatidaro vartų piršliams, sakydami, kad *dukrelė dar per jauna, kraitis nekrautas*, taktiškai prašydami kitą kartą užsukti: *Ir išėjo tetušėlis, Ir užkėlė vartelius: – Jokit pro šalį jūs, jauni berneliai. Nepaauگو dukrelė, Nesuklojo kraitelį, Dabar ne čėsas su jums kalbėti* (antrą kartą jiems atjojus, *matušėlė atkelia vartus*) DŽT 57. Baltarusiai šį realiai gyvavusį paprotį sieja su magija: pirmą kartą atsakius besiperšančiam jaunikiui, esą nulemiamas laimingas, turtingas ir kitais atžvilgiais sėkmingas dukters šeimininis gyvenimas, *ergo* tikėtina, kad ir lietuviai galėję laikytis panašaus papročio. Tokių neatskleistų paralelių, ypač įprasminusių ritualines reikšmes, galima aptikti ne vien dainose. Štai garsios liaudies dainininkės Juozapotos Rimkutės–Kairienės (1884–1947) atsiminimuose rašoma: „Anyta kaip anyta: ne iš karto atidavė marčiai samtį, buvo griežta, pošykštė, prie ūkio darbų spaudė – tik sukis <...>. Pakludama jos valiai, Juozapota iki paskutinės akimirkos dirbdavo sunkiausių darbus, gimdydavo tvarte, o paskui, vaikelium prijuostėje nešina, eidavo atsigulti į trobą. Tokia buvo tvarka. Ilgiau kaip tris dienas neturėdavo teisės gulėti – anyta primindavo, kad staklės laukia ir namų ruoša“ (Mikeliūnaitė 1985: 18). Mes dabar tokią informaciją skaitome kaip iš dainų perimtą anytos stereotipą: regėdami kietaširdę moterį, kartu susidurdami dar kartą su itin juodu valstietiško vargo atveju. Tuo tarpu iš tikrųjų dar viduramžiais buvo paplitęs paprotys gimdyti tvarte, kaip manyta, turinčiame daug produkuojančios energijos; spėjama, kad tai dar sieta su neščiosios „nešvarumu“ ir pavojingumu, iš čia kilę įvairūs nurodymai, pavyzdžiui, kad reikia slėpti gimdymo vietą; atėjus metui, gimdyvė apie tai tik anytai į ausį pasakydavusi ir eidavusi į avidę, kur būdavę šilta, ir gimdydavusi viena (Байбурин 1993: 90–92).

Nors tiesiogine prasme daugelis ritualinių patirčių nei pateiktame pasakojimo fragmente, nei dainose dažnai nebeatliepiamos, jos čia tiesiog nebeveikia, nors reitsy-
kiais iš apeiginio mąstymo kilusio simbolio ar nežymaus simbolinio judesio galia net
buitinės plotmės žodyne ilgam pasilieka, lyg būtų nespėjusi išnykti kartu su paties
ritualo nuvertėjimu. Šiandien mums, pavyzdžiui, ne visada paprasta atsirinkti, kur
sudavimas rykšte galėtų būti apeiginės paskirties¹⁵, o kur su tuo prasideda naujesnio
stiliaus dainose gausiai referuojami nedarnios šeimos bei smurto šeimoje atvejai.

Baigiant bendrais bruožais aptarti šeimos bei dar plačiau – giminės – daino-
se įviešintos tapatybės apmatas, pirminį impulsą gavusius iš ritualų ir papročių,
dera priminti dar vieną normatyvinę vertę turėjusią giminės komunikaciją iš šiame
straipsnyje greitomis pavartyto turtingo šeimos papročių „katalogo“. Senieji dainų
tekstai byloja, kaip sakytų antropologai, ne vien apie horizontaliuosius giminystės
ryšius, bet užgriebia ir vertikaliuoju vadinamą stiprų giminystės ryšį su mirusiais
šeimos (giminės) nariais, aktualinamą perėjimo ritualų metu, taip pat ir vedybų. Bal-
tarusių tradicijoje našlaitė prieš vestuves eina į kapus atsisveikinti ir prašyti tėvų pa-
laiminimo (plg. dzūkų našlaitės nuotakos prašymą vykstant į jungtuves: *sustabdykit
žirgelius, aš užėisiu kalnelin*). Lietuvių dainose Leonardas Sauka jaunujų kvietimuose
pareiti mirusiems tėvams įžiūrėjo archajiškus *mirusiųjų kulto* atšvaitus, net *magiškos
galuosenos* reliktus, aiškiai prasišviečiančius jo cituotoje dainoje: *Tai ar nenukris Jies-
nioj žiežirbėlė, Tai ar nepradegs Baltoj skotertėlė. Tai ar neprasiskirs Juodoji žemyna, Tai
ar nepareis Mano radnoj mocyna* (Sauka L. 1968: 86–87). Be mitologizuotos vestuvi-
ninkų elgsenos, be tikėjimo, kad mirusieji turi dalyvauti ribinėse giminės gyvenimo
situacijose, šiuo atveju vedybų – naujos šeimos kūrimo procese, dainos, ypač su
gerai išlaikytu šiuo senosios pasaulėžvalgos substratu, leidžia dar kartą įsitikinti baltų
ir slavų poetikos samplaika, kuri rodo, kokių pralaidžių būta tarp šių kultūrų ribų.
Beje, mirusieji, kaip akcentuoja pietryčių Lietuvos dainos, gali sugrįžti į namus tik
iki slenkščio – pagrindinės didžiųjų perėjimo ritualų vietos: *Dai katara matula Šių
naktelį nemiega? Juzutelja matula Šių naktelį nemiega, Panų Dievulį praša: – Ak Dievul,
Viešpats mūsų, Palaidz' mani in sūnelį, Ne in ilga česelia, In šia viena vakarelia. Ne pir-
kelan neunaisiu, In slinkstelia pastavesiu, In sūnelį padabasiu: Ar gražiai preredyta, Ar
linksmi pasadyta* LTR 708(79). Vertikaliąją giminės medžio temą būtų galima tęsti
priskiriama teigiama apsaugine energija perduodamam iš kartos į kartą vestuviniam
giminės žiedui (Котович, Крук 2012: 261), taip pat dainose ypač sureikšmintu ge-
gutei teikiamu tarpininkės vaidmeniu tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių.

.....
15 Ritualiniuose tekstuose yra gerai žinomas mušimas medžio rykšte, reiškęs apvaisinimą, sveikatą,
gyvybinės energijos perdavimą; slavai praktikavę jaunujų mušimą šiomis intencijomis pirmąją jų
vedybinę naktį; komentarų yra sulaukusi ir šio veiksmo deritualizacija (Толстой 1995: 67–75).

VIETOJ IŠVADŲ

Straipsnyje siekta parodyti, kaip iš dainų, galinčių pretenduoti į giluminį ritualinės kultūros tekstų sąrašą, atkurtini pagrindiniai šeimos naratyvo kontūrai. Tai daryta gerai suvokiant, „kad kiekvieno praeities kūrinio interpretavimas yra dialogas tarp praeities ir dabarties“; o šio dialogo „supratimas įvyksta tuomet, kai mūsų istorinių reikšmių ir prielaidų horizontas susilieja su paties kūrinio ‘horizontu’“ (Eagleton 2000: 81). Pripažįstama, kad viena iš paskatų pasigilinti į istorinių šeimos modelių istoriją, ieškant jos galimos refleksijos dainose, radosi iš šeimos instituto krizės dabarties akivaizdoje. Stengtasi dainas „skaityti“ ne paraidžiui, ne žodis žodin, o dirbant, gadameriškai tariant, labiau „hermeneutinį darbą, kurį vairuoja visumos prasmės lūkestis ir kuriuo iš atskirybių išskaitoma visumos prasmė“ (Gadamer 1997: 40). Remiantis lingvistų išvadomis dėl lietuvių giminystės terminų kilmės ir paplitimo, pastebėta nemažai dainose išlikusių informatyvių nuorodų, liudijančių dar gyvą prisiminimą iš istoriškai egzistavusios prieš kelis šimtmečius didžiosios lietuvių šeimos struktūrinės atmainos. Testuojant iš naujo dainų ritualinę atmintį, stengtasi ją matyti vis plačiau praskleidžiamuose teoriškai atkuriamo ritualo modelio kontekstuose; naudotasi naujausiais slavų šeimos kultūros tyrimais, kurie leidžia aptikti nemažą ritualinių paralelių su lietuviškąja, išlikusių ir dainose. Nors ir lig šiol neabejota, bet susitelkimas prie dainiškosios šeimos temos leido patvirtinti vedybas ne tiek kaip išskirtinės reikšmės žmogaus gyvenimo ciklą perėją, kiek šeimos, jos narių bei visos giminės, įtraukiant ir platesnį sociumą, periodiškų socialinių statusų pasikeitimų prasmę ritualinės kultūros sąlygomis. Interpretaciją sunkino dainų diskurse sukonzentruotas tikras kultūrinių kontekstų santirštis, sujauktas jų kaitą užgriebiančios refleksijos. Senojo klando dainose iš tikrųjų aktualinta beveik viena šeimos tema – kiekvienai šeimai lemiamą reikšmę turėjęs kraujo giminystės praplėtimas per vaikų vedybas naujais giminaičiais, su kuriais, atlikus vestuvines apeigas, susisaistoma svainystės ryšiais. Būtent skirtumui tarp kraujo ir svainystės giminysčių iš tikrųjų ir skiriamas kone visas konspektyviai apžvelgtas dainų šeimos naratyvas. Straipsnyje kol kas „aktyvuota“ kraujo giminyste paremta šeimos organizacija, informaciją atsirenkant iš vedybų ritualo sklaidos dainose. Liūto dalis – kas vyksta integruojantis į svainyste grindžiamą šeimą ir kokie čia dar sukuriuoja „simbolių spiečiai“, turintys normatyvinę vartę, atidedama kitam kartui.

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. 1: *Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996; t. 2: *XVI amžius*, Vilnius: Mokslo

- ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001; t. 3: *XVII amžius*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003; t. 4: *XVIII amžius*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.
- DLKŽe – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*: elektroninė versija, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2011, prieiga per internetą: <http://dz.lki.lt>.
- DŽT – Simonas Daukantas. *Žemaičių tautosaka*, t. 1: *Dainos*, parengė Vytautas Jurgutis, Bronė Kazlauskienė, Vilnius: Vaga, 1983.
- JLD – *Lietuviškos dainos*, t. 1, 2, užrašė Antanas Juška, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1954.
- JSD – *Lietuviškos svotbinės dainos*, t. 1, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955.
- KlvD – *Prūsijos lietuvių dainos*, surinko Vilius Kalvaitis, 2-asis leidimas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- LKŽ – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. XIII, Vilnius: Mintis, 1970; t. XIV, Vilnius: Mokslo, 1986.
- LLD – *Lietuvių liaudies dainynas*, t. XXI: *Karinės-istorinės dainos*, kn. 6: *Partizanų dainos*, parengė Kostas Aleksynas, melodijas parengė Živilė Ramoškaitė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009.
- LPrL – Teodoras Lepneris. *Prūsų lietuvis*, parengė Vilija Gerulaitienė, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2011.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt – *Lietuvių tautosaka*, t. 1: *Dainos*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1962; t. 2: *Dainos. Raudos*, Vilnius: Mintis, 1964.
- MPr – Matas Pretorijus. *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla = Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne*, t. 1, sudarė Ingė Lukšaitė, Vilnius: Pradai, 1999; t. 2, 3, 4, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2004, 2006, 2011.
- SIS – *Sutartinės: daugiabalsės lietuvių liaudies dainos*, t. I, sudarė ir paruošė Zenonas Slaviūnas, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1958; t. 2, 3, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959.
- V – Vestuvių dainų skyrius Lietuvių liaudies dainų kataloge.
- WPrL – Erhardas Wagneris. *Prūsijos lietuvių, gyvenančių Įsruities ir Ragainės apskrityje, buitį ir papročiai*, iš lotynų k. vertė Arvydas Baronas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999.

LITERATŪRA

- Bauman Zygmunt 2015. *Kultūra takiojoje modernybėje*, iš anglų k. vertė Kęstas Kirtiklis, Vilnius: Apostrofa.
- Biržiška Mykolas 1921. *Dainos keliais*, Vilnius: „Švyturio“ b-vė.
- Biržiška Mykolas 1925. *Dainų istorijos vadovėlis*, 3-iasis leidimas, Kaunas: „Vyties“ b-vė.
- Buivydienė Rūta 1997. *Lietuvių kalbos vedybų giminystės pavadinimai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Campbell Joseph 2015. *Herojus su tūkstančiu veidų*, iš anglų k. vertė Vytautas Grenda, Vilnius: Tyto alba.
- Crystal David 2005. *Kalbos mirtis*, iš anglų k. vertė Edita Šidlauskaitė, Gabrielė Gailiūtė, Vilnius: Tyto alba.
- Dini Pietro Umberto 2000. *Baltų kalbos: lyginamoji istorija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Dundulienė Pranė 1999. *Senieji lietuvių šeimos papročiai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Durkheim Émile 1999. *Elementarios religinio gyvenimo formos: toteminė sistema Australijoje*, iš prancūzų k. vertė Jūratė Karazijaitė, Jonė Ramunytė, Vilnius: Vaga.

- Eagleton Terry 2000. *Įvadas į literatūros teoriją*, iš anglų k. vertė Marijus Šidlauskas, Vilnius: Baltos lankos.
- Gadamer Hans-Georg 1997. *Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*, iš vokiečių k. vertė Giedrė Grinytė, Vilnius: Baltos lankos.
- Gennep Arnold van 1960. *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz Clifford 2005. *Kultūrų interpretavimas*: straipsnių rinktinė, sudarė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos.
- Gimbutienė Marija 1996. *Senoji Europa*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Jurginis Juozas 1976. *Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje*, Vilnius: Mintis.
- Jurginis Juozas 1978. *Lietuvos valstiečių istorija: nuo seniausių laikų iki baudžiavos panaikinimo*, Vilnius: Mokslo.
- Jurgutis Vytautas 1986. „Paiškinimai“, in: Pilypas Ruigys. *Lietuvių kalbos kilmės, būdo ir savybių tyrinėjimas*, Vilnius: Vaga, p. 405–484.
- Kalnius Petras 2011. „Didžioji šeima. Šeima“, in: *Lietuvos etnologijos ir antropologijos enciklopedija*, sudarė Vida Savoniakaitė, Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, p. 64–65, 382–383.
- Kavolis Vytautas 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*, Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Latinytė-Liogienė Rūta 2013. „Dovana kaip visuomenės formantas lietuviškų vestuvių papročiuose“, *Baltos lankos*, Nr. 37, p. 126–149.
- Lietuvių... 1964. *Lietuvių etnografijos bruožai*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Liugaitė-Černiauskiene Modesta 2015. „Vandens prasmės baladėse apmąstant“, *Tautosakos darbai*, t. L, p. 135–152.
- Maceina Antanas 1991. *Raštai*, t. 1, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis.
- Mažiulis Vytautas 1986. „Pilypas Ruigys“, in: Pilypas Ruigys. *Lietuvių kalbos kilmės, būdo ir savybių tyrinėjimas*, Vilnius: Vaga, p. 5–18.
- Dr. R. van der Meulen Rz. 1919. *Gamtos prilyginimai lietuvių dainose ir raudose*, iš vokiečių k. vertė M. B-ka, Vilnius: „Žaibo“ spaustuvė.
- Mikelūnaitė Teresė 1985. „Ažupių dainininkės“, in: *Aš išdainavau visas daineles*, kn. 1: *Pasakojimai apie liaudies talentus – dainininkus ir muzikantus*, sudarė ir parengė Danutė Krištopaitė, Vilnius: Vaga, p. 15–27.
- Račiūnaitė-Vyčiniene Rasa 2000. *Sutartinių atlikimo tradicijos*, Vilnius: Kronta.
- Sadauskienė Jurga 2006. *Didaktinės lietuvių dainos: poetinių tradicijų sandūra XIX–XX a. pradžioje*: monografija, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Salys Antanas 1986. „Mūsų gentivardžiai“, in: *Ženklas ir prasmė*, Vilnius: Mokslo, p. 16–34.
- Sauka Donatas 1970. *Tautosakos savitumas ir vertė*, Vilnius: Vaga.
- Sauka Leonardas 1968. „Lietuvių vestuvinės dainos (XIX a. – XX a. pradžia)“, in: *Literatūra ir kalba*, t. IX: *Dainuojamosios tautosakos klausimai*, Vilnius: Vaga, p. 9–296.
- Slaviūnas Zenonas 1955a. „A. Juškos „Svotbinės dainos“: [įvadas]“, in: *Lietuviškos svotbinės dainos*, t. 1, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, p. 5–20.
- Slaviūnas Zenonas 1955b. „Svotbinės rėdos“ tautosaka ir papročiai: [įvadas]“, in: *Lietuviškos svotbinės dainos*, t. 2, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, p. 5–24; „Svotbinės rėdos“ pastabos ir paiškinimai“, p. 569–591.
- Sruoga Balys 2003a. *Raštai*, t. 9, [kn. 1]: *Tautosakos studijos, 1921–1947*, parengė Algis Samulionis, Donata Linčiuvienė, 3-iasis leidimas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Sruoga Balys 2003b. „Dainų poetikos etudai“, in: *Raštai*, t. 9, [kn. 1]: *Tautosakos studijos, 1921–1947*, parengė Algis Samulionis, Donata Linčiuvienė, 3-iasis leidimas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 7–182.

- Urbanavičienė Dalia 2000. *Lietuvių apeiginė etnochoreografija*, Vilnius: Lietuvos muzikos akademija.
- Vyšniauskaitė Angelė 1967. *Lietuvių šeimos tradicijos*, Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė, Kalnius Petras, Paukštytė-Šaknienė Rasa 2009. *Lietuvių šeima ir papročiai*, Vilnius: Mintis.
- Байбурин Альберт Кашфуллович 1993. *Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, СПб.: Наука.
- Гамкрелидзе Тамаз Валерионович, Иванов Вячеслав Всеволодович 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.
- Гура Александр Викторович 2012. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*, Москва: Индрик.
- Еремينا Валерия Игоревна 1991. *Ритуал и фольклор*, Ленинград: Наука.
- Зинченко В. Г., Зусман В. Г., Кирнозе З. И. 2007. *Межкультурная коммуникация: от системного подхода к синергетической парадигме*, Москва: Флинта: Наука.
- Котович Оксана, Крук Янка 2012. *Белорусская свадьба в пространстве традиционной культуры*, Минск: Адукацыя і выхаванне.
- Мальцев Георгий Иванович 1989. *Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики*, Ленинград: Наука.
- Толстой Никита Ильич 1995. *Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик.

The Folksong Narrative of the Family: Ritual Exposures and the Meaning of Shifting Contexts

B R O N Ė S T U N D Ž I E N Ė

S u m m a r y

The article aims at outlining the framework of the family narrative based on folksongs perceived as profound texts of the ritual culture. The interpretation supported by hermeneutic assumptions seeks to reveal the aspects of the family life that are important to the poetic folksong discourse, as well as to establish the grounds for the reconstruction of the family narrative. The interest for the historical family patterns and the search for their possible reflections in folksongs was encouraged by the contemporary crisis experienced by the family institution. The “reading” of the songs was not a literal one, but rather, to paraphrase Gadamer, similar to a hermeneutic investigation, guided by the expectation of the universal meaning deduced from the total of singularities. The better understanding of the historic development of the family, its shifting structures and purposes required deeper knowledge of the linguistic kinship terms characterized by the ancient Indo-European roots, and the familiarity with the family rituals inseparable from the customary law still valid in the 16th century. It also involved noting changes in these phenomena that in turn affected the shifting notion of the family. This historically based information enabled the author to decipher the rather widely scattered ambiguous family reflections in the folksongs in a sufficiently objective way. The available linguistic research of the origins and spread of the Lithuanian kinship terms prompted paying attention to the rather numerous and revealing indications preserved by folksongs, testifying to their living memory of the extended family structure existing in Lithuania several centuries ago. The subsequent probing of the ritual memory of the Lithuanian folksongs involved placing it against the increasingly broader theoretically reconstructed ritual pattern. Recent

studies of the Slavic family culture enabled establishing numerous ritual parallels with the Lithuanian (and the Baltic) one, as reflected in the folksongs. Although priority of the family issues in the folksongs was evident even before, the deeper look into the family theme allowed determining the role of the marriage not only as the supreme transition point of the human life, but also as an important change of the social status, which in the ritual culture involved the whole family, kin and even broader society. Such situation lasted in Lithuania much longer than elsewhere in Europe, since even at the turn of the 19th century the essentially illiterate oral Lithuanian culture sanctioned transferring the relevant experiences by means of the repeated rituals. The current interpretation was somewhat hindered by the thick accumulation of the cultural contexts concentrated in the folksong discourse, and even more cluttered by reflections of their change. However, the analysis enabled concluding that for the old folksongs only one family theme was truly relevant, namely, the establishing of the new family, which involved crucially important extension of the proximity of blood by marrying offspring of two families and acquiring new members in turn related as in-laws. Actually, the difference between the blood and the in-law relationship is the main thing to deal with for the whole briefly surveyed folksong narrative of the family. So far, the author of the article pays more attention to the family organization based on the proximity of blood, selecting the relevant information from the dissemination of the wedding ritual in the folksongs. Therefore, this article essentially presents investigation of only one part of the folksong family narrative. Further, the process of integration into the in-law family and the relevant symbolic constellations await examination.

Gauta 2016-06-29