

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS
LITERATŪRA FOLKLORA MĀKSLA

IZNĀK KOPŠ 1998. GADA AUGUSTA

2004

11

Dibinātājs
LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS
Reģistrācijas apliecība nr. 000702230

Redakcijas kolēģija
DACE BULA, ALVYDAS BUTKUS (Lietuva), ELITA GROSMANE,
JANĪNA KURSĪTE, LALITA MUIŽNIECE (Kalamazū, ASV),
ANITA ROŽKALNE, JANA TESARŽOVA (Slovākija),
GUNA ZELTIŅA

Redakcijas adrese
Akadēmijas laukums 1 – 1315, Rīga LV 1050
tālr. (371) 7229688, fakss (371) 7229017

Žurnāls izdots ar Valsts Kultūrkapitāla fonda atbalstu

Galvenā redaktore *Ieva Kalniņa*
Redaktors *Raimonds Briedis*
Tulkotāja *Ieva Burčika*
Datormaketētāja *Ilze Stikāne*

Formāts 60 x 90/16
Izdošanai sagatavots SIA "N. I. M. S.", tālr. 7311424
Iespiests tipogrāfijā SIA "NIPO NT"

SATURS

IEVADS	5
RAKSTI	
<i>Eva Eglāja-Kristone</i> . Imanta Ziedoņa dzejolis + krišnaītu melodija = latviešu folklorā? jeb literatūras procesa saskarsme ar folkloras kustību	8
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Kontekstuālā pieeja skolēnu atmiņu albumu materiāla interpretācijā	19
<i>Janīna Kursīte</i> . Čiulis un čangalis: ikdienas stereotipi	35
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Inkulturācijas tradīciju metamorfoze mītiskās domāšanas ietekmē. Atšķirības	46
<i>Gatis Ozoliņš</i> . Totēmisms un pasaka	63
<i>Guntis Pakalns</i> . Almas Makovskas pasakas	75
<i>Iveta Tāle</i> . Naudas lietojuma ekonomiskie un neekonomiskie aspekti latviešu krustību dziesmās un ieražās	112
<i>Juris Urtāns</i> . Vidzemes muldakmeņi	127
<i>Velga Vēvere</i> . (ik)dienas filosofija: lietu pasaule	148
ARHĪVI, DOKUMENTI, FAKTI	
<i>Māra Zirnite</i> . Metode mutvārdu vēstures apvienotajās ekspedīcijās	157
<i>Aldis Pūtelis</i> . Pārdomas Kolkas jūrmalā	169
<i>Anda Beitāne</i> . Ziemeļlatgales teicēji un viņu loma latviešu tradicionālās kultūras mūsdienu procesos	178
<i>Renāte Vitola</i> . Uzklusot nedzirdīgo Ķērstu Balceri	184
<i>Renāte Tavare</i> . Latgales teicēji dzīvē un dziesmā: Pēc Latviešu folkloras krātuves ekspedīciju materiāliem 1958. – 1960. gadā	189
<i>Boriss Infantjevs</i> . Latviešu padomju folklorā, tās krāšanas metodes	201
JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS	
<i>Māra Cielēna</i> . Sen gaidītas un negaidītas	209
<i>Vilis Bendorfs</i> . Skaņi teica, gari vilka	213
<i>Saulcerīte Viese</i> . Novada bagātību atcerēšanās	215
<i>Jānis Kušķis</i> . Āronu Matīsa Bērzaunē savāktā tautasdziesmu pirmpublicējums	219
LATVIEŠU FOLKLORAS KRĀTUVEI – 80	
<i>Māra Viksna</i> . Latviešu folkloras krātuve preses izdevumos, dokumentos un ekspedīciju materiālos	224
<i>Aldis Pūtelis</i> . Lasīt. Redzēt. Zināt: Audiovizuālie materiāli Latviešu folkloras krātuvē	250
AUTORI	259

CONTENTS

INTRODUCTION	5
ARTICLES	
<i>Eva Eglāja-Kristone</i> . Imants Ziedonis' poem + Krisnaite melody = Latvian folklore? or the link between literary process and folklore movement	8
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Contextual approach to the interpretation of schoolchildren's memory albums	19
<i>Janīna Kursīte</i> . Čiulis and Čangalis: Common stereotypes	35
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Affect of mythical thinking on traditional rites of enculturation. Weaning	46
<i>Gatis Ozoliņš</i> . Totemism and fairy-tale	63
<i>Guntis Pakalns</i> . Alma Makovska's fairy-tales	75
<i>Iveta Tāle</i> . The economic and non-economic aspects of money usage in the songs and customs of the Latvian baptism rituals.	112
<i>Juris Urtāns</i> . Stones with through mark in Vidzeme.	127
<i>Velga Vēvere</i> . (every)day philosophy: the world of thing	148
ARCHIVES, DOCUMENTS, FACTS	
<i>Māra Zirnīte</i> . Methodology in joint oral history field work expeditions	157
<i>Aldis Pūtelis</i> . Reflections on the Kolka seaside	169
<i>Anda Beitāne</i> . Sources of folklore material from the Northern Latgale and their role in the processes of the modern culture	178
<i>Renāte Vītola</i> . Listening to the deaf Ķēsta Balcere	184
<i>Renāte Tavare</i> . Latgalian folk singers in life and song: According to the Latvian folklore expedition materials from 1958–1960	189
<i>Boriss Infantjevs</i> . Soviet Latvian folklore, methods of collection	201
REVIEW OF THE LATEST LITERATURE	
<i>Māra Cielēna</i> . The long awaited and the unexpected	209
<i>Vilīs Bendorfs</i> . Mārtiņš Boiko on melody formation techniques in the Latvian folk-singing	213
<i>Saulcerīte Viese</i> . Remembering the treasures of a region	215
<i>Jānis Kušķis</i> . First edition of folk songs collected in Bērzaune by Āronu Matiss	219
THE 80 TH ANNIVERSARY OF ARCHIVES OF LATVIAN FOLKLORE	
<i>Māra Viksna</i> . Archives of Latvian Folklore in the press, documents and expedition materials	224
<i>Aldis Pūtelis</i> . Reading. Seeing. Knowing: Audiovisual materials in the Archives of Latvian Folklore	250
AUTHORS	259

IEVADS

Latviešu folkloras krātuve (LFK) šogad atzīmē pastāvēšanas 80. gadskārtu. Laika gaitā tā vairākkārt mainījusi savu atrašanās vietu un institucionālo piederību, bet nemainīgi saglabājusi nozīmi – tā ir galvenais folkloras vākšanas, uzglabāšanas, izpētes un publicēšanas centrs Latvijā. Viena no LFK darba tradīcijām ir ikgadējas konferences, kas ieguvušas nosaukumu “Barondienas konferences”, jo parasti tiek rīkotas izcilā latviešu folklorista Krišjāņa Barona dzimšanas dienā – 31. oktobrī. Ar šo žurnāla *Letonica* numuru aizsākas jauna tradīcija – publicēt konferences nolasītos referātus. Šai numurā apkopoti referāti, kas nolasīti 2003. gada konferencē “Folkloras un ikdienas kultūra: interpretācijas teorija un prakse”.

Barondienas konferences nekad nav bijušas šaurs vienas iestādes pasākums, tajās daudzkārt piedalījušies folkloristi arī no citiem pētniecības centriem, kā arī citu robežzinātņu pārstāvji – literatūras pētnieki, etnogrāfi, vēsturnieki, valodnieki, antropologi. Tomēr 2003. gada konferencē tika iedibināts apzināts princips – ik gadu pulcināt folkloras un tradicionālās kultūras pētniekus no visas Latvijas. Šobrīd, kad veiksmīgi darbojas folkloras studiju programmas Latvijas Universitātē un Latvijas Kultūras akadēmijā, kad disertācijas par folkloras tēmām izstrādā un aizstāv arī citu augstskolu mācībspēki un doktoranti, nozares attīstībai kļuvis svarīgi, ka veidojas telpa dialogam dažādo pētniecības centru starpā. Šo konferences rīkotāju pārliecību apstiprināja dalībnieku atsaucība – konferencei pieaicās pētnieki no LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta, LU Filoloģijas fakultātes, LU Etniskās kultūras centra, LU Filozofijas un socioloģijas institūta, Latvijas Kultūras akadēmijas, Liepājas Pedagoģijas akadēmijas, Daugavpils Universitātes.

Konferences tēma tika izvēlēta tā, lai tās gaitā veidotos priekšstats – kādas kultūras parādības vai procesus par nozares izpētes priekšmetu šobrīd izvēlas folkloras un tradicionālās kultūras pētnieki Latvijā, kādas teorijas un metodes tie savā darbā izmanto, kādām tēmām pievēršas. Apzināt un veidot nozares lokālo seju ir īpaši svarīgi, ņemot vērā tās teorētisko un metodoloģisko daudzveidību un sašķeltību starptautiskā mērogā, kas daudzviet tiek uzskatīta par kritisku tās tālākai pastāvēšanai. Folkloras pētniecība šobrīd vairs nav tas starptautiski vienotais ideju lauks ar centru Eiropā,

kāda tā bija sākumposmā un salīdzināmo pieeju ziedu laikos. Tā ir sašķēlusies vairākos pētnieciskos “dialektos”, kuru robežas nebūt nepieciešami nesakrīt ar ģeogrāfiskām, politiskām vai institucionālām robežām. Galveno robežšķirtni ir radījusi nozares attīstība pēdējā pusgadsimta laikā. 20. gs. 60. – 70. gadu pavērsiens ir sašķēlis folkloristus divās nometnēs: viena no tām ir atmetusi veco paradigmu un ļāvusies jaunām pieejām, turpretim otra joprojām palikusi uzticīga tradicionālajai klasiskās folkloras vākšanai, arhivēšanai un tekstuālai izpētei. Abu paradigmu līdzāspastāvēšana nav balstīta uz savstarpēju izpratni un konceptuālu dialogu, zināmā mērā to starpā pastāv plaša, kas ir būtisks šķērslis nozares iekšējās vienotības ceļā. Mūsdienu folkloristikas sašķeltību vēl padziļina jaunās paradigmas sazarotība – tā nebūt nav viendabīga. Jaunie virzieni katrā vietā aizsākās ar nedaudz atšķirīgu pamatojumu un rīcības plānu, un pārveidojumu gaitā dažādu valstu folkloristi atrada savus sabiedrotos atšķirīgās robežzinātnēs (socioloģijā, kultūras antropoloģijā, sociolingvistikā u.c.), izraisot atšķirīga skatījuma, metodoloģijas un terminoloģijas veidošanos. Plurālisms, eklektisms, plaši atzītu vispārēju teoriju trūkums – šādi būtu raksturojama mūsdienu folkloristikas kopaina. Necenšoties šai situācijai dot kādu vienkāršotu izvērtējumu vai ieņemt pret to kādu vienvirziena pozīciju, tā tomēr būtu ņemama vērā, domājot par latviešu folkloristikas kā intelektuālas vienības turpmāko nākotni. Lai arī zinātnē nepastāv nekādi ģeogrāfiski vai politiski ierobežojumi, nav noliedzams, ka valsts robežas ir reāls faktors, kas sadala intelektuālo telpu un rada zinātniskās darbības tiešo vidi. Šī vide nebūtu jāpakļauj kādam vienotam pētnieciskam kanoenam, bet svarīgi, ka tajā norisinās aktīva saziņa un viedokļu apmaiņa. To rosināt bija 2003. gada Barondienas konferences un arī žurnāla *Letonica* pirmā folkloras numura mērķis.

Konferences referenti un šī numura rakstu autori pievērsušies gan klasiskajai folklorai un materiālajai kultūrai (pasakām, krustību dziesmām, kulta akmeņiem u.c.), gan arī laikmetīgām ikdienas kultūras parādībām (ikdienas stereotipiem, ikdienas filozofijai un cilvēka attiecībām ar lietu pasauli, skolēnu atmiņu albumiem, folklorizācijas procesam u.tml.), uzsverot, ka starp šiem diviem parādību lokiem nepastāv principiāla atšķirība, vienīgi nošķirums laikā. Tās, ko šodien pazīstam kā klasisko folkloru, pagātnē bija cilvēka ikdienas kultūra. Savukārt mūsdienās cilvēks nav vienīgi pasīvs profesionālās kultūras patērētājs, bet diendienā piedalās

savas dzīvestelpas un sociālās vides “kultūriskošānā”. Vairākos referātos/rakstos apcerētas gan metodes, ko šodien izmanto latviešu pētnieki, gan folkloras teorijas jautājumi (kontekstuālā metode, psihoanalītiskā pieeja, folkloristikas kategoriju sistēma). Atsevišķi autori dalījušies savā konkrētu kultūras parādību interpretācijas pieredzē.

Šajā žurnāla numurā iekļautas arī agrāk sagatavotas publikācijas, kuru pamatā ir 2001. gada konferencē nolasītie referāti. Šī konference bija veltīta folkloras vākšanas un arhivēšanas, lauka pētījumu problemātikai, tādēļ raksti ievietoti sadaļā “Arhīvi, dokumenti, fakti”. Jubilāra godā šoreiz ir Latviešu folkloras krātuve – tās nodibināšanas 80. gadadienai veltīti divi raksti, kas sniedz ieskatu arhīva kolekciju veidošanas un tehnisko līdzekļu izmantojuma vēsturē. Sadaļā “Jaunākās literatūras apskats” ievietotas atsauksmes par jaunākajiem izdevumiem latviešu folkloristikā.

*Dace Bula,
Latviešu folkloras krātuves vadītāja*

Eva Eglāja-Kristsone

IMANTA ZIEDOŅA DZEJOLIS + KRIŠNAĪTU
MELODIJA = LATVIEŠU FOLKLORA?
JEB LITERATŪRAS PROCESA SASKARE
AR FOLKLORAS KUSTĪBU
Nepamanītais Ziedonis

1998. gada janvārī Valmierā ceturto reizi notika ikgadējais jaunrades deju konkurss, kurā startēja skatuviskie Tautas deju ansambļi ar jaunākajām horeogrāfu autordejām. To rīkoja E. Melngaiļa Tautas mākslas centrs sadarbībā ar Rīgas domes kultūras pārvaldi un Valmieras kultūras namu. Dejas tika vērtētas divās nominācijās jeb grupās: “rotaļu, rotaļdeju, tautas deju apdares” un “dejas, kas veidotas, izmantojot folkloras horeogrāfisko un muzikālo materiālu”.

Kā melns uz balta rakstīts protokolā, otrajā nominācijā ar nosaukumu “dejas, kas veidotas, izmantojot folkloras horeogrāfisko un muzikālo materiālu”, pirmo vietu ieguva Jāņa Purviņa horeogrāfija “Katrs mīl baltu maizes rīku”. Deju izpildīja J. Purviņa vadītais deju ansamblis “Līgo”, skanot savdabīgai dziesmai no grupas “Ilģi” diska “Riti”.

Aplūkojot diska vāciņu, redzams tikai dziesmas nosaukums, savukārt vāciņa iekšlapā iekavās aiz nosaukuma minēts dzejoļa autors Imants Ziedonis, taču trūkst norādes par mūzikas izcelsmi. Un te nu redzama paradoksāla parādība: horeogrāfs J. Purviņš, kurš 1998. gadā bija viens no talantīgākajiem t.s. jaunažiem, bet tagad jau Deju svētku virsvadītājs, acīmredzot bijis pārliecināts, ka viss, ko dzied Ilga Reizniece, ir latviešu folklorā. Šāds priekšstats ir visai izplatīts. Savukārt paši “Ilģi” 90. gadu sākumā vairākkārt centušies uzsvērt, ka viņu mūziku nevar uzskatīt par autentisku folkloru. Tādēļ I. Reizniece savai jaunradei atrada apzīmējumu *postfolklorā*. Zinot, ka “Ilģi” sevi uzskata primāri par mūziķiem un sekundāri par folkloristiem, varam nebrīnīties, ka “Ilģu” diskā ir dziesma ar dzejnieka I. Ziedoņa vārdiem. Atgādināšu, ka Uģa Prauliņa diskā “Pagānu gadagrāmata” I. Reizniece dzied dziesmu ar Ojāra Vācieša vārdiem. Plašākai sabiedrībai maz zināma ir arī dziesma ar I. Ziedoņa vārdiem no

krājuma “Poēma par pienu”, kuras mūziku I. Reizniece veidojusi kopīgi ar Valdi Muktupāvelu – “Jāņu māte sieru sēja”.

Šie piemēri norāda, ka Ilga Reizniece, tāpat arī Valdis Muktupāvels un “Ilgi”, tiešām nav iesprostojami tikai rāmī, ko populāri sauc par folkloru. Bet paradokss turpina pastāvēt. Viens no labākajiem horeogrāfiem iesniedz nominācijā “dejas, kas veidotas, izmantojot folkloras horeogrāfisko un mūzikas materiālu” horeogrāfiju, kuras mūzika un vārdi nav folklorā. Konkursa komisijā, kurā sēž šķietami tautas mākslas pazinēji, neatrodas neviens, kurš pamanītu, ka šo vārdu pantmērs nav latviešu tautasdziesmām raksturīgais trohajs vai daktils tradicionālajā formā. Jāsecina arī, ka horeogrāfu aprindās nav bijusi neviena persona, kura spētu atpazīt I. Ziedoņa daiļradi un novērstu iesniegtās dejas neatbilstību nominācijai. I. Reiznieces balsi gan horeogrāfi, gan konkursa organizētāji un žūrija uztver kā pierādījumu un garantu, ka tas, kas skan, ir “latviešu folkloras muzikālais materiāls”. Vienīgais horeogrāfs, kurš mūzikas žanrisko piederību zina precīzāk, ir Ernests Spičs, kurš drīz pēc minētā jaunrades deju konkursa raksta presē: *“Iepriecina, ka, salīdzinot ar iepriekšējo gadu konkursiem, krietni saplācis bezsaturīgu horeogrāfiju pūrs, kuras tautā nievājoši sauc par klimpiņpolkām. Izzuduši darbi, kuru stilistika balstās šlagermūzikā. Turpinās skatuves stilizāciju veidošana, izmantojot postfolkloras muzikālo stilu (I. Reiznieces, S. Grīnbergas, V. Muktupāvela, D. un H. Staltu, M. Jansona, A. Kapusta folkloras interpretācijas). Dažas no tām ir labi izdevušās – “Katrs mīl baltu maizes rīku” J. Purviņa horeogrāfija ar I. Reiznieces mūziku (paspītr. mans – E.E.-K.).”*¹ Tomēr arī Spičs kļūdās – tā nav I. Reiznieces mūzika.

Valda Muktupāvela liecība

Kā liecina Valdis Muktupāvels, “*manas attiecības ar šo dzejoli var izstāstīt pavisam īsi. 80. gadu sākumā sakomponēju muzikālu ciklu, par pamatu ņemot I. Ziedoņa “Poēmu par pienu” un “Maizi”, kopā piecas dziesmas. Vienīgi šai “Mīl katrs...” par melodiju izvēlējos Rīgas vaišnavu kopienā (pie krišniešiem) noklausītu dziesmu “Namaste narasimha-ya”. Man to pasniedza kā aizsargmantru. Tur minēta dažādu hinduistu dievību godināšana, ko izsaka pirmais vārds “namaste”. Mantras melodiju salikt ar Ziedoņa dzejoli mani mudināja ritmiskās struktūras līdzība. Turklāt tieši tā, kā krišnieši pavada visas savas dziedāšanas; sitot plaukstas*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Dzejolis "Mīl katrs baltu maizes riku.." I. Ziedoņa un L. Damianu krājumā "Maize" (1982).
Poem "Mīl katrs baltu maizes riku" ("Everybody Loves a White Slice of Bread") from the
collection "Maize" ("Bread", 1982) by I. Ziedonis and L. Damianu

*ritmā "ceturtdaļa + 2 astotdaļas" jeb "1 garš + 2 īsi", tā es iemācīju
Ilgai ar visu šo plaukšķināšanu. Šo programmu gribēju veidot kopā ar
tuviem cilvēkiem, un vispirms uzaicināju Ilgu Reiznieci. To programmu
pilnībā neesmu iestudējis nekad, toties "Mīl katrs..." aizgāja tautā, patei-
coties gan man, gan arī Ilgai Reizniecei. Šī dziesma ir atrodama "Ilgu"
kompaktdiskā "Riti" (Nr. 15), diemžēl bez norādes uz to, no kurienes un
kā Ziedoņa teksts ticis pie šādas melodijas."*² V. Muktupāvels izsaka pie-
ņēmumu: "Neviens nezina, ka tieši šādā salikumā – Ziedoņa dzejolis un
krišniešu mantras melodija ar visu plaukšķināšanu – šis veidojums dzima
manā galvā. Pat Ilga varētu būt to piemirsusi."³

Ilgas Reiznieces liecība

Ko par šo dzejoli un dziesmu saka Ilga Reizniece?⁴ Viņa atzīstas, ka
"Mīl katrs baltu maizes riku" ir viņas mīļākais dzejolis, ļoti nozīmīgs un
tuvs. Līdz šī dzejoļa izdzirdēšanas brīdim viņai esot pieticis tikai ar tau-
tasdziesmām, bet Ziedoņa dzejolī esot kas tāds, kas nav izteikts

tautasdziesmās. Tas bijis *“kā kulaks uz acs tam laikmetam!”*. Vaicāta pēc skaidrojuma, Ilga atbild: *“Izlasī, pati sapratīsi!”* Savukārt, jautāta par melodijas cilmi, viņa saka: *“Kopā ar V. Muktupāvelu dziedājām, bet neatceros, no kurienes viņš šo melodiju ņēmis.”*

Dzejoļa liktenis

Pats Imants Ziedonis ir pārliecināts: *“Tas, kas dzīvo neatkarīgi no manis, ir dzeja. Tā ir Dieva dota, un man ir lemts būt skrierverim, es sevi drīzāk uzskatu par Dieva skrierveri, ja man nāk tas dzejolis, ja es viņu jūtu un pierakstu.. .. Tā ir īstā dzeja. Nevis tā, ko tu izgudro un izfunktiē, mokies un rīmē. Tur ir atšķirība. Lasītājs jau to novērtē. Un ļoti labi, ka viņš tevi ir aizmirsis. Viņš izslēdz ārā autoru, un tā laikam ir pareizi.”*⁵ Uz jautājumu, vai I. Ziedonis pats sastapies ar šādu parādību, viņš atbild apstiprinoši, piebilstot, ka *“visbiežāk tie ir tādi diezgan bezkaunīgi panti. “Jauns kad bija Pēteris” vai arī “Ja ticīgs es būtu, o daiļā”. Visādas tādas frivolitātes, kas ir folklorizējušās”*. Varam piebilst, ka mums ir arī

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ilga Reizniece, Valdis Muktupāvels un Zoja Heimrāte 1983. gada jūnijā.

Ilga Reizniece, Valdis Muktupāvels and Zoja Heimrāte in June, 1983

citāds piemērs – dzejoļa “Mīl katrs baltu maizes riku” liktenis, kas ir pierādījums, ka ne tikai frivolitātes folklorizējas.

Dzejolis “Mīl katrs...” ir fragments no I. Ziedoņa poēmas “Viddivvārpā”, kura ar nosaukumu “Doma par maizi” pirmo reizi publicēta žurnālā “Karogs” (1981. – Nr. 10), 1982. gadā grāmatā “Maize” (kopā ar moldāvu dzejnieka Liviu Damianu poēmu “Maize”), kur tai dots nosaukums “Viddivvārpā” un apakšvirsraksts “Neuzrakstīta poēma”. Kopš tā laika arī figurē dažādi poēmas apzīmējumi: “Poēma par maizi” (analoģiski “Poēmai par pienu”), “Maize” un “Viddivvārpā”.

20. gadsimta 80. gadu pirmajā pusē dzejoli “Mīl katrs baltu maizes riku” skolēni deklamēja, apsveikdami kolhozniekus ražas svētkos, un arī populāri aktieri ar to uzstājās mejām greznotās zālēs skolu izlaidumos.

Imanta Ziedoņa dzejolis ar krišnaītu melodiju Valda Muktupāvela salikumā, pateicoties Ilgas Reiznieces aizrautībai, drīz vien kļuva par nerakstīto himnu folkloras klubiņā “Impamps”. Tas dziedāts aplī katrā saiešanas reizē un, kā apgalvo Ilga, dziedāts arī nozīmīgos dzīves brīžos.

Ilga Reizniece 80. gadu sākumā aktīvi darbojās trijos folkloras ansambļos. Aktīvi koncertējot, sāka izjust nepieciešamību pēc neformāla koncerta turpinājuma, tāpēc viņa aktīvi iesaistījās folkloras klubā “Impamps”, kas regulāri sanāca Ilģuciemā. “Impamps” pieminēts Amerikā izdotajā trimdas žurnālā “Latvija Šodien” 1984. gadā Māras Vilcenieces rakstā “Folkloras dzīve Latvijā”, kurā autore cenšas aprādīt, kādi folkloras vai etnogrāfiskie ansambļi un folkklubi Latvijā pastāv un kāda ir to darbība. Par “Impampu” sniegtas šādas ziņas: *“Ilģuciema kultūras namā arī ir līdzīga rakstura klubs (kā Folkloras draugu klubs Brīvdabas muzejā), kurā apvienoti galvenokārt skolu un augstskolu folk entuziasti. Kluba nosaukums “Impamps”. Tāpat tiek aicināti dažādi folk speciālisti ar priekšlasiņumiem. “Impamps” ir ļoti aktīvs folkloras popularizētājs.”* Pati Ilga klubā rosījās no 1981. līdz 1985. gadam (tas ir, no paša sākuma).

I. Reiznieces līdz galam nepateikto par I. Ziedoņa dzejoli “Mīl katrs...” kā kulaku uz laikmeta acs savā vēstulē⁶ palīdz nojaust viens no kādreizējiem folkloras kluba “Impamps” dalībniekiem – Andris Mičulis, pazīstams folkmuzikas un Zaļo kustības vidē kā koklētājs un mistiķis ar pseidonīmu Andris Prievītis. Agrīno jaunību vadīdams, viņa paša vārdiem, *“komūnistiskās liekulības un melu, perversi izskaistinātās salkanības un acīs krītošās skaļo saukļu nesaderības ar sociālo realitāti laikā”*, viņš bija

kļuvis par “ar sabiedrību pastāvīgi konfliktējošu, visus krievus nīstošu posthipiju, kas glābiņu no valdošās netaisnības meklēja personiņu fantāziju pasaulē”. “Impamps” Andrim Mičulim līdzējis “sakārtot un no jauna atklāt savu dvēseli”. Uz šo klubu viņu paaicinājis Māris Muktupāvels, ar kuru Mičulis iepazinies tehniskajā skolā kinomehāniķu grupā. Mičulis-Prievītis atceras: “Kā vienīgā “nefolklōra” tika dziedāta vienīgi tā “Maizes mantra”, kā mēs viņu iesaucām. “Impampā” tā bija kļuvusi par tādu kā iekšējā rituāla dziesmu.” Pirmoreiz Mičulim to nodziedājuši abi brāļi Muktupāveli. “Reiz Valdis ar Māri man nodziedāja dažas dziesmas no garāka skaņdarba uz abu poēmu bāzes, kura noslēguma dziesma bija šī mantra. Valdis nodemonstrēja arī abas krišniešu mantras, uz kuru melodijas bija uzlikta tā pēdējā dziesma.”

Andris Prievītis šo “Maizes mantru” turpmāk dziedājis kokles pavadībā zaļo talku vakarēšanās pie uguns kuriem, kā arī Austras Pumpures, Valda Atāla un citu folkmūzikas sarīkojumu pēckoncertu vakarēšanās. Viens no

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Pumpures koncertu dalībniekiem atceras: “80. gadu otrajā pusē Austrasbērnus naktis padziedāšanā dzirdēju, kā šo dziesmu dzied Prievītis. No dziedājis Ziedoņa dzejoļa daļu, viņš turpināja: “Hare Krišna, hare Krišna, hare Krišna, hare, hare! Hare Rāma, hare Rāma, Rāma, hare, hare!”, paskaidrojot, ka tā dzied, lai cilvēki nepiemirstu, no kurienes šī melodija.” “Lai būtu garāk,” skaidro Prievītis, “biju pasācis beigās piekabināt vienu vai otru krišniešu oriģinālgabalu.” – “..vienmēr “Maizes mantru” prasīja spēlēt, tā ka tas sāka apnikt.., tā kā tāds Auseklītis bija pārāk novazājusies.”

Kāds bijušais Rīgas 1. Pedagoģiskās skolas pasniedzējs atceras: “1990. gada rudenī Rīgas 1. Pedagoģiskajā skolā sāka veidoties folkloras kopa, kura tagad pazīstama ar nosaukumu “Laiksne”. Tur viens bijušais “Impampa” dalībnieks mācīja šo dziesmu, lika ritmā sist plaukstas, mēģināja skaidrot, kā dabūt īsto sajūtu, un ierosināja katru mēģinājumu sākt ar šo dziesmu.”

1996. gadā šī dziesma ierakstīta “Ilģu” diskā “Riti”.

1998. gadā jaunrades deju konkursā Valmierā pirmo vietu ieguva Jāņa Purviņa horeogrāfija “Katrs mīl baltu maizes riku”, dejota, skanot minētajam ierakstam.

2003. gada maijā “Ilģi” šo dziesmu nodziedāja Imanta Ziedoņa jubilejas vakarā Rīgas Latviešu biedrības namā.

No vienas puses, runāt par šīs dziesmas fenomenu ir līdzīgi tam, kā to antropoloģijā formulējis Roberts Fosters – “nacionālās kultūras konstruētības atklāšana”. Tā ar postmodernismam raksturīgo dekonstrukciju uzrāda vēstures un tradīciju jaunradišanu, palaikam iegūstot atmaskošanas patosu, kas gribot negribot ietver mājieni uz nacionālās apziņas maldīgumu, kā arī nācījas un nacionālās kultūras safabricēto raksturu. No otras puses, runāt par šo parādību ir tikai kārtējo reizi apliecināt, ka cauri gadsimtiem konkrētu dzejnieku teksti aiziet tautas lietošanā un agrāk vai vēlāk zaudē savu autorību. Vēlos piebilst, ka raksts iecerēts nevis kā atmaskojoša kritika, bet kā neliels starpdisciplinārs kultūrvēsturisks detektīvs, kā laikmeta pētījums.

Latviskais, hinduistiskais un ziedoniskais panteisms

Imanta Ziedoņa dzejolis "Mīl katrs baltu maizes riku" ir panteistisks zemkopju kultūras teksts, tādēļ tas visai interesanti un veiksmīgi izskan ar krišnaītu mantras melodiju. Reliģiju vēstures speciālisti atzīst, ka krišnaisms ir amerikāniska hinduisma stilizācija jeb neohinduisma sekta, kādu Eiropā ir milzums.⁷ Hinduisma kultūrā "*zemes aršana ir svētdarbība, sēja ir svēta, ražas novākšana ir Dievam tikama*"⁸ utt. 20. gadsimta 80. gados folkloras draugi aizrāvās ar līdzīgu noskaņu un tēlojumu meklēšanu latvju dainu kultūrā, kurai ar hinduismu ir kopēja sakne.

Ilga Reizniece saskata Imanta Ziedoņa dzejoli ko tādu, kas viņai ir ļoti nozīmīgs, bet kas nav izteikts tautasdziesmās, un uzsver savu pārliecību, ka indiešu mantras melodijas ir latviešu folklorai daudz radniecīgākas un tuvākas nekā daudzu latviešu dziesmu patiesībā vāciskās melodijas. Savukārt "Impampa" dalībnieks Prievītis I. Ziedoņa dzejoli saskata iekodētu informāciju "*par dvēseles nemirstību, tās mūžīgo riņķojumu un atgriešanos arvien no jauna citā, augstākā kvālitātē*". Šāda Prievīša interpretācija izriet no viņa ticības reinkarnācijai un pārliecības par dainu kultūras ciešo radniecību ar indiešu vēdu kultūru.

Literatūrkritiķe Jolanta Mackova apcerē par I. Ziedoņa poēmu "Maize" raksta: "*Tautasdziesma mūsdienu pasaulē vairs nespēj tūrā veidā iesēt vai atmodināt seno sinkrēto vērtību pasaules veselumu, jo šis veselums balstās uz seno zemkopja pasaules izjūtu. Lai mēs sadzirdētu un sajustu tautasdziesmas mūsdienīgumu, tai jāiziet cauri mūsu šodienas pieredzei, sāpei un uzdevumam.*"⁹ J. Mackovas 80. gadu sākumā rakstītais iekļaujas tā laika ideoloģiskajā strāvojumā, ko kultivēja Imants Ziedonis, Jānis Peters, Ēriks Hānbergs, Māra Zālīte, Knuts Skujenieks u.c., akcentējot un aktualizējot zemnieku kultūru ar tās simboliem un vērtībām – zemi, arāju, maizi, pienu – kā būtisku latviskuma substanci. Daudzu dzejnieku daiļradē būtisks iedvesmas avots un izteiksmes līdzeklis bija folklorā kā zemnieku kultūras mantojums. Arī dramatiķu lugās un to iestudējumos teātrī tika apcerēta un tādējādi popularizēta "Latvju Dainu" estētika un simbolika, piemēram, Gunāra Priedes lugā "Zilā". Pētera Pētersona iestudētajā Māras Zālītes lugā "Pilna Māras istabiņa" Jaunatnes teātrī uz skatuves Spēlmanes lomā bija Ilga Reizniece, pēc tam Māra Zālīte raksta: "*Tēls izradē radies tiešā Ilgas Reiznieces iespaidā.*"

Šajā laikā tapušās divas Imanta Ziedoņa poēmas ("Poēma par pienu" un "Maize") latviešu trimdas literatūrkritiķe Velta Rūķe-Draviņa¹⁰ novērtē kā pēdējo divdesmit gadu vislatviskākās un vistautiskākās grāmatas. Trimdas dzejniece Velta Toma Ziedoni nodēvējusi – "*zeme, tauta un reģis*"¹¹. Viņu par tādu uztvēruši arī "Impampa" dalībnieki 80. gadu sākumā. Ziedoņa mūsdienīgajā dzejā viņi meklēja, atrada un sajuta senu, arhaisku pieredzi un ideālu pasaules kārtību, kuru izjuta kā pretstatu astoņdesmito gadu reālās pasaules disharmonijai. Imanta Ziedoņa panteistiskajā dzejolī "Mīl katrs baltu maizes riku" apvienojās noskaņas, kas tuvas indoāriešu zemkopju pasaules izjūtai, vienlaikus arī latviešu dainu kultūrai. Valda Muktupāvela neordinārā ideja izveidot dziesmu, saliekot šo dzejoli ar hinduistu mūziku, ir 80. gadu literatūras procesa un folkloras kustības saskarsmes piemērs ar turpinājumu, kas var tikt uzlūkots gan kā performances teorijā izvirzītā "tradicionalizēšanās", gan kā "feikloras" (*fakelore*) pazīmju kopums.

ATSAUCES

¹ Spīčs E. Jaunas dejas Valmierā. *Literatūra, Māksla, Mēs*. 1998. 5./11. febr.

² V. Muktupāvela vēstule raksta autorei 2003. gada 22. aprīlī.

³ Turpat.

⁴ Raksta autores saruna ar I. Reiznieci 2003. gada 21. aprīlī.

⁵ Viegli, tā pavisam viegli... [Saruna ar I. Ziedoni] / Pierakst. V. Pētersone. *SestDiena*. 1998. 30. apr.

⁶ A. Mičuļa vēstule raksta autorei 2003. gada 22. aprīlī.

⁷ Taiivans L. *Quo vadis* jeb latviešu kultūra Austrumu un Rietumu reliģiju kontekstā. *Kultūras Fonda Avīze*. 1990. Nr. 4.

⁸ Turpat.

⁹ Mackova J. Raksti talāk no rīta. *Literatūra un Māksla*. 1982. 31. dec.

¹⁰ Rūķe-Draviņa V. Imanta Ziedoņa poēmas par pienu un maizi. *Zari*. 1990.

¹¹ Ķīķaika T. Ziedonis rudenī. *Jaunā Gaita*. 1977. Nr. 116. 146. lpp.

Eva Eglāja-Kristsone

IMANTS ZIEDONIS' POEM + KRISNAISM MELODY = LATVIAN FOLKLORE? OR THE LINK BETWEEN LITERARY PROCESS AND FOLKLORE MOVEMENT

Summary

In January 1998 the 4th annual competition of creative dances took place in Valmiera. It included scenic folk dance groups performing the newest choreographic authors' dances. Among nominations under the title "dances formed by using musical and choreographic material of folklore" the first prize was awarded to the choreography "Katrs mīl baltu maizes rīku" ("Everyone Loves a White Slice of Bread") by Jānis Purviņš. It was performed by the dance group "Ligo" under the accompaniment of a peculiar song from the postfolklore group "Ilģi", its disc "Riti".

No one from the knowledgeable commission recognised those lyrics of the modern poet I. Ziedonis under the melody of chrisnaitis was performed instead of Latvian folk songs. That paradox urged to find out the merging of Hindu music with the lyrics of I. Ziedonis in the song performed by "Ilģi", and the society accepts it as Latvian "folklore material".

The leading singer, musician and the folklorist Ilga Reizniece prefers the poem "Everyone loves a white slice of bread" by Imants Ziedonis as the closest one. This poem is a fragment from the poem "Viddivvārpa" published in the magazine "Karogs" (1981, No 10) under the title "Thought about bread, but in 1982 in the book "Bread" (together with the Moldavian poet Liviu Damianu's poem "Bread"). Therefore different names of poems figure from that time.

It is a pantheistic text from peasants' culture, satiated with too worldly associations. In the eighties of the 20th century lovers of folklore were keen on the idea of the relationship between Latvian folk songs and Hindu culture. The musician and folklorist Valdis Muktupāvels while reading the "Poem about milk" and the "Poem about bread" noticed the likeness in the rhythmical structure of chrisnaitis' melody and the poems. As a result that song was born and has been sung as a hymn by the members of the folklore club "Impamps". This extraordinary idea of composing such a song is an example of some kind of continuation that can be looked at both as "traditionalising" from the point

of performing theory, as well as ‘fakelore’. At the beginning of eighties Latvian writers (e.g., I. Ziedonis, J. Peters, M. Zālīte, K. Skujenieks and others) actualised peasants’ culture with its symbols and values – land, bread, milk, ploughman – as a very typical substance of Latvians. In the creative work of a lot of poets, as an essential means of expression was folklore as the heritage of peasants’ culture. On the one side to speak about the song’ phenomenon is as the discovering of construction of national culture, being formulated by anthropologist Robert Foster. It shows the creation of history and traditions in the characteristic way of postmodernism – deconstruction. On the other side, if we speak about this fact, it testifies that through the centuries texts of specific flow in people’s use and definitely lose their authorship.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

KONTEKSTUĀLĀ PIEEJA SKOLĒNU ATMIŅU ALBUMU MATERIĀLA INTERPRETĀCIJĀ¹

Konteksta jēdziens

Konteksta² jēdziena ienākšana zinātnes pasaulē sākotnēji saistīta ar interesi par valodu kā sabiedrības sociālajā un kultūras dzīvē cieši saņķotu parādību, būtisku nosacījumu cilvēku individuālo un kolektīvo attiecību veidošanā. Jau 20. gadsimta 20.–30. gados angļu antropologs Bronislavs Maļinovskis, pētot pirmatnējās valodas, secināja, ka nozīme valodā izriet nevis no tās lingvistiskās uzbūves, bet no sociālās situācijas, kurā šī valoda tiek lietota, tāpēc pētniekam būtu jāveic ne tikai runas teksta lingvistiskā, bet arī runas situācijas etnogrāfiskā analīze. Viņš savā pētnieciskajā praksē pievērsa uzmanību diviem kontekstiem: *situācijas kontekstam*, kurā tiek piešķirta nozīme konkrētiem valodas lietojumiem, un *kultūras kontekstam*, kas atspoguļo runātāju kopīgās zināšanas, uzvedības normas, valodas metaforas un runas žānrus, ticējumu sistēmu, vēsturisko apziņu, ētiskos un tiesiskos principus.³

Interese par valodas un – plašākā nozīmē – saziņas lomu sabiedrības ikdienas dzīves organizēšanā drīz vien pārsniedz lingvistikas robežas, un 20. gadsimta pēdējās desmitgadēs kontekstuālā analīze tiek sekmīgi lietota vairākās humanitāro un sociālo zinātņu nozarēs, piemēram, lingvistikā, literātūrteorijā, socioloģijā, antropoloģijā, psiholoģijā, filozofijā, folkloristikā. Dažādos kontekstuālos pētījumus vieno vismaz divas kopējas pamatnostādnes. Pirmkārt, pētāmās parādības (teksta, runas, uzvedības, vesela priekšnesuma u.tml.) nozīme tiek meklēta tās *dziļākā saistībā ar dzīves īstenību*, kura savukārt tiek aplūkota dažādos griezumos vai kontekstos – sociālos, kultūras, individuālos, psiholoģiskos, ideoloģiskos u.tml. Turklāt šie konteksti tiek uzlūkoti nevis kā statisks apstākļu fons, bet kā dinamiska vide, kuru veido un pārveido cilvēks ar savu darbību, valodu un izturēšanos. Proti, *“konteksts jāsaprot nevis kā vienkārši dots fiziskajā apkārtnē – virtuvē, dzīvojamā istabā, uz ietves pie aptiekas, nedz arī personu kombinācijās – divi brāļi, vīrs un sieva, ugunsdzēsēji u.tml. Konteksti*

drīzāk sastāv no tā, ko cilvēki dara, kur un kad dara".⁴ Otrkārt, pētāmās parādības nozīme tiek uztverta nevis kā objektīvi pastāvoša, bet kā *interpretējama*, ņemot vērā daudzveidīgus kontekstuālos faktorus, kuru mijiedarbības rezultātā tā veidojusies. Tādējādi mainīgā kontekstuālajā vidē jebkurai parādībai iespējamas vairākas nozīmes – katrā situācijā cita.⁵

Vienlaikus jāatzīst, ka konteksta jēdziena izpratnei ikvienā no minētajām nozarēm ir sava specifika, kālab universāla konteksta definīcija līdz šim tā arī nav radīta. Daži piemēri.

Janīna Kursīte par kontekstu literatūrzinātnē: "*Konteksts – kāda izteikuma daļas (frāzes, rindas, panta, atsevišķa dzejoļa u.tml.) kopējā jēga (Šeit un turpmāk pasvītr. mani. – B.K.-M.), kas kļūst saprotama un novērtējama, tikai iepazīstoties ar visu tekstu (dzejoļi, dzejoļu krājumu, literatūras virzienu, ko pārstāv autors). Konteksta pamatā ir mītizēts priekšstats par literārajiem tekstiem kā kopēja, vienota mīta – veseluma (konteksta) sastāvdaļām.*"⁶

Elizabete Graue un Daniela Valša par kontekstu socioloģijā raksta: "*Konteksts ir kulturāli un vēsturiski fiksēts laiks un vieta, savdabīgs "šeit" un "tagad". Tas saista makrosocioloģisko un mikrosocioloģisko notikumu analītiskās kategorijas. Mēs izšķīram vietējo kontekstu, kur notiek mūsu pētījumi, un plašāku kontekstu, kurā vietējais konteksts iekļaujas un kurš nosaka pētniecības un attiecīgi interpretācijas ietvaru.*"⁷

Dans Ben-Amoss par kontekstu folkloristikā saka: "*Mūsdienu lietojumā termins "konteksts" attiecas uz kāda sacerējuma vai struktūras formu plašākā nozīmē, kā arī uz tām daļām, kas bijušas pirms un seko pēc šī sacerējuma.*"⁸

Iepazīstoties ar konteksta koncepciju dažādos pētījumos, jāpiekrīt antropologiem Čārlzam Gudvinam un Alessandro Duranti, ka "*vienotu, precīzu, tehnisku konteksta definīciju*" acīmredzot nav iespējams radīt, jo "*šobrīd jēdziens (konteksts – B. K.-M.) nozīmē pavisam atšķirīgas lietas alternatīvās pētniecības paradīgmās, un šķiet, ka pat konkrētu pētniecisko tradīciju ietvaros konteksta koncepciju vairāk nosaka prakses situācija un lietojums atsevišķu analītisku problēmu risināšanā, nekā formāla definīcija*".⁹

Šī raksta mērķis ir iztīrīt kontekstuālās pieejas lietojuma iespējas atmiņu albumu materiāla interpretācijā, pamatojoties uz folkloristikas teorētiskajām atziņām.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Atmiņu albuma īpašnieces rakstītie "noteikumi" titullapā.

"Rules" of the memory album, written in the title-page by the owner of the memory album

Kontekstuālās pieejas izstrāde folkloristikā aizsākas 20. gadsimta 60. gados, un 20. gadsimta beigu posmā konteksts jau kļuvis par vienu no folkloras izpētes analītiskajiem pamatjēdzieniem.¹⁰ Mūsdienu folkloristikā tā izpratne ir būtiski paplašinājusies. Proti, ar kontekstu tiek saprasts ne tikai folkloras teikšanas *situācijas apraksts*, bet plašs sociālo, kultūras un individuālo faktoru *mijiedarbības tīkls*, kurā atspoguļojas gan teicēja personība un viņa pārstāvētā sociālā kopiena, gan atklājas tie tradicionālie izteiksmes līdzekļi, kas nodrošina viņa priekšnesumam noteiktu atsauces apgabalu tiklab vietējā, kā plašākā kultūras kontekstā.¹¹

Tā kā katram tekstam teorētiski iespējams bezgalīgs skaits kontekstu, pētnieka uzdevums ir atpazīt un interpretēt tos, kuri tieši piedalās analizējamā teksta nozīmes veidošanā. Izdarot izvēli, tiek ņemts vērā pētāmā materiāla apjoms, īpatnības un sociālā bāze, analīzes mērķi, virzieni, metodoloģija u.tml. Turklāt katra pētījuma koncepcija atspoguļo ne tikai autora idejas, bet arī viņa personību. Pētnieka personas konteksts kļuvis par atsevišķu diskusijas tēmu pēdējo gadu folkloristikas diskursā.¹²

Albuma materiāla kontekstuālās izpētes ietvars

Atmiņu albumu kontekstuālās izpētes koncepcija veidojusies divu faktoru ietekmē. Pirmais no tiem ir *iztirzājamā materiāla specifika*. Proti, tiek analizēts tikai viens no latviešu sabiedrībā pazīstamajiem atmiņu albumu veidiem – t.s. klasiskie atmiņu albumi,¹³ kuru popularitātes periods ildzis turpat gadsimtu, robežojoties, no vienas puses, ar vācu albumu tradīciju 19. gadsimta pēdējās desmitgadēs un, no otras, ar atmiņu albumu iespiedvariantu parādīšanos 20. gadsimta 90. gados. To līdzinieki atrodami arī Eiropas un ASV kultūrā.

Tā kā lielākā daļa albumu nonākuši autores rīcībā bez jebkādas papildinformācijas, to kontekstuālā fona noskaidrošanai tika izmantoti trīs dažādi avoti: *paši albumu ieraksti*, ņemot vērā, ka teksts bez konteksta nav iespējams, tāpat katrs teksts vienmēr ietver sevī arī kontekstu,¹⁴ *aptaujās un intervijās iegūtie dati* par albumu rakstīšanas tradīcijām Latvijas skolās laika posmā no 20. gadsimta 40. līdz 90. gadiem un *ziņas par 20. gadsimta sociālo un kultūrvidi* saistībā ar albumu tradīcijas attīstību, kas iegūtas, izmantojot socioloģijas un kultūrvēstures atziņas, literatūras, folkloras un mākslas nozaru materiālu.

Lai paplašinātu kontekstuālās analīzes ietvaru, atmiņu albumi tiek

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Draudzes skolas pēdējās klases skolnieces atmiņu albuma lappuse. Meitenes ieraksts (1917).
Page from a memory album owned by a graduate of a parochial school. Inscription made
by a girl (1917)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. klases skolnieces atmiņu albuma lapas atvērums. Meitenes ieraksts (1966).
Opening of a memory album owned by a second grade schoolgirl. Inscription made by a girl (1966)

interpretēti kā *patstāvīga kultūras tradīcija*, kas apvieno dažādus kultūras veidus un atklājas ne tikai ierakstu tekstos un ilustrācijās, bet arī to apguves, uzrakstīšanas, improvizācijas un ilustrēšanas paņēmienos, kā arī ar albumu apmaiņu saistītajos saskarsmes procesos.

Otrkārt, albumu materiāla izpētes teorētiskais pamats ir amerikāņu folklorista un antropologa Ričarda Baumana izstrādātā konteksta analīzes shēma. Viņš nosauc sešus būtiskus kontekstus folkloras interpretācijā – *nozīmes, institucionālo, individuālo, situācijas, komunikatīvās sistēmas kontekstu un sociālo bāzi*, grupējot tos divu plašāku kontekstu – sociālā un kultūras – ietvaros.¹⁵

Interpretējot albumu materiālu sociālajā un kultūras kontekstā, tika ņemts vērā, ka, līdzīgi citiem kontekstiem, tie nav savstarpēji skaidri

norobežojami, jo pārklājas, caurvijas un pastāvīgi ietekmē viens otru. Tādējādi to interpretācijas paņēmieni ir katra pētnieka ziņā. Piemēram, D. Ben-Amoss uzskata, ka folkloras kontekstuālās pētniecības paradigmā kultūras konteksts kā saziņas ietvars ir plašākais izpētes apgabals, kas ietver sevī visus citus kontekstus, tai skaitā sociālo¹⁶. Līdzīgi A. Kaivola-Bregenheja, analizējot stāstījuma priekšnesumu, aplūko teicēja sociālo identitāti (sociālo piederību, izglītību, nodarbošanos, dzīves apstākļus u.c.) kultūras konteksta ietvaros¹⁷.

Tā kā arī albumu tradīcijas nozīme atklājas sociālā un kultūras konteksta mijiedarbībā, teorētiski par tās interpretācijas izejas punktu var izraudzīties tiklab saskarsmes procesus, kuros albumi tiek iesaistīti, cirkulējot skolēnu sabiedrībā, kā to tradicionālo kultūras līdzekļu arsenālu, kas tiek izmantots gan bērnu savstarpējo attiecību, gan jebkuras citas nozīmes izteikšanai albumu ierakstos.

Rakstā par tradīcijas nozīmes, precīzāk, nozīmju, interpretācijas atbalsta punktu ir izraudzīta *bērnu saskarsme grupā*, respektīvi, sociālais konteksts, savukārt, analizējot kultūras kontekstu, uzmanība pievērsta tiem *avotiem* (literatūrai, folklorai, mākslai, masu kultūrai u.c.), *paraugiem* (ieraksta un albuma modelim, rakstīšanas un ilustrēšanas nosacījumiem) un *līdzekļiem* (tekstu un ilustrāciju žanriem un variantiem), kurus bērni tradicionāli lieto šo nozīmju izteikšanai.

Sociālais konteksts

R. Baumans iesaka analizēt trīs sociālā konteksta aspektus: *sociālo bāzi*, respektīvi, kolektīvu, kurā konkrētā tradīcija tiek lietota, *personas kontekstu*, ar kura palīdzību atklājas katra kolektīva locekļa ieguldījums šīs tradīcijas kopšanā, un *situācijas kontekstu*, kas raksturo tradīciju tās lietojuma brīdī¹⁸.

Pamatojoties uz atmiņu albumu materiālu, kā arī interviju un aptauju datiem, iespējams precīzāk raksturot, pirmkārt, *tradīcijas sociālo bāzi* jeb albumu lietotājus un, otrkārt, *tradīcijas funkcijas un nozīmi*¹⁹ viņu ikdienas saskarsmē.

Nosakot tradīcijas sociālo bāzi, priekšplānā izvirzās tās sastāva un robežu problēma, kuru var atrisināt, par atskaites punktu izvēloties t.s. *mazo grupu*. To folkloristikā definējis D. Ben-Amoss, uzsverot, ka jebkuras, arī sabiedrībā plaši pazīstamas tradīcijas, pastāvēšanas priekšnoteikums ir saziņa

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. klases skolnieces atmiņu albuma lappuse. Zēna ieraksts (1965).

Page from a second grade schoolgirl's memory album. Inscription made by a boy (1965)

starp teicēju un auditoriju ierobežotā cilvēku lokā – t.s. “mazās grupas situācijā”²⁰. Arī R. Eibrahams, iztirzājot folkloras izpētes socioloģisko aspektu, runā par tradīcijas lietotāju *pamata* jeb *mazās* grupas noskaidrošanu, izmantojot šīs tradīcijas saturā un lietojumā ietvertu informāciju²¹.

Atsaucoties uz *mazās grupas* koncepciju, albumu tradīcijas sociālo bāzi var noteikt pēc izslēgšanas principa. Proti, aplūkojot atmiņu albumu rakstīšanas fenomenu latviešu sabiedrībā kopumā, secināms, ka aktīvākie tradīcijas kopēji ir skolēni. Jebkurš no viņiem, arī tie, kuri paši nav iekārtojuši atmiņu albumus, zina, kā jāveido ieraksts²². Taču par tradīcijas sociālo bāzi uzskatāms kolektīvs, kurā tā veic pilnu aprites loku (no kārtējā rakstītāja izvēles līdz jaunā ieraksta novērtējumam) un ir pastāvīga ikdienas saskarsmes procesu sastāvdaļa. Šāds kolektīvs ir *klase*, kas skolas vidē funkcionē gan kā formāla, gan reizē neformāla bērnu grupa. Klases kolektīvs ir pietiekami liels, lai albumu īpašnieki salīdzinoši īsā laikā savāktu daudz ierakstu, un pietiekami mazs, lai nodrošinātu pastāvīgu personisku kontaktu bērnu starpā un tādējādi veicinātu ierakstu veidošanas prasmju apguvi un tālāku pilnveidošanu²³.

Taču, ņemot vērā, ka ierakstu darinātāju loks ne vienmēr aptver visus klases skolēnus, kā arī daudzos gadījumos iziet ārpus tās robežām, precīzāks tradīcijas sociālās bāzes raksturojums panākams, analizējot tās personas, kas tieši piedalās albumu veidošanas un veltījumu rakstīšanas procesos, proti, *albumu īpašniekus* un *rakstītājus*. Katru no šīm bērnu grupām var raksturot gan pēc identitātes, gan lomas tradīcijas kopšanā. Aplūkojot albumu īpašnieku un rakstītāju *identitāti*, galvenā uzmanība pievēršama bērnu *dzimumam* un *vecumam*, noskaidrojot, piemēram, kāds ir dzimumu samērs albumu īpašnieku un rakstītāju vidū²⁴, kādu ietekmi uz tradīcijas attīstību atstāj dzimumu socializācijas process un ar to saistītie stereotipi²⁵, kā bērna dzimums ietekmē rakstītāju izvēli no pieaugušo vidus²⁶ u. tml. Dzimuma ietekme uz tradīcijas attīstību raksturojama galvenokārt sinhroniskā aspektā, savukārt vecuma nozīme albumu rakstīšanā aplūkojama gan sinhroniski, parādot, piemēram, kā kvantitatīvi un kvalitatīvi mainās meiteņu un zēnu iesaiste tradīcijas aprītē atkarībā no viņu gadiem, gan diahroniski, izsekojot rakstītāju vecuma izmaiņām 20. gadsimta gaitā²⁷.

Albumu īpašniekiem un rakstītājiem ir atšķirīga loma tradīcijas uzturēšanā un tālākajā attīstīšanā. Pirmajiem pieder galvenā iniciatīva jaunu albumu veidošanā un ievadīšanā tradīcijas aprītē, jo tieši viņi/viņas nosaka,

pirmkārt, vēlamu albuma formu²⁸ un, otrkārt, potenciālo rakstītāju loku²⁹. Rakstītāji savukārt ir galvenie tradīcijas uzturētāji un attīstītāji, katra albuma “sejas” veidotāji. Albumu un aptauju materiāls rāda, ka viņu loks var pārsniegt vienas klases un paaudzes robežas, ietverot ne tikai *bērnus* – klasesbiedrus, draugus un radus (māsas, brāļus, māsīcas, brālēnus), bet arī *pieaugušos* – skolotājus, vecākus, vecvecākus u.c.

Iztirzājot albumu īpašnieku un rakstītāju ieguldījumu tradīcijas kopšanā, jāatceras, ka daudzos gadījumos bērni mainās lomām, precīzāk, darbojas abās lomās paralēli. Tā ir albumu tradīcijas specifiska iezīme, kas nodrošina “teicēja” (resp., rakstītāja) un “auditorijas” (resp., īpašnieka un pārējo klases biedru) dinamisku maiņu un tādējādi veicina tradīcijas intensīvu apguvi un nepārtrauktu attīstību.

Pētot atmiņu albumu funkcijas un nozīmi skolēnu ikdienas saskarsmē, tiek uzsvērts tradīcijas kolektīvais aspekts. Pirmkārt, noskaidrojot, kādā veidā ar noteiktu funkciju (saziņas, izglītojošās un izklaidējošās) palīdzību atmiņu albumu apmaiņa veicina klases vienotību un kāda ir to nozīme

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Tēva ieraksts 4. klases skolnieces albumā.

Inscription made by the father of the fourth grade schoolgirl in her memory album

kolektīva sociālās struktūras veidošanā. Otrkārt, izsekojot, kādos apstākļos un cik lielā mērā albumi kļūst par atšķirēju pazīmi – starp klases kolektīvu un rakstītājiem ārpus tā, starp atsevišķām rakstītāju grupām klasē vai starp bērniem un pieaugušajiem.

Svarīgi piebilst, ka albumu tradīcijas kolektīvo nozīmju interpretācija vienmēr cieši saistīta ar tās lietotāju personas konteksta izpēti noteiktā līmenī, jebšu gan albumu ieraksti, gan aptauju un interviju materiāls satur pirmām kārtām subjektīvu informāciju. Šajā gadījumā *personas konteksts* netiek analizēts atsevišķi, bet kā sociālā un kultūras konteksta organiska sastāvdaļa.

Pēc R. Baumana shēmas vēl viens būtisks sociālā konteksta aspekts ir *situācijas konteksts*. Folkloristikā, etnoloģijā un valodniecībā tas parasti tiek attiecināts uz mutvārdu saziņu konkrētā laiktelpā³⁰.

1974. gadā iznākušajā rakstu krājumā “Pētījumi runas etnogrāfijā” valodu speciālists Keits Baso aicina pievērst uzmanību kontekstuālās pieejas izmantošanas iespējām rakstīšanas kā komunikācijas veida pētniecībā. Viņš ierosina par analīzes vienību pieņemt rakstīšanas situāciju jeb “rakstīšanas notikumu”, kas sastāv no pieciem komponentiem: dalībnieku statusa un lomas iztirzājuma, vēstījuma formas, saziņas koda (t.i., rakstu valodas normām) un pārraides kanāla atšifrējuma, kā arī fiziskās vides raksturojuma, kurā vēstījums tiek radīts un saņemts³¹.

Šī koncepcija ērti izmantojama arī albumu ierakstu interpretācijā, analizējot tos kā rakstiski fiksētus saziņas notikumus, kuros ietverta būtiska kontekstuālā informācija gan par rakstītāju pašu (viņa/viņas vecumu, dzimumu, izglītību, dzīves vietu, pat izskatu, ja ieraksts papildināts ar fotogrāfiju), gan par viņa/viņas attieksmi pret adresātu un kompetenci atmiņu ieraksta veidošanā³².

Kultūras konteksts

*“Katrai situācijai, kurā folklorā tiek aktualizēta, ir kultūras konteksts – tā ir visiem folkloristiem zināma patiesība. Vienīgā problēma ir apzināt, cik tālu un dziļi tiecas tā ietekme.”*³³

Iztirzājot atmiņu albumu tradīciju kultūras kontekstā, svarīgi šķiet atbilst atbildes uz sekojošiem jautājumiem: no kurienes tā nāk, ko nozīmē un kā tiek apgūta un lietota mūsu sabiedrības ikdienas kultūrā?

Spriežot pēc izpētītā materiāla un kultūrvēstures liecībām, Latvijā, tāpat kā vairākās citās Eiropas zemēs, atmiņu albumi ienākuši no vācu tradīcijas

19. gadsimta otrajā pusē. Klasiskais ieraksta paraugs vieno latviešu skolēnu albumus ar līdzīgiem Baltijas un Skandināvijas valstīs, Krievijā, ASV un citur. Tā kā latviešu atmiņu albumu vēsturiskās paralēles aplūkotas šī apcerējuma autore iepriekšējās publikācijās³⁴, šoreiz plašāk iztirzāta to vieta sabiedrības ikdienas dzīvē saistībā ar citām kultūras jomām.

Ikdienas kultūras jēdziens nokļuvis folkloristu un etnologu uzmanības lokā kopš pagājušā gadsimta beigām, kad sociālo un humanitāro zinātņu nozarēs notiek pastiprināta pievēršanās sabiedrības ikdienas dzīves norisēm ar mērķi identificēt tos procesus, ar kuru palīdzību cilvēki veido savu dzīvi no dienas dienā.³⁵ Ikdiena tiek pētīta kā nosacīts ietvars, kurā katra sabiedrības locekļa dzīves rutīna (ieradumi, paražas, pastāvīgie pienākumi, uzkrātā pieredze) saskaras un mijiedarbojas ar aizvien jaunu informāciju, kas tiek iegūta no apkārtējās pasaules – plašsaziņas līdzekļiem un citiem cilvēkiem. Šādā kontekstā ikdienas kultūra tiek interpretēta kā savdabīgs mikrokosms, kurā atspoguļojas tā mainīgā pieredze un zināšanas, kas dažādos līmeņos veido tiklab atsevišķu cilvēku, kā veselu sociālo

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Pionieru vadītājas ieraksts 4. klases skolnieces albumā (1958).
Inscription in the fourth grade schoolgirl's memory album made by a leader of the Pioneers' organization (1958)

grupu dzīves stilu. Pie šīm zināšanām pieskaitāmas arī ikdienā koptās atmiņu glabāšanas tradīcijas, tai skaitā albumi.

Albumi ir atmiņu glabāšanas rakstveida tradīciju nozīmīga daļa. Tie ir daudzveidīgi gan satura, gan formas ziņā, bet atkarā no rakstītājiem iedalāmi divās lielākās grupās. Proti, ir albumi, kurus veido un aizpilda viena persona kāda cilvēka (-u) vai notikuma (-u) atcerē (fotoalbumi, ceļojumu albumi, dienasgrāmatas), kā arī tādi, kurus iekārto viena persona, bet ierakstus darina citas, piemēram, skolēnu albumi, viesu grāmatas, karavīru, cietumnieku albumi).

Klasiskais atmiņu ieraksta paraugs, kas visticamāk cēlies no viduslaiku studentu tradīcijas, sazimējams gandrīz katrā no minētajiem albumu veidiem, bet visizplatītākais tas ir skolēnu tradīcijā. Skolas laikā rakstītie albumi dažkārt tiek glabāti arī vēlākajos dzīves gados, taču tiem kā atmiņu priekšmetiem bērnu un pieaugušo dzīves kontekstā ir atšķirīga nozīme.

Bērnu folkloras pētnieks Saimons Bronners par atmiņu albumu funkcijām mūsdienu amerikāņu skolēnu sabiedrībā raksta: "*Bērnu atmiņu albumi (autograph albums) atsauc atmiņā vienojošās saites – kopā pavadītās skolas dienas, iegūtos draugus un pārciestās mācību stundas. Mūsu mobilajā sabiedrībā, kurā nevaram īpaši cerēt atkal sastapt viens otru pēc skolas beigšanas, atmiņu albuma kā suvenīra nozīme ir vēl palielinājusies.*"³⁶

Arī latviešu skolēni iekārto savus albumus it kā ar nākotnes perspektīvu, proti, lai, kļūstot pieaugušiem, būtu ko pāršķirstīt un atcerēties. Par to liecina gan titullapā lietotie nosaukumi (*atmiņu albums, piemiņas albums, atmiņu klade, atmiņu grāmata, atmiņu bloks* vai vienkārši – *atmiņas*), gan ieraksta paraugs, kas pēc struktūras veidots kā veltījums atmiņai. Tāpat lielākā daļa aptaujāto personu neatkarīgi no dzimuma un vecuma uzskata, ka skolas laikā veidoto albumu galvenais mērķis ir atmiņu saglabāšana par šo dzīves posmu.

Taču suvenīra funkciju atmiņu albumi var pildīt tikai pēc noteiktas laika distances, kad radikāli mainījies to lietošanas konteksts, proti, kad tie vairs netiek papildināti un jau simbolizē pagātni gan īpašniekiem, gan rakstītājiem.

Aptauju un interviju dati rāda, ka attieksme pret atmiņu albumiem pēc skolas beigšanas pieaugušo dzīves kontekstā ir divējāda: daļa respondentu apliecina, ka saglabājuši savus skolas laika albumus un pārskata tos ar

siltām jūtām, citu dzīvē savukārt tie kā atmiņu avots ir zaudējuši vērtību, tiek nolikti un aizmirsti, pazaudēti vai atdāvināti.

Jebkurā gadījumā, lai cik lielu nozīmi savā ikdienas dzīvē atsevišķas personas arī piešķirtu atmiņu albumiem kā pagājušo skolas gadu suvenīram, to lietojums pieaugušo dzīves kontekstā vienmēr ir raksturojams kā *pasīvs* un *individuāls* salīdzinājumā ar šo albumu lomu skolas ikdienā, kur tie funkcionē kā *aktīva tradīcija*³⁷. Tādējādi skolas atmiņu krāšana nākotnei ir drīzāk simboliska, nekā reāla motivācija atmiņu albumu iekārtošanai, tomēr tā rada nepieciešamo kontekstu tradīcijas aktīvajai aprītei skolēnu sabiedrībā un acīmredzot nekavē jaunu nozīmju veidošanos tradicionālā ieraksta parauga ietvaros.

Atmiņu albumu tradīcijas saites ar citām kultūras nozarēm visuzskatāmāk atklāj *ierakstu repertuārs*, kas veidojies, bērniem izmantojot dažādus avotus: klasisko un mūsdienu folkloru, literatūru, grāmatu mākslu, masu kultūru u.c.³⁸ Repertuāra analīze atklāj daudzus būtiskus kultūras konteksta aspektus³⁹, bet, galvenais, parāda, kā izcelsmes ziņā atšķirīgi teksti un ilustrācijas, nonākot skolēnu albumu ierakstos, tiek tradicionālizēti (respektīvi, pakļauti tradīcijas prasībām satura, formas un pieraksta ziņā) un iegūst jaunas funkcijas un nozīmes. Tādējādi var teikt, ka atmiņu albums pats uzskatāms par savdabīgu kultūras kontekstu, kurā visi “no ārpuses” ienākošie teksti un zīmējumi pārvēršas par veltījumiem “albumantu” un “albumu bildīšu” formā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Raksta pamatā ir autorees doktora disertācijas “Atmiņu albumu tradīcija Latvijā sociālajā un kultūras kontekstā” manuskripts.

² Konteksts [lat. *contextus* ‘savijums, saaudums’] – 1. teksta daļa, kuras saturs un forma jāņem vērā, lai pareizi saprastu kādu teksta elementu; 2. apstākļu, notikumu, faktu u.tml. kopums, kas nepieciešams, lai varētu saskatīt vai saprast kādu atsevišķu apstākli, notikumu, faktu u.tml. *Svešvārdu vārdnīca*. R., 1999. 391. lpp.

³ No: Ben-Amos D. “Context” in Context. *Western Folklore*. 1993. Vol. 52. No. 2–4. Pp. 215–216. Skat. arī Duranti A., Goodwin Ch. Rethinking Context: an Introduction. *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge University Press, 1994. Pp. 14–16.

⁴ Erickson F., Shultz J. When Is a Context? Some Issues and Methods in the Analysis of Social Competence. *Ethnography and Language in Educational Settings*. ABLEX Publishing Corporation Norwood, New Jersey, 1981. P. 148.

⁵ Skat., piemēram, Ben-Amos D. “Context” in Context. P. 211.; Grauc M.E., Walsh D.I.

Studying Children in Context. Theories, Methods and Ethics. SAGE Publications, London, USA, 1998. P. 11.

- ⁶ Kursīte J. *Dzejas vārdnīca.* R., 2000. 215. lpp.
- ⁷ Grauc M.E., Walsh D.I. *Studying children.* P. 9.
- ⁸ Ben-Amos D. "Context" in Context.. P. 209.
- ⁹ Duranti A., Goodwin Ch. *Rethinking Context.* P. 2.
- ¹⁰ Par kontekstuālo piecju folkloristikā skat.: Bula D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģijā.* R., 2000. 14.–20. lpp.
- ¹¹ Bauman R. *The Field Study of Folklore in Context. Handbook of American Folklore.* R. M. Dorson (ed.). Indiana University Press, 1983. P. 362.
- ¹² Skat., piem., Anttonen P. *Folklore, Modernity and Postmodernity: A Theoretical Overview. Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries.* P. Anttonen, R. Kvideland (ed.). NIF, Turku, 1993. Pp. 23–25; Krogzeme-Mosgorda B. *Pētnieka statusa problēma un stāstījuma veidošanās iespējas, pielietojot anketēšanas metodus folkloras vākšanā. Cilvēks. Dzīve. Stāstījums.* Sast. A. Lūse. R., LFMi, 2002. 37.–45. lpp.
- ¹³ Klasiskie atmiņu albumi ir latviešu skolēnu sabiedrībā, galvenokārt starp meitenēm, izplatīts neformālo albumu veids. To iekārtošanas mērķis ir skolas gadu atmiņu saglabāšana. Šāds atmiņu albums sastāv no ierakstiem, kurus veido albuma īpašnieka klases biedri/biedrenes, draugi/draudzenes, retāk vecāki vai skolotāji. Ieraksti veidoti pēc tradicionāla parauga un sastāv no veltījuma dzejas vai prozas formā, vēlējuma atmiņai un paraksta. Var būt ilustrēti.
- ¹⁴ L. Tarka atzīst, ka arī arhīvos glabātos senākos folkloras tekstus, kas lielākoties ir skopi komentēti, iespējams analizēt kontekstā, jo konteksts rodams paša teksta iekšējā telpā. Tarka L. *Intertextuality, Rhetorics, and the Interpretation of Oral Poetry: The Case of Archived Orality. Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries.* P. Anttonen, R. Kvideland (ed.). NIF, Turku, 1993. P. 178. Skat. arī Ben-Amos D. "Context" in Context.. P. 211.
- ¹⁵ Bauman R. *The Field Study.* P. 367.
- ¹⁶ Ben-Amos D. "Context" in Context.. P. 216.
- ¹⁷ Kaivola-Bregenhøj A. *The Contexts of Narrating. Studia Fennica Folcloristica I.* Helsinki, 1992. P. 153, 162.
- ¹⁸ Bauman R. *The Field Study.* Pp. 364 – 365.
- ¹⁹ Atšķirība starp terminiem "funkcija" un "nozīme" meklējama to subjektā, resp., ar funkciju parasti tiek saprasts pētnieka spriedums par tradīcijas lietojuma mērķiem, bet ar nozīmi – tā jēga, kuru tradīcijai savā dzīvē piešķir paši lietotāji. Skat.: Dundes A. *Text, Texture and Context. Interpreting Folklore.* Dundes A. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1980. Pp. 23–24. Interpretējot albumu tradīciju, funkcijas no nozīmes strikti nošķirtas netiek.
- ²⁰ "Kā saziņas procesam folklorai piemīt sociāls ierobežojums, proti, mazā grupā.. Citiem vārdiem, lai saziņa ar folkloru vispār būtu iespējama, tās dalībniekiem mazās grupas situācijā jāpieder vienai un tai pašai atsaucē grupai (reference group), kas izveidota no viena gadagājuma, vienas profesijas, tās pašas lokālās, reliģiskās vai nacionālās piederības pārstāvjiem." Ben-Amos D. *Toward a Definition of Folklore in Context. Toward New Perspectives in Folklore.* A. Paredes, R. Bauman (ed.). Austin, London, University of Texas Press, 1972. P. 12.
- ²¹ Abrahams Roger D. *Interpreting Folklore Ethnographically and Sociologically. Handbook of American Folklore.* R. M. Dorson (ed.). Indiana University Press, 1983. P. 346.
- ²² Par to liecina atmiņu ieraksti – gan zēnu darinātē (tikai dažiem no viņiem ir savi atmiņu albumi), gan tie, kurus vienā albumā veidojuši rakstītāji no vairākām skolām vai pat dažādām Latvijas vietām.

- ²³ Arī pēc aptauju datiem bērni dod savus albumus ierakstīšanai galvenokārt klases biedriem.
- ²⁴ Ierakstu un aptauju materiāls liecina, ka gan albumu īpašnieces, gan rakstītājas pārsvarā ir meitenes.
- ²⁵ Šo stereotipu ietekmē bērns veidojas priekšstats, piemēram, par sieviešu un vīriešu atšķirīgajām interesēm un darbības jomām, tāpēc zēni zināmā vecumā nelabprāt raksta atmiņu albumos, kurus uzskata par meiteņu kultūras daļu.
- ²⁶ Meitenes biežāk nekā zēni dod savus atmiņu albumus ierakstīt skolotājiem un vecākiem.
- ²⁷ Virzienā uz 20. gadsimta beigām albumu tradīcijas lietotāju vecums samazinās. 20. gadsimta 80. gados tie reti tiek rakstīti ilgāk par 6. klasi.
- ²⁸ Albumu īpašniecki noformē jaunā albuma vākus un titullapu, kurā parasti formulē ieraksta darināšanas noteikumus, retāk – tukšās lappuses, piemēram, izrotājot tās ar viena stila zīmējumiem vai aplikācijām.
- ²⁹ Parasti rakstītāji tiek izraudzīti, ņemot vērā *dzimumu* (meitenes vispirms dod ierakstīt meitenēm u.tml.), *draudzības saites* (ierakstos atspoguļojas draudzīgās attiecības gan meiteņu, gan zēnu, gan meiteņu un zēnu starpā, turklāt pirmie albumā ieraksta labākie draugi) un *sociālo statusu*.
- ³⁰ Bauman R. Verbal Art as Performance. *American Anthropologist*. 1975. No. 77. Pp. 290–311; Saville-Troike M. *Ethnography of Communication. An Introduction*. Oxford UK, Cambridge USA, 1998. u.c.
- ³¹ Basso K.H. The Ethnography of Writing. *Explorations in the Ethnography of Speaking*. R. Bauman & J. Sherzer (ed.). Cambridge University Press, 1991. Pp. 428.
- ³² Meistere B. Memory Albums as a Means of the Informal Communication among Schoolchildren. *Contemporary Folklore: Changing World View and Tradition*. M. Koiva (ed.). Tartu, 1996. Pp. 137–153.
- ³³ Kaivola-Bregenhuj A. The Contexts of Narrating.. P. 162.
- ³⁴ Meistere B. Atmiņu albumu tradīcijas sākumi Latvijā. *Acta Baltica 2001*. Kaunas, 2001. 93.–101. lpp.; Meistere B. Atmiņu albumu tradīcija Latvijas skolās. *Karogs*. 1997. Nr. 9. 181.–191. lpp.
- ³⁵ Socioloģijā, piemēram, ikdienas dzīves pētniecība aktivizējusies kopš 20. gadsimta 80. gadiem, un līdz mūsdienām šajā laukā ir radīta virkne teoriju, kas balstītas etnometodoloģijā, fenomenoloģijā, filozofijā u.c. *Oxford Dictionary of Sociology*. G. Marshall (ed.) Oxford University Press, 1998. P 208.
- ³⁶ Bronner S. J. *American Children's Folklore*. August House / Little Rock Publishers, 1988. P. 83.
- ³⁷ Arī bijušās atmiņu albumu īpašnieces saskata būtisku atšķirību starp atmiņu albumu funkcijām skolas laikā un pēc tās beigšanas, piem., 2. kursa studente: "Man šķiet, ka tajā laikā nedz domā par to, ka pienāks šķiršanās brīdis un kādreiz gribēsies, lai būtu šī atmiņa no draugiem un klasesbiedriem. Tajā brīdī vienkārši ir interesanti zīmēt un rakstīt pašam un saņemt arī no citiem... Būtbū šīs klades padarīja bagātāku skolas ikdienu, izklaidēja, rosināja iztēli un lika arī padomāt par to, kurš ir draugs, kurš tikai klasesbiedrs."
- ³⁸ Šie avoti tiek apgūti gan tieši, caur tradīciju (citiem albumiem, skolas un ģimenes folkloru), gan pastarpināti, piemēram, norakstot no skolas mācību grāmatām, izlasēm. Ievērojamu repertuāra daļu aizņem rakstītāju pašu sacerēti teksti un pašu radītas ilustrācijas.
- ³⁹ Piemēram, tradīcijas un jaunrades procesa mījsakarības, literāro tekstu folklorizēšanās veidus, galvenās ētiskās nostādnēs veltījumu tekstos u.c.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

CONTEXTUAL APPROACH IN THE INTERPRETATION OF SCHOOLCHILDREN'S MEMORY ALBUMS

Summary

The objective of this article is to present the author's experience in using the contextual approach in the analysis of schoolchildren's memory albums.

The study is based on the criteria for contextual analysis, elaborated by US anthropologist and folklorist Richard Bauman. He suggests interpreting folklore in six interdependent contexts, which are integrated in two broader contextual networks – the social and the cultural. The specifics of the album material have also been considered.

Since the meaning or rather meanings of album tradition are embedded in both social and cultural context, each of them can theoretically serve as a basis for contextual analysis. In this particular case the communication among children in the class, i.e. the social context, has been defined as a departure point for the interpretation of album meanings. Accordingly, in the analysis of cultural context the attention is paid mainly to those sources (literature, folklore, art, mass culture), patterns (album and entry samples, writing norms, etc.) and resources (genres, variation paradigms, writing and drawing techniques, etc.) that children traditionally use in order to express all these meanings.

Janīna Kursīte

ČIULIS UN ČANGALIS: IKDIENAS STEREOTIPI

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Janīna Kursīte

ČIULIS AND ČANGALIS: COMMON STEROYPES

Summary

The article deals with the semantics, etymology and functions of two binary opposites – ‘čangalis’ and ‘čivlis’. Originally, both words were used to denote people from two neighboring parishes (catholic and Lutheran) in Vidzeme. Later, as these terms became more widespread, they were used for the Catholics (‘čangaļi’) from Latgale region and Lutherans (‘čivļi’) from Vidzeme region respectively.

Both these pejorative terms are based on the ancient opposition of the familiar and the unfamiliar (religious, language and historical differences). Since the Latgalians have suffered oppression and serfdom much longer than people in Vidzeme and for a long period of time have been the poorest inhabitants of Latvia, the word ‘čangalis’ has come to denote not only a Latgalian, but any stubborn, a little bit stupid, badly dressed and freaky (i.e., different from people in other regions) person who speaks in a dialect.

The word ‘čivlis’, especially used by a Latgalian, is a demeaning word for an arrogant person whose manners differ from those of the familiar circle. In the mythic aspect ‘čangalis’ is associated with the left or the wrong side and the dominance of emotions over reason, whereas ‘čivlis’ is associated with the right or the good side and the dominance of reason over emotions.

Rūta Muktupāvela

INKULTURĀCIJAS TRADĪCIJU METAMORFOZE MĪTISKĀS DOMĀŠANAS IETEKMĒ. ATŠĶIRĪBAS

Atšķirību rituāls tradicionālajā kultūrā

Noteiktas sabiedrības kultūra parasti tiek nodota no paaudzes paaudzē, saglabājot tās pamatiezīmes. Šādu kultūras iezīmju pārmantojamības veidu antropologi sauc par inkulturāciju. Inkulturācija ir daļēji apzināta, daļēji neapzināta dzīvesveida nodošana no vecākās paaudzes jaunākajai kopā ar vecākās paaudzes domāšanas un uzvedības modeļiem. Inkulturācija ir process, kura rezultātā indivīds apgūst noteiktas kultūras mentālās reprezentācijas – ticējumus, zināšanas, uzvedības modeļus, kas ir nepieciešami, lai viņš varētu funkcionēt kā sabiedrības dalībnieks. Šī procesa rezultātā sociokulturālais un personiskais apvienojas vienā veselumā: notiek kultūras determinētas indivīda identitātes veidošana, viņa iekļaušana unikālā un neatkārtojamā semantiskā kultūras tīklā. Inkulturācija attiecināma galvenokārt uz autohtoniem kultūras dalībniekiem, turklāt svarīgākie kultūras iezīmju apgūšanas procesi pārsvarā notiek bērnībā. Par vienu no pirmajiem izteiktajiem indivīda inkulturācijas aktiem latviešu un lietuviešu 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta pirmās puses tradicionālajā kultūrā uzskatāma atšķiršana no krūts – atšķirības. Atšķirības pieder pie vecumposmu *rite de passage*, un mūsu analizējamā laiktelpā tām ir bijusi loģiska un pabeigta struktūra, motivēta norise un stingras rituāla neatgriezeniskuma principa ievērošanas prasības.

Veicot pieejamā materiāla analīzi, izkristalizējās dažas atšķirīgas šīs paražas nianses latviešu un lietuviešu tradicionālajā kultūrā, jo īpaši attieksmē pret pašu rituālu. Ja latviešu 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta pirmās puses materiāls liecina par stabilu un izkoptu rituālo norisi, tad lietuviešu – uzrāda tikai tās reliktus, piemēram, paražu pēdējo reizi bērnu barojot ar krūti pārkrustīt¹.

Lietuvā atšķiršana no krūts netika svinēta publiski. Tā Šeduvā, Radvilišķu apkaimē, pierakstītās teicējas atmiņas par 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma ģimenes tradīcijām liecina, ka šķiršanas brīdis no krūts attiecas tikai uz māti un bērnu: *“Motin sėsdavos ont slonksė, kai nieka namuos nėra. Šita apeiga tik vaika i motinos. Tur būt ramybe.”*² Līdzīgas liecības ir pierakstītas arī citās Lietuvas vietās³.

Turpretim latviešu ģimenes tradīciju apraksti rāda, ka atšķiršana no krūts esot bijuši svētki, uz kuriem aicinājuši kaimiņus un tuviniekus, jo īpaši tos, kuri piedalījās un palīdzēja dzemdībās⁴. Svētku norisi pavadījušas atraktīvas, rituālu ilustrējošas un skaidrojošas darbības⁵, nākotnes pareģojumi, bijuši arī īpaši ēdieni – biezputra, pīrāgi.

Atšķirību rezultātā saskaņā ar analizējamās kultūrtelpas dalībnieku uzskatiem jeb emiku zīdains ieieta bērnības stadijā⁶. Ievērojami mainās apkārtējo, tajā skaitā arī mātes, attieksme pret bērnu: no dominējošā viņš kļūst par pakļauto, sāk sarukt viņa prasību un pieaugt pienākumu loks, sākas izteikta viņa vēlmju un iegribu ierobežošana.

Saskaņā ar etnogrāfijas datiem, latviešu un lietuviešu (19. gadsimta beigu un 20. gadsimta pirmās puses) tradicionālajā sabiedrībā šķiršana no krūts un tātad arī pirmais definētais inkultūrācijas solis parasti tika sperts apmēram otrajā indivīda dzīves gadā⁷. Tā Eduards Volters ir novērojis, ka *“latvietes mātes parasti ilgi bērnu baro ar krūti, reizēm līdz diviem gadiem, kamēr bērns sāk labi staigāt”*⁸. Līdzīgi dati par zīdīšanas ilgumu atrodami Kārļa Pētersona darbā *“Latviešu māte ar bērnu”*: *“Jo jaunāku atšķirot, jo labāki; vislabāk esot šķirt pusotra gada vecumā: tad lēta galva – ieņemās ātri darbā un grāmatā. Ilgi zīdīt neesot nekāds labums, lai gan dažas mātes to darot”*⁹ un arī S. Novicka darbā: *“Māte zīda bērnu mazākais deviņus mēnešus, citas zīda gadu līdz pusotram gadam. Ilgāk kā pusotru gadu nemēdz zīdīt, jo kaunas no kaimiņu apsmiekla.”*¹⁰ Krišjāņa Barona *“Latvju Dainās”* ievietotajos aprakstos minēts, ka *“māte zīdījuse bērnu, ja tas puisēns, divi gadus, ja meitens, pustrēša gada”*¹¹. Pētera Šmita latviešu tautas ticējumu krājumā atrodams teksts, kurš liecina, ka bērnus pie krūts turējuši līdz divi gadi vecus. (LTT 30204)¹²

Šķiršana no krūts analizējamajā laiktelpā veikta uzreiz, stingri un neatgriezeniski, līdz ar to tas ir bijis sarežģīts un smags brīdis abām tajā iesaistītajām pusēm – gan mātei, gan arī bērnam. Dabiski, ka bērns kā jau veselīgi egoistiska būtne mēģināja pretoties: viņš raudāja, slimoja,

pieprasīja mātes uzmanību un, protams, krūti. Savukārt mātei vajadzēja krietni papulēties, izrādīt dzelžainu nostāju, lai apspiestu savu maigumu un žēlumu pret bērnu, lai nepieļautu tradīcijas noteiktā atšķirību rituāla neizdošanos. Etnogrāfijas dati liecina, ka mātei nācās izdomāt dažādus paņēmienus, lai piespiestu bērnu apjēgt, ka “paradīzi” viņš ir zaudējis uz visiem laikiem. Tā sievietes krūtis nozieda ar kvēpiem, darvu, sinepēm, sāli, pipariem un citām rūgtām lietām, lika klāt asas birstes, suseklus un pat nazišus, lai bērns saskrāpētos, lai viņam sāpētu, lai viņš vairs nemeklētu savu ikdienišķo maizi mātes azotē¹³.

Atzīdenis. Semantikas analīze

Stingro un neatgriezenisko atšķirību dabu apliecina arī mītiskās domāšanas figūras *atzīdenis* rašanās mehānisms un semantika. Vārds “atzīdenis”, kā redzams jau pēc formālām pazīmēm, ir konstruēts ar priedēkļa *at-*palīdzību, kas norāda uz atgriezeniskumu, uz darbības atkārtošānu. K. Mīlenbaha vārdnīcā par *atzīdeli*, *atzīdeni* sauc bērnu “*kas nelielu laiku bija atņemts no krūts un kas atkal mātes krūti saņem*”¹⁴. Fenomena emisko etioloģiju atklāj ticējumi un etnogrāfiskie apraksti: “*Kad māte, atstādama bērnu mājā, īpaši ar pirmo bērnu, paliek kaut kur ciemā par ilgu, tā ka gailis viņu tur aizdzied, un tad zīda pēc tam bērnu, tad tāds bērns tiek par atzīdeli, kam tik ļaunas acis, ka tik līdzī tas paskatās savām acīm uz kādu bērnu, tad tas neguļ par nakti, tiek bīstami slim u. t. t. Kad atzīdels paskatās uz lopu, arī tas nostāj ēst, nīkst, kamēr beidzas. Gudras sievas prot sastādīt zāles arī pret kaitēm, kuņas cēlušās caur atzīdeli.*”¹⁵ Līdzīgos kontekstos vārds parādās ticējumos: “*Bērnu nedrīkst atstāt bez zīdīšanas no saules līdz saulei vai arī no gaismas līdz gaismai, citādi izaugs par atzīdeli*” (LTT 1233) vai arī “*Ja māte savu krūts bērnu 12 stundu garu laiku nav zīdījusi, tad bērns izaug par atzīndeli, ar ļaunajām acīm.*” (LTT 1233)¹⁶

Analoģiski atzīdeņa izcelsmi raksturoja arī lietuvieši, piemēram, 1900. gadā folkloras vācējs Mats Slančausks (*Matas Slančiauskas*) ir pie-rakstījis šādu liecību: “*Atžindžiai turi blogas akis. Jei pasigērēs kuo nors, tas tuoj sunyksta. Atžindys tai pirmasis motinos vaikas. Jeigu atskyrusi vėl pagaili ir pradeda žindyti – tas turi blogas akis.*”¹⁷ LTR D I 1063 (34), LTR 1208 B (529)

Jons Balis (*Jonas Balys*) krājumā “Vaikystė ir vedybos” (Bērnība un vedības) ir publicējis vēl pirmskara laikā no dažādiem avotiem savāktos lietuviešu paražu aprakstus. Nodaļā par zīdīšanu un atšķirībām viņš raksta: “*Jei motina vaiką nujunko (nutraukia žindymą), bet jam labai ver- kiant pasigailėjusi vėl duoda krūtį, tada toks vaikas užaugęs turi labai blogas akis (kenkia žmonėms ir gyvuliams), pasidaro burtininkas, jis va- dinamas “atžindas”, “atžindulis”, “atžindajis” ir pan.*”¹⁸

Tādējādi, saskaņā ar pašu tradicionālās kultūras dalībnieku uzskatiem, šķiršanas brīdis no krūts uzskatāms par svarīgu neatgriezenisku aktu, kam ir negatīvas sekas rituāla neievērošanas gadījumā. Indivīds, kas nav līdz galam izgājis tradīcijas noteikto rituālu, saskaņā ar mītisko domāšanu dēmonizējas: mūsu analizējamā kontekstā tas kļūst par atzīdeni, cilvēku-burvi, kam tiek piedēvētas pārdabiskas spējas – ļaunā acs jeb fascinācija. Mītiskās domāšanas radītā figūra *atzīdenis* ir didaktisks brīdinājums, savdabīgs uzskates līdzeklis, kas tēlaini iezīmē defektīvu rituāla iznākumu un demonstrē pārējiem sociuma locekļiem kultūras izstrādāto normu neievērošanas sekas. Tādējādi figuratīvās formas *atzīdenis* pamatā ir atšķirību rituāla ignorēšanas jeb neizdošanās ideja. Fenomena semantiskajā laukā ietilpst zīdīšana kā fizioloģiska darbība, atšķirības kā rituāls, fascinācija kā rituāla kļūdas rezultāts. Šīs semantiskās ķēdes analīzes rezultātā ir jāizkristalizējas atbildei uz jautājumiem, *kā* un *kāpēc* tradicionālajos priekšstatos rodas un ir aktuāla zīdīšanas un fascinācijas konjunktija.

Mūsu analizējamās laiktelpas tradicionālā sabiedrība zīdīšanu uzskatīja ne tikai par izsalkuma apmierināšanas aktu, bet arī par trauslu un intīmu darbību, par to liecina daudzi un dažādi aizliegumi, ieteikumi, ticējumi un pareģojumi, kas ir saistīti ar zīdīšanas procesu, tā uzsākšanu un jo īpaši beigām, kurām ir veltīts īpaši izveidots rituāls – atšķirības.

Dziļu psiholoģijas klasiķi – Zigmunds Freids, Anna Freida, Karls Abrahams, Melānija Kleina¹⁹ – uzskata, ka ar zīdīšanu ir saistīta indivīda apkārtnes uztveres iemaņu attīstība, vides vērtēšana, pirmās emocijas, tēli un fantāzijas. Zīdīšanai ir divas puses: viena ir saistīta ar izsalkuma apmierināšanu, un otra, kas ir ne mazāk svarīga, ar baudu, ko sniedz mātes krūts sūkšana pati par sevi, tāpēc klasiskās dziļu psiholoģijas pārstāvji apgalvo, ka zīdīšanas laikā rodas infantilās jeb pirmsģenitālās seksualitātes aizmetņi²⁰. Līdzīgu uzskatus pauž arī Karls Gustavs Jungs: “*Kā zināms, libido sākumā noris barošanas funkcijas jomā, turklāt zīšanas laikā barība*

tiek uzņemta ar ritmisku kustību palīdzību, ar kuru ir saistīts gūstamais apmierinājums. Indivīdam augot un attīstoties viņa orgāniem, libido virzās uz jaunu darbību un jaunu prasību apmierināšanu.. Ievērojamai izsalkuma libido daļai ir jāklūst par dzimuma libido.”²¹

Ēšanas un seksuālās baudas savstarpējo saistību atzīmē arī ar psihoanalīzi nesaistīti pētnieki. Piemēram, Klods Levi-Stross uzskata, ka visā pasaulē cilvēka domāšana saskata ēšanas un dzimumattiecību analogiju: daudzās valodās abas šīs lietas tiek sauktas vienā vārdā. Pastāv kultūras, kurās ir ārkārtīgi svarīga faktiskā saite starp laulības noteikumiem un ēšanas aizliegumiem, šī analogija saskatāma, piemēram, idiomātikā²². Par tieksmes uz seksuālo baudu un izsalkuma metaforisku saplūšanu pasakās ieminas pat psihoanalīzi principiāli noliedzošais Vladimirs Props: “*Tie divi izsalkuma veidi (bads un seksuālais bads – R.M.) reizēm asimilējas, kā krievu pasakā: “Paķēra pūķis carieni un aizvilka uz savu alu, taču ēst viņu neēda; skaistule bija, tāpēc par sievu sev paņēma.”*”²³

Paturot prātā dziļu psiholoģijas atziņas par zīdīšanas seksuālo dabu un analizējot pieejamos etnogrāfijas materiālus, var interpretēt tradicionālās sabiedrības īpašās attieksmes iemeslus pret atšķirību rituālu. Zīdīšana jaunpiedzimušajam ir absolūti nepieciešama, taču tradīcijā izstrādātais atšķirību rituāls, iespējams, iezīmē brīdi, kad ēšanas un zīšanas sniegtā bauda tiek atdalīta viena no otras²⁴. Sociālā ziņā reizi atšķirtais bērns nonāk citā statusā: bez mātes krūts izdzīvojis kādu noteiktu laiku – parasti diennakti jeb laikposmu “no gaiļiem līdz gaiļiem”, viņš apliecina apkārtējiem, ka ir pietiekami stiprs, lai iztiktu bez zīdīšanas, tā viņam vairs nav vitāli svarīga, jo barību viņš var uzņemt arī citādāk, ne ar krūts palīdzību²⁵. Savukārt krūts zīšana bez absolūtas nepieciešamības pirmajā plānā izvirza baudas momentu: bērns zīž nevis tāpēc, ka nevar bez tā izdzīvot, bet tāpēc, ka viņam vienkārši patīk to darīt, viņš tiksmīnās, bauda. Iespējams, ka šādu bērna atgriešanos pie mātes krūts baudas nolūkā tradicionālā domāšana, protams, implicēti, varēja traktēt kā incestuālu²⁶.

Pēc antropologu novērojumiem, nepastāv vai līdz šim vēl nav fiksēta tāda sabiedrība, kura, izņemot specifiskas situācijas²⁷, pieļautu dēla incestu ar māti, tāpēc pat šādas incesta formas agrīnie aizmetņi vai tieksme uz to izsauc konfliktu un nemieru sabiedrībā²⁸. Mītiskā domāšana, kā jau teikts iepriekš, atzīdenim piedēvē pārdabiskas īpašības: spēju kaitēt, apstādināt dzīvu būtņu – bērnu, lopu – un nedzīvu – auduma, labības –

attīstību, viņi tiek uzskatīti par burvjiem. Salīdzinošās antropoloģijas dati liecina, ka arī citās tautās ir fiksēti aizspriedumi un uzskati par to, ka ļaunais spēks pārņem incestuālas attiecības piekopjošus cilvēkus, – viņi tiek uzskatīti par burvjiem²⁹. Īpaši jūtīgi pret seksuāla rakstura pārkāpumiem, sevišķi pret incestu (saskaņā ar analizējamo laika posmu raksturojošām antropologu teorijām), esot zemkopji, un tieši zemkopju sabiedrības mēdzot izstrādāt stingru incesta prevenciju vai arī to bargi sodīt. Šāda attieksme pret asinsgrēku, iespējams, balstās uzskatos, ka par pastrādāto noziegumu sods piemeklē ne tik daudz pašus vainīgos individuus, cik visu kopienu, – tai pāri nākot neauglība, slimības, bads, dabas kataklizmas un tamlīdzīgas nelaimes³⁰. Pēc Bronislava Maļinovska domām, incests nes postu tāpēc, ka tas grauj kultūras noteikto kārtību, veicina atgriešanos nekultūrā, haosā, tas nojauc robežas starp paaudzēm, nonivelē iniciācijas rituāla nozīmi³¹.

Tādējādi iepriekš analizētā latviešu un lietuviešu tradicionālās sabiedrības attieksme pret atzīdējiem³², iespējams, pamatojas bailēs par sekām, kas gaidāmas, pārkāpjot svarīgu kultūras noteiktu aizliegumu. Apskatāmā laikposma latviešu un lietuviešu etnogrāfijā emikas par incestuālajām attiecībām trūkst, taču sabiedrības uzbūves veids, izteikti eksogāmais laulību modelis, dominējošie reliģiskie uzskati u.tml. ļauj domāt, ka, tāpat kā citās zemkopju kultūrās, arī latviešu un lietuviešu tradicionālā sabiedrība incestu uzskatīja par bīstamu un nepieļaujamu parādību.

Folklnaratīvu interpretācija

Analizējot atsevišķas konkrētas folkloras vienības, radās hipotēze, ka atzīdenis ir aktuāla analizējamās laiktelpas mītēma, kas ģenerē dažādus sižetus un parādās dažādos folkloras žanros – ticējumos, teikās, kur tā ir izteikta, un pasakās, leģendās, stāstos, kur tā ir implicēta. Apskatot lielformāta folklnaratīvus, tādus kā brīnumpasakas un pasakas-leģendas, var atrast veselus sižetus, kas, iespējams, balstās atšķirību tradīcijās. Cilvēka psihē radušies universālie pārdzīvojumi, kurus inspirē dažādi aktuāli tēli vai darbības, mēdz izpausties caur konkrētajā kultūrā pieņemtiem simboliem, semantiski bagātām formām un figūrām. Konkrētā vide – etniskā, kultūrvēsturiskā, sociālā – determinē folklnaratīva ārējās struktūras, turpretim iekšējās struktūras attiecas uz folklnaratīva radītāja jeb teicēja

psiholoģisko pieredzi. Atšķirību tradīcijas tādējādi arī ir tā aktuālā empīriskā un psiholoģiskā realitāte, kura mītiskās domāšanas ietekmē kļūst par izvērstu folklnaratīva sižetu, kas skaidro rituāla nepieciešamību un tēlaini iezīmē iespējamā rituāla defekta sekas. Šādu hipotēzi ļauj izteikt AT 315 un 590³³ pasaku variantu analīze.

Pēc dziļu psiholoģijas pētījumu datiem, šķiršanas brīdī no krūts infantilajā psihē aktivizējas kanibāliskie, sadomazohistiskie priekšstati un tieksmes, rodas mātes mīlestības galīgas zaudēšanas nojausma, pārspīlēta vainas apziņa, agresivitāte³⁴. Paturot prātā pieņēmumu par līdzīgu infantilās un mītiskās domāšanas uzbūvi³⁵, var pieļaut, ka folklorā sastopamā mātes nodevējas, blēdīgās mātes un pat mītiskā mātes monstra tēla pamatā³⁶ ir stingru šķiršanas no krūts tradīciju ietekmē radušies imaginārie pārdzīvojumi. Šī tipa sižetos attēlotā dēla un mātes kopdzīve, mātes un svešinieka inspirētais konflikts ar dēlu, kura rezultātā varonis tiek padzīts no mātišķās vides, kā arī dažas darbojošos tēlu funkcijas un konteksta detaļas apstiprina iepriekš izteikto hipotēzi.

Īpaši rezultatīva ir AT 315 un 590 pasaku tipu interpretēšana Žaka Lakāna psihoanalīzes aspektā. Saskaņā ar Ž. Lakāna teoriju, mātes un bērna simbiotisko saiti, kas turpina pastāvēt arī pēc dzimšanas, noārda *cita* (*cits* kā koncepts) iejaukšanas neizbēgamība. *Cits* mātes un bērna savstarpējo attiecību telpā ienāk kā falls, kas vienlaikus reprezentē trīs lietas: tēvu, valodu un likumu, respektīvi, kultūras determinētu vidi. Kamēr pastāv mātes un bērna simbiotiskā saite, tikmēr bērns uztver māti kā sevis turpinājumu citā personā. Un tikai šīs saites pārtraukšanas brīdī, atšķirot viņu no krūts, bērns, izjutot pirmo un – mātes-krūts – trūkumu, ir spiests pievērsties ārējai pasaulei, ir spiests apzināties un meklēt sava ķermeņa saiti ar realitāti. Tēvs ir sociālās kārtības pārstāvja tēls ģimenē, un viņam ir jāiejaucas mātes un bērna attiecībās, lai bērns, identificējoties ar tēvu, varētu veidot savu paša identitāti³⁷.

Lakāniskā *cita* parādīšanās minētā tipa pasakās saistāma ar svešinieka, milža, velna, laupītāja figūrām³⁸. Simptomātiskas ir arī falliskās iezīmes, kas atspoguļojas svešinieka vārdā vai viņa izskata raksturojumā – vienacis, garš sarkans krievis vai tārpis, kas slēpjas mātes apakšbrūču kabatā.

Vēl viena sižetiska konstante, kas minēto tipu folklnaratīvus saista ar atšķirību rituāliem, ir varoņa redzes zaudēšana, kas ir izvērsts, loģisks, pabeigts motīvs AT 315 mātes un dēla modeļa pasakās³⁹ un AT 590

pasakās. Redzes zaudēšanas motīvs ir viena no galvenajām sižetiskajām konstantēm tekstos par mātes un dēla kopdzīvi. Varonim redze tiek atņemta kā sods par nevēlēšanos mātei ļaut dzīvot savu dzīvi⁴⁰. *“Jōnc stōvēja i nakustē, bet jō viņteigō mōte pajāmuse pyrms špugatu un sōka motōt ap ūzulu un sovu dālu.. Vērsā sōka ar kanatīm, kad jū labi beja satynuse, izvyłka nazi. Jonc kai prasēja, bet viņteigō mōte tik smignēja un breidynōja: “Gon tu maņ un munam miļōkam traucēji dzeivi, tagad es tev pogōnam parōdeišu!” Ar nazi dagōjuse i izgrīze acs. Izgrīzuse, zam ūzula sakni pabōzuse i aizgōja pa ceļu.”* (LFK 262, 490) Zīmīgi, ka līdzīga acu nolikšana zem saknēm atrodama kādā pretfascinācijas formulā: *“Dieva vergs, no kā viņam tika, no kādām acīm, no prieka acīm vai no briesmīgām acīm, no skaudīgām acīm, no melnam acīm .. no visādām acīm. Salasāties visas acis purva sūnās, zem sapuvuša celma, kur suņi nerej, kur gaiļi nedzied Amen acīm, amen acīm, amen acīm.”*⁴¹

Pretfascinācijas maģija jeb buramvārdi pret skauģiem bieži paredz ļaunās acs iznīcināšanu ne tikai latviešu⁴², bet arī citu tautu folkloras tekstos⁴³. Tāpēc šis minēto pasaku tipu motīvs veido alūziju uz atzīdēņa mītēmu, – iespējams, tieši ar šī motīva palīdzību tēlaini tiek izteikts brīdinājums, kas sagaida par nepareizi veiktu atšķirību rituālu vai tā neatgriezeniskuma principa ignorēšanu. Psihoanalīzes, salīdzinošās mītoloģijas un folkloristikas datu gaismā redzes zaudēšanas motīvs interpretējams kā varoņa incestuālo tieksmju savaldīšana un viņa ievirzīšana kultūras determinētā gultnē⁴⁴. Tad, kad varonis savu uzmanību novirza no mātes un aiziet pasaulē, viņš atgūst arī redzi.

Šo motīvu interpretējot empīriskās realitātes aspektā, ir jāatsaucas uz etnogrāfiskajos aprakstos sastopamo paņēmienienu pie mātes krūtīm likt dažādas asas lietas – birstes, nazišus, ķemmes, kā arī spēcīgas garšvielas, kas varēja stipri kairināt mazuļa acis un muti un izraisīt visnotaļ nepatīkamas sajūtas, pat sāpes. Pie krūts allaž atrazdams siltumu, maigumu un izsalkuma apmierinājumu, bērns noteikti bija pārsteigts, pēkšņi sastapdams pilnīgi pretējo un, saprotams, šādu mātes rīcību uztvēra kā nodevību, kas vēlāk arī varēja kļūt par psiholoģisku pamatu mītiskiem sižetiem par “blēdīgo” vai “viltīgo” māti.

Pētījuma gaitā izkristalizējusies minēto pasaku saikne ar AT 931 un 933 folklnaratīviem, tā sauktajām pasakām-leģendām, kuras savukārt ir klasiskā grieķu Edipa mīta analogijas⁴⁵. Ja pastāv kopīgs indoeiropiešu

lingvistiskais mantojums, tad pastāv arī kopīgas tradicionālās un mītiskās domāšanas struktūras. Tādējādi vienā kompleksā veselumā apvienojas AT 315, 590, 931, 933 pasakas un klasiskais grieķu Edipa mīts. Šīs saistības dinamiku shematiski varētu izteikt šādi:

EM
AT 315/590 ———> AT 931/933

Šeit AT 931/933 sižetu pamatā ir pats Edipa mīts, bet AT 315/590 tipos ir implicētas klasiskajam Edipa mītam raksturīgās iezīmes – tēva eliminēšana, varoņa incestuālās tieksmes un tām sekojošais sods – redzes zaudēšana. Šī shēma uzskatāmi parāda, kā folkloras teksts kļūst par literāru darbu un vēlāk atkal folklorizējas. Šī secība nekādā ziņā nav vērtējama hronoloģiski, un visai iespējams, ka visas šīs edipiskā sižeta formas analizējamā laiktelpā pastāvēja vienlaikus, taču tās atšķiras ar savu “mērķa auditoriju”. Ja, piemēram, AT 315/590 pasakai ierobežojumi auditorijas ziņā nepastāv, tad AT 931 un 933 leģendu fiksēšanas metrikās gadās teicēju piebildes, ka šie teksti tika stāstīti pieaugušiem cilvēkiem, – bērniem un jauniešiem tos nebija vēlams dzirdēt⁴⁶. Savukārt klasiskais Edipa mīts apskatāmajā laiktelpā varēja funkcionēt pārsvarā ārpus tradicionālās sabiedrības, piemēram, izglītības iestādēs, literatūras, mākslas vidē. Tādējādi varētu izteikt vēl vienu hipotēzi par to, ka klasiskā Edipa mīta ģenēze ir meklējama AT 315 un 590 brīnumpasaku sižetos. Tie savukārt sasaucas ar analizētās mītēmas *atzīdenis* funkcionēšanas realitāti un attiecas uz inkulturācijas procesa sākumu, konkrēti, uz atšķiršanas brīdi no krūts. Uz šī fona karalis Edips ir pārvērtību situācijā iestrēdzis bērns, *atzīdenis*, kurš nespēj pārvarēt savu tieksmi atgriezties mātes klēpī un tāpēc apdraud visas valsts eksistenci – to pārņem slimības, neraža, bads. Sava temperamenta, fiziskā spēka un neparasto prāta spēju dēļ Edips nespēj pakļauties kultūras prasībām un par to tiek sodīts, taču šī jau ir jauna intriga, ko vērpj mītiskās domāšanas radītā figūra – *atzīdenis*.

LIETOTIE SAĪSINĀJUMI

LTT – *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1940–1941.

LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.

LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.

LFK – Latviešu folkloras krātuve.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

- Abraham K. *Issledovanie libido // Vospitanie detej i psihoanaliz*. S. l.: Refl-buk, 2000.
- Balys J. *Vaikystė ir vedybos. Lietuvių liaudies tradicijos*. Silver Spring: Lietuvių tautosakos leidykla, 1979.
- Barons K. *Latvju Dainas* Kr. Barona kopojumā, 1. sējums. R.: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1922.
- Bercsnvičius G. *Religijų istorijos metmenys*. Vilnius: Aidai, 1997.
- Campbell J. *Primitive Mythology. The Masks of God*. S. l.: Penguin Books, 1987.
- Dundes A. *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Eliade M. *A History of Religious Ideas*. Volume 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Encyclopedia of World Mythology*. London: Phoebe, 1975.
- Erikson E. *Deistvo i obščestvo*. Sankt-Peterburg: Reč', 2000.
- Frazer, James Georg. *The Golden Bough*. 1922. <http://www.bartleby.com/196/pages/page141.html>
- Freud A. *Teorija i praktika detskogo psihoanaliza*. T. 2. Moskva: Eksmo-Press, 1999.
- Freud Z. Očerki po psihologii seksual'nosti. *Ja i Ono*. Moskva: Eksmo-press, 2002.
- Freud Z. Totem i tabu. *Ja i Ono*. Moskva: Eksmo-Press, 2002.
- Gimbutas M. *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Henslin J.M. *The Incest Taboo: Social Control of Human Sexuality*. <http://www.ablongman.com/>
- Imrasienė B. Vaiks šcimo. *Liaudies kultūra*. 1997. Nr. 3 (54).
- Jung K.G. Bessoznatel'noe roždenic geroja. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998.
- Jung K.G. Pereščenic libido kak istočnik tvorčestva. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998.
- Jung K.G. Simvolj materi i vozroždenija. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998.
- Klein M. *Love, Guilt and Reparation*. S. l.: Vintage, 1998.
- Klein M. *Narrative of a Child Analysis*. S. l.: Vintage, 1998.
- Lacan J. *The Language of the Self*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1981.
- Lacan J. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. *Écrits: A Selection*. London: Routledge, 1997.
- Lacan J. The signification of the phallus. *Écrits: A Selection*. London: Routledge, 1997.
- Lévi-Strauss C. *Laukinis mąstymas*. S. l.: Baltos lankos, 1997.
- Lowell E. *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Malinowski B. *Sex and Repression on Savage Society*. London: Routledge, 2002.
- Marcinkevičienė D. Šcimos istorijos tyrinėjimai. *Vedusiųjų visuomenė: santuoka ir skyrybos*. Vilnius: Vaga, 1999.
- Mify narodov mira*. T. 1. Moskva: Sovetskaja enciklopedija, 1980.
- Mühlenbahi K. *Latviešu valodas vārdnīca*. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelīns. 1. sējums. R.: Izglītības ministrija, 1923–1925.
- Novickis S. *Par latviešiem Ilukstes apriņķī. Etnogrāfiskas un statistiskas ziņas*. Jelgava: Rīgas Latviešu Biedrības Zinātņu Komisija, 1897.

- Petersons K. *Latviešu māte ar bērnu*. Jelgava: Allunans, 1901.
- Pfanta A.H. "Briesmīgā māte". Par nepopulāra fenomena feministisko nozīmi. *Mūsdienų feministiskās teorijas*. Rīga: Jumava, 2001.
- Propp V. Edip v svete fol'klora. *Fol'klor i dejstvitel'nost'*. Moskva: Nauka, 1976.
- Propp V. *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*. Moskva: Labirint, 2000.
- Rank O., Zahs H. Psihoanaliztičeskoe issledovanie mifov i skazok. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998.
- Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1940–1941.
- Straubergs K. *Latviešu būramie vārdi*. 1.–2. sēj. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939–1941.
- Volters E. *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii*. Sobral i snabdil objasnenijami E.A. Volter. Čast' I. Prazdniki i semejnija pesni latyšej. Sanktpeterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk, 1890.
- Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius: Mintis, 1995.
- Westermarck E. *The History of Human Marriage*. Vol. 2. London: Macmillan, 1921.
- Whiting J. Socialization Process and Personality. *Psychological Anthropology*. The Dorsey Press, 1961.
- Wilden A. Lacan and the Discourse of the Other. Lacan J. *The Language of the Self*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981.

ATSAUCES

- ¹ "Kada krūtimi maitina, mamos, jir raikia atjunkyt. Nu jau pasiryžta, va jau viskas, jau paskutinį kartą, jau aš tau jau daugiau neduosiu, jau ar ten didelė, ar kaip jau, jir jau, reiškia, tokia seniau mada gi buvo, kad jau jei jau paskutinį kart pamaitini, peržegnoji ir jau viskas." Tulk.: "Kad baro ar krūti, mammas, un vajag šķirt. Sadūšojas, lūk, tagad viss, jau pēdējo reizi, vairs es tev nedošu, esi liela, vai kaut kā tā, un tagad, tā tad, tāda agrāk mode taču bija, ja pēdējo reizi pabaro, pārmet krustu un tagad viss." (193 LTRF MD 6). Vai arī: "Išeidavo iš namų, peržegnodavo ir daugiau nemaitina." Tulk.: "Aizgāja prom no mājām, pārmeta krustu un vairāk nebaroja." Rasas Paukštītes arhīvs. 1455 (11).
- ² Tulkojumā: "Māte mēdza apsēsties uz sliekšņa, kad neviena nav mājās. Šī paraža tikai mātes un bērna. Jābūt mieram." Birute Imbrasiene. Vaiks šeimo. *Liaudies kultūra*. 1997. Nr. 3 (54). 69. psl.
- ³ Balys J. *Vaikystė ir vedybos. Lietuvių liaudies tradicijos*. Silver Spring: Lietuvių tautosakos leidykla, 1979. P. 48–49.
- ⁴ Petersonu Karlis. *Latviešu māte ar bērnu*. Jelgava: Allunans, 1901. 40. lpp.
- ⁵ Tā Eduards Volters savā etnogrāfiskajā darbā par Vitebskas guberņas latviešu dzīves veidu raksta (transliterēts saskaņā ar ISO): "Materi-latyški obyknovenno dolgo kormjat grud'ju rebenka, inogda do dyuh let, poka ditja načnet horošo hodit'; no suščestvuet obyčaj ne obuval' ego v bašmački do otnjatija ot grudi, kotoroe soveršaetsja takim obrazom: o dne, naznačennom dlja otnjatija rebenka ot grudi, opoveščajutsja vospriemniki i rodstvenniki. Sobravšis' v dome, odin iz gostej odevaetsja evreem i pri rebenke delaeť dvizenie, kak budto by on beret čto nibud' u materi iz zapazuhi, a sam v eto vremja kladet ej tuda že ščetku. Kogda že rebenok zahočet est' i zaprosit grudi, to mat' govorit emu, čto evrej unes moločko i v to že vremja staraetsja, čtoby rebenok dotronulsja ručonkoju do ščetki. Posle

togo rebenka odevajut v bašmački i vešajut emu sumočku, v ktoruju gosti opuskajut den'gi na hleb i pirogi." Tulk.: "Mātes-latvietes parasti bērnu ar krūti baro ilgi, reizēm līdz diviem gadiem, kamēr bērns sāk labi staigāt; bet pastāv paraža neaut viņam kājās zābaciņus līdz viņa nošķiršanai no krūts, kas notiek šādā veidā: par dienu, kura ir paredzēta atšķirt viņu no krūts, paziņo piederīgiem un radiem. Sanākot mājā, viens no viesiem pārģērbjas par ebreju un, bērnam redzot, izdara kustību, it kā viņš kaut ko ņem ārā no mātes azotes, bet pats tajā pat laikā ieliek viņai turpat birsti. Kad bērnam sagribas ēst un viņš prasa krūti, tad māte viņam saka, ka ebrejs aiznesa pienu, un tajā pat laikā cenšas, lai bērniņš ar rociņu pieskartos birstei. Pēc tam bērniņa kājas apauj ar zābaciņiem un uzliek viņam somiņu, kurā ciemiņi liek naudu maizei un pīrāgiem." *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii.* Sobral i snabdil objasnienijami E.A. Volter. Čast' I. Prazdniki i semejnyja pesni latyšej. Sanktpeterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk, 1890. Str. 128. Atšķirību rituālu aprakstījis arī Pētersonu Kārlis: "Atšķirībās nereti ielūdza īsteniešus un sievas, kuras bija līdzējušas bērniņu vākt. Uzģērba bērnu, aplāja galvu un pagodeja visus. Pazīda bērnu pēdīgo reizi stāvus, iesauc suni, izvelk no azotes gabaliņu gaļas vaj maizei, iedod tam un saka, ka tīts tagad atdots sunim. Dažas mātes aizbāž susekli, lai bērns pēc tita raudzīdams sadurstītu rociņas; vēl dažas uzberot tītam pipurus virsū." *Latviešu māte ar bērnu. Tautas gara-mantas, kuras sarakstījis un sakārtojis Petersonu Karlis. Jelgava, 1901. 40. lpp.*

⁶ "Motin žegnoj vaikel u pri slonksce, kad jos ženg par slonkst iš kūdikystēs i vaikystē" Tulk.: "Māte pārkrusta bērniņu uz sliekšņa, jo viņš pārkāpj pāri sliekšnim no zīdaiņa vecuma uz bērnību." Imbrasiene B. Vaiks šcimo. *Liaudies kultūra*. 1997. Nr. 3 (54). P. 69.

⁷ Pēc antropologu novērojumiem, inkulturācijas procesu sākums un norise ir atkarīga no ģimenes uzbūves tipa. 19. gs. beigās un 20. gs. pirmajā pusē Eiropā dominēja nuklēārās ģimenes modelis. Marcinkevičienē D. Šeimos istorijās tyrinėjimai. *Vedusiųjų visuomenė: santuoka ir skyrybos*. Vilnius: Vaga, 1999; Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius: Mintis, 1995. 27 psl. Nuklēarajās ģimenēs salīdzinājumā ar citiem ģimenes tipiem, tādiem kā paplašinātā un matrifokālā ģimene, bērni kopumā tiek audzināti stingrāk un arī agrāk tiek pievērsta uzmanība viņu patstāvības iecaudzināšanai. Šādu situāciju, iespējams, diktē vecāku aizņemība mājas ekonomikas organizēšanā. Sabiedrībās, kurās dominē monogāmā nuklēārā ģimene, parasti bērni no krūts tiek šķirti apmēram otrajā dzīves gadā. Savukārt sabiedrībās, kurās dominē paplašinātās, poligāmiskās un "mātes-bērna" modeļa ģimenes, šis process noris vēlāk – apmēram no trešā dzīves gada poligāmiskās ģimenēs un apmēram četrarpus gadu vecumā matrifokālajās ģimenēs. Whiting J.W.M. *Socialization Process and Personality. Psychological Anthropology*. The Dorsey Press, 1961. P. 367.

⁸ *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii.* Str. 128.

⁹ Petersonu Karlis. *Latviešu māte ar bērnu..* 40. lpp.

¹⁰ Novickis S. *Par latviešiem Ilukstes apriņķī. Etnogrāfiskas un statistiskas ziņas*. Jelgava: Rīgas Latviešu Biedrības Zinātņu Komisija, 1897. 75. lpp.

¹¹ *Latvju Dainas Kr. Barona kopojumā*. 1. sējums. R.: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1922. 187. lpp.

¹² *Latviešu tautas ticējumi*. Sakr. un sakārt. Prof. P. Šmits. 4. sēj. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1941 1811. lpp.

¹³ *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii.* Str. 128.; *Latviešu māte ar bērnu..* 40. lpp., kā arī Rasas Paukštītes arhīvs 1288 (51), 187 psl., 1288 (52), 195 psl., 1288 (54), 197 psl., 1288 (55) 202 psl., 1288 (69) 254 psl.

- ¹⁴ Mūlenbachs K. *Latviešu valodas vārdnīca*. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelīns. 1. sēj. R.: Izglītības ministrija, 1923.–1925. 213. lpp.
- ¹⁵ Novickis S. *Par latviešiem Ilkustes aprīnī.* 75. lpp.
- ¹⁶ Sk. arī LTT 1235, LTT 1237, LTT 1240.
- ¹⁷ Tulk.: "Atzīdējiem ir [jaunas acis. Ja viņi kaut ko apbrīno, tas tūlīt nonīkst. Atzīdēnis ir pirmais mātes bērns. Ja nošķīrusi (māte – R.M.) atkal pažēlo un sāk zīdīt – viņam ir [jaunas acis." Sal. arī: "Jei motina kūdīkī žindžia, nutraukia ir vēl žindžia, tokie vaikai vadinami atžindžiai ir užaugę turi blogas akis. Jei toks antžindis, pažiūrējęs į kūdīkį ar kokį gyvulį nusidvyija, kad gražus, kūdīkis ima rėkti, raitytis, o gyvulys pradeda nykti ir nugaišta. Jei kūdīkis akimis užkerėtas, moleris turi saulei leidžiantis, vieną koja apžergti slenkstį ir iš burnos pilti vandenį ant kūdīkio veido, prausti atbulai veido (aukštyņ). Nuprausius nušluostyti nešiojamo sijono padurkais." LTR 2044 (23). Tulk.: "Ja māte bērnu zīda, atšķir un atkal zīda, tad tādi bērni tiek saukti par atzīdējiem, un izaugušiem viņiem ir [jaunas acis. Ja tāds atzīdēnis, paskatījies uz bērnu vai kādu lopu, brīnās, ka tas ir smuks, bērns sāk brēkt, locīties, bet lops sāk nīkt un nosprāgst. Ja bērns ir acīm noburts, tad sievietei vajag saulrieta laikā vienu kāju pārcelt pāri sliekšnim, bet no mutes liet ūdeni bērnam uz sejas, mazgāt acēgārnī sejai (uz augšu). Nomazgātu noslaucīt ar uzvilkto brunču apakšu."
- ¹⁸ Tulk.: "Ja māte bērnu atšķir no krūts (pārtrauc zīdīšanu), taču, viņam [oti raudot, [viņu] pažēlo un atkal dod krūti, tad izaugušam tādām bērnam ir [oti [jaunas acis (kaiņē cilvēkiem un lopiem), viņš kļūst par burvi un tiek saukts par atzīdēni, atzīdēli un tml." Balys J. *Vaikystė ir vedybos..* P. 48–49.
- ¹⁹ Frejd Z. Očerki po psihologii seksual'nosti. *Ja i Ono*. Moskva: Eksmo-press, 2002. Str. 573; Frejd A. *Teorija i praktika detskogo psihoanaliza*. T. 2. Moskva: Eksmo-Press, 1999. Str. 61–64.; Abraham K. *Issledovanie libido. Vospitanije detej i psihoanaliz*. S.l.: Reĭ-buk, 2000. Str. 99.; Klein M. *Weaning. Love, Guilt and Reparation*. S.l.: Vintage, 1998. P. 290.
- ²⁰ Klein M. *Weaning..* P. 290.
- ²¹ Jung K.G. *Peremeščennje libido kak istočnik tvorčestva. Meždu Ėdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998. Str. 250.
- ²² Lévi-Strauss C. *Laukinis mąstymas*. S.l.: Baltos lankos, 1997. P. 123–125.
- ²³ Propp V. *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*. Moskva: Labirint, 2000. Str. 215.
- ²⁴ Frejd Z. Očerki po psihologii seksual'nosti.. Str. 578.
- ²⁵ Tradicionālā domāšana, kā var spriest pēc folkloras tekstiem, šajā situācijā pat neņem vērā zīdaiņa reālo vecumu: pat uz dažas nedēļas vecu bērnu, kurš nejaušības dēļ ir spiests izdzīvot bez mātes krūts, attiecas tādas pašas prasības kā uz divgadīgu, ar speciālu rituālu nošķirtu bērnu.
- ²⁶ Incesta saiti ar zīdīšanu tradicionālajos prickšstatos ir analizējis Klods Lévi-Stross, Alans Dundess un citi. Lévi-Strauss C. *Laukinis mąstymas..* P. 124.; Dundes A. *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980. P. 101–111. Sjerra Leonē, piemēram, pastāv strikti aizliegumi vīrietim veidot attiecības ar sievieti, pie kuras krūtīm viņš ir likts. Madagaskarā netiek pieļautas laulības starp piena brāļiem un māsām. Westermarck E. *The History of Human Marriage*. London: Macmillan, 1921. Vol. II. P. 157. Incesta un zīdīšanas saite ir izteikta kādā arābu folknarātīvā. Tajā atrodama šāda detaļa: dēlam, kas ir laulājies ar māti, bet to vēl nezina, vakaros tuvojoties abu gultai, mātei no krūtīm aumaļām sāk tecēt piens, kas pieļē dēla acis, un tā viņš netiek mātei-sievai klāt. Domādams, ka tā ir maģija, dēls izsauc vīdros, kuri palīdz noskaidrot, ka pie vainas esot asinsgrēka draudi. Lowell E.. *Oedipus*.

- The Ancient Legend and Its Later Analogues*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996. P. 213.
- ²⁷ Henslin J.M. *The Incest Taboo: Social Control of Human Sexuality*. <http://www.ablongman.com/>
- ²⁸ Uajting Dž. Process socializacii i ličnost'. *Ličnost', kul'tura, etnos*. Moskva: Smysl, 2001. Str. 114.
- ²⁹ Westermarck E. *The History of Human Marriage*. P. 138.
- ³⁰ <http://www.bartleby.com/196/pages/page141.html>, Sir James Georg Frazer. *The Golden Bough*. 1922. P. 141.; Westermarck E. *The History of Human Marriage*. Pp. 138–140, 171, 178.
- ³¹ Malinowski B. *Sex and Repression on Savage Society*. London: Routledge, 2002. P. 197.
- ³² Figūras atzīdenis etioloģijā un vārda formālā uzbūvē rāda, ka tā balstās vīrišķajā paradigmā. Taču tradicionālajos 19. gs. beigū un 20. gs. sākuma latviešu un lietuviešu priekšstatos sastopams arī sievišķais variants, kas acīmredzami ir radies fenomena ekstrapolācijas rezultātā. Vārdnīcās un folklorā, – ja nav runa par konkrētiem gadījumiem, – šī figūra pārsvarā parādās vīriču dzimtē. Sk.: Mülenbachs K. *Latviešu valodas vārdnīca*. 213. lpp.; *Latviešu tautas ticējumi*. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. 1. sēj. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1940. 79. lpp. u.c. Turklāt attiecības starp māti un zīdāmo meitu mūsu analizējamajā kontekstā būtu uzskatāmas par homoseksuālām. Homoseksuālās attiecības salīdzinājumā ar incestuālajām ir vairāk izplatītas, taču tradicionālajā sabiedrībā netiek uzskatītas par fatālām, pat ne par šausminošām vai nosodāmām, nereti vien tās tiek uztvertas kā "vienkāršas mīlestības jūtas starp vienādiem dzimumiem". Westermarck E. *The History of Human Marriage*. P. 201. Iespējams, ka sabiedrība šajā gadījumā ir daudz iecietīgāka tāpēc, ka homoseksuālajām attiecībām tradicionāli nav nedz bioloģisku (pēcnācēji), nedz arī sociālu (ģimene) sekas.
- ³³ Kopš 1910. gada, kad folkloristikā parādās starptautiskais Anti Ārnes un Stīta Tompsona sastādītais eiropiešu folkloratīvu rādītājs, sižetus ir iespējams identificēt, vienkārši uzrādot attiecīgos numurus.
- ³⁴ Bērna šķiršanas brīdis no krūts ir visnotaļ nozīmīgs individuā psiholoģiskajai attīstībai vispār – viņš zaudē krūti-māti uz visiem laikiem. Bērns ir izbījies, izmisis, turklāt šīs sajūtas mijas ar vainas apziņu, kad zaudējums tiek uztverts kā sods par to, ka viņš (bērns) ir vēlējis "jaunu" – apēst savu māti. Šīs fantāzijas rodas zīdīšanas laikā, parādoties pirmajiem zobiem. Klein M. Weaning.. P. 291. Kloda Levi-Strosa analizētā semantiskā saite starp jēdzieniem *incests* un *kanibālisms*, iespējams, arī sasaucas ar zīdīšanu, kad bērns "kož, rij, apēd" krūti, tātad arī savu māti, kas infantilajā uztverē veido vienu veselumu. Lévi-Strauss C. *Laukinis mąstymas*. P. 124. Par kanibāliskām zīdaiņu fantāzijām sk. arī: Klein M. Early Stages of the Oedipus Conflict. *Love, Guilt and Reparation*. London: Vintage, 1998. P. 186. Pēc viņas domām, ar šīm fantāzijām ir saistīta hiperbolizēta individuā vainas apziņa, kas vēlāk var izpausties dažādos socializācijas procesa defektos. Klein M. *Narrative of a Child Analysis*. Vintage, 1998. P. 248. Kaut gan līdzīgas jūtas pavada bērnu visu zīdīšanas laika posmu, – jo ne jau vienmēr viņam nepieciešamā brīdī māte ir klāt – visspīgākā zīdainim tomēr esot galīga, stingri veikta atšķiršana, kad krūts jeb tās substitūts tiek zaudēts uz visiem laikiem. Klein M. Weaning.. Pp. 292–295. Šķiršanas brīdis no krūts rada sadomazohistiskus priekšstatos par mātes mīlestības zaudēšanu, tas ir sarežģīts un atbildīgs process, kas ietekmē bērna pamattattiesmi pret visu apkārtējo pasauli, uzticību vai neuzticēšanos tai. Erikson E.G. *Detstvo i obščestvo*. Sankt-Peterburg: Reč', 2000. Str. 67–69.

- ³⁵ Jung K.G.. Simvolu materi i vrozroždenija. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998. Str. 377.
- ³⁶ Joseph Campbell. *Primitive Mythology. The Masks of God*. S. l.: Penguin Books, 1987. Pp. 91–100; Pfanta A.H. "Briesmīgā māte". Par nepopulāra fenomena feministisko nozīmi. *Mūsdienu feministiskās teorijas*. R.: Jumava, 2001. 428 lpp.
- ³⁷ Lacan J. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. *Ecrits: A Selection*. London: Routledge, 1997. Pp. 1–7; Lacan J. *The Language of the Self*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1981. Pp. 40–42, 185–188, 270–273.
- ³⁸ Reizumis tekstā ir norādīts, ka svešinieks izskatās pēc tātā tēva vai arī ir viņam ļoti līdzīgs, tā ka māte "nepamana" atšķirību starp savu īsto vīru un svešinieku: "*Jis pōrsavertia par šī puisāna tāvu un gaidīja [kamēr] puisēns ar moti pīgoja pī jū istabiņas. Šeit ragans aizīt priekšā un kai byudams jū tāvs tūs laipni pījam. Puisāns un mōte palik pi nelykumīgō tāva dzeivōt.*" (LFK 581 (14)) Līdzīgi arī lietuviešu: "*Priėjo jie prie mažos gryčelės, ten gyveno tas žmogžudys, bet jis buvo labai panašus į jų tėvą.*" ("Piegāja pie mazas būdiņas, tur dzīvoja tas slepkava, bet viņš bija ļoti līdzīgs viņu tēvam.") (LTR 1922 (12))
- ³⁹ Šis motīvs gandrīz neparādās AT 315 tipa pasākās, kurā brālis dzīvo ar māsu, kaut citādi šic – mātes-dēla un māsas-brāļa kopdzīves sižeti līdzīgi.
- ⁴⁰ Dažreiz, ja māte ar svešinieku neizdur dēlam acis paši, to viņu vietā izdara kāds cits – piekūni (LTR 10^A (12)), egles zars (LTR 1896 (68)), bet redzes zaudēšana kā tāda paliek. Gadījumā, kad acis netiek izdurtas varonim, tas tiek izdarīts viņa zirgam (LFK, 179, 1390).
- ⁴¹ Straubergs K. *Latviešu būramie vārdi*. R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 389.–390. lpp.
- ⁴² "*Lai tā ļaunā cilvēka acis izsprāgst, kā tā sāls sprēgā krāsnī*"; "*Skauga acis lamatās, dzelzu restes priekšā; skauģis nāk pa lejas vārtiem, muti atplētis, acis ieplētis. N. bija trīs sauģas sīku adatu, divi tavās acis, trešā tavā rīklē; mani lopi paliek pie pirmās veselības.*" Turpat, 391. lpp.
- ⁴³ Piem., grieķu fascinācijas neitralizēšanas formulās: "*Ja tā ir sieviete, kas noskauda, iznīcīni viņas krūtis*", vai arī "*Ja sieviete to izdarīja (noskauda – R.M.), lai viņas acis izkrīt un krūtis tiek iznīcinātas*". Citēts pēc: Dundes A. *Interpreting folklore*. P. 101. Līdzīgā kontekstā, lai pasargātu jaunuzceltu māju vai dārzus no ļaunās acs iedarbības, to tuvumā tiek piekārtas sieviešu figūriņas ar piebriedušām krūtīm. Turpat.
- ⁴⁴ Mītiskā apziņa aci saista gan ar sievietes krūtīm, gan ar vīrieša ģenitālijām. M. Gimbutiene pirmsvēsturiskos artefaktos un ikonogrāfijā sastopamos aplus, kuros no centra uz malām iezīmēti stari sauc par "pūces acīm" un tos uzskata par Lielās Pirmmātes simbolu, Gimbutas M. *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row, 1989, Pp. 54–56. Savukārt A. Dundess apraksta seno eipiešu ikonogrāfiju, kurā tādas pašas formas apli simbolizē krūtis, kā arī sniedz piemērus, kad maģiskās aizsardzības nolūkos ap krūtis galiņu tiek izveidotas acu kontūras. Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye. *Interpreting Folklore*. P. 113. Sardinijā atrastajā figūrīnā krūtis attēlotas acu veidolā. Gimbutas M. *The Language of the Goddess*. P. 36. Krūtis un acis semantiski apvieno šķidrums: no acīm tek asaras, no krūtīm – piens, un šāda apvienošana attēlota vēlā paleolīta laikmeta Morāvijas teritorijā atrastajā figūrīnā. M. Gimbutiene dievietes acis, krūtis un muti sauc par dievišķā (radošā – R.M.) avota atribūtiem. (Turpat, p. 51.) Acu un seksualitātes konjukcija atrodama latviešu tautas ticējumos: "*Kam lielas uz āru izspiedušās acis, ar lieliem baltumiem, tā vīriešiem, kā sievietēm, tiem ir ārļaulības bērni.*" (LTT 25) Vai arī: "*Meita ar saurām acīm nekad ātri nedabūs bērnu.*" (LTT 24) Latviešu tautas ticējumi..

8. lpp. Seno ēģiptiešu etioloģiskajos mītos acis parādās kā cilvēku radīšanas orgāns – cilvēki rodas no Dieva asarām. Eliade M. *A History of Religious Ideas*. Volume 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. P. 90; Beresnevičius G. *Religijų istorijos metmenys*. Vilnius: Aidai, 1997. 20–22 psl. Dievs Hors cīnās ar Setu un zaudē aci, taču vēlāk Hors uzvar Setu un atņem viņam vīrišķo spēku. Uzvarētais Sets ir spiests atdot atpakaļ Hora aci, savukārt Hors to atdod norīt mirušajam Osirisam, kā rezultātā pēdējais atdzīvojas. *Encyclopedia of World Mythology*. London: Phoebus, 1975. P. 92; sk. arī: Rubinšteins R.I. Gor. *Mify narodov mira*. Tom I. Moskva: Sovetskaja ěnciklopedija, 1980. Str. 310–311. Kā redzams, šajā kontekstā acs arī veic dzīvības došanas funkciju. Dzīļu psiholoģijas klasiķi šo Setu un Hora cīņu un rezultātā acu zaudēšanu interpretē kā kastrāciju. Rank O, Zaks G. Psihoanalitiskoc issledovanie mifov i skazok. *Meždu Edipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998. Str. 234–235. Klasiskajā Edipa mītā atrodamo acu izduršanas motīvu Freids uzskata par kastrācijas ekvivalentu – kastrāciju aizstāj acu izduršana, kas ir sods par incestu. Frejd Z. Totem i tabu.. Str. 496. K.G. Jungs, balstoties uz salīdzinošās mītoloģijas datiem, secina, ka asinsgrēkam ar māti loģiski seko kastrācija. Jung K.G. Bessoznatel' noc roždenic geroja. *Meždu Ēdipom i Ozirisom*. Moskva: Soveršenstvo, 1998. Str. 310. Vispār kastrācijas vai acu kā spēka zaudēšanas metafora ir aktuāla arī citu tautu mītos un folkloratīvos. Kāpēc ir tik svarīgi pretiniekam vai antipodam atņemt vīrišķo spēku – uz šo jautājumu varbūt daļēji ir atbildējis franču psihoanalītiķis Ž. Lakāns. Falls, pēc viņa domām, ir simboliskās apmaiņas objekts starp paaudzēm. Lacan J. The signification of the phallus. *Ēcrits*.. P. 287; kā arī Wilden A. Lacan and the Discourse of the Other. Lacan J. *The Language of the Self*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981. P. 166. Tāpēc simboliskajā plāksnē emaskulācijas rezultātā indivīds zaudē saiti ar nākamajām paaudzēm, zaudē spēju reproducēties, turpināt savu eksistenci savos pēcnācējos, tiek izstumts ārpus mūžības ritējuma. Savukārt kastrācija, kas neticiši norāda uz abstrakto Tēvu kā likuma reprezentāciju, ir līdzeklis, ar kura palīdzību tiek pārvarēta tieksme pēc incestuālām attiecībām un objektam tiek nozīmēta izvēles iespējamība ārpus šo tieksmju loka. Wilden A. Lacan and the Discourse of the Other.. P. 188.

⁴⁵ Lowell E. *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996; Propp V. Edip v svete fol'klora. *Fol'klor i dejstvitel'nost'*. Moskva: Nauka, 1976. Str. 58–299.

⁴⁶ Piezīme pie pasakas LTR 1964 (46). Līdzīgs kopienas tikumības aizsardzības paņēmiena vērojams arī tajās teicēju piezīmēs, kurās ir apgalvots, ka AT 931 un 933 tipu pasakas ir ļoti vecas – *senykšēias strošniai* – un “tagad” vairs netiekot stāstītas. Šī ir acīmredzama vēlme distancēties laikā, norobežoties un uzsvērt, ka teksta radītājam aktuālajā laikā incestuālās attiecības vairs nepastāv. Sk. arī piezīmes pie LTR 5099 (57), LTR 4303 (71), LTR 1550 (74).

*Rūta Muktupāvela*AFFECT OF MYTHICAL THINKING
ON TRADITIONAL RITES OF ENCULTURATION.
WEANING

Summary

The paper deals with the folklore texts, created by people and with the texts, constructed by scientists of the end of the 19th and the first half of the 20th century in the territory of ethnographical Lithuania and Latvia. The semantically productive structures in those texts are associated with functional *empirical reality*, and with reality, which is authentic and recognizable to the text creator, we can call it *psychological reality*. It is possible to make the empirical reality more concrete, by using data of comparative ethnology or anthropology, while psychological – via theories of psychoanalysis.

In the process of interpretation of AT 315, 590 folktales, using data of anthropology, psychoanalysis and folkloristics, the hypothesis is offered, that in the very core of the plot of those narratives traditional weaning rites or beginning of enculturation of the individual is present. Besides, in the process of the analysis we have established, that there is an obvious link with the folk narratives AT 931, 933, which were inspired by the classical version of Oedipus myth. Therefore, AT 315, 590, 931, 933 folk narratives and the classical myth dispose the same complex of meanings. The continuity of the scheme *folknarrative – work of literature – folknarrative* is outlined, leading to a conclusion, that the genesis of the classical Oedipus myth is possibly implicit in the motifs of folktales AT 315, 590.

Gatis Ozoliņš

TOTĒMISMS UN PASAKA

Latviešu pasaku pētniecība aizvien godājusi Anša Lerha-Puškaiša teikto, ievadot "Latviešu tautas teiku un pasaku" septīto daļu 20. gadsimta pirmajos gados, ka teika un pasaka ir stāsts par veļu, cilvēku un Dieva satiksmi, stāsts par "*trim valstīm – apakšzemi, virszemi, debesīm*".¹ 19. gadsimta antropoloģiskās tradīcijas gaisotnē tapusi pasakas "kosmoloģija" ir bijusi pietiekami iedvesmojošs avots arī pasakas mītoloģiskai interpretācijai. Ar katru pasakas "kosmisko zonu" saistīta virkne dažādu folkloras tēlu, daļai tiek piedēvēta ģenētiska saistība ar hipotētisku arhaiskās mītoloģijas substrātu, kura mantiņiece varētu būt arī latviešu folklorā. Gan arhaisko mītoloģiju, gan latviešu folkloru mēs varam aprakstīt kā reālus cilvēka mentālās darbības laukus, taču mums nav drošu liecību par ģenētiskiem procesiem, kas tos saistītu. (T.s. tipoloģiskās paralēles vai būtībā formālās līdzības (analoģijas) starp dažādu pasaules reģionu, tautu un sabiedrību kultūras tēliem galvenokārt uzlūkojamas par nepierādāmām spekulācijām.) Līdz ar to ir iespējami divi interpretācijas pamatmodeļi.

Pirmajā modeli pieņem, ka folklorā akumulējusi un transformējusi mītisko pasaules ainu, ka pasaku tēli ir cēlušies no mītoloģiskajām būtnēm. Otrajā modeli pieņem, ka folkloras teksti nav uzlūkojami par stadiāli vēlināku un no mītoloģijas atvasinātu cilvēku mentālās darbības lauku, bet kā autonoma un līdzvērtīga sabiedrības veidotu priekšstatu sistēma par pasauli un cilvēku. Respektīvi, shēmas *mītoloģija – folklorā – literatūra* vietā tiek piedāvāta shēma *mītoloģija, folklorā, literatūra* kā patstāvīgi cilvēka mentālās darbības lauki, kuri nevis viens otru nomaina vēsturiskajā virzībā, bet pastāv paralēli, katrs piepildot savu vietu kādas sabiedrības kultūras dzīvē. Lai arī otrajam modelim ir virkne trūkumu, tomēr tas uzlūkojams par ticamāku un perspektīvāku, jo vairs netiek akcentēti spekulatīvie jautājumi par kādas parādības izcelsmi, bet tiek interpretēti teksti to konkrētajā kontekstā, cik to pieļauj arheoloģiskie materiāli un vēsturiskās liecības (viduslaiku hronikas, etnogrāfiska tipa apraksti,

dzīvesstāsti, valodas materiāli u.c.). Vajadzētu apzināties, ka šāda tipa interpretācijas nav ne labākas, ne sliktākas par pirmā modeļa ietvaros tapušajām, tās ir tikai savādākas, radot daudzkrāsaināku folkloristikas pasauli, un pieļauj metodoloģiski daudzveidīgas folkloras tekstu interpretācijas. Mūsdienās, pētot latviešu klasiskās folkloras tekstus, vissvarīgākais ir apzināties, ka jebkura tekstu analīze ir noteiktas metodoloģijas inspirēta un nedrīkst tikt uzskatīta par neapgāžamu patiesību.

Interpretējot pasaku kā mītoloģijai un citiem kultūras dzīves veidiem sinhronu stāstījumu, tiek akcentēta šī stāstījuma veida nozīmība katras sabiedrības radītās kultūras sistēmas ietvaros un ilgstamība, taču tas nenozīmē automātisku pasakas senumu un saistību ar hipotētisko "arhaiskās (cilvēces rītausmas) mītoloģijas" slāni. Latviešu tautas pasaka pamatos ir 19. gadsimta otrās puses un 20. gadsimta sākuma kultūras fenomens, un mums nav nekāda droša pamata uzskatīt, ka tā sakņojas, piemēram, auklas keramikas sabiedrību kultūras tradīcijās. Mēs varam pieņemt (un es pat esmu pārliecināts), ka auklas keramikas sabiedrībās bija savi stāstījumi par pasauli un cilvēkiem, taču par šo folkloru mēs neko nezinām. Mēs arī varam pieņemt, ka latviešu klasisko tautas pasaku veido dažādi segmenti – seneiropiešu, somugru, indoeiropiešu, baltu, tomēr tie ir uzlūkojami tikai kā vairāk vai mazāk erudīti spriedumi, kas apliecina spriedumu autora prasmi brīvi operēt ar salīdzinošās folkloristikas materiāliem.

Līdzīgi secinājumi izriet arī tad, ja mēģinām klasiskajā latviešu tautas pasakā konstatēt hipotētiskā "arhaiskā totēmisma" domāšanas un mītoloģijas elementus. Mums nav nekādu drošu liecību par tādu "totēmiskās kultūras" slāni, kura mantiniece būtu latviešu tautas pasaka (minētais attiecināms ne tikai uz pasaku, bet kopumā uz visu latviešu folkloru). Vienīgās drošās liecības par totēmisko kultūru rodamas austrāliešu sabiedrībās. Lai arī neviens tieši nesaista austrāliešu totēmismu ar latviešu folkloru, tomēr apgalvojums – latviešu folklorā ir saglabājusī "arhaiskā (austrāliešu, somugru utt.) totēmisma" reliktus (pēdas, atlūzas, atliekas) – nenoformulētā veidā tieši to arī paredz. Starp austrāliešu vai somugru totēmismu un latviešu folkloru tiek novietota virkne dažādu kultūru (atkarībā no pētnieka zināšanām un simpātijām), paredzot "arhaisko" priekšstatu attīstību (evolūciju) no it kā vienkāršākām uz sarežģītākām formām. Totēmisma gadījumā gan būtu vērojama nevis totēmisko priekšstatu attīstība,

bet gan degradācija, kas netieši norāda uz šādu shēmu spekulatīvo dabu. Mums arī nav nekāda pamata uzskatīt, ka tā saucamo arhaisko sabiedrību cilvēku domāšana bijusi primitīvāka un vienkāršāka par 20. gadsimta cilvēku domāšanu. Modernā antropoloģija, aprakstot tradicionālās sabiedrības, akcentē šīs domāšanas sistemātisko un strukturālo loģiskumu. Līdzīga pieeja ir jāisteno arī, interpretējot latviešu folkloras materiālus, kuri lielā mērā ir 19. gadsimta otrās puses latviešu tradicionālās kultūras stāstījumi par pasaules un cilvēku attiecībām. Respektīvi, ja arī tiek paredzēts, ka latviešu folkloras kultūru konverģences procesā akumulējusi dažādu kultūru mantojumu, tā tomēr un galvenokārt ir 19. gadsimta otrās puses stāstījums. Līdz ar to būtu nepieciešams interpretēt šos stāstījumus konkrēta laikmeta kontekstā, nevis nodarboties ar to izcelsmes problēmām un "mistiskā" mītiskuma rekonstrukcijām.

Izvēloties pasakas interpretācijai vienu vai otru modeli, iespējami arī divi dažādi secinājumi par totēmisma reliktiem latviešu tautas pasakā: pirmā modeļa ietvaros totēmismu rekonstruēt ir iespējams, lai arī tas kļūst par "sirmas senatnes rotājumu", otrā modeļa ietvaros termina *totēmisms* lietojums vairs nav obligāts. Lai cik arī pretrunīgi šie secinājumi būtu, tos saista patiesa interese par dabisko sugu folkloras tekstos. Manas koncepcijas pamatā ir uzskats, kuru lielā mērā inspirējuši sociālās un strukturālās antropoloģijas sasniegumi, ka modernās folkloristikas uzdevums ir aprakstīt un interpretēt dabiskās sugas funkcijas folkloras stāstījumos, nevis nodarboties ar hipotētiskiem pieņēmumiem par šo stāstījumu un personāžu izcelsmi. Jautājums par to, vai dabiskā suga ir vai nav totēms, kļūst otršķirīgs, jo folkloras tekstu būtība no tā, vai mēs lāci, ozolu, asari un citas dabiskās sugas nosaucam vai nenosaucam par "senu totēmu" nemainās. Nemainīga ir tikai atziņa, ka dabiskā suga ir galvenais folkloras tēls un kultūras kreativitātes avots. Tā vietā, lai jautātu, vai dabiskā suga latviešu folkloras tekstos ir vai nav totēms, jājautā, kādas ir dabiskās sugas funkcijas mums zināmajos latviešu folkloras materiālos. Arī atbildot uz šo jautājumu, jāsaprot, ka interpretācija ir spekulatīva vai viena no daudzām iespējamām.

Padziļinātas totēmisma interpretāciju studijas ir radījušas pārliecību, ka nav iespējams vienprātīgs un nepārprotams totēmisko faktu analīzes modelis. Nav arī zināma neviena populāra totēmisma teorija, kas balstītos folkloras materiālos. Pētnieki, kuri folklorā rekonstruē "vāju totēmisma

atblāzmu”, reti norāda uz etnoloģisko materiālu un totēmisko interpretāciju pretrunīgo daudzveidību, praktiski vienmēr pieļaujot nemotivētu folkloras tekstu dabiskās sugas sasaistījumu ar totēmismu. Taču totēmisma pozitīvie un negatīvie risinājumi ir etnoloģijas un antropoloģijas pētnieciskais lauks, saistīti ar tradicionālo sabiedrību kultūru, tās ietvaros izdalot “totēmisko substrātu” – pamatā tā saucamos totēmiskos mītus un rituālus. Faktiski jāsecina, ka eksistē divi totēmismi: etnoloģijas un folkloras, starp kuriem pētnieciskajās tradīcijās ir visai netieša un vāja saikne. *Etnoloģiskais totēmisms* izrādījies sarežģīts fenomens etnoloģiskajās studijās, un tāpēc nav nekāda pamata vienkāršotai *folkloras totēmisma* “atklāšanai”. Reāli tas nozīmē, ka nepieciešams aprakstīt abus “totēmismus”, pirms vispār sākt interpretēt latviešu klasiskās tautas pasakas materiālus.

Agrīnās etnoloģiskās totēmisma teorijas pieļāva dažādu fenomenu (elementu) saplūšanu totēmiskajā kompleksā, taču ar laiku tas radīja pamatotās šaubas, jo katrs no šiem fenomeniem varēja pastāvēt autonomi, un to sakritība empīriskajā realitātē aprakstāma ļoti retos gadījumos. Antropoloģijā netika fiksēta neviena tauta (vai sabiedrība), kurā ir visi t.s. totēmiskā kompleksa elementi: klanu organizācija, dzīvnieku un augu emblemātika, radniecība starp klanu un dabas sugas emblēmu (totēmu), no tās izrietošie tabu un eksogāmija, sevišķa totēma godināšana un vairošanas rituāli, totēmiskie mīti, māksla, ornamentika utt. Neskaidrības izraisa arī totēmisma *subjekts* (totēmisma sociālā pamatvienība): vai tā ir fratrija vai klans, lokāla grupa, kulta grupa, reliģiska apvienība, dzimums, indivīds u.c. Tauta, kurai totēmisms būtu pilnā apjomā, ir tikai teorētisks pieņēmums, tāpat kā totēmisma definīcija, jo, definējot to lokāli, totēmisms kļūst pārāk specifisks – daudzi ar totēmismu tradicionāli elementi netiek fiksēti konkrētas sabiedrības reliģiskajā un sociālajā dzīvē, līdz ar to kāds no elementiem dominē, ignorējot citus. Savukārt, totēmismu definējot visaptveroši, kādai sabiedrībai “iztrūkstošie” totēmiskā kompleksa elementi tiek aprakstīti kā totēmiskās sistēmas dezintegrācijas rezultāts, hipotētiski pieņemot, ka kādreiz eksistējošo “pilnīgo totēmismu” vēsturiskās attīstības rezultātā nomaina totēmiskās sistēmas “paliekas”. Totēmisms eksistē kā kultūras fenomens un uzlūkojams par mūsu domāšanas patvaļīgu kategoriju, kas ietver vairākus atšķirīgus fenomenus, un tie nebūt nav ekvivalenti.

Etnoloģiskais totēmisms, kuru Klods Levi-Stross nosaucis par “*totēmisko ilūziju*”², pārklāj attiecības starp divām rindām – dabu un kultūru, iezīmējot ar totēmismu saistīto fenomenu semantisko lauku. Lai katras rindas ietvaros atdalītu kolektīvo un individuālo, viņš piedāvā terminus: *kategorija* un *indivīds* (dabas rinda) un *grupa* un *personība* (kultūras rinda). Līdz ar to iespējams aprakstīt totēmisma semantisko lauku, kuru empīriski piepilda praktiski neaptverams etnoloģisko materiālu kopums. Veidojas četri iespējamie “totēmismi”: 1) kategorija un grupa; 2) kategorija un personība; 3) indivīds un personība; 4) indivīds un grupa. Pirmās kombinācijas ietvaros tiek postulētas attiecības starp dabas sugu (kategoriju) un kultūras (sociālu) grupu: fratriju, sekciju, apakšsekciju, lokālu vai kulta grupu, dzimumu grupu. Šis “kolektīvais totēmisms” tradicionāli tiek uzskatīts par “īsto” totēmismu un identificēts ar austrāliešu sabiedrībām. Otrās kombinācijas ietvaros rodas “individuālais totēmisms”, kad indivīds dažādu pārbaudījumu laikā (pamatā tie tiek saistīti ar iniciāciju) kļūst par sociāli nozīmīgu personību un savā īpašumā iegūst kādu dabas kategoriju (dabas sugu, priekšmetu vai parādību klasi). Visatbilstošākie (“klasiskākie”) piemēri parasti tiek saistīti ar Ziemeļamerikas tautu kultūru mantojumu. Trešā kombinācija saistīta ar inkarnācijas izpratni, kas atsevišķu dabas indivīdu (dzīvnieku, augu, putnu, parādību, priekšmetu u.c.) sasaista ar kādu cilvēku. Viņa personība tiek uzskatīta par dabas rindas inkarnāciju kultūrā (“inkarnācijas totēmisms”). Piemēram, grūtniecību izraisījis kāds mātes atrasts un apēsts augs, dzīvnieks, kas pirmais pietuvojies jaundzimušajam bērnam utt. Ceturta kombinācija saistīta ar reģioniem, kuri parasti netiek uzskatīti par “klasiskiem totēmiskās kultūras” areāliem vai arī totēmisms izteikts “novājinātās” formās: Āfriku, Polinēziju, Sibīriju. Šo totēmismu varētu apzīmēt par “svēto dzīvnieku (patronu) totēmismu”, kad kāds sevišķs dzīvnieks (absolūtā pārsvarā) kļūst par sociālas grupas sarggaru.³

Visiem četriem *etnoloģiskā totēmisma* variantiem būtu jābūt vienlīdzīgiem, taču to liktenis totēmisma izpētē ir bijis dažāds: pirmais un otrais variants jeb “kolektīvais” un “individuālais” totēmisms tradicionāli tiek uzskatīti par totēmismu, strīdoties tikai par to, kurš no šiem variantiem ir primārs, kurš sekundārs. Savukārt trešais un ceturtais variants, lai arī tiek sasaistīts ar totēmismu, tomēr vienmēr izraisījis daudz lielāku skepsi, uzskatot šos variantus gan par regresa un panīkuma pazīmi, gan pat par totēmisma sākotnējo impulsu, kas tālāk attīstījies “īstenajā” totēmisma sistēmā.

Kāda reģiona, tautas, sabiedrības pētniecībā, izceļot vienu no šiem “totēmismiem” un piešķirot tam oriģinalitāti, sevišķu un specifisku savdabību, radušās arī visas daudzveidīgās “*totēmisma ilūzijas*”, kuru patiesums labākajā gadījumā ir tikai daļējs un lokāls. Tāpēc arī nav nekāda zinātniska un loģiska pamata dažādos totēmismus izcelt no to etnoloģiskā konteksta, abstrahēt un pēc tam no jauna sasaistīt, piemēram, ar latviešu tautas pasaku. Vienīgais iespējamais risinājums ir konkretizēt dabas sugas funkcijas tradicionālo kultūru stāstījumos un rituālos un daļu no tām sasaistīt ar totēmismu. *Folkloras totēmisms* tādējādi jāuzlūko par autonomu un neatkarīgu fenomenu, kas nav tiešs atvasinājums no *etnoloģiskā totēmisma*, bet tikai pētnieku radīta konstrukcija, analizējot dabas sugas un cilvēku attiecības folkloras stāstījumos un rituālos.

Līdzīgu strukturālu analīzi varētu veikt arī t.s. *folkloras totēmisma* semantiskajā laukā. Ja *folkloras totēmismam* ir kāda saikne ar *etnoloģisko totēmismu*, tad tam tāpat, pirmkārt, jāpārklāj attiecības starp dabas un kultūras rindu, otrkārt, jāveido strukturāla opozīcija starp kolektīvo un individuālo. Neapšaubāmi, ka pasakas struktūru veido dabiskās sugas (dzīvnieki, augi, dabas parādības, debesu spidekļi utt.) un cilvēku attiecības. Daļai šo attiecību ir *etnoloģiskā totēmisma* raksturs: tiek akcentēta cilvēku un dabiskās sugas kopīga izcelsme un radniecība, starp cilvēku un dzīvnieku nav verbālas barjeras, ļoti vieglas ir pasakas metamorfozes no cilvēka dzīvniekā un atpakaļ, retāk – no dzīvnieka par cilvēku, pastāv dvēseļu radniecības ideja jeb cilvēku un dabiskās sugas dzīves paralēlisms. Šo uzskaitījumu, kas šķietami nodrošina totēmiskā kompleksa elementu klātbūtni latviešu tautas pasakās, varētu izvērst un apgalvot, ka “ne tikai tā saucamās dabas tautas, bet arī augstu kultūru pasakas uzrāda totēmiskus fenomenus. Tajās ir totēmisks kodols.”⁴ Tomēr šie secinājumi saistīti ar jau pieminēto “*totēmisko ilūziju*”, kas dažāda tipa tradicionālās kultūras elementus vienādo un “pakļauj” vienam terminam *totēmisms*. Katrs no šiem fenomeniem eksistē, taču to saistījums vienotā sistēmā ir pārspilējums un neatbilst etnoloģisko materiālu dabai.

Sevišķi vēlētos akcentēt, ka fenomeni (elementi un parādības), kuri tradicionāli tiek iekļauti gan *etnoloģiskajā*, gan *folkloras totēmismā*, empīriskajā realitātē pastāv, taču jāiebilst pret to mehānisku sasaistīšanu ar abstraktu “arhaiskā totēmisma” jēdzienu. Praktiski ir jāmaina tikai akcentējums: tā vietā, lai apgalvotu, ka *folkloras totēmisms* ir *etnoloģiskā*

totēmisma atvasinājums, jārunā par cilvēku domāšanas ekvivalento un strukturāli loģisko raksturu visos laikmetos. Totēmisma socioloģiskajā un strukturālajā analizē tas nozīmētu akcentēt dabiskās sugas funkciju cilvēku domāšanā, tai skaitā kultūras tekstu (piemēram, pasakas, mīta, dziesmas utt.) radīšanā: dabiskā suga inspirē un strukturē cilvēku domāšanu un kultūras tekstus. Cilvēks domā tikai par dabu, radot stāstījumu (mītoloģija, folkloras, literatūra) un darbību (rituālus) vai kopumā – kultūru. Šī hipotēze ļautu saglabāt terminu *totēmisms*, lai gan tā lietojums nebūt nav obligāts. Ar to tikai tiktu apgalvots, ka daļai no cilvēku refleksijām par dabas un sabiedrības attiecībām varētu būt *totēmisks raksturs*, ja pētnieku vada vēlme “atrast” latviešu folkloras totēmus.

Pasakas materiālos tas nozīmētu, ka “totēmisma sfērā” varētu iekļaut tos pasaku tipus, kuros stāstīts par dabiskās sugas un cilvēku identiskumu (vienādu izcelsmi, likteni, spējām, radniecību): dzīvnieki – senči (AT 300, 301 A, B, 312 D, 310 u. c.), dzīvnieki – bērni (AT 409 A, 441, 450, 451, 458, 650, 700, 702 B, 703, 705 u. c.), dzīvnieki – palīgi (AT 300, 303, 315, 305, 307, 314, 315, 327 C, 329, 400, 480, 511, 531 – 534, 545, 547, 548, 550, 554, 555, 560, 570, 610, 1030, 1071, 1072 u. c.), vīrs (līgavainis) un sieva (līgava) – dzīvnieki (AT 311, 400, 402, 403, 405, 407, 409, 420, 425, 426, 427, 428, 432, 433, 440, 449 u. c.), spēja saprast dzīvnieku (putnu, zivju, koku utt.) valodu (AT 313 C, 511, 516, 670 – 673 u. c.), dzīves likteņa paralēlisms (*alter ego* ideja) (AT 303, 735, 756 A u.c.), metamorfozes (spēja pārvērsties par dzīvnieku u.c.) (AT 302, 316, 318, 325, 506, 507, 401, 403 D, 408, 665 u.c.) un reinkarnācijas (AT 424, 720, 780 u.c.) idejas. Līdz ar to ir iespējams pasakas analizē lietot formulas *totēmiskais sencis*, *totēmiskie palīgi*, *totēmiskie bērni*, *totēmiskā sieva* vai *vīrs* u.c., taču tas, ka pētnieks dabisko sugu definē kā totēmu, neatklāj to funkcionalitāti tradicionālo kultūru stāstījumos un rituālos.

Balstoties uz K. Levi-Stroša *etnoloģiskā totēmisma* strukturālo analīzi, *a priori* varētu pieņemt, ka *folkloras totēmismam* arī ir jābūt četru kombināciju sistēmai, kura eksistētu pasaku materiālu ietvaros: 1) kategorija un grupa; 2) kategorija un personība; 3) indivīds un personība; 4) indivīds un grupa. Atliek tikai jautājums: vai šāda sistēma ir strukturējama pasakā? Pirmā kombinācija, kas paredz kādas sociālas grupas izcelsmi vai radniecību ar dabisko sugu latviešu tautas pasakā nav atrodama. (Latviešu tautasdziesmu materiālā vairākkārt aktualizēts sarežģītais jautājums

par “dzimumu totēmismu”, kas var transformēties “sociālo kārtu (kalpi – saimnieks u.c.) totēmismā”⁵. Taču nav nekāda pamata “latviešu tautasdziesmu totēmisma” rekonstrukcijas rezultātus mehāniski vispārināt, tai skaitā attiecināt uz pasaku.) Otrā kombinācija, kas postulē personības (indivīda) radniecību un izcelsmi no dabiskās sugas ir sastopama. Piemēram, populārās pasakas “Kurbads”, “Lāčausis” u.c. Arī trešā kombinācija, kas ataino attiecības starp dabas rindas indivīdu un cilvēku (kultūras rinda) latviešu tautas pasaku materiālos nav sastopama, jo dzīvnieks, putns, zivs, augs utt., vienmēr manifestējas kā suga, ne kā individuāla personība. Ceturtā kombinācija, kuras etnoloģiskais pamats ir kāds individuāls dzīvnieks kā sociālas grupas sarggars vai patrons, latviešu tautas pasakas materiālos nav fiksējama. Tātad – latviešu tautas pasakā nav “īstā” jeb “kollektīvā totēmisma”, “inkarnācijas totēmisma” un “svēto dzīvnieku (patronu) totēmisma” reliktu, taču tieši šīs formas vienmēr ir dominējušas etnoloģiskās un vēsturiskās totēmisko faktu interpretācijās. Latviešu tautas pasaka nesaista sociālo grupu ar dabisko sugu, saistījums ir tikai un vienīgi individuāls: kāda pasakas tēla (kultūras rindas personība) brīnumainās spējas nav no kultūras, bet gan no dabas. Tas arī ir pamats, lai “*totēmisko ilūziju*” latviešu tautas pasakas analizē saglabātu.

Respektīvi, varētu secināt, ka pasakas centrālais tēls ir cilvēks (indivīds, personība), nevis sociāla grupa (klasiskajā austrāliešu totēmismā tikai viens totēmisma veids – “individuālais totēmisms” – ir saistīts ar šādiem priekšstatiem). Savukārt dabas rindu pārstāv kategorija (zivs, lācis, ķēve, suns, vilks utt.), nevis indivīds. *Folkloras totēmisms* līdz ar to būtu jāformulē kā attiecības starp dabisko sugu un kultūras personību, kas tikai daļēji sakrīt ar *etnoloģiskā totēmisma* kompleksu, ja to uzskata par empīrisku realitāti. (Vēlreiz vēlētos akcentēt, ka realitātē (pasaku tekstos) neapšaubāmi pastāv izvērstā attiecību sistēma starp dabisko sugu un personību, taču nav nekāda obligāta principa šīs attiecības raksturot kā totēmiskas. Mēs šo terminu folkloristikā varam gan lietot, gan ignorēt, jo to nosaka pētnieka subjektīvā pieeja.) Tikai balstoties uz šādu vai līdzīgi konkretizētu totēmisma semantisko lauku folklorā, iespējams runāt par totēmismu latviešu tautas pasakās.

Rakstā sākumā jau pieminēti divi dabiskās sugas interpretācijas pamatmodeļi latviešu folklorā, no kuru izmantojuma arī izriet totēmisma reliktu esamība vai neesamība latviešu tautas pasakā. Tika atzīmēts, ka

otrā modeļa ietvaros termina *totēmisms* lietojums atšķirībā no pirmā vairs nav obligāts, taču tas nenozīmē, ka šis termins vispārīgi ir kļuvis bezjēdzīgs, jo tā lietojums ir iespējams, ja noteikta tekstu korpusa ietvaros tas tiek precīzi konkretizēts. Kā otrā modeļa analīzes piemēru (bez termina *totēmisms* lietojuma!) varētu minēt Agitas Misānes pasaku tipa AT 425 perfekto analīzi noteiktas metodoloģijas ietvaros.⁶ Šī analīze uzskatāmi pierāda daudzveidīgās metodoloģiskās iespējas latviešu tautas pasaku analīzē un arī pētnieka subjektīvās pieejas iespaidu uz secinājumiem. Taču latviešu tautas pasakas analīzē (otrā modeļa ietvaros) iespējams arī saglabāt terminu *totēmisms*. Visas pasakas, kas stāsta par personības attiecībām (izcelsme, radniecība, metamorfozes, inkarnācija u.c.) ar dabisko sugu, varētu tikt saistītas ar totēmiskajiem priekšstatiem, savukārt dabisko sugu varētu apzīmēt par totēmiem. Pasaka ir ne tikai emocionāls, tēlainis vai morāls vēstījums, bet arī rituāls. Dabiskās sugas funkcionalitāte pasakā izprotama daudz precīzāk, ja mēs to aprakstām kā rituālu. Tad dabiskās sugas funkcija pasakā būtu savienot divas rindas – dabas un kultūras, savukārt dabiskā suga kļūtu par rituālu simboliskās sistēmas kodiem jeb totēmiem. Šādu dabiskās sugas simbolisko funkcionalitāti rituālajā pasakā es apzīmēju ar spekulatīvu terminu – *totēmisma rituālā teorija*. Šīs teorijas spekulatīvo raksturu nosaka vairāki komponenti: sociālās antropoloģijas tradīcija (tā ir tikai viena no vairākām iespējamām analīzes metodoloģijām), tekstuālais hermētisms, jo latviešu tautas pasakas rituālo saturu nevar papildināt ar drošiem etnogrāfiskā rituāla aprakstiem (to lielākā daļa pēc būtības ir spekulācijas un radošas fantāzijas), latviešu tautas pasakas kompilatīvais raksturs: kas paliek, ja no latviešu tautas pasaku masīva atdala Grimmu pasakas un citus starptautiskajā pētniecībā labi zināmus pasaku tipus?

Totēmisma rituālās teorijas mērķis nav aprakstīt vai rekonstruēt hipotētisku senlatviešu vai baltu totēmisko sistēmu, kura iesniegtos indoeiropiešu, somugru vai vēl kādā citā senākā kultūras slānī. Kā jau atzīmēts, par tādas sistēmas eksistenci mums nav nekādu drošu un ticamu liecību. Totēmisma rituālās teorijas mērķis nav arī reducēt totēmismu līdz reliģiskai vai sociālai sistēmai, balstoties uz šķietamām formālām analogijām ģeogrāfiski tuvākās vai tālākās sabiedrībās. Totēmisma rituālā teorija būtu latviešu folkloras rituālās teorijas sastāvdaļa, ja tās kontekstā tiek definēta dabiskās sugas funkcija. Rituāls ir konstruējošs un strukturējošs, tas rada

un pamato individuāla cilvēka personību un iesaista sociālo attiecību sistēmā. Savā ziņā tā ir sociālantropoloģiska teorija, kas ļauj skaidrāk definēt dabiskās sugas funkciju folklorā – būt par aktīvu pārejas rituālu simbolisku dalībnieku, cilvēka vadītāju un virzītāju sarežģītajos personības un sociālo attiecību tapšanas likumos, paredzot simbolisku pāreju no dabas uz kultūru. Rituāla funkcija – dabisko cilvēku transformēt par sociāli nozīmīgu personību. Totēmu meklēšanai folklorā ir jēga tikai tad, ja konstatējam un aprakstām dabiskās sugas sociālās un reliģiskās funkcijas rituālā. Totēmi (dzīvnieki, putni, zivis, augi, koki utt.) meklējami tikai tajos folkloras tekstos, kuros vēstīts par pārejas rituāliem un indivīda iesaistīšanos konkrētas sabiedrības tiesību un pienākumu pasaulē. Šādas teorijas ietvaros pasaka ir nevis transformēts mīts, bet gan rituāls, kas pamato cilvēka dzīves individuālo un sociālo jēgu. Cilvēks kā dabiska būtne ir bezjēdzīgs, jēgu tas iegūst tikai, kļūstot par sociālu personību.

Folkloras mīti un rituāli dod cilvēkam pārliecību par visa dzīvā harmoniskumu un vienotību, kas ir, piemēram, austrāliešu totēmisma pamatā, un par cilvēka sevišķo nozīmi citu dabas sugu vidū. To pamato atziņa, ka cilvēks ir dabiskās sugas (dabas rindas) pārstāvis, tai pat laikā, īstenojot noteiktu rituālu kompleksu, viņš kļūst par personību – kultūras rindas subjektu. Reizē tas ir arī pamatojums pasakā esošajām attiecībām starp cilvēku un dabisko sugu: opozicionālas (struktūru veidojošas) attiecības iespējamas tikai starp pretstatiem, kurus kaut kas vieno.⁷ Šajā gadījumā cilvēku un dabisko sugu vieno piederība dabas rindai, bet šķir tas, ka cilvēks rituāla laikā kļūst par sociālu personību. Cilvēka piederība sociālai grupai nosaka viņa saistību ar zemi, dzimtu (fratriju, klanu, apakšklanu), dzimumu, kulta un vecuma grupu, radot ar to emocionālas saites, solidaritātes izjūtas, definē personas funkcijas un vietu konkrēta sociālā segmenta ietvaros. Katrs sociālais segments, apzinoties savu patstāvību, saprot, ka pilnīgas sociālās attiecības paredz šādu segmentu sadarbību. Ja sociālais segments, kā tas ir austrāliešu totēmismā, definē sevišķu saikni ar kādu dabas sugu, tad sociālo segmentu solidaritāte paredz arī visu noteiktas teritorijas dabisko sugu iekļaušanu sociālo attiecību sistēmā, veidojot pilnu un izvērstu totēmisko kompleksu. Nodibinot simbolisku radniecību ar dabu, to socializējot (respektīvi, aprakstot kultūras rindas terminos), cilvēki iekļaujas pazīstamā un kontrolētā pasaulē, kur darbojas sociāli likumi. Sociologizējot dabu jeb iekļaujot dabas sugu sev saprotamā radniecības

sistēmā, cilvēks piešķir jēgu savai dzīvei, atrod savu vietu pasaulē un pārliecību par saviem spēkiem un iespējām. Visos laikmetos pasaules izpratnes pamats ir bijis dabā un kultūrā esošo struktūru un likumu funkcionalitātes formulēšana.

ATSAUCES

- ¹ Lerhis-Puškaitis A. Ievads. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. VII daļa. I. sēj. Cēsis, 1903. V. lpp.; Lerhis-Puškaitis A. Ievads "Latviešu tautas teiku un pasaku septītajai daļai". *Ansis Lerhis-Puškaitis atmiņās un stāstos*. R., 2000. 105. lpp.
- ² Леви-Строс К. *Первобытное мышление*. Москва, 1994. С. 47. — 59.
- ³ Леви-Строс К. *Первобытное..* С. 48. — 49.
- ⁴ Derung K. Märchen und Totemismus. *Tier und Totem. Naturverbundenheit in archaischen Kulturen*. Bern, 1998. ([www. Maerchenlexikon.de /archiv/ archiv/ derungs01.htm](http://www.Maerchenlexikon.de/archiv/archiv/derungs01.htm). S.2.)
- ⁵ Švābe A. *Raksti par latvju folkloru*. 1. sēj. R., 1923. 46. — 82. lpp.; Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. R.: Zinātne, 1999. 179. lpp.
- ⁶ Mišāne A. Ilgās kāzas. Kādas pasakas hermeneitika. *Karogs*. 1999. Nr. 5. 126. — 137. lpp.
- ⁷ Радклиф-Браун А.Р. Сравнительный метод в социальной антропологии. *Антология исследований культуры. Интерпретации культуры*. Том 1. Санкт-Петербург, 1997. С. 643.

Gatis Ozoliņš

TOTEMISM AND FAIRY-TALE

Summary

The research of Latvian fairy-tales has been considerably influenced by the tradition of 19th century anthropology, according to which folklore had developed out of mythology. We can describe both archaic mythology and Latvian folklore as actual spheres of human mental activity, however, we do not have reliable evidence about their genetic relatedness. Consequently, there are two possible models of interpretation. According to the first model, folklore has accumulated and transformed the mythical world picture and the images of fairy-tales take origin from mythical beings (deities). According to the second model, folklore texts are not considered as derived from mythology and subsequent to it, but as an autonomous and equivalent system of socially formed representations of the world and the human.

Latvian fairy-tale is basically a cultural phenomenon of the late 19th and early 20th century and there is no reason for distinguishing in it elements of mythology and 'archaic totemism'. Neither have we any reliable evidence of a layer of 'totemic' culture that could be regarded a predecessor of Latvian fairy-tales. In fact, there are two different varieties of totemism – ethnological and folkloristic. There is a developed research structure of 'ethnological totemism'; the latter is characterized by modern anthropology as a mechanic notion, an umbrella term for a number of actually existing phenomena. However, their congruence or interdependence is debated, therefore the common notion of totemism becomes rather pointless.

'Folkloristic totemism' covers only the relations between the personality (human) and natural species. The social group as the most essential element of 'ethnological totemism' has little function in folklore, judging from the materials of Latvian fairy-tales. Folklore is dominated by individuality, fairy-tale is basically a narrative about personality development. Natural species is essential for the action of fairy-tales that can be considered ritual elements. Theory of totemic ritual suggests interpreting natural species as 'folkloristic totem'. However, the use of 'totemism' in the analysis of fairy-tales is not compulsory, though specified functions of natural species in fairy-tales may be related to the hypothetical 'folkloristic totemism'.

*Guntis Pakalns*ALMAS MAKOVSKAS PASAKAS¹

“Vienreiz dzīvojs viens vecs ķēniņš, un viņam bijš trīs dēļ. Bet nu viņš nav zīnejs, kam lai atstāj to valdišan. Nācs jau uz mūž vakar i, bet viņš a tā lāb izdomejs i, viņš pasaucs vien rīt i viss trīs dēļs un paņēms trīs ķūzs (vai nūjs, kā teic), un teics dēļiem: “Nāk man līdz ārē, es sviedīs ķūzs katr uz sāv pus. Uz turien, kur māt ķūz apstāsies, tur jūs jāļ sievs meklēt.”

Vecais ķēniņš iziet a visiem trim dēļiem ārē, sviež pirmē ķūz uz rītiem. Ķūz aiziet svilpdams prom, ka nemaz neredz, kur paliek. Sviež otr ķūz – uz dienvidiem. Trešo ķūz sviež uz rietumiem.

Nu lāb, tas tai diene. Otrā diene ķēniņ dēļ vis trīs seglo zirgs, paņem naud līdz un jāļ tēv nomestās ķūzs meklēt, ka tur būs sievs. Un kam būs smukākā siev, tas paliks pa valdniek.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Alma Makovska pie “Mantnieku” durvīm 2003. gada nogalē.

Alma Makovska at the door of the “Mantnieki” homestead at the end of 2003

Jāj vien dien, jāj otr dien, viens liels, plats ceļš tik, treše diene nonāk pie cēļ, kur cēļ šķirās. Viens ceļš iet uz rietumiem, tur i uzrakstīts: "Kas jās pa šito cēļ, to pakārs." Uz dienvidiem, tam ceļam: "Kas jās pa šito cēļ, to nokauss a zoben." Bet nu skatās uz dienvidiem, uz to skatās, tur ir uzraksts: "Kas jās pa šito cēļ, tas tiks pērts a smalkim žagarim."

Nu, neko darīt, brāl sarunajas sava starpa, kur nu kurais jās...

Tā sākas viena no Almas Makovskas (22.05.1922 – 4.04.2004) pasakām. Vecākie dēli atved skaistas līgavas. Bet jaunākais pēc septiņām dienām izjāj jūrmalā. No jūras izpeld maza meitenīte, jautā, vai viņš meklē ķūzi. Tā nokritusi uz salas, kur princeše ir rupucis (krupis). Ja grib precēt, lai dod gredzenu. Dod, pēc stundas izpeld rupucis. Kāds lemts, tāds jāņem.

Ķēniņš nelaimīgs, ka dēls tādu līgavu atvedis. Vakarā visi trīs dēli iet gulēt ar savām līgavām. Naktī jaunākais dēls pamostas – visa istaba gaiša. Blakus tik skaista meita, zelta matiem. Bet viņa saka: "Nepriecājies, vēl nav mans laiks!" Ķēniņš liek līgavām pa nakti izaust linu palagu, nākamajā naktī – izšūt kreklu, bet rupucis pārplēš, palagu, kreklu uz pusēm un liekas gulēt, no rīta viņai visskaistākais. Ķēniņš saka dēlam: "Tu taču pats saproti, ka rupucis nevar būt par ķēniņieni." Bet dēlam pasprūk: "Viņa ir apburta princeše!" Naktī dēls slepeni paņem istabā ogles un rupuča ādu sadedzina. Meita noskumusi – viņai vēl tikai gads rupuča ādā bija jāiztur. Bet nu dēlam, ja viņš grib viņu glābt, trīs gadi jāiet līdz salai, trīs gadi jāizcieš aukstums, sals un visādas mocības. Dēls visu iztur. Tad princeše pārceļ savu pili uz ķēniņa valsti. Un visi dzīvo laimīgi, ja vēl nav miruši...

Šī pasaka ierakstā ir vairāk nekā astoņpadsmit minūšu gara. Un nekas tajā nav mākslīgi stiepts, notikumi stāstīti īsi un koncentrēti. Esmu tās video ierakstu, kas ierakstīts 1996. gadā, rādījis daudzas reizes – gan mazāko klašu skolēniem, kam, liekas, grūti kaut brīdi mierīgi nosēdēt uz vietas, gan pusaudžiem, kas uzskata, ka pasakas nav vairs priekš viņiem, gan pieaugušajiem. Gan savās lekcijās, gan pasakām un to vācējiem veltītajā izstādē "Aiz trejdeviņiem kalniem..."²². Un visi to ir klausījušies uzmanīgi – izdzīvojot līdzī pasaku varoņu ceļiem un pārbaudījumiem.

Kāpēc šo pasaku klausās? Nav iespējams uzskaitīt visus iemeslus. Pati pasaka ir pietiekami neparasta un gara, tā ļauj iejusties savā nosacītajā pasaulē un dzīvot līdzī notikumiem, kas ne vienmēr ir uz priekšu paredzami. Un tie ir notikumi, kas skar cilvēku attiecību pamattēmas (te ir sava līdzība ar TV seriāliem): uzticība, izturība, pacietība, dzīves ceļa un īstā dzīvesbiedra

izvēle, vēlēšanās ticēt brīnumiem un dzīvot labāku dzīvi. Jauniešiem es vēl īpaši piesaku: šī pasaka ir domāta ne jau maziem bērniem, kuri tur daudz ko nesapratīs, bet gan pusaudžiem (klausītāji parasti sevi identificē ar pasakas galvenajiem varoņiem), jo tā ir par pusaudžu, jauniešu problēmām: kas viss jāiztur, jāizcieš un jāsaprot, lai varētu apprecēties ar īsto un mīļoto.

Interesi spēj piesaistīt un noturēt teicējas nopietnais un it kā vienkāršais, bet tomēr izteiksmīgais priekšnesums, viņas personības šarms un stāstīšanas meistarība. Un skaidri sajūtamā saistība ar dzīvu un senu tautas mutvārdu stāstīšanas tradīciju. Stāstīta pasaka skan kaut kā īstāk un patiesāk nekā tad, ja to lasa grāmatā vai klausās lasītu tekstu. Arī dialekts netraucē klausīties (vismaz traucē daudz mazāk nekā tad, kad nākas lasīt uzrakstītu tekstu – kā šī raksta sākumā). Gluži otrādi, dialekts stāstījuma piešķir vēl papildus šarmu – par spīti tam, ka tagad pierasts, ka kurzemnieku dialektos (atšķirībā no latgaliešu) iespējams vairs tikai “dzīt jokus”, te stāstījums lielākoties ir nopietns.

Uz papīra uzrakstīts teksts gan sniedz ļoti nepilnīgu priekšstatu par visu to faktoru kopumu, kas veido stāstījumu – nav iespējams atveidot runas ritmu, daudzveidīgās intonācijas un noskaņas, kas izteic teicējas attieksmi pret stāstīto, balss izmaiņas dialogos, redzēt teicējas seju, žestus, acis, kas it kā “redz” notikumus, par kuriem tiek stāstīts.

Alma Makovska pasakas *stāsta*. Pierasts, ka mūsdienās pasakas vai nu lasa, vai rāda kā “bilde ar tekstiem” (grāmatās ar daudziem attēliem, komiksos, dažāda veida pasaku filmās, arī pasakas parodijās, reklāmās, kur tiek izmatoti pasaku fragmenti utt.). Bet viņa stāsta – tā, kā dzirdējusi savā bērnībā un jaunībā, kad lielākie pasaku stāstītāji bijuši viņas vectēvs, tēvs un tēva brāļi Indriķis un Žanis. Citas pasakas dzirdētas no mātes un vecāsmātes. Vēl dažas pasakas ir dzirdētas skolā no skolotāja. Arī pati bērnībā viņa jau stāstījusi pasakas – ejot uz skolu, draudzene vienmēr lūgusi, lai viņa pa ceļam izstāsta kādu pasaku. Bērni

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Makovskas tēva vecākais brālis
Indriķis, pasaku stāstītājs, “Kulpu”
saimnieks.

Indriķis, the older brother of
Makovska's father, a teller of the
Latvian fairy-tales and the owner
of the “Kulpi” homestead

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Makovskas tēva jaunākais brālis Žanis, pasaku
stāstītājs, ar meitu Austru un sievu Sibīrijā.
Žanis, the younger brother of Makovska's father, a
teller of the Latvian fairy-tales, together with his
daughter Austra and his wife in Siberia

stāstījuši pasakas arī skolā
starpbrīžos. Tolaik viņa
esot zinājusi simt piecdes-
mit pasakas. Man no teicē-
jas izdevies ierakstīt vairāk
nekā sešdesmit.

Kā atceras pasakas

Gandrīz par katru pasa-
ku A. Makovska zināja pa-
teikt, no kā tā ir dzirdēta. Ne-
reti pat atcerējās un ap-
rakstīja situāciju, kā pasaka
tikusi stāstīta. Tāpēc svarīgi
ir neizslēgt ierakstu tehniku
tūlīt pēc tam, kad pasakas
stāstījums beidzies.

Uz manu jautājumu,
kur dzirdēta pasaka par
princesi-rupuci, kuras frag-
ments ir šī raksta sākumā,
sekoja šāds komentārs –
protams, savādākā stāstiša-

nas stilā, citā intonācijā, nekā stāstīta pati pasaka: “*Tas i dzirdets no tēv
brāl Žān³. Viš bij liels pasaknieks, milzīg pulk pasaks stāstij. Viņam bij
šite zēm “Kulpos”⁴, viš brauc to zēm strādet. Un tad pa vakariem, ka
paēd vakariņš, ta tēvmāsei bij tād puik, es bij liels, man jau bij sešpadsmit
gād, es jau kop tēvbrālam govs (otram tēvbrālam), un tad vakare viš stāstij
tos pasaks. Un to es atmin, es nevarej ilg atminet, kā, varbut bij drusk
savadak, man liekas, varbut vai nebij tam vecakam dēlam ar tiem zobē-
niem, bet es ir izstāstijs šitā, tad lai nu paliek!*”

G. Pakalns: “Cik daudz bij tie klausitaj toreiz?”

“*Tant bij, veconkuls bij, es bij, un mazais brālens, tāds, gād des-
mit vecs. Un ta tas vīrs, kas līdzej viņam strādet, tik daudz mēs bij tie
klausitaj.*”

G. P.: *“Un pieaugušie ar klausijas labprāt?”*

“Pieaugušie – kā vēl! Vairak nekā bērni, vel a liel interes. Un es ilg neatminej to pasak. Un es kādreiz domej, domej, kā tur bij, tai pasake. Un tomer a laik kādreiz ienāk prāte...”

Daudzus gadus Almas tante (tā viņu iesaukuši folkloras vācēji un viņas stāstu cienītāji) savas pasakas nebija nevienam stāstījusi⁵. Jau pirmajās reizēs, kad viņu sastapu 1987. gada jūlijā,⁶ viņa izstāstīja ne vien dažus savus labākos spoku stāstus, bet arī to pasaku, kas klausītājiem viņas izpildījumā vēlāk likusies vislabākā, visiespaidīgākā – “Klikata-Copata” (par noburto meitu, kas guļ baznīcā zārkā, un katru nakti vienam zaldātam jāiet viņu sargāt; AaTh 307⁷). Vairākas pasakas pirmajās reizēs viņa tikai īsumā atstāstīja, jo man jau bija jāsteidzas uz pēdējo autobusu. Dažu pasaku atcerēšanās notika ļoti lēni, reizēm bija nepieciešami vairāki gadi, kamēr pasaka atgriezās atmiņā – ir ieraksti, kur teicēja stāsta fragmentus, kamēr par pārējām epizodēm nav īsti droša, tādējādi ierakstos hronoloģiski dokumentēts atcerēšanās process.

Dažas pasakas atcerēties viņai palīdzēja pasaku grāmatas, bet ne jebkuras. Par vienīgajām derīgajām viņa atzina A. Lerha-Puškaiša “Latviešu tautas teiku un pasaku” (1891–1903) dažus sējumus, jaunākas grāmatas nederot. Un šīs grāmatas viņa izmantoja tikai kā līdzekli, lai pasakas labāk atcerētos – tās palīdzot atsaukt atmiņā tikai tās pasakas, kas bērniībā, jaunībā dzirdētas vai stāstītas. Tāpēc katrā sējumā esot tikai dažas pasakas, kuras viņa atpazīstot. Protams, no “tīrās folkloristikas” viedokļa šāda “palīdzēšana atcerēties” var likties nekorekta. Taču šīs grāmatas atvedu viņai tad, kad gandrīz visas pasakas (vismaz ap 80% no tagad zināmajām) jau bija ierakstītas! Teicēja godīgi izturējās pret savu mantojumu, tas ir pietiekami liels un bagāts, tāpēc nav nepieciešams to kaut kā mākslīgi papildināt. Kaut gan vairākām pasakām ļoti līdzīgi teksti ir agrākos folkloras publicējumos (vienu piemēru skat. šī raksta beigās), to nonākšana viņas repertuārā katrreiz jāpēta konkrēti. Visticamāk, šīs dažādos novados pierakstītās pasakas lasījuši un pēc tam stāstījuši tie, kuru stāstījumā viņa tās dzirdējusi. Viņasprāt, viņas dzimtā pasaku stāstīšanas tradīcija esot vismaz četras paaudzes gara, jo pasakas stāstījis un vācis jau 1790. gadā dzimušais vecvectēvs, kurš nodzīvojis gandrīz simt gadus ilgu mūžu⁸.

Te ir nepieciešama atkāpe par to, ka diskutējama var likties metodika, ka pasaku vācējs dod pasaku grāmatas teicējam, lai būtu vieglāk atcerēties

pasakas. Kopš somu skolas jeb ģeogrāfiski vēsturiskās metodes “ziedu laikiem” 20. gs. sākumā latviešu folkloristikā ir saglabājis uzskats, ka folkloras vākumā pats svarīgākais ir pierakstītais teksts. Bet, klausoties un vērojot, kā A. Makovska stāsta pasakas un kādu iespaidu šis stāstījums rada klausītājos, skaidri redzams, ka teksts ir tikai viens no tradīcijas elementiem un nereti nebūt ne pats galvenais. Tikpat svarīgs (un tāpēc dokumentējams) ir *priekšnesums* – stāstīšanas veids, attieksme pret stāstījumā tēlotajiem notikumiem, tradīcijā sakņotā improvizācija utt. Kopš romantisma laikiem viens no vācēju un pētnieku iemīļotākajiem ir “mīts” par folkloras mantošanu daudzās paaudzēs tikai mutvārdu formā. Bet tikai ļoti ierobežotā apjomā iespējams spriest par daudzu tagad populāro latviešu pasaku ienākšanu un dzīvi latviešu folkloras mutvārdu tradīcijā 19. gadsimta pirmajā pusē un agrāk (par to liecina gandrīz tikai pirmās šo pasaku publikācijas kalendāros, presē, grāmatās⁹), Vācijā un arī citur Eiropā daudzas no tām plašāk sāka izplatīties tikai ar pasaku grāmatu starpniecību tikai pirms nepilniem diviem gadsimtiem. Cits romantisma laikmetā sakņots mīts ir par teicēju kā “analfabētu” mūsdienu pasaulē, kuram būtu vēlams būt pēc iespējas vairāk izolētam no rakstītās literatūras, no jaunlaiku kultūras iespējām un ietekmēm. Bet folkloras teicēji tāpat ir cilvēki, kas dzīvo masu mediju iespēju caurstrāvētā pasaulē, tāpat kā citi, viņi lasa grāmatas un laikrakstus, skatās TV raidījumus, nereti pat apzinātāk nekā citi (tā arī A. Makovska) interesējas par vēsturi, senatni, tautas tradīcijām utt. Tāpēc pētnieciski nekorekti būtu ignorēt, nepierakstīt, izrediģēt vai kā citādi “atsijāt” visas “jaunlaiku ietekmes” teicēja repertuārā. Tas jādokumentē un jāanalizē kopumā. Tomēr jāuzsver, ka teicējas mantotā tradīcija ir apbrīnojami “tīra” un nepārveidota.

Pirmajos mūsu tikšanās gados jo sevišķi interesējos par A. Makovskas spoku stāstiem un ar tiem saistītajām teikām. Interesējos arī par dziesmām. Gandrīz katru reizi viņa izstāstīja vienu vai vairākas pasakas. Par tām lielāka interese man radās nedaudz vēlāk. Jau 1990. gadā man bija visai pilnīgs pārskats par viņas stāstītajām pasakām.

No A. Makovskas ierakstīto pasaku skaitu precīzi grūti nosaukt, jo dažas no pasakām robežojas ar teikām, dažas ir pasaku virknes, ne visi ieraksti ir rūpīgi atšifrēti un sistematizēti utt. Gandrīz visām pasakām ir vairāk vai mazāk kvalitatīvi audio ieraksti. Dažām pasakām, tāpat kā citiem biežāk stāstītajiem stāstījumiem, ierakstīti vairāki vai pat daudzi

varianti, kas stāstīti dažādās situācijās un dažānai publikai. Apmēram trīsdesmit pasakas ierakstītas video, kopā vairāk nekā trīs stundas.

Uzstāšanās

Kopš 1987. gada, kad sāku ierakstīt teicējas mantojumu, A. Makovskas stāstījumu klausītāji bija galvenokārt “cilvēki no Rīgas – zinātnieki, folkloras un senatnes pētnieki, žurnālisti”¹⁰. Cik zināms, viņas novadā nebija cilvēku, kas sistemātiski interesētos par šo viņas mantojumu un tā saglabāšanu.

1991. gada 12. novembrī kopā ar Dzintru Matuzāli ierakstījām pasakas un nedaudz arī cita veida stāstus četrpadsmit desmit minūšu gariem raidījumiem “Labu nakti!”. Pie tam teicējas stāstījums bija tik tekošs un “gluds”, ka, montējot ierakstus, tas bija visai maz “jāgraiza”. Diemžēl šiem raidījumiem varēja izmantot gandrīz tikai tās pasakas, kas nebija garākas par desmit minūtēm. Viņa iedziedāja arī šiem raidījumiem

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

“Te nu es bļauj” – dziedot ziņģes K. Barona dienas konferencē 1987. gadā.
A. Makovska sings popular songs in Krišjānis Barons conference in 1987

piederīgas dziesmas, galvenokārt tautasdziesmas, dažas no tām – maz pazīstamās melodijās. Daži vakara pasaciņu raidījumi tika veidoti no teikām, nostāstiem un pat spoku stāstiem, ko ierakstījām šajā reizē. Vairākas pasakas tika ierakstītas arī vēlāk. Šīs pasakas tagad katru gadu tiek atskaņotas radio (Latvijas radio pirmajā programmā raidījumā “Labu nakti!” 20.50) – gadā parasti apmēram 10 – 20 raidījumi.

Seši pusstundu gari radio raidījumi tika sagatavoti, izmantojot Māra Jansona (Tautas mūzikas centrs) ierakstus 1993. gadā. Tajos A. Makovska stāsta par senāku laiku ieražām un ticējumiem, rotaļām un dejām, kaut reizēm stāstījums aizvijas negaidītos virzienos. 1994. gadā kopā ar M. Jansonu ierakstījām daudzas viņas stāstītās pasakas, taču nerealizējās iecere izdot audiokasetes ar šīm pasakām (tolaik nespēju atlasīt no lielā daudzuma tās “vislabākās pasakas”, kas ietilptu vienā audio kasetē).

Vairākas reizes teicēja bija redzama TV folkloras raidījumā “Dainu dārzs” 1990. un 1991. gadā. Viņa stāstīja par bērnu tradīcijām, par to, kā pati un viņas tuvinieki “redzējuši spokus” (tolaik tā bija jauna, masu medijos vēl maz apgūta tēma). Šajos raidījumos viņa stāstījusi arī teikas, bet 1. aprīlim veltītajā raidījumā – senu laiku anekdotes un jocīgus atgadījumus. Vēlāk vairākas reizes viņa bijusi redzama folkloras programmā “Klētis”, pēdējoreiz divos raidījumos 2002. gada pavasarī. Vairākkārt esmu aicinājies cilvēkus no TV ierakstīt A. Makovskas pasakas, bet saņēmu atbildi (ko varbūt nespēju citēt pietiekami precīzi) – tik gari stāstījumi neatbilstot TV specifikai.

Divas reizes A. Makovska uzstājusies Latviešu folkloras krātuves rīkotajās K. Barona dienas konferencēs. Pirmoreiz – 1987. gada 31. oktobrī – viņa dziedāja ziņģes un savas puses dziesminieku sacerētas dziesmas (konference bija veltīta ziņģēm). 1989. gada 31. oktobrī viņa stāstīja pasaku “Klikata-Copata”, teikas “Kādēļ Jaunporam mūra ēkas” un par Talsu pilskalna rūķiem, vairākus pašas un tuvinieku piedzīvojumus ar spokiem.

A. Makovska uzstājusies arī vairākos folkloras pasākumos Rīgā, tai skaitā folkloras festivālā “Baltica 91”, kad 12. jūlija vakarā pārpildītā Anglikāņu baznīcā tūlīt pēc postfolkloras kopas “Iļģi” koncerta viņa spēja ar saviem stāstījumiem piesaistīt publikas uzmanību ilgāk nekā stundu. Kopā ar folkloras kopu “Talsi” viņa piedalījās dziesmu svētku folkloras koncertā 1993. gada 30. jūnijā Rīgas Latviešu biedrības namā, tad atsevišķā zālē

stāstīja savus stāstus. Šī paša gada 1. oktobrī viņa stāstīja pasakas bērnu folkloras festivāla “Pulkā eimu, pulkā teku” dalībniekiem. Savā dzimtajā pusē – Talsos un to apkārtnē – viņa gan reti kad tikusi aicināta uzstāties. Taču vēl 2000. gada novembrī, kopā ar šī raksta autoru piedaloties grāmatas “Ansis Lerhis-Puškaitis atmiņās un stāstos” atvēršanā Ģibuļu pagastā un Džūkstē (78 gadu vecumā), viņa spēja stāstīt lielās zālēs bez skaņu pastiprināšanas aparātūras palīdzības un noturēt gan skolēnu, gan pieaugušo uzmanību.

2001. gada rudenī Almai Makovskai tika piešķirta Lielā folkloras gada balva. Diemžēl veselības dēļ teicēja nevarēja ierasties uz tās pasniegšanu.

Parasti pirms uzstāšanās vai ieraksta iepriekš pārrunājām (vai vēstulēs sazinājāmies) ar teicēju, kurus stāstus stāstīt, ko dziedāt. Taču tika atstāta vieta improvizācijai. Parasti arī teicēja pati bija izdomājusi, ko stāstīt. Man ir sagatavots vismaz daļējs pārskats par viņas repertuāru un iespējamais uzstāšanās plānojums. Ierakstos pietika tikai pateikt pāris vārdos nākamā stāstījuma saturu, lai viņa to varētu tūlīt stāstīt. Garākās uzstāšanās reizēs parasti vispirms tika stāstīti spoku stāsti, tad pasakas, bet beigās – anekdotiskie gadījumi. Manuprāt, šie varētu būt viņai raksturīgākie stāstījumu veidi.

Raksturīgākie žanri un tēmas

Kopumā no A. Makovskas esmu ierakstījis (diemžēl vairumā gadījumu ar neprofesionālu aparātūru) vairāk nekā deviņdesmit audiokasetes (lielākā daļa ir 90 min.), galvenokārt ar dažādiem stāstījumiem. Katrā reizē, kad viņu apciemoju, ierakstītas vidēji 1 – 3 kasetes. Ir apmēram četrpadsmit stundu ilgi video ieraksti VHS formātā (skaitot tikai tos, kas glabājas Latviešu folkloras krātuves arhīvā, cik zināms, vēl daži saglabājušies citur). Kopš 2002. gada ir veikti ieraksti minidiskos. Teicēja 90. gadu sākumā bija pierakstījusi vairākas klades un burtņīcas ar saviem stāstījumiem un atmiņām, tie ir arī daudzās viņas sūtītajās vēstulēs. Šis lielais materiālu daudzums, kur vietām sastopami arī vienu un to pašu tekstu varianti, fragmenti, komentāri tiem utt. un kas katrā teicējas apciemojuma reizē tiek papildināts (un nereti ar kaut ko jaunu, agrāk nezināmu), ir tikai daļēji sakārtots. Tikai daļa no ierakstiem pārrakstīta uz papīra (tas ir apjomīgs darbs – precīzi pārrakstīt stāstījumu, ievērojot visus, arī klusāk

pateiktos īsos vārdus). Tāpēc par šo vākumu nav pilnīga pārskata, šeit un tālāk minētie skaitļi ir tikai aptuveni. Ir satura rādītāji video ierakstiem un daļai audio ierakstu. Kopš 2004. gada pavasara Latviešu folkloras krātuvē šie ieraksti tiek pārrakstīti uz mūsdienīgākiem datu nesējiem.

Teicējam parasti ir kāds dominējošs žanrs, darbības nozare, kas viņam padodas vislabāk, kur viņa spējas ir izkoptākas un zināšanas plašākas. Taču vācējs parasti koncentrējas tikai ar vienu teicēja pieredzes daļu – atkarībā no *savām* zināšanām, profesijas, mērķiem, iespējām un interesēm. Pie A. Makovskas bijuši vācēji, kas dokumentējuši viņas atmiņas par senām dejām un rotaļām, par rokdarbiem un dziju krāsošanu, par apkārtnes vietām, dižkokiem, akmeņiem un to senajiem nosaukumiem u. c. Ja pie viņas būtu bijis tikai viens vācējs, viņa būtu pazīstama varbūt tikai kā senu horeogrāfisko ieražu, rokdarbu, tautas medicīnas, vietvārdu, dziesmu, sava novada mutvārdu vēstures zinātāja, etnogrāfisku priekšmetu īpašniece¹¹ u.tml. A. Makovskas garīgais mantojums ir tik bagāts, ka gandrīz uz visiem vācēju jautājumiem varēja saņemt saturīgas atbildes – līdz jautājumi izbeidzas, kaut teicēja varētu turpināt.

Pie teicējas vērsos kā folklorists, stāstījumu pētnieks. Tāpēc man viņa bija pazīstama vispirms kā talantīga un daudz zinoša stāstītāja. Viņas stāstījumus var sadalīt vairākās grupās, starp kurām, kā jau tas ir t. s. vēstītājā folklorā, ne vienmēr var novilkt stingrākas žanriskās robežas. Kaut gan šis raksts

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Makovska 1981. gadā ar vectēva ģīgām.
A. Makovska in 1981 with his Grandfather's
musical instrument *ģīga*

ir veltīts pasakām, nepieciešams kaut īsi ieskicēt to žanrisko “apkārtņi” jeb kontekstu, kurā šīs pasakas “atrodas”.

Sākumā ļoti interesējos par viņas spoku stāstiem¹² un tiem tuvām mītoloģiskām teikām. Dažu gadu laikā to savāktis vairāk nekā divi simti. Jau pirmajās tikšanās reizēs viņa uzticēja stāstījumus par saviem piedzīvojumiem, kas saistīti ar tuvu cilvēku nāvi. Trīs dienas pirms mātes (un otrreiz – brāļa) nāves pa istabas logu skatījies iekšā balts tēls, kuru esot redzējuši arī viņas bērni¹³. Mātes nāves brīdī viņa citā istabā esot dzirdējusi mātes balsi – lai laižot viņu ārā. Mātes bērns, kapsētā skatoties pār nesēju nesto zārku, redzējusi, ka pretī nāk “šauri, balti tēli”. Dažas nedēļas pēc sava otrā vīra bērēm gan viņa, gan viņas sunītis dienā esot redzējuši vīru, nākot no kapiem. Vairākus mēnešus mirušais vīrs naktī istabā trokšņojis un viņu aizticis, līdz reiz viņa palikusi zem spilvena baznīcas dziesmu grāmatu. Šajā naktī dzirdējusi, kā divi vīrieši istabā spēkojas, tad atskanējusi viņas mirušā tēva balss, kas teikusi, ka nu viņa varot gulēt mierīgi, jo neviens viņu vairs netraucēsot. Viņa atceras, ka savā bērnībā skaidri redzējusi, ka caur istabu naktī izgājuši trīs vīri – melns, balts un strīpains. Kopā ar diviem citiem cilvēkiem viņa redzējusi, kā ziemas laikā mirušais Grantiņu māju saimnieks ar uz lauka pie savām mājām. Un šie nav vienīgie viņas stāstītie piedzīvojumi. Tomēr teicēja necentās īpaši mistificēt dzirdēto un redzēto, drīzāk gan viņa mēģināja to racionāli saistīt ar uztraukumiem, “sliktu asinsriti” vai citām veselības problēmām. Uz jautājumu, no kā viņai vairāk bail – no dzīvajiem vai no mirušajiem, viņa atbildēja, ka (citēju aptuveni) tie spoki esot tika tādi “pīšļu tēli”, vairāk bail ir no tiem malu medniekiem un svešiem cilvēkiem, kas te reizēm naktīs staigājo. Bet kādā TV ierakstā viņai spoku stāstu stāstīšana nav veikusies tāpēc, ka viens no ierakstu brigādes cilvēkiem par tiem neticīgi smīnājis...

Teicēja stāstīja, ka vairāki ar spokošanos saistīti gadījumi esot bijuši arī viņas tuviniekiem. To žanrisko piederību raksturo ievadformula: “*Es nekādiem spokiem un māņiem neticu, bet vienreiz man gan gadījās...*” Viņas pirmais vīrs, kurš gāja bojā kara laikā 1943. gadā, nāves brīdī esot parādījies viņas tēvam, kurš pļāvis āboliņu, it kā cenšoties pateikt, lai tēvs rūpējas tālāk par viņa tolaik deviņus mēnešus veco dēliņu. Vectēvs reiz, naktī gar Šķēdes ezeru braukdams, esot redzējis sievieti, kas lūgusi, lai viņai pieskaras – kad nav to darījis, tad viņa kā naudas muca ieripojusi ūdenī. Citreiz viņam sapnī pateikts, kurā vietā dārzā jāiet pusnaktī rakt

naudu, racis vairākas nakts, bet apnicis, nav izracis. Stāstījumi, kurus pierasts uzskatīt par ceļojošām mitoloģiskajām teikām, te izstāstīti kā konkrētu cilvēku piedzīvojumi. Viņai bija zināmi arī daudzi citi gadījumi par spokošanos, galvenokārt apkārtnes cilvēku stāsti.

Ar šo pieredzes daļu saistīti arī sapņu atstāstījumi. Teicējai bijuši vairāki īpaši sapņi, kas palikuši prātā ilgu laiku. Otrā pasaules kara beigu gadā pavasarī viņa esot redzējusi Pestītāju, kurš viņai parādījis, kāda mājas apkārtnē izskatījusies tad, kad “pasaule tikko sākās”, kā būs ar vāciešiem (saule noriet austrumos) un kā būs ar Latviju. Pēc tam viņi laidušies pa pasauli, pāri okeānam, viņa redzējusi indiāņus, lielu pilsētu (Ņujorku) naktī. Smagas slimības sākumā 1980. gadā ap gultu sastājušies viņas mirušie tuvinieki, bet tālāko slimības gaitu sapnī netieši raksturojuši simboliski tēli un klejošana it kā pa māju apkārtni. Kādu laiku viņa pierakstīja kladē savus sapņus, un arī šie viņas pieraksti ir kā interesanti stāsti – ne katrs spēj kaut cik precīzi fiksēt un atstāstīt sapnī redzēto, ievērojot sapnim raksturīgās vietu, formu un situāciju maiņas¹⁴.

Grūti saskaitīt visus tos teicējas stāstus, kurus var klasificēt kā vēsturiskās teikas¹⁵, nostāstus par apkārtni un cilvēkiem, dzimtas un pagasta vēsturi. Vairākkārt viņa sāka rakstīt sava pagasta vēsturi pēc atmiņām un stāstiem, taču, šķiet, šis darbs nevedās – ne vien tāpēc, ka apjomīgs, ka to traucēja teicējas veselība un dzīves apstākļi, bet arī tāpēc, ka nebija pārliecības, ka “mūsu materiālistiskajos laikos” tas cilvēkiem patiešām ir vajadzīgs.

Jau viņas vecāki esot interesējušies par savas dzimtas un apkārtnes notikumiem, stāstiem un atmiņām. Un viņa jau bērnībā to visu ar interesi klausījusies, kaut tolaik neesot bijis pieklājīgi, ja bērns klausās, par ko pieaugušie sarunājas. A. Makovskas mantotā dzimtas atmiņa sniedzas pusotra līdz divu gadsimtu tālā pagātnē, senākie stāsti ir vēl no kļaušu laikiem – mutvārdu tradīcijai ir ļoti ievērojams vecums. Šajos stāstos ir daudz precīzu senu etnogrāfisku detaļu un vēstures faktu. Ir arī tādi, kuri tiem, kas tuvāk nepazīst teicēju, likās sadomāti, neticami (kā senos laikos purvā redzēts krokodilam līdzīgs briesmonis, kam acis bijušas šķīvju lielumā, par milzīga auguma cilvēkiem, savādiem kauliem, pilskalniem, kas tagad norakti, teicēja pati redzējusi dīvainus lidojošos objektus utt.). Taču man ne reizi nav izdevies ievērot, ka teicēja, stāstot atmiņas un piedzīvojumus (tātad tos stāstījumu žanus, kuros galvenais ir informācija un īstenība, nevis priekšnesums), apzināti kaut ko censtos sacerēt, piefantazēt, “pie-

melot". Katru reizi tika minēti konkrēti cilvēki un, stāstot citreiz, tie ir tie paši. Ja kaut kas viņai nelikās īsti ticami, viņa to neaizmirsā piebilst. Teicējai vairākas reizes nācās ne bez rūgtuma piedzīvot, ka sabiedrībā pazīstami senatnes pētnieki, kas viņu uz īsu brīdi apciemojuši, tomēr nav uzticējušies viņas zināšanām (piemēram, par Vandzenes lielā akmens senāko nosaukumu), jo laikam gan nav noticējuši, ka viņas atmiņa ir tik precīza un sniedzas tik tālu pagātnē.

Klausoties A. Makovskas stāstījumos, nereti rodas sajūta, ka caur tiem ir iespējams skaidri ieskatīties un iejusties tajā dzīvē, kāda senāk bija Latvijā, konkrēti – Vandzenē 20. gs. 30. gados. Viņa gan uzskatīja, ka atmiņa slimību dēļ kļūstot vājāka. Taču tajā saglabājušās pat šķietami sīkumi, piemēram, cik maksājuši tolaik autovadītāju kursi Rīgā, kuros gājis viņas brālis. Viņa atcerējās arī manu vectēvu Andreju Pakalnu, kurš bija veterinārārsts un kuram pirms Otrā pasaules kara bijis viens no pirmajiem motocikliem tajā apkārtnē – tālu bija dzirdams, kur viņš braucis. Liekas, nebija tāda jautājuma par seno laiku dzīvi un ieražām, uz kuru viņa nevarētu dot atbildi. Dažreiz, ja viņa nevarēja atbildēt uzreiz, tad solīja padomāt, un kādā no nākošajām tikšanās reizēm vai vēstulē saņēmām pārdomātu atbildi.

A. Makovska stāstīja arī anekdotes, kas dzirdētas viņas bērnībā un jaunībā. Taču vēl interesantāki bija viņas stāsti par jocīgiem, smieklīgiem atgadījumiem. Daži saglabāti atmiņā no iepriekšējām paaudzēm, daudzi pieredzēti viņas dzīves laikā, ir arī tādi, kas noklausīti, piemēram, slimnīcā. Mūsdienās populārājās anekdotēs teicēja orientējās vājāk, jo ļoti ierobežotas bija iespējas lasīt laikrakstus un jaunās grāmatas, arī TV un radio tika ieslēgts arvien retāk un retāk.

Viņas māte bijusi liela dziedātāja. Kad sastapu A. Makovsku, kladē viņa bija atzīmējusi vairāk nekā 158 dziesmu nosaukumus. Viņa zināja no galvas dziesmu tekstus un melodijas (dažām bija divas melodijas), kladē tika atzīmēti tikai nosaukumi vai pirmās rindas. Vairums no dziesmām tika ierakstītas¹⁶. Dažas ir īpatnējas teksta un/vai melodijas ziņā, bet lielu vairumu mans kolēģis Latviešu folkloras krātuvē Vilis Bendorfs atzina kā saistītu ar kora dziedāšanas tradīcijām. Atmiņā teicēja bija saglabājusi arī vietējo dziesminieku sacerētas dziesmas. Turpat netālu kādreiz dzīvojis pavecāks vīrs Mišķiņtēvs, kam esot bijušas ap simts pašsacerētu dziesmu, kuras viņš dziedājis vijoles pavadījumā.

Teicēja zināja arī mīklas, tai skaitā – nerātnās. Stāstījumos (arī pasakās)

tika “iesprausti” izteicieni, kurus var klasificēt kā sakāmvardus un parunas. Daudz viņa varēja stāstīt par seniem ticējumiem¹⁷, ieražām, bu-ramvārdiem, ārstniecības augiem utt.

Mani vākumi un novērojumi liecina, ka A. Makovskas “folkloras teicējas repertuārā” dominējošie ir stāstījumi. Savukārt šo stāstījumu vidū visvairāk ir stāstījumu par notikumiem tuvākā vai tālāka senatnē, kuri ir (vai varētu būt) patiešām notikuši.

Turpretī pasakas ir žanrs, kurā svarīgākais nav notikušā patiesums, bet gan priekšnesums – *kā* šos notikumus izstāsta. Taču arī šajā priekšnesumā viņa centās saglabāt vēsturisko patiesumu – viņa uzsvēra, ka stāstot tā, kā pasaka dzirdēta. Reizēm teicēja satraucās, vai izdosies atcerēties visas epizodes, tāpēc tās, vismaz garākām pasakām, bija “iepriekš jāpārcilā galvā”. Pasaku stāstot, svarīgs ir katrs sākums, jo kāda aizmirsta detaļa vēlāk var izjaukt stāstījumu¹⁸. Variantus salīdzinot (skat. arī pielikumu šī raksta beigās), redzams, ka pasaku viņa neatstāstīja vārds vārdā – kā “dzejolīti”, bet “saviem vārdiem” – katru reizi nedaudz savādāk, nebaidoties arī improvizēt un iespraust īpatnējus izteicienus. Tomēr stāstījumā tiek saglabāta notikumu un pat teikumu secība un ir daudzas stabīlas “teksta vietas un formulas”. Var vērot, kā, daudzkreiz stāstot vienu un to pašu pasaku, teksts pakāpeniski nogludinās, izveidojas pilnīgāks un precīzāks. Video ierakstā interesanti vērot viņas acis stāstījuma laikā – liekas, ka viņa notikumus it kā redz un tad redzēto atstāsta. Viņas plašās zināšanas par senāku laiku dzīvi ļauj izprast pasakās attēlotās etnogrāfiskās u.c. senu laiku dzīves detaļas, vajadzīgajā brīdī to paskaidrojot klausītājam. Taču priekšnesuma pieredzi, kas jo sevišķi svarīga pasaku un anekdotisko gadījumu stāstīšanā, var iegūt tikai uzstājoties, stāstot – un nav pat svarīgi, vai stāstot tieši šī viena žanra stāstījums. Diemžēl teicējai uzstāties iznāca reti, viņa daudzus gadus savās mājās dzīvoja viena pati, reizēm nedēļām ilgi vispār nebija iespējams ar kādu cilvēku ilgāk parunāties. Tāpēc apbrīnas cienīga bija viņas spēja “būt formā”, stāstīt lieliski arī tad, ja to ilgi nav nācies darīt.

Dzīvesstāsti

Vēl būtu nepieciešams iepazīties ar teicējas biogrāfijas galvenajiem faktiem. Arī viņas dzīvesstāstam ierakstītas dažādas versijas. Parasti dzīvesstāsts viņai pārgāja notikumu stāstīšanā, jo ar katru pieminēto personu

saistās dažādi notikumi, kas, kā jau pārbaudīts, klausītājiem ir interesanti. Un uzmanība it kā nevilšus tika “aizvesta” projām – teicēja vairs nestāstīja par sevi, bet par cilvēkiem, kas bijuši viņai līdzās un pirms viņas, kas veidojuši viņas dzīves pieredzi. Te citēju fragmentus no dzīves apraksta, kuru viņa atsūtījusi vēstulē 1999. gada maijā. Rakstu valoda viņai savādāka nekā runātā, viņa raksta gludos, labi pārdomātos teikumus.

“Esmu dzimusi 1922. gada 22. maijā Talsu apr. Vandzenes pag. “Kulpos”. (Dzimtais uzvārds Engelbergs. Vārdā Alma – Vilhelmīne.) Ģimenē esmu ceturtais bērns. Bijām pieci bērni. Viens brālis un četras māsas.

Skolu sāku apmeklēt astoņu gadu vecumā, kad tēvs 1930. g. pavasarī uzņēma rentē māju Nogales “Klāsus”. Šī paša gada rudenī skolu sāku ar pirmo klasi, jo pratu rakstīt un lasīt. Nogales pam. skolā mācījos līdz 1933. g. pavasarim. Tad ģimene atnāca atpakaļ vecajā dzīves vietā. 1933. – 1934. gadu mācījos 4-klasīgā Skreites pam. skolā. Tiku pārcelta uz piekto klasi. Mācījos pēdējās divas klases atkal Nogales skolā. Beidzu to 1936. g. pavasarī. Par labām sekmēm saņēmu apbalvojumu, K. Ulmaņa grāmatu “Tev mūžam dzīvot, Latvija”. Līdztekus mācībām skolā biju arī skolas karodznieks.

Pēc pamatskolas beigšanas iesniedzu dokumentus Talsu ģimnāzijā. Tieši pirms iestājek sāmeniem saslīmu ar cūciņu. Radās sarežģījumi, eksāmenos netiku un tā paliku mājās pie vecākiem. 1938. g. beigās iestājos aizsargu sporta pulciņā. Valstī gatavoja priekšnesumus aizsargu svētkiem. Līdz ar sporta nodarbībām sāku apmeklēt

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Alma Makovska 24 gadu vecumā.
Alma Makovska at the age of 24

6 mēnešu drāmatiskos kursus. Pasniedza rež. Šmits no Rīgas. Kursu no-beigumā izrādīja Aspazijas "Vaideloti". Es biju karaliene. Tas bija 1939. g. vasarā (augustā).

1939. g. jūlijā mani iesvētīja, un tā paša gada 17. – 18. jūlijā piedalījās lielajos aizsargu svētkos. Pēc tiem atkal mājās. Palīgs tēvam un mātei. 1939. g. oktobrī iestājās mācībā pie mākslas amatnieces. Šo kursu beidzu 1941. g. rudenī kā rokdarbu un aušanas meistare. Tā toreiz sauca.

1942. g. pavasarī apprecējās. 1943. g. piedzima dēls. Dēlam palika 9 mēn., kad vīrs, armijā būdams, elektriskās strāvas sitienā mira. Sāku no-darboties ar mākslas aušanu līdz 1949. gadam. Kad nodibinājās kolhozi, 1950. g. aizgāju par sanitāri Vandzenes ambulancē. 1952. g. apprecējās otr-reiz. 1953. piedzima otrs dēls un 1954. g. meita. Ambulancē nostrādāju līdz pensijai, izņemot to laiku pēc smagās operācijas 1955. gadā."

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

"Tas i vāc laika, reku, mans puik sēd tēvam uz cēl, tēvam mīls viš bij..."

Teicēja stāv pirmā no labās puses, blakus viņai māsa, tālāk brālis ar savu sievu,
māsas un brāļa bērni, māte pie "Mantnieku" mājām.

In the photograph taken during the Nazi occupation in World War II Makovska stands
first from the right, her sister is at her side, further left – her brother with his wife,
nieces and nephews and her mother at the "Mantinieki" homestead

Te jāpiebilst, ka A. Makovska ļoti gribējusi mācīties tālāk, studēt vēsturi. Taču mājās bija vajadzīgi strādnieki. "Tēvam es bij puiss, mātei – meita," viņa piebilda kādā citā reizē. Tāpat kā viņas stāstījumos, arī rakstītajā biogrāfijā vairāk uzmanības pievērsts tam laikam, kas saistās ar viņas bērnību un jaunību.

Vēl nedaudz par vecākiem un vecvecākiem, no kuriem teicēja mantojusi arī pasakas.

"Mans tēvs, vārdā Fricis – Gotfrīds bija Vandzenes "Kulpu" saimnieka Gotfrida Engelberga otrais dēls. Dzimis 1885. g. 18. septembrī. Skolu apmeklējis četras ziemas Vandzenes vecajā skolā. Dienējis trīs gadus cara armijā. Brīvi runāja krieviski. Pirms pirmā pasaules kara strādājis kā kuļmašīnas vadītājs. Toreiz sau-

ca – mašīnmeistars. Iesaukts karā 1914. g. 14. augustā. Karā ievainots. Pēc kara atkal kuļmašīnas vadītājs pie Z. Meierovica sievas tēva Brizules "Druķos". Tur arī ticies ar Z. Meierovicu.. 1933. g. pavasarī sāka celt "Mantniekus". .. Tēvs mira 1963. g. 26. decembrī, mūža 78. gadā.

Mana māte, vārdā Lizete, bija Friča Pēdas un viņa sievas Edes septītais bērns. Dzimusi 1889. gada sestā oktobrī. Mācījusies četras ziemas Pastendes skolā, pārkrievošanas laikā. No skolas laika daļēji prata krieviski, sarunu līmenī. Pēc skolas beigšanas 2 gadus Pastendes barona bērnu rotaļu biedrene pilī. Pēc šī darba beigšanas mācījusies aušanu. No savas mātes mantojusi labu balsi. Mīlēja daudz dziedāt. Zināja katram darbam savu dziesmiņu. Atceros, ka vēl pusmūžā bija veikla dancotāja. Viņas mūžs

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Makovskas tēvs Fricis Gotfrīds
karadienestā Kazanā.
Makovska's father Fricis Gotfrids in military
service in Kazan

pagāja, audzinot mūs, piecus bērnus. Māte mira 1971. gada 17. aprīlī. Mūža astoņdesmit pirmajā gadā.

Mans vectēvs bija Dundagas pagasta Kurbes novada "Dižgāļu" māju saimnieka Anša Engelberga dēls. Ansis bija ne visai paklausīgs baronam. Māja bijusi jāatstāj. Vectēvs bērnībā bijis ganiņš svešās mājās. Pusaudzā gados sācis mācīties par galdnieku. Bijis jaunībā liels dziedātājs un dancotājs. Labas amata prasmes dēļ ticis aicināts darbā arī apkārtējās muižās. Būdams darbā Vandzenē, iepirka "Kulpjus" par iekrātiem 3000 zelta rubļiem. Apprecējās un sāka nodarboties ar zemkopību. Vectēvs prata krievu valodu un daļēji vācu. Sava čakluma un taisnīguma dēļ tika ievēlēts Vandzenes pagasta tiesā kā tiesas vīrs. Šo amatu pildīja līdz 1. pasaules karam. Miris īsi pēc pasaules kara 78 g. vecumā. Pirmsbēru vakarā bijuši līdz kapiem ceļā uzcelti trīs goda vārti. Cēluši apkārtējo māju ļaudis, kā arī pagasta darbinieki.

Mana tēva māte, Vandzenes muižas Ulu apgaitas mežsarga Kārļa Buša un viņa sievas Friderikas vienīgais bērns. Jaunību pavadījis skolas gaitās. Beigusi Hercoga Pētera akadēmiju. Brīvi runājusi franču, vācu un krievu valodās. Bijusi plaši pazīstama tautas dziediece. Pie viņas vesti slimie pat no lielas tālienes. Mirusi agri, apm. 40 – 43 g. vecumā ar vēzi. Mans tēvs tad bija 7 g. vecs. Vecajai mātei bija vārdā Doroteja, latviski sakot, Dore."

Pārskats par pasaku tipiem

Pavisam īss un šķietami formāls pārskats par teicējas stāstītajām pasakām. Tajā minētas tikai tās A. Makovskas pasakas, kurām ir audio (un daļai arī video) ieraksti. Gandrīz visas pasakas ierakstītas divas vai vairāk reizes. Iespējams, ka sarakstā nav minētas kādas pasakas, kas ierakstītas pēc 1993. gada, jo šie ieraksti vēl nav sistemātiski aprakstīti.

Sarakstā vispirms minēts pasakas nosaukums – kā to nosaukusi teicēja. Ja teicēja pasakai, vismaz tās ierakstu laikā, nav devusi nosaukumu, tad minēts pierakstītāju dots nosaukums. Ja pasakai ir vairāki nosaukumi, tie atdalīti ar slīpu svītru. Kvadrātiekvās, ja nepieciešams, sniegts īss satura izklāsts. Tālāk seko pasakas tipa numurs pēc AaTh sistēmas¹⁹ – konkrēti, pēc K. Arāja un A. Mednes rādītāja, kas apraksta latviešu pasaku tipus. Dažām pasakām ir vairāki numuri – tad tās ir vai nu atsevišķu tipu kombinācijas (kontaminācijas) vai motīvu virknes. Iekavās aiz numura norādīts pasaku tipa starptau-

tiski pieņemtais nosaukums. Dažām teicējas stāstītajām pasakām ir viens un tas pats AaTh numurs, bet sižeti ir tik atšķirīgi, ka tās uzskatāmas par atsevišķām pasakām. Saraksta beigās ir dažas pasakas, kurām vēl nav izdevies pietiekami droši noteikt AaTh numurus (tas nenozīmē, ka tām tādi nebūtu), un vairākas teikas, kuras atrodas uz robežas ar pasakām un kuras teicēja stāsta kā pasakas (vairums no tām ir izcelšanās teikas, šo tekstu tuvība pasakām nav tikai teicējas vai latviešu folkloras īpatnība).

Gandrīz pie katras no šīm pasakām varētu tikt pievienoti dažādi komentāri: pasakas sižeta atstāstījums (to, kaut formālu un reizēm visai attālu no konkrētās pasakas, var atrast AaTh), informācija par pasakas garumu ierakstā, par situāciju, kad un kā šī pasaka ierakstīta (radio studijā, pie teicējas mājās, uzstājoties lielākā vai mazākā pasākumā), ierakstīto variantu tekstoloģisks salīdzinājums, teicējas piezīmes par šīs pasakas dzirdēšanu (no kā tā ir mantota un dzirdēta, kādos apstākļos), par to, kur, kādi un cik līdzīgi šīs pasakas varianti atrasti publicējumos (tai skaitā – ne tikai latviešu) utt. Taču no šiem komentāriem pagaidām esmu atturējies šādu iemeslu dēļ: 1) tas ļoti palielinātu šī raksta apjomu; 2) ne par visām pasakām šie komentāri ir sagatavoti pietiekami pilnīgi un sistemātiski. Šis saraksts ir pamatmateriāls tālākiem pētījumiem par teicējas pasakām. Ir vairākas pasakas, par kurām vien jau varētu uzrakstīt atsevišķus pētījumus.

Par lapsu un vilku, AaTh 1 (Zivju zagšana) + AaTh 2 (Zvejošana ar asti) + AaTh 3 (Lapsa apvārtās mīklā) + AaTh 4 (Vilks nes uz muguras it kā sasisto lapsu) + AaTh 43 (Lapsa taisa ledus būdu, zaķis (vilks) – niedru) + AaTh 30 (Vilks grib lapsu ar ieskriešanos iegrūst bedrē).

Pustukšītis [par lāci, kas kalpo pie saimnieka un atprasās it kā uz zaķu kristībām, bet izēd medu, zaķa vārds norāda, cik jau izēsts], līdzīga AaTh 15 (Lapsa – kūma).

Par lapsu, strazdu un vārnu, AaTh 56A (Lapsa draud cirst koku) + AaTh 122D* (Lapsa pirms ēšanas bāž putnu ratu rumbā).

Zaķis dirbj lapsu, AaTh 36 (Vilcene dzen zaķi).

Lapsa cep vaboli, AaTh 65*.

Suns un vilks, AaTh 101 (Vecais suns par bērna glābēju) + AaTh 100 (Vilks, pie suņa sērzdams, dzied).

[Āzis un vilks], AaTh 132 (Āzis, pie upes dzerdams, lielās, ka no vilka nebīstoties).

Koklētājs un vilks, AaTh 168.

Brīvības grāmata, AaTh 200 (Suņa brīvības grāmata).

Putnu valoda, AaTh 236*.

Brālis un māsa, AaTh 300 A (Cīņa ar velnu uz tilta) + 303 (Divi brāļi).

Morāģis, AaTh 302 (Dvēsele olā).

Purva Pēteris / Olī, olā, vai ir pils, vai nav pils? [Gara, īpatnēja brīnumu pasaka par nozagtas princeses atbrīvošanu no noburtas pils, kas ir neredzama aiz purva, nobeigumā AaTh 300, 302].

Klikata – Copata, AaTh 307 (Meita zārkā).

Trīs noburtas meitas, AaTh 313A (Maģiskā bēgšana).

Kraukļu skola, AaTh 325 (Velna mācekļi).

Drošinieks / Par vīru, kam ne no kā nav bail, AaTh 326 (Baiļu meklētājs).

Kalējs un nāve, AaTh 330A (Kalējs pieviļ nāvi (velnu)) + AaTh 800 (Skroderis debesīs).

Pasaka par zaldātu Brenci, AaTh 330B (Velnas somā).

Par zaldātu Ansi [nāvi iemāna maišelī], AaTh 330BII (Piemānītā nāve).

Puisis, kurš nāvi nēsāja, AaTh 332 (Nāves krustdēls).

Velna Janelis, AaTh 361 (Līgums ar velnu).

Trīs pīles / Mežsargs un par pīli noburtā meita, AaTh 400 (Vīrs meklē zudušo sievu).

Mulķis atbrīvo ķēniņvalsti no burvības, AaTh *401B* (Galva – apburta meita).

Princese – rupucis, AaTh 402 (Varde – sieva).

Dzeguze / Par māsu, kura apprecēja velnu, AaTh 425M (Zalkša līgava).

Māsa glābj septiņus apburtos brāļus, AaTh 451 (Māsa glābj apburtos brāļus).

Debestēva znots, AaTh 465C (Puisim sieva no dieva) + 761 (Kungs par zirgu) + 840 (Cilvēka sodi).

Pameita un mātes meita, AaTh 480II (Garā pupa).

Stiprais, AaTh 513A (Palīgi ar brīnišķīgām spējām) + AaTh 300A (Cīņa ar velnu uz tilta).

Rati, kas bez zirga skrien, AaTh 513B (Laiva ūdenim un zemei) + 513A (Palīgi ar brīnišķīgām spējām).

Sudraba, zelta un dimanta zirgs, AaTh 530 (Stikla kalns).

Aldiņš, AaTh 551 (Dēli meklē tēvam brīnuma zāles).

Skudru, bišu un kraukļu ķēniņš, AaTh 554 (Pateicīgie dzīvnieki).

Brīnuma šķiltaviņas / Rāceņu zaglis, AaTh 562 (Brīnuma šķiltavas).

Nabaga vīra dzirnutiņas, AaTh 565 (Brīnuma dzirnaviņas) + AaTh 715 (Brīnuma gailis).

[Puisis kalpo pie velna un dabū brīnuma lietas], AaTh 566 (Brīnuma āboli).

Muļķītis kļūst par ķēniņu, AaTh 566 (Brīnuma āboli).

Zaķu gans / Kā svilpnieks ķēniņa meitu dabū, AaTh 570 (Zaķu gans).

Stiprais Ansis / Misiņbārdis, AaTh 650A (Lielais stiprinieks).

Stiprāks par stipru, AaTh 650B (Stiprinieks meklē sev līdzīgus).

Par saimnieku, kurš saprata zvēru un putnu valodu, AaTh 670 (Spējas saprast dzīvnieku valodu).

Čūsku ķēniņa kronis, AaTh 673 (Baltā čūska).

Bagātais un nabagais brālis, AaTh 750 (Trīs vēlēšanās).

Nejaukais kungs un Nāve / Jums tie dukāti, man tas maks!, AaTh 760A* (Skopuļa nāve).

Puisis velk ciet ezeru, AaTh 1045 (Ezera saraušana) + AaTh 1130 (Puisis nopelnījis no velna cepuri zelta) + 1060 (Velns ar ganu sacenšas akmens spiešanā).

Puisis kalpo pie milža, AaTh 1052 (Koka nešana) u. c.

Vārgulītis, AaTh 1090,1 (Velns ar dievu (puisi, vārgulīti) sarunā plauties).

[Vīrs uz lauka zirga vietā iejūdzis pliku sievu, velns neatmin], AaTh 1091 (Lauka raža paliks tam, kas atvedīs visneparastāko dzīvnieku).

Muļķa sieva, AaTh 1386 (Gaļa pie kāpostiem) u. c. motīvi turpat.

Muļķītis pārdod govi / Gudrie brāļi un muļķītis, AaTh 1643 (Pārdod govi kokam, kas čīkst, zem tā atrod naudu) + AaTh 1009 (Liek sargāt durvis, tās paņem līdz) + 1600 (Muļķis par slepkavu).

Jānis un Juris / Krepeļkrogs AaTh 1654 (Laupītāji liķu kambarī).

Vēl nenoteiktas pasakas, tuvas teikām:

Rubis un Juris [Divi pūķi, kas palīdz saimniekam].

Kupris (Muzikants velnu dzirēs).

Kā dievs un velns zemi radījuši.

Dieva un velna govīs.

Bezdelīga un zvirbulis [nes uguni no pazemes].

Velns taisa vilku / Kā velns gribēja Dieva sunīti dabūt.

Pasaka par mednieku / Melnais mats.

Iespējas pētīt, mācīties

Almas Makovskas stāstījumu un dziesmu ieraksti dzīvo no teicējas neatkarīgu dzīvi – skan radio, tiek izmantoti lekcijās par folkloru, folkloras kopu repertuārā un pat kā mācību līdzekļi, lai apgūtu pasaku stāstīšanas iemaņas. Taču tie vēl arvien ir maz pētīti.

Nav iespējams aprakstīt visu to daudzveidīgo pieredzi, ko esmu guvis, klausoties un analizējot teicējas stāstījumus, vērojot viņas uzstāšanos un stāstīšanas veidu. Te minētas tikai dažas atziņas, kādas iespējas šis pasaku vākums paver pētniekiem un visiem citiem, kas interesējas par pasakām.

Pasakas ir viens no vispamatīgāk izpētītajiem folkloras veidiem Eiropā, intensīva pētniecība šajā nozarē ilgusi jau gandrīz divus gadsimtus. To gan nevar apgalvot par latviešu pasakām, kaut gan to izpētei sagatavota laba bāze – plaši publicējumi un rādītāji. Tā kā pasakas laikam ir visinternacionālākā folkloras daļa, citās zemēs veikti pētījumi tiešāk vai netiešāk attiecas arī latviešu pasakām. Ik pa laikam pasaku pētniecībā kļūst aktuālas jaunas idejas un teorijas, tiek pievērsta uzmanība agrāk mazāk ievērotiem aspektiem. Kā jaunākas tendences 20. gadsimta pēdējos gadu desmitos varētu minēt interesi par pasaku kā priekšnesumu, dzīvo stāstījumu (performances teorija, “stāstīšanas bioloģija”, komunikācijas teorija), par pasaku reālo dzīvi, pielietojumu un transformācijām mūsdienās masu mediju caurstrāvotajā pasaulē. Šādi pētījumi nav iespējami tikai ar arhīvā senāk savākto materiālu palīdzību.

Esmu runājis ar daudzu zemju pasaku pētniekiem, iepazīnies ar bibliotēkām nozīmīgos pasaku pētniecības centros, jo sevišķi Vācijā, arī ASV, Zviedrijā un citur. Liels retums ir pasaku teicēja, kura dzīvojusi mūsdienās un ir tik labi (gan kvantitatīvi, gan kvalitatīvi) saglabājusi pasaku stāstīšanas tradīciju. Daudzās zemēs folkloras pētnieki atzīst, ka kaut kas līdzīgs dokumentēts tikai pirms vairākiem gadu desmitiem, bet nav vairs zināms mūsdienās. Arī maniem kolēģiem Latviešu folkloras krātuvē (tā ir un paliek viens no galvenajiem latviešu folkloras vākšanas centriem) nav zināma neviena cita tik izcila pasaku teicēja. (Pieļauju iespēju, ka Latvijā ir citi labi pasaku zinātāji, taču viņi diemžēl nav pazīstami folkloras pētniekiem.)

Latviešu folkloristikā A. Makovskas stāstījumi ir vispilnīgāk audio un video ierakstītais vienas pasaku (un, iespējams, vēstītājas folkloras vispār) teicējas repertuārs. Arī agrāku laiku folkloras pierakstos maz ir sastopami teicēji, no kuriem būtu savākts tik daudz un dažādu tekstu, taču tie

pierakstīti uz papīra, labākajā gadījumā ir tikai atsevišķu tekstu audio vai video ieraksti. Bet "papīra pierakstos" nav iespējams dokumentēt teicēja "balsi" un neverbālo informāciju, kas veido ļoti būtisku priekšnesuma daļu un nereti labu pasakas stāstījumu atšķir no vienkārša teksta atstāstījuma. Astonņpadsmit gadus esmu sekojis līdzi A. Makovskas repertuāra attīstībai un izmaiņām. Tā kā teicējas gandrīz vai vienīgā auditorija bija zinātnieki, folkloras vācēji un atsevišķi interesenti, retu reizi arī ļaudis no radio, TV, viņas darbība bija visai pilnīgi "pārskatāma" un dokumentēta (daudzos gadījumos biju klāt, kad šie cilvēki ciemojās pie teicējas, iespēju robežās ierakstīja visas uzstāšanās reizes). Atšķirībā no senāku laiku folkloras teicējiem, viņai varēja uzdot jautājumus, cenšoties noskaidrot to, kas nav pētīts laikā, kad dominēja citas pasaku pētniecības metodes.

Saskare ar dzīva teicēja priekšnesumu mūsu visai filoloģiski orientētajā folkloras pētīšanas tradīcijā ļauj nojaust to, kas nav fiksēts agrākajos pasaku un teiktu pierakstos un publicējumos. Tā palīdz rekonstruēt iespējamās šo tekstu funkcionēšanas situācijas mutvārdu tradīcijā, tai skaitā arī žanriskās piederības nianšes. Piemēram, dažus stāstus, kurus pierasts uzskatīt par teikām, teicēja stāstīja kā pasakas (par Dievu un velnu, par putnu valodas rašanos). Savukārt par ceļojošām teikām uzskatītie stāsti reizumis tika izstāstīti kā aculiecinieku stāsti, pat ar humoristisku pieskaņu – kā jau iepriekš minētais, kā viņas vectēvs esot redzējis naudu sievietes izskatā, bet negribējis nakti "gar svešu sievieti grābstīties".

Viens no iespējamo pētījumu virzieniem ir arī teicējas individuālās īpatnības pasaku tradīcijas kontekstā. Teicēja bija spilgta personība un talantīga stāstītāja, viņai ir savi iemīļoti izteicieni, savi reliģiski un mitoloģiski priekšstati. Kas no tā ir mantots paaudzēs un kas ir viņas pašas "atradums"? Nav iespējams vairs "dzirdēt" viņas tēva un tēva brāļu stāstījumus, bet, iespējams, atmiņas par to saglabājuši teicējas bērni un paziņas.

Šī pieredze noder ne vien pētniecībā, bet arī pasaku stāstīšanas tradīciju kopšanā un atjaunojošanā. Bērnu folkloras festivālā "Pulkā eimu, pulkā teku" kopš 1997. gada notiek stāstnieku konkurss "Teci, teci valodiņa". Pirms konkursa fināla rudenī notiek konkursi Latvijas novados, kopumā tajos piedalās ap 300 – 500 bērnu. Katram konkursa dalībniekam piecu minūšu laikā jāizstāsta: 1) pasaka, 2) gadījums no paša vai pazīstamu cilvēku dzīves un 3) kāds īss stāstījums – anekdote, ātrruna u.tml. Kopš 2001. gada atsevišķi (parasti – 1. aprīlī) notiek anekdošu stāstīšanas konkurss. Šie konkursi devuši iespēju

atraisīt stāstīšanas spējas daudziem bērniem un jauniešiem. Liekas, ir atrasts veids, kā pielietot stāstījumus mūsdienu folkloras kustībā, kur ilgu laiku stāstīšanai bija atvēlēts neproporcionāli maz vietas. Atšķirībā no dziesmām, rotaļām, dejām, ieražu darbībām utt., stāstījums ir tikai viena atsevišķa cilvēka priekšnesums²⁰, pārējie šajā brīdī ir klausītāji (bet tas nenozīmē, ka pasīvi – labs stāstītājs visu laiku saglabā tiešāku vai netiešāku dialogu ar klausītājiem, ņem vērā viņu reakciju). Gan pirms, gan pēc konkursa tiek analizēti dažādi ar stāstīšanu saistīti aspekti. Arvien biežāk organizētai un spontānai stāstīšanai tiek atvēlēta vieta folkloras nometnēs un citos folkloras pasākumos, priekšnesumu reizēs nav vairs neparasti pastāstīt par dziedāto dziesmu utt.

Apzinoties, ka nav iespējams precīzi atjaunot tās stāstīšanas norises un situācijas, kas bija tipiskas, piemēram, pirms simts vai divsimt gadiem, stāstnieku konkursos tomēr tiek mēģināts saglabāt “veselīgo kodolu” – stāstījumu daudzveidīgās saiknes ar dzīvi. Netiek prasīts, lai pasaka tiktu atstāstīta “vārds vārdā” tā, kā lasāma grāmatā, tiek pieļauta tās stāstīšana tādā veidā, kā tas stāstītājam liekas pieņemami, ieskaitot asociācijas ar mūsdienu situācijām un aktualitātēm. “Gadījums no dzīves” liek pievērst uzmanību aktuālām savas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

ģimenes, dzimtas tradīcijām, māca pamanīt interesantus stāstus ne vien “rakstos”, bet arī savā ikdienā un tuvākajā apkārtnē. Vēl vairāk zināšanu nepieciešams, stāstot anekdoti – stāstītājam ir jāprot prognozēt, vai šī anekdote klausītājiem ir nezināma, viņam jāseko līdzī tam, kādas anekdotes ir populāras, jāatjauno un aktīvi jāpielieto savs repertuārs.

K. Barona dienu laikā 2000. gada 29. oktobrī Rīgas Latviešu biedrības namā notika stāstīšanai velūts seminārs. Izmantojot divas A. Makovskas pasakas “Puisis, kurš nāvi nesāja” un “Par saimnieku, kurš saprata zvēru un putnu valodu”, semināra dalībnieki vingrinājās pasaku stāstīšanā. Vispirms iepazīnāties ar pasakas tekstu rakstveidā, tad noklausījāties teicējas stāstījumu. Pēc tam bija jāstāsta pasaka – drīkstēja ieskatīties tekstā, lai atcerētos notikumu secību, bet tika ieteikts stāstīt pēc iespējas brīvāk, tā, kā labāk patīk. Un katrs nākošais stāstījums (katra pasaka tika izstāstīta apmēram piecas reizes) bija savādāks, arvien interesantāks. Šīs pasakas ne vien atraisīja cilvēku stāstīšanas spējas un prieku, bet, iespējams, pat ļāva legālā, netiešā veidā izteikt viņu dzīves problēmas, līdz ar to tām bija arī psihoterapeitisks efekts.

Tie ir tikai daži no piemēriem, kādas iespējas pasaku pētniecībā un pasaku pielietojumā sniedz A. Makovskas pasaku mantojums.

Kāpēc vēl nav izdota A. Makovskas pasaku grāmata

Jau ilgi ir domāts par to, ka vajadzētu izveidot A. Makovskas stāstīto pasaku grāmatu. Būtu noderīgi arī vienā vai vairākās grāmatās apkopot visu viņas folkloras mantojumu vai vismaz viņas stāstus: arī spoku stāstus, teikas, nostāstus par novada ļaudīm un notikumiem dažādos laikos, vecu laiku anekdotes un anekdotiskus gadījumus, viņas zināšanas par tautas medicīnu, ieražām, arī pārdomas par dzīvi dažādos laikos utt., protams, kopā ar nepieciešamajiem zinātniskiem komentāriem.

Latviešu valodā vēl nav izdots neviens apjomīgs viena folkloras teicēja tekstu krājums. Lietuviešu, igauņu, krievu, vācu u.c. folkloristikā šajā nozarē ir paveikts daudz vairāk.

Daudzas teicējas pasakas jau ir pārrakstītas uz papīra. Galvenās problēmas, kas kavē grāmatas veidošanu (līdzās vispārējām finansiālajām), ir šādas: 1. Pārrakstot tekstus no audio ieraksta, tos neizbēgami nākas rediģēt – “pārtulkot” no runas valodas rakstu valodā, atmetot dažādus runā nepieciešamus, bet rakstu valodā par liekiem uzskatītus īsākus vārdus un atkārtojumus.

Piemēram, atstāstot tiešo runu, teicēja ik pēc dažiem vārdiem iestarpina “viš teic”, kas ir nepieciešams runā, bet ne rakstu valodā, kur pietiek, ka sākumā un beigās liktas pēdiņas. 2. A. Makovska runā Vandzenes pusei raksturīgajā dialektā. Tā nenoliedzami ir liela vērtība, jo sevišķi mūsdienās. Taču dialekta nepratējam teksts var būt grūti lasāms. Daži bieži lietoti vārdi ir pat pārprotami (tēv – tevi vai tēvu; pīl – pili vai pīli; sūn – suni vai sūnu utt.). Bet, ja pārveido tekstu literārajā valodā, tiek izjaukts, piemēram, valodas ritms, jo mainās zilbju skaits vārdā un frāzē. 3. Daudzām pasakām ir ierakstīti (tāpēc jāpārraksta) vairāki varianti, tāpēc nākas lemt arī, vai nav nepieciešams (un cik tas ir korekti) apvienot vienā tekstā vairāku variantu “labākās vietas” vai labāk publicēt vienu no variantiem.

Taču jebkurš pasaku publicējums, ja vien tas nav iepriekš iespiesto pasaku pārpublicējums, parasti ir kompromiss starp literāro valodu, reālo folkloras izpildījumu un folkloras pierakstu (agrāk, kad netika izmantota skaņu ierakstu tehnika, arī vācējs, tekstu pierakstot, to jau apzināti vai neapzināti rediģēja).

Viens no risinājumiem varētu būt tāds, ka grāmata būtu literārai valodai tuvinātā valodā un tai tiktu pievienoti viens vai vairāki multimediju diski (CD). Tajos būtu pasaku audio un video ieraksti, nerediģētie teksti un varianti, grāmatā npublicētie folkloras materiāli, fotogrāfijas, plašāki komentāri utt. Tas gan sadārdzinātu šo izdevumu, toties ļautu vienlaikus klausīties un lasīt vismaz daļu no tekstiem un, ja ir vēlēšanās, mācīties, apgūt teicējai raksturīgo stāstīšanas stilu.

Reālajai pasaku stāstīšanai tuvināts pasaku izdevums būtu aktuāls arī tāpēc, ka pašreizējā pasaku grāmatu izdošanas prakse arvien vairāk atsvešinās no priekšstats par pasaku dzīvi mutvārdu tradīcijā²¹, pasakas tiek pielīdzinātas anonīmiem daiļliteratūras tekstiem, uz kuriem neattiecas pat nekādas autortiesības. Pretēju tendenci uzrāda tikai nedaudzi publicējumi, piemēram, A. Lerha-Puškaiša agrāk npublicētā “Latviešu tautas teiku un pasaku” septītā sējuma otrās daļas izdevums²².

Krepeļkrogs

Lai priekšstats par A. Makovskas pasakām būtu pilnīgāks, nobeigumā publicēta vienu no viņas stāstītajām pasakām.

Šai pasakai ir interesanta vēsture. Teicējas stāstītajam (skat. tālāk labajā

kolonā) ļoti līdzīgs teksts (kreisajā kolonā) pirmoreiz publicēts A. Lerha-Puškaiša krājuma 6. sējumā 1896. gadā ar nosaukumu “Bagātais un nabagais kaimiņš”²³. Pasaku A. Lerhis-Puškaitis saņēmis no A. Bilenšteina, kurš to savukārt saņēmis no Jura Bērzona Zīdaros (kur ir šāda vieta?). A. Bilenšteins bija viens no pirmajiem, kas sāka vākt latviešu pasakas, vecākie pieraksti esot jau no 1855. gada. Šim gan pierakstīšanas gads nav minēts. Vēlāk tas pats teksts bez virsraksta un ar daudziem labojumiem publicēts P. Šmita krājuma 12. sējumā²⁴, kur aiz tā ir piezīme: “*Gluži tāpat Gatartiešos Upītis uzr., Brīvzemnieka krājumā.*” Sējuma sākumā pie pasaku tipa apraksta ir vēl viena P. Šmita piezīme: “*Tā ir pie latviešiem un igauņiem ļoti populāra pasaka.*”²⁵ 12. sējumā publicēti arī citi šīs pasakas varianti, bet skaidri redzams, ka par A. Makovskas stāstītā teksta pirmavotu kalpojis tieši šis.

Pasakas teksts, tāpat kā daudzi citi P. Šmita krājumā, ir pamatīgi rediģēts – domuzīmes nomainītas ar palīgvārdiem (un, bet, tad), teikumi īsināti utt. Te publicētais teksts iespēju robežās ielabots atpakaļ tā, kā bijis A. Lerha-Puškaiša krājumā, jo teicējas avots (precīzāk, viņas tēva vai vectēva) droši vien bijis šis krājums, bez tam P. Šmita krājumā labojumi tekstu, šķiet, attālina no dzīvās runas atspoguļojuma. Interesanti, ka iznāk labot “tajā virzienā”, kas ir A. Makovskas stāstījumā – pieliekot garāku pārtraukumu vietā daudzpunktes, ievērojot viņas teikumu struktūru utt.

Teicējas stāstītais variants pārrakstīts no 1996. gadā veikta video ieraksta. 1993. gadā ir ierakstīts cits, leksiski nedaudz atšķirīgs variants. Arī tam teicēja piebilst, ka līdzīgs esot laikam grāmatā, bet viņa stāstot tā, kā dzirdējusi no tēva.

A. Lerha-Puškaiša krājumā

1896. gadā:

Kādā mežā bija krogs – Krepeļu krogs. Septiņas verstes no Krepeļu kroga pa labi roki bija viena māja un septiņas verstes no Krepeļu kroga pa kreisi roki bija otra māja. Tai pirmajā mājā dzīvoja toreiz kalps – Juris; otrā mājā atkal dzīvoja kalps – Jānis. Un šie abi

A. Makovska

1996. gadā:

Vienreiz i bijuš div draug. Viens i bijš Jāns, otrs i bijš Jurs²⁶. Tie i dzīvejš katrs save māje. Vien māj i bijus viena puse tādam Krepeļkrogam septiņ verst, otr māj i bijus septiņ verst akal uz otr pus no Krepeļkrog. Nu, šie jau kā lāb draug, āb dīv, ka nu cits nav ko darit, kad

kalpi vienā svētdienas pēcpusdienā sagadījās Krepeļu krogā. Nu dzēra, dzēra – vēlāk grib prom iet: Juris par vienu māрку vairāk nodzēris nekā kabatā – nevar aizmaksāt. Tā nabadziņš krīt Jānim klāt: vai nevarot to māрку aizdot?

“Varu gan, bet kad tu man atdosi?”

“Ai, Jāni, ko nu pēc tam bēdāties? Nākamū svētdienū tepat satiksimies – atdošu, ja patīk, divi mārkas – tai ziņā esmu vīrs, kas vīrs.”

Labi, Jānis aizmaksā. Atnāk nākamā svētdiena, Jānis poš uz Krepeļu krogu. Aiziet – gaida, gaida – Jura nekā.

Bet Juris mājā saka uz savu sievu: “Sievīn, man gudrība naudas nemaksā! Es arvienu zinu, ko es daru. Un tagad es labi paēdīšu, iekāpšu gultā un gulēšu; kad Jānis, varbūt, šodien nāk – prasa pēc savas mārkas – saki, ka es jau trešo dienu bez valodas guļu – diezin, vai celsies.” Labi.

Pa tām starpām Jānis – nevar ēdams Jura sagaidīt – ņem kājas pa pleciem un stiep vēl tās septiņas verstes līdz Jura mājai. Aiziet – prasa: “Kur Juris? Viņš no manim izgājušā svētdienā aizņēmās māрку, solījās Krepeļu krogā šodien atdot – nekā.”

Tā Jura sievai tūliņ teicamais vaļā – ber kā pupas: “Ai, Jāni, Jāni,

brīvāks brīds, gājuš uz to Krepeļu krog i laik pavadīt. Bet nu, vien dien, tāpat vien svētdien sastapušies i tai Krepeļkoge, iemet, iemet pa čark. Bet nu beigās, ka nu jamaksa rēķins, Jurs i nodzērs vairāk nekā viņam i naud. Viš lūdžās Jāņam, lai Jāns aizdo vien mārk viņam, ko samakset rēķin. Un teic:

“Nākoš svētdien šij pašē viete es tov atdos. Pie manim tu i drošs. Vīrs un vārds!”

Nu, lāb. Jāns samakse Juram parād un āb dīv izšķirās. Otre svētdiene Jāns iet uz krog projam, ka Jurs jau viņ gaidis, dabūs to sāv mārk. Aiziet uz Krepeļkrog, izgaidās, izgaidās – nav nevien Jurs, ne ziņ, ne mīņ. Viš iet otr svētdien – nav nekā. Nekā, navaid Jurs.

Nu, ko ta nu var darīt? Jurs nu paliek pa krāpniek. Viš ņem kājs pa pleciem un iet prom pie Jur uz mājēm.

Bet Jurs, jau nu zinadams, ka naud nav, ko ta nu viš atdos Jāņam? Ko viš? Viš pateic sievai: “Mums uz bēniņiem i vecs zārks,” viš teic, “novilks to zeme,” viš teic, “un aiznes uz kap kambur, un es iegulsies iekše...” Nē, pateic tā, ka Jāns atnāk, ka es gul trīs diens jau bez valod – tā ir pareiz!²⁷ Es gul jau trīs diens bez valod, ka es nevar parunet.

Nu, lāb. Jāns atnācs. Siev pretim

nebāzies slimam cilvēkam virsū – viņš jau trešo dienu bez valodas! Kad būs vesels, atdos tavas mārkas, atdos visu; bet kad nomirs, tad, zināms, mīļo Jāni, tad lai šķipele parādus maksā...”

Nākamā nedēļā gadās Jāņam uz muižu darbos iet – satiek no Jura mājas vienu puisī – prasa: Kā tad nu manam draugam Juram klājas? Vai ir jau labāks?

Puisis brīnās: “Kā? Vai tad viņš kādreiz sliktāks bija?”

“Kā tad ne? Svētdien biju parādu meklēt – sieva teica, ka bez valodas.”

“Tad sieva tevi izmuļķojusi – viņam ir valoda, viņam veselība!”

Nu nākamā svētdienā Jāņam prāts vairs nav mierīgs – ies pie Jura.

Bet Juris arī šai svētdienā pie laika apmanījās – viņš sacīja: “Sieva, vai zini, ko nu darišu ar Jāni? Mums uz bēniņiem ir zārks, to aiznesīšu uz kaulu kambarī, iegulšos par nomīrušu tur iekšā, un, kad Jānis atnāk pēc mārkas – saki, ka esmu nomiris jau – guļu kaulu kambarī – zārkā. Un ja viņš netic, lai nāk apskatīties.”

Labi, – Juris kaulu kambarī guļ, guļ (kambaris bija meža vidū) – te pašu laiku divpadsmit laupītāji nosītuši bagātu kungu, nolaupījuši sešus tūkstošus rubļu naudas, zelta gredzenus un nāks šinī kaulu kambarī

un teic: “Vai dieviņ, Jānit, ko lai dar, mans vīrs jau trīs dienas bez valodas,” viņš teic, “lai nu parād, kur nu parād,” viņš teic, “lai nu šķipele ta makse to parād.”

Nu, Jāns ieiet iekšē, apskatas – Jurs guļ un nerune nemaz, un a baltiem miltiem apbārsts i, nosmērets balts, tikpat ka mironis. Nu, ko ta nu prasis. Iet uz mājām.

Aiziet mājās. Bet nu jabrauc i muižē pie dārb. Aizbrauc muižē pie dārb, satiek Juram kalp. Jāns pieiet pie Jur kalp un pras: “Nu, kā ta Juram iet, vo ta ir a kād bišķ labāk, vo ta ir vel dzivs?”

Kalpam liels acs, tas brīnās un pras: “Kad ta viņam slikt i bijs?! Kad ta viņš i bez valod bijs? Viņš i dzivs un vesels tapat kā katr reiz.”

Nu Jāns tīr tāds pikts paliek. Bet ko nu. Viņš ies, pa jaun ies pie Jur.

Bet Jurs jau nu man, ka nu richtig nebūs, ka atnāks – mārķ nav, naud nav, ko ta atdos! Viņš teic sievai: “Tu zin, ko, mums augšē i vecs zārks,” viņš teic, “aiznes tur mežē uz kap kambur un ieliec iekšē, es iegulsies iekšē.” Viņš teic: “Un, kad Jāns atnāk, tu pasak Jāņam, ka es i mīrs jau. Ka es vairs nav dzivs nemaz.”

Nu, lāb. Aiznes zārk uz kap kambur, iegulās iekšā, nu gul.

Bet Jāņam prāts nav mierīgs. Jāns nāk šurp. Bet, kamer atnāk, tas

laupījumu izdalīties. Ienāk – sāk dalīt – naudu izdala viegli, bet gredzenu nekā nevar. Nu tiepjas, tiepjas – viens grib, otrs grib, te uz reizi vecākais laupītājs saka, uz Jura zārku rādīdams: “Kas šo zārku ar lie-lo cirvi vienā cirtienā pārcirtis, tam lai paliek gredzens!”

Tā mans Juris noprot: labi nebūs! – sper vāku vaļā un klie-dz: “Vai jūs, negantie prauli, ne miroņus vairs mierā neliksiet! E, miroņi, ceļaties augšā – tiem va-jaga mācības!”

Laupītāji, to padzirdējuši, ne-dabūja ne krustu aizmest – aiz-spruka pa kaklu, pa galvu taisni mežā iekšā, atstādami naudu, gre-dzenu turpat. Nu Juris bij laimīgs bez gala – nu gramsta naudu, nu sēž uz zārka malas, nu skaita, nu gudro – nezin pats, ko būtu iz-darījis...

Uz reizi ienāk Jānis: “Ko tu te dari? Atdodi manu mārku!”

“Ai, Jāni, šē nu trīstūkstoši tev, trīstūkstoši man – to mums pats Dievs piešķīra svētdienas dienā!”

Labi, – Jānis paņem trīstūksto-ti tencinādams un prasa atkal: “Bet nu atdodi man mārku, divreiz sep-tiņas verstes divreiz esmu nostai-gā-jies pēc viņa, vai vēl mani stai-dzināsi?”

Juris saka: “Tu tikdaudz jau esi dabūjis, ko vēl gribēji?”

jau labeis laiks i. Pa to laik, kamer šis nu gul tai zārke, vairaks diens jau laikam pagājuš bij, ienāk zagļ. Tie nosituš vien bagat tirgon un ieliž tai kap kambure naud skaitit. Bet skait un skait to naud – nu iznākt visi vienād, bet i viens zelt gredzens, to nevar izdalit. Uz-reiz tas zagļ virsnieks teic tā: “Kas šito zārk a vien cirtien pārcirtis, tas lai jem to zelt gredzen.”

Jurs jau nu jūt, ka riktig nebūs! Nu viņ pārcirtis pa vīd puš! Grūž zārkam vāk nost un sauc: “Vai jūs, nolādetie praul, neliks mirušiem pat mier!” Viš teic: “Ē, miroņ, ceļās augšam,” viš teic, “šitie praul vis i japārmāc!”

Vai, laupitaj, to dzirdedam, pa kakt, pa galv no kap kambur āre. Un projam!

Bet pa to laik, kad tie laupitaj nu izmukuš i, Jurs izkāp no zārk un skait naud un skait – nu tik daudz naud i, ka bail. Bet uzreiz verās kap kambur dūrs vaļam, nāk iekšē Jāns!

“Ko tu te dār!”

“Vai, Jānit,” Jurs teic, “šito laim! Nu i tik daudz naud, ka bail. Šē trīs tūkstoš tev, trīs tūkstoš man,” viš teic, “tos mums dies šo svētdien uzšķiņķej!” (Laikam tas bij svētdiens dien.)

Nu, lāb. Jāns pajem tos trīs tūkstošs... “Bet kad tu man to vien

“Ne tā!” Jānis saka, “tagadin teici, ka tos tūkstošus esot Dievs devis, un tu taču tad vēl nekā man neesi atdevis!”

Tā viņi tur ķildojās, ķildojās, kamēr iesāka plūkties.

Bet laupītājiem bij savas naudas diezgan žēl. Viņi sagudro: tam drošākajam būtu jāiet atpakaļ – apskatīties, vai tur daudz miroņu sacēlušies? Labi, drošais aizlien prātīgi, prātīgi un dzird pa iekšpusi lielu burkšķi. Bet viņš vēl neliksies mierā – līdīs pie lodziņa pažūrēt, cik īsti miroņu tur ir?

Pelien – bāž galvu pa lodziņu iekšā – redz, ka tur briesmīgi kaujas un par mārķām vien runā. Un, tiklīdz šis galvu labi pabāzis, tā viens viņam norauj cepuri: “Še tev tā cepure tās mārķas vietā!”

Laupītājs, nabadziņš, briesmīgi sabijies, skrien elsdams, pūzdams atpakaļ pie citiem un stāsta atspēries: “Ak tu brīnumi, cik tur miroņu bija sacēlušies! Briesmīgi pulku! Tik daudz, ka mūsu nauda katram tikai pa mārķai iznāca, un ir tad vēl viens bez mārķas bij palicis – priekš tā notvēra to pašu manu cepuri un iegrūda tam, lai apmierinātu.”

mārķ atdos! Vo tu man vel ilg tā staidzines? Es trīs reiz pa septiņ verst i gājs! Cik ilg tu man vel staidzines!”

Jurs teic: “Es tev trīs tūkstoš jau iedev, ko ta tu vel grib!”

Un tā nu vārds pa vārdam – un sāk āb dīv plūkties pa kap kambur. Plūcās āb dīv ta ka skan.

Bet zagļiem pa to laik dikt i žēl to sav naud. Negrib, negrib neviens iet, bet viens tads drošaks, apjemās, ies ar. Aiziet. Līdīs pie to kap kambur lodziņ paskatīties, kas tad tur notiek. A tur troksns, un iekše kaujās un bļautās...

Uzreiz Jurs ieraug, ka viens pabīd pie kap kambur lodziņ. Norauj tam zaglam cepur no galv un teic: “Še tev to paš cepur to mārķ viete, bet tu man vairak to mārķ nepras!”

Zagls no bailam skrej atpakaļ pie savejiem un teic: “Ak kungs, ak kungs, kas tur i sacēlušies miroņ! Ka tiem no mūs naud katram pa mārķ tik ir iznācs, vienam vien mārķ vel i pietrūcs. Norāv man cepur no galv un tam iegrūd to mārķ, lai apmierinās.”

Tā nu naud palik i Jāņam, i Juram, un izlīg āb dīv mier un dzīvej āb dīv lepn.

G. Pakalns: – Un no kā šī pasak ir stāstīt?

– Šitas? Šitas i no tēv. Grāmate a vaig būt kaut kur viene, bet es nezin, vai es..., varbūt, ka tur kād epizod i vairāk. Bet šitas i tā, kā tēvs stāstij.

G. P. – Un tas Krepeļkrogs, tas tāds izdomāts vārds?

– Krepeļkrogs? Tas laikam ir izdomats, bet tas jau a tik ir pasak. Pasak jau paliek pasak. Varbut, ka tas tepat no mūs Kreplīnkrog i, kas to zin. Te jau i Krepliš. (*Smejas.*)

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Šis raksts tika sagatavots Rakstniecības, teātra un mūzikas muzejā rīkotās konferences “Pasaka kultūras kontekstos”, kas notika 2000. gada 14. aprīlī, rakstu krājumam. Tā kā krājuma iznākšana kavējās, ar tā sastādītājas Maira Valterces laipnu atļauju jaunā redakcijā raksts tiek publicēts žurnālā “Letonica”. K. Barona dienas 2003. gada konferencē raksta autora nolasītais referāts “Almas Makovskas pasakas – tradīcija un priekšnesums” detalizētāk aplūko atsevišķus teicējas stāstījumu izpētes aspektus un tāpēc būt publicējams pēc šī raksta, kurā ir vispārīgāks pārskats par teicējas pasakām.

² Izstāde Rakstniecības, teātra un mūzikas muzejā bija no 1999. gada septembra līdz 2000. gada novembrim.

³ Viņš ir bijis teicējas brāļa krusttēvs, miris jau 34 gadu vecumā. Viņš, tāpat kā teicējas tēvs, pasakas mantojis no sava vectēva, kurš miris trīs dienas pirms 100 gadu vecuma sasniegšanas.

⁴ Tās ir teicējas tēva mājas, kuras bijušas ļoti senas – gulbūve ar niedru jumtu, divdaļīgām durvīm, maziem lodziņiem. Padomju laikā melioratori mājas esot “nejausi” nodedzinājuši, dedzinot sētā zarus. Uz šo māju mantotās zemes 30. gados uzceltas teicējas mājas “Mantnicki”.

⁵ Intervijā “Lauku Avīzes” pielikumam “Mājas Viesis” A. Makovska minējusi stāstīšanas situāciju, kuru neatceros dzirdējis iepriekš – ka stāstījusi pasakas saviem mazbērniem: “*Kad viņi bija mazāki, raudāt raudāja savai mātei: kaut vien naksniņ’ izgulēties pie omīņ’. Un tad visi pieci gulēja te pa rindu, bet es sēdēju gultā un stāstīju pasakas, kamēr aizmie. Nu jau visi lieli izauguši, vairs nevienam pasakas nevajag.*” – Kārklīņa I. Senos gadsimtos uzkrātā atmiņa. *Mājas Viesis*. 2003. 29. okt. 2. lpp.

⁶ Viņu apmeklēt man ieteica Talsu muzeja darbinieki, kas ap 1981. gadu bija bijuši pie viņas, ierakstījuši garāku kāzu aprakstu (lenti tobrīd nesameklējām) un ieguvuši etnogrāfiskus priekšmetus.

⁷ Skat. piezīmi tālāk pie nodaļas par pasaku tipiem.

⁸ Iepazīnusies ar šī 2001. gadā rakstītā raksta izdrukā, teicēja bija ļoti satraukusies par šīm rindkopām. Viņai likās, ka esmu viņu apkaunojis rakstīdams, ka viņa savas pasakas esot ņēmusi no grāmatām. Turpmākajās tikšanās reizēs viņa izteica dažādas pārdomas par pasaku avotiem. No sarunas 2002. gada nogalē: “*..ka jūs man prasīj pa tām pasakām. Vai man tie vecie pasaks nav stāstīt no grāmatām? Bet es tagad dome – cik vecs bij profesors Šmits, ka viņš pierakstēj tos pasaks? Redziet, es jums teiks tā, kad mans vecvectēvs – vecamātei tēvs – viņš bij dzimis 1790. gade. Un viņš tos pasaks i vācs... Viņam Rīge bij divstāvn nams, un tur bij saiets pasak stāstītājiem. Bet kas tos pasaks tur gāj saņemt un kas tur stāstij, man nav, kam paprasīt. Viņš bij liels pasaknieks. Vai viņš arī tam profesoram Šmitam nav kāds*

pasaks piedēvs? Viš jau pulk tos pasaks i stāstijs, viš jau pa pasaul i gājs. Vispirms viš i dzīvejs Kuldīgs apkārtne. Ta viš bijs Vidzeme. Vidzeme viš jaunākās dienās i bijs brāl draudz kopejs. Tur tie brāl draudz sanāksmās, tur ar i pasaks stāstis. Tur i pulks pasaks stāstīt. Māts vecāsmāts tēvam, nu es atmin, ka Zett, tēvmās teic, ka viņam bijs i šitād pierakstīt liel burtņic tāds, liel grāmat, a rok rakstis pasaks. Viš teic, bet mēs jau, tie jaunie bērni, viš teic, to rakst tik lāb nevarej izlasīt. Un ja mēs prasej, ta vecāstēvs lasej to no tiem. Viš teic, tād biez grāmat viņam pasaks. Bet kam viš viņš krāj un kam viš viņš dēv? Un viņam bij pulk tie paziņs, pulk, pulk paziņs. Jo tad, kad viš vel šite i dzīvejs, ta pie viņ i pastāvīg braukūs, un tad te nācs Krišjāns Barons. Krišjāns Barons bij Indriķam krusttēs..”

“Un tēs .. viš teic, vecam papenam jau a bij pierakstīt, burtņice atzīmet tād pasak, viš teic, vai vīse garume, viš tik smalk nezin, viš teic, vecāis papens jau man to burtņic nedēv, viš teic, tādos cietos vāciņos, viš teic, ta viš pats paskatījas – nu, šovakar es stāstis to pasak. Viņam pierakstīt tie virsrakst, kād tie pasaks vis i bijš tai burtņice. .. Redz, ja būt bijs tēs dzivs, ta bij skaidrs. Tēvam bij prāte viss. Bet vo tad es, meitens, ar toreiz kaut ko teic...”

⁹ Plašākais pētījums par šo tēmu ir lasāms P. Šmita “Latviešu pasaku un teiku” 1. sējuma (R., 1925) prickšvārdā, jo sevišķi 100.–128. lpp.

¹⁰ Viens no pirmajiem aprakstiem par teicēju kopā ar fotogrāfiju bija uz žurnāla “Sieviete” 1990. gada 2. numura aizmugures vāka.

¹¹ Teicēja smagi pārdzīvoja, ka viņai nav atdotas vectēva dāvinātās ģitras (vienstīgas mūzikas instruments), ko vācēji esot solījuši tikai “aizpēmties” uz izstādes laiku; kaut viņas albumā saglabājies 1981. gadā rakstīts nodošanas – pieņemšanas akts, kur ir viņas paraksts. Pirms vairākiem gadiem, pērkot no viņas stelles, no bēniņiem esot iznesti arī citi rīki, kurus viņa nav gribējusi atdot.

¹² Mūsdienās Latvijā par “spoku stāstiem” sauc divus dažādus stāstījumu veidus: 1) bērnu folklorā iecienītos bricsmu, šausmu stāstus un 2) galvenokārt picaugušo stāstītos piedzīvojumus par gadījumiem, kad liecies, ka nācies sastapties ar būtnēm no pārdabiskās vai mirušo pasaules, visbiežāk situācijās, kas saistītas ar tuvu cilvēku nāvi. Pirmajos galvenais ir baiļu pārdzīvojums – tos stāsta (un ne tikai bērni), lai relatiī drošos apstākļos izbaudītu un iepazītu baiļu sajūtas un vingrinātos tās pārvarēt. (Šī žanra iezīmes ir A. Makovskas pasakā “Klikata-Copata”.) Otrajos svarīgākais ir personīgi uzticēta informācija par, domājams, patiesi piedzīvotu notikumu, pie tam šī informācija netiek nodota tikai verbāli – ar vārdiem, bet arī ar stāstījuma intonāciju, žestiem, mīmiku. Lai nodalītu aculiecinieku stāstus no starptautiski pazīstamiem teiku motīviem (kas arī nereti tiek saistīti ar konkrētu vietu un personu), folkloristikā ieviesti termini *memorāts* (uz pieredzi un atmiņu balstīts stāsts) un *fabulāts* (stāsts, kuram pamatā ir stabils motīvs vai sižets – fabula). Vēl par spoku stāstiem sauc galvenokārt ar masu mediju palīdzību izplatītus stāstus par spokošanos pilīs, par vietām, kur notiek dīvaini gadījumi, par neidentificētiem lidojošiem objektiem utt., pastarpinājuma dēļ to ticamību (atšķirībā no tiem, ko stāsta aculiecinieks) nekādi nav iespējams pārbaudīt. Mūsdienās tie arvien vairāk saistās ar literatūru, kas veltīta mistikai, ezotērikai, ar šausmu filmām vai ar tūrisma industriju (piļu spoki). Klasiskajā folkloristikā, tai skatā, arhivējot šo stāstu pierakstus Latviešu folkloras krātuvē, visi šie stāstījumu veidi nosacīti tiek ievietoti pie mitoloģiskajām teikām.

¹³ Šis un vairāki citi A. Makovskas stāsti, gan valodas ziņā rediģēti, lasāmi grāmatā: *Stāsti un teikas par spokiem*. Sast. G. Pakalns. R.: Zvaigzne ABC, 1999.

¹⁴ Protams, sapņa atstāstījums, tāpat kā stāsts par redzētu spokošanos, par stāstu kļūst (tiek konstruēts) tikai stāstīšanas (it īpaši – pirmās stāstīšanas) laikā. Šī stāstījuma veidošanas nosaka gan tradīcija (kādi ir cilvēka prickšstati, zināšanas par attiecīgo tēmu), gan valoda

(formulējot tēlus vārdos), gan iztēle (rekonstruējot parasti visai neskaidro notikumu, detaļas), gan stāstīšanas prasme, gan klausītāji (tick prognozēta viņu attieksme) utt. Šis pastarpinājums ir neizbēgams, jo nav iespējams tiešāk uzzināt, kāds bijis šis stāstītāja "ieckšējais notikums", ko viņš "patiesībā" pieredzējis. Pat ja piedzīvojums vairākiem cilvēkiem bijis ļoti līdzīgs, labs stāstītājs no tā spēs izveidot pārliedzinošu un izteiksmīgāku stāstu, kas iekšējo pārdzīvojumu, iespējams, ataino precīzāk. Iespējams, līdzīgi notiek, kad tiek stāstīta garāka pasaka – tās teksts izpildījuma brīdī netiek vis vārdu pa vārdam "atkārtots" (kā dziesmas teksts), bet gan konstruēts no dažādu līmeņu "atmiņas tēliem".

- ¹⁵ Tās ne vienmēr var skaidri nodalīt no t.s. mitoloģiskajā teikām, piemēram, par spokošanos purvā netālu no teicējas mājām, kur notikušas scenas kaujas, apglabāti kareivji un virsnieki, atrasti vecu laiku lielgabali un citi ieroči. Vēsturisko teiku grāmatās (piem., Anceļāne A. *Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas*. R.: Zinātne, 1988.) ievietotas arī daudzas teikas par spokošanos pilskalnās, pilīs un senu kauju vietās, par kungiem, kuri nodarbojušies ar burvestībām, draudzējušies ar velnu utt. Kā zināms, vienas teikas tekstā var būt apvienojušies dažādi vēsturisko, izcelšanās un mitoloģisko teiku elementi, teksta ievietošanu vienā no šīm grupām nosaka šo elementu proporcijas, klasifikācijas tradīcijas, pētnieku intereses u. c. vairāk vai mazāk subjektīvi faktori.
- ¹⁶ 90. gadu sākumā kasetes ar šīm dziesmām iedevu noklausīties folkloras kopai "Talsi", un vēlāk dzirdēju, ka viņi dzied šīs "sava novada" un ievērojamās teicējas dziesmas. Cik nu A. Makovskai bija iespējams dzirdēt šīs dziesmas dažos folkloras pasākumos, viņa bija visai neapmierināta ar to, kā tās tika dziedātas.
- ¹⁷ Iespējams, ka tiecējumi, vismaz tādā formā, kā tie pazīstami folkloras materiālu publicējumos – kā teksti, ir daļēji pašu folkloras vācēju radīts žanrs. Dzīvajā tradīcijā tie nereti nepastāv kā atsevišķi teksti, bet gan kā darbības, dziedniecības paņēmieni, aizliegumi, novērojumi, teiku fragmenti u.tml.
- ¹⁸ Ierakstos ir dokumentēti gadījumi, kad gadījās ko sajaukt – no tā nav pasargāts neviena stāstītājs. Teicējai, atkarībā no auditorijas, bija divas stratēģijas, kā "iziet no situācijas". Ja tā ir uzstāšanās lielākas publikas priekšā, viņa turpināja, cenšoties neizrādīt, ka ir kļūdījies, bet pievienojot dziesmai kādu rindu, pasakā trīs reizi atkārtotjumu nomainot ar četrām reizēm u.tml., tā kā vairums šo kļūdu pat nepamānīja. Turpretī tad, ja klausītāju ir maz, viņa nebaidījās labot tūlīt vai pievienot labojumus stāstījuma beigās.
- ¹⁹ Pirmo šāda veida pasaku tipu rādītāju somu zinātnieks Anti Ārne publicēja igauņu pasakām 1910. gadā. Pirmie 299 numuri (starp tiem tika atstātas brīvas vietas jauniem pasaku tipiem) aptver dzīvnieku pasakas, tālāk seko "īstās pasakas", kas sīkāk sadalītas "burvību pasakās" (300–749), "leģendu pasakās" (750–849), "novēļu pasakās" (850–849), "pasakās par muļķa velnu" (1000–1199). Trešā lielā nodaļa ir "joku pasakas un anekdotes" (1200–1999), tad seko nelielas nodaļas: "formulu pasakas" (2000–2399) un "nesklasificētās pasakas". 20. gadsimtā ar šādu numerāciju iznāca daudz – galvenokārt Eiropas tautu – pasaku tipu rādītāji, kas ļoti atviegloja pasaku salīdzinošo pētniecību. Pēc šīs sistēmas P. Šmits sakārtoja pasakas lielākajā latviešu pasaku publicējumā "Latviešu pasakas un teikas" (1925–1937, pasakas ir pirmajos divpadsmit no 15 sējumiem). Rādītāju latviešu dzīvnieku pasakām 1940. gadā publicēja Alma Medne (1907–1950), viņa sagatavoja rādītāju (manuskriptā) arī īstajām pasakām. To rediģēja, papildināja ar jauniem pasaku pierakstiem, pārveidoja atbilstoši tolaik jaunākajai šī rādītāja versijai (S. Thompson. *The Types of the Folktale*. 1961.), un papildināja ar rādītājiem joku pasakām, anekdotēm un formulu pasakām Kārlis Arājs (1929–2001). Tas iznāca grāmatā: Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*.

R.: Zinātne, 1977. 528 lpp. Šajā rādītājā latviešu pasaku tipu apraksti doti latviešu, krievu un angļu valodās. Atšķirībā no daudz citu tautu pasaku tipu rādītājiem, kur minēti tikai publicētie pasaku pieraksti, šeit aptverti arī Latviešu folkloras krātuves arhīvā savāktie teksti (kopā vairāk nekā 70 000), līdz ar to pārskats ir daudz pilnīgāks.

Kaut gan AaTh pasaku tipu rādītājs ir daudzkārt kritizēts (tas neder kā precīzāks pasaku žanriskās klasifikācijas līdzeklis, vietām aprakstīti pasaku sižeti, vietām – tikai to motīvi, daudzi no tiem pazīstami arī kā teikas, netiek ņemtas vērā pasaku dzīvās funkcionēšanas īpatnības u.c. nianse utt.), pasaku pētniecībā tas vēl arvien ir vispārāts veids, kā aprakstīt katras konkrētās pasakas pieredzi noteiktam, daudzu Eiropas tautu folklorā pazīstamam sižetam jeb tipam. Katrā zinātniskā pasaku publicējumā pasakām tiek pievienotas norādes uz AaTh numuriem, kas ļauj viegli sameklēt šīs pasakas variantus, kā arī pētījumus par šīs pasakas vēsturi, izplatību, tēliem, motīviem utt. Vācu valodā rakstītajā literatūrā līdzās vēl sastopami brāļu Grimmu dotie pasaku tipu nosaukumi.

²⁰ Visai diskutējami ir “pasaku uzvedumi”, kuriem tomēr ir sava tradīcija, kas gan vairāk saistīta ar teātrālu uzvedumu, nevis mutvārdu stāstīšanas tradīcijām. Reizēm tiek stāstīts arī divatā.

²¹ Mūsdienās pasaku grāmatās publicētās “latviešu tautas pasakas” arvien vairāk tiek atsvešinātas no konkrētajiem teicējiem, vācējiem, sastādītājiem – arvien biežāk iznāk tādas pasaku grāmatas (pie tam nereti – greznā izdevumā), kur nav norādes ne vien par tekstiem – no kurienes katrs no tiem ņemts, bet pat par to, no kuras grāmatas tas viss pārpublicēts un kurš bijis sastādītājs. Tādējādi folkloras tekstus J.G. Herdera romantiskajā izpratnē saprot kā bezpersoniskus “tautas gara izpaudumus” vai kā “no paaudzes paaudzē nemainīgi nodotus tautas literatūras darbus”, kur netiek ņemtas vērā ne teicēja, ne vācēja, ne publicētāja ietekmes, ne viņu autortiesības, ne šī teksta kādreizējā dzīve mutvārdu formā. Par to plašāk arī G. Pakalna rakstā “Ko stāsta un jautā Džūkstes pasakas?” laikrakstā “Forums” 2004. gada 13.–20. febr.

²² *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sakārtojis A. Lerhis-Puškaitis. R.: Atēna, 2001. VII. daļa, 2. sējums.

²³ Turpat VI. daļa (pirmā puse). R., 1896. 885. lpp.

²⁴ Šmits P. Latviešu tautas pasakas un teikas. R., 1936. 12. sēj. 365.–367. lpp.

²⁵ Turpat, 12. lpp. Plašāku informāciju un bibliogrāfiju par šo pasakas tipu var atrast “Enzyklopädie des Märchens” šķirklī “Räuber in den Totenkammer”.

²⁶ Teicēja vārdu “Juris” izrunā ar garo *ū* lauztajā intonācijā. Tekstā tas atspoguļots ar īso *u*, jo citādāk nepieredzējis lasītājs to izrunātu pierastākā veidā, ar stiepto intonāciju, kā vārdā “jūra”.

²⁷ Te saglabāta teicējās kļūdīšanās stāstījumā.

Guntis Pakalns

ALMA MAKOVSKA'S FAIRY-TALES

Summary

Alma Makovska (1922 – 2004) was the best contemporary teller of the Latvian fairy-tales known by the Latvian folklore experts.

Makovska believed that the tradition of fairy-tale telling went back to at least 4 generations in her family. Her grandfather collected fairy-tales and used to tell them himself (1790–1890) and her father (1889–1963) and his brothers also are told to have been great tellers of fairy-tales. As a child Makovska knew about 150 fairy-tales. The author has recorded more than 60 fairy-tales, the article contains the list of these fairy-tales with numbers of the Latvian version of the index Aarne, /Thompson, *The Types of the Folktale*. (1961) latviešu versijas A Arājs/Medne, *The Types of the Latvian Folktales* (1977). Makovska could comment on almost every fairy-tale – she remembered the person who had told her each particular fairy-tale and the circumstances in which it had been told. Some of her fairy-tales are very similar to the texts published in the end of the 19th century. Makovska thought it was because her great-grandfather had a notebook with fairy-tales.

Makovska was born and spent nearly all her life in Vandzene, Kurzeme region. She attended school for 6 years, and although was willing to continue education, could not find such an opportunity. Makovska worked in her family farm, from 1941 through 1949 worked as a weaver, but from 1950 till her retirement worked for the local medical care centre. She married two times (her first husband died in the war) and had 3 children.

Among Latvian folklorists Makovska is known since 1987. She performed in several folk concerts and festivals, participated in TV programmes, and Latvian state radio broadcast her tales in the programme “Labu nakti” (“Good night”). The author has often used audio and video recordings of her fairy-tales.

The experience, gained by studying Makovska's tales have been used also in the story-telling contests for children and folk-music performers.

The author has recorded Makovska's tales on 90 audio tapes, more than 14 hours of video and also mini-discs. Part of these recordings are stored in the Archives of Latvian Folklore. Makovska herself wrote down her legends, ghost-stories and dreams in several note-books and copybooks. She also had

extensive knowledge in popular medicine, handicraft, folk-dancing and songs, ancient customs and the history of her native region.

Alma Makovska told her tales in the local dialect, which could be easily comprehended by her listeners. However it is difficult to read in the written form. In a written text very many performance details are lost, e. g. intonation, changes of speech rhythm and loudness, not to mention gestures, mimics, non-verbal dialogue with the audience, etc. In the conclusion of the article the author considers the possibility to publish partly adapted Makovska's tales in a book together with multimedial discs with audio and video recordings, photographs, unedited texts, variants and more detailed comments.

Iveta Tāle

NAUDAS LIETOJUMA EKONOMISKIE UN NEEKONOMISKIE ASPEKTI LATVIEŠU KRUSTĪBU DZIESMĀS UN IERAŽĀS

Nauda nekad nav bijusi starp tiem tematiem, kas īpaši interesējuši klasiskās folkloras pētniekus. Šo situāciju iespējams paskaidrot tādējādi, ka naudas izcelsme saistīta ar pilsētas kultūru, bet folkloristu interese ilgu laiku koncentrējās uz lauku kultūru – galvenokārt salīdzinoši arhaisku. Tādējādi nauda nešķīta pietiekami folklorisks temats, kas būtu īpašas izpētes vērts. Tomēr nauda var piesaistīt folkloristus tieši kā šāds nosacīts jaunievedums, jo ļauj pievērsties tradicionālās domāšanas adaptācijas robežu apzināšanai, pētot, kā sociāli kulturālas inovācijas tiek uztvertas folklorā.

Pirmo naudas tematikai veltīto publikāciju autorus latviešu folkloristikā Pēteri Šmitu¹, vēlāk Edgaru Dunsdorfu² galvenokārt interesēja tas, kādi naudas nosaukumi atrodami tautasdziesmās, un iespēja šīs dziesmas datēt, pēdējos gados interese par naudu folklorā ne tikai pieaugusi, bet arī dažādojusies. Te minami gan Janīnas Kursītes³ raksti, kuros aplūkoti naudas mītiskie aspekti, gan Ievas Ermansones⁴ un Jura Urtāna⁵ publikācijas, kurās apkopotas divu nozaru – folkloras un arheoloģijas – kopdarbā iegūtās atziņas par naudas un mantas vietām Latvijā, tāpat arī šī raksta autore publikācijas par apslēpto naudu latviešu folklorā⁶.

Šī raksta temata izvēli noteikusi autore interese par naudas vietu tradicionālajā sabiedrībā un kultūrā, saskatot krustību dziesmās un ieražās pietiekami bagātīgu, daudzveidīgu un interesantu vielu analīzei.

Nauda ir pretrunīgs fenomens. Nav šaubu, ka tās pamatsūtība ir ekonomiska – būt par maiņas līdzekli un vērtības mēru. Tomēr, kā rāda, piemēram, sociologu pētījumi, naudas atspoguļojums psihē līdzekli spēj uztvert kā mērķi, tādējādi piešķirot naudai pašai par sevi īpašu vērtību. Naudas kā universāla maiņas līdzekļa statuss, saikne ar individuālās brīvības un iespēju telpas paplašināšanu, kā arī spēja integrēties ar varu tiek uzskatīti par svarīgākajiem iemesliem, kāpēc nauda kļuvusi par savdabīgu

“mūsdienu dievu”, par spēku, ko bieži pavada neparedzama emocionāla intensitāte⁷. Tādējādi varam konstatēt, ka modernajā sabiedrībā naudas ekonomiskā būtība daudzkārt neatbilst tās sociālajam lietojumam, un šādu situāciju nevar uzskatīt par racionālu.

Vairumā gadījumu ar šādu neracionālu jeb neekonomisku attieksmi pret naudu mēs sastopamies folklorā. Te var minēt gan biežos gadījumus, kad nauda daudz lielākā mērā tēlota nevis kā šis, bet viņas saules piederums, kas atrodas dažādu mītisku būtnu pārziņā, gan neskaitāmos pasaku varoņus, kuri reti tērē naudu saimnieciskām vajadzībām, bet, to darot, rīkojas augstākā mērā nesaimnieciski, gan teikās atstāstītos apslēptās naudas meklētāju ticami neticamos piedzīvojumus, kuri parasti nenes gaidīto rezultātu utt. Jāpiebilst, ka autore tiecas piekrist uzskatam, ka folklorā ir ne tikai tekstu kopums, bet arī noteikts sociālās uzvedības tips⁸.

Protams, minētie piemēri attiecas uz tādiem folkloras žanriem, kuros jau pēc to iedabas ir plaši pārstāvēts fantāzijas elements, tādēļ šoreiz kā analīzes materiālu bija interesanti izvēlēties ģimenes ieražas – krustību dziesmas un tradīciju aprakstus, kuros tiek runāts par reālas naudas lietojumu kādreiz reāli notikušās norisēs. Minētais materiāls ir parocīgs arī tādēļ, ka attiecas nevis uz ikdienas, bet rituālo praksi, kurā koncentrētākā veidā izpaužas konkrētās sabiedrības pasaules redzējums.

Ķeroties pie temata izklāsta, pirmkārt, jāprecizē, kāds saturs tiks ietverts apzīmējumos *ekonomisks* un *neekonomisks* naudas lietojums. Par ekonomisku tiks saukts tāds naudas lietojums, kas atbilst tās pamatsūtībai – būt par maiņas līdzekli un vērtības mēru, ar piebildi, ka runa ir par krustību rituālu un nevis tīri finansiālu darījumu, tādēļ naudas lietojuma ekonomiskais raksturs ne vienmēr izpaudīsies tieši. Vārda *ekonomisks* vietā turpmāk tekstā kā sinonīmi tiks lietoti vārdi *saimniecisks*, *racionāls*. Visi pārējie naudas lietojuma veidi tiks uzskatīti par neekonomiskiem, lietojot kā sinonīmus arī *nesaimniecisks*, *neracionāls*.

Otrkārt, lai iezīmētu kontekstus, kuros tiks apskatīts naudas lietojums, nepieciešami daži paskaidrojumi par krustību rituāla jēgu un nozīmi. Krustības, kādas tās atklājas tautasdziesmās un ieražu aprakstos, var definēt kā publisku aktu, kura laikā jaundzimušais iegūst vārdu un tiek uzņemts par dzimtas un draugu sabiedrības locekli. Pie kam svinību laikā šī sabiedrība aktīvi izrāda gatavību uzņemties atbildību par jauno locekli, iesaistīties viņa liktenī. Šajā aktā dižo kūmu vai krusttēva un krustmātes

personās bērns no sabiedrības puses faktiski iegūst otru vecākus, kuriem nozīmīga loma viņa turpmākajā dzīvē. Krustību rituāla laikā sabiedrība jauno locekli aktīvi cenšas piejaucēt tām vērtībām, kuras tā uzskata par sev nozīmīgām. Viena no šādām vērtībām ir arī nauda.

Tāpat nepieciešams uzsvērt krustību piederību tā saucamajiem sāku-ma ritiem, kuros liela nozīme tiek pievērsta īpašam analogijas principam: kāds iesākums, tāds arī turpinājums. Tradicionālajās sabiedrībās šie rituāli cieši saistīti ar maģisko pasaules uztveri, kura kļūst īpaši aktuāla tādās dzīves momentos, kad cilvēks ļoti vēlētos, bet objektīvi nav spējīgs ietekmēt vai izzināt turpmāko notikumu gaitu. Par minētai situāciju līdzīgu var uzskatīt arī krustību godus. Visu to norisi caurvij dažādi maģiski ticējumi, darbības vai to aizliegumi ar mērķi ietekmēt bērna turpmāko dzīvi tajā virzienā, kuru par labu atzīst konkrētās sabiedrības locekļi. Vaira Viķe-Freiberga, sintezējot vairāku autoru viedokļus, devusi šādu maģiskās pasaules uztveres un domāšanas raksturojumu: “..maģiskā domāšana uztver Visumu kā vienu nepārtrauktu un nedalītu maģisko attiecību tīklu. Viss, kas pasaulē pastāv, ir savstarpēji saistīts ar garīgas atbilstības jeb simpātijas saitēm, un cilvēks ar savām domām, vēlmēm un rīcību ir nedalāma šī maģiskā režģa sastāvdaļa. Tas nozīmē, ka cilvēks var iespaidot norises un notikumus gan fiziskā plāksnē, ar fizisku iejaukšanos, gan garīgā plāksnē, ar maģisku iejaukšanos. Atliek tikai atrast pienācīgu maģiskās simpātijas saiti, kas parasti balstās vai nu uz kontiguitātes (resp., fiziskās tuvības vai blakus stāvēšanas) vai – biežāk – uz analogijas vai līdzības principa, saukta arī par homeopātiju.”⁹

Lai parādītu izplatītākos, būtiskākos naudas lietojuma veidus un funkcijas krustību ieražās un dziesmās, nesekošu notikumu secībai kādā konkrētā rituālā, bet turēšos pie vispārīga modeļa, jo, kā norāda Krišjānis Barons, visiem viņa rīcībā esošajiem ieražu aprakstiem pamati ir kopēji “*pa lielākai daļai pat sīkākās parašas atkārtojas tās pašas*”; tomēr “.. pēdējo nozīme un viņu sekošanas kārtība krustību svinēšanā ne reti dažādi mainās pēc kura katra apgabala”¹⁰. Minētais raksturojums lielā mērā attiecas arī uz naudas lietojumu, tādēļ centīšos pēc iespējas norādīt arī lokālās atšķirības, īpaši nozīmes ziņā.

Gatavošanās krustībām. Pirmie naudas pieminējumi attiecas uz tādu svarīgu krustību sagatavošanas norisi kā *kūmu izvēle*. Ieražu aprakstā no Valkas apriņķa Lejas pagasta lasām: “*Par tādiem izraudzīja, cik vien*

varēja, labi pārtikušus, izveicīgu saimnieku dēlus vai meitas, kam laba slava, kas veikli dancotāji un t.t., ticēdami, ka kūmu īpašības pārejot arī uz bērnu.”¹¹ Nauda šajā gadījumā nav minēta tieši, bet to, ka labi pārticis ietver arī nozīmi ‘bagāts ar naudu’¹², atklāj atbilstošu tautasdziesmu teksti no dažādiem novadiem (šeit un turpmāk pasvītr. mani – I.T.):

Zināju Anniņu

Bagātu meitu,

Lūgš' sava bērniņa

Kūmiņās.

LTdz 23334 Z

Noskrēja Jānītis

Bēraju zirgu,

Bagāta kūmas

Meklēdams.

LTdz 23419 K

Bogotus kūmeņus

Bērneņam nēmu:

Tī maņ mess naudeņu

Nažālodami.

LTdz 23333 L

Vai arī:

Kas mani nabagu

Kūmās lūdza.

Ne man sudraba,

Ne greznu drānu.

LTdz 23342 V, K

Neņem mani kūmiņās,

Nabadziņu dēvēdami;

Es savai pādītei

Dotu zelta gabaliņu.

LTdz 23343 V

Pēdējās divās tautasdziesmās minētais sudrabs un vēl jo vairāk zelts visdrīzāk lietots naudas nozīmē. Šis ir folklorā parasts paņēmiens gadījumos, kad vēlas izcelt naudas substanciālo vērtību. Grūtāk ir viennozīmīgi kā ekonomisku vai neekonomisku novērtēt naudas lietojumu šajos tekstos. No bērna vecāku puses skatoties, ekonomiska rakstura motīvs labi saskatāms vēlmē par kūmu lūgt ar naudu bagātu cilvēku, jo, kā paredz krustību godēšanas ieražas, pienākot naudas mešanas brīdim, iespējams paredzēt, ka cilvēks, kuram naudas ir vairāk, vairāk to arī uzmetīs. Nauda nonāks bērna vecāku rokās, un viņi to pēc saviem ieskatiem izmantos kādiem konkrētiem saimnieciskiem pasākumiem. Tomēr, kā liecināja citētais ieražas apraksts, ekonomiskajam motīvam pievienojams maģiska rakstura motīvs, proti, ka kūmu īpašības, šajā gadījumā – bagātība, var pāriet uz bērnu.

Skatoties no potenciālā kūmas viedokļa, nekādu saimnieciski izdevīgu darījumu minētā situācija viņam neparedz, tādēļ augstākā mērā neracionāla šķiet pēdējā no citētajām dziesmām izteiktā nožēla, ka neuzlūgtajam nebūs iespējas atbrīvoties no zelta gabaliņa (resp., zelta monētas).

Tāpat, skatoties no saimnieciskā viedokļa, nav pamatojama nākamajās dziesmās tēlotā rīcība, kad cilvēks gadiem ilgi un pacietīgi krājis naudu, gaidot krustbērnu, lai tad kūmu godos vienā mirklī no tās atbrīvotos, ne-saņemot pretī nekādu adekvātu saimniecisku labumu:

*Trīs gadiņi naudu krāju,
Tās pādītes gaidīdama;
Man pādīte gadījās,
Nu naudiņa iztērēta.*

LTdz 24356 K

*Pīcus godus naudu krāju,
Krystabeņu gaideidama;
Kod Dīvs deve krystabeņus,
Tod naudeņu izkaisēju.*

LTdz 24358 L

Šajā gadījumā naudas lietojums uzskatāms par neekonomisku, bet tajā nav saskatāms kāds maģiska rakstura motīvs, kā to konstatējam iepriekšējā gadījumā. Neracionālā vēlme atbrīvoties no naudas un šajā sakarā minētie emocionālie pārdzīvojumi skaidrojami galvenokārt ar kūmas statusa augsto novērtējumu dotajā sabiedrībā:

*Kūmās gāju, neliedzos
Sava brāļa bērniņam:
Tas man bija liels godiņš,
Kad pādīte pretim tek.*

LTdz 23 360 K

Var: Z, V, L

*Kūmās gāju, neliedzos
Īstam radu bērniņam:
Visu mūžu rada bērni
Sauca mani krustamāti.*

LTdz 23 359 K

Būt uzaicinātam par kūmu nozīmēja piederēt pie sabiedrībā cienījamiem ļaudīm, bet naudas esamība – būtisks faktors šī statusa sasniegšanai.

Nākamais nozīmīgais moments, kurā sastopamies ar naudas lietojumu, attiecas uz kūmu izturēšanos, tuvojoties krustību stundai un brīdim. Tautasdziesmas to tēlo šādi:

*Vairāk lada ne yudeņa,
Kur kūmeni mozgājās,
Lai byus munam bērņeņam
Vairāk zalta na sudobra.*

LTdz 23379,3 L

*Šorīt muti nomazgāju
Vairāk ledus ne ūdeņa,
Lai manai pādītei
Vairāk zelta ne sudraba.*

LTdz 23379 K

Var.: V

*Kūmās iedama,
Dālderus miju,
Dievs dod pādam
Dukatus mīt.*

LTdz 23389 K

Šie naudas teksti tematiski iekļaujas lielākā tekstu grupā, kurā aprakstītā darbību dažādība tomēr seko vienai un tai pašai loģikai. Tās uzskatāmi ilustrē iepriekš minētās, sākuma rītiem raksturīgās maģiskās darbības, kas seko principam: kā sākumā, tā visā sekojošā laikā. Kūmas tajos demonstrē aktīvu gribu maģiskā veidā nodrošināt savas pādes veiksmi naudas darījumu viņa turpmākajā dzīvē. Pirmajos divos gadījumos maģiskā saite starp ledu un zeltu, tāpat starp ūdeni un sudrabu, acīmredzot dibinātā uz līdzību to spīdumā. Trešajā tekstā analogijas saite veidojas starp divām vērtībā atšķirīgām naudas vienībām, vēlot pādei sudraba dālderu vietā mīt zelta dukātus. Neskatoties uz kūmu labajiem nodomiem, jākonstatē, ka šajā gadījumā naudas lietojumam piemīt maģisks, neekonomisks raksturs.

Krustību pirmā diena. Daudzos ieražu aprakstos apliecināta paraža, pirms bērnu ved uz baznīcu, tam līdzī dot vairākas zīmīgas lietas:

“Iepriekš bērnu pie kristīšanas nesa, vecmāte viņu, autos tinot, pielīka tam klāt kādu grāmatas lapu, īpaši no dievvārdu grāmatas, un kādu naudas gabalu: lai bērns dievabijīgs, gudrs, labs grāmatnieks un bagāts.” (No Sama Valkas apriņķa Lejas pagastā.¹³)

“Vecā māte bērniņu ģērba un tina. Krekliņā, kurā bērnu veda uz baznīcu, iešuva jeb arī kādā lupatiņā pie krekliņa piesēja: sudraba naudas gabalu, maizes drupatiņu, ogles gabaliņu, baltas vilnas sprodzīti un asa foetida (velna sūda drumsliņu). Šīs dāvanas bērnam tādēļ līdz uz pirmo ceļu, lai tam, šīs pasaules ceļu staigājot, nekā netrūktu un lai asa foetida smaka aizdzītu visu ļaunumu.”¹⁴

Šiem līdzīgos aprakstos var pieaugt vai samazināties bērnam līdzīdo lietu skaits, naudai saglabājot savu stabilo vietu un arī nozīmes skaidrojumu. Tā simbolizē bagātību. Līdz ar pārējām lietām šādu naudu var uzlūkot par amuletu. Turklāt tai šajā simbolisko lietu kopā ir labklājību nodrošinoša amuleta funkcija. Protams, arī šādu naudas lietojuma veidu nesauksim par ekonomisku. Citētie ieražu apraksti ļauj interpretēt naudu arī kā savdabīgu pirmelementu turpmākās dzīves iekārtošanā. Bet vispārinot var teikt, ka nauda krustību rituālā semantizējas kā sākuma zīme, pirmradot iespējamo nākotni.

Nepilnīgu priekšstatu par naudas izmantojuma raksturu un funkcijām sniedz to ieražu apraksti, kuros nauda, bērnu krustot, tiek mesta krustāmajā traukā neatkarīgi no tā, vai rituāls veikts baznīcā vai mājās: *“Kad bērniņš svētā kristībā vārdu dabūjis, kūmas iemeta krustāmā bļodā pa grašam naudas,*

pirms gāja no baznīcas ārā. Šī nauda palika baznīcas pērminderim par ūdens nesumu. Bet kad bērnu kristīja mājās, tad bļodā mesto naudu dabūja vecmāte." (No M. Dandena un Upīta Cēsu apriņķa Gatartā.)¹⁵

"Mājās kristījot, vecmāte pate, katru reizu sanēma ūdens bļodu, izņēma naudu un izdalīja vienu daļu kristītājam, kas nereti bija baznīcas pērminders, citu bērna tēvam un mātei, un citu paturēja pate sev. Lai būtu maz, tomēr katram bija jādod sava tiesa. Naudu izdalījuse, vecmāte dzēra pate no kristības ūdeņa un piedāvāja arī citiem, jo tas aizsargājis no zobu sāpēm. Ūdens paliekas lēja uz rījas jumtu, lai svētība tiekot mājās." (No Sama Valkas apriņķa Lejas pagastā.)¹⁶

No vienas puses, pirmajā pierakstā konstatējams it kā naudas ekonomisks lietojums, samaksājot par pakalpojumu, savukārt otrs – liek par to šaubīties. Nepieciešamība naudu izdalīt katram klātesošajam vedina domāt, ka šajā gadījumā naudas lietojumam ir cita – visdrīzāk neekonomiska – nozīme, ko ieražas pierakstītājs nav atklājis.

Protams, tiek minēti arī baznīcas oficiāli noteikti maksājumi par bērna krustišanu, kas neliek šaubīties par naudas ekonomisku lietojumu, piemēram: *"Bērna tēvs maksāja mācītājam 4 vērdiņus, un katrs kūma pa vērdiņam."* (No M. Dandena un Upīta Cēsu apriņķa Gatartā.)¹⁷

Tomēr tautasdziesmās atrodamā šāda maksājuma interpretācija neliecina par darījuma racionālu uztveri, jo pirkti tiek – ne vairāk, ne mazāk – kā cilvēka vārds:

*Tēva dēļ, mātes dēļ
Bez vārdiņa dzīvotum,
Krusta tēvs, krustamāte
Par naudiņu vārdu pirka.*

LTdz 23450 Z

*Iztak krystāvs, krystamōte
Aiz naudeņu vōrdu pirka;
Tāva dēļ, mōtes dēļ
Ni vōrdeņa nascetuļe.*

LTdz 23450,1 L

Piesātināta ar naudas lietojumu ir tā krustību rituāla daļa, kas norisinās mājās. Šāds apgalvojums ir patiess, runājot nevis par kādu konkrētu rituālu, bet apkopojot ziņas no dažādām Latvijas vietām. Faktiski jebkuru svarīgāko norisi var pavadīt t.s. naudas mešana vai veltīšana. To iespējams izdalīt arī kā atsevišķa rituāla epizodi. Tā kā visām naudas mešanām ir daudz kopīga un to laikā dziedātas arī līdzīgas dziesmas, tad naudas mešanas ieraža tiks apskatīta atsevišķi – raksta beigās.

Viens no svarīgākajiem pirmās dienas notikumiem – *pādes didīšana* jeb dancināšana īpaši neizceļas ar kādu līdz šim neminētu naudas lietojuma aspektu. Pādes dancinātājs tāpat maģiskā veidā tiecas ietekmēt bērna turpmāko dzīvi:

*Es, pādīti didīdama,
Naudu bāzu kabatā,
Lai mana pādīte
Bagāta aug.*

LTdz 23738 K

*Es, pādīti didīdama,
Zelta maucu gredzentīnu,
Lai tā auga mana pāde
Zelta naudas skaitītāja.*

LTdz 23737 K

Divas Kurzemes dziesmas stāsta par naudas mešanu plānā pirms pādes didīšanas vai tās laikā. Diemžēl par šādu darbību un tās iespējamo jēgu klusē ieražu apraksti. Vai tas tomēr ir vienkārši nedaudz ekscentrisks tās pašas pādes naudas mešanas veids?

*Metīšu dālderī
Plānīna vidū,
Uzņemšu pādīti
Dancādama.*

LTdz 23722 K

*Es, pādīti didīdama,
Plānā metu zelta naudu,
Lai uzjēma mūs' pādīte,
Pa plāniņu rāpodama.*

LTdz 23717 K

Tāpat kontekstuālās informācijas trūkuma dēļ grūti izdarīt secinājumus par naudas lietojumu divās Zemgalē pierakstītās dziesmās:

*Nesēdi, krustmāte,
Kā beka birzī,
Ņem savu pādīti,
Ritini dietu.
Ja negribi dietu nest,
Dod dālderī kāju naudu.*

LTdz 23671,1 Z

*Līgo, pādīte,
No manu rociņu,
No manu rociņu
Jēkaba klēpī:
Ja negribi dieti iet,
Iedod dālderī
Kāju naudas.*

LTdz 24147 Z

Te sastopamies ar piedāvājumu par naudu atpirkties no pādes dancināšanas it kā tā būtu vienkārši formalitāte, nevis krustību ieražu centrālais, jēgpilnākais brīdis. Šāds piedāvājums izklausās īpaši absurdi, kad tā adresāte ir krustmāte. Ja minētais piedāvājums uztverams nopietni, tad tam būtu jāliecina par nozīmīgām izmaiņām gan attieksmē pret tradīciju, gan pret naudu, proti, racionalitātes un bezpersoniskuma virzienā.

Krustību otrā diena. Ar atšķirīgu naudas lietojuma veidu no iepriekšējiem sastopamies saistībā ar vienu no krustību otrās dienas ieražu šūpuļa liksts ciršanū. Tradīciju aprakstos šis pasākums atspoguļots šādi: "Liksti nocirtis, krusttēvs iesita ar cirvja pieti kapara naudas gabalu celmā, laikam par dāvanu meža mātei; tad nolika uz celma brandvīna glāzi un pielējis izdzēra pirmais. Pēc tam sniedza dzert pēc kārtas arī citiem.." (Sams Valkas apriņķa Lejas pagastā.)¹⁸

"Kad jaunpiedzimušam bērnam cērt šūpuļa kārti, tad celmā jāiesit nauda un jāaplej ar brandavīnu, lai bērns, liels uzaudzis, savu mantu cieši glabā." (A. Bilenšteina manuskripts, 1867. gadā.)¹⁹

"Šūpuļa liksts jācērt krusttēvam un liksts celmā jāiedzen naudas gabaliņš, lai bērns būtu stiprs un turīgs." (T. Dzintarkalns, Talsi.)²⁰

Līdzīgu ieražas pieminējumu rodam arī starp tautasdziesmām:

*Cērtiet, kūmas, šūpuļa liksti,
Sītiēt grašu celm' galā,
Lai kocinis nelapoja,
Iekam auga krusta bērns.*

LTdz 23818 V

Tūlīt nosakāms naudas lietojuma neekonomiskais raksturu, bet katram vienas un tās pašas ieražas fiksējumam dažādās Latvijas vietās mums tiek piedāvāts arī dažāds tās skaidrojums. Pirmais ieražas uzrakstītājs nav pārliecināts, bet tiecas celmā iedzītājā naudas gabalā redzēt ziedojumu Meža mātei, kam jānovērš no bērna iespējamās dusmas par viņas valdījumā nocirsto koku.

Otrajā un trešajā aprakstā sastopam maģisku darbību skaidrojumu, kas balstīts uz analogijas principu. Pirmajā gadījumā varam fiksēt analogiju starp cieši koka celmā iestrēgušu monētu un bērnu, kas cieši glabā savu mantu. Otrajā gadījumā kokam kā vīrišķā spēka simbolam apvienojumā ar naudu kā bagātības simbolu pretī iegūstam stipru un turīgu cilvēku.

Savukārt tautasdziesmā maģiskā saite veidojas pēc trūkuma principa: ja būs vienam, tad pietrūks otram, un pretēji. Monēta šajā gadījumā līdzinās maģiskam šķērslim (to iespējams interpretēt arī kā ziedojumu), kas kavē koku dzīt atvases, tādējādi sekmējot bērna augšanu.

Neatņemama krustību godu ieraža, kurā nauda spēlē galveno lomu, ir jau minētā *naudas mešana*. Dažādos ieražu aprakstos to sastopam pieminētu atšķirīgos rituāla norises brīžos. Naudas mešana varēja notikt tūlīt

pēc atgriešanās no baznīcas (Retlings un Fr. Reka Kuldīgas apriņķa Kroņa Rendā)²¹; īsi pirms kūmu pirmā mielasta (A. Rietingers Kuldīgas apriņķa Lutriņos)²²; pirms pādes dancināšanas (Kr. Kalniņš Jaunjelgavas apriņķī)²³; pādes dīdīšanas laikā (Jēk. Vinklers Aizputes apriņķa Vangas pagastā)²⁴; pēc bērna ielikšanas šūpulī (Blaus Cēsu apriņķa Ērgļu draudzē)²⁵; pirms viesu atvadīšanās (Jelgavas apriņķī)²⁶.

Samestajai naudai, lielākoties tautasdziesmās, minēti arī vairāki adresāti. Nelielā tekstu skaitā pārstāvēti vecāmate un pavārs. Viņiem mestā nauda domāta kā samaksa par darbu. Tomēr galvenais mestās naudas adresāts ir pāde. Šajā gadījumā nauda tiek dēvēta par pādes, kūmu, šūpuļa, ziepišu vai zobīņu naudu. Naudas vietā vai apvienojumā ar to varēja dot, bet atsevišķos gadījumos arī vajadzēja dot kādas citas dāvanas. Kā naudas metēji biežāk minēti vīrieši, sievietes mēdza dot apģērbu gabalus vai citas lietišķas dāvanas. Atturēties nedrīkstēja neviens krustību dalībnieks.

Spriežot pēc dziesmu tekstiem, krusttēva, krustmātes, dižo kūmu metamās naudas summas lielums bijis samērā stabilas. Parasti tiek nosaukts dālderis, arī rublis:

<i>Šim pādīte, tam pādīte,</i>	<i>Ja tu biji dižā kūma,</i>	<i>Krustamāte, dižā kūma,</i>
<i>Man pādīte piederēja:</i>	<i>Tev vajdzēja galdu klāti,</i>	<i>Mēs uz tevi raugāties:</i>
<i>Es paklāju baltu drānu</i>	<i>Tev vajdzēja galdu klāti,</i>	<i>Klāj tu savu nezdaudzīņu,</i>
<i>Ar <u>sudraba dālderīti.</u></i>	<i>Mest <u>apaļu dālderīti.</u></i>	<i>Met apaļu rubulīti!</i>
LTdz 24121 K	LTdz 24118,3	LTdz 24118 K

Pārējie krustību dalībnieki attiecīgi meta mazāk:

<i>Tu, Jānīti, dižā kūma,</i>	
<i>Mēs uz tevi raugāties:</i>	
<i>Tev bij savu drānu klāt,</i>	
<i>Mest apaļu dālderīti,</i>	
<i>Ja metīsi dālderīti,</i>	
<i>Mēs metīsim rubuļiem,</i>	
<i>Ja metīsi rubulīti,</i>	
<i>Mēs metīsim pimberiem.</i>	LTdz 24118,8 K

Mešanu pavadošās dziesmas nosauc diezgan daudz konkrētu lietu, kuras par samesto naudu būtu pērkamas pādei: sudraba josta (LTdz 24181); zīļu josta, sudraba vainags (LTdz 24184); svārciņi (LTdz 24186); krekliņi, paladziņi (LTdz 24187); jauni zābaciņi (LTdz 24192); dārga cepurīte

(LTdz24201); karotes (LTdz 24188); ziepītes (LTdz 24190); govys (LTdz 24303); dārgs kumeliņš (LTdz 24200); novads (LTdz 24183) u.c.

Atliek vienīgi nožēlot, ka ieražu pierakstītāji nav uzskatījuši par vajadzīgu paskaidrot, cik naudas mešanā patiešām tika samests. Kas, kad un kā to tērēja? Šādas informācijas trūkums neļauj novērtēt, cik ekonomiski izdevīgs vai neizdevīgs bija viss krustību pasākums kopumā. Iespējams, ka turpmākajā izpētes gaitā izdosies atrast citus avotus, kas kompensēs šo informācijas trūkumu.

Bez šaubām naudas mešanas ieražas pamatā visai labi saskatāms naudas lietojuma ekonomisks raksturs – pādei samesto naudu paredzēts tērēt saimnieciskiem mērķiem. Tomēr izceļama arī šī pasākuma simboliskā nozīme. Līdzīgi kā pādes dīdīšanas norisē, arī šajā gadījumā katrs sabiedrības pārstāvis ar aktīvu rīcību publiski apliecina savu gatavību ne tikai pieņemt jauno sabiedrības locekli, bet uzņemties zināmu aizbildniecību, daloties ar viņu sev piederošos labumus. Tāpat iespējams norādīt arī uz ieražas komunikatīvo funkciju. Naudas mešanu pavada nepārtraukta savstarpēja apdziedāšanās, nesot līdzī tādus cilvēka sabiedriskus vērtējumus kā bagāts – nabags, skops – dāsns, godīgs – viltīgs u.c.

Turklāt naudas mešanas ieraža kopā ar to pavadošajiem tekstiem uzskatāmi apliecina tās piederību sākuma ritiem, piesaistot arī maģiska rakstura ticējumus par ietekmi uz bērna turpmāko likteni. Tomēr maģiskais domāšanas veids šajā gadījumā ir acīmredzami tendenciozs. Liela vērība naudas mešanu pavadošajās dziesmās pievērsta gan naudas īpašībām, gan mešanas veidam. Piemēram, sastopamies ar ļoti neiecietīgu attieksmi gan pret vara naudu, gan pret tās metējiem. Šādas neiecietības iemesls tiek skaidrots ar maģiska rakstura ticējumu palīdzību:

<i>Metat kūmas, ko mezdami,</i>	<i>Krustatēvi, krustamātes,</i>	<i>Nemetiet, jūs, krusttēvi,</i>
<i>Vara naudas nemetat,</i>	<i>Vara naudu nemetiet;</i>	<i>Kapar' naudas šūpulēi;</i>
<i>Lai manai pādītei</i>	<i>Vara nauda smaga nauda,</i>	<i>Metiet zeltu, sudrabiņu,</i>
<i>Grūti nav dzīvojojot.</i>	<i>Tā guļ bērna pakrūtē.</i>	<i>Lai aug liels krustabērns.</i>
LTdz 24164 V	Tdz 36848	Tdz 36849

Pirmkārt, vara nauda draud atstāt nevēlamu iespaidu uz bērna turpmāko dzīvi. Pirmajā dziesmā nedefinēta grūtuma izpausmē, otrajā un trešajā varētu būt runa par nopietniem veselības traucējumiem vai pat agru nāvi, jo neizaugšanu iespējams interpretēt arī kā nomiršanu bērnībā.

Otrkārt, vara mešanas negatīvās sekas tikpat nopietnā veidā var vērsties arī pret pašu naudas metēju:

*Metat zeltu, sudrabiņu,
Varu vien tik nemetat;
To jūs paši sen zināt,
Kas būs var metējam:
Alvas acis, vara deguns,
Tas būs vara metējam.*

LTdz 24162 K.

Var: K, Z

*Metat zeltu, sudrabiņu,
Varu vien nemetat:
Kas to varu iemetīs,
Tas kā varš norūsēs!*

LTdz 24166 K

Abus tekstus faktiski noslēdz nāvi pareģojošu lāstu formulas, tikai pirmajā gadījumā parasto *svina kāju* vietā sastopamies ar neparasto *vara deguna* pieminējumu. Kas gan varu šajā situācijā padara par tik bīstamu? Tiesa, tas tiek lietots melnajā maģijā, izveidojot analogijas saiti starp vara īpašību sūbēt un dzīvības iznīkšanu, tomēr naudas mešanas situācijā pietrūkst kaut cik nopietna motīva vēlēt otram nāvi. Šķiet, ka šis gadījums attiecināms uz iepriekš minēto tendenciozitāti – kā ekonomisku apsvērumu diktētu mēģinājumu psiholoģiski ietekmēt, manipulēt ar naudas metēju (lietojot viņam atpazīstamas nāves vēlējuma formulas), lai panāktu, ka mazvērtīgā vara vietā tiktu mestas vērtīgās sudraba un zelta monētas. Pārliecību par šādas interpretācijas iespējamību stiprina arī citi teksti, kuros aicina mest apaļu vai līdzenu naudu, tāpat arī tie, kuros augstu novērtējumu gūst naudas mešana neskaitot, vai pamudinājumi to darīt nekavējoties un neraustoties:

*Pazīnu krusttēvu
Bagātu vīru:
Ar visu saujiņu
Naudiņu meta.*

LTdz 24161 V

Var: K

*Metīt, kūmi, cik mazdami,
Nametīt rausteidamīs,
Lai tys jyusu krusta bārns
Rausteidamīs narunoj!*

LTdz 24152 L

*Metat, metat dalderi,
Nekavējat,
Lai pādes zobiņi
Nekavējas!*

LTdz 24153,1K

Visām šī apsveicamajām darbībām ir viena kopīga ievirze – neatstāt cilvēkam laiku, lai apdomātos. Viņš tiek stimulēts rīkoties impulsīvi, bet paredzamās sekas impulsīvai rīcībai ar naudu visdrīzāk ir izšķērdība, nevis taupība.

Nobeigumā daži apkopojoši secinājumi:

1. Nauda ir klātesoša visās nozīmīgākajās krustību ieražās, tomēr informācijas trūkuma vai pretrunīguma dēļ ne vienmēr iespējams izdarīt secinājumus par tās lietojuma raksturu un funkcijām.
2. Krustību rituālā daudz biežāk sastopamies ar tādu naudas lietojumu, kas pilnībā raksturojams kā neekonomisks, nekā ar tādu, kas uzskatāms tikai un vienīgi par ekonomisku.
3. Dažkārt vienā un tajā pašā naudas lietojuma veidā iespējams izdalīt vairākus aspektus – gan ekonomiskus, gan neekonomiskus.
4. Veiktā analīze rāda, ka naudas lietojumu krustību ieražās un dziesmās lielā mērā nosaka krustību piederība tā saucamajiem sākuma ritiem, kuros liela nozīme pievērsta īpašam analogijas principam: kāds iesākums, tāds arī turpinājums. Skatot naudu šajās sakarībās, to iespējams interpretēt kā savdabīgu pirmelementu cilvēka dzīves kosmizēšanā.
5. Krustības kā sākuma rituāls uzrāda lielu maģiskā elementa īpatsvaru, arī neekonomiska naudas lietojuma gadījumos tos iespējams konstatēt samērā lielā daudzveidībā, kas savukārt varētu liecināt par naudas kā vēsturiski salīdzinoši jaunas reālijas spēju pielāgoties arhaiskiem pasaules uztveres un domāšanas modeļiem.

LIETOTIE SAĪSINĀJUMI

LTdz – *Latviešu tautasdziesmas 7 sēj.* R., 1979–2000.

Tdz – *Tautas dziesmas. Papildinājums Kr. Barona "Latvju dainām" 4 sēj.* Sakārt. P. Šmits. R., 1936–1939.

K, Z, V, L – Kurzeme, Zemgale, Vidzeme, Latgale.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Šmidts P. Dažādas naudas mūsu tautas dziesmās. *Etnogrāfisku rakstu krājums*. 2. daļa. R., 1923. 131.–139. lpp.

² Dunsdorfs E. Naudas dziesmas. *Zīle: Apcerējumi par Latvijas vēsturi un sadzīves problēmām*. Stokholma, 1965. 114.–121. lpp. Skat. arī 247. lpp.

³ Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. R., 1999. 123.–142. lpp.; Kursīte J. Mūsdienu naudas mītiskie aspekti. *Materiāli par kultūru mūsdienu Latvijas kontekstā*. Sast. A. Rožkalne. R., 2001. 7.–17. lpp.; Kursīte J. Naudas mītiskie aspekti. *Nauda. Dzīvesstils. Identitāte: LU Zinātniskie raksti*, 629. sēj. Sast. A. Stepčenko. R., 2000. 102.–113. lpp.

⁴ Ermansone I. Naudas kalni latviešu tautas teikās. *Izglītība un Kultūra*. 2000. 29. jūn.

- ⁵ Urtāns J. Naudas mucas avotos pie Latvijas pilskalniem. *Vides Vēstis*. 2001. Nr. 4. 46.–48. lpp.
- ⁶ Tāle I. Paslēptā nauda. *Kultūras krustpunktu meklējumi*. R., 1998. 51.–62. lpp.; Tāle I. Paslēptā nauda: naudas racēja pārbaudījums. *Letonica*. Nr. 5. 2000. 69.–82. lpp.
- ⁷ Sk.: Stepčenko A. Nauda un dzīvesstils. *Nauda. Dzīvesstils. Identitāte: LU Zinātniskie raksti*. 629. sēj. Sast. A. Stepčenko. R., 2000. 56. lpp.
- ⁸ Sk.: Богданов К.А. *Деньги в фольклоре*. Санкт-Петербург, 1995. Стр. 4.
- ⁹ Vīķe-Freiberga V. *Trejādas saules. Kosmoloģiskā saule*. R., 1997. 125., 126. lpp.
- ¹⁰ *Latvju dainas 6 sējums*. Jelgava, 1894. 1. sēj. 271. lpp.
- ¹¹ *Latvju dainas..* 188. lpp.
- ¹² Vēsturiski nauda ir bagātības mantiniece. Folklorā atspoguļo šo pārmantošanu, dažkārt viena teksta ietvaros saucot bagātību par naudu un naudu par bagātību, tomēr pilnībā neidentificējot vienu ar otru.
- ¹³ *Latvju dainas..* 188. lpp.
- ¹⁴ Turpat, 191. lpp.
- ¹⁵ Turpat, 179. lpp.
- ¹⁶ Turpat, 188. lpp.
- ¹⁷ Turpat, 178. lpp.
- ¹⁸ Turpat, 188. lpp.
- ¹⁹ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi 4 sēj.* R., 1941. 4. sēj. 1819. lpp.
- ²⁰ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi..* 1818. lpp.
- ²¹ *Latvju dainas..* 192., 193. lpp.
- ²² Turpat, 192. lpp.
- ²³ Turpat, 194. lpp.
- ²⁴ Turpat, 190. lpp.
- ²⁵ Turpat, 175. lpp.
- ²⁶ Turpat, 181. lpp.

Iveta Tāle

DIE ÖKONOMISCHEN UND NICHTÖKONOMISCHEN ASPEKTE DES GELDES IN DEN LETTISCHEN TAUFLIEDERN UND – RITUALEN

Zusammenfassung

Die Auswahl des Themas ist bedingt durch das aktuelle Interesse der Autorin an der Bedeutung des Geldes in der traditionellen lettischen Gesellschaft und Kultur, wobei die Tauflieder und -rituale ein reichhaltiges, vielfältiges und interessantes Material bieten. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass:

1. Geld bei allen Taufritualen präsent ist, doch wegen mangelnder und widersprüchlicher Informationen ist es nicht immer möglich irgendwelche Schlussfolgerungen bezüglich seines Gebrauchscharakters und seiner Funktion zu ziehen.
2. In den Taufritualen treffen wir weit öfters auf einen Gebrauch des Geldes, der als nichtökonomisch bezeichnet werden kann, statt eines, der ausschliesslich als ökonomisch bezeichnet werden kann.
3. Bisweilen sind in einem und demselben Geldritual mehrere Aspekte zu erkennen – sowohl ökonomische, als auch nichtökonomische.
4. Die Analyse zeigt, dass der Gebrauch des Geldes in den Taufritualen und -liedern in grossem Masse bestimmt ist durch die Zugehörigkeit der Taufe zu den sog. Anfangsriten, in denen grosse Bedeutung dem besonderen Analogieprinzip beigemessen wird: wie der Anfang, so die Fortsetzung. Betrachtet man das Geld in diesem Zusammenhang, kann man es als ein eigenartiges Ursprungselement bei der Kosmosbildung des menschlichen Lebens ansehen.
5. Als Ursprungsritual zeigt die Taufe ein grosses Eigengewicht des magischen Elements auf. Auch in den Fällen des nichtökonomischen Geldgebrauchs kann man es in einer recht grossen Vielfalt feststellen, was seinerseits über die Fähigkeit des Geldes – als einer geschichtlich jungen Realie – zeugen wurde sich den archaischen Weltauffassungs- und -denkmodellen anzupassen.

Juris Urtāns

VIDZEMES MULDAKMEŅI

Muldakmeņi ir viens no Latvijas seno kultakmeņu veidiem. Muldakmeņu nosaukums ceļas no akmeņos ieveidotā raksturīgā garenā iedobuma, kas atgādina muldu. Latviešu valodā vārdam “mulda”, kuram, šķiet, ir vāciska izcelsme, paralēli lieto vārdu “abra”. Piemēram, Aizkraukles Meļķītāru muldakmens izcelšanās teikā norādīts, ka sieva pār purvu gan nesusi muldu, bet turpat iekavās mazāk zinošiem paskaidrots, ka tā ir bijusi abra. Akmens, kas izcēlies no muldas (abras), palicis purvā, bet purvs iesaukts par Muldas purvu¹ (skat. tālāk pilnu teikas tekstu). Par “muldu” tautā saukti iedobumi Lauberes Liepiņū² un Patkules Īvānu akmeņos³. Pirmais muldakmeņus kā raksturīgu Latvijas dobumakmeņu veidu 1974. gadā nodalīja un plašāk aprakstīja A. Caune. Tolaik viņam bija zināmi astoņi šī veida kultakmeņi, kas visi atradās Vidzemē⁴. Vēlākos gados ir iegūta informācija par citiem, iepriekš nezināmiem muldakmeņiem, arheoloģiskie izrakumi ir izdarīti pie trijiem muldakmeņiem – Aizkraukles Meļķītāru⁵, Plāņu Gulbīšu⁶ un Priekuļu Ģūģeru akmeņiem⁷, – un tas ļauj uz šo kultakmeņu veidu paskatīties ar jaunu skatu.

Patlaban Latvijā ir reģistrēti 16 tādi dobumakmeņi, kurus varētu pieskaitīt muldakmeņiem. No 16 dobumakmeņiem par drošiem muldakmeņiem atzīstami deviņi dobumakmeņi; gandrīz visi tie ir saistīti arī ar raksturīgo folkloru un nosaukumiem. Visi muldakmeņi situēti Vidzemē un raksturo tiešo šo Latvijas novadu.

Identificējot muldakmeņus kā senās kulta vietas, jāsastopas ar tām pašām problēmām, kā identificējot citu veidu Latvijas senās kulta vietas⁸. Muldakmeņu gadījumā drošākās liecības to identificēšanai ir vēstījfolkloras teksti, kuri pierakstīti laikā līdz vismaz Otrajam pasaules karam un kuros stāstīts par muldakmeņu izmantošanu ziedošanas un citās tradīcijās. Ar muldakmeņiem arī saistās teikas par Velna darbošanos, kas ļauj muldakmeņus pieskaitīt arī mītoloģiskajiem akmeņiem. Tikai

dobuma esamība kādā akmenī vēl nav droša liecība par akmeni kā senu kultakmeni. Piemēram, šādi tikai pēc iedobuma esamības kā kulta akmens ir atributēts Matišu Greižu akmens⁹. Priekuļu Ģūģeru akmeni muldakmeņiem ļauj pieskaitīt ne tikai dobums, bet arī arheoloģiskajos izrakumos iegūtās liecības¹⁰.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Vidzemes muldakmeņu izplatība. 1 – Aizkraukles Meļķitāres; 2? – Apes Lūšakrogs; 3? – Pociems; 4? – Bērzaunes Kapmuiža; 5? – Liezeres Puļķi; 6 – Ļaudonas Jaunzemji; 7 – Patkules Īvāni; 8 – Allažu Černauskas; 9 – Lauberes Ančiņi; 10 – Lauberes Liepiņas; 11 – Rembates Sietiņi; 12? – Launkalnes Emīļi; 13 – Plāņu Gulbiši; 14? – Matišu mācītājmuiža; 15? – Matišu Greiži; 16 – Priekuļu Ģūģeri.

Distribution of stones with through marks in Vidzeme

1. tabula. Muldakmeņu un muldu izmēri

Nr. kar- tē	Akmens (ar “?” apzīmēti nedroši muldakmeņi)	Akmens garums (m)	Akmens platums (m)	Akmens augstums (m)	Mul- das garums (m)	Muldas platums (m)	Muldas dzi- ļums (m)	Piezīmes
1.	Aizkraukles Meļķitāres	4,9	3,7	2,8	2,0	0,5	0,2	
2.	Apes Lūšakrogs ?	2,4	1,7	0,3–0,8	?	?	?	Virspusē liela, lēzena iedobe
3.	Pociems ?	~4	~2	1,75	?	?	?	Garens iedobums
4.	Bērzaunes Kapmuiža ?	?	?	?	?	?	?	Muldveida iedobums
5.	Liezeres Pulķi ?	2,7	2,0	~0,5	?	?	?	Muldveida iedobumi ?
6.	Ļaudonas Jaunzemji	3,8	2,65	1,9	1,6	1,4	0,4–0,5	Akmenim daļa nošķelta
7.	Patkules Īvāni	3,2	2,4	?	1,0	0,3	0,04	
8.	Allažu Černauskas	5,2	4,6	1,7	1,0	0,5	0,07	Akmenī iekalts uzraksts “ZALĶKALNS”
9.	Lauberes Ančiņi	5,1	4,3	1,9	1,25	0,5	0,12	
10.	Lauberes Liepiņas	2,5	2,2	1,0	1,25	0,5	0,18	
11.	Rembates Sietiņi	5,7	4,7	1,9	2,0	0,9	0,27	
12.	Launkalnes Emīļi ?	3,3	2,9	0,8	1,1	0,7	0,12	Lēzens iedobums
13.	Plāņu Gulbiši	4,8	2,8	0,65	1,3	0,6	0,13	
14.	Matīšu mācītājmuiža ?	3,3	2,6	1,0–1,1	1,45	0,55–0,65	0,13	Plaisa akmenī un iedobums
15.	Matīšu Greiži ?	5,3	5,1	1,2	~0,4	?	?	Lēzens, garens iedobums
16.	Priekuļu Ģūģeri	2,2	1,9	1,3	0,9	0,7	0,20	Akmens tagad pārvietots

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ļaudonas Jaunzemju akmens.
Jaunzemji stone in Ļaudona

No 16 Vidzemes muldakmeņiem autentiskajā tautas tradīcijā, respektīvi, līdz Otrajam pasaules karam pierakstītajos tekstos pieci muldakmeņi ir saistīti ar ziedošanas un citiem ritiem (Aizkraukles Meļķītāru, Sarkaņu Īvānu, Lauberes Ančiņu, Lauberes Liepiņu, Plāņu Gulbīšu akmeņi) un tād būtu uzskatāmi par samērā drošiem kultakmeņiem. No 16 muldakmeņiem ar mītoloģiskā personāža Velna darbošanos ir saistīti seši akmeņi (Aizkraukles Meļķītāru, Liezeres Puļķu, Sarkaņu Īvānu, Lauberes Ančiņu, Rembates Sietiņu, Matīšu mācītājmuižas akmeņi); no tiem trīs ir saistīti arī ar ziedošanas tradīcijām (Aizkraukles Meļķītāru, Sarkaņu Īvānu, Lauberes Ančiņu akmeņi). Secinoši no 16 muldakmeņiem ar ziedošanas vai Velna darbošanās tradīcijām ir saistīti astoņi akmeņi. Vēl par trijiem citiem akmeņiem ir nenoteiktas arheoloģiskās vai rakstīto avotu liecības: pie Ļaudonas Jaunzemju akmens, kurā ievaidots neregulārs, garens iedobums, konstatētas senatnē kurta ugunsкура pēdas,¹¹ kas varētu būt saistītas ar akmens sakrālo izmantošanu, Allažu Černauskus akmeņi ar garenu iedobumu varētu būt saistāms ar Allažu draudzes 1739. gada vizitācijā minēto lielo akmeni, pie kura zemnieki esot ziedojuši¹², bet

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ļaudonas Jaunzemji. Ugunsritu paliekas pie akmens izraktās bedres profilā.
Jaunzemji homestead in Ļaudona. The remains of fire rituals can be seen in the profile of the hole dug near the stone

pie Priekuļu Ģūģeru akmens arheoloģiskajos izrakumos konstatēja vāji izteiktu kultūrslāni, bezripas trauku lauskas un pie paša akmens – ogļītes¹³. Deguma pēdas konstatētas arī pie Allažu Černausku akmens¹⁴. Secinot, no 16 muldakmeņiem vismaz par 11 akmeņiem ir vairāk vai mazāk drošas folkloras, arheoloģiskās vai rakstīto avotu liecības, ka tie būtu uzskatāmi par kultakmeņiem; par samērā drošiem muldakmeņiem būtu uzskatāmi deviņi akmeņi. Pārējos akmeņus pieskaitīt muldakmeņiem pieļauj akmeņos vērojamā raksturīgā iedobuma veids; citu liecību par šiem akmeņiem kā muldakmeņiem un attiecīgi arī kultakmeņiem nav.

Vidzemes muldakmeņi pēc saviem izmēriem, tradīcijām, folkloras liecībām un citām pazīmēm daudzos gadījumos ir līdzīgi citiem Vidzemes dobumakmeņiem, piemēram, bļodakmeņiem vai arī akmeņiem bez īpašām apstrādes pazīmēm. Muldakmeņu izdalīšanu atsevišķā grupā ļauj to dobuma veids, lai gan pāreja no muldasveida iedobuma uz neregulāras formas bļodas formas dobumu ir relatīvi nosacīta. Tuvi muldakmeņiem ir arī akmeņi, kuriem visa virsma ir lēzeni ieliekta. Atzīmējams vienīgi tas, ka ar Vidzemes bļodakmeņiem tomēr saistās nedaudz citas tradīcijas, bet šo tradīciju apskats nav šī raksta uzdevums.

No 16 Vidzemes muldakmeņiem izmēri ir zināmi 15 akmeņiem, bet muldas izmēri ir zināmi 13 akmeņiem (1. tab.). Dažos gadījumos iedobums šajos akmeņos tikai attāli atgādina muldu (Liezeres Puļķu, Allažu Černausku, Matīšu mācītājmuižas akmeņi), tomēr vēl mazāk šie iedobumi atgādina bļodu. Ļoti iespējams, ka muldakmeņiem pieskaitāmi vēl arī citi Vidzemes akmeņi, par kuriem kā kultakmeņiem tautas tradīcijā ir zudusi un kuru pieskaitīšanu muldakmeņiem pieļauj vien to iedobuma veidojums. Arī no šajā rakstā apskatāmajiem 16 muldakmeņiem septiņi ir uzieti nejauši, par tiem nav folkloras liecību, un to pieskaitīšana muldakmeņiem, izņemot Priekuļu Ģūģeru akmeni, par kura iespējamo sakrālo raksturu liecina arheoloģiskie izrakumi, var būt diskutējama. Pilnīgi noteikti, ka Vidzemē ir arī citi akmeņi, kuriem ir mazāk vai vairāk raksturīgi muldasveida iedobumi, tomēr par šiem akmeņiem nav zināmas tradīcijas, un tāpēc to atklāšana ir pakļauta virknei nejaušību.

Kopumā Vidzemes muldakmeņi raksturojami kā lielu izmēru akmeņi, kuru garums un platums gandrīz vienmēr pārsniedz 2 metrus. Akmeņu garums ir no 2,4 m līdz 5,7 m, parasti ap 3 – 4, platums no 1,7 līdz 5,1 m; parasti ap 2,5 – 3,5 m, augstums virs zemes no 0,3 līdz 2,8 m; parasti ap

1 – 1,5 m (1. tab.). Muldakmeņiem kā tādiem nav īpaši mākslīgi veidota forma; tie ir dabīgi lielāka izmēra laukakmeņi. Divos gadījumos (Aizkraukles Meļķītāru, Patkules Īvānu akmeņi) vieglākai uzkāpšanai akmens mugurā vienā akmens šķautnē ievēdoti divi pakāpieni, tomēr nav skaidrs, vai tā būtu tieši muldakmeņu raksturojoša akmens izveides tradīcija, jo pakāpieni ir iekalti arī citos Latvijas akmeņos, piemēram, Nīcgales Lielajā akmenī, Cirstu Sīļu Badakmenī un Matkules Velnakmenī. Jāatceras arī, ka nepārveidotu akmeņu parametru izmērīšana, trūkstot noteiktam atskaites punktam, dažādiem mērītājiem vai pat vienam un tam pašam mērītājam tikai dažādos laikos bieži dod atšķirīgus rezultātus. Tas attiecas arī uz muldakmeņu mērīšanu. Apkopojot arhīva dotumus par Aizkraukles Meļķītāru akmens augstumu, noskaidrojās, ka akmens augstums ir novērtēts no 3 metriem līdz pat 7 metriem. Dažādās publikācijās dotie akmens augstuma mēri ir visai atšķirīgi. Mazākais augstums ir 2,6 m, lielākais – 4,25 m.

Muldakmeņu virsmā vai nolaidenajos sānos, izmantojot dabīgus iedobumus vai izbirkumus, parasti samērā raupji ir ievēdota muldasveida iedobums. Dažos gadījumos, kur mulda ir veidota rūpīgāk (Aizkraukles Meļķītāru, Patkules Īvānu akmeņi), arī muldas izmēri ir precīzāk nosakāmi. Citos gadījumos mulda veidota visai pavisai, un reizēm pat nav iespējams droši noteikt, vai un cik lielā mērā cilvēks ir pārveidojis akmeni, lai tajā ievēdotu iedobumu (Allažu Černausku, Matīšu mācītājmuižas, Priekuļu Ģūģeru akmeņi). Muldasveida iedobumiem raksturīgs ir to iegarenais veids. Apkopojot muldasveida iedobumu izmērus, noskaidrojās, ka mulda ir no 1 līdz 2 m gara; parasti ap 1 – 1,5 m gara, no 0,3 līdz 1,4 m plata; parasti ap 0,5 m plata un no 0,04 līdz 0,5 m dziļa; parasti ap 0,2 m dziļa (1. tab.). Muldu izmērus noteikt ir vēl grūtāk, nekā tas ir akmens izmēriem.

Muldakmeņus kā senās kulta vietas visvairāk un vislabāk raksturo vēstītājfolklorā, kas par šiem akmeņiem pierakstīta. Izmantojot folkloru kā vēstures avotu, tomēr ir jāatceras šī avota savdabība un nosacītība; folklorā nav uzlūkojama par drošu vēstures avotu.

Vistiešāk muldakmeņus kā kulta vietas raksturo ziņas par ziedošanu. Vairāku muldakmeņu nosaukumos ir vārds “upuris”, kas liecina par akmeņu kā upurēšanas jeb ziedošanas vietu izmantošanu (Aizkraukles Meļķītāru, Patkules Īvānu, Lauberes Ančiņu, Plāņu Gulbišu akmeņi). Ziedošanu pie muldakmeņiem apliecina arī vairāki citi pieraksti. Tā pie Lauberes Liepiņu akmens “*senlaikos upurējuši*”¹⁵. Ziedošana apliecināta arī pie Plāņu Gulbišu akmens.

Novadpētnieks H. Skujiņa 1928. gadā par šo akmeni atzīmēja, ka *“pie akmeņa veci cilvēki nesuši ziedus”*¹⁶. H. Skujiņa fiksēja arī 73 gadus vecā Jēkaba Baltiņa (*“pie šā akmeņa esot nesuši ziedus”*) un 60 gadus vecā Jāņa Blusas (*“pie akmeņa esot vecos laikos nesuši ziedus”*) stāstījumus par ziedošanu¹⁷. Ziedošana pie Plāņu Gulbišu akmens notikusi vēl pirms apmēram 100 gadiem (*“vēl 1900-to gadu sākumā veci ļaudis ziedojuši pie akmeņa monetas un lentes.”*¹⁸). Par ziedošanu pie Patkules Īvānu akmens liecina J. Jaunzema 1937. gada pieraksts, ka *“Īvānu saimnieka māte atceroties, ka šeit vasaras naktīs (pagājušā gadsimta vidū) nesti ziedokļi, rudzu vārpas, olas, ogles. Tikai šie ziedokļi likti pie akmeņa un nevis muldā”*¹⁹. Jau 19. gadsimta beigās par Aizkraukles Meļķītāru akmeni fiksēts nostāsts, ka *“senāk šejienieši ziedojuši uz šā akmeņa ik gadus labību no pirmā kūluma, arī ēdienus”*²⁰. E. Tabāka 1928. gadā pierakstīja ziņas, ka *“veci cilvēki viņu (Aizkraukles Meļķītāru akmeni – J.U.) sauc par senču dievnamu, kur upurējuši”*²¹. 1931. gadā J. Jaunzema ziņojumā par Meļķītāru Muldas akmeni teikts: *“Par šo akmeni apkārtējie iedzīvotāji stāsta nostāstus kā par senu upuru akmeni. Vēl 19. g. simteņa piecdesmitos gados daudzreiz rītos atraduši pie un uz akmeņa ziedokļus kā ogles, labības vārpas, sviestu.*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Plāņu Gulbišu akmens.
Gulbiši stone in Plāņi

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Allažu Černausku akmens.
Černauski stone in Allaži

Dažreiz akmens bijis apliets ar pienu."²² 1983. gadā J. Urtāna vadībā pie Plāņu Gulbišu akmens 1,5 kv. m platībā veiktie nelielie arheoloģiskie pārbaudes izrakumi²³ parādīja, ka zeme ap akmeni ir tumšāka, ar deguma pēdām. To varētu skaidrot tā, ka pie akmens kādreiz zemē ir ierakti organiskas izcelsmes ziedojumi. Literatūrā ir norāde, ka Plāņu Gulbišu mežā tā sauktajās Jura baznīcas drupās (Jura jeb Jurgā baznīca, arī Gulbišu senkapi ir aizsargājams arheoloģijas piemineklis – akmenskrāvuma senkapi), kas atrodas netālu no jau aprakstītā Gulbišu Upurakmens, esot vēl kāds cits akmens ar trijiem iedobumiem, tomēr šķiet, ka šis akmens uzskatāms par pārpratumu²⁴, un domājams, ka ziņas attiecas jau uz iepriekš aprakstīto Gulbišu Upurakmeni. Par ziedošanu pie akmens, kas, iespējams, ir Allažu Černausku akmens, liecina 1739. gada Allažu draudzes vizitācijas protokols, kurā teikts, ka Allažos esot liels akmens, pie kura no zemēm nākušie zemnieki ziedojo²⁵.

Ar muldakmeņiem ir bijuši saistīti vēl arī citi riti, tomēr to esamība pēc pieejamiem avotiem ir tikai nojaušama. Tā par Lauberes Ančiņu akmeni

A. Gusars 1932. gadā pierakstīja saimnieka T. Āboliņa teikto, ka *“viņa bērna gados ap akmeni vakaros sapulcējušies ļaudis un kūruši uz tā uguni”*²⁶. Ar iespējamiem ugunsritiem ir bijis saistīts arī Aizkraukles Meļķītāru, Allažu Černauskū, Plāņu Gulbīšu un Priekuļu Ģūģeru akmeņi, jo pie šiem akmeņiem konstatētas degumu pēdas. Tekstā par Patkules Īvānu akmeni teikts, *“ka tur bijuši elku dievi un tos gājuši pielūgt”*²⁷. Jau 1894. gadā par šo akmeni fiksēts nostāsts, ka *“Agrāk dievainēs pie šī akmeņa esot ziedots gariņiem. Bet par to ticis paziņots kungam, kas tad to stingri noliedzis”*²⁸. Par Aizkraukles Meļķītāru akmeni teikts, ka *“dažreiz akmens bijis apliets ar pienu.. Dažreiz, arī vēl pirms kara, Jāņa vakaros pie akmeņa nākuši līgot un kūruši uguni pie tā”*²⁹ un ka *“Meļķītāru māju saimnieks Kāpostiņš stāsta, ka esot apkārtņē tradīcijas, ka pie minētā akmens ļaudis gājuši lūgt Dievu”*³⁰. Pie Aizkraukles Meļķītāru akmens arheoloģisko izrakumu gaitā akmens ziemeļu pusē 0,3 – 0,7 m dziļumā tika atsegts slīpi likts 0,01 – 0,04 m biezš un ap 0,5 kv. m plašš māla mākslīgs klājums, ap kuru bija deguma pēdas. Iespējams, ka māla klājums uzrādīja vietu, kur pie akmens tika veikti ziedošanas riti³¹.

Reljefāk izdalās tās tradīcijas, kuras raksturo muldakmeņus kā ārstniecības vietas. Tā Plāņu Gulbīšu akmens apkārtņē bija pazīstams arī kā ārstniecības

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Aizkraukles Meļķītāru akmens.
Meļķītāri stone in Aizkraukle

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Aizkraukles Meļķītāru akmens. Degušā māla klonā griezumā.
Meļķītāri stone in Aizkraukle. Section of the burnt clay floor.

vieta, jo ūdeni, kas no lietus sakrājies iedobumā, “*veci ļaudis lietojuši priekš acu ārstēšanas*”³². H. Skujiņa pierakstījis arī, šķiet, jau pieminētā Jēkaba Baltiņa (J. Baltiņa) stāstījumu par akmens dobuma ūdens izmantošanu ārstniecībā: “*Ka nu no lieta iedobumā ielījis ūdenc, ta ar to ūdeni mazgāši aces un kam viņas slimas bīš – tūli palikušas vesalas.*”³³ Akmens dobuma ūdens izmantošana ārstniecībai, šķiet, nav izbeigusies līdz pat mūsdienām. 1983. gadā, kad pie akmens tika izdarīti arheoloģiskie pārbaudes izrakumi, muldas, kurā uzkrājas lietus ūdens, spraugās tika atrastas vairākas tur iebāztas 20. gadsimta 60. un 70. gadu monētas, kas uzlūkojamas par ziedojumiem. 1977. gadā, apsekojot akmeni, akmens uzrādītāja Skaidrīte Dūmiņa neļāva savam līdzī atskrējušam sunim iekāpt akmens dobumā, jo tā esot svēta vieta³⁴. Ārstniecībā izmantots arī ūdens no Aizkraukles Melķītāru akmens muldas. J. Danovskis 1931. gadā liecināja, ka “*vēl samērā nesen ļaudis smēluši muldā sakrājušos lietus ūdeni ārstniecībai un metuši muldā naudas gabalus*”³⁵.

Kopumā var secināt, ka pie Vidzemes muldakmeņiem ir ziedots. Ziedojumi parasti izdarīti ne akmens muldā, bet gan pie akmens. Ziedotas ir sīkas monētas vai ēdamās lietas. Tradīcija, kam ziedots, ir pagaisusi – garāmejot tiek pieminēti elka dievi, gariņi, Dievs. Būtiskāka un vairāk saglabājusies liekas tradīcija, ka muldā sakrājies lietus ūdens tiek izmantots ārstniecībā; tiek pieminēta acu izārstēšana.

Bez nostāstiem, kuros apliecināta muldakmeņu kā kulta vietu izmantošana, par šiem pašiem akmeņiem ir fiksēti vēl citi teiku sižeti, no kuriem reljefāk iezīmējas ar Velna darbošanos saistītās teikas. Teikās Velna darbošanās apliecināta pie sešiem muldakmeņiem.

Liezeres Puļķu akmens dobumi radušies no Velna iesēdējumiem. Akmens tuvumā Velns mulķojis garāmbraucējus³⁶. Rembates Sietiņu Velna akmeni Velns esot nesis³⁷. Velns ir pārvietojis arī akmeni, kas atrodas pie Matīšu mācītājmuižas. Ar šo akmeni Velns gribējis aizsprostot Matīšu baznīcas durvis, bet Velna darbošanos iztraucējusi gaiļa dziesma³⁸. Velns klēpī nesis arī Lauberes Ančiņu akmeni, bet Velna darbošanos iztraucējusi gaiļa dziedāšana³⁹. Zem Patkules Īvānu akmens paslēpto naudu Velns reizēm kaltējis⁴⁰. Pēc citiem nostāstiem dobumu jeb muldu akmeni iesēdējis Velns, kurš akmens dobumā arī kalis naudu⁴¹. Iedobuma izcelsme šajā akmenī ir tikusi saistīta ar Joda vājāšanu; dobumu izspēris Pērkons⁴². Pēc citas teikas Velns pēc pāršanās Īvānu pirtiņā, uz akmens sēdēdams, sukājis bārdus⁴³. Arī Aiz-

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Liezeres Pulķu akmens.
Pulķu stone in Liezere

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Akmens pie Matīšu mācītājmuižas.
A stone near Matīši rectory

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Patkules Īvānu akmens.
Īvāni stone in Patkule

kraukles Meļķītāru akmens teikās ir saistīts ar Velna darbošanos; Velns tuvējā purvā smēlis ūdeni un mazgājies akmens muldā. Ar laiku ezers izsmelts, un tad Velns aizgājis uz citu vietu⁴⁴. Vēl par Aizkraukles Meļķītāru akmeni fiksēti vairāku nostāstu un teiku fragmenti. Vēl kāda teika stāstījusi, ka bijusi viesuļvētra un Velna mātei nācies dzemdēt bērnu, bet nav bijis, kur to nomazgāt. Tad viņa izrāvusi akmenī muldu un vienu akmens stūri līdzās muldai, paveca sieva būdama, nolīdzinājusi sēdēšanai⁴⁵. Domājams, ka ar Velna darbošanos saistāma vēl kāda interesanta teika, kuru būtu vērts citēt. Šo teiku 1926. gadā Jaunjelgavā pierakstīja E. Zemture. Teika pirmo reizi publicēta 1961. gadā; pēc tam tā vairākkārt pārpublicēta.

“Tas bijis tā: senos, senos laikos, kad mājām vēl nebija logu, istabās krāšņu un ļaudis vispārīgi valdīja tumsība un mānītība, aiz Muldas purva dzīvojis viens gudrs vīrs. Tam mājās jau bijis lūks ar aiztaisāmām durvīm loga vietā, un istabas vidū bijusi liela radžu krāsns. Tur viņš cepis maizi, un arī apkārtējie ļaudis tur nākuši cept. Kādreiz vēlā rudens naktī, kad purvā kokos jau vaidējuši ūpi un apkārt klīduši vēji, sasildīties meklēdami, kāda sieva gājusi, nesdama smagu maizes muldu (abru), pār purvu uz gudrā kaimiņa māju maizi cept. Nakts bijusi ļoti tumša. Lijis smalks lietiņš. Baigi kliegušas pūces, un žēli vaidējuši ūpi. Purvā valdījis nakts baigums. Sievai nesamais palicis ļoti smags. Kājas stigušas purva dūņās. Liela noguruma pārņemta, sieva iesaukusies: “Vai tad pats Velns nevarēja paraut to muldu ar visu purvu!” Tūdaļ mulda nogrimusi.

Sieva ar mokām iztikusi laukā no mukulāja purva un aizkūlusies līdz gudrajam kaimiņam, kur pavadījusi nakti. Otrā rītā atpakaļ ejot, tai vietā, kur mulda nogrimusi, bijis liels akmens, kura viens gals mazliet augstāks un vidus ar padziļu dobi. Akmens atgādinājis maizes muldu (abru) ar pāri līstošu miklu, kāpēc arī purvu nosaukuši par Muldas purvu."⁴⁶

Ar Velna darbošanos saistītās teikas ļauj vismaz daļu no Vidzemes muldakmeņiem uzskatīt par mītoloģiskiem akmeņiem. Ar Velna darbošanos saistīto objektu tradīciju izcelsme varētu būt visai sena, katrā ziņā agrāka par šo akmeņu vai to tuvākās apkārtnes izmantošanu ziedošanas tradīcijās.⁴⁷

Cits visai tradicionāls teiku loks, kas arī saistīts ar Vidzemes muldakmeņiem, ir teikas par paslēptu naudu. Par Lauberes Ančiņu akmeni kādreiz stāstīts, ka "*zem akmeņa vecos kara laikos zelts paglabāts, ko varot rakt tikai pusnakts stundā*"⁴⁸. Ar naudas teikām ir bijis saistīts Patkules Īvānu akmens. Zem akmens esot kara laikos paslēpta nauda, kuru varot atdabūt, ja atdodot brangāko vērši⁴⁹. Šī tipa teikas veido izplatītu teiku loku, kas ir saistīts ar seniem ticējumiem⁵⁰. Paslēpto naudas mucu esot arī mēģināts atrakt vai arī akmeni ar ķēdēm novilkt nost no naudas mucas, tāpēc akmens tuvākā apkārtnē esot bijusi stipri sarakņāta⁵¹.

Astoņiem no 16 muldakmeņiem ir zināms tikai konkrētam akmenim raksturīgs nosaukums; pārējiem sešiem akmeņiem to iespējamais senais nosaukums nav zināms vai arī tāds nav bijis. Kopējais muldakmeņu dažādu nosaukumu variantu skaits ir astoņpadsmit.

2. tabula. **Muldakmeņu nosaukumu varianti**

Akmens	Nosaukumu varianti
Patkules Īvāni	Upuru akmens, Velnakmens, Lielais akmens, Leišu kārkla akmens
Aizkraukles Melķitāres	Upurakmens, Svētais akmens, Velnakmens, Muldakmens
Liezeres Puļķi	Velna akmens, Strupaušu akmens
Rembates Sietiņi	Velna akmens
Lauberes Ančiņi	Upuru akmens, Velna klēpis, Lielais akmens
Matīšu mācītājmuiža	Velna nestais akmens
Plāņu Gulbiši	Upuru akmens, Senču akmens
Allažu Černauskas	Lielais akmens

Par noteiktām ziedošanas tradīcijām liecina muldakmeņu nosaukumi *Upuru akmens* vai *Upurakmens* (Patkules Īvāni, Aizkraukles Meļķītāres, Lauberes Ančiņi, Plāņu Gulbiši). Saistībā ar ziedošanas tradīcijām būtu skaidrojams arī nosaukums *Svētais akmens* (Aizkraukles Meļķītāres) un, iespējams, arī nosaukums *Senču akmens* (Plāņu Gulbiši). Nosaukumi, kurā parādās Velna vārds, muldakmeņiem ir visai izplatīti. Šie nosaukumi ir doti tiem muldakmeņiem, kuri teikās ir saistīti ar Velna darbošanos (Patkules Īvāni, Aizkraukles Meļķītāres, Liezeres Puļķi, Rembates Sietiņi, Lauberes Ančiņi, Matīšu mācītājmuiža). Akmens izmēri varētu būt ietekmējuši nosaukuma *Lielais akmens* veidošanos (Patkules Īvāni, Lauberes Ančiņi, Allažu Černauskas), bet ievēidotā mulda – nosaukuma *Muldakmens* izveidošanos (Aizkraukles Meļķītāres). Paliek neizskaidrots savdabīgais Patkules Īvānu akmens nosaukums *Leišu kārkla akmens*, kas fiksēts jau 1894. gadā,⁵² bet vēlākajos tekstos šāds nosaukums vairs neparādās. Liezeres Puļķu akmens nosaukumi un orientieri ir sastopami vairākos variantos: gan akmens *Ozolmuižas pagastā, netālu no Cilmiņas upītes*⁵³ (pēc garām tekošās upītes nosaukuma), gan *Strupaušu akmens* (pēc bijušā Puļķu māju saimnieka J. Strupauša uzvārda)⁵⁴, gan arī kā akmens starp Tīrumnomaļiem un Puļķiem (pēc tuvumā esošām mājām)⁵⁵. Nosaukumu un orientieru dažādība ir likusi A. Caunem šeit saskatīt pat trīs atšķirīgus dobumakmeņus⁵⁶.

Vidzemes muldakmeņi izplatīti Vidzemes centrālajā daļā galvenokārt Madonas, Aizkraukles un Rīgas rajonos. Arī Vidzemes nomalēs ir sastopami muldakmeņi, tomēr šie akmeņi vairs nav droši pieskaitāmi muldakmeņiem. Izņēmums ir Plāņu Gulbišu akmens, kas atrodas atstatāk no galvenā Vidzemes muldakmeņu areāla. Vidzemes muldakmeņi lielāko tiesu nav tieši saistīti ar kādiem citiem senvēstures pieminekļiem. Izņēmums ir Aizkraukles Meļķītāru akmens, kura tuvumā esot bijis veselības avots un upurozols. Avota un ozola vieta vēl bija sazimējama 20. gadsimta 50. gadu beigās;⁵⁷ mūsdienās šīs vietas nav lokalizētas. Priekuļu Ģūģeru akmens atrodas līdzās pazīstamajam 8. – 12. gadsimta Ģūģeru kapulaukam, kas savukārt ierīkots kādas somu kopienas agrā un vidējā dzelzs laikmeta apmetnes teritorijā.⁵⁸

Muldakmeņu datējums nav droši nosakāms. Iespējams, ka agrākais tradīciju slānis muldakmeņiem ir saistīts ar mītoloģisko personāžu Velnu, un šis tradīciju slānis var būt visai sens. Par muldakmeņu izmantošanas

tradīcijām dzelzs laikmetā varētu liecināt triju bezripas trauku lausku atradums pie Priekuļu Ģūģeru akmens un akmens novietne līdzās agrā un vidējā dzelzs laikmeta apmetnei un vidējā un vēlā dzelzs laikmeta senkapiem. Savukārt muldakmeņu izmantošana ziedošanas un ārstniecības tradīcijās, šķiet, ir daudz vēlāka un būtu saistāma ar pēdējiem gadsimtiem. Arheoloģiskie izrakumi pie Aizkraukles Melķītāru un Plāņu Gulbīšu akmeņiem nav devuši par 19. – 20. gadsimtu agrākus atradumus. Tradīciju pieraksti apliecina, ka muldakmeņu izmantošana ziedošanai un citiem rītiem bija aktuāla vismaz vēl 19. gadsimta vidū, kad jau bija iestāties šādu tradīciju noriets, tāpēc varētu pieņemt, ka muldakmeņi tikuši izmantoti arī agrākajos gadsimtos. Par to varētu liecināt arī Allažu draudzes 1739. gada vizitācijā minētais lielais akmens, pie kura zemnieki esot ziedojuši⁵⁹. Pieļaujams, ka vizitācijā minētais lielais akmens būtu vienādojams ar Allažu Černauskus akmeni.

Latvijas teritorijā iezīmējas vēl vismaz divi apmēram šajā pat laikā izmantoto kultakmeņu veidi, kas saistīti ar noteiktu areālu: cilindriskie dobumakmeņi ar cilindrveida dobumu Kurzemes dienvidos un dienvidrietumos un Lietuvas ziemeļrietumos (datējami ar 15.–18. gadsimtu), respektīvi, seno kuršu teritorijā⁶⁰ un akmeņi ar noapaļotu konusveida iedobumu jeb kausakmeņi Zemgalē un Lietuvas vidienes ziemeļu daļā (datējami ar 16.–18. gadsimtu), respektīvi, seno zemgaļu teritorijā⁶¹. Šķiet, ka šajā laikā Latvijas teritorijā bija noteiktas teritoriālas tradīcijas kultakmeņu mākslīgajam izveidojumam; Vidzemē seno latgaļu teritorijā tie bija muldakmeņi, kuru izcelsme, iespējams, ir saistīta ar daudz agrākiem laikiem. To lietošanā nav vairs nosakāmas kādas īpašākas tradīcijas. Šķiet, ka tie, tāpat kā iepriekš minētie dobumakmeņi, izmantoti, lai jau jaunākos laikos izlūgtos auglību un zemnieku saimniecības vispārējo labklājību. Muldakmeņu tehniskajai izveidei nebija nepieciešamas lielākas iemaņas vai īpaši instrumenti, un akmeņos muldas varēja ievēdot arī vietējie dzirnu kalēji jeb dzirkaļi.

LITERATŪRA

- Apala Z. Gūģeru arheoloģiskā kompleksa izpēte. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu 1990. un 1991. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1992. 8.–15. lpp.
- Avotiņa R. *Madonas rajons. Kalni. Upes. Ezeri. Purvi. Meži. Ģeogrāfiska vietvārdu vārdnīca*. R., 1999.
- Avotiņš V., Lukss I. *No Burtniekiem līdz jūrai*. R., 1999.
- Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli. Izraksti par jautājumu: kristīgās ticības cīņa ar latvju tautas reliģiju*. R., 1931.
- Caune A. Latvijas dobumakmeņi. *Arheoloģija un etnogrāfija*. XI laidieni. R., 1974. 89.–98. lpp.
- Daugavkrastu pieminekļi. Ceļvedis*. Koknese, 1989.
- Graudonis J., Urtāns V. *Senatnes pēdās*. R., 1961.
- Jakubčenko L. Ūdensmeitu un mantas akmeņi – maz pētītas Latvijas mitoloģisko akmeņu grupas. *Dabas un vēstures kalendārs 1998*. R., 1997. 147.–151. lpp.
- Kurcalta E. Teiku vainags ap Burtnieku ezeru. *Ceļi*. VIII sēj. R., 1937. 96.–103. lpp.
- Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. Bd. 22. H. 2. Riga, 1924. S. 47–119.
- Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*. R., 1991.
- Latviešu tautas teikas. Izlase*. Sast. A. Ancelāne. R., 1961.
- Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. V sēj. Jelgava, 1894.
- Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. VII sēj. R., 1903.
- Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. R., 1936.
- Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XV sēj. R., 1937.
- Latvijas PSR kultūras pieminekļu saraksts*. R., 1957.
- Maldups A. *Aprīņu un pagastu apraksti*. R., 1937.
- Sēļu zemes teiku lāde. Sak. A. Ancelāne. *Sēļu zeme*. R., 1995. 78.–116. lpp.
- Sloka L. Par upurēšanu un buršanu. *Latvijas Vēstnesis*. 1926. Nr. 145.
- Tāle I. Paslēptā nauda. *Kultūras krustpunktu meklējumi*. R., 1998. 51.–62. lpp.
- Tāle I. Paslēptā nauda: naudas racēja pārbaudījums. *Letonica*. 2000. Nr. 1 (5). 68.–82. lpp.
- Urtāns J. Seno pagāniskā kulta vietu arheoloģiskā izpēte. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1973. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1974. 71.–74. lpp.
- Urtāns J. Izrakumi Rīgā Teātra ielā, Aizputē un pieminekļu apzināšana. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1982. un 1982. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1984. 89.–99. lpp.
- Urtāns J. *Pēdakmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi*. R., 1990.
- Urtāns J. Cylindrical Ritualistic Stones with a Cup Mark in Latvia. *Journal of Baltic Studies*. Vol. XXIII. No. 1. Spring 1992. Pp. 47–56.
- Urtāns J. Velna vārds Latvijas vietās un vietvārdos. *Latvijas Vēsture*. 1993. Nr. 4 (11). 55.–61. lpp.
- Urtāns J. Latvijas kultakmeņi ar konisku dobumu. *Arheoloģija un etnogrāfija*. XVII laidieni. R., 1994. 108.–112. lpp.
- Urtāns J. Latvijas seno kulta vietu identifikācija. *Latvijas Vēsture*. 1998. Nr. 2 (30). 19.–24. lpp.
- Urtāns J. Latviešu padavību motīvas – pinīgu statnē šaltinijc prie piliakalnio. *Senovės baltų kultūra. Nuo kulto iki simbolio*. Vilnius, 2002. P. 106.–120. (Senovės baltų kultūra. 2002. 6.)
- Urtāns V. Lielais jeb Velna akmens Patkulē. *Stars*. 1957. 27. jūl.
- Urtāns V. Aizkraukles arheoloģiskās ekspedīcijas 1972. gada darba rezultāti. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu, antropologu un etnogrāfu 1972. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1973. 66.–71. lpp.
- Vasks A. Agrais dzelzs laikmets. 1.– 400. g. *Latvijas senākā vēsture 9. g.t.pr. Kr. – 1200. g. R.*, 2001. 186.–231. lpp.

ATSAUCES

- ¹ *Latviešu tautas teikas*. Izlase. Sast. A. Ancelāne. R., 1961. 90. lpp.
- ² Štāls A. *Svētās pēdas*. Rokraksts. 60. lpp. Glabājas Latvijas Vēstures muzcja Arheoloģijas nodaļas arhīvā (turpmāk – LVMA).
- ³ J. Jaunzema 1937. g. 27. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.
- ⁴ Caune A. Latvijas dobumakmeņi. *Arheoloģija un etnogrāfija*. XI laidieni. R., 1974. 92.–94. lpp.
- ⁵ Urtāns V. Aizkraukles arheoloģiskās ekspeidicijas 1972. gada darba rezultāti. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu, antropologu un etnogrāfu 1972. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1973. 71. lpp.; Urtāns J. Seno pagāniskā kulta vietu arheoloģiskā izpēte. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1973. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1974. 74. lpp.
- ⁶ Urtāns J. Izrakumi Rīgā Teātra iclā, Aizputē un pieminekļu apzināšana. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1982. un 1983. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1984. 98. lpp.
- ⁷ Apala Z. Ģūģeru arheoloģiskā kompleksa izpēte. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu 1990. un 1991. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1992. 14.–15. lpp.
- ⁸ Skat. plašāk: Urtāns J. Latvijas seno kulta vietu identifikācija. *Latvijas Vēsture*. 1998. Nr. 2 (30). 19.–24. lpp.
- ⁹ Avotiņš V., Lukss I. *No Burtniekiem līdz jūrai*. R., 1999. 28. lpp.
- ¹⁰ Apala Z. Ģūģeru arheoloģiskā kompleksa izpēte. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu 1990. un 1991. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1992. 15. lpp.
- ¹¹ J. Urtāna 1984. g. 7. jūlija ziņojums, glabājas Valsts Kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra arhīvā (turpmāk – VKPAI PDC).
- ¹² Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli*. *Izraksti par jautājumu: kristīgās ticības cīņa ar latvju tautas reliģiju*. R., 1931. 81. lpp. Par iespējamo rakstītajā avotā minētā lielā akmens identifikāciju ar Allažu Černausu akmeni plašāk skat.: Urtāns J. *Pēdakmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi*. R., 1990. 52. lpp.
- ¹³ Apala Z. Ģūģeru arheoloģiskā kompleksa izpēte..15. lpp.
- ¹⁴ J. Urtāna 1982. g. 29. maija ziņojums, glabājas VKPAI PDC.
- ¹⁵ A. Gusara 1932. g. 1. septembra ziņojums, glabājas LVMA.
- ¹⁶ H. Skujiņa 1928. g. 3. maija ziņojums, glabājas LVMA.
- ¹⁷ H. Skujiņa 1928. g. 10. oktobra ziņojums, glabājas LVMA.
- ¹⁸ J. Zībārta 1927. g. 25. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.
- ¹⁹ J. Jaunzema 1937. g. 27. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.
- ²⁰ *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. V sēj. Jelgava, 1894. 408. lpp.
- ²¹ E. Tabākas 1928. g. 26. jūnija ziņojums, glabājas LVMA.
- ²² J. Jaunzema 1931. g. 8. jūnija ziņojums, glabājas LVMA.
- ²³ Urtāns J. Izrakumi Rīgā Teātra iclā, Aizputē un pieminekļu apzināšana.. 98. lpp.
- ²⁴ Caune A. Latvijas dobumakmeņi.. 92., 97. lpp.
- ²⁵ Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli*.. 81. lpp. Skat. arī: Kurtz E. *Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. Bd. 22. H. 2. Riga, 1924. S. 51.; Sloka L. Par upurēšanu un buršanu. *Latvijas Vēstnesis*. 1926. Nr. 145.; Graudonis J., Urtāns V. *Senatnes pēdās*. R., 1961. 118. lpp.
- ²⁶ A. Gusara 1932. g. 1. septembra ziņojums, glabājas LVMA.
- ²⁷ Anonīms, nedatēts pirmskara laika ziņojums, glabājas LVMA.
- ²⁸ *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis – Puškaitis. VII sēj. R., 1903. 1128.–1129. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XV sēj. R., 1937. 305. lpp.
- ²⁹ J. Jaunzema 1931. g. 8. jūnija ziņojums, glabājas LVMA.
- ³⁰ J. Danovska 1931. g. 8. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.

- ³¹ Urtāns J. Seno pagāniskā kulta vietu arheoloģiskā izpēte.. 74. lpp.
- ³² H. Skujiņa 1928. g. 10. oktobra ziņojums, glabājas LVMA.
- ³³ H. Skujiņa nedatēts pieraksts, glabājas LVMA.
- ³⁴ J. Urtāna 1977. g. 13. septembra ziņojums, glabājas VKPAI PDC.
- ³⁵ J. Danovska 1931. g. 8. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.
- ³⁶ *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. VII sēj. R., 1903. 477.–478. lpp.; Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland.. S. 64.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. R., 1936. 188. lpp.; J. Zaikova 1926. g. 5. augusta ziņojums, glabājas LVMA.
- ³⁷ A. Zariņas 1967. g. 11. septembra ziņojums, glabājas LVMA.
- ³⁸ Kurcalta E. Teiku vainags ap Burtnieku ezeru. *Ceļi*. VIII sēj. R., 1937. 101.–102. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*.. XV sēj. 311. lpp.; *Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*. R., 1991. 80.–81. lpp. u.c.
- ³⁹ A. Gusara 1932. g. 1. septembra ziņojums, glabājas LVMA.
- ⁴⁰ *Latviešu tautas teikas un pasakas*.. VII sēj. 354., 1128.–1129. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*.. XV sēj. 305. lpp.
- ⁴¹ E. Rudenājas 1951. g. 11. jūnijā sastādītā pieminēkļa pase, glabājas VKPAI PDC.
- ⁴² J. Jaunzema 1937. g. 27. jūlija ziņojums, glabājas LVMA.
- ⁴³ Urtāns V. Lielais jeb Velna akmens Patkulē. *Stars*. 1957. 27. jūl.; Avotiņa R. *Madonas rajons. Kalni. Upes. Ezeri. Purvi. Meži. Ģeogrāfiska vietvārdu vārdnīca*. R., 1999. 98. lpp.
- ⁴⁴ *Latviešu tautas teikas un pasakas*.. V sēj. 408. lpp.; *Daugavkrastu pieminēkļi. Ceļvedis*. Koknese, 1989. 30. lpp.
- ⁴⁵ Jakubenoka L. Ūdensmeitu un mantas akmeņi – maz pētītas Latvijas mitoloģisko akmeņu grupas. *Dabas un vēstures kalendārs 1998*. R., 1997. 149.–150. lpp.
- ⁴⁶ *Latviešu tautas teikas*. Izlase.. 90. lpp.; *Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*.. 157. lpp.; Sēļu zemes teiku lāde. Sak. A. Ancelāne. *Sēļu zeme*. R., 1995. 90. lpp.
- ⁴⁷ Skat. plašāk: Urtāns J. Velna vārds Latvijas vietās un vietvārdos. *Latvijas Vēsture*. 1993. Nr. 4 (11). 55.–61. lpp.
- ⁴⁸ A. Gusara 1932. g. 1. septembra ziņojums..
- ⁴⁹ *Latviešu tautas teikas un pasakas*.. VII sēj. 1128.–1129. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. – XIV sēj. – R., 1936.–568.–569. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*.. XV sēj. 305. lpp.
- ⁵⁰ Skat. plašāk: Tāle I. Paslēptā nauda. *Kultūras krustpunktu meklējumi*. R., 1998. 51.–62. lpp.; Tāle I. Paslēptā nauda: naudas racēja pārbaudījums. *Letonica*. 2000. Nr. 1(5). 68.–82. lpp.; Urtāns J. Latvišķu padavimų motyvas – pinigų statinė šaltinyje prie piliakalnio. *Senovės baltų kultūra. Nuo kulto iki simbolio*. Vilnius, 2002. P. 106.–120. (Senovės baltų kultūra. 2002. 6.)
- ⁵¹ J. Jaunzema 1937. g. 27. jūlija ziņojums.; Anonīms, nedatēts pirmskara laika ziņojums..
- ⁵² *Latviešu pasakas un teikas*.. XV sēj. 305. lpp.
- ⁵³ *Latviešu tautas teikas un pasakas*.. VII sēj. 477. lpp.
- ⁵⁴ Maldups A. *Apriņķu un pagastu apraksti*. R., 1937. 200. lpp.; *Latvijas PSR kultūras pieminēkļu saraksts*. R., 1957. 138. lpp.
- ⁵⁵ J. Zaikova 1926. g. 5. augusta ziņojums, glabājas LVMA.
- ⁵⁶ Caune A. Latvijas dobumakmeņi.. 96. lpp.
- ⁵⁷ Kokneses skolotāja un novadpētnieka A. Brūkleņa informācija, iegūta 1974. gada oktobrī.
- ⁵⁸ Apala Z. Ģūgeru arheoloģiskā kompleksa izpēte.. 9. lpp.; Vasks A. Agrais dzelzs laikmets. 1.–400. g. *Latvijas senākā vēsture 9. g.t.pr. Kr. – 1200. g. R.*, 2001. 230.–231. lpp., 256. att.
- ⁵⁹ Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli*.. 81. lpp.
- ⁶⁰ Urtāns J. Cylindrical Ritualistic Stones with a Cup Mark in Latvia. *Journal of Baltic Studies*. Vol. XXIII. No. 1. Spring 1992. Pp. 47–56.
- ⁶¹ Urtāns J. Latvijas kultakmeņi ar konisku dobumu. *Arheoloģija un etnogrāfija*. XVII laidieni. R., 1994. 108.–112. lpp.

Juris Urtāns

STONES WITH A TROUGH MARK IN VIDZEME

Summary

Stones with a trough mark (in Latvian – *muldakmeņi*) is a generic term for cult stones distributed in Vidzeme. At present about 15 stones of this shape have been registered in Vidzeme, while the attribution of all stones as cult stones is not equal. Trough mark stones are frequently bigger stones and the diameter of these stones often exceed 2 m. On the surface or on the sloppy side more or less regular oblong trough shaped hollows have been carved using natural splits. Their length is 1–2 m, their width is 0,3 – 1,4 m, their depth is up to 0.5 m. On the sides of some trough mark stones (Patkules Īvāni, Aizkraukles Meļķitāres) steps have been carved to facilitate stepping onto the stone.

Archaeological excavations have been conducted at the trough mark stones at Plāņu Gulbīši and at Muldakmens at Aizkraukles Meļķitāres. The latter has given the generic name for all the group of cult stones. Remains of rites connected with fire and organic remains, probably offerings, have been discovered at both stones. At the trough mark stone Aizkraukles Meļķitāres the sloping burnt clay, which can probably be identified as a special offering place, has been identified. At both stones artefacts referring to the 19–20th centuries have been unearthed. In folklore trough mark stones are connected with the tradition of offering and fire ceremonies (Laudonas Jaunzemji, Patkules Īvāni, Allažu Černauski). The water from the holes was used for healing. In the stone splits in Plāņu Gulbīši the offered coins from the 1960s and the 1970s were discovered in 1981. These coins were offered for healing. Some folklore regarding trough mark stones is connected with chthonic notions. This testifies to the chronologically long use of trough mark stones and perhaps a change of their function in later times. According to folklore and the results of archaeological excavations trough mark stones were used in Vidzeme in syncretic rituals during the last 2 – 3 centuries. Thus, it is possible to conclude that in Latvia three particular regions in the use of cult stones over the last centuries can be singled out according to the shape of cult stones. Trough mark stones identify one of these regions – Vidzeme.

Velga Vēvere

(IK) DIENAS FILOSOFIJA: LIETU PASAULE

“Visā pasaulē mīļākā vieta man ir virtuve. Nav svarīgi, kur tā atrodas, nav svarīgi, kāda tā – ja tā ir virtuve, ja tā ir vieta, kur cilvēki gatavo ēdienu, mani tā pilnībā apmierina. Ideālā gadījumā tai būtu jābūt apdzīvotai. Daudz trauku dvieļu – sausu un tīru. Baltas flīzes, kurās atstarojas gaisma (dzin! dzin!). Es līdz ārpřratam mīlu pat neticami netīras virtuves – dārzeņu atliekas pa visu grīdu, tik netīrs, ka čibu pazoles kļūst gluži melnas. Dīvaini, bet labāk, ja šāda virtuve ir liela. Es atspiežos pret milzu ledusskapja sudrabetotajām durvīm, tajā ir tik daudz pārtikas, ka pietiktu vai visai ziemai. Kad paceļu acis no taukainās plīts un aprūsējušā virtuves naža, ārpus loga vientuļi mirgo zvaigznes.

Tagad esmu tikai es un virtuve. Tas ir nedaudz labāk, nekā būt pavisam vieni.

Kad esmu nogurusi līdz nāvei, tad bieži sapņoju – kad pienāks laiks mirt, es vēlētos savu pēdējo elpas vilcienu izvest virtuvē. Neatkarīgi no tā, vai būšu viena aukstā virtuvē vai siltumā kopā ar kādu, es bez bailēm ielūkošos nāvei acīs un domāšu: “Cik labi.”” (Autores tulk. – red. piezīme.)

Tā savu stāstu par jaunas sievietes pašidentitātes meklējumiem, stāstu, kura nosaukums – cik acīmredzami! – ir “Virtuve”, iesāk japāņu prozaiķe Banana Jošimoto.¹ Lietas, kas mums apkārt. Lietas, ko lietojam, ko iekārojam, ko pērkam (gribot vai negribot, it kā pakļaujoties kādai no mums neatkarīgai varai). Lietas, ar kurām identificējamies un kurās ierakstām savu vēsturi (vai varbūt, gluži pretēji, tās “sacer” mūs), mīļlietiņas un nevajadzīgi krāmi. Tā varētu turpināt bez gala, jo lietu pasaule – tā ir mūsu pasaule, vide, mītnes vieta, kuru vēlamies saprast un sakārtot. Franču filosofs Anri Lefeburs darbā “Ikdienu modernajā pasaulē”² raksta, ka filosofijai, lai tā izvairītos no epistemoloģiskās tukšvārdības, jāvērs savs skats ikdienas valodas prakses virzienā. Šādās attiecībās filosofija varētu palīdzēt pārvarēt ikdienas dzīves atsvešinātību (“..ikdienas dzīve, pārnesta valodā, kļūst pavisam par citu ikdienas dzīvi –

tagad saprotamāku"³⁾, kamēr ikdienas prakse varētu izbeigt (ja vien tāda pastāv, protams) filosofisko disciplīnu akadēmisko izolāciju. Kaut šī formula, iespējams, izklausās visai sarežģīta, tā būtībā nozīme, ka tas, ko un kā darām, ko un kā redzam, ko un kā sakām ikdienā, ir filosofiskas refleksijas vērts un ka jaunas tēmas un neparasti skatupunkti uz pierastām lietām var bagātināt pašu filosofijas valodu. Taču tas nebūt nenozīmē teorētiskās domas noplicināšanu, jo neapšaubāmi filosofija līdz ar Martinu Heidegeru nepārstās uzdot jautājumus par lietu ontoloģisko eksistenci. *"Kas patiesībā ir lieta, kamēr tā ir lieta? Tā vaicādami, mēs vēlamies iepazīt lietas esamību (lietiskumu). Vajag izziņāt lietas lietiskumu. Tādēļ mums ir jāzina tā joma, kurai pieder esošais, ko mēs kopš seniem laikiem dēvējam par lietu."*⁴⁾ Pēc M. Heidegera domām, lietai ir jāļauj izpaust savs lietiskums, tas ir, jāpievēršas esamībai, jāieklausās tajā un vienlaikus tā jāatstāj mierā, un tas ir ārkārtīgi sarežģīts uzdevums. Bet tiklab mūs interesē arī lietas iesaiste kultūrā un sociālajās attiecībās, proti, tas, kā mēs realizējam lietās savu cilvēciskumu un kā tās simbolizē mūsu atsvešinātību no realitātes, no kultūras, no mums pašiem. Šādus jautājumus savos darbos risina tādi autori kā, piemēram, Mišels Fuko, Frederiks Džeimsons, Žans Bodrijārs un Marks Teilors. Šajā rakstā es vēlētos īsumā pievērsties dažiem lietiskiem un cilvēciskiem (tas ir, lietiski cilvēciskiem un cilvēciski lietiskiem) attiecību modeļiem: lietu dzīvei; šodienas cilvēksituācijai lietu-zīmju pasaulē un logo centrisma kritikai. Taču vispirms vēlētos atšifrēt raksta nosaukumā lietoto vārdu salikumu (ik)dienas filosofija. Ietvērums iekavās ļauj to izlasīt gan kā ikdienas filosofiju, gan kā dienas filosofiju, tādējādi sniedzot nepieciešamās asociācijas gan ar ikdienas lietām un to simboliskajām pārstāvēniecībām, gan ar cilvēka un lietu attiecību dinamiku laikā ritumā.

Lietu dzīve

"Cilvēki un lietas ir ciešā savstarpējā saistībā, un tieši šādā sašķaņotībā lietas iegūst savu iekšējo blīvumu emocionālo vērtību, kuru mēdz dēvēt par to "klātesamību."
(Žans Bodrijārs)

Žurnāla "Rīgas Laiks" 2003. gada oktobra numurā Inese Zandere raksta par padomju laika lietu tagadnes dzīvi – tik vienkāršām kā saldējums

un porcelāna trauki, tik sarežģītām kā kino un politiskais plakāts. Pārsteidzošā kārtā šo lietu tagadnes realitāte ir gluži citādāka nekā toreizējā, tas liek aizdomāties par ideoloģisko jēgu uzslāņojumiem un varbūtējo deideoloģizāciju. *“Pēc kā ir šīs ilgas, kas liek man tagad skatīties 1947., 1958., 1965. vai 1978. gadā uzņemtās padomju filmas – ne tikai pašas labākās, pašas izcilākās, pašu talantīgāko un brīvdomīgāko padomju režisoru filmas, bet dažnedažādas – viduvējas un pilnīgi idiotiskas, ideoloģiskiem standartiem un klajiem meliem pilnas, staļiniskā “lielā stila” pseido-reālistiskās operetes un atkušņa naīvi ideālistiskās, grafiskās skices ar pārceltiem Ļeņingradas tiltiem un studentu ģitārām? .. Astoņdesmito gadu sākumā mēs sēdējām viesistabās uz dīvāniņa un uzjautrinājāmies, komentējot stulbas padomju filmas. Varētu pateikt arī rupjāk – sēdējām un truli ņirgājāmies, stiprinot imunitāti, rijām šīs idiotiskās filmas kā vitamīnus, dzinām savas replikas zemē kā robežstabus un tinām riņķi indīgu asprātību dzeloņdrātīs, lai tikai norobežotos no visa tā, kam bijām pieskaitīti, ko nēsājām kā zīmogu uz pieres. Man šķiet, ka tieši tāpēc es tagad to daru – es izjūtu nepieciešamību atbrīvoties no nebrīvā skatīšanās veida, no savas attieksmes.”*⁵ Tomēr paliek jautājums – vai pilnībā atbrīvots skatiens ir iespējams? Pēc Žana Bodrijāra, Frederika Džeimsona un Marka Teilora domām, deideoloģizācija šodienas patēriņa sabiedrības apstākļos ir tikai ilūzija, vienkārši notiek ideoloģisko (politisko, ekonomisko, sociālo, kultūras utt.) paradigmu nomainīšana. Tagadnes realitāte ir citāda arī tāpēc, ka piešķiram lietām sentimentālu vērtību – tās stāsta par mums pašiem, par to, kādi esam bijuši (vismaz mums šodien liekas, ka esam bijuši tieši tādi). Vai atkal – šo lietu ievietojums jaunā kontekstā tām piešķir pilnīgi jaunu, jau pavisam citām asociācijām bagātu realitāti (piemēram, tā vai cita aksesuāra nākšana modē un iziešana no modes). Citiem vārdiem sakot, šķiet, var runāt gan par pašu lietu biogrāfiju, kā to savā rakstā “Lietu kultūras biogrāfija: komodizācija kā process” definē Igors Kopitofs⁶, gan par lietu simbolisko un sociālo realitāti (kā tā tiek aplūkota Ž. Bordijāra grāmatā “Lietu sistēma”⁷).

Pētot lietas biogrāfiju, jāuzdod tie paši jautājumi, ko uzdodam par cilvēkiem, tas ir, kādas ir šīs lietas biogrāfiskās potences, kas saistītas ar tās “statusu” attiecīgajā laikmetā un kultūrā, un kā šīs potences ir realizētas (tātad konteksts)? Kā šī lieta radusies, un no kurienes tā nāk (tātad ģenēze)? Kāda ir bijusi tās karjera, un kāda tā būtu varējusi būt (tātad anamnēze)? Kādas ir lietas simboliskās pārstāvniecības (tātad

simbolika)? Kā mainās lietas lietojums tās dzīves laikā (tātad pragmatika)? Tātad, uzdodot šos un, iespējams, vēl citus jautājumus, ir iespējams izveidot lietas biogrāfiju jeb, precīzāk izsakoties – biogrāfijas, kurām var būt vai nebūt kultūras atsaucēs. Starp citu, ļoti interesanta perspektīva atklājas, ja vērojam, kā “sveša” lieta tiek iekļauta kādas citas kultūras kontekstā, kā notiek adaptācija un kāds ir šis jaunās lietas (visplašākajā šī vārda nozīmē) jaunais kultūras kods. Tāpat, ja mēģinām rekonstruēt (vai tas vispār ir iespējams?) sākotnējās jēgas un pretstatīt tās vēlākajam lietojumam. *“Lietu biogrāfijas var izgaismot to, kas citādi paliktu nepamanīts. Piemēram, kultūras kontaktu situācijā tās var parādīt, kā to uzsver antropologi: svešu lietu, tāpat arī ideju pārņemšanā būtisks ir nevis pats pārņemšanas fakts, bet gan veids, kā tās tiek definētas saskaņā ar esošo kultūru un izmantotas.”*⁸ Kā piemēru te var minēt reklāmu tekstus un to ironisko apspēlēšanu TV humora raidījumos. Te, protams, darbojas arī citi, parodijas žanra, mehānismi, bet tomēr tas notiek uz teksta (un caur tekstu – preces) adaptācijas fona jaunā kultūras situācijā. Antropoloģiskajā literatūrā tiek aplūkoti gadījumi, kad kādas lietas asimilācija rada jaunu lietas sociālo biogrāfiju, piemēram, tā var kļūt par sociālā statusa simbolu, izredzētības vai ekskluzīva dzīves veida apliecinājumu. Šis jaunais redzējums bieži visai radikāli atšķiras no sākotnējās lietas funkcijas. Kopitofs piemēram min automašīnu kā bagātības simbolu Āfrikas valstīs, bet tikpat labi te varētu runāt par kādas sociālas grupas (piemēram, motociklistu vai hipiju) atribūtikas izmantošanu modes aksesuāru formā. Tajā pašā laikā, kā atzīst Ž. Bodrijārs, lietu sistēmas aprakstījums nav iespējams bez šīs sistēmas praktiskās ideoloģijas kritikas, tas ir, atzinuma, ka lietu sadzīviskais, praktiskais lietojums (“lietu sistēma”) ir sava veida sociāla realitāte. Tas ir tāpēc, ka, pirmkārt, lietas veido mūsu dzīves telpu, un, otrkārt, šī telpa ir informatīva – tā nes sevī attiecīgā laikmeta sociālo un ekonomisko attiecību kodu. Kā piemērus Ž. Bodrijārs min mājokļa iekārtas elementu – mēbeļu, spoļu, dīvānu, krāsu, gaismu, apgaismojuma utt. – funkciju izmaiņas laika gaitā jeb, citiem vārdiem sakot, pakāpenisku sākotnējo funkciju dekonstrukciju – serialitāti pretstatā individualitātei, bezpersoniskumu pretstatā intimitātei, fragmentārsimu pretstatā kopskatam. Šis koda izmaiņas fiksē un pārstāv izmaiņas sociālajā realitātē.

Attiecību apvērsums

“Lietas vairs nav preces, pareizāk sakot, tās pat vairs nav zīmes, kuras būtu jāatšifrē un kuru nozīme un vēstījums būtu jāpiesavinās, tās ir testi, tās izjautā mūs, un mēs esam spiesti tām atbildēt, un atbilde jau ir iekļauta jautājumā.”

(Žans Bodrijārs)

Gan Žans Bodrijārs, gan Frederiks Džeimsons teoretizē par “vēlīnā kapitālisma kultūras loģiku”, kuru viņi uzlūko saistībā ar patēriņa sabiedrības un moderno mediju tehnoloģiju attīstību. Vispirmām kārtām te ir runa par to, ka notiek totāla sabiedrības “komodizēšanās” jeb visa (tajā skaitā kultūras) pārvēršana un pārvēršanās precē ar savu noteiktu lietošanas, maiņas un tirgus vērtību. Prece pārtop universālā kultūras fenomenā, fetišā, kurš apvērš tradicionālās zīmes/apzīmējamā/apzīmētāja attiecības. “*Jauni patēriņa veidi; plānota novecošanās; aizvien straujāks fasonu un stilu nomaiņas ritms; līdz šim nepieredzēta reklāmas, televīzijas un masu mediju ielaušanās sabiedrības dzīvē.*”⁹ Mūsu kultūra un mūsu sociālā pasaule ir piesātināta zīmēm, kuras tikai ar lielām grūtībām (vai vispār) ir atvedināmas uz sākotnējiem materiālajiem objektiem to ikdienišķajā funkcionalitātē, zīmes kļūst pašreferatīvas, tas ir, tās atsaucas uz vai saskaņojas ar tikai un vienīgi pašas ar sevi. Citiem vārdiem sakot, mūsu ikdienas lietas vairs nav tikai, piemēram, gludeklis, putekļu sūcējs, ledusskapis, veļas mašīna, televizors, bet gan “brendi” (vai “zīmoli” saskaņā ar LZA Terminoloģijas komisijas lēmumu Nr. 23) – *Philips, Samsung, Sony, Whirlpool* utt. Tas gan neizslēdz mūsu emocionālo piesaisti šīm lietām, tomēr mēs allaž apzināmies, ka viena no tām ir “īstāka”, kamēr cita – vairāk vai mazāk veiksmīgs pakaļdarinājums. Līdz ar to mūsu izvēle ir tikai ar šķietami brīva no ārējām ietekmēm. Un iznāk tā, ka es lietoju nevis lietu (kaut gan fiziskā nozīmē es to lietoju, protams), bet gan iesaistos kāda specifiskā, īpaši mainīgiem noteikumiem pakļautā zīmju spēlē. (No rīta piecēloties, es ieslēdzu savu Sony radioaparātu, iedarbinu Philips kafijas automātu un tosteri, ielecu savos Nike sporta apavos – ne tikai apavos – un dodos rīta skrējienā, tad ietērpjos savā *Hugo Boss* uzvalkā, *Salamander* vai *Camel* apavos, iesēžos savā *Mitchubishi* vai *BMW* automašīnā un dodos uz darbu; tur viss notiek aptuveni tāpat – jā, nekādā ziņā nedrīkst

aizmirst mājās savu *Nokia* vai *Siemens* mobilo telefonu – ieslēdzu savu *IBM* datoru un tā joprojām). Tā ir ļoti īpaša zīmju pasaule, kurā simboli attālinājušies no dzīves pasaules, līdz ar to cilvēki ir spiesti konstruēt paši savas zīmju sistēmas, radīt jaunu simbolisko realitāti. “*Runa vairs nav par imitāciju, atkārtošānu vai pat par parodiju. Runa ir par realitātes aizstāšanu ar realitātes zīmēm, vārdu sakot, par jebkura realitātes procesa atrunāšanas operāciju ar tās operatīvo dubultnieku, metastabilu zīmju mašīnu, programmatisku, nevainojamu, tādu, kas piedāvā visas realitātes zīmes un visādu peripetiju īssavienojumu.*”¹⁰ Kā mums visai tuvu simboliskās realitātes piemēru var minēt rekonstruēto Stacijas laukumu un to aptverošās ēkas. Iznākot no stacijas, mēs nokļūstam īpašā noslēgtā vidē, kuras pieturas punktus veido *Origo*, *Rimi*, *McDonald's*, *Stockmann* un kurai ir tikai minimāla sasaiste (ja tāda vispār ir) ar ārpus laukuma realitāti. Tas pats mulsums pārņem cilvēku tad, ja viņš nolēmis kaut kur doties ar vilcienu, taču, ieejot stacijā, un jo īpaši, ja tas notiek pirmo reizi, viņu pārmāc dažādo zīmju daudzums, kurām nav itin nekāda sakara ar dzelzceļa pakalpojumiem. Te redzams trejāds zīmes/apzīmētāja attiecību apvērsums. Vispirms – ir radīta jauna telpa, kuru raksturo atšķirības starp nesimbolisko realitāti un tās simbolisko pārstāvēniecību izžušana. “Realitātei vairs nav jābūt racionālai, jo tā vairs nesamēro ne ar kādu instanci – ne ideālu, ne negatīvu. Realitāte nav nekas vairāk kā operacionālais. Patiesi, tā vairs nav realitāte, jo to neietin nekāda šķietamība. Tā ir hiperrealitāte, sintēzes produkts, kas radies no modeļu kombinācijām hipertelpā bez atmosfēras.”¹¹ Otrais (ne secīguma ziņā) ir ēkas un zīmes attiecības apvērsums. Un pirmais, pret ko atduras mūsu skats, ierodoties Rīgā, ir *McDonald's* gaismas reklāma, šajā ziņā mēs tiklab varētu ierasties jebkur, nav nekādas kultūrvēsturiskās piesaistes. Ja tradicionāli reklāmas, firmas zīmes ir spēlējušas sekundāru lomu, pakārtojoties ēku telpiskajam uztvērūmam un funkcionalitātei, tad šajā jaunajā simboliskajā realitātē ēkas pārtop milzu reklāmstabos. “*..tās ir divdimensiju skulpturāli simboli telpā, nevis celtnes, sarežģītas konfigurācijas, kuras ir grafiskas vai simboliskas.*”¹² Un, patiesi, aizvien vairāk komerciālās jaunbūves (*Origo*, *Stockmann*) jau sākotnēji izpilda šo fona funkciju. Trešais (atkal ne secīgā nozīmē) apvērsums saistīts simbolisko realitāti, kuru pārstāv brendi (preču zīmes, zīmoli), proti, patērētājs zaudē saikni ar reālajām lietām, to vietā stājas unificētas grafiskās zīmes.

Logo centrisms

“..logo terorisms bija sācies.”

(Naomi Kleina)

Amerikāņu publiciste un antiglobalizācijas kustības aktīviste Naomi Kleina savā grāmatā “Nē logo”¹³ aplūko logo (logotipu) ideoloģijas vēsturi, stratēģiju, taktiku un tās rezultātā radušos pastarpināto realitātes uztvērumu. Sākotnēji brends (zīmols) tika izmantots, lai masveida ražošanas un patēriņa laikmetā padarītu atpazīstamu un konkurētspējīgu kādas noteiktas kompānijas produkciju, 20. gadsimta vidū šīs zīmes pašas pārvēršas par precī ar savu tirgus vērtību. Vēl vairāk, N. Kleina raksta: “*Logo lo-mas palielināšanās ir bijusi tik radikāla, ka mainījusies tā substance. Pēdējā pusotra desmita gadu laikā logotipi kļuvuši tik dominējoši, ka pārvērtuši drēbes, uz kuriem tie parādās, vienkāršos savu pārstāvēto brendu nesējos. Citiem vārdiem sakot, metaforiskais aligators ir aprijis savu kreklu* (atsauce uz *Lacoste* firmas zīmi aligatoru – V. V.).”¹⁴ Taču notiek izmaiņas arī pašu brendu (zīmolu) identitātē, to simboliskajā pārstāvniecībā – tie pretendē būt par dziļākas, filosofiskākas jēgas nesējiem. Tāpat, pēc N. Kleinas domām, varam runāt par logotipizētu kultūru, kas izpaužas kā fona un avanscēnas samainīšana vietām, proti, publiskajos mākslas pasākumos, tāpat arī sporta sacensībās, priekšplānā izvirzās koncerta/teātra izrādes sponsoru vārdi, mūzikai, izrādei, sacensībai pārvēršoties vien interaktīvā fonā. “Šis ambiciozais projekts padara logo par centrālo faktoru visur, kur tas parādās..”¹⁵ Tas atgādina stāstu par ķēniņu Mīdasu un to, kā viss pārvērtās zeltā pēc viņa pieskāriena, tikai viena nelaime – nu viņam jāmirst badā. Logo centrējumu saistībā ar postmoderno decentralizēto pasaules uztvērumu un kultūras komodizāciju aplūko Marks Teilers.

*Logo centrism*s – termins, kuru, pārfrāzējot Martina Heidegera lietoto terminu *logocentrism*s (rietumu filosofijas centrēšanos ap vārdu un likumu), izveido Marks Teilers, ir būtisks šīs jaunās situācijas aprakstīšanai. Īsumā sakot, logo jeb logotips ir emblēma, tēls vai zīme, kas paredzēta produkta vai korporācijas identificēšanai. Līdz ar to pirmajā plānā izvirzās šīs zīmes tūlītēja atpazīstamība vai efektivitāte, ko var sasniegt ar tās maksimālu caurspīdīgumu. Logo ir veidots tādējādi, lai to uztvertu

acumirkli. “*Logo centrismis paredz logo – figūras, tēla, zīmes – centralitāti. Logo centrisma ekonomijā zīmes neattiecas uz kādu pamata, fundamentālu vai būtisku realitāti, tās ir zīmju zīmes vai tēlu tēli.*”¹⁶ Kurpretim rietumu filosofiskajā tradīcijā logos tā dažādajās izpausmēs (kā plato-niskās formas, prāts, gars, radoši arhetipi, skaitļi utt.) tiek uztverts kā pamats, kas nosaka visu esošo. Saprast nozīmē laužties cauri ārējai čaulai, lai nonāktu pie kaut kā būtiska, citiem vārdiem sakot, simbols un zīme allaž nes sevī kādas papildus jēgas un asociācijas, tie kultūras ziņā piesaistīti, kamēr logotipam (ideālā gadījumā) ir jābūt identiski uztveramam dažādās vidēs. *Pepsi-Cola* Antarktīdā vai Grenlandē (atsauce uz reklāmu ar baltajiem lāčiem) ir identisks produkts ar identisku sastāvu un identisku iepakojumu. It kā notiek virzība uz absolūtu unifikāciju, taču identiskais top neidentisks tā iekļaušanās (adaptācijas) citā kultūrā brīdī. To pašu, iespējams, varētu teikt arī par firmas zīmju un reklāmu savstarpējo saspēli, un šādā skatījumā neapšaubāmi katra telpa (arī jau minētais Stacijas laukums Rīgā) ir unikāla un, kas zina, varbūt katrs reklāmas teksts nes sevī dziļāku jēgu, it īpaši, ja tas sācis no preces neatkarīgu dzīvi.

“*Padarīsim dzīvi labāku*” (*Philips* reklāmas teksts)

ATSAUCES

¹ Yoshimoto B. *Kitchen*. New York, 1998.

² Lefebvre H. *Everyday in the Modern World*. New Brunswick, 1984.

³ Ibid, p. 202.

⁴ Heideggers M. *Malkasceļi*. R., 1998. 12. lpp.

⁵ Zandere I. *Fabula bez morāles. Rīgas Laiks*. 2003. Nr. 10. 53. lpp.

⁶ Kopitoff I. The cultural biography of things: commoditization as process. *The social life of things*. Commodities in the cultural perspective. Ed. By A. Appadurai. Cambridge, 1988.

⁷ Бодрия Ж. *Система вещей*. Москва, 1999.

⁸ Kopitoff I. *The cultural biography of things: commoditization as process*. P. 67.

⁹ Jameson F. *The Cultural Turn*. London, New York, 1998. P. 19.

¹⁰ Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācijas*. R., 2000. 8. lpp.

¹¹ Turpat.

¹² Venturi R., Scott Brown D., Izenour S. *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*. Cambridge, London, 1988. Pp. 16–17.

¹³ Klein N. *No Logo*. New York, 2002.

¹⁴ Ibid, p. 28.

¹⁵ Ibid, p. 29.

¹⁶ Taylor M.C. *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*. Chicago and London, 1992. P. 188.

Velga Vēvere

(EVERY)DAY PHILOSOPHY: THE WORLD OF THINGS

Summary

The title of the present paper, i.e., (every)day philosophy is double suggestive. According to the author's opinion it points, firstly towards, the everydayness (the things we use every day), and, secondly, towards the transience of the world of things. Each and every thing around us (more or less familiar) is included into different sets of specific relations – social, cultural, economical, political. Depending on our viewpoint we can get different pictures. The aim of the present paper is to look at the ways we, people of commodity culture, actualize our humanness in things and, *vice versa*, how things/commodities affect us in this new symbolic reality. Of course, it is a two-way process, affecting every step of ours. To accomplish this task the author divides her paper into three parts. The first part "The Life of things" tries to ponder the notion, proposed by I. Kopytoff – "biographies of things" and to juxtapose the notion of new symbolic (hyperreal, according to J. Baudrillard) reality. The second part "Subversion of relation" is based upon J. Baudrillard's, F. Jameson's and M. Taylor's postmodern concept of the deconstruction of object/signifier/ signified relation. The author of the present paper introduces the term of subversion and its three hypotheses (symbolic/real, sign/architectural form, sign/commodity subversions, not in particular order). The third part of the present paper is devoted to the explication of the concept of logo centrism (coined by Mark Taylor) that designates the central role of the commercial graphical image with its superficiality, uniformity and to Naomi Klein's critique of the brand philosophy and the branded perception of culture.

Māra Zirņīte

METODE MUTVĀRDU VĒSTURES APVIENOTAJĀS EKSPEDĪCIJĀS

Nacionālās mutvārdu vēstures (NMV) projekts darbojas LU Filozofijas un socioloģijas institūtā humanitāro un sociālo zinātņu laukā. NMV ir starpnozaru pētījums, kurā bez socioloģijas un filozofijas speciālistiem piedalās arī tādu pētniecisko perspektīvu kā folkloras, antropoloģija, vēsture, lingvistika, psiholoģija pētnieki. Mutvārdu vēsturē tiek lietota sociālo pētījumu kvalitatīvā metode, pētīti aprakstošie dati, dziļās intervijas un ietvertā novērošanā, pašu cilvēku stāstītais vai rakstītais teksts, privātie dokumenti (atmiņas, vēstules, dienasgrāmatas). Mutvārdu vēstures avoti ir cieši saistīti ar to, kā cilvēks dzīvo, ko domā, dara – tie ir paraugi, kas ņemti no realitātes.

Mutvārdu vēstures ekspedīcija ir vairāk nekā datu vākšana, tā ir tuvošanās empīriskajai pasaulei, izmantojot sociālo un gara zinātņu atziņas. Ekspedīcija ir avotu radišanai pakļauta pētījuma sastāvdaļa, kas tiek organizēta, vadoties no pētnieciskā mērķa un uzdevuma.

Teorija un metode

Kvalitatīvai metodei filozofiskais pamatojums meklējams fenomenoloģijā un hermeneitikā. Fenomenoloģija uzsver personiskās izpratnes lomu pētījumos, un hermeneitika neļauj pētījuma priekšmetam pieiet jau ar gatavu un iepriekš pieņemtu konstrukciju. Pieeja, kas raksturīga *garazinātnēm* (Gadamer, 1999:21), atbrīvo no piespiestas racionalitātes, ļaujot gara parādībām izpausties atbilstošā veidā. Dzīvesstāstu pētījumi vērsti uz to, lai cilvēks var izpausties savā citādībā un izrunāt sev svarīgu pieredzi.

Mutvārdu vēstures pieeja saistīta ar pētnieka atbildību, ētiskiem un estētiskiem kritērijiem. Tā prasa sagatavotus un iepriekš pārbaudītus pētniekus. Hanss Georgs Gadamer uzsver: "*Garazinātnēm nav savas metodes. .. Var jautāt, ko garazinātnēm nozīmē metode un vai pārējie nosacījumi*

to darba veidam nav svarīgāki par induktīvo loģiku. Helmhols sniedza pareizu mājienu, kad, attaisnojot garazinātnes, izcēla atmiņu un autoritāti un runāja par psiholoģisko taktu, kas šajā zinātnē stājas psiholoģiskas secināšanas vietā. Uz ko balstās šāds takts? Kā to iegūt? Varbūt garazinātņu zinātniskums ir šajā taktā nevis metodikā?”

Mutvārdu vēsturei veltītā teorija akcentē psiholoģiskās un ētiskās motivācijas lomu pētījumos. Ierosinot cilvēku atklātībai, svarīgs ir mērķis, ko ar to grib un var sasniegt. Atbildība par uzticēto pieredzi, kas cieši saistīta ar cilvēku privāto dzīvi, izvirza ētiskos principus par vienu no galvenajām metodes sastāvdaļām.

Atmiņa

Atmiņa nav pasīva faktu krātuve, bet aktīvs nozīmju radīšanas process. Mutvārdu vēstures lietderība pētnieku acīs ir ne tik daudz avotu spējā saglabāt pagātņi, kā tajās izmaiņās, ko rada atmiņa. Tādēļ nav nepatiesu mutvārdu avotu, jo patiesuma kritēriji meklējami pašā avotā, tā tapšanas priekšnoteikumos un cilvēka atmiņas īpašībās. Atmiņas rāda, kā stāstītājs pats izprot pagātņi un tās lomu savā dzīvē. Faktu kļūda, nesakritība ar citiem avotiem sniedz pētniekam papildus informāciju par stāstītāja psiholoģisko attieksmi, noskaņojumu, izjūtām un atmiņu izraisīto pārdzīvojumu. Tekstam līdzī darbojas vēsturiskais un personīgais konteksts.

Atmiņas nereti tiek salīdzinātas ar mājas bēniņos glabātu vecu mantu noliktavu. Dzīvesstāsts virknē atmiņas līdzīgi kā gaismas stars pārlūko mājas bēniņus, daļu padarot redzamu, bet daļu atstājot tumsā. Salīdzinājums ar gaismas staru palīdz labāk izprast detaļu un fragmentu lomu saistībā ar dzīves kopainu. Dzīvesstāsta kompozīcija veidojas no subjektīvo iespaidu un notikumu atlases. Priekšplānā izvirzās subjektīvā atmiņa, kas katru notikumu iezīmē atbilstoši tam, kā tas ietekmējis stāstītāja dzīvi vai kāda mirkļa pārdzīvojumu un kā tie atbilst viņa pašreizējiem uzskatiem. Izmaiņas, kas notikušas stāstītāja sociāli ekonomiskajos apstākļos vai subjektīvajā apziņā, var ietekmēt pagātnes notikumu atspoguļojumu un vērtējumu, stāstījuma toni, intonāciju. Aleksandrs Portelli pievērš uzmanību, ka cilvēki kļūst nerunīgi par rīcību, par kuru kautrējas, ja uzskati ir mainījušies (Portelli, 1991: 45). Sekojot valodā izteiktam vēstījumam, ar mutvārdu vēstures metodi var tuvojies indivīda iekšējās pasaules – izjūtu, gara un

apziņas dziļākiem slāņiem, kas palīdz izskaidrot un saprast cilvēku uzskatus un rīcības motivāciju kā individuālā, tā sabiedriskā līmenī. Atmiņas, kas sakārtotas garākā vai īsākā stāstā par dzīvi, veido dzīvesstāstu, ko izmanto par avotu mutvārdu vēstures pētījumos.

Avoti

Avoti pārstāv laikmetu kā atsevišķa cilvēka pieredzes dokumenti, kas uzrunā individuāli, bet vienojas kultūras valodā. NMV projekta mērķi saistīti ar vēsturisko situāciju un pārmaiņām, kas veidoja Latvijas sabiedrisko dzīvi 20. gs. 90. gadu sākumā.

Valstiskās neatkarības atjaunošana ļāva pievērsties tādiem agrāk publiski aizliegtiem tematiem kā represijas un trimda. Kā viena, tā otra pieredze nebija cilvēka brīva izvēle. Dzīvesstāsti paver plašāku priekšstatu par to priekšvēsturi un sekām.

Vajadzēja uzklaustīt un apliecināt no vēstures izstumtos lieciniekus – nepiemērto, noklusēto, noliegto cilvēku un veselu grupu pieredzi. Mutvārdu vēstures avotos tika iekļautas liecības, ko sniedza cilvēki ar nepastrīdamu pierādījumu – paša dzīvi. Individuālā pieeja iezīmēja metodes humāno kontrastu ar iepriekšējo politizēto, šķirisko, socializēto grupu un vienīgās vadošās partijas vēstures versiju.

Nacionālās mutvārdus vēstures pētījumu iezīmē: pirmkārt, individuālā, subjektīvā pieeja, otrkārt, interese par nomaļo, neapgūto pieredzi, treškārt, noteikti ētiskie principi

Mutvārdu vēstures pētījums un apvienotās ekspedīcijas pievērsās indivīdam, lai saprastu, kā lielās vēsturiskās pārmaiņas atsaukušās atsevišķa cilvēka dzīvē, kā iespaidojušas viņa dzīves uzveri, vērtības, uzskatus un kā katrs atsevišķs gadījums, atšķirīga pieredze iekļaujas sabiedriskā kontekstā.

Reizē ar folkloras specialitātes studentu iesaistīšanos mutvārdu vēstures avotu vākšanas ekspedīcijās lielāka uzmanība tika pievērsta pieredzes un mutvārdu daiļrades, folkloras savstarpējām sakarībām un reģionālās identitātes aspektiem. Tomēr kā galvenais avots pētījuma uzmanības centrā ir dzīvesstāsts un ar to saistītās cilvēka atmiņu īpašības, attiecības starp pētnieku intervētāju un dzīvesstāstu autoru, kā arī pētījuma ētiskie un juridiskie aspekti.

Subjektīvā pieeja

Mutvārdu vēstures avoti ir personīgi, subjektīvi – tā ir metodes sastāvdaļa, ko pētnieks apzinās un apraksta, raksturojot arī savu priekšvēsturi un subjektīvo lomu avotu tapšanā un gūtajos rezultātos. Antropologs Edvards Bruners (*Edward M. Bruner*) atgādina, ka komplicētākā nav ekspedīcijas pieredze, bet pētījumā iegūto datu interpretācijas koncepts, kam tieksme atrauties no pieredzes – tāpēc daudzi pieredzējuši etnogrāfi atdzīvina savu pētījuma atmosfēru ar personīgo naratīvu (Bruner, 1986: 6).

Subjektīvā pieeja atraisa emocionālo saiti un rada sapratni par atšķirīgo citādo pieredzi. Personīgā motivācija iesaistīja pētījumā latviešus, kas uzauguši un izglītību guvuši ārzemēs. Pateicoties viņu līdzdalībai un atbalstam, notika pirmās dzīvesstāstu intervēšanas ekspedīcijas ārpus Latvijas (Anglijā, Kanādā, ASV, Norvēģijā). Ekspedīcijas “Dzīvesstāsts – Latvijā” tapa kā atbilde, lai gūtu otras puses pieredzi – stāstus par dzīvi Latvijā un soda vietās, uz kurām pārvietoja represētos Latvijas iedzīvotājus.

No vienas puses, dzīvesstāsti palīdz saprast, tuvina, bagātina ar niansēm kolektīvās pieredzes tēlu. No otras – iezīmē kultūras un sociālo atšķirību individuālos aspektus. Pētniecības avoti ir empīriskās pasaules daļa, kas koncentrētā veidā rāda nācīgas attīstībai kritisko parādību cēloņus un sekas. Dzīvesstāstos tiešā un netiešā veidā ir ietverts skaidrojums – gan kā cilvēka uzskati, paradumi, iemaņas, prasmes, gan kā raksturā un pieredzē sakņota rīcības motivācija.

Mutvārdu vēstures liecību nozīmi vairo stāstītāja – mūsu gadījumā autora, apzinātu un neapzinātu motīvu klātbūtne, stāstījumā tiek ietverta intervijas mirkļa atklātība, mijiedarbība ar pētnieku, kas uzrunā stāstītāju, bet neierobežo ar aptauju jautājumiem. Individuālās pieredzes stāsti un biogrāfiskā metode veido priekšstatu par pētāmo parādību sakņojumu subjektīvajā attieksmē un uztverē. Mutvārdu intervijā avotus var uzlūkot kā neatkārtojamu liecību par autora attieksmi pret savu pieredzi un to, kas viņa acīs ir vērtīgs, pelna uzmanību. Subjektīvās vēstures liecības atklāj daudz ko no tā, ko citi avoti noslēpj, proti, kāda nozīme notikumiem bijusi cilvēku dzīvē, kā kurš viņu iespaidojis, cik dziļas ir tā emocionālās sekas, kā cilvēks apzinās notikušo un kā caur to izteic sevi, savu identitāti.

Atbalsts no latviešiem ārzemēs

Kultūras pieredze, kurā ietilpst atmiņas par vēsturi, kolektīvā vēstures vīzija un stāsts, iezīmē nacionālo identitāti arī tad, ja tauta vairs nedzīvo kopējā teritorijā un nerunā vienā valodā. Spēcīgais trimdas kultūras kodols palīdzēja atjaunot valsts neatkarību, un latvieši, kas turpina dzīvot ārzemēs, joprojām būtiski ietekmē nacionālai pašapziņai svarīgus pasākumus, tai skaitā NMV pētījumu. Individuālā taktika un stratēģija, ar kādu uzturēta kultūras identitāte trimdā, var kalpot par modeli Latvijai globālās integrācijas perspektīvā. No šī viedokļa raugoties, dzīvesstāsti un individuālās kultūras pieredzes ir nacionālās vēstures sastāvdaļa, un ārzemju latvieši to pieņem kā savu personīgo motivāciju pētījumā.

NMV pētījuma attīstībā piedalījušies daudzi speciālisti latvieši, kas dzīvo ārzemēs. Pirmos seminārus par mutvārdu vēstures metodi vadīja Andrejs Urdze, sociologs no Vācijas, Inta Gāle-Kārpentere, folkloriste no Indiānas universitātes, ASV. Galvenās mutvārdu avotos gūstamās izpratnes un izziņas perspektīvas iezīmējās starptautiskajā treniņseminārā Mazirbē. Toreiz, 1995. gadā, Viskonsīnas universitātes vēstures profesora Pauļa Lazdas vēlējums uzklaut visu Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstus ar Latvijas zinātnesniecīgo finansējumu nelikās iespējams. Tomēr Maija Hinkle, kas jau bija uzņēmusies NMV projekta koordinatores pienākumus ASV, ierosināja apmācīt brīvprātīgos talciniekus. Viņa apņēmas organizēt dalībniekus, kas var no ārzemēm piedalīties dzīvesstāstu ekspedīcijās Latvijā, un rūpēties par ekspedīcijas finansiālo nodrošinājumu. Apvienotās ekspedīcijas kļuva par sadarbību, kas septiņas vasaras pēc kārtas regulāri veda uz Latviju talciniekus no ārzemēm, ļāva viņiem piedzīvot tikšanos ar cilvēkiem dažādos Latvijas novados un gūt personīgu ieskatu par to, kas noticis padomju varas gados, kuros viņu nebija klāt.

Ekspedīciju gaitā attīstījās un pilnveidojās pētniecisko avotu vākšanas sistēma, apmācīti un intervētāju pieredzi apguvuši gan studenti, gan brīvprātīgie talcinieki. Ārzemju tautiešiem iepazīšanās ar cilvēku pārdzīvoto vēsturi Latvijā vērtā ekspedīciju par atgriešanās rituālu. Pēc tam, kad talcinieki noklausījušies un ierakstījuši kasetēs dzīvesstāstus, viņi paši piedzīvoja jaunu pieredzi. Dzīvesstāsti uzrunā starp morālo un oficiālo skatījumu vēsturē. Tajos dokumentēti dažādi viedokļi un pasaules uzskati, pieredzes pārmantošanas mehānismi, cilvēku rīcības sociālais un kultūras konteksts.

Autoru izvēlē ietverta interese par kultūras resursiem un tradīciju, ar kuru no paaudzes paaudzē tiek pārmantotas zināšanas un sapratne, saziņas formas, folkloras un priekšstati – mīti, paradumi, ticējumi. Autoru izvēlē nosaka vecuma grupa, kuras atmiņas savieno pirmo un otro neatkarības laiku Latvijā. Paaudze, kuras dzīves sākums nav baiļu un svešas varas iezīmēts, ir nepieciešamais ķēdes posms, kas saista pirmskara un pēckara Latvijas sabiedrību, dzīvesstāstus trimdā un Latvijā.

Ekspedīcija

Ekspedīcija ir kvalitatīvo pētījumu sastāvdaļa, nestandarta procedūra mutvārdu vēstures avotu radīšanai. Vienlaicīgi Latvijā un ārzemēs tiek veikti ekspedīcijas priekšdarbi: informācijas izziņošana ekspedīcijas talciniekiem (ASV, Kanāda u.c.); intervētāju apmācība 3x3 nometnēs u.c. (ASV, arī Latvijā); finansu organizēšana, projektu gatavošana (ASV, vēlāk arī Latvijā); audio ieraksta tehnikas, kasešu, foto materiālu u.c. sagāde (ASV, vēlāk arī Latvijā); ekspedīcijas vietas izvēle saziņā ar kultūras cilvēkiem, vietējām izglītības un kultūras iestādēm (augstskolām, skolām, bibliotēkām, muzejiem); vienošanās ar vietējiem ekspedīcijas vadītājiem un praktiskais izkārtojums (naktsmītnes utt.); intervējamo cilvēku izvēle un darba grupu izvietojums; ievadseminārs: ekspedīcijas “Ceļvedis”, norādījumi dalībniekiem; jauno talcinieku ievadīšana praksē.

Ekspedīcijas sagatavošanas daļu ārzemēs veic Maija Hinkle. Viņa izmanto plašu un daudzveidīgu paņēmienu kopumu, veidojot mutvārdu vēstures intervētāju apmācības tīklu ASV, apgūstot Latviešu fonda (ASV) piešķirtos līdzekļus, sniedzot referātus konferencēs, sanāsmēs kā latviešu, tā Amerikas sabiedrībai.

Intervijas ir brīvs, radošs process ar stingru iekšējo struktūru, tāpēc intervētāji tiek apmācīti pirms ekspedīcijas un pirmoreiz ekspedīcijā darbojas kopā ar otru pieredzējušu intervētāju.

Liela loma ir vietējiem ekspedīcijas vadītājiem, kurus meklē starp novada aktīvajiem kultūras cilvēkiem. Viņi palīdz izvēlēties ekspedīcijas izvietojumu un pirmos intervējamās cilvēkus. Pie nākamajiem nonāk, sekojot, tā saucamajam, “sniega bumbas”¹ principam. Dzīvesstāsts top pakāpeniski, kamēr cilvēks pierod pie situācijas, pie intervētāja un skaņu ieraksta tehnikas.

Katrai ekspedīcijai tiek nodrukāts "Ceļvedis", kas palīdz orientēties vietējā situācijā, ievada kvalitatīvo pētījumu principos, sniedz padomus dzīvesstāstu intervēšanā.

Ekspedīcijas ievadsemināros piedalās speciālisti, kas var raksturot novadu, vietējos apstākļus un iedzīvotājus. Latgales ekspedīcija, piemēram, tika sagatavota divu dienu seminārā, kurā priekšstatu par novadu un cilvēkiem no dažādiem viedokļiem veidoja valodas pētniece Anna Stafecka un Lidija Leikuma, vēsturnieks Heinrihs Strods, etnodemogrāfs Ilmārs Mežs, filozofs Augusts Milts, kultūras socioloģe Dagmāra Beitnere.

Sēlijas ekspedīcija sākās ar ievadsemināriem Rīgā un Viesītē. Priekšzināšanas par Sēliju sniedza akadēmiķis Jānis Stradiņš, Viesītes pilsētas domes priekšsēdētājs Jānis Dimitrijevs, rakstniece Lūcija Ņuzāne, skolotājs Kārlis Visnoliņš, Buclera muzeja vadītājs Saukā Gunārs Spīdainis. Ekspedīcijā iesaistījās arī Viesītes un Aknīstes vecāko klašu audzēkņi un kopā ar pieredzējušiem pētniekiem mācījās, kā atrast cilvēku atklātai sarunai par dzīvi – ieklausīties un saprast tās jēgpilnās nozīmes.

Latgales ekspedīcijas rezultātā NMV krātuvē iegūts ne tikai pāri par divsimt dzīvesstāstu, bet arī intervēšanā apmācīta Dagdas skolēnu grupa, novadpētnieku sabiedriskā organizācija "Olūti", ievadīta un nostiprināta sadarbība ar Latgales pētniecības institūtu, Daugavpils universitāti.

Ap trīsdesmit pētnieku ik vasaru dodas uz kādu no Latvijas novadiem. Apvienojot pieredzējušos intervētājus ar iesācējiem, tiek veidotas pētnieku grupas un izraudzītas pētījumu vietas. Kad cilvēki pamazām pierod pie ekspedīcijas grupas un intervētāji sastapuši labākos autorus, pie tiem parasti atgriežas, kā to darījam Latgalē, Sēlijā, Ventspils novadā un vairākas vasaras pēc kārtas Alsungā.

Intervija

Intervija rodas kā reāla pieredze, pētnieka intervētāja personībai sākoties un sadarbojoties ar autora stāstītāja personību. Pētnieks uz interviju dodas ar noteiktu mērķi – iegūt dzīvesstāstus, kas raksturo izvēlētas vietas iedzīvotāju pieredzi, dzīves izpratni un kultūras resursus. Attieksmju raksturojums ietver nodarbošanās veidu, ģeogrāfisko, sociālo un kultūras vidi, kas cilvēku saista dzīves vietai, iekļauj noteiktās sociālās attiecībās un kultūras tradīcijā. Jo bagātākas attieksmes atklājas dzīvesstāstā, jo

vērtīgāks avots tas ir pētniekam. Pētnieka uzdevums ir izprast, kam cilvēki dzīvē pievērsuši uzmanību, kas saglabāties atmiņā un kā dzīves notikumi tiek vērtēti no laika distances. Iesaistoties otra cilvēka dzīves skatījumā, mutvārdu vēstures pētnieki gūst citas izpratnes pieredzi un caur šo perspektīvu aplūko pētāmo problēmu. Svarīga loma ir kasetē dokumentētajai dzīvajai sarunas valodai. Vārds, valoda, teksts ir mutvārdu vēstures izteiksmes līdzekļi, bet valoda ietver arī citas nozīmes pilnas sastāvdaļas, kā toni, intonāciju, skaļumu, ritmu.

Valodā izsaka emocijas, attieksmi, līdzdalību un to, kā stāstāmais ietekmējis stāstītāju un stāsta klausītāju. Mutvārdu avots, kurš nabadzīgs vārdu krājumā, var būt izteiksmīgs intonācijās. Sarunu valodas dzīvo raksturu un suģestiju var uztvert arī, lasot precīzi atšifrēto tekstu rakstūtā veidā. Intervētājs ir starpnieks starp autoru un NMV kolekciju, respektē autora viedokli, ja viņš nevēlas kādu sarunas daļu nodot atklātībai vai lūdz savu vārdu publikācijās neminēt. Atziņas un saprašanu, ko dzīvesstāsti sniedz, nevar atdalīt no stāsta iekšējās loģikas un nosacījumiem, kuros tas radies. Intervijas rezultāts ir ne tikai ieraksts skaņū kasetē, bet arī aizpildītas apraksta lapas, kurās raksturoti intervijas norises apstākļi un autors ar savu parakstu apliecina, ka piekrit intervijas izmantošanai pētniecībā. Intervētāja uzdevums ir rosināt cilvēku atklātībai, sekot stāstītāja domu gaitai, un tikai pauzēs – tēmas vai stāsta nobeigumā, precizēt detaļas, aizpildīt intervijas apraksta lapas. Pēdējais jautājums par atļauju dzīvesstāsta pilnīgai vai daļējai izmantošanai publikācijās ir formālais apliecinājums, ka intervētājs un autors nav viens otru pārpratuši. Intervijā piedalās itin viss, kas noris tās laikā, sākot no pārrunām par diktofona klātbūtni, intervētāja izteikto vai bezvārdu rezonansi stāstījuma gaitā, beidzot ar autora attieksmi pret dzīvesstāsta iekļaušanu Nacionālās mutvārdu vēstures (NMV) kolekcijā intervijas nobeigumā.

Rezultāti

NMV ekspedīcijas notikušas vai visos Latvijas novados.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 1996" darbojās Zemgalē (Vadakstē, Aucē, Saldū), Kurzemē (Kuldīgā, Turlavā) un Vidzemē (Ērgļos, Madonā).

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 1997" notika Latgalē – Rēzeknē, Krāslavā, Dagdā, Viļakā, Izvaltā, Žiguros, Ludzā.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 1998" notika Latgalē – Daugavpilī, Krāslavā, Dagdā, Šķaunē, Līvānos.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 1999" darbojās Vidzemē – Mazsalacā, Rūjienā, Valmierā.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 2000" risinājās Sēlijā – Viesītē, Sunākstē, Saukā; Aknīstē, Jēkabpilī, Neretā.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 2001" notika Lejaskurzemē – Liepājā un novadā.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 2002": Ziemeļkurzemē – Ventpilī un novadā, Alsungā.

Ekspedīcija "Dzīvesstāsts Latvijā – 2003" notika Alsungā.

Jau pirmajās ekspedīcijās bija redzams, cik lielas ir atšķirības, salīdzinot dzīvesstāstus no dažādiem Latvijas novadiem, un kā tajos iekļaujas novadu vēsture, etnogrāfiskās tradīcijas, folkloras, izloksnes. Brīvo novadnieku – kuršu ķoniņu pēcteču atmiņās tika apliecināts pašraksturojums, kas ceļo no paaudzes paaudzē kopš 13. – 14. gadsimta. Ģimenes, dzimtas, paaudžu leģendas un vēsture parādās individuālajos folkloras reperuāros. Folkloras tradīcija palīdz izteikt pieredzi uzskatāmos tēlos.

Parasti katra ekspedīcija tiek dokumentēta video ierakstā, ko izmanto metodiskiem mērķiem.

Noslēgumā dalībnieki pulcējas pārskata seminārā, iepazīstina ar pirmajām atziņām un iesniedz ieskaņotās kasetes un aizpildītās apraksta lapas NMV kolekcijā. Pieeja un paņēmieni kopums, ko pielieto mutvārdu vēstures avotu radīšanā, atkārtojas. Neatkārtojas avoti, no kuriem katrs ir vienreizējs, katrā apdzīvotā vietā savdabīgs. Vienreizības atklāšanā ir katras ekspedīcijas piedzīvojums. Kad nedēļa pagājusi, NMV kolekcija tiek papildināta ar jaunu dzīvesstāstu krājumu, kura apstrāde, kārtošana, atlase, atšifrēšana un transkripcija, iekļaušana pētījumos turpinās kabinetos pie datoriem.

Kopš 1996. gada ekspedīcijās Latvijā piedalījušies speciālisti un talcinieki no ASV, Kanādas, Zviedrijas, Norvēģijas, Vācijas. Izveidojies dalībnieku kodols, kam nāk klāt aizvien jauni talcinieki – studenti no Rīgas, Liepājas, Daugavpils, Jelgavas, Indiānas universitātes Blūmingtonā, arī Kuldīgas Plūdoņa vidusskolas audzēkņi u.c. Tā ir viena no ekspedīciju iezīmēm – atstāt aiz sevis līdzzinātājus, kas ir piedalījušies, guvuši pieredzi un var attīstīt metodi patstāvīgi.

Pēdējos gados ekspedīcijā akadēmisko praksi gūst Latvijas universitātes

folkloras specialitātes studenti – prakses vadītājas profesores Janīnas Kursītes pieeja paplašina dzīvesstāstos uzrunāto tematu loku. Ekspedīcijas pieredze izmantota arī mutvārdu vēstures virziena attīstībai Daugavpils universitātē.

Apvienotās dzīvesstāstu ekspedīcijas sākās kā Latviešu fonda (ASV) finansēts projekts, pakāpeniski pēdējos gados tas guvis arī Latvijas Zinātnes padomes atbalstu.

Jau vairākus gadus turpinās Amerikas latviešu apvienības mutvārdu vēstures projekts “Dzīvesstāsts trimdā”, kurā ar Latvijā gūto pieredzi intervētāji ieskaņo latviešu dzīvesstāstus Amerikā.

No ārzemēm braukušie pētnieki gūst personīgo pieredzi par dzīvi Latvijā, kurā paši nav piedalījušies. NMV projekta līdzstrādnieki iepazīnušies ar novadu pētniekiem, skolēni – ar savas dzimtās puses vecākās paaudzes stāstiem.

Dzīvesstāsti ir pamats individuālo un kolektīvo kultūras resursu pētījumiem no Latgales, Vidzemes, Sēlijas, Kurzemes, Zemgales un trimdas. Ar Valsts Kultūrkapitāla fonda atbalstu turpinās ekspedīcijas rezultātu apstrāde un sagatavošana pētījumiem, iesākta avotu pārrakstīšana no kasetēm kompaktdiskos, ievadišana internetā (www.dzivesstasts.lv).

Materiāls tiek kārtots datu bāzē, gatavots pētījumiem un Nacionālās mutvārdu vēstures avotu publikācijām. Ekspedīcijas ļāvušas radīt krājumu ar vairāk nekā 2000 cilvēku stāstītām atmiņām par dzīvi 20. gadsimtā, kas ir Latvijā jauns kultūrvēsturisks pētījumu resurss dzīvā saitē ar realitāti, no kuras tas tikko kā ņemts.

Termini

Ekspedīcijas brīvprātīgos dalībnieki, kas nealgoti piedalās NMV avotu radīšanā, saucam par *talciniekiem*. Apzīmējums atgādina par plaši izvērsto sabiedrisko talku kustību Latvijā 80. gadu beigās. Ar to saistīts arī neformālās vēstures liecību kā pētniecības avotu krājuma pirmsākums Latvijas Kultūras Fonda “Cilvēkarhīvā”. Tagad *cilvēkarhīva* nosaukums lietots kā apzīmējums subjektīvo NMV avotu krājumam, kas talcinieku un speciālistu apvienotiem spēkiem radīts ekspedīcijās un pieejams LU Filozofijas un socioloģijas institūtā Latvijas ZA augstceltnē piektajā stāvā. Atšķirībā no “Cilvēkarhīva”, kas joprojām glabā cilvēku rakstītās atmiņas

Latvijas Kultūras fondā, Nacionālās mutvārdu vēstures *cilvēkarhīvā* apkopotas runas liecības – audio un videokasetes un tagad arī kompaktdiski ar mutiskiem atmiņu stāstiem.

Talcinieki, jeb pētījuma nealgotie dalībnieki, kopš 1997. gada apvienoti sabiedriskā organizācijā – Latvijas mutvārdu vēstures pētnieku asociācijā “*Dzīvesstāsts*”. Asociācija organizē ekspedīciju praktisko un finansiālo izkārtojumu Latvijā un ārzemēs.

Ekspedīcija jeb tiešā tulkojumā no angļu valodas – *lauka pētījums* ir viens no pētāmo avotu iegūšanas veidiem. Lai uzsvērtu mutvārdu vēstures saiti ar Latvijā izkopto humanitāro lauka pētījumu tradīciju, gadskārtējo organizēto materiāla vākšanu *respondentu* dzīves vietās saucam par *ekspedīciju*. MV pētniekus, kas teorētiski un praktiski apmācīti, piedalās pētniecības avota radīšanā, dēvējam par *intervētājiem*, bet *intervējamus cilvēkus* jeb *respondentus* – par *dzīvesstāsta autoriem*. Jēdzieni un to lietojums rosina domāt par to, ciktāl sadarbībā ar ārzemju kolēģiem tieši pārņemam nozares terminus, cik ļaujam tiem pašiem raisīties, balstoties līdzīgā darba pieredzē un tradīcijā.

LITERATŪRA

- Mutvārdu vēstures avoti: Dzīvesstāsti* – vēsturē, kultūrā, sabiedrībā. Sast. M. Zirnīte, M. Hinkle. R.: LU FSI NMV projekts, 2003.
- Spoguļis*. Sast. M. Zirnīte. R.: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2001.
- Zirnīte M. Kultūras identitātes dzīvesstāstos. *Atmiņa kultūrvēsturiskā kontekstā*. Starptautiskās konferences materiāli. 2. daļa. Daugavpils: DŪ izdevniecība “Saulē”, 2002. 84.–90. lpp.
- Zirnīte M. *Livonian Life-story – Source of Identity*. Tartu: Pārimuslik Ajalugu, 2001.
- Zirnīte M. Dzīvesstāsti – identitātes avoti par sēļiem un Sēliju. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 2001. Nr. 5./6. 128.–139. lpp.
- Zirnīte M. Dzīvesstāsti Latvijā un trimdā. *Latvijas Vēstnesis*. 2001. 21. aug.
- Zirnīte M. Lībieši mutvārdu vēstures avotos. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 54. sēj. 2000. Nr. 3/4.
- Ķīlis R. Sociālās antropoloģijas metodes masu kataklizmu pētniecībā. *Latvija Otrajā pasaules karā*. Starptautiskās konferences materiāli. 1999. 14./15. jūnijs Rīga. R.: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2000.
- Vīksna M. Mana teicēja. *Letonica*. 1999. Nr. 1. 84.–93. lpp.
- Gadamers H.G. *Patiesība un metode*. R.: Jumava, 1999.
- Ķīlis R. Sociālā atmiņa un nacionālā identitāte. *Atmiņa un vēsture*. No antropoloģijas līdz psiholoģijai. R.: N.I.M.S., 1998. 113.–130. lpp.
- Cilvēks un dzīves socioloģijas skatījumā*. Red. B. Zepa, A. Zobena. R.: LU Socioloģijas katedra, 1996. 162.–167. lpp.
- Lejas Bulāna – latviešu ciems Sibīrijā*. Sast. V. Strautniece. R.: Zvaigzne ABC, 1995.

- Cropley A. *Qualitative research methods*. R.: Zinātne, 2002.
- Jarv R. Old Stories in Contemporary Times – a Collecting Experience in the Orava Village in Siberia. Folklore. *Electronic Journal of Folklore*. Vol. 13. Tartu, 2000.
- Southern Oral History programm*. Oral History: a Practical Guide. University of North Carolina at Chapel Hill, 2000
- Linde Ch. *Life Stories*. The Creation of Coherence. New York Oxford University Press, 1993.
- Portelli A. *What makes Oral History different. The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning of Oral History*. State University of New York Press, Albany, 1991. Pp. 45–58.
- Ives E.D. *The Tape-Recorded Interview*. The University of Tennessee Press: KNOXVILLE, 1990.
- Bruner E.M. *Experience and its Expressions*. The Antropology of Experience. Ed. by V.W. Turner, E.M. Bruner. University of Illinois Press, 1986.
- Peacock J.L. *The Antropological Lens*. Cambridge University Press, 1986.
- Sharing Our Lives*. Indiana University Bloomington, 1982.
- Folklorists in the city: the urban field experience*. Ed. by Inta Gale Carpenter, *Folklore Forum*. A Communication for Students of Folklore, 1978

ATSAUCES

- ¹ Intervējamo cilvēku izvēle kvalitatīvajos pētījumos, kad viens cilvēks iesaka nākamo.

Aldis Pūtelis

PĀRDOMAS KOLKAS JŪRMALĀ

Ievadam

Folkloras un tās vākšana – kas tā ir?

Folkloras terminam ir simt piecdesmit pieci gadi. Šajā laikposmā radīti vairāki desmiti definīciju, tā arī nevienojoties par to, kas īsti ir folkloras – mūsdienu rietumniecisko kultūrtautu pagātnes mantojums

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

(jo vārds *folkloras* tika radīts, lai aizstātu salikumu *popular antiquities* – tātad ‘tautas senlietas’) vai arī citu, bieži vien par zemākā attīstības līmenī esošu uzskatītu tautu dzīvā kultūra. Tā vai citādi pagātnes pieskaņa folklorai ir abos gadījumos – tā pieder laikam, kuru pētnieka kultūra jau sen pārdzīvojuši.

Folkloras vākšanas veidu izstrādāts ne pārāk daudz. Pamatā tā balstās uz diviem dalībnieku ziņā atšķirīgiem principiem: pirmkārt, teicēju pašu

vai to apkārtnes cilvēku iesaistišanu vākšanas darbā; otrkārt, pētnieka došanos pie teicēja tieši.

Pirmajam principam varētu pieskaitīt aptaujas, skolēnu mudināšanu pazīstamo teicēju pierakstīšanā, veicināšanas pasākumus vietējiem interešantiem, tajā skaitā materiālu atlīdzību.

Otrā principa vienīgais izpaudums ir intervija, kas vairumā gadījumu ietver arī ekspedīcijas nepieciešamību. Gribētos uzsvērt kādu atšķirību *abstrakta vidusmēra stereotipā folklorista* pieejā no līdzīga *antropologa* pieejas. Antropologs interesējas par reāli eksistējošu un aktuālu kultūru, tādēļ cenšas vienkārši uzturēties pētāmajā kopienā, reģistrējot tajā notiekošo, protams, izvēloties iespējami izdevīgu uzturēšanās laiku parādības izpētei. Minētais stereotipais folklorists sevi neapgrūstina ar tik daudzu parametru apvienošanu – jāatrod vien pietiekami labs teicējs un jāapmeklē tas laikā, kad abām pusēm – gan pētniekam, gan teicējam – būtu ērti sadarboties. Šāda pieeja jau ietver uzskatu, ka vācamais materiāls var arī nebūt aktīvi funkcionējošs, aktuāls, tomēr tas vēl saglabāts teicēju atmiņā. Blakus pieņēmums – jo vecāks teicējs, jo vairāk viņš varētu atcerēties un tādēļ ir vērtīgāks. Šī pieeja nebūt nav nesena un kāda mazsvarīga darboņa ieviesta – vietā ir Krišjāņa Barona izteikums no “Latvju Dainu” ievada, ka “..vecās māmuliņas, mūsu skaidrais dziesmu avots (izcēlums mans – A.P.), dienu no dienas paliek retākas.”¹

Ekspedīcija kā materiālu vākšanas veids Ekspedīcijas kā darba formas izvēle

Folkloristu ekspedīcija saskaņā ar iepriekš izteikto pieņēmumu nemeklē nepārprotami aktuālas un funkcionējošas kultūras materiālu. Tās mērķis ir savākt un paglābt no izzušanas **atmiņas**. Ar šo vārdu gan apzīmējamās vairākas žanriski un tematiski šķiramas materiāla grupas: pirmkārt, tradicionālā folklorā, kas var būt a) tikai atmiņas par kādreizējām tradīcijām un ar tām saistītajiem tradicionālajiem žanriem – dziesmām, ticējumiem u.tml., b) reāli funkcionējoša folklorā, ar to saistīti mutvārdu žanri vai etnogrāfiskas parādības – sakāmvārdi, parunas, anekdotes/joki, dziesmas, parašas, materiālās kultūras iezīmes; otrkārt, teicēju dzirdētās atmiņas par iepriekšējo paaudžu dzīvi, piemēram, dažādi nostāsti; treškārt, pašu teicēju dzīvesstāsti.

Strādājot ekspedīcijā, jebkādas diskusijas par folkloras definīciju šķiet liekas. Attiecības šo dažādo žanru un tematu grupu starpā visai skaidri parāda, kas ir dzīvs un kas ir savācams. Iespējams, parāda arī tautas kultūras dzīvīgumu.

Iecerot darbu libiešu apdzīvotajā zemē un palasot pirms vairāk nekā pirms trīsdesmit gadiem (1970. gadā) notikušās ekspedīcijas materiālus, likās, ka šeit tradicionālajām ekspedīcijas darba formām varētu būt itin labas sekmes. Cita darba forma kā folkloristu ekspedīcija nebija arī iespējama, jo starp mums nav zvejnieku, tādēļ jūrmalnieku tradicionālajā nodarbē nevaram piedalīties, pat tad, ja būtu tāda iespēja. Starp mums nav arī neviena, kas varētu sevi apzīmēt par libieti, tādēļ arī šāda ieiešana kopienā nebija iespējama. Savukārt līdz pat farsam komiski būtu ierasties kādā jūrmalciemā un paziņot, ka gribam tur padzīvot un paskatīties, kā dzīvo vietējie ļaudis.

Nezinātājam varētu likties, ka Ziemeļkurzemes jūrmala ir neskarta Latvijas mala, kurai gan ģeogrāfiskā novietojuma, gan pēdējā pusgadsimta politiskās situācijas dēļ ir bijusi iespēja dzīvot samērā mierīgu dzīvi, un ka jaunie laiki neko nav spējuši tai nodarīt, ka tā ir tāda mītiska zeme kaut kur tālumā, kurā nav tik vienkārši nokļūt, bet kas glabā dažādus brīnišķīgus noslēpumus un patiesi senisku dzīvesveidu.

Diemžēl, iepazīstoties tuvāk, izrādās, ka tā tomēr nav – gan Pirmais, gan Otrais pasaules karš un ikdienas dzīve paņēmuši savu tiesu. Arī šķietamā norobežotība no ārpasaules nav bijusi nedz tik droša, nedz auglīga. Jūrmala pamirusi, jo atņemts tas, kas tai bija galvenais – zveja. Izveidotie centralizētie kolhozi izmainīja agrāko dzīves un darba veidu, ciemu samērus, bet jūrmalnieku vecās laivas nonāca kapsētā vai pamazām satrunēja turpat vien jūrmalā. Arī vecās tradīcijas zuda: vai nu tās aizsedza kārkli, vai apbedīja vēja nestās smiltis – kas lai zina.

1998. gadā radās doma apmeklēt šo teiksmaino zemi. Par to bija zināms priekšstats, bet nebija īstas skaidrības. Izmēģinot īsu *izlūkbraucienu*, radās arī pārliecība – bez *ceļveža*, cilvēka, kas ivestu šajā pasaulē, neko nevar panākt. Ne jau tāpēc, ka varētu apmaldīties kāpu priedēs starp nedaudzajām jūrmalas mājām – šejienes cilvēki ir noslēgti un ar viegli pamanāmajiem svešiniekiem runā nelabprāt, ja vispār.

Pirmais, kas pārsteidz šādu svešinieku, ir *savādie* jūrmalas ciemi. No pierastā ciema izkārtojuma varam neatrast gluži nekā – priedulājā pieklājīgā attālumā cita no citas atrodas savrupas mājas. Mazajos ciemos nav nekādu

sabiedrisko ēku (piemēram, skolas, pasta, veikala), kur uzsākt kādu sarunu. Mazirbe, vēl arvien svarīgākais lībiešu centrs, ir piemērs tam, ko nozīmē svešvārds *infrastruktūra*. Slēdzot mazbānīša līniju no Ventspils caur Mazirbi, toties izbūvējot šoseju no Rīgas līdz Kolkai, Mazirbes agrākā pašsaprotamā nozīme zudusi – ne velti tā atrodas Kolkas pagastā. Bez internātskolas, Lībiešu tautas nama, veikala un pasta te ir tikai nedaudzas izklaidus mājas. Tikpat nedaudzās laivas jūrmalā kopā ar abiem traktoriem nerada sevišķi rosīgas zvejnieku ostas iespaidu. Protams, ir arī baznīca, bet tā ir atstatu, celta augstāk kalnā, kas vedina domāt, ka tai savulaik bijis arī kāds laicīgs pienākums – tās tornis varētu būt ceļrādīs kuģiniekiem.

Tādējādi pati *jūrmala* ir īstā vide, kurā strādāt ar tradicionāli folkloristikajām metodēm. Tomēr jāatceras, kur atrodies. Salīdzinājumā ar Latvijas austrumdaļu, kur folkloristam strādāt liekas visai viegli, kur nav ilgi jāgaida uzaiicinājums mājā un varbūt pat cienasts, kas padara darbu gluži vai par izklaidi, *jūrmalā* (gan tāpat kā vairumā Kurzemes) ļaudis parasti atsaka, ka nekā īpaša nezina, cenšas sarunu saīsināt un uzsvērti nelabprāt ielaiž savās mājās.

Savāktais materiāls

Vispirms jau jāsaka, ka valodu barjeru pārvarēt nenācās – vai nu lībiešu valoda kā saziņas līdzeklis ir iznīkusi vai iznīcināta, taču fakts ir viens – tās nav. Valodas sakarā toties sastopam atmiņas par slaveno skolotāju Lepsti un viņa stundām, kas gan bijušas brīvas izvēles priekšmets, un arī dažs dzimis lībietis tās nav apmeklējis. Otrs stāstījumu loks – lībiešu valoda kā vecāku slepenā valoda, apspriežot bērnu klātbūtnē kaut ko tādu, ko bērniem nevajadzētu zināt. Piemēram, Helēna Ozolzīle Mazirbē visai krāšņi apraksta, kā pamazām apguvusi valodu un reiz, noklausoties vecu vīru sarunu, sapratusi runāto un iesmējusies. Kāds no vīriem uzsaucis latviski: “Skuķi, ko tu smeļ, tu tak neko ‘nesaproti!’” Bet šī sapratusi jau gan.

Nelabprāt tiek atzīta arī kādreizēja dalījuma *jūrmalniekos* un *arajos* pastāvēšana. Acīmredzot abu grupu (patiesībā – tautu) starpā pārāk laba saskaņa nav bijusi, lai gan arī to noliedz visi kā viens. Tomēr šķiet, ka *jūrmalā araji* nav īsti cienīti.

Parasti pieņemam, ka ritmiskie mutvārdu žanri sava ritma dēļ saglabājas labāk, tas ir, ilgāk. Tomēr neizdodas izvilināt kādu lībiešu dziesmu ne no viena intervētā. Jau minētā Helēna Ozolzīle, lūgta padziedāt kaut ko lībiski,

iesāk “Kas mani mazu auklēja”, bet apraujas, jo dziesmas tikai skolā mācītas un aizmirsušās. 2001. gada vasarā ķērāties pie savā ziņā radikāla līdzekļa – 1962. gadā izdarīta divu teicēju (Katrīnas Krāsones un Hildas Grīvas) dziedājumu ieraksta. Atskaņojot to aptaujājamiem, lūdzu pastāstīt, par ko ir dziesmas, kad tās varēja dziedāt. Vairums spēj atpazīt daļu teksta, vispārīgi paskaidrot, par ko runāts dziesmā. Interesanti, ka nevis pašas teicējas Katrīnas Krāsones dēls, bet gan tieši dēladēls šķiet zinām labāk. Var jau būt, ka viņš mums, svešiniekiem, uzticējās vairāk nekā tēvs. Bet tieši viņš arī paskaidroja, ko esot nozīmējis nu jau zudušo māju nosaukums *Kinnediķ* – ‘dīķvidus’. Savukārt viena no vecākajām Mazirbes lībietēm Leontīne Ūdre, lai arī kādā brīdī pati uzsāka divas no ierakstītajām dziesmām un zināja kādu daļu teksta, pilnībā tās nespēja atcerēties – viņas gadi gan tam ir pietiekams izskaidrojums.

Līdzīga situācija arī ar stāstījumiem. Par to, ka Kolkas vārds cēlies no ievilinātu jūrasbraucēju nogalēšanas, zināms apmēram tikpat labi, kā vairumā somugrisko kaimiņzemju zināmais stāsts par krastā dzīvojošiem jūrasbraucēju aplaupītājiem, kas iededz viltus bākugunis, tad savāc no sērē uzskrējušā kuģa visu vērtīgo, tajā skaitā kuģinieku garos zābakus, pat, ja tie jāņem ar visu kāju. Taču šo stāstu praktiski nav iespējams dzirdēt no kolcinieka. Iespējams gan tādēļ, ka, skolā ejot, tie visi savulaik ķircināti, apsaukājot par *kājgriežiem*. Slīteres rezervāta ekskursiju vadītāja gluži negaidot sāk stāstīt šās teikas variantu par Slīteri, papildinot ar vēl lielākas viltības motīvu – Slīteres blēži nebūt nav savus upurus apkāvuši, bet gan it kā glābuši, tikpat saņemot lielāko daļu izglābtās mantas, tikai nu jau atdotu labprātīgi. (Piezīme – meitene pati dzīvo Mazirbē.) Savukārt Alberts Tiess Mazirbē šo stāstu apvienoja ar vēstures ziņām par zviedru flotes bojāeju vētrā pie Kolkas. Iespējams, ka tas bija viens no viņa racionalizācijas mēģinājumiem, tāpat kā viņa interpretācija teikai par mācītāju vilkaci, kas tā esot iesaukts tikai metaforiska apzīmējuma dēļ. Lai arī vilkača kaps Mazirbes vecajos kapos ir tieši blakus slavenā Taizeļa atdusas vietai, to it kā nepamanīja arī ekskursijas vadītāja, kura gan pēc tam, īpaši palūdzot, raksturīgajā indiferentajā manierē atstāstīja zināmo teiku.

Runājot par Taizeli, vēl kāda interesanta detaļa. Mazirbnieki ir gluži vai apvainojušies uz Marģeri Zariņu, kas viņu novadnieku esot iztaisījis par tādu pleiku un klenderi. Par iebildumu tiek minēts, ka tam bijusi liela saimniecība un labi skoloti dēli, ko gan pļēgurs nebūtu spējīgs nodrošināt.

Cik lielā mērā tā atkal ir tikai lokālpatriotisma izpausme, lai nu paliek vēstures ziņā.

Apkopojošot par tradicionālo folkloru sakāmo, jāatzīst, ka acīmredzot būtisks ir jau minētais Helēnas Ozolzīles izteikums par teikām: “Māte jau daudz ko zināja stāstīt, bet vai tad es zināju, ka man kādreiz šitā atprasīs!”, un visus šādus stāstījumus viņa nievājoši apzīmē par “poļu pasakām”. Velkot paralēles ar stāstiem par laiku, kad lībiešu valoda bijusi tikai nevēlams apgrūtinājums, iespējams, ka par vēl mazāk vajadzīgu atzīta tradicionālā folklorā, kas savu eksistences vidi jau bija zaudējusi.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

No senākiem reāliem notikumiem un ļaudīm tiek pieminēta jaunās bākas būve un vecais Žonagu saimnieks jeb *Žonagu vells*. Par bākas būvi tiek stāstīts labprātāk, parādīti pat ceļi, pa kuriem pajūgi pār purvu veduši akmeņus mākslīgajai salai. Tam pretstatā *Žonagu vella* eksistenci apliecina praktiski visi, taču uz jautājumu, kāpēc tad vecais saimnieks tā saukts, visdrīzāk smaidot atbild strupī: “Nezinu!” Tikai acīs kaut kas tāds, kas neļauj noticēt. Jo, ja prasītājs apstāsta, ko it kā ir par Žonagu dzirdējis, iztaujājamais it bieži piekrīt, ka tā jau stāstot. Tēvi, mātes, vecāsmātes – gandrīz katram kāds ir ko minējis. Varbūt vienīgi izņemot Žonagu dzimtas locekļus...

Vairāk ir nostāstu par dzīvi *Latvijas laikā*. Olga Gūtmane un viņas meita Aina Bolšinga daudz stāsta par meliorācijas izputināto Dūmeles ciemu. Viņas atceras visus tā iedzīvotājus, taču atkal labprātāk izstāsta radurakstus, runā par saimniecības stāvokli, nekā par sadzīves situācijām un notikumiem. Lai gan arī tādus, bruņojoties ar pacietību, var sagaidīt.

Visvieglāk pārspriest *padomju laikus*. Tad nav saistības ar iekšējo cenzūru un piesardzību, sak', *ko tie rīdzinieki domās, ja es viņiem tādas blēņas teikšu*. Arī vērtējums šim laikam ir samērā skaidrs, taču tajā pat laikā trūkst iespējas atsaukties uz svešu stāstījumu un emociju ziņā pašam palikt malā. Tomēr tie ir raksturīgi dzīvesstāsti, parasti visai plaši un atklāti, kad stāstītājs ir jau kaut cik pieradis pie svešā izklausinātāja un dažāda kalibra tehnikas klātbūtnes.

Secinājumi Intervētājs un teicējs

Sabiedriskās zinātnēs, manuprāt, nav un nevar būt skaidru un viennozīmīgu spriedumu vai secinājumu, tikai vairāk vai mazāk korekti statistiski apkopoti un vispārināti iespaidi. Šinī gadījumā, nepretendējot uz kādu neapstrīdamu vispārinājumu, iespaidi ir šādi: pirmkārt, svešinieks izraisa divējādu attieksmi – viņa priekšā nedrīkst *izgāzties*, tādēļ apspriežamie temati tiek stingri izvēlēti un *cenžēti* (taču visā Kurzemē raksturīgi, ka pat labs teicējs, pirmoreiz satikts, sūtiš prom un apgalvos, ka neko īpašu jau nezina), no otras puses, teicēji cenšas attaisnot intervētāja cerības; otrkārt, īpašu piesardzību izraisa ierakstu tehnikas klātbūtne. Praktiski visi teicēji vēlas zināt, kur ieraksts nonāk, kas pats par sevi ir gluži dabiski, taču tam ir arī sava piesardzības pieskaņa. Teicēji parasti lūdz neierakstīt stāstījumus, kas folkloristam varētu būt paši interesantākie – nostāstus, jocīgu atgadījumu atstāstus u.tml.

Tradicionālās folkloras stāvoklis

Laikam jāsaka, ka tās *jūrmalā* praktiski vairs nav, vismaz tāda svešinieka kā es acīm un ausīm atļaujamās. Tomēr ir arī negaidītas lietas. Apmeklējot iepriekš minēto Dūmeles ciema vietu, iegriezāmie pie Ainas Bolšingas paziņas Elgas Šleineres Alkšņuvalkos. Folkloristus datus no viņas tā arī neizdevās iegūt, tikai dažu etnogrāfisku aprakstu. Māja ir

jaunsaimniecība, sevišķi senu tradīciju tajā nevarētu būt. Varbūt traucēja palielas bērnu grupas klātbūtne, varbūt – Ainas Bolšingas runīgums un straujums. Taču, jau promejot, gadījās saimniecei pavaicāt par pīlādža zariem, kas redzami pie itin visām ēku durvīm un vārtiem. Atbilde bija: tie esot jāliek Jāņu vakarā, lai izsargātos no visāda ļaunuma. Tātad – šī senā tradīcija ir dzīva par spīti pašai Jāņu svinēšanai ar ierakstītām dziesmām, televizoru un pirotehniku.

Lībieši un latvieši:

“Kas es biju, tas tu esi; kas es esmu, tas tu būsi”

Dūmeles kapos Aina Bolšinga apstājās pie kāda kapakmeņa – tam esot vispatiesākais uzraksts, kādu viņa varot iedomāties. Uz tā rakstīts: “Kas es biju, tas tu esi; kas es esmu, tas tu būsi.” Šis teksts nav unikāls, atrodams daudz kur. Bet šoreiz tiecos tajā saskatīt arī simbolisku nozīmi. Vai gribam to atzīt vai ne, lībiešu kultūra nav vairs reāli funkcionējoša. Valoda ir fiksēta, aprakstīta, ir atsevišķi labi tās pratēji un skolotāji, taču nav vietas pasaulē, kur šī valoda funkcionētu kā dzīvai valodai nāktos. Arī folkloras un etnogrāfija ir visai rūpīgi vākta un aprakstīta, atrodama dažādos arhīvos un ierakstos, taču šo materiālu kādreizējā eksistence gandrīz vai nav vairs apstiprināma pat atmiņu veidā. Pašreizējā saziņas valoda bijušajā lībiešu teritorijā ir cita, agrākais dzīvesveids būtiski izmainīts, iedzīvotāju skaits rūk – Košragā, piemēram, ir tikai trīs pastāvīgo iedzīvotāju mājas.

Savas rakstura iezīmes un paradumi *jūrmalniekiem* tomēr vēl ir saglabājušies, arī apziņa par piederību atšķirīgai tautai. Tikai tā lielākoties izpaužas kā pamatīga savas un kaimiņu cilts pārzināšana. Jau daudzkārt minētā Helēna Ozolzīle ļoti izbrīnījās, kad šajā ziņā izrādījāmies nezinoši, jo “kā tad tā, ja jau par lībiešu lietām grib runāt...” Nav šaubu, ka lībiešu “*kā likās aizbērtie un izsusušie tautas atmiņas avoti*” nesāks atkal “*brīnīšķi plūst*”, kā par savu darbu latviešu tautasdziesmu apkopšanā savulaik rakstīja Krišjānis Barons.²

Bet kā tad latvieši? Ar ko esam labāki?

Mūsu folkloras jau vairāk nekā simts gadus it kā draud izzust. Tas ir savā ziņā dabisks tās stāvoklis, jo tieši tas mudina pētniekus vākt un izzināt. Tomēr mūsdienās tradicionālās folkloras vide arvien rūk, tās tradicionālā

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

pārmantojamība kļūst visai apšaubāma. Pretsvarā ir skolas un folkloras kopas, mākslinieciskā jaunrade, izmantojot folkloras materiālu.

Tradicionālās folkloras reālās funkcionēšanas apstāšanās tautas eksistenci nebūt neapdraud, bet tautas gals ir valodas izzušana. Latviešu valodas pastāvēšanas ilgums ir prognozēts dažāds, mēs visai pārliecināti ceram, ka ar šo gadsimtu tās eksistence vēl nebeigsies. Lai vai kā, tomēr arī latviešiem reiz pienāks laiks, kad viņu valoda būs zudusi no reālās aprites, paliekot kādreizējo latviešu pēctečiem ar savām atmiņām par agrākiem laikiem, labi dokumentētiem valodas, folkloras un etnogrāfijas materiāliem – kamēr vēl būs kāds, kuru tas interesēs.

Lībieši, manuprāt, velti gaužas, ka latvieši viņus izskauduši, okupējuši. Nav jau arī kuršu, zemgaļu, sēļu, letgaļu. Toties latviešu valodā ir daudz somugriem radniecīgu iezīmju, kaut kas ir arī raksturā. Nekas parasti nezūd bez pēdām. Atliek cerēt, ka arī ar latviešiem tā nenotiks.

ATSAUCES

¹ Barons K. Ievads. Barons K. *Latvju Dainas*. 1. sējums. Jelgava, 1894. V lpp.

² Turpat.

Anda Beitāne

ZIEMEĻLATGALES TEICĒJI UN VIŅU LOMA LATVIEŠU TRADICIONĀLĀS KULTŪRAS MŪSDIENU PROCESOS

Par Ziemeļlatgales īpašo lomu latviešu tradicionālajā kultūrā runāts un rakstīts vairākkārt. Ne vienam vien folkloras pētniekam Ziemeļlatgales vārds saistās ar vietu, kur vēl aizvien iespējams dokumentēt folkloru apstākļos, kas tuvi tradicionālajiem, kā arī tikties ar teicējiem, kas savas gadu desmitiem glabātās un vēl šodien koptās tradīcijas pārmantojuši no paaudzes paaudzē mutiskā veidā. Šādu teicēju Ziemeļlatgalē ir diezgan daudz. Viņu stāstītais un dziedātais materiāls uzkrājies dažādu arhīvu audio un videoierakstos un mērāms daudzos desmitos stundu. Daļa no tā publicēta un aprakstīta rakstos un zinātniskos pētījumos, daļa vēl tikai gaida brīdi, kad iegūs publicitāti.

Tātad – teicēji. Kas ir folkloras teicējs 21. gadsimta sākumā? Domājams, ka tas atšķiras, piemēram, no Emiļa Melngaiļa u.c. 20. gadsimta pirmās puses folkloras vācēju teicējiem. Neiedziļinoties sīkāk šajā jautājumā, apgalvošu, ka Ziemeļlatgalē teicējs visbiežāk ir cilvēks, kas no savas bērnības, jaunības un vecāku vai vecvecāku stāstījuma atceras tradīcijas un notikumus, kādi tie bijuši apmēram pirms simts gadiem, tātad – 20. gadsimta sākumā. Tomēr atšķirībā no E. Melngaiļa teicēja šis cilvēks ne tikai atceras un kopj senās tradīcijas, bet arī aktīvi piedalās mūsdienų dzīvē. Viņam, tāpat kā visiem pārējiem, ir pieejami, piemēram, masu mediji. Vairumā gadījumu viņš ir arī vietējā etnogrāfiskā ansambļa dalībnieks, kurš piedalās folkloras sarīkojumos, tā veidojot jaunāko folkloras slāni, kas rodas funkcionālā konteksta izmaiņu dēļ.

Etnogrāfisko ansambļu loma tradicionālās mūzikas saglabāšanā ir nepārvērtējama. Ja nebūtu viņu, liela daļa šī ļoti vērtīgā materiāla, piemēram, vairākas daudz balsības formas, iespējams, jau būtu izzudušas, tā arī neiepazītas. Etnogrāfisko ansambļu darbību zināmā mērā varam uzskatīt par funkcionālo nišu tām tradīcijām un dziesmām, kas zaudējušas savu

sākotnējo funkcionālo kontekstu. Ziemeļlatgalē ir vairāki spēcīgi etnogrāfiski ansambļi, kuri darbojas joprojām – tas noteikti ir ietekmējis un ietekmē seno tradīciju saglabāšanos šajā reģionā.

Tā kā Ziemeļlatgalē vēl ir ļoti vitāls vecais materiāls, tieši patlaban varam izsekot interesantiem kultūrprocesiem, kad vecais pielāgojas jaunām situācijām un turpina savu dzīvi, pateicoties dažādiem iekšēja un ārēja rakstura apstākļiem. Vēl pirms vairākiem gadiem likās, ka teicēju kļūst aizvien mazāk un tradicionālās kultūras mantojums pamazām un nenovēršami aiziet līdz ar viņiem, tomēr pēdējo trīs četrus gadus notikumi ļauj runāt par jaunām vēsmām Ziemeļlatgales tradicionālās kultūras dzīvē.

Kas tad pamudināja Ziemeļlatgales tradicionālās kultūras dzīvi, ja tā var teikt, mainīt kursu? Jaunos procesus lielā mērā sagatavoja pētnieku lauka darbs.

Jau 20. gadsimta 70. gados Balvu rajonā ieradās toreizējie Emīla Dārziņa mūzikas vidusskolas audzēkņi Mārtiņš Boiko un Ārijs Šķepasts. 80. gados ar daudziem teicējiem tiekas Andrejs Krūmiņš un iesākto darbu turpina M. Boiko. Visu šo laiku ekspedīcijas Ziemeļlatgalē veic Folkloras krātuves pētnieki Jānis Rozenbergs un Beatrise Reidzāne. Neaizmirsīsim arī "Skandinieku" un citu folkloristu – praktiķu viesošanās Ziemeļlatgales teicēju mājās! Interesanti, ka 90. gados, veicot vairākkārtējus lauka pētījumus Balvu rajonā, man ne vienreiz vien nācies konstatēt, ka katrs no minētajiem pētniekiem atstājis pēdas teicēju atmiņās. Savukārt katrs teicējs palīdzējis radīt priekšstatu, ka viņa glabātās dziesmas un atmiņas ir kaut kas tik vērtīgs, kā dēļ ir vērts braukt tālu ceļu, lai to fiksētu un saglabātu nākamajām paaudzēm. Katrs pētnieks zināmā mērā ir piedalījies arī teicēju, precīzāk, teicēju grupu, repertuāra izveidē. Piemēram, Baltinavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātāju repertuārs ir bijis īpaši noturīgs – fiksēts dažādos gados, tas allaž izrādījies ļoti līdzīgs, dažkārt bez izmaiņām atkārtotās pat dziesmu secība. Par to pārliecinājos 2000. gada rudenī, kad veicu lauka pētījumus Balvu rajona pagastos. Baltinavas dziedātājas, izpildot dziesmas, kas pārstāvēja noteiktu vokālās daudz balsības tipu, precīzi atkārtoja tādu dziesmu secību, kāda fiksēta 1991. gada Latvijas Radio un Latvijas Mūzikas akadēmijas ierakstos, kurus izdarīja M. Boiko, un manis veiktajos 1994. gada Latvijas Radio ierakstos. Kad tikšanās beigās izstāstīju to dziedātājām, viņas bija diezgan izbrīnītas par šo faktu.

Saglabāto tradīciju vērtības apzināšanās radīja augsni, lai ne tikai tālu Rīgā, bet arī pašā Ziemeļlatgalē tiktu domāts, kā šīs tradīcijas saglabāt arī turpmāk. 1999. gada vasarā, iesaistot lauka pētījumos vietējos jauniešus, no kuriem dažiem vecmāmiņas ir teicējas, konstatēju, ka šie jaunieši tikpat kā neko nezina par tradīcijām, kas saistījušas pētnieku interesi un par kurām viņu vecmāmiņas ne vienreiz vien stāstījušas pētniekiem. Kopīgi intervējot teicējas, atklājās, ka viņu stāstītais jauniešiem šķita interesants, un, ko gribētos īpaši uzsvērt, – teicēju attieksme pret saviem bērniem atšķīrās no attieksmes pret pētniekiem no Rīgas. Tā arī man, esot kopā ar “savējiem”, bija iespēja izbaudīt šo citādo attieksmi. Tajā reizē arī radās pārdomas, ka visā Latvijā pazīstamo un cienīto Ziemeļlatgales etnogrāfisko ansambļu teicējas ne vienmēr veicina savu tradīciju pārmantojamību nākamām paaudzēm turpat mājās. Viens iemesls, kādēļ tā, ir pārrāvums tradicionālajā funkcionālajā sistēmā, ko radīja padomju režīma izraisītā saimniekošanas iekārtas maiņa, kad pakāpeniski izzuda funkcionālais pamatojums vairākām ieražām, kas pēc tam rada patvērumu etnogrāfisko ansambļu darbībā. Acīmredzami tas neveicināja tradīciju dabisku pārman-tošanos.

Ko darīt šādā situācijā? Vai uzskatīt to par lietu dabisku un nenovēršamu attīstību? Un vai ir kāds pamatojums, kas ļauj mums iejaukties šajos procesos? Un vai tas ir zinātniski un pētnieka cienīgi? Skaidrs ir viens, ka pilnīgi piedodama ir pētnieka vēlme šos procesus fiksēt. Turklāt, ja vēl apzināmies, ka tā fiksējam un pētām tradīciju attīstībā, tad tas jau ir pavisam noderīgi un vēlami. Laikam ir pienācis brīdis atzīt, ka Ziemeļlatgales folklorā iestājies jauns attīstības posms, kas tieši tāpat prasa zinātnisku izpēti kā senākās parādības. Un, protams, ka arī šajā attīstības posmā svarīga loma ir teicējiem. Novada specifika ir tā, ka šie teicēji var runāt gan par senākiem, gan jaunākiem laikiem un tradīcijām.

Kā jau minēju, Ziemeļlatgales specifika ir tā, ka mūsdienu procesi tiek būvēti uz seno tradīciju pamata, tātad – mūsu priekšā ir vecais un jaunais apvienojumā. Acīmredzot tā tas būs tikmēr, kamēr būs dzīvas teicējas Rozālija Slišāne no Šķilbēniem, Anna Šcemēļinska no Pļešovas, Stefānija Matisāne no Rekavas, Bārbala Dukaļska un Natālija Smuška no Medņevas, Helēna Medne no Viļakas, Emīlija Logina no Briežuciema, An-tonīna Logina no Baltinavas, Stefānija Keiša un Valentīna Keiša no Upītes un daudzas citas.

2001. gada jūlijā Šķilbēnu pagasta Balkanu kalnos ar Kultūrkapitāla fonda un Balvu rajona padomes atbalstu notika jau otrā jauniešu folkloras nometne ar moto "Tradicionālās kultūras saglabāšana un pārmantošana Ziemeļlatgalē". Teicēju klātbūtne bija pats galvenais nometnes norisē. Bija iecerēts izveidot vairākas teicēju grupas, ar kurām tiktos jaunieši, nometnes dalībnieki, un šo tikšanos centrālā tēma būtu talka: pirmkārt, ar talkām saistās interesanti un kolorīti ieražu apraksti; otrkārt, tieši talkas reizē tika izpildīts plašs dziesmu repertuārs.

2000. gada rudenī, pusgadu pirms nometnes, tika veikti lauka pētījumi Balvu rajonā, lai izveidotu četras dziedātāju grupas, kuru kodols būtu četru etnogrāfisko ansambļu – Baltinavas, Briežuciema, Medņevas un Viļakas – dziedātājas, kā arī lai pārrunātu iespējamās sarunu tēmas un tikšanās norises gaitu. Organizatoru iecere bija sarīkot četras talkas, kurās notiktu sarunas un katrai talkai atbilstošas darbības. Šie lauka pētījumi neatšķīrās no citkārt veiktajiem: to pamatā bija intervijas ar teicējiem, kas tika fiksētas magnetofona lentē, līdztekus dokumentējot arī plašu dziesmu materiālu.

Šiem pētījumiem bija vēl kāds mērķis: sagatavot potenciālos talkas darba grupu vadītājus, resp., nometnes organizētājus – Balvu rajona kultūras inspektori Rutu Cibuli, Balvu rajona ekonomikas policijas priekšnieku un vienlaikus arī Rekavas folkloras ansambļa "Rekavas Dzintars" vadītāju Dzintaru Čerbakovu un Viļakas ģimnāzijas 11. klases skolnieci Lienu Muraškinu – lai viņi orientētos ar talkām saistītajās ierāžās un norisēs, dziesmu repertuārā un lai nepieciešamības gadījumā varētu uzdot teicējām jautājumus vai virzīt notikumu attīstību vēlamajā virzienā. Organizatori iemaņas apguva, piedaloties manis vadītājās intervijās. Intervijas un tikšanās nekādā gadījumā nav uzskatāmas par talku iestudēšanu vai iepriekšēju sagatavošanu. Tanī pat laikā nenoliegšu, ka bija vēl kāds mērķis. Teicējas zināja, ka pie viņām uz talku sabrauks cilvēki, kas gribēs uzzināt, kā talkas tika rīkotas, ko un kā tajās darīja, ko ēda un ko dziedāja. Viņu rokās, tātad, bija talkas dienas kārtība. Pētnieciskā interese fokusējās arī uz to, ko un kā teicējas būs izdomājušas. Visas četras talkas bija ieplānots fiksēt videolentē, lai pēc tam šo informāciju izmantotu tālākiem secinājumiem un pētījumiem.

Un tā 2001. gada jūlijā notika četras talkas – divas siena talkas, viena malkas skaldīšanas un arī viena mēslu talka. Mēslu talka ir pati nozīmīgākā

no visām minētajām gan no lauku darbu, gan etnomuzikoloģijas viedokļa, tādēļ šoreiz par mēslu talku. Tā notika netālu no Viļakas, brīnišķīgā Latgales sētā, kādu, starp citu, Ziemeļlatgalē vairs nav pārāk daudz. Mūs sagaidīja Viļakas ansambļa dziedātājas, kas bija gatavas pastāstīt, kā tika rīkotas mēslu talkas šajā pusē. Stāstījumu dažviet tomēr nācās papildināt ar jautājumiem, jo gribējās, lai teicējas pastāsta ko vairāk ne tikai par talkā veicamajiem darbiem, bet arī par citām rituālajām norisēm. Ļoti noderīgs bija saimnieks, kurš daudz labāk nekā sievas varēja pastāstīt par vīriešu darbiem un ar tiem saistītajām ieražām, jo pats tajās bija piedalījies.

Pēc sarunas devāmies uz lauka, kur katram bija iespēja pamēģināt, kā notiek mēslu ārdīšana un cik daudz spēka tā īstenībā prasa. Starp citu, piedalīšanās talkā ļauj daudz labāk izprast, kāpēc, piemēram, "Tolku bolsa" dziedājums, ko teicējas izpilda uz lauka, kā arī citu brīvā dabā dziedamo dziesmu dziedājums ir tik spēcīgs. Acīmredzami tāds tas ir veidojies smagajā darbā, kurā rūdījies ne tikai cilvēka fiziskais spēks, bet arī balss. Taču uz lauka sastapāmies ar neparedzētu problēmu. Visgrūtākais darbs izrādījās tieši dziedāšana, pie kam problēmas tā sagādāja ne tikai talciniekiem, bet arī pašām teicējām. Bija redzams, ka tradīcija ir pārtrūkusi, un, ja vēl iespējams talku repertuāru atbilstošā manierē izpildīt telpās intervētajam vai uz skatuves, tad uz lauka tas tā īsti nevedās. Tāpat kā pati mēslu ārdīšana, kas tika veikta ar zirgu un speciāliem ārdīkļiem, kuri tika ņemti no šķūņaugšas pēc vairāku gadu desmitu dīkstāves. (Tagad mēslus ārda ar traktoru, un, kā teica saimnieks: "Kā tad aiz traktora dziedāsi, tak nedzird!") Toties nekādas problēmas nesagādāja pēc talkas sekojošā mazgāšanās blakus esošajā upītē ar neiztrūkstošo liešanos, kas izvērtās visai azartiska un tika atzīta par joprojām visdzīvāko talkas dienas tradīciju.

Secinājumi

Pirmkārt, nometne ar teicēju iesaistīšanu uzskatāma par vienu no pirmajiem soļiem šādā jautājuma nostādnē, kad vienlaikus tiek izvirzīti izglītojoši un pētnieciski mērķi. Jāsecina, ka etnogrāfisko ansambļu dziedātājas šādos apstākļos tomēr vairāk vai mazāk mēģina veidot uzvedumus, un turpmākajos darba posmos noteikti nepieciešama lielāka pētnieka iesaistīšanās.

Otrkārt, teicēju vietu un lomu mūsdienu procesos, kas saistīti ar tradicionālās kultūras dzīvi, noteikti ir vērts pētīt. Ziemeļlatgalē izpēte nesen aizsākta, un par konkrētākiem rezultātiem varēsim runāt nedaudz vēlāk.

Trešais un visproblemātiskākais jautājums – vai ir vēlami šādi mēģinājumi rekonstruēt tradīcijas, un vai tie paši par sevi jau nepretendē uz uzveduma statusu? Patlaban gribu atbildēt, ka ir vēlami. Ja jau mēs diskutējam par mūsdienu folkloru, tad šajā gadījumā mūsu priekšā ir tieši tāda pati mūsdienu dzīve, kurā savu vietu mēģina atrast arī kaut kas no senākām tradīcijām, citiem vārdiem, tā ir tradīcija attīstībā, un mūsu pienākums ir to fiksēt un vismaz aprakstīt.

AVOTI

- Beitāne A. Lauka pētījumu materiāli. Latvijas Radio fonotēka, 1994.
 Beitāne A. Lauka pētījumu materiāli. A. Beitānes privātais arhīvs, 1999.
 Beitāne A. Lauka pētījumu materiāli. A. Beitānes privātais arhīvs, 2000.
 Boiko M. Lauka pētījumu materiāli. Latvijas Radio fonotēka; Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmijas audio un video ierakstu arhīvs, 1991.
 Olūti. Latgales Televīzija, 1999.

Renāte Vītola

UZKLAUSOT NEDZIRDĪGO ĶĒRSTU BALCERI

Lai arī Sventāja atrodas ārpus mūsu valsts robežām, tā etnogrāfiski pieder pie Rucavas novada un tur joprojām dzīvo latvieši. Iespējams tāpēc, ka turienes latvieši zināmā mērā atrodas izolēti no savas tautas lielākās daļas, viņi saglabājuši tādas tradīcijas, kas gadu gaitā izzūd un pārveidojas. Sventājā dzīvoja arī mana radniece Ķērsta Balcere, kuras dziesmu repertuārs lieti noderēja Folkloras krātuvei. Par sava veida “konservējošu” elementu var uzskatīt Sventājas novada atšķirtību, taču dīvainā kārtā palīdzēja arī teicējas dzīves laikā iegūtais fiziskais trūkums – nedzirdīgums.

Savulaik dziļu un noturīgu interesi par folkloru ieguvu studiju laikā Liepājas Pedagoģiskajā institūtā, jo man bija laime klausīties pasniedzēja

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Riharda Kārkla lekcijas. Viņš prata iedvest, ka folklorā nav tikai Barona dainu skapītis, kaut kas sastindzis un muzejiski noputējies, bet tautas kultūras sastāvdaļa, kura nemitīgi attīstās, un tāpēc to joprojām nepieciešams vākt un pierakstīt. Savu folkloras praksi nostrādāju Straupē, piedalījos Zinātņu akadēmijas folkloras ekspedīcijā Cēsu rajonā Māras Viksnas vadībā. Man īpatniskā pat folkloras vākšanas process, kā arī azarts iegūt arvien vairāk folkloras vienību. To varētu pat salīdzināt ar kolekcionēšanas azartu. Savukārt to gadu pieredze uzklauvēt cilvēkus un piedabūt viņus pastāstīt ko interesantu, noteikti palīdzēja vēlāko gadu žurnālista gaitās.

Obligātajai folkloras praksei materiālu bija savāks vairāk nekā nepieciešams, tomēr tad nāca gadījums, kas manu devumu folkloras krātuvei bagātīgi papildināja. Kopā ar tēvu bijām nolēmuši apciemot tālajos Leišmales radus. Tēva māsiņu Ķērstu un viņas vīru Andreju Balceri sastapām pļavā aiz mājas, apvēršot sienu. Protams, ka vispirms mums tika veltīta dziesma, vairs neatceros – kāda. Prieks par sen neredzēto brālēnu un viņa pirmo reizi ieraudzīto meitu bija neviltots. Protams, ka mūs pielināja pie darba, un, kamēr darbiņu pabeidzām, veltījuma koncerts ar nelieliem pārtraukumiem turpinājās. Ķērsta manam tēvam uzdeva sev interesējošus jautājumus, un tobrīd nepievērsu uzmanību tam, ka jautātāja atbildi klausījās ar pētiņu skatienu. Tikai pēc tam, kad no pļavas atgriezāmies uz istabu, uzzināju, ka Ķērsta nu jau labu laiku nedzird nemaz. To starp nedzirdētas dziesmas un trāpīgi teicieni negribēja rimties. Man uzreiz bija skaidrs, ka šis ir īstais gadījums, kad iespējams papildināt folkloras krājumu ar ko neparastu. Tomēr pierakstīt neko lāga neizdevās, jo attiecīgā situācijā radās arvien jaunas dziesmas, tēva māsiņa dziesmas ikdienā iepina tāpat kā sakāmvārdus – kad radās piemērots konteksts. Ar pildspalvu un bločiņu, dziesmas pierakstīdama, apkārt neskrāidāsi ne dārzā, ne virtuvē, ne pie govju ejot. Kļuva skaidrs, ka šeit būs jāatgriežas vēlreiz un ar magnetofonu. Toreiz vēl nezināju, ka ar vienu reizi nepietiks.

Bet bagātīgo dziesmu pūri Ķērsta Balcere sākusi krāt jau no mazotnes – šur un tur noklausītas, tās iegaumētas. Diemžēl skolā iet nav iznācis daudz, jo viņas tēvs uzskatījis, ka meitenei, kaut arī viņa būtu saimniekmeita, izglītība nav vajadzīga. Skolas tika uzskatītas par vīriešu privilēģiju. Skolas trūkumu aizstāja bagātīga dzīves pieredze. Savukārt tautasdziesmu vērtību Ķērsta aptvēra jau mazotnē, kad, dziesmas vācot, Freimaņu mājās ienācis pats Emīlis Melngailis. Meitēns noklausījies, kā sievas komponistam dziedājušas.

Viena jaunāka sieva dziedājusi: "Preciet mani, ciema puīši, Es esmu liela strādīniece." Bet vecākā sieviete nodziedājusi: "Preciet mani, ciema puīši, Es esu greita dzīviniece." Melngailis paslavējis veco, kura dziedājusi dialektā. Tā no mazām dienām bijis skaidrs, ka senās formas īpaši vērtīgas un saglabājamās. Tā senās dziesmas dzīvas saglabājušās līdz mūsdienām, pie tam vēl lielāku konservāciju tās varētu būt piedzīvojušas arī teicējas nedzirdīguma pēc un vēl arī tāpēc, ka Lietuvas teritorijā latviešus neietekmēja dažādas tautasdziesmu apdares.

Tomēr citā ziņā dzirdes trūkums, kura sākusi pavājināties 40. un 50. gados, līdz pakāpeniski pilnīgi pazudusi, Ķērstai Balcerei bijis par traucēkli apmeklēt dažādas godības. Kā zināms, kāzu un kristību interesantākā daļa noteikti ir apdziedāšanās. Līdz ar dzirdes zudumu piedalīties tajās bijis neiespējami: nevar cirst pretī šerpu dziesmu, ja nezini, kāda nodziedāta pirms tam. Un, ja nu nodziedāsi tieši to pašu, kura nupat izskanējusi, *blamāža* būs liela. Pie tam daudzas apdziedāšanās dziesmas ir kā dialogs. Uz vienu dzēlību iespējams atbildēt ar paskaidrojuma dziesmu, piemēram, kristību dziesmā, kurā apsmietas kūmas nemazgātās drēbes un nenospodrinātais sudrabs, atbildes dziesmā uzsvērts, ka kristāmais bērns piedzimis pašā darba laiciņā un kūma pametusi plāvā grābekli, lai steigtos jauno radu pagodināt. Bez dzirdes šādu smalku dialogu nav iespējams realizēt. Tāpat kāzās līgavas un līgavaiņa radi ar nepacietību gaida, kad varēs nodziedāt "Mūsģala tēvam trīs labas lietas" – dziesmu, kas uzliela vienas puses – līgavas vai līgavaiņa tēva, kuri radi kuro reizi pirmie paspēj – potences iespējas. Šai dziesmai seko otra – "Viņģala tēvami trīs švakas lietas". Skaidrs, ka nedrīkst šo nerātno dziesmu nodziedāt pārāk agri, kad pie kāzu galda vēl valda svinīga atmosfēra. Tomēr arī kavēties nevar, jo tad pirmie paspēs jaunie radi. Protams, ka arī šādā situācijā nav iespējams orientēties bez dzirdes.

Kaut arī teicēja bija zaudējusi vienreizēju izklaidi, viņas asā mēle tāpēc nekļuva rāmāka, un katrai situācijai viņai joprojām bijusi nešpetna atbilde. Reiz, kad viņa strīdējusies ar vietējo priekšniecību un stingri turējusies pie savas argumentācijas, priekšnieks viņai nikni uzsaucis: "Tev zobu nav, tu mēli nesaturi!" Ķērsta Balcere šerpi atbildējusi: "Ir tāda vieta, kur zobu vispār nav!" Oponents nosarcis un atstājis kaujaslauku. Arī tad, kad lūdzu pastāstīt par sevi, lai varētu uzrakstīt Ķērstas Balceres biogrāfiju, viņa pati sevi noraksturoja šādiem vārdiem: "Ausemis nedzird, acemis neredz,

palet nevar un mēle kā pleinica." Tāda pati mēle bijusi arī jaunībā, un toreiz aktuāls bijis teiciens: "Tās mājas, kurās Freimaņu meita ieies, suņa jau nevajadzēs." Var jau būt, ka tieši asās dabas dēļ viņa apprecējusies vēlu, apmēram trīsdesmit gadu vecumā. Tomēr pati viņa nemaz nedomā, ka pie vīra izgājusi vēlu, jo pretējā gadījumā dziesmu būtu sakrāts mazāk. Precētām sievietēm jau rūpes par saimniecību, bērniem, bet dziesmām laika neatliek. Ķērstu uzskatīja, ka vispirms jāiedzīvojas vienā dzīvē un tad var ņemt klāt otru. Pati, staigādama pa talkām, dzirdējusi ne vienu vien dziesmu, pie tam nav bijis jābaidās nodziedāt arī kādu nerātnāku. Savukārt tās meitas, kurām jau kāds brūtgāns noskatīts, uzvedušās visai kautrīgi.

Gan dziesmas, gan biogrāfijas fakti tajā laikā, kad bijām kopā ar Ķērstu Balceri, bija jālasa kopā kā mozaīka. Katru dziesmu, katru teikumu vajadzēja ņemt par labu, bija bail pārtraukt viņas stāstījumu, iejaukties dziesmu plūdumā, jo kaut kas neatkārtojams varētu pazust. Kad bija jānoskaidro kāds sākums, varbūt vārds, kas man ne īpaši saprotams, nevarēju vienkārši pārprasīt, jo tas varētu domas novērst uz pavisam ko citu. Lai kaut ko paprasītu, vajadzēja uz lapiņas uzrakstīt jautājumu, tante izlasīja, padomāja un atbildēja. Tomēr rimtais domas plūdums jau varēja aizmaldīties citās tekās. Kad viņa dziedāja krustabu dziesmas, tad, ievēlot elpu, atpūšoties, ko izstāstīja, vai arī nodziedātā dziesma izsauca kādas atmiņas par agrāko gadu gadiem, kādā veidā tā pielietota, kurš ņēmis ļaunā, kāda situācija izveidojusies. Laikā, ko nodzīvoju pie Ķērstas Balceres, sajutos pati nedaudz kā mēma un, pārbraukusi mājās, ar pārsteigumu konstatēju, ka man neviļus pielipusi Rucavas izloksne. Sventajā ar tanti runāt nebija jēgas, jo viņa tik un tā neko nedzirdēja, varēja vienīgi rakstīt uz papīra. Vasarā māja bija pilna ar lietuviešu atpūtniekiem, kuri labākajā gadījumā runāja krieviski, bet Ķērstas vīrs Andrejs Balceris, kaut arī bija laipns cilvēks, pa gadiem tā bija pieradis, ka viņu nedzird, ka vārdus dalīja visai skopī. Bet lielākā runātāja Balceru mājās bija pati saimiece. Tā kā pārējiem ar bijību vajadzēja viņu uzklausīt.

Darbs ar teicēju Ķērstu Balceri notika vairākos posmos. Vispirms dziesmas un viņas pašas stāstītos notikumus ierakstīju magnetofonā, pēc tam tās pārrakstīju uz papīra. Nākošajā reizē neskaidrības tekstā pārprasīju un izlaboju. Līdzī jau bija uz papīra sagatavoti jautājumi. Viena ciemošanās reize tika veltīta Emīļa Melngaiļa Kurzemes pusē savāktās folkloras salīdzināšanai ar pašas Ķērstas repertuāru. Šajā procesā man par labu nāca

arī fakts, ka biju “radu bērns”, tad runāšana bija pavisam cita – man varēja uzticēt arī to, ko kādam no malas pienākušam negribētos stāstīt. Interesanti, ka iesākumā tante dziesmu pierakstīšanas procesu uzskatīja par ne īpaši vajadzīgu, bet vēlāk pati aizrāvās un vēlās nakts stundās, kad es, būdama vēl jauns meitēns, jau labprāt būtu devusies gulēt, vēl bija ar mieru dziedāt un dziedāt: tā teikt, tas *mašīnš* (domāts magnetofons) jau vēl nav pilns. Un vārdos nepateikta palika arī vēlme un bažas par to, lai viņas dziesmas dzīvotu ilgāk par pašu.

*Renāte Tavare***LATGALES TEICĒJI DZĪVĒ UN DZIESMĀ**

(Pēc Latviešu folkloras krātuves ekspedīciju
materiāliem 1958. – 1960. gadā)

Atzīstot folkloras nozīmīgo lomu kultūras procesā, nepieciešams izvērtēt visus tos posmus, caur kuriem folkloras materiāls gadsimtu gaitā ir nonācis pie mums. Šie posmi, kas veido nesaraucamu ķēdi: teicējs → vācējs – pierakstītājs → apkopotājs – sistematizētājs → izdevējs. Ja to cilvēku vārdus, kas krāja un sistematizēja folkloras bagātības, mēs zinām, tad pierakstītāju un teicēju vārdi lielā mērā ir aizgājuši aizmirstībā.

Mēs zinām tikai to, ka folklorā ir mūsu tautas garīgais kopīpašums, mūsu nacionālais simbols, taču kā jebkurā kopdarbībā arī folkloras teicēju vidū ir gan sava darba ierindnieki, gan izcilnieki, gan arī spožas virsotnes – ģēniji.

Teicēji nav amorfa masa, bet ļoti interesanti cilvēki – personības, kas zināmu ekonomisku un kultūrvēsturisku apstākļu dēļ nav izkropuši savu talantu individuālās formās, bet, iekļaudamies pastāvošajās tradīcijās, kļuvuši par tautas garīgā kopīpašuma spodrinātājiem un tālāk veidotājiem. Ekspedīcijās sastaptās teicējas ir spilgtas individualitātes, neraugoties uz kopējo tradicionālo dzīves veidu. Viņu individualitāte izpaužas rīcībā, domāšanā, emocionālajās reakcijās un vērtību sistēmā, arī attieksmē pret savu repertuāru un tā pierakstīšanu.

Teicējiem kā individualitātēm ilgu laiku bija veltīts samērā maz uzmanības. Jāatzīst, ka arī folkloras vācēji ir bijuši skopi ar biogrāfiskām ziņām. Labi, ja atzīmēts vārds, uzvārds, dzimšanas gads un vieta, kur pierakstīta attiecīgā folkloras vienība. Pozitīvi izceļas tieši Latviešu folkloras krātuves materiāli, jo vācēji speciāli tika orientēti uz teicēju biogrāfisko datu, kā arī viņu izteikto komentāru pierakstīšanu. Atceros, kā 1958. gadā, gatavojot mūs, LVU studentes, darbam ar teicējiem, ekspedīcijas vadītāja Alma Ancelāne bieži atgādināja, ka nav jādoma tikai par to, kā uzrakstīt kādu teksta vienību, bet jācenšas sniegt pēc iespējas sīkākas ziņas par teicēju, fiksēt viņa atmiņas, attieksmi pret savām dziesmām vai

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Izvaltas teicēja Agate Hmeļņicka (1896) kopā ar Renāti Tavari, kas pierakstīja no viņas
112 folkloras vienības, 1960. gadā

Teller of the Latvian fairy-tales Agate Hmeļņicka (1896) from Izvalta with Renāte Tavare,
who has recorded 112 narratives provided by Hmeļņicka, 1960

pasakām. Tagad pēc daudziem gadiem pārlasot ekspedīciju materiālus, jūtams, ka tieši šīs ziņas padara pierakstīto dzīvāku un patiesāku.

Kāpēc īpašu interesi izraisa Latgales teicēji? Tas saistās ar latgaliešu kā savdabīgas etnogrāfiskas grupas kultūru. Marģers Skujenieks plašajā pētījumā par Latvijas zemi un iedzīvotājiem 1927. gadā atzīmēja, ka desmit paaudzes latgaliešu nodzīvojušas šķirti no pārējās Latvijas – no 1561. līdz 1772. gadam Polijas, no 1772. līdz 1917. gadam Krievijas sastāvā. Ar to saistās virkne kultūras īpatnību, vispirms jau dzīvās, autentiskās folkloras daudzums. Vēl 20. gadsimta 50. un 60. gados nebija iedomājamas svinības bez tradicionālajām dziesmām un izdarībām. To atzīst arī teicējas pašas. Tā piemēram, Franciska Lokste¹, kas dzimusi 1912. gadā Latgalē, bet kopš 1947. gada dzīvoja Ēvelē, par šo novadu atšķirībām izteicās: *“Te tāda nūmiruse pasaule. Te kā trimdā esmu. Limbažniekos, cēsniekos vismaz balles kolkūzā rikūja. Te nekā nav. Te visu var aizmirst.*

*Te nevīnās kāzās pat dzīsmas neskan. Kū ta nu kumēdiņus vīns pats taisēisi. Latgalē, tur kāzās kāzu dzīsmas vecenes pina kā vella vīzes – pin tik vīnu pī ūtras.”**

Folkloras un seno tradīciju ilgāku saglabāšanos Latgalē noteica vairāki apstākļi: pirmkārt, modernās kultūras, īpaši skolas izglītības aizkavēšanās, kas lielā mērā saistāma arī ar t.s. drukas aizliegumu (1865–1904), kas aizliedza iespiest grāmatu un citu rakstus ar latīņu alfabēta burtiem. Šis aizliegums traucēja izglītības izplatībai, bremzēja interesi par skolu grāmatām; otrkārt, tradicionālo Latgales zemnieku lielģimeņu dzīve sādžās, kur cilvēki dzīvoja ciešāk, kompaktāk. Ar to saistīta lielāka sadraudzība, radniecības un kaimiņu attiecību ciešākas saites gan svētkos, gan ikdienā; treškārt, katolicisma ietekme, kas ar dievalpojumu krāšņumu, svēto kultu, krusta gājieniem ienesa cilvēku apziņā spēcīgāku emocionalitāti nekā pārējā Latvijas daļā izplatītais ārēji vienkāršākais un racionālākais luterānisms; ceturtkārt, valodas īpatnības, kas palīdzēja saglabāties sava novada folklorai un apgrūtināja ātru iekļaušanos citu novadu dziesmās un tradīcijās.

Kādi ir 1958. – 1960. gada ekspedīcijās iepazīto teicēju biogrāfiskie dati?

To gadu labākās teicējas un teicēji bija 55 līdz 70 gadus veci, tātad, dzimuši no 1890. līdz 1900. gadam. Bija arī jaunāki un vecāki folkloras zinātāji. Taču jaunākajiem bija mazs repertuārs, galvenokārt iekļauts atmiņu stāstījumā par bērnību, vecākiem, vecvecākiem. Vecākie teicēji bieži atzīmēja, ka vairs neotceroties, ka esot pazaudējuši savas dziesmas bagātības.

Tā, piemēram, 1863. gadā dzimusī Marija Rudziša², kas kādreiz bijusi liela dziedātāja, 1958. gadā uz gultas gulēdama, varēja pateikt tikai 13 tautsdziesmas un piebilst: “*Vyss izgaisa, navaru atrast.*”

Dzimšanas vieta un turpmākas dzīves gaitas visiem teicējiem saistījās ar Latgali. Gandrīz visi savu mūžu nodzīvojuši dzimtā pagasta vai blakus pagasta robežās. Ja arī daža teicēja kādu laiciņu dzīvojusi kur citur, taču repertuārs – no jauno dienu zemes, kas mīļāka, dziesmotāka.

Piemēram, Ieva Kivleniece³, kas dzimusi Vārkavā 1899. gadā, bet kādu laiku dzīvojusi arī Kalupē, varēja pateikt ap 200 folkloras vienību, bet

* Rakstā izmantoti Latviešu folkloras krātuves materiāli, saglabājot tās valodas īpatnības, kas fiksētas pieprasītos. Teicēja Lokste runājot kontaminē savas dzimtās Latgales izloksnes formas ar Vidzemes, resp., vidus dialekta formām.

piezīmēja: “Vōrkavišūs beja dzīduotuoji vysī nu vītas, a Kolupē ni ar gu-
ni naatrassi.”

Izglītības līmenis parasti nebija augstāks par vienu vai divām klasēm. Starp vecākajiem cilvēkiem daudz lasīt un rakstīt nepratēju.

Jadviga Kizika⁴ dzimusi 1896. gadā Mērdzenē, skolā nav gājusi, rakstīt neprata. Lasīt iemācījusies tikai “Dīva grumatā lyugšonas, a školas gruo-
matā – nā”.

Interesanti atzīmēt, ko par savu izglītību stāstīja Praņa Tutīņa⁵, dzimu-
si 1890. gadā Ludzas rajona Zvirgzdenes ciemā. Skolā viņa neesot gājusi
nevienu dienu, tā bijusi tālu. Meitene ļoti gribējusi mācīties, ļoti raudāju-
si, bet māte pateikusi: “Saskaitēt cyukas muocēsi i bez škūlas.”

Lasīt un rakstīt iemācījusies pati – “i latvyskūs, i krīvyskūs vuordus”.
Sava garīgā talanta veidošanai Praņa pieķērusies tautasdziesmām. No viņas
pierakstīts ļoti bagātīgs un daudzveidīgs dziesmu pūrs (187 vienības).

Skolu zinību apguvei neizmantotais intelektuālais potenciāls izman-
tots citās dzīves jomās. Daudzām teicējām bija sevišķa laba atmiņa ne
tikai atceroties bagāto folkloras materiālu klāstu, bet arī audumu un adīju-
mu rakstus. Viņām bija bagāta valoda, spēja orientēties dažādās dzīves
problēmās.

Teicēju repertuārs veidojies bērnībā un jaunībā. Tālāk notikusi tikai šī
repertuāra paplašināšana. Gandrīz visas labākās teicējas atzīmēja, ka sa-
vas dziesmas atceroties no mātes.

Piemēram, Mirdzas Berzinskas teicēja Tekla Kraukle⁶, dzimusi
1882. gadā Vārkavā, atcerējās, ka viņas māte teikusi: “Kad as nūguoju uz
kuozom, tad as varēju apdzīduot dīnu nū vītas, a dzīsmā naapgrīzuos at-
pakaļ.” Šo mīlestību pret skaistām dziesmām teicēja mantojusi no mātes.
“Kad izaugu lela meīta, tad ari mani kuozuos nivīns naaīzdzīdava, par
dīnas aīzdzīdavu, bet napuormainēju dzīsmas. Senōk, kur īspiera sūlīti, tur
beja dzīsmēja.

*Es sovūs bruoleņūs
Dzīduodama vīn staiguoju.
Kur kuojeņu vīn paspīeru,
Tur dzīsmēju nūdzīdavu.
Dzīsmu nikod naīzdzīduosi.”*

Ļoti interesanta teicēja bija Tekla Vilcāne⁷. Raksturā viņa bija ļoti noslēgta, neatvērās uzreiz, taču tautasdziesmas dvēseli nesa sevī visās dzīves gaitās. Pirmā viņas teiktā dziesma bija kāzu dziesma, ko esot dziedājuši, kas līgavu ved no tēva mājām prom.

*Dīžgan plota kļavas lopa
Kreit zemē grīzdamās;
Gon bogōta bruoļu muosa
Īt tautuos rauduodama.*

Šo dziesmu teicēja pateica, skatoties uz kļavu, kas auga sētas vidū. Interesanti ir viņas komentāri:

"Ikvīnai lītai, ikvīnam priekšmatam ir sova dzīsmā. Gūteņai, vuškeņai, akmeņam, azaram – vysai dobai. Mes tikai aizmiersuši asam, bet seņuok gon daudz zynuojā: i dzīsmas, i posakas. Seņuok kotra sīva varātu tev tik daudz pateikt, ka i dziedēt nagrybātu vairs. Ītu ar tevi kūpā pa ceļu un par kotru kūceņu, kotru lūpeņu dzīsmu pateiktu:

*Veitūls auga pogolmā,
Es – veitūla pakrēslī.
Veitūls zorus darynuoja,
Es darynu vainaceņu."*

Arī vītols auga teicējas sētā, un, it kā apliecinādama iepriekš sacīto (ikkatrai lietai ir sava dziesma), viņa noskaitīja šo dziesmiņu. Pēc tam teicēja piebilda: *"Veitūls jau nav nikuods dyžans kūks, bet i veitūlam ir sava dzīsmā."*

Tekla Vilcāne noskaitīja arī vienu dziesmiņu, kuru uzskatīja par ļoti rupju:

*Mozajam putneņami
Zam asteitis caurumeņš.
Jaunažuomi meiteņuomi
Vēdereņa galeņā.*

"Kad es jauna beju, es dzeivuoju pī vīnas saimnīcas, kas daudz dzēre. Ka jei pīdzēre, tad tik syta rūkys i kuojis i dzīdava itū dzīsmu."

Teicēja jau ilgāku laiku bijusi iecerējusi šo dziesmu teikt kā pēdējo, taču pēc tam pārdomāja un teica, ka labāk lai vispār nerakstot. Taču beidzot atzina, ka labāk būtu, ja tomēr rakstītu, tikai ar citu vārdu.

Teicējām īpaši interesēja sava repertuāra sākums un nobeigums. Tā, piemēram, Izabella Linuža⁸ par dziesmām un dziedāšanu teica: “*Dzīduošana i dzīsmēites cīši patyka, tuopēc mes, jaunī, biži gōjom kūpā un dzīduojom. Vīnpadsmīt bārnus asmu izauklējusi dzīduodama.*”

Pirmā Izabellas Linužas dziesma, kas raksturo arī viņas attieksmi pret dziesmām un dziedāšanu:

*Ir man dzīsmu vuocelleite
Kuplā lozda kryumeņā.
Kuru grybu, tū dzīduoju,
Lobokōs laseidama.*

Ir interesanti izsekot ģimenes dziesmu un pasaku tradīcijām, ja vienas ģimenes vairāki locekļi bija teicēji.

Gribētu pieminēt 1959. gada ekspedīcijas labāko teicēju Teklu Vilcāni⁹, no kuras Anastasija Isajeva ir pierakstījusi 510 folkloras vienību. Tekla dzimusi 1898. gadā Vārkavā, skolā gājusi tikai vienu mēnesi. Ģimenē divi dēli, viena meita. Teicēja bijusi liela rokdarbniece, audusi gultas segas, adījusi cimdus. Ar dziesmām Viļcānu māte bijusi draugos gan priekos, gan bēdās. Tālāk tās nodotas viņas bērniem, kas pie mātes dziesmām un stāstījumiem pieraduši jau kopš bērnības. “*Lai vīgluok pacīst vysys bādys, es dzīdavu dzīsmys savim bārnim,*” saka Tekla Vilcāne.

Viņas meita Veronika Ivdre¹⁰, dzimusi 1916. gadā Vārkavā, bija maņa teicēja, no kuras ieguvu 405 folkloras vienības. Veronika bija beigusi Vārkavas septiņgadīgo skolu, taču nelaimīga, ka māte viņu neesot tālāk skolā laidusi, jo viena pati nevarējusi tikt galā ar darbiem sētā. Visu mūžu teicēja neaizmirsu grāmatas. Viņa daudz lasīja un dziļi izjuta izlasīto. Veronika Ivdre plašā apkārtnē bija pazīstama kā liela dziedātāja. Lielāko daļu savu dziesmu viņa iemācījusies no mātes. Māte likusi dziedāt un teikusi, ka nedoši bērniem ēst, ja viņi ganos nedziedāši. Arī toreiz teicēja ļoti mīlēja dziesmu un ar prieku dziedājusi visur – ganos, godos, darbā kolhoza laukkopības brigādē, mājās. Taču vislabāk varot izdziedāties ganos, tāpat kā bērnu dienās. Veronika Ivdre bija viena no ekspedīcijas laikā

noorganizētā etnogrāfiskā ansambļa dziedātājām. Folkloras zinātājs bijis arī Veronikas tēvs. Skolā viņš neesot gājis nevienu dienu, bet *“vokarūs jis vīnmār mums posakas stuostēja, lai mums priku dareitu”*. Veronikai Ivdrei bija interese arī par skolā mācīto, par jaunākajām dziesmām, kas bija sarakstītas īpašā kladē. Teicējai bija ļoti tēlaina valoda. Salīdzinājumi, sakāmvārdi, parunas bija Veronikas runas sastāvdaļa, nevis atmiņā saglabāts un ekspedīcijas vajadzībām aktualizēts pagātnes mantojums.

Šajā atmosfērā auga arī teicējas divpadsmit gadus vecā meitiņa, kas aktīvi iesaistījās mūsu sarunās. Par to māte viņai uzsauca: *“Načauksti kai apeņu kuleite!”* Kad es nopriecājos par šādu teicienu, Veronika atzina, ka tā sakot, kad kāds *“daudz runoj i runoj, bet nasaver, vai jū klausās vai naklausās”*. Tad arī sāka šķētināt parunu pavedienu par plāpām, tukšu runāšanu.

Teklas Vilcānes dēls Jānis Vilcāns¹¹ dzimis 1919. gadā Vārkavā, beidzis septiņgadīgo skolu. Jānis mīlēja grāmatas, par visu interesējās, bet apkārtņē bija iemantojis slīņķa slavu. Daļējs attaisnojums tam varēja būt teicēja vājā veselība, kas neļāva strādāt smagu fizisku darbu. Taču Jānis Vilcāns vairāk mīlēja plāpāt ar veciem ļaudīm vai lasīt vecus žurnālus nekā interesēties par darbu. Kādu laiku teicējs bijis uzsācis rakstīt korespondences rajona avīzei, kur bieži vien sagrozīja faktus. Tāpēc redakcija no viņa nekādus materiālus bez īpašas pārbaudīšanas nepieņēmot.

Jānis Vilcāns zināja daudz sakāmvārdus. Mūsu pirmajā tikšanās reizē teicējs bez jebkādas apdomāšanās pateica astoņas parunas un sakāmvārdus, kas esot biežāk lietojami. Par dažām parunām un sakāmvārdiem teicējs atklāti pateica, ka iemācījies no grāmatām, bet vairs neatceroties, no kurām.

Reiz J. Vilcāns lielā sajūsmā man rādīja speciāli bibliotēkā paņemtu P. Šmita teiku grāmatiņu. Teicējs centās man ieskaidrot, cik labi būtu, ja es to norakstītu. Tad man būtu tik interesantas “pasakas” kā nevienam citam un es viņu nekad neaizmirstu. Citreiz mans teicējs sagādāja man šādu pārsteigumu: pasniedza man veselu burtnīcu ar anekdotēm. Esot mēģinājis atcerēties un visu nakti rakstījis, lai atkal neaizmirstu. Es ļoti nopriecājos, bet, izlasot vēl tikai pirmo lappusi, redzēju, ka cilvēks centies, ievērodams visas pieturas zīmes, visu šo tekstu no kaut kurienes norakstīt. Domāju, ka mans teicējs izmantojis “Katoļu Dzīvi”. Vēlāk noskaidroju, ka tā tas arī bijis. Šos materiālus neuzskatīju par vajadzīgu vēlreiz pārrakstīt un pievienot J. Vilcāna repertuāram. Lūdzu savu teicēju turpmāk vairs necensties rakstiski “atcerēties”, bet stāstīt visu, ko atceras bez liekas piepūles.

Pēc ekspedīcijas saņēmu no J. Vilcāna vairākas vēstules, kurās viņš dzīvi interesējās par pierakstīto materiālu likteni un izteica vēlēšanos būt par teicēju arī turpmāk.

Teicēji centās domāt arī par sava repertuāra skaistumu, sakārtotību. Šai ziņā interesanta bija, piemēram, mana teicēja 1887. gadā dzimusi vārka-viete Tekla Kursīte¹². Kā lielākā daļa dziedātāju, tā arī Kursīšu māte bija optimiste. Pat par vienu no sava mūža melnākajām lappusēm – izsūtījumu uz Sibīriju viņa teica: *“Es cīši nūraudavu, kad beja juobrauc. Dūma-vu, kaidi cylvāki tur beus, kai dzeivōsim. Par dorbu gon es nasabādavu. Es jau zynavu, ka greutuok beut navar, kai vysa muna dzeive. Bet nimoz tyk slikti tai Sibirī nabeja: cylvāki lobi, ganeibys lobys.”* Taču dzīves likstas un pārdzīvojumi bija atstājuši savas pēdas. Teicēja bija kļuvusi ļoti nervoza, neuzticīga, viņas runa bija haotiska. Tomēr par to, kas tiek no viņas teiktā pierakstīts, teicēja izrādīja lielu interesi. Šajās reizēs radās arī dažādi labojumi, pie kam Kursīšu māte bieži satraucās, ka neesot tā, kā vajagot. Jārakstot taču, piemēram, vienuviet visas dziesmas par kumeliņu, nevarot tās jaukt ar alus dziesmām. Tā jau neviens nedziedot. Teicēja zināja dažas neparastas meldijas, taču tās pierakstīt neizdevās, jo Kursīšu māte kategoriski atteicās dziedāt meldiju pierakstītāja P. Dambja klātbūtnē. Jaunībā gan viņai esot bijusi skaista balss, nekad neesot bijis jākaunas. Dziedāt vajagot skaisti.

Arī man bija grūti panākt, lai Kursīšu māte sāktu kaut ko dziedāt vai stāstīt. Teicēja mani saņēma laipni, bet ar zināmu neuzticību. Lai es ejot pie jaunākām un viņai lai liekot mieru. Taču, kad tik viegli neatkāpos, teicēja ar zināmu ironiju noskaitīja kādu t.s. nerātno dziesmu, taču pēc tam ļoti nokaunējās un lūdza, lai šo dziesmiņu gan nerakstot: *“Es tik gribēju redzēt, kū tu teiksi, gribēju pakaitēt tevi.”*

Kāda ir pašu teicēju attieksme pret ekspedīcijas dalībniekiem un pierakstīšanas procesu?

Kopumā ļoti pozitīva. Kaut arī sākumā teicējas dažreiz centās no tā atteikties, taču vēlāk, iedrošinātas un uzslavētas (kā, piemēram, jau minētā Tekla Kursīte), viņas iedzīvojās savā jaunajā – dziesmu teicējas lomā. Dažreiz teicējas pieteicās pašas, apzinoties savu dziesmu vērtību.

Miļā atmiņā man palikusi 1899. gadā dzimusi Broņislava Dundure¹³, kas bija mana pirmā teicēja. Viņu apciemojām kopā ar A. Ancelāni. Pie Dunduru mātes mūs aizveda kāda skolotāja cerībā, ka viņa mums pateiks,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ludzas sesijā pēc savā mūžā pirmās uzstāšanās uz skatuves teicēja Broņislava Dundure nofotografējās ar Vilmu Grebli, Ēvaldu Sokolu, Almu Ancelāni, Ludzas kultūras darbinieci Buļu un raksta autori Renāti Tavari 1958.gadā

In Ludza session: after her first ever performance on the stage the teller of the Latvian fairy-tales Broņislava Dundure poses together with Vilma Greble, Ēvalds Sokols, Alma Ancelāne, Buļa, a cultural worker from Ludza, and the author of the article Renāte Tavare in 1958

kur šajā apkārtnē meklēt labus dziesmu vai citu folkloras žanru zinātājus. Dunduru māte ļoti laipni ieteica, pie kā būtu vērts iet, bet pēc tam pie-teicās pati: *“As tože daudz zynu.”* Viņa bija ļoti pacietīga teicēja, labprāt atkārtoja, ja mēs nebijām paguvušas uzreiz pierakstīt.

Interesanti, ka, lai gan ģimenē runāja latgaliski, Dunduru māte centās lietot arī skolā mācītos latviešu literārās valodas elementus, kurus dzirdējusi no saviem bērniem.

Teicēja zināja ļoti daudz dziesmu variantu, kurus variēja brīvi, to nemaz neapzinādamās. Pirmoreiz dziedādama deva vienu variantu, bet pēc dažām minūtēm, atkārtojot šo dziesmu, jau citu. Daudz arī melodiju variantu.

Tekla Samuša¹⁴, dzimusi 1899. gadā, uzsvēra, ka kāzu dziesmas viņa zinot miljoniem, bet labāk nākot atmiņā, kad esot kāds, kas dziedot pretī. Dziesmas iemācījusies bērnībā no mātes. Gandrīz par katru dziesmu teicēja piezīmēja: *“Dīvs zyna, kas jū pyrmais izgudruoja, pyrmais dzīduoja, tei*

seņseneja dzīsmā.” Pēc rakstura Tekla bija ļoti enerģiska, dzīvespriecīga, strādīga. Ar lielu prieku uzstājās ekspedīcijas noslēguma koncertā Ludzā, arī Latgales kultūras nedēļā Rīgā. Viņa ieradās arī Latviešu folkloras krātuvē, lai iedziedātu savas dziesmas magnetofonā un centās visu pierakstīto izlabot, papildināt. Taču, kā atzīmēja Alma Ancelāne, žēl, ka Teklas Samušas lielās aizņemtības dēļ pierakstīto materiālu daudzumu nepavisam neatspoguļo viņas plašo repertuāru.

Jau minētā Ieva Kivleniece pēc ekspedīcijas beigām vēl atsūtīja Latviešu folkloras krātuvei vēstules ar kārtīgi pierakstītām dziesmām.¹⁵ Tas liecināja par teicējas cieņu un mīlestību pret tautasdziesmu, kā arī par ekspedīcijas dalībnieces LVU studentes Māras Gravas prasmi šo cieņu un mīlestību ievirzīt folkloristu mērķiem un uzdevumiem vajadzīgā gultnē.

Vairākas teicējas arī pašas gribēja savas dziesmas un savu vārdu saglabāt nākamībai. Tā, piemēram, Praņa Tutina lūdza, lai pierakstītu arī viņas tēva vārdu, citādi nezināšot, ka tieši viņa teikusi šīs dziesmas un pasakas. Izrādās, ka Praņas Tutinas tuvākajā apkārtņē bija vairākas, bet Apolinārija meita tikai viena – mūsu teicēja.

Dziesmas latviešu folklorā ir plašāk pārstāvētais folkloras žanrs. Šeit minētajās ekspedīcijās īstus pasaku teicējus negadījās sastapt, taču ir pierakstītas atmiņas par viņiem, piemēram, par Augustu Murānu, kas esot stāstījis pasakas Dagdas pusē 20. gadsimta sākumā. Skolā viņš neesot gājis, neprātis ne lasīt, ne rakstīt, bet labprāt klausījies, ko citi stāsta, un visu labi atcerējies. Par viņu stāstīja 1903. gadā dzimusī Anna Utāne¹⁶ no Dagdas: *“Augustam beja cīši daudz posaku. Viņš stuostēja par kēninim, po-pim, saimenīkim. Sevišķi man patyka posaka par nuovi. Skaista, gudreibas pylna posaka. Viņš posaku izkruošņuoja, bet, kad stuostēja tu pašu posaku ūtru reizi, posaka puorvērtēs kai breinums. Stuostūt viņš centēs izruodeit kotru posakas cylvāku vai dzeivniku pēc viņa dobas. Viņu labpruot klausējuos kai bārni, tai pīauguši cylvāki.”*

Folklorā iet no paaudzes uz paaudzi, pārvarot visus šķēršļus, arī dažu cilvēku aizspriedumus. Mūsu teicējas bija ticīgas katolietes, taču no ticības viņas ņēma tās tikumiskās vērtības, emocionalitāti, īpaši lielu labestību un sirsnību. Ticīgiem cilvēkiem dažreiz piemītošais askētisms, citādi domājošo nosodījums nebija raksturīgs teicējām. Interesanti, ka katrai dziesmai, rituālam ir paredzēta sava vieta un savs laiks. Dievs ticīgam cilvēkam ir augstākā vērtība, taču tas nenozīmē Dieva vārda valkāšanu un baznīcas

dziesmu dziedāšanu vienmēr un visur. Tā, piemēram, jau minētā Praņa Tutina sacīja: *"Pasauleiguos dzīsmuos napīmin Ježu, Mariju. Dīva dzīsmas dzīd Dīvanomā. Ja mēs gonūs, kuozuos dzīduotu dzīsmis par Dīvu, tad mēs Dīvu izsmītu, na gūdynuotu. Bērēs nadzīd pasauleiguos dzīsmas."*

Kad teicējai Rozālijai Staņislavskai¹⁷ no Krāslavas pagasta Monosilku sādžas kaimiņi pārmetuši, ka viņa dziedot laicīgās dziesmas, ka apsūdzēšot to mācītājam, teicēja stingri un pārliecinoši atbildējusi: *"As ar sovom vacom tautu dzīsmēitem Dīvam nagūdu nadoru. Tys nav nikuods ļaunums dzīduot skaistas dzīsmas."*

Latgales novadā, salīdzinot ar pārējo Latviju, vēl ilgi saglabājušās kāzu apdziedāšanās, kā arī garās sižetiskās dziesmas. Apdziedāšanas dziesmas ir spilgta improvizācija, kas reāli var pastāvēt tikai tad, ja ir cilvēki, kuri šīs dziesmas ir apguvuši nevis skolas etnogrāfiskajos ansambļos, bet no mātēm, radiem, kaimiņiem dzīvajā tradīcijā. Lai šīs dziesmas būtu trāpīgas, nepieciešams, lai dziedātājas pazītu apdziedamos, lai klātesošie to visu uztvertu ar izpratni, humoru un labvēlību, kas pašā pamatā izslēdz apvainošanas, pārmetumus. Par fiziskām kroplībām nekad nedzied, izvairās arī aizskart tādas ķermeņa īpatnības, kas varētu cilvēku sāpināt. Tā ir dziļa tautas tikumiskās kultūras izpausme.

Par Latgales folkloras mantojumu un it īpaši par teicējiem varētu rakstīt daudz. Tā ir būtiska mūsu tautas dvēseles daļa, neizsīkstošs tikumisko un estētisko vērtību avots.

Būtu interesanti pabūt tajās vietās, kur pirms daudziem gadiem vācām folkloru, tikties ar tā laika teicēju mazbērniem un mazmazbērniem, lai redzētu, kas no šīs garīgās bagātības ir saglabāties ne tikai mūsu ekspedīciju materiālos, bet arī dzīvajās novada un ģimeņu tradīcijās.

Esmu pateicīga Latgalei par to, ka tieši šajā novadā es, dzimusi rīdziniece, iemācījies dziļāk mīlēt un izprast Latviju, latviešu folkloras un valodas daudzveidīgo skaistumu.

ATSAUCES

¹ LFK 1980, 2097 – 2118

² LFK 1940, 1205 – 1216

³ LFK 1945, 5712 – 5860

⁴ LFK 1940, 6126 – 6161

⁵ LFK 1940, 6366 – 6499

⁶ LFK 1945, 6878 – 7137; 10436 – 10441

⁷ LFK 1945, 8495 – 8688

⁸ LFK 1940, 5306 – 5432

⁹ LFK 1945, 2833 – 3342

¹⁰ LFK 1945, 7587 – 8000

¹¹ LFK 1945, 8470 – 8275

¹² LFK 1945, 8001 – 8050

¹³ LFK 1940, 912 – 1075; 5832 – 6070

¹⁴ LFK 1940, 6192 – 6239

¹⁵ LFK 1945, 6345 – 6404

¹⁶ LFK 1950, 1950 – 2005

¹⁷ LFK 1940, 5433 – 5448

Boriss Infantjevs

LATVIEŠU PADOMJU FOLKLORA, TĀS KRĀŠANAS METODES

Pēckara gados latviešu folkloristus līdz ar jauna Folkloras institūta izveidošanu gaidīja pavisam jauni, no sākuma ne visai saprotami uzdevumi, ko deklarēja jaunie šīs iestādes vadītāji – boļševiku veterāns Roberts Pelše un tikko no evakuācijas atgriezies bezpartejiskais boļševiks Jānis Niedre. Pēc veco padomju republiku parauga nu arī latviešu folkloristiem bija jāvāc, jāpētī, jāpublicē ne tikai tradicionālā folklorā, bet arī – padomju, kas atspoguļojot boļševiku partijas deklarēto “latviešu tautas laimīgo dzīvi jaunajos politiskās dzīves apstākļos, bezgalīgu uzticību Partijai un karsti mīļotajam Josifam Visarionovičam Staļinam”.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

No kreisās: Stabulnieks, Roberts Pelše, Jānis Alberts Jansons, Jānis Niedre,
Boriss Infantjevs (priekšplānā) Folkloras institūta telpās.
From the left: Stabulnieks, Roberts Pelše, Jānis Alberts Jansons, Jānis Niedre,
Boris Infantiev (in the foreground) at the Folklore Institute

Kātai tai padomju folklorai būtu bijis jābūt, to mēs uzzinājām no attiecīgiem Maskavas izdevumiem un pirmām kārtām no Jurijs Sokolova mācību grāmatas augstskolām. Šo studiju rezultātā uzzinājām, ka padomju folklorā ir tās dziesmas, sakāmvārdi un mīklas, nostāsti un pasakas, kas atspoguļo padomju cilvēka pārtikušo un laimīgo dzīvi. Bet dzīves atspoguļotajā padomju ikdienā ne vienmēr bija liksmība un dzīves slavinājumi. Kā vērtēt tādas anekdotus, dziesmas un sakāmvārdus, kas, veicot partijas aicinājumu kritizēt visu un visus, parāda nevēlamās padomju dzīves puses? Folkloristi arī tādos variantus uzskatīja par padomju folkloru – ja rezultātā nerodas padomju dzīves galīgs noraidījums, ja anekdoti un dziesmas sekmē dzīves uzlabošanos.

Profesors Jānis Alberts Jansons savās lekcijās kā padomju folkloras paraugu minēja tādu anekdotu par Hruščovu: “Kad biedrs Hruščovs paziņoja par Staļina asins darbiem, kāds no klausītājiem iesūtīja viņam zīmīti: “Kāpēc tad Jūs nestājaties tām nelietībām preti?” – “Kas iesūtīja šo zīmīti?” jautāja Hruščovs. Kapa klusums. “Aha!” iesaucās Hruščovs. “Jums bail! Man arī toreiz bija bail!”

Ar šo anekdotu profesors Jansons mēģināja parādīt Hruščovu kā taisnības un likumības aizstāvi, kā pozitīvu personāžu.

Otrs, vēl riskantāks piemērs atskanēja Artura Ozola lekcijā. “Kas tas ir,” Ozols uzdeva studentiem padomju mīklu, “cīnās kā lauva, karājas kā mērķaķis, izlien laukā kā noplūkta vista.” Atminējums bija “Rīgas tramvajs” (brauciens Rīgas tramvajā).

Arī šī mīkla tika kvalificēta kā padomju mīkla, jo kritika vērsta uz dzīves uzlabošanu. Bet ciktāl šādā veidā kritika drīkst iet? Šad un tad profesors Jansons, vērtējot jauniegūtos folkloras variantus, bija spiests izteikt savu neapmierinātību: “Savāda tautu draudzība!” – vai tamlīdzīgi.

Par laimi, lauku iedzīvotāji, ar kuriem nāca sakaros folkloristi, aiz saprotamiem iemesliem vairījās dziedāt vai stāstīt kaut ko tādu, ko vākt un pētīt būtu ieinteresējušās drošības iestādes. Tāpēc ar pretpadomju folkloras vākšanu nodarboties nenācās. Starp citu. Tagad būtu visai svētīgi papētīt, kādi pretpadomju folkloras materiāli dabūjami attiecīgo iestāžu arhīvos. Nebūtu par sliktu uzrakstīt to laiku pretpadomju folkloru, kas daudziem vēl saglabājusies atmiņā un kas daļēji tiek drukāta un piedāvāta lasītājiem lētajās brošūrīnās elektriskajos vilcienos.

Ievērojot visus šos apsvērumus, Folkloras institūta Vākšanas un kārtotšanas sektora vadītājs Pēteris Birkerts sastādīja nepieciešamās jautājumu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

LPSR ZA Folkloras institūta IV zinātniskās ekspedīcijas – Siguldas rajonā – sagatavošanās braucienā dodoties 1950.gadā. No kreisās: Stabulnieks, Herta Vaita, Boriss Infantjevs, X, Zenta Veilande, Elza Lankeviča, Pēteris Birkerts, Alma Ancelāne, Antonija Siliņa.

Scientists from the LSSR Academy of Sciences Folklore Institute preparing for the expedition in Sigulda region in 1950. From the left: Stabulnieks, Herta Vaita, Boris Infantiev, X, Zenta Veilande, Elza Lankeviča, Pēteris Birkerts, Alma Ancelāne, Antonija Siliņa

lapas, un padomju folkloras vākšana varēja sākties gan ikgadējās ekspedīcijās, gan sadarbībā ar folkloras krāšanas entuziastiem.

Pierakstīt tā sauktā Lielā Tēvijas kara folkloru lielas grūtības ekspedīciju dalībniekiem nesagādāja. Nostāstus par karalaika šausmām, padomju latviešu kara un sarkano partizānu varoņiem (it īpaši par Otomāru Oškalnu, Vili Samsonu, kureliešiem, “Sarkano bultu”) labprāt stāstīja gan šo notikumu dalībnieki, gan aculiecinieki. Viens otrs mācēja nodziedāt pa kareivīgai dziesmai, kas lielākoties bija krievu patriotisko dziesmu tulkojumi vai lokalizējumi. Pateicīgs materiāls bija neskaitāmi anekdoti par hitleriešiem, kā armijas cilvēkiem, tā civilistiem.

Grūtības sagādāja padomju īstenības pozitīvs atspoguļojums. Netrūka visvisādu anekdotu par padomju īstenības dažādām nevēlamām parādībām. Bet šāda veida folklorai vienmēr sekoja jautājums, vai tā ir padomju folkloras.

Ka latviešu klasiskās tautas dziesmas forma vēl dzīva un visai aktīva, liecināja jaundibināto kolhozu sienasavīzes, no kurām mēs izrakstījām ne vienu vien trohaja pantos izteiktu kritiku par sliņķiem un nevižām, pavisam seno līgotņu garā. Piemēram lai skan viena no tādām:

*“Pirmā Maijā” slinkas meitas,
Cukurbietes neravēja;
Pašā Jāņu vakarā
Vēl tik stāda kartupeļus.
“Oktobrieši” čakli ļaudis,
Tie apara papuvītes.* (FI 1850, 141)

Kolhoznieku sapulcēs senas parunas un sakāmvārdi nereti tika attiecināti uz aktuāliem notikumiem kolhozā. Jauns žanrs bija stāsti par kolhoza dibināšanu.

Bet Partijas spraustais uzdevums bija – parādīt latviešu tautas jūsmu un bezgala uzticību, un mīlestību! Nekas cits neatlika, ka ķerties pie “veco” republiku pārbaudītās un par labu atzītās pieredzes, kas prasīja folkloristu aktīvu iesaistīšanos folkloras jaunrades pašā procesā, jo katrs ir tautas loceklis, un kāpēc tad viņa ieguldījums tautas radīto mākslas vērtību krātuvē būtu zemāk vērtējams nekā kādas kolhoznieces veidojums. Un nu, sameklējis labu klasisku dziesmu zinātāju, folklorists ķērās pie “kolektīvās” jaunrades. Tā, piemēram, izcilai klasiskās folkloras zinātājai Lībai Henzelei Siguldā, kad viņa nodziedāja “Bandinieka rudzi augā”, folkloras krājējs ieteica “bandenieku” vietā ielikt “kolhozniekus”. Atjautīgā teicēja tūlīt saprata, ko no viņas prasa, un arī tālāk dziesmu pārveidoja, piemērojot to laiku kolhozu prakses īstenībai. Rezultātā dziesmai radās tāds turpinājums:

*Kolhoznieki priecājās
Par bagātu rudzu ražu.
Kas bij čakli darbinieki,
Tiem bij daudz darba dienu,
Tie saņēma pilnus maisus.
Kas bij slinki darbinieki,
Tie saņēma kilogramu.* (FI 1860, 2861)

Tāpat rīkojās arī citi folkloristi, un padomju folklorā sāka rasties gan ekspedīcijās, gan atsevišķās pa pastu saņemtās banderolēs, pie kam gan sūtītāji, gan uzrakstītāji ne vienmēr folkloristiem bija pazīstami ļaudis. Un ne vienmēr tradicionālās folkloras pazinēji bija mudināmi. Kam gan nepatika uzstāties ar savu jaunradi ikgadus rīkotajās folkloristu konferencēs un koncertos! Dažām folkloristu jaunajām draudzenēm un paziņām nekas vairs nebija prasāms. Lielvārdietei pensionārei Elzai Šulcei jaunu četrinžu sacerēšana ar "padomisku" saturu kļuva pat par īstu hobijs, un dziesmas nāca kā no pārpilnības raga.

Tāpat kā citās "vecajās" republikās, arī Latvijas folkloristiem lielākais panākums bija dziesmas par mieru, dziesmas par Ļeņinu un Staļinu. Māra Viksna rakstā par Folkloras krātuves vēsturi¹ citē manu rakstu Folkloras institūta sienasavīzē, kur es kā institūta zinātniskais sekretārs izteicu savu gandarījumu par jaunpierakstītām dziesmām par Staļinu Vadoņa 70. gadadienas priekšvakarā. Savu prieku es izteicu arī LETAs korespondentam, reizē pastāstot gan par latviešu savāktajām divmiljonu dziesmām, gan arī par uzrakstītām dažām dziesmām par Staļinu. Gandrīz vai nākamā dienā Maskavas "Pravda" parādījās sensacionāls ziņojums: "Latvijā uzrakstīts divi miljoni tautasdziesmu par Staļinu!"

Cik liela vajadzība toreizējos apstākļos bija pēc padomju folkloras, liecina kaut vai šāds fakts. Tikko izdevās Elzai Šulcei sacerēt dziesmu "Mūsu tauta – miera tauta" (notika tas, starp citu, Folkloras institūta telpās, Šulcei kārtējo reizi ciemojoties pie savām draudzenēm folkloristēm), kad Melngailis tūlīt šim tekstam piekomponēja savu melodiju, un dziesma iekļuva Dziesmu svētku repertuārā.

Bet bija arī otrs padomju folkloras radīšanas avots – pašdarbības kolektīvos – koros un horeogrāfiskajos ansambļos. Jaunrades shēma (arī aizgūta no maskaviešu pieredzes) bija šāda: viens pašdarbības kolektīva loceklis izdomā tematu, cits pasaka pirmo rindu, citi – otru, trešo, ceturto, nākamie "slīpe"... Šo paņēmieni uzņēmās propagandēt Melngaiļa Tautas mākslas nams, un šai darbā savu ieguldījumu pienesā Jēkabs Mediņš, Mirdza Ķempe, Harijs Sūna. Panākumi, protams, bija atkarīgi no tā, cik lielā mērā kolektīva vadītājam piemita jaunradišanas tieksmes.

1950. gadā mūsu pūliņu rezultāti varēja tikt apkopoti krājumā "Padomju latviešu folklorā". Tur tika publicētas 178 folkloras vienības, lielākoties tautas dziesmas – četrindes, sakāmvārdi. Neviens prozas veidojums netika atzīts par pietiekami vērtīgu idejiskā un mākslas ziņā, lai tas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Lielvārdes teicēja Elza Šulce
Teller of the Latvian fairy-tales Elza Šulce

varētu tikt krājumā. Arī dziesmas un sakāmvārdi tika stingri cenzēti, vispirms Roberta Pelšes un Jāņa Niedres modrajās acīs un pēc tam Arvīda Pelšes personā. Katrs pantiņš, kas modināja kaut vai vismazākās šaubas, tika bez žēlastības svītrots.

Šī krājuma publicēšana bija liels sasniegums. Un ne jau no labas dzīves mēs šo krājumu bijām iecerējuši un daudz pūļu pielikuši, lai tas ieraudzītu dienas gaismu. Lieta tā, ka ap šādu laiku visai ietekmīgas personas Padomju Latvijā diezgan šķībi skatījās uz Folkloras institūta kā patstāvīgas iestādes eksistēšanu: nevienā citā republikā, pat ne Maskavā, tāda atsevišķa institūta nebija, un Latvijas atšķirība tika uzskatīta kā buržuāziskā nacionālisma zināms izpausmes veids, jo tā arhīvā glabājās ne tikai dziesmas par Staļinu. Zīmīgs gadījums: kad iznāca institūta pirmais Rakstu krājums un pēc mana ieteikuma Latvijas Valsts universitātes Filoloģijas fakultātes profesors Jakovļevs grasījās uzrakstīt pozitīvu recenziju, avīzes "Sovetskaja Latvija" redakcijā viņu apsauca: "Ko jūs zināt uzrakstīt? Jūs taču latviski neprotat, bet viņi visi ir buržuāziskie nacionālisti!" Recenzija tā ir palika neuzrakstīta.

Vispār gan jāsaka, ka padomju folkloras krājuma iznākšana Latvijā pagāja tikpat kā nemanīta. Neatceros nevienas recenzijas, pat ne anotāci-

jas. Taču lielu sajūsmu krājums izraisīja Zviedrijas latviešu aprindās, kuri gan ne tūlīt, bet pēc laba laika par jaunu iespieda pilnīgu Rīgas krājuma saturu ar ievadu un komentāriem, pat titullapu un niknu Viktora Krasta ievadu, kur tika gan vairāk stāstīts par padomju lauksaimniecības zinātnes degradāciju, nekā par folkloristikas ēverģēlībām. Stokholmas krājumam pievienotas arī Birzgaļa karikatūras. Taču arī šī krājuma publicēšana nepasargāja no iznīcības ne institūtu, ne vienu otru no tā, tai skaitā arī šī raksta autoru. Un līdz ar to palika līdz galam neizdiskutētas un neizlemtas tās problēmas, ko mēģināju risināt vairākos rakstos, daļēji publicētas divos Tautas mākslas nama izdevumos, daļēji palikušos rokrakstos.

Mani toreiz visvairāk mulsināja tas apstāklis, ka viena no galvenajām folkloras pazīmēm – katras tautas dziesmas lielais variantu skaits – mūsu krājumā publicētajām dziesmām kā raksturīga pazīme tikpat kā nepiemita. Taču cerības iedvesa tas fakts, ka zināmas variēšanās tendences tanīs bija jau sataustāmas. Ja cēsiniiece Emma Bērziņa varēja pateikt:

Ļeņins – mūsu cīņas trauksme,
Ļeņins – mūsu cīņas gars (FI 1853, 7),

tad Elzas Šulces dziesma skanēja:

Ļeņins – mūsu dzīves saule,
Ļeņins – mūsu dzīves prieks! (FI 1757, 338)

Taču tūlīt radās šaubas: vai tik te nav darišana ne tik daudz ar variēšanos kā ar līdzīgu paraugu atdarināšanu? Atlika risināt šo problēmu “sociālistiskā reālisma” garā, tas ir – no nākotnes perspektīvām: vajadzēja cerēt, ka tagad nodrukāto dziesmu teksti tiks dziedāti visās malās variējoties (protams, atļautā robežās). Neatrisināts palika arī otrs jautājums: kur novilkt robežu starp folkloras jaunradītāju un iesācēju dzejnieku. Tiku izstrādājis veselu pazīmju sistēmu, ar kuras palīdzību šo manipulāciju varētu veikt. Par saviem atzinumiem šai jomā referēju 1951. gada folkloristu konferencē. Cik atceros, galvenā atšķirība starp folkloras jaunradītāju – teicēju un iesācēju dzejnieku vai rakstnieku slēpās izglītības līmenī, nodarbošanās jomā un raksturā.

Gadu pēc Folkloras institūta aiziešanas mūžībā, turpat aizgāja arī padomju folkloristikas galvenais varonis – Staļins. Līdz ar to arī padomju

folkloras vākšana un pētīšana zaudēja savu lielo politisko skanējumu un tās pastiprināta vākšana un pētīšana apsīka. Paliek tikai jautājums – kāds liktenis sagaida tādās sāpēs un ciešanās dzimušo padomju folkloru, it īpaši tās “vissmagāko” mantojumu – dziesmas par Ļeņinu un Staļinu? Vai šīm un citām dziesmām par kolhozu celtniecību un kolhoznieku turīgo un laimīgo dzīvi kā sava laika visai oriģinālam dokumentam atradīsies vieta gan Latviešu folkloras krātovē, gan “Latviešu tautasdziesmu” 15. sējumā?

ATSAUCES

- ¹ Vīksna M. Latviešu folkloras krātuve un ZA folkloras fondi. *Latvijas ZA Vēstis*. 1990. Nr. 10. 66. lpp.

Sen gaidītas un negaidītas

*Latviešu tautasdziesmas.**Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas. Jauniešu sadzīve.*

Sējuma zin. vad. E. Melne.

R.: Zinātne, 2004. 783 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

“Sen gaidītais dainu jaunais zinātniskais izdevums “Latviešu tautasdziesmas”, ko daudz gadu gatavojis un vēl gatavo ZA Andreja Upīša Valodas un literatūras institūts, tagad sācis nākt klajā,” tā rakstu “Folkloras kapitālizdevums” žurnālā “Karogs” ievadījis literatūrzinātnieks Alfons Vilsons. Kurā gadā tas rakstīts, un kad tad kapitālizdevums sācis nākt klajā? Aizveriet acis un padomājiet! Skaidrs, ka sen! Tomēr man šķiet, ka tikai tie, kuri paši piedalījušies “Latviešu tautasdziesmu” sagatavošanā, spēs precizēt, ka sen – tas nozīmē: pirms veseliem divdesmit pieciem gadiem! 1980. gadā “Karogs” vērtējis 1979. gada notikumu...

Divdesmit piecu gadu laikā ir mainīties bezgala daudz: paaudzes, valstu robežas, politiskās iekārtas, militāro spēku samērs pasaulē, tehnikas un medicīnas iespējas, nauda, mode, mākslas virzieni, zinātniskā darba metodes...

Vai es varu teikt, ka arī 8. sējums ir sen gaidīts? Un ne jau tikai tādā nozīmē, ka ceļš no pirmā līdz šim sējumam ir garš un ilgs, bet arī tādā izpratnē, ka tas kādam – varbūt pat visai tautai – ir vajadzīgs, noderīgs, ne ar ko citu neaizstājams.

“Parakstīšanos uz “Darba dziesmu” ciklu pieņem parakstāmās literatūras grāmatnīcā (Rīgā, Kirova ielā 63), Jūrmalas grāmatnīcā...” – tā vēsta “Parakstīšanās noteikumi” toreiz, pirms gadsimta ceturkšņa, un savukārt mana atmiņa vēsta, kā cilvēki steidzās uz Kirova ielu 63, lai tikai nenokavētu sen gaidīto iespēju.

Stop! Es tomēr nesāksu salīdzināt gaidīšanas plašumu un intensitāti tolaik un tagad. Es nesalīdzināšu 1. un 8. sējuma metienu. Pastāstīšu ko citu. Uz labu laimi atšķīru jauno sējumu, izlasīju:

*Aiz upītes meitas dzied,
Aiz miglīņas neredzēju;
Noņēmos cepurīti,
Nost miglīņu vēcināju.*

31600

Pēc tam dažas lapas tālāk:

*Ko tu dziedī, tautu meita,
Ka nemāki gaviļēt;
Kad es sākšu gaviļēt,
No kokiem lapas birs.* 31621

Un tad lasīju vēl un vēl, līdz attapos: TV “Panorāma” jau pagājusi, raidījums “Kas notiek Latvijā?”, citi svarīgi raidījumi arī – un es nezinu, vai atkal atklātībā nav nākuši fakti, kas liek brīnīties par politiķu tukšajām ambīcijām, šausmināties par jauniem korupcijas gadījumiem, uztraukties par mežu izciršanu vai cenu kāpumu... Tobrīd tas man nebija pirmajā vietā. Bez īpašas 8. sējuma gaidīšanas un gatavošanās tautasdziesmu apskatam, gluži vienkārši biezo zaļo grāmatu paņēmot rokā un atšķirot, es atkal negaidīti izjutu, ka latviešu tautasdziesmas ir aizraujoša lasāmviela, kas paņem savā varā. Turklāt uzreiz jāpiemin, ka 8. sējumā nav apkopotas mitoloģiskās, maģiskās, atklāti burvestīgās dziesmas. Šis gandrīz 800 lappušu biezais sējums turpina 6. un 7. sējumā (1993. un 2000. gadā) aizsāktu tematisko ciklu “Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas” un aptver jauniešu dziesmas. “Jauniešu sadzīve” – tik ikdienišķs, tik lietišķs nosaukums dots 8. sējumā iekļautajai milzu kopai, ko veido 59957 tautasdziesmas (šajā skaitlī ietilpst arī versijas un variācijas). Bet kādas neikdienišķi daudzveidīgas, bagātīgas un dziļas izjūtas un domas spēj izraisīt šī “sadzīve”!

*Cūka raka augstu kalnu,
Zaļu varu meklēdama...*

Kas notiek tālāk – tajā senajā noslēpumainajā sadzīvē, tajā pagātnē aizgrimušajā dzīvē?

*Roc, cūciņ, zaļu varu
I manam vaiņagam.* 33623

Jā, kad izlasīts līdz galam, top skaidrs, kāpēc šī četrtrinde, kura tik vērienīgi pauž ironiju, ilgas, izaicinājumu, humoru, vitalitāti, draiskumu, dziļu nopietnību, iekļauta daļas “Apģērbs un rota” nodaļā “Vainags”.

Grāmatas satura rādītājs uzskatāmi atklāj: dziesmas sistematizētas, izmantojot to, ka tās vēsta par ļoti konkrētām dzīves parādībām. Daļu un nodaļu nosaukumi ir īsi un skaidri: “Augums – jaunu ļaužu raksturotājs”, “Mati – meitas lepnums un skaistums”, “Tikumi un netikumi”, “Laužu valodas” u.tml. Kā jau latviešu tautasdziesmu lielākā daļa, arī jauniešu sadzīves dziesmas kopumā vēsta par to,

kas attiecas uz katru puisi un meitu, nevis īpašiem folkloras varoņiem – spēkavīriem, karaļmeitām u.tml. Savukārt katras atsevišķās dziesmas ētiskais un estētiskais “lādiņš”, tās greznums, smalkums, asprātīgums ikvienai apdziedātajai jaunīšu sadzīves norisei un parādībai piešķir īpašu, svarīgu, neaizstājamu vietu katram atsevišķam cilvēkam grūti aptveramajā raibajā pasaules ainā. Krājumu šķirot, šī apjauta pārņem arvien vairāk un vairāk.

Sagadījās tā, ka daži jaunieši ieraudzīja mani pētām biezo zaļo sējumu un, izlasījuši zelta burtiem uz vāka rakstīto (“Latviešu tautasdziesmas”), ar cieņu gribēja atstāt mani vienu pagājības svētnīcā un atgriezties sev ierastajā televīzijas un interneta realitātē. Atļāvos nelielu provokāciju – uzšķīru nodaļu “Pupi un pupu raudzīšana” un iedevu jauniešiem palasīt. Televīzijas un interneta pasaule uz brīdi atkāpās malā. Izbrīns, pārsteigums, smieklī un atzinības vārdi vēstīja, ka daži cilvēki man blakus pēkšņi atklājuši ko jaunu. Un ne jau “pliks” situāciju un valodas pikantums izraisīja sajūsmu – kā zināms, mūsdienu jaunieši šajā ziņā lielākoties ir diezgan daudz lasījuši, redzējuši un pamanījuši. Pārsteigumu radīja tautasdziesmu tēlainība, asprātība, kā arī gluži vienkārši atklājums, ka šajā nopietnajā izdevumā “vispār ir kaut kas tāds”...

Kā mani, tā pašreizējās jaunās paaudzes pārstāvjus skola ir iepazīstinājusi ar folkloras ētiskajām un estētiskajām vērtībām. Jauniešu sadzīves dziesmās tās atklājas ļoti spilgti. Neriskēšu dot padomus, kā mūsdienās masveidīgi pievērst jauniešu prātus un jūtas šīm brīnišķīgajām dziesmām un to paustajām brīnišķīgajām vērtībām. Es nezinu, kā to paveikt un vai tas vispār ir izdarāms. Vienu gan, 8. sējumu lasot, sapratu – par tautasdziesmu ētisko un estētisko spēku runājot, es noteikti izmantotu to apburošo asprātīgumu. Es liktu uzminēt asociāciju lēcienus, pētīt absurda elementus, izbaudīt valodas garšu.

*Visi pļavas sienāzīši
Pret dziesmiņu spārdījās...*

Pasakiet, kas notiek divās nākamajās rindiņās! Atrodiet, kurai nodaļai šī dziesmiņa piederīga!

Ētiski un estētiski stipras, asprātīgas – un pārsteidzoši dzīvīgas ir šīs dziesmas.

Šajā sējumā dziesmu dzīvīgumu paspilgtina arī kāds līdz šim nebijis papildinājums – “Latviešu folkloras krātuves arhīva ieskaņojumu” disks, ko sastādījis Vilis Bendorfs. Tas ļauj noklausīties folkloristu ekspedīcijās iegūtos teicēju balsu ierakstus – 21 melodiju no dažādām Latvijas vietām. Kopā ar jau pieminētajiem jauniešiem atskaņojām šo disku reizes četras pēc kārtas, ik reizi no jauna tiksmi gaidot, kā, draisku dziesmu dziedot, Alīda Eglīte 1970. gadā Aiviekstē pati “apsmiesies”, Grieta Beķere 1961. gadā Ziemupē tā savādi “pusdziedās, pusrunās”,

Augusts Lācis 1970. gadā Jūrkalnē atkal un atkal pēc katra panta braši "uzraus": "Jūliņ follerā!"

Jūliņ follerā! Cik milzīgs darbs ir padarīts! Mēs nekad neuzzināsim, tieši cik cilvēku ir sacerējuši, papildinājuši, saglabājuši, savākuši šīs 59957 dziesmas un kā viņus visus sauc. 8. sējuma sākumā vienīgi izlasāmi to zinātnieku vārdi, kuri mutvārdu folklorai piešķīruši grāmatas formu: projekta vadītāja Dace Bula, sējuma zinātniskā vadītāja Elga Melne, izlokšņu redaktore Beatrise Reidzāne, mākslinieks Dainis Rožkalns, sējuma sastādītāji Helēna Erdmane, Edīte Olupe, Elga Melne, Benedikta Mežale, Guna Pantele, Una Smilgaine, Ruta Stepīņa, Baiba Putniņa, Beatrise Reidzāne, Jānis Rozenbergs. Viņiem ir izdevies radīt akadēmisku izdevumu: zinātniski pamatotu, sistemātisku, rūpīgi izsvērtu un izstrādātu. Varenu. Tādu izdevumu, kas ļoti plaši izmantojams gan laikā, gan telpā.

Akadēmiska izdevuma sūtība arī ir būt plaši izmantojamam. Lai šo grāmatu pēc simts gadiem lasa kāds latviešu valodu iemācījies etnogrāfs Ķīnā, lai to jau šomēnes pēta socioloģijas students Latvijā, lai tajā ieskatās vedējmāte, gatavojoties kāzu ceremonijai, lai dažādu paaudžu skolotāji šīs dziesmas citē, mūžam cerot, ka jaunatne reiz tomēr atgriezīsies pie baltās pagātnes tikumiem! Un lai ikvienam – arī to, kurš gluži "neakadēmiski" šo krājumu atver un kādu četrindi izlasa, – gluži negaidīti pārņem prieks un apbrīna!

Māra Cielēna

Skaņi teica, gari vilka

Mārtiņš Boiko. *Latviešu teikto dziesmu melodiskā veidojuma tehnikas*

R.: Musica Baltica, 2003. 148 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Latviešu tautasdziesmu melodikā saklausāmi divi stili. Garās dziesmas parasti dzied ar īpašām, attīstītām, plaša skaņu apjoma melodijām. Turpretim četrindes biežāk dzied ar šaura apjoma melodijām, kurām ir runājošs raksturs. Tās nav piesaistītas noteiktiem tekstiem, ar vienu melodiju var izdziedāt tūkstošiem dažāda satura tekstu.

Par dziedamajām melodijām dziesmu vācēji un pētnieki interesējušies vairāk. Jēkabs Graubiņš 1937. gadā raksta, ka tās “*ar daudz lielāku rūpību un gaumi izveidotas*” nekā teiktās melodijas. Tomēr, sākot ar 1979. gada Daugavas svētkiem, kad folkloras draugu ko-

pa “Skandinieki” pirmo reizi plašas publikas priekšā dziedāja Daugavas apkārtnes teiktās melodijas jeb godubalsus (kā tās sauca E. Melngailis), šāda stila melodijas arvien dziļāk ieiet folkloras ansambļu ikdienā.

Ar kādu “*rūpību un gaumi izveidotas*” ir mūsu teiktās melodijas, nu parāda Mārtiņš Boiko savā grāmatā. Autoram izdevies atklāt melodiju sacerēšanā izmantotās tehnikas – **rečitācijas toni** (skaņu, kuru visvairāk atkārto – kā psalmu dziedājumos), **svārsta melodiku** (divas dažāda augstuma skaņas, neviena nav pārsvarā pār otru), **rindu variācijas** (rindas cita no citas atšķiras tikai nedaudz), **rindu motīvsaiķni** (rindas viena otrai līdzinās ar vienu savu pusi), pa daļai arī **rindas atkārtojumu** un **savrupinājumu** (jaunu melodisko materiālu, kam nav līdzības ar citām rindām). Šīs tehnikas mūsu teikto melodiju sacerētāji lieto dažādās kombinācijās. Tādā veidā var aprakstīt lielāko daļu teikto melodiju no dažādiem Latvijas novadiem, arī saredzēt skaidrus teiktās melodikas dialektus un to robežas, kuras pamatos saskan ar tām, ko biju piedāvājis savā 1989. gada oktobrī “LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstīs” publicētajā rakstā “Latviešu tautas mūzikas dialekti”. (Jāpauzē: kāpēc autors savā grāmatā šo rakstu nepiemin, arī turpat publicēto Zaigas Sneibes rakstu “Godubalss latviešu folklorā: struktūra un funkcijas” nē?)

Svarīgs ir autora atzinums par teikto melodiju īpašu tuvību īgaunu senajām melodijām, tālāku – ar mūsu dienvidu kaimiņu raudām.

Grāmata rosina turpmākiem pētījumiem. Piemēram, daudzviet Latvijā – šķiet, visvairāk Kurzemes un Latgales dienvidos – dažāda satura četrstinžu dziedāšanai izmanto melodijas, kurām nav gluži teicams raksturs. Cik lielā mērā un kādā veidā tajās izmantotas grāmatā apcerētās tehnikas? Un “jaunākas” melodijas, ar kurām dzied garākus tekstus? Vai šīs dažādās pasaules ir kaut cik radniecīgas vai arī pavisam svešas?

Ir vērts grāmatu izlasīt un turpināt pētījumus šai virzienā.

Vilis Bendorfs

Novada bagātību atcerēšanās

Latviešu tautasdziesmas.

Salasītas un sakrātas iz Bērzaunes apgabala no Āronu Matīsa.

Rokrakstu atšifrējusi, pārrakstījusi, priekšvārdu uzrakstījusi un leksikas skaidrojošo vārdnīcu sastādījusi Māra Viksna.

R.: Zinātne, 2002. 239 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Tas bija skaists brīdis, kad Māra Viksna ielūda uz pirmās “Novadu folkloras” grāmatas atvēršanas svētkiem. Ar Āronu Matīsa “Latviešu tautasdziesmu” manuskripta iespiešanu bija likti pamati sērijai, kas tautas garīgās darbības cieņtājus un pētniekus pietuvina tautasdziesmu izcelsmes vietām – atsevišķiem Latvijas nogabaliem, kas savlaik kā avoti bija devuši milzīgo materiālu kopojumu “Latvju Dainām”. “Dainās” tās bija saplūdušas vienotā, nedalāmā straumē, izveidodamas tautas dzīves eposu, kura estētiskās, ētiskās, vēsturiskās vērtības ir sniegušas un sniegs arvien jaunus pavērsienus cilvēka un viņa dzīves izpratnes studijām, mākslas attīstības un valodas savdabību izpratnei.

Taču arī atgriešanās pie avotiem – pie atsevišķu vācēju – dainu pierakstītāju un teicēju – manuskriptiem ir būtisks darbs. Pirms gadiem sešdesmit septiņdesmit, vienkop izdotas, ar savu bagātību žilbināja suitu un latgaļu kāzu dziesmas, zemgaliešu līgotnes. Tās atklāja poēzijas bagātību, kas slēpjas atsevišķos novados. Plānotie “Novadu folkloras” sējumi sola šī darba turpinājumu – labi apziņoties, ka šajā laikposmā novados ir zaudēts daudz – gan pārveidojot vidi, gan izputinot cilvēku saimes, kas paaudžu paaudzēs bijušas zemes iekopējas un dzīves pieredzes tālāk nesējas. Taču zīmīgi, ka par novadā skanējušām dziesmām, par tajās ietvertu novada un tā iedzīvotāju raksturojumu, par dziesmas piesaisti vietai interese nevis izsīkst, bet aug augumā līdz ar iedzīvotāju vēlēšanos sakopt savu sētu, savu apkārtni, savu pagastu. Par spīti daudzdzināto “globalizācijas procesu” uzspiestai vienveidībai cilvēks tomēr dziļākajā būtībā ir radītājs, un radītājam pirmām kārtām ir nepieciešama sava pieredze, darbalauks un lepnums, kas barojas bijušo paaudžu nosacītajos zemapziņas slāņos. Atsevišķo novadu

tautasdziesmu pieraksti (tāpat kā, protams, pasakas, sakāmvārdi un teikas) arī šodien sniedz piesaisti videi, kurā dzīvojam mēs, dara šo vidi bagātāku gan ar emocionālo, gan ar izziņas materiālu.

Un ne tikai. Galu galā vecie folkloras pieraksti lielum lielā daļā noved pie atsevišķa indivīda – teicēja, saglabātāja un radītāja fascinējošās personības. Tās skopās liecības, ko tautasdziesmu pierakstītāji ieskicējuši par senajiem teicējiem, ar dažām linijām allaž iezīmē kā no veļu miglas iznirušus un tajā tūdaļ gaistošus tēlus. Daugavas krastos fizisku sāpju mocītu mūžu vadījusi Sproģu Aža, kura visā apkārtnē bijusi zināma kā pati labākā dziedātāja un kuras dēls Jānis tieši no viņas dziesmām izveidojis vienu no pirmajiem latviešu tautasdziesmu izdevumiem. Krišjānis Barons aizkustināts stāsta par dziesmu iesūtītājiem, kuri, savas dziesmas pierakstīdami, paši tikai tā pa īstam iemācījušies rakstīt. Jānis Krūmiņš pāris teikumos piemin Ezerlauku Edi Viesienā, kurai *“domāšana un runāšana par dainām likās kā tāda svinīga izdarība. Nomazgāja rokas, uzsedza pelēku villaini un tad pastāstīja, kā kurā daina pie viņas nokļuva”*. Bet folklorists un publicists Āronu Matīss par savu māti Bērzaunē raksta: *“Viņa bija dzīva, liela, tīra mūsu tautas tradīciju krātuve.”* Bet aiz viņa kā leģenda pazib vecāmāte jāšus uz balta zirga – arī tad, kad pagasts brīnās par lielo vecumu, ko sasniegusi šī enerģiskā, dzīvesgudrā zintniece.

Tieši no mātes teiktā savu pirmo tautasdziesmu manuskriptu veido Āronu Matīss. Viņš 1877. gada pirmajā pusē pabeigto manuskriptu sāka, pirms vēl presē noskanējis Friča Brīvēznieka aicinājums par folkloras vākšanu. Izrādās, jaunā tautskolotāja vākums tomēr nav pieredzējis publicēšanu, ne arī pilnīgu iekļaušanu “Latvju Dainās”. To tagad “atšifrējusi, pārrakstījusi, priekšvārdu uzrakstījusi un leksikas skaidrojošo vārdnīcu sastādījusi Māra Viksna”. Tas nav nekāds mazais darbs, un Māra Viksna to veikusi rūpīgi, plaši izmantodama pieejamos avotus, arhīvu materiālus un ziņas par citiem folkloras vācējiem. Pasvītrotot Āronu Matīsa lomu folklorista darbā, ir krietni paplašinājies ziņu un priekšstatu aploks par vienu no interesantākajām personībām latviešu sabiedriskajā dzīvē kopš “Dienas Lapas” sākumiem līdz neatkarīgās Latvijas nostiprināšanās gadiem. Āronu Matīsa folklorista darbību iztirzājot, tiek atgādināta Friča Brīvēznieka loma folkloristikā un pieminēti pārējie novada kultūras darbinieki 19. gadsimtā, kā arī Jāņa Krūmiņa darbs pēc Otrā pasaules kara, kad tieši viņa acu priekšā saira pēdējā novada teicēju paaudze. Tiek atgādināta dabaszinātnieka Jāņa Ilstera, rakstnieka Kaudzītes Matīsa, skolotāju un literātu Ramānu Aleksandra, Ēbeļu Reiņa, Voldeņāra Vankina, provizora Jāņa Punks darbība. Ļoti gribētos cerēt, ka Māras Viksnas ievads krājumam stimulēs vai nu viņu pašu, vai kādu jaunu kultūrvēsturnieku pievērsties plašai monogrāfijas radīšanai par vairāk nekā pusgadsimtu noklusēto daudzpusīgo personību. Viņa izdevumu “Mūsu tautas dziesmas” Aspazija un virkne citu rakstnieku uzskatīja par pirmo stimulu nopietni pievērsties tautas

daiļradei. Pašu Āronu Rainis dēvēja par “mīlo, veco darba biedri”, bet Pēteris Stučka 1919. gadā ielika cietumā...

Runājot par Māras Viksnas tekstu, jāatzīmē, ka faktu materiāls par Āronu Matīsa darbību ir stipri blīvs un faktiem bagāts. Tik blīvs, ka vietām būtu bijusi nepieciešama teksta paplašināšana, lai to varētu vieglāk uztvert (piemēram, runājot par Ilsteru 13. lpp., “Dīriņa pretestību” 13. lpp., Cimzes “Dziesmu rotu” 19. lpp.). Varbūt redaktoram vienkārši vajadzēju šur tur tekstu sadalīt sīkākās rindkopās, lai asāk izceltu atsevišķas tēzes. Pieminot Punku Jāni, Ramānu Aleksandru, Ēbeļu Reini, varu piebilst, ka daži materiāli par viņiem atrodas Jāņa Krūmiņa pierakstos Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļā – varbūt kādreiz var noderēt.

Tiem, kam nebija tieša darba Latviešu folkloras krātuvē, “Latviešu tautasdziesmas, salasītas un sakrātas iz Bērzaunes apgabala no Āronu Matīsa” ir vesels atklājums. Protams, arī man – no sākuma naivi domāju, ka tiek klajā laists “Mūsu tautasdziesmu” pirmraksts. Māra Viksna argumentēti pierādījusi ne tikai manuskriptu atšķirības, bet arī to tapšanas vēsturi un tās pretrunas, kas starp folkloras vācējiem pastāvēja “vecajā” un “jaunajā” “lēģerī”. Svaigā aspektā redzam arī “Dienas Lapas” etnogrāfiskā pielikuma tapšanas vēsturi, kuru dažkārt uzskata tikai par Raiņa lolojumu.

Pats krājums simpatizē kā satikšanās ar senu pažiņu, kurā ieraugām arvien no jauna valdzinošos rakstura vilcienus. Cik daudz sirsnības un labsirdīgu smieklus ir cilvēkos, kuru dzīve nebūt nav gājiens no vienām izpriecām uz otrām! Cik daudz pašcieņas un jūtu smalkuma, kuru jau pirms pusotra gadu simteņa apbrīnoja Eiropas apceļotājs Johans Kols, cenšamies atklāt latviešu zemnieka liriskas noslēpumaino burvību... Te “villainīte vien redzēja, kur slaucīju asariņas”. Te mātes meita pieglauž galvu pie tautieša, un mīlestības apliecinājumu vietā iecerētais tikai nočūkst “labs bij mans augumiņš”. Te meitenei “dadža cimdi” rokā pret “stalto tēva dēlu”. Te atklājas brīnišķīgās valodas iepējas, ar pāris vārdiem raksturojot katras četrindes atmosfēru: “skabardota Saule” lec pretī Dieva dēliem, kas izdarījuši morālu pārkāpumu. Aiz Daugavas melnajiem mežiem, karu vēstot, guļ “sarūsējiš debestīņi”... Bet mīlestības maigums un seksualitātes dziedinošais spēks atklāts vienā elpas vilcienā: “Sieviņ mana, mutīt mana, Tu bij mana krūšu zāle: Vienu rociņ tik uzlika – Visas dzīslas notrīsēj.” Un turpat blakus daina, kas, mūžam tālāk ritot, smalkjūtīgi, bet tomēr rūgti atzīmē līgavas jaunības aiziešanu: “Nezied vairs tie ziediņi, Kas ziedēja bāliņos...” Āronu Matīsa manuskriptā īpaši izceļas tēma, kas novada dziesmās dzīvo arī tagad: tā ir brāļu nopietnā atbildība par izprecētās māsas dzīvi tautās – ja būs vajadzīgs, nonievāto un kalpināto māsu aizstāvēs “mans asais zobentiņš”...

Lasot dainu pēc dainas, atmiņā tās bieži sasaucas ar rindām, kuras no dažādiem tautasdziesmu krājumiem savā dzejā un lugās iepludinājuši rakstnieki Rūdolfs

Blaumanis ("Pastāv mans kumeliņis Uz tā ledus gabaliņa..."), Rainis ("Iešu iešu, kā neiešu, Daugavieša precējama..."), Imants Ziedonis ("Tēva dziesma..."). Senie avoti atgādina dziesmas mūžīgo ritējumu cauri paaudzēm un kultūras slāņiem. Šie ritējuma loki ir apbrīnojami daudzveidīgi, un tikpat daudzveidīgi ir arī jautājumi, kurus tie uzdod tautasdziesmas un mūsu mītoloģijas, vēstures, etnogrāfijas pētniekiem. Tie atgādina, ka vēl neatšifrēti ir norādījumi par dziesmas "rakstīšanu" un "kamolā tišanu", kas tik bagātīgi sastopami tautasdziesmu izdevumos. Tie taujā, kas tad isti bija "tēva dziesma" un "mātes dziesma". Tie vērs uzmanību uz neticami bagātajām bārenītes kāzām, kurās piedalās visi dievi – vai tā tiešām ir tikai liriska gandarījuma došana par sūro jaunību un labo darbu?

Domāju, ka īpašu paskubinājumu krājums varētu dot plašākā Gaiziņa novada folkloras izpētē. Gaiziņam ir laimējies tajā ziņā, ka te patiešām daudzi cilvēki dažādos laika posmos fiksējuši tautasdziesmas, nostāstus, vietvārdus, valodas īpatnības un norādījuši, ka Gaiziņš agrāk godināts kā svētais kalns. Tā apkārtnē atrodas vairākas ar senajām dievībām saistītas vietas. Te atrodas upīte Dēklainīte jeb Dēkliņa. Devēnas muiža vecajos rakstos dažkārt saukta par Dievienu, bet tās apkārtnes ļaudis vēl pagājušā gadsimta 30. gados – par dievēniešiem. Un kur tad vēl svētipīte Raganīte, kas, deviņus likumus mezdama, visā savā tecējumā virzās pret rīta sauli! Savdabīga, citur neatrodama ir teika par Viešūrā dzimušo meiteni – Divienu, valodas vēstures pētnieku uzmanību varētu piesaistīt arī daudzie vietvārdi ar sakni "vies-", kas sastopami arī citos Latvijas novados, kur atrodas senās svētvietas. Ciemos, kā zināms, gāja katrs, bet viesos – Dievs, Laima, Māra... Pārsteidzoša ir arī novadā dzīvojušo cilvēku tautasdziesmu zināšana – vēl pēc Otrā pasaules kara Jānis Krūmiņš no dažiem teicējiem pierakstījis ap tūkstoti dziesmu, nostāstu, valodas savdabību. Tiesa, Krūmiņtēvs, veicinādams sacensību garu, pāris gadījumos negribot panāca, ka dziesmu pierakstītājas, viņu iepriecināt gribēdamas, dažu tautasdziesmu norakstīja no Āronu Matīsa 1888. gada "Mūsu tautasdziesmu" izdevuma. Pats viņš pārsteidzīgi uzskatīja, ka lielākā daļa pierakstu ir nevis varianti, bet nezināmi oriģināldarbi, un bija ļoti sašutis "uz folkloristiem" par padomju laikā pārtrauktajām ekspedīcijām. It īpaši tad, kad nabadzībā un atstātībā vientulās lauku mājās mira dziesmu zinātāji un daža mirstīgās atliekas uzgāja tikai labu laiku pēc aiziešanas aizsaulē... Nu laiks jau labojis pārpratumus un kļūmes. Būtu ļoti svētīgi, ja kāds novada dziesmu fenomenu un novada vēsturiskās attīstības gaitu skatītu kā vienotu veselumu – esmu pārliecināta, ka šeit atklātos bagāts ieskats tautas ētisko, estētisko un reliģisko priekšstatu attīstībā. Novadu folkloras izdevumi tam sniedz reālu pamatu.

Saulcerīte Viese

Āronu Matīsa Bērzaunē savākto tautasdziesmu pirmpublicējums

Latviešu tautasdziesmas.

Salasītas un sakrātas iz Bērzaunes apgabala no Āronu Matīsa.

Rokrakstu atšifrējusi, pārrakstījusi, priekšvārdu uzrakstījusi un leksikas
skaidrojošo vārdnīcu sastādījusi Māra Viksna.

R.: Zinātne, 2002. 239 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Apģāds "Zinātne" sācis izdot grāmatas jaunā sērijā, kas nosaukta – "Novadu folklorā". 2002. gadā nācis klajā pirmais izdevums – "Latviešu tautasdziesmas. Salasītas un sakrātas iz Bērzaunes apgabala no Āronu Matīsa". Par grāmatas gatavošanu izdošanai rūpējies Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts un Latviešu folkloras krātuve. Nelielu ievadu "Vieta, cilvēks un kultūra" uzrakstījusi Latviešu folkloras krātuves vadītāja Dace Bula. Rokrakstu atšifrējusi, pārrakstījusi un apcerējumu "Āronu Matīss un tautasdziesma Bērzaunē" uzrakstījusi, kā arī leksikas skaidrojošo vārdnīcu sastādījusi Māra Viksna. Latviešu folkloras krātuves darbiniece.

Dace Bula ievadā raksta, ka jaunā sērija nav sāka gluži tukšā vietā, jo ir iznākuši dažā-

di novadu folkloras izdevumi: P. Šmita redakcijā "Kuršu kāpu folklorā" (1933), J. Šperliņa "Senās suitu kāzas un ķekatas" (1937), H. Tihovska "Kāzu parašas Latgalē" (1939), B. Senkevičas "Godi Viduskursā" (1939) un "Senie Jāņi Zemgalē" (1940). Lielākais līdz šim publicētais vienas apkaimes folkloras krājums ir A. Lerha-Puškaiša savāktās pasakas, ko iespēšanai sagatavojis K. Arājs grāmatā "Dzūkstes pasakas" (1980). Dace Bula sola, ka jaunajā sērijā "Novadu folklorā" iecerēti gan folkloras materiālu krājumi, gan apcerējumi, kas veltīti cilvēka, vietas un kultūras mijiedarbei.

Jaunajā sērijā izdotajā grāmatā ievietotas Āronu Matīsa Bērzaunē līdz 1877. gadam savāktas tautasdziesmas, pavisam 2188, kas ne visas iekļautas Krišjāņa Barona "Latvju dainu" lielpublicējumā un kas līdz šim vienkop nav publicētas.

Āronu Matīss savā "Manas dzīves atmiņu grāmatā" (1938), 16. lappusē raksta, ka Bērzaunes tautasdziesmas viņš pierakstījis gandrīz vienīgi no savas mātes, kas bijusi liela folkloras un tautas tradīciju zinātāja.

Dziesmu pierakstīšanas laikā Āronu Matīss bijis skolotājs valsts Grostonas skolā Bērzaunes novadā. Šī skola bija deviņpadsmit gadus vecā skolotāja pirmā darba vieta. Filologiem ir zināms 1888. gadā par godu Trešajiem vispārīgiem latviešu dziesmu svētkiem izdots Āronu Matīsa sastādītais krājums "Mūsu tautasdziesmas" ar 2067 dziesmām. Šo publikāciju Āronu Matīss pieminējis "Manas dzīves atmiņu grāmatā". Māra Viksna uzskata, ka no folkloristikas viedokļa 1888. gadā publicētā grāmata tomēr ir solis atpakaļ, salīdzinot ar 1877. gada manuskriptu. M. Viksna sīki izpētījusi 1888. gada publikācijas tapšanas apstākļus – steigu, gatavojot grāmatu, citu publikāciju ietekmi. 1877. gada rokrakstā vairāk ir ievēroti K. Baronam raksturīgi sakārtošanas principi, skaidri norādot, kad, kur un kas dziesmas dzied. Turpretim 1888. gada publikācija vairāk tuvinās Jāņa Sproģa tautasdziesmu krājuma (1868) principiem, kārtojot dziesmas pēc priekšmetiem, kas tajās apdziedāti. 1888. gada publikācijā, ievērojot tās sakārtošanas principus, nav ievietotas īstās kāzu dziesmas, bet 1877. gada rokrakstā to kopā ar precību dziesmām ir vairāk par sešiem simtiem. Īsti 1877. gada Āronu Matīsa rokraksts un 1888. gada publikācija ir divi patstāvīgi darbi, un nevar teikt, ka 1888. gada grāmata tapusi kā 1877. gada rokraksta pārveidojums.

Māras Viksnas ievadapcerējumā ir daudz citu interesantu fakti par 1877. gadā tapušo Āronu Matīsa tautasdziesmu rokrakstu, par pašu Āronu Matīsu un viņa darbību dažādos laika posmos, par viņa attieksmēm ar citiem latviešu kultūras darbiniekiem, par tautasdziesmu kārtrošanas principiem, par dažādām Bērzaunes novada īpatnībām, kas redzamas 1877. gada rokrakstā, un par daudz ko citu.

Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā ir autora rakstīts saturs, ko viņš sauc par satvaru. Tajā ir trīs plašas nodaļas: I. Dzimumu būšanas, II. Ģimiliju būšanas, III. Daždažādas būšanas. I daļā ir precību dziesmas, kāzu dziesmas (ar sīku dalījumu), dziesmas pēc kāzām, kristību dziesmas, puīšu un meitu dziesmas, vīru un sievu dziesmas. II daļā ir dziesmas par radniecību (arī ar sīkaku dalījumu), bāleļu dziesmas, māsiņas nicināšana un māsiņu dziesmas, bērnu un bārenīšu dziesmas. Tematiski visplašākā ir III daļa. Tur ir dievu apdziedāšana, īpašas "aistētiskas" (tā raksta Āronu Matīss) dziesmas, līdzības dziesmas, "bargajie", "laiskajie", "neveiklajie", darbinieku dziesmas un vēl daudzas citas iedaļas. Āronu Matīsa rokrakstā visas 2188 dziesmas ir numurētas un satura katrā daļā visām mazajām nodaļām ir pievienoti numuri – no kura līdz kuram par to ir dziesmas pašā krājumā.

Pirms trim lielajām rokraksta daļām sākumā ir 51 dziesma par dziedāšanu. Varam salīdzināt – arī Krišjāņa Barona "Latvju dainas" sāktas ar tautasdziesmām par dziesmām un dziedāšanu.

Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā 6. dziesma ir šāda:

*Visas dziesmas izdziedātas,
Kur mēs citas dabūsim?
Iesim dziesmu kambarī,
Tur mēs jaunas dabūsim.*

*Tur stāvēja jaunas meitas,
Dziesmas vien rakstīdamas:
Ko tā viena nodziedāja,
To tā otra pierakstīja.*

Krišjāņa Barona "Latvju dainās" ļoti līdzīga ir 26. dziesma. Latviešu rakstības senvēstures pētītāji šo dziesmu nereti izmanto, lai pamatotu iespējamu latviešu rakstības eksistenci varbūt jau pirms 16. gadsimta, kad parādījušies vāciešu rakstītie latviešu teksti un grāmatas. Tātad pēc vienas dziedātājas dziedājuma cita to pieraksta. K. Barona 26. dziesmā gan ir otrādi: "*Ko tā viena izrakstīja, / To tā otra izdziedāja.*" Bet būtība jau paliek tā pati: vai nu viena dzied pēc otras rakstījuma, vai arī – viena raksta pēc otras dziedājuma. Tātad runa ir par kādu senu rakstītprasmes un lasītprasmes atspulgu tautasdziesmā. Kāds bijis raksta veids? Gan Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā, gan Krišjāņa Barona "Dainās" tālāk ir runa par dziesmu tišanu kamolā, kā arī par dziesmu vācelēm (kur kamoli glabāti?).

Var pieminēt, ka K. Barona "Dainās" 26. dziesma ir no Mārcienas – tātad blakus Bērzaunei, kā arī no citiem sēliskā novada pagastiem, retumis no kādas citas vietas.

Arī slavenā tautasdziesma par dziedāšanu ir Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā:

<i>Dziedot dzimu, dziedot augu,</i>	<i>Dziedot nāvi ieraudzīju</i>
<i>Dziedot mūžu nodzīvoj';</i>	<i>Paradīzes-dārziņā.</i>

Āronu Matīsa rokrakstā tā ir ar 8. numuru. Gandrīz tādā pašā veidā šī dziesma ir Krišjāņa Barona "Dainās" ar 3. numuru – no Bērzaunes Āronu Matīsa pierakstā.

Bet sīkāka dziesmu apcere lai paliek folkloristu pārziņā, un var teikt, ka Āronu Matīsa 1877. gada rokraksta publicējums dod ne mazums iespēju jauniem pētījumiem.

Bet šis publicējums var būt svarīgs arī citu nozaru lietpratējiem, arī valodniekiem, īpaši dialektologiem un valodas vēsturniekiem.

Jaunajā publicējumā ir daudz gramatisku un vārddarināšanas īpatnību, kas raksturīgas Bērzaunei un citām sēliskajām izloksnēm.

Daudz ir atgriezenisko darbības vārdu formu ar atgriezenisko elementu starp priedēkli un darbības vārda sakni, piemēram: *nesaraudi* (21. dziesmā; arī turpmāk iekavās aiz piemēriem dziesmas numurs Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā), *aizamirsu* (45), *apsagulu* (161), *izšķīrās*, *izaveicās* (abi 186), *iesaģidu*, *uzsasedžu* (abi 208), *pasavēru* (227) un daudzi citi.

Ne mazums ir darbības vārdu pagātnes ē-celmu formu: *uzsasedžu* (208), *aizjūdžu* (45), *sniedžu* (129), *vežu* (164, 235, 2186), *ienāču* (204), *lēču* (228), *slauču* (949), *jūdžu* (975), *teiču* (982) un daudzi citi.

Sastopami vairāki tagadnes *no*-celmi: *nokauniet* (180), *šūn* (934).

Ir seni atgriezeniskie darbības vārdi, kuru vietā tagad runājam tiešos: "*Līga-viņa raudājās, / Ka es arti nemācēj*" (1010).

Nereti ir pagātnes divdabja formas ar *-use*, kuru vietā tagad runājam *-usi*: *izdzirduse* (228), *padevuse* (717), *zinājuse* (947) u.c.

Vairākās dziesmās (17, 925) ir sena atematiska galotne – *eimu*; tagad tā vietā runājam – *eju*.

Diezgan daudz saglabātas kārtas numerāļu nenoteiktās galotnes: “Ši devīta mātes meita” (72), “Ši devīta vasariņa” (927), “Tēvs ar māti, trešs tautietis” (79), “Es ar tur būšu / Par pāri gadiņu, / Par pāri gadiņu, / Par otru trešu” (2136).

Daudz ir adverbu formu ar skaņu miju beigu patskaņa -i priekšā, piemēram: *skaišķi* (104), *grūši* (107, 241), *lēņi* (121).

Ir dienvidaustrumu Vidzemes sēliskajām izloksnēm raksturīgas īpašības vārdu formas ar -ojs – *dūņojs* (196), lietvārdi ar -ins – *dibins* (211), ar -ulis – *mākulis* (1224), bieži ir pamazināmā forma *māmaļiņa* (7, 108, 109, 928 u.c.).

Ir vēl ne mazums daudzu citu gramatisku un vārddarināšanas īpatnību, kas izraisa izlokšņu pētnieku un valodas vēsturnieku interesi.

Kopš 1985. gada ir pievērsta pētnieku uzmanība tautas astronomijai, kas atspoguļojas arī tautasdziesmās. Arī Āronu Matīsa 1877. gada rokrakstā ir dziesmas, kas var izraisīt tautas astronomijas pētnieku uzmanību, piemēram:

<i>Dieva-dēli, Saules-meitas</i>	<i>Divi sveces jūrā deg</i>
<i>Gaisa-vidū kāzas dzēr’:</i>	<i>Divos zelta lukturos,</i>
<i>Mēness, gaisu tecēdams,</i>	<i>Saules-meita klāt sēdēja,</i>
<i>Tas pārmija gredzeniņ’s.</i> (1256)	<i>Zidautiņu rakstīdam’.</i> (1259)

Novadpētnieki un senās astronomijas interesenti varētu papētīt, vai arī Bērzaunes pusē nav bijusi kāda senču ierīkota zvaigžņu lūkotava. Kalnainajā apvidū tas bija viegli iespējams.

Āronu Matīsa 1877. gada rokraksta publicējumā jebkurš lasītājs un arī zinātnieks var būt pateicīgs Mārai Vīksnai par rūpīgi veidoto leksikas skaidrojošo vārdnīcu, kas pievienota grāmatas beigās. Tajā ir gandrīz 500 vārdu, vārdu variantu, vārdu savienojumu, kuru nozīmes izpratne var radīt kādas grūtības.

Ņemot vērā mūsu jaunās paaudzes zināšanu ierobežojumu par agrāko laiku parādībām, vārdnīcas sastādītāja skaidrojusi arī tādus vārdus kā *algādzis*, *arājs*, *ass* (garuma mērvienība), *auts*, *dzedzieda*, *dzirmus*, *gabana*, *kodeļa*, *lūks*, *pieguļa*, *sekumi*, *sirmis*, *šūpulis*, *žūžināt* un citus.

Vārdnīcā ir seni radniecības vārdi, kas sastopami tautasdziesmās, piemēram: *dievers* ‘sievas (vai līgavaīņa) brālis’, *ietāļa* ‘brāļa sieva’, *mārša* – arī ‘brāļa sieva’, *nozarietis* ‘pusbrālis vai attāls radnieks’.

Vārdnīcā skaidroti daudzi vārdi, kas raksturīgi Bērzaunes (un vispār dienvidaustrumu Vidzemes) novadam dažādās dzīves nozarēs, piemēram: *aķīls* ‘labs, izveicīgs, veikls, žīgls, viltīgs, piesardzīgs’, *cikai* ‘gandrīz, tikko’, *galds* ‘dēlis’, *iedomāt* ‘atminēties, atcerēties’, *ikām* ‘kamēr’, *liepāja* ‘liepu mežs’, *pīcka* ‘pātaga’, *ratenis* ‘vērpjamais ratiņš’, *skabarda* ‘skabarga’, *trops* ‘(bišu) trops’, *virsaune* ‘virsotne, galotne’.

Vārdu nozīmes Māra Vīksna skaidrojusi, izmantojot vairāk par 20 dažādu avotu, lielā pārsvarā – Kārļa Milenbaha “Latviešu valodas vārdnīcu” un tās

papildinājumus, un skaidrojumi lielāko tiesu ir veiksmīgi un labi saprotami jebkuram lasītājam. Ikvienam vārda skaidrojumam pievienots avots un citēta kāda rinda no Āronu Matīsa tautsdziesmām, padarot skaidrojumu labi saprotamu.

Māras Viksnas ievadapcerējums par Āronu Matīsa rokrakstu bijis uzrakstīts jau pirms desmit gadiem, kā norāda autore 24. lappusē. Žēl, ka viss publicējums nav nācis klajā agrāk. Un vēlams, lai iecere laist klajā citas novadu folkloras grāmatas nekavētos pārāk ilgi.

Par izdevumu var izteikt tikai dažas kritiskas piezīmes un aizrādījumus. Būtu bijis labi, ja būtu publicēts viss Āronu Matīsa rokraksta faksimils. Viņa rokraksts ir kaligrāfisks un skaids, un interesenti varētu to samērā viegli lasīt. Faksimils ļautu zinātniekiem pārliccināties par atšifrējuma pareizumu. Pašreizējā izdevumā ir tikai septiņas rokraksta lappuses faksimilā.

Palikušas kādas kļūmes lasījumā, īpaši piedēkļu patskaņos, kur vecajā rakstībā patskaņu garumi nebija apzīmēti. 250. dziesmā ir *tuvins* ar īsu *i*; pareizi ir ar garu *ī*, kā šis vārds redzams 946. dziesmā. 896. dziesmā, kur darbības vārdi ir pagātnē, piedēkļos vajadzīgi gari patskaņi – *saucāmies*, *dzīvojām* (nevis *saucamies*, *dzīvojam*). M. Viksna norāda, ka dziesmu izdevumā ievērota mūsdienu ortogrāfija un interpunkcija. Bet tā sauktā mūsdienu ortogrāfija un interpunkcija nav bez vainām. Labi, ka pretēji “mūsdienu” ortogrāfijai ir paturēts Āronu Matīsa rakstījums *aistētisks*. Mūsdienu interpunkcijā ir nepilnības, piemēram, lieks komats starp divkāršotiem vārdiem, ar ko izsaka pastiprinājumu. Tā nu arī ir rakstīts, piemēram: *Migla, migla, rasa, rasa* (1129); *Tēvis, tēvis, māte, māte* (2098); *Poli, poli, leiti, leiti* (2165). Ja komats ir aiz katra vārda, zūd šās pieturas zīmes jēga. Labāk būtu bijis rakstīt komatu tikai starp vārdu pāriem: *Migla migla, rasa rasa; Tēvis tēvis, māte māte; Poli poli, leiti leiti*. Tipogrāfijai jāsaka pārmetums par grāmatas vāka 4. lappusi, kur Latvijas kontūra iespiesta šķībi, bet ar sarkanu aploci domātās Bērzaunes vietā norādīta Piebalga.

Jānis Kušķis

Māra Vīksna

LATVIEŠU FOLKLORAS KRĀTUVES VĒSTURE PRESES IZDEVUMOS, DOKUMENTOS UN EKSPEDĪCIJU MATERIĀLOS

Latviešu folkloras krātuves 80 gadu jubilejā ielūkosimies tās vēsturē, izmantojot īpaši izvēlētus avotus – vienu preses izdevumu, protokolu grāmatu, dažus dokumentus un 49 ekspedīciju materiālus.

Latviešu folkloras vākšanas vēsturē ir vairākas liecības, cik veiksmīgi to ietekmējusi sadarbība ar preses izdevumiem. Jau Georga Bitnera un Friča Brīvzemnieka aicinājumi¹ avīzēs deva viņiem bagātus materiālu krājumus. Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisija saziņai ar saviem garamantu vācējiem izmantoja laikrakstus “Baltijas Vēstnesis” un “Balss”. Liela nozīme folkloras vākšanas programmu izstrādē un tautas tradīciju ieguvē bija “Dienas Lapai”.

Latviešu folkloras krātuvei (turpmāk LFK), kas dibināta 1924. gada 2. decembrī pie Izglītības ministrijas Pieminekļu valdes, galvenais balsts bija “Izglītības Ministrijas Mēnešraksts” (IMM), kurā varēja atrast nepieciešamās ziņas un kurš kalpoja par saikni ar vācējiem un teicējiem. LFK aicinājumus un jautājumu lapas neliedza publicēt arī “Latvju Grāmata” un “Valdības Vēstnesis”.

“Izglītības Ministrijas Mēnešrakstu” (1920–1939) izdeva Izglītības ministrija. “Mēnešraksta” pirmais redaktors bija literatūrzinātnieks Teodors Zeiferts, pēc viņa nāves šos pienākumus veica valodnieks prof. Ernests Blese. Šajā izdevumā dienas gaismu ieraudzīja daudzi nopietni zinātniski apcerējumi, plaši pētījumi pedagoģijā, kultūras apskatī, kritikas, informatīvi ziņojumi, likumi. Jau pirmajā gadagājumā, kad tik daudz risināmu organizatorisku jautājumu izglītības sistēmas nodrošināšanai valstī, bija lasāms redaktora apcerējums par Krišjāni Baronu un “Latvju Dainām” (LD)². Nākošajā gadā – Jēkaba Graubiņa, Jāņa Bērziņa publikācijas par folkloru, Pētera Šmita polemika ar A. Vītolu par mācītāja Roberta Auniņa

pierakstītajām Ūsiņa dziesmām. Nodaļā “Zinātne, literatūra un māksla” parādījās Annas Bērzkalnes tulkojums no somu valodas par pasaku pētniecību³. Tā bija pirmā Rīgas 2. vidusskolas skolotājas ienākšana latviešu preses izdevumā, kas deva ieskatu viņas interesēs un prasmēs. Apmēram šajā pašā laikā A. Bērzkalne rakstīja savam bijušajam latviešu valodas skolotājam no A. Ķeniņas privātģimnāzijas, nozīmīgam cilvēkam viņas mūžā, rakstniekam Augustam Saulietim uz Cesvaines Grašiem ar lūgumu iekustināt vecās dzejas uzrakstīšanu skolotāju un audzēkņu vidū: *“Man par nelaimi, vēl kāds gads būs jāplēšas ap somu un igauņu valodu un priekšstudijām folklorā, citādi būtu jau sākusi staigāt apkārt pa Latviju un ņemties ar uzrakstīšanu. Vispār ar saviem projektiem es varētu izbruģēt veselu šoseju uz elli, jo debesīs tik trūkst spēka.”*⁴

Anna Bērzkalne (1891–1956) bija beigusi ar pirmās šķiras diplomu Kazaņas universitātes Krievu-slāvu valodu nodaļu (1917), kur pie prof. Valtera Andersona specializējusies folkloristikā, apguvusi vēsturiski ģeogrāfisko, tā saucamo somu skolas, metodi; līdzvērtīgi dzimtajai valodai prata krievu, vācu, varēja rakstīt angļu, franču, lasīja somu, igauņu, leišu, dāņu, zviedru, čehu, poļu valodā. 1920. gadā atgriezusies Latvijā, sāka strādāt skolā un vasarās turpināja papildināties folkloras vākšanas un pētīšanas zināšanās pie sava universitātes prof. V. Andersona, kas deviņpadsmit gadus strādāja Tartu, un pie prof. Karles Krona (*Kaarle Krohn*) Somijā. Saskaņā ar sarakstē ar abiem profesoriem izkristalizējās krātuves ideja un veidošanas principi. 20. gadu vidū A. Bērzkalne devās iepazīties ar folkloras arhīvu darba pieredzi Dānijā un Vācijā. 1922. gadā viņa publicēja aicinājumu “Par bērnu dziesmu un pantu vākšanu”⁵, kurā iepazīstināja ar iespēju divu mācību stundu laikā likt bērniem pierakstīt visu viņiem zināmo tautas tradīciju kopumu, dodot ierosmi 21 jautājumu, un izteica nepieciešamību arī latviešiem veidot centralizētu arhīvu. Pagaidām materiāli plūda uz Rīgas 2. vidusskolu un pāris gadu laikā sasniedza vairāk par 40 000 variantu.

No 1921. gada decembra Latvijas kultūras fonds (LKF) sāka piešķirt līdzekļus izglītības un kultūras darba atbalstam, pirmajā reizē arī akciju sabiedrībai “Valters & Rapa” “Latvju Dainu” atkārtotam izdevumam. Jau no 1922. gada visas ziņas par LKF darbību varēja atrast “Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā”. Pirmais, kas 1923. gadā saņēma atbalstu tautas tradīciju vākšanai, bija prof. Pēteris Šmits, izlokšņu pētīšanai – prof. Jānis Endzelīns,

Latgales dziesmu un teiku vākšanai – Pēteris Strods un Ādolfs Erss. No 1923. gada 5. numura J. Endzelīns ievietoja *paskaidrojumus* par valodu (vārdu izrunu un nozīmi), uzrādot katru savu informatoru. 1924. gadā LKF piešķīra pabalstus “Tautas gara mantu vākšanai, sevišķi ievērojot Latgali” Barona piemiņas biedrībai (Bb), kas bija izveidojusies Krišjāņa Barona nāves pirmajā gadadienā 1924. gada 8. martā, tostarp arī Etnogrāfijas muzeja izveidei, Kurzemes muzeja biedrībai, Ā. Ersam un *Cand phil.* A. Bērzkalnei. Decembrī “Izglītības Ministrijas Mēnešraksts” publicēja A. Bērzkalnes paplašinātu rakstu par bērnu dziesmām un pantiem⁶, bet pēdējā lapā izglītības ministra K. Strauberga un Pieminekļu valdes priekšnieka F. Ozoliņa parakstītus “Noteikumus par Latviešu folkloras krātuvi”⁷, kas vēstīja par krātuves uzdevumiem – “*vākt, kārtot, uzglabāt un publicēt*”; par pienākumiem – “*modināt plašākā sabiedrībā interesi uz tautas dzejas un tradīciju uzrakstīšanu*”, par pārvaldes formu, noteikumiem: “*5. Visiem folkloras materiālu krājējiem valsts līdzekļiem savāktie materiāli jānodod folkloras krātuvei, kurai tādas pašas tiesības kā krājējiem tos publicēt un zinātniski izmantot. Piezīme. Zinātniekiem tiesība pētīšanas nolūkos paturēt materiālus pie sevis, kamēr tie vajadzīgi viņu darbam.* (Visos turpmākajos pārmainītajos noteikumu publicējumos (1927., 1929., 1932. gadā) piezīme noņemta. – M. V.) *6. Folkloras krātuvi pārzin un viņas darbību vada sevišķa speciālistu kolēģija, kura sastāv mazākais no trīs personām. Kandidātus kolēģijas amatam ieteic Pieminekļu valde saziņā ar universitātes filoloģijas un filosofijas fakultāti, bet tos ieceļ un apstiprina Izglītības ministrs. 7. Folkloras krātuves tehniskos darbus dara algots pārzinis ar izglītību folklorā.*”

Tā pāris gadu laikā A. Bērzkalnei izdevās pārliecināt valdību par krātuves nepieciešamību, kamēr labam viņas draugam, folkloristam, igauņu krātuves dibinātājam, lībiešu pētniekam Oskaram Loritsam savā zemē cīņa turpinājās līdz 1927. gadam. Diemžēl naudas trūkuma dēļ arī LFK īsti darbu varēja uzsākt tikai 1925. gada 3. septembrī, kad vēl Annas Bērzkalnes dzīvoklī viņas bijusī skolniece, tobrīd arhitektūras studente Alma Medne uzsāka materiālu reģistrēšanu. Šo datumu darbinieki uzskatīja par īsto dzimšanas dienu. Par LFK kolēģijas priekšsēdētāju iecēla prof. J. Endzelīnu, par locekļiem P. Šmitu, J. Kauliņu, L. Bērziņu un par sekretāri krātuves pārzini A. Bērzkalni. Pirmā kolēģijas sēde bija notikusi jau 1925. gada 5. maijā, liecības par to sniedz grezna Pieminekļu valdes dāvināta protokolu grāmata, pēc kuras iegūstami precīzi vēsturiski fakti.

Te atrodamas ziņas par pirmajiem darbiem, par kadriem, finansēm, par attieksmi pret dažādiem jautājumiem. Septembrī interesentiem bija iespējas noklausīties uzaicinātā somu prof. Karles Krona lekcijas, jau mēneša beigās presē tika iesniegta atskaite par iegūtiem materiāliem: no A. Bērzkālnes (42 358 var.), no Pieminēkļu valdes (896), Barona biedrības (33 416), no prof. J. Endzelina, E. Brastiņa, H. Riekstiņa (kopā 1 542). Novembrī krātuvei Barona biedrība piešķīra 400 Ls, LKF – 1 000 Ls, Izglītības ministrija izsniedza dāvināšanai skolām “Latvju Dainu” izlases, K. Skalbes un A. Saulieša izmeklēto rakstu 83 eksemplārus. Kolēģija nolēma “Latvju Dainu” mitoloģisko jēdzienu rādītāja sastādīšanai uzaiicināt Ernestu Brastiņu ar atalgojumu 80 Ls par četrus stundu darba dienu⁸. Kolēģijas sēdes protokoli liecina par Kultūras fonda samērā bagātīgi piešķirtajiem līdzekļiem. LKF nodeva arī Mārtiņa Celmiņa Lubānā pierakstīto folkloru, bet L. Bērziņš – Tērbatā iegūtos Dr. J. Neumaņa rokrakstus, kas jau daļēji nopublicēti “Latvju Dainās”. Kolēģija izteica pateicību to saglabātājiem un nolēma griezties pie Nīcas skolotāja K. Lielozola, lai iegūtu viņa savāktos materiālus. Krātuves kolēģija protestēja pret pavēli skolotājiem parakstīt kādus solījuma dokumentus, jo tā vākšanas darbā varētu iezagties negodīgums, un lūdza Izglītības ministriju izsludināt noteikumus par Latviešu folkloras krātuvi likumdošanas kārtībā. Kolēģija sprieda par buramvārdu rādītāja izveidi, arī par komandējuma naudām, par fonogrāfa izsniegšanu A. Salakam 1926. gada vasarai. 1926. gada septembra nogalē E. Brastiņš jau pabeidza mitoloģisko rādītāju, un kolēģija pieņēma lēmumu veidot reģistrus bērnu dziesmām un pakāpeniski uzsākt “Latvju Dainu” vārdu rādītāja sastādīšanu visām vārdsķīrām, sākot ar lietvārdiem, īpašības un darbības vārdiem⁹.

1927. gada sākumā Anna Bērzkalne ieradās Aglonā un ar vidusskolas direktora Nikodema Rancāna palīdzību iepazīna labas teicējas, un ieskaņoja fonogrāfā viņu dziedātās 150 Latgales

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Anna Bērzkalne

melodijas. Viņas rosināti, skolēni sūtīja uz Rīgu savus folkloras vākumus, kas iesākumā tika reģistrēti katrs atsevišķi; tā agloniešiem izveidojās vairāk nekā 100 kolekciju. A. Bērzkalne ieradās arī Ventspilī, kas līdz ar Ilūkstes apriņķi bija klusākie Latvijā folkloras vākšanas ziņā, un nolasīja rosinošus ziņojumus. Šajā pašā nolūkā viņa aprīlī apciemoja Jelgavu un Daugavpili. LFK atļāva A. Salakam izdot dažas ieskaņotās un atšifrētās melodijas, uzrādot avotu, un samaksāja P. Korātam 10 Ls par fonogrāfā ierakstīto kokļu spēli, bet Angļu-latviešu klubs atvēlēja krātuves vajadzībām lietošanai savu pianīno. Naudas trūkuma dēļ kolēģija nolēma samazināt uz pusi atlīdzību vācējiem par materiāliem, kas līdz šim bija 4 Ls par 9 000 burtiem, un bērnus prēmēt tikai ar grāmatām, pēdējās iegūtās bija Barona biedrības izdotās K. Barona "Atmiņas". Kolēģija apzinājās nepieciešamību pierakstīt arī baltkrievu un lielkrievu folkloru. J. Endzelīns apņēmas krātuves vārdā sveikt

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

J. Lautenbahu-Jūsniņu. P. Šmits, iepazīnies ar E. Brastiņa izlasi "Latvju Dieva dziesmas", atzina to par nevēlamu krātuves līdzstrādnieku apbalvošanai. "Latvju Dainu" vārdu rādītāja veidošanai 16. septembrī krātuvē darbā pieņēma baltu filoloģijas studentus Alvilu Augstkalnu un Ģertrūdi Dubulti, bet divus mēnešus vēlāk apvidvārdu vākšanai – Edīti Hauzenbergu¹⁰.

Nākošā gada 1. jūnijā A. Augstkalns kļuva par apvidvārdu vākšanas instruktoru, un viņa vietā 10. oktobrī pie "Latvju Dainu" rādītāja veidošanas pieņēma studentu Osvaldu Lideku. 1928. gadā, līdzīgi kā Robertam Klausīņam, kolēģija atteicās izsniegt krātuves materiālus, kamēr tie nav sakārtoti un sasistematizēti, arī Ludim Bērziņam jauna krājuma veidošanai. Pēc likuma par LFK stāšanās spēkā viņš vairs nebija kolēģijas loceklis, jo to skaits bija jāsamazina līdz trīs. Viņam ieteica izmantot Barona biedrības savāktās dziesmas, jo pēc krātuves noteikumiem tās varēja publicēt atsevišķi. Ņemot vērā slapjā gada postu, krātuve nepalielināja savu budžetu¹¹.

1929. gada sākumā kolēģija lūdza lielāku krātuves autonomiju no Pieminekļu valdes, bet tā gribēja vēl ciešākas saistības. Jaunāko laiku tautasdziesmu autoru uzrādīšanai pieaicināja rakstnieku Pēteri Ērmani ar atlīdzību 2 Ls stundā. Lai veicinātu izcelšanās teiku vākšanu, izdeva A. Bērzkalna sagatavoto krājumu "Teikas par Dievu". 15. aprīlī krātuves pārziņe saņēma Pieminekļu valdes priekšsēdētāja negaidītu pavēli "*nekavējoties atlūgties no amata pienākumu izpildīšanas, nododot Pieminekļu valdes sekretārei visas krātuvei piešķirtās KF summas un norēķinus*." Šī ziņa tika uzņemta kā apvainojums ne tikai A. Bērzkalnei, bet arī visai kolēģijai, jo bija pārkāpti LFK noteikumi par vadību, par pārziņa izglītību, pieredzi un veiksmīgi ievadīto darbu. Cerībā, ka pēc sazināšanās ar izglītības ministru visu vēl varēs vērst par labu, tika nolemts neizteikt Annai Bērzkalnei pateicību. Tomēr jau nākošajā sēdē pēc desmit dienām J. Endzelīnam tas bija jādara, vienīgi viņš nolēma neziņot avīzēm¹². No 1. maija par Latviešu folkloras krātuves pārziņi sāka strādāt klasiskais filologs Kārlis Straubergs (1890 – 1962). Jau trešajā darba dienā viņu komandēja uz Stokholmu, lai viņš iepazītos ar Ziemeļu muzeju. 29. augustā notika pēdējā sēde, kurā kolēģijas priekšsēdētājs vēl bija Jānis Endzelīns, viņš arī pēdējo protokolu rakstītais. Pēc jaunajiem LFK noteikumiem kolēģijas priekšsēdētājs bija Pieminekļu valdes priekšnieks. Tajā pašā reizē kolēģija atļāva Pēterim Birkertam izmantot krātuves savāktās anekdotes, lai tās izdotu krājumā. Kompensācijai P. Birkerts solījās nodot vismaz līdzīgu

skaitu variantu no saviem folkloras vākumiem. Nākošajā sēdē, piedaloties arī Jāzepam Vitolam, nonāca pie slēdziena, ka krātuvei jāaicina Emīlis Melngailis palīgā pie melodiju kārtošanas. Krātuvei piešķīra inspekcijas tiesības par līdzīgām iestādēm un personām, kas saņem valsts vai Kultūras fonda pabalstus¹³.

Protokolu grāmatā vēl atrodami 14 sēžu ieraksti. Pieminekļu valde bija pārtapusi par pārvaldi. E. Melngailis strādāja par 200 Ls mēnesī un līdz 1930. gada augustam bija nodevis krātuvē 1015 savas pierakstītās melodijas. E. Brastiņš palīdzēja salīdzināt jaunos iesūtījumus ar “Latvju Dainām”, P. Ērmanis kārtoja ziņģes. Kad P. Šmits apjautājās, kā krātuve sveiks E. Melngaili jubilejā, viņam atbildēja, ka Pieminekļu pārvalde to jau izdarījusi. Krātuves pārzinis brauca uz kongresu Antverpenē un vēlāk uz Somiju sveikt K. Kronu dzimšanas dienā.

1931. gadā notika ekspedīcija uz Kuršu kāpām J. Endzelīna vadībā, kolēģija piekrita izsniegt Rasiņam krātuves nerātnās dziesmas “Latvju tautas daiņu” atsevišķam sējumam¹⁴.

No 1932. gada maija K. Straubergs bija arī kolēģijas vadītājs. Krātuvē kā inteliģentais bezdarbnieks sāka strādāt Pēteris Barisons pie melodiju pārrakstīšanas uz kartītēm.

1933. gadā līdzekļu trūkuma dēļ atlaida darbiniekus, pārtrauca “Latvju Dainu” vārdu rādītāja veidošanu, piedevām vēl Pieminekļu pārvaldes inspektors bija nozadzis krātuvei 1 000 Ls no Kultūras fonda piešķiruma. Tiem, kas bez atlīdzības bija vākuši folkloru, valsts 15. gadadienā piešķīra 5. šķiras Triju Zvaigžņu ordeni (J. Pilapam, J. A. Jansonam, P. Mūrniekam, O. Kalniņam, Norietim, A. Lapsiņam (Rencēnos)). Daudz runāja par sadarbību folkloras vākšanā un pētniecībā ar citām Baltijas valstīm¹⁵. Pēdējā sēdē 1934. gada 12. maijā atteica A. Salakam finansēt vākšanas ekspedīciju, bet apņēmās nopirkt no viņa katru melodiju par 0,75 Ls gabalā.

Kā prese atspoguļoja LFK darbību šajā periodā? Stabīlu vietu “Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā” krātuve ieguva no 1925. gada 10. numura, kad tika ziņots, ka “*krātuve atvērta no 9–3; sekretāres runas stundas no 1–2*”. Pie lūguma vākt tautas gara mantas pirmā konkrētā norāde – iesūtīt materiālus par senlatviešu dievticību¹⁶. LKF kā balvas sāka piešķirt “Latvju Dainu” komplektus izglītības un kultūras darbiniekiem, diemžēl visiem tikai no I – V sējumam, vienīgi LFK un A. Bērzkalnei arī pēdējo sesto. Pat uz ārzemēm, piemēram, prof. Zubatijam Prāgā, sūtīja nepilnu “Latvju

Dainu” izdevumu. Ar 11. numuru LFK ziņoja par iesūtītajiem materiāliem, norādot vācēja vārdu un vienību skaitu. Katru mēnesi turpmāk atkārtoja jauniegūto un jau kopīgo viena sūtītāja un visas krātuves variantu daudzumu. Barona biedrības rīkotajā vasaras ekspedīcijā bija pierakstītas 20 – 30 tūkstoši tautasdziesmu, aiz LFK pārskata vienmēr sekoja J. Endzelīna *paskaidrojumi* par valodu¹⁷.

1926. gada “Izglītības Ministrijas Mēnešraksta” 1. numurā bija A. Bērzkālnes raksts “Igauņu un somu folkloristiskais darbs”, kurā uzsvērts, ka mēs atpaliekam no saviem ziemeļu kaimiņiem¹⁸, un pēdējā numurā viņas aicinājums “Pasaku krāšanas lietā” – “*katra rakstīt prātēja pienākums palīdzēt vēl laikā saglabāt šo mūsu veco mantu*”¹⁹. Katru mēnesi bija pieminēti visu vācēju un izcilāko teicēju vārdi un norādes par materiālam pievienojamām nepieciešamām ziņām. Parasti aiz pārskatiem nebija paraksta. 1927. gadā aiz A. Bērzkālnes apjomīgā raksta “Nāve un bēres mūsu tautas dziesmās un ticējumos” sekojošais pārskats bija parakstīts²⁰. Ar nākošo mēnesi lūgumos parādījās arī vēlāmā tematika: ziņas par visām pavasara dienām; vākt dažādu lopu vārdus²¹. Pirmajā pusgadā vēl lūdza ziņas par gavēni un Lieldienām, vietvārdiem un teikām; otrā gada pusē – par rudens darbiem, par pārkonu un applāvībām, par labību un maizi. Gadu noslēdza Annas Bērzkālnes raksts par mēmiem pagastiem: “*No Latvijas 526 pagastiem LD nav ziņu no 218 un Lercha-Puškaiša Pasakās un teikās no 259 pagastiem, bet LFK trūkst līdzdarbinieku vēl 224 pagastos.*”²²

1928. gadā vēl tika lūgtas ziņas par Jumi un papildināt ticējumus par maizi; nostāstus par baznīcām, kapu kambariem un krogiem; kristību dziesmas un ierašas, ko aicina kūmās, kāds izskatījās kriju šūpulis un kādi vārdi vecos laikos tika doti bērniem. Gada otrajā pusē bija pastiprināta interese par lopkopību, par krogiem un par mājām, kam krogus vārds, par Dievu un izcelšanās teikām. 1. oktobrī palika pieci gadi, kopš dibināta Pieminekļu valde, tās darba pārskatā ziņoja par 1924. gada etnogrāfu ekspedīciju dažādās Latvijas vietās un par ierādītiem 75 ha Brīvdabas muzeja iekārtošanai; par LFK līdz 1. jūlijam savāktajām 436 605 folkloras vienībām, kas gan esot tikai viena desmitā daļa, lai varētu veikt nopietnus pētījumus. “*Par šiem samērā neilgā laikā pašaizliedzīgu krājēju sasniegtiem rezultātiem cildinoši atsaukušies kaimiņu tautu folkloristi.*”²³

1929. gada sākumā “Izglītības Ministrijas Mēnešraksts” ziņoja, ka Kārlis Straubergs 30. janvārī aizstāvējis doktora disertāciju “Latīņu paraugu iespaids Horācija kritikā un dzejā”. Nodaļā “Zinātnes jautājumi” ietilpa vienīgi LFK un J. Endzelīna pārskati un skaidrojumi. Tika lūgtas ziņas par Ziemassvētkiem, “*par jautājumiem, kas patlaban sevišķi interesē igauņu pētnieku Dr. Oskaru Loritsu – kas ir pestelis, pestēļi? Ar ko biedē bērņus? Kā sauc kukaiņus? Ko zin tauta par mūku? Ko dara ar izlūzušo zobu?*”.²⁴ Nākošā reizē lūdza teikas par Dievu un velnu, ticējumus un ierašas saistībā ar Lieldienām, teikas par dzīvniekiem. Aprīļa numurā zem atskaite un lūguma sūtīt teikas par nogrimušām pilīm, apakšzemes ejām, par maldišanos un citām velna apsēstām vietām parakstījies LFK pārzinis K. Straubergs.²⁵ Jau nākošajā mēnesī un visos turpmākajos nodaļā “Zinātnes jautājumi” vienmēr pirmais savus *paskaidrojumus* sniedza Jānis Endzelīns un tikai tad LFK. J. Endzelīnam vairs nebija nepieciešamība būt džentlmenim. LFK pateicās par iesūtītiem materiāliem un “*lūdza senatnes pētnieka E. Brastiņa vārdā iesūtīt dziesmas par Miesmeti (līdz šim zināmas tikai 8 dziesmas), ko nozīmē vārds miest (labību, bērnu)*”; par Meteni²⁶. Tagad tieši LFK pārzinis lūdza teikas par putniem; izteicienus un lamu vārdus; ziņas par pērkonu un zibeni, ko dara ar pirmā pērķona lietus ūdeni; par pilīm, svētām meitām, mežiem, siliem u.c. Pārzinis publicēja plašus statistikas datus par skolu, skolotāju institūtu iesaistīšanos folkloras vākšanā un atzina, ka “*Latviešu folkloras krātuvē, kuras ierosināšanā un nodibināšanā lieli nopelni ir Annai Bērkalnei, ātri sāka plūst iekšā materiāli ļoti lielā daudzumā, kas dod iespēju jau tagad uzlūkot šo krātuvi par vienu no lielākām līdzīgu iestāžu vidū*”. Viņš uzskaita, ka pēdējā vietā vākšanā ir Ventspils, Kuldīgas, Talsu, Ilūkstes, Ludzas, Abrenes apriņķi, pamaz arī Rīgas, Bauskas un Tukuma pusē, no šejienes trūcis dziesmu arī “*Latvju Dainām*”²⁷.

1930. gadā, kad “Izglītības Ministrijas Mēnešraksta” redaktors ir jau E. Blese, LFK pārzinis vai dažkārt viņa vietniece Emma Miķelsone lūdza iesūtīt pasakas par muļķa velnu; dziesmas un ieražas saistībā ar budējiem (ķekatām, čigāniem, maskām); melodijas, ja nav pa spēkam pierakstīt, tad paziņot labāko teicēju vārdus; augu nosaukumus un īpašības; ziņas par dzemdībām, kristībām, kas ir rumules; ticējumus par debess parādībām; par Jāņu dienu; par laika pareģošanu; par bada (*mēŗa*) dzeguzi un skaņām, ar kurām pielabina un uzrunā dzīvniekus. Pēc augusta un septembra kopīgā pārskata, kādi tapa arvien biežāk, LFK lūdza “*Tērbatas folkloras pētnie-*

ku vārdā pasakas, teikas, ticējumus, nostāstus par sumpurņiem, milžiem, rūķiem, ilģiem (veļiem), sišiem un kuģa garu (spoku)".²⁸ Šajā gadā presē K. Straubergu atbalstīja pašai dziedzīgs un centīgs folkloras vācējs, bērnu mudinātājs un organizators Seces skolotājs P. Lapsiņš, kurš rakstā "Tautas gara mantas vācot" laikmeta garā uzsvēra: "*Mūsu pienākums ir FK pārziņa aicinājumam sekot ar lielāku darba milestību. To prasa mūsu dzimtenes neatliekama pienākuma apziņa.*"²⁹

1931. gadā LFK interesējās un lūdza materiālus par to, kā senie cilvēki rēķinājuši; par vasaras un ziemas pareģošanu; par zilām (jūras) govīm un Vāravas bērniem; par pavasaros ziedošo augu nosaukumiem un to saistību ar lauku darbiem; par Jāņu uguns kuriem (pūdeli); par jauniešu organizācijām vecos laikos, par meitās iešanu utt.; par uguns vārdiem uguns apturēšanai; par senām dejām un rotaļām ar aprakstiem un melodijām. LFK adrese visu laiku bija Valdemāra ielā 36a, Izglītības ministrijā, bet no 1932. gada tā atradās Rīgas Pilī. Šajā gadā bija lūgums pēc ticējumiem par gada laika maiņām; etnogrāfiskiem zīmējumiem; pēc pamācībām par krāsošanu un ziņām par svētajām meitām. 1933. gadā "Izglītības Ministrijas Mēnešraksta" redaktors ziņoja, ka somu zinātnieks K. Krons ievēlēts par Latviešu filologu biedrības goda biedru par viņa nopelniem latviešu folkloras pētīšanas un krāšanas organizēšanā. Pārskati, kas tagad atradās nodaļā "Dažādas ziņas", par ienākušajiem materiāliem saruka ar katru gadu, bet savākto folkloras vienību skaits strauji auga. Atradās vācēji, piemēram, skolotājs Mārtiņš Bērziņš no Umurgas, kas mēģināja atbildēt uz visiem krātuves lūgumiem. Viņš bija 133 reizes iesūtījis folkloras materiālus. Vēl 1934. un 1935. gadā bija daži konkrēti lūgumi (budēļi, koki, bites, kraukļi, apģērbs, kvēpināšana, mičošana, siena un plaujas laiks), bet nākošajos divos gados nebija nekādu ziņu no krātuves. J. Endzelīns gan vēl turpināja savus *paskaidrojumus* ar *paldievs!* galā un novērtēja LFK izdevumu A sērijas "Latviešu tautasdziesmu" 1. sējumu³⁰. 1937. gadā nebija arī *paskaidrojumu*, bet 1938. gadā divreiz LFK ziņoja par savāktajiem 1,5 miljoniem folkloras vienību, jo tieši šajā gadā sākās liela folkloras vākšanas akcija Oļģerta Bērziņa un Alfrēda Kvāļa vadībā Latvijas pamatskolās, kas "Mēnešrakstā" atspoguļojumu neieguva, bet 1939. – dziļš klusums.

Gribētu pieminēt Osvalda Līdeka rakstu "Darbs mūsu folkloras laukā", kas veltīts Latviešu folkloras krātuves desmitgadei. O. Līdeks uzsāka darbu

pie "Latvju Dainu" vārdu rādītāja un turpināja pie tautasdziesmu kārtošanas "Latvju Dainu" papildinājumiem. Savu zināšanu dēļ viņš bija iemantojis cieņu K. Strauberga un P. Šmita acīs, vienīgi A. Bērzkalne nespēja pieņemt dažas viņa cilvēciskās vērtības. Apskatot tautasdziesmu tulkošanas grūtības un pamatojot Folkloras katedras nepieciešamību pie LU, tālāk rakstā viņš vēstīja: *"Kad mūsu lielākie folkloras vācēji un kārtotāji – Kr. Barons, Fr. Brīvzemnieks un Lerchis-Puškaitis bija aizgājuši veļu valstī, likās, ka mūsu tautas tradīciju vākšanas darbs apstāsies, kaut gan tautas mutē glabājās vēl daudz nekur neuzrakstītu un neiespiestu tradīciju. .. Tāpēc radās doma par iestādes dibināšanu, kas krātu un uzglabātu šīs tradīcijas, un jau 1924. gada decembrī toreizējais Izglītības ministrs un tagadējais folkloras krātuves pārzinis prof. K. Straubergs paraksta Noteikumus par folkloras krātuves dibināšanu pie Izglītības ministrijas pieminekļu valdes. 17. aprīlī 1925. g. pieminekļu valdes darbinieku konferencē prof. K. Straubergs nolasa referātu par tautas tradīciju vākšanu, aicinādam darba ikvienu darbinieku. Šai darbā drīz vien rodas sekmes, un 1925. g. 3. septembrī atveŗas Latviešu folkloras krātuves durvis. Šo dienu folkloras krātuve skaita par savu dzimšanas dienu un šogad varēja atskatīties uz 10 darba gadiem. Pirmā mūsu folkloras krātuves pārzine bija cand. phil. Anna Bērzkalne, bet no 1929. g. aprīļa šai amatā nāk prof. K. Straubergs, kas krātuvi vada līdz pat šai dienai."*³¹

Tā pamatā divos avotos atradām ziņas par LFK tapšanu un pirmajiem piecpadsmit darba gadiem. Dokumentu šajā jomā ļoti daudz, jo cilvēki, kas saistīti ar arhīva darbu, mēdz saglabāt katru papīra galiņu. A. Bērzkalnes vēstules, piezīmes atrodamas Misiņa bibliotēkā, vairākos arhīvos un Madonas muzejā. Tā kādā lapiņā saglabājies uzmetums viņas uzrunai, kas teikta 1946. gada 6. septembrī kolēģiem Folkloras institūtā, dienā, kad to iekļāva Zinātņu akadēmijas sastāvā: *"Folkloras krātuves ēciņai es vēlējos tādu mazu amatnieku tīrumiņu, bet toreizējais Izglītības ministrs prof. K. Straubergs tai ierādīja vietu uz lielgruntnieces Pieminekļu valdes zemes. No tam cēlās tik daudz traucējošu sarežģījumu krātuves darbā, ka mana cieņa pret vīriešu gudrību, pat ja viņi sēd ministru krēslā, ārkārtīgi samazinājās."*³²

Misiņu bibliotēkas vadītājs Kārlis Egle rakstu par krātuves dibinātāju uzsāka ar vārdiem: *"Reti kāds no jaunāka gājuma gara darbiniekiem tā iekarsis par folkloras jautājumiem kā skolotāja un folkloras pētniece Anna Bērzkalne."*³³ Izvērstāk šo tēzi varam atrast viņa piezīmēs, kas šodien sevišķi no svara, kad strādājam pie Dainu skapja satura skenēšanas un

lasām pirmā cilvēka domas par šī darba nepieciešamību, kurš 30. gadu beigās no malas ieskatījās Barona skapī: *"1940. 4. VI. Vēlāk Anna Bērzkalne, mūžīgi ar savām latvju dainu lietām. Proti, Barona skapītī glabājoties vēl liels skaits dainu un variantu, kas Latvju dainu sējumos neesot uzņemti. Lai tie neaizietu bojā, viņa grib panākt pārrakstīšanu vairākos eksemplāros, ja arī ne nodrukāšanu. Iet pa iestādēm, cenšoties atrast iespēju šī nodoma izvešanai, bijusi aprunāties reizes četras arī pie manis. Aprīnojama ideāliste, nesavtīga, cīnās tikai lietas labā, divaina, pat vienusīga un fanātīke lietas labā. Sarūgtināta, ka oficiālās aprindas šo viņas labo darbu uzņem vienalīdzīgi, neizrāda atsaucību."*³⁴

1943./44. gada ziemā Rīgas Pilī Anna Bērzkalne vadīja Dainu skapja lapiņu mikrofilmēšanu, lai kara apstākļos kopiju būtu iespējams nolikt citā vietā. Ar 1944. gada 1. septembri Izglītības un kultūras ģenerāldirektors piešķīra LFK pārzinim prof. K. Straubergam bezalgas atvaļinājumu uz nenoteiktu laiku. Viņš, O. Līdeks, O. Bērziņš un A. Kvālis devās trimdā. Pēc Otrā pasaules kara Latviešu folkloras krātuve pārtapa par Folkloras institūtu, kurā uz dažiem gadiem atradās vieta arī Annai Bērzkalnei, tad par Etnogrāfijas un folkloras institūtu, par Valodas un literatūras institūta Folkloras daļu, beidzot par Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuvi (nosaukums atjaunots 1992. gadā). Dažus gadus LVU Filoloģijas fakultātē pastāvēja Folkloras katedra, kurā docente Anna Bērzkalne lasīja četrus kursus latviešu, igauņu, leišu un krievu folkloristikā, diemžēl 1948. gadā "par jaunatnes ideoloģisku samaitāšanu" viņu kopā ar profesoriem J. Endzelīnu, P. Dāli, J.A. Jansonu no universitātes aizraidīja. 1950. gada Ziemsvētkos ZA kadru daļas priekšnieks ar zīmīgu uzvārdu Bezsmertnovs izpildīja A. Kirhenšteina pavēli un atlaida Annu Bērzkalni arī no Folkloras institūta, kura pamatā bija viņas izlolota un izveidota iestāde.

Ja mēs gribētu izsekot LFK vēsturei pēckara presē, mums būtu jāšķirsta "Cīņa", "Karogs", Padomju Latvijas Komunisti" u.c. izdevumi ar ļoti nežēlīgiem un iznīcinošiem izteikumiem par daudzu Folkloras institūta darbinieku nepareizo ideoloģisko stāju un nepieņemamiem zinātniskiem uzskatiem. Tādēļ laika ritējumā par pieturas punktiem ir vērts izvēlēties regulārus notikumus folkloristu dzīvē – ikgadējās zinātniskās ekspedīcijas, ko šodien sauc arī par lauku pētījumiem.

Vislabāk ekspedīcijas – šos ceļojumus zinātniskā nolūkā, raksturojis Krišjānis Ancītis: *"Jāatzīmē vēl viena tautas gara mantu vākšanas metode,*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Tautas dziedātāju koncerta 1951. gada 28. martā Pionieru pils klausītāji Sarkanajā zālē (priekšplānā Alma Ancelāne un Jēkabs Vītolīšs, centrā no kreisās Anna Bērzkalne).
Audience in the concert of folk-singers in the Red Hall of the Pioneers' Palace (in the forefront Alma Ancelāne and Jēkabs Vītolīšs, in the center from the left Anna Bērzkalne)

kas ar visai labiem panākumiem izmantota arī Latvijā. Tās ir ekspedīcijas uz atsevišķiem novadiem, kur pavada ilgāku laiku. Tās vada speciālists., un tais piedalās lielāks skaits jaunāku zinātnieku un studentu, kam katram savs uzdevums. Te visi vācēji ir īpaši sagatavoti. .. Ekspedīcijā iegūtās atziņas ļaujas apvienoties monogrāfijā par izpētīto novadu, bet ekspedīcijām ir arī cita nozīme. Visus Latvijas pagastus šādā veidā izvērtēt un izpētīt gan laikam nebūs iespējams, bet pētniekam, kam vairumā jāiztiek ar citu vāktiem materiāliem, paša pieredze vismaz dažos novados ir ļoti svarīga. .. Ideāls, zināms, būtu aizsniegts, ja visas tautas gara mantas varētu savākt ar šādām speciālistu ekspedīcijām.”³⁵

Folkloristikas vēsturē pazīstamākā ir Friča Brīvzemnieka ekspedīcija 1869. un 1870. gadā, bet šo vārdu saviem zinātniskajiem ceļojumiem ir izmantojuši arī Augusts Bīlenšteins, Eduards Volters, Jurjānu Andrejs, Henrijs Visendorfs, Emīlis Melngailis. Pārlapojot “Izglītības Ministrijas Mēnešrakstu”, uzzinām, ka arī Barona biedrības organizētā gara mantu vākšana 1924./25. gadā saukusies par ekspedīciju. Rīgas Skolotāju institūtā Ludis Bērziņš vācējus izvēlējās ar lielu atlasi, ievērojot

ieinteresētības pakāpi, un viņi arī tika labi sagatavoti. Barona biedrības materiālos redzam, ka audzēkņi centušies apsekot pagastā gandrīz katru māju un rakstījuši dienasgrāmatas, vienīgi viņi nebrauca visi uz vienu pusi, bet galvenokārt uz savu dzimto pagastu.

LFK pirmā ekspedīcija [1298]³⁶ bija uz Kuršu kāpām J. Endzelīna vadībā 1931. gadā, kuras rezultāti tika apkopoti grāmatā "Kuršu kāpu folklorā"³⁷. Tajā bez vadītāja piedalījās Alma Medne, Marija Miezone, Austra Šlesere. Nākošā ekspedīcija [1731] noritēja Otrā pasaules kara gados (1942., 1943. gada vasarā) un bija saistīta ar pilsētnieku nosūtīšanu izpalīgu darbos uz laukiem. Galvenie centri bija Liepājas pusē Kalētos, arī pie Lietuvas latviešiem un lībiešiem, vēl Džūkstē, Sēlijā, kur strādāja Milda Kazeka, Alma Medne, Emma Pope un Osvalds Līdeks, kas pierakstīja arī savus vecākus Meirānos. Šajās kara vasarās ieguva tuvu 10 000 folkloras vienību, tās tika pierakstītas galvenokārt ar zīmuli; materiālā ļoti izteikti parādījās vācēju zinātniskās intereses: A. Mednei – pasakas, teikas, nostāsti, O. Līdekam – paražas un ticējumi.

Padomju gados, kad vairs netika masveidīgi organizētas skolas folkloras vākšanai, galvenā materiālu ieguves forma bija ekspedīcijas, kurās piedalījās sagatavoti un – galvenais – uzticami dalībnieki, uz kuru savāktu materiālu varēja paļauties. Ziņas par ekspedīciju norisi atrodamas vietējā presē, pārskatos "LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstīs", rādītājos, dokumentāciju mapēs, noslēgumu sesiju aprakstos un koncertu programmās, galvenais – pašos materiālos un dalībnieku nostāstos, kas diemžēl pārsvarā nav fiksēti un dzīvo mutvārdu tradīcijā. Pārskats par ekspedīcijām, iespējams, ir ļoti subjektīvs, jo katra uztverē kaut kas cits liekas svarīgāks.

Zinātņu akadēmijas Folkloras institūta I zinātniskā ekspedīcija [1800] Jāņa Niedres vadībā notika 1947. gadā Ilūkstē – aprīņķī, no kura vismazāk materiālu ienākuši gan "Latvju Dainās", gan Latviešu folkloras krātuvē. Svarīgākais – M. Kazeka bija paņēmusi līdzī fonogrāfu un vēl pēdējo reizi tajā ieskaņoja teicēju dziedājumu. Izbraukumā A. Mednei aizsākās nedziedināma slimība. Studente Albertīna Rektiņa Sventē satika un izvaicāja prāvestu Pēteri Smelteri – lielāko latgaliešu dziesmu vācēju "Latvju Dainās". Labākās teicējas bija Grasilda Rubene Rubenē un Māra Krievāne Bebreņē. Īpaša pieprasījuma pēc padomju folkloras vēl nebija.

II ekspedīcija [1835] noritēja 1948. gadā Tukuma pusē A. Mednes-Romanes vadībā. Viņa arī nopamatoja, kāpēc tieši Tukumā: 1) līdz šim

vēl maz materiālu ienākuši, 2) iedzīvotāji rosīgi piedalījušies 1905. gada revolūcijā, 3) teritorijai pāri gājusi frontes līnija, tāpēc lielākas izredzes uz padomju folkloru. “*Teicēji galvenokārt kalpu kārtas cilvēki, jaunie darba zemnieki, un tādēļ uzrakstītais materiāls ir īsts darbaļaužu uzskatu atspoguļojums.*” Ekspedīcijas vadītāja Milzkalnē satika teicēju Lību Cunci, kas ienākusi no Remtes un bija K. Barona māsas mazmeita. Šī bija pirmā ekspedīcija Almai Ancelānei un arī studentei Elzai Kokarei, kam Aizupes nespējnieku namā laimējās pierakstīt teicēju Lavīzi Jansonī – Jēkaba Graubiņa mātes māsu, no kuras jau bija smeltas daudzas melodijas, bet dziesmu vārdi vairāk nonāca E. Kokares vākumā. Pēc vēlāk sniegtām radnieku ziņām viņas nāve tika datēta jau ar iepriekšējo gadu. Pirmo reizi ekspedīcijā piedalījās mūziķis Viktors Sams. Ar viņu saistīts anekdotisks gadījums. Viņš nonācis pie kādām mājām un klauvē. Aiz durvīm saimnieks jautā, ko viņš gribot. “Esmu ieradies vākt folkloru.” – “Nē, nē, mums hlorkaļķu nav, ejiet uz kaimiņu mājām.”

Paralēli darbam Tukumā notika ekspedīcija [1834] Rēzeknē, kur Boriss Infantjevs ar dažiem studentiem pierakstīja vietējo krievu stāstīto un dziedāto. Jautāts šodien par ekspedīcijas vietas izvēli, B. Infantjevs savā jokupētera stilā atbildēja, ka viņam ļoti gribējies pēc kara redzēt Aglonas baziliku, tad nu arī aizbraucis tālāk uz Bērzgali pastrādāt.

III ekspedīcija [1850] Ogres rajonā 1949. gadā, kad vadītāja pēdējo reizi ir A. Medne-Romane, raksturīga ar jaunām norādēm *kolchoznieku folklorā*. Teicēju vidū parādās kolhoza partorgi, brigadierī, kas ir ienācēji no Krievzemes. Neaizmirstamas teicējas Almai Ancelānei bija lielvārdietes Emīlija Celmiņa un revolucionāre Elza Šulce, kas tik meistarīgi prata darināt jaunās dziesmas un apsveica ar personīgu fotogrāfiju folkloristus savā astoņdesmit piecu gadu dzimšanas dienā; Mirdzai Berzinskai – Anna Rudzīte Lielvārdē; Marijanai Pেকেlei (Aunai) – Ilze Lukstiņa Madlienā. Pirmo reizi ekspedīcijā piedalījās muzikologs Andrejs Krūmiņš, Kazdangas Lejas Ķivelēs pierakstīdams 76 gadus vecās kolhoznieces Ievas Cīrules dziedājumu. Studente A. Briede Koknesē uzklausa Mades Piņģerotes atmiņas par Rūdolfu Blaumani, bet tās materiālos netika pierēģistrētas kā folkloras vienības. Šajā ekspedīcijā daudziem vācējiem bija atļauts strādāt sev vajadzīgā pagastā. Tā Vilma Greble pierakstīja savu māti un māsu Litenē, M. Pেকেle savu māti Viļānu Kaļvos, Austrā Alksnīte (Infantjeva) vāca Limbažu pusē, un šeit viņa Lādes ciema kolhozā “Cīņa”

no sienas avīzes norakstīja folkloristiem tik iemīļoto teicienu “Padomju cilvēks var visu” (1850, 7707). Folkloristi piedalījās sapulcēs un tvēra katru vārdu, ko varēja noformēt par padomju folkloras vienību, pētīja sienas avīzes, fiksēja darbaļaužu jaunradi, pierakstīja fantastiskus nostāstus par to, kā biedrs Staļins likumus devis, kādiem vārdiem viņš aplīgots.

IV ekspedīcija [1860] 1950. gadā Siguldā, lai galvenokārt varētu vākt strādnieku folkloru Līgatnes papīrfabrikas ciematā. Prof. Jānim Albertam Jansonam Siguldā bija brīnišķīga teicēja Lība Henzele, kas dzimusi Saldus pusē. Ekspedīcijā pirmoreiz piedalījās Aldonis Kalniņš un Oļģerts Auns. Jaunums – pēc darba cēliena laukos apkopojoša izbraukuma sesija ar zinātnieku referātiem un labāko teicēju koncertu. Uz pirmo sesiju Siguldā vajadzēja ierasties arī dziedātājām no Lielvārdes, bet sliktu ceļu un mājas darbu dēļ viņas nokavējās vairāk nekā stundu, ko aizpildīja prof. J.A. Jansons, turpinot referēt par latviešu tautas tradīcijām. Zāli neesot pametis neviens klausītājs. Sesijas koncerts rudenī ar ievērojamu krievu folkloristu piedalīšanos tika atkārtots Rīgas pili.

V ekspedīcija [1880] Bauskas rajonā 1951. gadā jau kopā ar etnogrāfiem. Pirmo reizi piedalījās arī horeogrāfijas speciāliste (R. Zemīte). No Bauskas pa visu republiku izplatījās “Slaucēju deja”, pilsētā pēc ekspedīcijas izveidojās Etnogrāfijas un folkloras vākšanas centrs, par kura likteni gan nav ziņu. Visumā 22 dalībnieki pierakstīja tikai 4 594 vienības. Jau neliela publicējama krājuma vērti bija J.A. Jansona materiāli.

VI ekspedīcija [1895] Ventspils, Neretas un Aknīstes rajonā 1952. gadā Nikolaja Čeboksarova un Jāņa Niedres vadībā bija pirmā PSRS kompleksā ekspedīcija arī ar antropologu piedalīšanos. Studentēm Valentīnai Eisulei un Limai Biemeltei kāda diezgan izglītota sieviete pastāstīja: “*Ļaudis runā, ka apkārt staigājot cilvēki, kas mērot augumus, degunus utt., meklējot tīro rasi. Tos, kas nebūšot tīras rases cilvēks, izsūtīšot.*” Citēts no dienasgrāmatas, kādu rakstīja katrs vācējs, un tās sniedza visinteresantākās atziņas un pārdomas. Ekspedīcijas virsuzdevums – modināt tautā jaunrades garu. Studenti mācīja teicējiem un skolas bērniem dzejas teoriju. B. Infantjevs Kaldabruņas muižā pie Ļeņina kolhoza brigadiera Jāņu naktī skaitīja, cik reizes bez līgodziesmām nodzied arī “Dažu skaistu ziedu” un “Varen plaša mana zeme dzimtā”. Manuprāt, visnozīmīgākais fakts – tā bija pirmā iesaistīšanās vākšanas darbā studentiem Ritai Drīzulei, Ojāram Ambainim, Jānim Rozenbergam, kurš Cirkales ciemā satika savu teicēju Kērstu Šķēli.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Alma Ancelāne un prof. Jānis Alberts Jansons 1950. gada Jāņos Siguldas ekspedīcijā.
Alma Ancelāne and professor Jānis Alberts Jansons in Midsummer's festival in 1950, during
their expedition in Sigulda

VII ekspedīcijā [1900] 1953. gadā Cēsu un Alūksnes rajonā, meklējot *pareizos* teicējus, savāca vēl mazāk materiālu nekā Bauskā. Galvenā atziņa, ka abos rajonos dziesmu jaunrades teksti vēl nebija mākslinieciski pilnvērtīgi. E. Kokare Jaunraunā satika kolhoza ugunssargu Jāni Kalniņu, viņš arī dzejnieks Vientulis un daktera Aleksandra Bieziņa vecmāmiņas Maijas tautasdziesmu pierakstītājs “Latvju Dainās”. Patiesā dzīves īstenība laukos satrieca dažu ideoloģiski pareizi noskaņotu zinātnieču pārliecību, piemēram, teicēja nevar aizvest smagi slimu bērnu pie ārsta, kaut kolhozam nodevusi trīs zirgus.

VIII ekspedīcija [1910] nākošajā gadā noritēja pavisam savādā jaunveidojumā – Gaujenas rajonā, kurā ietilpa abas Piebalgas, Veļķi, Mēdzūla, Liezere, Ranka, Lizums, Druvienu. Ar labiem teicējiem Damrozēm, Alisi Robežnieci, Cimdiņiem, Madi Žagari, Martu Šuteli atgriezās pierakstīto dziesmu bagātība un vācēju dzīvesprieks. Jau dažus gadus teicēju adresēs vairs nenorādīja pagasta vārdu, bet tikai

kolhoza nosaukumu. Teicēji dzīvoja Staļina Dievdāvanās un Doreskalnos, Leņina Graustiņos, Hruščova Incēnos, Kūrēnos, Rozēnos, Ragāžās un Kaibēnos. Mirdzai Asarei no teicēja Augusta Sīviņa izdevās pierakstīt visu kalnu nosaukumus Alauksa ezera dzīlēs; Jāzeps Rudzītis tikās ar “Mērnieku laiku” prototipu bērniem; Antonija Siliņa Rīgas pievārtē – Carnikavā, Mangaļos, Vecmīlgrāvī – savāca materiālus par zvejniekiem un kultūrvēsturiskiem faktiem.

IX Etnogrāfijas un folkloras institūta ekspedīcija [1925] uz Viļānu rajonu 1955. gadā. Vācēju vidū dzejniece Marta Bārbale un pirmo reizi Harijs Sūna. M. Asare Bindaru sādžā pie Preiļiem atrada Ždanova vārdā nosaukto etnogrāfisko ansambli, kas šo vārdu nesa gadu desmitus, bet J. Rozenbergs Rikavas pagastā sapulcināja dziedātājus ar Fransusi Pekeli priekšgalā sesijas koncertam, viņam arī Radapolē brīnišķīga teicēja Helēna Kozukupča un muzikants Antons Piterkāns. Studentes I. Holberga un L. Lerha strādāja Sakstagalā ar Brizgu ģimeni u.c. 14. augustā ekspedīcijas vadītāja J. Rozenberga vadībā visi dalībnieki devās ceļojumā uz Aglonu.

X Valodas un literatūras institūta folkloristu ekspedīcija [1930] M. Asares vadībā nākošajā gadā atkal uz Latgali – Rēzeknes, Maltas un Dagdas rajonu. Daudz labu teicēju, Rikavas ansamblis jau sniedza vakarēšanas uzvedumu, M. Bārbale Murmastienā pierakstīja kāzu norisi, R. Drīzulei laba teicēja Anna Siļuka, pie kuras ieradās gan H. Sūna, gan Aldonis Kalniņš, bet Bērzgales teicējas Teklas Dundures dziesmas viņam nodziedāja pati R. Drīzule. Tas nebija retums, kad zinātnieki sevi izmantoja par magnetofonu, protams, to varēja atļauties tikai muzikālie.

XI ekspedīcija [1935] 1957. gadā atkal uz Kurzemi – Aizputes un Kuldīgas rajonu. Tā ir pirmā ekspedīcija studentēm Ritai Bebrei un Mārai Gravai (Mendei). Lielas bagātības tika smeltas suitu pagastos. Annai Lūsei Gudeniekos sešas teicējas nodziedāja katra ap 200 dziesmu, R. Drīzule Alsungā atrada 37 gadus veco Veroniku Porziņģi un 79 gadus veco Ievu Strelēviču. Nenoguris pie visām labākajām dziedātājām ieradās Andrejs Krūmiņš, kam suitu puse bija labi pazīstama no pirmajiem pēckara gadiem. Ievkalnu nespējnieku namā pie Kuldīgas A. Ancelāne pamanīja vārgu, nestaigājošu sieviņu, kas ieklausījās viņas darbā, bet, kad Late Vilciņa tika pie dziedāšanas, neviens veselais viņai netika līdz. Kazdangas Lejas Ķiveļos atkārtoti vairākiem vācējiem dziedāja Ieva Cīrule. Šajā ekspedīcijā ļoti veiksmīgi piepalīdzēja Dzērves skolas literārā pulciņa bērni savas skolotājas Martas Rātas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Rita Drizule pieraksta Alsungas teicēju Ievu Strelēviču (1957).
Rita Drizule records the teller of the fairy-tales Ieva Strelēviča (1957)

vadībā. J. Rudzītim teicēju lielākā daļa bija vīrieši, viņš arī ieradās Embūtē, lai pētītu Induļa un Ārijas takas. Kādā mājā pie akas viņu pacienāja ar pienu, bet viņš pamanīja pārāk vērīgu bērnu skatienu: “Kas par lietu, mazais?” – “Es nezināju, ka amerikāņu spiegi dzer arī pienu.”

1958. gadā **XII** ekspedīcija [1940] un jau trešā Latgalē, šoreiz Ludzas un Kārsavas rajonā, varbūt slavena ar to, ka tā bija pirmā studentēm Renātei Tavarei un Skaidrītei Rimšai (Lasmanei), bet vienīgā Kārlim Arājam. Ievērojamākā teicēja Broņislava Dundare Ludzā, bet labu teicēju Latgalē netrūkst vēl šodien. A. Ancelāne izrakstīja materiālus no Andrieva Jurdža “Visaidu zuoļu gruomotas” (1919).

XIII ekspedīcija [1945] 1959. gadā Preiļu rajonā. Dejas un rotaļas pierakstīja “Danča” dejotāja Jadviga Rudziša (Darbiniece) ar savu māsu Janīnu. Atkal daudziem ir lieliskas un neaizmirstamas teicējas – Paulīna Borge, Tekla Vilcāne, Tekla Kraukle, Agate Lazdāne u.c.

XIV ekspedīcijā [1950] Balvu, Dagdas, Krāslavas rajonā 1960. gadā piedalījās vairāki mūziķi. M. Berzinska un J. Rudzītis satika Dagdas rajona Ostrovas ciemā nautrēnieti Domicellu Dzalbi un iedvesmoja Aulejas sievas kopsdziedāšanai.

Laikam viena no slavenākajām ekspedīcijām [1955], skaitā **XV**, notika Liepājas rajonā 1961. gadā. Pēc tās fondos ienāca viss lielais Jēkaba Ķībura krājums, Annas Gudriķes dziesmas un revolucionārās atmiņas. Iztaujāto teicēju saraksts runā pats par sevi – Ķēsta Ēna, Ilze Ruika, Katrīna Ķuņķe, Margrieta Spuntele, abas Katrīnas Čirkšes, Anna Kūma, Margrieta Reinfelde utt. Sevišķi daudz melodiju pierakstīja Romualds Jermaks, savu folkloras praksi Lejas Kurzemē nostrādāja Imants Kalniņš, Arnolds Klotiņš un Vija Briede, viņu materiāli fondos gan nonāca prakses vadītāja A. Krūmiņa pārrakstīti; no universitātes filologiem viss Beatrises Reidzānes kurss šajā pašā laikā vāca folkloru Jēkabpils rajonā J. Rudziša un Talsu rajonā J. Darbinieces vadībā. Jau vairākus gadus ekspedīcijās veica ieskaņojumus milzīgā magnetofonā, ko mīļi dēvēja par “Trīnīti” un vadāja to autobusā. Kad tam gadījās reiz nogrimt, tad R. Tavare un A. Krūmiņš bija spiesti uz rokām pienest pie tā teicēju M. Reinfeldi. Šajā ekspedīcijā Ludmila Pāvule un horeogrāfi apciemoja libiešus Talsu rajonā. Kopīgais guvums bija vairāk nekā 20 000 variantu.

Nākošā gadā **XVI** ekspedīcijas [1960] galvenā bāzes vieta bija Talsi ar K. Barona radinieci Valdu Zariņu, ar libiešiem jūrmalā; ar jauniem mūziķiem Gunāru Ordelovski, Daci Jaunslavieti, Maiju Kurmi u.c. Pavisam šajā gadā folkloras vācēji iegriezās septiņos rajonos, jo arī filologi praksi kārtoja ekspedīcijas ietvaros.

1963. gadā **XVII** ekspedīcija [1965] Saldus rajonā, kurā folkloristiem pievienojās Karmena Banga, kam folkloras vākšana bija sirds aicinājums. Zinātnieki fiksēja jaunās tradīcijas, kopēja senus rokrakstus ar Senlatviešu svētku uzvedumu, teiku krājumus, pierakstīti 20. gados Skrundā, revolucionāru atmiņas Ezerē. A. Krūmiņš satika savu lielisko teicēju Ievu Braunu. Ekspedīcijas vadītājs J. Rozenbergs izbraukuma sesijā raksturoja pēdējās vasaras: Liepājā – dziesmas, Talsos – teikas, Saldū – nepatika pret baznīcu un dziesmas ar gariem un īpatnējiem refrēniem.

XVIII ekspedīcijas [1968] Dobeles rajonā 1964. gadā atklājums māsa un brālis no Auces – Līne Kuģe un Žanis Ābele, kura uzstāšanās sesijā nepareizās pagātnes dēļ bija bīstama. R. Drīzules labākās teicējas Tērvetē abas bija vidzemnieces. A. Krūmiņš vēl atgriezās Saldū pie savas I. Braunas, nemaz nenojauzdams, ka Īles sanatorijā viņu gaidīja jauns brīnums – dakteris Ansis Bergmanis. Interesanti, ka abi šie unikālie teicēji bija ēdolnieki.

XIX ekspedīcija [1975] noritēja pierobežā Bauskas rajonā kopā ar leišu zinātniekiem. Viskrāšņākie materiāli tika pierakstīti Pilsrundālē, kur

netrūka vēsture teikās un spoku stāsti ikdienā. M. Aunai Derpeles nespējnieku namā laimējās satikt Lūciju Arāju, O. Ambainim ļoti interesants bija luterāņu kapu sargs Jānis Krūmiņš Žeimē, bet J. Rudzītis strādāja Svitenes pagastā ar skolotājiem un leģendāro dakteri Ozoliņu. Kad viņš ieradās Šķībajā krogā un jautāja pēc daktera, kāds sprauks vīrs pašēlojās: “Cik žēl, ka par vēlu esi atnācis, dakteris vakar nomira.” Pēc garākas sarunas vīrs atzinās, ka pats jau esot tas dakteris Jānis Ozoliņš.

XX ekspedīcija [1978] Valmieras rajonā 1966. gadā. Atkal teiku bagātība Mazsalacā, Burtniekos, Matīšos. A. Krūmiņš Salacgrīvā pierakstīja Viļa Emša stāstīto par mūzikas dzīvi. Savdabīgākā teicēja bija Leontīne Lāce Alojā, kuras dzimtā puse – latviešu kolonija Sibīrijā. J. Rozenbergs Alojā vēl tikās ar skolotāju Kārli Galeviusu un saņēma aizkavējušos Daugavpils studentu folkloras vākumu.

Nākošajā gadā **XXI** ekspedīcija [1980] notika Valkas rajonā, kurā Elza Knope ieguva savas dzimtās vietas Smiltenes lauksaimniecības tehnikuma audzēkņu savākto teiku materiālu divos biezos foliantos. A. Ancelāne jau strādāja Rīgas HES būvbedrē – Mārtiņsalā un Doles salas galā, no kurienes guva vienreizējus materiālus.

1968. gadā **XXII** ekspedīcijā [1985] jau vairāk vācēju ieradās ūdens krātuves apdraudētājās vietās, arī šī raksta autorei pēc studiju otrā kursa tā bija pirmā saskare ar folkloras vākšanu. Vairāki folkloristi devās uz Madonas rajonu, kur Martai Lūsei bija sadarbība ar Jāni Krūmiņu, bet J. Rudzītīm – ar bijušo LFK darbinieci M. Miezonī. A. Ancelāne un Pēteris Plakidis tikās ar Irmu Kurševicu.

1969. gadā **XXIII** ekspedīcijā [1990] Alūksnes rajonā pirmo reizi piedalījās Vilis Bendorfs, Antons Breidaks pierakstīja savus vecākus Ludzas pusē. 1970. gadā **XXIV** ekspedīcijā [1995] Madonas un Stučkas rajonā O. Ambainis tikās ar skolotāju A. Grīvnieci, novadpētniekiem Jāni Zvaigzni un Jāni Krūmiņu, J. Rudzītis atgriezās pie savas jau 1961. gadā iepazītās teicējas Ievas Bērziņas Sēlijā.

Ventspils un Talsu ekspedīcija [2000] 1971. gadā bija **XXV** pēc skaita, bet pirmā Elgai Melnei un Beatrisei Reidzānei. V. Bendorfs pierakstīja no sava radnieka Augusta Lāča Jūrkalnē un iesniedza 1 749 četrindes, melodijas u.c. Materiāli no viņa un māsas Marijas Lāces tika vākti līdz teicēju mūža beigām. Ļoti bagātīgu rotaļu un deju krājumu no Ugāles izdevās iegūt horeogrāfei Ņinai Bērziņai.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Teicēju Leontini Lāci pieraksta Jānis Rozenbergs, ieskaņo Laimdots Ceplītis un filmē Kārlis Arājs 1966. gadā Alojā.

Jānis Rozenbergs writes down, Laimdots Ceplītis records and Kārlis Arājs films Leontine Lāce telling Latvian fairy-tales in Aloja, 1966

Nākošajā gadā **XXVI** ekspedīcija [2005] bija veltīta Ludzas igauņiem, kurā lielākais ieguldījums bija Gunai Pencei un A. Breidakam. Iedzīvoties folklorista ādā Nirzā mēģināja Karina Geikina, J. Rudzītis strādāja ar savu "pasaku ķēniņu" Pēteri Jakušenoku. 1973. gadā bija neliels atslābums, un **XXVII** ekspedīcijā [2006] uz Preiļu un Cēsu rajonu devās vienīgi A. Breidaks un H. Sūna.

1974. gada **XXVIII** ekspedīcija [2007] atkal bija plaša, pateicoties Liepājas studentu dalībai, un galvenokārt tā noritēja Gulbenes rajonā, kaut daži devās arī uz Aglonu un J. Rudzītis pie stāstnieka Kazimira Jukša. Pirmo reizi pierakstīt folkloru devās Jolanta Mackova (Treile). **XXIX** ekspedīcijai [2012] 1975. gadā vairs nebija konkrēta piesaiste vienam rajonam, bet katram vācējam bija brīva izvēle pēc savām iespējām un interesēm. Maija Ligere, J. Mackova, A. Krūmiņš un M. Berzinska, kas Dignājā pamanīja māsas Ievu Klanīņu un Mildu Bružuku, strādāja Sēlijā.

Nākošā bija **XXX** ekspedīcija [2020], kas notika jau 1978. gadā ar noslēguma sesiju Dailes teātrī. Vākšanas vietas bija ļoti dažādas – Aglona, Lubāna, Baltinava, Ērgeme, Pečoru Lauri, Piebalga, Kosa, Litene, Tirza, Bārta, Otaņķi (Helēna Erdmane), Rāva (Zaiga Sneibe) un atkal Dignāja. Pēc lielāka savas mātes krājuma iesniegšanas vācēju pulkam

pievienojās Benedikta Mežale, un Māra Cielēna pierakstīja savu vecmāmiņu. Koncertā piedalījās pārstāvji no visas Latvijas – gan ansamblī, gan individuālie teicēji, bet Dignājas sievu dziedājums ieveda katarsē. 1979. gadā **XXXI** ekspedīcija [2021] vietu ziņā arī bija raibu raibā. Folkloristiem pievienojās Marija Banga Ādažos un kopā ar citiem studentiem muzikologs Mārtiņš Boiko Rikavā. **XXXII** ekspedīcija [2022] 1980. gadā noritēja Ziemeļlatgalē, Vidzemē, Zemgalē un Sēlijā Dignājas pagastā.

Pēc neizprotama piecu gadu ilga pārtraukuma 1986. gadā atkal ar jauniem spēkiem ZA Valodas un literatūras institūtā atsākās folkloristu ekspedīcijas. Jau skaitā **XXXIII** [2040] daudziem deva sajūtu, ka vajag atgriezties dzimtajā pusē, tā E. Melne strādāja Alojā, Iveta Politere Ļaudonā, J. Rozenbergs Rūjienā, Edīte Olupe Mākoņkalnā, B. Mežale Briežciemā, Dace Bula senču pagastā Barkavā un Rucavā, Guntis Pakalns pie sievas vecākiem Zlēkās, J. Treile viesu reizē pierakstīja savu radinieci Veltu Saiarmani no ASV, A. Krūmiņš centās atgūt nokavēto Balvu rajonā, uz kurieni viņš turpmāk devās katru vasaru. M. Viksna Mālpilī atrada brīnumaino Annu Braunu. Liels piedzīvojums un jaunas ēras sākums bija Barona dienas, kas tagad jau no 1981. gada aizpildīja izbraukuma sesiju trūkumu, koncerta ieraksts video kasetē.

Nākošā vasarā **XXXIV** ekspedīcijā [2045], kurā bez studentēm Baibas Krogzemes, Ilzes Vecmanes vēl piedalījās vidusskolēni Aija Pāvule un Pēteris Mežulis, pēc vākšanas darba notika kopīgs izbraukums veselu nedēļu pie veciem un jauniem teicējiem visā Latvijā, lai fiksētu teicējus video ierakstos. Nepārspējama šo braucienu organizatore bija mūsu I. Politere, un Baiba Putniņa lika lietā savu prasmi pierakstīt un atšifrēt ieskaņojumu melodijas. G. Pakalns 1987. gadā iepazinās ar Almu Makovsku Vandzenē.

1988. gadā **XXXV** ekspedīcijā [2050] aicinājām līdzī folkloras kursa docētājas Rīgā, Liepājā – Ievu Kalniņu un Vinetu Trumsiņu. Ar ārkārtīgi lielu sajūsmu braucām filmēt liepājnieces Renātes Vītolas nedzirdīgo teicēju Ķērstu Balceri Sventājā. Bērzaunē visi kopā iepazināmies ar Almu Priedīti, kas Barona dienā pārsteidza rīdziniekus ar savu dabiskumu un šarmu. Rāvā mūs divos naktī pēc ierastā darba cēliena māsas Velta Treilība un Elvīra Greiere cienāja ar nakts launadziņu, viņu stāstos tika pieminēts Rāvas stacijas priekšnieks. Mums visiem priekšā bija ceļš uz naktsmītņi Liepājā, bet B. Reidzānei vajadzēja vēl ar agro rīta vilcienu nokļūt Rīgā. Viņa norūpējusies jautāja saimniecēm: “Bet cik tas vilciens pietur Rāvas stacijā?” Šai vietai šaursliežu dzelzceļš cauri gāja tikai pirms daudziem gadu desmitiem.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Zigurds Vidiņš filmē Baibas Putniņas teicējus Mildu un Valentīnu Priedniekus
1988.gada Sarkaņos.

Zigurds Vidiņš, filming Baiba Putniņa's tellers of the fairy-tales Milda
and Valentīns Priednieks in Sarkaņi, 1988.

1989. gadā **XXXVI** ekspedīcijā [2055] piedalījās atkal abas folkloras pasniedzējas un vairāki studenti, tika apgūta Sēlpils. Nopietni savu darbu veica horeogrāfe Sarma Freinberga Saldus un Liepājas pusē, iegriezdamās arī pie A. Makovskas, kas tieši tobrīd dziedināja savu salauzto kāju. Kad pagrūti mutiski bija izskaidrot, kā tā deja dejojama, viņa nometa kruķus un parādīja vairākas tūres.

XXXVII ekspedīcijā [2060] 1990. gadā uz Balvu rajonu atkal brauca A. Krūmiņš, citur Latvijā vāca Ieva Kalniņa, Antra Rēķe, Iveta un Vidvuds Medeņi, neviens no viņiem nebija LFK darbinieks. Nākošajā gadā ekspedīcija [2065] notika Lejas Bulānā, no folkloristiem tajā piedalījās B. Putniņa un J. Rozenbergs. Tā vainagojās ar kopīgu ekspedīcijas dalībnieku monogrāfiju³⁸. **XXXIX** ekspedīcija [2066] noritēja Rīgas pievārtē – Mangaļsalā, vairākus gadus. Tur pamatā strādāja Dace Bula un Elga Melne. No iegūtajiem stāstījumiem un foto materiāliem jau bijuši vairāki pētījumi, kam būtu jāpārtop grāmatā.

Neatkarīgā Latvija ienesa pārmaiņas arī folkloras vākšanas iespējās. Zinātnei samazinājās piešķirtie līdzekļi, sadārdzinājās dzīves un ceļa

izdevumi, neiespējama kļuva ilgstošāka satiksmes līdzekļa īre. Nebija iespējams uz vairākām dienām ar mikroautobusu apceļot teicējus video ierakstu veidošanai, kā tas vēl notika 1987. – 1990. gadā. Ar zinātnieku algām nevarēja elementāri pateikties teicējiem par pūlēm. Ekspedīciju forma mainījās, zinātniekiem bija iespēja strādāt tikai uzaicinātiem vai ar kāda labdara atbalstu. Ar savām personīgām mašīnām folkloristus vadāja vai paņēma līdzī savos izbraukumos Aigars Beķeris un Sigurds Rusmanis. Neierobežotu palīdzību naktsmāju, pārtikas, satiksmes un pat teicēju sagādē sniedza Franča Trasūna muzejs Sakstagalā. Folkloristi sāka pieņemt dažādu jauniešu un bērnu tematisku nometņu aicinājumus. Vairākus gadus sadarbībā ar nometni “Metsepole” tika izmantota Laimas Kļaviņas un Rasma Noriņas labvēlība, nometņu “Pērļu zvejnieki” Druvienā un “Izzināsim savas saknes” Svitenē un Kolkas skolotājas Mārites Zandbergas sniegtā palīdzība. Šajās nometnēs zinātnieki turpināja iegūt folkloras materiālus, veica izglītojošu funkciju, rosināja un ieinteresēja jauniešus novadpētniecības darbam.

Tā **XL** ekspedīcijā [2068] 1994. gadā dalībnieki ieguva materiālus Piebalgā, Rūjienā. **XLI** [2075] un **XLII** ekspedīcija [2082] noritēja Jelgavas rajonā Sesavā, Vilcē, Staļģenē ar Jelgavas rajona zinātniskās bibliotēkas atbalstu. **XLIII** ekspedīcija [2085] 1997. gadā noritēja Sakstagalā, Rāznā, Bērzglē, Maltā un arī Balvu rajonā. 1998. gadā (**XLIV**) folkloristi strādāja Pālē [2090], 1999. gadā (**XLV**) – Lēdurgā, Svētcimā [2095]. Nākošajā gadā **XLVI** ekspedīcijā [2107] materiāli tika vākti Svētcimā, Druvienā, pa ceļam uz Vadaksti. **XLVII** ekspedīcija [2110] Bērzaunē pie Almas Priedītes, Druvienā, Kolkā, kur visaktīvāk darbojās Aldis Pūtelis, viņš arī pēdējos gados uzņēmās filmēšanas tehnisko pusi. Kolkas un Bērzaunes vākumi apkopoti nelielos pētījumos.

XLVIII ekspedīcija [2124] 2002. gadā Svitenē, kur jaunieši vāca atmiņas par dakteri Ozoliņu, pierakstīja un nofilmēja gleznotāja Harija Purviņa stāstīto, noslēdzās ar plašu savāktu materiālu izstādi un koncertu. **XLIX** ekspedīcija [2132] atkal noritēja Kolkā. Visus pēdējos gadus neatkarīgi no citiem vācējiem G. Pakalns papildināja Almas Makovskas stāstījumu krājumu, viņš arī strādāja Džūkstē. Pēdējo gadu ekspedīciju materiāli vairāk krājas magnetofona un video kasetēs.

Pagaidām izsekota LFK vēsture astoņdesmit gados. Tā turpināsies folkloras materiālu saglabāšanā, pētīšanā, publicēšanā un vākšanā.

ATSAUCES

- ¹ Büttner G.F. Lūgšana Latviešiem Kurzemē un Vidzemē. *Latviešu Avīzes Baznīcas Ziņas*. 1858. Nr. 17; Brīvēzemnieks F. Zinātnības un tautas draugiem. *Baltijas Vēstnesis*. 1877. Nr. 37 u.c. laikrakstos.
- ² Teodors. Krišjānis Barons. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1920. Nr. 12.
- ³ Aarne A. Par pasaku pētīšanu. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1921. Nr. 9. 942. lpp.
- ⁴ Madonas novadpētniecības muzeja fondi, 9960:56.
- ⁵ *Mūsu Nākotnei*. 1922. Nr. 4.
- ⁶ Bērzkalne A. Jautājumu lapa par bērnu dziesmām un pantiem. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1924. Nr. 12. 646. lpp.
- ⁷ Turpat, 671.–672. lpp.
- ⁸ LFK kolēģijas sēdes protokols (29.12.25.)
- ⁹ Turpat (3.02.; 17.03.; 5.05.; 25.08.; 29.09.; 3.11.26.).
- ¹⁰ Turpat (2.02.; 16.02.; 2.03.; 6.04.; 25.05.; 23.08.; 22.09.; 9.11.; 16.11.27.).
- ¹¹ Turpat (13.01.; 6.09.28).
- ¹² Turpat (6.02.; 19.03.; 17.04.; 27.04.29.).
- ¹³ Turpat (3.05.; 29.08.; 28.11.29).
- ¹⁴ Turpat (18.02; 26.05.; 11.08.30.; 12.05.; 19.01.; 8.10.31.).
- ¹⁵ Turpat (12.05.; 15.11.32.; 3.02.; 5.04; 30.05.; 14.11.; 19.12.33.).
- ¹⁶ *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1925. Nr. 10. 428. lpp.
- ¹⁷ Turpat, 1925. Nr. 11. 529. lpp.
- ¹⁸ Turpat, 1926. Nr. 1. 45. lpp.
- ¹⁹ Turpat, Nr. 12. 252. lpp.
- ²⁰ Turpat, 1927. Nr. 2. 163.–167. lpp.
- ²¹ Turpat, Nr. 3. 264. lpp.
- ²² Turpat, Nr. 12. 538. lpp.
- ²³ Turpat, 1928. Nr. 10. 419. lpp.
- ²⁴ Turpat, 1929. Nr. 2. 191. lpp.
- ²⁵ Turpat, Nr. 6. 568. lpp.
- ²⁶ Turpat, Nr. 7. 87. lpp.
- ²⁷ Turpat, Nr. 12. 561.–562. lpp.
- ²⁸ Turpat, 1930. Nr. 12. 639.–640. lpp.
- ²⁹ Turpat, Nr. 5. 462. lpp.
- ³⁰ Turpat, 1936. Nr. 2. 126.–133. lpp.
- ³¹ Turpat, 1935. Nr. 10. 336. lpp.
- ³² Misiņu bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļas materiāls – XV (inv. nr. 807) fonds 5.
- ³³ Egle K. Anna Bērzkalne. *Latvju Mēnešraksts*. 1942. Nr. 1. 91. lpp.
- ³⁴ Fragments no K. Egles manuskripta “Dienų piezīmes” 1940. gada 4. jūn., noraksts Misiņu bibliotēkā.
- ³⁵ Ancītis K. Tagadnes uzdevumi tautas gara mantu vākšanā un krāšanā. *Raksti un Māksla*. 1940. Nr. 5. 453.–454. lpp.
- ³⁶ LFK kolekcijas numurs.
- ³⁷ LFK materiāli B. 2 *Kuršu kāpu folklorā*. Prof. P. Šmita redakcijā. R., 1933. 45 lpp.
- ³⁸ *Lejas Bulāna – latviešu ciems Sibīrijā*. R.: Zvaigzne ABC, 1995. 304 lpp.

Aldis Pūtelis

LASĪT. REDZĒT. DZIRDĒT. ZINĀT

Audiovizuālie materiāli Latviešu folkloras krātuvē

Folklorā pēc visplašāk pazīstamās definīcijas ir mutvārdu kultūra, tādēļ arhīvā parasti ceram to atrast tikai uzrakstītu. Arī Dainu skapis kā latviskās kultūras pamats un stūrakmens stiprina pārliecību, ka folklorā meklējama vispirmām kārtām tikai manuskriptos, it īpaši senos. Nesajūtam pretrunu, saucot par *dziesmu* dažas teksta rindiņas. Latviešu folkloras krātuvē (LFK) glabājas neapšaubāmi visvairāk Latvijas folkloras pierakstu manuskriptos, arī dažādi seni folkloras izdevumi. Tomēr LFK glabā ne tikai manuskriptus un publicējumus.

LFK tiek oficiāli nodibināta 1924. gadā. Bet jau 1926. gadā LFK rīcībā nonāk trīs fonogrāfi – ierīces ieskaņošanai. LFK tika izmantoti divu atšķirīgu tipu aparāti – viens izgatavots pēc Edisona firmas patenta Londonā, divi pārējie – Ķelnē. Kā var spriest pēc LFK kolēģijas sēžu dokumentiem, sākotnēji krātuvē nonākuši Ķelnes *Excelsior* fonogrāfi, tad konstatēts, ka Londonā pieejami labāki un lētāki. Tomēr cits dokuments – inventāra grāmata – uzrāda visiem vienādu vērtību – 120 latus. (Interesanti, ka rakstāmmašīnas iegādei LFK budžeta projektā paredzēti 400 lati; acīmredzot biroja tehnikas izmaksas šajos trīs gadsimta ceturkšņos nav mainījušās, mainījusies tikai pati tehnika!)

Fonogrāfi ir savā būtībā visai vienkārši aparāti – uzvelkama pulksteņa mehānisma atspere griež rulli, uz kura uzmauc īpašu dobu vaska cilindru jeb valci, aparātam tiek piestiprināts pagars metāla konuss, to uzmaucot uz galviņas – nelielas metāla kamerās ar membrānu, pie kuras piestiprināta adata. Runājot vai dziedot tieši šajā konusā, skaņas svārstības tiek koncentrētas, iešūpo membrānu ar adatu un tiek ierakstītas kā mainīgs celiņa dziļums vaska cilindrā. Izmantojot citu galviņu un atšķirīgu konusu, ierakstītās svārstības atkal pārvēršas skaņā. Protams, ieraksts ir visai primitīvs, grūti ir ieskaņot vairāk par vienu teicēju, nav nekādu iespēju ieraksta laikā kontrolēt rezultātu. Arī ieraksta skanējums ir visai nabadzīgs, un to nav iespējams uzlabot ne ar kādām mūsdienu tehnoloģijām,

jo lielākās daļas skaņas spektra tajā vienkārši nav. Tomēr tas ir nesalīdzināmi labāk nekā mēģinājumi pierakstīt mūziku notīs, lai cik arī talantīgs cilvēks to veiktu.

Sākotnēji gan šo aparātu izmantojumam ir viens vienīgs mērķis – atvieglot melodiju pierakstīšanu (tātad – manuskriptu veidošanu). Lai arī ar LFK sadarbojās Emīlis Melngailis, arī viņam nebija pa spēkam vienam apbraukāt visu Latviju. Tad nu LFK darbinieki ar fonogrāfu brauca pie teicējiem, ierakstīja pa nelielam katras dziesmas fragmentam (tikai tik daudz, lai fiksētu pilnu melodiju), vēlāk Rīgā šo ierakstus *atšifrēja* kāds muzikāli izglītots līgumdarbinieks. Šādai pieejai ir arī savs tehnisks pamatojums, jo valce skan ne vairāk par piecām minūtēm, tātad ieskaņot veselu dziesmu noteikti bija visai dārgi un, patiesību sakot, arī nepraktiski. Savukārt muzikāli izglītotie *atšifrētāji* bija divi komponisti – Artūrs Salaks (arhīva manuskripta numurs 170) un Pēteris Barisons (Nr. 1378). Viņu pieeja darbam bijusi iezīmīgi atšķirīga. Artūrs Salaks, būdams viens no dievturu kustības darbiniekiem, dievturu dziesmu apdaru autors un ansambļa vadītājs, rūpīgi noraksta gan melodiju, gan tekstu, toties apiet

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Viens no trim fonogrāfiem, ko izmantoja Latviešu folkloras krātuve.

An Edison-Bell phonograph, one of the three machines used by the Archives of Latvian Folklore

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ķelnē izgatavotais fonogrāfs *Excelsior*, valce un aprakstīta lapiņa.
Excelsior, made in Cologne, a cylinder and a description slip

dziesmas, kuras uzskata par latviešu folklorai svešām – tad manuskriptā parādās atzīme, ka teicējs nodziedājis pārāk nesaprotami jeb “nemuzikāli”. Visai bieži tas neatbilst patiesībai; jo *inteliģentais bezdarbnieks* Pēteris Barisons, kas šo uzdevumu pilda vēlāk, *šifrējis* arī vienu otru Salaka “nemuzikālā” teicēja dziedājumu un ticis ar to galā it labi. Barisonu

raksturo kas cits – viņš noraksta pilnīgi visu dziesmu melodijas, bet parasti tikai dažus pirmos teksta vārdus. Var jau būt, ka tie meklējami kādā citā pierakstā, tikai – kā lai tos salīdzina, ja viss ir manuskriptos?

Anna Bērzkalne, spriežot pēc valcēm pievienotajām aprakstu lapiņām, ir bijusi ja ne galvenā fonogrāfu lietotāja, tad vismaz šī darba pārraudzītāja gan. Bez lapiņas pie pašas valces ir arī reģistra žurnāls, kurā norādīts valces numurs, atšifrējuma numurs manuskriptā, dziesmas nosaukums, kā arī visai skopas ziņas par izpildītāju. Šo žurnālu, spriežot pēc rokraksta, nav sastādījusi Bērzkalne, jo pieraksti klāt pieliktajās lapiņās un žurnālā mēdz atšķirties. Interesanti, ka šī žurnāla sastādītājs (vai sastādītāja) nav pārāk labi orientējies Latgales dialektos, radot krietni daudz pārprastu nosaukumu.

Pēc Annas Bērzkalnes piespiedu aiziešanas no LFK, šķiet, mainās arī fonogrāfu izmantojums. No prakses pierakstīt pa vienam pantam atsakās, tiek ierakstīti garāki viena teicēja dziedājuma fragmenti. Iespējams, tas arī tādēļ, ka krātuvei izteikti iebildumi pret to, ka ar melodiju vākšanu nodarbojas mūzikas nespeciālisti.

Pēdējo reizi fonogrāfs kā darba rīks izmantots 1947. gadā, pirmajā pēckara folkloristu ekspedīcijā, dodoties uz Ilūkstes apriņķi. Šajā reizē vēl ierakstīti desmit cilindri. Pretēji pirmajam iespaidam tas tomēr nav pats vēlākais fonogrāfa izmantojums Eiropas vēsturē, jo vēl 1952. gadā savu fonogrāfu izmanto Berlīnes skaņu arhīvs. Tas tomēr iezīmīgi, jo jau 20. gadsimta 30. gados fonogrāfu pamazām izspiež ierakstāmās plātes, kas skan gan labāk, gan ilgāk. Vai nu ekonomisku, vai citu apsvērumu dēļ LFK uz šo tehnoloģiju nepārgāja (tajos pat 30. gados gan *Bellacord* izgatavo folkloras ierakstus plātēs, kas nav ieskaņoti, izmantojot krātuves fonogrāfus). Fonogrāfa ierakstu ruļļi (kopumā to ir gandrīz divi simti) pēc atšifrēšanas tika saglabāti, bet bez īpašas intereses par to saturu. Acīmredzot tika pieņemts, ka manuskriptos pietiekami pilnīgi fiksēts viss nepieciešamais, ar manuskriptiem bija arī vieglāk darboties, sastādot krājumus.

Laimīga nejaušība 1994. gada rudenī uz Rīgu atveda Vīnes *Phonogrammarchiv* darbinieci Helgu Tīlu. Šis ievērojamais arhīvs dibināts 1899. gadā, tajā, starp citu, glabājas arī senākais zināmais latviešu folkloras skaņu ieraksts (izdarīts 1915. gadā visai īpatnējos apstākļos – karagūstekņu nometnē). 1998. gadā ar šī arhīva palīdzību visi LFK esošie

ruļļi tika pārrakstīti mūsdienās izmantojamā formātā. Tas deva iespēju noklausīties šos ierakstus bez oriģinālā aparāta palīdzības, nekaitējot arī oriģinālajam informācijas nesējam. Un ļaujot konstatēt arī vienu otru atšķirību starp reālo skanējumu un manuskripta notīm.

Nav īstas skaidrības par kopējo ierakstīto valču skaitu. Pēdējais reģistrācijas žurnāla ieraksts ir ar numuru 159. Savukārt, nododot LFK vērtīgākos materiālus bankas glabāšanā 40. gadu vidū, aktā minētas 216 valces. Kā izdevies noskaidrot, Latvijas Nacionālā bibliotēka glabā 25 valces, kas, iespējams, attiecas uz Valodas krātuvi, kura vēlāk izveidojās uz LFK sākotnējo krājumu pamata. Vai tās arī būtu daļa no šīs starpības, nav zināms, jo aktā to saturs nav atšifrēts. Savukārt 1947. gadā ierakstītās desmit valces šajā skaitā noteikti neietilpst. Plauktos starp neierakstītajām valcēm atradās vēl desmit neapzīmētas valces ar ierakstiem, kas gan laikam uzskatāmas par mēģinājumiem; vērtīgākais starp tiem ir 1938. gadā izdarītais visu LFK darbinieku balsu ieraksts. Tomēr arī šīs neveido visu starpību. Vai tiešām glabāšanai būtu nodotas gan ierakstītās, gan neierakstītās valces (to kopskaits praktiski atbilst norādītajam), arī paliek tikai minējums.

1951. gadā folkloristi, kuri tolaik pieder pie Etnogrāfijas un folkloras institūta, pirmoreiz ieraksta teicējus magnetofona lentē. Pats pirmais ieraksts ir ekspedīcijas laikā apzināto teicēju koncerts Bauskā. Lentē lietošanai tiek saņemtas no radio – jau lietotas, jo pauzēs starp ierakstiem sadzirdama radio diktora runa, kas turklāt ierakstīta ar citu ātrumu. Pirmais izmantotais magnetofons ir liels un smagnējs, to var panest tikai divatā, bet ekspedīcijā līdzīgu paņemt – tikai autobusā. Tur tas parasti arī paliek, no autobusa tiek izvilktas garš kabelis līdz istabai, kur uzstāda mikrofonu, pie kura tad sēž teicējs un intervētājs. Magnetofona lenšu tehnoloģija ir krietni ērtāka un uzticamāka par iepriekš izmantotajām valcēm, tomēr ieraksti vēl aizvien tiek izdarīti izlases veidā, izlaižot vairumu teicēju un intervētāju sarunu, bet ieskaņojot tikai par vērtīgu atzītu folkloras materiālu. Daudzus gadus ar šī magnetofona vadīšanu nodarbojies valodnieks Laimdots Ceplītis, reizēm ierakstus izdarījuši Boriss Infantjevs, Kārlis Arājs, arī toreizējais students Jāzeps Kulbergs, kas vēlāk kļuva par pazīstamu skaņu režisoru.

Dažāda lieluma lenšu ir iekrājijs apmēram divi simti. Vēlāk LFK izmantoja arī citus magnetofonus, kuru izmēri pamazām samazinājās, tādēļ mainās gan lentes uztīšanas veids, gan spoļu tips. Mūsdienās, kad lielle

magnetofoni jau praktiski nonākuši dinozauru statusā, tas rada tikai papildu grūtības.

Interesanta šajos ieskaņojumos ir daudz, tomēr unikālākais ir tas, ko cītur un mūsdienās vairs neatrast – toreiz obligāti vācamā *padomju folklorā*. Sociālistiskās ideoloģijas birokrāti radīja savu priekšstatu par mūsdienu folkloru, turklāt krietni agrāk par amerikāņu folkloristiem. Tikai šī folklorā bija ideoloģiski *ierāmjota*, reglamentēta un normēta. Mūsdienās lasot, tā parasti izraisa dažādas reakcijas pakāpes no vīpsnīga smīna līdz smiekliem. Toties noklausoties, kā pateicību partijai, valdībai un “visu tautu vadonam” nodzied labi zināmās Alsungas suitu sievas, rodas apjauksma, ka tolaik tas nemaz nebija jocīgi.

Vēlāk folkloristi saņēma Latvijā ražotās magnetolas VEF “Sigma” un “Rīga – 110”, kuras, gan pasmagas būdamas, tomēr ir jau krietni vienkāršāk pārvietojamas, turklāt ierakstus izdara kasetēs. Process vienkāršojas, ieraksti kļūst garāki, arvien retāk lentes kustība tiek apturēta, esot pie teicēja. No otras puses – zūd tehniskā kvalitāte. Bet tā jau arī nav mērķis, jo vēl arvien par nododamo materiālu tiek uzskatīts ieskaņojuma pārraksts kladē – manuskripts.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Valodnieks L. Ceplītis “mobilajā studijā” – mikroautobusā pie lielā magnetofona.
Linguist L. Ceplītis in the “mobile studio” – with a large tape recorder

Skaņa un manuskripts ir savā ziņā paralēli un bieži (ja ne gluži vienmēr) dokumentē vienu un to pašu folkloras vienību. Bet ne viss ir tikai valodiski uztverams. Kā gan citādi varētu uzzināt, kāds izskatījās pirmais aprakstītais magnetofons, kā tas vadāts, kā ļaudis gājuši sētā paklausīties savas balss ierakstu! LFK glabājas arī vairāki tūkstoši attēlu. Kā redzams jau LFK žanru rādītājā, kods “V” sākotnēji piešķirts zīmējumiem, kuru ir samērā daudz – gan dažādu karšu, gan izšuvumu un adījumu rakstu, arhitektonisku detaļu skiču, arī māju īpašuma zīmju attēlojumu. Vairumā gadījumu tie attiecas uz folkloras apkārtni, vidi un it kā vairāk attiecināmi uz etnogrāfiju.

Pirmās fotogrāfijas atrodamas Emiļa Melngaiļa (1874–1954) nošu burtnīcās (uzņemtas laikā no 1921. līdz 1931. gadam, kopā 47 attēli). Tajās redzamas gan ēkas, gan pierakstītie teicēji, arī pats Melngailis darbā (dažs attēls gan nepārprotami ir uzņemts fotogrāfa darbnīcā). Ne visi attēli ir īpaši veiksmīgi, dažs ir tehniski neizdevies, tomēr tie visi ir jau sen aizgājuša laikmeta liecinieki. Vienpadsmit 1925. un 1926. gadā iesūtīti fotoattēli atrodami arī Kārļa Bukuma (1884–1979) manuskriptā (Nr. 23). It kā jau attēli nav tiešā saistībā ar folkloru kā tādu, tomēr tie ilustrē pierakstītos stāstus, tajos redzami dziesmu teicēji, mājas un vide kopumā. Īpaši pēc tik daudziem gadiem tas ļoti noder, mēģinot labāk izprast to, kas manuskriptā nav fiksējams.

1930. gada martā pirmoreiz LFK vēsturē kādas teicējas tiek fiksētas ar visām tolaik pieejamām tehniskām iespējām. Rīgā ieradusās Agate Borozinska un Bārbala Kokare, lai dziedātu Melngailim. Melngailis viņas pieraksta notīs un nofotografē, LFK – ieskaņo, izmantojot fonogrāfu. Vienu ieskaņojumu izdarījis Ludis Bērziņš. Interesanti, ka valcēm pievienotajās lapiņās atzīmēts: “Nav jāatšifrē”, acīmredzami paļaujoties uz (vai respektējot) Melngaiļa autoritāti. Tomēr Melngaiļa nošu raksts un ieskaņojums uzrāda arī dažas atšķirīgas nianšes.

Ar 1950. gadu fotogrāfiju kļūst arvien vairāk, tās jau vairs ne tikai ielīmē manuskriptu burtnīcās un kladēs vai ieliek aploksnēs pie iesūtījumiem, bet kārtu īpašos albumos. Daudzus arhīvā atrodamos uzņēmumus izdarījuši paši folkloristi, īpaši Alma Ancelāne. Ekspedīcijās piedalījušies un gan teicējus, gan ar folkloru saistītus pasākumus iemūžinājuši arī profesionāli fotogrāfi – Matiass Tamaļūns, Vaira Strautniece, Jānis Buls un Andris Eglītis. Taču, jo vairāk kļūst fotogrāfiju, jo mazāk godbijības

tās izraisa, kā dēļ visai daudz jaunāko fotogrāfiju glabājas vienkārši aploksnēs ar vispārīgām atzīmēm par tajās redzamo. Var jau būt – likās, ka tas viss ir tik labi zināms...

Savulaik Kārlis Arājs mēģinājis fiksēt arī kustīgos attēlus – kinofilmas veidā. Tomēr amatieru filmējumiem piemita liels un būtisks trūkums – tie bija mēmi. Mēģinājumi sinhronizēt magnetofonā ierakstīto skaņu nesniedza īpaši apmierinošus rezultātus, pūles bija nesamērojamas ar ieguvumu, un šis dokumentēšanas veids tika atmests. Savulaik uzņemtās filmas tagad ir nodotas Latvijas Valsts Kinofotofonodokumentu arhīvam.

Sākot ar 1986. gadu, izdarīti videofilmējumi. Arī pirmais no tiem, tāpat kā pirmais skaņas ieraksts, ir izdarīts teicēju koncertā, Barona dienas pasākumā. Par to toreiz gādāja Zigurds Vidiņš ar saviem līdzstrādniekiem. Viņš arī turpmākajos gados brauca līdz folkloristiem ekspedīcijās, līdz 1992. gadā folkloristi jau paši pirmo reizi filmē teicēju. Pašlaik uzfilmētā materiāla apjoms pārsniedz divsimt stundas.

Audiovizuālajam arhīvam salīdzinājumā ar manuskriptu arhīvu ir gan priekšrocības, gan minusi. Priekšrocības ir skaidras – audiovizuālie materiāli sniedz to, kas vienkāršā manuskriptā nav ietverams. Tomēr manuskriptam vajadzīgs vien, lai tas būtu pietiekami labi saglabāties un lasītājs prot rakstīto valodu. Jebkādam tehniskam dokumentam prasības ir daudz lielākas un grūtāk izpildāmas. Fotogrāfijas, būdamas izgatavotas ķīmiskā procesā, laika gaitā bojājas “pašas no sevis”, tas pats attiecas arī uz negatīviem. Skaņu ierakstiem nepieciešams ne tikai, lai saglabājusies būtu pati attiecīgā valce (kuras, kā izrādās, *iecenijis* pelējums) vai lente (kuru magnētiskajam slānim ir tendence nobirt no plastmasas pamatnes), bet lai pieejama būtu attiecīgā tehniskā ierīce, kas šinī gadījumā ir tā, kas *prot valodu* – spēj izlasīt attiecīgajā nesējā esošo informāciju. Izrādās, ka, datoram arvien vairāk tiecoties pārņemt visas ikdienas izklaides un augsto tehnoloģiju nozares, magnetofoni kā tādi izzūd visā pasaulē – pirms vairākiem gadiem tika pārtraukta profesionālo lenšu ražošana, nesen pēdējais profesionālo magnetofonu ražotājs brīdināja par līnijas slēgšanu. Protams, datora iespējas un ērtības ir visai pārliciecināšas, tā priekšā vienkāršākās tehnoloģijas atkāpjas. Bet datora iespējas informācijas saglabāšanā nav nebūt tik pārliciecināšas. 1996. gadā LFK, kaut ar grūtībām, tomēr izdevās pārrakstīt pirmās skaņu lentes (tātad 45 gadus pēc ieraksta izdarīšanas). Visas pasaules arhīvistu nespēj izšķīrties, vai uzticēties datoru

ierakstītajiem kompaktdiskiem kā arhīva formātam, jo vienkārši nav bijis iespējas tos pārbaudīt tik ilgstošā laika posmā, bet līdzšinējā pieredze nebūt nav iepriecinoša.

Tāda ir visa cilvēces attīstības gaita – no gadsimtiem ilgstošas nemainības uz arvien pieaugošā tempā mainīgu vidi ap cilvēku. Ērtību vārdā daudz kas ir atmests un aizmirsies. Arī pašas tehniskās dokumentēšanas iespējas ir šīs gaitas radītas. Vienīgi arhīvi nemēdz mainīties līdzī laikam un atbrīvoties no nevajadzīgiem dokumentiem. Kamēr vien vēl paši arhīvi ir kādam vajadzīgi.

AUTORI

- Beitāne Anda (dz. 1969) –
 Latvijas Mūzikas akadēmijas doktorante, muzikoloģe.
- Bendorfs Vilis (dz. 1941) –
 folklorists. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Bula Dace (dz. 1960) –
Dr. philol., folkloriste. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Cielēna Māra (dz. 1954) –
 rakstniece.
- Eglāja-Kristone Eva (dz. 1977) –
 LU doktorante. LFMI Literatūras vēstures daļa.
- Infantjevs Boriss (dz. 1921) –
Dr. hab. paed., folklorists, literatūrzinātnieks.
- Krogzeme-Mosgorda Baiba (dz. 1966) –
 folkloriste. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Kursīte Janīna (dz. 1952) –
Dr. hab. philol., LZA akadēmiķe, literatūrzinātniece. LU Filoloģijas fakultātes dekāne; LFMI Teorijas daļa.
- Kušķis Jānis (dz. 1930) –
 valodnieks. LU Filoloģijas fakultāte Baltu valodu katedra.
- Muktupāvela Rūta (dz. 1963) –
 folkloriste. LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra.
- Ozoliņš Gatis (dz. 1972) –
 folklorists. Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Latviešu valodas un literatūras katedra.
- Pakalns Guntis (dz. 1959) –
Dr. philol., folklorists. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Pūtelis Aldis (dz. 1963) –
 folklorists. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Tāle Iveta (dz. 1962) –
 folkloriste. LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra.
- Tavare Renāte (dz. 1938) –
Dr. phil., filozofe, filoloģe. Rīgas Tehniskās Universitāte Valodas institūts.
- Urtāns Juris (dz. 1952) –
Dr. hist., *Dr. hab. art.*, arheologs, vēsturnieks. LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra.
- Vēvere Velga (dz. 1958) –
 filozofe. LU Filozofijas un socioloģijas institūts.
- Viese Saulcerīte (dz. 1932) –
Dr. habil. philol., literatūrzinātniece.
- Viksna Māra (dz. 1949) –
 folkloriste. LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Vitola Renāte (dz. 1958) –
 filoloģe. Žurnāliste "Latvijas Avīzē".
- Zirnīte Māra (dz. 1943) –
 Nacionālās mutvārdu vēstures projekta koordinatore. LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

- Beitāne Anda (b. 1969) –
musicologist, doctoral student. LAM.
- Bendorfs Vilis (b. 1941) –
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Bula Dace (b. 1960) –
Dr. philol., folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Cielēna Māra (b.1954) –
writer.
- Eglāja-Kristsone Eva (b. 1977) –
doctoral student, UL.
- Infantiev Boris (b. 1921) –
Dr. hab. paed., folklorist, literature historian.
- Krogzeme-Mosgorda Baiba (b. 1966) –
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Kursīte Janīna (b. 1952) –
Dr. hab. philol., academician LAS, literature historian, Dept. of the Theory of Literature, ILFA, UL; dean of Faculty of Philology, UL.
- Kušķis Jānis (b. 1930) –
linguist. Dept. of Baltic Languages, UL.
- Muktupāvela Rūta (b. 1963) –
folklorist, lecturer. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.
- Ozoliņš Gatis (b. 1972) –
folklorist, lecturer. University of Daugavpils.
- Pakalns Guntis (b. 1959) –
Dr. philol., folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Pūtelis Aldis (b. 1963) –
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Tāle Iveta (b. 1962) –
folklorist, lecturer. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.
- Tavare Regīna (b. 1938) –
Dr. phil., philosopher, literature historian. Institute of Languages, RTU.
- Urtāns Juris (b. 1952) –
Dr. hist., *Dr. hab. art.*, archeologist, historian. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.
- Vēvere Velga (b. 1958) –
philosopher. IPS, UL.
- Viese Saulcerīte (b. 1932) –
Dr. hab. philol., literature historian.
- Viksna Māra (b. 1949) –
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Vitola Renāte (b. 1958) –
journalist. "Latvijas Avīze".
- Zirnīte Māra (b. 1943) –
coordinator of the National Oral History project. IPS, UL.

ILFA – Institute of Literature, Folklore and Art
IPS – Institute of Philosophy and Sociology
LAC – Latvian Academy of Culture
LAM – Latvian Academy of Music
LAS – Latvian Academy of Sciences
RTU – Riga Technical University
UL – University of Latvia