

VILNIAUS UNIVERSITETAS
KAUNO FAKULTETAS
KALBŲ, LITERATŪROS IR VERTIMO STUDIJŲ INSTITUTAS

Lijana Savickienė

**KAIMO BENDRUOMENĖS KULTŪRINIS TAPATUMAS SOFIJOS
KYMANTAITĖS-ČIURLIONIENĖS APYSAKOJE ŠVENTMARĖ**

MAGISTRO DARBAS

Lietuvių literatūra ir kūrybinis rašymas (valstybinis kodas 6211NX022)

Darbo vadovė prof. dr. Gabija Bankauskaitė

Magistrantė Lijana Savickienė

Kaunas, 2026

TURINYS

IVADAS.....	3
1. NAUJASIS ISTORIZMAS IR KULTŪRINIO TAPATUMO SAMPRATA	10
1.1 Naujojo istorizmo teorija.....	10
1.2 Sąvokų vartojimo problemiškas tyrimuose.....	14
1.3 Kultūrinio tapatumo samprata.....	18
2. KAIMO BENDRUOMENĖS KULTŪRINIO TAPATUMO RAIŠKA APYSAKOJE <i>ŠVENTMARĖ</i>	23
2.1 Visuomeninės sąmonės raiška.....	24
2.1.1 Kalbinė praktika	24
2.1.2 Socialinė tvarka	30
2.1.3 Religinės praktikos visuomeninė funkcija	38
2.2 Kolektyvinės sąmonės raiška.....	42
2.2.1 Tradicijos raiška	42
2.2.2 Sakralumo ženklų profanacija.....	46
2.2.3 Religinės praktikos raiška	50
IŠVADOS.....	54
SANTRAUKA	56
SUMMARY	57
LITERATŪRA	58

IVADAS

Tarpukariu (1918–1940) nepriklausomoje Lietuvoje sparčiai keitėsi visuomeninė padėtis, buvo skiriama daug dėmesio švietimui, lietuvių kalbai, klestėjo kultūra¹. Kultūrinio ir meninio gyvenimo centru tapo Kaunas, kuriame 1920 m. įsikūrė Lietuvių meno draugija², taip pat kitos įvairios kultūrinės organizacijos. Šiuo kūrybinio pakilimo laikotarpiu pagal estetiškes ar ideologines pažiūras aktyviai būrėsi menininkų ir literatų grupės, kurios leido laikraščius ir žurnalus, skirtus menui, literatūrai, kritikai, kultūrai, visuomeniniam gyvenimui, politikai ir t. t. aptarti³. Patriarchalinėje visuomenėje įsitvirtinti moterims rašytojoms buvo nelengva. Jeigu XIX a. pabaigoje– XX a. pradžioje buvo justai moterų visuomeninių, kultūrinių ir literatūrinių aspiracijų pakilimas ir net jų skatinimas iš vyrų inteligentų pusės, tai XX a. 4-ajame dešimtmetyje buvo skatinama moteris išbraukti iš kultūrinio gyvenimo ir grąžinti į šeimą ir buitį⁴. Autorėms buvo sunku įsitvirtinti vyrų dominuojamose literatūros srovėse, rašančių moterų kūryba buvo marginalizuojama ir nuvertinama iki gyvenimiškų patirčių aprašymų. Tam, kad moterų iniciatyvos būtų palaikomos ir įgyvendinamos, o ir išliktų, buvo itin svarbus moterų kūrėjų solidarumas. Tarpukario periodikoje (pvz.: žurnaluose *Moteris* (1920–dabar), *Naujoji vaidilutė* (1921–1940), *Moteris ir pasaulis* (1937–1940) ir kt.) lietuvių literatės (Gabrielė Petkevičaitė-Bitė, Bronė Buivydaite, Petronėlė Orintaitė, Salomėja Nėris, Marija Pečkauskaitė-Šatrijos Ragana ir gausus būrys kitų) publikavo savo kūrybą, straipsnius, kritikos darbus, aptarė moterims aktualius klausimus, kylančius iššūkius, svarstė moters padėtį patriarchalinėje visuomenėje, nagrinėjo įvairias kitas socialines, kultūrines, politines problemas. Siekiant moterų rašytojų susivienijimo 1930 m., 1935 m. ir 1938 m. įvyko trys Moterų literatūros vakarai⁵, kurių tikslas buvo „įtvirtinti moters, kaip rašytojos, statusą“⁶. Pirmąjį Moterų literatūros vakarą, surengtą ateitininkų studentų, atidarė Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė⁷.

Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė (1886–1958) – lietuvių rašytoja, publicistė, kritikė, dramaturgė, pedagogė ir aktyvi visuomenės veikėja. Suskaičiuoti, kiek iš viso kūrinių per gyvenimą parašė autorė, sudėtinga užduotis, kadangi dalis literatūrinio palikimo buvo paslėpta dėl sovietmečio ideologinių

¹ Plg. Kubilius, V., 1996. *XX amžiaus literatūra*. Vilnius: Alma littera, p. 142–143.

² Plg. ten pat, p. 144.

³ Plg. ten pat.

⁴ Plg. Cesiulė, A., 2023. (Ne)įšventintųjų solidarizacija. Moterų literatūros vakarai 1930 m., 1935 m. ir 1938 m. *Colloquia*, 52, p. 99. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/109274> [Žiūr. 2026 05 26].

⁵ Plg. ten pat, p. 94.

⁶ Ten pat, p. 111.

⁷ Plg. ten pat, p. 100.

nuostatų^{8,9}. Rašytoja daug dėmesio skyrė didaktinio pobūdžio kūrinių, skirtų tautos sąmonei, moralei¹⁰ ugdyti, rašymui, pvz.: knyga *Lietuvoje (kritikos žvilgsnis į Lietuvos inteligentiją)* (1910), dramatis dialogas „Ateities moteris“ (1910), straipsnis „Apie tautos auklėjimą“ (1922) ir kt. Šiame darbe analizuojamoje apysakoje *Šventmarė* (1937) autorė sąmoningai skaitytojus nukelia į XIX a. pabaigos Žemaitijos kaimą, o pasakojimo siužeto pagrindu tampa kaimo bendruomenės istorija ir jos kultūrinio savitumo raida. Kadangi darbe pasirinkta naujojo istorizmo teorinė prieiga, svarbu aptarti ir XIX a. pabaigos kontekstą.

XIX a. pabaigos – XX a. I pusės lietuvių literatūra glaudžiai siejasi su tautinio sąmoningumo, visuomeniškumo ir bendrystės idėjomis. Literatūroje tuo metu keitėsi požiūris į tai, kas yra modernus rašytojas, jam buvo keliama nemažai kriterijų¹¹. Todėl šio laikotarpio literatai, visuomenininkai ir kultūrininkai svarstė Lietuvos padėtį, kalbos, švietimo, visuomenės ir kultūros klausimus. Tuo metu „<...> būti rašytoju reiškė apsispręsti būti ne tik aktyviu visuomenės dalyviu, bet ir susipratusių lietuvių <...>“¹². Todėl aptariamo periodo literatūra buvo neatskiriama nuo lietuvių tautinės savimonės. Itin populiari buvo tų autorių kūryba, kurioje buvo skiriama daug dėmesio tautiniam sąmoningumui skatinti ir formuoti. Kultūrinio tapatumo klausimai kūryboje buvo svarstomi įvairiomis formomis, o literatūra atliko ir estetinę, ir visuomeninę funkciją. Kaimas kūryboje dažnai buvo vaizduojamas kaip liaudiškos kultūros ir tradicijos saugojimo vieta.

Atkreiptinas dėmesys, kad ir XIX a. pabaigos – XX a. I pusės, ir tarpukario lietuvių literatūrą vienijo keli bendri bruožai, kurių pagrindinis yra tas, kad literatūra tapo visuomenės telkimo įrankiu, o per kūrybą perteikti to meto iššūkiai, siekiai ir idėjos. Taigi, keliama prielaida, kad

⁸ Plg. Martišiūtė-Linartienė, A., 2013. Moralinio maksimalizmo liudijimai: sovietmečiu nepublikuoti Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės kūriniai. In: *Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė. Raštai*, t. 7. Parengė D. Čiurlionytė-Zubovienė, D. Palukaitienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 5.

⁹ Vien autorės grožinės publikacijos rinkinio viename tome yra 108 grožiniai tekstai ar jų išlikę fragmentai (verta atkreipti dėmesį, kad kituose autorės kūrybos rinkiniuose yra publikuojama ir daugiau jos darbų): 12 apsakymų, vaizdelių ir pasakų; 5 eilėraščiai, poemos; 9 dramos; 16 kūrinių vaikų teatrui; 20 prozos fragmentų; 1 poezijos etiudai; 6 kūriniai, kurie buvo J. Tumo-Vaižganto archyve; 3 tekstai Mikalojaus Konstantino Čiurlionio dainoms, 16 ištraukų iš sąsiuvinio; 3 poemų fragmentai; 6 pjesių fragmentai; 11 kitų kūrinių vaikams. Plačiau žr. *Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė. Raštai*, t. 7. Parengė D. Čiurlionytė-Zubovienė, D. Palukaitienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

¹⁰ Pavyzdžiui, S. Kymantaitė-Čiurlionienė teigė, kad „<...> tikrą laisvę teuztikrina ir visai tautai ir atskiram žmogui jo vidurinė jėga, jo susipratimas <...>. Galingiausios tautos, žlugus jų moralei sveikatai, subirėjo <...>, tikras kilnumas, noras nustelbtas ir paniekintas, neužgęsta niekados <...>“. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1922. Apie tautos auklėjimą. *Švietimo darbas*. Kaunas, 11, p. 395. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=LNB013528B9-1922-Nr.11> [Žiūr. 2026 05 21].

¹¹ Dalis šių kriterijų siejosi su siekiu būti individualiems ir net išskirtiniams, akcentuota literatūros ir kultūros sąsajos svarba, kūrybos estetika, iš rašytojų tikėtasi aktyvaus dalyvavimo šalies kultūriniame ir politiniame gyvenime. Moterų rašytojos dažnai išvis neatitikdavo įsivaizduojamo modernumo standarto todėl, kad moterų kūryba buvo aiškinama, pavyzdžiui, kaip natūralus aplinkos ar gyvenimo padarinys. Taigi, jos savaime neprilygo modernaus rašytojo idėjai – būti nepriklausomu. Plg. Bleizgienė, R., 2010. Kokia moteris gali būti rašytoja? Rašančios moters įvaizdis XIX a. pab.–XX a. pr. moterų rašytojų biografiniuose pasakojimuose. *Colloquia*, 25, p. 60–64, 75. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/28952> [Žiūr. 2026 05 06].

¹² Ten pat, p. 64.

S. Kymantaitė-Čiurlionienė apysakoje *Šventmarė* siekė užrašyti atmintį ir įprasminti jai aktualią problematiką.

Temos aktualumas ir naujumas. Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės grožinė kūryba lietuvių literatūrologijoje nėra plačiai tyrinėta – daugiausia dėmesio skiriama autorės biografijai, literatūros kritikos ir publicistikos darbams. Apysaka *Šventmarė* sulaukė palyginti nedaug mokslininkų dėmesio, nors kūrinys buvo publikuotas tarpukariu, modernėjančioje visuomenėje populiarėjant miesto gyvenimo ir inteligentijos vaizdavimui literatūroje¹³. Šiame kontekste autorės pasirinkimas atsižvelgti į kaimo būtį reikšmingas, nes leidžia aktualizuoti tradicinės bendruomenės vertybes ir kultūrinio tapatumo klausimus. Be to, kadangi apysaka paremta autobiografiniais motyvais, manytina, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė kūrinyje siekė išreikšti savo požiūrį į visuomenę ir kultūrinę bendruomenės raidą.

Ramutis Karmalavičius akcentavo autorės siekį skatinti visuomenės tautinę savimonę¹⁴, o Viktorija Daujotytė ir Vytautas Kubilius yra pabrėžę kūrinio veikėjos Barbutės atsiminimų svarbą^{15, 16}. Dėl to aktualu tirti, kaip kūrinyje vaizduojama XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo branda ir kaip šį tapatumą formuoja atmintis. Verta pasigilinti į tai, kaip individualūs ir kolektyviniai prisiminimai tampa bendruomenės savivokos pagrindu.

Šio darbo naujumą lemia tai, kad apysaka *Šventmarė* iki šiol nebuvo nuosekliai analizuota kultūrinio tapatumo aspektu. Atminties vaidmuo formuojant XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinį tapatumą taip pat iki šiol išsamiau netirtas. Todėl šiame darbe pirmą kartą siekiama analizuoti, kaip apysakoje per atmintį konstruojamas bendruomenės kultūrinis tapatumas ir kaip individuali patirtis susijungia su kolektyvine bendruomenės savivoka.

Temos ištirtumas. Kultūrinis tapatumas yra plačiai tyrinėtas sociologų, istorikų, psichologų. Sociologijos tyrimuose kultūrinis tapatumas dažnai siejamas su kolektyvine sąmone ir (arba) jos raida¹⁷,¹⁸, žinojimo sociologija¹⁹; tautiškumu ir pilietiškumu²⁰. Istorijos tyrimuose šis aspektas siejamas su

¹³ Išleidus apysakos originalą, S. Kymantaitė-Čiurlionienė nesulaukė palaikymo nei iš Bažnyčios, nei iš kritikų veikiausiai todėl, kad kūrinyje dvasininkai ir pati religija buvo vaizduojami ironiškai. Plg. Karmalavičius, R., 1992. *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Epoque. Idealai. Kūryba.* Vilnius: Vaga, p. 264. Prieiga: <https://dn721903.ca.archive.org/0/items/karmalavicius-sofija-ciurlioniene-kymantaite-1992/Karmalavicius%2C%20Sofija%20Ciurlioniene-Kymantaite%2C%201992.pdf> [Žiūr. 2026 04 07].

¹⁴ Plg. ten pat, p. 263.

¹⁵ Plg. Daujotytė, V., 2016. *Sofija.* Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 240.

¹⁶ Plg. Kubilius, V., 1996. *XX amžiaus literatūra.* Vilnius: Alma littera, p. 294–295.

¹⁷ Čia ir toliau iš anglų kalbos vertė darbo autorė – L. S.

¹⁸ Plačiau žr. Nemedi, D., 1995. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894-1900. *Sociological Perspectives*, 38, 1, p. 41–56.

¹⁹ Plačiau žr. Nesavas, A., 1984. Fenomenologinė žinojimo sociologija. *Problemos*, 31, p. 109–116. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/en/article/view/6455> [Žiūr. 2026 05 01].

²⁰ Plačiau žr. Taljūnaitė, M., 2013. Nuo etninio tapatumo pilietinio ir valstybinio tapatumo link. *Filosofija. Sociologija*, 24, 4, p. 187–192. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/51978> [Žiūr. 2026 05 02].

kultūrine ar kolektyvine atmintimi²¹. Psichologijos tyrimuose kultūrinis tapatumas dažnai aptariamas šį reiškinį jungiant su savuoju „aš“²². Šių aspektų kaip papildančių vienas kitą tyrimų nėra daug.

Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės biografija tyrinėta nemažai, plačiausiai – Nidos Gaidauskienės (2018), taip pat Viktorijos Daujotytės (2016), Vytauto Kubiliaus (1996), Ramučio Karmalavičiaus (1992).

N. Gaidauskienė daugiausiai tyrė S. Kymantaitės-Čiurlionienės biografiją, visuomeninę ir kultūrinę veiklą²³, ²⁴, modernėjančią rašytojos savimonę²⁵ ir analizavo moters vaizdavimą S. Kymantaitės-Čiurlionienės grožinėje kūryboje (pvz.: dialoge „Ateities moteris“; etidue „Joana Vaidilaite“)²⁶. Daugumą minėtų tyrimų vienija siekis atskleisti moters emancipacijos aspektą, tačiau naujai apmąstytas ir S. Kymantaitės-Čiurlionienės kūrybinis dialogas su Mikalojumi Konstantinu Čiurlioniu, kūrėjos indėlis į Vakarų Europos modernėjančią humanistiką, moterų švietimą.

V. Daujotytė monografijoje apie S. Kymantaitės-Čiurlionienės gyvenimą ir kūrybą *Sofija* (2013) šią asmenybę vertino kaip visuminę kultūros asmenybę, ieškojo jos gyvenimo ir kūrybos jungčių, analizavo autorės požiūrį į lietuvių literatūros estetinę vertę, apžvelgė dalį grožinės kūrybos²⁷. Tiesa, V. Daujotytė monografijoje yra aptarusi ir pačią apysaką *Šventmarė*, labiausiai akcentuodama atminties perrašymo svarbą, žemaitišką pasaulėjautą ir pasakojimo estetinius elementus²⁸.

V. Kubilius knygos *XX amžiaus literatūra* skyriuje „Realizmo poetika“ aptaria S. Kymantaitės-Čiurlionienės kūrybinį indėlį ir pabrėžia jos žavėjimąsi tautosaka, kuris įkvėpė daugumą jos grožinių kūrinių²⁹. Mokslininkas taip pat paskyrė kelias pastraipas aptarti apysakai *Šventmarė* bei, kaip ir V. Daujotytė, įvardijo atminties perrašymo svarbą³⁰.

²¹ Plačiau žr. Assmann, J., Czaplicka, J., 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, p. 125–133.

²² Plačiau žr. Schwartz, S. J., Zamboanga, B. L., Weisskirch, R. S., 2008. Broadening the Study of the Self: Integrating the Study of Personal Identity and Cultural Identity. *Social and Personality Psychology Compass*, 2/2, p. 635–651.

²³ Plačiau žr. Gaidauskienė, N., 2013. Sofijos Kymantaitės sąlytis su simbolizmo ir kitų naujų meno krypčių estetika Krokuvoje. *Sovijus. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai*, 1 (1), p. 226–252. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2013~1488186249161/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 04 07].

²⁴ Plačiau žr. Karmalavičius, R., 1992. *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Epocha. Idealai. Kūryba*. Vilnius: Vaga. Prieiga: <https://dn721903.ca.archive.org/0/items/karmalavicius-sofija-ciurlioniene-kymantaite-1992/Karmalavicius%2C%20Sofija%20Ciurlioniene-Kymantaite%2C%201992.pdf>. [Žiūr. 2026 04 07].

²⁵ Plačiau žr. Gaidauskienė, N., 2018. *Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė: modernėjančios savimonės kontūrai*. Vilnius: LKTI.

²⁶ Plačiau žr. Gaidauskienė, N., 2018. Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės pastangos XX a. pradžioje įtvirtinti moters vertę ir savivertę. *Literatūra*, 60 (1), p. 84–104. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2018~1568094398137/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 04 07].

²⁷ Plačiau žr. Daujotytė, V., 2016. *Sofija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

²⁸ Plg. ten pat, p. 236–243.

²⁹ Plg. Kubilius, V., 1996. *XX amžiaus literatūra*. Vilnius: Alma littera, p. 292–293.

³⁰ Plg. ten pat, p. 294.

R. Karmalavičius monografijoje *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Epocha. Idealai. Kūryba* (1992) kūrėją pristatė taip pat kaip kultūros asmenybę, plačiai aptarė jos gyvenimą, kūrybos kelią, literatūros ir meno kritiką, lietuviybės puoselėjimo idėjas, pedagoginę veiklą³¹. Knygos autorius taip pat analizavo apysaką *Šventmarė*, joje išryškino šiuos aspektus: komiškumą, lietuviško nacionalinio judėjimo istorijos fiksavimą, inteligentijos vaidmenį, vertybines nuostatas, kurios keičiasi kartu su tradicija³².

Taigi, temos ištirtumas atskleidžia, kad verta labiau pasigilinti į kūrinių, iš akiračio neišleidžiant ir N. Gaidauskienės, V. Daujotytės, V. Kubiliaus ir R. Karmalavičiaus tyrimuose keltų idėjų.

Tyrimo objektas – XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinis tapatumas.

Darbo tikslas – išanalizuoti XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinį tapatumą Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės apysakoje *Šventmarė* remiantis naujojo istorizmo teorine prieiga.

Darbo medžiaga – Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės apysaka *Šventmarė*. Darbe tiriamas pirmasis leidimas – 1937 m. tekstas, išleistas Kaune „Šviesos“ spaustuvėje. Apysaka perleista ir vėliau – 1969 m. (kai kuriuose šaltiniuose nurodoma, kad knyga perleista 1968 m.) Vilniuje, leidykloje „Vaga“. „Vieno aktorius teatras“ 2012 m. albumų serijoje „Dedikacijos“ šį kūrinių išleido dviejų kompaktinių plokštelių formatu (apysakos fragmentus skaito aktorė Lucija Zorūbaitė, kūrinius fortepijonui skambina pianistas Rokas Zubovas)³³.

Darbo uždaviniai:

1) atskleisti naujojo istorizmo teorines nuostatas, aktualias Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės apysakos *Šventmarė* analizei;

2) apibrėžti šiame darbe taikomą kultūrinio tapatumo sampratą, siejant ją su visuomeninės sąmonės ir kolektyvinės pasąmonės raiška;

3) išanalizuoti kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo raišką apysakoje *Šventmarė*, atsižvelgiant į kalbos, socialinės tvarkos, religinės praktikos, tradicijos ir sakralumo reikšmę.

Darbo metodologinis pagrindas – naujojo istorizmo teorija. Ši prieiga pasirinkta todėl, kad Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės apysakoje *Šventmarė* vaizduojamas kaimo bendruomenės kultūrinis tapatumas atskleidžiamas ne tik per siužetą ar veikėjų paveikslus, bet ir per istorijos veikiamus kultūrinius reiškinius: kalbą, autoritetus, religiją, sakralumo ženklus, socialinę tvarką ir kt. Šie aspektai

³¹ Plačiau žr. Karmalavičius, R., 1992. *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Epocha. Idealai. Kūryba*. Vilnius: Vaga. Prieiga: <https://dn721903.ca.archive.org/0/items/karmalavicius-sofija-ciurlioniene-kymantaite-1992/Karmalavicius%2C%20Sofija%20Ciurlioniene-Kymantaite%2C%201992.pdf>. [Žiūr. 2026 04 07].

³² Plg. ten pat, p. 255–263.

³³ Plg. Kauno karuselė, 2012. *Nemunas*, sausio 5–11 d., 1, p. 12. Prieiga: https://www.nemunas.press/wp-content/uploads/pdf/archyvas/nemunas_2012_01_05.pdf [Žiūr. 2026 05 26].

tiesiogiai veikia veikėjų mąstymą, elgesį, savumo ir svetimumo ribas – t. y. formuoja kultūrinį tapatumą. Šiuo atveju naujasis istorizmas yra palankus todėl, kad taip pat leidžia atskleisti S. Kymantaitės-Čiurlionienės siekį neidealizuoti praeities, vaizduoti XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo formavimąsi kaip nenutrūkstamą procesą, veikiamą tradicijos ir modernumo sankirtos bei žmonių vidinių konfliktų. Vadinasi, teorija suteikia galimybę perteikti idėją, kad literatūra gali parodyti, kaip tam tikru metu buvo įsivaizduojama ir vertinama visuomenė, kultūra ir istorija.

Naujojo istorizmo sampratos aiškinimas darbe paremtas Lietuvos ir užsienio tyrėjų darbais. Aptariama teorijos kilmė, raida ir santykis su kitomis literatūros teorijomis, kuriose aktualizuojama istorija. Apžvelgiama Stepheno Greenblatto kultūros poetikos ir naujojo istorizmo samprata bei pateikiamas Jano R. Veenstros teksto ir kultūrinio-istorinio konteksto santykio aiškinimas. Taip pat darbo teorinei darbo prieigai aktualios Wesley'io Morriso ir Johno Brannigano idėjiškai artimos pozicijos dėl istorinių ir literatūrinių tekstų lygiavertiškumo kuriant ir keičiant istorinį kontekstą.

Tyrimo reikšmė. Vėlesniuose tyrimuose būtų prasminga pasitelkti šį darbą analizuojant visą Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės grožinės kūrybos lauką taikant naujojo istorizmo teoriją. Aktualu būtų lyginti, kaip skirtinguose tekstuose autorė vaizduoja religijos svarbą, tradicijos kismą ar moters socialinę padėtį. Taip pat reikšminga tirti S. Kymantaitės-Čiurlionienės kūriniuose vaizduojamas moterų emancipacijos užuomazgas taikant feministinės kritikos teoriją. Šiuo atveju galima pasitelkti ir jos publicistiką, egodokumentiką bei literatūros kritikos darbus.

Darbo struktūra. Darbą sudaro įvadas, dvi darbo dalys, kurių kiekviena skaidoma į skyrius ir poskyrius, išvados, santraukos lietuvių ir anglų kalbomis bei literatūros sąrašas.

Pirmoji darbo dalis „Naujasis istorizmas ir kultūrinio tapatumo samprata“ skiriama į tris skyrius. Pirmajame skyriuje „Naujojo istorizmo teorija“ aptariamos naujojo istorizmo susiformavimo prielaidos, pagrindiniai šios teorinės prieigos bruožai bei teorijos taikymo darbe motyvai. Antrajame skyriuje „Sąvokų vartojimo problemiškas tyrimuose“ nagrinėjamas sąvokos „kultūrinis tapatumas“ ir kitų sinoniminėmis reikšmėmis vartojamų sąvokų problemiškas. Trečiajame skyriuje „Kultūrinio tapatumo samprata“ išgryninama, kaip šiame darbe suprantama sąvokos reikšmė bei išskiriamos dvi jos analizės kryptys – visuomeninė sąmonė ir kolektyvinė sąmonė.

Antroji darbo dalis „Kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo raiška apysakoje Šventmarė“ skaidoma į du skyrius – „Visuomeninės sąmonės raiška“ ir „Kolektyvinės sąmonės raiška“. Pirmojo skyriaus pirmajame poskyryje analizuojama daugiakalbystės ir įvardijimo raiška, atskleidžianti bendruomenės socialinius ryšius ir vietiskumą. Pirmojo skyriaus antrajame poskyryje nagrinėjami

bendruomenės tarpusavio ryšiai, autoritetai, šeiminiai santykiai ir elgesio normos. Pirmojo skyriaus trečiajame poskyryje atskleidžiama, kad apysakoje vaizduojamoje Dulių kaimo bendruomenėje religija atlieka svarbią socialinę funkciją ir padeda palaikyti veikėjų tarpusavio santykius, tvarką bendruomenėje bei įgalina autoritetus. Antrojo skyriaus pirmajame poskyryje aiškinamasi, kaip apysakoje tradicija veikia žmonių požiūrį į mirtį, šventumą, autoritetus ir kitą kasdienį elgesį bei keliamas klausimas, ar tradicija bendruomenėje yra gyvybinga. Antrojo skyriaus antrajame poskyryje pagrindžiamas tradicijos nykimas per šventumo interpretavimo iškraipymą, imitaciją ir manipuliavimą sakralumu. Antrojo skyriaus trečiajame poskyryje atskleidžiama, kad nors sakralumo ženklų įtaka apysakoje vaizduojamoje kaimo bendruomenėje menksta, tačiau dalis religijos tradicijos išlieka kaip psichologinė atrama, kuri padeda veikėjams priimti mirties baimę, kaltės jausmą ir sakralinės apsaugos poreikį.

1. NAUJASIS ISTORIZMAS IR KULTŪRINIO TAPATUMO SAMPRATA

Šioje darbo dalyje aptariama teorinė tyrimo prieiga – pagrindinės nuostatos ir sąvokos, padėsiančios suprasti naujojo istorizmo siūlomas sąsajas tarp teksto ir konteksto, kuriomis remiantis antroje darbo dalyje analizuojama apysaka *Šventmarė*. Apžvelgus naujojo istorizmo teorinę prieigą analizuojamas sąvokos „kultūrinis tapatumas“ problemiškas ir ieškoma skirtumų nuo kitų dažnai panašiomis reikšmėmis vartojamų sąvokų. Argumentuojama, kodėl pasirinkta vartoti sąvoką „kultūrinis tapatumas“ ir kodėl ji analizuojama per dviejų aspektų, visuomeninės sąmonės ir kolektyvinės sąmonės, sąveiką.

1.1 Naujojo istorizmo teorija

Naujasis istorizmas – literatūros teorija, susiformavusi XX a. 9 dešimtmečio pradžioje Jungtinėse Amerikos Valstijose³⁴. Literatūrologijoje naujasis istorizmas laikomas literatūros interpretavimo teorine prieiga, tačiau pati teksto interpretavimo logika yra labiau kultūrologinė, kadangi tekstas suprantamas kaip kultūros sistemos dalis. Pagrindiniai naujojo istorizmo teorijos bruožai: 1) tekstas skaitomas atsižvelgiant į kontekstą: kultūrą, istorinius ir politinius veiksnius, egodokumentiką; meną ir kt.; 2) literatūros tekstas ir kiti kultūros tekstai dalyvauja toje pačioje reikšmių ir galios santykių sistemoje³⁵; 3) aktualizuojamas žmogaus, teksto ir kultūros reiškinių istoriškumas, pabrėžiant, kad literatūros kūrinys negali būti aiškinamas atskirai nuo kitų diskursų; 4) analizėje būdinga derinti socialinius, teatrinius, istorinės faktografijos ir autoriaus pasaulėžiūros aspektus³⁶. Iš išvardytų bruožų aiškėja esminė teorinė nuostata – literatūrinis tekstas formuoja diskursą tiek pat, kiek skirtingi diskursai kuria tekstą³⁷. Pagrindiniai naujojo istorizmo teoretikai, prisidėję prie literatūrologijos krypties aiškinimo, yra

³⁴ Plg. Jurgutienė, A., 2011. Naujasis istorizmas. In: *XX amžiaus literatūros teorijos: chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams*, II dalis. Parengė A. Jurgutienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 212.

³⁵ Plg. Meržvinskaitė, B., 2013. *Literatūros teorijos temos: medžiaga bakalauro studijoms*. LKMA: Lietuvių katalikų mokslo akademija, p. 43–44. Prieiga: <https://www.lkma.lt/site/files/file/leidiniai/BM-LitTeorTemos.pdf> [Žiūr. 2026 04 13].

³⁶ Plg. Jurgutienė, A., 2011. Naujasis istorizmas. In: *XX amžiaus literatūros teorijos: chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams*, II dalis. Parengė A. Jurgutienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 211–213.

³⁷ Plg. ten pat, p. 212.

Stephenas Greenblattas, Marilyn Butler, Marjorie Levinson, Louisas A. Montrose'as, Jonathanas Goldbergas³⁸, Leonardas Tennenhousas, Catherine'a Gallagher ir kiti³⁹.

Istorizmas literatūros tyrimuose siejamas su literatūros teksto skaitymu istoriniame kontekste. Pati sąvoka „istorizmas“ yra plati, o literatūros tekstų skaitymas atsižvelgiant į istorines aplinkybes ilgą laiką buvo svarbi literatūros kritikos praktika⁴⁰. Naujumas sąvokoje „naujasis istorizmas“ nereiškia, kad anksčiau tekstas nebuvo skaitomas atsižvelgiant į istorinį kontekstą⁴¹. Veikiausiai ši teorija žymi grįžimą į istorijos integravimą interpretuojant tekstus (to buvo atsisakyta vienoje pagrindinių XX a. literatūros teorijų – Naujojoje kritikoje⁴²), tačiau istoriją ir tekstą siūloma vertinti kaip tarpusavyje neatsiejamus ir nuolat kintančius.

Prieš aptariant amerikiečių literatūros istoriko, pagrindinio naujojo istorizmo teorijos šalininko Stepheno Greenblatto nuostatas, svarbu suprasti paties termino vartojimo literatūrologijoje pradmenis. S. Greenblattas publikacijose pakaitomis vartoja sąvokas „kultūros poetika“ (angl. *poetics of culture*, kartais *cultural poetics*) ir „naujasis istorizmas“, tad jų santykio aiškinimas leidžia atskleisti skirtumą tarp autoriaus teorinės laikysenos ir vėlesnio, platesnio termino įtvirtinimo akademinėje tradicijoje. Šių dviejų sąvokų santykis S. Greenblatto darbuose nėra lygiavertis. Ankstyvoji S. Greenblatto teorinė nuostata perteikiama knygoje „*Aš formavimasis Renesanse: nuo More'o iki Shakespeare'o*“ (*Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, 1980), kurioje autorius pirmumą teikia į kultūrą ir antropologiją orientuotai kritikai:

Stengiuosi praktikuoti labiau kultūrinę arba antropologinę kritiką, jei žodžiu „antropologinė“ vadinsime tokius interpretacinius kultūros tyrimus, kokius atliko Geertzas, Jamesas Boonas, Mary Douglas <...> juos vienija įsitikinimas, <...> kad ir konkrečios kultūros, ir šių kultūrų stebėtojai neišvengiamai linksta į <...> interpretacijas, kurias visuomenė taiko savo patirtims įvardyti. Literatūros kritika, turinti sąsajų su šia prieiga, privalo suvokti savo, kaip interpretacijos, statusą ir siekti suprasti literatūrą kaip dalį ženklų sistemos, sudarančios tam tikrą kultūrą <...>.⁴³

³⁸ Plg. Jurgutienė, A., 2011. Naujasis istorizmas. In: *XX amžiaus literatūros teorijos: chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams*, II dalis. Parengė A. Jurgutienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 211.

³⁹ Plg. Meržvinskaitė, B., 2013. *Literatūros teorijos temos: medžiaga bakalauro studijoms*. LKMA: Lietuvių katalikų mokslo akademija, p. 43. Prieiga: <https://www.lkma.lt/site/files/file/leidiniai/BM-LitTeorTemos.pdf> [Žiūr. 2026 04 13].

⁴⁰ Plg. Coiro, A., Fulton, T., 2012. Introduction: Old, New, Now. In: *Rethinking Historicism from Shakespeare to Milton*. New York: Cambridge University Press, p. 2–4.

⁴¹ Plg. ten pat, p. 4.

⁴² Plg. ten pat.

⁴³ Greenblatt, S., 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, p. 4–5.

S. Greenblattas interpretuodamas atsisako griežtos atskirties tarp literatūrinių ir socialinių aspektų. Tai kuria rišlią teksto ir jį formuojančių kultūrinių ženklų visumą. Mokslinių straipsnių rinkinio *Formų galia Anglijos Renesanso literatūroje* (*The Power of Forms in the English Renaissance*, 1982) įvade pirmą kartą paminėtas terminas „naujasis istorizmas“, tačiau jis dar nepakeičia autoriui svaresnės sąvokos „kultūros poetika“ ir ankstesnės sampratos, kad kultūros poetika siekiama priartinti literatūros kritiką prie kultūros antropologijos. Tame pačiame tekste S. Greenblattas naująją sąvoką apibrėžia gana polemiskai, atskirdamas nuo ankstesniojo istorizmo – vienpusiško teksto skaitymo principo, kuriuo remiantis klaidingai aiškinama, kad kiekviena epocha vienodai vertino visas kontekstines (kultūrinės, politinės ir t. t.) aplinkybes⁴⁴.

Taigi, laikomasi idėjos, kad literatūros darbai naujojo istorizmo požiūriu nėra nei savarankiškos ar vienaprasmiškos struktūros, atsietos nuo istorijos, nei bendras visos epochos atspindys, veikiau tai yra kultūros ir socialinių veiksnių sankirtos dalis⁴⁵. Kultūros poetikos virsmas naujuoju istorizmu kilo iš poreikio plėsti tekstų analizės ribas. Šis pokytis liudija ne tik siekį sukurti naujus teorinius pagrindus tarpdisciplininiam tyrimams, bet ir poreikį užpildyti ankstesnių literatūros teorijų spragas, neleidusias atlikti visapusiškos teksto analizės.

Knygoje *Šekspyriškos derybos. Socialinės energijos cirkuliacija Renesanso Anglijoje* (*Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, 1988) S. Greenblattas toliau plėtoja kultūros poetiką, siekdamas išvengti dviejų kraštutinumų – teksto kaip atskiro vieneto ir teksto kaip visą kultūrą paaiškinančio simbolio⁴⁶. Iš to galima daryti išvadą, kad pačiam literatūros istorikui buvo svarbiau vadovautis idėja, kad tekstas ir kultūra yra neatsiejami, bet pati kultūra yra kintanti ir gali būti skirtingai vertinama dėl subjektyvaus požiūrio.

1989 m. Haroldas Aramas Veiseris taip pat nurodo, kad S. Greenblatto įvestas terminas „naujasis istorizmas“ akademinėje aplinkoje jau įsitvirtinęs, nepaisant to, kad pats jo kūrėjas labiau linksta prie sąvokos „kultūros poetika“⁴⁷. Nepaisant šių nuostatų, H. A. Veeserio teigimu, naujasis istorizmas išpopuliarėjo dėl savo tarpdiscipliniškumo – ši prieiga ne tik išplėtė tyrimų lauką, bet galėjo būti taikoma daugiau nei vienoje mokslo kryptyje⁴⁸. Aptarus naujojo istorizmo pradžią toliau šiame darbe laikomasi prielaidos, kad jis neapsiriboja uždara sistema, bet siūlo teksto analizės būdą, leidžiantį literatūrą

⁴⁴ Plg. *The power of forms in the English Renaissance*, 1982. Redagavo S. Greenblatt. Norman, Oklahoma: Pilgrim Books, p. 6.

⁴⁵ Plg. ten pat.

⁴⁶ Plg. Greenblatt, S., 1988. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, p. 2–3.

⁴⁷ Plg. *The New Historicism*, 1989. Redagavo H. Aram Veaser. New York and London: Routledge, p. 9.

⁴⁸ Plg. Veaser, H. A., 1989. Introduction. In: *The New Historicism*. New York and London: Routledge, p. xiii–xi.

interpretuoti kaip tiesiogiai susijusių su kultūra. Ši prieiga naudinga tuo, kad per ją S. Kymantaitės-Čiurlionienės apysaka *Šventmarė* bus analizuojama kaip literatūrinis tekstas, kuriame kaimo bendruomenės kultūrinis tapatumas atsiskleidžia kaip priklausomas nuo konteksto, todėl ir jį derėtų aiškinti pasitelkus skirtingus diskursus.

Teksto ir konteksto santykis naujajame istorizme veikia abipusiškai. Analizuodamas naujojo istorizmo taikymą J. R. Veenstra akcentuoja dialektinį visuomenės, istorijos ir teksto santykį:

Išsamios ir įžvalgios Greenblatto analizės pabrėžia, kad tekstą, kaip ir visuomenę, formuoja ta pati kultūrinė dialektika. Tekstas šią dialektiką ne tik parodo, bet ir palaiko, arba, kitaip tariant, socialinis-istorinis kontekstas lemia jo tekstinį vaizdavimą, o pats tekstas veikia ir kartais net lemia istoriją. Šioje diskusijoje apie tekstą kaip socialinių procesų dalį iki šiol apsiribojome teksto santykiu su tuo, ką būtų galima pavadinti konteksto plotme, – visuomene kaip visuma.⁴⁹

Remiantis J. R. Veenstros svarstymais, naujasis istorizmas literatūros teksto neatskiria nuo kultūros, tačiau ir kultūros netraktuoja kaip atsiribojusios nuo literatūros. Ši žiūra parodo, kad kontekstas svarbus ne tam, kad veiktų šalia kūrinio, o tam, kad suteiktų jam reikšmę ir prasmę. 1990 m. Stuartas Hallas, kalbėdamas apie kultūrų atstovavimą, itin tiksliai įvardijo, kad tai, ką sakome ar rašome, visada priklauso nuo konteksto, todėl yra savaime subjektyvu⁵⁰. Vadinasi, atsižvelgiant į S. Hallo pastebėjimus, vertinant tekstą svarbu jį suprasti ne siaurai, o kaip bendrą kultūrinį ir literatūrinį patyrimą, įvertinant, kad tekstas visada kalba iš tam tikros istorinės, socialinės ir (arba) kultūrinės perspektyvos. Taigi, literatūros prasmė negali būti visiškai atskirta nuo ją formuojančių reikšmių, tačiau negali būti ir visiškai joms pavaldi dėl subjektyvumo. S. Hallas taip pat pabrėžia, kad pats kalbantysis ir subjektas, apie kurį kalbama, „niekada nėra visiškai tapatūs“⁵¹, nes pats tapatumas nėra vienalytis, o taip pat ir neturi baigties – vadinasi, jis nuolat kinta dėl kultūrinių ir socialinių praktikų kaitos⁵². Remiantis šiomis idėjomis bei įvertinus anksčiau aptartą literatūros ir kultūros santykį, keliama prielaida, kad ir literatūros tekste negalima ieškoti minties „grynuolės“, t. y. vienos teisingos idėjos ar paaiškinimo. Kitaip tariant,

⁴⁹ Plg. Veenstra, J. R., 1995. The New Historicism of Stephen Greenblatt: On Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare. *History and Theory*, 34 (3), p. 180. Prieiga: <https://dayonecomptwo.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/greenblatts-new-historicism.pdf> [Žiūr. 2026 03 02].

⁵⁰ Plg. Hall, S., 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. Redagavo J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart, p. 222. Prieiga: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf> [Žiūr. 2026 03 22].

⁵¹ Ten pat, p. 222.

⁵² Ten pat.

naujasis istorizmas atmeta mintį, kad tekstą galima suprasti vien iš jo formalios sandaros, neatsižvelgiant į kontekstines pozicijas, iš kurių jis „kalba“ ir kurias pats kuria.

Šią mintį taip pat galima paremti 1972 m. Wesley'io Morriso svarstymais apie istorijos ir literatūros kritikos santykį. Literatūrologas pripažįsta, kad kūrinio ryšys su kultūrine istorine terpe privalo paaiškinti, „kaip šio santykio produktu tampa prasmė ir reikšmė“⁵³, t. y. neapsiriboti istorinių faktų deklaravimu, bet atskleisti pačią prasmės ir vertės genezę. Parodymo, kad kūrinys priklauso tam tikrai epochai, nepakanka, nes neatskleidžiama, kaip istorija formavo literatūros prasmes ir kaip tame pačiame tekste prasmės buvo iš naujo apmąstytos. Net ir praėjus keliems dešimtmečiams šioms idėjoms pritarė Johnas Branniganas, apibendrindamas naujojo istorizmo ir kultūrinio materializmo pozicijas. Autorius pabrėžia, kad jų objektas yra „ne tik tekstas ir jo kontekstas, ne vien literatūra ir jos istorija, bet, veikiau, literatūra ir istorija“⁵⁴. Remiantis J. Brannigano aiškinimais, galima kelti prielaidą, kad literatūros tyrimai XX a. pabaigoje virto ne vien pasakojimo stiliaus ar motyvų aiškinimu, bet ir bandymais įvertinti, kaip tekstai įsiterpė į savo laiko socialinį, kultūrinį ar politinį gyvenimą. J. Branniganas taip pat apibendrina, kad naujasis istorizmas atsirado siekiant panaikinti požiūrį apie konteksto nepaisymą interpretuojant tekstus⁵⁵. Galima manyti, kad naujasis istorizmas nebūtinai siekė priverstinai susieti literatūrą ir istoriją, veikiau buvo siekiama pakeisti patį jų santykio modelį.

Naujojo istorizmo teorija šiame darbe pasirinkta todėl, kad, atsižvelgiant į aptartas teorines nuostatas, leidžia apysaką *Šventmarė* analizuoti kaip tekstą, kuriame vertinami ir veikiantys bendruomeninio gyvenimo modeliai, ir kultūrinės atminties ištakos ir raiška. Teorinė prieiga leidžia išskirti pamatines istorines, kultūrinės ir kitas aplinkybes, veikusias autorės apysakoje vaizduojamą Dulių kaimo bendruomenę.

1.2 Sąvokų vartojimo problemiškas tyrimuose

Sąvoka „kultūrinis tapatumas“ šiuolaikiniuose humanitarinių, sociologinių, politologijos ar kultūros mokslų tyrimuose nėra aiškiai atskirta nuo kitų jai artimų terminų. Tai nulemia, kad sinoniminėmis reikšmėmis vartojamų terminų prasmę būtina išskleisti, atskleisti vartosenos nevienalytiškumą ir tik tada apibrėžti, kokia prasme kultūrinio tapatumo sąvoka vartojama šiame tyrime.

Užsienio mokslininkų publikacijose, skirtose XX a. literatūros analizei, dažniausia sąvoka yra „kultūrinis identitetas“ (angl. *cultural identity*), tačiau ir šiuo atveju identitetas suvokiamas nevienodai.

⁵³ Morris, W., 1972. *Toward a New Historicism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, p. 4.

⁵⁴ Brannigan, J., 1998. *New Historicism and Cultural Materialism*. New York: St. Martin's Press, p. 3.

⁵⁵ Ten pat, p. 6.

S. Hallas, pradėdamas kultūrologinius svarstymus apie identitetą vėlyvojoje modernybėje, kelia idėją, kad „pats identiteto konceptas yra per sudėtingas ir per daug apimantis, dar neišvystytas ir nesuprastas moderniuose socialumo tyrimuose, tad negali būti visiškai tiksliai taikomas“⁵⁶.

Panašų neapibrėžtumą aptaria ir Visvaldas Legkauskas. Analizuodamas sąvokos „identitetas“ vartojimą psichologijoje ir sociologijoje, tyrėjas pirmiausia atkreipia dėmesį į tai, kad net anglakalbėje socialinių mokslų literatūroje ši sąvoka nėra vartojama vienareikšmiškai, t. y. skirtingose teorijose ji gali aiškinti nevienodus reiškinius⁵⁷. Iš anglų kalbos ši sąvoka įprastai verčiama į vieną iš trijų variantų – identitetas, savimonė (taip pat ir savivoka) arba tapatumas⁵⁸. Kadangi yra galimi keli vertimai, o nei vienos sąvokos teorinės ribos nėra visiškai nustatytos, kyla sąvokų vartojimo problemiško klausimas. Taigi, galima kelti prielaidą, kad skirtingas sąvokos pasirinkimas yra susijęs ne tiek su įvairiomis vertimo galimybėmis, kiek su tuo, ką tyrėjas nori išryškinti. Siekiant aiškumo, toliau poskyryje aptariamos trys sąvokos ir jų reikšmės literatūrologiniuose tyrimuose.

Žodis „identitetas“ dažniausiai pasitelkiamas tada, kai autorius kalba apie konkrečias kultūrinės, socialinės ar dėl lyties kilusias patirtis. Pavyzdžiui, daugiakalbystės tyrėja Inga Litvinavičienė recenzijoje apie transgresijos paieškas moterų kūryboje vartoja junginį „moters identitetas“⁵⁹ šalia kitų diskursui būdingų apibūdinimų ir terminų. Žodį „identitetas“ I. Litvinavičienė taiko išskirdama jam būdingus bruožus ir įvardydama, kuriuo moters gyvenimo metu kuriasi moteriškasis identitetas ir kada įvyksta moters vidinis ir išorinis virsmas⁶⁰. Literatūros tyrėja Nijolė Brazauskienė, analizuodama Mažosios Lietuvos vaizdinius, pirma įtraukia sąvoką „kultūrinis tapatumas“ ir sieja ją su kultūros išsaugojimo svarba⁶¹, o vėliau referuoja istorikės Silvos Pocytės junginį „mažlietuvių identitetas“ ir jam priskiriamus bruožus, pavyzdžiui, ištikimybę valstybei⁶². Abu terminus N. Brazauskienė vartoja sinonimiškai, neatskiria, pagal juos įvardija bendrus, idėjinius aspektus. Šių tyrimų lauke aiškėja, kad žodis „identitetas“ minimas siekiant paaiškinti tam tikrą diskurse kuriamą, istoriškai nulemtą, kultūriškai apibrėžtą arba net prigimtine teise esančią savastį. Tokia vartosena taip pat parodo, kad žodis

⁵⁶ Hall, S., 1992. The Question of Cultural Identity. In: *Modernity and its futures*. Redagavo S. Hall, D. Held, T. McGrew. Cambridge: Polity Press, p. 274. Prieiga: https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf [Žiūr. 2026 01 21].

⁵⁷ Plg. Legkauskas, V., 2000. Tapatumas ir savimonė: jungtis tarp psichologijos ir sociologijos. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, 3/4, p. 62–63. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/111417> [Žiūr. 2026 01 19].

⁵⁸ Plg. ten pat.

⁵⁹ Litvinavičienė, I., 2021. Transgresijos kaip naujų kūrybinių idėjų paieškos straipsniuose prancūzų kalba. *Literatūra*, 63 (4), p. 45. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/26479/25886> [Žiūr. 2026 01 19].

⁶⁰ Plg. ten pat, p. 47.

⁶¹ Plg. Brazauskienė, N., 2014. XIX a. Mažosios Lietuvos įvaizdis Jodocus'o Donatus'o Hubertus'o Temme'ės romane *Anna Jogszis*. *Literatūra*, 56 (4), p. 9. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/7687/5564/6467> [Žiūr. 2026 01 19].

⁶² Plg. ten pat, p. 13.

„identitetas“ pasitelkiamas norint parodyti tam tikrą žmogaus vidinės transformacijos baigtį, susiformavimą ir tame susiformavime jau egzistuojančias individo savybes.

Žodžiai „savimonė“ ar „savivoka“ pasirinktuose tyrimuose įprastai pasitelkiami ne norint išryškinti bendruomenės savastį, o analizuojant savęs suvokimą bendruomenėje. Pavyzdžiui, Neringos Klišenės manymu:

Kultūrinėje IV dešimtmečio lietuvių savimonėje įsitvirtina ar yra įtvirtinamas Paryžiaus, kaip sektinos modernios kultūros reprezentacijos, vaizdiny. Šiuo laikotarpiu fiksuojamas romanofilinis patosas, labiausiai pastebimas *Naujojoje Romuvoje* bei jai ideologiškai artimuose dienraščiuose <...>. Palyginę XX a. pradžios ir IV dešimtmečio lietuvių kultūrinę spaudą, užčiuopiame ryškėjantį kultūrinių požiūrių persigrupavimą <...>.⁶³

Tokio formulavimo pasirinkimas parodo, kad autorę domina ne asmens suvokimas bendrąja prasme, o tai, kaip tam tikra kultūros bendruomenė save suvokia ir pateikia tarp kitų kultūrų. Šiam pavyzdžiui artimas ir Mindaugo Kvietkausko pasirinkimas kalbėti apie žemininkų kartos sampratą ir savivoką, kuris atskleidžia, kad „vyraujančia tendencija tapo siekis plėsti kartos sampratą, priskiriant jai vis daugiau asmenybių bei meno reiškinių <...>“⁶⁴. Iš aptartų pavyzdžių galima spręsti, kad žodžiai „savimonė“ ar „savivoka“ vartojami siekiant išryškinti sąmoningą savęs įtraukimą į atitinkamą socialinę grupę pagal tai grupei priskiriamus bruožus.

Žodis „tapatumas“ literatūros tyrinėjimuose sujungia identitetui ir savimonei (savivokai) būdingus aspektus. Giedrės Šmitienės nuomone, „tapatybės klausimas tampa ypač aktualus gyvenant tarp kitokių nei tu pats. Tapatumas, savastis aiškėja per skirtį“⁶⁵. Mokslininkė tapatumą sieja ne tik su savastimi, bet ir su išoriniu santykiu, bendruomene ir savęs atpažinimu socialume. G. Šmitienė argumentuoja, kad tapatumas atsiranda iš būties, nėra suteikiamas vien prigimtinė teise, gali reikštis tiek iš savasties, tiek per siekį aktyviai pritapti prie kultūros ar bendruomenės⁶⁶. Eglė Kačkutė, analizuodama Betty Quan dramą *Gimtoji kalba*, prabrėžia neatsiejamą kalbos ir tapatumo santykį, vertina kalbos įtaką savęs suvokimui ir santykiui su kitais⁶⁷. Simas Knieža samprotauja apie LDK politinės bendruomenės

⁶³ Klišenė, N., 2008. Menininko savimonė: Paryžiaus įspaudas. *Literatūra*, 50 (4), p. 21. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/7819/5692/6723> [Žiūr. 2026 01 19].

⁶⁴ Kvietkauskas, M., 2022. Žemininkų kartos samprata ir savivoka. *Literatūra*, 64 (1), p. 11. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/en/article/view/30075> [Žiūr. 2026 01 20].

⁶⁵ Šmitienė, G., 2006. Tapatybės išgyvenimas: Julijono Lindės-Dobilo *Blūdo* analizė. *Literatūra*, 48 (6), p. 13. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/8012/5883> [Žiūr. 2026 01 20].

⁶⁶ Plg. ten pat, p. 13–14.

⁶⁷ Plg. Kačkutė, E., 2015. Migrantės motinos tapatumas Betty Quan dramoje *Gimtoji kalba*. *Literatūra*, 57 (4), p. 68–69. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/lt/article/view/9806> [Žiūr. 2026 02 16].

tapatumą, taip pat skirdamas, kad darbe tapatumas nurodo priklausymą kultūrai, bendruomenei, tačiau ir paveikumą išoriniams veiksniams, kurie priskiriami arba savaime priklauso aptariamai kultūrai⁶⁸. Šie pavyzdžiai leidžia kelti prielaidą, kad žodis „tapatumas“ yra vartojamas lanksčiau ir platesniame kontekste, o pasirinktuose tyrimuose apibūdinama sąveika tarp vidinių ir išorinių priklausomumo veiksnių, kurie plėtojasi nuo santykio su savimi ar aplinka iki kultūrų skirtumų.

Apžvelgus Lietuvos tyrėjų publikacijas galima daryti išvadą, kad tapatumas ir sinoniminėmis arba artimomis reikšmėmis vartojamos sąvokos yra vienos tų, kurių vartojimas yra platus, bet semantinės ribos – nepastovios ar bent jau atskirai neapibrėžtos. Taigi, pats teorinis laukas skatina apmąstyti prielaidą, kad termino pasirinkimas nėra tik vertimo klausimas. Šiuo atveju svarbu ne tik pasirinkti tinkamiausią terminologiją, bet ir įvardyti, kokį reiškinį ja siekiama apibrėžti. Kadangi šiame darbe kalbama apie įvairiapusį žmogaus ir kultūros santykį, toliau aptariama bendra kultūrinio tapatumo samprata, kuri ir vėliau taikoma tyrime.

Sampratos argumentacijai aktualūs kultūros istoriko Jano Assmanno svarstymai apie kultūrinę atmintį. J. Assmanas, referuodamas prancūzų filosofą ir sociologą Maurice'ą Halbwachsa, pabrėžia, kad atmintis yra socialinis fenomenas, kuris gali būti apžvelgiamas iš dviejų perspektyvų: pirmoji arba neutrali atminties dalis yra mažiau išsivysčiusi ir gali būti kuriama, tobulinama pačio žmogaus; antroji arba paveikioji atminties dalis atsiranda iš santykio su kitais, kalbinių praktikų, kultūros ir yra susijusi su bendra žmogaus socialine egzistencija⁶⁹. Antrasis aspektas šiam darbui aktualus tuo, kad kultūrinis tapatumas suprantamas ne tik asmens, bet ir visuomeniniu lygmeniu. Remiantis šia mintimi svarbu aptarti ir patį kultūrinį tapatumą. S. Hallas, kritikuodamas požiūrį apie tapatumo nekintamumą, siūlo jį vertinti kaip procesą – nuolat kintantį ir nepastovų. Autorius taip pat pabrėžia, kad „kultūrinis tapatumas turi praeitį, bet kaip ir viskas, kas yra susiję su istorija, jis yra nuolatiniam kisme“⁷⁰. Vėliau papildoma, kad kultūrinis tapatumas neperžengia laiko ir erdvės suvokimo⁷¹, vadinasi, jis negali būti suprantamas tik kaip prigimtinė teisė ar duotybė. Veikiausiai tikslesnis kultūrinio tapatumo apibūdinimas, naudingas šiam darbui, būtų toks: visuomenės, istorijos ir kultūros atsispindėjimas žmoguje ir žmogaus savęs vertinimas visuomenėje, istorijoje ir kultūroje. Tokia teorinė samprata šiame darbe leidžia kaimo

⁶⁸ Knieža, S., 2025. *Lotynų kalba ir lotyniškoji kultūra kaip Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės tapatumo veiksnys*. Daktaro disertacija. Vilnius: Vilniaus universitetas, p. 24. Prieiga: <https://epublications.vu.lt/object/elaba:229634769/229634769.pdf> [Žiūr. 2026 02 16].

⁶⁹ Plg. Assman, J., 2006. *Religion and Cultural Memory*. Redagavo M. Bal ir H. de Vries. Iš vokiečių kalbos vertė R. Livingstone. Stanford, California: Stanford University Press, p. 1.

⁷⁰ Hall, S., 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. Redagavo J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart, p. 225. Prieiga: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf> [Žiūr. 2026 03 11].

⁷¹ Ten pat.

bendruomenės kultūrinį tapatumą tirti kaip reiškinių, kuris nuolat formuojasi. Tačiau ir pati sąvoka „kultūrinis tapatumas“ moksliniuose tyrimuose vartojama per plačiai, todėl šiame darbe būtina ją tikslinti. Dėl šios priežasties toliau kultūrinis tapatumas aiškinamas kaip konkrečias kultūrinės formas atskleidžiantis terminas.

1.3 Kultūrinio tapatumo samprata

Mokslinėse publikacijose, kuriose vartojama sąvoka „kultūrinis tapatumas“, išryškunami nevienodi, tačiau panašūs aspektai. Etnologė Auksuolė Čepaitienė, analizuodama tapatumo sąvoką ir tarpdisciplininius skirtumus, atskleidžia, kad „sąvoka „tapatumas“ <...> reiškia susitapatinimą arba panašumą (ir savitumą)“⁷². Galima suprasti, kad autorė siekė susitelkti į individualias „aš“ paieškas, o ne į išorinius veiksnius. Tačiau susitapatinimas su kitais nėra tik vieno žmogaus procesas – jam įgyvendinti būtina bendruomenė, su kuria individas ir siekia tapatintis. Galbūt todėl vėliau autorė sau prieštarauja ir teigia, kad „kultūra formavo ir formuoja žmoniją kaip rūšį <...>“⁷³. Ryškėja šiam tyrimui aktuali idėja, kad kultūrinis tapatumas gali būti nulemtas ne tik individualių žmogaus patyrimų. A. Čepaitienės požiūris šiam darbui aktualus todėl, kad leidžia kultūrinį tapatumą tirti ne kaip nekintantį bendrų bruožų derinį, o kaip savumo ir skirties ryšį, kuris bendruomenėje atsiskleidžia per įvairius gyvenimiškus aspektus.

Filosofas Bronislavas Juozas Kuzmickas išplečia minėtą mintį teigdamas, kad pačio asmens kultūrinio tapatumo tyrimo tikslas turi būti „apibūdinti individo kultūrinį tapatumą, jį formuojančius veiksnius“⁷⁴. Autorius patikslina, kad „schemiškai individo kultūrinis tapatumas yra suvokiamas kaip kislė individualybės (viduiškumo), socialinių ir kultūrinių veiksmų „išvestinė“⁷⁵. Šios mintys reiškia, kad B. J. Kuzmickas kultūrinį tapatumą aiškina ne kaip vieną vidinę asmens savybę, bet kaip individualybės ir socialinės, kultūrinės aplinkos sąveiką. Vadinas, kultūrinio tapatumo formavimuisi yra svarbūs tiek asmens bruožai, tiek išoriniai procesai, kuriuose žmogus formuojasi pats ir kurių yra veikiamas.

Minėtų autorių idėjas papildė Saulius Kanišauskas. Remdamasis platesne kultūrinio tapatumo atsiradimo samprata jis, teigia, kad „asmens tapatumo problema yra glaudžiai susijusi su asmens

⁷² Čepaitienė, A., 2010. Tapatumas, administravimo filosofija ir kultūros intymumas. *Liaudies kultūra*, 6, p. 1. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/31384> [Žiūr. 2026 03 03].

⁷³ Ten pat, p. 4.

⁷⁴ Kuzmickas, B. J., 2011. Individo kultūrinis tapatumas. *Problemos*, 80, p. 65. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/lt/article/view/1307> [Žiūr. 2026 03 08].

⁷⁵ Ten pat, p. 73.

(individo) kultūrinio tapatumo problema“⁷⁶. Vadinasi, dėl to pačio tapatumo viena iš sąlygų ir yra prigimtinė teisė, o kita – kolektyvinė įtaka asmenybei išlaikyti tapatumą⁷⁷. Teiginys atskleidžia, kad kultūrinis tapatumas išryškėja ir individualiu, ir kolektyviniu lygmeniu, arba, paprasčiau įvardijant, paaiškina, kaip žmogus suvokia savąjį „aš“ ir save bendruomenėje.

Bendrumo ir atskirties, priklausymo ir savitumo, vidaus ir išorės aspektų dermę tikslingai suderina S. Hallas. Jo nuomone, „tapatumas yra vardas, kurį suteikiame skirtingiems reiškiniams įvardyti, kuriais mes esame apibūdinami kitų ir kuriais patys apibūdiname save“⁷⁸.

Taigi, apibendrinant visus šioje dalyje pateiktus pavyzdžius, galima skirti dvi pagrindines, analitiškai atskiriamas, bet tarpusavyje susijusias kategorijas kultūriniam tapatumui apibūdinti – visuomeninius ir pasąmoninius veiksnus, t. y. visuomeninę sąmonę ir kolektyvinę pasąmonę.

Visuomeninės sąmonės sąvoka šiame darbe vartojama siekiant įvardyti tą kultūrinio tapatumo dalį, kuri bendruomenėje yra atpažįstama arba įvardijama ir palaikoma per socialinę tvarką ir kalbines praktikas. Ankstyvąjį šios sampratos aiškinimą pateikia Charlesas Cooley: „Visuomeninė sąmonė arba bendruomenės suvokimas yra neatsiejamas nuo savęs supratimo, nes nelabai galime galvoti apie save nesusitapatinant su kokia nors socialine grupe, taip pat ir apie bendruomenę negalime galvoti neieškodami joje sąsajų su savimi.“⁷⁹ Ši autoriaus mintis atskleidžia, kad visuomeninė sąmonė suprantama kaip dalis pačio žmogaus, pačio savęs ir aplinkos suvokimo būdas, iš esmės sujungiantis „aš“ ir „mes“. Vadinasi, suvokiame save ir kitus bendroje simbolinėje sistemoje. Tokia autoriaus pozicija leidžia visuomeninę sąmonę aiškinti ne tik kaip idėjinę visumą, bet atskleidžia ir bendruomeninių procesų organizavimo principus. Pavyzdžiui, ir ankstesniuose tyrimuose C. Cooley teigė, kad net įsisenėjusios ar sudėtingos institucijos yra veikiamos teisės, įstatymų ar kitų socialinių konstrukto, kurie sudaro socialinę tvarką, organizuojančią mus ir mūsų veiklą⁸⁰. Autoriaus žiūra leidžia suprasti, kad gyvenimas visuomenėje vyksta pagal tam tikrą tvarką – pačios bendruomenės organizuoja ir keičia socialinę tvarką, kuria tai, ką laikome socialiai priimtina arba ne, numato elgesio taisykles ir tvarką, kuria

⁷⁶ Kanišauskas, S., 2012. Šeimos ir tautos tapatumas kaip socialinis kodas ir vertybė. *Socialinių mokslų studijos*, 4 (3), p. 941. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/39958> [Žiūr. 2026 03 08].

⁷⁷ Plg. ten pat.

⁷⁸ Hall, S., 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. Redagavo J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart, p. 225. Prieiga: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf> [Žiūr. 2026 03 22].

⁷⁹ Cooley, C. H., 1907. Social Consciousness. *American Journal of Sociology*, 12 (5), p. 676. Prieiga: <https://www.d.umn.edu/cia/faculty/jhamlin/4111/Readings/CooleyConsciousness.pdf> [Žiūr. 2026 02 21].

⁸⁰ Plg. Cooley, C. H., 1902. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, p. 133. Prieiga: <https://ia802800.us.archive.org/24/items/cu31924032559316/cu31924032559316.pdf> [Žiūr. 2026 02 21].

vadovaujamosi. Galima kelti prielaidą, kad tai yra žmonių evoliucijai būdingas bruožas – sąmoninis siekis suprasti aplink vykstančius procesus, juos suskirstant į atitinkamas kategorijas.

Ankstyvasias C. Cooley idėjas papildė ir Chikas Collinsas. Jis išskyrė kelis pagrindinius aspektus, formuojančius žmogų ir visuomenę, – kalbą ir socialinės ideologijos nuostatas ar tradicijas: „<...> visuomeninės sąmonės formų neįmanoma suprasti nebandant suvokti tam tikrų ideologinių ar semantinių niuansų, kuriuos jai suteikia kalba.“⁸¹ Šiuo atveju keliama prielaida, grindžiama C. Collins idėjomis, kad bendruomenės kalbinės praktikos parodo, kuo bendruomenė vadovaujasi, kuo tiki ir, galiausiai, kaip kuria kultūros savastį. Autorius atlieka ir platesnę lyginamąją termino „visuomeninė sąmonė“ interpretacijų analizę kitų tyrėjų darbuose ir tyrimo metu formuoja sąvoką sudarančių socialinių diskursų „skėtį“: jau minėtą kalbą, ideologiją, teisę, kultūrą ir istoriją⁸². Iš plataus tokių simbolinių sistemų pasirinkimo galima suprasti, kad visuomeninė sąmonė yra „gyva“, taigi, ne tik simbolizuojanti visuomenės pokyčius, tačiau ir turinti galią kisti tada, kai kinta socialinių diskursų „skėčio“ dalys.

Siekiant suprasti kultūrinį tapatumą svarbu aptarti ir sąmoninius reiškinius, kurie, kaip ir apžvelgti visuomeninės sąmonės aspektai, jungia bendruomenę ir tapatina jos narius. Saulė Buzaitė, analizuodama kolektyvinės sąmonės teorijos pradininko, psichiatro Carlo Gustavo Jungo kolektyvinės sąmonės koncepciją, akcentuoja papročių, mąstymo būdo ir tradicijų įsisąmoninimą kaip sąmonėje užkoduotą visuomeninio identiteto savikūros pradą⁸³. S. Buzaitės svarstymai, žinoma, gali būti vertinami ir kaip kitokia visuomeninės sąmonės aiškinimo perspektyva. Pagrindinis skirtumas yra tas, kad C. Collinsas simbolines sistemas vertina kaip visuomenės sąmonės palaikymo, norminimo būdus, o S. Buzaitė – kaip susiformavusios („įgimtos“) kolektyvinės sąmonės išraišką. C. G. Jungas skiria dvi sąmonės dalis – paviršinę (asmeninę) ir giluminę (kolektyvinę)⁸⁴ ir pabrėžia, kad kolektyvinė sąmonė yra įgimta, visuotinė, nulemianti tai, kaip mes mąstome ir veikiamo⁸⁵. Numanoma, kad kolektyvinė sąmonė yra labiausiai siejama su istoriniais bendruomenės patyrimais, tad jai artima ir kolektyvinė atmintis. Viktorija Jonkutė, aptarusi kolektyvinės atminties teorinę prieigą, analizavo prancūzų sociologo M. Halbwachso idėjas. Galima išskirti kelias tendencijas: 1) gyvenimas bendruomenėje natūraliai lemia bendrų atsiminimų kūrimąsi; 2) kolektyvinės atminties kūrimuisi

⁸¹ Collins, C., 2018. *Language, Ideology and Social Consciousness. Developing a sociohistorical approach*. London and New York: Routledge, p. 31.

⁸² Plg. Collins, C., 2018. *Language, Ideology and Social Consciousness. Developing a sociohistorical approach*. London and New York: Routledge, p. 8, 21–22, 146–149, 151, 281.

⁸³ Plg. Buzaitė, S., 1995. Jungo kolektyvinės sąmonės koncepcija. *Problemos*, 49, p. 45–60. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/article/download/6992/4418/5071> [Žiūr. 2026 04 06].

⁸⁴ Plg. Jung, C. G., 2010. *Four Archetypes*. Iš vokiečių kalbos vertė Richard Francis Carrington Hull. Sonu Shamdasani pratarmė. Princeton and Oxford: Princeton University Press., p.13. Prieiga: <https://jungiancenter.org/wp-content/uploads/2023/09/vol-9-part-1-four-archetypes-the-collected-works-of-c-g-jung.pdf> [Žiūr. 2026 04 06].

⁸⁵ Plg. ten pat, p. 13–14.

reikalinga bendra istorija, patyrimai ir komunikacija, t. y. atminties perdavimas tarp kartų; 3) kolektyvinė atmintis kuria socialines normas, dėl kurių tampame viena visuma ir kurių vedini esame linkę elgtis ir mąstyti panašiai⁸⁶. Svarbu paminėti, kad tokiu atveju kolektyvinei atminčiai reikalingas tęstinumas, kuriantis bendrą istoriją ir kultūrą. Vadinasi, istorija savaime virsta tradicija – yra perduodama per mitus, pasakojimus, istorijas ir kitus kultūrinio palikimo simbolius. Toks nuolatinis atminties kūrimo(si) procesas formuoja C. G. Jungo aptartą giluminį sąsąmoningumą, tačiau taip pat leidžia bendruomenėje lengviau formuotis nuostatomis. Šią požiūrio perspektyvą galima grįsti ir sugrįžtant prie anksčiau minėtų J. Assmano idėjų, kurių aktualiausia šiame kontekste yra ta, kad atmintis ir kultūra yra neatsiejamos ir veikia kaip bendra institucija, pasireiškianti įvairiais simboliais ir perduodama per patyrimus iš kartos į kartą⁸⁷. Vadinasi, formuojanti tikrovę, kurioje dermėje tarp tradicijos ir modernumo veikia praeitis, dabartis ir ateitis. Taigi, apibendrinant minėtus aspektus galima teigti, kad kolektyvinė sąsąmonė ir visuomeninė sąmonė aiškina to paties reiškinių skirtingus lygmenis.

Religinė praktika yra kultūrinio tapatumo raiškos sritis, vienodai priklausanti ir aptartai visuomeninei sąmonei, ir kolektyvinei sąmonei. Pirma, religinės institucijos, sambūriai ir su tuo susijusios tradicijos atlieka socialinę funkciją – kuria ir palaiko tvarką, skatina įvairias bendrystės formas. Antra, jose atskirti pamaldumas, simboliai, sakralumo ženklai, kuriais sąsąmoningai vadovaujasi visuomenė. Dėl to religinės praktikos dvipusiškumas tampa tarpine grandimi tarp ankstesniame poskyryje aptartų kultūrinio tapatumo aspektų ir vėlesnio taikymo tiriamojoje darbo dalyje.

Marinusas Van Udenas ir Hesselis Zondagas, aptardami religinio ritualo svarbą, skiria jų socialinę funkciją, kuri, autorių teigimu, kuria tarpasmenines jungtis ir asmenis paverčia bendruomene⁸⁸. Vadinasi, religinei praktikai būdingas ritualas, sutelkimas sukuria bendruomenines ribas, t. y. ardo individualumo pajautimą ir telkia panašiam mąstymui, elgesiui ir tvarkai. Religijos sociologinę sampratą sistemina Rimgailė Dikšaitė, referuodama Pierre'o Bourdieu religijos socialinių funkcijų skirstymą – „įteisinti socialinę santvarką ir suteikti žmonėms jų vietos socialinėje santvarkoje pateisinimą“⁸⁹. Numanoma, kad socialine santvarka čia laikomi visi procesai, per kuriuos ir kuriuose atitinkama žmonių grupė

⁸⁶ Jonkutė, V., 2020. *Kolektyvinė atmintis XX a. pab. tautinio atgimimo laikotarpio lietuvių ir latvių literatūrinėje spaudoje*. Daktaro disertacija. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilniaus universitetas, p. 40–41. Prieiga: <https://epublications.vu.lt/object/elaba:69598507/69598507.pdf> [Žiūr. 2026 04 06].

⁸⁷ Assman, J., 2008. Communicative and Cultural Memory. In: *Cultural Memory Studies*. Redagavo A. Erll, A. Nünning. Germany: Walter de Gruyter, p. 110–111. Prieiga: https://www.researchgate.net/publication/256096723_Cultural_Memory_Studies [Žiūr. 2026 04 01].

⁸⁸ Plg. Van Uden, M. H. F., Zondag, H. J., 2016. Religion as an Existential Resource: On Meaning-Making, Religious Coping and Rituals. *European Journal of Mental Health*, 11, p. 10. Prieiga: https://real.mtak.hu/168018/1/ejmh_2016_1_uden_zondag_3_17.pdf [Žiūr. 2026 04 06].

⁸⁹ Dikšaitė, R., 2020. Religinis švietimas kaip laukas: jo agentai ir sąveika su kitais laukais. *Kultūra ir visuomenė. Socialinių tyrimų žurnalas*, 11 (2), p. 59. Prieiga: <https://portalcris.vdu.lt/server/api/core/bitstreams/fa6f4024-2583-4f9d-9595-febe006771d1/content> [Žiūr. 2026 04 06].

pas(is)kirsto vaidmenis, kurioje atsiranda autoritetai (būdingi kiekvienai socialinei struktūrai), taip pat nustatomas ir priklausomumas bei normos. Išvardyti aspektai yra būdingi ir kultūrinio tapatumo sampratai.

Apribojant religinės praktikos funkciją tik iki socialinio lygmens nebūtų paaiškinama, kodėl religija veikia bendruomenės sandūroje su mirtimi, baime ar stebuklo apraiškomis (stebuklas šiuo atveju – religijai būdingas stebuklo, mito ar simbolio materializavimasis fizinėje erdvėje). M. Van Udenas ir H. Zondagas jau minėtoje studijoje aptaria ir religinės praktikos psichologinę funkciją:

Religija leidžia žmonėms įžvelgti paslėptą tvarkos ir prasmės struktūrą gasdinančiose gyvenimo dalyse – mirtyje, kančiose. Palyginti su nereliginėmis sistemomis (pavyzdžiui, humanizmu), ilgalaikė ir beveik universali žmogaus priklausomybė nuo religijos yra susijusi su tuo, kad religija leidžia patikėti, t. y. pateikia egzistencialiai labiau patenkinančius atsakymus.⁹⁰

Tokios prasminės sistemos leidžia kurtis emocinio susitelkimo formoms – ritualai suteikia psichologinę atramą ir suteikia galimybę paaiškinti sunkiai suvokiamus dalykus. Stebuklinių, mitinių reiškinių sistema padeda suvaldyti neigiamą patirtį. Svarbu atkreipti dėmesį, kad simbolinės sistemos dažnai yra ir kultūrinio palikimo, tradicijos dalis, kuri, perduodama „iš kartos į kartą“, tampa kolektyvinės sąmonės pagrindu.

Apibendrinant teorinę darbo dalį galima skirti tris svarbiausius aspektus. Pirma, naujojo istorizmo teorija leidžia interpretuoti tekstą kaip neatsiejamą nuo kultūros, istorijos, kitų to meto aktualijų ir kūrinio autoriaus požiūrio. Tai suteikia galimybę tiriamojame darbo dalyje analizuoti apysaką *Šventmarė* įvertinant kūrinį vaizduojamos XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinį ir istorinį kontekstą. Antra, sąvokų vartojimo problemiško analizė atskleidė, kad siekiant tirti kultūrinio tapatumo raišką tekste būtina aiškiai apibrėžti termino ribas. Tuo remiantis išskyla trečia, darbui svarbiausia pamatinė idėja: jeigu kultūrinis tapatumas analitiškai skirstomas į visuomeninės sąmonės ir kolektyvinės sąmonės raišką, tada galima vertinti teksto įvairiapusiškumą ir sujungti dvi esmines bendruomenės analizei reikalingas grandis – „aš“ ir „mes“.

⁹⁰ Van Uden, M. H. F., Zondag, H. J., 2016. Religion as an Existential Resource: On Meaning-Making, Religious Coping and Rituals. *European Journal of Mental Health*, 11, p. 5. Prieiga: https://real.mtak.hu/168018/1/ejmh_2016_1_uden_zondag_3_17.pdf [Žiūr. 2026 04 06].

2. KAIMO BENDRUOMENĖS KULTŪRINIO TAPATUMO RAIŠKA APYSAKOJE *ŠVENTMARĖ*

Šioje darbo dalyje analizuojama, kaip Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė apysakoje *Šventmarė* kuria XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo paveikslą. Remiantis teorinėje prieigoje aptarta kultūrinio tapatumo samprata, tiriamoji dalis skirstoma į du poskyrius – vsuomeninės sąmonės ir kolektyvinės pasąmonės raišką apysakoje. Pirmajame poskyryje analizuojama, kaip bendruomenės tapatumas atsiskleidžia per kalbinę praktiką, socialinę tvarką ir religinės praktikos visuomeninę funkciją. Antrajame poskyryje aptariama tradicijos, sakralumo ženklų profanacijos ir religinės praktikos sakraliosios funkcijos raiška. Pasirinkta analitinė struktūra leidžia tirti tekste vaizduojamą Dulių kaimo bendruomenę kaip kultūrinių, socialinių ir simbolinių reiškinių visumą.

Analizuojant Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės apysaką *Šventmarė* pirmiausia pasakytina, kad kūrinys yra paremtas autorės gyvenimu ir patirtimi. Rašytoja, būdama 12 metų, gyvendama Kuliuose susipažino su kunigu Juozu Tumu-Vaižgantu. Apysakoje panašaus amžiaus (11 metų) yra veikėja Barbutė, susipažįstanti su ką tik į Dulius atvykusiu jaunu kunigu Petru Karštele⁹¹. Kūrinyje vaizduojami ir kiti veikėjai, kuriuos galima atpažinti iš autorės gyvenimo: pana Elžbieta (Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės mama Elžbieta Jarulaitytė-Kymantienė), panos Elžbietos brolis klebonas (Elžbietos Jarulaitytės-Kymantienės brolis klebonas Vincentas Jarulaitis, pas kurį į Kulius apysakos autorės vaikystėje šeima persikėlė gyventi⁹²), Šventmarė (prototipas buvo Marijona Platakalė, su kuria S. Kymantaitė-Čiurlionienė susipažino 1895 m. Kuliuose⁹³), kunigas Sidabras (kunigas Juozas Tumas-Vaižgantas⁹⁴). Galima daryti pagrįstą prielaidą, kad apysakoje minimi Duliai iš tiesų yra Kuliai – nuo 1843 m. priklausę Kauno gubernijai, Žemaičių vyskupijai, Telšių pavietui, kurį sudarė Varnių, Alsėdžių ir Skuodo dekanatai⁹⁵.

⁹¹ Plg. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 7. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

⁹² Plg. Karmalavičius, R., 1992. *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Epocha. Idealai. Kūryba*. Vilnius: Vaga, p. 33, 36. Prieiga: <https://dn721903.ca.archive.org/0/items/karmalavicius-sofija-ciurlioniene-kymantaitė-1992/Karmalavicius%2C%20Sofija%20Ciurlioniene-Kymantaitė%2C%201992.pdf>. [Žiūr. 2026 04 07].

⁹³ Plg. Daujotytė, V., 2016. *Sofija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 238.

⁹⁴ Plg. ten pat, p. 240.

⁹⁵ Plg. Juzumas, V., 2013. *Žemaičių vyskupijos aprašymas*. Varniai: Žemaičių vyskupystės muziejus, p. 33, 161–162. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/56194> [Žiūr. 2026 04 08].

2.1 Visuomeninės sąmonės raiška

Šiame skyriuje analizuojama visuomeninės sąmonės raiška autorės aprašomoje Dulių kaimo bendruomenėje. Analizė skirstoma į tris dalis: kalbinę praktiką, socialinę tvarką ir religinės praktikos visuomeninę funkciją. Kalbinės praktikos dalyje aptariama, kaip vardai, pravardės ir daugiakalbystė atskleidžia žmonių santykius ir formuoja kultūrinius ryšius bei kaip minėti aspektai veikė Lietuvos istorinės, kultūrinės aplinkybės bei geografinės padėties. Socialinės tvarkos dalyje akcentuojamas dvasininkų autoritetingumas, analizuojama šeiminė hierarchija, vyraujanti patriarchalinė visuomenės santvarka, aptiriamos aktualios istorinės aplinkybės. Dalyje, kurioje analizuojama religinės praktikos visuomeninė funkcija, aiškinamasi, kaip bažnyčia ir bažnytinės tradicijos elementai tampa bendruomenės susibūrimų vieta. Trejopas skirstymas pasirinktas siekiant atskleisti visapusišką bendruomenės „sava“ suvokimą.

2.1.1 Kalbinė praktika

Kalbinė praktika apysakoje *Šventmarė* šiame poskyryje skirstoma į dvi dalis: įvardijimą (mažybinės vardų formas ir pravardes) ir daugiakalbystę. Minimi aspektai atskleidžia, kad bendruomenėje kalba veikia ne tik kaip informacijos priėmimo ar perdavimo priemonė, taip pat tai, kokie socialiniai ir kultūriniai ryšiai išryškėja, kaip juos veikia to meto įvykiai ir kultūra. Apysakoje žmonės bendruomenės įvardijami pagal tai, kaip suvokiamas jų socialinis vaidmuo ir kokios savybės priskiriamos asmeniui. Svarbiausia tai, kad šie aspektai kūrinyje skirti ne tik įvardyti, bet ir atlikti socialinę funkciją. Pirmas toks pavyzdys yra kunigo Petro Karštelės mažybinis vadinimas „kunigėliu“: „– Kunigėlis – tai jau toks kunigėlis, kad vienu žodžiu – kunigėlis <...>“⁹⁶, „Kunigėliu mes jį ir vadinsim, kaip pradėję, ne tik dėl to, kad Duliuose visi taip vikarą vadindavo, bet kad, iš tikrųjų, toks vardas jam labai pritiko <...>, reikia sutikti su pana Elžbieta: kunigėlis – vienu žodžiu.“⁹⁷ Pirma, abu pavyzdžiai leidžia teigti, kad trumpesni įvardijimai supaprastina vardus į atpažįstamas formas, kurių kiekviena veikia ir kaip socialinės funkcijos nuoroda. Antra, mažybinės formos „kunigėlis“ pasirinkimas vienu metu atlieka dvi funkcijas: įtraukia Petrą Karštelę į bendruomenę, kadangi suteikiamas vardas, pagal kurį žmonės atpažins kunigą; neutralizuoja „pareigų“ rimtumą, kunigą supaprastina ir suasmenina. Mažybinio vardo suteikime galima įžvelgti šią pagrindinę priežastį – nedideliame kaime, kuriame visi priklauso

⁹⁶ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 14. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

⁹⁷ Ten pat, p. 14–15.

gana uždaram socialiniam ratui, bendruomeniniam jausmui palaikyti būtinas savasties įvedimas, t. y. žmogaus vadinimas ne jo gimtuoju vardu nuasmenina, redukuoja jo individualumą ir todėl įmanūs bendruomeniniai sprendimai. Taigi, mažybinio vardo suteikimas pateiktuose pavyzdžiuose parodo, kaip visuomenė kuria santykį su žmogumi ir kaip kalba leidžia socialinei grupei netiesiogiai į(si)vardyti, kas yra sava.

Antras bendruomeninio įvardijimo socialinės funkcijos pavyzdys apysakoje susijęs su Barbutės atveju. Pasakotojas ją pristato kaip „mažą mergaitę, gal, vienuolikos metų Barbutę, kitos sesers dukrelę“⁹⁸. Mažybinė vardo forma pirmiausia nurodo jauną mergaitės amžių. Kitiems veikėjams, kaip ir skaitytojui, Barbutė tampa artima, nes mažybinis įvardijimas, kaip ir Petro Karštelės atveju, sukelia švelnumo, nebrandumo, artimumo jausmą. Iš minėtos citatos taip pat aiškėja, kad Barbutė apibūdinama ne kaip savarankiška veikėja (dukra). Vadinasi, jos vardo vartojimas mažybine forma veikia ne tik kaip nuoroda į amžių ar giminystės ryšius, bet ir žymi jai priskiriamą atitinkamą socialinį statusą, bendruomenėje ji yra vertinama taip, kaip kultūriškai priimta matyti vaikus – kaip priklausomus nuo suaugusiųjų.

Trečias bendruomeninio įvardijimo pavyzdys yra Marijonos Plataitės vadinimas pravarde Šventmarė. Apysakoje vaizduojama, kaip Barbutė, pamačiusi Marijoną, paaiškina kunigui kreipinio prasmę: „Ne aš, Kunigėli, visi taip vadina.“⁹⁹ Šiuo atveju pravardės vartojimas vietoje vardo parodo, kaip bendruomenė gali valdyti asmenį – pavadinti jį taip, kaip nori, ir sykiu suteikti pravardei daugiau galios nei turi tikrasis vardas. Ramutės Dabrytės nuomone:

Suteikiant pravardes dominuoja subjektyvios – psichologinės priežastys: fiksuojamos išskirtinės, kolektyvo aplinkoje retai ar visai nepasitaikančios individo ypatybės. Dauguma pravardžių kuriamos dėl išvaizdos, veiklos, būdo, nes tai labiausiai krinta į akį. Galima sakyti, jog pravardės suteikimas atliepia tam tikrą bendruomenės tolerantiškumo lygį bei požiūrį į netipiškas ypatybes.¹⁰⁰

Remiantis R. Dabrytės teiginiais manytina, kad pravardės vartojimas vietoje vardo atskleidžia ne tik bendruomenės kalbinį įprotį, bet ir įrodo, kad vardo, asmeniškiausios ir nekintančios žmogaus dalies, individualumas sumažinamas įsitraukus bendruomenei. Taip pat galima interpretuoti, kad minimoje apysakos ištraukoje S. Kymantaitė-Čiurlionienė perteikia, kaip pravardės suteikimas liudija motyvuotą

⁹⁸ Ten pat, p. 7.

⁹⁹ Ten pat, p. 25.

¹⁰⁰ Dabrytė, R., 2015. Kaip prasivardžiuoja šilališkiai? *Res humanitariae*, 17, p. 255. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/62972> [Žiūr. 2026 05 02].

bendruomenės poreikį įvardyti asmenį pagal labiausiai pastebimą ypatybę. Toliau, apysakos veikėjos Barbutės teigimu, „Panelė Švenčiausia pas ją ateinanti, <...> su ja vaikščiojanti, šnekantis, ji matanti Panelę Švenčiausią tai šen, tai ten <...>.“¹⁰¹ Pravardė vartojama ir Šventmarės elgesiui (melui, savęs sudievinimui, pasinaudojimui bendruomenės gerumu) pagrįsti. Tai išryškėja tais atvejais, kai Šventmarės vardas minimas kelių kalbėtojų per apkalbas – jose tampa svarbi socialinė funkcija, t. y. noras atskirti, išjuokti ar pateisinti. Pavyzdžiui, veikėjai Elžbietai pasakojant apie Šventmarę, „kunigėlis tik stebėjos, piktinosis, vadino tą Marijoną begėde, akiplėša, išnaudotoja“¹⁰², o kiek anksčiau kunigui paklausus Barbutės, ar ši tikinti Šventmarės melagingais pasakojimais, Barbutė teigė: „– Manau – ne... kaip gi galima... tokį dalyką... <...>.“¹⁰³ Pavyzdys atskleidžia, kad paauglė supranta melą, tačiau yra veikiamą noro prisitaikyti prie bendruomenėje vyraujančios kalbinės praktikos, kurią galbūt lemia ir sąmoningumas, kultūroje nusistovėjęs jaunesnių asmenų noras sekti suaugusiųjų pavyzdžiu. Kalbinė praktika šiuo atveju atsiskleidžia ne tik kaip pavieniai pasakymai, bet ir kaip „gyva“ grandis, leidžianti atpažinti, įvardinti ir priimti nusistovėjusią tvarką. Iš to galima suprasti, kad pravardė iš tiesų veikia kaip kultūrinės savivokos fenomenas.

Apibendrinant veikėjų Petro Karštelės, Barbutės ir Marijonos Plataitės pavyzdžius, galima skirti dvi įvardijimo socialines funkcijas. Kunigui ir Barbutei mažiškosios pravardės suteikiamos siekiant „sumažinti“ jų svarbą ir akcentuoti brandos stoką. Marijonos pravardė parodo bendruomenės teisę per kalbą neigiamai charakterizuoti žmogų. Abiem atvejais ši kalbinė praktika veikia kaip kaimo bendruomenės galios simbolis, nes asmeniui suteikiamos tokios savybės, kokias sukurdami pravardę nori akcentuoti žmonės.

Dulčių bendruomenės kalbinės praktikos įvairiapusiškumą rodo daugiakalbystė, susiklosčiusi dėl to meto istorinių ir kultūrinių aplinkybių. Apysakoje lietuvių, žemaičių, lenkų ir lotynų kalbos vartojamos priklausomai nuo veikėjų santykio su bendruomene, bažnyčia, išsilavinimu ir kultūrine tvarka. Lenkų ir lotynų kalbų intarpai rodo, kad susikerta keli skirtingi kalbiniai sluoksniai, o kalbos vartojimas priklauso nuo aplinkybių. Tai svarbu, nes kalba charakterizuoja veikėjus ir susieja juos su to meto Lietuvos istoriniu, socialiniu ir kultūriniu kontekstu.

Lietuvių kalba apysakos veikėjai kalba dažniausiai, tai jų gimtoji kalba, tačiau jos vartojimas nėra vienalytis – greta bendrinės lietuvių kalbos apysakoje nuosekliai vaizduojamas žemaičių kalbos vartojimas. Prieš aptariant žemaičių kalbos vartojimo ypatumus kūrinyje, reikia paaiškinti, kodėl

¹⁰¹ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 26. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁰² Ten pat, p. 32.

¹⁰³ Ten pat, p. 27.

žemaičių tarmė toliau yra vadinama kalba. Juozas Pabrėža teigimu, kad abu terminai yra glaudžiai susiję¹⁰⁴. Prigimtinė tarmė žmogui yra pirmoji gimtoji kalba, perimta iš artimos aplinkos, kurioje ir formuojasi individo tapatybė, o bendrinė kalba visada tampa antrine, nes jos išmokstama tik vėlesniame socializavimosi etape¹⁰⁵. Taip pat straipsnio autorius pabrėžia, kad iki bendrinės lietuvių kalbos susiformavimo žemaičių kalbos sąvoka buvo itin paplitusi, žemaičiai ja rašė įvairius darbus, ypač daug tokių darbų galima rasti XVIII–XIX a.¹⁰⁶ Iškilų kultūros veikėjų žemaičių (pvz., S. Daukanto, M. Valančiaus ir kitų) veikla buvo tokia reikšminga, kad žemaičių tarmė galėjo tapti bendrinės ir net valstybinės kalbos pamatu¹⁰⁷. Tačiau 1908 m. S. Kymantaitės-Čiurlionienės akcentuojama, kad žemaičių tarme parašytų tekstų mažta: „Žemaičių tarme, tikroji, gražioji žemaičių tarme, kodėl tavęs šiandien nebesigirdi, kodėl neini užimt priderančios sau vietos raštijoj?... Šiandien tik Žemaitės raštai beliepia tavimi gėrėtis <...>!“¹⁰⁸ Iš to galima spręsti, kad autorei buvo svarbu atgaivinti žemaičių kalbą kūryboje. Teigtina, kad šį siekį ji išpildė rašydama apysaką *Šventmarė*. Kūrinyje tarmiškas kalbėjimas būdingas Striaukienei, Striaukui, Šventmarei, Anuprui, Prancei, Žiogeliui ir keliems kitiems veikėjams. Minėti personažai dažniausiai kalba vien žemaičių kalba, o, pavyzdžiui, Barbutė tik mėgdžiodama vyresnę veikėją sako: „Gaila mon tavęs, Marcijonele <...>.“¹⁰⁹ T. Petrikio nuomone, XIX a. pabaigoje, formuojantis lietuvių bendrinei kalbai, buvo juntama žemaičių opozicija kalbos bendrinimo procesams¹¹⁰. Kadangi Barbutė vaizduojama dažniausiai kalbanti lietuvių kalba, artima to meto bendrinei kalbai, galima numanyti, kad pirmiausia žemaičių tarmė buvo būdinga vyresnės kartos kaimo žmonėms, kuriuos veikėja ir mėgdžiojo. Antra, Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė žemaičių kalbą pasitelkia kaip dalies bendruomenės socialinio ir kultūrinio atpažinimo priemonę. Svarbu ir tai, kad gana taisyklinga lietuvių kalbą kalbė Petras Karštelė, kuris žavisi kunigu Sidabru ir jo lietuviybės puoselėjimo veikla. Jau aptarta, kad veikėjo paveikslas provaizdis – J. Tumas-Vaižgantas, kuris buvo vienas iš mėnesinio lietuvių žurnalo *Tėvynės sargas* steigėjų (žurnalo numanomas atitikmuo minimas ir apysakoje, tiesa, kitu pavadinimu – *Tėvynės Tarnas*¹¹¹). J. Tumo-Vaižganto teigimu, leidinys siekė šviesti lietuvius, auklėti,

¹⁰⁴ Plg. Pabrėža, J., 2017. Žemaičių kalbos tapatybės ženklai. *Acta humanitarica universitatis Saulensis*, 25, p. 187. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/76407> [Žiūr. 2026 05 02].

¹⁰⁵ Plg. ten pat.

¹⁰⁶ Plg. ten pat.

¹⁰⁷ Plg. ten pat.

¹⁰⁸ Kymantaitė, S., 1908. Žemaičiai. *Viltis*. Vilnius, 35 (70), p. 2. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1C1B0000077980-1908-kovo21> [Žiūr. 2026 05 21].

¹⁰⁹ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 32. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹¹⁰ Plg. Petreikis, T., 2012. Žemaitijos regioninė knyga ir žemaičių tapatybė XX a. I pusėje. *Tautosakos darbai*, 43, p. 90. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/40015> [Žiūr. 2026 04 09].

¹¹¹ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 9. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

kovoti dėl tautos ir lietuvių kalbos¹¹², tad jau antrame numeryje A. Kurunelio slapyvardžiu pasirašęs teksto autorius svarsto, koks svarbus yra lietuvių kalbos „sugrįžimas“: „Lietuviška kalba, dar nesenei visų užmiršta ir nėkinama, sulauke dabar nu visų meilę ir pagirimą. <...> Tarp pačių ponų ir bajorų jau atsiranda nemaž tokių <...>, kurie netikėtai patįs grynai lietuviškai šneka, rašo, bet ir savo vaikus mokina mūsų kalbos.“¹¹³ Taigi, kunigo Petro Karštelės lietuvių kaip pagrindinės kalbos vartojimo atvejis yra įdomus tuo, kad to meto bažnyčiose tarp dvasininkų konkuravo lietuvių, lenkų ir lotynų kalbos (pagrindinė – lotynų), o lietuvių kalba buvo vartojama tik pridėtinėse pamaldose¹¹⁴. Apysakoje bendruomenė daugiausia tarpusavyje susikalba lietuviškai arba žemaitiškai. Vadinas, pirma, lietuvių ir žemaičių kalbos yra reikšmingos bendruomenės kasdieniam socialiniam gyvenimui, antra, jos svarbios visuomenės sąmoningumui, kadangi jas vartoja skirtingų socialinių sluoksnių atstovai (vaikai, kaimo žmonės, kunigas). Palyginus žemaičių kalba kalbančius veikėjus su Petru Karštele ar Barbute, kurie kalba bendrine lietuvių kalba, išryškėja keli pagrindiniai skirtumai. Pirma, žemaičiavimas siejamas su vietine Dulių bendruomenės šnekamąja aplinka, taigi, apysakos autorė naudoja kalbinę diferenciaciją perteikti socialiniam statusui. Antra, žemaičių kalbos vartojimas simbolizuoja provinciją, vietiškumą, uždarumą ir tradicinę kaimo aplinką. Trečia, toks kalbinis kontrastas atskleidžia takoskyrą tarp liaudiškumą ir pasaulietiškumą atspindinčių veikėjų.

Lenkų kalba apysakoje vaizduojami kalbantys dvasininkai, vyresni žmonės ar aukštesnį socialinį statusą užimantys asmenys. Pavyzdžiui, kunigams lankantis pas altaristą, kunigą Barilevyčią, klebonas pasiteirauja, kaip senoliui sekasi, ir pristato P. Karštelę: „– Jak się miewamy, kochany Tatko, – tarė Klebonas, pakštelėjęs į petį pakilusį sveikintis senuką, ir tuoj šiam pristatė Kunigėlį.“¹¹⁵ Įdomesnis šiuo atveju yra altaristos atsakymas: „– Karštelė... Karštelė... hm – co za nazwisko – że i przerobić trudno... – ir tuoj labai susirūpino, kaip jo laikais būtų jau seminarijoje tokią pavardę ištaisę „bardziej odpowiednio do stanu“^{116, 117}. Ši Barilevyčios kalbinė nuostata trijų veikėjų vertinama skirtingai, tai paaiškinama pačioje apysakoje: altarista vadovaujasi požiūriu, kad kunigams garbingiau kalbėti lenkų kalba; klebonas mano, kad altaristos palankumas lenkų kalbai parodo jo senovišką požiūrį ir įsitikinimus; jaunas kunigas

¹¹² Plg. Tumas-Vaižgantas, J., 1896. Tėvynės Sargas. *Tėvynės sargas*, 1, p. 2–11. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1BC10000375828-1896-Nr.1> [Žiūr. 2026 04 15].

¹¹³ Kurunelis, A., 1896. Keli žodžiai Brolems Lietuvems. *Tėvynės sargas*, 2, p. 2–3. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1BC10000375828-1896-Nr.2> [Žiūr. 2026 04 15].

¹¹⁴ Plg. Katilius, A., 2023. Konfliktai dėl kalbos vartojimo pridėtinėse pamaldose: Lietuvos spaudos refleksija. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 46, p. 87. Prieiga: https://www.lkma.lt/site/archive/metraštis/XLVI/lkma-metraštis_t46_p087-108_Katilius.pdf [Žiūr. 2026 04 15].

¹¹⁵ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 16. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹¹⁶ Ten pat.

¹¹⁷ Liet. į labiau tinkamą.

mintyse pasišaipo iš Barilevyčios išvaizdos ir lieka nepatenkintas, kad negalėjo senoliui paaiškinti lietuvių kalbos svarbos¹¹⁸. Kadangi lenkų kalba buvo to meto Lietuvos kultūros dalis ir buvo vertinama kaip socialiai tinkama tarp kilmingą socialinį statusą užimančių žmonių, todėl ir Barilevyčia tikisi, kad lenkiška kalbėsena parodys jo atitinkamą socialinį statusą. Apysakoje lenkų kalbos įterpimas atskleidžia to meto kalbinių praktikų įvairiapusiškumą Lietuvoje ir kalbos sąsajas su luomu.

Lotynų kalba apysakoje vartojama papildant kunigų tarpusavio pokalbius, kalbant apie maldą ir bažnyčioje. Pavyzdžiui, kūrinio pradžioje kunigas mintyse pasako maldos žodžius: „Dona eis Domine...“^{119, 120} Frazė atskleidžia kunigo ryšį su tradicija Katalikų Bažnyčios liturgijoje ir joje svarbia lotynų kalba. Arūnas Grickevičius atkreipia dėmesį, kad lietuvių tautinė katalikų bažnyčia prie lietuvių liturginės kalbos perėjo tik apie 1930 m., paskelbus lietuvišką mišiolą¹²¹, kadangi iki tol liturgijai Romos katalikai vartojo lotynų kalbą, o ir Lietuvoje buvo vadovaujamasi 1570 m. Tridento susirinkimo sudarytu ir patvirtintu Romos mišiolu¹²². Taigi, kunigams tada, kaip ir dabar, buvo įprasta studijuoti lotynų kalbą ir ją vartoti bažnytinėms apeigoms. Apysakoje kunigai vaizduojami neretai tarpusavyje bendraujantys lotyniškai, pavyzdžiui, pasisveikinimo metu:

„– Laudetur Jesus Christus, – tarė kunigai slenkstį peržengę.

– In saecula saeculorum, – atsakė jiems senas, bet dar tvirtas balsas.“¹²³

Toks pasisveikinimas žymi bendruomeniškumą – susitikimas vyksta tarp kelių tos pačios dvasinės bendruomenės narių. Šiuo atveju, kaip ir visais kitais, kalba perduoda ne tik informaciją, tačiau ir leidžia atpažinti bei skirti socialines grupes ir jų bruožus. Atskirai derėtų išanalizuoti ir klebono žodžius, jam kreipusis į kunigą: „– Na, carissime, pavargęs esi, išsimiegok, pailsėk, – poilsio reikia; rytoj apsidairysi po Dulių... – Ir visi pritarė Klebonui, užjautė Kunigėlį, ir jis, tais širdingais žodžiais sujaudintas, nuėjo į savo kambarį.“¹²⁴ Klebonas kunigą pavadina brangiausiuoju, galima kelti prielaidą, kad taip parodomas dvasinis artumas ir bendrystė tikėjime. Kadangi žodžius pasako klebonas, parapijos vadovas, tai taip pat ir pagarbos ženklas, maloningumas naujai atvykusiam ir žemesnes pareigas už kleboną užimančiam kunigui. Klebono autoritetu paseka ir kiti bendruomenės nariai, priimančys šią tikinčiųjų kalbinę praktiką kaip sektiną pavyzdį.

¹¹⁸ Plg. ten pat.

¹¹⁹ Ten pat, p. 12.

¹²⁰ Iš frazės lotynų kalba *Requiem aeternam dona eis, Domine* – liet. Amžinąjį atilsį duok jiems, Viešpatie.

¹²¹ Plačiau žr. *Lietuvių tautinės katalikų Bažnyčios Mišiolas*, 1931. Spaudai parengė kunigas Mykolas Valadka.

¹²² Plg. Grickevičius, A., 2015. Lietuvių tautinės katalikų bažnyčios liturgijos, dogmatikos, ekleziologijos ir apologetikos bruožai. *Oikos: lietuvių migracijos ir diasporos studijos*, 19, p. 84. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/68258> [Žiūr. 2026 03 22].

¹²³ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 15. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹²⁴ Ten pat, p. 7.

Taigi, lietuvių, lenkų ir lotynų kalbos vartojimas apysakoje atlieka skirtingas funkcijas, o kalbos vartojamos pagal aplinkybes. Lietuvių kalba veikėjai bendrauja kasdien tarpusavyje. Lenkų kalbos vartojimas nėra itin dažnas, tačiau ji atskleidžia apysakoje aktualų istorinį kontekstą, dėl kurio kalba dažniau pasitelkiama bendraujant su vyresnės kartos bendruomenės nariais. Lotynų kalbos vartojimas daugiausia nulemtas bažnyčios tradicijos ir liturgijos.

Apibendrinant minėtas kalbines praktikas galima teigti, kad S. Kymantaitės-Čiurlionienės vaizduojamuose Duliuose vyrauja kalbinių praktikų įvairiapusiškumas, nors kaimo bendruomenė yra santykinai nedidelė. Toks skirtingumas parodo, kad kalba nėra skirta vien bendrauti, ji atskleidžia tarpusavio santykius, autoritetus, simbolizuoja priklausymą tam tikrai socialinei aplinkai. Per kalbą bendruomenė pati kuria save – vienus žmones įtraukia, kitus atskiria, tačiau net žmonių atskyrimas atliekamas kolektyviai, vadovaujantis tais pačiais kalbiniais principais. Tai, kad bendruomenė per kalbą atpažįsta save, rodo, kad kalba yra svarbi kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo dalis.

2.1.2 Socialinė tvarka

Kalbinių įvairovės analizė atskleidė, kad Dulių kaimo bendruomenė veikia pagal tam tikrą tvarką. Tad šiame poskyryje socialinė tvarka analizuojama pasitelkus autoritetų aiškinimą ir aprašoma jų svarba kuriant ir palaikant vietos tvarką, Dulių kaimo bendruomenės narių santykius: šeiminę hierarchiją ir patriarchatą, istorinės padėties įtaką kasdienei socialinei tvarkai.

Apysakoje pagrindiniai autoritetai yra dvasininkai ir bažnyčia. Altarista kunigas Jankauskas aprašomas ir kaip kunigas, ir kaip vietos gydytojas: „– Ar pastebėjai, kaip jis apie savo gydymą nedaug tešneka, – kalbėjo Klebonas jau namie, – o daug gero padaro, juk gydytojo arti nėra, ir kunigu žmonės juoba pasitiki...“¹²⁵ Akivaizdu, kad kunigas ne tik padeda gydyti, bet ir tai, kad bendruomeninėje ir bažnytinėje santvarkoje jam suteikiama daugiau atsakomybės nei tik religinio turinio skelbimas. Pasitikėjimas kunigu tampa svarbus ne tik religijoje, bet ir kasdienėje praktikoje, taigi, dvasininkas yra laikomas autoritetingu asmeniu. Atitinkamai ir bendruomenėje tvarką daugiausia organizuoja bažnyčia. Siekiant palaikyti bažnyčios autoritetingumą, išskirtinė svarba suteikiama ir naujo kunigo įsitvirtinimui socialinėje struktūroje. Tam panaudojamas kontekstinis sekmadienio šv. Mišių ritualas: „Bet artinosi antrasis sekmadienis <...> sekmadienis, kur reikės pasakyti pamokslą, pirmąjį Duliuose pamokslą <...>.“¹²⁶ Simboliška, kad kunigas pirmąsias savo šv. Mišias laiko Jėzaus Kristaus prisikėlimo

¹²⁵ Ten pat, p. 18.

¹²⁶ Ten pat, p. 38.

paminėjimo dieną. Tikėtina, kad apysakoje šis sekmadienis pirmosioms kunigo mišioms paskirtas ne atsitiktinai, o įvertinus šios dienos svarbą pamaldžioje bendruomenėje ir taip siekiant įtvirtinti jo autoritetą.

Klebono vaidmuo bendruomenėje gana aiškus, jis veikia ne tik kaip parapijos vadovas, bet ir kaip kaimo bendruomenės tvarkos sergėtojas: „– Klebonas atvažiavęs viską sutvarkys <...>.“¹²⁷; „<...> smaigstos jo galvoje kaip ylos ir lyg kas stumte stumia jį bėgti tenai ir duot, duot pagalį nutvėrus, kur paklius... Bet, ne... Ne. Ten yra Klebonas, jis sutvarkys viską...“¹²⁸ Šiais atvejais svarbu atkreipti dėmesį ne tik į klebono kaip tvarkos prižiūrėtojo vaidmenį, bet ir į tai, kad jis net nebūdamas kartu su žmonėmis veikia kaip moralinis vedlys, neleidžiantis bendruomenės nariams nukrypti nuo priimtos socialinės tvarkos.

Kunigai savo autoritetą perkelia ir į bažnyčią, taip sutelkdami į religiją moralines, vertybines nuostatas ir nustatydami bendruomenines ribas. Pavyzdžiui, kunigas, kalbėdamas apie dorybę, akcentuoja kolektyvinę bendruomenės santvarką: „– Marcijona, – tarė Kunigėlis, – visi sako, kad esi dora mergelė, kitaip juk niekas neleistų tau prie bažnyčios rūbų ir nagų kišti, tai kaipgi leidies kvaišinama?“¹²⁹ Šioje citatoje galima išskirti ne tik bažnytinės tvarkos atpažinimą, bet ir pasitelkiamą emocinės manipuliacijos priemonę – sugėdinimą. Marcijoną stengiamasi paveikti ne per tiesioginį pasakymą, bet sukeliant spaudimą – jei bendruomenė laiko moterį dora, tai ji ir turi elgtis taip, kad neprarastų šios žmonių nuostatos. Kitos pabrėžtinios apysakoje pasitelkiamos emocinės manipuliacijos priemonės, skirtos esamai tvarkai palaikyti ir bendruomenei valdyti, yra pajuoka („– Ką, ir tu, broliuk, jau Šventmarės pasekėjas?“¹³⁰); draudimas („<...> kad nuo šios dienos nė kojos neiškeltum be pazvlenės iš kiemo ir iš sodo, <...> į šventorių taip pat – nevalna!“¹³¹); viešas gėdijimas („Reikės stot prieš teisimą... Ką, gal sakyt, kad jis taip dėl juoko?! <...> Gėda... gėda... Ką sakys jo profesoriai... Vyskupas...“¹³²). Pavyzdžiai atskleidžia, kad tvarka palaikoma ne tik tiesioginėmis taisyklėmis. Žmones veikia pajuoka, gėda, draudimai, baimė būti pasmerktiems arba pasirodyti netinkamai kitų akyse.

Taigi, dvasininkai apysakoje palaiko socialinę tvarką keliais būdais – per žmonių pasitikėjimą bažnyčia ir jos tarnais, per kunigo autoriteto įtvirtinimą religiniuose ritualuose, per moralinį poveikį, kuriuo remdamasi bažnyčia nustato, kas yra priimtina. Vadinas, bažnyčia ir dvasininkai formuoja bendruomenės suvokimą apie vertybes.

¹²⁷ Ten pat, p. 141.

¹²⁸ Ten pat, p. 282.

¹²⁹ Ten pat, p. 66.

¹³⁰ Ten pat, p. 77.

¹³¹ Ten pat, p. 163.

¹³² Ten pat, p. 283.

Bendra socialinė tvarka perteikiama kaimo kasdienybėje. Aptarus, kad aukščiausias socialinės tvarkos organizatorius yra dvasininkija, kitas tvarkos lygmuo yra šeiminė hierarchija. Romanas Vasiliauskas, apibūdindamas XIX a. antrosios pusės šeimą, teigia, kad žmogaus raidą sudarė trys esminės grandys: vaikas, artimiausi šeimos nariai ir kaimo bendruomenė¹³³. Jo nuomone, šeimos santvarkai palaikyti buvo svarbi buitį, tikėjimas, kultūra ir socialinis aktyvumas¹³⁴. Istoriskai šeimos hierarchija daugumoje kaimo bendruomenių buvo vienoda:

Ypač svarbus vaidmuo globojant vaikus, palaikant individualius, racionalius, emocionalių ryšius tarp kartų teko seneliams, kaip vyresniosios kartos atstovams. Seneliai dėl amžiaus iš kitų šeimos narių išsiskyrė savo istorine atmintimi, patyrimu, jų pasaulio suvokimas buvo grįstas labiau mitine pasaulėžiūra, ugdymas – papročių laikymosi būtinybe, o ugdymo formos ir būdai buvo konservatyvesni nei tėvų.¹³⁵

Ši autoriaus mintis paaiškina šeimos autoritetų vaizdavimą Dulių kaimo bendruomenės socialiniame gyvenime. Apysakoje išryškėja konservatyvesnis, tradiciškas kalbėjimo tarp vaikų ir suaugusiųjų principas:

„Pana Elžbieta žvilgtelėjo aštriai <...>.

– Barbute, jei vyresni kalba, – žinai <...>.“¹³⁶

Tačiau po to seka daugiau Barbutės mokymo epizodų, kuriuose atskleidžiama, kaip vyresnieji ugdo vaiko vertybes, pagarbą suaugusiems ir diegia moralines normas: „– Ak, Barbute, brangioji, kad esi tokia su ja stačiokė. Kodėl taip darai? Juk poniška esi, negi poniškam taip pritinka?“¹³⁷; „– Nelabasis, Barbute, – nelabasis, reik melstis, kad atstotų.“¹³⁸; „– Mažesniui didesnę sūdyt nevalna, – tai razums, – jokio parėdko nebūtų...“¹³⁹; „Apsivilk, Barbute, bėk į bažnyčią. <...> Būk, pupyte, geresnė, buk geresnė.“¹⁴⁰ Pateiktuose pavyzdžiuose galima atpažinti tikėjimo, kultūros, socialinio aktyvumo svarbą, susipynusią su vaiko elgesio ir vertybių ugdymu. Atkreiptinas dėmesys, kad į daugumą kitų veikėjų pastabų ar pamokymų Barbutė atsako pagarbiai. Galima kelti pagrįstą prielaidą, kad pagrindinė vaikams diegiama vertybė šeimoje buvo pagarba vyresniems (suaugusiems). Vienas tokių to meto

¹³³ Plg. Vasiliauskas, R., 2000. Tradicinės lietuvių liaudies pedagogikos istorinė-kultūrinė raida XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pradžioje. *Pedagogika*, 43, p. 158. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2000~1367156365934/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 03 21].

¹³⁴ Plg. ten pat, p. 159.

¹³⁵ Plg. ten pat.

¹³⁶ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 31. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹³⁷ Ten pat, p. 53.

¹³⁸ Ten pat, p. 54.

¹³⁹ Ten pat.

¹⁴⁰ Ten pat.

pagarbaus etiketo pavyzdžių yra ir Barbutės elgesys su kunigu: „<...> ką jau čia, matyt, išmintinga ir mergaitę gražiai auklėja: Barbutė tuptelėjo jam išeinant, – taip ir reikia.“¹⁴¹ Pritūpimo gestas žymi įsisavintą religinės ir socialinės hierarchijos normą, kuri reguliuoja ir kūno elgesį. Taip pat vaikai mokomi buitės darbų: „– Nunešk, ir kad tuojau man būtum staklinė, – vert mokysiu.“¹⁴²; „– Bėk, pažiūrėk, ar Kazimieras jau užkaitė samovarą...“¹⁴³; „– Kad sakau eik, tai ir eik ir Marcikei pasakyk, kad nueitų į ledaunę pažiūrėti, ar košeliena sustingo.“¹⁴⁴ Paskutinis pavyzdys atskleidžia, kad labiausiai išryškėja šeimos hierarchinė tvarka – jaunesniems negalima kvestionuoti suaugusiųjų paliepimų ar sprendimų. Vis dėlto svarbu pabrėžti, kad apysaka nėra itin persunkta šeiminės hierarchijos pavyzdžių, joje esama ir modernesnės šeimos modelio bruožų: Barbutė dalyvauja daugumoje bendruomenės ritualų kaip lygiateisė narė, jos nuomonės kartais paklausoma, ji pagiriama už brandžią kalbėseną. Veikėja aktyviai įtraukiama ir pati ištraukia į visuomenės gyvenimą. Paaiškinimą tam galima rasti ir S. Kymantaitės-Čiurlionienės raštuose. Pavyzdžiui, ji maniusi, kad reikalinga „žingsnis nuo žingsnio skleisti prieš vaiko akis <...> gyvuosius paveikslus iš tautos gyvenimo“¹⁴⁵. Taigi, galima teigti, kad jaunoji Barbutė yra autorės projekcija.

Viktorija Šeina, recenzuodama Nidos Gaidauskienės monografiją apie S. Kymantaitę-Čiurlionienę, teigia:

Didžiausias dėmesys knygoje pagrįstai skiriamas XX a. I dešimtmečiui – Čiurlionienės kaip poetės, kritikės ir visuomenininkės debiutui. Būtent šiuo laiku ji iš tiesų žengia lietuvių kultūros modernėjimo priešakyje, deklaruoja originalias estetiškes idėjas, kelia lyčių lygybės klausimą, yra tasai ryškus kultūrinis proveržis, pragiedrulys, kuriuo ją anuomet yra pakrikštijęs Juozas Tumas.¹⁴⁶

Barbutės negalima vadinti visiškai modernia asmenybe, tačiau tam tikrų modernėjimo simbolių įžvelgti įmanoma, pavyzdžiui, pasipriešinimą esamai tvarkai kvestionuojant suaugusiųjų elgesį¹⁴⁷. Suprantama, kad vaiko, augančio tam tikroje socialinėje santvarkoje, elgesys ir būdas modernėja tik palaipsniui, nes jis yra priklausomas nuo tėvų ir bendruomeninės hierarchijos.

¹⁴¹ Ten pat, p. 10.

¹⁴² Ten pat, p. 124.

¹⁴³ Ten pat, p. 32.

¹⁴⁴ Ten pat.

¹⁴⁵ Kymantaitė, S., 1907. Kaip mokyti Lietuvos istorijos? *Viltis*. Vilnius, 27, p. 1. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1C1B0000077980-1907-gruod.5> [Žiūr. 2026 05 20].

¹⁴⁶ Šeina, V., 2019. Nauja Lietuvos estetiško modernėjimo istorijos fragmento rekonstrukcija. *Colloquia*, 43, p. 185–186. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/Colloquia/lt/article/view/28646> [Žiūr. 2026 02 19].

¹⁴⁷ Plg. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 53–54. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

Analizuojant socialinės tvarkos raišką apysakoje *Šventmarė* dera išskirti emocinę manipuliaciją grįstas lyčių nelygybės apraiškas. Tai labiausiai atsiskleidžia, kai moters gėdijimas ir menkinimas veikia kaip įrankis patriarchatui palaikyti: „– Kieliką, sakykit, ir moteriškosios pasiėmė? Nuo kada jos turi teisę šventus mišių rykus čiupinėt?“¹⁴⁸; „Kunigėliui dingtelėjo, kad gal prie duobės ėmė Šventmarė pamokslą sakyti. To betrūko! Merga – pamokslą...“¹⁴⁹ Atkreiptinas dėmesys į pasirinktą žodį moteriai apibūdinti – „merga“, kuris sukelia nepagarbos jausmą, parodo nebrandumą, menkareikšmiškumą vyro atžvilgiu. Verta sugrįžti prie ankstesnės nuostatos, kad Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė buvo modernėjimo pavyzdys, jai buvo svarbus lyčių lygybės klausimas¹⁵⁰. Galima daryti prielaidą, kad minėti pavyzdžiai apysakoje įterpti ne tik todėl, kad atspindi to meto realybę ir lyčių santvarką, tačiau taip pat paminėti ir autorei siekiant paskatinti diskusijas apie moters padėtį visuomenėje.

Be moterims keliamo emocinio spaudimo, apysakoje moterų ir mergaičių buities darbai vertinami kaip savaime suprantama jų atsakomybė. Barbutei dalyvaujant pokalbyje ji siunčiama atlikti darbo: „– Kad sakau eik, tai ir eik ir Marcikei pasakyk, kad nueitų į ledaunę pažiūrėti, ar košeliene sustingo. – Barbutė nenorom pasikėlė <...>.“¹⁵¹ Bendravimas nutrūksta, kai Barbutė nukreipiama atlikti buitines pareigas. Iš citatos aiškėja, kad mergaitė nenori atlikti darbo ir mieliau liktų kalbėtis, tačiau vis tiek paklūsta paliepimui. Kitas artimas pavyzdys yra nepagarbus Paulinkos kvietimas: „– Paulinka, g dzie do djabla wlażaś? – šūktelėjo, mušdamas delnu į stalą. Tuo į atsirado Paulinka, liesa, ilganosė, lašuotu veidu giminaitė, su vynu ir biskvitytais. Kunigai girksnodami šnekučiavos apie paskutines bažnytinę hierarchiją naujienas <...>.“¹⁵² Šiuo atveju pavyzdį įmanu analizuoti keliais aspektais. Pirma, Paulinka kviečiama senojo kunigo nemalonia ir nepagarbia maniera, jam ranka trenkus į stalą. Toks elgesys parodo, kad vyras turi teisę suirzti, jei moteris ilgiau nepasirodo ir neatlieka to, kas jai pavesta. Antra, įvardijama, kad Paulinka yra kunigo giminaitė, tačiau jos darbas yra patarnauti vyrams. Trečia, Paulinkai skirtas darbas yra maisto gamyba, o tai atskleidžia, kad patriarchalinėje socialinėje santvarkoje vyrauja nuostata, kad moteris yra atsakinga už maisto gamybą ir namų ruošą, kol vyrai (šiuo atveju – kunigai) užsiima intelektualiais pokalbiais, į kuriuos Paulinka nėra įtraukiama. Moters nuvertinimo tema yra nemažai pasisakiusi pati Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė, vienas tokių pavyzdžių: „Moteris tik tuomet tegalės visai pasekmingai kovoti su ištvirkimu, turėti įtakos ir balsą prie visuomenės gyvenimo

¹⁴⁸ Ten pat, p. 242.

¹⁴⁹ Ten pat, p. 246.

¹⁵⁰ Plg. Šeina, V., 2019. Nauja Lietuvos estetišio modernėjimo istorijos fragmento rekonstrukcija. *Colloquia*, 43, p. 185–186. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/Colloquia/lt/article/view/28646> [Žiūr. 2026 02 19].

¹⁵¹ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 32. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁵² Ten pat, p. 16.

tvarkymo, kuomet pačiuose pamatuose bus sulygintos teisės su vyrais, kaip nebebus išnaudojamas jų darbas ir niekinama jų „žmogaus vertybė“.“¹⁵³ Šios autorės mintys leidžia pagrįsti ir anksčiau minėtą prielaidą, kad literatė siekė skatinti diskusijas apie moters padėtį to meto visuomenėje.

Rašytoja norėjo akcentuoti tai, kaip yra svarbu sąmoningumą ugdyti nuo jaunų dienų. Keliais dešimtmečiais anksčiau parašytame dialoge, kurio pati S. Kymantaitė-Čiurlionienė niekada nepublikavo¹⁵⁴, vaizduojamas „patriarchalinių pažiūrų Tamošius ir emancipuotą požiūrį į gyvenimą ginanti Johanna“¹⁵⁵. Veikėja kūrinyje kalba apie vaikų auklėjimą: „Davus vaikui gyvastį – duoti reikia visa, ką galima <...> duoti reikia sąlygas, kad jis kaip žmogus pasiektų, ką tik pasiekti išgalės – auklėjant nesužeisti, neužnuodyti sielos – bet kelti ją <...>.“¹⁵⁶ Dialoge taip pat įvardijama, ko nori moteris – visavertiško ir įvairiapusiško gyvenimo, kupino įkvėpimo, dvasingumo, tikslo savai egzistencijai¹⁵⁷. Todėl suprantama, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė ir apysakoje *Šventmarė* emancipuotos moters (šiuo atveju mergaitės) paveikslą perteikia per bręstančios Barbutės personažą. Jos feministinės laikysenos užuomazgos vaizduojamos įvairiai, veikėja yra: socialiai aktyvi („<...> ji užėmė tetos vietą ant slenksčio, taip pat atrėmė alkūnes į kelius ir pasiėmė kalbos vadeles.“¹⁵⁸); itin žingeidi („<...> esu skaičius, dėdytė man davė tokią knygelę... lenkiškai...“¹⁵⁹); drąsi ir iškalbi („Pagaliau Barbutė gavo balsą. Ji stovi kambario vidury, išsitiesusi, galvą pakėlus ir nuo svečio į svečią akis perkeldama aiškina <...>.“¹⁶⁰); siekianti mokytis („<...> aš eisiu prie savo raštų <...> rytoj ji [Barbutė – L. S.] žinos, koks bus jos gyvenimas: mokytas, ar nemokytas...“¹⁶¹; „– Mokyti, Barbutėle? Juk ar negana mokyta esi? Kurią knygą paimi, tą paskaitai ir dargi lenkiškai ir ruskai.“¹⁶²; „– Drebdama, virpdama [aprašomas Barbutės troškimas mokytis – L. S.].“¹⁶³). Tai, kad šios emancipacinės idėjos buvo populiarios, jos diskutuotos, svarstytos, patvirtina ir Petronėlės Orintaitės publicistikos knyga *Kviečiai ir raugės: moterų kultūros problemos*, išleista 1938 metais. Joje taip pat akcentuota, kad moterims turi būti suteikiamos vyrams

¹⁵³ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1910. *Lietuvoje: kritikos žvilgsnis į Lietuvos inteligentiją*. Vilnius: Juozapo Zavadzko spaustuvė, p. 25. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0001624443> [Žiūr. 2026 01 20].

¹⁵⁴ Plg. Gaidauskienė, N., 2018. Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės pastangos XX a. pradžioje įtvirtinti moters vertę ir savivertę. *Literatūra*, 60 (1), p. 91. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2018~1568094398137/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 04 07].

¹⁵⁵ Ten pat.

¹⁵⁶ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 2013. Ateities moteris. In: *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Raštai*, t. 7. Sudarė ir parengė D. Čiurlionytė-Zubovienė, D. Zubovaitė-Palukaitienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 143.

¹⁵⁷ Plg. ten pat, p. 146.

¹⁵⁸ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 21. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁵⁹ Ten pat, p. 28.

¹⁶⁰ Ten pat, p. 262.

¹⁶¹ Ten pat, p. 213.

¹⁶² Ten pat, p. 214.

¹⁶³ Ten pat, p. 278.

lygiavertės teisės (mokytis, dirbti, dalyvauti kultūrinėje veikloje ir kt.), nes tik tokiu atveju ir moterų ugdoma jaunoji karta bus pasirengusi kurti Lietuvą¹⁶⁴. Svarstymus apie moterų teises, siekius, joms reikalingas galimybes ir kitus visuomenės tobulėjimui būtinus užmojus S. Kymantaitė-Čiurlionienė skelbė ir straipsniuose, kritikos darbuose. Jau aptarta, kad pati apysaka buvo publikuota tarpukariu, taigi, ji yra atminties užrašymo pavyzdys. Todėl verta kelti prielaidą, kad autorei buvo svarbu pavaizduoti, kaip ir ko mergaitės turi siekti jau nuo vaikystės. Ši mintis pagrindžiama ir N. Gaidauskienės tyrime: „<...> emancipuotos moters požiūris, išdėstytas publicistiniu diskursu, formavosi ne vienerius metus; vėliau jis buvo apmąstytas rašytojos grožinėje kūryboje.“¹⁶⁵ Taigi, Barbutės paveikslas atskleidžia ir platesnę tarpukario moterų rašytojų bendrystę. Jos įvairiais tekstaais palaikė artimą poziciją feminizmo klausimu, aukštino idėjas, kad prie valstybės kūrimo(si) lygiavertiškai gali ir turi prisidėti visi nepriklausomai nuo lyties.

Apysakoje kasdienę socialinę tvarką veikė istorinės aplinkybės. Kūrinio pradžioje pasakoma, kad Petras Karštelė yra paskirtas į Dulus, kurie yra pasienyje¹⁶⁶. Dėl geografinės padėties kaime nuolat juntamas imperinės valdžios spaudimas. Veikėjas Kazimieras pasakoja apie naktimis nuolat važinėjančius pareigūnus: „Nėra nakties, kad bent sykio nepravažiuotų, – vis tie nevidonai... Negi važiuos, kaip žmonės, dieną, – jie vis naktimis... „Žandarai?“ – „Taigi, žandarai, pristovai, asesoriai, isprauninkai... Ką gi – parubežis. Išgirsi čia, išgirsi ten, – žmones pridraskę, prikėlę, – kratę, vertę ir... nieko neranda...“¹⁶⁷ Šiuo atveju svarbūs du dalykai – parubežis [pasienis – L. S.] ir vykdomos kratos. Kadangi bendruomenė gyvena pasienyje, vadinasi, kasdienybėje nuolat susiduria su okupantų valdžios priežiūra, o kratos sukelia neramumą, jų funkcija apysakoje dvejopa – atskleidžia to meto istorinę padėtį, tačiau taip pat skaitytojui sukelia neramumo jausmą, įtampą. Šiuo atveju kasdienė bendruomenėje vyraujanti socialinė tvarka yra nuolat pažeidžiama pašaliečių. Šis apysakos vaizdinys tiesiogiai siejasi su realia Kulių istorine padėtimi XIX a. pabaigoje. Kratų ir pasienio motyvai yra tapę to meto bendruomenės kultūrinio tapatumo dalimi. Ši istorinė įtampa svarbi siekiant atskleisti kontekstą, kuriame lietuviškos spaudos sklaida įgavo socialinę ir kultūrinę reikšmę. Aldona Vaitiekūnienė knygoje *Vaižgantas* nurodo, kad kai 1898 m. Juozas Tumas-Vaižgantas gyveno Kuliuose, kaimo geografinė padėtis buvo svarbi lietuviško žodžio palaikymui¹⁶⁸:

¹⁶⁴ Plg. Orintaitė, P. 1938. Mūsų moteris visuomenėje ir šeimoje. In: *Kviečiai ir raugės: moterų kultūros problemos*. Kaunas, Panevėžys: „Bangos“ spaustuvė, p. 67. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C190000584130> [Žiūr. 2026 05 22].

¹⁶⁵ Gaidauskienė, N., 2018. Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės pastangos XX a. pradžioje įtvirtinti moters vertę ir savivertę. *Literatūra*, 60 (1), p. 85. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/78874> [Žiūr. 2026 04 07].

¹⁶⁶ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 9. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁶⁷ Ten pat, p. 11.

¹⁶⁸ Plg. Vaitiekūnienė, A., 1982. *Vaižgantas*. Vilnius: leidykla Vaga, p. 33.

Per Kretingą, Kulius ėjo knygnešių keliai į vidurio Lietuvą. Aplinkiniai didžiuliai miškai suteikdavo gerą prieglaudą knygnešiams, gabenantiems draudžiamą spaudą, prasti keliai trukdė žandarams kontroliuoti šį kraštą. Kuliuose J. Tumas toliau redagavo „Tėvynės sargą“, skaitė korektūras ir siuntinėjo medžiagą į Tilžę, kur buvo spausdinamas laikraštis, palaikė ryšius su knygnešiais <...>. ¹⁶⁹

Šis kontekstas leidžia apysakos Dulius suvokti kaip vietą, kurioje kaimo gyvenimas susikerta su spaudos draudimo laikotarpio įtampa. Galima kelti pagrįstą prielaidą, kad glaustas bendruomenės ir socialinės tvarkos formavimasis buvo neišvengiamas atsakas į išorės kontrolę, todėl buvo itin svarbu įvardyti, kas žmonėms yra „sava“. Keliami prielaida, kad apysakoje S. Kymantaitė-Čiurlionienė norėjo perteikti, kokie iššūkiai kilo kaimo bendruomenės kultūrinio tapatumo palaikymui.

To meto socialinei tvarkai aiškinti aktualus ir lietuviško žodžio platinimo motyvas. Apysakoje kunigas Sidabras prisimena, kad paskutiniame kurse kartu su draugais pažadėjo rašyti laikraštį, jo turinį skleisti žmonėms ir taip šviesti bendruomenę ¹⁷⁰. Svarbus ne tik laikraščio pavadinimas, suponuojantis pareigą saugoti tėvynę ir lietuviybę bendrąja prasme, bet ir kiti trys veiksmai – rašyti, platinti ir šviesti. Tai reiškia, kad kunigo veikla siejama su lietuviško žodžio sklaida ir visuomenės nuomone apie kultūrinį lietuvių tapatumą. A. Vaitiekūnienės pateiktas Kulių geografinis ir istorinis kontekstas leidžia kaimą sieti su minėta draudžiamos spaudos platinimo aplinka – Kuliuose J. Tumas-Vaižgantas redagavo kasmėnesinį laikraštį *Tėvynės sargas*, rengė korektūras, siuntė medžiagą į Tilžę ir palaikė ryšius su knygnešiais ¹⁷¹. Petro Karštelės pažadas skleisti šį laikraštį taip, kaip ir kitas „geras knygeles“ ¹⁷², neatspindi vien jauno kunigo idealistinio požiūrio į tėvynę. Apysakoje atskleidžiama istorinė situacija, kurioje lietuviška spauda, švietimas ir nuolatinė priespauda buvo svarbios kultūrinio gyvenimo dalys. Tokia to meto socialinės tvarkos dalis tapo svarbiu visuomenės tapatumo aspektu, mokė atsargumo, pasitikėjimo sava bendruomene ir aukštino poreikį kurti savą tvarką. Šios aplinkybės ne tik padėjo palaikyti vidinę socialinę žmonių būtį, bet ir skatino kolektyviškumą, nes tautos kalba, tvarka ir švietimas visada buvo pagrindinės bendruomenės išlikimo sąlygos.

Apibendrinant galima teigti, kad socialinė tvarka apysakoje formuojama trimis pagrindiniais lygmenimis. Pirmasis – bažnytinio autoriteto. Dvasininkija nustato vertybines nuostatas, moralines ribas,

¹⁶⁹ Ten pat.

¹⁷⁰ Plg. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 8–9. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁷¹ Plg. Vaitiekūnienė, A., 1982. *Vaižgantas*. Vilnius: leidykla Vaga, p. 32–33.

¹⁷² Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 9. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

palaiko paklusnumo, doros ir priimtino elgesio sampratą. Antrasis – šeimos ir bendruomeninis. Kasdieniuose santykiuose išryškėja pagarba vyresniems, vaikų paklusnumas, moterų socialinė padėtis, veikiama patriarchalinės visuomenės sąrangos ir vertybių. Trečiasis – istorinis. Dulių geografinė ir istorinė padėtis, valdžios spauda ir spaudos draudimo periodas atskleidžia, kad bendruomenė gyvena nuolatinėje įtampoje ir nežinioje. Šių trijų lygmenų analizė leidžia teigti, kad socialinė tvarka kultūriniam tapatumui svarbi ne tik dėl išsaugojimo aspekto, bet ir dėl socialinio savitumo įtvirtinimo.

2.1.3 Religinės praktikos visuomeninė funkcija

Aptarus, kad kūrinyje vaizduojamas bažnyčios ir dvasininkų vaidmuo Dulių bendruomenėje buvo itin svarbus, o kunigų veikla – plati, toliau šiame poskyryje analizuojama religinės praktikos visuomeninė funkcija. Daugiausia dėmesio skiriama religinės praktikos kaip bendruomeninio ritualo aptarimui.

Tikėjimas tampa bendruomenės susibūrimo dingstimi, tad svarbu paaiškinti religinių įvykių minėjimą. Etnologas Jonas Mardosa analizuoja religinės praktikos socialinę paskirtį atlaidų fenomeno kontekste. Keliamą hipotezę, kad „šiulaikiniuose atlaiduose, mažėjant maldininkų skaičiui, stiprėja jų religinės ir silpsta socialinės funkcijos“¹⁷³. Taigi, įvertinus tai, kad apysakoje *Šventmarė* vaizduojama XIX a. pabaiga, galima siūlyti prielaidą, kad anksčiau religinės praktikos funkcija dėl masiškesnio visuomenės pamaldumo buvo labiau socialinė nei religinė. Šią prielaidą pagrindžia J. Mardosos atlikta kiekybinė analizė, kuri atskleidžia, kad atlaidų kaip šventės (socialinės funkcijos) reikšmė aktualiausia 65 metų ir vyresnių žmonių amžiaus grupei¹⁷⁴. Šios išvalgos darbe svarbios siekiant parodyti, kaip religinė praktika kartu veikia ir kaip socialinė funkcija, bendruomenės palaikymo praktika, kuri tiesiogiai susijusi su istorinėmis ir kultūrinėmis ypatybėmis. Traktuojant religiją kaip tam tikrą bendruomenės palaikymą, galima teigti, kad apysakoje *Šventmarė* religija perteikiama kaip kultūrinė praktika, kuri dėl savo masiškumo laikytina visuomeninės sąmonės dalimi.

Reikšminga aptarti, kuo svarbi yra religinės praktikos socialinė funkcija Kulių, apysakoje – Dulių aplinkoje. Šiuo atveju aktualus Vincento Juzumo aprašymas, kuris parodo, kad kaime bendruomenės susibūrimai siejosi su bažnyčia ir religinėmis iškilmėmis, nes prekyba beveik nevyko ir bendruomenė neturėjo kitų pramogų ar švenčių susibūrimams:

¹⁷³ Mardosa, J., 2003. Šiulaikiniai atlaidai Lietuvoje: religinis ir socialinis aspektas. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai*, t. 18, 1, p. 260. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2003~1367162288296/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 02 05].

¹⁷⁴ Plg. ten pat, p. 5.

Kulių miestelį, anksčiau kaimą, sudaro virš 20 valstiečių namų su užvažiuojamąja karčema ir keliais žydų nameliais, kurie čia turi porą smulkmenų parduotuvėlių. Čia stovi keli tvarkingi nameliai, tačiau gerų manierų gyventojų nėra nei vieno. Jokia prekyba nevyksta, nes neorganizuojamos nei mugės, nei turgūs. Daugiausia žmonių susirenka šv. Stanislovo ir [Švč. Mergelės Marijos] Škaplierinės dienomis, kurios švenčiamos šioje bažnyčioje. <...> Kitos šventės šios: 1) Švč. Mergelės Marijos Gimimo, 2) šv. Ignaco Lojolos.¹⁷⁵

Taigi akivaizdu, kad pagrindinė bendruomenės susibūrimų erdvė buvo bažnyčia, o progos susiburti – religinės. Ir apysakoje teigiama, kad „Duliai, turtinga parapija, net dvi altarijas turėjo“¹⁷⁶. Dvi altarijos rodo didesnę parapijos reikšmę ir platesnį dvasininkų dalyvavimą vietos gyvenime. Paminėtas istorinis kontekstas aktualus siekiant suprasti, kiek anksčiau buvo reikšminga religijos visuomeninė funkcija ir kaip tai aktyviai prisidėjo prie bendruomenės savikūros.

Suvokiant, kokia svarbi Kuliams, o apysakoje – Duliams, bažnyčia, suprantamas ypatingas kaimo bendruomenės pamaldumas. Šventumo simbolių svarbą palaiko ir pati religinė praktika – bažnyčia veikia kaip pagrindinis sambūrių centras, bendruomenės gyvenimą struktūruojanti erdvė. Pavyzdžiui, laidotuves S. Kymantaitė-Čiurlionienė apysakoje aprašė kaip pavykusį renginį:

Ir kokios šaunios laidotuvės išėjo, net dvejios mišios prie sustatytų bažnyčioj grabų atlaikytos, – seniukas Barilevyčia laikė ir Kunigėlis. Kunigėlis ir į kapus nulydėjo. Jį labai gaudino toks rūpestis nežinomais kauleliais, ir jis jų vardu kapuose visiems padėkojo, – kita ir apsiverkė dėl to.¹⁷⁷

Atkreiptinas dėmesys, kad laidotuvėms apibūdinti pasitelkiamas žodis „šauniai“, kuris esamame kontekste sukuria jungtį tarp mirties ir bendruomeninio renginio. Galima daryti prielaidą, kad veikėjai laidotuves vertino ne tik kaip gedulingas apeigas, tačiau ir kaip bendruomenės ritualą, kuriame itin svarbi socialinė funkcija – sėkmingas rezultatas. Žinoma, žodis „šauniai“ gali būti interpretuojamas ir kaip „iškilmingas“, tačiau iškilmės taip pat kuria socialinės funkcijos išpūdį. Kaulai rasti kasant bažnyčios pamatus, vadinasi, jų palaidojimas nėra privatus, vaizduojamas kaip visos bendruomenės įvykis. Iš šio epizodo galima suprasti, kad laidotuvės neapsiribojo gedulu, o sujungė skirtingas bendruomenės dalis – dvasininkus ir kaimo žmones – vienam bendram tikslui siekti. Į pasiruošimą laidotuvėms aktyviai

¹⁷⁵ Juzumas, V., 2013. *Žemaičių vyskupijos aprašymas*. Varniai: Žemaičių vyskupystės muziejus, p. 277. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/56194> [Žiūr. 2026 04 08].

¹⁷⁶ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 15. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁷⁷ Ten pat, p. 36–37.

įsitraukė veikėja Barbutė. Apysakoje vaizduojama, kad ji „labai veikli čia <...> pasirodė“¹⁷⁸, nes organizavimui atidavė dalį savo santaupų, rinko kaimo žmonių aukas ir žymėjosi aukojusių vardus¹⁷⁹. Akcentuojama, kad bendruomenė nori, kad kunigas sužinotų, kurie žmonės aukojo¹⁸⁰, veikiausiai todėl, kad aukojimas simbolizuoja bendruomenės susitelkimą, dosnumą, įdiegtas vertybes. Kunigo reakcija po laidotuvių apeigų taip pat reiškia, kad ritualas iššaukia socialinę atsaką, nes jam padėkojus susirinkusiems, dalis žmonių apsiverkia¹⁸¹. Taigi, žmonės veikia ne tik pačios apeigos, bet ir viešai parodytas rūpestis jais.

Kitas svarbus religinės praktikos visuomeninės funkcijos pavyzdys yra pamokslų sakymas. Kunigas prieš pamokslą Duliuose vaizduojamas svarstantis: „Juk klausysis visa parapija, gal ir pats Klebonas – ir visi bažnyčios tarnai klausysis, ar jis išsako taip, kaip kad išgieda.“¹⁸² Pirma, bendruomenė minėtu atveju atlieka socialinę stebėtojų funkciją. Antra, pamokslas tampa viešu kunigo išbandymu, nes svarbu ne tik pasakyti tekstą, bet ir tai, kaip jo pamokslą priims parapija. Taigi, svarbus socialinis (i)vertinimas. Vėlesnėje apysakos dalyje pamokslas įgyja dar aiškesnę socialinę paskirtį. Kunigas, ruošdamasis kalbėti apie tuos, kurie klaidina kitus, svarsto: „Daug nereikia, tik perspėjimas, kaip smarkiai nusideda tie, kurie ieško sau kitų mokytojų, nepaisydami tų, kur Viešpats jiems davė... ir dar, kad gali būti blogai, jei taip darys.“¹⁸³ Pamokslas planuojamas siekiant įspėti bendruomenę ir taip paveikti jos elgesį. Tai atskleidžia, kad sakykla apysakoje veikia kaip vieta, iš kurios galima skelbti ne tik bažnytines tiesas, bet ir aptarti kaimo žmonių elgesį.

Būtina išskirti pasikartojantį stebėtojo motyvą religinės praktikos metu. Keli tokie pavyzdžiai: „O žiūrovų daugiau atsirado.“¹⁸⁴; „Stebėtojų dar vienas kitas atsirado, – pro vartus į šventorių įžengė Marcijona.“¹⁸⁵ Stebėtojus, o juolab žiūrovus, įprastai skaitytojas sietų su teatru – socialiniu renginiu. Šio pasikartojančio motyvo pasitelkimas apysakoje leidžia manyti, kad tokie ritualai nėra privatūs, t. y. vyksta kitų akivaizdoje, kur ryšys su bendruomene tampa ne mažiau svarbus nei asmeninis santykis su Dievu. Remiantis teatro logika epizodą galima paaiškinti taip: viena bendruomenės grupė veikia, kita – žiūri, o pats veiksmas tampa reginiu. Taip ir religija tampa socialia praktika, kai žmogus ne tik meldžiasi, bet ir yra matomas kaip besimeldžiantis. Šiuo atveju atsiranda priešprieša tarp vidinio tikėjimo ir išorinio performatyvumo.

¹⁷⁸ Ten pat, p. 36.

¹⁷⁹ Plg. ten pat.

¹⁸⁰ Plg. ten pat.

¹⁸¹ Plg. ten pat, p. 37.

¹⁸² Ten pat, p. 40.

¹⁸³ Ten pat, p. 188.

¹⁸⁴ Ten pat, p. 57.

¹⁸⁵ Ten pat.

Vaidybiškumas būdingas ir veikėjai Marcijonai. Apysakoje perteikiama, kaip ji dramatinio savo reakciją:

„Ji čia pat puolė ant kelių, kartodama virpančiomis lūpomis:

– Viešpatie, susimilk ont mūsų, Viešpatie, pasigailiek...“¹⁸⁶

Šioje citatoje svarbi kūno reakcija – veikėja tardama maldos žodžius puola ant kelių. Tai atskleidžia, kad moters pamaldumui svarbi parodomoji funkcija, ji meldžiasi kitų akivaizdoje, krenta ant žemės, o jos kalba perteikiama kaip teatrališka. Vadinasi, toks pamaldumas nėra vien asmeninio išgyvenimo išraiška, o labiau elgesio atsakas į bendruomenės stebėjimą. Virpančios lūpos sustiprina emocinį „scenos“ įspūdį – malda kyla iš baimės, susijaudinimo ir siekio tai parodyti viešu veiksmu, kurį pastebės ir įvertins kiti. Galiausiai, citatoje svarbu, kad Marcijonos malda vyksta šventoriuje, o tai, kad aplink moterį susirinkę stebėtojai¹⁸⁷, suponuoja siekį pavaizduoti, kas bendruomenėje laikoma tinkama reakcija į tariamo šventumo ženklą. Veikėja elgiasi taip, kaip, jos supratimu, dera susidūrus su tokiu ženklu – klaupiasi, meldžiasi, prašo pasigailėjimo. Vienintelis skirtumas tas, kad šiuo atveju svarbesnis yra bendruomenėje atpažįstamo ir pripažįstamo pamaldaus elgesio modelio parodymas.

Šventorius vaizduojamas kaip susitikimo vieta: „Kunigėlis susitarė su Barbutė vakare pasėdėti šventoriuje <...>.“¹⁸⁸ Akivaizdu, kad šventorius priklauso bažnytinei infrastruktūrai. Tačiau kunigas ir Barbutė susitinka ne maldai, o pokalbiui. Vadinasi, bažnyčios aplinka suburia žmones ir kitoms aplinkybėms.

Pamokslų visuomeninė reikšmė matyti ir iš to, kiek jis svarbus ir po pamaldų. Pana Elžbieta perduoda Striaukienės žodžius: „Jau dabar, sakanti, žinosiu, kaip turiu elgtis, Kunigėlis, dėkui, per pamokslą pamokė... Dabar, kad mane ir mediniu piūklų pusiau piautų, – aš Panelės Švenčiausios nebatstosiu, kaip vaikščiojom, taip ir vaikščiosme.“¹⁸⁹ Pamokslas bendruomenėje tampa aptariamu dalyku. Pasiklausius perpasakojama, pamokslu remiamasi aiškinant savo elgesį. Svarbu ir tai, kad kunigo pamokslas paveikia ne taip, kaip jis tikėjosi. Vietoje to, kad būtų atitraukęs bendruomenės narius nuo Šventmarės, žmonėms jis sukelia kitą intenciją. Vadinasi, pats pamokslas yra socialinis „įvykis“, bet jo pasekmės nustato ne kunigas, o pati bendruomenė, savaip interpretuodama žodžius. Taigi, religinė praktika nepasibaigia bažnyčioje – ji tęsiasi kasdieniuose pokalbiuose ir toliau veikia žmonių tarpusavio santykius ir elgesį.

¹⁸⁶ Ten pat, p. 57–58.

¹⁸⁷ Plg. ten pat, p. 57–60.

¹⁸⁸ Ten pat, p. 61.

¹⁸⁹ Ten pat, p. 203.

Apibendrinant religinės praktikos visuomeninę funkciją galima teigti, kad bažnyčia ir pati religija veikia kaip Dulių kaimo bendruomenės socialinio gyvenimo centras. Visos bažnytinio gyvenimo dalys suburia žmones į bendrą erdvę, kurioje vyksta ne tik religinės apeigos, bet bendruomenė stebi, vertina elgesį, reaguoja į bendrus įvykius, plėtojasi tolesnė refleksija. Akcentuotina, kad visi socialiniai ritualai tampa panašūs į procesiją, tačiau įgauna teatrališkumo. Šie aspektai svarbūs aiškinant kultūrinę tapatumą, nes jie parodo platesnį kasdienių kultūrinių praktikų lankstumą tarp tikėjimo ir buities.

2.2 Kolektyvinės sąmonės raiška

Šiame skyriuje analizuojama kolektyvinės sąmonės raiška apysakoje vaizduojamoje Dulių kaimo bendruomenėje. Analizė skirstoma į tris dalis: tradicijos raišką, sakralumo ženklų profanaciją ir religinės praktikos raišką. Pirmoje dalyje aptariamas nusistovėjęs autoriteto, mirties ir šventumo supratimas bei keliama ir aiškinama prielaida, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė siekė atskleisti tradicijos nykimą. Antroje dalyje aprašoma, kokie ženklai vaizduojami apysakoje bei kaip perteikiama jų profanacija – per šventumo niekinimą, personifikaciją, imitaciją ir Dulių kaimo bendruomenės kultūriniam tapatumui svarbaus tikėjimo atoskyrą nuo kasdienio gyvenimo. Taip pat aptariama, kad dėl minėtų aspektų dalis bendruomenės kultūrinio tapatumo nyksta. Trečioje dalyje aiškinamasi, kokie bažnytinės tradicijos ir sakralumo ženklai dar „gyvi“ bendruomenėje, kuo jie svarbūs bei kokią funkciją atlieka. Priešpastatomas kunigo ir Šventmarės autoritetas, akcentuojant, kad abu yra tam tikri galios simboliai bendruomenėje, tačiau jų elgesio, mąstymo principai ir bendruomenės reakcija yra visiškai skirtinga.

Visi trys šios dalies poskyriai siejasi su anksčiau analizuotomis visuomeninės sąmonės apraiškomis (kalbine praktika, socialine funkcija ir religinės praktikos socialine reikšme). Šia analize siekiama atskleisti, kad veikėjų būdas yra suformuotas ne tik išorinių veiksnių, bet ir sąmoninių aspektų, kurie kuria veikėjų mąstymą ir elgesį.

2.2.1 Tradicijos raiška

Tradicijos raiška apysakoje perteikiama per bendruomenėje nusistovėjusį autoriteto, mirties ir šventumo supratimą. Šiame poskyryje analizuojami trys tradicijos raiškos atvejai: dvasininko vadinimas tėvu, mirusiųjų palaikų pagerbimas ir tariamo šventumo vertinimas. Analizuojami pavyzdžiai atskleidžia, kad Dulių kaimo bendruomenėje, vaizduojamoje apysakoje, tradicija veikia per gilius

įsitikinimus, paaiškinančius, kodėl veikėjai vieni iš kitų tikisi tam tikro elgesio ir (arba) mąstymo, o ir patys savo elgesį aiškina beveik visai bendruomenei būdingu minčių dėsniumu.

Vienas pirmųjų kolektyvinės sąmonės apraiškos kalboje pavyzdžių apysakoje yra vardo susiejimas su stereotipiniu įsivaizdavimu. Galvodamas apie susitikimą su klebonu, Petras Karštelė mąsto: „Carissime...“ šnibžda pats į save, ir Klebonas jam akyse stovi, toks gražus vyras, linksmo veido ir... toks kunigiškos povyzos – taip tinka jam sakyti „tėveli“.¹⁹⁰ Šiuo atveju yra svarbūs du aspektai. Pirmas, klebonas atitinka stereotipinį kunigo įsivaizdavimą, kaip turi atrodyti parapijos vadovas. Antras, klebonas simboliškai lyginamas su tėvu. Katalikų bažnyčioje nuo anksčiausių iki šių laikų dominuoja patriarchalinė sistema, o bažnyčia apysakos erdvėje (XIX a. pabaigoje) žymėjo absoliutų autoritetą. Dėl šios priežasties kūrinyje tampa akivaizdus S. Kymantaitės-Čiurlionienės pasirinkimo kleboną vadinti tėvu motyvas – kaip patriarchaliniame šeimos modelyje visapusiška galia priklauso tėvui, taip ir parapijoje ji priklauso klebonui. Klebono vadinimą tėvu galima aiškinti ir tuo, kad visi kunigai yra dvasiniai tėvai, nes visi veikia per Jėzų Kristų – aukščiausiąjį Dievą Tėvą. Juk ir popiežius lotynų kalba vadinamas *papa*¹⁹¹. Galiausiai šis pavyzdys perteikia kultūrinio tapatumo esmę – principą, pagal kurį tradicijoje yra įprasta kunigą vadinti tėvu, nes tai palaiko hierarchiją ir pagarbą visuomenėje, tačiau pats žodžio suvokimas atskleidžia iš kolektyvinės sąmonės kylantį tėvo archetipą – autoriteto, globos simbolį.

Kitas tradicijos raiškos pavyzdys tekste yra bendruomenės reakcija į aptiktus mirusiųjų kaulus. Apysakoje rašoma:

Kaulus rinkti pradėjo tik Kunigėliui į Dulus atvažius. Taigi, tuos kaulus, kurių tiek buvo randama kasamų bažnyčios pamatų smėly. Mat, prieš šimtą metų žmonės čia laidojos, aplink tą bažnytelę. Kai dabar tuos iškastus kaulus su smėliu kartu ėmė vežti į laukus, – sujudo davatkynas. Žinoma, negalima taip kaulėlius trūnėjančius išniekinti, – pritarė ir klebonija ir kas tik begalėjo puolė jų rinkti, paliai varpinę į krūvą pilti.¹⁹²

Šioje teksto ištraukoje išryškėja kaimo bendruomenės tradicijos pajautos sumenkėjimas. Vadovaujantis teorinėje prieigoje aptartomis idėjomis, kolektyvinė sąmonė turėtų veikti kaip savaiminis asmens mąstymo ir elgesio kompasas, tačiau šis epizodas atskleidžia reaktyvumą. Jei tradicija būtų gyva, veikiausiai bendruomenėje nebūtų kilęs impulsas kaulus vežti išpilti kartu su smėliu. Elgsena

¹⁹⁰ Ten pat, p. 9–10.

¹⁹¹ Liet. *tėvas*.

¹⁹² Ten pat, p. 36.

pasikeičia tik įsitraukus „davatkynui“¹⁹³ („davatka – *bendr. neigiam.* perdėtai pamaldus ar veidmainiškai dorybingas žmogus, linkęs moralizuoti, smerkti, apkalbėti kitus; pamaldi moteris, atsidavusi religiniam gyvenimui ir praktikai, atliekanti įvairius patarnavimus bažnyčioje (ypač anksčiau)“¹⁹⁴. Šiuo atveju apysakoje įvardyta pamaldžių moterų bendruomenė simbolizuoja reliktą ir dogmatizmą. Šiame darbe aptarta, kad apysakoje vaizduojamas pamaldumo teatralizavimas. Pateiktame pavyzdyje taip pat perteikiama, kad kaulų radimas tampa nebe savaime suprantama bendruomenės pareiga, o socialine akcija (aktualu prisiminti aktyvų veikėjos Barbutės įsitraukimą renkant aukas palaikų laidojimui ir t. t.), t. y. citatoje paminėtas kaulų rinkimas atskleidžia ne tai, kad jaučiamas ar gerbiamas ryšys su protėviais, o tai, kad taip reikia daryti po to, kai viena bendruomenės dalis pasipiktino. Tai yra veikiau tradicijos imitacija, o ne pati tradicija. Remiantis išvardytais argumentais keliama prielaida, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė kritiškai aprašė laikotarpį, kai kaimo bendruomenė pradėjo prarasti savo ryšį su tradicija. Galima svarstyti, kad patys kaulai smėlyje vaizduoja simbolinį praeities atvėrimą, o bendruomenė nebežino, ką su praeitimi daryti. Galiausiai, kaulų supylimo į krūvą motyvas neatspindi pagarbaus elgesio su palaikais, o labiau yra bandymas paslėpti kilusią bendruomeninę gėdą, išprovokuotą tradicijos sergėtojų.

Kaimo bendruomenės tradicijos jausmo menkėjimas apysakoje perteikiamas ir per veikėjos Barbutės elgesį. Juozapota ją moko elgtis taip, kaip įprasta tradicinėje pamaldžioje lietuvių bendruomenėje: „Apsivilk, Barbute, bėk į bažnyčią. Ciocė jau nuėjo, pasimelsit abi <...>. Būk, pupyte, geresnė, buk geresnė.“¹⁹⁵ Barbutė į šį pamokymą atsakė taip, kaip iš jos tikėtasi: „Pasimelsiu – būsiu geresnė, pamatysi.“¹⁹⁶ Veikėja į bažnyčią nenuėjo ir, kaip teigiama apysakoje, nesigailėdama savo poelgio šventoriuje stebėjo Marijonos elgesį su rasta palaikais¹⁹⁷. Šventmarė ne tik kalbėjo su kaulais, bet ir įsiutusi juos mėtė¹⁹⁸. Ši ištrauka aktuali kontekstui, nes po to aprašoma, kaip Barbutė kunigui vaizdžiai atpasakojo matytą reginį:

Barbutė viską Kunigėliui apsakė. Visą ir smulkiai, ir parodė, pagaliuką rankoj laikydama, kaip Šventmarė aną kaulą laikė ir įsivaizduotą ano pasaulio svečią glostė – čiupinėjo. Barbutė viską gyvai atvaizdavo... <...>

¹⁹³ Plg. ten pat, p. 36.

¹⁹⁴ Davatka. *Lietuvių kalbos išteklių informacinė sistema „E. kalba“*. Lietuvių kalbos institutas. Prieiga: <https://ekalba.lt/paieska/detalioji/?paieska=Davatka&p=1&d=50&i=fc78130b-15a7-4afb-9dec-5931657ec5eb> [Žiūr. 2026 05 21].

¹⁹⁵ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 54. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

¹⁹⁶ Ten pat.

¹⁹⁷ Plg. ten pat, p. 55.

¹⁹⁸ Plg. ten pat, p. 58.

Galas gi, kaip ji su ubagu Šventmarę išjuokė, neišpasakytai Kunigėliui patiko, ir jis klegėjo galvą užsivertęs, rankomis plojo:

– Bravo, Barbute, bravo! <...>¹⁹⁹

Suprantama, kodėl veikėja pašiepia teatralizuotą Marijonos elgesį, tačiau kyla klausimas, kodėl mergaitė, kaip ir visi kiti, nesustabdo nepagarbaus elgesio su kaulais. Šis epizodas leidžia tiksliau atpažinti kolektyvinės sąmonės krizę. Pagarba mirusiųjų palaikams dar egzistuoja, tačiau jos apraiška bendruomenėje nėra nuosekli. Žmonėms svarbiau stebėti, kaip palaikai naudojami Šventmarės reginyje. Veikėjos Marijonos dialogas su kaulais yra savanaudiškumo ir cinizmo derinys. Palaikai vaizduojami kaip įrankis jos pačios įtakai stiprinti. Fizinis kaulų mėtymas įprasmina, kaip tradicija yra išniekinama. Šventmarė įkūnija tą pačią perdėtai pamaldžių moterų bendruomenės energiją, tik jos pasiektą kraštutinumą. Ji naudojasi religija, bet perteikiamas pamaldaus kalbėjimo turinys yra tuščias ir net destruktivus. Kolektyvinės sąmonės požiūriu bendruomenė dar saugotų kaulų surinkimo ir laidojimo ritualą, bet veikėja jį paverčia absurdo kupinu pasirodymu. Galima numanyti, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė epizodu siekė atskleisti tradicinių vertybinių pamatų griūtį ir atskleisti tradicijos sumenkėjimą.

Nederėtų teigti, kad apysakoje tradicija vaizduojama kaip visiškai sunykusi. Ji daugiausia palaikoma per vyresniųjų pastangas mokant vaikus vertybių, pamaldumo ir pan. Socialinės tvarkos poskyryje aptarta tam tikrų tradicijų traktuotė bendruomenės elgsenoje ir mokymuose. Vadinasi, tradicija apysakoje vaizduojamoje Dulių kaimo bendruomenėje nėra visai išnykusi, tačiau labiausiai ją stengiasi puoselėti vyresnioji karta. Būtent todėl šiame poskyryje analizuotuose epizoduose tradicinės elgsenos ir mąstymo modeliai perteikia tradicijos silpnėjimą.

Apibendrinant pasakytina, kad tradicija apysakoje nebėra vaizduojama kaip savaime visą bendruomenę jungianti grandis. Minėtuose epizoduose atsiskleidžia veikėjų prieštaravimas, kai tradicija yra tarsi suvokiama, tačiau palaikoma tik tada, kada yra palanki. Tradicija dar glaudžiai susijusi su socialine tvarka, tačiau bendruomenės mąstymas kinta, svarbesnis už papročius ar vyresniųjų pamokymus tampa socialumas. Juo dažnai patenkinamas žmonių teatrališkumo poreikis. Tuo remiantis galima teigti, kad ir pati tradicija apysakoje vaizduojamoje kaimo bendruomenėje yra labiau dirbtina, ji gyva tik tiek, kiek ją primena kaimo vyresnieji.

¹⁹⁹ Ten pat, p. 60–61.

2.2.2 Sakralumo ženklų profanacija

Apysakoje sakralumo ženklais perteikiami bendruomenėje atpažįstami signalai, kurie atskleidžia, kad šventumo galimybė tebėra svarbi visuomenės kasdienėje aplinkoje. Šiame poskyryje analizuojama, kodėl bendruomenė manipuliuoja sakralumo ženklais, juos klaidingai interpretuoja ir kaip tai simbolizuoja menkstantį žmonių kultūrinį tapatumą ir vertybinį pamatą.

Apysakoje S. Kymantaitė-Čiurlionienė perteikia veikėjos Marijos Plataitės šventumo personifikaciją. Šventmarės šventumas siejamas su jos gebėjimu matyti Švenčiausią Mergelę Mariją: „Taigi, Panelė Švenčiausia pas ją ateinanti, <...> su ja vaikščiojanti, šnekantis, ji matanti Panelę Švenčiausią tai šen, tai ten, – tai ant debesėlio, tai ant medžių, tai kylant, tai leidžiantis...“²⁰⁰ Citata atskleidžia, kad Šventmarė pasisavina bendruomenei žinomą sakralumo simbolį ir jį taiko savo autoritetingumo ambicijai patenkinti. Švč. Mergelė Marija ne tik pasirodo, bet ir vaikšto, kalbasi, t. y. jos šventumas apsireiškia kasdienėje Dulių aplinkoje. Taigi, Šventmarė tampa tarpininke tarp bendruomenės ir Dievo Motinos. Apraiškų įtraukimas į buitį vaizduojamas ir veikėjai Barbutei kunigui perpasakojant vaizdinį, kuriame Šventmarė teigė mačiusi sklendžiant Mariją, kol pati valgė pupas²⁰¹. Šiuo atveju sakralumo ženklo priėmimas vaizduojamas komiškai. Atvejo absurdiškumas perteikiamas ir kunigo, kuris stebėjosi neparodytu nuolankumu ar išgąsčiu Švč. Mergelės Marijos akivaizdoje²⁰². Autorės įtraukta buitinė aplinka ir žemiška žmogaus kūniškumo detalė suardo regėjimo magiškumo įspūdį. Tokiu būdu ne sustiprinamas, o iškreipiamas tradicinis šventumo suvokimas.

S. Kymantaitė-Čiurlionienė Šventmarės reakcijos teatrališkumą perteikia referuodama šv. Bernadette'os Soubirous regėjimo istoriją²⁰³. Teigiama, kad šv. Bernadette'a 1858 m. Dievo Motiną matė net 18 kartų²⁰⁴. A. Vasiliauskiene straipsnyje aprašė keturiolikmetės prancūzaitės elgesį apsireiškimų metu:

Atsiklaupusi Bernadeta taip nuoširdžiai meldėsi, kad nieko nebejautė ir aplink nieko nematė, tik Ponią. Būdama religinėj ekstazėj, ji buvo nežemiškai laiminga ir patenkinta. <...> Aštuntojo Apsireiškimo metu Bernadeta vykdydama Ponios baltais drabužiais valią, atgailai, kad nusidėjėliai grįžtų prie Dievo, ėjo keliais, bučiavo žemę ir kitus, ten susirinkusius (o jų buvo per 300), ragino taip daryti. <...> Ir kitomis dienomis

²⁰⁰ Ten pat, p. 26.

²⁰¹ Plg. ten pat.

²⁰² Plg. ten pat, p. 26–27.

²⁰³ Plg. ten pat, p. 27–28.

²⁰⁴ Vasiliauskiene, A., 2017. Lurdas (1): Šventoji Bernadeta ir Apsireiškimai. *Lietuvos aidas*. Prieiga: <https://www.aidas.lt/lt/religija/article/15781-01-07-lurdas-1-sventoji-bernadeta-ir-apsireiskimai> [Žiūr. 2026 04 27].

Bernadeta atgailai šliaužė keliais, bučiavo žemę, gėrė vandenį. <...> Po tryliktojo regėjimo ji perdavė prašymą kunigui, kad prie uolos pastatytų koplyčią. <...> kaskart Bernadeta atsiklaupusi kalbėjo rožinį. <...> Ponia baltais drabužiais meldėsi kartu. <...> Bernadeta visą laiką sakė, kad matė gražią Ponią baltais drabužiais, labai maloniai besišypsančią, tačiau, kaip ji sakė, negali tvirtinti, kad tai Dievo Motina.²⁰⁵

Straipsnio autorė taip pat aprašė, kad regėjimų metu šv. Bernadette'a buvo tardoma policijos, apklausiama dvasininkų, tikrinama gydytojų, kurių įtakai nepasidavė ir atlaikė visus kaltinimus, skatinimus pripažinti melą ir kitus įtarimus²⁰⁶. Iš citatų aišku, kad visų regėjimų metu mergaitė atsidavė tikėjimui – meldėsi, atgailavo, sekė sakralumo simbolius, klausė Švč. Mergelės paliepiimų, kvietė žmones tarnauti Dievui. Galima teigti, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė apysakoje šią istoriją paminėjo siekdama pavaizduoti žinomą tikrojo regėjimo pavyzdį. To tikslas – pabrėžti groteską tarp Šventmarės ir šv. Bernadette'os regėjimų ir elgsenos jų metu, atskleidžiant apysakos veikėjos melagingumą ir jos manipuliaciją kaimo bendruomene.

Apysakoje abejonė veikia kaip tarpinė būseną tarp racionalumo ir stebuklo. Kaimo žmonės nėra tikri, ar Šventmarė meluoja:

„– Kągi žmonės?

– Nieko, pažiūrėjo, patraukė pečiais, vienas pasakė: „gal ji ką ir mato, biesas ją žino“...

– O kiti?

– Nieko <...>...“²⁰⁷

Šiuo pavyzdžiu perteikiama kolektyvinės sąmonės išraiška, nes net ir itin abejojama, apysakoje vaizduojama Dulių bendruomenė vis tiek negali nusigręžti nuo šventumo ir mito išsipildymo galimybės. Galima interpretuoti, kad, veikiant racionaliai nuovokai, žmogus, susidūręs su pranašystės, šventumo simbolio, tikimybe, pajaučia gilesnį poreikį tikėti, kad šventumas gali pasirodyti ir kasdienėje aplinkoje. Nors Šventmarės elgesys ir kelia įtarimų, žmonės vis tiek veža jai vaišes:

„<...> kiek Šventmarei žmonės priveža, kas bulbių, kas lašinių, kas miltų...

– Už kągi jai veža?

– Ji pranašauja <...>...“²⁰⁸

Epizode vaizduojama, kad apysakos bendruomenei svarbus Marijonos kaip pranašės vaidmuo, o pati pranašystė veikia kaip mainų objektas – netikras Šventmarės šventumas jai suteikia žemiškos

²⁰⁵ Ten pat.

²⁰⁶ Ten pat.

²⁰⁷ Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė, p. 29. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].

²⁰⁸ Ten pat, p. 30.

naudos, o ji už dovanas sako pranašystes. Daroma išvada, kad jų tikrumo galimybė žmonėms yra pakankamai reikšminga, kad būtų dalyvaujama tokiame mitiškumo skatinime.

Kitas skirtumas tarp šv. Bernadette'os ir Šventmarės yra tas, kad pirmoji siekia padėti bendruomenei, o antroji – sau: „Ta Šventmarė atėjo pas ją ir pasakė, kad panelė Švenčiausiajai paskyrus čia gyventi.“²⁰⁹ Marijona apsigyvena pas kitą veikėją, Marcijoną, kuri, būdama silpnesnio charakterio, leidžiasi išnaudojama (ir tai, akivaizdu, Šventmarė supranta). Taigi, Marijona sakralumo ženklus ir tai, kaip jie interpretuojami kitų veikėjų, pasitelkia siekdama materialinės naudos, o viską pateisina tariamu šventu paskyrimu. Kadangi moteris priklauso aplinkai, kurioje sakralūs ženklai yra reikšmingi bendruomenės tapatumui, jų iškreipimas panaudojamas prieš veikiantį katalikišką pamaldumą.

Sakralumo ženklai grindžiami žemiškais įrodymais. Apysakoje aprašyta, kaip Švč. Mergelės Marijos drabužių nusidėvėjimas laikomas jos ir Šventmarės pasivaikščiojimų įrodymu:

„– Šventmarė sako, kad štai ta Panelė Švenčiausia vaikščiojanti su ja vakarais po šventorių, po laukus...

<...> – Kurpikės nuvâkščiota, o pluoščiaus padelkas, ve kuokės. Priš pirmą muojaus vedvi šitâ patės parvilkuov, pariediev... naujintelâtis viskas buv... krizelės išpruosavuotas...“²¹⁰

Citatoje vaizduojama, kad stebuklinis įvykis įrodomas kasdieniu daikto nusidėvėjimu. Vadinas, Šventmarės pasakojimai veikia todėl, kad ji perpasakoja mitinius įvykius bendruomenei suprantama kalba, juos sužmogina ir paverčia žemiškais, nes žmonėms yra lengviau patikėti tuo, kas įrodoma ir fiziškai apčiuopiama. Ir vėliau kitos apysakos veikėjos pamini, kad randa „znuokus“²¹¹, vadinas, žmonės natūraliai ieško įrodymų, kad šventumas tikrai egzistuoja, o juos radus šie ženklai simbolizuoja leidimą tikėti.

S. Kymantaitė-Čiurlionienė apysakoje aiškiai supriešina dvi sakralumo ženklų interpretacijas. Pirmasis pavyzdys – minėta veikėja Marcijona. Šios veikėjos fanatizmas kilęs iš to, kad Šventmarė jai pasiūlo vaidmenį, kuris Marcijonai leidžia jaustis svarbia – būti arti tariamo šventumo, būti reikalinga, globoti „išrinktąją“ ir taip dalyvauti stebukle. Marcijona remiasi emocija, ne logika: „– Nežinau, tieveli, nežinau, kap čia yr... Kap ana jam sakyti, – šiurpuls par nugarą èt, ruoduos, teisybė ir gana.“²¹² Taigi, Marcijona paveikiama, nes Marijona jai leidžia būti reikalinga, t. y. patenkina primityvų žmogaus poreikį priklausyti (pvz., būti bendruomenės dalimi). Antrasis apysakoje pateikiamas pavyzdys yra kunigas, kurio įsitikinimai yra veikiami racionalios nuovokos ir tvirto vertybinio pamato. Jis neneigia stebuklo

²⁰⁹ Ten pat, p. 29.

²¹⁰ Ten pat, p. 65–66.

²¹¹ Plg. ten pat, p. 66.

²¹² Ten pat.

galimybės, tačiau teigia, kad šventumą turi patvirtinti žmogaus gyvenimas – pasirinkimai, elgesys, moralė: „– Yra stebuklą, yra šventų žmonių, – sušuko Kunigėlis, – bet ar taip jie gyvena, ar taip jie elgias?“²¹³ Šiuo atveju keliama prielaida, kad S. Kymantaitė-Čiurlionienė norėjo perteikti mintį, kad ne pats religingumas yra problema, o tai, kad ne kiekvienas šventumas yra tikras dvasingumas. Kai žmonės labai nori stebuklo, tampa pažeidžiami, tad atsiranda erdvė klestėti melui ir žmonėms, kurie tokiu silpnumu pasinaudoja. Pati veikėja Marcijona nevaizduojama kaip visiškai bloga. Ji veikiau simbolizuoja tragiškumą ir tampa pavyzdžiu žmogaus, kuris, religijoje ieškodamas apčiuopiamos prasmės, yra paveikiamas manipuliacijos. Šiais epizodais apysakos autorė formuoja skaitytojų sąmoningumą.

Kritinis suvokimas skatinamas apysakoje vaizduojant logikos spragą, kurioje ir kuriasi Šventmarės įtaka: „O juk niekas negali susekti, ar kas mato ar nemato...“²¹⁴ Nepatikrinamumas skatina Šventmarės melo klestėjimą. Šiuo atveju sakralumo ženklų interpretavimas leidžia Marijonos pasakojimams išlikti ir įsitvirtinti bendruomenėje kaip šventumo mitui.

Dulių bendruomenės poreikis turėti vietos stebuklą išryškėja ir tada, kai Šventmarė suserga. Apysakoje aprašoma: „Visiems duliškiams atrodė, kad istorijos baigtos: vieni džiaugėsi, kitiems lyg ko trūko.“²¹⁵ Vaizduojama, kaip bendruomenė yra pasiskirsčiusi į dvi dalis – vieni tikisi, kad baigėsi veikėjos melas, o kiti nusigręžia nuo racionalumo ir nori girdėti apie stebuklus, kurie jų kaimą ir žmones paverčia ypatingais. Taip pat citatoje netiesiogiai nurodoma, kad pasaka yra tikra tiek, kiek ją geba skleisti Marijona. Jai pasveikus, apgaulė toliau sklinda tol, kol ją atskleisti nusprendžia Elžbieta, pažadėjusi Marcikei, Juozapatai ir Striaukienei marškinius²¹⁶. Aišku, kad minėtoms moterims paskata tampa dovanos. Jeigu veikėjos nuoširdžiai tikėtų Dievo Motinos apsireiškimu, veikiausiai jas papirkti materialiais dalykais nebūtų taip lengva. Šiuo atveju pavaizduojama, kad bent minimos moterys iš tiesų netiki Marijona, o tiesiog elgiasi taip, kaip tuo metu joms naudinga.

Galiausiai apysakoje pavaizduojama, kaip kunigas pagauna Marijoną trinančią purvą į Marijos skraistę koplyčioje²¹⁷. Marijona vėl suserga, vėliau pasveiksta ir pasako, kad Švč. Mergelė Marija dėl žmonių pasipiktinimo jos daugiau nebelankysianti²¹⁸. Teigtina, kad tokią apysakos pabaigą S. Kymantaitė-Čiurlionienė pasirinko norėdama pabrėžti, kad melo apie šventumą problemiškas knygoje kuriamas ne pačios Šventmarės, o bendruomenės, kuri sudaro palankią terpę apgaulėi. Taip pat ištraukoje atskleidžiamas sąmoningas Marijonos apsisprendimas sustabdyti savo šventvagystę – šis

²¹³ Ten pat.

²¹⁴ Ten pat, p. 57.

²¹⁵ Ten pat, p. 293.

²¹⁶ Plg. ten pat, p. 293–294.

²¹⁷ Plg. ten pat, p. 294.

²¹⁸ Plg. ten pat, p. 294–297.

poelgis rodo, kad kūrinio pabaigoje veikėja vis tiek nepraranda kontrolės ir išlaiko turėtą galią. Apysakos autorė atskleidžia, kad bendruomenė yra stipri ir vieninga, jei laikosi aiškių moralinių ir vertybinių įsitikinimų.

Apibendrinant galima teigti, kad S. Kymantaitės-Čiurlionienės siekis buvo atskleisti, kad kultūrinis tapatumas menksta tada, kai bendruomenė atpažįsta simboliką, tačiau negeba jos teisingai interpretuoti. Šiuo atveju teisingumas remiasi vertybėmis. Vadinasi, S. Kymantaitė-Čiurlionienė vaizduoja palaipsniui atsirandančią sakralumo profanaciją. Tai, kad apysakos veikėjus veikia sakralumo ženklai, atskleidžia, kad ryšys su tikėjimu ir jo svarba kultūroje dar „gyvas“, nes jei Dievo Motinos vaizdinys nieko nebereikštų, tai Šventmarės melas nebūtų suveikęs. Veikėja naudojasi bendruomenės santykiu su tradicija ir įžvelgia, kad paveldėtas suvokimas apie simbolius egzistuoja, tačiau jo supratimas paviršutiniškas.

2.2.3 Religinės praktikos raiška

Iš ankstesnių poskyrių galima įžvelgti, kad religinės praktikos sakralioji funkcija apysakoje vaizduojama kaip nykstanti. Tačiau būtų neteisinga teigti, kad bendruomenėje nebeliko religinės praktikos tradicijos. Šiame poskyryje daugiausia dėmesio skiriama toms apysakos ištraukoms, kuriose religija vaizduojama kaip psichologinė atrama.

Apysakoje kunigas vaizduojamas kaip tarpininkas tarp gyvųjų ir mirusiųjų: „Jį labai gaudino toks rūpesnis nežinomais kauleliais, ir jis jų vardu kapuose visiems padėkojo <...>.“²¹⁹ Perteikiama, kaip per kunigą mirusieji įgauna balsą, pabrėžiamas kunigo kaip medio vaidmuo. Taip pat apysakoje dvasininkai akcentuoja šventų vietų svarbą: „<...> nemaža mūsų krašte stebuklingų vietų, jau nesakant apie tą Panelės Švenčiausios paveikslą, kur čia pat Duliuos turime didžiajam altoriuje, už kelių mylių Kalvarija... dviejų trijų dienų kelias į Šidlavą, toliau Tytuvėnai. <...> gali ir į Vilnių nukeliauti prie Aušros Vartų, prie Švento Kazimiero...“²²⁰ Šioje citatoje apysakos autorė vaizduoja kontrastą tarp Šventmarės abejonių ir sakralinių vietų autoriteto. Kunigas taip pat atskleidžia, kad tikėjimas gali turėti ne tik asmeninį, bet ir fizinį pavidalą – altorių ir šventas vietas. Citatoje paminėtas šv. Kazimieras pabrėžiamas ir toliau: „Sidabriname grabe jis guli... karalaitis... jo kauleliai... O jis pats ten danguje meldžias, Viešpatį maldauja, kad sutrumpintų mums pakūtos laiką... Išklausk jį Viešpats... Kur gi tokio karalaičio, tokio šventojo...“²²¹ Vaizduojamas šventųjų užtarimas – šv. Kazimiero kūnas yra žemėje, bet jis pats danguje

²¹⁹ Ten pat, p. 36–37.

²²⁰ Ten pat, p. 64.

²²¹ Ten pat, p. 64–65.

meldžiasi už žmones. Šventojo įvaizdyje sujungiamas kūnas, kapas, šventumas, atgaila ir žmonijos išganymo viltis. Tuo siekiama suteikti apysakos bendruomenei vilties, skatinti vadovautis vertybėmis ir tikėtis malonės, kurią gali duoti amžinos būties šventieji. Toliau apysakoje kuriamas emocijos vaizdinys, veikėjų reakcija į kunigo žodžius:

„Marcijona ir Julikė nusišluosto nosį, akis.

– Tokio šventojo... – kartoja, kaip aidas, ir Barbutė giliai atsidūsta.“²²²

Šiuo atveju atsisakoma tikėjimo kaip socialinio reginio funkcijos ir perteikiamas šventumo poveikis. Netikram Šventmarės sakralumui, kuris išprovokuoja tik teatralizuotas, nenuoširdžias emocijas, oponuoja moterų reakcija – jos susijaudina ne dėl socialinio spaudimo, o dėl šventojo užtarimo vaizdinio.

Religijos tradicija pasitelkiama ir perteikiant informaciją apie bausmes. Pavyzdžiui, kunigas netiesiogiai kalba apie Šventmarės elgesį mokydamas apie nuodėmingumo pasekmes: „– Yra šventų, stebuklingų vietų, bet vargas tiems, kur išdrįso šventą išniekinti, norėdami save iškelti – vargas...“²²³ Kalboje galima įžvelgti ne tik moralinį pamokymą, bet ir sakralinės tvarkos pažeidimą, dėl kurio referuojama į Dievo rūstybę. Šį pavyzdį galima susieti su anksčiau minėtu atleidimo pavyzdžiu, kurį skaitant išryškėja Katalikų Bažnyčios tradicinis mokymas – Dievas atleidžia tik tiems, kurie nuoširdžiai prašo atleidimo. Veikėjai Barbutei pasiteiravus, kas laukia žmonių, kurie elgsis nuodėmingai, kunigas pasakoja apie kolektyvinės bausmės pasekmes – marą, badą, ligas, karus²²⁴. Taigi, ši citata pratęsia ankstesnę mintį, kad religijos niekinimas sukelia ne tik asmeninę kaltę, bet ir bendruomenines nelaimes. Tai svarbu žvelgiant iš kultūrinio tapatumo perspektyvos, nes bendruomenės saugumas sujungiamas su sakralinės tvarkos laikymusi. Natūralu, kad po tokio kunigo pamokymo seka maldos kaip gynybinės reakcijos į pavojų žodžiai: „– Viešpatie, susimilk ont mūsų <...>.“²²⁵ Ši citata yra trumpas, tačiau tikslus pavyzdys, kaip išsigandusi bausmių veikėja Marcijona sureaguoja maldos žodžiais. Kataliko pašamonėje užkoduota, kad iškilus pavojui žmogus kreipiasi pagalbos į Dievą, visa matantį ir visa galintį.

Žemiškojo nuodėmingumo ir neatgailavimo vaizdinį S. Kymantaitė-Čiurlionienė taip pat perteikia aprašydama kapuose esantį angelą su svarstyklėmis²²⁶. Kapinių ikonografija liudija pomirtinio teismo vaizdinį, pagal kurį bendruomenės kolektyvinėje pašamonėje įdiegta, kad su mirtimi niekas nesibaigia, kad tai teismo ir išganymo momentas. Kunigui kapai – dvasinės ramybės vieta: „Kelio galas – kapai. Kai kurią dieną nenuėina, nepasėdi prie to paminklo, lyg ko jam trūksta. Ir dabar jis ten. <...>

²²² Ten pat, p. 65.

²²³ Ten pat, p. 65.

²²⁴ Plg. ten pat.

²²⁵ Ten pat.

²²⁶ Plg. ten pat, p. 229.

galvą į kryžių atrėmęs, ir jaučia, kad visi negerumai į šalis sklaidos, kvėpuoti lengviau.“²²⁷ Šiuo atveju, kitaip nei minėta anksčiau, kapai ir laidojimas nėra vaizduojami kaip bendruomeniniai reginiai. Kunigai jie simbolizuoja dvasinę ramybę, padeda atsigauti ir susikaupti, leidžia grįžti į save. Grįžimo į save motyvas vaizduojamas ir toliau: „Kunigėlis prie kryžiaus prisispaudžia ir užsimerkia. Ak, kaip ant mamos kelių, kai buvo mažytis... Užsimerks, būdavo, toks pupa, galvutę įrems į motinos krūtinę, ir ieškokit, kad norit: niekas nerasi, – niekas...“²²⁸ Kryžius veikia ne tik kaip krikščioniškas kančios ar išganymo simbolis, bet ir kaip apsauga, vilties simbolis. Kunigas prie kryžiaus patiria vaikystę primenantį saugumo jausmą.

Sakralumas pasitelkiamas ir suteikiant pagalbą ligoniui. Marijonai susirgus aprašoma: „Pročka puolė žolių virti, – neprisiėmė, tik švęstu vandeniu šlakstoma ir Devintinio vainikėliu smilkoma leidos.“²²⁹ Kūnui susirgus Šventmarė prašo religinės apsaugos simbolių. Vadinasi, moteris remiasi ta pačia sakraline tvarka, kuria manipuliavo.

Veikėjai Marijonai Plataitei sergant aprašoma, kaip kūnas tampa maldos forma: „<...> naktį visą persimeldė, kryžium gulėjo...“²³⁰ Gulėjimas kryžiumi simbolizuoja visišką nusižeminimą, atsidavimą Dievui, maldą ir atgailą. Vadinasi, religinės praktikos sakralioji tradicija įtraukia mintis, kalbą ir kūną.

Galiausiai, S. Kymantaitė-Čiurlionienė aprašo kolektyvinės pašąmonės raišką religijos kontekste mirties atveju: „Ką daryt? O jei Marijona mirs, dabar, kai kunigai vėl tokie užsirūstinę... Kas bus... kas bus?... Be sakramentų... Ją šaltas prakaitas pylė.“²³¹ Mirties akivaizdoje sugrįžtama prie to, kas svarbiausia ir įdiegta katalikų pašąmonėje. Šiuo atveju svarbus pomirtinio teismo pavyzdys, nes bijoma ne pačios mirties, o to, kas žmogaus laukia po jos. Vadinasi, savaime įsivaizduojama, kad po mirties gyvenimas nesibaigia ir žmogus gali egzistuoti kita forma. Keliamas netiesioginis klausimas, kas laukia žmogaus, kuris išniekina šventumą ir miršta be sakramentų. Taigi, religijos tradicija mirties akivaizdoje tampa gyvybinga.

Šį poskyrį aktualu apibendrinti atsižvelgiant į ankstesniame poskyryje aprašytą sakralumo ženklų profanaciją. Pirma, religija ir sakralumas veikia kaip bendruomenės apsauga, kurioje stebuklo laukimas simbolizuoja psichologinę gynybinę bendruomenės reakciją. Vadinasi, anksčiau aptarti Šventmarės regėjimai suteikia kontrolės iliuziją tais atvejais, kai žmonės jaučiasi esantys bejėgiai. Antra, šiame poskyryje matyti, kad religinę tradiciją daugiausia palaiko kunigas, kuris savaime simbolizuoja tam tikrą šventumą ir neliečiamumą. Šventmarė yra visiškai to priešingybė ir įkūnija viską, ko žmonės savyje

²²⁷ Ten pat.

²²⁸ Ten pat, p. 229.

²²⁹ Ten pat, p. 294.

²³⁰ Ten pat, p. 295.

²³¹ Ten pat.

nenori pripažinti, t. y. nuodėmingą žmogiškumą – godumą, melą, puikybę. Žmonių tikėjimas Marijona leidžia jiems jaustis arčiau stebuklo ir šventumo, tad veikėjai ją ir garbina, ir jos gėdijasi. Trečia, žmogiškieji ir šventieji ritualai kuria apysakoje vaizduojamos kaimo bendruomenės vidinę ramybę. Patarnavimai Šventmarei primena patologišką kaltės išpirkimo įsivaizdavimą.

IŠVADOS

1. Naujojo istorizmo teorijos sampratos analizė leido nustatyti, kad šiai literatūros tyrimų kryptčiai svarbiausia yra literatūros ir kultūrinio bei istorinio konteksto tarpusavio sąveikos aiškinimas. Remiantis S. Greenblatto kultūros poetikos samprata ir naujojo istorizmo atsiradimo prielaidomis bei J. R. Veenstros ir W. Morriso įvardyta reikme atsisakyti izoliuotos literatūros skaitymo idėjos, šiame darbe taikyta prielaida, kad grožinė kūryba skaitytina kaip kultūrinių simbolių visumą, kultūrinio-istorinio palikimo dalis, nes literatūra nėra ir negali būti objektyvi, kai pati dalyvauja kuriant tam tikro laiko visuomenės, kultūros ir istorijos suvokimą. Todėl ir apysakos *Šventmarė* analizėje pasiremta dviem pagrindinėmis nuostatomis: 1) tekstas ne tik pavaizduoja istoriją, kultūrą ar bendruomenę, bet ir atspindi, kaip tuo metu ji buvo suvokiama ir vertinama; 2) istorinis ir kultūrinis kontekstas nėra ir negali būti vientisas – reikia ieškoti ne vienos epochos tiesos, o daugiasluoksniškumo, prieštaravimo, kuris atskleidžia to meto gyvenimo realijas.

2. Kultūrinis tapatumas darbe skirstomas į visuomeninę sąmonę ir kolektyvinę pasąmonę. Visuomeninės sąmonės raiškos analizė atskleidė, kad apysakoje bendruomenės tapatumas palaikomas per kalbą, socialinę tvarką, bendruomenės santykius, elgesio normas ir autoritetus. Kolektyvinės pasąmonės raiškos tyrimu nustatyta, kad veikėjų kultūrinę savivoką nulemia kolektyvinė atmintis, vertybinių nuostatų ir tradicijos visuma. Šie aspektai tarpusavyje veikia kaip bendruomenės psichologijos „kodai“, nulemiantys prigimtinių požiūrį ir, galiausiai, elgesį. S. Kymantaitė-Čiurlionienės apysakoje *Šventmarė* Dulių kaimo bendruomenės kultūrinis tapatumas yra įvairiapusiškas, toks, kokį autorė matė gyvendama Kuliuose – kartais prieštaringas, veikiamas kolektyvinės atminties palikimo ir modernėjančios visuomenės simbolių.

3. Apysakoje vaizduojamos Dulių kaimo bendruomenės kultūrinis tapatumas nėra vientisas, darnus ar idealizuotas. Jis primena prieštaringą skirtingų kultūrinio tapatumo etapų sandūrą. Šis dviprasmiškumą žymi bendruomenės kalbinė praktika (lietuvių kalbos bendrėjimas ir žemaičių kalbos atgarsiai), religinė praktika (gyvuojanti visuomeninė funkcija ir nykstanti sakralioji), tradicija (gyvybingos tik jos nuotrupos, tačiau tradiciją pamiršti bijoma, bendruomenė labiau renkasi ją palikti bent performatyviai). Taip pat išryškėja ir bendruomenės skirtis – dievobaiminga bendruomenės dalis ir vyresniųjų karta simbolizuoja dar esančią, tačiau sparčiai nykstančią tradiciją, ankstesniąją kultūrinio tapatumo formą, o modernėjimo ženklų suteikia veikėjų Barbutės ir Petro Karštelės paveikslai, jų idealistinis pasaulio įsivaizdavimas. Barbutės paveikslu vaizduojamos moterų emancipacijos užuomazgos, o per tai S. Kymantaitė-Čiurlionienė į grožinę kūrybą perkelia asmenines nuostatas moters

ir socialinio sąmoningumo klausimais. Todėl mergaitė apysakoje simbolizuoja moterų visuomeninės padėties kaitą, kuris perteikia ir bendruomenės kultūrinį brendimą.

Kūrinyje vaizduojama, kaip kinta kultūra ir nyksta ankstesnė jos pajauta. Tradicija saugo tam tikrų idėjų, įsitikinimų, nuostatų tęstinumą, tačiau apysakoje vaizduojama, kaip ji praranda šią prasmę ir tampa teatrališka. Natūraliai susiklostęs bendruomenės kultūrinio tapatumo virsmas nulemia veikėjų pažeidžiamumą – Šventmarės pavyzdys parodo, kad gali būti manipuluojama net šventais žmonių įsitikinimais. Taigi, S. Kymantaitė-Čiurlionienė šios XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės susiskaldžiusį kultūrinį tapatumą atskleidžia kaip pereinamojo laikotarpio reiškinių padarinį.

KAIMO BENDRUOMENĖS KULTŪRINIS TAPATUMAS SOFIJOS KYMANTAITĖS-ČIURLIONIENĖS APYSAKOJE *ŠVENTMARĖ*

Santrauka

Tarpukario (1918–1940) laikotarpio autoriai kūrybą vertino kaip pilietinę pareigą, todėl tekstai sprendė kultūros, kalbos ir visuomenės problemas. Baigiamajame magistro darbe tirama Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės (1886–1958) atsiminimais grįsta apysaka *Šventmarė* (1937), kurioje vaizduojama XIX a. pabaigos Žemaitijos kaimo bendruomenė. Tyrime analizuojamas pirmasis apysakos leidimas. Į kūrinį įpinti autobiografiniai autorės gyvenimo motyvai, todėl tekste išreiškiamas požiūris į visuomenę ir kultūrinę bendruomenės raidą.

Siekiant daugiasluoksniško apysakos skaitymo, darbe taikoma naujojo istorizmo teorija. Ji leidžia literatūros tekstą susieti su istoriniu ir kultūriniu kontekstu, tačiau nėra ribojama istorinės faktografijos. Šiuo darbu atskleidžiama, kad kultūra literatūriniame tekste yra ne atpasakojama, o atgyjanti. Tam aiškinti atlikta visuomeninės sąmonės ir kolektyvinės sąmonės raiškos analizė. Šių aspektų tyrimas atskleidė, kad Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė XIX a. pabaigos kaimo bendruomenės kultūrinį tapatumą vaizduoja prieštaringai ir fragmentiškai, pasitelkdama dramatišką dviejų epochų sandūros aspektą.

Tyrimas atskleidė, kad tradicija ir vietos atmintis jau susiduria su modernėjančios visuomenės ženklais. Šis tapatumo lūžis apysakoje persmelkia visas gyvenimo dalis – kalbą, religiją, tradiciją, socialinę tvarką, sampratą apie tai, kas sava. Tuo remiantis nustatyta, kad perteikiamas tradicinės kultūros formų nykimas, jų transformacija. Tradicija praranda savo prasmę ir tampa teatrališka. Jai nykstant didėja kartų skirtis. Kaimo vyresnieji ima simbolizuoti praeitį ir stagnaciją, o jaunoji karta įneša idealistinio rytojaus pažadą. Dėl bendruomenėje vyraujančio prieštaringumo, kurį nulemia kintantis santykis su kultūra, tradicinės kultūros formas perteikiantys veikėjai tampa pažeidžiami. Šie aspektai nurodo S. Kymantaitės-Čiurlionienės kultūrinio tapatumo sampratos kompleksiskumą, kuris yra itin daugiaprasmiškas dėl veikėjų žmogiškumo.

Reikšminiai žodžiai: Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė; kultūrinis tapatumas; bendruomenė; visuomeninė sąmonė; kolektyvinė sąmonė; naujasis istorizmas.

THE CULTURAL IDENTITY OF THE RURAL COMMUNITY IN SOFIJA KYMANTAITĖ-ČIURLIONIENĖ'S NOVELLA *ŠVENTMARĖ*

Summary

The interwar period (1918–1940) authors regarded creative work as a civic duty; therefore, their literary works addressed issues of culture, language, and society. This Master's thesis examines The Cultural Identity of the Rural Community in Novella *Šventmarė* (1937) by Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė (1886–1958). Novella depicts a rural Samogitian community at the end of the nineteenth century. The study analyses the first edition of the novella. Since *Šventmarė* contains autobiographical motifs from the author's life, it also reflects her views on society and the cultural development of the community.

To provide a multilayered reading of the novella, the thesis applies the theory of New Historicism. This approach makes it possible to relate the literary text to its historical and cultural context, without reducing it to historical factuality. The thesis reveals that culture in a literary text is not merely retold but brought to life. To explain this, the study analyses the expression of social consciousness and the collective unconscious. This analysis shows that S. Kymantaitė-Čiurlionienė portrayed the cultural identity of the late nineteenth-century rural community as contradictory and fragmented, drawing on the dramatic encounter between two periods in history.

The study revealed that tradition and memory already come into conflict with the signs of a modernising society. In the novella, the fracture of identity permeates all areas of life: language, religion, tradition, social order, and the understanding of what is perceived as one's own. Thus, an earlier cultural sensibility declines. Tradition loses its meaning and becomes performative. As it fades, the gap between generations widens. The older members and tradition come to symbolise the past and stagnation, while the younger generation introduces an idealistic promise of the future. Because of the contradictions prevailing within the community, shaped by its changing relationship with culture, people become vulnerable. These aspects point to the complexity of S. Kymantaitė-Čiurlionienė's understanding of cultural identity, which is especially ambiguous because of the human factor of the characters.

Keywords: Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė; cultural identity; community; social consciousness; collective unconscious; New Historicism.

LITERATŪRA

1. Assman, J., 2006. *Religion and Cultural Memory*. Redagavo M. Bal ir H. de Vries. Iš vokiečių kalbos vertė R. Livingstone. Stanford, California: Stanford University Press.
2. Assman, J., 2008. Communicative and Cultural Memory. In: *Cultural Memory Studies*. Redagavo A. Erll, A. Nunning. Germany: Walter de Gruyter, p. 109–118. Prieiga: https://www.researchgate.net/publication/256096723_Cultural_Memory_Studies [Žiūr. 2026 04 01].
3. Assmann, J., Czaplicka, J., 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, p. 125–133.
4. Bleizgienė, R., 2010. Kokia moteris gali būti rašytoja? Rašančios moters įvaizdis XIX a. pab.–XX a. pr. moterų rašytojų biografiniuose pasakojimuose. *Colloquia*, 25, p. 57–77. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/28952> [Žiūr. 2026 05 06].
5. Brannigan, J., 1998. *New Historicism and Cultural Materialism*. New York: St. Martin's Press.
6. Brazauskienė, N., 2014. XIX a. Mažosios Lietuvos įvaizdis Jodocus'o Donatus'o Hubertus'o Temme'ės romane *Anna Jogszis*. *Literatūra*, 56 (4), p. 7–19. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/7687/5564/6467> [Žiūr. 2026 01 19].
7. Buzaitė, S., 1995. Jungo kolektyvinės sąmonės koncepcija. *Problemos*, 49, p. 45–60. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/article/download/6992/4418/5071> [Žiūr. 2026 04 06].
8. Cesiulė, A., 2023. (Ne)įšventintųjų solidarizacija. Moterų literatūros vakarai 1930 m., 1935 m. ir 1938 m. *Colloquia*, 52, p. 93–113. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/109274> [Žiūr. 2026 05 26].
9. Coiro, A., Fulton, T., 2012. Introduction: Old, New, Now. In: *Rethinking Historicism from Shakespeare to Milton*. New York: Cambridge University Press, p. 1–20.
10. Collins, C., 2018. *Language, Ideology and Social Consciousness. Developing a sociohistorical approach*. London and New York: Routledge.
11. Cooley, C. H., 1902. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons. Prieiga: <https://ia802800.us.archive.org/24/items/cu31924032559316/cu31924032559316.pdf> [Žiūr. 2026 02 21].
12. Cooley, C. H., 1907. Social Consciousness. *American Journal of Sociology*, 12 (5), p. 675–694. Prieiga: <https://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/4111/Readings/CooleyConsciousness.pdf> [Žiūr. 2026 02 21].

13. Čepaitienė, A., 2010. Tapatumas, administravimo filosofija ir kultūros intymumas. *Liaudies kultūra*, 6, p. 1–5. Prieiga internete: <https://www.lituanistika.lt/content/31384> [Žiūr. 2026 03 03].
14. Dabrytė, R., 2015. Kaip prasivardžiuoja šilališkiai? *Res humanitariae*, 17, p. 254–263. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/62972> [Žiūr. 2026 05 02].
15. Daujotytė, V., 2016. *Sofija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
16. Davatka. *Lietuvių kalbos išteklių informacinė sistema „E. kalba“*. Lietuvių kalbos institutas. Prieiga: <https://ekalba.lt/paieska/detalioji/?paieska=Davatka&p=1&d=50&i=fc78130b-15a7-4afb-9dec-5931657ec5eb> [Žiūr. 2026 05 21].
17. Dikšaitė, R., 2020. Religinis švietimas kaip laukas: jo agentai ir sąveika su kitais laukais. *Kultūra ir visuomenė. Socialinių tyrimų žurnalas*, 11 (2), p. 55–75. Prieiga: <https://portalcris.vdu.lt/server/api/core/bitstreams/fa6f4024-2583-4f9d-9595-febe006771d1/content> [Žiūr. 2026 04 06].
18. Gaidauskienė, N., 2013. Sofijos Kymantaitės sąlytis su simbolizmo ir kitų naujų meno krypčių estetika Krokuvoje. *Sovijus. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai*, 1 (1), p. 226–252. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2013~1488186249161/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 04 07].
19. Gaidauskienė, N., 2018. *Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė: modernėjančios savimonės kontūrai*. Vilnius: LKTI.
20. Gaidauskienė, N., 2018. Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės pastangos XX a. pradžioje įtvirtinti moters vertę ir savivertę. *Literatūra*, 60 (1), p. 84–104. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2018~1568094398137/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. [Žiūr. 2026 04 07].
21. Greenblatt, S., 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
22. Greenblatt, S., 1988. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
23. Grickevičius, A., 2015. Lietuvių tautinės katalikų bažnyčios liturgijos, dogmatikos, ekleziologijos ir apologetikos bruožai. *Oikos: lietuvių migracijos ir diasporos studijos*, 19, p. 83–93. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/68258> [Žiūr. 2026 03 22].
24. Hall, S., 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. Redagavo J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart. Prieiga:

- <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiandiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf> [Žiūr. 2026 03 22].
25. Hall, S., 1992. The Question of Cultural Identity. In: *Modernity and its futures*. Redagavo S. Hall, D. Held, T. McGrew. Cambridge: Polity Press, p. 273–280. Prieiga: https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf [Žiūr. 2026 01 21].
26. Jonkutė, V., 2020. *Kolektyvinė atmintis XX a. pab. tautinio atgimimo laikotarpio lietuvių ir latvių literatūrinėje spaudoje*. Daktaro disertacija. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilniaus universitetas. Prieiga: <https://epublications.vu.lt/object/elaba:69598507/69598507.pdf> [Žiūr. 2026 04 06].
27. Jung, C. G., 2010. *Four Archetypes*. Iš vokiečių kalbos vertė Richard Francis Carrington Hull. Sonu Shamdasani pratarmė. Princeton and Oxford: Princeton University Press. Prieiga: <https://jungiancenter.org/wp-content/uploads/2023/09/vol-9-part-1-four-archetypes-the-collected-works-of-c-g-jung.pdf> [Žiūr. 2026 04 06].
28. Jurgutienė, A., 2011. Naujasis istorizmas. In: *XX amžiaus literatūros teorijos: chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams*, II dalis. Parengė A. Jurgutienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 215–260.
29. Juzumas, V., 2013. *Žemaičių vyskupijos aprašymas*. Varniai: Žemaičių vyskupystės muziejus. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/56194> [Žiūr. 2026 04 08].
30. Kačkutė, E., 2015. Migrantės motinos tapatumas Betty Quan dramoje *Gimtoji kalba*. *Literatūra*, 57 (4), p. 68–81. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/lt/article/view/9806> [Žiūr. 2026 02 16].
31. Kanišauskas, S., 2012. Šeimos ir tautos tapatumas kaip socialinis kodas ir vertybė. *Socialinių mokslų studijos*, 4 (3), p. 937–952. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/39958> [Žiūr. 2026 03 08].
32. Karmalavičius, R., 1992. *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. EPOCHA. Idealai. Kūryba*. Vilnius: Vaga. Prieiga: <https://dn721903.ca.archive.org/0/items/karmalavicius-sofija-ciurlioniene-kymantaite-1992/Karmalavicius%2C%20Sofija%20Ciurlioniene-Kymantaite%2C%201992.pdf> [Žiūr. 2026 04 07].
33. Katilius, A., 2023. Konfliktai dėl kalbos vartojimo pridėtinėse pamaldose: Lietuvos spaudos refleksija. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 46, p. 87–107. Prieiga:

- https://www.lkma.lt/site/archive/metrastis/XLVI/lkma-metrastis_t46_p087-108_Katilius.pdf [Žiūr. 2026 04 15].
34. Kauno karuselė, 2012. *Nemunas*, sausio 5–11 d., 1, p. 12. Prieiga: https://www.nemunas.press/wp-content/uploads/pdf_archyvas/nemunas_2012_01_05.pdf [Žiūr. 2026 05 26].
35. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 2013. Ateities moteris. In: *Sofija Čiurlionienė-Kymantaitė. Raštai*, t. 7. Sudarė ir parengė D. Čiurlionytė-Zubovienė, D. Zubovaitė-Palukaitienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 141–146.
36. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1910. *Lietuvoje: kritikos žvilgsnis į Lietuvos inteligentiją*. Vilnius: Juozapo Zavadzčio spaustuvė. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0001624443> [Žiūr. 2026 01 20].
37. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1922. Apie tautos auklėjimą. *Švietimo darbas*. Kaunas, 11, p. 394–403. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=LNB013528B9-1922-Nr.11> [Žiūr. 2026 05 21].
38. Kymantaitė-Čiurlionienė, S., 1937. *Šventmarė*. Kaunas: „Šviesos“ spaustuvė. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1B0003241745> [Žiūr. 2026 04 01].
39. Kymantaitė, S., 1907. Kaip mokyti Lietuvos istorijos? *Viltis*. Vilnius, 27, p. 1–2. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1C1B0000077980-1907-gruod.5> [Žiūr. 2026 05 20].
40. Kymantaitė, S., 1908. Žemaičiai. *Viltis*. Vilnius, 35 (70), p. 2–3. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1C1B0000077980-1908-kovo21> [Žiūr. 2026 05 21].
41. Klišienė, N., 2008. Menininko savimonė: Paryžiaus įspaudas. *Literatūra*, 50 (4), p. 21–31. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/7819/5692/6723> [Žiūr. 2026 01 19].
42. Knieža, S., 2025. *Lotynų kalba ir lotyniškoji kultūra kaip Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės tapatumo veiksnys*. Daktaro disertacija. Vilnius: Vilniaus universitetas. Prieiga: <https://epublications.vu.lt/object/elaba:229634769/229634769.pdf> [Žiūr. 2026 02 16].
43. Kubilius, V., 1996. *XX amžiaus literatūra*. Vilnius: Alma littera.
44. Kurunelis, A., 1896. Keli žodžiai Brolems Lietuvems. *Tėvynės sargas*, 2, p. 1–6. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1BC10000375828-1896-Nr.2> [Žiūr. 2026 04 15].
45. Kuzmickas, B. J., 2011. Individo kultūrinis tapatumas. *Problemos*, 80, p. 65–74. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/lt/article/view/1307> [Žiūr. 2026 03 08].

46. Kvietkauskas, M., 2022. Žemininkų kartos samprata ir savivoka. *Literatūra*, 64 (1), p. 8–22. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/en/article/view/30075> [Žiūr. 2026 01 20].
47. Legkauskas, V., 2000. Tapatumas ir savimonė: jungtis tarp psichologijos ir sociologijos. *Sociologija. Mintis ir veiksmai*, 3/4, p. 62–71. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/111417> [Žiūr. 2026 01 19].
48. Litvinavičienė, I., 2021. Transgresijos kaip naujų kūrybinių idėjų paieškos straipsniuose prancūzų kalba. *Literatūra*, 63 (4), p. 45–54. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/26479/25886> [Žiūr. 2026 01 19].
49. Mardosa, J., 2003. Šiuolaikiniai atlydai Lietuvoje: religinis ir socialinis aspektas. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai*, t. 18, 1, p. 259–278. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2003~1367162288296/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content> [Žiūr. 2026 02 05].
50. Martišiūtė-Linartienė, A., 2013. Moralinio maksimalizmo liudijimai: sovietmečiu nepublikuoti Sofijos Kymantaitės-Čiurlionienės kūriniai. In: *Sofija Kymantaitė-Čiurlionienė. Raštai*, t. 7. Parengė D. Čiurlionytė-Zubovienė, D. Palukaitienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 5–40.
51. Meržvinskaitė, B., 2013. *Literatūros teorijos temos: medžiaga bakalauro studijoms*. LKMA: Lietuvių katalikų mokslo akademija. Prieiga: <https://www.lkma.lt/site/files/file/leidiniai/BM-LitTeorTemos.pdf> [Žiūr. 2026 04 13].
52. Morris, W., 1972. *Toward a New Historicism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
53. Nemedi, D., 1995. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900. *Sociological Perspectives*, 38, 1, p. 41–56.
54. Nesavas, A., 1984. Fenomenologinė žinojimo sociologija. *Problemos*, 31, p. 109–116. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/problemos/en/article/view/6455> [Žiūr. 2026 05 01].
55. Orintaitė, P. 1938. Mūsų moteris visuomenėje ir šeimoje. In: *Kviečiai ir raugės: moterų kultūros problemos*. Kaunas, Panevėžys: „Bangos“ spaustuvė, p. 58–67. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C190000584130> [Žiūr. 2026 05 22].
56. Pabrėža, J., 2017. Žemaičių kalbos tapatybės ženklai. *Acta humanitarica universitatis Saulensis*, 25, p. 187–195. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/76407> [Žiūr. 2026 05 02].
57. Petreikis, T., 2012. Žemaitijos regioninė knyga ir žemaičių tapatybė XX a. I pusėje. *Tautosakos darbai*, 43, p. 85–108. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/40015> [Žiūr. 2026 04 09].

58. Schwartz, S. J., Zamboanga, B. L., Weisskirch, R. S., 2008. Broadening the Study of the Self: Integrating the Study of Personal Identity and Cultural Identity. *Social and Personality Psychology Compass*, 2/2, p. 635–651.
59. Šeina, V., 2019. Nauja Lietuvos estetinio modernėjimo istorijos fragmento rekonstrukcija. *Colloquia*, 43, p. 184–189. Prieiga: <https://www.journals.vu.lt/Colloquia/lt/article/view/28646> [Žiūr. 2026 02 19].
60. Šmitienė, G., 2006. Tapatybės išgyvenimas: Julijono Lindės-Dobilo *Blūdo* analizė. *Literatūra*, 48 (6), p. 13–28. Prieiga: <https://www.zurnalai.vu.lt/literatura/article/download/8012/5883> [Žiūr. 2026 01 20].
61. Taljūnaitė, M., 2013. Nuo etninio tapatumo pilietinio ir valstybinio tapatumo link. *Filosofija. Sociologija*, 24, 4, p. 187–192. Prieiga: <https://www.lituanistika.lt/content/51978> [Žiūr. 2026 05 02].
62. *The power of forms in the English Renaissance*, 1982. Redagavo S. Greenblatt. Norman, Oklahoma: Pilgrim Books.
63. *The New Historicism*, 1989. Redagavo H. Aram Veaser. New York and London: Routledge.
64. Tumas-Vaižgantas, J., 1896. Tėvynės Sargas. *Tėvynės sargas*, 1, p. 1–11. Prieiga: <https://www.epaveldas.lt/preview?id=C1BC10000375828-1896-Nr.1> [Žiūr. 2026 04 15].
65. Vaitiekūnienė, A., 1982. *Vaižgantas*. Vilnius: Vaga.
66. Van Uden, M. H. F., Zondag, H. J., 2016. Religion as an Existential Resource: On Meaning-Making, Religious Coping and Rituals. *European Journal of Mental Health*, 11, p. 3–17. Prieiga: https://real.mtak.hu/168018/1/ejmh_2016_1_uden_zondag_3_17.pdf [Žiūr. 2026 04 06].
67. Vasiliauskas, R., 2000. Tradicinės lietuvių liaudies pedagogikos istorinė-kultūrinė raida XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pradžioje. *Pedagogika*, 43, p. 154–162. Prieiga: <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2000~1367156365934/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content> [Žiūr. 2026 03 21].
68. Vasiliauskienė, A., 2017. Lurdas (1): Šventoji Bernadeta ir Apsireiškimai. *Lietuvos aidas*. Prieiga: <https://www.aidas.lt/lt/religija/article/15781-01-07-lurdas-1-sventoji-bernadeta-ir-apsireiskimai> [Žiūr. 2026 04 27].
69. Veenstra, J. R., 1995. The New Historicism of Stephen Greenblatt: On Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare. *History and Theory*, 34 (3), p. 174–198. Prieiga: <https://dayonecomptwo.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/greenblatts-new-historicism.pdf> [Žiūr. 2026 03 02].

70. Veenser, H. A., 1989. Introduction. In: *The New Historicism*. New York and London: Routledge, p. ix–xvi.