

melodija yra to paties tipo kaip ir rytų Dzūkijoje paplitusių heterofoninių sutartinių „Pijolka rūta čiūta“, giedotų per Jonines. Taigi šie, nors ir pavieniai, pastebėjimai rodo, kad polifoninių sutartinių ir monofoninių dainų bendrumų būta nemažai.

Baigdama advento-Kalėdų dainų melodikos raidos apžvalgą, A. Žičkienė teigia: „šiaip ar taip, tiek sutartinių, tiek džuokų senųjų vienbalsių dainų vietoje pamažu įsigalėjo tarptautinis homofoninis-harmoninis daugiabalsumas, todėl ir advento-Kalėdų dainos jo įtakos neišvengė“ (p. 65). Autorės mintis yra teisinga, tačiau pats terminas *tarptautinis homofoninis-harmoninis daugiabalsumas*, manytis, nėra labai vykęs. Suprantama, autorė turėjo galvoje funkcinę harmoniją, neabejotinai padariusią įtakos ir vokalinei, ir ypač instrumentinei (visų pirma – atliekamai dumpliniais muzikos instrumentais) muzikai. Vis dėlto lietuvių daugiabalsumas yra savitas, išlaikęs daug originalių pritarimo antruoju balsu būdų – kai kuriais atvejais, apibūdinant lietuvių homofoninės faktūros dainas, tiesiog nepagrįsta būtų kalbėti apie tarptautinio homofoninio-harmoninio daugiabalsumo įtaką. Be to, nagrinėdami monofoninės arba polifoninės faktūros melodijas juk nekalbame apie „tarptautinės monofonijos“ ar „tarptautinės polifonijos“ įsigalėjimą ar įtakas (nors daugelis reiškinių iš tikrųjų yra universalūs, taigi – tarptautiniai).

Vertinga tai, kad melodijų parengėja atkreipė dėmesį ne tik į advento-Kalėdų dainų melodikos, bet ir į jų dainavimo kaitą. Ji pastebėjo, kad bendruomeninio dainavimo įpročius, muzikos suvokimo estetiką smarkiai paveikė chorų sąjūdis, užgimęs XIX a. antrojoje pusėje. Iš tikrųjų, klausantis lietuvių kalendo-

rinių dainų autentiško atlikimo, dažniausiai girdėti gražus, lygus, šiek tiek vibruojantis balsas, o ne atviras, galvinis ar gerklinis, koki girdime klausydamiesi, pavyzdžiui, baltarusių, rusų, bulgarų ir kitų tautų dainų. Vis dėlto ir Lietuvoje buvus kitoki, kur kas intensyvesnį, kalendorinių dainų dainavimo būdą rodo dainininkų komentarai ir patys melodiniai tipai, giminingi kitų tautų maginių atlikimo charakterį išlaikiusioms melodijoms.

Tik probėgšmais pervertus naują knygą, jau kyla daugybė klausimų, atsiranda noras kai kurių dainų tipus panagrinėti išsamiau. Manytis, tai ypač didelis šio kalendorinių dainų tomo privalumas. Į vieną krūvą sudėjus visas advento-Kalėdų dainas, viena vertus, atsiveria puikios galimybės nuodugnioms lyginamosioms folkloro studijoms, antra vertus, ne mažiau perspektyvus tampa ir diachroninis šių dainų tyrimo aspektas – kaip žinoma, archajiškos kalendorinių dainų ritmo formulės neretai prasiskverbia į kitus žanrus, tapdamos visiškai naujų melodijų metroritminiu pagrindu.

Vis dėlto nesinorėtų, kad šis ilgai lauktas *Dainyno* tomas būtų tik mokslininkų parankine knyga. Norėtųsi, kad advento-Kalėdų dainos mūsų gyvenime vis dar būtų reikalingos, kad jos, nors ir pakeitusios „kūną“, vis dar skambėtų. Svarbiausia, kad, keisdamos kūną, jos neprarastų dvasios... Būčiau pasvajoti, kad advento-Kalėdų dainos, tarsi pasukus kalendorinį ratą, kasmet sugrįžtų į aktyvią vartoseną (beje, šių dainų „ratą“ jau ne vienus metus per adventą kasmet „įsuka“ daugelis folkloro ansamblių), kaip ir senovėje, būtų giedamos tik joms priderančiu tamsiuoju metų laiku, švarindamos visų mūsų mintis ir skaidrindamos sielas...

Daiva Račiūnaitė-Vyčiniene

Raganos – laiko ir erdvės ribas įveikiantis įvaizdis

Taip jau sutapo, kad ligtolines itin spodišką savo žinias apie slovenų folklorą

ir mitologiją man pavyko kiek praturtinti maždaug prieš metus, nuvykus į konferen-

ciją Liublianoje „Laiko ir erdvės samprata Europos folklore“¹. Klausantis iš daugelio skirtingų Europos šalių atvykusių pranešėjų, taip pat – ir slovėnų kolegų, ne kartą įkyriai piršosi mintis, kad tie neretai akcentuojami nacionaliniai kultūriniai mūsų skirtumai greičiausiai nėra nei tokie dideli, nei tokie esminiai, kaip galėtų iš pažiūros atrodyti. Negana to, skirtingumai dažniausiai būna paviršiuje, išraiškoje, o giluminės – pasaulėžiūros, suvokimo, mentalinės – struktūros paprastai būna labai panašios ar netgi tokios pačios.

Iškart reikia pasakyti, kad analogiška pagrindinė išvada tarytum pati siūlosi skaitant tąsyk iš Liublianos parsivežtą kolegės folkloristės Mirjam Mencej naujausią studiją *Raganos mane paklaidino: Kaimo raganavimo tyrimas rytų Slovėnijoje ties tūkstantmečio riba*². Autorė remiasi drauge su savo studentais iš Liublianos universiteto Etnologijos ir kultūrinės antropologijos katedros 2000 ir 2001 metais kalnuotoje, kaimiškoje ir palyginti atsilikusioje rytų Slovėnijoje (ties Kroatijos pasieniu) darytų lauko tyrimų duomenimis (iš viso bendrauta su 150 informantų). Taigi analizuojama iš esmės dabartinė medžiaga, atspindinti folkloro ir tradicinės pasaulėžiūros raidą nūdienos visuomenėje, tegu ir palyginti gana archajiškoje jos dalyje. Nors knyga parašyta slovėnų kalba, bet joje yra ir išsami angliška santrauka, o literatūros sąrašė, be daugybės įvairių nuorodų nacionalinėmis kalbomis, pavyko suskaičiuoti apie 140 pozicijų anglų ir rusų kalbomis; taigi, net ir nemokant slovėniškai, puikiausiai galima suprasti, tiek kuo autorė remiasi, tiek ką ji teigia savo knygoje. Beje, rūpi pažymėti ir dar vieną pastebėtą įdomų dalyką: nepamiršusiems rusų ir bent šiek tiek besigraibantiems lenkų ar kuria kita slavų kalba tikrai nėra sudėtinga skaityti ir slovėnų kalba parašytą specialybės tekstą.

Pirmiausia kranta į akis, kad slovėnų autorės atliktas raganavimo tyrimas, o drauge ir

¹ Plačiau apie ją žr. Lina Būgienė. Laiko ir erdvės samprata Europos folklore, *Tautosakos darbai*, 2007, [t.] XXXIV, p. 382–384.

² Mirjam Mencej. *Coprnice so me nosile: Raziskava vaškega čarovništva vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*, Ljubljana, 2006. – 322 p.

jos šioje studijoje piešiamas raganos įvaizdis labai aiškiai skyla į dvi pagrindines dalis: iš esmės „socialinės“ prigimties raganas (vadinamąsias *kaimynes raganas* ir *kaimo raganas*) bei *naktines raganas*, kurių prigimtis ir egzistavimo pagrindai – visai kitokie, t. y. pastarasis įvaizdis atspindi jau nebe socialines įtampas bendruomenėje, o tam tikras įtampas, kylančias iš žmogaus susidūrimo su antgamtiniais, anapusiniu pasauliu (p. 187).

M. Mencej savo tyrime nurodo, kad tame regione, iš kurio surinkti duomenys, tikėjimas raganomis dar esąs labai gajus: nors apie raganas dažniausiai kalbama būtuojų laiku, bet žmonės paprastai atskleidžia savo arba artimų kaimynų, draugų, giminių patirtį (taigi, pasitelkdami mokslinę folkloristikos terminologiją, tokius pasakojimus galime įvardyti kaip memoratus). Vis dėlto, pasak autorės, raganavimo sąvoka ir pats raganos įvaizdis šio krašto žmonių pasaulėžiūroje yra labai platus ir toli gražu ne vienalytis – jis apima daugybę skirtingų dalykų ir įvairiuose kontekstuose įgyja nevienodą reikšmę (p. 12). Toliau skaitant susidaro įspūdis, kad termino *ragana* vartoseną ir paties įvaizdžio funkcionavimas dabartinėje slovėnų kaimo kultūroje yra smarkiai išsiplėtę, t. y. šio įvaizdžio evoliucija ar tik nebus buvusi panaši kaip lietuvių folklore – *velnio* paveikslas, kuriam ilgainiui imta priskirti ir daugelio kitų seniau žinotų mitinių būtybių, kaip antai aitvarų, mirusiųjų, dvasių, vaiduoklių, mitinių gyvūnų ir kt., funkcijas bei simboliką³.

Pirmiausia studijos autorė susitelkia prie „socialinio“ raganavimo klodo. Jos nuomone, pirmoji raganų grupė – *kaimynės raganos* – iš esmės atspindi socialinę trintį bendruomenėje: pavydą, pyktį, piktą valią, neapykantą tarp kaimynų. Piktam ar pavydžiam kaimynui (o dažniausiai – kaimynei) neretai linkstama suversti kaltę dėl nesėkmių ūkininkaujant, blogo derliaus, ligų ar prasto gyvulių prieauglio. Tokiais atvejais sakoma, esą pavydi kaimynė raganaujanti; dažniausia šios rūšies raganoms

³ Plg. iki šiol neprilygstamą savo išsamumu Norberto Vėliaus folklorinio *velnio* paveikslą analizę knygoje *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis* (Vilnius, 1987).

priskiriama veikla – kokių nors daiktų (paprastai – kiaušinių arba kaulų) padėjimas arba užkasimas tam tikrose specifinėse vietose (kaimynų lauke, po slenksčiu ar klėtyje). Kiti tokių raganų kenkimo būdai, kaip tikima, galį ir nebūti susiję su jų noru tyčia pakenkti: tiesiog jos neįstengiančios suvaldyti destruktiviųjų savo pavydo galių. Žmonių nuomone, žalos galima pridaryti pabrėžtinai, perdėtai ką nors giriant, liaupsinant (ypač mažus vaikus ar gyvulių jauniklius), – mat kiekvienas garbystymas ir gyrimas tokioje aplinkoje, kur taip daryti esą nepriimta, iškart sukeliąs įtarimų. Tiesioginiai gąsdinimai ar grasinimai (antra verbalinio kenkimo rūšis greta nuygavimo) pasitaiko kur kas rečiau. Dar viena populiarūs kenkimo iš pavydo forma Slovėnijos kaime – vadinamasis piktas žvilgsnis arba blogos akys (p. 42–64). Lietuvoje, kiek teko susidurti folkloro ekspedicijose, ypač Žemaitijoje, žmonės irgi dažnai kalba apie panašius dalykus – vadinamąjį nužiūrėjimą ar „nučeravojimą“, turėdami omenyje visiškai tą patį: apsimestinį, pavydo akinamą kokių nors dalykų liaupsinimą ar paprasčiausią blogų akių žvilgsnį⁴. Beje, kaip ir Slovėnijoje, M. Mencej duomenimis, tokios blogos akys Lietuvoje laikomos išskirtine nedaugelio žmonių, nuo gimimo ar nuo kūdikystės turinčių tokių galių, savybe. Slovėnijoje tyrimo metu užfiksuoti ir dar du, Lietuvoje menkai težinomi, kenkimo būdai: „pikta dovana“ (t. y. kai kas nors dovanojama norint pakenkti žmogui) ir „piktas prisilietimas“ (pagal analogiją lietuviškai gal sakytume „nuglostymas“, kai kenkiama gyvuliui, p. 65–67).

Visai kaip ir Lietuvoje, vienas mėgstamiausių slovėnių *kaimynių raganų* užsiėmimų – vogti arba atimti svetimų karvių pieną. Pasak M. Mencej, daugelyje populiarių pasakojimų atsispindi klasikinės tikėjimas apie raganas – esą jos gebančios pasiversti gyvūnais. Slovėnų raganos itin mėgsta pasiversti rupūžėmis arba pasiūsti šiuos gyvūnus į svetimą tvartą, kad atimtų karvėms pieną, o kartais –

⁴ Žr. Lina Būgienė. Pasakojamoji tautosaka skirtingų kartų žemaičių lūpose: kelios pastabos apie Vieksnių apylinkių pasakojimus, *Tautosakos darbai*, 2007, [t.] XXXIII, p. 65.

kad sukiršintų sutuoktinius. Tačiau M. Mencej pažymi, kad pasakojimai apie rupūžes esą abstraktesni, nebe tokie konkretūs, kaip istorijos apie kiaušinių užkasimą: rupūžės dažnai minimos daugiskaita, sudarant įspūdį, kad jos pačios esančios raganos, arba kad jos nešiojančios viduje raganas ar esančios jų siūstos, todėl tyrinėtoja daro išvadą, jog veikiausiai čia turime dar ir kitokių – žmonių santykius su antgamtinė sfera atspindinčių – raganų bruožų (p. 67–80). Galima pridurti, kad rupūžė – vienas mėgstamiausių raganos pavidalų ar jos augintinių ir lietuvių sakmėse bei tikėjimuose⁵ – ypač dažnai pasitelkiama svetimų karvių pienui išžįsti. O pieno atėmimas – bene pati populiariausia raganų kenkimo forma, minima lietuvių tautosakoje, ypač aktyviai praktikuota per Jonines; lietuvių tradicinėje kultūroje taip pat žinota daugybė maginių apsisaugojimo nuo tokio kenkimo būdų ir priemonių⁶.

Taigi matome, kaip pažymi ir studijos autorė, kad visi šie raganavimo bei kenkimo būdai ir formos nėra išskirtinai nacionaliniai – jie daugiau ar mažiau žinomi beveik visose Europos šalyse ir ne kartą aprašyti etnologų darbuose. Vis dėlto M. Mencej nurodo, kad toli gražu ne visi kalbinti pateikėjai blogas akis ar, pavyzdžiui, minėtąjį tam tikrų daiktų padėjimą ar užkasimą kaimyno sklype neišvengiamai siejo tikta su raganavimu, nors paprastai apie šiuos dalykus ir imdavo pasakoti paklausti apie raganas. Kartais kaip tokio elgesio priežastis būdavo nurodomas vien kaimynų tarpusavio pavydas ir jo skatinamas troškimas, kenkiant kitam, padaryti gera sau, pavyzdžiui, praturtėti (p. 65). Toks mąstymas sietinas su populiaria tradicinėje kaimo bendruomenėje „riboto gero“ samprata (p. 102), kuri lietuvių folklore bene ryškiausiai atsispindi aitvaro – mitinės būtybės, kuri neša turtą savo šeiminkui, paprastai vogdama jį iš kitų, – vaizdinyje; beje, įdomu pažymėti, kad lietuvių sakmėse nupasakojami aitvaro šeiminkai dažnai turi panašių bruožų ir atributų kaip ir *kaimynės raganos*

⁵ Norbertas Vėlius. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, Vilnius, 1977, p. 222, 225–226, 228.

⁶ Ten pat, p. 227–229.

tradicinėje slovenų kaimo kultūroje: sakysim, pieno produktus aitvaro savininkams lietuvių folklore dažnai irgi neša rupūžės ar, tiksliau, jomis pasivertę aitvarai (LTR 4239/637/, 4827/71/). Bėlieka pridurti, kad aitvaro turėjimu įtartas žmogus lietuvių kaimo bendruomenėje dažnai būdavo kaltinamas dar ir raganavimu ar burtininkavimu; taigi šie dalykai tradicinėje pasaulėžiūroje išties yra labai glaudžiai susiję.

Antroji M. Mencej išskiriama „socialinių“ pagrindu egzistuojančių raganų grupė – vadinamosios *kaimo raganos*. Tai moterys, kurių raganiška reputacija žinoma visai bendruomenei, o ne vien kelioms kaimynystėje gyvenančioms šeimoms (p. 108). Nors daugelio tyrėjų manoma, kad kaime tokio tipo raganų paprastai esą po vieną, šios studijos autorės tyrimo duomenimis, kai kuriuose slovenų kaimuose jų pasitaiką net po dvi tris. Dalis *kaimo raganų* bruožų ir joms priskiriamų funkcijų yra labai panašūs ar net tokie patys, kaip ir *kaimynių raganų*: pieno atėmimas, pasivertimas rupūžėmis, maginis kenkimas ir pan. Tiesa, esama ir skirtumų: pavyzdžiui, žmonių tikima, kad *kaimo raganos* pieną ir jo produktus (sviestą, grietinę) sutraukiančios iš viso kaimo, o ne vien iš konkretaus kaimyno, tokiu būdu nuskurdindamos visus bendruomenės narius, o pačios nepagrįstai praturtėdamos (čia vėlgi peršasi analogijos su „riboto gero“ samprata ir lietuvių aitvarų šeiminkais). Dar pora tipiškų *kaimo raganų* veiklos rūšių – sustabdyti einančius gyvulius (turbūt dažniausiai arklius?), kad jie be tos pačios raganos leidimo negalėtų nė žingsnio žengti, ir prišaukti blogą orą (audras, krušą ir pan.). *Kaimynės raganos* to paprastai nedaro. Vis dėlto M. Mencej rašo, kad šiuos du „bendruomeninių“ raganų tipus nelengva griežtai atskirti, dalis jų atributų sutampa, ir netgi galimas dalykas, kad ilgainiui vienas tipas galėjo atsirasti iš kito, tiktai ne visai aišku kaip. Veikiausiai būtų galima kalbėti apie skirtingus reputacijos lygmenis: kartais kaimynų tarpusavio konfliktų metu raganavimu apkaltinta moteris pamažu tokią „šlovę“ įgyja ir visoje kaimo bendruomenėje. Kartais *kaimo raganos* reputacija būna paveldima: jei motina ar

senelė turėjo burtų knygą arba žoliaudavo, labai tikėtina, kad ta pati etiketė bus prilipdyta ir dukteriai – remiantis populiariu tikėjimu, kad magijos paslaptys paprastai yra perduodamos tos pačios šeimos nariams. Dar vienas būdas tapti *kaimo raganą* – mokėjimas gydyti, gydomųjų žolių pažinimas. Nuo raganų medžioklės laikų šis reiškinys atspindi nevienareikšmį kaimo bendruomenės požiūrį į baltosios magijos atstovus – nors ir būdamos naudingos bei neretai gelbėdamos kitiems bėdoje, šios vaistytojos negali pasigirti aukštu statusu bendruomenėje, priešingai – tai dažniausiai žemo statuso moterys, esančios tarsi už visuomenės ribų, tad neretai įvardijamos kaip *kaimo raganos*, nors kenkimas ir nebūtinai joms priskiriamas. O kartais, taikliu M. Mencej pastebėjimu, *kaimo raganomis* pradedamos laikyti moterys, kurių išvaizda ar elgesys tiesiog atitinka stereotipinį raganos įvaizdį: pavyzdžiui, negražios, purvinos, nevalyvos, didele kumpa nosimi, su karpomis, vilkinčios juoda ilga suknia ar ant akių užsitraukusios skara; piktos, vaidingos, pernelyg smalsios, nedraugiškos. Šis stereotipinis įvaizdis siejamas išskirtinai tik su *kaimo raganomis*; kitų rūšių raganoms jis netaikomas. Įdomu, kad žmonių tikėjimas, esą raganos sunkiai ir ilgai mirstančios, gali konkrečiam individui suteikti raganos reputaciją netgi po mirties! (p. 111–136).

Apskritai, kaip savo studijoje konstatuoja slovenų folkloristė, *kaimo raganos* pasižymi tam tikra antgamtinė aura, kuri nebūdinga žmonių išivaizdavimams apie *kaimynes raganas*. Vadinasi, kaimo raganos yra tarsi pereinamoji pakopa ar jungiamoji grandis tarp „socialinės“ ir „antgamtinės“ raganavimo sferų (p. 133–136).

Įdomus šių būtybių porūšis, taip pat išskiriamas M. Mencej tyrime, yra vadinamosios *antiraganos*, t. y. atkerėtojos. Pagrindinis šių, neretai irgi *raganomis* vadinamų, personažų vaidmuo – atpažinti žmonėms kenkiančias raganas, apginti nuo jų arba neutralizuoti jų veiklos padarinius, o kartais – netgi nukreipti jų kenkimą prieš jas pačias. Į tokias specialistes paprastai būdavo kreipiamasi, kai žalos šaltinis ar priežastis būdavo nežinoma, bet žmogus manydavo, kad jam kažkas ken-

kia – dažniausiai ilgesnį laiką: krinta prieauglis, nedera javai, karvės neduoda pieno ir pan. Ko gero, pasak folkloristės, tokiais atvejais apsilankymas pas atkerėtoją turėdavęs tam tikrą psichologinį ar terapinį poveikį. Paprastai būdavo kreipiamasi į netoliese – artimiausiame miestelyje ar gretimame kaime – gyvenančią *antiraganą* (nes žmonės pas jas eidavo pėsti, tad labai toli negalėdavo nukeliauti). Antra vertus, įdomu, kad į savaime kaime ar miestelyje gyvenančią atkerėtoją jie niekada nesikreipdavo (p. 163–184). Pasitaikydavo ir tokių „raganavimo specialistų“, kurie būdavo tarsi savotiški paslaugų teikėjai – vaikščiodavę iš vieno namų į kitus ir siūlydavęsi išpranašauti ateitį, nurodyti bloga linkinčius asmenis, sunaikinti kenksmingus objektus. Tirtame regione, pasak pateikėjų, tokie žmonės dažniausiai atkeliaudavę iš Kroatijos, dalis jų būdavę čigonai. Autorė šioje vietoje pateikia aiškinimą, su kuriuo nesinorėtų sutikti: jos nuomone, Slovėnijoje buvęs geresnis pragyvenimo lygis, ir tie vaikščiotojai greičiausiai norėdavę daugiau uždirbti (p. 168). Bet ar nebus čia kaltas ir archetipinis „svetimo“ įvaizdis? Juk ir šiaurės Lietuvos kaime raganavimu ar burtininkavimu daugiausia kaltintos latvės⁷ (nors Latvijos ekonominė padėtis tikrai nebuvo prastesnė nei Lietuvos), pietų Lietuvoje – gudės, o vakarų Žemaitijos gyventojai aitvaro pirkti, pasak sakmių ir tikėjimų, važiuodavę į Karaliaučių. Tokia jau žmogaus prigimtis, kad visa, kas bloga, potencialiai grėsminga ar bent nesuprantama, linkstama sieti su svetimais, kitataučiais, atkilėliais ar bent kaimynais (kaip ir minėtuoju *kaimynių raganų* atveju).

Kitas klausimas, ar tokius „taikomojo burtininkavimo“ atstovus ar atkerėjimo „paslaugų teikėjus“ tikrai verta priskirti raganoms ir analizuoti šiai temai skirtoje studijoje? N. Vėlius, aptardamas mitines lietuvių sakmių būtybes, pagal funkcijas išskyrė dvi „nepaprastų“ žmonių kategorijas: 1) *burtininkus*, kurie padeda žmonėms, ir 2) *raganius*, kurie kenkia. Tiesa,

⁷ Plg. Kas šiandien pasakojama latvių ir apie latvius Žemaitijoje, parengė Vilma Daugirdaitė, *Tautosakos darbai*, 2007, [t.] XXXIV, p. 243–256.

jis irgi pažymi, kad sakmėse ir tikėjimuose abi kategorijos esančios taip sumišusios, kad neįmanoma jų atskirti. Todėl šie įvaizdžiai jo monografijoje aptariami kartu ir tik vėliau bandoma išryškinti skirtingą įvairių jų funkcijų kilmę: kenkimas yra siejamas su tarpgiminine ir tarpentine nesantaika ir vidiniu bendruomenės narių susiskaldymu, o pagalba – žnyvimas – su liaudiškuoju gydymu⁸.

Itin intriguojantis, ypač turint galvoje lietuviškąjį mitinių folkloro įvaizdžių tyrimo kontekstą, atrodo antrasis slovėnų autorės išskirtas raganavimo klodas, siejamas su įtampa, kuri atsiranda susidūrus su antgamtinė sfera. Kadangi tokie susidūrimai dažniausiai vyksta naktį arba temstant, o šio regiono žmonių yra aiškinami kaip susitikimai su raganomis, tai autorei atrodo esąs pakankamas pagrindas išskirti *naktines raganas* kaip dar vieną raganų rūšį (p. 187–188). Šių raganų veiklą ir funkcijas lietuviškai turbūt tiksliausia būtų nuskaidyti kaip klaidinimą arba daugelyje ir mūsų sakmių minimą žmonių vedžiojimą ratais, „blūdijimą“. Būdingiausi tokių tekstų siužetai tiek lietuvių, tiek slovėnų folklore atrodytų kone identiški: tamsiu paros metu eidamas namo, žmogus neranda kelio, paklysta, praranda orientaciją ir arba išvis negali pajudėti, arba visą naktį vaikšto ratais po kemsynus, o rytą atsipeikėjęs pasijunta arba bestovįs viduryje tako netoli namų, arba atsiduria kur nors visai kitoje pusėje, nei buvo manęs. Vienintelis esminis skirtumas, kad lietuvių tradicinėje pasaulėžiūroje toks klaidinimas pasakotojų paprastai siejamas su velniais arba piktosiomis dvasiomis, kartais – su mirusiaisiais (greta kurių kapavietės ar mirties vietos vyksta veiksmas), o slovėnų folklore tokie dalykai priskiriami *naktinių raganų* veiklai (p. 199).

Kartais *naktinės raganos* slovėnų folklore vaizduojamos kaip spalvotos švieselės; tokios švieselės irgi galinčios klaidinti, nors nebūtinai. Pasakojimai apie švieseles, žmonių vadinamas *raganomis*, skiriasi pagal patiriamą poveikį: kai kada žmonės jas tiktai stebi; kartais švieselės jiems atrodo agresyvios – jos ima artintis, ir žmogus gelbėdama-

⁸ Norbertas Vėlius. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, p. 233–234, 245–246.

sis pabėga; trečioji grupė – kai susidūrę su švieselėmis žmonės patiria neigiamų pasekmių (paklysta, negali pajudėti, nežinia kaip atsiduria kitoje vietoje, ima eiti ratais ir pan.) Šiaip ar taip, pasak M. Mencej, beveik visi kalbinti to regiono gyventojai tokias švieseles laiko raganomis. Tai tipiškas rytų Slovėnijos ir dar kai kurioms kitoms šalies sritims aiškinimas. Kituose Slovėnijos regionuose, kaip ir daugelyje slavų bei Vakarų Europos šalių, analogiškos ugnelės (*Ignis Fatuus*), nors įvairiai vadinamos, yra kildinamos iš tikėjimo mirusiaisiais, o konkrečiai – laikomos neramiomis vėlėmis (p. 189–212). Palyginimui galima pasakyti, kad ir lietuvių liaudies tikėjimai šiuo požiūriu – ne išimtis; antai nemažai 2006–2007 metais Žemaitijoje įrašytų pasakojimų apie panašias švieseles, žmonių vadinamas *žiburėliais*, pateikia interpretaciją, esą tai – nekrikštytų vaikų vėlės, prašančios krikšto⁹.

Greta švieselių slovėnų pateikėjai dar pasakoja apie naktimis prie šulinio ar šaltinio skalbiančias *raganas*, kurių paprastai nesistengiama identifikuoti su konkrečiomis vietinėmis moterimis. Dėl to studijos autorė daro išvadą, jog tai – irgi su antgamtinė sfera sietinis *naktinės raganos* (p. 188). Lietuvių tikėjimuose tokiomis mitinėmis skalbėjomis paprastai linkstama laikyti *laumes*, nors folklore šios irgi seniai painiojamos su *raganomis*. Matyti, kad mitinių įvaizdžių sumišimas ir skirtingų personažų funkcijų atitekimas kitiems (populiariesniems?) personažams yra universalus reiškinys daugelio tautų folklorinėje kultūroje.

Studijos apie slovėnų raganas autorė dar nurodo, kad žmonių nupasakojami susidūrimai su *naktinėmis raganomis* gali neturėti jokių neigiamų pasekmių, jokia ekonominė žala ar socialinė trintis su šiomis būtybėmis taip pat nesiejama; tiesiog jos turi tam tikrų demoniškų bruožų, iš kurių svarbiausias – jų pasirodymo laikas: paprastai nuo 11 valan-

⁹ Lina Būgienė. „*Ka bova mažė vakā, lioub sektė pasakas...*“: *Pasakojimų tradicijos tąsa Židikų ir Ylakių krašte*, prieiga per internetą: <http://archyvas.ilti.lt/ekspedicijos/zidikai/index2.php?info=apie_pasakojimus_ir_pasakotojus>

dos nakties iki pirmųjų gaidžių, t. y. pačiu pavojingiausiu žmogui metu. Apsisaugojimo nuo tokių raganų būdai irgi rodo demonišką, antgamtinę jų prigimtį: gintis nuo šių raganų patariama mosuojant dalgiu, dėvint išvirkščius drabužius arba šlapinantis į saują ir pilant šlapimą per petį (liaudies tikėjimuose metalas ir šlapimas – populiaros apsaugos nuo demoniškų būtybių priemonės, pabrėžia M. Mencej, p. 319). Tyrimo autorės nuomone, visi minėtieji įvairių tautų folkloro personažai – mirusiųjų vėlės, fejės (atitinkančios lietuvių *laumes*) ir *naktinės raganos*, – pasižymintys panašiomis funkcijomis ir giminigais motyvais, veikiausiai yra išsirutulioję vienas iš kito (p. 225).

Pabaigoje norėusi atkreipti dėmesį, kad nors mitinės *naktinės raganos*, tokios populiaros rytų Slovėnijos folklore, studijos autorės ir nesiejamos su „socialiniu“ raganavimo klodu, bet pasakojimų apie jas gyvavimo ir plitimo priežastis ji nurodo išskirtinai socialines. Pasak jos, bendruomenėje tokios istorijos naudojamos priimtinoms socialinio elgesio normoms įtvirtinti (pavyzdžiui, nurodant, kada metas dirbti, o kada – ilsėtis), taip pat – erdvės ir laiko konceptualizavimui (juk susidūrimai su antgamtinėmis būtybėmis įvyksta ne bet kur ir ne bet kada, o tik tai pavojingoje žmogui erdvėje ir tam tikru, pavojingu, laiku, p. 226–242). Beje, pasak M. Mencej, pasakojimų apie susidūrimus su *naktinėmis raganomis* herojai dažniau būna vyrai – galbūt čia kaltas judresnis, atviresnis vyrų gyvenimo būdas: jie dažniau (ir toliau) išeidavo iš namų, tad dažniau galėdavo atsidurti ribinėse erdvėse, t. y. vietose, kur tokios patirtys kaip tik ir būdavo stimuliuojamos (miške, prie kapų ir pan.). Studijos autorė spėja, kad panašios istorijos vyrų galėdavusios būti pasitelkiamos konfliktams šeimoje spręsti, pavyzdžiui, pasiteisinant, kodėl vėlai grįžęs namo. Kartais esą netgi galima teigti, jog tokius pasakojimus inspiruoja tam tikros seksualinės fantazijos ar ikivedybinė lytinė patirtis. Beje, M. Mencej teigimu, vyrų dominavimas šio pobūdžio folklorinėje tradicijoje galėjo būti parankus būdas kontroliuoti moteris (p. 263–269).

Taigi nors pats *raganų* įvaizdis rytu Slovėnijos folklore ir labai daugialypis, o jų atsiradimas ir funkcionavimas aiškinami įvairiomis priežastimis, tačiau pasakojimų (memoratu) apie jas prigimtis ir paskirtis, pasak tyrimo autorės, yra išskirtinai socialinė. Bet kuriuo atveju šie pasakojimai atlieka apibrėžtą vaidmenį bendruomenėje ir yra pasitelkiami galios ir kontrolės riboms joje nubrėžti. Iš

savo, lietuvių folkloro tyrėjos, varpinės norėtuosi pabrėžti, kad tokių – į socialinę vartoseną orientuotų tyrimų, siekiančių atskleisti, ne tiek *kas* yra pasakojama, o ir *kieno* bei *kodėl*, kokį vaidmenį tos istorijos atlieka jas sekančių ir jų klausančių žmonių gyvenime, mes vis dar gerokai stokojame. Šiuo požiūriu slovėnų mokslininkės M. Mencej studija apie *raganas* – įdomus ir sektinas pavyzdys.

Lina Būgienė

Lauko tyrimuose: patirtis iš viso pasaulio

Kalbant apie lauko tyrimus XXI amžiuje, ne vienam gali kilti klausimas: argi ne viskas užrašyta, užfiksuota, surinkta? Juk dar XIX amžiuje vyko ekspedicijos, buvo keliaujama į tolimas pasaulio šalis, siekiant užrašyti čiabuvių papročius, kalbą, tautosaką. Maždaug tuo pačiu metu susirūpinta ir Europos tautų paveldo fiksavimu. XIX a. pabaigoje, atsiradus garso ir vaizdo technologijoms, vėl suaktyvėjo ekspedicijos, pradėta įrašinėti retas kalbas, tautosaką, instrumentinę muziką, filmuoti ritualinius šokius, įvairias apeigas. Turbūt nesuklysiu pasakiusi, kad vienas didžiausių lauko tyrimų iniciatorių buvo ir tėbėra Austrijos mokslų akademijos Fonogramų archyvas, įkurtas Vienoje 1899 metais. Pirmoji šio archyvo ekspedicija buvo surengta jau 1901 metais. O modernių lauko tyrimų pionieriumi galima laikyti gydytoją ir kultūrologą, tyrinėtoją ir archyvarą Rudolfą Pöchą. Apsirūpinęs garso įrašų aparatūra, fotoaparatu ir vaizdo kamera, jis pradėjo rinkti medžiagą tuometinės Karališkosios mokslų akademijos naujam archyvui. Šiandien Vienos fonogramų archyvas yra vienas didžiausių Europoje garso ir vaizdo dokumentų saugojimo bei tyrimo ir lingvistikos centru.

2001 metais Fonogramų archyvo darbuotoja muzikologė Gerda Lechleitner sumanė surengti seminarą tema „Lauko tyrimai teorijoje ir praktikoje“. Tyrinėtojai ir archyvarai aptarė lauko tyrimų tikslus ir uždavinius, jų įgyvendinimą ir plėtrą, įvairių metodų pritaikymą, pasitelkus audiovizualinę techniką,

ir t. t. Iš seminaro pranešimų bei diskusijų išaugo ir aptariamasis 93-ias archyvo leidinys, pavadintas *Um-Feld-Forschung: Erfahrungen – Erlebnisse – Ergebnisse*¹ („Apie lauko tyrimus: Patyrimai – išgyvenimai – rezultatai“), kurį sudarė Gerda Lechleitner ir jos kolegė afrikanistė Julia Ahamer.

Pirmajame skyriuje kalbama apie universalią individualių lauko tyrimų patirtį ir visą spektrą metodų. Čia sudėti įvairiausias mokslo šakas atspindintys tyrimai: nuo etnologijos, etnomuzikologijos, lingvistikos iki sociologijos, bioakustikos ir mechaninių instrumentų dokumentacijos; jie turėjo tą patį tikslą – surinkti kuo daugiau garso ir vaizdo dokumentų. Pirmame straipsnyje vienas žymiausių pasaulio mokslininkų, afrikanistas, etnomuzikologas ir antropologas Gerhardas Kubikas aprašo savo pirmųjų jaunystės kelionių į Afriką (1959–1970 m.) patirtį. Pasitelkęs dienoraštį, jis prisimena mielus ir nemalonių išgyvenimus, klaidas, šitaip atskleisdamas savo, kaip stebėtojo (*outsider*) ir apeigų dalyvio (*insider*), vaidmenį. Afrikos tema gvildenama ir afrikiečių mokslininko Moya Alia Malamusi, šiuo metu dėstančio Vienos universitete, straipsnyje. Jis mano, kad tyrėjas neturėtų būti prisirišęs prie konkretaus tikslo, vienos temos. Jis turi būti atviras įvai-

¹ *Um-Feld-Forschung: Erfahrungen – Erlebnisse – Ergebnisse*, Julia Ahamer and Gerda Lechleitner (Hrsg.), (*Mitteilungen des Phonogrammarchivs*, Nr. 93), Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007. – 350 p.