

Neopagonybės judėjimas posovietinėje Lietuvoje – alternatyvus lietuviškumas kaip atsakas modernybei?

Renatas Delis

Straipsnyje stengiamasi išryškinti pagrindinius tiriamo neopagonybės judėjimo aspektus, per kuriuos būtų galima atskleisti Lietuvos neopagonių konstruojamo lietuviškumo specifiką. Tai bus bandoma padaryti per neopagonių tradicinės kultūros interpretavimo ir konstruojamo tikėjimo analizę. Neopagonių konstruojamas lietuviškumas, nepaisant jo problemiško ir daugialypiškumo, iš esmės yra alternatyvus judėjimo dalyvių savaip įsivaizduojamai oficialiajai valstybės tradicinės kultūros ir tautiškumo politikai bei dominuojančiai modernios (vėlyvosios modernybės) visuomenės kultūrai. Remiantis 2002 m. sausio–gegužės mėn. atlikta neopagonišku diskursų analize ir antropologinių lauko tyrimų rezultatais, bus bandoma atsakyti, ką toks lietuviškumo konstruktas gali pasakyti apie neopagonybės judėjimo egzistavimo šiuolaikinėje Lietuvoje priežastis. Kartu tai atskleis platesnį mūsų tiriamo fenomeno posovietinės Lietuvos kultūros ir visuomenės kontekstą.

Renatas Delis, Vytauto Didžiojo universitetas, Socialinių mokslų fakulteto Sociologijos katedra, Donelaičio 52, LT-44244 Kaunas, el. paštas: renatas.delis@gmail.com

Įvadas

XX a. Lietuvos istorijoje neopagonybės fenomeno apraiškų galime aptikti visais trim pagrindiniais istoriniais laikotarpiais: tarpukario Lietuvoje – tai Domo Šidlausko-Visuomio, įkūrusio Romuvą prie Sartų ežero, „visuomybės“ judėjimas; sovietmečiu tai susiję su 1967 m. prasidėjusiu etnokultūriniu-folkloristiniu judėjimu ir Ramuvos kraštotyros draugijos kūrimu; posovietinėje Lietuvoje mes matome neopagoniškojo judėjimo pakilimą: šalia 1992 01 23 religine bendruomene oficialiai įsiregistravusios Romuvos (žr. *Baltų tikėjimo...* 1993: 1) randasi ir daugiau „pagonims“ save priskiriančių grupių. Tai, kad šis judėjimas

vienaip ar kitaip iškildavo Lietuvoje nuo XX a. ketvirtąjo dešimtmečio ir egzistuoja šiuo metu, autoriaus nuomone, nėra atsitiktinumas. Tuo jokių būdu nesakoma, kad neopagonybės judėjimas išlaikė savo tęstinumą per šiuos tris XX a. Lietuvos istorijos laikotarpius. Idėjinį tęstinumą galima nurodyti tarp sovietmečiu pasireiškusių etnokultūrinio-folkloristinio judėjimo ir šiuolaikinės Romuvos, tačiau sociokultūrinis ir ypač politinis visų trijų istorinių laikotarpių kontekstas skiriasi. Daugelis šių judėjimų iškilimo priežasčių taip pat skirtingos. Jos neabejotinai laikiškai kontekstualios. Tačiau tiriant neopagonybės fenomeną posovietinėje Lietuvoje ir analizuojant jo ypatumus ankstesniais XX a. laikotarpiais, ėmė ryškėti tam tikro bendro neopagoniškų idėjų ir judėjimų atsiradimo priežastingumo kontūrai.

Kalbant apie panašius Vakarų (Vakarų Europos, JAV) judėjimus, reikia pažymėti, kad jie atsirado moderniaisiais laikais. Lietuvoje chronologiškai ir civilizaciniu požiūriu tai iš esmės sutampa su nepriklausomos modernios Lietuvos valstybės susiformavimu, kai ketvirtajame dešimtmetyje atsirado minėtas „visuomybės“ judėjimas. Etnokultūrinis-folkloristinis-kraštotyris¹ judėjimas, vykęs sovietmečiu, dažnai nagrinėjamas per pasipriešinimo režimui prizmę, kaip kontrkultūra (Dautorienė 1999: 38–39; Vosylytė 2000; Čiubrinskas 2000: 31, 34–37) arba kaip subkultūra (Ramanauskaitė 2004: 55–60) oficialiosios to meto kultūros atžvilgiu. Tačiau mano surinkta ir išanalizuota medžiaga rodo, kad vien šios analitinės perspektyvos nepakanka norint atskleisti neopagoniškojo judėjimo kilimo priežastis įvairiais XX a. Lietuvos laikotarpiais ir tuo labiau žlugus represinei sistemai, kurios atžvilgiu šis judėjimas išreiškė pasyvų pasipriešinimą ir kontrkultūrinę ar subkultūrinę vertybes.

Tirdamas etnokultūrinį judėjimą sovietmečiu, Vytis Čiubrinskas pažymėjo, kad oponuodamas specifinei sovietinei modernybei – pasisakydamas už nacionalinės valstybės, lietuvių kalbos, kultūros ir tautos atgaivinimą bei žmogaus teises, etnokultūrinis judėjimas išreiškė klasikines „modernias“ idėjas (Čiubrinskas 2000: 27). Kita vertus, lietuviškumo ir tradicinės lietuvių kultūros gavinimo strategija, ypač neopagoniškoji šio judėjimo kryptis, buvo pagrįsta neoromantine, esencialistine tautiškumo samprata (Čiubrinskas 2000: 31–32), o pagoniškosios religijos atkūrimas – antikrikščioniškumu (Čiubrinskas 2000: 37–38). Taigi, be „modernių“ idėjų, sovietmečio etnokultūriniam judėjimui būdinga ir antimodernistinė, pasak Vytauto Kavolio – „archajinė“ (Kavolis 1996: 244), nacionalizmo forma.

¹ Jau sovietmečiu kai kurie šio judėjimo lyderiai suvokė šį judėjimą buvus taip pat ir „pagoniška“ – bent minimaliai priskyrė jam ir religinę prasmę (interview su Jonu, 62 m., (*Romuva*), Vilnius, 2002 02 02). Vis dėlto mes negalime etnokultūrinio-folkloristinio-kraštotyris judėjimo, kilusio sovietmečiu, vadinti neopagonišku. Kita vertus, negalime neigti šio judėjimo idėjinį sąsają su posovietinės Lietuvos neopagoniškuoju judėjimu ir pirmiausia su *Romuvos* grupe.

Žlugus sovietinei sistemai, atrodytų, turėjo nunykti ir jai priešinęs judėjimas. Tačiau neopagonybės idėjos², ypač antimodernistinės, kurios pradėtos artikuluoti jau etnokultūriniame judėjime sovietmečiu, neišnyko. Posovietinėje Lietuvoje jos ir toliau plėtojamos, o pats judėjimas sulaukia palyginti nemažai pasekėjų. Kodėl? Kas lemia žmonių teigiamas preferencijas šio judėjimo ir jo idėjų atžvilgiu? Peršasi esminis klausimas: kas sudaro neopagoniškojo tapatumo pagrindą, kuris suteikia galimybę, skatina ir palaiko tokio tapatumo formavimąsi, o kartu ir judėjimo egzistavimą?

Egidija Ramanauskaitė neopagonybės ir kitų subkultūrų grupes tiria vėlyvosios modernybės kontekste. Autorė išryškina neopagonybės judėjimo subkultūriškumą ir daro tai per estetinės arba meninės kūrybos prizmę. Toks tyrimo aspektas neabejotinai leido atskleisti ir paaiškinti daugelį subkultūrinių bendrijų formavimosi principų ir veiksnių tiek sovietinėje, tiek ir posovietinėje Lietuvoje. Reikia pasakyti, kad estetinė arba meninė kūryba ir apskritai aplinkos estetizavimas yra ir procesas, ir tam tikras rezultatas. E. Ramanauskaitė į estetinę arba meninę kūrybą būtent taip ir žiūri – ir kaip į procesą, ir kaip į rezultatą, bet, atrodo, nepakankamai gvildena vieną svarbiausių estetinės kūrybos procesualumo aspektų – tai, kad estetinės kūrybos procesas visuomet sociokultūriškai ir psichologiškai kontekstualizuotas. Kitaip tariant, autorė, netgi kalbėdama apie estetinę arba meninę kūrybą kaip procesą, bet realiai retai kada peržengdama estetinių diskursų analizės ribas ir beveik nepažvelgdama „už jų“, subkultūrų formavimąsi, jų kaitą mato ir aptaria daugiau hermeneutiškai – kaip tam tikrą rezultatą-produktą, sudarytą iš kultūrinių prasmių, simbolių ir citatų, taip pat jų virsmus subkultūros viduje. Savo tyrime E. Ramanauskaitė nedaug tepaliečia neopagonybės judėjimo kilimo ir egzistavimo priežastis. Juk poreikis ieškoti naujų tapatumų, kultūrinių elgesio modelių ir kitokių kultūrinės aplinkos estetizavimo būdų dažniausiai kyla dėl tam tikro individualaus egzistencinio nepasitenkinimo esama padėtimi. E. Ramanauskaitės išskirti pagrindiniai vėlyvojo modernumo subkultūrų bruožai „eksperimentiškumas“ ir „žaidybiškumas“ (Ramanauskaitė 2004: 26) yra tam tikrų šių laikų žmogaus poreikių išraiška. Galima sutikti su mokslininkės nuomone, kad bendroji įvairių naujų religinių ir pasaulėžiūrinių bendrijų, tarp jų ir neopagoniškosios, kūrimosi tendencija nulemta sakralumo, dvasinio saugumo, stabilumo ir individualumo išsaugojimo poreikio (Ramanauskaitė 2004: 257). Tačiau čia ir iškyla klausimas: kas lemia šią tendenciją ir kodėl jaučiami tokie poreikiai?

Modernybė – tai pagrindinis makrokontekstas, kuriame aš matau tiriamą reiškinių. Posovietinė Lietuva sparčiai vesternizuojasi perimdama šiuolaikinio

² Neopagonybės terminu žymima ne vien tik religinė judėjimo fenomeno dimensija, bet visas idėjų kompleksas, kurį autorius ir bandys analizuoti šiame straipsnyje.

vakarietiško, vis labiau globalėjančio vėlyvojo modernumo modelius ir vertybes, kartu visuomenėje atsiranda ir panašių į vakarietiškas tų modelių bei vertybių percepcijų bei patirčių, neretai išreiškiamų savitais būdais. Pagrindinė šios studijos ašis ir teorinė prielaida yra ta, kad dviem minėtais XX a. Lietuvos istorijos laikotarpiais neopagonybės judėjimas kilo, ir posovietinėje Lietuvoje kyla, iš dalies kaip egzistencinis atsakas į dominuojančias modernybės vertybes, visuotinai pripažintus gyvenimo būdo modelius ir, svarbiausia, *sekuliarizacijos* sukeltą stabilių moralinių, vertybinių ir prasminių orientyrų bei tradicinės visuomenės holistinės pasaulėžiūros galutinę dezintegraciją. Šis neopagonių antimodernistinis „atsakas“ išreiškiamas alternatyvaus lietuviškumo ir tikėjimo konstravimu, kurį šiame straipsnyje ir aptarsime.

Teorinis pagrindas

Sąvokos. Pirmiausia reikia aiškiai apibrėžti *neopagonybės* sąvoką. Nė vienas mano respondentų nevartojo šio termino. Kai kurie netgi pabrėžė, kad jie skiria save nuo *neopagonių*³, dažniausiai turėdami omeny vakarietiškosios tradicijos judėjimus, kurie, anot informantų, mažiau naudojami arba neturi tokių etninio paveldo šaltinių, jo tyrinėjimo tradicijų, kuriais remiasi Lietuvos ir daugelis kitų panašaus pobūdžio judėjimų Vidurio ir Rytų Europoje. Terminas *neopagonis* respondentams nebuvo priimtinas ir dėl jo inovacijos, išradimo ar galų gale tiesiog naujumo prasmės. Įvardijimas *pagoniu* tiriamo judėjimo dalyvių buvo laikomas netinkamu dėl šiam žodžiui anksčiau (ypač krikščioniškų bažnyčių) ilgą laiką teiktų neigiamų prasmų – kaip „tamsaus“, „laukinio“, „žiaurus“ ir pan. Šiuo metu Lietuvoje nėra visų grupių sutartinai pripažinto, visuotinio jų tikėjimo ir judėjimo pavadinimo. Tačiau pastaruoju metu ryškėja tendencija vartoti terminą *prigimtinis baltų tikėjimas*, tinkamą ne tik Lietuvai, bet ir kaimynėms Latvijai bei Baltarusijai.

Šiame straipsnyje vartojama *neopagonybės* sąvoka teigiant, kad remiantis šiuo metu Lietuvos kaime dar tebegyvuojančiais tradicinės etninės kultūros fragmentais, istoriniais rašytiniais šaltiniais ir netgi etnologų bei religijotyrininkų tyrimais ir rekonstrukcijomis, *atkurti* ar tuo labiau *tęsti* (kaip teigia dauguma šio judėjimo dalyvių) senąjį „baltų tikėjimą/religiją“ neįmanoma. Neįmanoma restauruoti šio „tikėjimo“ kaip ir atkurti „ano meto mentaliteto ir socialinių santykių“ (Beresnevičius 2000b: 435) tokių, kokie jie buvo anuomet. Etnografinės tradicijos, kaimo papročių ir kalendorinių švenčių tapatinimas su „senuoju – prigimtinio tikėjimu“ – tai daro net kai kurie neopagonybę tiriantys reli-

³ Interviu su Jonu, 62 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 05; interviu su Gediminu („Senojo Kelio bendruomenė“). Vilnius, 2002 04 08; interviu su Mariium (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

gijotyryninkai (Strmiska 2003: 3, 5, 7) – nėra pagrįstas, nes paneigtų nuolatinės kultūros kaitos dėsnį ir verstų pastarąją interpretuoti esencialistiškai, kaip nekintančią simbolinių struktūrų sistemą. Kadangi trūksta rašytinių šaltinių, preciziškai nustatyti, kurie kultūros elementai prieš kelis šimtus metų priklausė *profanum*, o kurie – *sacrum* sričiai, nepaprastai sudėtinga. Belineka interpretuoti etninės kultūros palikimą konstruojant ir perkonstruojant jam suteikiamas prasmės.

Tad pats žodelis *neo* jau savaime žymi šio reiškinių dabartinę realybę ir naują kokybę, kaip skirtingą nuo egzistavusios prieš kelis šimtus metų. Mano nuomone, kai kurių autorių vartojama „modernios pagonybės“ sąvoka (Strmiska 2003: 7) neišvengiamai kuria aliuziją į pagonybės tęstinumą *per se* ir užretušuoja akivaizdų šio fenomeno naujumo faktą, sugestijuoja esencialistinę–imantinę⁴ jo formavimosi ir egzistavimo sampratą ir tokiu būdu paneigia akivaizdžiausią neopagoniškojo tapatumo konstravimo procesą, grįstą tradicinės lietuvių kultūros reikšmių kūrimu, perkūrimu ir *vartojimu*. Terminą *neopagonybė* vartojau analitiniais tikslais kaip patogią sąvoką ir neteikiu jam jokių vertybinių prasmių.

Judėjimas. Socialiniuose moksluose kolektyvinis elgesys skiriamas nuo *socialinių judėjimų* (Social...1996: 792–794). Kaip dauguma socialinių mokslų sąvokų, socialinis judėjimas nenusako kokios nors realybės dalies, bet veikiau yra specifinio socialinės realybės konstravimo būdo elementas. Charles Tilly judėjimą apibrėžia kaip žmonių grupę, kuri identifikuojama pagal prisirišimą prie tam tikros vertybių sistemos (Tilly 1978: 9). Pasak *New social movements* teoretikų, vadinamieji *nauji* socialiniai judėjimai – tai judėjimai, pačių savo egzistavimu siūlantys įvairius pasaulio supratimo būdus ir simboliškai metantys iššūkius dominuojantiems kultūriniais kodams, kuriantys naujus tapatumus, suvokiantys savo sugebėjimą produkuoti naujas prasmes ir naujas socialinio ir kultūrinio gyvenimo bei veiklos formas (Renon 1998: 599–600). Tai būdinga ir neopagonybės judėjimui Lietuvoje. Tik sovietmečiu dominavusių kultūrinių kodų, kuriems save priešino etnokultūrinis–„pagoniškas“ judėjimas, forma (iš esmės modernistinė) ir dabar išlieka vienu pagrindinių priešinio ir saviapibrėžties lygčių, tačiau kultūrinių kodų turinys šiuo metu jau kitoks (jų išivaizdavimo tarp neopagonių prasme). Posovietinėje Lietuvoje jis daugiausiai pripildytas popkultūros, kultūrinės niveliacijos ir standartizacijos, kurių atžvilgiu ir priešpriešinamas bei konstruojamas neopagoniškas identitetas.

Lietuviškumas. Lietuviškumą suprantu kaip galvojimo, kalbėjimo apie tautiškumą ir jo praktikavimo procese besiformuojančią ar susiformavusią, pama-

⁴ Kaip duotybę, kuri neva „glūdėdama“ kažkur tradicinės kultūros papročiuose ar pašamone, reiškiasi ir plėtojasi nepriklausomai nuo istorinio, kultūrinio ir socialinio konteksto.

žu kintančią socialinę kultūrinę programą, kuri kuriama pamažu pradeda daryti įtaką ją kuriančiųjų tapatumui. Kitaip tariant, prasidėjusi kaip grupės žmonių vidinių poreikių bei idėjų įgyvendinimo veikla, po kurio laiko ji tampa sąlygiškai nepriklausoma ir pradeda „duoti gražos“ – t. y. daryti įtaką patiems kūrėjams⁵. *Alternatyvus* – šiuo atveju suprantamas kaip šito neopagoniško „lietuviškumo projekto“ priešinimas šiuo metu dominuojančiam Lietuvoje.

Teorijos. Nacionalizmo teoretikas Thomas Hylandas Eriksenas savo darbe *Ethnicity and Nationalism* kalba apie formavimą naujų etninių kategorijų ir tapatumų manipuliuojant istorija. Šio proceso metu galimas egzistuojančių identifikacijų praplėtimas iki mitinių protėvių ir atvirkščiai – tų identifikacijų susiaurinimas (Eriksen 1993: 68–71). Autoriaus nuomone, etniškumas ir tautiškumas yra socialiai konstruojami ir tai nėra prigimties faktas (Eriksen 1993: 69). Aišku, kalbėti apie etninių ar tautinių tapatumų konstravimą ir „pagoniško“ tapatumo konstravimą interpretuojant etninės kultūros formas nėra viena ir tas pat. Bet šiame darbe mums svarbu tai, kad neopagonys yra linke etnifikuoti savo tautinių tapatumą ir pastaruju metu ypač pabrėžia etninės kultūros svarbą, iškelia etniškumą kaip vertybę globalizacijos procesų akivaizdoje. Etniškumas, etninis tapatumas visuomet suteikia galimybę „giliau“ ir „esmingiau“ prisiskirti prie „šaknų“, ypač Vidurio ir Rytų Europos šalyse, kuriose tautiškumas suvokiamas *ethnic* principu.

Kitų nacionalizmo teoretikų, tokių kaip Anthony D. Smithas, Rogeris Brubakeris, Maningas Nashas, teorinės išvalgos vertingos tiek, kiek padeda suvokti neopagoniškojo judėjimo konstruojamo lietuviškumo specifiką (Nash 1993: 24–28; Smith 1984; Smith 1994; Brubaker 1998). A. D. Smitho nuomone, „antlaikiškas“ nacionalizmo sampratas derėtų vadinti mitologija. Autorius skiria šešis nacionalistinių mitų tipus: laikiškas tautos ištakų mitas, protėvių žemės ir migracijos mitai, bendros kilmės mitas, herojinio, arba „aukso amžiaus“, mitas, „nuopuolio“ mitas, „atgimimo“ mitas, arba kaip *mums* susigrąžinti „aukso amžių“ (Smith 1984: 96–129).

Šio tyrimo metu buvo išvelgta „protėvių žemės“, „aukso amžiaus“, „nuopuolio“ ir „atgimimo“ mitų retorikos fragmentų, bet kadangi pradinis šio darbo tikslas buvo aiškintis, kaip neopagonys konstruoja savo tapatumą naudodami tradicinės kultūros elementus, tai nebuvo daug domėtasi, kaip konkrečiai neopagonybės judėjime interpretuojama istorija.

Šiame tyrime laikomasi konstruktyvistinės tautiškumo sampratos, teigiančios, kad išivaizduojami „objektyvieji“ tautiškumo apibrėžimo kriterijai, tokie kaip kalba, religija, kultūra, papročiai, tradicijos, teritorija, bendra istorija, yra

⁵ Šitaip iš dalies randasi ir sociokultūriniai judėjimai, formuojasi kolektyviniai tapatumai.

apibrėžiami *subjektyviai*, todėl jie daugiau ar mažiau yra sukonstruoti (Lindholm 1993: 11).

Pasirinkus tokią poziciją pravartus pasirodė Suomijos mokslininko Lauri Honko straipsnis *Traditions in the Construction of Cultural Identity and Strategies of Ethnic Survival*, kuriame nagrinėjami kultūrinio tapatumo konstravimo procesai. Kultūrinio tapatumo konstravimo procesas atrodo maždaug taip: iš egzistuojančių tradicijų („gyvų“ ar fiksuotų raštu) masės atsirenkami tam tikri elementai ir imami sistemiskai naudoti kultūroje. Kai kurios kultūrinės išraiškos grupei tampa svarbesnės nei kitos ir ima reprezentuoti ne tik pačios save, bet ir bendruomenę, kuri jas pripažįsta (Honko 1995: 134–135). Remdamiesi L. Honko kultūrinio tapatumo konstravimo proceso teorija, mėginsime pažvelgti, kaip, kokiais kriterijais vadovaudamiesi neopagonys interpretuoja tam tikrus tradicinės kultūros elementus, kokias prasmes jiems suteikia ir kokiam kontekste naudoja.

Tyrime taip pat buvo vartojamos Victorio Turnerio ir Francesco Alberonio teorijų sąvokos *communitas* ir *nascent state* (Beilis 1983: 18; Alberoni 1984: 20–21). Jos yra svarbios kalbant apie neopagonių išgyvenamas patirtis apeigų, ritualų atlikimo metu, dainuojant sutartines ar tiesiog būnant kur nors gamtoje.

Pagrindinis teorinis atspirties taškas, kurį turėdamas minty analizuosiu neopagonybės judėjimą Lietuvoje, yra antropologo J. Friedmano išplėtotą *civilizacinio (civilized) modernaus tapatumo poliarinės struktūros* sampratą (Friedman 1994: 78–101), implikuojanti modernaus tapatumo nevienalytę, nehomogenišką, kelibriaunę sandarą. Modernus tapatumas tam tikromis sąlygomis dėl modernizacijos procesų poveikio gali poliarizuotis į modernistinių – jam tiesiogiai priešingas yra postmodernistinis, tradicionalistinių – jam tiesiogiai priešingas yra primityvistinis; ir visa tai sudaro keturpolę modernaus tapatumo struktūrą, kurioje visos minėtos dalys sąveikauja sudarydamos vienokias ar kitokias konfigūracijas. Be abejo, tai tėra abstraktus tipologinis modelis, tačiau pagrįstas gana plačia antropologinių lauko tyrimų empirika ir kylantis būtent iš empirikos. Mums šiuo atveju svarbus autoriaus išskirtas tradicionalistinis modernaus tapatumo poliūs, kadangi atrodo, kad neopagonybės judėjimui taikytinas panašus apibūdinimas. „Tradicionalisto“, sąlygiškai taip vadinkime, požiūriu civilizacija gali būti konceptualizuojama kaip elgesio, manierų, taisyklių ir idėjų repertuaras, apibrėžiantis „centro“ savybes kaip priešingas laikinei ir erdvinei „periferijai“, demonstruojančiai labiau primordialistinius (prigimtinus) bruožus:

„Civilizacinės (civilized) kultūros specifiškumas suvokiamas per jos formalumą ir abstraktumą – tai nuasmeninti vaidmenys, sutartys, algos, rinkos ar biurokratijos sistemos. Tai taip pat įtraukia ir asmenybės kaip vaidmenų atlikėjos, kaip save formuojančio nepriklausomo veiksnio modelį, sukonzentravu-

sios savo dėmesį į ateitį, be didesnio susidomėjimo praeitimi. Tradicionalistas šį repertuarą išsivaizduoja kaip dangą, represuojančią pirmapradiškesnę tradicinės kultūros sluoksnį, egzistuojantį keliuose išlikusiuose civilizuoto pasaulio periferijos anklavuose arba istorinėje mūsų pačių pasaulio (turima omeny Europa. – R. D.) praeityje“ (Friedman 1994: 81).

Neopagonybės judėjime galime rasti panašių idėjų. Ypač akivaizdžiai tai atsiskleidžia per neopagonių santykį su krikščionybe.

J. Friedmano pateiktam modeliui labai artima yra ir V. Kavolio *dialektinės modernizacijos teorija* (Kavolis 1995: 90–96), kuri, kaip ir prieš tai minėtoji, iš esmės aiškina asmens tapatumo konfigūracijas ir jų kaitą veikiant modernizacijos socialinėms srovėms. Autorius teigia, kad

„Modernizacijos proceso eigoje gali atsirasti antimodernistinės tendencijos, kurios yra to paties proceso būtina, neišvengiama dalis. Antimodernizmas kyla iš atmetimo, iš priešiško tam, ką modernybė reprezentuoja. Individualizmui priešpriešinama bendruomenė arba sąjūdis, racionalumui – emocija arba tradicija, paveldėta, o galbūt tik išsivaizduota. Universalizmui priešpriešinamas partikuliarizmas, lokalumas, skirtingi gyvenimo būdai, galvojimo skirtumai, tai, kas galioja vienai ar kitai grupei, bet nesiekia būti visiems suprantama. Prieš istoriškumą pirmon vieton iškeliamą gamta ir pan.“ (Kavolis 1996: 242)

V. Kavolis *antimodernizmą* skaido į *archaizmą* ir *postmodernizmą*. Šiuo atveju mus labiau domina *archaizmas*, kurį autorius supranta kaip

„konstrukciją, sukuriama modernizacijos procese bandant suvienyti tai, ką modernizacija jau yra atskyrusi. Į archaizmo pusę *sintezuojama* (kursyvas mano. – R. D.): tarpusavy prieštaraujantys modernizmo ir antimodernizmo fragmentai derinami, nepaneigiant jų išliekančių skirtingumų. „Sintezė“ šiuo atveju suvokiama kaip iš esmės archaizuojantis galvojimo modelis, nors ir būtų bandoma su to modelio pagalba „žengti ateitin“ (Kavolis 1996: 244).

Iš tiesų tai gan spekuliatyvi teorija, bet ji leidžia pažvelgti į neopagonybės judėjimą platesniame, atsivėrusios pasauliui posovietinės Lietuvos kontekste. Neopagoniškojo judėjimo dalyvių laikysenai globalizacijos, masinės kultūros ir euroatlantinės integracijos akivaizdoje apskritai tinka ir ši V. Kavolio *archaizmo* sąvoka. Neretai neopagonys suderina arba „sintezuoja“ atrodytų visiškai priešingus dalykus (kaip kad kompiuteriją, „pagonišką“ metalą ir šventomis laikomų sutartinių giedojimą) ir nejaučia dėl to jokio diskomforto.

Darbo metodai ir šaltiniai

Straipsnio šaltiniai – antropologinių lauko tyrimų, atliktų Vilniuje ir Kernavėje 2002 m. sausio-gegužės mėn. medžiaga. Buvo atlikta 17 pusiau struktūruotų giluminių interviu. Pateikėjų amžius nuo 19 m. iki 62 m., taigi apima jau-

niausią ir seniausią kartas. Pateikėjai skirtingos lyties. Labai margas pateikėjų socialinis statusas, išsilavinimas. Visi pateikėjai priskyrė save lietuvių tautybei.

Tyrimui buvo pasirinktos keturios „pagonims“ save priskiriančios grupės: *Senovės baltų religinė bendrija Romuva*, *Senovės baltų kovų brolija Vilkatlakai* (ankstesnis pav. – *Baltuva*), *Gyvosios istorijos klubas „Kovarnis“* (arba tiesiog „kovarniai“) – pastarosios dvi grupės užsiima senovine karyba, ir bendruomenė, kuri neturi pavadinimo, sąlygiškai pavadinsime ją „*Senojo Kelio*“ bendruomenė. Šios bendruomenės nariai stengiasi per daug nesiafišuoti, todėl interviu pavyko atlikti tik su dviem jos nariais.

Panaudotas ir pagrindinis antropologijos metodas – stebėjimas dalyvaujant: 2001 m. liepos 8 d. Kernavėje per „Gyvosios archeologijos dienas“ teko stebėti „kovarnių“ kovas; liepos pab. – „vilkatlakų“ pasirodymą Senuosiuose Trakuose; *Romuvos* atliekamas apeigas – rugsėjo 22 d. psychodelinės muzikos festivalyje *Ragana* netoli Kernavės; dalyvavau *Romuvos* rengiamuose seminaruose – vadinamojoje „*Romuvos mokykloje*“ – 2002 03 14 ir 2002 04 18; 2002 m. kovo 21d. dalyvavau *Romuvos* organizuotoje pavasario Lygiadienio šventėje ant Pučkorių piliakalnio. Stebėjimų metu gauta medžiaga leido man susidaryti išsamesnį tiriamųjų grupių vaizdą „iš vidaus“.

Naudojasi tiek *Romuvos*, tiek ir Vakarų neopagonių skelbiama medžiaga internete⁶, Lietuvos neopagonių leidiniais ir platesnėje spaudoje skelbtais straipsniais. Iš mano tirtų grupių tik *Romuva* retkarčiais išleidžia savo bendrijos oficialius leidinius, o kitos apsiriboja nedideliais leidiniais, platinamais pačioje grupėje – kaip kad *Baltuva* (dabartinis oficialus pav. *Senovės baltų kovų brolija Vilkatlakai*), kuri laiką leidusi nedidelius mažos apimties leidinius savo grupės nariams. Mano žiniomis, kol kas nei *Gyvosios istorijos klubas „Kovarnis“*, nei „*Senojo Kelio*“ bendruomenė neturi jokių savo leidinių, kuriuose skleistų grupės idėjas ir pasaulėžiūrą. Apie *Romuvą* itin naudingi straipsniai publikuoti „*Liaudies kultūroje*“ (Giedraitis 2000: 1–7), kur vieni pagrindinių šios bendruomenės lyderių pokalbyje su straipsnio autoriumi išdėstė savo tikėjimo idėjas ir pasaulėžiūrą, taip pat keletas straipsnių „*Šiaurės Atėnuose*“, įvairūs kiti pačios *Romuvos* leidiniai.

⁶ Lietuvos Romuva <<http://www.romuva.lt>> [žiūrėta ir analizuota 2002 01 17 – 2002 05 23].

The Heathens in Tartu in 1987 – 1994: Heritage Protection Club Tžlet <<http://www.vinland.org/heathen/pagancee/taara.html>> [žiūrėta 2002 02 18].

Modern Paganism: Questions & Answers <<http://www.sacred-texts.com/bos/bos203.htm>> [žiūrėta 2002 02 24].

The Internet Book of Shadows <<http://www.sacred-texts.com/bos/bos084.htm>> [žiūrėta 2002 03 10].

Papildomas šaltinis – 1998 m. įkurtos organizacijos WCER (The World Congress of Ethnic Religions)⁷, jungiančios keletą etniniu pagrindu konstruojamų Europos neopagoniškų grupių (tarp jų ir *Romuva*), informaciniai leidiniai (*The Oaks... 2000; The Oaks... 2001*), kurie liudija, kad bent jau viena iš Lietuvos neopagoniškų grupių – *Romuva* – turi užmezgusi plačius ryšius su kitų šalių neopagoniškomis grupėmis. Pastaruoju metu *Romuva* stengiasi užmegzti ryšius su įvairiais vadinamojo „ketvirtojo pasaulio“ etniniais autochtonų judėjimais.

Darbe tai pat panaudota *video* ir *foto* medžiaga iš 2002 m. vykusios pava-sario Jorės šventės Molėtuose ir filmuota medžiaga iš keletą dienų prieš šventę Molėtų observatorijoje vykusio seminaro *Senieji baltų simboliai šiandien*, kurio metu buvo šnekama apie K. G. Jungo teoriją, archetipus ir baltiškus simbolius⁸.

Mano tyrimas yra paremtas pagrindiniu antropologiniu tiriamos medžia-gos (de)konstravimo iš *emic* į *etic* lygmenį metodu.

Tradicinės kultūros samprata: tradiciškumo ir autentiškumo interpretavimas

Interpretuojama ir tuo pačiu metu perkuriama tradicinė kultūra yra viena pagrindinių neopagonybės judėjimo plotnių, per kurią konstruojamas lietuviš-kumas. Neopagonių suvokiamas tradicinės kultūros vaizdinys yra daugiau dau-gialypis nei monolitiškas, neturi aiškių kontūrų ir formos. Esminiu dalyku jų retorikoje tampa ne pati tradicinė (etninė) kultūra savaime, bet „tradiciškumo“, „autentiškumo“ kategorijos, kurios gerokai praplečia išivaizduojamos tradici-nės kultūros ribas. Dar sovietmečiu etnokultūrinio judėjimo neoromantikams, ypač jo „neopagoniškojo sparno“ aktyvistams, rekonstruojantiems „archajinę“, „ikirikriščionišką“, „senovės baltų“ kultūrą ir „apvalantiems“ jos „indoeuropie-tiškas šaknis“ nuo „svetimų apnašų“, žodžiai „senovinis“ ir „archajinis“ tapo autentiškumo sinonimais (Čiubrinškas 2000: 28).

„Autentiška“ tradicija suvokiama ta, kuri pirmiausia perimama čia ir dabar iš tos tradicijos gyvo nešėjo arba buvo perimta iš jo anksčiau ir užfiksuota:

„Autentiškumas yra tada, kai tradicija perimama iš gyvosios tradicijos turėtojo, nešėjo. <...> nes... aš, jeigu aš apie jį žinau, kad jis tikrai yra to kaimo, arba to krašto gyventojas, kad jis visa tai atstovauja, tai tradicijai, tai senajai... Kad jis ne šiaip sau iš kažkur tai, kažką tai pramokęs, bet yra tos tradicijos atstovas įvairiais požymiais, – tai čia ir yra *autentika*“⁹ (kursyvas mano. – R. D.).

⁷ The World Congress of Ethnic Religions< www.wcer.org> [žiūrėta 2003 01 19].

⁸ Jorė 2002. Video medžiaga (filmuota 2002 04 13). A. Pranskėno asmeninis archyvas.

⁹ Interviu su Jonu, 62 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 02.



*Jorės šventė Kulionyse 2002 m. balandžio mėn., Molėtų raj. Šventės dalyvių procesijos priekyje raitas ant žirgo Gyvosios istorijos klubo „Kovarnis“ narys.
(Vyginto Račinsko nuotrauka)*

Tačiau ne kiekviena „gyva tradicija“ gali būti laikoma, pačių neopagonių žodžiais kalbant, „giliąja“ arba „autentiška“. Remiantis L. Honko, kiekvienos tradicijos „gilumas“ ir „autentiškumas“ patvirtinamas atrankos ir po to prasmės suteikimo procesų metu, kai iš pradžių, iš esančių tradicijų masės pasirenkami keli jų elementai ir pradedami sistemingai naudoti tam tikros grupės kultūroje (Honko 1995: 134). Mus domina, kokiais kriterijais vadovaudamiesi Lietuvos neopagonys atsirenka tam tikras tradicijas ar jų elementus ir suteikia jiems „autentiškumo aurą“.

Neopagonys pabrėžia rūbų, daiktų, išvaizdos „autentiškumą“, kuris dažniausiai siejamas su archajiškumu. Visa tai laikoma esant tuo „autentiškiau“, kuo labiau nutolę laike, ir ypač „tikra“ tai, kas buvo Lietuvoje iki krikščionybės priėmimo:

„... Autentiški rūbai, sakykim... Kažkaip mes iškart galvojame apie tuos laikus, kai dar viskas buvo tvarkoj – nevyko persekiojimai, nieks ten nebaudė už tai, kad tu ten savo dievus garbini... Ir dabar paėmus daugelį dabartinių kolektyvų, jų apdarus ir, sakykim, mūsų kolektyvo Kulgrindos – tai mūsų rūbai

yra autentiški, nes anieji jau atėję iš vėlyvųjų, tokie naujadarai (kursyvai mano. – R. D.), ten tie visi kaspinėliai <...> jie nėra autentiški...“¹⁰

Rekonstruojant senovinius kostiumus, remiamasi gausiais archeologų tyrimais, stengiamasi atkurti rūbus kuo tiksliau, tačiau neneigiama, kad čia yra ir nemaža kūrybos. Archeologai iki šiol ginčijasi, ar tikslinga atkūrinėti rūbus, kurių išlikę dažniausiai tik fragmentai, o neopagonys bando interpretuoti šį palikimą savaip. Akivaizdu, kad neopagoniškajame judėjime rūbai akivaizdžiai ima priklausyti sakraliai konstruojamo tikėjimo sferai:

„Archeologiniame kostiume“ neturi būti atsitiktinių elementų. Audinio rūšis, faktūra, spalva turi būti parinktos prasmingai. Juostų spalvos, raštai neturėtų būti atsitiktiniai. Taip atkuriamas kostiumas įgauna *dvasingumą*“ (kursyvai mano. – R. D.) (Giedraitienė 1999: 9–10).

Kaip dar vieną iliustraciją pateikiu vienos iš neopagoniškojo judėjimo grupių – Vilkatlakų, praktikuojančių žygius po Lietuvą su, jų pačiu teigimu, VI–XIII a. baltų kario ginkluote ir amunicija, – žygio metu privalomos turėti mantos įvertinimą. Čia „autentiškumo“ samprata yra savaime iškalbinga:

„Manta privaloma turėti kiekvienam kariui:

- Priemonė ugniai sukurti
- Priemonė gerti
- Priemonė valgyti
- Drabužiai (atskirai aprašyti)
- Anglija veidui tepti
- Peilis
- Maistas
- Kirvis arba kitas ginklas kovai (atbukintas)
- Kirvis mėtymui į taikinį (užastrintas)
- Mažiausiai viena ietis
- Mažiausiai vienas skydas
- Šarvai apsaugai

Drabužiai:

- Vasarinė sermėga (segės susisegti)
- Baltiniai (segė susisegti)
- Žieminė sermėga (segės susisegti)
- Vasarinės kelnės
- Žieminės kelnės
- Juosta
- Diržas (kapšelis ugniai, veršėnikė maistui, gertuvė, piniginė, šaukštas)
- Apavas (kojenos, naginės, batai)/autai
- Apsiaustas nuo lietaus (segė susisegti)
- Kailis žiemai (segė susisegti)

– NERIMTA. Daiktai pagaminti *ne iš natūralių medžiagų, neturintys autentiškumo, svetimi mūsų kultūrai* (kursyvas mano. – R. D.).

– RIMTA. Daiktai pagaminti iš natūralių medžiagų, forma atitinkantys originalus, bet jų pagaminimo būdas *neautentiškas (naujoviškas)* (kursyvas – R.D.).

– TOBULA. Daiktai ne tik forma, turiniu, bet ir pagaminimu yra *autentiški (pagaminti senuoju būdu)* (kursyvas mano. – R.D.).

Visa minėta kario manta privalo atitikti vieną laikmetį!“ (Iš: *Senovės...* 2002).

Svarbi ne tik (sąlygiškai vadinkime) išorinė autentika, bet ir tą „autentiškumą“ praktikuojančiojo išgyvenimas į ją, šitaip tarsi patvirtinant savo *kaip tra-*

¹⁰ Interviu su Mariium, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

dicijos tęsėjo realumą ir savo paties „autentišką“ buvimą dabartiniame pasaulyje sustiprinant jo pajautą primordialistiniu (prigimtinu) lietuviškumo supratimu:

„Vadindamiesi protėvių vardu, *nešiodami jų kraują*, privalome atkurti *ne tik jų išvaizdą*, bet ir būdą bei gyvenimą. Turime atsakyti už savo veiksmus, žodžius ir išvaizdą. *Tik tokiu atveju mūsų veiksmai turės prasmę. Mes būsime tikri* (kursyvai mano. – R. D.). Kitaip viskas taps beprasmiu vaidinimu, žaidimu, kuris prilygs protėvių niekinimui, sukels didį jų pyktį ir užtrauks ant niekintojo galvos nelaimę!“ (Iš Senovės baltų kovų brolijos *Vilkatlakai* leidinio *Senovinės gyvenimos puoselėtojas*, 2002).

Tradicijos „autentiškumas“ priklauso ir nuo žmogaus santykio su ja. Preciziškiau kalbant, tradicijos „autentiškumas“ randasi ir jos naudojimo (pvz., dainos atlikimo) metu. Autentikos jai suteikia pats jos naudotojas savo tautine priklausomybe, t. y. būdamas lietuviu. Kaip vienas informantas nurodė:

„Vienas dalykas, kada mes atliekame. Pavyzdžiui, aš dainuoju „teka upe-la <...>“ ir japonas dainuotų. Aš dainuosiu vis tiek autentiškiau. Ta prasme aš *išgyvenęs* (kursyvas mano. – R.D.), aš jaučiu tą tradiciją...“¹¹

Bet koks tradicijos stilizavimas yra nepriimtinas. Sovietmečiu buvo ieškoma autentikos priešinant ją sovietinių ansamblių uniformiškumui, pagal komunistinę ideologiją sumodeliuotai „liaudies kultūros“ sampratai (Trinkūnas 1996: 61). Pavyzdžiui, romuviečiai lygina save su latvių *dievturiais*, kurie tarpukario Latvijoje, vadovaujami Latvijos Respublikos kariuomenės pulkininko, dailininko, archeologo E. Brastinio, keitė folklorinius tekstus, stengėsi harmonizuoti liaudies dainas. Lietuvos neopagonys yra linkę pabrėžti lietuviškojo folkloro archajiškumą ir, kai įmanoma, stengtis nekeisti nei turinio, nei formos (Šorys 1994: 4, 15).

Ši distinkcija tarp „autentiškumo“ ir „neautentiškumo“ Lietuvos neopagoniškajame judėjime išliko iki dabar. Ryškiausias pavyzdys, galintis iliustruoti dabartines Lietuvos neopagonių „autentiškumo“ aspiracijas – tai dažnas jų pačių atliekamo folkloro, rūbų, išvaizdos lyginimas su buvusios populiaros LRT laidos „*Duokim garo!*“¹² pateikiamu folkloru, kaip stilizuotu, „populiariu“, „atėjusiu iš vėlesnių laikų“:

„... kuo man tas *DUOKIM GARO!* nėra autentiška, ten kas jau labiau eina ant scenos, ten jau to tikroviškumo nelabai atrasi... Kas dėl rūbų, tai pas mus jie yra iš daugiau tokių *senesnių pagoniškų* laikų. O čia jau yra *vėlesnių* amžių. Nu, jie irgi yra kažkuria prasme autentiški, pagal visus ten tuos regionus suskirstyti... Bet čia jau vis vien įtaka atėjusi iš Europos... Visokių ten *blizgučių*

¹¹ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senajo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

¹² Šiuo metu laida vadinasi „Gero ūpo!“

(kursyvai mano. – R. D.) įkišta... Ten dar kažko... Ko iš tiesų senovės Lietuvoje nebūdavo ...¹³

Tokiu būdu „autentiškumas“ siejamas su etnine tradicija, kurioje nesą arba visai nedaug randama svetimybų. Anot Lietuvos neopagonių, „autentiškumas“ čia reiškia savitumą ir minimalų priklausymą kitoms vertybėms ar ideologinėms sistemoms (Trinkūnas 1996: 61). „Tikra“ neva turi būti atrasta sluoksniuose, „užklotuose“ atneštų vėlesnių įtakų, pirmiausia krikščioniškosios civilizacijos ir kultūros. „Autentiškumas“ turįs būti „ne atkurtas“ (Trinkūnas ir kt. 2001: 9), bet iš naujo „atrastas“ ir „atgaivintas“.

Taigi „autentiškumo“ – „neautentiškumo“ įtampa analizuojamajame neopagonybės diskurse atskleidžia kultūros ir civilizacijos supriešinimą, kai civilizacija, remiantis J. Friedmano *civilizacinio (civilized) modernaus tapatumo poliarinės struktūros samprata*, apskritai suvokiama kaip kultūros neigimas, kadangi ši apibrėžiama kaip konkreti, tiesioginė, kolektyvinė ir simbolizmo dominuojama tradicinės visuomenės gyvenimo forma (Friedman 1994: 81), šiuo atveju dominavusi ikikrikščioniškuoju, t. y. ikicivilizaciniu, ikiistoriniu Lietuvos raidos laikotarpiu.

Tradicijos išlikimas ir perėmimas

Neopagonybės tradicijos perėmimą suvokia ne tik kaip „rašytinį“ ir „žodinį“ (kurį jie ypač akcentuoja). „Tradicijos“ sąvoka šiuo atveju apima ne vien tik materialų etnokultūrinį palikimą, bet ir neapibrėžtai įsivaizduojamą „dvasinę“ tradiciją. Tradicijos išlikimo ir perėmimo mechanizmas transformuojamas į sunkiai apčiuopiamas archetipines struktūras, kartais vadinamas „baltiškais archetipais“, kuriuose esą „užkoduoti“ senieji baltiški ar net ikibaltiški klodai, kuriuose glūdi elgesio modeliai, pasaulėžiūra, pasaulėjauta, žmogaus būdo savybės. Šių struktūrų pripažinimas esant pasąmonėje, jų naudojimas bei apmąstymas savo retorikoje neopagonybės leidžia kalbėti apie „senujų“ kultūrinių, religinių tradicijų tęstinumą ir nenutrūkstamumą. Pirmiausia tai archetipuose neva glūdintis apriorinis lietuvių/balto harmoningas susietumas su jį supančia gamta. Archetipai – tai lyg tradicinės lietuvių kultūros, pasaulėžiūros saugojimo „indai“ ir jos „transliuotojai“, kuriuos gali suaktyvinti kad ir įsiliejanti į juos „energija“, kuri dažniausiai suprantama kaip gamtinė:

„Į visus archetipinius indus gali įsilieti energija: gegutė, žolė, žvaigždė, ažuolas, veiksmi. Žmogaus sielos siūlai prasiskiria ir susieina – tai ir yra susietumas, susijungimas su stichijomis, vandeniu, ugnimi“ (E. Plioplienė, *Romuva*; cit. iš: Ryžakova 2000: 14).

¹³ Interviu su Brigita, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 05 03.

Remiantis antropologu J. Friedmanu, tokia tapatinimosi strategija labai artima *primityvistinio* tapatumo nuostatoms (Friedman 1994: 78–101), kurios atmeta tiek modernią nuasmenintą civilizaciją, tiek ir tradicinę kultūrą, o ši, nors ir artimesnė gamtai, vis dėlto yra žmogaus sukonstruota ir radikalių primityvistų suvokiama kaip potencialiai galinti „gožti“ pirmapradi, natūralų žmogaus susietumą su gamta. Tačiau Lietuvos neopagoniškajame judėjime šis *primityvistinis* tapatumo elementas nėra savarankiškas ar labai iškilęs, bet jis susipina su anksčiau minėtu tradicionalistiniu kultūros supratimu, pačiai tradicinei kultūrai neretai priskiriant religines prasmes.

Savo ruožtu ir archetipai suprantami kaip turintys ir pačius bendriausius, ir specifiškesnius, dažniausiai neopagonių suvokiamus kaip religinius „senosios“ tradicinės kultūros vaizdinius:

„Pavyzdžiui, toks *archetipas* kaip ratas... Nu, apskritimas kaip ženklas jisai, jisai – bendras nuo seniausių laikų. Va, šituose, pavyzdžiui, segėse, kituose papuošaluose arba juostų raštuose, kur pereina žirgeliai... Žmonės tarytum... Ir jie yra bendri ir išlenda vis laikas nuo laiko *sąmonėj, pasąmonėj*. Žiūrėk, visi tie pasakojimai apie tas vėles, apie pomirtinį gyvenimą, kad ten eina vėlė per vandenį... Tai yra kaip *archetipas* (kursyvai mano. – R. D.). <...> Čia tokių be galo daug. <...> Čia, pavyzdžiui, muzikoj dermės yra archetipinės...“¹⁴

Šitokia archetipų samprata labai panaši į Johanno Gottliebo Herderio plėtotą kalbos kaip etniškumo nešėjos ir perdavėjos supratimą (Simoniukštytė 1998: 1). Be to, iš analizuojamos lauko tyrimo medžiagos matyti, kad naudojamosi šveicarų psichoanalitiko K. G. Jungo archetipų teorijos sąvokomis ir sampratomis. Štai kad ir 2002 m. pavasarį *Romuvos* surengtoje konferencijoje¹⁵ „Senieji baltų simboliai šiandien“, vykusioje Molėtų observatorijoje, Jonas Vaiškūnas – Molėtų *Romuvos* vadovas – savo pranešime kalbėjo:

„Ir šiandien, kuomet mes išgyvename, drįstu pasakyti, simbolių skurdo epochą, kai senųjų savo simbolių – veikiančių simbolių, galingų simbolių, su emociniu atspalviu, su religiniu atspalviu, su informaciniu atspalviu – mes netekome, tie simboliai persikėlė į mūsų tam tikras vidines *nesąmonybės* (kursyvai mano. – R.D.) sritis ir jie vis tiek yra ir veikia.“¹⁶

Vis dėlto jie esą turi būti aktyvuojami, gaivinami ir tuo pačiu metu apmaštomai – tam, kad suvoktume juose glūdinčias „gilias prasmes“. Tai, pranešėjo nuomone, reikia daryti, nes

¹⁴ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senajo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

¹⁵ Šios konferencijos metu buvo atidaryta dailininko Virginijaus Kašinsko tapybos paroda „Archajinės kompozicijos“, kurios pavyzdžiuose neva atsispindėjo ar buvo išreikšta senoji baltų pasaulėžiūra, glūdinti pasąmonėje.

¹⁶ Jorė 2002. Video medžiaga (filmuota 2002 04 13). A. Pranskėno asmeninis archyvas.



Vilniaus Romuvos organizuotas pavasario Lygiadienio šventimas 2002 m. kovo mėn. ant Pučkorių piliakalnio. (Autoriaus nuotrauka)

„Žmogaus, jo gamtinės dalies, tos dalies, kuri jį vienija su visa visata, prabilimas į žmogų yra visada gąsdinantis. <...> Baltų simboliai perėjo į nesąmoningumo lygmenį; jų recidyvas racionalioje visuomenėje daug kam sukelia baimę ir paniką.“¹⁷

Pranešėjas pirmiausia turėjo omeny Katalikų Bažnyčios reakciją į bandymus 2001 m. rudenį įteisinti *Romuvos* skelbiamą tikėjimą tradicine religija ir siejo ją būtent su šiuo katalikų hierarchų „nesąmonybės apsiareiškimo“ pajutimu. Kita vertus, šitaip buvo pasakyta, kad šį žmogaus „gamtinės dalies apsiareiškimą“ (t. y. tariamą baltų simbolių iškilimą šiuolaikinėje lietuvių sąmonėje su juose glūdinčiomis senosios pagoniškosios tradicijos reikšmėmis) gali pajusti kiekvienas šiuolaikinis lietuvis, juolab kad net kai kurie religijotyrininkai, tarp jų ir Gintaras Beresnevičius, kalba apie „pastaruoju metu iš gelmių besiveržiantį kažkokio nelaukto ir išties nepaprastai archajiško religingumo srautą, kurį jaučia daugybė sielų“ (Beresnevičius 2000a: 4).

¹⁷ Jorė 2002. Video medžiaga (filmuota 2002 04 13). A. Pranskėno asmeninis archyvas.

Viename iš *Romuvos* leidinių esančiame straipsnyje nedviprasmišku pavadinimu „Senosios baltų religijos tęstinumas“, archetipų teorija dailiai įkomponuojama į dabartinio judėjimo tęstinumo legitimavimo principus:

„Psichologai teigia, jog žmonių sąmonės gelmėse slypi stabilios *senovinės pasaulėjautos ir mąstymo formos*, vadinamos *archetipais*. Tai tėvo, motinos, ugnies ir panašūs įvaizdžiai, *neatskiriama susiję su senuoju protėvių tikėjimu* (kursyvai mano. – R. D.), gyvavusiu tūkstančius metų savitu būdu ir savitais pavidalais“ (Trinkūnas ir kt. 2001: 6–7).

Bendram neopagonių plėtojamam diskursui būdinga aiški tendencija, kad tai, ką psichoanalitikas Karlas Gustavas Jungas pritaikė vadinamos *individualios sąmonės* tyrimams, galima pritaikyti ir *kolektyvinei* – lietuvių arba baltų – istorinei sąmonei tirti. Įdomu, kad šio psichoanalitiko teorijos taikymo pavyzdžių randame ne tik neopagonių konstruojamuose diskursuose, bet ir kai kurių mokslininkų darbuose, kuriuose ji nekritiškai pritaikoma tų pačių neopagonių mitinės sąmonės ir tikėjimo tyrimuose ir šitaip iš esmės supainiojami *emic* ir *etic* antropologinės analizės lygmenys (Ramanauskaitė 1998: 135).

Iš esmės šis „archetipinis diskursas“ suponuoja pagrindinį neopagonių troškimą – atgauti „prarastą atmintį“, kuri nebuvo užfiksuota jokiuose rašytiniuose šaltiniuose, kuri krikščioniškosios civilizacijos buvo „išstumta“ į tolimus pasaulinės klodus, o juose esą dabar ir glūdi tradicinės lietuvių (lygiagrečiai yra vartojama ir *baltų*) kultūros ir pasaulėžiūros vaizdiniai, kurie, kaip kad yra sakiusi neopagonių labai gerbiama ir cituojama Marija Gimbutienė, yra „padingti plona krikščionybės plėvele“ (Trinkūnas 2002: 5, <<http://www.romuva.lt/liet/veikla/veikla9.html>> [žiūrėta 2002 04 25]). Pagrindinė bėda, vieno pateikėjo nuomone, yra ta, kad šie sluoksniai vis dar negali visiškai atsiskleisti:

„... jie yra labai užteršti. Žmoguje jie neatsiskleidžia pilnai. Jie yra daug kur žmoguje užblokuoti – tie baltiški klodai... Bet jie yra kiekviename iš mūsų. Aš manau, jų reikia ieškoti, *pajausti ir leisti jiems atsiskleisti savyje*“¹⁸ (kursyvai mano. – R. D.).

Tad neatsitiktinai, anot kito informanto, „senosios tradicijos atgavimas reiškia perėjimą iš *nesąmoningos* būsenos vėl į *sąmoningą*“¹⁹ – tradicija suefemerinama. Jos ribos tampa neaiškios.

Iš pateiktos medžiagos matyti, kad suefemerinant „autentiškos tradicijos“ materialumą, tradicinė kultūra²⁰ (išplečiant jos sampratą nuo „autentiškų“ rū-

¹⁸ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

¹⁹ Interviu su Vaclovu, ~61 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 06.

²⁰ Daug tradicinės kultūros apraiškų, kurias neopagonys laiko sakraliomis, žiūrint istoriškai, priklausė kasdienybės *profanum* sričiai.

bu, išvaizdos, ginklų, papročių, elgsenos, folkloro ir t. t. iki „vaizdinių“, užkoduotų archetipuose – „baltiškuose kloduose“ ir pan.) sakralizuojama: per *laikinę dimensiją* (nutolusi laike ir ikirikščioniška), *juslinę–jutiminę* („tradicijos tęsėjas“ turįs „pajusti“ jos autentiškumą=grynumą ir betarpiškumą), *tautinę* („autentiškas“ jos praktikavimas įmanomas tik lietuviui) ir per jos *išlikimo ir perėmimo* mechanizmų objektyvizavimą – „baltiški archetipai/klodai“ neopagonių suvokiami kaip nuo žmogaus nepriklausomos duotybės.

Tokiu būdu neopagonybės judėjime lietuvių tradicinės (etninės) kultūros *profanum* elementams suteikiamos sakralinės prasmės ir ji pati transformuojama į religiją (tikėjimą). Tradicinė lietuvių ir baltų kultūra suprantama kaip *įrašyta* žmoguje – kaip duotybė. Tautiškumas asocijuojamas ne su pilietiškumu, bet su etniškumu ir – kaip taikliai pažymi Leonidas Donskis, kalbėdamas apie Rytų ir Vidurio Europos tautiškumą, – leidžia kalbėti apie kultūros redukavimo į etninį tapatumą tendenciją (Donskis 1999: 4, <<http://www.artium.lt/archive/antras/donskis.html>> [žiūrėta 2001 12 11], kuris šiuo atveju ima įgauti dar ir religinę dimensiją.

Tradicinė kultūra vs. universalizmas

Tradicinės kultūros ir etninės (priminsiu, kad Lietuvos neopagonių retorikoje tai yra sinonimai) bei universalizmo, suvokto *globalios kultūros* termino prasminiame lauke, santykis, anot kai kurių „senojo tikėjimo“ sekėjų, pastaruoju metu tampa esminis:

„Čia ir yra ta tema, kuria aš pastaraisiais metais ir užsiimu. Būtent šituo...
Kaip neišnykti spaudžiant globalizacijai.“²¹

Šiuo metu Lietuvoje tebevyksta labai greitos socialinio, politinio ir kultūrinio gyvenimo permamos, tačiau akivaizdu, kad jau galime apčiuopti naujai susiformavusias struktūras, todėl lyg ir turėtume baigti kalbėti apie *pereinamąjį laikotarpį*. Su šia nuostata galima sutikti arba ne, bet vis dėlto pasikeitimai per pastarąjį dešimtmetį Lietuvoje yra ryškūs ir kiekvienas eilinis žmogus kasdien susiduria su vadinamaisiais *globalinės kultūros produktais* – ar tai būtų MTV, ar McDonaldo restoranų tinklas, mados ar galų gale tiesiog hollywoodinis filmas televizoriaus ekrane.

Kaip neopagonys reflektuoja šią kultūrinę aplinką? Kaip jie supranta jos diegiamus atributus ir kokias prasmes jiems (vertybių/antivertybių) suteikia? Kokia yra tradicinės kultūros ir lietuviškumo vieta santykio su neopagonių

²¹ Interviu su Jonu, 62 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 02.

savaip interpretuojamomis globalinės kultūros apraiškomis Lietuvoje atžvilgiu? – Tai keletas svarbių klausimų, kuriuos paliesime šiame straipsnyje.

Viena pagrindinių problemų, kuri jaudina šių dienų pagonis, būtų susirūpinimas savo tautinio tapatumo ateitimi dėl globalizacijos, dažniausiai siejamos su Europos Sąjunga ir NATO, daromos įtakos²². Ateityje išvelgiamos paralelės tarp valstybės ir tautos išnykimo įstojus į Europos Sąjungą:

„Tai dabar yra klausimas... Yra *identiteto* klausimas... Vot, reiškia *lietuviško identiteto* problema. Reiškia, su kuo lietuvis save tapatina. Dabar iškilus tokia problema. Dabar Europos Sąjunga ir tie, kurie šalininkai jos, tokie, labai jau kur kraštutiniai, dabar jie kelia reikalavimą identifikuoti save su Europa... Mes esą pamažėle turime savo savimonę lenkti į tai, kad save laikytume *ne „kažkokiais lietuviais“* (kursyvai mano. – R. D.), bet Europos gyventojais–europiečiais <...> tautybė, ji susijusi su valstybe, su politine priklausomybe ir tam tikra prasme su pilietiškumu. Jeigu valstybė išnyksta, <...> tada tautybė tarsi nebeturi kuo remtis.“²³

Tuomet, kad ir ta pati Europos Sąjunga gali būti, kaip vienas informantas kalbėjo:

„Europos Sąjunga – tai tautiškumo mirtis. <...> Aš matau tik kosmopolitizaciją.“²⁴

Integracija į Europos Sąjungą atrodė neišvengiama. Nė vienas iš informantų nematė jokios kitos realios alternatyvos pačiai integracijai. Visas dėmesys sutelkiamas į tai, kaip „išlikti“ ir „neišnykti“ jau būnant Lietuvai ES dalimi. Nors tiems procesams iš esmės nepritariama, bet neatant jokios realios galimybės juos paveikti, kai kuriuose neopagoniškose grupėse susikoncentruojama ties savo pačių vertybių puoselėjimu, veikla ir gyvensena, teigiant, kad tai yra kur kas tikslingiau, nei kad stengtis sustabdyti tai, kas jau atrodo nebesustabdoma:

„Aš visiškai kitokio pasaulio modelio noriu. Bet aš, sakykim, puikiai suprantu, kad jau čia iš tikrųjų nieko nepakeisi. Čia jau tų visų žmonių nepakeisi... Tas visas globalizacijas ir pan. Todėl vat ir gaunas, kad *remies savu ratu*, savais žmonėm su kuriais tu, vis dėlto, bent jau sau ten, žinai, kažką tam tikroje vietoje *iš tikrųjų gali pakeisti*. O šiaip tai... Europos Sąjunga, nu kas ten? Ten *niveliacija, tautų niveliacija* (kursyvai mano. – R. D.), globalizacija... Mums, aišku, – tai ne pakeliui.“²⁵

²² Tuo metu kai buvo atliekamas tyrimas, t. y. 2002 metų pavasarį, Lietuva dar nebuvo įstojusi nei į ES, nei į NATO.

²³ Interviu su Jonu, 62 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 02.

²⁴ Interviu su Gytautu, 25 m. (*Kovarnis*). Vilnius, 2002 04 04.

²⁵ Interviu su Giedriumi S., 23 m. (*Vilkatlakai*). Vilnius, 2002 04 16.

Tad atsiranda, galbūt neakivaizdi, simbolinė perskyra tarp oficialiosios valstybės politikos ir didžiosios dalies visuomenės nuomonės, palankios euroatlantinei integracijai, nustumiančiai, viena vertus, visas kitas valstybės ir tautos egzistencijos vizijas į antraeilę – „autsaiderių“ – poziciją ir, kita vertus, neopagoniškų grupių konstruojamų modelių. Kitaip tariant, suvokimas, kad „nieko jau nebepakeisi“, taip pat ir žmonių, pasisakančių už šią integraciją, verčia kai kurias grupes ne tik koncentruotis labiau į savo vidinę veiklą, bet ir sukuria, kad ir nelabai ryškų, mes–jie (mūsų vizija–jų vizija) skirties prasminį įtampų lauką. Galima bandyti hipotetiškai teigti, kad neopagonybės judėjimas Lietuvoje turi subkultūros požymių. Nepaisant to, kad Lietuvos neopagoniškos grupės tarpusavyje bendrauja gana vangiai, „fizinis“ artumas nėra veiksnys, nulemiantis bendrų idėjų egzistavimą platesniame judėjime (Short 1996: 855).

Nors didelė socialinių tyrimų dalis parodo, kad vienas pagrindinių subkultūros susiformavimo akcentų yra socialinė skirtis, kuri linksta sukurti ir kultūrinę diferenciaciją, šiuo atveju mes negalime to griežtai teigti apie neopagonybės judėjimą, kadangi jis yra labai margas amžiaus, lyties, išsilavinimo, profesijos, užimamos socialinės padėties visuomenėje ir kitais atžvilgiais. Be to, kaip pažymi E. Ramanauskaitė, „posovietinio regiono visuomenės specifiškumas neleidžia subkultūrinių bendrijų sklaidos tiesiogiai sieti su standartizuotais klasių santykiais“ (Ramanauskaitė 2004: 218). Ko gero, distinkcija tarp šio judėjimo ir vadinamosios „dominuojančios“ kultūros išryškinama per akcentuojamų neopagoniškų vertybių ir jų priešinimo „dominuojančiai“ kultūrai prizmę, kuri kartais apibūdinama tokiomis kokybėmis kaip „paklydimas“, „tėvynės meilės išsižadėjimas“, o skirtis dar sustiprinama *sava/svetima, tikra=įgimta=tautiška/netikra=primesta=vakarietiška* ir pan. atribojančiomis sąvokomis:

„Visai nevertinama tai, kas yra mūsų, gimta, tautiška, vis dažniau žiūrime į užsienį, kur ieškoma įrodymų (aišku savo kvailem protui ir būdai), kad tanykščiai yra žymiai pranašesni, nei gimtieji. Virtinėmis *lekiama į užsienį*. Naujieji metai sutinkami *krentant bananams, o ne gimtajam sniegui...* teisingai daro, ten tokių žmonių vieta. <...> Bepročiai... jie nesupranta, kad pats plačiausias ir žydriausias, giliausias dangus yra tik čia, kad *žaliausia ir gyviausia, nuostabiausia gamta* yra tik čia, kad tik čia naktį matosi *daugiausia žvaigždžių*, kad tik čia dieną šviečia ryškiausia ir *šilčiausia* Saulė... kad gimtinė ir tvoros žydi... ką čia ir bekalbėti, pats tai puikiai supranti, *niekas to nepastebi*“ (kursyvai mano. – R. D.) (*Baltuva: Senųjų Baltų Dvasios Tausotojų Draugijos Leidinys*. 759 metai nuo Saulės Mūšio, Rudugys²⁶).

Toliau bandant išryškinti šių dviejų opozicijų kontūrus, tikslinga pateikti įvaizdžius kaip neopagonybės išivaizduoja sąlygišką „tikro“ – „netikro“ lietuvių atskirtį (bet ir vėl tai nėra taisyklė – tik tendencija):

²⁶ Aut. pastaba: šiuo atveju tai yra 1995 m. rugsėjis. Žr. *Baltuva...* 1995.

„Tikras lietuvis“ visų pirma turi būti tikras žmogus. <...> Kai jis yra kažkokia dvasinė asmenybė, kuri siekia atitinkamo kažkokio lygio. Ir jis jau to lygio siekia, to tobulėjimo *remdamasis savo tauta, savo šaknimis, augdamas iš savo šaknų* – jis galų gale tampa vat tuo žmogumi, sakykim, *lietviu su visom tom savybėm...*“²⁷ (kursyvai mano. – R. D.)

Taigi lietuvis „tikresnis“ gali būti tada, kada remsis tradicinės kultūros apibendrintomis, sukonzentruotomis savybėmis ir vertybėmis, susijusiomis su pačiais giliausiais lietuvių „pasąmonės klodais“, kurie globalizacijos ir niveliacijos akivaizdoje tampa ypač aktualūs. Tokiu būdu, kiek perfrazuojant T. H. Eriksoną, etninės kultūros interpretavimas ir išivaizduojamas etniškumo puoselėjimas gali funkcionuoti kaip psichologinio nusiramavimo, pasitikėjimo savimi užtikrinimo būdas šiuolaikiniame moderniame pasaulyje, kuriame „viskas, kas yra tvirta (*solid*), tirpsta ore“ (Karlus Marxas, cituota iš: Eriksen 1993: 68).

Vis dėlto, nors neopagonys jaučia grėsmes, kylančias iš globalizacijos procesų, jų santykis su masine kultūra nėra toks sąlygiškai vienareikšmis, kaip kad aptartų euroatlantinių integracijos procesų atžvilgiu. Neopagonių santykį su masine kultūra galime pavadinti dinamišku ir dialektišku. Kai kurie pasaulinės (europinės) kultūros reiškiniai – kaip kad vadinamasis *pagoniškas metalas* – imami suvokti kaip popkultūros ir popmuzikos alternatyva. *Pagoniškas metalas*, neopagoniško jaunimo išivaizduojamas kaip „senovės“ ir „dabarties“ lydinys, kaip sfera, kur susitinka ir dera tarpusavyje „archaika“ ir „šiuolaikiškumas“, – tai kompromisas tarp globalios ir neopagonių puoselėjamos „senosios“ tradicinės kultūros:

„Tai vat, pagoniškas metalas – tai gali būti puikus pavyzdys, kaip tos kultūros gali sutarti.“²⁸

Šiame „tradicinių“ ir „modernių“ kultūros elementų sintezavime galima išvelgti panašumų į XIX a. kultūrinę aplinką, kai tradicinio folkloro vertinimas ir kartu siekimas kosmopolitiškos „aukštosios“ kultūros buvo persmelkti romantizmo, nacionalizmo ir etninio pasididžiavimo jausmo. Religijotyryninko Michaelo Strmiskos nuomone, šie XIX a. Romantizmui priskirtini bruožai būdingi ir šių dienų neopagoniškajam judėjimui ir ypač skleidžiasi *pagoniškojo metalo* kūrybinėje scenoje (Strmiska 2003: 6).

Pasak E. Ramanauskaitės, muzikinė kūryba *pagoniškajame metale* panaši į simbolinius ritualus, žyminčius ryšį su archajiniu pasauliu, dvasinių archetipų paieškas (Ramanauskaitė 2004: 102). *Pagoniškojo metalo* rituališkumas, folklorinių motyvų reiškimas ir jų stiprinimas šiuolaikiniais elektriniais instrumentais

²⁷ Interviu su Mariium, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

²⁸ Interviu su Mariium, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

suteikia stiprią emocinę įkrovą ir pagrindžia šios muzikos alternatyvumą šiuolaikinei masinei kultūrai išgyvenimų ir pajautų „gyliu“ bei „autentiškumu“.

Lietuvos neopagonys diskutuoja dėl savo judėjimo, tikėjimo ir masinės kultūros santykio, pasigirsta raginimų permąstyti kai kuriuos judėjime atsiradusius ir neigiamais laikomus dalykus, raginama labiau akcentuoti „senovę“ stengiantis ja nusverti neišvengiamai judėjimą užklumpančias „modernias“ invazijas:

„Tradicija yra religijos tęstinumas, o religija tarnauja žmonėms, bet atsipeikėkime, dievai juk prie mūsų nesitaikstys. *Ar įsivaizduojat Perkūną dardantį dangumi šešiašimtuuju mercedesu ar auksiniu rols roisu?* Tai juokinga. <...> Dievai kuria žmones, žmonės kuria dievus. *Štai čia ir susiduria dvasinė senovė su technokratinė dabartimi.* Tai reikia kažkaip išspręsti, ir manau, kad *dvasinės senovės naudai.* Taigi, vėl grįžtam prie senovės. Dievus įsivaizduodami per senosios pasaulėžiūros langą ir *patys turime jaustis ir atrodyti taip kaip jie. Tai uždaras ratas, iš kurio išėję mes neberandame ryšio su dievais*“ (kursyvai mano. – R. D.) (Vilkvedis 1999: 3).

Tačiau yra ir originalių, „modernių“ šiuolaikinės kultūrinės aplinkos reflektavimo pavyzdžių, kai senieji pagoniški simboliai netikėtai įvelkami į įvairius masinės kultūros produkuotus vaizdinius, kai stengiamasi pavaizduoti jau minėtą „dvasinės senovės“ ir „technokratinės dabarties“ susidūrimą išryškinant jų skirtumus „pagoniško“ ir „modernaus“ kontrastais, kaip kad šioje feljetono ištraukoje:

„Staiga sužviegia automobilio stabdžiai. Iš paties naujausio modelio sportinio Jaguaro, girgždėdamas firminėmis odinėmis kelnėmis ir žvangindamas užtrauktukais, išsiritą Perkūnas. <...> Perkūnas gracingai nusispjauna, kaubojišku batu įspiria aplink kojas besitrinančiam šunėkui, uždrožia žaibu iš kažkur atsiradusiam Velniui, nusikeikia, dar kartą įspiria tam pačiam šunėkui, šypteli žalvaryje paskendusiai Mis Pagonė 99 (nors tik nedaugelis žino, kad ji yra Jurgio J. Ministerijos gudriai infiltruotas transvestitas)...“ (cit. iš: Vakar... 1999: 1).

Neopagonių santykis su masinės globalios kultūros apraiškomis Lietuvoje nėra vienareikšmis ir negatyvistinis. Tai veikiau kūrybiškas ir eksperimentinis santykis. Kai kurie globalinės kultūros reiškiniai (kaip kad „pagoniškas metalas“) yra savaip įprasminami – būtent kaip ir dauguma pasaulinės jaunimo kultūros atributų (muzikos, stilių ir t. t.) įvietinami lokaliame kontekste (Bjurström 1997: 45). Savaip įprasminti jie tampa „alternatyvūs“ kitiems globalinės kultūros reiškiniams. Akivaizdžiausias pavyzdys – kasmetinis „pagoniškos muzikos“ festivalis „Mėnuo Juodaragis“, kuriame galime išgirsti „giedant“ sutartines, akompanuojamas sunkios gitarų muzikos.

Pagrindiniai konstruojamo neopagonybės tikėjimo simboliniai elementai

Nebandydami „matuoti“ neopagonišku grupių religingumo jausmo (Lietuvoje dar iki šiol būna tokių atvejų, kai bandoma už pačius žmones nuspręsti, – ar tai, kuo tikima, galima vadinti religija ir kiek tai yra „gilu“) ir nebandydami apsibrėžinėti sudėtingų ir painių *religijos* bei *tikėjimo* sąvokų ir jų santykio, šias sąvokas vartojame kaip analogiškas.

Kokius pagrindinius neopagoniško tikėjimo elementus, per kuriuos apmąstomas ir suvokiamas pats tikėjimas būtų galima išskirti? Šie elementai, be jokios abejonės, laikytini simboliniais, kadangi jiems suteikiamos sakralinės prasmės ir per juos akumuliuojamas tikiybinis išgyvenimas. Remdamasis lauko tyrimo medžiaga, pačių informantų vaizdiniais, išskirčiau keletą pagrindinių simbolinių neopagonybės elementų: 1) *kalba*; 2) *dainos* (jų prasminį lauką būtų galima padalinti į dvi dalis: *dainos melodija* ir *tekstas*); 3) *smulkioji tautosaka* (sakmės, pasakos, užkalbėjimai, burtai, tikėjimai ir t. t.) – visa tai yra žodinė tradicija; 4) *gamta* (čia galima būtų dar išskirti atskirai *žemę*)²⁹.

Pagrindiniu simboliniu elementu, susiejančiu ir struktūruojančiu visą neopagoniško tikėjimo simbolinį „ansamblį“, galime išskirti *folklorą*, o dar tiksliau – dainas ir ypač sutartines. Jų melodijų ir tekstų savito interpretavimo atžvilgiu (pvz., sakmės arba pasakos laikomos ne tokiomis svarbiomis palyginti su dainomis, kadangi dainos atlikimas neva yra tiesioginis „išsiliejimas“ į „gyvają“ tradiciją ir jos „gilus“ išgyvenimas) yra įprasminami ir kiti neopagoniškojo tikėjimo simboliniai elementai. Dainų atlikimas, anot neopagonių, susieja juos visus.

Anot Anthony'o P. Coheno, simbolių funkcija nėra vien tik ko nors reprezentavimas. Simboliai ne tiek išreiškia prasmę, kiek suteikia mums galimybę sudaryti savo prasmes. Tais pačiais simboliais galima naudotis bendrai, bet tai nereiškia, kad visi besinaudojantieji jiems suteiks tas pačias reikšmes (Cohen 1985: 14–15). Kitais žodžiais tariant, simboliai yra multifunkcionalūs ar polisemantiniai (Honko 1995: 135). Tačiau nors prasmės, kurias individai priskiria simboliams, gali skirtis, vis dėlto simboliai yra tie patys ir galima atsekti jų bendrą prasminį lauką. Tai galime išvelgti ir Lietuvos neopagoniškajame judėjime.

Kalba. Šis simbolinis elementas iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti ne toks ryškus ar akivaizdus kaip neopagoniško tikėjimo dalis. Tikriausiai taip yra dėl to, kad autsaideriui, nepriklausančiam jokiai neopagoniškajai grupei, *kalba* yra

²⁹ Pabrėžiu, kad toks suskirstymas yra subjektyvus ir galbūt kai kurių neopagoniškujų grupių nariai yra kitokios nuomonės.



Romuviečių atliekamos apeigos 2002 m. balandžio mėn. ant Kulionių piliakalnio Jorės šventės metu. (Vyginto Račinsko nuotrauka)

savaime suprantamas, beveik nereflektuojamas dalykas, komunikacijos priemonė ir niekas daugiau. Neopagoniškajame judėjime ji įgauna kitų prasmų ir svarbos. „Senasis tikėjimas“ išivaizduojamas slypintis pačioje lietuvių kalboje, kuri turi „užkoduotas“ jo prasmes (*Druvis* 1992: 2). Lietuvių kalba suvokiama ne tik kaip socialinės komunikacijos priemonė – ji esanti geriausias būdas išreikšti savo susietumą su dieviškumu, su šventybe:

„Paimkime, pavyzdžiui, kalbą. Tai ta lietuvių kalba, mano manymu, ji labai padeda lengvai išreikšti... Labai padeda atrasti ryšį su dievais, aukštesnėm jėgom. Ta prasme, ji yra *švari* (kursyvas mano. – R.D.). Leidžia labai lengvai išreikšti tas sąvokas... Labai tiksliai... Tas aukštesniausias arba subtiliausias.“³⁰

Kalba neopagonims esanti didžiausia vertybė, nes ji „išaugusi“ iš gimtosios žemės šaknų, augusi kartu su „senuoju prigimtiniu“ tikėjimu ir todėl nuo jo neatskiriama. Ji esanti viena ryškiausių to tikėjimo išraiškų:

³⁰ Interviu su Artūru, ~28 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 09.

„Ir tas mano susivokimas, kad tai – būtent religija, mūsų, ta baltiška, lietuviška religija... Aš ją suvokiau kaip tokią organišką... Kuri reiškiasi visom žmogaus egzistencijos formom, kurių viena ryškiausių visų pirma *kalba, gimtoji kalba* (kursyvai mano. – R. D.)– kaip idealiausia išraiškos forma tai dvasiai.“³¹

Lietuvių kalbos semantika galinti atskleisti jau užmirštas ir į pasąmonę nugrimzdusias „senojo“ tikėjimo reikšmes:

„Mūsų tikėjimui svarbi pati *kalba*, su savo tom visom pusėm... Tom semantinėm ir žodžių, ir visom tom formom gramatinėm ir t. t. Pavyzdžiui, yra žodis *pralaimėti*, mes naudojame – tai reiškia *neteko* kažko... Bet yra žodis *atlaimėti*, kurio mes jau dabar nevartojame, tai yra *atgauti* savotiškas žodis... Yra žodis *palaiminti*, yra žodis *išlaiminti*, tai yra kada *nuimama ta laimė*. Tu sakai žmogui: „aš tave *laiminu*, būk *palaimintas*“– tai reiškia tu perduodi jam dalelę savo *laimės*. Mes visi turim tą savo *laimę* ir ta deivė *Laima* tave globoja. Kiekvienas žmogus turi tą savo *laimę* (kursyvai mano. – R. D.)...“³²

Vienas svarbiausių neopagonybės simbolinių elementų yra *dainos* ir ypač sutartinės. Galima sakyti, kad visi Lietuvos neopagonys pripažįsta lietuvių liaudies dainas kaip savo tikėjimo pagrindą. M. Strmiska pabrėžia, kad daugeliui „modernių“ Pabaltijo pagonių tradicinė religija ir tradicinė muzika, religinė tradicija ir muzikinė tradicija yra iš esmės sinonimai (Strmiska 2003: 1). Dar etnokultūriniame judėjime sovietmečiu pradėta interpretuoti dainų simboliką, nagrinėti „gilesnės simbolikos ir užšifruotų slaptaraščių horizontus“ (Ką sulipdė...1997: 3). Šių dienų neopagonybės judėjime *dainos* laikomos šventomis giesmėmis, svarbiausiomis „baltiško dvasingumo“ raiškos priemonėmis (žr., pvz., <<http://www.romuva.lt/liet/sventa/sventa3.html>> [žiūrėta 2002 04 20]) ir netgi lyginamos su Indijos arijų šventraščiais *Vedomis* ir zoroastrizmo šventuoju raštu *Avesta*:

„*Daina* Baltijos tautoms visada buvo svarbiausia dvasinės raiškos priemonė. Baltai, kaip *dainų kultūros tautos*, turi savo šventrašį – Dainas. Mūsų gimnainaičių arijų „*Avestoje*“ vartojamas žodis „*daena*“, kaip ir *daina* – vienos kilmės, jo prasmė – „*tikėjimas, vidinė esmė ir dvasinis Aš*“ (Trinkūnas 2000: 12).

Informantų teigimu, *dainos* yra savotiškas „mediatorius“ tarp žmogaus ir dievybių pasaulio. Jos „sukelia“ vibracijas, kurios padeda „įeiti“ į sakralią erdvę ir „susisieti“ su „žemės jėgomis“, pasireiškiančiomis įvairių dievybių pavidalu. Pats *dainos* atlikimas yra susijęs su religinio jausmo, susietumo su „visuma“ išgyvenimu. Dainų „vibracijos“ sutampa su žemės – tam tikrų vietovių – „laukais“:

³¹ Interviu su Jonu, 62 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 02.

³² Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senajo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

„Mes pastebėjome, kad tie laukai sutampa stipriai ir su tuo, kas yra dainose. Ta vibracija gamtinė, ta jėga tose vietovėse ir sutampa su dainom, kai tu dainuoji. <...> Tai absoliučiai eina ratu visas giedojimas ir tai yra grynai apeiginis giedojimas, kurio tikslas yra išgauti, tai yra pasiekti tam tikrą rezultatą... Tai yra kontaktas su ta erdve, su dievybių erdve.“³³

Teigiama, kad atliekamų ritualų metu, „giedant“ sutartines prie aukurų neopagonims šventose vietose (ant piliakalnių, alkakalnių ir kitose „energetiškai aktyviose“ vietose), kartais pasiekama savotiško kontroliuojamo „hepeningo“ būseną. Tada kai kuriuos dalyvius persmelkia susietumo su gamta, ar dar kaip nors kitaip įvardijami pojūčiai (anot pateikėjų, tai individualiai priklauso nuo kiekvieno apeigų dalyvio):

„Kai mūsų visa dainuojanti grupė sustoja ratu ir jeigu dar gamtoje... ir per tas dainas įeinama į tokias erdves, į tokias mintis, kur atrodo tu jau nebeesi žemėje, tu jau nebeesi šiam pasauliui, tu kažkur skrajojai... Ir tai taip gera! Iš tiesų, tas toksai energijos antplūdis! Sakyčiau, kartais netgi žodžiais neapibūdinama...“³⁴

Įsivaizduojama, kad dainuojant prikeliamą „senoji tradicija“, ji atgyja, būtent ją atlikdami žmonės aktualizuoja ir patvirtina jos šiuolaikinį tęstinumą³⁵. Dainavimas ir grojimas tradiciniais instrumentais sustiprina gyvojo ryšio su praeitimi jausmą (Strmiska 2003: 3). Sutartinių „giedojimo“ lydimas, įvairių, dažniausiai su gamtos ciklais susijusių ritualų atlikimas iš esmės yra šio judėjimo religinės išraiškos kvintesencija. Tačiau, kai kurių mano pašnekovų liudijimu, jie yra patyrę panašių išgyvenimų ir ne apeigų metu, tiesiog būdami kur nors gamtoje, kaip kad šis tikėjimo išpažinėjas vėlų vakarą miške ant piliakalnio:

„Jauti, kaip ta, žinai, gamta, jinai – kaip gyvas organizmas, jauti kaip ten viskas gyva... Jinai taip – vuuuch! – atsipalaiduoja po tos karštos dienos; tie rūkų kamuoliai čia nuveina kažkur... Gal Medeinė gal kur medžių viršūnėmis keliauja...“³⁶

Šiuos išgyvenimus galime palyginti su V. Turnerio *communitas* būklei priskiriamomis, joje esančių žmonių jaučiamomis, išgyvenamomis egzistencinėmis pajautomis ir kokybėmis. *Communitas* – tai patirtis, kuri persmelkia žmogų iki pat jo egzistencinės būties šaknų ir sąlygoja giluminį bendrumo ir susietumo su pasauliu, su kitais žmonėmis jausmo išgyvenimą. Tai savotiškas „hepe-

³³ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

³⁴ Interviu su Brigita, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 05 03.

³⁵ Interviu su Vaclovu, ~61 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 06.

³⁶ Interviu su Mariam, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

ningas“, kai žmogus gali jausti, išgyventi visa pilnatve kito žmogaus egzistavimą (Beilis 1983: 18). *Communitas* yra priešpriešinama struktūrai – kaip tam tikru būdu organizuotai, turinčiai aiškias formas ir ribas būklei. V. Turnerio *communitas* sąvoka turi sąsają su F. Alberonio *nascent state*. *Nascent state* („kylanči“, „gimstanti“, „verdanti“ būseną) yra savotiškas *galimybės* ištyrimas tam tikroje socialinėje sistemoje siekiant padidinti tą patirčių ir solidarumo kiekį, kurių supranta ir įgyvendina pavienis žmogus ir kiti konkrečiu laiko momentu. Žmonių grupė, kuri patiria *nascent state*, stengiasi realizuoti gyvenimo būdą, gana stipriai besiskiriančią nuo ją supančios kasdienybės papročių ir institucijų. Ši būseną būdinga ne tik konkrečių judėjimų prigimčiai arba tam tikram jų tarpiniui, bet ir daugybei konkretesnių ir smulkesnių atvejų (Alberoni 1984: 20–21).

Panašu, kad neopagonių apeigų interpretavimas (kūrimas-perkūrimas, eksperimentavimas, nes ne visas žodinės tradicijos palikimas, pačių neopagonių teigimu, gali būti pritaikomas tiesiogiai šiomis dienomis)³⁷, dalyvavimas jose dėvint kostiumus, rekonstruotus pagal archeologiniuose kasinėjimuose atrastus pavyzdžius, išgyvenimas susietumo pojūčių ir savotiško lengvo transo „giedant“ sutartines ir sukant ratelius ar galų gale patiriant tai tiesiog kur nors gamtoje vienam arba su grupele bendraminčių, maitina ir toje, sąlygiškai vadiname, *communitas* būsenoje išgyventų pojūčių pagrindu kylančias, besiformuojančias mintis ir idėjas:

„Tam tikroje vietoje tu kažkaip perfiltruoji visus tuos jausmus per save, pagrindines, sakykim, pagoniškas tiesas... Ir iš to gaunasi, kad išsikristalizuoja kažkas naujo sau pačiam asmeniškai.“³⁸

Communitas arba *nascent state* būsenoje idealas priartėja prie realybės. Po to viskas pereina į atmintį ir gali likti joje idėjomis (Alberoni 1984: 6–7). Iš šios būsenos galima grįžti „atsinaujinusiom jėgom“ ir išgyventa patirtimi (Beilis 1983: 19). Kai kurie neopagonys kalba apie savotiškas „žinias“, neva įgyjamas ritualų atlikimo metu per išgyvenamas kokias nors patirtis:

„Kažkuria prasme tai galima pavadinti žiniomis, nes tas išgyvenimas visą laiką sukelia tokių minčių, žinai... Suaudrina vaizduotę ir tai paskatina mintis“³⁹.

Atliekant apeigas, dainuojant svarbus *darnos* jausmo su aplinka, su žmonėmis pajautimas. *Darnos* pajautimas kartu tarsi laiduoja įsitikinimą, kad elgiamasi „autentiškai“, „pagal tradiciją“. Tiesos kriterijus įgauna individualaus išgyvenimo tikrumo matą (Ramanauskaitė 2004: 39):

³⁷ Interviu su Mariumi, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10. Interviu su Vyteniu (*Kovarnis*). Vilnius, 2002 04 15.

³⁸ Interviu su Povilu, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 03 21.

³⁹ Interviu su Mariumi, 25 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 02 10.

„Jei mes šitai darydami patiriam darnos jausmą, nejaučiam svetimumo, nedarnumo, reiškia, elgiamės pagal tradiciją... Negalim tiksliai atkurti senųjų apeigų, bet galim jas intuityviai bei remdamiesi turimu žinojimu atpažinti“ (Inija Trinkūnienė, *Romuva*; cit. iš: Giedraitis 2000: 6).

Neopagonims svarbūs yra tiek dainos tekstas, tiek ir melodija. Kreipiamas dėmesys į dainos melodijos struktūrą, kuri laikoma „kodu“, „užšifruotomis giliomis mintimis“, tokiu būdu nepakitusiomis ir perduotomis iki šių dienų. Vienas pašnekovas, rodydamas sutartinių natų struktūrą, komentavo:

„Tai yra ant tiek gerai mentališkai organizuota struktūra... Tai nėra atsitiktinumas, nes tai yra *dėsnis*, kuris eina ir kitur. Tai yra labai griežta, kažkokia struktūra ir taip yra visos⁴⁰ sudarytos. <...> Tai yra ritminiai kodai, pirmiausiai... Ir matai, visą laiką kartojasi – kaip mantra eina. <...> Tai yra dalykas einantis nepakitęs. Aš garantuoju, kad tai, šitos formulės – o čia ir yra formulė – jos yra, nežinau, kiek šimtų metų naudojamos... Kiti kalba, kad nuo neolito... Bet čia jas neįmanoma pakeisti, nes čia yra *dėsnis*.“⁴¹

Sutartinių garsažodžiai laikomi „energetiniais“:

„Dainų, sutartinių „energetika“ man yra suvokiama. Pavyzdžiui, ten, kur sutartinėje yra „rimo rimo tūto“... Tą dalyką pats sau šiemet suradau. <...> Ten yra „rimo“ ir „tūto“. Peržiūrėjau daug sutartinių ir aiškiai supratau, kad „tūto“ yra energetinis žodelis. Žmogus dainuoja „tūto“, „tūto“, „tūto“ ir jis jaučia pakilimą, jį aktyvina šita energija. O „rimo“, „rimo“ ramina. Ir paskui jų dermė harmonizuojama žodžiu „sutarlėja“ (Jonas Trinkūnas, *Romuva*; cit. iš: Šorys 1994: 15).

Panašiai kalbėjo ir kitas pateikėjas:

„Visi sutartinių garsažodžiai ten, visi, pavyzdžiui, „tūto“, „tūto“, „rimo tūto“, „sadaučio“, „čiuto“, „dogile“, „dobile“ ir visa eilė kitų – jie irgi turi tą tokią didelę semantiką ir tą religinę, sakykime, tą ikirikščioniškos kultūros semantiką.“⁴²

Gilindamiesi į folklorą, interpretuodami dainų ir sutartinių melodijas bei tekstus, bandydami suteikti savas kultūrinės prasmės apeigoms, neopagonys bando transliuoti šio kuriamo tikėjimo idėjas platesnei visuomenei⁴³ (tai rodo ir kai kurių asmenų, priklausančių neopagonybės judėjimui, ir jam būdingų idėjų buvimas įvairiose visuomeninėse organizacijose, susijusiose su etnokul-

⁴⁰ Sutartinės (aut. pastaba).

⁴¹ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

⁴² Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

⁴³ Apie poreikį liberaliai, vienaip ar kitaip, teigti savas idėjas platesnei visuomenei užsiminė bent pusė informantų.

tūrine veikla, ir netgi tokioje valstybinėje institucijoje kaip EKGT⁴⁴) ne tik kaip alternatyvaus religingumo, bet ir lietuviškumo projektą. Tautinis tapatumas esą geriausiai gali būti išlaikytas per tradicinės kultūros išlikimą ir stiprinimą, tačiau ypač didelę reikšmę šiuo atveju įgyja maždaug nuo dešimtojo dešimtmečio religinė šio konstruojamo alternatyvaus lietuviškumo dimensija, suteikianti naują kokybę tautiškumui „prigimtinio tikėjimo“ forma, tokiu būdu sąmoningai ar ne suteikianti jam daugiau svarbos ir sustiprinant jį įsivaizduojamų, globalizacijos sukeltų niveliacijos procesų ir modernios masinės kultūros įtakų akivaizdoje.

Neopagonybė vs. krikščionybė

Dauguma Lietuvos neopagonių teiginių, vienaip ar kitaip susijusių su krikščionybė, sutampa su panašaus pobūdžio Vakarų judėjimų teiginiais ir nėra šiuo atveju kažkas ypatingo. Krikščionybė ir kitos apreiškštosios pasaulinės religijos vertinamos kaip skeidusios ir tebeskeidžiančios tautinę ir kultūrinę *niveliaciją* ir naikinančios savitų kultūrų ir religijų unikalumą. Ši teiginį iliustruoja stebėjimas dalyvaujant vadinamosios „Romuvos mokyklos“ diskusijoje, kurioje buvo ryškios dvi disputantų grupės, reiškusios tą pačią neigiamą nuostatą krikščionybės ir islamo atžvilgiu. Pirmieji teigė, kad krikščionybė „laimėjo“ Lietuvoje todėl, kad buvo pranašesnė savo organizacija ir ideologija. Jie bandė paaiškinti objektyvias šio „laimėjimo“ priežastis. Antrieji daugiau kalbėjo apie krikščionybės ir islamo diegiamą „niveliaciją“ visame pasaulyje. Nors abi grupės turėjo panašių intencijų išreikšti neigiamą nuomonę apie krikščionybę ir islamą, visiškai nepavyko susikalbėti, kadangi antroji oponentų grupė pirmosios teiginį suprato kaip savotišką krikščionybės teigiamą įvertinimą ir ėmė karštai įrodinėti, kad tiek krikščionybė, tiek ir islamas „sugriovė“, „nušlavė“ iki jų atėjimo egzistavusias unikalias kultūras ir religijas, pirmiausia Artimuosiuose Rytuose ir Vidurio Azijoje (pvz., buvo paminėtas *zoroastrizmas*). Diskusijoje pabrėžtas ir islamo agresyvumas kaip visiškai svetimas taikiam „prigimtiniam pagoniškam“ tikėjimui⁴⁵.

⁴⁴ Etninės kultūros globos taryba (prie Lietuvos Respublikos Seimo). Tarybą sudaro 25 nariai ekspertai, kuriuos delegavo valstybinės institucijos ir įstaigos, mokslo ir studijų institucijos, kūrybinės sąjungos ir visuomeninės organizacijos. Tarp jų yra ir Lietuvos Ramuvų sąjungos deleguotas, *Romuvos* neopagoniškosios bendruomenės lyderis J. Trinkūnas, kuris šioje taryboje (bent jau 2002 m.) ėjo žiniasklaidos komisijos pirmininko pareigas. Žr. Etninės kultūros globos taryba (prie Lietuvos Respublikos Seimo): metinė ataskaita (2000 08 21–2001 12 31). Vilnius, 2002 01 28 (*Etninės...* 2002 01 28), Etninės kultūros globos taryba (prie Lietuvos Respublikos Seimo): metinė ataskaita (patobulinta) (2000 08 21–2001 12 31). Vilnius, 2002 04 11, Nr. 01–40 (*Etninės...* 2002 04 11).

⁴⁵ Stebėjimas atliktas „Romuvos mokykloje“ 2002 03 14.



*Gyvosios istorijos klubo „Kovarnis“ nariai inscenizuoja senovės lietuvių kovas su kryžiuočiais Kulionyse, Molėtų raj., 2002 m. balandžio mėn. pavasario šventės Jorės metu.
(Vyginto Račinsko nuotrauka)*

Per neopagonybės ir krikščionybės santykį atsiskleidžia ne tik jau išskirta neopagonių sakralizuojamos lietuvių tradicinės (etninės) kultūros *laikinė* dimensija, bet ir *vertybinė*. Tyrimų metu buvo pastebėta, kad per santykį su krikščionyste ir kitomis apreiškstomis pasaulinėmis religijomis atsiskleidžia ir pagrindinė šiame straipsnyje nagrinėjama modernaus–antimodernaus įtampa. Neopagonių retorikoje krikščionybei ir kitoms apreiškstoms pasaulinėms religijoms buvo priskiriamos *prievartiškumo-primestimumo-agresyvumo, implikuojančio autoritetą griežto hierarchiškumo, antropocentiškumo, technokratiškumo, niveliuotumo ir neautentiškumo* kokybės, kurioms buvo priešinamos konstruojamo neopagonybės tikėjimo akcentuojamos *savanoriškumo, prigimtiškumo, egalitarizmo, partikuliarizmo, autentiškumo*, todėl ir „tikresnio lietuviškumo“ vertybinės orientacijos:

„Manau, kad katalikybės su lietuviškumu tapatinti negalima. <...> Man svetima yra katalikybė. Jinai negali būti sava ir siejama su lietuviškumu, ji *primestinė* (kursyvas mano. – R. D.). Ji atėjo ir išstūmė tą tikėjimą, kuris lygiai taip pat sėkmingai jau nuo seno egzistavo, gyvavo. Neįsivaizduoju taikiai at-

einančios katalikybės, krikščionybės. Jeigu ji būtų atėjusi taikiai, tuomet būtų išlikęs ir baltų tikėjimas.“⁴⁶

„Visų pirma katalikybė atėjo iš Rytų. <...> Katalikybė vis dėlto nėra tas tikrasis tikėjimas, čia yra *atverstinis* ir per *prievartą atverstinis* (kursyvai mano. – R. D.).“⁴⁷

„Krikščionybė, mano nuomone, tai per daug tokia *dogmatiška* religija. Ir žmonės per daug *neįsigilina* į tas vertybes, kurios ten yra (kursyvai mano. – R. D.)“⁴⁸.

„Būtent tasai krikščionių požiūris, iki šiol bent jau buvo, dabar gal keičia, nežinau... Kad gamta yra *tavo tarnas*, tu turi teisę ją naudoti, jinai yra tau skirta *kaip šaltinis gėrybių* (kursyvai mano. – R. D.) ...Pas mus to nėra.“⁴⁹

Krikščionybė (Katalikybė) suvokiama kaip svetima, nes „gimusi“ ne šioje, ne „gimtojoje“ žemėje, netgi ne Europoje. Teigiama, kad ji įdiegė nebūdingą europiečio sąmonei pasaulio ir sakralumo supratimą, „užgožė“ iki tol turėtus savitus jų modelius:

„Bet jos (Krikščionybės – R. D.) šaknys tai yra kur? Eina iš Palestinos ir būtent iš judėjiškos kultūros. Juk visi krikščionybėje mąsto apie Abraomą, apie Izaoką, apie Možę... Juos priima kaip savo dalį. Nors tai grynai judėjiškas... Dabar jis į universumą iškeltas. Bet tai yra grynai judėjiškos sąvokos, kategorijos, mąstymo būdas labai stipriai išsismelkęs į tą pačią Europą, kuri irgi turėjo savų mozių, savų izaokų, bet jais jau nebeseka. <...> Pavyzdžiui, mūsų Šventoji upė – jinai yra „šventoji“ ne dėl to, kad tenai Marija nusiprausė arba Kristus perėjo, bet dėl to galbūt, kad tenai Perkūnas kažkur atsigėrė...“⁵⁰

Aptarta medžiaga leidžia sakyti, kad krikščionybės ir neopagonybės santykis taip pat sėkmingai patenka į šiame straipsnyje išskleistus neopagonių „autentiškumo-neautentiškumo“ bei archaizmo-tradicionalizmo-etniškumo ir civilizacinio modernizmo įtampų pajautos laukus, nes mikrolygmeny tai liečia patį neopagonių tapatumo klausimą, kuris mums šiuo atveju yra svarbiausias.

Išvados

Remiantis nacionalizmo teorijomis, skirstančiomis tautiškumo supratimą pilietiniu arba etniniu pagrindu (Smith 1984; Smith 1994; Eriksen 1993; Brubaker 1998; Lindholm 1993 ir kt.), neopagonių tradiciškumo ir autentiškumo samprata, įsivaizduojamos „senosios“ kultūrinės ir religinės tradicijos išlikimo ir

⁴⁶ Interviu su Evaldu, 22 m. (*Kovarnis*). Vilnius, 2002 04 17.

⁴⁷ Interviu su Brigita, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 05 03.

⁴⁸ Interviu su Brigita, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 05 03.

⁴⁹ Interviu su Rasa, 20 m. (*Romuva*). Vilnius, 2002 05 01.

⁵⁰ Interviu su Gediminu, ~27 m. („Senojo Kelio“ bendruomenė). Vilnius, 2002 04 08.

perėmimo įprasminimas archetipinėmis struktūromis (implikuojant jos primordialumą *vs.* krikščionišką civilizaciją) bei globalizacijos procesų kaip grėsmės tautiškumui vertinimas rodo Lietuvos neopagonių esencialistinių tradicijos, kultūros ir tapatumo supratimą. Neopagoniškojo tikėjimo konstravimas interpretuojant folklorą ir tokiu būdu iš esmės sakralizuojant tradicinę kultūrą, krikščionybės ir kitų apreiškštų religijų kaip tautinių skirtumų niveliuotojų vertinimas leidžia kalbėti apie *ethnic* pagrindu konstruojamą *lietuviškumą*, arba, tiksliau, *etnifikuojamą–archaizuojamą* modernų lietuvišką tautiškumą. Sprendžiant iš lauko tyrimų, šitoks neopagoniškas suvokimas įgauna aiškia anti-civilizacinę, antimodernią išraišką. Ką toksai lietuviškumo konstruktas gali pasakyti apie neopagonybės judėjimo egzistavimo šiuolaikinėje Lietuvoje priežastis?

Modernybė – tai pagrindinis makrokontekstas kuriame skleidžiasi neopagonybė. Iš dalies tarpukario ir sovietinėje Lietuvoje, bet pirmiausia posovietinėje. Modernybė geriausiai galima suprasti kaip tam tikro istorinio tarpsnio *šamoningumo struktūra*, kuriai būdingas dabarties laikinumo ir praeinamumo kaip kultūrinės arba gyvenimo formos konstatavimas (Osborne 1998: 346–347) ir (aš čia dar papildyčiau, individo lygmeny) dabarties laikinumo, praeinamumo ir nestabilumo egzistencinė pajauta. Todėl tokia struktūra ir tokia tapatybė jokių būdu negali būti lyginama su *etniškumu*, su etniniu tapatumu, implikuojančiu pastovumą, lokalinę, tiesioginiais santykiais grindžiamą bendruomenę, tradicinę, su gamtos ciklais susijusią kultūrą ir primordialistiškai suvokiamą tautiškumą. *Modernizmas*, kurį galėtume įvardinti kaip išskirtinį *modernybės* aspektą – kaip tapatumą, „*jau nėra kultūriškai apibrėžiamas tapatumas, turintis fiksuotą turinį*“ (Friedman 1994: 214). Akivaizdu, kad posovietinėje Lietuvos visuomenėje, kada tradicinė kaimo kultūra kaip pasaulėvaizdis ir gyvenimo būdas baigia galutinai sunykti⁵¹, modernus kultūrinis tapatumas dominuoja. Vienas iš daugelio dalykų, sudarančių modernaus kultūrinio tapatumo egzistencinį–pasaulėvaizdinį turinį, yra sekuliarizacija (Friedman 1994: 214), kurios įtaką neabejotinai ir jaučia Lietuvos neopagonys. Juo labiau, kaip ir parodė atliktas tyrimas, *neopagonybe* posovietinėje Lietuvoje galima laikyti stipriai sekuliarizuotos miestiškos inteligentijos kuriamą religinę ir kultūrinę ideologiją, grindžiamą etnografinės kaimo kultūros palikimu (tikėjimais, papročiais ir tradicijomis) ir išreiškiančią egzistencinį atsaką patiriamam dominuojančiam modernios visuomenės gyvenimo modeliui.

⁵¹ Šis procesas pamažu vyko per visą XX a. Ypač skaudų smūgį tradicinis Lietuvos kaimo gyvenimo būdas ir pasaulėvaizdis patyrė sovietiniu laikotarpiu.

Tačiau tai liečia pirmiausia pačių neopagonių tapatumą⁵², kurio pagrindą sudaro bei jo formavimasis ir palaikymą skatina *sekuliarus* jo, vienaip ar kitaip individo reflektuojamas turinys, kuris, tikėtina, dažnai sukelia egzistencinį nepasitenkinimą ir galbūt nesugeba laiduoti gyvenimo pilnatvės tolygesnio išgyvenimo. Vadinas, sąmoningai ar pusiau instinktyviai jis skatina individą ieškoti to, kas suteiktų „gilesnio“ ir „esmingesnio“ tapatumo galimybę modernios posovietinės Lietuvos aplinkoje, kuriai būdinga individualaus tapatumo konstravimo laisvė, o tradicinių religijų siūlomi tikėjimai vis labiau tampa tik viena iš daugelio pasirinkimo galimybių.

Ką galima būtų pasakyti apie platesnį posovietinės Lietuvos kultūros ir visuomenės kontekstą, kuriame neišvengiamai egzistuoja neopagonybės judėjimas? Panašu, kad kokybiniu požiūriu tai parodo gana didelę kultūros ir visuomenės sekuliarizaciją, nepaisant per pastarąjį dešimtmetį stebimo tradicinių bažnyčių siūlomo religingumo atgimimo posovietinėje Lietuvoje, kuris, matyt, atspindi daugiau kiekybinius⁵³ rodiklius. Tačiau tai toli gražu nereiškia, kad pats religingumo fenomenas nyksta. Netgi priešingai, alternatyvus religingumas klesti. Tai nebūtų įmanoma be gilios kultūros ir visuomenės sekuliarizacijos, kuri išlaisvino individą laisvai savo egzistencijos kūrybai, suponuojančiai ir visas su tuo susijusias problemas bei pasekmes.

Literatūra

- Alberoni Francesko. 1984. *Movement and Institution*. New York: Columbia University Press.
- Baltuva: Senųjų Baltų Dvasios Tausotojų Draugijos Leidinys*. 759 metai nuo Saulės Mūšio, Rudugys. (Šiuo atveju tai yra 1995 metų rugsėjis. – Aut. pastaba.)
- Baltuva: Žiemos Krivulė*. 760 m., trečias, sausis (Šiuo atveju tai yra 1996 metų sausis. – Aut. pastaba.)
- Baltų tikėjimo Vilniaus bendruomenės Romuva nuostatai* (mašininis). 1993.
- Beilis V. A. 1983. Teorija rituala v trudach Viktora Ternera, Ternera Viktor. *Simvol i ritual*: 7–31. Moskva: Nauka.

⁵² Tapatumas – tai nėra vien tik tapatinimasis su kažkuo ar skyrimas savęs nuo kažko lygtis. Tapatumas yra holistinė kategorija. Kitaip tariant, tapatumas (pvz., kaip teigiama kognityvinėje antropologijoje) turi ne tik sociokultūrinį, bet ir tam tikrą egzistencinį turinį – praktiškai išgyventą ir išgyvenamą patirtį, kuri yra išreiškiama individo jausenos, poreikių, norų, aspiracijų, elgesio vienokiu ar kitokiu artikuliuavimu.

⁵³ Pz., Bažnyčios lankomumas, narystė Bažnyčioje ir pan.

- Beresnevičius Gintaras. 2000a. Rusų pagonybės manifestas, *Šiaurės Atėnai* 45(535): 4.
- Beresnevičius Gintaras. 2000b. Apie pagonybės alkį, *Naujasis židinys* 9/10: 435.
- Bjurström Erling. 1997. The Struggle for Ethnicity-Swedish Youth Styles and the Construction of Ethnic Identities, *Young* 5(3): 44–58.
- Brubaker Rogers. 1998. *Pilietybė ir tautiškas Prancūzijoje ir Vokietijoje*. Vilnius: Pradai.
- Cohen Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- Čiubrinskis Vytis. 2000. Identity and the Revival of Tradition in Lithuania: an Insider's View, *Folk* 42: 19–40.
- Daurorienė Aurelija. 1999. *Neo-pagonybės fenomenas Lietuvoje 1968–1996*. Baka-laurinis darbas, VU Istorijos fakultetas, Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra, Vilnius.
- Donskis Leonidas. 1999. Between Identity and Freedom: Mapping Nationalism in Twentieth-Century Lithuania, *Artium unitio* <<http://www.artium.lt/archive/antras/donskis.html>> [žiūrėta 2001 12 11].
- Druvis*. 1992 vasara.
- Druvis*. *Leidinyi apie senąją lietuvių tikyba*. 1996 vasara.
- Eriksen Hyland Thomas. 1993. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Etninės kultūros globos taryba (prie Lietuvos Respublikos Seimo): metinė ataskaita* (2000 08 21–2001 12 31) 2002 01 28.
- Etninės kultūros globos taryba (prie Lietuvos Respublikos Seimo): metinė ataskaita* (patobulinta) (2000 08 21–2001 12 31) 01–40 (2002 04 11)
- Friedman Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London, New Delhi: Sage Publications.
- Giedraitienė Daura. 1999. Ar lietuvės vilkėjo maišus? *Šauklys* 3: 9–10.
- Giedraitis Liudvikas. 2000. Vaikštantys vandeniui, *Liaudies kultūra* 3: 1–7.
- Honko Lauri. 1995. Traditions in the Construction of Cultural Identity and Strategies of Ethnic Survival, *European Review* 3(2): 131–146.
- Kavolis Vytautas. 1995. *Kultūrinė psichologija: straipsnių rinkinys*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis Vytautas. 1996. *Kultūros dirbtuvė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Ką sulipdė Kernavės Rasa: Pasakoja viena iš aktyviausių Rasos švenčių Kerna-vėje dalyvių Birutė Burauskaitė. 1997. *Šiaurės Atėnai* 24(368): 3.
- Lindholm Helena. 1993. Introduction: A Conceptual Discussion, Lindholm H. (ed.). *Ethnicity and Nationalism: Formation of Identity and Dynamics of Conflict in the 1990s. Section I: Theoretical and Conceptual Reflections*: 1–39. Göteborg: Nordnes.

- Nash Manning. 1993. The Core Elements of Ethnicity, Hutchinson J., Smith A. (eds.). *Ethnicity*: 24–28. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne Peter. 1998. Modernity, Payne M. (ed.). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*: 346–349. Blackwell.
- Ramanauskaitė Egidija. 1998. Pagoniškosios Romuvos atšvaitai, *Darbai ir dienos* 6(15): 133–144.
- Ramanauskaitė Egidija. 2004. *Subkultūra: fenomenas ir modernumas*. Kaunas: VDU leidykla.
- Renon D. Karin. 1998. Social Movement, Outhwaite W. and Bottomore T. (ed.). *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*: 597–600. London and New York: Blackwell.
- Ryžakova S. I. 2000. Etničeskaja religioznost v Litvie, *Issliedovaniija po prikladnoi i nieotložnoi etnologii* 136: 1–25.
- Senovės baltų kovų brolija Vilkatlakai. Leidinys senovinės gyvensenos puoselėtojams*. 2002.
- Short James Jr. 1996. Subculture, Kuper A., Kuper J. (eds.). *The Social Science Encyclopedia*: 855–856. London, New York: Routledge.
- Simoniukštytė Aušra. 1998. Interpretations of the Lithuanian Neo-pagan View on Nature. In Search for Cultural Identity – from Romanticism till New Age, *Uses of Nature – towards an Anthropology of the Environment: Baltic-Scandinavian Research Workshop*. Estonia, May 10–14 (konferencijos pranešimas).
- Smith Anthony. 1984. National Identity and Myth of Ethnic Descent, *Research Into Social Movements, Conflict and Change* 7: 95–130.
- Smith Anthony. 1994. *Nacionalizmas XX amžiuje*. Vilnius: Pradai.
- Social Movements. 1996. Kuper A. and Kuper J. (eds.). *The Social Science Encyclopedia*: 792–794. London and New York: Routledge.
- Strmiska Michael. 2003. *The Music of the Past in Modern Baltic Paganism* (rankraštis).
- Šorys Juozas. 1994. Ramuva kaip atgyjantis žalimas: kalbamės su Ramuvų Sąjungos seniūnu Jonu Trinkūnu, *Šiaurės Atėnai* 44: 4, 15.
- The Oaks: The Official Newsletter of World Congress of Ethnic Religion* 2. 2000.
- The Oaks: The Official Publication of World Congress of Ethnic Religions* 3. 2001.
- Tilly Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: Routledge.
- Trinkūnas Jonas. 1996. Autentiškos liaudies kultūros paieškos septintajame–aštuntajame dešimtmetyje, Zalatorius A. (red.). *Priklausomybės metų (1940–1990) lietuvių visuomenė: pasipriešinimas ir/ar prisitaikymas*: 61–69. Vilnius: Baltos lankos.
- Trinkūnas Jonas. 2000. *Baltų tikėjimas: lietuvių pasaulėjauta, papročiai, apeigos, ženklai*. Vilnius: Diemedis.

- Trinkūnas J. ir kt. (red.). 2001. *Romuva: Senovės Baltų Religija Šiandien*. Vakaras stebuklų sode. 1999. *Šauklis* 4: 1.
- Vilkvedis Aras. 1999. Nešventumo apraiškos šiuolaikiniame pagoniškajame judėjime, *Šauklis* 3: 2–3.
- Vosylytė J. 2000. *Lietuvos kraštotyrisinis judėjimas antisovietiniame pasipriešinime 7 deš. pabaiga – 8-asis dešimtmetis*. Bakalaurinis darbas, VU Istorijos fakultetas, Nauj. istorijos katedra, Vilnius.

The Neo-pagan Movement in Post-Soviet Lithuania – Constructing an Alternative Lithuanian Identity as a Response to the Conditions of Modernity?

Renatas Delis

Summary

This article focuses on the analysis of those main constituent elements of the common discourse of the Neo-pagan movement in post-soviet Lithuania through which we can grasp an understanding of Lithuanianess constructed in that movement. First, an analysis is provided of how Lithuanian neo-pagans construct their understanding about Lithuanianess through their interpretation of traditional Lithuanian culture and the construction of neo-pagan belief. Second, suggestions are made as to what that understanding can tell us about the reasons why the movement exists in contemporary Lithuania and what is its meaning considering the wider context of post-soviet Lithuanian society and culture.

In the article the author takes the view that ethnicity and nationalism, or to be more specific, national identity, is socially constructed and is not a natural given (Eriksen 1993: 69; see also Smith 1984; Smith 1994; Brubaker 1998; Lindholm 1993). In the contemporary modern world, ideas about ethnicity and nationalism are often employed by different social-cultural groups as a powerful strategy to ground their aspirations and goals. It enables them to claim a legitimacy and authenticity for their identity. Lithuanian neo-pagans do this in their own way.

Interpreted, and, at the same time, re-/created traditional Lithuanian culture is one of the most important elements and sources through which specific Lithuanianess is constructed in the Neo-pagan movement. The image of tradi-

tional culture understood by Lithuanian neo-pagans is multiple rather than monolithic, without clear contours and form. The substantial bulk of their rhetoric is not so much the concept of traditional (ethnic) culture as such, but primarily the categories of “conventionalism” and “authenticity” which extend the boundaries of the imagined traditional culture. The analyses of empirical data show that Lithuanian neo-pagans relate “authenticity” with ethnic tradition which, according to their opinion, is, or almost is, free of any foreign influence. According to neo-pagans, “authenticity” means peculiarity and distance from other systems of value and ideology.

In the view of the neo-pagans, the core of Lithuanian identity has to be rediscovered in those “layers” covered by subsequent later influences “from outside”, brought mainly by the Christian civilization and culture which is considered alien to Lithuanians. Purportedly, “authenticity” must not be reconstructed, but solely revived (Romuva: *Senovės Baltų Religija Šiandien* 2001: 9), because in the neo-pagan’s opinion “the old native Lithuanian worldview” never ceased to exist and persists in the deep structures of the so-called “Baltic archetypes”. According to some informants, this means that a retrieval of “old Baltic/Lithuanian” tradition is the passing from an unconscious state of memory to consciousness. That is, the tradition is much ephemeralized and its boundaries became unclear. In the neo-pagan discourse the traditional Lithuanian culture is sacralized in ephemeralizing a materiality of “authentic tradition”, which expands from the “authentic” clothes, appearance, arms, customs, behavior, folklore etc., to the “images” encoded in the “Baltic archetypes/layers”. The sacredness and purity of traditional culture is rendered through: *a time dimension* (traditional Lithuanian/Baltic culture is remote in time and mainly pre-Christian), *a sensual dimension* (“a successor of tradition” is supposed to “feel” its authenticity, purity and immediacy) and *a national dimension* (“the authentic” practice of tradition is possible only to a Lithuanian). The sacralization of the traditional culture also comes out in the *objectification* of the takeover mechanisms of tradition (i.e. “Baltic/Lithuanian archetypes” allegedly containing the images of the old “authentic” traditional culture are understood as independent objective entities that come out from the depths of the unconscious and are felt by an individual). Thus, religious meanings are given to historically secular elements of the traditional (ethnic) Lithuanian culture and it is eventually transformed into a religion. The traditional Lithuanian/Baltic culture is conceived in the Neo-pagan movement as it would be *inscribed* in an individual, as his or her main feature. Moreover, nationalism is not associated with citizenship and public spirit, but with an ethnicity, - as noted by Leonidas Donskis writing about the nationalism of Eastern-Middle Europe - that reduces

national culture into ethnic identity (Donskis 1999: 4), and, in the case of Lithuanian neo-paganism, is given a religious form.

The striving for “authenticity” is also widely expressed in the neo-pagan’s contraposition to Christianity. Pagan tradition is supposed to be “more authentic” because it predated Christianity. In the common neo-pagan discourse, the relation between Neo-paganism and Christianity stands out not only as a *time* dimension, but a *value* dimension as well. In the course of the research it was noticed that the contraposition of Neo-pagan ideas and values to Christianity and other universal religions demonstrates the socio-cultural, ideational and existential tensions between what could be considered as *modern* and *anti-modern*. Neo-pagans ascribed to Christianity and other revealed universal religions historical and ideological qualities of *Coercion-Intrusion-Aggression, strict Hierarchy* implicating *Authority, Anthropocentrism, technocratic understanding of environment, leveling-universality-cosmopolitanism and non-authenticity*; to which, in turn neo-pagans opposed the constructed value system of a *freewill-voluntarism, inherency, egalitarianism, particularity, authenticity*, and, therefore “more true Lithuanianess”.

The discussed research material shows that such understanding of Lithuanianess in the neo-pagan movement assumes a clear primordial, anti-civilizational and anti-modern aspect. What can this kind of construct of Lithuanian identity tell us about the reasons for the existence and persistence of the neo-pagan movement in contemporary Lithuania?

The anthropologist Jonathan Friedman, has said that modern identity is no longer a culturally determined identity with a fixed content (Friedman 1994: 214). In post-soviet Lithuanian society, when traditional culture as a concrete and practiced worldview and way of life is coming to an end, modern identity dominates. One of the many elements composing its existential worldview content is secularization (Friedman 1994: 214), the impact of which is certainly felt by the participants of the Lithuanian neo-pagan movement. The research data reveal that the religious and cultural ideology of Neo-paganism in post-soviet Lithuania is built up mainly by the highly secularized urban intelligentsia exploiting the heritage of traditional Lithuanian culture (beliefs, customs and traditions) and expressing in that way the response to the dominant life model of modern Lithuanian society. Primarily, this concerns not only the collective neo-pagan identity, but the personal identity as well, searching for and construction of which is actuated by the reflected and felt dissatisfaction with a worldview suggested by a modern secular culture. The research material indicates that the construction of the alternative neo-pagan identity with its characteristic primordial understanding of Lithuanianess and religious attitude

to the heritage of traditional Lithuanian culture, gives an individual the possibility of the deeper, more fundamental and meaningful cohesion with the world under the conditions of the post-soviet Lithuanian modernity.

What could the existence of the neo-pagan movement in post-soviet Lithuania tell us about the wider context of contemporary Lithuanian culture and society? In the qualitative perspective, it points to a highly secularized level of culture and society, despite the religious revival of traditional beliefs in post-soviet Lithuania in the last decade, which may simply reflect quantitative rates. However, it would be wrong to say that these tendencies reveal the decline of religiosity as such. On the contrary, they point out the flourishing of an alternative religiosity which is probably evoked by the secularization of contemporary Lithuanian culture.

Gauta 2005 m. birželio mėn.

