

FOLKLORINIS TĖVIŠKĖS PAVEIKSLAS ČESLOVO MILOŠO ROMANE *ISOS SLĖNIS*

GRAŽINA SKABEIKYTĖ-KAZLAUSKIENĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

Reikšminiai žodžiai: *Česlovas Milošas, tėviškė, lietuvių tautosaka, dainos, sakmės.*

Key words: *Czesław Miłosz, homeland, mythological songs, historical legends.*

Pagal medžiagos, atspindinčios etninį krašto savitumą, gausą Česlovo Milošo romaną *Isos slėnis* galima gretinti su Mikalojaus Katkaus *Balanos gadyne* – memuarais, pristatančiais XIX a. vidurio Lietuvos kaimo buitį. Šios knygos artimos tuo, kad abi atveria Kėdainių krašto praeitį: Katkus pasakoja apie „senosios gdynės“ ypatumus jo gimtose vietose – prie Šušvės, įtekančios į Nevėžį ties Josvainiais, Milošas atkuria senąjį gyvenimo būdą savojoje tėviškėje – netoli Nevėžio buvusiam Šetenių dvare ir artimose apylinkėse. Kostas Korsakas iškėlė *Balanos gadyne* autoriaus beletristinį talentą (Korsakas, 1965, XLII), tačiau šiandien ši knyga yra vertinama ne dėl estetinių privalumų, o kaip patikimas mokslinis šaltinis, teikiantis vertingos etnografinės ir folklorinės informacijos. Milošo *Isos slėnis*, pasak Algio Kalėdos, yra daugiasluoksnis polifoninis romanas (Kalėda, 1991, 245), kuriame senąją etninę kultūrą atspindintys motyvai sudaro tik vieną iš romano sluoksnių, tačiau pabrėžtina – labai reikšmingą sluoksnį.

Žvelgdama į Milošo romaną *Isos slėnis* iš folkloristės pozicijų, straipsnyje kelsiu du klausimus: pirmasis – kokia ir kaip folklorinė medžiaga *Isos slėnyje* yra pasitelkiama meniniam tėviškės pasaulėvaizdžiui kurti; antrasis – ar galėtų ateities kartos šiuo Milošo romanu pasinaudoti kaip folklorinės informacijos, reprezentuojančios Kėdainių kraštą, šaltiniu? Pagrindiniai tyrimo metodai – komparatyvistinis ir interpretacinis.

Pirmą kartą folkloro objektai *Isos slėnyje* paminimi etnografiniame buities aprašyme, ir susidaro įspūdis, kad tai, kaip ir buities aprašymas, turi etnografinę paskirtį – suteikti tam tikros informacijos apie šio krašto papročius: „Dar neseniai žmonės namuose pasidirbdavo viską, ko reikėjo. Dėvėjo drobę, kurią moterys klosto ant žolės ir laisto vandeniu, kad išbaltų saulėje. Pasakų ir dainų metą, vėlų rudenį, būdavo, iš kuodelio pirštais peša sruogas, ritmingai stuksi ratelio paminos“ (MIS 6). Rudens įvardijimu – pasakų ir dainų metas – sakytum, pabrėžiama šių žanrų svarba tradicinės sanklodos gyvenime, drauge ir sezoniškas, su vienu metų laiku susijęs dalykas. Ar iš tiesų senojoje lietuvių kultūroje ruduo yra pažymėtas pasakomis ir dainomis? Ne visai taip. Pavadinant rudenį pasakų metu su tradicija neprasilenkiama, nes, lietuvių folkloristų duomenimis, pasakos iš tiesų buvo sekamos tamsiuoju metų laiku; dainos skambėjo ištikus metus, tačiau pagrindinis jų gyvavimo laikas vis dėlto buvęs šviesusis – vasara (Vėlius, 1983, 67–68). Taigi Milošo pasakymas „pasakų ir dainų metą“ laikytinas ne etnografiniu, o poetiniu laiko nusakymu.

1997 m. lankydamasis gimtuosiuose Šetenuose Milošas kalbėjo: „Manau, kad labiausiai šioje vietoje mane paveikė liaudies dainos, kurias išgirdau čia ir kurios skambėjo anapus upės“ (Gudaitis, 1988, 4). Ir romane pirmoji detalesnė dainų charakteristika neatsiejama nuo upės („slėnis taip garsėja savo dainomis“), o senumui pagrįsti pateikiama bemaž mokslinė argumentacija: „Tautosakos rinkėjai užrašė prie Isos daugelį motyvų, kurie siekia pagonybės laikus, kaip antai pasakojimų apie Mėnulį (pas mus jis vyras), atsikėlusį iš vedybinio guolio, kur jis miegojo su savo žmona – Saule“ (MIS 7).

Daina apie Mėnulį, vedybiniame guolyje palikusį žmoną Saule, iš tiesų yra užfiksuota. Ji priklauso pačiam seniausiam lietuvių liaudies dainų klodui – mitologinėms dainoms. Tačiau užrašyta ji vieną vienintelį kartą ir visai ne prie Isos prototipo Nevėžio, bet Mažonoje Lietuvoje, ir skelbta pirmajame lietuvių liaudies dainų rinkinyje, parengtame Liudviko Rėzos – *Dainos oder Litthauische Volkslieder* (1825). Vertinant iš folklorinės istoriografijos perspektyvos reiktų pasakyti, kad susiduriame su tautosakinių duomenų falsifikacija, tačiau, žvelgiant iš rašytojo pozicijų, senos dainos turinį glaustai pristatanti intertekstinė citata ir jos pateikimo kontekstas yra Isos slėnio mitologizavimo priemonė – slėnis iškyla kaip archajiškiausios liaudies poezijos saugojimo vieta.

Dainoms skirtų pastraipų ar net puslapių romane yra dar keliose vietose. Antai Antanina ir drauge su ja verpiančios merginos dainuodavo, o jų repertuaras buvęs dvejopas – romansiškas (apie žuvusį raitelį, kuris, grįžęs kaip dvasia, užsisodina mylimąją ant žirgo ir nusineša į pilį) ir humoristinis. Kaip matyti iš tekstų citatų ar perpasakoto turinio, šios dainos naujoviškos. Taip romane perteikiama dainavimo tradicijų kaita.

Prie senųjų dainų grįžtama XLIX skyriaus pradžioje. Pirmiausia aptariama minėta daina apie Mėnulį ir Saule, glaustai pristatyta romano I skyriuje. Dabar dainos turinys nupasakojamas smulkiau – tarsi turint prieš akis Rėzos dainų rinkinį. Beje, pats Rėzos vardas romane niekur neminimas. Po šios dainos taip pat detalai supažindinama su dar dviem tame pačiame rinkinyje skelbtomis mitologinėmis dainomis. Taigi galima atpažinti tris Rėzos publikuotas dainas – *Mėnesio svotbą*, *Aušrinę* ir *Avatę prapuolusią*. Dera priminti, kad Rėzos paskelbtos lietuvių mitologinės dainos iki šiol tebekelia problemų dėl jų autentiškumo. Vis dėlto pripažįstama, kad jos priklauso kultūrinei lietuvių tautos atminčiai. Iš folkloro istoriografijos išmesti jų negalima, be to, Rėzos rinkinio skaitytojai – tiek Lietuvoje, tiek per vertimus Vakarų Europoje – priėmė jas kaip mitinės lietuvių sąmonės reliktus.

Milošo panaudotos Rėzos dainos priklauso vienam dangišųjų mitinių vaizdinių kompleksui ir atspindi dangišųjų dievybių – Saulės, Mėnesio, Perkūno, Aušrinės, Vakarinės – komplikuotus santykius. Atidžiai palyginę Rėzos paskelbtus dainų tekstus su jų atitikimais Milošo romane, vėlgi galime pastebėti tam tikrų nukrypimų. Rėzos dainoje *Avatę prapuolusi* Saulė pažada ieškoti dingusios avytės: „Devynias dienas ieškosiu, / O dešimtą nenusileisiu“ (RD I 81), o Milošo romane Saulės žodžiai pakeisti: esą Saulė paaikšino, „kad avytė nuklydusi kažkur toli į šaltuosius kraštus, gal net į Suomijos Šiaurę“ (MIS 167). Pasakotojo požiūris į šias dainas vienareikšmis. Dainų vaizdų komentarai („Kaip sakoma senoje dainoje, seniai, labai seniai, pirmą pavasarį (o prieš tai turbūt nieko nebuvo, tiktai chaosas), ją vedė Mėnulis“) (MIS 166-167) ar bendresnio pobūdžio samprotavimai („Viskas vyko tą epochą, kada mirtingieji lengviau susikalbėdavo su dangaus dievybėmis“) (MIS 167) liudija, kad dainos traktuojamos kaip pradžios mitas.

Romano struktūroje XLIX dalies pradžia primena romantikų kūrybai būdingus kvazimitus, tik romantikų kūriniuose, pavydžiui, Ernsto Theodoro Amadeuso Hoffmanno pasakose, kvazimito personažai ir kolizijos būdavo akivaizdžiai susiję su viso kūrinio siužetinėmis linijomis. O Milošo romane personažų ryšį su dangiškuoju kvazimitu pastebėti sunkoka – nebent šį įterpinį traktuotume kaip mitinį dangiškujų vedybų archetipą, kurio žemiškąją kartotę, tiesa, gerokai nutolusią nuo prototipo, labai pasistengę galėtume išvelgti Romualdo ir Barbutės santykių linijoje.

Iš archajinės senovės paveldėta Isos pakrančių gyventojų pagarba žalčiams: „Prie Isos gyvenantys valstiečiai statydavo ant gryčios slenksčio pieno dubenėlį romiems vandens žalčiams“ (MIS 9). Kaip sakralūs gyvūnai žalčiai aprašomi baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose, figūruoja ir mitologinėse saktėse. Žalčių maitinimo pienu motyvas žinomas ir istoriniuose šaltiniuose, ir žodinėje tradicijoje (Slaviūnas, 1997, 323), tik pažymimasis epitetas *vandens* paprastai nevartojamas. Milošas, tikėtina, jį pasirinko, norėdamas žalčius labiau susieti su Isos upe. Keliantis į istorinę praeitį, romane prisimenami laikai, kai pagarba žalčiams, traktuojama kaip pagonybės apraiška, natūraliai sugyveno su krikščionyste: „<...> po dievobaimingų giesmių bažnyčioje moterys lėkė greičiau atnašauti žalčiams, nes jeigu nenuneš jiems aukų, vyrai taps bejėgiai ir negalės atlikti savo vedybinių pareigų“ (MIS 91). Romane vaizduojamu laiku dar yra išlikęs tikėjimas žalčio sakralumu. Paauglys Domcius, savo piktais darbais sąmoningai provokuojantis krikščionių Dievą („svarbiausias dalykas – sugalvoti, kaip įžeisti Dievą“) (MIS 76), be gailės nušovęs šunį, į žaltį šauti vis dėlto nedrįsta, nes „vandens žaltys yra šventas, ir tas, kas jį užmuš, prisišauks nelaimę“ (MIS 79).

Aprašant Ginių kraštovaizdį, keliose vietose šmėsteli padavimų nuotrupos. Aiškina masi, kodėl prie kapinių prigludusios kalvos vadinamos Švedų pylimais: „Jas supylė arba švedai, šičia atvykę iš už jūros, arba tie, kurie su jais kariavo; kartkartėmis žmonės čia randa šarvų likučių“ (MIS 10). Toponiminiai padavimai, tariamai menantys karus su švedais, Lietuvoje yra gana populiarūs, netrūksta ir vietovardžių, kurių vienas iš kamieno formantų yra šved- (Švedkalnis, Švedkapiai, Švedriškė, Švedų grėblia, Švedų miškas ir kt.) (VŽ 2007). Kitas padavimas tarsi paaiškina tvenkinio vardą Juodasis: esą nesyk čia pasirodanti juoda kiaulė, kuri peržegnota išnyksta (MIS 10). Kiaulės (paršo, šerno, jaučio), davusių vandens telkiniui, dažniausiai ežerui, vardą, motyvas Lietuvoje gerai žinomas, tik dažniau šių gyvūnų pasirodymas turi kiek kitokią prasmę – taip žmonės praneša, kad priartėjęs keliaujantis ežeras (Kerbelytė, 1970, 96). Romane minimas kiaulės nubaidymas peržegnojant yra krikščioniškojoje tradicijoje įprastas kovos su velniu būdas. Viso romano kontekste juodos kiaulės motyvas yra labai neįžymus, tačiau jis puikiai dera prie kūrinio mitikos chtoniškojo sluoksnio, mat senojoje lietuvių tradicijoje kiaulė priskiriama velnio sferai, be to, pats velnias gali įgyti kiaulės pavidalą (Vėlius, 1987: 88).

Pirmasis velnių paminėjimas taip pat siejamas su kraštovaizdžiu: „Isos slėnis ypatingas tuo, jog čia daug velnių, daugiau negu bet kur kitur. Galbūt sutrūniję gluosniai, malūnas, pakrančių brūzgynai labai tinka šioms būtybėms“ (MIS 7). Folklorinė velnio lokalizacija įvairuoja, tačiau vandeningos vietos, ypač jei vanduo nejudrus, yra velnių mėgstamos buveinės (Vėlius, 1987, 54). Isa – ne iš srauniųjų upių, ji „gili, vangiai tekanti“, velniui artima ir juoda jos spalva (MIS 7).

Pateikiant išsamesnę velnių charakteristiką, vienas kitą papildoma du požiūriai – protagonisto Tomo ir pasakotojo. Žvelgiant vaikiškais Tomo akimis, velnias nedidukas

(„devynmečio vaiko ūgio“), pasidabinęs kaip ponaitis („dėvi žalią frakelį, krakmolytą nėrinį krūtinę; plaukai supinti į kasele, mūvi baltomis kojiniėmis ir aukštakulniais bateliais – jais stengiasi paslėpti kanopas, kurių gėdinasi“) (MIS 7). Vaiko ūgis, poniškas apsirengimas, tik, žinoma, ne toks detalizuotas, kanopos – tai būdinga lietuvių mitologinių sakmių velniam (Vėlius, 1987, 41–42). Sakmiškąjį velnio įsivaizdavimą atitinka ir nurodymas, kad jis vadin-tas vokietuku, bei išvardytos kelios būdingesnės lankymosi vietos: jaujos, pašiūrės, kur mina linus, daržinės (Vėlius, 1987, 42, 53). O svarstymuose, ar iš tiesų velniai visada rengiasi kaip Imanuelis Kantas iš Karaliaučiaus, galima justi šmaikštujančio pasakotojo šypseną.

Velnių traktuotė romane dvejoja. Pasirodantys Tomo aplinkoje jie atrodo gamtiški, besielgiai kaip baikštūs gyvūneliai, net keliantys juoką ir todėl visai nepavojingi. Pastebėję atbėgantį Tomą, kipšai „greitai susigūždavo ir sulandžiodavo po lapais – it išgąsdintos vištos, kurios tiesia kaklus ir varto savo kvailas akis“ (MIS 18).

Naikinanti velnių galia atskleidžiama vaizduojant dramatišką Baltazaro likimą. Į Baltazaro ryšius su velniais žvelgiama iš kelių rakusų: paties Baltazaro pozicijos; bendruomenės interpretacijos; pasakotojo suvokimo. Nužudęs rusų belaisvį, Baltazaras praranda ramybę. Dvasios sumaištį ir skausmą sieja su jį kankinančiu velniu, „kuris čia įlįsdavo į jo vidų, čia tyčiojosi iš tolo“ (MIS 32). Kankintoją Baltazaras išvysta kaip vokietuką, tik jo regimas vel-nias neatrodo esąs vaiko ūgio, priešingai – įvardijant *Her Doktor*, vokietuką įsivaizduojame kaip suaugusį vyrą. Raiškios išorės detalės – barzdelė, bėginėjantis žvilgsnis, išpuoselėtos miestelėno rankos – *Her Doktor* paveikslui suteikia konkretumo, iš esmės neprieštaraujančio folkloriniam velnio vaizdiniui. Kelios vokietuko užuominos apie pasikorimą, kaip proble-mos išsprendimo būdą, primena sakmėse itin būdingą mirtį, po kurios mirusysis atitenka velniui (Vėlius, 1987, 193–194). Tačiau savo galiomis *Her Doktor* yra kitoks nei liaudies pasakų ar sakmių velnias. Pastarasis į žmogaus mintis įlįsti negali, ir tuo pasinaudodamas žmogus geba velnią apgauti ir įveikti. O *Her Doktor* pasižymi savotiška aiškiaregyste: jis ne tik žino apie slepiamą žmogžudystę, bet ir skaito Baltazaro mintis. Negana to, geba Baltazarui primesti savo paties samprotavimus. Aplinkinių nuomone, Baltazaras „susidėjęs su velniu“ (MIS 32), nes girtas siautėdamas karčemoje prišnekėdamo apie jį visokiausių dalykų. O sudegus Baltazaro sodybai, Pagirių žmonės konstatuoja: „– Taip jam ir reikia. / – Velnio vaikas“ (MIS 221). Pasakotojo požiūris į Baltazarą kaip velnio kankinį toli gražu neviena-reikšmis. Viena vertus, jaučiamas gailestis, antra vertus, išvelgtinas gana griežtas Baltazaro gyvenimo įvertinimas iš krikščioniškosios moralės perspektyvos. Beje, griežtumas sustiprina-mas, pasakotojo požiūrį susiejant su kunigo Monkevičiaus, išklausiusio priešmirtinę Balta-zaro išpažintį, mintimis. Dėl nuodėmių – žmogžudystės, godumo, baimės, vėliau ir girtuo-klystės – Baltazaras pakliuvo į velnio žabangas ir nebesugebėjo iš jų išsivaduoti, nes prarado pasitikėjimą Dievo gerumu, tikėjimą, kad nuoširdžiai atgailaujant nuodėmės bus atleistos. Baltazarą kankinęs velnias atspindi dviejų kultūrų – liaudiškosios folklorinės ir krikščioniš-kosios – sąlytį. Išsaugojęs dalį sakmių velnio ypatumų, iš esmės jis veikia kaip krikščioniškas blogio demonas – naikina žmogų, įsiskverbdamas į jo vidų.

Artimiausia velniam folklore yra ragana. Milošo romane raganos broužų turi Tomo senelė Michalina, arba Misia. Su ragana ją sieja domėjimasis „visokiais burtais, dvasiomis ir pomirtiniu gyvenimu“ (MIS 16). Žinia, kad kažkas pamatė velnią ar kieno nors namuose vaidenasi, senelę Misią džiugina. Liaudišką priežodį „Pikta kaip ragana“ (LLPe: ragana) ati-tinka senelės Misios būdas: „Trankėsi durimis, kiekvieną plūdo“ (MIS 16). Liaudies pasakų

raganos turi chtoniškų išorės savybių: būna kuprotos, šlubos, aklos, didžiadantės, didžiaunosės. Senelės Misios chtoniškumas visų pirma pasireiškia per gyvūno bruožus: „Į žvėrelio snukutį panėšėjo jos didelė tiesi nosis“ (MIS 16); jos gyvenamasis kambarys metaforiškai pavadinamas dreve. Gamtiška Misios prigimtis nesileidžia sukultūrinama: senelė nepripažįsta reguliaraus valgymo ir šveičia viena, kai tik užsimano; nenešioja jokių marškinių, apatinių nei kikiškų; ne tik vasarą, bet ir rudenį, pėda prakirtusi ledą, eina į upę maudytis. Liaudies pasakų ragana savo namuose vaizduojama prie krosnies (Vėlius, 1987, 65). Namų erdvėje senelė Misia irgi lokalizuojama prie krosnies, tačiau jos elgesys kelia juoką: „Mėgstamiausias jos užsiėmimas žiemą buvo stovėti prie pečiaus užsiplėšus sijoną ir šildyti sėdynę“ (MIS 16). Romane nuolat pabrėžiamas senelės Misios abejingumas ar net priešiškus žmoniems, tačiau reikia pripažinti, kad naudojamos maginėmis priemonėmis, kurios natūralios folklorinėms raganoms, senelė Misia kitiems nekenkia. Vis dėlto mįslingas jos prigimties vitališkumas verčia manyti ją turint kažkokių mitinių galių: „Tomui atrodė, kad ji nulipdyta iš tvirtos medžiagos ir kad joje tiks kažkoks mechanizmas, kurio nereikia prisukti, *perpetuum mobile*, kuriam išorės pasaulis buvo nereikalingas“ (MIS 16).

Folklorinėje pasaulėvokoje neabejotinų mitinių galių turi kai kurie mirusieji: Milošo romane tokia yra savižudė Magdalena, buvusi gražuolė klebonijos šeimininkė. Mirusios Magdalenos siautėjimo ir jos įveikimo istorijoje atgyja folkloriniai tikėjimai apie grįžtančius numirėlius. Kaip ir liaudies sakmėse, Magdalenos vėlė pareina į vietą, kurioje buvo gyventa („nenorėjo palikti tų vietų, kur patyrė laimę“) (MIS 45). Jos vaidenimosi būdai tradiciniai: pirmiausia vėlė kelia triukšmą, kuris primena darbus virtuvėje, vėliau įvairiausi bildesiai ir žingsniai pasigirsta kitose klebonijos vietose, ant grindų ima lėkti daiktai, girdisi kažkas panašaus į juoką ir švilpavimą, galiausiai Magdalena naktį užpuola lovoje gulėjusį kleboną. Vaikščiojančių numirėlių agresyvumas, gyviesiems keliamas pavojus – dažnas mitologinių sakmių apie numirėlius motyvas (KLPTK III, 83–116). Kiek originalnesnis, tačiau iš esmės išsitenkantis folklorinėje pasaulėžiūroje, yra gandas, kad Magdalena joja ant balto žirgo nuo kapinių upės link, – tautosakoje anapusiniam pasauliui priklausantys personažai joja ar važiuoja dažniausiai baltais žirgais. Magdalena, pasirodo, jodinėjanti klebonijos bėriu – jis randamas visas putotas. Tuo ji panaši į sakmių raganą ar laumę, per naktį jodančias ūkininkų arklius (Vėlius, 1977, 109, 231). Dar vienas gana originalus motyvas – įsivaizdavimas, kad Magdalena „dabar, matyt, yra požemio galybių valdovė“ (MIS 48), mat ji esą įsakanti keltis ir pasirodyti kitai – „mahometono“ – dvasiai. Tačiau ir šiuo atveju mirusiųjų pasauliui priklausančios Magdalenos traktuotė neprieštarauja folklorinei pasaulėžiūrai. Lietuvių padavimuose apie prasmegusius miestus, dvarus, bažnyčias būtent moterys traktuojamos kaip prasmegusiųjų pasaulio valdovės (Skabeikytė-Kazlauskienė, 2002, 54–55). Atsikratyti besivaidenančios Magdalenos bandoma sakmėse įprastu būdu – žegnojantis ir šlakstant švęstu vandeniu. Deja, kaip ir sakmėse, tai nėra pats veiksmingiausias ginklas prieš vaikščiojančius numirėlius – Magdalena nenurimsta. Kai nepadeda ir egzortų skaitymas, ryžtamasi drastiškam, tačiau, pagal liaudies tikėjimus, itin patikimam kovos būdai – mirusiojo „nužudymui“ ir ypatingam palaikų perlaidojimui. Atkasus kapą, Magdalena karste randama gulinti ne aukštiełninka, o kniūbsčia – tai ženklas, patvirtinantis, kad ji – vaikščiojanti numirėlė. Šis motyvas pasitaiko ir sakmėse (KLPTK III, 98). Tai, kas padaroma su atkastu Magdalenos kūnu, atitinka mitologinėse sakmėse užfiksuotus perlaidojimo būdus (Korzonaitė, 2003, 173–174), tik sakmėse dažniau pakanka vieno veiksmo: arba nukirsta

galva padedama prie kojų, arba lavonas perduriamas kuolu, nors pasitaiko ir tokių sakmių, kuriose, kaip ir Milošo romane, naudojami abu. Folklore vaikščiojančiu numirėliu tapama dėl įvairių priežasčių. Viena jų – nesavalaikė mirtis – tiktų paaiškinti mirusios Magdalenos elgesį. Tačiau pasakotojo kaip spėlionė įvardyta Magdalenos vaidenimosi priežastis yra kitokia: ji siejama su nepagėdusiu atkastos numirėlės kūnu – esą gal Magdalena sutiko gašdinti žmones už teisę išsaugoti nesuyrantį savo kūną. O šis noras traktuojamas kaip pagoniškosios pasaulėžiūros liekana, kurią būtina įveikti: „Nukirsdami galvą, laužydami krūtinės kaulus, jie įveikė jos kūno puikybę, jos pagonišką prisirišimą prie savo lūpų, rankų ir pilvo“ (MIS 52). Taigi ir Magdalenos istorijoje pabrėžiamas pagonybės ir krikščionybės susidūrimas.

Priartėjus prie išvadų pirmiausia reikėtų pažymėti, kad beveik visa folklorinė medžiaga bent viena kita detale yra susieta su Isos upe – vaizduojamo pasaulio ašimi: pabrėžiama, kad senovinės dainos užrašytos prie Isos, žalčiams duodamas epitetas *vandens*, jie matomi plaukiantys Isa, vėlnių niekur kitur nėra tiek daug kaip prie Isos, viena iš senelės Misios raganiškumo savybių – maudymasis apledėjusioje Isoje, pagaliau net ir savižudė Magdalena matoma ant balto žirgo nujojanti prie upės.

Daugiausia naudojant mitinį mąstymą išsaugojusius folkloro žanrus (mitologines dainas, mitologines sakmes ir padavimus), romane siekiama kelių tikslų. Pirmia, norima patvirtinti, kad Isos kraštas yra archajinio kultūrinio palikimo saugotojas, ir parodyti, kad ir romano įvykių laiku Isos krašte mitofolklorinė pasaulėžiūra tebegyva. Antra, folklorinė medžiaga pasitelkiama siekiant atskleisti pagonybės ir krikščionybės sandūrą ir tarpusavio kovą, tebevykstančią tiek kolektyvinėje Isos slėnio gyventojų pasaulėžiūroje, tiek konkrečiame žmoguje. Trečia, orientuodamasis į folklorinius prototipus, rašytojas tipizuoja atskirus romano personažus.

O į antrąjį straipsnio pradžioje iškeltą klausimą – ar ateities kartos galėtų šiuo romanu pasinaudoti kaip folklorinės informacijos šaltiniu – turbūt reiktų atsakyti, kad romane esančią folklorinę medžiagą galima vertinti tik kaip antrinį etninės kultūros šaltinį ir, žinoma, nereikėtų jos sieti vien su Kėdainių kraštu – rašytojo tėviške. Romane panaudota folklorinė medžiaga atstovauja visai Lietuvai. Antra vertus, juk Isos kraštas simboliškai ir reiškia Lietuvą.

ŠALTINIAI

- RD I – Rėza, L. (1958). Lietuvių liaudies dainos, 1. Parengė J. Jurginis, B. Kmitas. Vilnius.
- KLPTK III – Kerbelytė, B. (2002). Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas, t. 3. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- MIS – Milošas, Č. (1991). Isos slėnis. Iš lenkų kalbos vertė A. Kalėda. Vilnius: Vaga.
- LPpE – Lietuvių patarlių ir priežodžių elektroninis sąvadas (2005–2007). Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas. <http://www.aruodai.lt/patarles/>.
- VŽ – Vietovardžių žodynas: internetinis leidimas (2007). Sudarė M. Razmukaitė, A. Pupkis. Vilnius. <http://vietovardziai.lki.lt/>.

LITERATŪRA

- Gudaitis L. (1998). Nuo Kauno iki Šetenių // Kūrėjo erdvė. Czesławo Miłoszo keliais: atspaudas iš „Darbų ir dienų“, 7 (16). Kaunas: VDU leidykla.
- Kalėda A. (1991). Sugrįžimas į vaikystės slėnį // Milošas Č. Isos slėnis. Iš lenkų kalbos vertė A. Kalėda. Vilnius: Vaga.
- Kerbelytė B. (1970). Lietuvių liaudies padavimai. Vilnius: Vaga.
- Korsakas K. (1965). Mikalojus Katkus ir jo „Balanos gadynė“ // Katkus M. Raštai. Vilnius: Vaga.
- Korzonaitė E. (2003). Žmogaus ir numirėlio bendravimas: išmonės ir realybės santykis folklore // Tautosakos darbai, 18 (15).
- Skabeikytė-Kazlauskienė G. (2002). Moteris lietuvių liaudies padavimuose // Tautosakos darbai, 16 (23).
- Slaviūnas Z. (1997). Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose // Tautosakos darbai, 6–7 (13–14).
- Vėlius N. (1987). Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: folklorinė velnio analizė. Vilnius: Vaga.
- Vėlius N. (1977). Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius: Vaga.
- Vėlius N. (1983). Senovės baltų pasaulėžiūra. Vilnius: Mintis.

Gražina Skabeikytė-Kazlauskienė

A FOLKLORISTIC IMAGE OF HOMELAND IN THE NOVEL
THE ISSA VALLEY BY CZESŁAW MIŁOSZ

Summary

The article reveals that the novel *The Issa Valley* by Czesław Miłosz aims to represent the Issa valley as a preserver of an archaic cultural heritage, mainly by using folklore genres which have preserved mythical thinking (mythological songs, belief legends and historical legends). It may be observed that nearly all folklore material at least in some detail is associated with the river Issa – the fulcrum of the represented world. In the novel, folklore material is employed when the author seeks to reveal a junction of paganism and Christianity and the battle between them, which continues both in the collective world outlook of the inhabitants of the Issa valley and in the inner world of a particular person. Orienting himself to folkloristic prototypes, the author in his novel epitomizes individual characters. Moreover, the article discloses that mythological songs about the Sun and the Moon, which in the novel are introduced as registered on the river Issa (Nevėžis is a prototype of Issa), in reality are taken from a song collection by L. Rėza *Dainos oder Litthauische Volkslieder* (1825), published in Lithuania Minor.