

Justyna Prusinowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

justyna.prusinowska@amu.edu.pl

<http://orcid.org/0000-0001-6188-3300>

Mitonimia międzywojennego Kowna

Kulturoznawcy nie wątpią, że „większość miast świata (czy to dużych, czy to małych) jest swoistym palimpsestem urbanistyczno-kulturowym, którego poszczególne warstwy odnoszą się do kolejnych etapów dziejów miasta czy regionu” (Maj, 2004, s. 41), przy czym nazywanie palimpsestu metaforą miasta nie jest już konieczne – miasto po prostu jest tekstem (Koschany, 2014, s. 281). Palimpsest to nic innego, jak właśnie „konfiguracja miasta” (Rewers, 2005, s. 22), „przestrzeń gubienia i znajdowania, pamięci i zapomnienia, niszczenia i budowania, spotkania i rozstania, narodzin i śmierci” (Karpińska, 2004, s. 165). Miasto jest wielopoziomowym, bogato rozgałęzionym skrzyżowaniem różnego czasu, różnych historii, idei, myśli, które pojawiają się, odchodzą, ulegają często na długi czas zapomnieniu, ale zdarza się, że w nowym kontekście powracają. Miasto przechowuje o każdej z warstw pamięć, którą poznać można dzięki pozostawionym w przestrzeni miejskiej różnorodnym śladom. Należą do nich między innymi nazwy przecinających miasta alei, placów, ulic, uliczek, zaułków oraz wzniesionych na nich obiektów różnego przeznaczenia – kin, kawiarni, szpitali, szkół, sklepów, fontann, pomników, schodów, parków czy skwerów, w których zakodowane jest nie tylko historyczne doświadczenie miasta, ale i zbiorowa pamięć jego mieszkańców. Takie właśnie ślady stanowią często mniej lub bardziej rozpoznawalny i uporządkowany rezerwar cech narodowej tożsamości i świadectwo

wielowiekowego trwania danej społeczności oraz jej przywiązania do tradycji kulturowych i świadomego ich pielęgnowania. Tożsamość miejsca określają w znacznym stopniu wpisane głęboko w tkankę miasta mitonimy.

Agnieszka Myszka nazwy obiektów upamiętniających bóstwa pogańskie (w tym konkretnym przypadku: słowiańskie) nazywa tradycyjnymi i wymienia jako jeden z licznych podtypów nazw związanych z niematerialnym dziedzictwem kultury, które to z kolei wyewoluowały z grupy nazw pamiątkowych – powstałych dla upamiętnienia kogoś lub czegoś (Myszka, 2016, s. 96). Badaczka podkreśla, że:

nazwy pamiątkowe utrwalają SWOICH nie tylko w sensie przestrzennym czy czasowym, ale też SWOICH jako współtworzących historię: królów, wodzów, myślicieli, przede wszystkim jednak jako tworzących naszą kulturę (w różnych jej wymiarach) [...]. Do grupy nazw wyznaczających wspólny, czyli SWÓJ krąg kulturowy należą także miana przywołujące sylwetki bohaterów literackich czy filmowych [...], odwołujące się do początków państwowości czy początków miast [...], utrwalające słowiańskie bóstwa czy tradycje (np. ulice: *Światowida, Marzanny, Sobótki*), a także osoby, które stały się narodową legendą [...] (Myszka, 2016, ss. 366–367).

Nadawanie ulicom nazw mitologicznych jest więc jednym z narzędzi pozwalających na silne zaznaczenie obecności, zakreslanie w miejskiej przestrzeni „swoich” kręgów kulturowych i tej przestrzeni zdefiniowanie.

W miastach polskich nazewnictwo mitologiczne (najczęściej plateonimy) jest dość skąpe i nieczęsto spotykane, a dodatkowo jeszcze nie jest ono słowiańskie, ale słowiańsko-bałtyjskie. Lucyna Przybylska prowadząca badania nad urbanoniimią doliczyła się w polskich miastach wojewódzkich ledwie kilkunastu ulic, którym nadano nazwy związane z dawną religią Słowian i Bałtów (nie zauważa warszawskich ulic Dziwożony oraz Znicza) (Przybylska, 2011, s. 172). Większość mitonimów rozrzuciona jest w przestrzeni miast Polski dość chaotycznie, a ich dobór odczytywać można jako dzieło przypadku bądź swobodnych skojarzeń. Często dawne bóstwa (zwykle Perkuna, Światowida, Swaróżyca, Trygława oraz demoniczną Dziwożonę) stawiano w jednym szeregu z postaciami bajecznymi i bohaterami literackimi utworów Mickiewicza, Słowackiego czy Kraszewskiego, a to z kolei może wskazywać na to, że dla pomysłodawców nazw ulic nie były one niczym więcej, jak tylko wytworami wyobraźni i nieodzownym elementem romantycznej przeszłości. Z drugiej strony nadawanie takich właśnie nazw odzwierciedla trwającą przez pewien czas modę na zasiedlanie przestrzeni zurbanizowanej postaciami budzącymi skojarzenia ze słowiańskością, ludowością, baśniowością, sielankowością czy folklorem, a więc szeroko pojętą swojskością. Analizująca urbanoniimię Rzeszowa A. Myszka zauważa, że w latach 1946–1967 większość nadawanych ulicom tego miasta nazw związanych z niematerialnym dziedzictwem kulturowym odwołuje się właśnie do „polskich tradycji, legend, wierzeń i do literatury (*Krakusa, Lecha, Litawora, Światowida, Jana Twardowskiego, Wandy, Witolda, Zagłoby, Grażyny*)” (Myszka, 2016, s. 111). Taką

toponimię od przełomu lat 50./60. po lata 70. XX wieku zyskują też włączone w granice kilku polskich miast wsie (Naramowice, Kaliszówka, Mistrzejowice, Rury), których obszar do dzisiaj znajduje się poza centrum, niekiedy nawet na odległych peryferiach miast.

Ze zgoła odmienną sytuacją spotkać się można w Kownie na Litwie. W przestrzeni miejskiej nazwy powiązane wyłącznie z pogańskimi Bałtami można liczyć w dziesiątkach (jest to ewenement także i na mapie Litwy), a co ważniejsze, większość z nich noszą ulice i inne obiekty mieszczące się w ścisłym centrum. W pewien sposób rekonstruują one pierwotny tekst tego miejsca i wytyczają na nowo przestrzeń mityczną, która w przypadku kowieńskim nie została wymazana czy też przesłonięta kolejnymi warstwami czasu. Dzięki nim Kowno ma wyraźnie nakreśloną tożsamość, która rozchodzi się od dzisiejszego centrum w stronę wciąż przesuwających się granic przedmieść. Tadeusz Sławek formułuje ogólną uwagę, że:

w mieście są dwa miasta: jedno, które odpowiada starannie wyrysowanym w planach przebiegom ulic, w którym życie jest ściśle regulowane administracyjno-komunikacyjnymi dyrektywami, i drugie – które odsłania się dopiero uważnemu spojrzeniu, w którym wspomniane regulacje ulegają znamienym przemianom (Sławek, 1997, s. 23).

Właśnie to drugie miasto, sieć rozpiętych w przestrzeni miasta śladów (bo nie są to wyłącznie znaki), stanowi w przypadku kowieńskim wyjątkowo pasjonującą lekturę. Kowieńskie mitonimy są z jednej strony tekstem stworzonym przez urbanistów, planistów, radę miasta, z drugiej zaś – zapisano je niezwykle głęboko w tradycji, co z kolei wymaga umieszczenia ich w ściśle określonym kontekście oraz odpowiedniej interpretacji. W odróżnieniu od nazewnictwa tradycyjnego spotykanego w przestrzeni choćby polskich miast, z kowieńskich nazw mitologicznych zbudowano tekst pokaźnych rozmiarów, który dostępny jest dla uważnego widza niemalże w technologii *pop-up*. Powtarzając za Koschanym,

każda warstwa „wierzchnia” [...] odsyła do warstwy „spodniej”. Pod widoczną manifestacją (to, co dostępne zmysłom, chociaż w metaforze palimpsestu głównie chodzi o wzrok) ukrywa się znaczenie (Koschany, 2014, s. 279).

Celem artykułu jest opis i analiza przestrzeni nazewnicznej Kowna. Ta specyficzna tkanka składa się z kilku warstw mitologicznych, które nakładając się na siebie i ściśle ze sobą wiążąc, tworzą coraz to głębsze sensory, dzięki czemu pełniej zrozumieć można przestrzeń społeczną miasta i jej użytkowników (por. Załęcki, 2003, ss. 133–149). Nazewnictwo związane z pogańską przeszłością Bałtów, bo nie wyłącznie Litwinów, ale też i Prusów, pojawia się zasadniczo w trzech okresach istnienia miasta: 1) w międzywojniu, kiedy to Kowno rozkwitało, będąc stolicą Litwy; 2) na przełomie lat 80. i 90. XX wieku; 3) po wstąpieniu Litwy do Unii Europejskiej w roku 2004. Znamienne jest to, że nadawanie obiektom nazw mitologicznych jest szczególnie intensywne w latach 20.–30., a więc wówczas, gdy Kowno funkcjonuje jako oś, wokół której

kształtuje się tożsamość narodowa i zawiązuje poczucie przynależności do państwa. Symboliczny powrót do czasów, kiedy to plemiona bałtyjskie cieszyły się niezależnością i miały własny, uporządkowany system religijny oraz upamiętnienie tego wycinka dziejów szczególnie w plateonimach – elementach pomagających orientować się w przestrzeni miejskiej, a więc takich, których nie można nie zauważyć, traktować należy jako jeden z ważniejszych aktów składających się na proces osławiania miejsca naznaczonego wcześniej w nim obecnością hegemonów: Cesarstwa Rosyjskiego i Cesarstwa Niemieckiego. Dodatkowo, ogromne znaczenie ma fakt, że nazewnictwo tego typu umieszczono w śródmieściu, bo właśnie ono tradycyjnie rozumiane jest jako „miejsce «centralne» o charakterze świątynnym” (Sławek, 1997, ss. 19, 23), które rzadko staje się w pamięci nieobecne. W jakimś sensie Kowno wyrasta więc na ogólnolitewską świątynię, w której dba się o zabezpieczenie i podtrzymywanie wspólnej pamięci o przeszłości. By ją jednak zbudować, konieczne jest usunięcie śladów po „obcych”. Proces ten rozpoczyna się już w pierwszych miesiącach 1919 roku, kiedy to nazwy litewskie otrzymuje kilka pierwszych ulic położonych w śródmieściu (Balkus, 2020, s. 50). W sierpniu kolejnego roku Departament Samorządowy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych wydaje okólnik, w którym nakazuje się zmienić urbanonimy niemieckie na litewskie, a patronami ulic ustanowić osoby ważne w dziejach Litwy lub szczególnie drogie społeczeństwu (Balkus, 2020, s. 51). W roku 1922 zamieszczono w prasie artykuł *Nowe nazwy ulic* (oryg. lit. *Nauji gatvių vardai*), rozpoczynający się od słów:

Byli gospodarze Kowna nadali miejskim ulicom najróżniejsze nazwy. Do jednych z tych ulic przyłgnęły rosyjskie imiona, innym nadano imiona za czasów okupacji niemieckiej, a jeszcze inne otrzymały nazwy już po utworzeniu Republiki Litewskiej. Oprócz tego nie mało jest ulic i uliczek, dla których imion zabrakło. Żadnego systemu w nazewnictwie tych ulic nie widać, a nazwy nadawano najczęściej z doskoku (K. I. B., 1922b, s. 5; tłum. J. P.).

Władze miasta stawiają sobie za cel rozwiązanie tej sytuacji i oczyszczenie przestrzeni z nazw, „które nic wspólnego z Kownem nie mają” (K. I. B., 1922b, s. 5; tłum. J. P.). Dokonany chwilę później wybór mitonimów nie może więc być dziełem przypadku, ale dokładnie przemyślaną strategią, której realizacja w sposób niebudzący wątpliwości wskazywać miała na moment narodzin miasta i zdefiniować jego *genius loci*. Dodać należy, że do dzisiaj nie wpisano na mapę Kowna żadnego plateonimu, który upamiętniałby bóstwo czczone przez inne ludy, aniżeli bałtyjskie. W odróżnieniu od przestrzeni miast polskich, na kowieńskim Olimpie panuje zdecydowanie większy porządek, choć nie ustrzeżono się błędów, wprowadzając nań bóstwa o litewskim, co prawda, ale jednak sfalszowanym rodowodzie.

Być może za punkt wyjścia do stworzenia mitologicznego obrazu tymczasowej stolicy służy najświetniejszy budynek wznoszący się ponad mapę mitonimów, a mianowicie kamienica, którą od początku wieku XIX nazywa się *Domem Perkunasa*

(*Perkūno namas*) (Jankevičienė, 1991, ss. 64–67). Jest on stosunkowo niewielkich rozmiarów i powstał w pierwszych dziesięcioleciach wieku XVI na zamówienie zamężnych mieszczan (Kiaupa, 2010, s. 361), ale życie zaczyna dopiero w okresie romantyzmu, kiedy to, niczym bluszczem, obrasta legendą i w pewien sposób symbolizuje świat pogańskich Bałtów¹.

Znacznie skromniejszy, ale mający nie mniej ciekawą historię jest inny obiekt na mapie Kowna – fontanna, o budowie której w październiku 1923 roku donosi tygodnik „Karys”: „Muzeum Wojskowe się stroi. Kończy się już urządzenie fontanny w parku Muzeum Wojskowego. Zdobi ją ofiarowany przez hr. Alfr. Tyszkiewicza bożek Kaukelis” („Karo Muzejus”, 1923, s. 482; tłum. J. P.). Oprócz rzeźby Tyszkiewicz przekazuje Muzeum także płótno Władysława Leszczyńskiego (1852–1916), namalowane w stulecie złożenia w katedrze wileńskiej przysięgi na wierność Napoleonowi w roku 1812 oraz osiem tuj, które okalać miały pomnik „Poległym za wolność Litwy” („Žuvusiems už Lietuvos laisvę”) projektu Juozasa Zikarasa (*Kovų už tautos laisvę*, 2016, s. 25). Zestaw przedmiotów podarowanych Muzeum był więc bardzo różnorodny, a obecność w nim Kaukelisa zdobiącego wcześniej fontannę w pałacowym ogrodzie Tyszkiewiczów w Kretyndze, jest największym zaskoczeniem. Imię nadane figurze jest zdrobnieniem od słowa *kaukas*, którego pochodzenie stara się szczegółowo objaśnić Antoni Mierzyński:

[...] są we wierzeniu litewskim demony znane z nazwy *kaukai* od *kaukas* krośnię. *Kaukai* (plur. u ŁASICIĘGO: *kauki e*) są to karłatka brodate, nie wyższe nad palec jeden, a widzą je jedno ci, którzy w nie wierzą, inni zaś nie. Gdzie one przebywają tam szczęście się mnoży z dobytkiem. MAŁECKI nazywa je *Barstuccae*. I ta forma jest błędna, lepiej od niego pisze STRYJKOWSKI: *Parstuki*. Noszą one rozmaite nazwy, odnoszące się mianowicie do pierwiastku *prst*, *parst*, oznaczającego palec. – Że zaś po litewsku palec: *pirsztis* więc radniej nazwać je *Pirsztukai*; w polskim ten pierwiastek znajdujemy we wyrazach *na-parst-e-k*, *pierścień* t. j. *perst-e-ń*. Indziej nazywają się takie karłatka po prostu *niksztis* t. j. pierwszy palec, wielki palec, czyli ksiuk, niemieckie *Dauen*, ztąd *Däumling* krośnię. SCHLEICHER podaje nam powiastkę litewską o takim

¹ Dom znajduje się w samym sercu starego Kowna, przy ulicy Aleksoty (*Aleksoto g.*) 6. Jest to bez wątpliwości jeden z najczęściej odwiedzanych adresów przez turystów, ale niewielu zdaje sobie zapewne sprawę, że wiąże się on nie z jednym, ale z dwoma litewskimi bóstwami. W platonimie upamiętniona została Aleksota, a więc, zdaniem Narbutta, litewska Wenera, Milda, bogini „miłości i zalotnictwa” (Narbutt, 1835, s. 61), która właśnie w Kownie miała być „szczególniej uwielbianą” [...]; jedno z przedmieść, tego starożytnego bardzo, miasta, nazywa się dotąd *Alexota*” (Narbutt, 1835, s. 61). Nie jest to prawdą, gdyż Mildę powołał do życia sam Narbutt na kartach *Mitologii litewskiej*, gdzie też dla uwiarygodnienia jej istnienia podał nawet wiadomość o cynowej figurce bogini, którą miano odnaleźć przy okazji remontu kowieńskiego probostwa i zaraz doszczętnie zniszczyć, gdyż wywołała zgorzienie (Narbutt, 1838, s. 83). Nieprzemijającą popularność zapewnił Mildzie J. I. Kraszewski, który w poemacie *Witolorauda* (1840; 1846) uczynił zeń jedną z głównych, tragicznych bohatererek. Imię jej nadano również ulicom kilku litewskich miast, w tym Kowna (w roku 2013).

krośnięciu: ape nikshti. Znamy także *diminutivum*: niksztukai; we Wielkopolsce słyszałem wyraz krześlak ale w znaczeniu poczwary, bo demony i bóstwa pogańskie przechodzić zwykły po zaprowadzeniu chrześcijaństwa w złe duchy, potwory, czarownice itp. Polacy na Prusach i na Pomorzu znali je i dotąd znają pod nazwą krośnięta, dremni (t. j. drobni) i drumne (t. j. drobne, małe); chodzą one zazwyczaj w czerwonych czapczkach i w sukniach czerwonych. W Lubelskiem nazywają je „sporysze” od przysparzania dobytku (Mierzyński, 1870, ss. 19–20).

Odpowiedzi na pytanie: *Co robi krasnoludek na Placu Jedności?* (oryg. lit. *Ką veikia nykštukas Vieniybės aikštėje?*), bo właśnie taką nazwę (lit. *Vieniybės aikštė*) nosi rozległa przestrzeń przed Muzeum Wojskowym im. Witolda Wielkiego w Kownie, zabudowana pomnikami wybitnych dla kultury litewskich postaci, pomnikiem nieznanego żołnierza, drewnianymi, ludowymi krzyżami, piramidą z płonącym w jej wnętrzu wiecznym ogniem oraz właśnie fontanną z centralnie umieszczonym krasnalem, szukali Vytautas Petrušonis² (Petrušonis, 1990, s. 5, 2004, ss. 57–62) oraz Sabina Krūminaitė (Krūminaitė, 2007, ss. 267–278). Co zaskakujące, żadne z nich nie decyduje się rozwikłać zagadki imienia figury i potraktować je jako punkt wyjścia dla swoich badań. Obydwoje skupiają się na rozwikłaniu symboliki krasnoludka jako rzeźby, której w „specyficznym centrum narodowo-sakralnym w Kownie, w byłej tymczasowej stolicy Litwy” (Petrušonis, 2004, s. 58; tłum. J. P.), nikt nie dostrzegął, a przecież nie mogła ona, ich zdaniem, stanowić jedynie dekoracji.

Krūminaitė zwraca uwagę przede wszystkim na to, że krasnoludek – niewielkich rozmiarów istota, symbolizuje kulturę, a więc jego obecność pośród pomników zasłużonych dla Litwy postaci, „jak gdyby syntezuje wszystkie kodowane przez nie sensory i staje się uogólniającym je semantycznym centrum” (Krūminaitė, 2007, s. 272; tłum. J. P.). Źródło, sprowadzone do strzeżonych przez krasnali skarbów, rozumieć można więc ogólnie jako kulturę, a strażnika – jako symbol narodu (Krūminaitė, 2007, s. 272). Dodatkowo powołuje się też litewska badaczka na J. R. R. Tolkiena, który pisze, że jedną z charakterystycznych dla skrzatów cech jest ochrona i pielęgnowanie ojczystego języka, a więc i tak odbierać można obecność krasnoludka na placu jako strażnika języka wyrażonego przez postać tryskającego źródła (Krūminaitė, 2007, s. 272).

Zdanie Petrušonisa jest podobne, uważa on, że krasnoludek jest „koncentracją” i „krystalizacją” zmierzchu, który prowadzi w przyszłość i zachęca do odrodzenia (Petrušonis, 1990, s. 5). Będąc ucieleśnieniem ciemności i podziemia, nie niesie jednak ze sobą zła, ale symbolizuje „znoszoną” rzeczywistość i przypomina o nieograniczoności losów świata (Petrušonis, 1990, s. 5). Szerzący się wokół mrok jest w tym konkretnym przypadku otoczony światłem bijącym od innych, ważnych dla wolnej Litwy postaci, które chroni przed profanacją (Petrušonis, 1990, s. 5). Krasnoludek

² Te same informacje powtarza V. Petrulis (Petrulis, 1990, s. 25).

w opinii badacza jest jednym z istotniejszych fragmentów zakodowanego w Placu Jedności tekstu, skupionego wokół idei jedności – duchowej jedności, która stanowi podstawę świata. Rolą tego anonimowego bohatera jest stworzenie przyszłości Litwy (Petrušonis, 1990, s. 5).

Interpretacje litewskich badaczy koncentrują się wokół idei narodu, jego wartości, tożsamości i przyszłości. Ich myślenie o Placu Jedności zbieżne jest więc z ideą, jaka przyświecała budowniczym założenia architektonicznego, bo przecież reprezentacyjny ogród przy Muzeum od samego początku planowano jako jego przedłużenie, „oba elementy, nawzajem się uzupełniając, miały tworzyć całość i odzwierciedlać zrealizowaną ideę litewskiej państwowości oraz walki o nią” (*Kovų už tautos laisvę*, 2016, s. 40; tłum. J. P.). Zarówno Petrušonis, jak i Krūminaitė zapomnieli jednak, że żaden z elementów parku – uczytelnionej idei litewskości, który w okresie międzywojennym służy jako centralny plac miejski, gromadzący z okazji różnych uroczystości, zarówno państwowych, jak i chociażby Sylwestra, tłumy mieszkańców i gości, nie może być przypadkowy. Także bożek Kaukelis jako jeden z elementów pomnika wolnej Litwy musi nawiązywać do mitycznych prapoczątków narodu i symbolizować ciągłość kulturową. Fontanna wpisuje się w przyświecające założycielom muzealnego kompleksu idee i realizuje zakodowaną w nim misję, której nie może przecież wypełniać „obcy” krasnoludek. Pomysłodawcy muzeum planują „zbudować przyszłym pokoleniom pomnik tego, jak Litwa, przez wieki uciskana przez wrogów, odrzuciła więzy niewoli i z bronią w ręku, poprzez cierpienie i walkę, sięgnęła po swoją niepodległość” (Basanavičius, 1924, ss. 2–4; tłum. J. P.), a rzeźba litewskiego bóstwa jest jednym z unaoczniających ten fakt elementów.

Krūminaitė zauważa jedynie, że krasnoludek

odpowiada swemu mitologicznemu wizerunkowi: głowa nakryta spiczastą czapką, długa broda, umięśnione ręce, przy pasku zawieszona latarnia (by móc poświecić sobie w podziemiach), na plecach przy pasku zamocowana pochwa z kilofami (oczywiste wskazanie na górnictwo) oraz buty górnika są podstawowymi atrybutami krasnoludka (Krūminaitė, 2007, ss. 268–269; tłum. J. P.).

W poszukiwaniu uzasadnienia dla obecności krasnoludka w centrum nowego Kowna, właściwsze wydaje się zwrócenie uwagi nie na wygląd czy strój, bo nie ma to dla rozważań większego znaczenia, ale metryczkę, z którą zostaje w Muzeum zdeponowany. W międzywojniu przypisano rzeźbie, pomimo jej niemożliwej do ukrycia zewnętrzności (z pewnością nie była to postać wzorowana czy też mająca jakikolwiek związek z mitologią Bałtów, ale przedmiot sprowadzony przez Tyszkiewiczów z którejś z europejskich pracowni), konkretną rolę do odegrania.

Według Krūminaitė, rzeźbę nazwano imieniem pogańskiej istoty mitycznej po to tylko, by zamaskować jej obcość. Jej zdaniem, w litewskiej przestrzeni kulturowej krasnoludki nie są zjawiskiem częstym i budzącym konotacje z litewskością

(już krótki wyjątek z opracowania Mierzyńskiego temu przeczy, a jest to tylko jedno z licznych wymieniających je źródła), i pomimo że, jak zauważa, istnieją pewne związki pomiędzy krasnoludkami i kaukami, to jednak brązowa figura podarowana Muzeum przez Tyszkiewicza z pewnością nie jest, jej zdaniem, kaukiem (Krūminaitė, 2007, s. 271). Zdecydowanie nie można się z tym stwierdzeniem zgodzić. Mateusz Pretoriusz w ukończonym w 1698 roku siedmiotomowym dziele *Deliciae Prussicae* podaje taki oto opis barzduków, czyli *kaukai*:

muszą być one malutkimi, i w ich [Nadrawów] rozumieniu, boskimi ludkami ziemi, gdyż prosty nadrawianin jest przekonany, że można je jeszcze znaleźć pod ziemią, pod czarnym bzem. Opowiadają, że są to całkowicie malutcy ludkowie, których broda sięga kolan, cała postać jest długości palca, mężczyźni mają zazwyczaj na głowie czerwone czapeczki, a kobiety białe chusty (Pretoriusz, 2006, ss. 292–293; tłum. z przekł. lit. J. P.).

Co prawda, litewskim krasniętom zarówno strój, jak i narzędzia górnicze były obce, ale nie oznacza to, że nie wydobywały cennych przedmiotów. Wręcz przeciwnie, także i one, poprzez znoszenie do domu gospodarza produktów pochodzących z ziemi, upraw lub hodowli, najczęściej zboża, mleka czy chleba, przyczyniać się miały do pomnażania majątku. Algirdas Julius Greimas podkreśla, że:

Kaukas przynosi nie jakieś materialne bogactwo, a tak zwane *skalsa* (lit. ‘zapas’, ‘dostatek’, ‘obfitość’, ‘oszczędność’), co można interpretować jako właściwość mityczną używanego przedmiotu, dzięki której albo się on zupełnie nie zużywa, albo zużywa, ale bardzo powoli (Greimas, 1990, s. 39; tłum. J. P.).

Dzięki *Kaukelisowi* źródło staje się więc niewyczerpane, a przede wszystkim, jest to źródło wartości cenniejszych, aniżeli dobra materialne (pisze o tym sama Krūminaitė). Co do stroju karzełka, to ponownie przywołać tutaj trzeba Greimasa i jego cenną uwagę:

To, że *kaukas* objawia się nagi w miejscu, w którym nastąpi jego udomowienie, i że jego integracja ze społeczeństwem kultury dokonuje się poprzez jego ubieranie, pokazuje, że umowa akulturacyjna ulokowana jest w *izotopii kultury westymentarnej*, a przejście od *stanu przyrody* do *stanu kultury* odbywa się za pomocą kategorii semantycznej *nagie vs. ubrane* (Greimas, 1990, ss. 45–46; tłum. J. P.).

Badacz podkreśla, że termin ‘udomowienie’ rozumieć można nawet szerzej – jako ‘uczłowieczenie’, a by uargumentować swą tezę, przywołuje odpowiedni fragment z Pretoriusza i stwierdza: „zmiana statusu, będąca jednocześnie także i zmianą osobowości, niesie ze sobą [...] i zmianę imienia [...]” (Greimas, 1990, s. 46; tłum. J. P.). Pojawienie się *Kaukelisa* w muzealnym ogrodzie i jego „ubranie”, „obrośnięcie” w nowe sensy, znaczenia, a w końcu zrośnięcie z nową przestrzenią sprawia, że staje się nie tylko *swaim*, ale i „*istotą kulturową*” (Greimas, 1990, ss. 47–48; tłum. J. P.). Nie można jednak zapomnieć, że proces „ubierania” jest długotrwały.

Na jednej z międzywojennych fotografii, jeszcze na tle pierwszej siedziby Muzeum, urządzonej w starej cerkwi, rzeźba prezentuje się jako centralny punkt fontanny przypominającej leśne oczko porośnięte wodną roślinnością. Przywołać można w tym miejscu słowa Ewy Rewers: „Na początku było źródło” (Rewers, 1997, s. 41), a

miasto jako centrum świata, centrum miasta zwrócone w stronę źródła, kontemplując swe odbicie staje się nostalgicznym, figuratywnym odpowiednikiem poszukiwania scentralizowanej prawdy. Wraz z mnożeniem się i komplikowaniem funkcji przestrzeni miejskiej, a także architektury, lustro wody przesuwano się bowiem z obrzeży miasta do jego centrum. Wykorzystaniu naturalnych zbiorników i cieków wodnych towarzyszyło planowe wytyczanie przestrzeni otwartych i zamkniętych zbiorników sztucznych. Sadzawki, fontanny budowane przed szczególnie okazałymi gmachami miały zapewne pełnić również funkcję źródła (Rewers, 1997, s. 42).

Muzeum Wojskowe im. Witolda Wielkiego wraz z ogrodem i założoną w nim fontanną staje się za sprawą intensywnego „udomawiania” nowym centrum miasta, przede wszystkim kulturowym, które w zmienionej sytuacji politycznej zaczyna pełnić nieomal w sensie dosłownym rolę źródła litewskości. W krótkim czasie przestrzenie je okalające zbliżają się do niego, dopasowują, na pustych placach wyrastają imponujące gmachy przeznaczenia publicznego, przykładowo Bank Ziemski czy też okazałe kamienice prywatne. W 1934 roku Muzeum Wojskowe dysponuje już nową, okazałą przestrzenią, w której dwa lata później inauguruje swą działalność również Muzeum Kultury. Park i umieszczona przed wejściem do połączonych placówek kulturalnych fontanna stanowi oś całego kompleksu, swoistą taflę, w której przeglądają się wciąż narastające warstwy litewskiego tekstu.

Za czasów Związku Radzieckiego muzeum traci swe imię, prezentowane w nim eksponaty ulegają wymianie lub zniszczeniu, a park nie odzwierciedla litewskiej pamięci. Znajdujące się w nim obiekty małej architektury (pomniki, rzeźby, pamiątkowe tablice, wieczny ogień) w 1949 roku usunięto, a od roku 1970 nad zdegradowaną i zajętą przez „obcych” bohaterów przestrzenią, zwaną już nie Placem Jedności, ale imieniem rewolucyjnego poety Juliusa Janonisa, zaczyna górować Lenin (jego pomnik po dwudziestu latach zdemontowano, by park ponownie „oswoić”). „Brak swojskości wiąże się [...] z brakiem więzi człowieka z miejscem, dezintegracją społeczną, alienacją jednostki i zniweczeniem” (Rykiel, 2005, s. 68), pisze Zbigniew Rykiel i nie można nie przyznać mu racji, przyglądając się krajobrazowi architektoniczno-kulturowemu placu po barbarzyńskiej przemianie. Oprócz okaleczonego budynku Muzeum, przetrwał ten trudny czas jeden jeszcze element – Kaukelis, w którym nie dopatrzono się symbolu ideologii narodowej i jako nieszkodliwy pozostawiono. I tak oto, pomimo lokowania samej fontanny w różnych miejscach muzealnego ogrodu, „stał się [on] jedynym niemym świadkiem sowieckich represji” (Krūminaitė, 2007, s. 269; tłum. J. P.). Mało kto zna dzisiaj rzeźbę pod imieniem, z którym trafiła do Muzeum. Dla wielu przechodniów jest to po prostu bezimienny

krasnołudek, choć z drugiej strony, nazwanie go krasnołudkiem można odczytywać jako zamknięcie procesu udomowienia i zaliczenie ubranej w litewskość istoty w poczet „swoich”.

Kaukas nie znika jednak z map topograficznych Kowna. Wręcz przeciwnie – w dużej liczbie spotkać go można w innej dzielnicy miasta – Zielonej Górze (*Žalia-kalnis*), gdzie, co ciekawe, pojawia się w tym samym 1923 roku, co i Kaukelis, na Placu Jedności.

Proces przyłączania do miasta poszczególnych rejonów, które złożyły się na Zieloną Górę, trwa od 1871 do 1919 roku, a jej projekt urbanistyczny, opracowany przez duńskiego inżyniera Petera Mariusa Frandsena (1884–1974) i miejskiego urzędnika, inżyniera Antanasa Jokimasa (1894–1964), powstaje w latach 1922–1923 („Del miasto”, 1923, ss. 1–2), by później być jeszcze wielokrotnie dyskutowanym i modyfikowanym. W połowie roku 1923 gazeta „Lietuva” publikuje interesujące rozważania Jokimasa na temat planowania miasta nowoczesnego, odpowiadającego na potrzeby mieszkańców, biorących czynny udział w jego tworzeniu. Autor podkreśla, że każdy naród ma inne upodobania i przyzwyczajenia, stąd biorą się też różnice w wyglądzie miast oraz stosowanych rozwiązaniach urbanistycznych. Plan Kowna ma czerpać z najlepszych wzorców europejskich i opierać się na „kulturowym fundamencie, odpowiadającym na najnowsze potrzeby ekonomiczne, estetyczne i higieniczne” („Apie naują”, 1923, s. 2; tłum. J. P.), a „zadanie to bardzo duże i ważne, i żaden człowiek, ani żadna instytucja nie mogliby go wykonać bez szerokiej współpracy społeczeństwa, jego akceptacji i krytyki” („Apie naują”, 1923, s. 2; tłum. J. P.). Przy okazji Jokimas zauważa, że w kształcie miasta zawsze odbijają się „wewnętrzne wydarzenia, które na przestrzeni długich stuleci przeżywali jego mieszkańcy” („Apie naują”, 1923, s. 2; tłum. J. P.), a więc dostrzega warstwowość przestrzeni, którą zlecono mu nadpisywać.

Nową dzielnicę już w 1922 roku typowano na centrum administracyjne stolicy, w którym znaleźć się miało miejsce dla prezydentury, siedzib sejmu, parlamentu, ambasad, sądów, uniwersytetu, szkół, kościołów i cmentarzy różnych wyznań, fabryk, lekarskich gabinetów, obiektów sportowych, parków, zwierzyńca, kin, restauracji oraz oczywiście okazałych domów prywatnych otoczonych zielenią (por. K. I. B., 1922a, s. 2). Do wybuchu II wojny światowej część tylko planów udaje się zrealizować, w innej już sytuacji politycznej i ekonomicznej, większość z nich przestaje być aktualna. Obecnie jest to jedna z największych dzielnic mieszkalnych Kowna, która co prawda czasy międzywojennej świetności ma już za sobą, ale jej zapomnienie i oderwanie od centrum zadecydowało o specyficznym mikroklimacie miejsca.

Zielona Góra rozłożyła się na dwóch masywach – Kaukas (*Kauko masyvas*) oraz Perkūnas (*Perkūno masyvas*). W obrębie tego pierwszego zrealizowano imponujący projekt zespołu architektonicznego, który Stasys Kudokas przygotował na podstawie planów Feliksasa Vizbarasa. Składa się nań oddana do użytku na początku lat 20.

droga, następnie ulica (*Kauko gatvė*), a w końcu Aleja Kaukasa (*Kauko alėja*)³, a także z początku drewniane, a od 1936 roku betonowe schody Kaukasa (*Kauko laiptai*), tryskająca na niewielkim placu u podnóża schodów fontanna Kaukasa (*Kauko fontanas*) oraz budowany od 1935 roku basen Kaukasa (*Kauko baseinas*). Do zespołu przynależy też stacja wodociągów i kanalizacji zbudowana w roku 1929 na miejscu fortu VII i od tego momentu w kolejnych latach rozbudowywana (Kančienė, 1991, s. 68). Zdaniem J. Kančienė „zespół budynków stacji i schodów Kaukasa jest jednym z najlepszych przykładów artystycznie zinterpretowanego budownictwa utylitarne- go w architekturze Litwy okresu międzywojennego” (Kančienė, 1991, s. 69; tłum. J. P.). Pomimo początkowego niezadowolenia ze strony mieszkańców, którzy zarzucaли władzom miasta „szlifowanie” góry pod zbędną sadzawkę, zamiast zaspokajania pilniejszych potrzeb („Kauno gatvės”, 1935, s. 7), nowy kompleks wypoczynkowy staje się w krótkim czasie kolejną perełką Kowna.

Wspomniany architekt Feliksas Vizbaras buduje dla siebie w jego bezpośrednim sąsiedztwie już w 1923 roku dom, którego romantyczna, neobarokowa sylwetka góruje nad miastem. Obecnie tzw. *Biały Zameczek* (*Baltoji pilaitė*), w okresie radzieckim przebudowany i przystosowany dla potrzeb kawiarni „Kaukas” („Kauko kavinė”), jest betonową ruiną, w której trudno rozpoznać jeden z symboli międzywojennego Kowna. Tradycję zaś kulinarną miejsca, choć z dużo mniejszym powodzeniem ze względu na położenie na uboczu, kontynuuje działający tuż przy pustym basenie bar „Kaukita”. Mnogość obiektów związanych z *kaukasem* wiązać się ma ze wpływającą niegdyś po zajmowanym dzisiaj przez schody z boku rzeczką Kaukas, która wpadała do niewielkiego, nieistniejącego już jeziora o tej samej nazwie (miało się ono znajdować na obszarze dzisiejszego Placu Niepodległości) (Javaitytė, 2017).

Główną osią masywu Perkūnasa z kolei, przebiegającą niedaleko miejsca, gdzie w 1944 roku wysadzono stację radiową (pierwszą na Litwie), jest prestiżowa i zamieszkiwana z początku przez kowieńskie elity Aleja Perkuna (*Perkūno alėja*)⁴. Wytoczono ją w roku 1927 wraz z odchodzącym od niej Placem Perkuna (*Perkūno aikštė*) o ciekawej formie sześciokąta. Założenie powstało w dąbrowie i choć wiele drzew wycięto pod przyszłą ulicę i domy mieszkalne, to do dziś właśnie dęby, a więc drzewa poświęcone bogu grzmotu, przeważają w tej dzielnicy. Z Aleją sąsiaduje od wschodu imponujących rozmiarów park Dąbrowa (*Ažuolynas*), największe tego typu założenie w Europie, na którego terenie rośnie około tysiąca dębów w różnym wieku.

Bardzo ciekawy jest trzeci zakątek mitonimów, który mieści się w dzielnicy *Vilijampolė* (Wiliampol, Słobódka), połączonej niegdyś z Zieloną Górą drewnianym mostem *Eiguliai*, a od 1926 roku promem. Na początku lat 30. przygotowano nawet

³ W okresie radzieckim ulice reprezentacyjne przebiegające w pobliżu centrum zostały przemianowane, los ten spotkał także i Aleję Kaukasa, która od 1954 do 1994 roku nosiła imię wybitnego kompozytora Stasysa Šimkusa (1887–1943).

⁴ Aleja Perkuna od 1952 do 1990 roku nosiła imię poety Vytautasa Montvilys (1902–1941).

projekt tunelu, który przechodząc pod Górą Dębową, połączyć miał oba rejony (Laužinskaitė, 2003, s. 40). Jedna obok drugiej biegną w tym oddalonym od ścisłego centrum rejonie ulice, naniesione, choć jeszcze bez nazw, na plan kowieńskiego przedmieścia w roku 1929. Patronują im bogowie Bałtów: Miškinis (*Miškinio gatvė*), Pikulas (*Pikulo gatvė*), Ragutis (*Ragučio gatvė*), Patrimpas (*Patrimpo gatvė*), wszystkie przecina ulica Ołtarza Ofiarnego (*Aukuro gatvė*). Być może nazwy te zaproponowano w latach 1932–1934, kiedy trwa proces mianowania ulic obszarów przyłączanych do Kowna w 1931 i 1932 roku (Balkus, 2020, s. 60).

Kolejne etapy lituanizowania przestrzeni miejskiej za pomocą mitonimów nie miały już takiego znaczenia, choć w dalszym ciągu ich wybór był świadomy. Na krótko przed i po odzyskaniu przez Litwę niepodległości nazwy litewskich bóstw nadano kilku ulicom (*Žemynos g.*, *Austėjos g.*, *Gabijos g.*). Od roku 2005 (zatwierdzenie nazw ulic Aitwarów i Laum) liczba obiektów nazwanych imieniem istot mitycznych sukcesywnie rośnie. W kowieńskich dzielnicach *Petrašiūnai* i *Šilainiai* pojawiają się oprócz wspomnianych ulic Aitwarów (*Aitvarų g.*) i Laum (*Laumių g.*), między innymi ulice Laimy (*Laimos g.*), Jutrzenki (*Aušrinės g.*), Mildy (*Mildos g.*) czy Żylwinasa (*Žilvino g.*). W roku 2010 Państwowa Komisja Językowa sporządziła ankietę, w której zadała mieszkańcom kilku litewskich samorządów pytania odnośnie do nazewnictwa ulic, jedno z nich brzmiało: „Jakie nazwy ulic są dla Państwa najładniejsze?” [lit. „Kokie gatvių pavadinimai Jums gražiausi?"]. Możliwości odpowiedzi było wiele, a pośród nich m.in. takie: „jak ulica Żemyny, ulica Perkuna, ulica Laum...”. Wyniki ankiety są interesujące: 326 respondentów (20,88%) opowiedziało się za nazwami kojarzącymi się właśnie z Litwą pogańską (Pangonytė, 2010).

W granicach Kowna znaleźć można obecnie ponad 30 nazw ulic oraz kilkanaście innych obiektów nazwanych imieniem jakiejś istoty mitycznej lub powiązanego z pogańską religią obiektu. Część z nich znajduje się w miejscach centrum, „które dawno już opuściło swoje miejsce przenosząc się gdzie indziej” – „takie centrum przynależy do sfery mroku, niewyraźnego przeblysku, migotania, a nie porażającego światła i blasku”, pisze Sławek (Sławek, 1997, s. 24). Najbardziej reprezentatywnym przykładem centrum wyrzuconego przez czas poza miejsce centralne jest bez wątpienia wykazujący cechy sacrum Plac Jedności, przez który nie przechodzi główna oś miasta, a mimo to miejsce pełni nadal swą podstawową – jednoczącą i kształtującą tożsamość, funkcję. Ostatnio, za sprawą ukończonej w 2020 roku rewitalizacji, jego popularność rośnie.

Nie ulega wątpliwości, że w pejzażu współczesnego Kowna nadal głęboko zakorzeniona jest pamięć o pogańskiej przeszłości narodu, a gęsta siatka mitonimów w przestrzeni miejskiej pomaga utrzymywać tożsamość narodową. Tego rodzaju nazwy ulic i innych obiektów składają się na swoistą opowieść zbudowaną na historycznym doświadczeniu Kowna i Litwy, na głośny manifest ogłoszony po latach nieobecności.

Bibliografia

- Apie naują miesto planą. (1923, maj 19). *Lietuva*, 2.
- Balkus, M. (2020). Kauno gatvėvardžiai 1918–1940 m. *Kauno istorijos metraštis*, 18, 47–62. <https://doi.org/10.7220/2335-8734.18.3>
- Basanavičius, J. (1924). Iš Karo Muziejaus istorijos. (Atviras laiškas Valdžios ir Seimo atstovams). *Lietuva*, 1924(236(1738)), 2–4.
- Del⁵ miesto išplanavimo. (1923, marzec 22). *Lietuva*, 1–2.
- Greimas, A. J. (1990). Apie dievus ir žmones: Lietuvių mitologijos studijos. W A. J. Greimas, *Tautos atminties beiėškant: Apie dievus ir žmones* (ss. 5–342). Mokslas; Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas.
- Jankevičienė, A. (1991). Perkūno namas Aleksoto g. 6. W A. Jankevičienė (Red.), *Kauno architektūra* (ss. 64–67). Mokslas.
- Javaitytė, S. (2017, czerwiec 11). *Ekskursija po Soborą, didingą šventovę su klaidžiais rūsiais*. Kas vyksta Kaune. <http://kaunas.kasvyksta.lt/2017/06/11/kultura/ekskursija-po-sobora-didinga-sventove-su-klaidziais-rusiais/>
- Kančienė, J. (1991). Vandentiekio ir kanalizacijos stoties pastatai Aukštaičių g. 43. W A. Jankevičienė (Red.), *Kauno architektūra* (ss. 67–69). Mokslas.
- Karo Muzėjus⁶ puošiasi. (1923). *Karys*, 1923(43(231)), 482.
- Karpińska, G. E. (2004). Miasto wymazywane: Historia łódzkiego przypadku. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 8, 165–178.
- Kauno gatvės, baseinai, kūdros ir kt. „menki” dalykai. (1935, gruodis 28). *Lietuvos žinios*, 7.
- Kiaupa, Z. (2010). *Kauno istorija: T. 1. Kauno istorija nuo seniausių laikų iki 1655 metų*. Versus aureus.
- K. I. B. (1922a, listopad 16). Antras pasitarimas dėlei miesto išplanavimo. *Lietuva*, 2.
- K. I. B. (1922b, listopad 5). Nauji gatvių vardai. *Lietuva*, 5.
- Koschany, R. (2014). Interpretacje. W E. Rewers (Red.), *Kulturowe studia miejskie: Wprowadzenie* (ss. 263–297). Narodowe Centrum Kultury.
- Kovų už tautos laisvę ir nepriklausomybę šventovė* (A. Stolarovas, K. Petrauskė, A. Jurevičiūtė, & L. Kasparaitė-Balaišė, Opr.). (2016). Vytauto Didžiojo karo muziejus.
- Krūminaitė, S. (2007). Vienybės aikštės Nykštukas: Paveldosaugos aspektas. *Kauno istorijos metraštis*, 8, 267–278.
- Laužinskaitė, A. (2003). Kai kurie Vilijampolės istorinės urbanistinės raidos iki 1940 m. bruožai. *Liaudies kultūra*, 2003(6(93)), 34–43.
- Maj, A. (2004). Palimpsest urbanistyczno-kulturowy: O złożoności krymskiego miasta Kercz. *Teksty z Ulicy*, 2004(8), 41–57.

⁵ Pisownia zgodna z oryginałem.

⁶ Pisownia zgodna z oryginałem.

- Mierzyński, A. (1870). Jan Łasiccki. Źródło do Mytologii Litewskiej. *Rocznik Ces. Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego: Poczta trzeci, 18/41*, 1–102.
- Myszka, A. (2016). *Urbanonimia Rzeszowa: Językowo-kulturowy obraz miasta*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Narbutt, T. (1835). *Dzieje starożytne narodu litewskiego: T. 1. Mitologia litewska*. Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego.
- Narbutt, T. (1838). Dodatek XVII. O posągach w Kownie odkrytych. W T. Narbutt, *Dzieje narodu litewskiego* (T. 4, ss. 80–84). Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego.
- Pangonytė, A. (2010). *Gatvių pavadinimai – kas tinka ir kas patinka*. Valstybinė lietuvių kalbos komisija. <https://vlkk.lt/naujienos/kitos-naujienos/gatviu-pavadinimai-kas-tinka-ir-kas-patinka>
- Petrulis, V. (1990). Nykštukas Vieniybės aikštėje. *Švyturys, 1990*(16), 25.
- Petrušonis, V. (1990, styczeń 17). Ką veikia nykštukas Vieniybės aikštėje? *Kauno tiesa*, 5.
- Petrušonis, V. (2004). Introdukuotieji kultūriniai kodai Kauno architektūroje. *Urbanistika ir architektūra, 28*(3(Supl.)), 57–62.
- Pretorijus, M. (2006). *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla* (I. Lukšaitė, Opr.; T. 3 / Ks. 4–6). Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Przybylska, L. (2011). Rodzaje sakralnych nazw ulic miast wojewódzkich. W G. Cyran & E. Skorupska-Raczyńska (Red.), *Język, religia, tożsamość: T. 6. W kręgu religii języka i wiary* (ss. 163–174). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wielkopolskim.
- Rewers, E. (1997). Ekran miejski. W A. Zeidler-Janiszewska (Red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta* (ss. 41–50). Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Rewers, E. (2005). *Post-polis: Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Towarzystwo Autorów Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Rykiel, Z. (2005). Miasto jako miejsce a przemiany jego architektury, symboliki i świadomości terytorialnej mieszkańców. W B. Jałowiecki, A. Mejer, & M. S. Szczepański (Red.), *Przemiany miasta: Wokół socjologii Aleksandra Wallisa* (ss. 68–82). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sławek, T. (1997). Akro/nekro/polis: Wyobrażenia miejskiej przestrzeni. W A. Zeidler-Janiszewska (Red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta* (ss. 11–40). Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Załęcki, J. (2003). Społeczny wymiar przestrzeni miasta. W M. Zemło (Red.), *Małe miasta: Przestrzenie* (ss. 133–149). Collegium Suprasliense.

Mitonimia międzywojennego Kowna

Streszczenie

Celem artykułu jest opis i analiza tkanki nazewniczej Kowna, związanej z pogańską przeszłością Bałtów – Prusów i Litwinów. Mitonimy pojawiają się zasadniczo w trzech okresach istnienia miasta: w międzywojniu, na przełomie lat 80. i 90. oraz po roku 2004, a więc w momentach przełomowych, granicznych, kiedy podkreślanie odrębności, eksponowanie tożsamości i sięganie do jej źródeł ma niepoślednie znaczenie. Najbardziej interesujące zjawiska zachodzą w okresie międzywojennym, kiedy to poprzez umieszczanie w tkance miasta licznych obiektów o nazwach zapożyczonych z mitologii bałtyckiej wyraźnie kształtowano i mobilizowano zbiorową pamięć w przestrzeni naznaczonej wcześniej przez „obcych” – Cesarstwo Rosyjskie i Cesarstwo Niemieckie. W taki też sposób skutecznie tę przestrzeń oswajano. O randze tego procesu świadczą dziesiątki nazw powiązanych z pogańskimi Bałtami (Kowno jest pod tym względem ewenementem na mapie Litwy), które nadano w międzywojniu w przeważającej większości ulicom i innym obiektom, mieszczącym się, co ważne, w ówczesnym ścisłym centrum miasta. W pozostałych dwóch okresach mitonimy nie są już tak popularne, imionami bóstw i innych istot czczonych dawniej przez Litwinów nazywa się przeważnie ulice znacznie oddalonych od śródmieścia dzielnic, często nowo utworzonych. Dzięki temu jednak Kowno zyskuje wyraźnie nakreśloną tożsamość, która promieniuje od centrum w stronę przedmieść. Miejscem na wskroś przenikniętym „duchem litewskości” jest oczyszczony skrupulatnie ze śladów wspomnianych zależności Plac Jedności (lit. *Vienybės aikštė*), którego ważny punkt stanowi niepozorny, czuwający przy symbolicznym źródle narodu litewskiego krasnoludek. Ten właśnie element mitonimiczny potraktowany został ze szczególną uwagą, a na jego przykładzie dokonano szczegółowej analizy kulturoznawczej przestrzeni miasta. Należy podkreślić, że w Kownie mitonimy układają się w przemyślaną, wielowątkową strukturę, można by rzec – miasto osobne, które dla przybysza może być niedostępne i obce. Artykuł omawia poszczególne zbiory i elementy tej rozbudowanej, z rozmysłem przez urbanistów i planistów utworzonej siatki znaczeń, której osnowę stanowi historyczne doświadczenie Kowna i Litwy.

Słowa kluczowe: mitonimy; mitologia litewska; Kowno; krajobraz kulturowy; krajobraz urbanistyczny; pamięć historyczna; tożsamość narodowa

Mythonymy of Interwar Kaunas

Abstract

The present article describes and examines the lexical tissue of the city of Kaunas related to the pagan past of the Balts – Prussians and Lithuanians. The mythonyms appear basically in three periods of the city's existence: in the interwar period, at the turn of the 1990s and after 2004, i.e. at critical and borderline moments, when emphasising individuality, exposing identity and referring to its sources was of utmost importance. The most interesting phenomena took place in the interwar period, when by placing in the city tissue numerous objects with names borrowed from Baltic mythology, collective memory was clearly shaped and mobilised in the space previously marked by "strangers" – Imperial Russia and the German Empire. In this way, this space was effectively tamed. The importance of this process is evidenced by dozens of names associated with the pagan Balts (Kaunas is a phenomenon in this respect on the map of Lithuania), which were given in the interwar period mostly to streets and buildings located, importantly, in the then very centre of the city. In the other two periods, mythonyms were not so popular anymore: the names of deities and other creatures historically worshiped by Lithuanians were usually given to streets far away from the city centre, often in newly created districts. Thanks to this, however, Kaunas has a clearly drawn identity that spreads from the centre towards the suburbs. A place that is thoroughly permeated with the "spirit of Lithuanianness" is the Unity Square (Lith. *Vienybės aikštė*), scrupulously cleansed of the traces of the aforementioned dependencies, whose important point is an inconspicuous dwarf who watches over the symbolic spring of the Lithuanian nation. It is this mythonymic element that is treated with special attention in this article, and on its example, a detailed cultural analysis of the city's space is proposed. It should be emphasised that in Kaunas the mythonyms form a thought-out, multi-layered structure, as if a separate city that is inaccessible and foreign to the strangers. The study discusses individual collections and elements of this extensive web of meanings, deliberately created by town planners and urban designers, the basis of which is the historical experience of Kaunas and Lithuania.

Keywords: mythonyms; Lithuanian mythology; Kaunas; cultural landscape; urban landscape; collective memory; national identity

Dr Justyna Prusinowska, Assistant Professor, Department of Baltic Studies, Faculty of Modern Languages and Literatures, Adam Mickiewicz University in Poznań; PhD

thesis in Comparative Literature – 2005, Adam Mickiewicz University in Poznań; author of several scholarly articles, co-author of two monographs, co-editor of several volumes. Current scholarly interests: Latvian Enlightenment and Romantic literature, Latvian-Lithuanian-Polish literary contact, Baltic postcolonialism, postcolonial identity, Baltic mythology and folklore in literature.

Bibliography (selected): Religia i mitologia Bałtów w literaturze polskiej, łotewskiej, litewskiej i Niemców wschodniobałtyckich schyłku XVIII i w XIX stuleciu [Religion and mythology of the Balts in Polish, Latvian, Lithuanian and Baltic German literature in the late eighteenth and the nineteenth centuries], *Pruthenia* 2, Olsztyn 2006, 103–116; Anafielas i Walhalla przeglądają się w Niemnie. Wędrówka w zaświatach litewskie i skandynawskie [Anafielas and Walhalla look at themselves in Nemen: A journey to Lithuanian and Scandinavian hereafter], *Zeszyty Naukowe Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku* 1, Olsztynek 2010, 47–63; Przez otwór w becze: Łotwa i postkolonializm według Agnesy Bule [Through the bunghole: Postcolonial Latvia according to Agnese Bule], *Porównania* 14, Poznań 2014, 177–188; Paganie nad Dźwiną. O mitologii na kartach „Rubona” (1842–1849) [Pagans on the Daugava River banks: About mythology in *Rubon* (1842–1849)], *Pruthenia* 10, Olsztyn 2015, 117–134; Latviškasis sapnas kaip susitikimų su «Kitu» erdvė [The Latvian dream as a meeting space with the *other*], *Colloquia* 39, Vilnius 2017, 75–89.

Correspondence: Justyna Prusinowska, Department of Baltic Studies, Institute of Ethnolinguistics, Faculty of Modern Languages and Linguistics, Adam Mickiewicz University, Poznań, e-mail: justyna.prusinowska@amu.edu.pl

Support of the work: The study was conducted at the author's own expense.

Competing interests: The author declares that she has no competing interests.

Publication history: Received: 2020-11-05; Accepted: 2022-10-10; Published: 2022-12-31.