

# LETONICA

**HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS**  
LITERATŪRA FOLKLORA MĀKSLA

IZNĀK KOPŠ 1998. GADA AUGUSTA

---

**2005**

**13**

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) 7357912, fakss (371) 7229017

Žurnāls izdots ar Valsts Kultūrkapitāla fonda  
un Latvijas Zinātnes padomes 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”, tālr. 7310928



# SATURS

## RAKSTI

|                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sergejs Kruks. Identitātes nepārtrauktības un realitātes mainīguma reprezentācijas dilemma: Pagātnes un tagadnes interdiskursīvā mijiedarbība</i> ..... | 5   |
| <i>Baiba Bela-Krūmiņa. Kāzu tradīciju interpretācijas dzīvesstāstos</i> .....                                                                              | 16  |
| <i>Aivita Putniņa. Ticējumi par sievietēm politiķēm Latvijā</i> .....                                                                                      | 30  |
| <i>Dace Bula. Cītu tradīcijas: Latviešu kultūra krievu kino interpretācijā</i> .....                                                                       | 40  |
| <i>Janīna Kursīte. Vārkavas novads teikās un nostāstos</i> .....                                                                                           | 56  |
| <i>Kristīne Konrāde. Jaunrade kā daļa no tradīcijas</i> .....                                                                                              | 69  |
| <i>Mārtiņš Boiko. Mirušo oficijs: Tradīcijas dinamika 20. gadsimtā</i> .....                                                                               | 79  |
| <i>Una Smilgaine. Vai šodien dzied šūpuļdziesmas?</i> .....                                                                                                | 94  |
| <i>Anda Beītāne. Vokālā daudzbalssība latviešu tradicionālajā mūzikā:</i><br>Tradīcija un jaunrade .....                                                   | 104 |
| <i>Baiba Krogzeme-Mosgorda. Ilustrēšanas tradīcijas skolēnu atmiņu albumos</i> .....                                                                       | 124 |
| <i>Juris Urtāns. Pastamuižas Velnakmens folkloras un datēšanas princips post quam</i> .....                                                                | 144 |
| <i>Gatis Ozoliņš. Radību rituālu totēriskā simbolika</i> .....                                                                                             | 156 |
| <i>Alīna Romanovska. Latviešu un prūšu dievību semiotika Antona Austriņa prozā</i> .....                                                                   | 172 |
| <i>Ieva Kalniņa. Anna Brigadere un folkloras</i> .....                                                                                                     | 186 |

## ARHĪVI, DOKUMENTI, FAKTI

|                                                                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Māra Viksna. Latviešu folkloras krātuve nostāstos un anekdotēs</i> .....                                                                                                                               | 197 |
| <i>Ella Buceniece. Tradīcija – precēties un... lasīt Raini</i> .....                                                                                                                                      | 207 |
| Jānis Pliekšāns. Dinaburgas apriņķa Višķu pagasta kāzu ieražu apraksts.<br>Teksta zinātniskā redaktore un komentāru autore <i>Anna Staļecka</i> .<br>No krievu val. tulkojusi <i>Anita Tomkalne</i> ..... | 209 |

## JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sandis Laimē. Skudra pie kalna un mirušā folkloras</i> .....   | 235 |
| <i>Irena Saleniece. Ieskats ikdienas dzīvē Kūkās</i> .....        | 238 |
| <i>Muntis Auns. Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās</i> ..... | 242 |
| <i>Iveta Tāle. Divi mēģinājumi atdzīvināt pierakstīto</i> .....   | 245 |
| <i>Māra Viksna. Vai rokasgrāmata laimes meklētājiem?</i> .....    | 248 |
| <i>Ieva Tišovska. Vai pienācis čigānu laiks?</i> .....            | 251 |

## ZINĀTNES DZĪVE

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Helēna Erdmane. Aizstāvēta disertācija par skolēnu atmiņu albumiem</i> ..... | 256 |
| <i>Raimonds Briedis. Jauns starpnozaru pētījums</i> .....                       | 259 |

## KONFERENCES

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Dace Bula. Balāžu un tautasdziesmu pētnieki Rīgā</i> .....                                             | 260 |
| <i>Ieva Vītola. Starptautiska konference „Arheoloģija un folkloras” Latvijas Kultūras akadēmijā</i> ..... | 262 |
| <i>Aldis Pūtelis. Konference „Folkloras motīvi un kultūras dinamika” Somijā</i> .....                     | 264 |
| <i>Dace Bula. Konference „Rituālais gads” Maltā: 2005. gada 20. – 24. marts</i> .....                     | 267 |
| <i>Janīna Kursīte. Baltijas pierobežas pētnieki tiekas Jūrmalā</i> .....                                  | 268 |

|              |     |
|--------------|-----|
| AUTORI ..... | 271 |
|--------------|-----|

# CONTENTS

## ARTICLES

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sergei Kruks</i> . Dilemma of Representation of Continuity and Change: Interdiscursivity of the Past and the Present ..... | 5   |
| <i>Baiba Bela-Krūmiņa</i> . Interpretation of Wedding Traditions in Life Stories .....                                        | 16  |
| <i>Aivita Putniņa</i> . Beliefs on Women Politicians in Latvia .....                                                          | 30  |
| <i>Dace Bula</i> . Traditions of the <i>Others</i> : Latvian Culture as Interpreted by Russian Film Industry .....            | 40  |
| <i>Janīna Kursīte</i> . Vārkava Area in Legends and Tales .....                                                               | 56  |
| <i>Kristīne Konrāde</i> . Creativity as Part of a Tradition .....                                                             | 69  |
| <i>Mārtiņš Boiko</i> . Das Totenoffizium: Zur Dynamik der Tradition im 20. Jahrhundert ....                                   | 79  |
| <i>Una Smilgaine</i> . Are Lullabies Being Sung Today? .....                                                                  | 94  |
| <i>Anda Beitāne</i> . Vocal Polyphony in Latvian Traditional Music: Tradition and Creativity                                  | 104 |
| <i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Illustration Traditions in Schoolchildren's Memory Albums                                    | 124 |
| <i>Juris Urtāns</i> . Folklore of the Velnakmens Stone at Pastamuiža and the Principle <i>post quam</i> in the Dating .....   | 144 |
| <i>Ģatis Ozoliņš</i> . Totemic Symbolism of Birth Rituals in Latvian Folk-songs .....                                         | 156 |
| <i>Alīna Romanovska</i> . Semiotik der lettischen und preussischen Gottheiten in der Prosa von Antons Austrīņš .....          | 172 |
| <i>Ieva Kalniņa</i> . Anna Brigādere and Folklore .....                                                                       | 186 |

## ARCHIVES, DOCUMENTS, FACTS

|                                                                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Māra Viksna</i> . History of the Latvian Folklore Archives in Tales and Anecdotes .....                                                                                                                | 197 |
| <i>Ella Buceniece</i> . Tradition to get married and... to read Rainis. ....                                                                                                                              | 207 |
| Jānis Plieķšāns. Wedding Ceremonies in Višķi Borough in Dinabourg District. Scientific editor of the text and author of the commentaries <i>Anna Staņeckā</i> . Translated by <i>Anita Tomkalne</i> ..... | 209 |

## REVIEW OF THE LATEST LITERATURE

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sandis Laime</i> . An Ant and a Mountain or <i>Dead</i> Folklore ..... | 235 |
| <i>Irēna Saleniece</i> . An Insight into Everyday Life in Kūkas .....     | 238 |
| <i>Muntis Auns</i> . Nations and Countries in Latvian Folk-songs .....    | 242 |
| <i>Iveta Tāle</i> . Two Attempts to Revive Recordings .....               | 245 |
| <i>Māra Viksna</i> . A Fortune Seekers' Manual? .....                     | 248 |
| <i>Ieva Tihovska</i> . Has the Time of the Gypsies come? .....            | 251 |

## SCHOLARLY LIFE

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Helēna Erdmane</i> . Dissertation on Schoolchildren's Memory Albums Presented ..... | 256 |
| <i>Raimonds Briedis</i> . A New Interdisciplinary Study .....                          | 259 |

## CONFERENCES

|                                                                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Dace Bula</i> . Researcher of Ballads and Folk-songs in Riga .....                                           | 260 |
| <i>Ieva Vītola</i> . International Conference „Archeology and Folklore” at the Latvian Academy of Culture ..... | 262 |
| <i>Aldis Pūtelis</i> . Conference „Folklore Archives and the Dynamics of Culture” in Finland .....              | 264 |
| <i>Dace Bula</i> . Conference „Ritual Year” in Malta: March 20–24, 2005 .....                                   | 267 |
| <i>Janīna Kursīte</i> . Explorers of the Border Areas of the Baltics Meet in Jūrmala .....                      | 268 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| <b>AUTHORS</b> ..... | 271 |
|----------------------|-----|

*Sergejs Kruks*

IDENTITĀTES NEPĀRTRAUKTĪBAS  
UN REALITĀTES MAINĪGUMA  
REPREZENTĀCIJAS DILEMMA:  
PAGĀTNES UN TAGADNES  
INTERDISKURSĪVĀ MIJIEDARBĪBA

Tradīcijas ilglaicīgums nodrošina tās veidojošo zīmju plašu izplatību un saprotamību kultūras kopienas ietvaros. Tradīcija ir arī viegli pieejams semiotiskā materiāla resurss, kas piedāvā atpazīstamas simboliskas formas, kuru stabilās konotācijas vienas kultūras vides indivīdiem ļauj viegli sazināties par sarežģītām abstraktām lietām – dalīties emocijās, pārdzīvojumos. Uzturot priekšstatu par kolektīvās identitātes nemainīgumu un nepārtrauktību, tradīcija samierina indivīdu ar laika tecējumu. Savukārt, atsaucoties uz pazīstamiem un auditorijā atzītiem tekstiem, runātājs var pastiprināt sava diskursa pārliecināšanas spēku. Minētie faktori liecina, ka pagātnes atkārtošana tagadnē ir gluži dabiska. Taču tradīcija ir arī disfunkcionāla, jo mainīgās tagadnes interpretācija pagātnes simboliskajās formās kropļo šodienas indivīda uztverto realitāti. Bet diskursīvā institūcija, kas uzstājās par tradīcijas glabātāju un interpretētāju, var iegūt pārāk lielu sociālo varu, apdraudot vienlīdzīgu komunikāciju. Rakstā analizēšu, kādus risinājumus un problēmas tradīcijas semiotiskā materiāla izmantošana rada publiskajā politiskajā diskursā.

**Tradīcija: sliktā un labā.** Jēdziename „tradicionāls” piemīt negatīva konotācija. Tradīcija tiek pretstatīta tam, kas ir „moderns”, „mūsdienīgs”, tā ierobežo attīstību, virzību uz priekšu. Ilgāku laiku socioloģijai piemita modernizācijas tendenciozitāte – sociālo pārmaiņu negatīvās sekas tika izprastas kā tradicionālisma disfunkcija, indivīdu nespēja ātri pielāgoties mainīgajai videi. Tradicionālās sabiedrības tika uztvertas kā pārāk vienkārši, konformismu veicinoši sociālie veidojumi. Mūsdienu socioloģija saskata tradīcijā pozitīvas funkcijas – nepārtrauktās identitātes simbolisko formulēšanu un radikālo



pārmaiņu filtrēšanu. Franču sociologs Žoržs Balandjē definē tradīciju kā vērtību, simbolu, ideju un ierobežojumu kopumu, kas nosaka piederību kādai sociālai un kultūras kārtībai, kuru attaisno atsauc uz pagātņi; tradīcija nodrošina šīs kārtības aizsardzību pret radikālā izaicinājuma spēkiem un pārmaiņām.<sup>1</sup> Analītiskos nolūkos tradīciju definēju kā ar pagātņi saistītus tekstus, nevērtējot pagātnes un tagadnes attiecību morālos aspektus. Šie teksti var būt gan autentiski – saņemti no pagātnes un pārraidīti nākamai paaudzei, gan no jauna radīti vecā stila atdarinājumi, kurus Ēriks Hobsboms sauc par izdomāto tradīciju.<sup>2</sup> Pagātne tiek atdarināta apzināti, jo senatnājās saknēs tiek saskatīts šodienas varas diskursa spēks.

Tradīcijas un jaunrades dilemmu turpmāk izskatīšu trijos līmeņos: pirmkārt, diskursīvajā – runas organizācijas formālie noteikumi; otrkārt, sociālpсихолоģiskajā – jauno zināšanu organizācijas process; treškārt, sociālajā – identitātes konstruēšana.

**Diskurss.** Jaunveidojamie teksti nenovēršami iesaistās dialogiskās attiecībās ar jau pastāvošiem tekstiem. Valentīns Vološinovs (Mihails Bahtins) raksta, ka jaunais vārds netiek izteikts tukšā vidē – pirms tā jau ir pateikti citi vārdi, kas tieši vai netieši izraisījuši šī jaunā vārda pastāvēšanu. Jaunais vārds iekļaujas nepārtrauktā saziņas procesā, kurā izpaužas sociālās kopienas veidošanās.<sup>3</sup> Lietotie vārdi nes sev līdzī pagātnes slogu, jo tie tiek aizgūti nevis no vārdnīcas, bet no citiem izteikumiem.

Sekojoš Bahtina dialogisma koncepcijai, Jūlija Kristeva ieviesa jēdzienu „intertekstualitāte”, ar kuru viņa apzīmē dažādu iepriekšējo tekstu mijiedarbību literārā tekstā.<sup>4</sup> Vološinovs apgalvo, ka katram laikam un katrai sociālai grupai ir savs izteikumu repertuārs, un tāpēc runātājam ir jāprot pareizi lietot tekstus, kuriem kopienā ir piešķirts augsts novērtējums. Jau tekstu izvēle pati par sevi pauž runātāja attieksmi pret izteikuma tēmu.

Žerāra Ženeta transtekstualitātes koncepcija paplašina tekstu mijiedarbības veidus līdz pieciem:<sup>5</sup> 1) intertekstualitāte: kāda teksta klātbūtne citā tekstā (citāts, mājiens u. tml.); 2) paratekstualitāte – teksta „apvalks” (nosaukums, priekšvārds, ilustrācija); 3) metatekstualitāte – komentārs par kādu tekstu citā tekstā; 4) arhitekstualitāte – abstrakta saikne ar citiem šī žanra tekstiem; 5) hipertekstualitāte – nekomentējošas

attiecības starp diviem tekstiem. Tā var izpausties kā transformācija (izsmejoša parodija) un imitācija (ludisks pastišs).

Transtekstualitātes paveidu definīcijas rāda, ka tradīcijas atkārtošana publiskajā diskursā var būt visai plaša. Tās elementi arī fragmentāri var tik iekļauti mūsdienīgos tekstos, aktivizējot teksta uztvērējā ar pagātnes pieredzi saistītas asociācijas. Piemēram, piešķirot modernai poēmai žanrisku definīciju „eposs”, lasītājs tiek mudināts piemērot tādas pašas interpretācijas shēmas, ko viņš ir apguvis, lasot grieķu varoņeposus.

Turpmāk rakstā lietošu plašāku jēdzienu „interdiskurss”, lai runātu ne tikai par tādu tekstu attiecībām, kuriem ir skaidri definēti avoti, bet arī par materiāli nefiksētiem izteikumiem un stila atdarināšanu.

Manipulācija ar priekšgājēju diskursiem pauž subjekta attieksmi pret tiem, un šādi viņš konstruē savu kā runātāja leģitimitāti. Runātājs var balstīties uz agrīniem jau atzītiem tekstiem (satveršana) vai noraidīt nelegitīmos (apgāšana). Šādi viņš vai nu piekrīt tekstos paustajām vērtībām, vai nu apgāž tās. Satveršanas taktika var izpausties kā diskursa imitācija, kas aktualizē iepriekšējā diskursa leģitimitāti. Tas ļauj runātājam baudīt to autoritāti, kas ir saistīta ar hipotekstu. Apgāšanas taktika izskatās kā iepriekšējā teksta ironiska, pat kariķēta imitācija, lai diskreditētu to. Šādi runātājs sagrauj iepriekšējā teksta autora autoritāti.<sup>6</sup>

Katrs runas akts notiek konkrētā laikā un telpā, tādējādi runātājs gribot negribot iesaista paša teikto pretrunīgās attiecībās ar citiem šābrīža diskursiem, un teiktajam ir jāparedz kāda vieta starp citiem diskursiem šajā konfliktu pilnajā pasaulē. Tas ir nepieciešams, lai ierobežotu to interpretācijas shēmu klāstu, ko klausītāji varētu lietot tikko uztvertā teksta saprašanas procesā. Turklāt tas ir jāizdara pietiekami ātri un lakoniski, jo publisko politisko diskursu parasti ierobežo ārējie faktori: laika ierobežojums, plaša un daudzveidīgā auditorija (šo faktoru lomu jo īpaši palielina televīzijas komunikācijas ātrums, vispārējā pieejamība un pavisrība). Teksta novietošanu vēlamajā laiktelpā Dominiks Mangeno uzskata par būtisku politiskā diskursa sastāvdaļu, viņš pat ievieš tam īpašu apzīmējumu – fundamentālais (implicitais) deiksis.<sup>7</sup> Fundamentālais deiksis ir auditorijai atpazīstama, kādreiz pastāvējusi situācija. Runātājs to atkārt

tagad, lai parādītu savu idejisko piederību atzītai pagātnei, un šādi pretendē uz tiesībām publiski runāt šeit un tagad. Piemēram, Otrā pasaules kara laikā padomju ideoloģijas atsaucis uz „mūžseno ienaidnieku melno bruņinieku” mobilizēja etnonacionālās emocijas cīņai pret vācu nacistiem. N. Hruščovs destalinizāciju diskursīvi pamatoja ar atgriešanos pie „īstajiem ļeņinskajiem principiem”. Atsaucoties uz senāku situāciju, abi izteikumi izvirza pretenzijas uz Patiesību, jo atjauno Pirmsākumu saturu. Politiskajam diskursam ir jārada iespaids, ka senā atzītā autoritāte runā vienmēr pirms šīs konkrētās runas un neatkarīgi no tās.<sup>8</sup> Politiskais laiks principā nav lineārs, bet ikdienišķais politiskais diskurss tiecas pie vienkāršām komunikācijas formulām – politiskai runai jābūt viegli saprotamai un jārada „pašsaprotamības” iespaids. Tāpēc tas cenšas (re)konstruēt pabeigtību, pieļaujot jauninājumus tikai vecā neeksistējošā stāvokļa restaurācijas labad.<sup>9</sup>

„Jaunajā retorikā” šī vārda māksla ir šķirta no argumentācijas.<sup>10</sup> **Retorikas** uzdevums ir panākt „pielipšanu” (*adhésion*) paustajam viedoklim, nevis pierādīt to racionāli. Vološinovs apgalvoja, ka zīmes asociējas ar lietošanu noteiktos tekstos un tāpēc ir uzlādētas ar iepriekšējo lietošanas kontekstu emocionālajām konotācijām.<sup>11</sup> Šādas zīmes atkārtota izmantošana atvieglo klausītāja identifikāciju ar runātāja pausto tēmu. Retorikas mērķis ir panākt klausītāja iekļaušanos runātāja domāšanas laukā, lai viņš, klausītājs, šķietami pats piekristu runātāja nodomam, vērtībām un emocijām. Tā auditorijā tiek panākts vēlmais secinājums, oratoram neuzspiežot kādu eksplīcītu viedokli. Efektu var panākt ar dramatizācijas paņēmieni, kas, iedarbinot pazīstamas analogijas, salīdzinājumus un metaforas, liek klausītājam izjust noteiktas emocijas.<sup>12</sup>

Atšķirībā no argumentācijas retorika ir māksla ietekmēt, nevis pamatot. Pēc pozitīvisma izraisītā retorikas panikuma interese par to atjaunojusies vērtību un valodas filozofijas iespaidā. Ferdinands de Sosīrs noraida domu, ka zīmēm būtu stabilas nozīmes. Viņš uzskata, ka zīmes vērtība tiek noteikta negatīvi – zīme nozīmē tik daudz, cik tā ir atšķirīga no citas zīmes.<sup>13</sup> Tādējādi nozīme rodas dažādu zīmju sazināšanās brīdī: vienu zīmi var izprast, iesaistot to saziņā – mediācijā – ar citām zīmēm. Modernā semiotika izšķir divus šādas



mediācijas veidus. Diskursīvā argumentācijas mediācija (zinātniskā) veido attiecības starp divām iepriekš pretstatītām vienībām, piedāvājot jaunu interpretāciju, kura savieno šīs vienības, atrod tajās kaut ko kopīgu. Diskursīvā naratīvā mediācija (pasaka) atrisina pretstatījumu stāstījumā.<sup>14</sup> Tā, piemēram, iepriekš savstarpēji šķirtas zīmes „cilvēks” un „dzīvnieks” atrod kopību, pateicoties Darvina teorijai par cilvēka evolūciju. Savukārt pasaka tēlaini izskaidro un atrisina nabadzības un bagātības konfliktu, parādot sociālās mobilitātes brīnumlidzekļus.

Lai cik neracionāla šķistu naratīvā mediācija, tomēr arī kognitīvā psiholoģija uzskata to par normālu izzināšanas procedūru – tā ļauj indivīdam un kopienām ātri un taupīgi apstrādāt informāciju par apkārtējo vidi.<sup>15</sup> Kognitīvā psiholoģija skaidro jaunu zināšanu interiorizāciju kā sarežģītu informācijas apstrādes procesu. Jauna informācija tiek iekļauta jau pastāvošajās kognīciju struktūrās, nevis tiek noglabāta pilnīgi jaunās. Informācija tiek vienkāršota, tulkota pazīstamās zīmēs un interpretēta saskaņā ar pastāvošām zināšanām. 80. gados AIDS ikdienas diskursā tiek nosaukts par 20. gadsimta „mēri”. Metafora palīdz ierindas cilvēkiem, kas nav mediķi, izvērtēt jaunās parādības būtību un iekļaut to komunikācijā. Zināšanām ir jāatrodas kolektīvajā aprītē un jāiekļaujas cilvēku ikdienas diskursā, lai tās būtu funkcionālas un praktiskas, padarītu iespējamu realitātes izpratni un virzītu ikdienas darbības. Sociālo priekšstatu teorija apgalvo, ka kopiena aktīvi apstrādā ienākošo informāciju, veic realitātes nozīmes pilnu organizēšanu, tātad konstruē realitātes reprezentācijas, lai padarītu to saprotamu.<sup>16</sup> Zināšanas, kuras ikdienā lieto cilvēks, nav vienkārši kognitīvi veidojumi, bet drīzāk kolektīvās interpretācijas un konstruēšanas rezultāts. Kļūdas tāpēc nav nepareizā informācijas apstrādē – tās atspoguļo iepriekšējās koncepcijas vai sociālos priekšstatus, kuri ir noveduši līdz kropļojumiem.

**Sociālie priekšstati** tiek veidoti divu procesu mijiedarbībā. Sociālpsihologs Seržs Moskovisi nepretstata „zinātniskos” pieņēmumus, ka realitāte un objekti veido valodu un kognīcijas, primitīvam priekšstatam par to, ka valoda un kognīcijas veido realitāti. Zinātniskais rada cilvēkos diskomforta sajūtu, jo zinātne nespēj saprast neloģiskas domāšanas operācijas; bet primitīvais mazina diskomfortu,

sniedzot vienkāršus skaidrojumus par dabas notikumiem. Tāpēc abi ir vienas monētas divas puses.

Moskovisi nepiekrīt, ka cilvēki vada vai kontrolē sociālo priekšstatu sistēmu darbību.<sup>17</sup> Zināšanu konvencionalizācijas process nedod indivīdiem iespēju brīvi apsvērt jaunu informāciju. Sociālie priekšstati prasa no indivīdiem izvērtēt informāciju saistībā ar ierobežota skaita modeļu kategorijām viņa kultūras vispārējo zināšanu robežās. Indivīdi var izvēlēties no šī klāsta to modeli, kas, viņuprāt, vistuvāk atgādina iepriekš nekategorizēto informāciju, bet konvencionalizācijas process pēc tam nodrošina visu jauno elementu iekļaušanu šajā modelī vai pilnīgu izslēgšanu no prāta. Pēc tam, kad kultūras konvencionalizē informāciju, cilvēki aizmirst, ka viņi ir spēlējuši kādu lomu sociālo priekšstatu veidošanā, bet automātiski pieņem pašu izveidoto sociālo priekšstatu noteikto uzvedību.

Jaunās zināšanas tiek iekļautas esošo zināšanu sistēmā, bet jaunie elementi tiek iesaistīti jau pazīstamo kategoriju ietvaros. Šo procesu sociālo priekšstatu teorijā sauc par noenkurošanu jeb piesaisti. Piesaisti raksturo divi procesi: objekta iekļaušana jau zināmajā un esošajā ietvarā un objekta sociālā instrumentālizācija.<sup>18</sup> Sastopoties ar identitāti apdraudošu svešu parādību vai jaunu ideju, priekšstatu konflikts nerisinās tukšā telpā. Grupas sociālie priekšstati veido atbalsta punktus, kas ļauj mīkstināt svešā iespaidu, ievietojot to zināmajā. Noenkurošana ir saistīta ar klasifikācijas un nosaukšanas funkcijām, kas palīdz sakārtot vidi nozīmīgās kategorijās. Tradicionāls apzīmētājs atklāj jauno apzīmējamā nozīmi nepilnīgi un šī nepilnība ir bīstama. Nosaucot AIDS par „mēri”, ir iespējams viegli komunicēties par slimības kā epidēmijas bīstamību un mērogu. Taču aplipināšanas ceļi ir krasi atšķirīgi, tāpēc vārds „mēris” liek izvairīties no saskarsmes ar slimniekiem ikdienišķajā vidē un šādi nepamatoti diskriminēt viņus.

Sociālie priekšstati ir kolektīva īpašība, tāpēc Moskovisi sociālpsiholoģiskā teorija saskata tajos arī kolektīvās identitātes funkciju. Sociālie priekšstati: a) nodrošina indivīdu un grupu identitātes definīciju un izteikšanu, jo tās organizē vidi, komunikācijas, sociālās uzvedības; sociālie priekšstati ļauj indivīdiem un grupām izteikties un darboties; b) nosauc un definē grupu; c) veido



pieņemamu sociālo un personisko identitāti, kas sakrīt ar šībrīža normu un vērtību sistēmu.

**Sociālā identitāte** nav viendabīgs veidojums, tā ietver līdzību un atšķirību. Līdzība jeb tāpatība nodrošina kopienai kontinuitātes izjūtu mainīgajā laiktelpā. Atšķirība jeb patība diferencē no citām grupām konkrētajā laiktelpā. Tādējādi identifikācija paredz divus dažādus diskursīvi atšķirīgus procesus. Tāpatība ir stabilāka, un tā vairāk orientējas uz pagātni, kura nodrošina šo stabilitāti. Patība ir lokanāka, to veido no šeit un tagad pieejamiem semiotiskiem resursiem, lai definētu atšķirību no citiem konkrētajā saziņas situācijā.

Sociālās grupas kohēziju nodrošina vienotas normu un vērtību sistēmas pārraidīšana tās jaunaļiem locekļiem (sabiedrībā – jaunajai paaudzei) socializācijas procesā. Šis zināšanas iekļaujas katra indivīda kolektīvajā identitātē, kļūst par viņa patību veidojošiem elementiem. Konstruktivistiskā sociālsiholoģija uzskata, ka identitātes sociāli ir veidotas tekstos un naratīvos.<sup>19</sup> Pēdējie, būdami nupat minētās naratīvās semiotiskās mediācijas paraugi, ļauj vienkāršā veidā stāstīt citiem par abstraktām vērtībām. Un tieši tradicionāliem tekstiem – pasakām, leģendām, nostāstiem par kolektīva pagātni u. tml., piemīt svarīga komunikācijas īpašība. Laika gaitā to saturs un izteiksme ir stabilizējušies tādā formā, kas atvieglo ikdienišķu mutvārdu komunikāciju. Ko tas varētu nozīmēt politiskai komunikācijai? Politiskai iekārtai ir jānodrošina noteikta vērtību un normu komunikācija sabiedrības locekļiem. Proti, ir jāspēj ieviest tāds ierobežojumu kopums, kas ietekmē publisko diskursu veidošanu sabiedrībā tā, lai indivīdi, runājot par ikdienišķo pieredzi, paši bez ārējā spiediena atveidotu sabiedrībā pastāvošo konsensu. Izsakoties vienkārši, indivīdiem ir jārikojas kādas noteiktas ideoloģijas ietvaros. To konstruēšanai varas diskurss izmanto pastāvošās simboliskās formas un nozīmes, sakārtojot tās ideoloģiskajās struktūrās.<sup>20</sup>

Džona Tompsona veiktā ideoloģijas diskursu analīze rāda, ka politiskās iekārtas savas pretenzijas uz atzišanu pamato ar atsauci uz pagātni.<sup>21</sup> Praktiski ideoloģiju sāncensību varam interpretēt kā interdiskursīvus centienus pierādīt hronoloģisko prioritāti, konstruējot savu pagātni *post factum*. Tompsons min šādas diskursīvas taktikas, kuras manipulē ar tradīciju: pirmkārt, leģitimācija rāda pagātni

un tagadni kā nepārtrauktu vectēvu iedibinātu kārtību; otrkārt, reifikācija parāda lietu kārtību kā permanentu situāciju ārpus laika, notikumus – kā neatvairāmus un dabiskus; treškārt, disimulācija slēpj nevēlamās īpašības, pārdefinējot tās tradicionāli akceptējamajos terminos. Pārvietojumi, eifēmismi un tropi attiecina uz objektu cita objekta pozitīvās īpašības (PSRS un ES – „brāļu saime”).

Politiskais diskurss šādi nonāk dilemmas priekšā – tam ir jābalansē starp stabilitāti un dinamiku. Iespāids par stabilitāti, atzīto vērtību nemainīgumu veicina politisko leģitimitāti, jo tas parāda, ka vara iestājas par laika kontinuitāti un pretojas negaidītām pārmaiņām, kas palielina individu nedrošību. Tajā pat laikā ir jākonstruē daudzveidīgās atšķirību identitātes, jo mūsdienu pasaulē indivīdam ir iespēja un nepieciešamība mijiedarboties ar svešiniekiem dažādās laiktelpās. Nemainīgas identitātes traucē adaptāciju citai videi, kuras iemītniekiem ir atšķirīgas sociālo reprezentāciju sistēmas. Tādējādi publiskais diskurss sastopas ar diviem izaicinājumiem: kolektīvās identitātes ir gan jāsaglabā, gan jātransformē; pagātnes simboli ir gan jāaizsargā, gan jādekonstruē. Atkarībā no sociālpolitiskajām vajadzībām Ruta Vodaka ir parādījusi četrus kolektīvās nacionālās identitātes makrostratēģiskos diskursu tipus.<sup>22</sup>

1. Konstruktīvās stratēģijas: identitātes konstruēšana.
2. Perspektīvās stratēģijas: identitātes vai identitātes naratīvu saglabāšana un reproducēšana.
3. Transformējošās stratēģijas: identitāšu mainīšana.
4. Destruktīvās stratēģijas: identitātes izjaukšana.

Intensīvo sociālo pārmaiņu laikā šie diskursu tipi var pārklāties, jo sabiedrībai ir jāveicina straujas reformas, kas indivīdiem saistās ar nedrošības izjūtu; un vienlaikus jāsaglabā ontoloģisko drošību veicinošais stabilitātes un pēctecības iespāids. Ilustrācijai minēšu Saeimas priekšvēlēšanu kampaņas.<sup>23</sup> 1993. un 1995. gadā kandidāti plaši izmantoja verbālās un vizuālās atsauces uz tradīciju, uzskatot par svarīgāko uzdevumu esošās etnonacionālās identitātes saglabāšanu un reproducēšanu. Taču šāda politiskās ideoloģijas tiekšanās pēc tradicionālām „sakārtotības” un „vienotības” vērtībām kavē mūsdienīgas sabiedrības diferenciaciju un apakšsistēmu specializāciju. Jēdziena „vienotība” ierastās emocionālās konotācijas ir pretstatītas

daudzveidībai un tāpēc ir pretrunā ar daudzpartiju politiskās sistēmas jēgu, kas paredz dažādu spēku sacensību vēlēšanās un izveles iespējas vēlētājiem. Tāpēc 1998. un 2002. gada priekšvēlēšanu kampaņās kandidāti daudz izteiktāk atšķīra sevi no konkurentiem, dodot priekšroku šībrīža diferencēto identitāšu konstruēšanas stratēģijai. Vēlme veidot izteikti atšķirīgas identitātes liedza tradicionālās etnonacionālās simbolikas izmantošanu, veicinot – vairāk vai mazāk veiksmīgi – partiju reklāmistu un runasvīru jaunradi.

Ludviga Vitgenšteina vārdiem sakot, sabiedrībai ir jāatsakās no vecām bildēm, kuras sagūsta mūs. „*Un mēs nevaram tikt ārā no tām, jo tās atrodas mūsu valodā, un valoda atkārto tās mums nemitīgi.*”<sup>24</sup> Šķiet, ka ikdienas runā no pagātnes dialoga ar tagadni nav iespējams izvairīties.

## ATSAUCES

<sup>1</sup> Balandier G. *Sens et puissance. Les Dynamiques sociales*. Paris, 1986. P. 105.

<sup>2</sup> Hobsbawm E., T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.

<sup>3</sup> Волошинов В. Марксизм и философия языка. М.М. Бахтин (под маской). Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Москва, 2000.

<sup>4</sup> Kristeva J. *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, 1969.

<sup>5</sup> Genette G. *Palimpsestes*. Paris, 1982.

<sup>6</sup> Maingueneau D. *L'Analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*. Paris, 1991. Pp. 152–157.

<sup>7</sup> Turpat.

<sup>8</sup> Pêcheux M. *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Paris, 1975. P. 147.

<sup>9</sup> Debray R. *Critique de la raison politique*. Paris, 1981.

<sup>10</sup> Perelman C. *Rhétoriques*. Bruxelles, 1989.

<sup>11</sup> Волошинов В. Марксизм и философия языка..

<sup>12</sup> Charaudeau P. Le discours publicitaire, genre discursif. *Mscope*. 1994. № 8. Pp. 34–44.

<sup>13</sup> Saussure F. de. *Course in General Linguistics*. London, 1974.

<sup>14</sup> Klinkenberg J. – M. *Précis de sémiotique générale*. Bruxelles, 1996. P. 134.

<sup>15</sup> Bruner J. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA, 1986.

<sup>16</sup> Moscovici S. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, 1961.

<sup>17</sup> Moscovici S. *Psychologie sociale*. Paris, 1984.

<sup>18</sup> Doise W. Les représentations sociales. *Traité de psychologie cognitive. III. Cognition, représentation, communication*. Eds. R. Ghiglione et al. Paris, 1990.

<sup>19</sup> Gergen K. *An Invitation to Social Construction*. London, 1999.

<sup>20</sup> Skat.: Moscovici S., Vignaux G. Le concept de thémata. *Structures et transformations des représentations sociales*. Ed. C. Guimelli. Neuchâtel, 1994. Pp. 25–72; Rouquette M. Une

classe de modèles pour l'analyse des relations entre cognèmes. *Structures et transformations des représentations sociales*. Ed. C. Guimelli. Neuchâtel, 1994. Pp. 153–170.

- <sup>21</sup> Thompson J.B. *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Cambridge, 1990.
- <sup>22</sup> Wodak R. The Discourse-historical approach. *Methods of Critical Discourse Analysis*. Eds. R. Wodak, M. Meyer. London, 2001. Pp. 71–72.
- <sup>23</sup> Skat.: Kruks S. Political discourse in Latvia: from propaganda to marketing. *Humanities and Social Sciences. Latvia*. 2002. No 1. Pp. 47–70; Liepiņa I. Mīts par Latvijas sakārtošanu. Tradicionālisms pirmsvēlēšanu kampaņu politiskajā diskursā. *Agora*. 2004. Nr. 1.
- <sup>24</sup> Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 2001. P. 115.



*Sergei Kruks*

DILEMMA OF REPRESENTATION  
OF CONTINUITY AND CHANGE:  
INTERDISCURSIVITY OF THE PAST AND  
THE PRESENT

Summary

Representation of the continuity of collective identity is based upon traditional signs, which secure connection to the past. Tradition is a handy resource of semiotic material shared by a collective. However tradition is also dysfunctional, because an interpretation of the variable, presented in the symbolic forms of the past, cripples the reality perceived by individual here and now. Discursive institution representing itself as a treasurer and interpreter of tradition may acquire excessive power threatening equal communication. This article analyses positive and negative effects created by usage of traditional semiotic material in public discourse.

*Baiba Bela-Krūmiņa***KĀZU TRADĪCIJU INTERPRETĀCIJAS  
DZĪVESSTĀSTOS****Pētījuma lauks – kāzu tradīcijas dzīvesstāstos**

Kāzas ir viens no tā sauktajiem sākuma notikumiem cilvēka dzīvē. Tas ir sākums būtiski citai atbildībai pret sevi un citiem, būtiski citai ikdienas dzīves kārtībai. Tas ir nozīmīgs notikums gan personiskajā dzīvē, gan plašākai cilvēku grupai, piemēram, dzimtai. Laukos kāzas ir nozīmīgs notikums arī visiem ciema vai pat pagasta iedzīvotājiem – gan tiem, kas paši tajās piedalās, gan tiem, kas par tām runā un vēro no malas. Turklāt kāzas nereti ir viens no ritualizētajiem notikumiem cilvēka dzīvē, kurā tradīcijām un to pārzināšanai ir ļoti liela nozīme.

Šajā rakstā tiks piedāvāts skats uz kāzu tradīcijām Latvijā no mutvārdu vēstures perspektīvas. Faktiski šī ir studija, kas tapusi zinātniskas ziņkāres rezultātā. Uzklusot dzīvesstāstus Nacionālā mutvārdu vēstures (turpmāk tekstā – NMV – *B.B.-K.*) projekta rīkotajās dzīvesstāstu vākšanas ekspedīcijās, manu uzmanību piesaistīja stāsti par kāzām – tie bija raibi un fragmentāri, tomēr spilgti raksturoja cilvēku dzīvi un tradīcijas konkrētā laikmetā, konkrētā novadā. 90. gadu nogalē Latgalē uzklusītajos stāstos mani ieinteresēja stāstītāju akcentētā tradicionālo kāzu saglabāšanās un dzīvotspēja. Savukārt 2002. gadā Kurzemē intervēju stāstītāju, kuras vērtējumā mūsdienās ir daudz interesantākas kāzas, nekā svinētas viņas jaunībā. Tas mani ļoti pārsteidza. Senāku laiku tradīcijas un jaunāku laiku ieražas bija vērojamas abos kultūrvēsturiskajos novados ierakstītajos dzīvesstāstos. Seno tradīciju un jaunveidoto rituālu paradoksālā kopdzīve izaiicināja izlūkot to rūpīgāk. Dzīvesstāsti vedināja pievērst uzmanību laika gaitā mainīgajiem tradīcijas aspektiem – ko nākošā paaudze pārņem no iepriekšējās un integrē savā dzīves praksē, kas tiek atmests, kas – jaunizveidots.

Vispirms ir nepieciešams īsi iezīmēt pētījuma kontekstu: raksturot mutvārdu vēsturi kā pētījuma metodi un dzīvesstāstus kā pētījuma avotu. Ar mutvārdu vēstures metodi (sauktu arī par *dzīvesstāsta metodi*, *biogrāfisko metodi*) pēta sakarības starp cilvēka dzīves vēsturi un viņa sabiedrības vēsturi. Šī metode ir noderīga arī ilglaicīgu sociālo un kultūras procesu izpētē. Dzīvesstāstos vēstures un kultūras telpa atklājas caur stāstījumiem par personiski nozīmīgiem notikumiem.

NMV dzīvesstāstu kolekcijā atrodas Latvijas iedzīvotāju vecākās paaudzes pieredzes stāsti, kas ietver ziņas par visai plašu nesenās vēstures laika periodu – no 20. gadsimta sākuma līdz mūsdienām. Sākot no pirmajām bērnības atmiņām, stāstījumi vēsta par ganu gaitām un piedzīvojumiem skolā, par darba dzīvi un par attiecībām starp cilvēkiem, tie bieži noslēdzas ar tagadnes nozīmīgākajiem notikumiem. Iemilēšanās, attiecību veidošanās, kāzas, bērnu piedzimšana, attiecības ar laulāto draugu – tās ir ļoti privātas tēmas, par kurām vecākās paaudzes cilvēki ne vienmēr uzskata par pieņemamu runāt izvērsti. Jāuzsver, ka pieredzes stāsti ir īpatnējs pētījumu avots, jo stāstīšanas brīdi un notikumus, par kuriem ir stāsts, šķir laika distance. Cilvēks vairāk aizmirst, nekā atceras, tādēļ notikumu detaļas atmiņā bieži vien ir pabalējušas vai izgaisušas, saglabājot pamatā spilgtākos pārdzīvojumus un notikumu epizodes. Turklāt dzīvesstāsts top dialogā starp diviem cilvēkiem – stāstītāju un klausītāju. Tādēļ stāstījumā ietvertu notikumu loku lielā mērā nosaka konkrētās sarunas īpatnības.

Lai iegūtu kādu skaidrību par tradīciju un jaunrades attiecībām kāzu norisē, sīkāk aplūkoju apmēram 25 dzīvesstāstus. Pētījumā tika izmantoti dzīvesstāsti, kuros kāzas tika minētas kā viens no dzīves notikumiem, tas nebija galvenais jautājums biogrāfiskajā intervijā. Tomēr jau šī ierobežotā un nepilnīgā informācija radija dimensionālu un intriģējošu kāzu tēlu. Dzīvesstāstos atrodamās ziņas par kāzām un to norisi daudzos gadījumos ietver aprakstus gan par stāstītāju kāzām, gan viņu bērnu un dažkārt arī par vecāku vai par mazbērnu kāzām.

Kāzu aprakstos ir vērojamas gan līdzīgas iezīmes, gan ļoti individuālas un personiskas atšķirības. Turklāt var izdalīt vismaz divu veidu

līdzīgās iezīmes. Pirmkārt, dzīvesstāstos atklājas līdzības un atšķirības kāzu aprakstos, kas ir saistītas ar vēsturiskā perioda īpatnībām. Piemēram, kāzas starpkaru laikā, kāzas kara laikā, kāzas padomju laika pirmajā desmitgadē, kāzas vēlākajā padomju laikā, kā arī kāzas pēc Latvijas neatkarības atgūšanas – šajos aprakstos ir īpatnības, kas ir novērojamas visā Latvijā. Vai arī cits piemērs – atšķirības kāzu norisē pilsētā un laukos, starp bagātajiem un trūcīgajiem. Tās ir saistītas gan ar ekonomisko un politisko situāciju valstī, gan ar pārmaiņām kultūrā. Otrkārt, dažādos Latvijas novados ierakstītie stāsti atsedza līdzīgo novada robežās, kas ir saistīts ar lokālām tradīcijām. Mainīgais un daudzveidīgais kāzu tradīciju aprakstos rāda gan kultūras situāciju – kā kopīgo kultūras mantojumu un tagadnes kultūras resursus cilvēki pielāgo savu svētku rīkošanā, gan sociālo situāciju – kā sociālais konteksts iespaido to vai citu pagātnes ieražu uzturēšanu, atdzīvināšanu un jaunu ieražu veidošanos.

### Tradīcijas – konceptuāls skatījums

Pirms pievērsos kāzu tradīciju interpretācijām dzīvesstāstos, ir nepieciešams aplūkot, kas ir tradīcija. Jēdziens „tradīcija” ir veidojies no latīņu *traditio* – ‘nodošana tālāk’. Saskaņā ar sociālantropologa Paskāla Boijera teoriju, tradīcija ir „*tādu mijattiecību tips, kas rodas no noteiktu komunikatīvu notikumu atkārtošanas*” un tādējādi ir būtiska sociālās darbības forma.<sup>1</sup> Saskaņā ar Boijera koncepciju, rīcība var tikt uzlūkota par tradicionālu, ja tā ietver nozīmīgas iezīmes, kas tiek atkārtotas katrā līdzīgā notikumā. Turklāt atmiņa par līdzīgiem iepriekšējiem notikumiem ir tas standarts, ar kuru tiek salīdzināts pašreizējais notikums.<sup>2</sup> Tradīcijas palīdz organizēt dzīvi, saistot individu ar lielāku grupu, kas organizē dzīvi līdzīgā veidā. Tradīcijas un rituālās darbības stiprina individu sociālās saites, simbolizē grupas pamatvērtības un uztur spēkā sociālo struktūru.<sup>3</sup> Meklēju pēc tradīcijas definīcijas arī zinātniskajā literatūrā Latvijā. 20. gs. pirmajā pusē rakstošie autori lieto galvenokārt jēdzienu „paražas”. Piemēram, K. Straubergs norāda, ka tautas paražas ir grūti definēt, tās „*saista un noteic tradīcija*”, bet neko nepaskaidro, kas ir tradīcija. Tomēr pētnieks dod ne tikai tautoloģisku, bet arī precīzāku paražu



definīciju: „Tās ir kopīgas lielākam cilvēku daudzumam, dzimtai, novadam, pat tautai, ar rituālu saistību, vairumā bāzējas uz [...] ticējumiem un izpaužas darbībā.”<sup>4</sup> Strauberga sniegtā paražu definīcija ir līdzīga mūsdienu antropologu tradīcijas definīcijai, ciktāl tiek uzsvērtā tradīcijas un darbības saistība.

Analizējot kādu jautājumu cilvēku stāstījumos, liela vērība jāpiegriež tam, kādus vārdus lieto stāstītāji, kad viņi runā par tradicionālajām darbībām kāzās. Apraksta valoda labi parāda sabiedrībā notiekošās pārmaiņas, jo pārmaiņas leksikā signalizē par jaunu sociālo praksi parādīšanos un jauniem kultūras modeļiem. Dzīvesstāstu autori nelietoja vārdu „paražas”, arī vārdu „tradīcijas” lietoja reti, un galvenokārt tas tika izmantots, atbildot uz intervētāju jautājumiem ar intervētāja leksiku. Tradicionālās darbības, piemēram, kāpostu zagšana, biežāk tika raksturotas ar vārdiem – „tā jau ir pieņemts” (NMV 1951<sup>5</sup>) vai līdzīgi. Dažkārt stāstītāji gan Latgalē, gan Kurzemē lietoja vārdu „mode”. Mūsdienīgais vārds tiek lietots, gan aprakstot tradicionālā kultūras mantojuma laikmetīgās interpretācijas, gan attiecinot to uz senām tradicionālām praksēm. Piemēram, jaunajai sievai mičošana „tagad jau vairāk ir modē, ka uzliek aubīti” (NMV 1894) vai arī „Visi, kas aiz galda sēdēja, dabūja pa dziesmai. Tāda bija mode” (NMV 1964). Šis vārds tiek lietots arī, raksturojot mūsdienīgas tendences kāzu svinībās. Piemēram, tagad modē ir rīkot kāzu svinības uz kuģa vai pilis u. tml. Vienā gadījumā tiek lietots cits, arī mūsdienām raksturīgs apzīmējums „senču mantojums” (NMV 1984). Tas nozīmē, ka intervētie cilvēki izprot tradīcijas gan kā no iepriekšējām paaudzēm pārmantotu praksi (*tradīcija, senču mantojums, vecu tantiņu ticējumi, tagad jau kāzās notiek viss pilnīgi tāpat kā agrāk*), gan kā konkrētajā laika brīdī plaši izplatītu praksi (*mode, tā ir pieņemts*).

### Kāzas Latgalē

Uz jautājumu, kā svin kāzas Latgalē, visbiežāk tiek atbildēts, ka Latgalē taista ļoti labas un lustīgas kāzas. Un daži piebilst, ka viss notiek tāpat kā agrāk (NMV 531). To atzīmē arī tie, kam šādi jautājumi netiek uzdoti. Bet ko tas nozīmē – labas un lustīgas kāzas, kuras notiek tāpat kā agrāk?

Rakstītos avotos par kāzu tradīcijām tiek nodalīts precību un derību posms no kāzām jeb vedībām. Dažos dzīvesstāstos tiek stāstīts par iepazīšanās posmu un attiecību veidošanos pirms laulībām, tomēr nevienā gadījumā nenācās sastapties ar tik ritualizētiem derību aprakstiem, kādi atrodami rakstītajos avotos. Tomēr atsaucies uz šo laiku ir atrodamas. Piemēram, stāstītāja Vārkavā atzīmēja, ka viņas laikā jaunieši jau paši atraduši viens otru, bet viņas vecāku laikā vēl bijis, ka *sasvōtō* pusi ar čaklu vai bagātu meitu, un iepazīšanās seko vēlāk (NMV 1957).

Arī gatavošanās kāzām ir nozīmīgs posms, piemēram, pūra gatavošana, kāzu apģērba gādāšana, līgavas rūdināšana, par ko tiek stāstīts dzīvesstāstos. Piemēram, intervētajos izraisa izbrīnu citur Latvijā nepazīstamā tradīcija, ko apraksta arī H. Tihovskis, ka laulības drēbju kārtu līgavai – kleitu, arī kurpes, plīvuru un gredzenu, iegādājas līgavainis<sup>6</sup> (NMV 1964, NMV 2034). Tāpat ir vēl sastopamas stāstīšanas, kuras tikušas raudinātas pirms kāzām un no sirds raudājušas, arī atvadoties no tēva un mātes (NMV 533).

Galvenais notikums ir laulāšana un kāzu mielasts, kas tiek aprakstīts visvairāk. Tiek minētas gan īsās, gan garās kāzas. Īsās kāzas nozīmē, ka brūtgāns (cinis) ierodas brūtes (meitas, jaunavas) mājā sestdienas vakarā, tad svētdien kopā dodas uz baznīcu un tad uz kāzu svinībām brūtgāna mājā (Izvaltā, NMV 531). Garās kāzas nozīmē, ka tās tiek svinētas „*uz diviem galiem*” – līgava un līgavainis dodas uz baznīcu katrs no savām mājām, tad „*līgavas galā nodzer sutkas, tad pārceļas pie tā līgavaiņa, tur sutkas nodzer*” (Vārkava, NMV 1964). Turklāt vairākos stāstos tiek atzīmēts, ka, lai arī mūsdienās tikpat kā netiek svinētas kāzas „*uz diviem galiem*”, tomēr tradīcija svinēt kāzas trīs dienas visumā tiek saglabāta (piemēram, NMV 531).

Līdzīgi kā rakstītos avotos, arī mutvārdu stāstījumos tiek minētas sekojošas kāzu norises daļas: līgavas izvadīšana, došanās uz baznīcu, laulāšana, goda vārti, līgavas izpirkšana, mielasts, apdziedāšanās, dancošana, mičošana, velšu dališana jeb apdāvināšana. Rakstītajos avotos katrā atsevišķā daļā aplūkota vesela virkne veicamu darbību, paražu un ticējumu, kā arī guldīšana un modināšana tiek aprakstītas kā nozīmīgas kāzu rituālās daļas.<sup>7</sup> Būtiskākā atšķirība starp

H. Tihovska aprakstīto kāzu norisi Latgalē un dzīvesstāstos rodamām stāstiem par kāzām 30. gados ir tā, ka liela daļa stāstītāju minēto tradīciju ir vienkāršākas un daudzas darbības atmiņu stāstījumos netiek aprakstītas kā rituāli nozīmīgas, piemēram, pūra aizvešana uz vīra mājām pat netiek pieminēta arī tad, ja tiek runāts par pūra gatavošanu (NMV 533). Tāpat arī dzīvesstāstos guldīšana un modināšana paliek ārpus sarunas. Iespējams, tās ir pārāk privātas tēmas, lai par tām runātu ar svešu cilvēku, ja par to netiek jautāts īpaši.

Dzīvesstāstos tiek aprakstīti dažādi ticējumi, kas jāievēro kāzās. Jāieliek nauda kurpē, lai būtu bagāta dzīve (Vārkava, NMV 1964, NMV 2034). Ja sieva grib valdīt pār vīru, vajag viņam baznīcā drusku uz kājas uzmit (Vārkava, NMV 1964). Stāstītāji gan piebilst, ka teikts jau ir, ka tā jādara, bet tajā brīdī aizmirsuši to izdarīt. Vienīgais ticējums, kurš ticis ievērots praksē – no sētas izejot, maizes gabaliņam jābūt klāt, lai dzīvē būtu pārticība (NMV 2034). Tomēr dzīvesstāstos minēto ticējumu ir mazāk, nekā varētu gaidīt, ja salīdzina ar milzīgo ticējumu klāstu, ko var atrast rakstītajos avotos, piemēram, K. Strauberga pētījumā.<sup>8</sup> Tas liek izvirzīt divas hipotēzes. Pirmā – rakstos atrodamais lielais ticējumu klāsts ir veidojies, apkopojot atsevišķus ticējumus no liela skaita cilvēku un vietu, un ir apšaubāms, ka kāzās jebkad ir pieņemti tik liels skaits tradicionālo prakšu, kas izriet no ticējumiem. Otrā – 20. gadsimta gaitā ticējumi arvien vairāk tiek asociēti ar „vecu ļaužu māņiem” un pamazām izzūd kā no ikdienas dzīves, tā no kāzu prakses.

### Kāzas Kurzemē

Aplūkoju kāzu tradīcijas Alsungā un Gudeniekos ierakstītos dzīvesstāstos, kur tika minētas šādas kāzu ieražas: pūra gatavošana, došanās uz baznīcu, mielasts (tradicionālie ēdieni un dzērieni), apdziedāšanās, mičošana, apdāvināšana, dancošana, atkāzas.

Ierakstītajos dzīvesstāstos visvairāk sastopami un arī visizvērtējamākie ir stāstījumi par apdziedāšanos. Proti, labas dziedātājas ir augstu vērtētas visos laikos un visbiežāk uz kāzām ir tikušas aicinātas speciāli, jo labas kāzas bez labas apdziedāšanās suitas nav iedomājamas. Tiesa, vēl 20. gadsimta 20. un 30. gados apdziedāšanās bieži vien radās

kā improvizācija no kāzu dalībnieku vidus, ko sākušas saimnieces un galda meitas, apdziedot kāzu viesus. Gadījumos, kad dziedātājas tika aicinātas īpaši, var redzēt, ka apdziedāšanās netiek uzlūkota kā tāda ieraža, ko varētu veikt ikviens kāzu viesis. Lai arī kāzu viesi ir pazīstami ar šo tradīciju, šķiet, ka kāzu rīkotāji vēlas būt droši, ka apdziedāšanās izdosies labi – saskaņā ar vietējiem priekšstatiem un prasībām par labu apdziedāšanos. Tradīcijas laba pārzināšana un dotības šajā jomā ir bijušas izšķiroši svarīgas visos laikos. Kaut arī apdziedāšanās ir viena no vislabāk uzturētajām un tālāk nodotajām tradīcijām, arī to ir skārusi mūsdienu dzīvei raksturīgā formalizācija un lokālo robežu pārkāpšana – mūsdienās tradīciju zinātājas ir apvienojušās ansambļos un kāzās tiek aicinātas visbiežāk kā ansambļis, ne tikai kā atsevišķas novadā labi pazīstamas dziedātājas.

Kā citas joprojām koptas kāzu tradīcijas visbiežāk tiek minētas mičošana un apdāvināšanās, tomēr arī tās mūsdienās tiek pārveidotas atbilstoši lietotāju izpratnei un tagadnes situācijai. Piemēram, ja agrāk galvenā apdāvinātāja bija jaunā sieva, kura apdāvināja vīramāti, vīra radus, kāzu saimnieces, alus vīru, meitas un puišus, kas apkalpo pie galda, muzikantus (NMV 1902), tad šobrīd situācija ir mainījusies: *„Agrāk jau gan ir bijis tā, ka... ka apdāvina tikai vīra vecākus – māti neapdāvina, savus radus neapdāvina. Bet nu to mēs tā esam druscītiņ pabīdījuši to ieražu malā un galu galā visi ir pelnījuši kaut ko par tām pūlēm, ka tādas kāzas vispār ir. Tā kā tiek visi apdāvināti.”* (NMV 1894)

Cits piemērs ir kāzu ēdieni. Tie parāda ne tikai mainīgo un palielošo, bet arī sociālā un ekonomiskā konteksta ciešo sasaisti ar ieražu formu. Vairāki stāstītāji apgalvo, ka tik grezni galdi, kādi tiek klāti mūsdienās, agrākiem laikiem nav raksturīgi:

*„Tad jau tādas kāzas netaisīja, tad jau ne tādi ēdieni, ne kas, tad jau vienkārši kāpostu zupu izvārīja vai skābeņu zupu, vai grūbu zupu un tādas lietas. Tad jau tādas dzīres nebij. Tagad jau arī netaisa, krievu laikā, tad varēja iztaisīt, tagad jau arī švakrī. Nu tagad jau ar sāk, ir ar dzīvo mūziku. [..] Iztaisīt varēja, lopi bij, paturēja pāris cūkas speciāli priekš tam un lielo goteli ar. Vienreiz mūs apzaga, viena dulla paņēma kādas pāris ciskas. Pietika ko ēst. Un tad jau brūvēja alu, miežu aliņu.”*



„Tagad netaisāt?”

„Tagad jau nē, tagad jau to pirkto, tagad jau visādi dzērieni. Tad jau taisīja to ņergu ar, nekāda vaina nav. Tā kā konjaks, veikalā nopērk tādu konjaku, to nemaz nevar iedzert. Paši iesēja miežus. Muciņas ar alu bija, bet mucīņas jau nu ir pazudušas, speciāli alus mucīņas likām uztaisīt. Tur jau vajag daudz traukus, kur taisa alu, un daudz mucīņas.”

„Maizi paši cepāt?”

„Maizi paši cepām, plātsmaizi. Skābmaizi ar cepa. Pa 15 kukuļiem. Rupjmaizi un baltmaizi, baltmaizi nopirka gareno, bet smalkmaizītes, speķa pīrāgus. Speciāli saimniece un galda meitas piecas, sešas, un traukus, kas mazgā. Liela padarīšana.” (NMV 1902)

Ēdieni un dzērieni, kuri atrodami uz laba kāzu galda, laika gaitā ir mainījušies. Kā neiztrūkstošs un nozīmīgs mūsdienu kāzu elements tiek minētas kūkas un tortes. Krīzes un uzlabojumi ekonomiskajā labklājībā uzreiz jūtami atsaucas uz kāzu galda saturu. Tomēr, šķiet, ka visos laikos kāzu mielasts ir pildījis būtisku un nemainīgu sociālu funkciju, sniedzot iespēju publiski demonstrēt jaunā pāra vecāku labklājību un turību, tādā veidā parādot savu vietu lokālās sabiedrības varas un ietekmīguma struktūrā un simboliskā veidā šo vietu nodot tālāk jaunajai ģimenei.

### Tradīcijas un jaunrade kāzās

Ne tikai mutvārdu folklorā, bet arī tradicionālās darbības ir pakļautas pārmaiņām, jo nekas nenotiek vēsturiskā vai kultūras vakuumā. Kaut gan tradīcijās pastāv konservatīvisma elements un tās ir sava veida stāsts par to, kā cilvēkam jārikojas noteiktos dzīves momentos, tomēr tās nav nemainīgas. Taču paradokss ir tas, ka, ja notikuma saturs un forma mainās, tas nenozīmē, ka notikums nav tradicionāls. Un otrādi – fakts, ka notikums ir tradicionāls, nenozīmē, ka tas satur tās pašas reprezentācijas un tāpat iedarbojas uz nākošo paaudzi.<sup>9</sup> Latviešu dzīvesstāstos var redzēt vairākas norises, kam pamatu sniedz senās tradīcijas, kas tiek koptas arī mūsdienās. Ir būtiski, ka senā tradīcija piedāvā šo notikumu ritualizēt, bet izpildītāji to veic ar radošu un mūsdienu izdomu.

Lai parādītu, kā ir saistīta jaunrade un tradīcijas, gribu piedāvāt ieskatu trīs piemēros: pirmkārt, mičošanas rituāla mūsdienīgā interpretācijā Kurzemē; otrkārt, radošā kāzinieku sagaidīšanā, atgriežoties no „puīša gala”, Latgalē; treškārt, apdziedāšanās rituālos kā Latgalē, tā Kurzemē.

Mičošana ir viena no tām tradīcijām, kura plaši tiek praktizēta arī mūsdienu kāzās. Tomēr arī mičošanas vieta un loma kāzu rituālā ir mainījusies. Piemēram, Alsungā saskaņā ar senām ieražām mičošana notiek kāzu otrā dienā, bet mūsdienās tā notiek kāzu pirmās dienas vakarā. Visnotaļ sarežģīto suitu sievas galvas rotu ir nomainījis lakats vai aube, turklāt veids, kādā tiek uzsiets lakats, liecina par radošu pieeju: „*Mums jau te ir modē, kad sien lakatus viena krustmāte, otra krustmāte un vīramāte reizēm varbūt pat uzsiēn. Nu... nu tā... Sasien tos lakatus tā, vienu uz otru vīrsū – ļoti skaisti izskatās. Bet nu tagad jau gan vairāk ir modē, ka tur... tur uzliek aubīti.*” (NMV 1894)

Mičošanas rituālā vērojamas arī citas laika rituma un lietotāju priekšstatu diktētas korekcijas: „*Tagad interesanti bija. Tad precējās viens pāris, rīdiniēki, un viņi... Ļoti modernas tās kāzas. Brauca pa Daugavu ar kuģi un brauca pa Bullupi, un tad Vakarbullos izkāpa laukā, un pie ugunskura tur bija jāsagaida suitenēm, un tad bija... Bet viņi gribēja arī mičošanu. Viņi gribēja mičošanu. Bet tas bija pulksteņis kādi 10 vakarā, un pie tā ugunskura. Un es saku: „Nu tad dabonam tur divus krēslus, un mēs ar svecēm visi iesim apkārt, jūs nomičosim. Un tad tikai parūpējaties, lai tā sieviņa pēc tam...” Viņa gribēja arī plīvuru. „Un lai tā sieva nepaliek ar plīku galvu.” To viņi bija sarūpējuši, lakatiņu, un kopā iznāca ļoti jauki un sirsnīgi.*” (NMV 1894)

Kā uzsver Alsungas suitu sievu vadītāja Ilga Leimane, pati būtiskākā ir mičošanas rituāla simboliskā nozīme – lai līgava tiktu ievesta sievas kārtā, tādēļ uz laikmetīgām interpretācijām jāraugās elastīgi.

Citu piemēru tradīcijas un jaunrades veiksmīgai kopā pastāvēšanai var redzēt Latgalē. Kad kāzas tiek svinētas „uz diviem galiem”, tad pienāk brīdis, kad kāzinieki atgriežas mājās, un tad viņus var sagaidīt dažādi. Vārkavā stāstīja šādu gadījumu: „*Tikko sāku iet palīgos, mums te kaimiņos bij kāzas, bij uz diviem galiem, un tad tā Bronslavas kundze bij uztaisījusi tādu... tā kā agrāk sagaidīja tos savējos atpakaļ. No bietēm bij izgrieztas blodiņas tādas, tad no burkāniem*

*tādas mazas čarkiņas vai glāzītes. Tad tādā lielā bļodā kauli, nu no galvas gaļas savārti kauli. Jo viņi – ko ta viņi aizskrēja, ka ta meklēja, nu viņus i sagaidīja tādus. A galds bija aplāts ar lupatniku, tas ir lupatu deķis austais. Latgalē tā pie istabas sagaidīja tos atpakaļ atbraucējus.”* (NMV 2034)

Protams, no konkrētās epizodes ir grūti spriest, vai šādi klāts galds ir saimnieces radošā un individuālā izdoma, vai tā ir laikmetīga prakse, un ideja ir noskatīta citur. Tomēr ir jāšaubās, vai tā būtu sena tradīcija gatavot simboliskus traukus no dārzeņiem. Nozīmīgs ir fakts, ka atpakaļbraucējus no kāzām sagaidīt kādā īpašā veidā ir sena tradīcija, kuru var radoši apspēlēt.

Apdziedāšanās, ko gribētu aplūkot kā trešo tradīcijas un jaunrades veiksmīgas kopdzīves piemēru, ir sena un Latvijā plaši izplatīta kāzu paraža. Katrā novadā tā notikusi atšķirīgi, ar savām lokālām tradīcijām un meldijām. Piemēram, apdziedāšanās suitu sievu izpildījumā noteikti ir dzirdēta visā Latvijā. Tomēr, lai kurā Latvijas novadā tā notiktu, dziedātājas uzsver radošā momenta neaizvietojamu nozīmi – apdziedāšana ir radošs process, un labai dziedātājai vārdi rodas atbilstoši situācijai. Tradīcija un jaunrade iet roku rokā. Turklāt bieži vien ar jaunradi vislabāk veicas tiem, kuri vislabāk pārvalda tradīcijas – laba tradīciju un mutvārdu folkloras pārzināšana veido pamatu radošām improvizācijām. Piemēram, apdziedāšanās dziesmās lietoto valodas formulu un tēmu pārzināšana noteikti palīdz radīt situācijai atbilstošu tekstu. Proti, no mammas vai citām teicējām pārmantotie teksti ir kā valodas formulas, kuras dod labu pamatu radošām improvizācijām atbilstoši konkrētajai situācijai, konkrētajam kāzu viesim: „Nu, viņai jādzied visi tie pantiņi, ko viņi ir uzrakstījis. Izskatās, kad ir izdziedāts, ka viņa nav nodziedājusi nevienu to pantiņu, ko viņa uzrakstīja. [..] Viņi neder, un viņa to nevar apdziedāt. Viņa to, ko redz tikai. Kāzās ar, atrod pogu, kaut kur (kādam – B.B.-K.) poga iztrūkus. Viņi uzreiz māk pateikt, kā tā bikšu poga iztrūkus un kur viņš ir bijis tais meitās. Visu tādu viņa māk. To, ko uzraksta, to viņa nevar atcerēties, tikai to, ko ar aci redz. Un tādēļ viņai neviens nav pretinieks, lai viņu varētu kāds apdziedāt.” (NMV 1902)

Bez radošas pieejas var iziet kā jaunajiem puisiem Aizputē, kuri

uz lapas bija sarakstījuši dziesmai vārdus, lai apdziedātu suitu sievas. Protams, ne jau viņiem palika pēdējais vārds:

*„Zinu, zinu jūs, puisīši,  
Kāda jūsu gudrība:  
Visa jūsu gudrība  
Uz papīra pierakstīta.  
Pazudis papīritis,  
Pazudis gudrība.”*  
(Rozālija Rudzīte NMV 1907)

Teicējas Latgalē arī uzsvēra nepieciešamību būt vērīgām un dziedāt, izejot no situācijas (NMV 2034). Dažreiz tas nozīmē pārgrozīt tekstu, dažreiz – „atlasīt” tradicionālos tekstus atbilstoši situācijai un konkrētajam kāzu viesim.

### Jaunradītās tradīcijas

Šajā rakstā es iezīmēju tradīciju un jaunrades bagātinošās attiecības, galvenokārt skatot pārmaiņas un jaunradi seno kāzu tradīciju pārņemšanā un uzturēšanā mūsdienās. Tomēr dzīvesstāstos atklājās arī cita veida attiecības starp tradīcijām un jaunradi, ko var apzīmēt kā jaunradītās tradīcijas. Kaut gan šī jautājuma izpētei bija nepieciešams vēl papildus materiāls, tomēr tas iezīmējās kā pietiekami būtisks un perspektīvs, skatot kāzu tradīcijas Latvijā, kā arī attiecībā uz tradīcijas un jaunrades saistību.

Ar jaunradītajām tradīcijām apzīmēju rīcības prakses, kas patlaban vai kādā konkrētā laika posmā ir bijušas plaši koptas un atkārtotas, tomēr tās nevar tikt saistītas ar senākām latviešu tautas tradīcijām. Piemēram, ir vesela rinda padomju periodā izkoptas prakses kāzu tradīcijās un svinību norisē. Kā tipiskas padomju kāzu tradīcijas tiek atzīmēti goda raksti un medaļas kāzu viesiem, kuri atzīti par labākajiem dažādās izdarībās (NMV 1894). Tāpat ir vesela virkne atjautīgu uzdevumu, kuri jāveic jaunajam pārim kopā vai atsevišķi un kuru nolūks ir pārbaudīt jauno sagatavotību ģimenes dzīvei, kā arī palīdzēt sadalīt kopīgos pienākumus. Piemēram, zāgēt malku,



kost ābolā, mazgāt lelli, slēgt atslēgas, sievai – gatavot pankūku mīklu, vīram – izgatavot koka rāmīti u. tml. Stāstot par kāzām pavisam nesenā pagātnē, kāzu aprakstos dominē tādi vārdi kā *smuki, interesanti, oriģināli* u. c. Arī pēdējo gadu prese un kāzām veltītie izdevumi piedāvā interesantu un mūsdienu tradīcijām bagātu izpētes materiālu, piemēram, intervijās, tematiskās lapās, dzeltenajā presē, speciālos žurnālu pielikumos. Ir izdota arī Dž. Anastasio „Lielā kāzu grāmata” (2000), kurā ir ievietota atsevišķa nodaļa par kāzu norisi mūsdienu Latvijā. Tā ir interesanta rokasgrāmata tiem, kas gatavojas kāzām vai to rīkošanai, tomēr teksts par situāciju Latvijā ir pavisam virspusējs.

### Secinājumi

Analizējot dažādos kāzu aprakstus, varēja labi redzēt, ka cilvēki diezgan brīvi rīkojas ar kultūras tradīcijām un cilvēku grupas, kuras ir iesaistītas tradicionālās darbībās, nenodod no paaudzes uz paaudzi tās pašas interakcijas formas. Drīzāk tradīcijas piedāvā modeli, ko var īstenot, bet var arī apiet. Dzīvesstāstos varēja redzēt, ka kāzās veicamo darbību rituālo raksturu nomaina darbība kā atrakcija, uzvedums, priekšnesums. Mainoties attiecībām starp cilvēkiem, ekonomiskai situācijai, kultūras un politiskajai telpai, mainās arī tradīcijas un to izpildījums. Mūsdienās tiek joprojām koptas tās tradicionālās prakses, kuras ir iespējams piepildīt ar šodienas cilvēkiem svarīgu nozīmi. Kaut gan pūra rituālo vešanu uz jaunajām mājām pamazām nomaina laulības līguma rituālā slēgšana, ir pietiekoši daudz tradicionālas un senas prakses, kuras tiek veiksmīgi izspēlētas un pielāgotas arī mūsdienu dzīves, attiecību un kultūras īpatnībām – kā apdziedāšanās, mičošana un Latvijā tik būtiskā nepieciešamība pēc kārtīga mielasta un dejām.

### ATSAUCES

<sup>1</sup> Boyer P. *Tradition as Truth and Communication*. GB: Cambridge University Press, 1990.

<sup>2</sup> Turpat, 9. lpp.

<sup>3</sup> Frykman J., Löfgren O. The study of Swedish customs and habits. *Force of Habit. Exploring*

- everyday culture*. Frykman Jonas and Löfgren Orvar (eds.). Sweden: Lund University Press, 1996. Pp. 5.–21.
- <sup>4</sup> Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. R.: Latvju grāmata, 1944. 5. lpp.
- <sup>5</sup> Biogrāfiskās intervijas kārtas numurs NMV dzīvesstāstu kolekcijā
- <sup>6</sup> Tihovskis H. *Kāzu paražas Latgalē*. R., 1993. 50. lpp.
- <sup>7</sup> Tihovskis H. *Kāzu paražas Latgalē*.; Klepers J. Vēdības. Sak. Auns O. *Latviešu tautas dzīvesziņa*. R., 1991. 3. sēj. 54.–94. lpp.
- <sup>8</sup> Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*..
- <sup>9</sup> Boyer P. *Tradition as Truth and Communication*..

## LITERATŪRA

- Bauman R. The Field Study of Folklore in Context. *Handbook of American Folklore*. Dorson R.M. (ed.). USA: Indiana University Press, 1983. Pp. 362–368.
- Gāle-Kārpentere I. Mutvārdu intervija: teorija un prakse. *Spogulis*. Sast. M. Zirņīte. R.: LU FSI & NMV, 2001. 162–178. lpp.
- Kirshenblat-Gimbelt B. Authoring Lives. *Journal of Folklore Research*. Vol. 26. Nr. 2. 1989. Pp. 123.–149.
- Meijerhofa B. Ko jūs no mums īsti gribat. *Kentaurs XXI*. Nr. 27. 2002. 98.–126. lpp.
- Miller L.R. *Researching Life Stories and Family Histories*. GB: SAGE Publications, 2000.

*Baiba Bela-Krūmiņa*

## INTERPRETATION OF WEDDING TRADITIONS IN LIFE STORIES

### Summary

The changing social, political and cultural situation has significantly influenced also such an important event of people's lives as wedding. Studies of life stories show that Latvian wedding traditions are being practiced also in modern times, however, they have not remained unchanged – the form and meaning of these traditions have often changed, much has disappeared, but at least as much has been added. Although in the life stories wedding episodes are motley and fragmented, they vividly depict life and traditions in a particular age and area.

*Aivita Putniņa*

## TICĒJUMI PAR SIEVIETĒM POLITIĶĒM LATVIJĀ

Mans vēstījums sāksies ar diviem stāstiem. Pirmā stāsta sākums meklējams kādā agrā vasaras rītā Čiekurkalna tirgū, kurā iegriezos nopirkt kartupeļus. Gāju starp tirgotāju galdiņiem un pukojos, ka tirgus ekonomika Latvijā nedarbojas pavisam acīmredzamu iemeslu dēļ: pārdevēji nepievērsa man uzmanību un pagriezta muguru, kārtējot preci, tā vietā, lai lielā priekā pievērstos pircējam. Rindas beigās noķēru pārdevēju, kura kārtēja preci, pagriezusies ar seju pret eju. Kad palūdzu kartupeļus, pārdevējas seja prieku par pircēju nemanīju, un viņa mierinoši sāka klāstīt, ka es jau arī laikam neesot slikts cilvēks un varbūt nemaz tik slikti šai dienā viņai ar tirgošanos niešot. Ja pirmais pircējs esot vīrietis, tad gan visu dienu labi pērkot.

Otrs stāsts ir par 2004. gada pavasarī Labklājības ministrijas pasūtīto un Sabiedriskās politikas institūta veikto pētījumu par sievietēm pārvaldībā.<sup>1</sup> Tajā tika aptaujāti 64 pārvaldībā strādājoši cilvēki. Vienā no intervijām kāda sieviete, X partijas ierindas biedre, stāstīja par savu kandidēšanu pašvaldības vēlēšanās. Viņa piedalījusies arī vēlēšanu komisijā, kuras dalībnieki apstaigājuši vēlētajus mājās. Vienā no mājām kādā vecā sievā viņa atpazinusi savas vecmāmiņas draudzeni, kura no ģimenes kontaktu loka bija pagaisusi kopš vecmāmiņas nāves. Kandidāte aizturētu elpu skatījusies, ka tiek izvēlēts tieši viņas partijas saraksts un vecā sieva uzmanīgi to pēta, vilkdama līdz ar pildspalvu un enerģiski velkot krustiņus vīriešiem politiķiem saraksta augšgalā. Pēkšņi viņas roka apstājusies pie stāstītājas uzvārda. Kandidāte pamanījusi, ka ir atpazīta, un gaidījusi savu krustiņu. Bet nekā, viņas uzvārdam pretim parādījās treknis mīnuss. Kandidāte ievilkusies dziļāk priekšnama tumsā, lai vecā sieva viņu nepazītu vaigā.

Ja ticējumi, kas ir pirmā stāsta pamatā, ir skaidri un daudzi tos nosauktu par muļķīgu māņticību, tad otrā stāsta ticējumu pamatu



mēģināšu restaurēt no iepriekš minētā pētījuma datiem. Es tos sau-  
cu par ticējumiem divu apsvērumu dēļ. Pirmkārt, ticējumi kā analī-  
tiska kategorija norāda uz dziļāku priekšstatu slāni, salīdzinot ar ste-  
reotipu jēdzienu. Ar stereotipiem saprotam tipveida priekšstatu sis-  
tēmas, ar kurām operējam saiknē ar sociālo pasauli, ticējumi, kuru  
definīcija ir izplūdusi, tomēr norāda uz ticējumu nesto priekšstatu  
dziļumu, sniedzot vertikālu izpratni par jēdzienu. Otrkārt, ticēju-  
miem nav nepieciešama loģiska un racionāla saikne, saistot tajos  
ietvertos jēdzienus. Kā turpmāk pamatošu, ticējumi pēc savas dabas  
var pārkāpt loģikas principus, cēloņu seku skaidrojumā iekļaujot lie-  
totāju konsekventi ievērotas loģikas aplamības.

Tekstā aplūkošu trīs pārvaldībā darbojošos respondentu pieminētas  
tēmas, kuras visas vienoja izklāsta pretrunīgums. Pirmā tēma ir saistīta  
ar katram dzimumam piemītošo spēju darboties politikā. Sievietes ko-  
pumā tika raksturotas pozitīvāk nekā vīrieši, bet viņu piemērotība poli-  
tikai tika vērtēta zemāk nekā vīriešiem. Otrā tēma ir saistīta ar sievietes  
vietu ģimenē un ar ģimenes lomu modeļa izmantošanu politikā. Trešā  
tēma raksturo politiķa tēlu, un abiem dzimumiem tiek izvirzītas dažā-  
das prasības, kuru pretrunīguma dēļ sievietes automātiski tiek izslēgtas  
no tipiskas politiķes tēla kategorijas.

### Profesijai nepieciešamās rakstura iezīmes

Politika kopumā Latvijā tiek atzīta par vīrieša jomu. Politika tēls  
tika saistīts ar īpašībām, no kurām viena ir „būt par vīrieti”. Sekojo-  
šajā citātā autors pamato vīriešu pārkāpumu politikā, kas balstās uz  
dzimuma piederību, bet tiek pamatots ar karjeras veidošanu politi-  
kā: *„Ja vīrietis iet mērķtiecīgi, viņam jau ir uzkrāta pieredze, punkti. Sieviete var ilgi strādāt, viņai ir grūtāk uzkrāt politisko kapitālu, poli-  
tisko vārdu utt. Vīrietis sāk agrāk nodarboties ar politiku vai sabiedris-  
ko darbu. Gan vecuma, gan politiskās pieredzes ziņā. Nevar atnākt ar  
20 kapeikām skuķene un dāvaiķe ievēliet mani. Mēs viņu neievēlēsīm.”*  
(C pašvaldības deputāts)

Lietojot šādu pamatojumu, sieviete pēc definīcijas tiek izslēgta  
no šīs jomas, bet viņas nonākšana politikā kļūst par izņēmumu.  
Protams, liela daļa dalībnieku vienlaikus runāja par līdzsvara

nepieciešamību un bezdzimuma profesionālismu. Taču, līdzko tika jautāts, vai sievietes un vīrieši pārvaldībā un politikā atšķiras, neatradās neviens, kurš izvērsti nespētu radīt atšķirīgus tipiska vīrieša un tipiskas sievietes tēlus.

Otra svarīga iezīme ir sievietes politikēs tipiskā tēla pretrunīgā divdabība, kas ļauj viņai vienā un tai pašā laikā būt piemēroti nepiemērotai politikai. Pirmā joma, kurā sievietes zaudē vīriešiem, ir pati piemērotība politikai. Sievietes, no vienas puses, atšķirībā no vīriešiem ir loģiskākas, atbildīgākas, konstruktīvākas un uzņēmīgākas. Viņas nepieņem nepārdomātus lēmumus un ir piesardzīgākas. No otras puses, sievietes ir mazāk gatavas savai karjerai, ir godīgas un sastop vairāk šķēršļu, jo nepārtraukti jāpierāda sava kā sievietes atbilstība. Vīrieši savukārt esot vairāk koncentrēti uz savu viedokli un nespējot pieņemt kompromisus, skatoties globālāk un vairāk pa virsu, vairāk uzdrošinās un citīgi seko karjeras kāpnēm.

*„Mums nekas nekur nav bijis, ka kaut kur vairākums ir sieviešu. Bet sieviešu piedalīšanās un vismaz kaut kāda balss tomēr griež jebkuras partijas politiku uz kaut kādām sociālām lietām. Vīrieši par to vispār neinteresējas. Vīrieši pārsvarā domā par sevi un savu elektorātu.”* (Sieviete, valsts izpildvaras amatpersona ar pieredzi pārvaldībā, partijas biedre)

Vīrieši ir labāk piemēroti politikai, jo viņiem ir bieža āda, viņi mazāk pievērš uzmanību citu sāpēm, un viņi ir brutāli.

*„Mums pietrūkst šīs vienam otra atbalstīšanas. Izpratnes. Un tu savu panākt vari ar daudz mierīgākām metodēm, paņēmieniem, nevis vienam otru stipri apvainojot. Paskaties, kā pēc plenārsēdes citreiz sāk viens otram uzbrukt. Tas nav taktiski, tā ir izrādīšanās priekš sabiedrības. Bet pēc tam cilvēkiem ir jābūt kopā, jāsatiekas.”* (Saeimas deputāts)

Šis it kā pozitīvās sieviešu iezīmes noteikti atbilstu skaistai politikai, kādu sabiedrība vēlētos, taču tipisko sieviešu politiku piekļūvi politikai, pirmkārt, sargā skarbā dzīves īstenība – politika ir pārāk netīra, lai sievietes tajā iesaistītos.

*„Es negribētu savus jaunības gadus, nervus un enerģiju velīt politikai. Samazgu dēļ es to negribu.”* (Jauna sieviete, politikas studente, fokusa grupu diskusija)

Otrkārt, savas apdomības un godīguma dēļ sievietes „dabiski” atpaliek no vīriešiem: „*Sievietes lēnāk ienāk politikā, bet gudrāk. Vīrieši ieskrien ātri. Bet sieviešu vaina ir tā, ka viņas laiž tos vīriešus pa priekšu.*” (K pašvaldības vadītājs ar ilgstošu pieredzi vadošos amatos)

### Sieviete un ģimene

Otrs iemesls sievietes nepiemērotai piemērotībai politikai ir viņas dzīves sūtība būt par māti. Lielākā daļa respondentu sievietes vietu pamatoja ar fizioloģiju vai Bībeli: „*Man jāsaka – nav tās normālas sievietes, kam ģimene šķērslis karjerā. Ja vada domi, tad mājā neaudzina bērnu. Pārspīlētību neatbalstu. Lai mana sieva būtu augstos amatos. Jo saredzu, ka sieviete ir sieviete. Vai daba, vai Dievs ir radījis divas atšķirīgas būtnes. Tur ir kāda loģika, to nevajag nonivelēt.*” (Vīrietis, pašvaldības amatpersona)

Arī pašas sievietes atbalsta šo tēzi. Tiek uzskatīts, ka politika prasa laiku, kura sievietei nav. Ja vīrietis spēj veltīt ārpus darbalaika stundas politikai, tad sievietei to neļauj darīt ģimene.<sup>2</sup> Tipiski ir priekšstatī, ka sievietes politikā var darboties, ja tām nav ģimenes (vienlaikus stigmatizējot sevi kā „nenormālu” sievieti) vai bērni jau ir izauduši, un pienākumu loks ģimenē kļuvis šaurāks. Vīriešiem ģimenes uzlikti ierobežojumi netiek piedēvēti.

„*Man nav ģimenes. Tās laiks, kad vajadzēja apprecēties, man likās, ka laika vēl diezgan. Līdz 30 gadiem es paliku par vicemēru, man bija tik daudz interesanta, primārais man likās darbs. Es nepratu apstāties. Ja runā par sievieti, tā ir nelaime.*” (B pašvaldības vadītāja)

„*Sievietēm politiķēm jāreķinās ar to, ka būs papildu slodze visam – darbalaikam, brīvajam laikam, ģimenei. [...] Būs daudz papildus pienākumu, jāiet uz pasākumiem, jārunā ar dažādiem cilvēkiem. Līdz ar to visu ģimene paliek daudz tālāk. Ja tu esi biznesā, tev nav daudz laika ģimenei, bet, ja esi politikā, tad laika atliek vēl mazāk.*” (C pilsētas deputāte, uzņēmēja)

Raugoties praktiskajā pieredzē, daudzas respondentes savienoja darbu ar ģimenes dzīvi. Tiesa, visas uzsvēra savu izņēmuma stāvokli, piebilstot, ka viņu vīri nav tipiski vīrieši un labprāt pilda mājas uzdevumus – mazgā traukus, uzkopj māju un pieskata bērnus. Lai arī

izplatības dēļ šīs vienlīdzīgās ģimenes varētu uzskatīt par normu, tomēr veids, kādā tiek runāts par sievietes vietu sabiedrībā, to neļauj darīt. Līdz ar to cilvēki, kas vairs paši neseko tradicionāliem ticējumiem par sievietes lomu ģimenē, turpina par tiem runāt, savu dzīvi formulējot kā novirzi no normas.

*„Vīrietim situācija ir vieglāka. Sabiedriskais viedoklis ir tāds, ka vīrietis ir galva, un ir pieņemts, ka viņa nav mājās, ka viņš nodarbojas ar savas personības pilnveidošanu. To sievietes pieņem, bet vīrietis tāds nav vienmēr. Man laimējās, vīrs man palīdzēja.”* (Valsts augstākā līmeņa izpildvaras pārstāve, NVO aktiviste)

Ģimenes modelis gan tiešā, gan pakārtotā veidā ietekmē sieviešu vietu politikā. No vienas puses, ir svarīgi, lai tradicionālas ģimenes attiecību hierarhija neciestu, sievai izvirzoties augstāk par vīru: *„Grūti stādīties priekšā, piemēram, Prunskiene, viņa ir Seimas spikers, un vīrs ir šoferis. Nu bet kā viņš jūtas, nejūtas viņš labi. Atalgojums ir cits, un statuss ir cits. Vīrietis jutīsies nedroši kā vīrietis.”* (Politikāis, pašvaldības deputāts)

Vadošo amatu ieņemšana ir prestiža un var traucēt hierarhiju ģimenē. Sievietei politikā blakus jābūt atbilstoša statusa vīram.

*„Vieglāk palīdzēt vīrietim, jo vīrietim nokļūt ir vieglāk. Pat neapzināti. Ka pirmās lēdijas ir stiprākas par pirmajiem kungiem. Pieļauju, aiz katra spēcīga vīrieša ir spēcīga sieviete.”* (Ilggadēja partijas biedre)

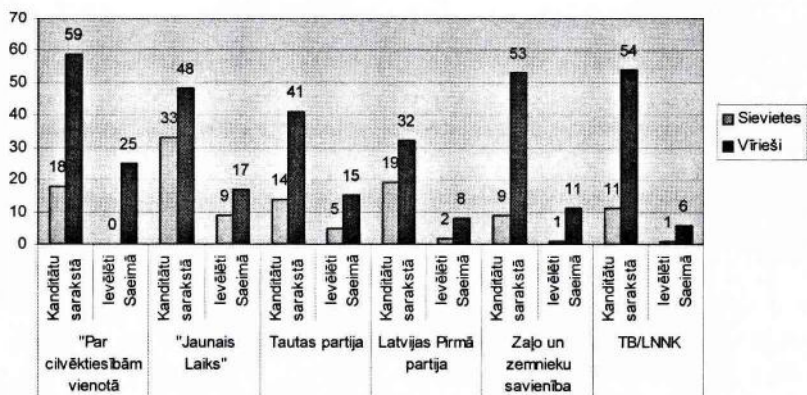
No otras puses, sievietes fizioloģiskais ģimeniskums noder politikā. Tāpat kā ģimenē, politikā sievietes parūpēsies par visu un gādās, lai visiem ir labi. Tāpat kā ģimenē, sieviete visu nodrošinās un paliks otrā plānā aiz vadošā vīrieša.

*„Jo patiesībā ir tā, ka latviešu sieviete ir gatava vilkt, viņa jau ir muļķe līdz pēdējam un gatava vilkt un darīt. Un viņa jūtas kā dzīves saimniece. Nebūt viņa nejūtas tāda, ka viņai jācinās par tiesībām. Nē, viņa jūtas pilntiesīga. Tikai tad, kad to sarakstu veido, viņas tur nav. Tajā pēdējā (politikas posmā – A.P.). Viņa visu to kampaņu izgājusi, visu izdarījusi, vingrinājumu izpildījusi, bet sarakstā viņa kaut kur pie apakšas. Kad viss tas noticis, tad nākošo reizi tas atkārtojas pēc diviem, četriem gadiem. Un tad arī viņa neizdara attiecīgās darbības. Mums nekas nesanāca, mēs īsti nekonsolidējamies kā sievietes.”* (Sieviete, valsts izpildvaras amatpersona ar pieredzi pārvaldībā, partijas biedre)



Tāpat kā ģimenē, sievietes otrā plāna loma tiek pieņemta kā dabiska un neizbēgama. Novirze no šī ceļa tiek skaidrota kā no ārpuses nākusi nejaušība. Savukārt sieviešu pašu pasivitāti, virzoties pa karjeras kāpnēm pārvaldībā, respondenti bieži skaidro kā „neapzinātu” pašu par sevi saprotamu darbību.

Ģimenes modelis darbojas arī priekšvēlēšanu kampaņu laikā, sievietēm ieņemot otrās pozīcijas. Raugoties uz Saeimas vēlēšanu kandidātu sarakstiem (skat. tabulu), redzams, ka lielākas iespējas sievietēm nokļūt sarakstos ir jaunizveidotajās partijās. Tajās arī bijusi lielāka iespēja tikt ievēlētām. Ilgu laiku pastāvējušās partijās izvirzīšanās ir grūtāka, un to apstiprina gan vēlēšanu rezultāti, gan sieviešu pašu pieredze. Līdz ar to netiek radīti priekšstati, kas pamatotu sieviešu likumsakarīgu izvirzīšanos augstos amatos pārvaldībā. Tās sievietes, kuras tikušas ievēlētas, un tās, kuras palikušas aiz svītras, atstāsta dažādas pieredzes.



Sieviešu un vīriešu skaita attiecības atsevišķos 8. Saeimas vēlēšanu kandidātu sarakstos un ievēlēto deputātu vidū.<sup>3</sup> The male-female ratio on the candidate lists for the elections of Latvia's 8th parliament and among the elected lawmakers.

### Pretrunīgais sievietes politiķes tēls

Kā minēts iepriekš, vīrieša politiķa tēls ir dabisks. Priekšstats par sievieti politiķi turpretim ir divdomīgs. No vienas puses, sievietei tiek prasītas tās pašas īpašības, kādas vīrietim.

*„No pasaules pirmsākumiem (politika ir – A.P.) vīrišķa. Diemžēl. Ārēmēs ļoti būtiski. Sieviete jāmaina veidols uz vīrišķo. Tās politiķes, kas senatores (ASV – A.P.), valkā bikšu kostīmus. Latvijā mazāk.”* (Partijas biedre ar pieredzi pārvaldībā)

No otras puses, Latvijas sievietēm politiķēm tiek lietoti papildus kritēriji izskata standarta nodrošināšanai.

*„Cītreiz domāju, nu, ai, kas būs – aizskries šļūcenēs līdz veikalam, bet tas, ka tevi zina, tas liek mobilizēties ikdienā, apgērbā un sevis sakopšanā. Sievietēm tas ir būtiski. Ja vīrietim tas ir prāts un runas spējas, tad sievieti pirmām kārtām novērtē pēc izskata.”* (K pašvaldības deputāte)

Daudzas sievietes politiķes dienu sāk ar frizieres apmeklējumu. Stilistes palīdzību sabiedrībā mēdz izsmiet, bet tā ir sievietes politiķes tēla obligāta prasība. Ja sieviete politiķe nespēj atbilst standartiem, tas tiek publiski pārņemts, piemēram, apvaicājoties, vai viņai nav alkohola problēmas.

*„Pirmais, ko sieviešu parlamentārā grupa darīja, viņas uztaisīja sev kursīņu par ārējo izskatu un lietišķo stilu. Mūsu zviedru kolēģes māca sievietēm, esi tāda, kāda tu esi. Dari tās lietas, balstoties uz to, kas tu esi. Viņas stāstīja par piemēriem, kā resnas, ūsainas dāmas izvirzījās tikai tāpēc, ka viņas runāja no sirds, uzrunāja tautu un izvirzījās. [..] Bet Latvijā bieži ir tas, ka, lai tu vispār iekļūtu sarakstā, lai tevi nopietni uztvertu, tev ir noteikti jāizskatās, pirmām kārtām.”* (Partijas biedre, NVO dalībniece)

Priekšstati sievietes nenostāda tikai upura lomā, bet darbojas kā programmatiski standarti politiskai darbībai, izvirzot no vīriešiem atšķirīgas darbības metodes.

*„Sieviete ir viltīga būtne, mēs protam pievilināt ar savu enerģētiku, viltību, tas dots no dabas. [..] Mēs neesam tādas stūrgalvīgas, ja nevar iet pa vienu ceļu, mēs varam pa otru un nonākt galā ātrāk. Agrāk, kad strādāju kultūras jomā, vīrieši, kas strādāja izpildinstitūcijā, siltumtīklos, komunālās saimniecības vadītājs, man likās, ka viņi ir ar stipru mugurkaulu, bet, izrādās, ne visi. Izrādās, es esmu stiprāka par viņiem, es varu uzsist dūri, es varu panākt savu, es varu neraudāt un atrast risinājumu.”* (G pašvaldības vadītāja)

Tiesa, šīs stratēģijas izmanto arī vīrieši. Tā kāds pašvaldības deputāts, kurš strādāja tādā kā harēma atmosfērā, klāstīja: „*Mazliet ir tā. Bet priekšrocība, jā, pie vēlētājiem. Es patiku pieaugušām sievietēm vairāk kā jaunām. [...] Pagājušā gadā es kandidēju ar gariem matiem. Mani vairāk nekā 3,5 tūkstoši atzīmēja ar krustiņu.*”

Nākošā sievietes politiķes tēla problēma saistīta ar sievietes vietas definēšanu politikā. Ja sievieti uzskata par citādāku, tad arī tās darbībai politikā jāatšķiras no vīrieša paveiktā. Ar sievietēm asociētie politikas jautājumi ir garlaicīgi un vēlētājiem potenciāli nesaistoši.

„*Kur tur profilējas sieviete? Kā tur to sievietes politiku piekārt klāt? Ja tu tur teiksi to, par ko viņa tur varētu iestāties, tās sociālās lietas. Nē, nu viņas īsti ar NATO nav savienojamas, jo naudas nepietiks, kā tad tu tur to pensiju pacelsi. Dzimumu aspektu grūti tur uzprofilēt, un viņš ir it kā nenožīmīgs. Un viņu pa tiešo tad arī definēt kā dzimumu aspektu – viņš ir galīgi stulbs, viņš arī elektorātam nepatiks. Līdz ar to tu nevari dabūt neko, kas nāktu klāt kā pievienotā vērtība. Droši vien tas nav tas veids. Tās skandināvietes darīja rupji, viņas aicināja svītrot vīriešus ārā. [...] Un viņas komunicēja šo te ziņu, kāpēc tas ir vērtīgs, un tad tur var runāt par tiem labumiem, kas būs, ka būs sociālā politika. Un ka vispār politika mainīsies.*” (Valsts izpildvaras amatpersona ar pieredzi pārvaldībā, partijas biedre)

### Garlaicīgā dzimumu līdztiesība

Latvijā dzimumu līdztiesība ir nepopulāra un garlaicīga. Tā ir labi saprotama un neapstrīdama kā no Eiropas nācis politisks princips, taču līdz ticējumu līmenim tā nav tikusi un tāpēc ir nedzīva cilvēku priekšstats. Ticējumi par abu dzimumu atšķirīgajām fizioloģiskajām īpatnībām dzīvo dziļi reālā pasaulē, ko veido ne tikai nelielas teritorijas apdzīvojoši cilvēki aci pret aci saziņā, bet arī mediju telpa, kurā saskaņā ar ziņām dzīvo dekoratīva un blondā muļķības runājošu deputāte M, vēlēšanu plakātos uz vīriešu pusi sapogātā žaketē un masivitāti pastiprinošā pozā nobildētā deputātu kandidāte K un drukns, svarīgs, uzvalkots valdības veidošanu gatavs uzņemties deputāts C. Kartupeļus agrā ritā sieviete var pirkt lielveikalā, ja tirgū to nevar izdarīt vai neiznāk. Bet ko iesākt ar politiku? Pavisam drīz atkal

viņi bāzīsies vēlēšanu saraksti un plakāti, kur sievietes un bērni ir sarakstu vidū; sievietes pārstāvēs sociālās lietas, bet vīrieši – nopietnās ekonomikas, finansu jomas un vadību, apliecinot mūsu sabiedrības drošās tradicionālās vērtības. Un vēlētāji apstiprinās savu labticību šai loģikas papīrā iesaiņotai mītiskajai pasaulei ar savām balsīm.

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

<sup>1</sup> Pētījuma pilns teksts atrodams „Sievietes un vīrieši pārvaldībā”, Sabiedriskās politikas institūts, 2004 vai <http://www.politika.lv/index.php?id=110055&lang=lv>. Pētījuma ietvaros bez intervijām veiktas 2 fokusa grupas diskusijas ar politikas zinātnes studentiem un saņemtas 13 dienasgrāmatas, kurās nedēļu izdarīti ieraksti par pārvaldībā strādājošo laika dalījumu, kā arī veiktas divas gadījumu izpētes.

<sup>2</sup> Salīdzinot dienasgrāmatās sniegto atskaiti par laika dalījumu dažādu līmeņu abu dzimumu politiķiem, redzams, ka vidējais stundu skaits, kas veltīts darbam, sievietēm svārstās ap 9 stundām un 45 minūtēm, bet vīriešiem – 10 stundām un 50 minūtēm. Vīrieši ilgāku laiku atvēl partijai sanāksmēm, bet sievietes – ar darbu saistītu sabiedrisko pienākumu pildīšanai. Darbam veltītais laiks nav atkarīgs no ieņemamā amata pārvaldībā. Pašvaldības izpildvaras pārstāvis var strādāt tikpat garu darba dienu kā, piemēram, ministrs. Līdzīgi tam kāds Saeimas deputāts norādīja uz iespējām pašam noteikt darbalaika ilgumu. Vīrieši norādīja arī ilgāku vidējo stundu skaitu, kas darbam veltītas brīvdienās. Vīrieši attiecīgajā nedēļā brīvdienās darba pienākumiem vidēji veltīja 3 stundas un 20 minūtes, savukārt sievietes – 1 stundu un 20 minūtes.

<sup>3</sup> Dati no [www.saeima.lv](http://www.saeima.lv) un [www.cvk.lv](http://www.cvk.lv).



*Aivita Putniņa***BELIEFS ON WOMEN POLITICIANS IN LATVIA****Summary**

The paper is based on field research done in summer 2004 within the framework of the project „Mass Media in (Re)distribution of Power” in terms of the EU Community Framework Strategy on Gender Equality (2001 – 2005). It discusses gender based beliefs within the field of politics. It shows how belief systems are integrated on different levels of everyday life influencing gender different careers in politics. Beliefs allow today the principles of logic and include consequent illogic premises when judgments are made. First, each gender is attributed a specific ability to work in the field of politics. Women's abilities are characterized as more suitable for politics, however, they are considered less able for the political game. Second, women are trapped within the family roles which are extended to politics as well. Thirdly, different requirements are set for men and for women in politics. These requirements often contradict each other and in case of female politicians making image building difficult.

*Dace Bula*

## CITU TRADĪCIJAS: LATVIEŠU KULTŪRA KRIEVU KINO INTERPRETĀCIJĀ

Šai rakstā tiks aplūkotas attiecības starp tradīciju un tās aprakstu – tādu aprakstu, kura autors un adresāts ir citas kultūras pārstāvji. Raksta pamatā ir konkrēts empīrisks piemērs, bet teorētiskajā plāksnē tas sasaucas ar jautājumiem, ko nu jau vairāk nekā trīs gadu desmitus turpina risināt mūsdienu etnogrāfijas<sup>1</sup> refleksivais virziens: kādas atspoguļojuma stratēģijas tiek izmantotas *citas* kultūras atveidē; kādā mērā svešu tradīciju apraksts sakņots autora pašmāju kultūras realitātē un ideoloģijā; kādā mērā aprakstītās kultūras pārstāvji vēlas identificēt sevi ar šādu aprakstu? Kā norāda antropologi Džordžs Markuss un Maikls Fišers<sup>2</sup>, plašas debates par to, „*kā radāms atbilstošs citas kultūras atveidojums*”, 70. gadu beigās raisīja literatūrkritiķa Edvarda Saida darbs „Orientālisms”<sup>3</sup>, kura autors kritizēja Rietumos izplatītos Austrumu kultūru atveidojuma stereotipus, šai ziņā īpaši nešķirot zinātniskus atspoguļojumus no populāriem. Līdzīgu kritiku antropoloģija un tai radniecīgās nozares – etnoloģija un folkloristika – ir vērsušas pašas pret sevi jau kopš 20. gs. 60. gadiem, vēlēdamās atbrīvoties no koloniālisma un eksotisma, nacionālisma un romantisma mantojuma citu kultūru aprakstīšanā. Kritiska atspoguļojuma paņēmieni analīze ir ļāvusi secināt, ka arī zinātnisks citas kultūras apraksts ne tikvien kā nav brīvs no zināmiem atveides stereotipiem, bet arī dzan izriet no autora piederības savai kultūrai un nereti ir adresēts galvenokārt tai.<sup>4</sup> Samērā bieži etnogrāfijas praksē pieredzētas un dokumentētas sadursmes starp aprakstītāju un aprakstīto patiesībām, kad veids, kādā tiek atspoguļotas kādas kultūras tradīcijas, nav pieņemams šīs kultūras pārstāvjiem<sup>5</sup>, pie kam postkoloniālā un postromantiskā etnogrāfija šāda rakstura pretrunas ne tikai nav atrisinājusi, bet savā ziņā ir pat padziļinājusi ar dekonstrukciju, kas vērsta pret *citu* kultūrām un tradīcijām. Folklorists un antropologs Čārlzs Brigss, pievēršdamies reakcijai uz šī

virziena pētījumiem no to „cilvēku puses, kuri aprakstītās tradīcijas uzskata par savām”, konstatē – „nav nekāds noslēpums, ka viņu reakcija ir kritiska, bet dažkārt pat gluži naidīga”, jo tādā pētnieciskajā praksē tiek saskatītas jaunas ideoloģiskas un diskursīvas dominēšanas formas. Brigss uzsver, ka nav pareizi šādas „iezemiešu” kritikas ignorēt vai marginalizēt, jo tās atsedz mūsdienu zinātnei būtiskus atspoguļojuma stratēģijas jautājumus.<sup>6</sup>

Kaut arī šai rakstā nebūs runa par *citu* tradīciju atveidi zinātniskā pētījumā, bet gan masu kultūras produktā, tomēr vēlos to konceptuāli sasaistīt ar iepriekš ieskicēto atspoguļojuma stratēģijas problemātiku. Pat vēl vairāk – piedāvāju savu apcerējumu uzlūkot par vienu no Brigsa pieminētajām „iezemiešu” kritikām, jo tas rakstīts ne tikai no folkloristiska vai kultūrkritiska skatpunkta, bet arī no attēlotās kultūras pārstāves pozīcijām, kuras nav vienkāršā veidā „atbīdāmas malā”, pat apzinoties, ka mākslas darba specifika pieļauj subjektīvas interpretācijas un realitātes sagrozījumus. Citiem vārdiem, šai rakstā lūkošu analizēt izjūtas, ko manī raisīja latviešu tradīciju atspoguļojums krievu seriāla „Melnais krauklis” 23. sērijā<sup>7</sup>, par kuras skatītāju nejauši kļuvi. Šīs izjūtas varētu vienkāršoti raksturot kā protestu – gan pret to, kādi sagrozījumi bija pieļauti man labi pazīstamu tradīciju atveidē, gan pret slēptākiem ideoloģiskiem komentāriem, kurus filmā saskatīju. Bet, necenšoties pārspīlēt šī kino industrijas produkta nozīmību, šai atgadījumā drīzāk saskatu katram folkloristam, etnogrāfam vai antropologam noderīgu vingrinājumu – iespēju pabūt „iezemieša lomā” un sastapties ar savu tradīciju aprakstu, ko veidojuši citi.

Seriāls „Melnais krauklis” uzņemts pēc krievu „nacionālo best-selleru autora” Dmitrija Veresova romāna<sup>8</sup>, kura žanrs tiek klasificēts kā „mistiskais detektīvs”. Romāna un vienlaikus arī filmas scenārija autors, istajā vārdā Dmitrijs Prijatkins, filoloģijas zinātnu kandidāts, savu interesi par rituālo maģiju un pārdabiskām parādībām, kas mūsdienu masu kultūrā ir visnotaļ ejoša prece, raksturo šādi: „Nešaubos, ka tā realitāte, uz kuru norāda kādas mistiskas zīmes, tiešām pastāv. Bet esmu arī pārliecināts, ka mums, kamēr esam cilvēki uz Zemes, par šo esamības pusi ir ļauts zināt tik vien, cik ļauts. Mēģināt tur ielauzies nav vērts. Savā „Melnajā krauklī” stāstu par to, kā šīs

*likums tika pārkāpts.*"<sup>9</sup> Mistikas un maģijas elementi seriālā tiek izmantoti daudzkārt, bet filmas 23. sērijā galveno varoņu dzīvē notiek pavērsiens, kurā vainojamas latviešu vasaras saulgriežu tradīcijas. Sērijas darbība norisinās Latvijā, kurp filmas varoņi – Sanktpēterburgas inteliģentu Černovu ģimene – dodas, lai jaunais zinātnieks Pāvels atpūstos un atgūtu veselību. Viss izvēršas pavisam citādi, nekā cerēts – piedalīšanās latviešu Jāņu rituālos ar jaunu sparū liek sarosīties Pāvela sievā Taņā mītošajām dziņām, par kurām viņas vīrs neko nenojauš; jaunā sieviete nevēlas savu gaidāmo bērnu, un drīz pēc meitas piedzimšanas Černovu laulība izjūk. Turklāt tālāk seriāla gaitā skaistā, gudrā un dzīves lutinātā sieviete nododas narkomānijai un aizvien dziļāk iesaistās noziedzības pasaulē. Liktenīgajā epizodē, par ko ir runa šai rakstā, varam atpazīt klasisku, krievu literatūrā jau iepriekš izmantotu motīvu: tāpat kā Taņai un Pāvelam ģimenes laime izjūk arī N. Gogoļa varoņiem Pidorkai un Petrusjam stāstā „Vakars pirms Ivana Kupalas”<sup>10</sup>: saulgriežu naktī iegūtais papardes zieds gan ļauj Petrusjam tikt pie bagātības un apprecēt iecerēto, bet nenes laimi. Saskare ar tumsas spēkiem un to ietekmē pastrādātā slepkavība viņu pārvērš līdz nepazīšanai un izposta tā arī neizbaudīto kopdzīvi ar Pidorku. Ja Gogoļa stāstā izmantots tikai viens saulgriežu maģijas elements – papardes zieda meklēšana, tad „Melnā kraukļa” personāžu dzīves pavērsienā izraisa ne tikai tas, ka Taņa, noklausījusies latviešu jaunekļa stāstījumu par papardes ziedu, pusnaktī dodas to meklēt un arī atrod. Svētku gaitā tiek piedzīvotas vairākas rituālas neveiksmes, kas jau brīdina par iespējamām sarežģījumiem jauno cilvēku attiecībās: mežā, pīdama vainagu, Taņa pretēji brīdinājumam noplūc nelaimi nesošu puķi; lecot pāri ugunskuram, Taņas un Pāvela rokas atlaižas – pirms tam jau izskanējis šādas zīmes tulkojums – tas ir uz šķiršanos. Bet šim rakstam būtiskākā atšķirība starp Gogoļa un Veresova sižetu ir tā, ka Gogoļa stāsta darbība notiek varoņu dzimtajā ciemā, kamēr „Melnā kraukļa” autors Taņu pēc papardes zieda sūta uz citu valsti, tādējādi izmantojot tradicionālos priekšstatus par svešas kultūras maģisko iedarbīgumu un jau no folkloras pazīstamo shēmu par došanos pēc burvestības, maģijas līdzekļiem pāri savas kultūras robežām. Te gan jāpiebilst, ka „Melnā kraukļa” darbība jāpārceļ ārpus Krievijas arī tā vienkāršā



iemesla dēļ, ka saulgriežu svinēšana Krievijā, kā liecina etnogrāfiskā literatūra, jau 19. gadsimta otrajā pusē atradās uz izzušanas sliekšņa, bet daudzviet bija pilnīgi aizmirsta, saglabādamās vai vienīgi Baltkrievijas un Ukrainas pierobežā.<sup>11</sup>

Latvijas notikumi „Melnajā krauklī” risinās nepilnas trīs dienas<sup>12</sup> – Taņa un Pāvels sava paziņas Antona Dubkēviča īpašumā ierodas dieņu pirms Jāņu nakts un aizbrauc Jāņu dienas rītā; filmas sērijā šie notikumi aizņem aptuveni pusstundu. Šai laikā jaunie cilvēki intensīvi bauda saskari ar latviešiem un to tradīcijām. Viņi iepazīst aptuveni desmit cilvēkus, kas uzturas un strādā Dubkēviča īpašumā vai tam līdzās, bet Jāņu naktī pie ugunscura sastop lielāku svētku svinētāju pulku. Černovu saskarsme ar vietējiem norisinās tā, ka būtībā abi Pēterburgas viesi kļūst nevis vienkārši par saulgriežu ieražu dalībniekiem, bet gan par skatītājiem etniskās kultūras priekšnesumā. Jāņu rituāls netiek vienkārši veikts, bet gan savā ziņā „nolikts uz skatuves”: visas darbības tiek izskaidrotas atbraucējiem – citas kultūras pārstāvjiem, un darbību pamatojumam tiek izmantotas atsauces uz tradīciju. „Saskaņā ar paražu vīrieši peras pirmie,” paskaidro Dubkēvičs, aicinādams Pāvelu sev līdzī pirti, un līdzīgu epizožu Jāņu svinēšanā ir daudz – viesiem tiek izskaidrotas tradicionālās darbības – ugunscura dedzināšana, zāļu vākšana. Pie saulgriežu uguns-

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

kura norisinās samērā gara saruna, kurā viens no Dubkēviča strādniekiem – jauneklis, vārdā Ģirts, iepazīstina ar latviešu ticējumiem par papardes ziedu:

„Ģirts: „Paparde dažreiz zied. Tās zieds uzzied tikai šai naktī, vienu reizi gadā un pret rītu pazūd. Pat ja atradīsies laimīgais, kas to pratīs

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”. Papardes zieds.  
A scene from the „Black Raven” TV series. Fern blossom

uzmeklēt, tas vēl nav viss. Tas jāaiznes līdz mājām neatskatoties. Visi ļaunie spēki centīsies tevi apturēt. Pat ja tie sauks tava bērna balsi, neatskaties! Pat ja mātes balsī – neatskaties! Un pat ja vecmāmiņas balsī – nedrīkst!”

Pāvels vaicā: „Un kas būs, ja atskatīsies?”

Dubkēvičs iesmejas: „Velni tevi pārvērtīs par satrupējušu celmu.”

Taņa: „Bet kam tas?”

Ģirts: „Runā, ka atnāks laime un bagātība.”

Taņa: „Kam tas?”

Dubkēvičs brīnās: „Vai jums ar to ir par maz?”

Taņa: „Par maz!”

Ģirts: „Runā, ka tad sapratīsi putnu un zvēru valodu.”

Taņa: „Kam tas?”

Dubkēvičs: „Ar to arī jums par maz?”

Taņa: „Kāpēc man jāsaprot, ko viņi runā?”

Ģirts: „Runā, ka tad var atrast pazaudēto.”

Taņa: „Atrast pazaudēto... tā dēļ ir vērts doties mežā.”

Šī saruna pamudina Taņu vēlāk pusnaktī doties papardes zieda meklējumos, bet Ģirtam šai dialogā atvēlēta vietējās kultūras eksperta loma, ar viņa muti runā pati tradīcija. Vēl kāds elements, kas piešķir visam notiekošajam *kultūras performances*<sup>13</sup> raksturu, ir Dubkēviča pavēstījums, ka viņa īpašumā iekārtots muzejs, kas gan filmas kadrā neiekļūst, tomēr filmas skatītāji līdzīgi ar Černoviem uzzina, ka tur glabājas „vērpjamie ratiņi un šūpuliši”. Respektīvi, filmas veidotāji Latvijas epizodi nepārprotami iecerējuši kā Taņas un Pāvela, un reizē arī „Melnā kraukļa” skatītāju sastapšanos ar vietējām tradīcijām, kā vietējās etniskās kultūras atveidojumu, ko pētījumos mēdz dēvēt arī par *etnomimēzi* un kas sastopama dažādos mūsdienu kultūras diskursa žanros – no komercializētiem tūrisma šoviem līdz tautas kultūras festivāliem un zinātniskiem pētījumiem.<sup>14</sup>

Refleksīvajā etnogrāfijā tiek pievērsta uzmanība paņēmieniem, kas tiek izmantoti šādās starpkultūru interpretācijās, kur kāds – šinī gadījumā filmas autori – uzņemas būt par vidutāju, kurš veido kādas kultūras tēlu citas kultūras pārstāvju intelektuālam vaj estētiskam patēriņam. Saskaņā ar Ivanu Karpu<sup>15</sup> pastāv divas galvenās atveidojuma stratēģijas, ko izmanto *citas* kultūras atspoguļojumā:

eksotizēšana jeb atšķirību izcelšana un pretēji tam – asimilēšana jeb līdzību izcelšana. Savukārt antropologi Džordžs Markuss un Maikls Fišers, pamatojoties uz Klifordu Ģircu, runā par *tulkošanu*, bez kuras nav iespējams iztikt citas kultūras interpretācijā, kad lokālajai „pieredzei tuvi” jeb aprakstāmās kultūras jēdzieni tiek sastatīti ar „no šīs pieredzes attālinātiem” jēdzieniem – tiem nojēgumiem, kas pieder un ir saprotami kultūrai, kuru pārstāv aprakstītājs un kurai šis apraksts parasti adresēts.<sup>16</sup> Rezultātā, kā atzīst norvēģu folklorists Steins Matisens, rakstīdams par izplatītiem sāmu kultūras atveidojuma paņēmieniem, *cita* kultūra visbiežāk tiek pasniegta kā kāds dīvains savas/pazīstamās kultūras variants.<sup>17</sup>

„Melnais krauklis” pieder krievu kultūrai gan autorības, gan adresāta ziņā; tas nepārprotami lasāms arī Latvijas epizodē un latviešu tradīciju atveidojumā. Lokālās kultūras elementi tajā lielākoties lietoti virspusējas atribūtikas līmenī – tās ir, piemēram, ne pārāk veiksmīgas tautastērpu imitācijas; pāris reizes filmā atskan latviešu valoda, tiek atskaņota viena latviešu tautasdziesma, kamēr dziļākos slāņos – cilvēku uzvedībā un saskarsmes ieražās – dominē filmas autoriem un galvenajai skatītāju auditorijai pazīstami izteiksmes veidi. Tas spilgti vērojams jau Taņas un Pāvela ierašanās ainā.

Taņa un Pāvels sarkanā žigulī piebrauc pie platiem koka vārtiem, kas izrotāti ar lapu un ziedu vītņēm. Pāri tiem stiepjas no tādām pašām vītņēm veidots uzraksts „Līgo”. Vārtus atver kādi cilvēki, Taņa un Pāvels ie brauc sētā pie divstāvu koka mājas un izkāpj no mašīnas. Viņiem pretī atplestām rokām nāk Dubkēvičs, notiek sasveicināšanās, atskan arī „labdien!”, to saka gan Dubkēvičs, gan Pāvels, un tā ir viņu abu vienošanās par īpašiem spēles noteikumiem – te ir cita valsts un cita kultūra, ko namatēvs palīdzēs iepazīt. Tūlīt pat atbraucēji arī sastop šīs kultūras zīmes. Pa ceļam uz mājas lieveni viņi tiek iepazīstināti ar diviem tautastērpos iēģērbtiem vecākiem, par kuriem Dubkēvičs saka: „Tās, tā sakot, ir mūsu saknes. Svētkos viņi būs *batjuška* un *matuška*” (ar ko, iespējams, domāti – Jāņa tēvs un Jāņa

māte<sup>18</sup>). Abi vecīši atbraucējiem dziļi paklanās, gan sa-  
veicināšanās veidā (grāmatas tekstā: *поклонились в появь*),  
gan vecīšu izskatā viegli atpazīstami stereotipi krievu tra-  
dicionālās kultūras tēli. Tālāk pie mājas ieejas viesus, tā-  
pat klanīdamās, sagaida divas blondīnes tautastērpos – Mir-  
dza un Valda. „Manas ekonomes,” Dubkēvičs iepazīstina.  
Meitenes rokās tur izrakstītu divieli – uz tā apaļš maizes  
klaips – *karavajs*, no kura atbraucējiem jānolauž pa ku-  
mosam. Arī šāda sagaidīšanas tradīcija nerada šaubas par  
savu cilmi.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēli nav pieejami.

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”. Vārti.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Gate

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”.  
Sagaidīšana.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Welcoming scene

Acīmredzot vasaras saulgriežu tradīcijas, kas ir lielā mērā inter-  
nacionālas, filmas veidotājiem šķitušas pateicīgs materiāls etnogrā-  
fiska reālisma ilūzijas radīšanai, pārāk nenopūloties ar latviešu tradi-  
ciju izpēti. Autoru pārliecību, šķiet, izsaka Taņas frāze grāmatas tek-  
stā (filmā tā neizskan): „Ieražas visur ir vienas un tās pašas.”<sup>19</sup> Šāds  
pieņēmums ir ļāvis izlīdzēties ar vieglāk pieejamām austrumslāvu  
tradīcijām, kuras romāna un scenārija autoram varētu būt pazīstamas  
no filoloģijas studijām. Daļa filmā izmantoto rituālu patiesi arī pie-  
der tiklab latviešu, kā austrumslāvu, īpaši ukraiņu un baltkrievu, saul-  
griežu ieražu kodolam. Tā ir Jāņu zāļu lasīšana ārstnieciskos, aiz-  
sargmaģijas uz zīlēšanas nolūkos<sup>20</sup>, vainagu pīšana<sup>21</sup>, ugunscura de-  
dzināšana, lēkšana pār to.<sup>22</sup> Radniecīga ir arī šo darbību motivācija



un liela daļa filmā izmantoto saulgriežu ticējumu, piemēram, ticējums, ka Jāņu rītā saule rotājas<sup>23</sup> – filmā ir kadrs, kur, saulei lecot, virs jūras vērojams nelielam varavīksnes fragmentam līdzīgs veidojums; tāpat arī ticējumi, kas saistās ar papardes zieda meklēšanu.<sup>24</sup> Nevar arī teikt, ka filmā nepavisam nebūtu izmantota latviešu folklorā – ugunsкура ierīkošanas ainai fonā skan latviešu tautas mūzika, savukārt meitenes, mežā lasot puķes un pinot vainagus, dzied latviešu tautasdziesmu, ko izpildītājas – folkloras ansamblis „Rodina” – visticamāk, aizguvušas no latviešu grupas „Ilģi” repertuāra.<sup>25</sup> Tomēr daļa filmā izmantotā etnogrāfiskā materiāla vairāk sliecas slāvu Kupalas virzienā. Piemēram, rituālā peldēšanās, kas tiek uzskatīta par raksturīgāko un noturīgāko epizodi slāvu Kupalas ieražās<sup>26</sup>, kamēr Latvijā šī tradīcija, lai arī varbūt dažviet zināma, tomēr nekādā gadījumā nav rituāla pamatelements. Jau atklātāk Kupalas ieražas jaušamas filmā tēlotajos Jāņu dienas rīta notikumos, kad līgotāji, atgriežoties no ugunsкура vietas, uzzina, ka naktī ciemā notikusi rituālā izjokošana: kalēja Jurgā sētas žogs ar vārtiem pārcēlies uz pļavu, turpat līdzās uzstādīta salmu ragana, bet vietējam narkomānam nopostīta magoņu dobe. Tradīcija saulgriežu naktī pastrādāt dažādus sīkus kaitējumus, lielu postu tomēr nenodarot, ir dokumentēta baltkrievu ieražās<sup>27</sup>, kamēr latvieši tādu nepazīst. Bet pavisam klajā slāvu tradīciju citējums ir Kupalas rotaļas pie Jāņu ugunsкура, ko pavada dziedājums krievu valodā un baltkrievu tradīcijā pazīstamais masku lietojums.<sup>28</sup> Rotaļdziesmas teksts sākas ar motīvu „*Купаленька, ночь маленька*”, kas izplatīts gan krievu<sup>29</sup>, gan baltkrievu<sup>30</sup> saulgriežu dziesmās; bet šo folkloras ansambļa izpildīto dziesmu pārtrauc častušku žanram radniecīgi dziedājumi ar refrēnu: „*Ян, Ян, Ян пьян, пьян, пьян*”, ko izklīdz Ģirts, iepriekš paziņojot, ka velta savu krievisko priekšnesumu Pāvelam. Tas šķiet lieki, ņemot vērā to, ka pārējie dziedātāji jau iepriekš gluži pašsaprotamā kārtā pārgājuši uz krievu folkloru. Tē gan jāpiebilst, ka, lai arī latviešu tradīciju zinātājs filmas Jāņu epizodes laikā noteikti vairākas reizes iesauksies – „nē, mēs tā nedarām!”, tomēr nevar droši apgalvot, ka šāda Jāņu svinēšana būtu gluži neiespējama Latvijā, īpaši Krievijas un Baltkrievijas pierobežā, kur notikusi starpetniska saulgriežu tradīciju sajaukšanās – par to liecina gan folkloras pieraksti šais novados, gan Latvijas krievu

folkloras vākumi<sup>31</sup>, turklāt citētajam piedziedājumam radniecīgi saulgriežu dziesmu motīvi Latvijā tiešām ir fiksēti.<sup>32</sup> Tāpat arī nav izslēdzama iespēja, ka kāds padomju laika Kultūras ministrijas funkcionārs, kāds filmā ir namatēvs Dubkēvičs, 1977. gadā, kad norisinās sērijas darbība, nebūtu varējis savā lauku īpašumā sarīkot līdzīga stila pasākumu par godu viesiem no Krievijas. Bet šeit es gribētu pārtraukt pārspriedumus par „Melnā kraukļa” etnogrāfisko precizitāti, īpaši tālab, ka „mistiskais detektīvs” nebūt nepretendē uz vizuālās antropoloģijas statusu, un ir skaidrs, ka mākslas filmai, kura nepārstāv reālistiskā kino virzienu, tāds kritērijs kā atbilstme īstenībai nebūtu piemērojams.

Tā vietā raksta noslēgumā pievērsīšos tam, kā latviešu kultūra „Melnajā krauklī” tiek komentēta citā, proti, ideoloģiskā līmenī. Šis komentārs izriet vispirms jau no filmā sniegtajiem latviešu portretiem, starp kuriem, šķiet, nav neviena personāža, ar ko latviešu skatītājs (vai pat jebkurš mūsdienu vidusmēra skatītājs) labprātīgi identificētos. Šos personāžus apkopojot, iegūstam visai savdabīgu kompāniju, tie ir: latvietis Ģirts, kurš runā ar nepārprotamu īgauņa akcentu un izklāsta vietējās tradīcijas un māņus ar dažbrīd pārāk naivu pārliecību; divi vecīši (*matjuška* un *batjuška*) – pasīvi etniskās kultūras šova rekvizīti, kuri paklausīgi izpilda Dubkēviča rīkojumus, kur sēdēt un kā uzvesties; kāda vārdā nenosaukta un filmā ne vārdu nebilstoša sieviete, kura pat kazas gana tautastērpā un kuras dīvainais

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēli nav pieejami.

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”.  
Latviešu sirmgalvji.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Old Latvians

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”.  
Zāļu sieva.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Women with herbs

iezemietes izskats liek Taņai garāmejojot palēnināt gaitu; blondās „ekonomes” Mirdza un Valda, kas, sagaidījušas atbraucējus tautastērpos ar pašceptu maizi rokās un pašu pagatavotu dāvanu – lupatu lellīti Taņai, pēc mirkļa ierodas pie abiem vīriešiem pirtī puskailas un gatavas uz visu; namatēvs Antons Dubkēvičs, kurš, Jāņu naktī pēkšņu nepārvaramu jūtu pārņemts, skraida pa mežu ar plastmasas puķu vainadziņu galvā, tvarstīdams Taņu, kamēr paša sieva un bērni šai laikā piedzīvo ugunsgrēku Rīgas dzīvoklī; pēdējais latviešu tēlu galerijā, ko iepazīst „Melnā kraukļa” skatītāji, ir ciema pamulķis – narkomāns Jānis, kas Jāņu dienas rītā apraud ļauno spēku nopostīto magoņu dobi. Uz šāda vietējās sabiedrības fona patīkami izceļas abi atbraucēji, būdami inteliģenti un mūsdienīgi jauni cilvēki.

Dziļākos latviešu kultūras etnomimēzes līmeņos filmā „Melnais krauklis” varam saskatīt vairākas samērā labi pazīstamas *citas* kultūras atveides ideoloģiskās shēmas. Pirmkārt, tas ir klasiskais no humānisma un romantisma mantotais eksotizējošais vēstījums, kāds bija raksturīgs agrīnajai folkloristikai, antropoloģijai un ceļojumu aprakstiem, par kādā kultūras nomalē sastaptu pirmatnēju tautu ar dabisku un tradīcijām uzticīgu dzīvesveidu. Jāteic, ka romāna iecere, salīdzinot ar filmu, bijusi daudz romantiskāka – tur latvieši tēloti tik civilizācijas neskarti, ka nesaprot krievu valodu, un Pāvelu, vērojot šos cilvēkus, kas staigā tautastērpos, iztikas sagādāšanai strādā vienkāršus lauku darbus un atkārtoti uzsver, ka „tur godā tradīcijas”, pārņem ilgas pēc šādas dabiskas eksistences,

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēli nav pieejami.

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”.  
Salmu ragana.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Straw witch

Kadrs no seriāla „Melnais krauklis”.  
Kalēja Jurgā vārti.  
A scene from the „Black Raven”  
TV series. Gate of Jurģis, the smith

viņš nodomā: „Droši vien tieši te un tieši tā arī vajag dzīvot – vienkārši, svētīgi, tīros darbos, tīras dabas vidū. Eh, pamest visu, [...] nopirkt mājiņu šai ciemā, apmesties te ar Taņu, iegādāties govī, laivu, dažus stropus. Valodu iemācīties.”<sup>33</sup> Ar šo romantisko skatījumu zināmā pretrunā nonāk otra komentāra līnija, kas sakņota lielas, dominējošas kultūras domāšanas veidā – tā ir nevērība vai klaja nevēlēšanās iedziļināties mazu kultūru individuālajās īpatnībās. Visa Latvijas epizode acīmredzami mērķtiecīgi veidota tā, lai sapludinātu triju Baltijas valstu kultūras vienā – tas nav tikai Ģirts, kurš cīnās ar tipisku igauņa krievu valodas akcentu; Dubkēviča īpašumā strādā arī kāds zvejnieks ar lietuviešu vārdu – *Gedas*, un zīmīgi, ka vēl Pēterburgā uz Taņas jautājumu, kas ir Dubkēvičs, Pāvels atbild: „*Кісьгаеўкўе ішчїгєн.*” Dominējošas kultūras domāšanai piederīga arī misionāriskā pārliecība par savas kultūras morālo pārkāpumu un citu dabisko tiecību tās virzienā, ko varam samanīt vairākās sērijas epizodēs: latvieši Jāņu naktī īsti dzīvespriecīgi kļūst tikai, uzsākot Kupalas rotaļas un dziedot krieviski; Taņa un Pāvels, kaut gan apbrīno Dubkēviča saimniecisko vērienu un dzīvesstilu padomju Rietumos, tomēr nepatīk novēršas no latviešu sakāpinātās un viegli amorālās intereses par sevi – Pāvels noraida namatēva laipni piedāvātos Valdas un Mirdzas seksuālos pakalpojumus pirtī; savukārt Taņai nākas atvairīt gan Ģirta flirtu, gan Dubkēviča pēkšņi uzliesmojušo kaisli. Filmas mākslinieciskajā veidojumā nav nevienas detaļas, kas ļautu secināt, ka tās autori distancējas no padomjlaiku populārajiem stereotipiem par dzīvi t.s. *Piebaltijā*, drīzāk rodas iespaids, ka autoru pozīcijā nomanāma zināma nostalģija pēc daļēji zaudētām plašos ģeogrāfiskos apgabalos dominējošas kultūras privilēģijām.

Kā jau iepriekš minēju, mēģinot uzrādīt visas iespējamās iebildes, kādas pret latviešu kultūras atspoguļojumu seriālā „Melnais krauklis” varētu vērst gan latviešu tradicionālās kultūras eksperts, gan katrs šīs kultūras pārstāvis, mans nolūks tikai pavisam nelielā mērā ir kritizēt šo masu kultūras produktu. Daudz svarīgāk šķiet, izmantojot šo provokatīvo piemēru, aizsākt latviešu folkloristikā un tradicionālās kultūras apcerē līdz šim maz skarto kultūru atspoguļojuma stratēģijas jautājumu. „Melnā kraukļa” piemērs, kā redzējām, lieliski ilustrē mūsdienu etnogrāfijā jau kopš 80. gadiem



nostiprinājušos atziņu, ka *citas* kultūras apraksts vienmēr satur komentārus par aprakstītāja kultūru un ka starpkultūru interpretācijās ir visai sarežģīti panākt kādu „politiski nevainīgu metodoloģiju”.<sup>34</sup> Vispārīgākā līmenī tas attiecināms ne tikai uz gadījumiem, kad tiek aprakstīta kādas tālas zemes vai citas valsts kultūra. Sastapšanās ar *citu* kultūru etnogrāfijā patiesībā notiek ikreiz, kad pētnieks pamet savu zinātnisko iestādi, lai dotos lauka pētījumā pie t.s. *tautas*, vienalga, vai tie būs kāda lauku ciema iedzīvotāji, kāda profesionāla kopiena vai pilsētas ielās rotaļājošamies bērni, kas izvēlēti par pētījuma priekšmetu. Vai pētījuma rezultātā veidojas tāds kultūras apraksts, kas būs pieņemams šīs kultūras pārstāvjiem – tas ir jautājums, ko pētniekam vajadzētu sev uzdot atkārtoti.

## SAĪSINĀJUMI

- LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. 1.–6. sēj. Jelgava-Sanktpēterburga, 1894–1915.  
LTT – Šmits P. (Sast.) *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj., R: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941.

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

- <sup>1</sup> *Etnogrāfija* šai gadījumā tiek lietota plašā „tautas aprakstīšanas” nozīmē, respektīvi, kā jebkura nozare, kura, pētot cilvēku, izmanto empīriskas datu vākšanas metodes.
- <sup>2</sup> Marcus G.E. and Fisher M.J. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.
- <sup>3</sup> Said E. *Orientalism*. New York: Random House, 1979.
- <sup>4</sup> Freeman D. Margaret Mead and Samoa: *The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- <sup>5</sup> Mahmood C.K. and Armstrong S.L. Do Ethnic Groups Exist?: A Cognitive Perspective on the Concept of Cultures. *Ethnology*. Vol. XXXI. No. 1. 1992.
- <sup>6</sup> Briggs C.L. The Politics of Discursive Authority in Research on the „Invention of Tradition”. *Cultural Anthropology*. No. 11 (4). 1996. P. 435.
- <sup>7</sup> Paldies Latvijas Neatkarīgajai televīzijai par iespēju pētnieciskiem nolūkiem iegūt nepieciešamā videomateriāla kopiju.
- <sup>8</sup> „Melnā kraukļa” sērijā D. Veresovs pavisam sarakstījis 8 grāmatas, šai 2001. gadā filmētajai kinosiņai daļai pamatā otrā grāmata – *Полет ворона*.
- <sup>9</sup> www.litportal.lv.
- <sup>10</sup> Pirmoreiz publicēts presē 1830. gadā, stāsts „Вечер накануне Ивана Купала” vēlāk iekļauts N. Gogoļa pirmajā ievērojamākā darbā – krājumā „Вечера на хуторе близ Диканьки” (1831–1832), kurā bagātīgi izmantoti ukraiņu folkloras un mitoloģijas motīvi.

- <sup>11</sup> Соколова В.К. *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов*. Москва: Наука, 1979. С. 246.
- <sup>12</sup> Šai ziņā romāns un filmas scenārijs ievērojami atšķiras: grāmatā Taņa un Pāvels Latvijā pavada ilgāku laiku, no sākuma uzturēdamies Rīgā un baudīdami iespējas, ko tūristiem piedāvā galvaspilsēta – viesnīcas "Rīga" apartamentus, Doma ērģeles, Vecrīgas ieliņas un kaukāziešu restorānus, tad pārceļas uz Dubkēviča vasarnīcu Jūrmalā, bet Jāņus svinēt brauc uz namatēva plašo lauku īpašumu.
- <sup>13</sup> *Kultūras performace* – termins, kas tiek lietots mūsdienu folkloristikas *performances* virziena literatūrā, lai apzīmētu gadījumus, kad kāda kultūra „izrāda pati sevi”, ar to vienlaikus svinot, apliecinot, pierādot un nodrošinot savu pastāvēšanu. Parasti par *kultūras performanci* tiek runāts lielu svētku, veselu kultūru/valsti aptverošu festivālu sakarā.
- <sup>14</sup> Antropologs Džeimss Klifords raksta: „*Kultūras un tradīcijas izrādīšana, ko Roberts Kantvels sauc par etnomimēzi, mūsdienu aizvien hegemoniskākajā identitātes spēlē var nozīmēt tiklab atzīšanu un iekļaušanu plašākā publiskā aprītē, cik arī komodificēšanu.*” Skat.: Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. 1997. P. 200.
- <sup>15</sup> Karp I. Other Cultures in Museum Perspective. In: I. Karp and S.D. Lavine (Eds.) *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. P. 365, citēts pēc: Mathisen S.R. *Travels and Narratives: Itinerant Constructions of Homogenous Sami Heritage*. In: P.J. Anttonen et al. (Eds.). *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Botkyrka: Multicultural Centre, 2000. P. 183.
- <sup>16</sup> Marcus G.E. and Fischer M.J. *Anthropology as Cultural..* P. 31.
- <sup>17</sup> Mathisen S.R. *Travels and Narratives..* P. 182.
- <sup>18</sup> Dziļākā rituāli dramaturģiskā slāni filmas vecīšu uzvedība drīzāk atbilst baltkrievu Kupalas maskotajam pārim *ded u bača*, kuri rituālā izpilda lomu, kas neatbilst viņu sociālajai lomai ikdienā. Skat.: Тавлай Г.В. *Белорусское купалье*. Минск: Наука и техника, 1986. С. 13. Tas ir pretrunā ar latviešu Jāņu tradīciju, kurā nav pazīstami karnevāla elementi – Jāņu tēvs un Jāņu māte ir mājas īstie saimnieki, kuri uzņem līgotājus un ir galvenās personas rituālajās darbībās.
- <sup>19</sup> Вепесов Д. *Полет ворона*. СПб: Нева, 2004. С. 69.
- <sup>20</sup> Jāņu rituāliem latviešu tradīcijā ir trejāds sakars ar savvaļas augu valsti: pirmkārt, tā ir cilvēku veselības, lopu veselības, ražības un auglības nodrošināšana – Zāļu vakarā tiek vākti ārstnieciskie augi (LTT 11493); Jāņu zāles un vainagi tiek doti arī govīm, lai veicinātu to pienīgumu un teļu dzimstību (LTT 11489, 11596 – 11606 u. c.); otrkārt, tā ir aizsargmaģija – saimniecības ēku robežas – durvis, logi, sliekšņi tiek apsprausti ar dadžiem, nātrēm, pilādžiem, lai nodrošinātos pret raganām; treškārt, savvaļas augi tiek izmantoti arī zilēšanā, pareģošanā (LTT 11836–11839 u. c.). Austrumslāvu, īpaši ukraiņu un baltkrievu, Kupalas tradīcijas šai ziņā ir identas – tajās pazīstama gan pati zāļu lasīšana šai dienā, gan arī radniecīgs to izmantojums – ārstnieciskās zāles tika dotas slimniekiem un lopiem, kamēr nātres un vērmes bija domātas aizsardzībai pret raganām, augi tika izmantoti arī zilēšanā. (Соколова В.К. *Весенне-летние календарные..* С. 229, 238.)
- <sup>21</sup> Kopīgais latviešu un austrumslāvu vainagu pišanas tradīcijās ir tas, ka vainags ir gan rota, gan vasaras saulgrīžu dziednieciskā un auglības spēka sakopojums, gan pareģošanas līdzeklis. Tomēr vērojamas arī atšķirības: latviešu Jāņos vainagus valkā kā virieši, tā sievietes, pie tam ar vainagu tiek iezīmēts tā valkātāja dzimums – viriešiem tiek ozollapu vainagi, kamēr sievietēm – zāļu un puķu vainagi (LTT 11479); savukārt austrumslāvu Kupalas svinēšanā vainags ir galvenokārt jaunu meiteņu rota. Arī vainaga izmantojumam maģijā piemīt gan kopīgas, gan atšķirīgas iezīmes: vispāratzītas ir vainaga dziednieciskās

un aizsarglīdzekļa īpašības: vainags tiek kaltēts un izmantots slimību ārstēšanā, ar vainagiem tiek pušķoti/baroti arī mājlopi, īpaši govīs – tam jānodrošina gan veselība, gan auglība, gan pienīgums (LTT 11632–11635, 11881; Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 235–236, 240), lokālāks raksturs ir ukraiņu ieražai sadalītu vainagu izmētāt pa sakņu dārzu, mest uz mājas jumta un baltkrievu tradīcijai vainagus baznīcā apsvētīt. (Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 235–236, 240.) Līdzīgi ir ar vainagu izmantošanu gan cilvēka mūža, gan precību pabeigšanā – latviešiem izplatītākais paņēmieni ir vainaga mešana kokā (LTT 11761–11771), bet pazīstama arī slāvu Kupalas ieražām raksturīgākā tradīcija – vainaga peldināšana ūdenī (LTT 11755–11760; Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 235–236, 240); savukārt vainaga mešana pāri ugunskuram pārsvarā dokumentēta vienīgi baltkrievu tradīcijās. (Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 240.)

<sup>22</sup> Lēkšana pāri Jāņu ugunskuram latviešu ieražu aprakstos gan minēta, bet ne pārāk plaši, turklāt bez izvēsta šīs rituālās darbības skaidrojuma (LTT 11501); ticējums, kas izmantots filmā – ja, lecot pāri ugunskuram, jauniešu pāra rokas atlaižas, tie šķirsies – visticamāk, nav bijis Latvijā izplatīts, kurpretī tas labi pazīstams slāvu Kupalas ieražās līdztekus citiem ticējumiem, proti, ka lēkšana pār ugunskuru nodrošinās veselību, attīrīšanos, aizsardzību pret kaitējumu, raganām u.tml. (Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 238–239.)

<sup>23</sup> Saules rotāšanās Jāņu dienas saullēktā ir apdziedāta latviešu tautasdziesmās (LD 333207, 33209) un dokumentēta arī ticējumos (LTT 11514–11516); šis ticējums plaši izplatīts arī austrumslāvu vasaras saulgriežu ieražās. Skat.: Толстая С.М. Материалы к описанию Полесского купальского обряда. *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Наука, 1978. С. 139–140.

<sup>24</sup> Latviešu Jāņu tradīcijai filmā izskanējušie ticējumi atbilst tikai daļēji: latviešiem ir pazīstams ticējums par papardes ziedēšanu Jāņu naktī, par to, ka tā atradējam jācinās ar nezvēriem, ka atradējs kļūs laimīgs, uzies apslēptu mantu. Bet izplatītāko, P. Šmita krājumā publicēto ticējumu vidū (LTT 11522–11547) nav tāda, ka, atrodot šo ziedu, var saprast putnu un zvēru valodu, kāds pazīstams austrumslāviem (Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 229). Savukārt filmā nav izmantots pie latviešiem izplatītākais ticējums, ka papardes zieda atradējs iegūst spējas visu zināt un paredzēt nākotni (LTT 11523, 11525, 11533–34, 11537), sastopams arī latviešu teikās (LFK 1772, 2537) un pazīstams arī slāvu ieražu tradīcijās. Skat.: Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев. В кн.: В.К. Соколова (Ред.) *Обряды и обрядовый фольклор*. Москва: Наука, 1982. С. 149.

<sup>25</sup> Kā uzzināju sarunā ar etnomuzikologu Vili Bendorfu, dziesma „Teku, teku pa celiņu...” ir izdota „Ilgu” albumā „Saules meita” (Upe, 1998), no kuriens tā arī būs nokļuvusi filmas autoru rīcībā, jo, tieši šādā teksta un melodijas salikumā tā citur nav sastopama. Latviešu folkloras krātuves arhīvā pieejams tikai viens filmā izmantotā dziesmas teksta pieraksts kopā ar melodiju – atšķirīgu no filmā izmantotās. Savukārt mūziķe Ilga Reizniece apliecināja, ka šis teksta un melodijas savienojums ir viņas veikums.

<sup>26</sup> Соколова В.К. *Весенне-летние календарные*.. С. 246.

<sup>27</sup> T.s., „rituālo ālēšanos” (*ритуальные бесчинства*) apraksta baltkrievu Kupalas ieražu pētniece Gaļina Tavļaja, atzīmējot, ka šī tradīcija ir viens no mūsdienās dzīvīgākajiem saulgriežu svinēšanas elementiem; šai naktī „*tiek piedotas jebkādas palaidības – no rīta saimnieki atklāj, ka viņu māju durvis no ārpuses aizkrautas ar akmeņiem, pagalmā izmētāts siens, žogiem izlauzti zedeņi, pie sliekšņa stāv putnubiedēklis utt.*” (Тавлай Г.В. *Белорусское купалье*.. С. 22; skat. arī: Толстая С.М. Материалы к описанию.. С. 138–139.)

<sup>28</sup> Тавлай Г.В. *Белорусское купалье*. С. 22.

<sup>29</sup> Skat. krājumu: *Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия*. Ленинград: Художественная литература, 1984. С. 172.

<sup>30</sup> Шейн П.В. *Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями*. СПб, 1874. С. ??

<sup>31</sup> Latvijas krievu folkloras pētnieka I. Fridriha grāmatā „Krievu folklorā Latvijā” (Фридрих И.Д. *Русский фольклор в Латвии*. Рига: Лиесма, 1972) sastopam šādas liecības: „Jāņu diena pie Latvijā dzīvojošajiem krieviem tiek svinēta plaši. Svinēšanas ieražas tādā veidā, kādā tās pazīstamas tagad, acīmredzot veidojušās kaimiņos esošo latviešu zināmā ietekmē.. Vietējie Latvijas krievi sākuši atzīmēt Jāņa dienu tāpat 24. jūnijā pēc jaunā stila, kamēr visi pārējie svētki [...] atzīmēti pēc vecā stila, turklāt ar tām pašām ieražām, kas pazīstamas latviešiem [...] Jāņa dienā krievi dzied dziesmas, kas melodijas ziņā saskan ar latviešu Ligo dziesmām” (55–56. lpp.). Fridriha publicētajos Latvijas krievu Jāņu dziesmu tekstos sastopam arī latviešiem raksturīgo piedziedājumu: „Ligo”.

<sup>32</sup> *А на Яна*

*Баба пьяна,*

*А на Юрья*

*Баба дурья,*

*А на Петра*

*Баба хитра.* (Фридрих И.Д. *Русский фольклор*. С. 56)

<sup>33</sup> Вересов Д. *Полет ворона*. С. 68–69.

<sup>34</sup> Clifford J. *Routes: Travel*. P. 19.



*Dace Bula*TRADITIONS OF THE *OTHERS*: LATVIAN  
CULTURE AS INTERPRETED BY RUSSIAN FILM  
INDUSTRY

## Summary

The article is based on an empirical material – a Russian soap opera „The Black Crow” which has been repeatedly broadcasted on Latvian TV. Its episode 23 consists mainly of a scene set in Latvia and depicting the celebration of *Jāņi* – the Latvian traditional midsummer night's festivity. The main characters of the film – a young couple from StPetersburg – come to Latvia for a vacation; they take part in the *Jāņi* rituals and several times inadvertently violate the customary behavior. Besides that, at midnight, the wife Tanya goes looking for a fern blossom and finds it. The ritual magic experienced during the Latvian midsummer's night later causes the divorce of the couple.

The article analyses the ways of portraying Latvian traditional culture exploited by the authors of the film. The whole Latvian episode is constructed as *ethnomimesis* – exhibition and performance of local culture: the rituals are „put on the stage”, performed for and explained to the guests. Thus, the film can serve as a useful material for the study of popular methods of representing the culture of *others* and it testifies to the ethnographic axiom that, usually, the *other* culture is depicted as a strange version of one's *own* culture. The authors of the film have attempted to create a Latvian coloring by using various paraphernalia – folk costumes etc. but the deepest layers of the representation are obviously built upon the patterns of Russian culture and the Slavic *Kupala* traditions. The film contains also ideological comments on Latvian culture combining the exoticizing strategies of representation of an *other* culture with those of cultural domination over the people who are being described.

*Janīna Kursīte*

VĀRKAVAS NOVADS  
TEIKĀS UN NOSTĀSTOS

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  
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.

*Janīna Kursīte*

## VĀRKAVA AREA IN LEGENDS AND TALES

## Summary

In the summer of 2004, students and tutors from the University of Latvia as well as several Latvian folklore specialists researched Latvian traditional culture in its modern manifestations in Vārkava area. Vārkava is situated in the eastern Latvian region of Latgale (Preiļi district), and traces of both pre-Christian and Christian traditions can be found there. During the expedition examples of folklore and material culture were recorded along with stories told by local residents about life in Vārkava before the World War II and in the Soviet time, as well as about the national guerrilla resistance movement which was active in this area in the 1940s.

Of the folklore genres the best preserved are the songs of wedding rituals, as they are being used also in modern-day weddings, tales and legends about local sites, ghost stories, as well as various beliefs. Fairy-tales have disappeared from the local people's repertoire and have been substituted by funny tales and anecdotes.

There are quite a lot of ancient burial sites, castle mounds and marshes in Vārkava as well as a great variety of vegetation and trees, and almost each of these sites as well as the oldest and tallest trees (oaks and lime-trees) and special plants (mistletoe) are featured in the local legends and tales.

There is a place called Margitova in Vārkava. Local people are telling various tales about its origin, but all of these stories are based on the ancient solstice or seasonal myth about dying and reviving deities. At the same time, place-names and legends associated with the local places have a tendency to disappear, which can be explained by the migration of local population, as well as the indifference of part of the younger generation toward the local cultural heritage.



*Kristīne Konrāde*

## JAUNRADE KĀ DAĻA NO TRADĪCIJAS

Šajā rakstā aplūkošu jaunradi kā daļu no specifiskas tradīcijas – tā ir latviešu tautasdziesmu tradīcija. Jaunrade tautasdziesmu kontekstā ir īpaša. Bieži jaunrade tiek uzskatīta par tradīcijas pretstatu, bet tautasdziesmu tradīcijā tā ir būtiska pašas tradīcijas sastāvdaļa, kas nodrošina tradīcijas turpinājumu, jo tad, kad šis īpašās jaunrades vairs nav, arī tradīcija pārstāj būt. Tradīcija gan var mainīties vai izzust arī citu iemeslu pēc, un šie iemesli bieži ir savstarpēji saistīti.

Lai parādītu dainās mijiedarbību starp jaunradi un citiem tradīcijas elementiem, vispirms jānoskaidro, par kuru tradīcijas posmu runāsim un vai varam uzskatīt tautasdziesmu tradīcijas attīstību līdz mūsdienām par nepārtrauktu. Dainu tradīcija pēdējos simt gados ir ļoti mainījusies. Mēs varbūt to tik ļoti neizjūtam, jo simt gadu tradīcijai nav ilgs laiks, bet šai laikā ir notikuši daži ļoti nozīmīgi fakti. Vispirms dainas tika pierakstītas, un izveidojās kanoniskais Barona izdevums, kam ir milzīga autoritāte. Otrkārt, sociālie un ekonomiskie apstākļi, sevišķi uz laukiem un padomju varas laikā, stipri mainījās, ar laiku padarot par neiespējamu svētku svinēšanu un ieražu rituālu ievērošanu ierastajā situācijas kontekstā. Šai laikā arī nomainījās vairākas paaudzes, un pēdējām vairs nebija iespējas tiešā veidā iepazīties ar tradicionālās pasaules simboliku un nozīmi. Protams, bija daudzi izņēmumi. Folkloristi arī stimulēja tradīcijas zinātājus pulcēties un jaunā veidā turpināt dziedāt. Šie izņēmumi un jaunie izpildījuma veidi radīja iespaidu, ka tradīcija turpinās.

### Kas ir tradīcija?

Bet vai tiešām varam teikt, ka tradīcija turpinājās? Vai nav jāuzskata, ka sāka veidoties jauna tradīcija vai tradīcijas? Lai varētu atbildēt uz šo jautājumu, mums jāmēģina izprast, kas ir dainu tradīcija. Tradīcija tiek bieži uzskatīta par kanonu, modeli tam, kas ir jādzied, kā to darīt un kādos apstākļos. Tajā ir ietvertas indivīda radošās

iespējas. Dainu gadījumā tas ir arī izpildījums, kas var ietvert arī kustības, deju un kas notiek zināmā kontekstā. Šim kontekstam ir ļoti liela nozīme, jo tas zināmā mērā pasaka priekšā epizožu secību svētkos un rituālos. Tas ir process, kas nosaka pārmantojamību, kas notiek mutvārdos. Dainu tradīcija ietver dažādu laikmetu simboliku.

### Vairākas dainu tradīcijas?

Lai šis vispārējais raksturojums kļūtu skaidrāks, turpmāk sīkāk raksturošu galvenās dainu tradīcijas iezīmes. Tomēr uz jau minēto faktu pamata izvēlēšos darba hipotēzi ar ierosinājumu uzskatīt, ka ar dainām mums ir vismaz divas tradīcijas: senā, īstā mutvārdu tradīcija, kuru dainas mēs saucam par klasiskām tautasdziesmām un kuru dziedāšana cieši saistījās ar cilvēka dzīves ciklu un kalendāra svētkiem agrārā sabiedrībā; un otra, jaunāku laiku, dainu tradīcijas iedvesmota, kurā ir izzudušas daudzas mutvārdu iezīmes un kura vairs organiski nesaistās ar cilvēka dzīvi lauku apstākļos, un līdz ar to tai ir zudis tradicionālais izpildījuma konteksts; tā nepārtraukti meklē jaunus izteiksmes veidus. Iespējams, ka mēs jaunajā saskatīsim vairākas tradīcijas, neapvienojot vairs izpildījumā dzeju, mūziku un deju un dalot tieši šādos dziesmas, mūzikas, un dejas virzienos.

Sadalot tradīcijas, kas saistītas ar dainu dziedāšanu, divos atsevišķos posmos, kuru robeža varētu būt Barona sējumu publicēšana, kad varbūt sāka veidoties vairākas dažādas tradīcijas, jāsecina, ka metodes un teorijas to pētniecībā arī būs atšķirīgas. Šī iemesla pēc ir ļoti svarīgi saprast tradīcijas pārveidojumus.

Mūsdienu dainu tradīcija, iespējams, salīdzinājumā ar Rietumeiropas tautasdziesmu tradīcijām atrodas tādā kā sākuma posmā, līdzīgos apstākļos kā tad, kad Rietumos pirms vairākiem gadsimtiem dziesmu pārmantojamība pārgāja uz grāmatām, mijoties pa brīžam ar mutvārdu procesiem. Angļu balāžu pētnieks Deivids Atkinsons<sup>1</sup>, kas šeit Rīgā piedalījās nesenajā balāžu konferencē, apraksta šo interesanto sasaisti starp publicētiem tekstiem un mutvārdos pārmanoto, norādot, kā no grāmatas dziesma sāk mutvārdu ceļu un pēc laika atkal tiek publicēta, bet jau pārveidota. Šādi novērojumi liek

Atkinsonam atsācīties no pēdējo gadsimtu angļu balāžu tradīcijas apzīmējuma „mutvārdu tradīcija”.

Tā kā mēs, liekas, atrodamies šajā grāmatu un skatuvju tradīcijas sākuma posmā, mums ir iepriekšējā mutvārdu tradīcija ļoti zināma un taustāma, varam pat atsaukties uz personīgām nesenām saistībām ar galvenajiem tradīcijas veidotājiem – teicējiem. Šodien vēl saglabājas izņēmumi, kas mūs vedina domāt, ka mēs varētu tādos gadījumos atrast nepārtrauktas tradīcijas elementus.

### Kādas ir mutvārdu tradīcijas galvenās iezīmes?

Nav mums nekādu šaubu, ka latviešu tautasdziesmas ir izveidojušās mutvārdu tradīcijas apstākļos: tās ilgi tika radītas, pārradītas un pārmantotas bez rakstības starpniecības. Pretstatā tam daudzu rietumu valstu tautas dzejā nav vairs skaidri uzrādāma šāda izcelsme, jo kopš mutvārdu radīšanas un pārmantojamības apstākļiem ir pagājuši daudzi gadu simti. Šī izcelsmes skaidrība padara dainas samērā viegli raksturojamas, pielietojot Perija-Lorda mutvārdu teoriju, sevišķi attiecībā uz dainu tekstos novērotajiem rindu, pusrindu un vārdu atkārtojumiem, ko sauc par formulām.<sup>2</sup> Ka dainu stilā ir šāda pazīme, ir novērojuši ļoti daudzi folkloras pētnieki; varam minēt Ludi Bērziņu<sup>3</sup> un citus, kas jau 30. gados norādīja uz ļoti dažādiem frāžu atkārtojumiem. 1977. gadā Maija Ligere<sup>4</sup> publicēja ļoti apjomīgu rakstu par garām tautasdziesmām, un tajā ir neskaitāmu atkārtojumu piemēri. 80. gadu beigās un 90. gados par formulām ir rakstījis gandrīz katrs mūsdienu latviešu folkloras pētnieks. Perija-Lorda teorija skaidro šo formulu veidošanos un nozīmi, lai noteiktu senās dzejas mutvārdu izcelsmi. Tas reizēm ir izrādījies ļoti grūti. Ne vienmēr ir viegli novērtēt, kas ir vai nav formula, tomēr dainu gadījumā labi sakrīt teorētiski postulāti par formulām ar pētniecībā atklāto: korelācija starp formulveidīgo stilu un labi zināmo mutvārdu izcelsmi ir nenoliedzama.

Atkārtotās frāzes it kā piederētu dziesmu nemainīgajai daļai, tomēr gan viens un tas pats teicējs, gan citi teicēji lieto dažādas frāzes, lai izteiktu kādu domu. Tē ir indivīda izvēles iespējas. Tomēr lietoto formulu dažādība, lai izteiktu vienu un to pašu domu, nebūs liela.



Kanons, šķiet, liek teicējam būt taupīgam dažādu frāžu lietojumā, lai izteiktu kādu domu. Tieši šāds jēdziens un apzīmējums „taupība” ir norādīts teorijā. Salīdzinot kāda teicēja lietotās frāzes ar visu, kas mutvārdu tradīcijā ir radies un saglabājies – un mums ir tā privilēģija, ka ir saglabāts ļoti daudz – mēs varam redzēt, vai frāzes ir lietotas jau agrāk; ja nav, tad varam pārbaudīt frāzes tradicionālītāti, sadalot frāzi sīkākās daļās un novērtējot to nozīmi un lietojumu tradīcijā.

Formulas un tēmas tiek dēvētas kopumā par tradicionālajiem multiformiem, jo atkārtojoties tie vairāk vai mazāk pieņem citu formu. Nemainīgāka ir naratīva shēma vai modelis. Bet, kā jau redzējām, runājot par taupību, jaunrades iespējas ir nosacītas, tomēr teicēji pretēji savām tieksmēm saglabāt un nemainīt katru reizi veido jaunu dziesmu, kā jau vēl 20. gados to bija novērojis Jānis O. Freimanis<sup>5</sup> pie nedaudzām ļoti vecām teicējām, kuras viņš uzskatīja par izcilām teicējām. Arī M. Ligere<sup>6</sup> un V. Bērziņa<sup>7</sup> norāda uz teicēju radošo lomu attiecībā uz klasiskajām, kā arī vēlākā laika dziesmām.

## Dainu metrika

Starp teicēju iemaņām, kas viņiem dod iespēju sacerēt un variēt dziesmas, tiek uzskatītas ne tik daudz spējas atmiņā saglabāt un reproducēt gatavas rindas un pantus kā spējas izveidot abstraktas shēmas, paraugus, modeļus, pēc kuriem šīs rindas un dziesmas veidot.

Viens ļoti svarīgs šāds paraugs vai modelis ir pantmērs. Dainu teicēji pusapzinīgi zināja, ka viņi skaitīs atkārtoti pa divām vai trijām zilbēm, pa pēdām, līdz rindas beigām. Metriku nosaka dažādi valodas aspekti; tie var būt uzsvari, zilbju skaits, kvantitāte u. c. Latviešu tautasdziesmu metrika balstās uz zilbju skaita, tātad uz pēdu skaita, un ne uz citām valodas pazīmēm. Daži pētnieki pēdējā laikā šādi skaidro dainu metriku, un starp tiem arī Moriss Halle, pazīstamais Masačūsetsas Tehnoloģijas institūta lingvists. Halle analizē metrikas būtību ļoti dažādos dzejas žanros savā topošajā grāmatā „Traktāts par metriku”<sup>8</sup>. Tajā būs arī nodaļa par dainu metriku. Teorija paredz atkārtotu pēdu skaitīšanu, lietojot īpašu mehānismu un simboliku, kas atbilst svarīgiem metriskiem jēdzieniem. Vadoties pēc noteiktiem

likumiem, tiek izstrādāts vairāku līmeņu grafisks režģis, kas atklāj un uzskatāmi parāda rindas metrisko uzbūvi. Starp svarīgiem jēdzieniem ir pēda, pēdas galva, maksimālais uzsvars un pieļāvums par pēdas nepilnību dažās rindas pozīcijās.

Mutvārdu dziesminieka rindās atradīsim vairāk metrisku kļūdu salīdzinājumā ar dzejnieka rakstīto. Tas nebūtu pārsteidzoši, zinot, ka sacerēšana teicējiem ir tomēr mutvārdos. Dainu rindas, kuras teicēji veidoja, skaitot pa divām zilbēm, mēs esam saukuši par trohaja rindām un dziesmām. Šajās binārās rindās ir parasti vai nu 4, vai 8 zilbes atkarībā no tā, vai mēs tās rakstām ar vienu vai divām simetriskām dipodijām rindā. Tā kā visi metriķa likumi ir attiecināmi uz trohaja dipodiju, tad ir iespējams šo dipodiju uzskatīt par rindu. Tā darot, Moriss Halle atklāj, ka ar dažām rindām un dziesmām tas nav iespējams un tās veido istus tetrametrus. Pirmie ir dimetri. Ternārās rindas, kur tiek skaitīts atkārtoti pa 3 zilbēm, mēs esam saukuši par daktiliem.

Ko uzskatīt par rindu, nav dziesminieka, bet folkloras pētnieka lēmums, un dažreiz nav nemaz tik viegli, klausoties mutvārdu ierakstu, izlemt, kur beidzas viena rinda un sākas otra, cik gara ir rinda. Varam arī domāt, ka gan teicējs, gan pētnieks vadās pēc rindas iekšējās metriskās struktūras. Folkloristi arī vadās pēc teicēju pauzēm un melodijas frāzēm. Tālākie lēmumi par dziesmu rindām nav nemaz tik skaidri. Tā, piemēram, Barons savā pirmajā sējumā raksta ternārās rindas garas, vidēji ar 11 zilbēm, un pēc tam, citos sējumos, tās ir apmēram uz pusi īsākas, kaut arī daktilu pusrindes parasti nav simetriskas. Arī nepabeigtā rakstā par metriku, ko Barons<sup>9</sup> rakstīja sava mūža pēdējos gados, viņš raksta daktila rindas gan garas – apmēram ar 11 zilbēm, gan arī īsas, nekur nedodot skaidrojumus par šādiem lēmumiem. Sacerot dainas, teicējiem bija jāņem vērā vēl daži metriķa nosacījumi, ko šeit neesam aplūkojuši.

Tā liekas, ka no tradīcijas kanona vairāk ir saglabājusies prasme veidot metriski pareizas rindas, nekā prasme atveidot tradicionālo frazeoloģiju, lai gan abi ir saistīti. Frazeoloģijā ir iekļauti tradīcijas simbolismi un mitoloģija ar savu īpašo nozīmi, ko mūsdienu cilvēkam ir grūti saprast. Mūsdienu „teicējiem”, šķiet, pārsvarā dziesmas ir saglabājušās atmiņā un vajadzīgā brīdī ir atkārtojamas nemainīgas,



piemēram, kādā uzvedumā. Laikam varam arī pieņemt, ka tās tiek uztvertas kā nemainīgas, negrozāmas, tā, kā tās ir Barona sējumos.

### Kas ir dziesma?

Tradicionālie multiformi (vārdi, rindas, rindu puduri) ir tie līdzekļi, ar kuru palīdzību teicēji izpilda savus stāstus, vadoties pēc stāsta parauga. Mēs apskatījām formulas. Bet ko mēs uzskatīsim dainās par stāstu? Un stāsta tēmas jeb rindu puduri? Ko mēs uzskatīsim par dziesmu?

Katrā ziņā tā nav četrinde, ko mēs varēsim saukt par dziesmu un salīdzināt ar eposu vai balādi, bet gan drīzāk visas četrrindes, ko būs dziedājusi kāda teicēja, izpildot kādu rituālu no sākuma līdz beigām. Lai izpildītu kādu rituālu un veidotu dziesmu, liela nozīme ir situācijas kontekstam. Kontekstā tiek izpildītas dažādas epizodes, kas veido rituāla vai svētku norisi. Epizožu secība veido tādu kā stāstu; šī epizožu secība ir tas līdzīgākais stāsta paraugam, kas dainās varētu būt. Lietojot Lauri Honko vārdus<sup>10</sup>, ko viņš sacīja attiecībā uz Siri eposu Indijā, jāsaka, ka dainu tradīcija parādās stiprā kontekstā. Honko atklāja, ka indiešu dziesminieks Gopala Naika veidoja atšķirīgu dziesmu-izpildījumu, ja tā tika dziedāta, strādājot pie rīsu ražas novākšanas vai pētniekam palmu dārzā, vai arī izpildot sakrālu ritu. Vēl vairāk tas būs ar tautasdziesmām, piemēram, ja mēs novērosim, kas tika dziedāts un kāds bija izpildījums, rijā labību kuļot, un kāds ir dainu dziedājums kāzās. Pat neiesaistot diskusijā žanra un dažādu ciklu jautājumu un aplūkojot tikai teicēja dainu virknējumu kāzu svīnībās, katrās kāzās tas būs cits.

Mēs tikai reti varam iedomāties dainu izpildījumu bez specifiska konteksta, kas ir nepieciešams. Tā, piemēram, tradīcijas kanons paredz, ka gandrīz katri kalendāra svētki un cilvēku iniciācijas riti vai arī darba talkas notiks lauku apstākļos starp radiem un kaimiņiem, un paredz savā norisē šos apstākļus izmantot. Tiek sagaidīta dārzu un tīrumu aplīgošana vai apdziedāšana, mājlopu appuškošana, mīlasts, apdziedāšanās, ugunsgrāvis kuršana, braukšana ar zirgu un ratiem, lai kaut ko veiktu, iešana pie kaimiņiem. Tās ir dažas epizodes, kas bieži ir svētku sastāvdaļa. Katrai šādai izdarībai ir attiecīgas

dziesmas, ko izvēlēties tā teicēja vai teicējas, kas norisi vadīs. Ir dziesmas, kas parasti tiek dziedātas zināmās epizodēs, un tas līdzinās tam, ko eposa pētnieki sauc par rindu puduriem, kas atkārtotas, dziedot par zināmu tēmu. Publika labi zināja tradicionālo izdarību nozīmi un aktīvi tajās piedalījās. Semantiskās nianšes un simbolisms, ko tradīcija saglabā, dod cilvēkam, kas tajā ir iesaistīts, norišu izpratni, bet to tekstualizēt ir neiespējami. Svētku vai rituālu dalībnieki, kas pārsvarā sastāvēja no radiem un kaimiņiem, arī ietekmēja teicējas dziesmu izvēli: ar citu kontekstu un citiem cilvēkiem, kaut vai tie paši svētki, dziesma arī bija cita, tā bija jauna dziesma. Var teikt, ka teicējiem, veidojot dziesmu virknējumu atbilstoši zināmiem svētkiem, kontekstam un publikai, parādās vislielākās individuālās izpausmes iespējas, jo, kaut gan rituāla norise ir noteikta, dziesmu izvēle un skaits vienai un tai pašai norises daļai vai epizodei var būt dažāds.

Dainas ir vienlaicīgi dziesma un var arī būt deja vai ritmiskas kustības darbā, kad arī dzied. Tātad tās ir izpildījums, performance, kur teicējam vadoša loma. Šis apstāklis ir licis somu folkloras pētniekam Lauri Honko<sup>11</sup> izsaukties, ka pierakstīt vai pārcelt rakstveidā episku dziedājumu ir neiespējams uzdevums! Jāsaka, ka ar dainām ir vēl sarežģītāk, jo norisēs iesaistās gan vairāki izpildītāji, gan arī publika. Kā lai reģistrē šī notikuma daudzveidību? Tiek liktas cerības uz jauniem paņēmieniem un papildu analīzēm, ko ir izstrādājis Jons Mails Folijs<sup>12</sup>. Tā savos rakstos ziņo gan Lauri Harvilahti<sup>13</sup>, gan arī Karls Reihls<sup>14</sup> par nule iznākušo Folijs darbu „Mustajbeja dēla Bečirbeja kāzas Halila Bajgoriča izpildījumā”.

## Secinājumi

No visa teiktā var secināt, ka jaunrade tautasdziesmu mutvārdu tradīcijā izpaudās pat tajos elementos, kas mums šķiet stabilāki, kā tas ir ar formulām un svētku norises epizožu paraugiem. Konteksts dod izpildījumam daudz vairāk ierosinājumu, ko teicēji arī labi izmanto. Jāsaka, ka tādu īsti nemainīgu tradīcijas elementu dainās nemaz nav: tik lielā mērā ir šī neuzkrītošā jaunrade visur klāt; pat pantmēra gadījumā viena un tā pati rinda, atkārtojoties izpildījumā,

var mainīties par vienu zilbi, kļūdama vai nu īsāka, vai garāka. Tas, kas tiek mainīts, nav daudz, bet katru reizi, kad teicēja izpilda, piemēram, kāzu rituālu, tā būs cita dziesma (dziesma – ņemot kopā visas dziesmas izpildījumā). Ja salīdzinām ar to, kas notiek mūsdienās, redzam, ka šodien dziesma lielā mērā ir sastingusi: uzvedumos dziedātāji spēj atkārtot nemainīgu visu uzveduma norisi neskaitāmas reizes. Variācijas parādās, bet tām ir cits raksturs un tās būs jāpēta ar citu pieeju. Angļu un citu rietumu tradīciju pētnieku pieredze varētu tam noderēt.

Jāsecina, ka, izzūdot tradicionālam jaunrades veidam, mainās visa tradīcija. Protams, kā jau redzējām, ir daudz kas cits noticis, un tradicionālās jaunrades izzudums var būt tikai sekas citām parādībām; tā tas visdrīzāk arī ir. Jebkurā gadījumā, ja dziedātāji vairs nelieto tradicionālus paņēmienus, lai radītu un pārradītu mantotās dziesmas, ja mantojums vairs nav mutvārds, ja izpildījums vairs neattiecas tradicionālā kontekstā un līdz ar to galarezultāts ir citādāks, – vai tādā gadījumā varam runāt par tradīcijas nepārtrauktību? Domāju, ka mums ir darišana ar jaunām tradīcijām, kuras, nebalstīdamās uz iepriekšējiem kanoniem, izmanto dažus no tiem, un meklē jaunus izteiksmes veidus, kas atbilst šim vēsturiskam brīdim.

## ATSAUCES

<sup>1</sup> Atkinson D. Beyond Orality: Textuality and Tradition. *Ballads and Diversity: Perspectives on Gender, Ethos, Power and Play*. Eds. I. Peere and S. Top/ Ed. Assistant S. Rieuwerts. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004. Pp. 41–47.

<sup>2</sup> Lord A. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum, 1976.

<sup>3</sup> Bērziņš L. *Ievads latviešu tautas dzejā*. Čikāga: Čikāgas baltu filologu kopa, 1959.

<sup>4</sup> Līgere M. Latviešu precību un kāzu cikla garo tautasdziesmu mākslinieciskais veidojums. *Latviešu folklorā: žanri un stils*. R.: Zinātne, 1977. 113.–163. lpp.

<sup>5</sup> Freimanis J.O. Skats tautas dziesmu veidošanā. *Ceļi: Rakstu krājums III*. R.: Ramave, 1933. 110.–111. lpp.; Freimanis J. O. Augšzemes dziesminieks. *Ceļi: Rakstu krājums VIII*. R.: Ramave, 1937. 375.–395. lpp.

<sup>6</sup> Līgere M. Latviešu precību un kāzu cikla garo tautasdziesmu mākslinieciskais veidojums.. 113.–163. lpp.

<sup>7</sup> Bērziņa V. *Tautasdziesmu gājums*. R.: Zvaigzne, 1989.

<sup>8</sup> Halle M. and Fabb N. *A Treatise on Meter*. 2005. Book in preparation.

<sup>9</sup> Barons K. Latviešu tautas dziesmu metrika. *Latvju dainu izlase skolai un jaunatnei*. R.: Kr. Barona biedrības izdevums, 1931. 1. sēj. 3.–12. lpp.

<sup>10</sup> Honko L. Text and context in the textualization of Tulu oral epics. *Textualization of Oral*

*Epics*. Ed. L. Honko. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2000. Pp. 217–234.

<sup>11</sup> Honko L. Preface. *Textualization of Oral Epics*. Pp. vii–viii.

<sup>12</sup> *The Wedding of Mustajbey's Son Bećirbey as performed by Halil Bajgorić*. J.M. Foley (Ed). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

<sup>13</sup> Harvilahti L. Textualising an oral epic – a mission impossible? *Folklore Fellows' Network*. 2004. No. 26. Pp. 3–5.

<sup>14</sup> Reichl K. A new publication from the Parry Collection of Oral Literature. *Folklore Fellows' Network*. 2004. No. 27. Pp. 21–22.



*Kristīne Konrāde*

## CREATIVITY AS PART OF A TRADITION

## Summary

In the living oral tradition of the Latvian *dainas*, singers, using multiforms (lines, line clusters, sequence of episodes) and performing within a particular context, have been recomposing anew their songs, producing many versions. The patterns established by the canons of the tradition determined how this creation and recreation had to take place. The presence of the creative elements in the tradition tells us of its existence as a living tradition. It is only during the last century that the Latvian *dainas* tradition has changed considerably, and we now have to recognize the existence of a transformed or a new tradition, but its closeness to the earlier one provides opportunity for insight both into a living oral tradition and into emerging ones.



*Mārtiņš Boiko*

## MIRUŠO OFĪCIJS: TRADĪCIJAS DINAMIKA 20. GADSIMTĀ

Šajā rakstā atgriežos pie Dienvidaustrumlatvijas mirušo ofīcija – tēmas, ar ko strādāts galvenokārt laikā no 1997. līdz 2002. gadam. Līdz šim – rakstos un konferenču ziņojumos – pārsvarā aplūkoti strukturālie, funkcionālie, vēsturiskie, dogmatiskie aspekti, esmu mēģinājis skaidrot Dienvidaustrumlatvijas mirušo ofīcija cilmi, aprakstījis tā folkloriskos kontekstus. (Skat. sarakstu „M. Boiko raksti par Dienvidaustrumlatvijas mirušo ofīciju” raksta noslēgumā) Taču tradīcijas dinamikas tēma un ar to saistītie demogrāfiskie, ideoloģiskie u. c. aspekti līdz šim skarti tikai margināli. Tāpat vēl neesmu cilājis dziedātāju grupas uzbūves un vadības aspektus. Tagad ir pienākusi šo jautājumu kārta. Taču vispirms daži vārdi ievadam, lai raksturotu mirušo ofīciju kopumā un tā dokumentācijas stāvokli.

### Ievads

Kā zināms, dievkalpojums, lūgšana ir baznīcas svarīgākā vitālā izpausme un uzdevums. Katoļu baznīcā ir divi galvenie dievkalpojuma žanri: Svētā Mise un stundu lūgšanas. Pēdējās sauc arī par breviāru vai ofīciju. Mirušo ofīcijs vēsturiski ir stundu lūgšanas paveids. Tas ir radies ap 800. gadu. Tas tika izpildīts kā ekzekviju (bēru liturģijas) daļa bēru dienā, kā arī pie mirušo vāķēšanas. Klosters 10. un 11. gs. ieviesās ieradums izpildīt mirušo ofīciju kā ikdienas lūgšanu, kas drīkstēja izpalikt tikai Lieldienu laikā un nozīmīgākos svētkos. Tas tad bija ikdienas aizlūgums par attiecīgā klostera dibinātājiem un labdariem. Pēc 1568. gada saglabājās pienākums to noturēt, mirušos vāķējot, kā arī 2. novembrī (Visu dvēseļu dienā) un bēru dienā, to izpildot korī. Mūsdienās grūti ir iedomāties 2. novembra dievkalpojumu bez mirušo ofīcija. Gadsimtu gaitā mirušo ofīcijs ir pazīstams kā lūgšana, ko notur garīdznieki un latīņu valodā. Tāpēc

pārsteidzoši ir mirušo oficiju kopš 18. gs. beigām uziet Dienvidaustrumlatvijas latviešu tautības iedzīvotāju tradicionālajā repertuārā viņu dzimtajā valodā kā daļēji mutiski pārmantojamo, folklorizētu fenomenu, ko izpilda galvenokārt mājās un bez priesteru līdzdalības, tātad tāpat kā tautasdziesmu – bez kādas ārējas organizācijas. Divu gadsimtu garumā un arī šodien mirušo oficijs, ko tautā sauc vienkārši par psalmiem (*saļmes, salmys, saļmas*, atkarībā no izlokšnes), patur savu ļoti nozīmīgo vietu šajā repertuārā.

Dienvidaustrumlatvijas mirušo oficijs ir maz pētīta parādība. Pirmie raksti par to parādījās 20. gs. 90. gadu nogalē. Taču pirmie dokumentācijas mēģinājumi ir krietni agrāki. Tie attiecas uz 20. gs. 70. gadu sākumu. Laikā no 1997. gada februārim līdz 1999. gada martam šī raksta autors caurmērā reizi vienā divos mēnešos veica trīs līdz četras dienas garus pētījumu braucienus. Lielākoties pētījumi notika laukos, bet dažos gadījumos arī pilsētās – Dagdā, Ilūkstē, Jēkabpilī, Krāslavā, Līvānos, Rēzeknē, Varakļānos un Viļakā. Kopumā tika apmeklētas 32 vietas Latgalē un Augšzemes katoliskajā daļā.

Droši var teikt, ka mirušo oficijs ir izplatīts visur Latgalē un daudzviet Augšzemē. 28 vietās tika ierakstīts pilns mirušo oficija izpildījums. Kopumā tika strādāts ar 29 dziedātāju grupām. To dalībnieku kopskaits ir 205 personas. Intervētas tika 62 personas, lielākoties pa pāriem, kas izriet no mirušo oficija izpildītāju grupas struktūras, par kuru vēl būs runa. Lauka pētījumu kvantitatīvais rezultāts ir 105 stundas magnetofona ierakstu. No tām aptuveni 39 stundas ir intervijas. Informācija tika vākta galvenokārt latviešu vidē, taču izveidojās priekšstats arī par Dienvidaustrumlatvijā dzīvojošo poļu, baltkrievu un lietuviešu ekzekvijām. Noskaidrojās, ka šīs katoliskās minoritātes mirušo oficiju nelieto.

Mirušo oficijs jau kopš tā izveidošanās un arī tajā veidā, kādā tas Romas katoļu baznīcas praksē tika lietots 18. un 19. gs. un tiek lietots mūsdienās, sastāv no trim daļām. Tās ir: vesperes, matutins un laudes. Latgalē un Augšzemē mirušo oficija tautiskajā izpildījuma praksē lielajā vairumā gadījumu saistītas kopā vienā ciklā tiek izpildītas divas pēdējās daļas – matutins un laudes, vesperēm vai nu atkritot pavisam, vai arī tiekot dziedātām atsevišķi. Viens pilns mirušo oficija izpildījums aizņem pusotru līdz divas stundas.

Mirušo oficijs visbiežāk tiek noturēts mājās sēžu veidā. Dienvidaustrumlatvijas iedzīvotāju, sevišķi lauku iedzīvotāju, acīs tas ir kaut kas, kas pirmām kārtām pieder pie mājas dzīves, ir tās sastāvdaļa. Tāpat kā nāve pati. Atšķirībā no pilsētām un citiem Latvijas novadiem, kas sociālajā darbā ir tikuši tālāk, Latgalē, it īpaši uz laukiem, arī mūsdienās bieži mirst mājās un nevis slimnīcā vai veco ļaužu mītņē. Laukos tad arī ir tā, ka nelaikis netiek vis aizgādāts prom uz liķu halli, bet gan līdz bērēm paliek mājās, piemēram, klēti vai verandā, vai kādā citā vēsā, tīrā vietā. Līdz bērēm var nākties gaidīt vairākas dienas. Kamēr mirušais guļ kādā blakustelpā vai saimniecības ēkā, notiek gatavošanās sēru svinībām. Vakaros, kas atlikuši līdz bērēm, tiek izpildīts mirušo oficijs. Agrāk tas tika noturēts ik vakarus. Tagad šī tradīcija vēl ir spēkā šur tur Ziemeļlatgalē. Citur tagad mirušo oficiju mēdz nodziedāt pēdējā vai pēdējos divos vakaros pirms bērēm. Kopā sanāk mājinieki, kaimiņi, mirušā radinieki un draugi un notur oficija lūgšanu. Galds, visbiežāk parasts taisnstūra galds, dzīvojamā istabā, pie kura sēž dziedātāji, ir klāts ar baltu linu galdautu. Uz tā stāv divas aizdegtas sveces un neliels krucifikss. Tiem līdzās atrodas uz apakštases uzbērtā sāls šķipsna un rupjmaize – atsevišķs rieciens vai pāris šķēles, dažkārt arī vesels kukulis. Tie ir mājas svētības simboli.

Citas reizes, kad izpildījums notiek mājās, ir, pirmkārt, t. s. gadadiena, kad ir pagājis gads kopš cilvēka nāves, otrkārt, piemiņas aizlūgums, ko rīko ik gadus ģimenēs par visiem tās aizgājējiem kopā.

Gadadienas svinēšana Dienvidaustrumlatvijā vēl arvien ir izplatīta. Sēdes parasti cenšas sarīkot nāves dienā, taču nobīdes vienā vai otrā virzienā ir pieļaujamas. Gadadiena iezīmē mirušajam tādu kā pāreju, un, proti, par viņu vienu pašu oficijs pēc tam vairs parasti netiek lūgts. Tagad viņš tiek uzņemts attiecīgās ģimenes mirušo pulkā, kam visiem kopā vienreiz gadā rīko piemiņas svinības, kurās oficija izpildījums ieņem galveno vietu. Taču mēdz gadīties arī izņēmumi: par pašnāvību vai kā citādi sevišķi tragiski bojā gājušiem cilvēkiem viņu tuvinieki bieži vien notur īpašas oficija sēdes vairākus gadus pēc kārtas.

Ieraša mirušo oficiju reizi gadā noturēt par visiem savas ģimenes mirušajiem kopā mūsdienās ir manāmi gājusi mazumā. 20. gs. 20. un



30. gadi tiek minēti kā šīs tradīcijas ziedu laiki, kad toreiz rudens mēnešos, oktobrī un novembrī, tumšajā laikā ap Visu dvēseļu dienu vai ikkatrā sētā tās iemītnieki rīkoja mirušo oficija sēdi. Arī mūsdienās šī tradīcija dažviet vēl ir dzīva. Šos lielos rudens aizlūgumus, tā tad rīko ģimenes dzīvie par ģimenes mirušajiem. Taču šie izpildījumi nav tikai ikgadējs aizlūgums par aizgājušajiem. Tie ir arī svarīga tikšanās reize, kad kopā sanāk visi ģimenes locekļi. Visi cenšas atrast iespēju šajā reizē ierasties savā dzimtajā sētā, pat ja dzīvo un strādā tālu prom no tās. Tā kā, it īpaši pateicoties kopējai lūgšanai, šajā dienā ģimenes locekļu apziņā tiek atsaukti mirušo tēli, tad šī savā ziņā ir arī dzīvo tikšanās ar mirušajiem. Arī šajā nozīmē šajā dienā visa ģimene ir kopā. Tas ir ģimenes kopību pāri dzīvības un nāves sliekšnim un dzimtenes izjūtu stiprinošs ikgadējs notikums.

Kā jau minēts, it sevišķi agrāk – pirms Otrā pasaules kara – šie ģimenes aizlūgumi bija vispārēja parādība: sarunās informanti vienmēr no jauna atkārtoja, ka agrāk ikkatrā mājā, katrā zemnieku sētā reizi gadā, lielākoties rudenī, tika rīkoti atceres aizlūgumi. Šī visu zemi uz veselu periodu ar lielu spēku pārņemošā, ģimenēs koncentrētā lūgšana signalizē par ciešu saikni starp dzīvajiem un mirušajiem. Un mirušo oficijam šeit ir svarīga medija, sava veida „instrumenta” loma, ar kura palīdzību dzīvie mēģina ietekmēt savu mirušo tuvinieku eksistenci viņā saulē.

Baznīcā mirušo oficijs parasti izskan vienreiz gadā – Visu dvēseļu dienā – 2. novembrī. Baznīcēni sanāk kādas divas stundas pirms mises un notur aizlūgumu. Izpildījums pēc savas muzikālās un tekstuālās substances neatšķiras no mājas izpildījuma, tikai, protams, tā kā sēde notiek baznīcas velvēs un tajā parasti piedalās lielāks skaits cilvēku nekā mājās, tad arī akustiski telpiskais rezultāts ir citādāks. Mirušo oficija sēde tiek pārtraukta līdz ar mises sākumu un priesterā parādīšanos.

Līdzīgi ir ar izpildījumiem kapsētās. Kad notiek kapu svētki, dziedātāji sanāk kādas stundas pirms priesterā ierašanās un izpilda mirušo oficiju. Tas notiek kapličā vai arī pie krucifiksa kapsētas centrā.

Oficija izplatīšanās sākumu Latgales un Augšzemes latviešu vidē var datēt ar lūgšanu grāmatas „*Nabożeństwo ku czci y chwale Boga w Trójcy Świętej Jedynejo*” utt. („Lūgšanu grāmata Trīsvienīgā Dieva

godam”) iznākšanu. (1. izdevums 1771., 2. – 1786., 3. – 1798. gadā.) Tā ir jezuītu sastādīta un izdota grāmata. Tajā ir lūgšanas, dziesmas un ticības pamācības augšlatviešu, resp., latgaliešu valodā. Priekšvārds un titullapa ir poļu valodā. Nodaļu un apakšnodaļu virsraksti ir gan poliski, gan latgaliski. Līdzās citam te ir arī nodaļa „*Officium Za Umerłych*. Łyugszonas Por Numyruszim”, kas ietver matutinu un laudes. Šis ir pirmais man zināmais izdevums ar oficija teksta latviskojumu. Vēlāk 19. gs. lielos metienos un daudzos atkārtotos izdevumos iznāk „Gromota Łyugszonu uz guda Diwa Kunga”, kā arī citi izdevumi, kuros ir ietverts „*Nabożeństwo*” publicētais oficija teksts bez būtiskām izmaiņām. Vēl šis pats oficija teksts bez lielām izmaiņām ir iespiests arī grāmatā „Aglyunes Zwaigzne”, kas nāca klajā 1912. un 1915. gadā un ir plaši izplatīta Latgalē un daļēji Augšzemē arī mūsdienās.

Pēdējie oficija vecā jezuītu tulkojuma izdevumi ir parādījušies pavisam nesen. Pazīstamākais no tiem – „Saļmys (psalmes). Łyugšonas par nūmyrušim” – iznāca 1998. gadā. Cits populārs izdevums ietverts „Tāvu zemes kalendarā 1999”. Šie izdevumi, no vienas puses, ir atsaucšanās uz reālu pieprasījumu pēc oficija vecā teksta, kas pastāv Latgales laukos un pilsētās, no otras puses, mērķtiecīga darbība, kas vērsta uz tradīcijas nostiprināšanu. Grāmatā „Saļmys (psalmes). Łyugšonas par nūmyrušim”, kas tiek plaši lietota, oficija tekstam ir pievienotas Ontona Matvejāna Dricānos pierakstītās psalmu melodijas. Jaunie izdevumi apliecina vecā jezuītu tulkojuma dzīvotspēju, Latgales tradīciju noturību un latgalieša rakstura konservatīvismu.

Kā zināms, katoļu dogmā līdzās debesīm un ellei nozīmīga vieta ir šķīstītavai, kurā rod pagaidu mitekli mirušo dvēseles, kamēr tās tur attīrās mokās no grēkiem un var doties uz debesīm. Mirušo oficija izpildījums ir viens no iespaidīgākajiem aizlūgšanas veidiem par dvēselēm šķīstītavas ugunī. Intervijās parādījās, ka vairums cilvēku labi apzinās mirušo oficija kā lūgšanas dogmatisko kontekstu un uzskata tā izpildījumu par vērtīgu iespēju, kā paust savu mīlestību un sniegt atbalstu tuviniekiem vēl arī pēc viņu nāves. Šī apziņa ar savu lūgšanu būt līdzdalīgam tuva cilvēka liktenī arī pēc viņa aiziešanas, spēt kaut ko ietekmēt tajā, palīdzēt viņam ir varens dzenulis, kas liek rīkot arvien jaunus un jaunus oficija izpildījumus arī pat ļoti



smagos materiālos apstākļos. Mīlestībā un pienākumā pret tuviniekiem sakņotā vēlme palīdzēt un ticība šādas palīdzības iespējai ir aplūkojamās tradīcijas pastāvēšanas un pārmantošanas pamats. Tas ir avots, kas vienmēr no jauna cilvēkus mobilizē kopā sanākšanai un lūgšanai.

### Dziedātāju kopa: uzbūve, vadība, vecumsastāvs

Dziedātāju kopa – kādā mirušo oficija izpildījuma reizē līdzdalīgo personu kopums – var būt dažādi strukturēta. Gandrīz vienmēr tai ir hierarhisks veidojums. Hierarhijas nepieciešamība izriet no mirušo oficija formālās un muzikālās sarežģītības. Izpildījuma gaitā tiek operēts ar ievērojamu skaitu dažādu melodisko materiālu, tāpēc ir nepieciešamas vadītājas – dziedātājas (retāk tie ir dziedātāji), kuru galvenais uzdevums ir istajā brīdī uzsākt īsto melodiju, koordinēt un vadīt dziedātāju darbību. Dominē vienkāršas kopas, ko vada viena priekšdziedātāja, taču bieži tiek lietots arī cits modelis, kad ir divas vadošās dziedātājas, proti, kopai ir bināra konstrukcija. Tā dalās divās grupās, kas dzied pamišus: viena grupa dzied vienu psalma divrindi, otra – otru un tā uz priekšu. (Dziedātājas šo dziedāšanas veidu sauc par „*dzīduot uz divim pantim*”.) Katrai no grupām ir sava vadītāja. Šāda pamišus dziedāšana atbilst senajai antifonālajai psalmu izpildījuma praksei ar diviem alternējošiem koriem. Augšminēto modeļu izvēle ir atkarīga no klātesošo dziedātāju skaita. Man ir bieži ticis stāstīts, ka, ja sanāk tikai nedaudz dziedātāju, tad „*visi dzied visu*”, ja sanākot vairāk, tad „*uz divim pantim*”, resp., daloties divās alternējošās grupās. (Ir dzirdēts arī par dalīšanos trijās un pat četrās pamišus dziedošās grupās, ja izpildītāju skaits ir sevišķi liels.) Binārā modeļa priekšrocība ir tā, ka dziedātājam ir mazāka slodze – ir vieglāk dziedāt. Līvānos un Vanagos Rietumlatgalē, arī dažās citās vietās ir vērojama tendence veidot alternējošās grupas tādā veidā, ka vienā ir tikai sievietes, otrā tikai vai gandrīz tikai vīrieši. Vēl ir sastopams, it īpaši Ziemeļlatgalē, arī tāds modelis, kad pamišus dzied tikai abas vadošās dziedātājas. Pārējie dzied visi visu.

Priekšdziedātājam ir īpašs stāvoklis. Un parasti ne tikai dziedātāju vidū, proti, lielākā daļa priekšdziedātāju nav vienkārši vai tikai

muzikāli apdāvinātas personas, ko līdzpilsoņi ciena vienīgi viņu labo balsu un muzikālo spēju dēļ. Tās parasti arī citādi bauda īpašu cieņu un respektu, vai nu pateicoties labām organizatorspējām, vai īpašai reliģiozitātei, sociālai aktivitātei, vai vienkārši pateicoties harismātiskam starojumam. Tomēr šie ārpusmuzikālie personības aspekti vieni paši nekad nav pietiekami, lai kāda persona tiktu akceptēta kā priekšdziedātāja. Izšķiroša ir spēja vadīt mirušo oficiju, tam nepieciešamā pieredze. Priekšdziedātājas galvenais uzdevums ir īstajā laikā uzsākt īsto melodiju un klātesošajiem dziedātājiem piemērotā augstumā – ne par augstu un ne par zemu. Viņai tātad ir ļoti labi jāpārzina oficija uzbūve, jāzina no galvas visi muzikālie materiāli un to izkārtojums. Izejot no viņu galvenās funkcijas, vadītājas tiek sauktas par „sācējām” (*souciejas* vai *suocējas*). Pārējie dalībnieki ir tā sauktie *paleigi*. Šī tautas terminoloģija, kas, starp citu, tiek lietota arī tautasdziesmās, atspoguļo kopas hierarhiskumu.

Sācējas, vadot sēdi, tikai retumis lieto verbālus līdzekļus vai žestikulāciju, vai mīmiku. Sācēja ir visupirms etalon-, paraugdziedātāja. Viņa vada ar savu priekšzīmi. Viņa visu dzied tā, kā tam ir jābūt. „Pēc tevis visi dzied. Klausās un dzied,” saka sācēja Anna Dorofejeva no Ezerniekiem. Lai kopa varētu priekšdziedātājai sekot, tā dzied skaļāk nekā citi. Vadošās dziedātājas vai dziedātāju (izpildītāju grupas bināras konstrukcijas gadījumā) balsu dominēšana pār citu izpildītāju balsīm ir raksturīgs mirušo oficija izpildījuma akustiskās ainas vaibsts. Taču dažkārt sācējām nākas ķerties pie žestiem un/vai mīmikas. Tas parasti notiek tad, kad kāds no dalībniekiem sāk dziedāt izteikti aplami, un tā tad ir pārmetuma un vilšanās izpausme. Proti, sācēja pārmetoši māj ar galvu, draud ar pirkstu jaucējas virzienā vai tml. Viņa var demonstratīvi aizbāzt vienu vai abas ausis, pie kam arī seja tad iegūst attiecīgu izteiksmi. Ja jaucēja sēž blakus, tad var sekot arī dunka ar elkoni. Reakcija uz to parasti ir, ka attiecīgā persona, respektējot aizrādījumu, aplūst, kādu laiku uzmanīgi ieklausās un tad pamazām mēģina atkal dziedāt līdz. Pirms sācēja ķeras pie šādiem radikāliem līdzekļiem, tā parasti mēģina lietot maigākus, piemēram, nosodoši skatīties problemātiskās dziedātājas virzienā, lai sauktu to pie kārtības. Galējs līdzeklis ir verbāla iejaukšanās. Tāda notiek reti. Jāņem vērā, ka mirušo oficijs nav māksliniecisks

pašmērķis, bet gan pirmām kārtām lūgšana. Svarīga ir līdzdalība, ne tik daudz nevainojams izpildījums.

Ja sēde norit gludi, tad tās laikā starp dalībniekiem gandrīz nav vizuāla kontakta. Izņēmums ir mirkli pirms Bībeles solo lasījumiem, kad sācēja nosaka, kurš rečitēs attiecīgo Bībeles fragmentu. (Tas no-tiek tad, ja nav iepriekšējas norunas.) Pirms lasījuma viņa paceļ acis no lūgšanu grāmatas un uzaicinoši pievērš skatu personai, kam tiek uzticēta rečitācija. Šajā brīdī arī pārējie dalībnieki vērš skatienus uz vadītāju, lai redzētu, uz ko krīt viņas izvēle. Psalmodijas laikā vi-zuāls kontakts var pilnīgi izpalikt. Tipiska mirušo oficija sēdes aina ir ap galdu sēdošu personu loks ar nodurtām galvām, lūgšanu grā-matām pievērstiem skatieniem. Pateicoties skaļuma ziņā dominējo-šajai sākējas balsij, visiem ir dots akustisks pavediens un orientieris, kas satur kopā un organizē izpildījumu.

90. gadu beigās iegūtā statistika uzrāda jaunu tendenci, proti, mi-rušo oficija sēžu dalībnieku caurmēra vecums ir 65,9 gadi. 76,6% procenti no dalībnieku kopskaita, tātad no 205 personām, ir vecāki par 60 gadiem, tas nozīmē, ka vairāk nekā trīs ceturtdaļas dziedātā-ju ir dzimušas pirms Otrā pasaules kara. Tikai viena dalībiece bija jaunāka par 30 gadiem. Trīsdesmit un četrdesmitgadīgu personu skaits kopā sasniedza 14. Mirušo oficija izpildītāju vecumstruktūra ir redzama tabulā.

| <i>Vecums</i> | <i>Personu skaits</i> | <i>%</i> |
|---------------|-----------------------|----------|
| 80 - 89       | 5                     | ~ 2,4%   |
| 70 - 79       | 75                    | ~ 36,6%  |
| 60 - 69       | 82                    | 40%      |
| 50 - 59       | 28                    | ~ 13,6%  |
| 40 - 49       | 7                     | ~ 3,4%   |
| 30 - 39       | 7                     | ~ 3,4%   |
| 20 - 29       | 1                     | ~ 0,48%  |

Mirušo oficija dziedātāju caurmēra vecums pa vecuma grupām (vecuma piramīda).  
 Altersstruktur der Offiziumsänger nach den Altersgruppen (Alterspyramide)

Jāpiebilst, ka „septiņnieki”, kas tabulā ir redzami 30 un 40 gadus veco personu ailēs, no tradīcijas sociālās bāzes viedokļa ir līdzvērtīgi



nullēm. Šos „septiņņiekus” sastāda personas, kas ir pa vienai divām izkaisītas plašā teritorijā. Ja pēkšņi trīsdesmit un četrdesmitgadīgie paliktu vieni paši, tie, pat piederdami pie sākēju kategorijas, nespētu nodrošināt mirušo oficija izpildījumu savā pagastā. Vecumaina, kāda tā redzama tabulā, ļauj prognozēt, ka, ja neparādīsies kādi jauni faktori, kas oficija izpildījumā motivēs iesaistīties jaunus cilvēkus, tas atkarībā no apstākļiem katrā atsevišķā pagastā 15 līdz 30 gadu laikā pārstās eksistēt. Lai saprastu, kāpēc ir izveidojusies šāda vecumstruktūra, ir jāpievēršas tradīcijas dinamikai 20. gs. Atbilde uz šo jautājumu meklējama dažos raksturīgos padomju perioda procesos un uzstādījumos. Kā lasītājs jau nojauš, runa ir par tradīcijas dinamikas ārējiem – sociāli politiskiem un ideoloģiskiem – faktoriem. To iespaids pastarpināti turpinās arī mūsdienās un būs izšķirošs mirušo oficija liktenim, kaut gan to priekšnoteikumi ir zuduši. Līdzās šiem vēsturiskajās padomju realitātēs sakņotajiem faktoriem, kopš atmodas laikiem spēcīgs iespaids uz tradīcijas dinamiku ir demogrāfiskiem un sociāli ekonomiskajiem faktoriem.

### Miruso oficijs padomju laikā

Pazīstot padomju režīma dabu, varētu gaidīt, ka mirušo oficija noturēšana padomju laikā varētu būt bijusi represiju un aizliegumu objekts. Dziedātājas apgalvo pretējo. Viņas saka: „*Neviens mums neko nedarīja,*” „*Neviens mūs netraucēja.*” Tajā pašā laikā ir labi zināms, ka, piemēram, tautiski katoliskā tradīcija Jaunavas Marijas mēnesī maijā dziedāt Marijas dziesmas pie ziediem rotātiem brīvības lūgšanu krustiņiem jau drīz pēc Otrā pasaules kara tika izskausta, krustus fiziski iznīcinot un ļaudis iebiedējot. (Tikai nomaļās vietās tradīcija marginālās formās turpināja pastāvēt.) Vai nu tāpēc, ka mirušo oficiju lielākoties notur mājās, tātad mazāk publiski, vai varbūt tāpēc, ka tas ir saistīts ar tādām bijību iedvesošām lietām kā nāve un mirušo piemiņa, šādi vai citādi, bet mirušo oficijs netika aiztikts. Tā izpildīšana netika aizliegta vai tiešā veidā apspiesta. Tomēr, un tas ir ļoti svarīgi, bija divas iedzīvotāju kategorijas, kam bija liegts piedalīties oficija sēdēs, proti, pirmkārt, bērni un jaunieši un, otrkārt, personas, kas ieņēma nozīmīgu sabiedrisku stāvokli, piemēram,

skolotāji, ārsti vai ierēdņi. Īpaši stingri tas, kā zināms, attiecās uz skolotājiem. Baiļu dēļ skolotāji atturējās piedalīties mirušo oficija sēdēs. Bērnus un jauniešus dziedātāji paši parasti turēja pa gabalu no sēdēm, baidīdamies, ka par to varētu uzzināt skolā, kas tad nozīmētu nepatīkšanas, sabojātu biogrāfiju un ierobežotas nākotnes izredzes. Šī iemesla dēļ ir noticis tradīcijas pārrāvums, izslēdzot no pārmantošanas cikla cilvēkus, kuri mūsdienās pieder pie vidējās paaudzes un kuriem tagad vajadzētu būt tradīcijas galvenajiem uzturētājiem un turpinātājiem – tās „mugurkaulam”. Taču pārējie, tāpat galvenokārt vienkāršā darba darītāji, padzīvojušie mirušo oficija izpildītāji padomju laikā netika traucēti. Varas loģika acīmredzot bija šāda: ja jaunieši tiks norobežoti no baznīcas un ticības, tad katoliskās tradīcijas, tajā skaitā arī mājas tradīcijas, dažu paaudžu laikā izzudīs it kā pašas no sevis. Iepriekš aplūkotā mirušo oficija izpildītāju vecuma struktūra ir tiešs šīs politikas rezultāts, un plašākā nozīmē tās rezultāts būs arī 15 līdz 30 gadu laikā sagaidāmais tradīcijas pastāvēšanas gals. (Ja neparādīsies būtiski jauni tradīcijas dinamiskas faktori.) Tajā pašā laikā es neuzņemos analizēt jautājumu par to, vai mirušo oficija liktenis, gan citu faktoru rezultātā, galu galā neveidotos tāds pats arī demokrātiskas, atvērtas, uz tirgus ekonomiku balstītas attīstības rezultātā, piemēram, ja nebūtu bijis padomju laiku, Otrā pasaules kara un tml.

### Mirušo oficijs kopš jaunās neatkarības. Semiprofesionalizācija

Nule sacītā kontekstā par mirušo oficija gaidāmo bojāeju 15 līdz 30 gadu laikā var izklausīties pārsteidzošs apgalvojums, ka šobrīd tas piedzīvo uzplaukumu. Taču tas tā ir, proti, 20. gs. pēdējā gadu desmitā un 21. gs. sākumā mirušo oficijs ir krietni pieprasītāks nekā agrāk. Pirmais, kas šajā sakarā varētu nākt prātā, ir tas, ka droši vien jaunā brīvība, reliģijas atdzimšana, kas atnāca līdz ar trešo atmodu un neatkarības atgūšanu, tagad ļauj mirušo oficijam atgriezties arī ģimenēs un vidē, kur agrāk vienu vai otru iemeslu dēļ tas netika kopts. Ka aizliegumu krišana varētu būt veicinājusi tā popularitātes atgriešanos. Varbūt daļēji. Taču galvenais iemesls ir cits,



un, proti, mīrušo oficija pieprasījuma pieaugums ir saistīts ar straujo mirstības kāpumu 90. gados. Šis ir vispārzināms fakts, kas attiecas uz visu Latviju, bet dažu nelabvēlīgu papildus faktoru dēļ īpaši uz Latgali. Lūk, izteiksmīga liecība tabulas veidā, kas rāda iedzīvotāju dabisko kustību Ziemeļlatgales mazpilsētā Viļakā 30 gadu garumā.

| <i>Gads</i> | <i>Iedzīvotāju skaits</i> | <i>Dzimstība</i> | <i>Mirstība</i> | <i>Dabiskais pieaugums</i> |
|-------------|---------------------------|------------------|-----------------|----------------------------|
| 1968        | ~2800                     |                  |                 |                            |
| 1969        | ~2800                     | 33               | 19              | +14                        |
| 1970        | ~2600                     | 28               | 29              | -1                         |
| 1971        | ~2700                     | 37               | 18              | +19                        |
| 1972        | ~2700                     | 31               | 29              | +2                         |
| 1973        | ~2600                     | 25               | 22              | +3                         |
| 1974        | ~2400                     | 30               | 27              | +3                         |
| 1975        | ~2400                     | 38               | 27              | +11                        |
| 1976        | ~2300                     | 21               | 30              | -9                         |
| 1977        | ~2300                     | 19               | 35              | -16                        |
| 1978        | ~2300                     | 16               | 32              | -16                        |
| 1979        | ~2249                     | 25               | 33              | -8                         |
| 1980        | ~2200                     | 28               | 35              | -7                         |
| 1981        | ~2200                     | 27               | 25              | 2                          |
| 1982        | ~2200                     | 30               | 32              | -2                         |
| 1983        | ~2200                     | 24               | 27              | -3                         |
| 1984        | ~2200                     | 28               | 28              | 0                          |
| 1985        | ~2200                     | 26               | 33              | -7                         |
| 1986        | ~2200                     | 36               | 35              | 1                          |
| 1987        | ~2200                     | 25               | 37              | -12                        |
| 1988        | ~2200                     | 30               | 25              | +5                         |
| 1989        | ~2200                     | 25               | 31              | -6                         |
| 1990        | ~2100                     | 30               | 41              | -11                        |

|      |       |    |    |     |
|------|-------|----|----|-----|
| 1991 | ~2100 | 21 | 43 | -22 |
| 1992 | 2071  | 17 | 36 | -19 |
| 1993 | 2070  | 22 | 50 | -28 |
| 1994 | 2022  | 9  | 38 | -29 |
| 1995 | 2054  | 14 | 42 | -28 |
| 1996 | 1945  | 15 | 45 | -30 |
| 1997 | 1893  | 11 | 52 | -41 |
| 1998 | 1875  | 13 | 54 | -41 |

Iedzīvotāju dabiskā kustība Ziemeļlatgales mazpilsētā Viļakā laikā no 1968. līdz 1998. gadam (LR Centrālās statistikas pārvaldes iedzīvotāju statistikas dati).

Toten- und Geburtenrate in der nordlettgalischen Kleinstadt Viļaka (1968–1998)

Rādītājs „-41” 1997. un 1998. gadā iepretim „+14” 1969. gadā ir visai izteiksmīgs. Skaidri ir redzama arī lūzuma vieta mirstības statistikā: 1990. un 1991. gads. Tajā pašā laikā jānorāda, ka pakāpeniska mirstības pieauguma tendence iezīmējas jau 70. gados – vēl pirms atmodas. Pamats Viļakas demogrāfiskajām problēmām tika sagatavots jau padomju laikā. Taču atmodas laikposmā un 90. gados tendenci pastiprināja ekonomiskais haoss un augstais bezdarbs, zemās algas, sociālā dezorientācija.

Daudzas dziedātājas apgalvo, ka mūsdienās tām oficiju nākas izpildīt daudz biežāk nekā agrāk. Mirušo dažkārt esot tik daudz, ka pie visiem pat nevarot aiziet. Esot gadījumi, kad kādā sestdienā vai svētdienā nākas vienas dienas laikā mirušo oficiju noturēt vairākas reizes. Esmu sastapis sācējas, kas sakās gada laikā oficiju dziedājušas pat 100 reizes. Daudzas runā par 50 līdz 60 izpildījumiem gadā. Šeit ir jāņem vērā kāda divpusēja tendence, proti, tā kā vairums mirušo oficija dziedātāju ir vecumā no 60 līdz 80 gadiem, tad viņas pašas pieder pie tās iedzīvotāju kategorijas, kur mirstība ir sevišķi augsta. Mirušo oficija dziedātājas izmirst. Tādējādi, no vienas puses, mirušo oficijs kļūst arvien pieprasītāks, bet, no otras puses, personu loks, kas to spēj izpildīt, kļūst arvien šaurāks. Vietām jau veseli apvidi ir palikuši bez savām mirušo oficija dziedātājām. Uz turieni tiek aicinātas dziedātājas no kaimiņpagastiem vai apvidiem. Šo dziedātāju

darba apjoms pieaug. Šīs attīstības blakusparādība ir semiprofesionalizācija. Arvien biežāk gadās, ka dziedātājām tiek maksāts. Samaksa nav liela – caurmērā no 1 līdz 5 latiem. Samaksa parasti netiek prasīta, tomēr arvien dziļāk iesakņojas tradīcija, ka nauda tiek dota un attiecīgi arī gaidīta. Tālāk attīstījusies šī tendence ir pilsētās, kamēr laukos vismaz pašu dziedātāju tuvākajā apkārtnē izpildījums vēl arvien bieži notiek par brīvu. Ja ņem vērā, ka dziedātājas galvenokārt ir veci ļaudis, kam jāiztiek no nelielās pensijas, tad ir saprotams, ka pat nedaudzi lati tām var būt nozīmīgs atspajds. Svarīga bieži vien ir pat kaut vai tikai iespēja bērnu vai piemiņas mielas tā baudīt siltu ēdienu.

Var vispārināt, ka mirušo oficija liktenis tika izšķirts padomju laikā, no tā izpildīšanas prakses un attiecīgi no pārmantošanas cikla atsvešinot jaunāko paaudzi, kas izraisīja liktenīgu pārrāvumu tradīcijas turpinājamībā. Pēdējās desmitgadēs demogrāfiski faktori (mirstības straujais pieaugums) nodrošina mirušo oficija sevišķi biežu lietojumu. Taču, tā kā izpildītāju vidējais vecums ir augsts un viņas pašas pieder pie mirstības visvairāk skartās iedzīvotāju vecumgrupas, tad pieaugušā pieprasījuma kontekstā attīstās semiprofesionalizācija. Tā nu savas pastāvēšanas vēlinajā fāzē mirušo oficijs nostājas mūsu priekšā kā fenomēns, kas, strauji steidzoties pretī savam galam, izmirstot tā izpildītājiem, vēl pēdējo reizi piedzīvo uzplaukumu un līdztekus īpatnējā kārtā arī savu pēdējo izpildītāju semiprofesionalizāciju.

## M. Boiko raksti par Dienvidaustrumlatvijas mirušo ofīciju

Boiko, Mārtiņš 1998. „Relics of Burial Laments in Latvia”. Jukka Louhivuori (ed.) *Finnish Yearbook of Ethnomusicology 1998. Special Issue: Conference Proceedings of the European Seminar in Ethnomusicology 1997*. Helsinki: The Finnish Society for Ethnomusicology: 152–162.

Boiko, Martin 1999. „The *Officium Defunctorum* (‘Office of the Dead’) and the Mourning Rites in Eastern Latvia. A Preliminary Study”. Rimantas Astrauskas (ed.) *Ritual and Music. Papers presented at the International Ethnomusicological Conference held in Vilnius, Lithuania, December 11–12, 1997*. Vilnius: Lithuanian Academy of Music, Department of Ethnomusicology: 29–37.

Boiko, Mārtiņš 2001. „Miruso ofīcijs (*officium defunctorum*) un sapņu folklorā Dienvidaustrumlatvijā. Materiāli par kultūru mūsdienu Latvijas kontekstā. Rīga: Zinātne: 69. – 105.

Boiko, Mārtiņš 2001. „Psalmu dziedāšanas tradīcija Latgalē.,” *Acta Latgalica. Zinātniski raksti, dokumenti, apceres*. 11. sēj. Daugavpils: Latgolas pētniecības institūta izdevniecība: 348. – 377.

Boiko, Mārtiņš 2002. „Tikšanās ar mirušajiem sapņos: tipizēti un netipizēti stāstījumi un to funkcionālie un kultūrvēsturiskie konteksti.,” In: Agita Lūse (red.) *Cilvēks. Dzīve. Stāstījums*. Rīga: Latvijas Antropologu biedrība, Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts: 115. – 125.

Boiko, Mārtiņš 2004. „Nāve, rudens, sapņi un mirušo ofīcijs Latgalē.,” *Mūzikas Saule*, Nr. 5 (25): 2004: 24. – 27.

Boiko, Martin 2005. „Totenoffizium, Jesuiten und heidnische Seelenpeisungen in Südostlettland. Heike Müns (Hg.) *Musik und Migration in Ostmitteleuropa*. Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Oldenburg. Bd. 23. München: R. Oldenburg Verlag: 61–79.

*Mārtiņš Boiko***DAS TOTENOFFIZIUM: ZUR DYNAMIK DER  
TRADITION IM 20. JAHRHUNDERT****Zusammenfassung**

Das Totenoffizium ist eine um 800 entstandene liturgische Komposition (Zusatzoffizium zum Stundengebet), die normalerweise von den Geistlichen in den Klöstern und Kirchen und in lateinischer Sprache ausgeführt wird. Im 19. und 20. Jh. findet man es aber überraschenderweise auch im traditionellen Repertoire der südostletnischen Bevölkerung als ein in ihrer Muttersprache und zu Hause auszuführendes Phänomen. Es wurde von den Jesuiten am Ende des 18. Jh. eingeführt, um dadurch die heidnischen Seelenspeisungen (ein Ritual der Totenverehrung mit kulinarischen Opfergaben) zu verdrängen. Meistens wird auch heute die mehr als vor 200 Jahren angefertigte Jesuitenübersetzung des Offiziumtextes, die für die Sänger nur noch zum Teil verständlich ist, benutzt. Die musikalische Grundlage des Totenoffiziums bildet die katholische Psalmodie, also der gregorianische Choral. Die Studie beschäftigt sich mit den Wandlungen der Tradition im 20. Jh., die durch die politischen Kontexten der Sowjetzeit und der demographischen Situation des späten 20. Jh. verursacht worden sind.



## Una Smilgaine

### VAI ŠODIEN DZIED ŠŪPUĻDZIESMAS?

Iemidzinot bērnu, šūpuļdziesmas ir dziedātas kopš neatminamiem laikiem. Gandrīz katram no mums ir kāds priekšstats par to, kā senāk, pirms diviem, trim un vairāk gadsimtiem tās izpildītas. Šie priekšstatī galvenokārt veidojušies no dzirdētā un lasītā, tie nav balstīti mūsu pašu pieredzē. Bieži folkloras vācēju un pētnieku publikācijās ir nācies lasīt, ka mūsu folkloras un tradīcijas ir izzūdošas, un tādēļ jāmēģina vākt tās druskas, kas vēl saglabājušās.<sup>1</sup> Arī folkloras pētniece Vilma Greble 1950. gadā savā apcerējumā par latviešu bērnu folkloru<sup>2</sup> pauž uzskatu, ka „tradīcija – guldīt bērnu šūpulī, ritmiski kustināt to un dziedāt dziesmu tagad visumā izgaist.” Pētniece atzīst, ka viņa savu viedokli balstījusi tautasdziesmu materiālā, un, iespējams, arī savā personiskajā pieredzē. Nekādi plašāki pētījumi par šūpuļdziesmu funkcionēšanu pēckara Latvijā nav veikti.

Lai fiksētu un izzinātu situāciju, kurā šobrīd notiek mazu bērnu iemidzināšana, bija nepieciešami lauka pētījumi. Tā 2003. gada vasarā, kad uzsāku lauka pētījumus<sup>3</sup>, lai noskaidrotu, kā tas notiek, aizvien no paziņām un kolēģiem izskanēja jautājums: „Vai šodien vēl dzied šūpuļdziesmas?” Šis raksts būs atbilde uz šo un vēl citiem jautājumiem, kas saistīti ar šūpuļdziesmu dziedāšanu un to pārmantošanu.

Empīriskais materiāls, uz kura balstīts raksts, pamatā savākts 2003. gada vasarā un rudenī, taču dažas intervijas ierakstītas arī vēlāk, 2004. gada sākumā. Lai būtu iespēja salīdzināt dziedāšanas tradīcijas pilsētā un laukos, intervijas tika plānotas Rīgā un Talsu rajona Vandzenes pagastā, no kura es pati nāku.

Pirms doties intervēt teicējus man nācās pārvarēt dažus stereotipus par to, kā vācama folkloras. Pirmkārt, tika plānots aptaujāt gados jaunus teicējus, ne „viedus sirmgalvjus”. Otrkārt, intervijas lielākoties bija paredzētas pilsētā, ne ārpus tās, lauku apvidos, kur parasti pieņemts meklēt folkloras materiālus. Plānojot projektu, sākotnējā iecere bija aptaujāt sievietes, kuru bērni ir vecumā līdz 6 vai 7 gadiem – tāpat līdz skolas vecumam, koncentrējoties galvenokārt uz

pašu šūpuļdziesmu (melodiju, tekstu) ierakstīšanu. Tā kā līdz šim nebiju guvusi pieredzi, intervējot gados jaunus teicējus, tad, tikai sākot ar pirmajām intervijām, izveidojās optimālais veids, ko un kā intervēt. Jauniegtās zināšanas tika tālāk attīstītas nākamajās sarunās, tādēļ plānā nācās ieviest zināmas korekcijas. Izrādījās, ka veiksmīgākas un informatīvi bagātākas sarunas izveidojās ar tām sievietēm, kurām šūpuļdziesmu dziedāšana ir ikdienas sastāvdaļa, ne ar tām, kuru bērni jau izauguši no „dziedamā” vecuma. „Dziedošās” māmiņas sīkumos spēja pastāstīt par savu ikdienas pieredzi, iemidzinot bērnu, atcerējās dažādus interesantus atgadījumus no mazuļu dzīves. Savukārt tās, kuru bērni bija vecāki par trim, četriem gadiem, nianses bija aizmirsušas, jo šūpuļdziesmas vairs nebija viņu ikdienas sastāvdaļa. Nācās mainīt arī par stereotipu kļuvušo priekšstatu, ka miega dziesmas dzied tikai sievietes; labprāt to dara arī vīrieši. Sarunai raitāk ritēt palīdzēja arī bērna klātbūtne, kuram laika gaitā varēja veltīt dziesmas. Tikpat nozīmīga kā pati šūpuļdziesmu dziedāšana ir arī intervija ar teicēju. Plānojot lauka pētījumus, likās, ka šīs sarunas varētu tikai paskaidrot un komentēt dziedāšanu. Taču laika gaitā arvien skaidrāk iezīmējās, ka pētīšanas vērti ir paši stāsti par šūpuļdziesmu dziedāšanu un iemidzināšanas procesu.

Pirms pievērsties mūsdienu situācijas analīzei vispirms mazliet par vēsturi.

Pirmie šūpuļdziesmu ieraksti, kas nonākuši Latviešu folkloras krātuves fonotēkā, ierakstīti ar fonogrāfu vaska ruļļos pagājušā gadsimta 20. gadu otrajā pusē. Šīm dziesmām parasti ieskaņots tikai viens pantiņš, jo to noteica pats ieraksta formāts (1 rullī bija iespējams ierakstīt apmēram 3 minūtes), taču lielākā daļa ierakstu veikti 50. un 60. gados, kā arī 70. gadu sākumā. Lai arī ierakstu tehnika pieļāva, jāteic, ka tikai pāris no šajā laikā ierakstītajām šūpuļdziesmām pavada īss komentārs, kurā teicējas paskaidro, kā viņas dzirdējušas iemidzinām mazuļus. Viena no tām ir Marijana Auna, kura pēc dziesmiņas „Atveļc, peleite, mīdzeņu” vēl piemetina: „*Tad vai nu rokās šūpina to bērnu vai šūpulītī un tad dziedāja pa pelīti dziesmiņu. Tā mammas parastā bērna aizmidzināšanas dziesmiņa. Un es saviem brālīšiem jaunākajiem, kad bij' man viņi arī jāauklē un jāšūpina, es ar' to dziedāju. To dziesmiņu dziedādami, tad aizmiga. Vispirms mamma*

iesāka ar tādu: „Ā-ā, ā-ā, ā-ā-a, ā-ā, ā-ā, ā-ā-a.” Tā kā šūpulīt's kad šūpojās.”<sup>4</sup>

Šūpuļdziesmas nav tikai tekstu vai nošu publicējumi, pēc tiem nav iespējams noskaidrot, kā šūpuļdziesmas reāli funkcionējušas. Saproto to, arī Krišjānis Barons „Latvju dainu” 1. sējumā nodaļā „Aukļu un bērnu dziesmas” dod komentārus: „Aijāšanas meldijai, kas līgojās kā šūpulis, vienmuļīgi ritmiski celdamies un slikdams, pieliek vēl šādus jeb tiem līdzīgus miega vārdus:

Ē – ē, ē – ē, ejjiņo,  
Čučī, žūžo, pūpiņo,  
Ē – ē, ē – ē, pūpiņo,  
Čučī, čučī, ejjiņo!

Tie, bērnu šūpojot, atkārtojas tik ilgi, kamēr bērns iemidzināts. Un tādai vientiesīgai žūžināšanai un aijāšanai patiesi liels miega spēks, ka ir mazais auklis nereti pats iesnaužas. Bez vecajām, plašāki pazīstamām šūpuļa dziesmiņām aukļi paši nereti savārsta aijāšanas meldijai vārdus.”<sup>5</sup>

Šādiem, Baronaprāt, „bērnišķīgiem mēģinājumiem” „Latvju dainu” 1. sējumā vietas nav. Tajā pašā laikā Dainutēvs uzsver, ka, dziedot šūpuļdziesmas, izpildītāji nereti improvizē, zināmos pantus pēc situācijas savirknējot paši pēc savas patikas.

Tālāk par pašām šūpuļdziesmām, dziesmu izpildīšanu un to, kā notiek miega dziesmu pārmantošana.

## Izpildītāji

Projekta īstenošanas gaitā tika ierakstītas sarunas ar 20 teicējiem. No tiem lielākā daļa (19) bija sievietes, tikai viens vīrietis. Kā jau iepriekš minēju, tika plānots aptaujāt māmiņas, kuras dzied šūpuļdziesmas, tādēļ īpaši nemeklēju iespēju runāt tieši ar tētiem. Šī vienīgā intervija drīzāk bija nejaušs gadījums, jo parasti sarunas notika vietās un apstākļos, kad vīriešu tuvumā nebija.

Tā kā bērna kopšana jau no neatminamiem laikiem bijusi sieviešu pārziņā, tad tradicionāli pieņemts, ka šūpuļdziesmai arī jāskan no

sievietes mutes, ar to domājot ne tikai māmiņas, bet arī vecmāmiņas, aukles, vecākās māsas. Kā liecina intervijas, galvenās dziedātājas tomēr ir un paliek māmiņas, taču šodien akcenti ir nedaudz mainījušies. Bērna kopšanā un arī miega dziesmu dziedāšanas sfērā aktīvāk sāk piedalīties vīrieši. Šādu parādību veicina mūsu laikmetam piemītošā tendence arvien vairāk satuvināt sievietes un vīriešu lomu, ko samērā aktīvi popularizē plašsaziņas līdzekļi. Piemēram, internet-portālā „Cālis”<sup>6</sup>, kas domāts topošajiem un jaunažiem vecākiem, 2004. gada oktobra nogalē tika apspriesta tēma: „Cik daudz laika tēti pavada ar bērniem?” Kāda māmiņa (rasel) raksta: „*Mūsu tētis dara visu, izņemot pupu gan nevar iedot...☺*”, citai māmiņai (zhanette) ir daudz kareivīgāks viedoklis: „*kas vispaar tas par teevu kas nenjemas ar savu mazo, kas viņsh savaadaaks, ka nevar pamperus apmaiņīt vai novannot mazuli, piemeeram! Shitādiem vispaar atņemt iespēju radiit beernus! Sviests kaut kaads!*” Informāciju par to, kā tēti piedalās bērna iemidzināšanas procesā, praktiski guvu tikai no sieviešu stāstītā. No intervijām var spriest, ka tēti dzied daudz retāk par māmiņām. Iespējams, ka tas vairāk atkarīgs no sievietes uzskatiem, cik viņa ļauj vīrietim pārņemt sabiedrības noteiktos pienākumus. Var teikt, ka šūpuļdziesmu dziedāšana ir sieviešu kultūras sastāvdaļa un mainīt šo stabilo, ierasto kārtību ir diezgan grūti. Tās situācijas, kad tēti uzņem iniciatīvu dziedāt, parasti ir neikdienišķas – māmiņas nav mājās, vai viņa ir tik nogurusi, ka nespēj padziedāt. Tā kāda māmiņa (Agnese)<sup>7</sup> atklāti teica, ka viņa nezina, vai vīrs bērniem dzied, jo viņa to nekad nav dzirdējusi. Protams, ir arī citāda pieredze, kad abi vecāki piedalās bērna gulētiešanas procesā, kopīgi dziedot, stāstot kādus stāstus un pasakas vai lasot grāmatas. Dace stāstīja, ka meitu vakarā parasti liek gulēt viņas vīrs, nereti dūgojot dziesmiņas, un pašai tikai mazulis jāpabaro. Turpretī citai māmiņai jautājums par to, vai tētis arī dzied, likās ļoti neparasts. Dina uzskata, ka dziedāšana piederas sievietēm, tā ir sievišķā puse, savukārt pasaka, stāstījums – vīrišķā. Iespējams, ka, intervējot vīriešus, būtu izveidojusies pavisam cita aina. Lai to uzzinātu, nepieciešams turpināt lauka pētījumus, no aptaujāto loka neizslēdzot vīriešus.

Pēc folkloras tekstiem bieži redzam, ka šūpotāji un dziedātāji ir arī vecākie bērni, piemēram:



*Citi bērni gulēt gāja,  
Es šūpoj' sav bāliņ',  
No māršiņas pelnīdama  
Gaišu baltu villainīt'.*  
LTdz 23 953

Ja arī senāk jaunāko brāļu un māsu auklēšana droši vien bijusi ikdienišķa parādība, ko apstiprina arī teicējas Marijanas Aunas stāstītais, tad šodien vecāki paši uzņemas pilnu atbildību par bērnu aprūpi. Vecāko bērnu nodarbināšana „aukļa darbos” netiek īpaši atbalstīta.

### Šūpuļdziesmas

Sākumā nepieciešams definēt, kas ir šūpuļdziesmas. Jāatzīst, ka ir ļoti grūti dot kādu noteiktu definīciju tam, ko šodien saprot ar jēdzienu „šūpuļdziesma”. Savulaik Vilma Greble, mēģinot to formulēt, rakstīja, ka „*tās sacerētas un dziedātas nolūkā iemidzināt bērnu. Dziesmās saliedējušies vārdi, melodija un lēnas ritmiskas kustības.*”<sup>8</sup> Taču, kā rāda lauka pētījumi, situācija nav tik viennozīmīga. Vairums sieviešu, kuras projekta gaitā intervēju, ar jēdzienu „šūpuļdziesmas” saprot ne tikai dziesmas, ko dzied pirms gulētiešanas, bet visu dziesmu kopumu, ko dzied zīdainim. Lai arī šūpuļdziesmas tradicionāli tiek uzskatītas par bērnu folkloras žanru, tomēr tās ir arī sieviešu ikdienas kultūras sastāvdaļa – sievietes ir tās, kuras izvēlas, ko dziedāt un kad dziedāt. Šādu uzskatu 20. gadsimta 20. gados pauž pazīstamais krievu bērnu folkloras pētnieks Georgijs Vinogradovs (1887 – 1945). Ar terminu „bērnu folklorā” viņš apzīmē visu mutvārdu mantojumu, ko izpilda bērni un kas neietilpst pieaugušo repertuārā.<sup>9</sup> Tomēr nevar novilkt striktu robežu, kur beidzas bērnu un sākas pieaugušo folklorā, jo bieži par šūpuļdziesmām kļūst šķietami pavisam neiederīgas dziesmas. Arī paši iemidzināmie mēdz piedalīties miega dziesmu dziedāšanā. Jau diezgan agrā vecumā bērni spēj paust savu patiku vai nepatiku pret dziedāto, vēlāk tie paši nereti dzied līdz pieaugušajiem. Visas šūpuļdziesmas nosacīti varētu iedalīt divās grupās: pirmkārt, tradicionālās šūpuļdziesmas<sup>10</sup>, piemēram,



„Aijā, žūžū”, „Velc, pelīte”, „Aijā, Ancīt, aijā” u. c.; otrkārt, bērnu dziesmas (piemēram, „Maza, maza meitenīte”), populāras estrādes dziesmas, pašsacerētas dziesmas, kara dziesmas utt.

Populārākā no visām šupuldziesmām neapšaubāmi ir „Aijā, žūžū, lāča bērni”. Šo dziesmu kā pirmo minēja gandrīz visas māmiņas, tā zināmā mērā ir šupuldziesmu zīmols, pamatu pamats. „Aijā, žūžū” ir katrai sevi cienošai latviešu māmiņai nepieciešamais minimums. To labi ilustrēja kāda no māmiņām (Dace), kura atzina, ka labs tonis ir dziedāt „*kaut ko vairāk par „Aijā, žūžū, lāča bērni”*”. Šī dziesma pirmoreiz publicēta 1898. gadā Rīgas Latviešu biedrības Mūzikas komisijas krājumā, kas paredzēts jauktajiem un vīru koriem<sup>11</sup>, un kopš tiem laikiem pārpublicēta neskaitāmas reizes. Iespējams, ka tieši caur koru kustību šī dziesma izplatījās visā Latvijā. Ļoti iemīlota dziesma māmiņu vidū ir „Velc, pelīte, saldu miegu”, daudzas zina arī „Aijā, Ancīt, aijā”.<sup>12</sup> Dažas no dziedātājām faktiski zināja tikai šīs dziesmas, taču parasti šo dziesmu trijnieku papildināja vēl vismaz divas vai trīs. Minēšu izplatītākās: „Circeniša Ziemassvētki” (R. Paula mūzika, Aspazijas vārdi), „Aiz kalniņa mēnestiņis”<sup>13</sup>, „Maza, maza meitenīte”, „Upe nesa ozoliņu”, „Strauja, strauja upe tecēj” utt.

Mēdz būt arī tādas šupuldziesmas, ko māmiņas dažādu apsvērumu dēļ nemēdz dziedāt saviem bērniem. Tā kāda māmiņa (Agnese) par sev nepieņemamu uzskata dziesmu „Aijā, Ancīt, aijā”, kura viņai liekas neritmiska un ļoti drūma, „*tāda kā bāreņu dziesma*”.

Miega dziesmas ir viena no iemidzināšanas procesa sastāvdaļām, tādēļ tradicionāli tās neizpilda tāpat vien izklaides pēc. Ideālā gadījumā, beidzot dziedāt šupuldziesmu, bērns ir aizmidzis. Taču nereti nācās dzirdēt, ka, šupuldziesmas klausoties, bērni nemaz neiemieg (Laura, Dina), gluži otrādi, aizvien ieinteresētāk sāk klausīties, par miegu nemaz nedomājot. Tomēr māmiņas reizi pa reizei tās dzied saviem mazuliem. Šādos gadījumos miega dziesmas pārvēršas par mammas un bērna vakara komunikāciju pirms miega. Taču citreiz dziedāšana kā iemidzināšanas līdzeklis vispār vai tikai uz laiku tiek atmetta.

Pastāv stereotips, ka šupuldziesmas tiek dziedātas tikai vakarā, taču kāda no māmiņām (Agnese) stāstīja, ka viņai ir sevišķa diena dziedama šupuldziesma, ko vakaros viņa nekad nedzied.

Tas, ko māmiņas izvēlas dziedāt, parasti atkarīgs no vairākiem apstākļiem: no garastāvokļa, no tā, ko prasa bērni, svarīgs ir arī dziesmu kopums, ko dziedātāja pārzina. Ja zināšanas ir plašākas, tad iespējams no pazīstamiem tekstiem un melodijām veidot savas dziesmas.

## Avoti

Nereti māmiņas apgalvo, ka domājušas par šūpuļdziesmu dziedāšanu jau, gaidot bērniņu. Uz to rosina plašsaziņas līdzekļi un šodien pieejamā speciālā literatūra par grūtniecības norisi un bērna attīstību. Tajā izsmeļoši klāstīts par to, kā auglis attīstās, ko kurā periodā jau spēj, tajā skaitā minēts arī par dzirdes spējām. Šajā sakarā gandrīz vienmēr ir rosinājums sarunāties ar gaidāmo mazuli un dziedāt viņam.<sup>14</sup> Taču dziedāšana gaidāmajam mazulim mēdz stipri atšķirties no tās, kad mazulis jau nācis pasaulē. Parasti māmiņai nākas dziedāt jaundzimušajam, kurš ir nemierīgs un pats nespēj iemigt. Viņai ir jāatrod vispiemērotākais veids, kā bērnu nomierināt, taču ne vienmēr šādos gadījumos noder iemīļotā dziesma, kas apgūta, gaidot mazuli.

Tradicionāli šūpuļdziesmas tikušas pārmantotas mutvārdu ceļā. Meita dzirdēja, ko dzied viņas māte vai vecmāmiņa, un to nodeva tālāk arī saviem bērniem. No vienas puses, šodien tehnikas sasniegumi piedāvā daudz lielākas iespējas iemācīties šūpuļdziesmas, nekā tas bijis kaut vai gadsimtu iepriekš; šūpuļdziesmas ir publicētas grāmatās, izdoti arī skaņu ieraksti, kuri ir plaši pieejami. Diemžēl šīm jaunajām iespējām ir arī savas ēnas puses – tās nomāc mutvārdu pārmantošanas veidu. Atbildot uz jautājumu, kur šūpuļdziesmu dziedātājas iemācījušās dziesmas, visizplatītākā no atbildēm bija, ka tas noticis, klausoties audioierakstus. Šeit pirmām kārtām jāmin 2000. gadā iznākušais kompaktdisks „Šūpuļdziesmas”.<sup>15</sup> Mazāk pazīstama ir kasete „Čučī, guli, mazais bērns”, kuru iedziedājusi I. Reizniece un B. Ozoliņa<sup>16</sup>, un arī pagājušā gada vasarā iznākusī izlase „Miega dziesmas”<sup>17</sup>, kurai klāt pievienoti skaņu ieraksti. Tikai kā nākamais avots tika minētas bērībā no mammas un vecmāmiņas dzirdētās dziesmas. Interesanti, ka šādā ceļā pārmantotas dziesmas parasti ir „tradicionālās” tautasdziesmas, piemēram, „Aijā, Ancīt, aijā”, „Maza,

maza meitenīte", „Strauja, strauja upe tecēj", „Velc, pelīte" utt. Nesmu novērojusi māmiņu repertuārā kādu agrāk populāru estrādes dziesmu, kuru viņas bērniībā būtu dzirdējušas no sev tuviem cilvēkiem. Pirmās iemaņas šupuldziesmu dziedāšanā, kā izrādās, ļoti labi var gūt arī bērnodārzā (Laura) un skolā (Liāna). Pēc māmiņu teiktā un arī manis pašas novērotā, šis repertuārs ir visai šaurs. Jaunāko klašu mūzikas mācību grāmatā atkal un atkal tiek tīrāzētas vienas un tās pašas šupuldziesmas – „Aijā, žūžū", „Velc, pelīte, saldu miegu" un „Aijā, Ancīt, aijā". Vēl kāds ļoti izplatīts un mūsdienīgs veids, kā iemācīties dziesmas, ir darbošanās tā sauktajās „bēbišu skolās". Tajās māmiņas darbojas kopā ar saviem bērniem un apgūst ne vien šupuldziesmas, bet arī jādināmās dziesmas, iemācās *vārīt pelei putru* un *cept kukuļus*. Jāteic, ka to sieviešu repertuārs, kuras šīs nodarbības apmeklēja, bija daudz plašāks, un to nozīme vērtējama ļoti pozitīvi.

Šupuldziesmas, protams, tiek dziedātas, bet ne mazāk svarīgs ir jautājums, kāpēc to dara. Miega dziesmu izpildīšanas tradīcijas nav pārtrūkušas kā, piemēram, *tolku bolss* Latgalē vai lietuviešu sutartines. Grūti pateikt, vai tās ir apsīkušas, bet mainījušās noteikti. Par laimi tās nav nepieciešams atjaunot. Iespējams, tas tāpēc, ka šo dziesmu funkcionālā niša palikusi gandrīz nemainīga – vienmēr ir bijuši un būs mazuli, kuri raudās, un tiem būs nepieciešams mierinājums. Taču šupuldziesmas ir vajadzīgas arī pašiem izpildītājiem, tādā veidā apliecinot savu piederību latvietībai, jo ne velti šodien māmiņas (tēti) izvēlas tieši latviešu tautsdziesmas. Intervijās man nācās sastapties ar kādu ļoti svarīgu aspektu – bērna iemidzināšana un šupuldziesmu dziedāšana ir sevišķi intīms, bieži vārdos grūti aprakstāms process. Paši izpildītāji pārmanto, rada un dzied, nedomājot par to, kā par šīm dziesmām vēlāk pastāstīt pētniekam. Teicējs var izstāstīt, ko un kā dzied, bet reizēm šai dziesmai nav teksta un nozīmīgākais paliek neizteikts. Ir tikai pusčukstus, pusdziedot izrunātas skaņas, kuras, izteiktas īstajā brīdī un veidā, spēj mazuli ievest miega valstībā.

## SAĪSINĀJUMI



## ATSAUCES UN PIEZĪMES

- <sup>1</sup> Šāds uzskats nebūt nav jauns un pazīstams jau no G. Bitnera laikiem, kad 1858. gadā viņš pirmo reizi latviski publicē uzaicinājumu vākt un iesūtīt tautasdziesmas. Uzaicinājums ievietots minētā gada „Latviešu Avīžu” Baznīcas un Skolas ziņās Nr. 17. ar nosaukumu „Lūgšana latviešiem Kurzemē un Vidzemē”. Tajā teikts: „Vai tu, mīlais lasītājs, pie šī darba man negribi palīgs būt? Tā ir mana lūgšana. Vai negribi palīdzēt šo latviešu ļaužu godu un garīgu mantu izglābt, kamēr vēl viņu var glābt?” Ozols A. *Raksti folkloristikā*. R., 1968. 73. lpp.
- <sup>2</sup> Greble V. Latviešu bērnu folklorā. *Folkloras institūta raksti I. R.*, 1950, 98.–170. lpp.
- <sup>3</sup> Ar Valsts Kultūrkapitāla fonda atbalstu no 2003. gada jūnija līdz decembrim tika īstenots projekts „Mūsdienu šūpuļdziesmu apzināšana un izpēte”.
- <sup>4</sup> Marijana Auna (dzim. Pekele, no Viļāņiem) „Atveļc, peleite, mīdzeņū”. Ieskaņojis V. Bendorfs. Rīga, 1991.
- <sup>5</sup> Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava, 1894. I. sēj. 344. lpp.
- <sup>6</sup> [www.calis.lv/aprunasimies/konf2/](http://www.calis.lv/aprunasimies/konf2/) [Citēts 2004. gada 22. okt.]
- <sup>7</sup> Šeit un turpmāk minēti tikai teicēju vārdi. Ar interviju pilnu tekstu un ierakstiem var iepazīties Latviešu folkloras krātuvē.
- <sup>8</sup> Greble V. *Latviešu bērnu folklorā*. R., 1973. 10. lpp.
- <sup>9</sup> Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика. *Русский школьный фольклор*. Москва, 1998. С. 656–658.
- <sup>10</sup> Šādu formulējumu deva pašas māmiņas. Nereti šīs dziesmas dēvēja arī par parastajām vai klasiskajām šūpuļdziesmām.
- <sup>11</sup> *Dziesmu krājums jauktiem un vīru koriem: 4. burtnīca*. Sast. Jurjānu A. R., 1898. 13. lpp.
- <sup>12</sup> *Dziesmu krājums jauktiem un vīru koriem: 1. burtnīca*. Sast. Jurjānu A. R., 1898. 20. lpp. Šeit dziesma publicēta pirmoreiz. Tā krājumā parādās ar nosaukumu „Šūpļa dziesma” un figurē kā „tautas dziesma uz balsiem likta no B. Lubbau'a”. Tuvākas ziņas par dziesmas apdares autoru trūkst, kā arī nav zināms, kur viņš šo dziesmu dzirdējis. Iespējams, ka B. Lubbau pats to sacerējis, un melodija bijusi tik „lipīga”, ka tautā kļuvusi ļoti populāra.
- <sup>13</sup> Dziesma, kura pazīstama ar nosaukumu „Aiz kalniņa mēnestipis” saistās ar R. Blaumaņa lugu „Skroderdienas „Silmačos””. Dziesmas mūzikas autors ir A. Būmanis, un to izrādes laikā dzied saimiece, iemidzinot Auces mazuli. Šodien to uzskata par un bieži publicē kā „autentisku” tautasdziesmu.
- <sup>14</sup> Piemēram, Fenvilka E. *Māte un bērns*. R., 2001. 23., 164., 165., 173. lpp.
- <sup>15</sup> *Šūpuļdziesmas*. „Upe”, 2000.
- <sup>16</sup> Čučī, guli, mazais bērns... „Plate”, 1996.
- <sup>17</sup> *Miega dziesmas*. Sast. U. Smilgaine. R., 2004.

*Una Smilgaine*

## ARE LULLABIES BEING SUNG TODAY?

## Summary

Lullabies have been sung from time immemorial to put children to sleep. In Latvia, they are alive and functioning even today. The empirical material this article has been based upon was collected during a field research carried out in 2003 and 2004.

Traditionally, lullabies have been sung by women. Interviews suggest that nowadays also lullabies are sung mainly by moms, although accents have shifted a bit as men are becoming more and more active in child care, including singing lullabies. This phenomenon is fostered by the trend to bring the roles of man and woman closer together, which is also being promoted by mass media. Usually it is thought that lullabies are sung to small children to help them fall asleep. In modern times, though, the notion is understood more broadly, including in the genre all the songs sung to small children. Theoretically, all lullabies can be divided into two groups:

- 1) Traditional lullabies, e.g., „Aijā, žūžū”, „Velc, pelīte”, Aijā, Ancīt, aijā”, etc.
- 2) Children's songs, (e.g., „Maza, maza meitenīte”), popular pop-songs, war songs, self-composed songs, etc.

Traditionally, lullabies have been passed from generation to generation orally. A daughter heard lullabies from her mother or grandmother and passed them on to her own children. Modern technologies provide much more advanced means for teaching lullabies than a century ago – lullabies have been published in books and audio recordings, which are widely available. Unfortunately, these new possibilities have also their negative side as they are pushing out the centuries-old way of passing on lullabies.

Interviews reveal another essential aspect – lulling a child to sleep and singing lullabies is an especially intimate process, which is often difficult to describe in words. Singers inherit, create and sing these songs without thinking how to tell researchers about them.



*Anda Beitāne*

## VOKĀLĀ DAUDZBALSĪBA LATVIEŠU TRADICIONĀLAJĀ MŪZIKĀ: TRADĪCIJA UN JAUNRADE

Tradīcija un jaunrade – divi it kā atšķirīgi, bet tomēr savstarpēji cieši saistīti jēdzieni. Kas būtu tradīcija bez jaunrades un jaunrade bez tradīcijas? Šo visai retorisko jautājumu, protams, var uzdot vairāk vai mazāk vispārējās kategorijās, taču to var risināt arī saistībā ar konkrētiem kultūras procesiem. Īpaši aktuāli minētais jēdzienu pāris skan tradicionālās kultūras kontekstā, it sevišķi, ja gribam runāt par tās attīstības procesiem senākos un jaunākos laikos, kā arī mūsdienās.

Nozīmīga vieta jebkurā tradicionālā kultūrā ir mūzikai. Tai raksturīgs plašs funkcionālais spektrs un daudzveidīgas izpausmes formas. Viena no tādām formām ir daudz balsīga dziedāšana, citiem vārdiem – vokālā daudz balsība, ko pieņemts uzskatīt par vienu no interesantākajām tradicionālās mūzikas jomām. Bez daudz balsības dokumentācijas un izpētes nav iedomājama tradicionālās mūzikas pētniecība un, protams, arī pilnvērtīga tradicionālās mūzikas saglabāšana un apguve.

Latviešu tradicionālajā mūzikā sastopamas vairākas specifiskas daudz balsības tradīcijas, kam raksturīga samērā liela formu daudzveidība. Šī raksta mērķis ir risināt tēmu „Tradīcija un jaunrade” latviešu vokālās daudz balsības kontekstā. To darīt rosina vairāki apstākļi. Pirmais un galvenais ir tas, ka dažādu faktoru sakritības dēļ daudz balsība nonākusi situācijā, kad ne tikai sabiedrībai kopumā, bet arī folkloras interesentiem un tradīciju kopējiem, nemaz nerunājot par akadēmiski izglītotiem mūziķiem, ir visai neliels priekšstats par šo jomu. Otrais apstāklis sakņojas latviešu tradicionālās mūzikas dokumentācijas un izpētes vēsturē, kas lielā mērā veidojusi šodienas situāciju, proti, cik mēs par latviešu daudz balsības tradīcijām zinām un kā tās interpretējam. Trešais apstāklis rodams mūsdienu folkloras

kopu un etnogrāfisko ansambļu darbībā, kurā visai skaidri iezīmējas vairākas daudzbalsības attīstības tendences, kas ved vienkāršošanas vai – gluži otrādi – sarežģīšanas virzienā un ir saistītas ar zināšanu trūkumu, kurš savukārt izriet no pirmajiem diviem minētajiem apstākļiem.

## Tradīcija

Kas veido mūsu priekšstatus par tradīciju? Tas, protams, ir dokumentētais materiāls, kas atrodams visdažādākajos avotos – publikācijās un arhīvos, kur pieejams nošu veidā, kā arī audio un video ierakstu formātā.

Latviešu vokālās daudzbalsības tradīciju apguvi un izpēti sarežģī fakts, ka laikā, kad pierakstīta lielākā daļa materiālu, kas pieejami minētajos avotos, vispusīga vokālās daudzbalsības dokumentācija tā arī netika izvirzīta par vācēju mērķi (pretstatā, piemēram, Austrumeiropas mūzikas folkloristikai, kur 20. gadsimta 50. un 60. gados organizētas vairākkārtējas speciāli daudzbalsības dokumentācijai un izpētei veltītas sistemātiskas ekspedīcijas dažādās valstīs: Bosnijā un Hercegovinā (1951, 1952, 1958, 1962, 1963, 1966), Albānijā (1958, 1959, 1960, 1962, 1963, 1964, 1965), Bulgārijā (1959, 1962, 1963, 1966, 1967), Ukrainā (1962, 1963) u. c.).<sup>1</sup> Tādējādi laikā, kad Latvijā dzīdas lokālas daudzbalsības tradīcijas vēl būtu bijis iespējams fiksēt, tas netika darīts, un, domājams, varam pieņemt, ka galvenie latviešu tradicionālās mūzikas krājumi – Jurjānu Andreja „Latvju tautas mūzikas materiāli” (1894–1926), Emīļa Melngaiļa „Latviešu mūzikas folkloras materiāli” (1951–53) un Jēkaba Vitoliņa „Latviešu tautas mūzika” (1958–1986), kas ir gandrīz vienīgie plašāki sabiedrībai pieejamie latviešu tradicionālās mūzikas avoti, diemžēl neatklāj pilnu latviešu vokālās daudzbalsības ainu. Šādu pieņēmumu apstiprina arī Latvijas radio fonotēkā atrodamie 20. gadsimta 50., 70., 80. un 90. gadu skaņu ieraksti, kā arī dažādu pētnieku – Andreja Krūmiņa, Mārtiņa Boiko un šo rindu autores vēlāko gadu lauka pētījumu rezultāti, kas ievērojami papildina un precizē informāciju par latviešu vokālo daudzbalsību, tās formām, izplatību un funkcionēšanu, taču viņu darbības laikā vairākas daudzbalsības formas savu eksistenci jau bija beigušas.

Teiktais ļauj izvirzīt latviešu tradicionālās mūzikas pētniecībai visai sāpīgu problēmu, ko var apzīmēt, izmantojot jēdzienu pāri „tradīcija un dokuments”. Proti, ciktāl dokuments (daudzbalsības dokumentācijas) ir uzskatāms par autentisku un neapstrīdamu? Un vai nošu materiālu vispār var uzskatīt par dokumentu tradicionālajā mūzikā, ja zinām, ka vairākas būtiskas muzikālas pazīmes, skanējuma izpausmes un informācija par mūzikas materiāla funkcionēšanu notīs vispār neparādās?

Nošu materiāli vien nekādā gadījumā neatklāj tradīciju pilnībā. Lai fiksētu konkrētas lokālas daudz balsības tradīcijas, nepieciešami vairākkārtēji lauka pētījumi, kas sevi ietver ne tikai mūzikas materiāla dokumentēšanu, bet arī intervijas ar teicējiem, kuru laikā tiek iegūta informācija gan par pašu teicēju, viņa dzīvi un pieredzi, gan arī par visiem iespējamajiem kontekstiem, ar ko saistīts dokumentējamais skaņu materiāls. Savukārt pats skanošais materiāls vislabāk fiksējams ierakstā, kas atšķirībā no nošu raksta rāda arī izpildījuma nianšes, kuras līdz šim Latvijā vispār nav pētītas. Taču tradicionālās vokālās mūzikas saglabāšanā, izpētē un apguvē līdzās pašam skaņu materiālam ļoti liela nozīme ir tieši veidam, kā tas tiek izpildīts.

Tādējādi, lai radītu maksimāli pilnīgu priekšstatu par latviešu vokālās daudz balsības tradīciju, precīzāk, tradīcijām, vēl aizvien nepieciešams ieguldīt lielu un sistemātisku darbu, lai ne tikai precizētu jau esošo, bet arī iegūtu jaunu informāciju un piemērus.

### *Dzīduošana ar pusboļsu Ziemeļlatgalē*

Raksta turpinājumā nedaudz par kādu specifisku daudz balsības tradīciju, kas izplatīta Ziemeļlatgalē Šķilbēnu un Baltinavas apkārtnē. Tā ir t.s. *dzīduošana ar pusboļsu* jeb daudz balsība ar solo augšējo pavadbalsi<sup>2</sup>, kas, lai gan atsevišķi tās piemēri dokumentēti jau agrāk, teorētiski apzināta un sistemātiski sāкта dokumentēt un pētīt tikai 20. gadsimta 90. gadu sākumā. Vokālā daudz balsība ar solo augšējo pavadbalsi veido nozīmīgu Ziemeļlatgales tradicionālās mūzikas mantojuma daļu. Tai raksturīgas specifiskas muzikālas pazīmes (augšējās pavadbalsis solo izpildījums, tās iestāšanās melostrofās otrajā pusē u. c.), plašs funkcionālais spektrs un ar to saistīta interesanta tautas

terminoloģija, kas palīdz precizēt informāciju par šo daudz balsības veidu. Minētais daudz balsības tips saistīts ar konkrētu repertuāru, kas nostiprinājies vietējā tradīcijā ilgākā laika posmā un ieņem īpašu vietu teicēju apziņā.

### Dokumentācijas vēsture

Plašāki lauka pētījumi Šķilbēnu un Baltinavas apkārtne aizsākās samērā vēlu – 20. gadsimta 70. gadu beigās. Pirms tam, 1941. gada maijā, šeit strādāja E. Melngailis, kurš atbilstoši tā laika mūzikas folkloristikas tradīcijām par savu uzdevumu izvirzīja tautas melodiju pierakstīšanu un nevis Ziemeļlatgalei raksturīgās tautasdziesmu izpildīšanas prakses vispusīgu iepazīšanu un dokumentēšanu. Aplūkojot 28 Šķilbēnu un Baltinavas apkārtne pierakstītās melodijas, kas publicētas „Latviešu mūzikas folkloras materiālu” otrajā daļā „Maliņa” (1952), redzam, ka E. Melngailis strādājis ar atsevišķām teicējām, nevis ar dziedātāju grupām un vairumā gadījumu daudz balsīgas dziesmas viņa pierakstījumos atspoguļotas kā vienbalsīgas. Tā, piemēram, viens no spilgtākajiem Šķilbēnu burdondaudz balsības paraugiem – „Tolku bolsa” transkripcijā<sup>3</sup> fiksēta tikai melodija, bez jebkādas norādes par burdonu. Sekojoši, neviens no minētajiem nošu piemēriem nedokumentē to, ka šeit sastopama arī daudz balsība ar augšējo pavadbalsi. Tomēr, kā rāda vēlākie lauka pētījumi, sešas no E. Melngaiļa pierakstītajām melodijām šajā apkārtne varēja tikt izpildītas daudz balsīgi ar viena cilvēka jeb solo dziedātu augšējo pavadbalsi.<sup>4</sup> Divas no tām iekļautas arī J. Vītoliņa „Gadskārtu ieražu dziesmās”.<sup>5</sup> Jāpiebilst, ka tādi nošu piemēri, kas pilnībā dokumentē minētās daudz balsības formas esamību Šķilbēnu pagasta tradicionālajā mūzikā, publicētajos latviešu tradicionālās mūzikas krājumos nav atrodami.

Toties ir divi pieraksti, kas liecina par šāda veida daudz balsības eksistenci Šķilbēnu pagasta kaimiņos – Baltinavas pagastā. Tie tapuši 1958. gadā LPSR ZA Valodas un literatūras institūta XII folkloras ekspedīcijas laikā Kārsavas rajonā, kurā tolaik ietilpa arī Baltinavas pagasts. Minēto pierakstu autors ir Andrejs Krūmiņš. Viens no tiem publicēts J. Vītoliņa „Gadskārtu ieražu



dziesmās”<sup>6</sup>, otrs – pagaidām vēl npublicēts – glabājas Latviešu folkloras krātuves arhīvā.

Pēc E. Melngaiļa un A. Krūmiņa tradicionālās mūzikas dokumentēšana Ziemeļlatgalē atsākās tikai 1971. gadā, pateicoties vietējam kultūras darbiniekam Antonam Slišānam<sup>7</sup>, kurš sadarbībā ar katoļu prāvestu Miķeli Jermacānu magnetofona lentē ierakstīja samērā plašu savas mātes un četru citu dziedātāju repertuāra daļu. Ieraksti tika veikti Gulbenē pie M. Jermacāna, galvenokārt pateicoties viņa kā katoļu garīdznieka autoritātei. A. Slišāns, atceroties minēto ierakstu tapšanas apstākļus, stāsta, ka viņam, iespējams, toreiz nebūtu izdevies pierunāt dziedātājas piedalīties šāda veida skaņu ierakstos, tāpēc nācies lūgt prāvesta M. Jermacāna palīdzību. Tā minētās dziedātājas 1971. gadā ar autobusu tika aizvestas uz Gulbeni, kur notika speciāla gatavošanās ierakstam. Tā kā lielākajai daļai dziesmu teicējas atcerējās tikai dažas pirmās teksta četrindes, M. Jermacāns uzskatīja, ka būtu nepieciešams dziesmas „pagarināt”, pievienojot vairākas citas četrindes, kuras viņš speciāli šim gadījumam savirknēja, ņemot tās no A. Slišāna piedāvātajiem „Latvju dainu” sējumiem, un pēc tam iemācīja dziedātājām. 1996. gadā A. Slišāns atzīst, ka diemžēl viņa toreizējais pieredzes trūkums nav ļāvis izvairīties no šādas pieejas, un minētajos ierakstos fiksētā materiāla teksts nav uzskatāms par autentisku. Diemžēl šobrīd vairs nav iespējams precīzi noteikt, cik lielā mērā to ir veidojušas teicējas pašas un cik lielā mērā M. Jermacāns. Tomēr, kā izriet no A. Slišāna stāstījuma, mūzikas materiāls laimīgā kārtā ir palicis „neskarts”. Tā transkripcijas 1979. gada vasarā Šķilbēnu pagasta Upītes ciema bibliotēkā pēc minētajiem magnetofona ierakstiem izveidoja Ārijs Šķepasts un Mārtiņš Boiko, toreizējie Emīla Dārziņa Mūzikas vidusskolas audzēkņi. Tādējādi tika iegūts nozīmīgs nošu materiāls – 41 transkripcija, no kurām gandrīz puse – 16 transkripcijas – atspoguļo mūs interesējošo daudz balsības formu. Tā kā sešas no šīm transkripcijām ir uzskatāmas par vienu un to pašu melodiju dažādām versijām, šobrīd varam teikt, ka A. Slišāna teicēju repertuārā 1971. gadā bija 10 melodijas, kuru homofono pavadījumu līdzās citām pavadošajām balsīm veidoja arī solo dziedāta augšējā

pavadbalss.<sup>8</sup> Kā redzams, attiecīgajam daudz balsības veidam minēto dziedātāju repertuārā bija nozīmīga vieta.

Raksturojot Ā. Šķepasta un M. Boiko transkripcijas, jāņem vērā, ka tās tika izdarītas pēc vienkanāla skaņu ieraksta, kas veikts uz amatieru magnetofona. Šis ieraksts nesniedz iespēju izsekot katras atsevišķas dziedātājas partijai (izņēmums – augšējā pavadbalss). Transkripcijas materiālu rāda vienā nošu sistēmā un spēj sniegt tikai aptuvenu priekšstatu par balsvedību. Aplūkojot 1971. gada ierakstu transkripcijas, kurās pārstāvēta daudz balsība ar augšējo pavadbalsi, jāsecina, ka piecas melodijas (vienai no tām pierakstītas trīs samērā atšķirīgas versijas) 80. – 90. gados jau ir izzudušas no tradicionālās aprites, tās neparādās vēlāk tapušajos ierakstos. Savukārt piecas citas melodijas (divām no tām katrai pierakstītas trīs versijas) izdevies fiksēt arī vēlākajos lauka pētījumos. Tādējādi pēc A. Slišāna un M. Jermacāna ierakstiem izveidotās transkripcijas ir nozīmīgs avots, kam pateicoties ir iespējams salīdzināt minētās daudz balsības situāciju 60. gadu beigās, 70. gadu sākumā ar situāciju vēlāk, 80. un 90. gados. Jāatzīmē, ka arī tas materiāls, kas ir saglabājies Ziemeļlatgales tradicionālās mūzikas aprītē un tur funkcionē mūsdienās, vēlākajos pierakstījumos uzrāda lielākas vai mazākas atšķirības kā melodikā, tā balsvedībā. Bez tam 1971. gadā ierakstītais materiāls salīdzinājumā ar vēlāk iegūtajiem ierakstiem sniedz ievērojami plašāku informāciju par katras melodijas funkcionālo spektru. Vēl jāpiebilst, ka 1979. gadā, veidojot transkripcijas pēc vienkanāla skaņu ierakstiem, Ā. Šķepasts un M. Boiko neapzinājās, ka piemēri ar augšējo solo pavadbalsi pārstāv īpašu daudz balsības veidu.

Nākamā reize, kad tika pievērsta uzmanība Ziemeļlatgales tradicionālajai mūzikai, ir Andreja Krūmiņa vairākkārtējās ekspedīcijas Balvu rajonā (1986 – 1990). Pēc tur iegūtajiem magnetofona ierakstiem izveidotās transkripcijas glabājas Latviešu folkloras krātuves fondos. 1986., 1987., 1988. un 1990. gada vasaras mēnešos Balvu rajonā A. Krūmiņš kopumā pierakstīja 344 melodijas. 1986. gada vasarā viņš strādāja Šķilbēnu pagastā, kur pavisam pierakstīja 83 melodijas. No minētajām 83 vienībām, kuru vidū ir vairākas melodiju versijas, tikai divas transkripcijas pilnībā pārstāv vokālo daudz balsību ar augšējo pavadbalsi. Viena no tām fiksēta divās versijās. Trīs

transkripcijās minētā daudz balsības forma atspoguļojas daļēji – bez apakšējās pavadbalss. Arī šajā gadījumā divas transkripcijas ir vienas un tās pašas melodijas versijas. Tādējādi Šķilbēnu pagastā A. Krūmiņš pierakstījis četras melodijas, kuru homofono pavadījumu veido apakšējā un augšējā pavadbalss vai arī tikai augšējā pavadbalss. Turpmākajās ekspedīcijās A. Krūmiņš strādāja ar Baltinavas un Viļakas pagastu teicējiem. 1987. gadā Baltinavas un Viļakas pagastos viņš kopumā pierakstīja 100 melodijas, no kurām neviena nedokumentē mūs interesējošo daudz balsības veidu, bet 1988. gada ekspedīcijā Baltinavas un Viļakas pagastā tika iegūtas 63 transkripcijas, no kurām tikai viena daļēji atspoguļo daudz balsību ar augšējo pavadbalsi. Arī A. Krūmiņa nošu transkripcijas mūzikas materiālu rāda vienā nošu sistēmā un tādējādi var sniegt tikai aptuvenu priekšstatu par balsvedību. Tāpat kā M. Boiko un Ā. Šķepasts 1979. gadā, arī A. Krūmiņš 80. gadu beigās, domājams, vēl neapzinās, ka minētie piemēri pārstāv atsevišķu daudz balsības veidu, kura specifiska pazīme ir solo dziedāta augšējā pavadbalss.

Laika posmā no 1980. līdz 1992. gadam vairākkārtējus lauka pētījumus Ziemeļlatgalē veica M. Boiko. To vidū jāpiemin arī dažas viņa vadītās Latvijas Mūzikas akadēmijas ekspedīcijas, kuru galvenais uzdevums bija dot iespēju studentiem iepazīt tradicionālo mūziku tās dabiskajā vidē, kā arī vingrināties teicēju intervēšanā. Tematiskajā ziņā vairums lauka pētījumu bija saistīti ar M. Boiko pētnieciskajām interesēm – burdondaudz balsības izpēti, tomēr līdzās tam, protams, tika dokumentēts arī cita veida materiāls. Daudz balsība ar augšējo pavadbalsi kā īpašs daudz balsības veids tika apzināta tikai 1990. gada augustā, strādājot ar trim dažādām dziedātāju grupām. Par šādas daudz balsības esamību pirmām kārtām liecināja atsevišķi teicēju izteikumi intervijās. Tie sākotnēji parādās gluži nejauši, kad teicējas stāsta par to, kādas dziesmas dziedātas Šķilbēnu un Baltinavas pagastā. Tās nosaucot un demonstrējot, it kā garām ejot pavid ar mūs interesējošo daudz balsības veidu saistīti tautas termini. Tā, piemēram, teicēja Rozālija Slišāne no Šķilbēniem, gatavojoties demonstrēt „Zagiuzes bolsu”, brīdina otru dziedātāju: „*Augši nāisuo, navarēs iz pusbaļša izklīgt.*” Citā gadījumā teicēja Anna Ščemelinska no Rekavas, stāstot par savu bērnību, piemin: „*I es kļīdzu*



*to pusboļšu saucamo.*" Atsevišķās intervijās tiek raksturota šāda veida daudz balsības specifiskā pazīme, proti, ka augšējo pavadbalsi izpilda tikai viena dziedātāja: „*Juoizkļīdz tā – iz pusbaļša [...] vot, viņai juoizkļīdz.*” (R. Slišāne) Intervijās atspoguļojas arī tas, ka augšējās pavadbalsis dažkārt varēja nebūt. Ja teicējām neizdodas to nodziedāt, viņas atzīst: „*Nasaguoja. Navar iz augšu ceļt.*” (V. Keiša no Upītes ciema) Minot dziesmu tautiskos nosaukumus, teicējas raksturo arī to, kad un kādos apstākļos tās tika dziedātas. Pats tikko pieminētais, M. Boiko ierakstos fiksētais mūzikas materiāls (kopumā sešas melodijas ar vairākām versijām) vairāk uzskatāms par attiecīgā daudz balsības veida īsiem demonstrējumiem, jo nereti teicējas aprobežojas tikai ar vienu četr rindi, kuras laikā vairāk vai mazāk veiksmīgi mēģina parādīt augšējo pavadbalsi. Situācijās, kad dzied tikai divas teicējas, protams, netiek izpildīta apakšējā balss.<sup>9</sup>

1991. gadā Latvijas Mūzikas akadēmijas un Latvijas Radio kopīgi veiktajos lauka pētījumos, ko organizēja M. Boiko, lielā mērā balstoties uz 1990. gada braucienā iegūto pieredzi, tika iegūti skaņu ieraksti, kas līdzās mūzikas materiālam ietver arī informāciju par daudz balsības ar augšējo pavadbalsi funkcionālajiem aspektiem, izpildījuma veidu, tautas terminoloģiju u. c. M. Boiko galveno uzmanību joprojām pievērša burdondaudz balsības dokumentācijai un izpētei, taču līdzās tam viņa redzeslokā arvien vairāk nonāca arī vokālā daudz balsība ar augšējo pavadbalsi. Minētajos ierakstos to pārstāv vienpadsmit piemēri, kam fiksētas vairākas versijas.<sup>10</sup>

1990. un 1991. gadā aizsāktos lauka pētījumus Ziemeļlatgalē M. Boiko turpināja 1992. gada augustā un septembrī kopā ar komponistu, muzikologu un diriģentu no Ņujorkas Andreju Jansonu un šo rindu autori, toreizējo Latvijas Mūzikas akadēmijas studenti. Arī šoreiz līdzās burdondaudz balsības izpētei tika iegūta neliela informācija par daudz balsību ar augšējo pavadbalsi, kā arī ierakstītas piecas melodijas, kas vairāk uzskatāmas par minētā daudz balsības veida demonstrējumiem, jo tās izpildīja divas dziedāšanas, no kurām viena dziedāja pamatmelodiju, otra – augšējo pavadbalsi.

1994. gadā no 2. līdz 4. decembrim lauka pētījumus Ziemeļlatgalē veica šo rindu autore. To galvenais uzdevums bija iegūt jaunu un precizēt jau esošo informāciju par vokālo daudz balsību ar augšējo



pavadbalsi. Darbs tika veikts kādreizējo Šķilbēnu, Baltinavas un Viļakas pagastu teritorijā, sadarbojoties ar trim dziedātāju grupām. Skaņu ieraksti – intervijas un mūzikas materiāls – līdzās citam ietver astoņus minētās daudz balsības piemērus, to raksturojumu un tautas terminoloģiju. Šķilbēnu pagasta teicējas Stefānija Matisāne, Anna Šcemelīnska un Magda Sutugova ir Rekavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas, kuras dzied kopā jau kopš 1985. gada, kad tika nodibināts minētais ansamblis.<sup>11</sup> Savā repertuārā viņas ir iekļāvušas Šķilbēnu pagasta dziesmas, ko atceras no savas bērnības un jaunības. 1994. gada lauka pētījumu ierakstos S. Matisāne visos gadījumos izpilda pamatbalsi, A. Šcemelīnska – apakšējo balsi, bet M. Sutugova – augšējo pavadbalsi. Tādējādi laika gaitā teicējas ir apzinājušas sev piemērotāko partiju kopējā faktūrā, bet vajadzības gadījumā katra no viņām var izpildīt arī jebkuru citu balsi.

Baltinavas pagasta teicējas Antoņina Logina, Leontīne Slišāne, Marija Gabrāne, Anna Mežale, Lūcija Keiša un Tekla Ločmele veido Baltinavas etnogrāfiskā ansambļa kodolu.<sup>12</sup> Baltinavas etnogrāfiskais ansamblis dibināts 1988. gadā, taču dažas no minētajām teicējām – L. Slišāne, M. Gabrāne, L. Keiša un T. Ločmele kopā dziedājušas jau 20. gadsimta 50. – 60. gados, strādājot fermā u. c. kolhoza darbos. Arī Baltinavas dziedātāju repertuāra pamatu veido dziesmas, kas kādreiz skanējušas Baltinavas apkārtnē. Teicējas tās atceras no savas bērnības un jaunības un stāsta, ka dziesmas mantojušas no savām mātēm, vecāmmātēm, kā arī citām savas puses dziedātājām. 1994. gada ierakstos pamatbalsi izpilda A. Logina, L. Slišāne un T. Ločmele, apakšējo balsi – A. Mežale un L. Keiša, bet augšējo pavadbalsi dzied M. Gabrāne.

Lauka pētījumi 1994. gadā tika veikti arī Viļakā<sup>13</sup>, strādājot ar teicējām Lūciju Bondari, Helēnu Medni, Annu Prancāni, Anneli Kokareviču, Mariju Štotaku, kuru izcelsme, izņemot pēdējo<sup>14</sup>, saistāma ar kādreizējo Viļakas pagasta teritoriju. Toreiz izdevās ierakstīt tikai vienu piemēru, kas pārstāv daudz balsību ar augšējo pavadbalsi, taču šī piemēra salīdzinājums ar to materiālu, kas iegūts blakus esošajos Šķilbēnu un Baltinavas pagastos, kā arī intervijās iegūtā informācija vedina domāt par jaunāku izcelsmi, kas saistīta ne tik

daudz ar tradīciju, kā ar vēlmi veidot daudzbalsību, balstoties uz vienkāršu funkcionālās harmonijas loģiku.

1994. gadā iegūtā informācija vēlreiz tika pārbaudīta un papildināta 1995. gada 21. – 23. novembrī Šķilbēnu pagasta Rekavā, līdzās tam veicot lauka pētījumus arī Šķilbēnu pagasta Upītes ciemā un Viļakā. Darbs tika veikts, sadarbojoties ar trim dziedātāju grupām. Pirmās grupas kodolu veidoja Rekavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas, jau pieminētās teicējas S. Matisāne, A. Ščemeļinska un M. Sutugova, kā arī Marija Circene, Domicella Pundure, Irēna Pundure un Anna Ločmele. Aloizs Bukšs (A. Ščemeļinskas brālis), kas arī piedalījās dažos šīs grupas ierakstos, un I. Pundure nav ansambļa dalībnieki. Tā kā šajā reizē dziedātāju grupa bija plašāka un daudzveidīgāka, bija iespējams precizēt un iegūt jaunu informāciju par jau pierakstīto mūzikas materiālu, kā arī fiksēt dažas jaunas tā versijas.

Otru dziedātāju grupu veidoja četras Upītes ciema etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas – Stefānija Keiša, Anna Keiša, Valentīna Keiša un Marija Supe. Ieraksti tika veikti Šķilbēnu pagasta Pakaševs ciemā S. Keišas mājās. Strādājot ar šīm dziedātājām, izdevās iegūt jaunu informāciju par daudzbalsību ar augšējo pavadbalsi, kā arī ierakstīt trīs melodijas. No tām viena bija jau fiksēta agrākajos citu dziedātāju grupu ierakstos, bet divas tika ieskaņotas pirmoreiz.

Strādājot ar trešo dziedātāju grupu – Viļakas teicējam H. Medni, A. Prancāni, M. Štotaku, A. Kokareviču un Albīnu Veinu, izdevās iegūt piemērus, kas vismaz daļēji apstiprina hipotēzi, ka šāda veida daudzbalsība sastopama ne tikai laicīgajā tradicionālajā mūzikā, bet arī saistībā ar katoļu baznīcas dziedāšanas praksi, kas veido būtisku Latgales tradicionālās mūzikas atzaru. Runa ir par t.s. Marijas dziesmu dziedāšanu maijā pie krusta. Šīs tradīcijas muzikālā puse, tāpat kā laicīgā tradicionālā mūzika, tiek pārmantota mutiskā ceļā, un, ja par minētās daudzbalsības saistību ar katoļu baznīcas tradīciju 1992. gada Baltinavas pētījumos liecināja tikai daži teicēju izteikumi intervijās, tad 1994. gadā Viļakā izdevās ierakstīt arī vienu Marijas dziesmu, kas tika izpildīta ar solo augšējo pavadbalsi.

Lauka pētījumi Ziemeļlatgalē vēlreiz tika veikti 2000. gadā no 8. līdz 10. septembrim, lai paplašinātu izpētes apjomu, gan atgriežoties pie jau agrāk sastaptajām teicējām, gan meklējot jaunas

dziedātājas.<sup>15</sup> Darbs tika veikts, sadarbojoties ar trim dziedātāju grupām. Pirmo no tām veidoja piecas Baltinavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas – Antoņina Logina, Helēna Slišāne, Anna Mežale, Lūcija Keiša un Marija Gabrāne. Galvenie uzdevumi, strādājot ar minētajām teicējām, bija precizēt repertuāru, kas pārstāv daudzbalssību ar augšējo pavadbalsi Baltinavas apkārtnē un konkretizēt informāciju par tā funkcionālajiem kontekstiem. Kopumā tika ierakstītas deviņas melodijas, kuru homofono pavadījumu veido apakšējā balss un solo augšējā pavadbalss, kā arī intervijas, kas satur plašu informāciju par mūzikas materiāla funkcionēšanu un ar to saistīto tautas terminoloģiju. Līdzās sešām melodijām, kas fiksētas jau agrākajos Baltinavas ierakstos, tika iegūtas trīs jaunas, no kurām viena vairākās versijās atrodama arī A. Slišāna 1971. gada ierakstos.

Otru dziedātāju grupu veidoja piecas Briežuciema etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas – Emīlija Logina, Felicija Logina, Bronislava Platniece, Veneranda Mežale un Antoņina Logina. Tā kā ar minētajām teicējām šo rindu autore tikās pirmo reizi, pētījumu galvenais uzdevums bija pēc iespējas pilnīgi dokumentēt viņu repertuāru, vienlaikus konstatējot, kādu vietu tajā ieņem mūs interesējošais daudzbalss veids. To šajos ierakstos pārstāv septiņas melodijas, no kurām sešas atrodamas arī citu iepriekš minēto dziedātāju grupu ierakstos, bet viena līdz tam dokumentēta bez augšējās pavadbalss. Arī Briežuciēmā izdevās iegūt plašu informāciju par mūzikas materiāla funkcionēšanu un ar to saistīto tautas terminoloģiju.

Darbs ar trešo dziedātāju grupu – Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājām Antoniju Pabērzu, Natāliju Smušku, Bārbalu Dukalšku, Valentīnu Lapšāni un Janīnu Kaimiņu – palīdzēja precizēt aplūkojamā daudzbalss veida izplatības areāla robežas. Arī šo teicēju repertuārā ir dažas dziesmas ar augšējo pavadbalsi, kas fiksētas jau minēto kaimiņu pagastu dziedātāju grupu ierakstos, taču no Medņevas dziedātāju atmiņām šķiet pagaisusi apzīmējuma *pusbalss* nozīme. Kā izriet no intervijām, teicējas to saista drīzāk ar apakšējās balss nosaukumu, proti, viņas it kā atceras šādu apzīmējumu dzirdējušas, taču vairs nezina tā nozīmi. Medņevas ierakstos fiksētas trīs dziesmas ar augšējo pavadbalsi, taču to šeit izpilda vairākas



dziedātājas, un pati augšējā pavadbalsis drīzāk tiek uztverta kā galvenā melodija.

Balstoties uz minētajiem lauka pētījumiem, var diezgan droši apgalvot, ka vokālā daudz balsība ar solo augšējo pavadbalsi jeb *dziļduošana ar pusboļsu* pamatā izplatīta Šķilbēnu un Baltinavas apkārtnē, kur tā vēl mūsdienās sastopama Rekavas, Upītes, Šķilbēnu, Baltinavas un Briežuciema teicēju repertuārā. Savukārt uz ziemeļiem no Šķilbēniem – Viļakas virzienā – atrodami tikai atsevišķi piemēri, kas liecina par to, ka aplūkojamais daudz balsības veids šeit kādreiz varētu būt bijis sastopams, taču līdz mūsdienām saglabājies salīdzinoši mazāk nekā Šķilbēnu, Rekavas, Upītes, Baltinavas un Briežuciema apkārtnē. Taču tikpat labi iespējams, ka atsevišķo šāda veida daudz balsības izpausmju klātbūtne Viļakas un Medņevas dziedātāju grupu repertuārā saistīta ar kaimiņu pagastu ietekmēm.

Teikto apstiprina arī dažādos laika posmos veiktie skaņu ieraksti, kas atrodami Latvijas Radio fonotēkā. Tā, piemēram, 1978. gada 14. oktobrī Latvijas Radio veiktajā folkloras pēcpusdienas ierakstā lielāko daļu Briežuciema etnogrāfiskā ansambļa repertuāra veido daudz balsība ar augšējo pavadbalsi. Šis daudz balsības veids fiksēts arī 1982. gada 25. aprīļa folkloras un etnogrāfisko ansambļu skates koncertā Preiļos Rekavas etnogrāfiskā ansambļa izpildījumā un īpaši lielā skaitā – Latgales etnogrāfisko ansambļu koncertā filharmonijā 1988. gada 7. februārī, kur to pārstāv Briežuciema, Rekavas un Upītes etnogrāfiskie ansambļi. Daudz balsība ar augšējo pavadbalsi salīdzinoši lielu vietu ieņem arī Jāņa Brunovska 1998. gada Upītes etnogrāfiskā ansambļa skaņu ierakstos. Savukārt 1991. un 1994. gadā Latvijas Radio Viļakas un Medņevas ansambļu skaņu ierakstos šis daudz balsības veids tikpat kā nav sastopams. Šie ieraksti vienlaikus liecina arī par to, ka daudz balsība ar augšējo pavadbalsi ieņem nozīmīgu vietu Šķilbēnu un Baltinavas apkārtnes tradicionālās mūzikas repertuārā.

Tikai pateicoties minētajiem lauka pētījumiem, šodien iespējams raksturot daudz balsību ar solo augšējo pavadbalsi gan funkcionālajā, gan muzikālajā vietējās tradīcijas kontekstā. Ir apkopots minēto daudz balsības veidu pārstāvošais repertuārs – kopumā 16 balsi, kas



vairāk vai mazāk sastopami dažādās kolekcijās un vairāk vai mazāk izplatīti minētajā teritorijā dažādās dziedātāju grupās, kā arī fiksēta informācija par katra balsa funkcionālajiem kontekstiem. Tādējādi var teikt, ka ir apgūta un varēs tikt saglabāta viena konkrēta lokāla tradīcija, kuras faktoloģiski pierādāmais vecums, pamatojoties uz teicēju sniegto informāciju, ka tā dziedājuši viņu senči vismaz divās paaudzēs, pavisam noteikti pārsniedz simts gadus. Minēto tradīciju apgūt vēl 20. gadsimta beigās bija iespējams, pateicoties Ziemeļlatgales īpašajai situācijai – šeit vēl bija iespējams sastapt teicējus, kas savas tradīcijas bija saglabājuši, un kaut postfunkcionālā veidā – etnogrāfisko ansambļu dziedātāju repertuārā šīs tradīcijas vēl eksistēja un

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

#### 1. piemērs

Ierakstīts 1991. g. Šķilbēnu pag. Rekavā; ierakstījis M. Boiko.  
Teicējas: Stefānija Matisāne (dz. 1927. g. Šķilbēnu pag. Rikas c.),  
Anna Ščemeļinska (dz. 1925. g. Šķilbēnu pag. Plešovas c.),  
Anna Tutīņa (dz. 1936. g. Šķilbēnu pag. Stiglavā),  
Marija Circene (dz. 1921. g. Šķilbēnu pag. Gusakovas c.).  
Recorded by M. Boiko in Rekava, Šķilbēni district, in 1991.  
Singers: Stefānija Matisāne (born in Rika village, Šķilbēni district, 1927),  
Anna Ščemeļinska (born in Plešova village, Šķilbēni district, 1925),  
Anna Tutīņa (born in Stiglava, Šķilbēni district, 1936),  
Marija Circene (born in Gusakova village, Šķilbēni district, 1921).

dažos gadījumos savu eksistenci turpina vēl joprojām. Interesanti, cik līdzīgu tradīciju aprakstu mēs būtu varējuši iegūt no daudzajiem atsevišķajiem ļoti interesantajiem daudz balsības pierakstiem, kas atrodami J. Vitoliņa un E. Melngaiļa krājumos un kas fiksēti Ziemeļlatgalē Bērzpils un Kārsavas apkārtnē, Rēzeknes, Ludzas un Preiļu apkārtnē, kā arī Dienvidlatgalē? Šeit situācija diemžēl nav tāda kā Ziemeļlatgalē, un par šo areālu daudz balsības tradīcijām, iespējams, arī turpmāk liecinās tikai atsevišķi piemēri.

### Jaunrade un tradīcija

Tradīcija nav statiska. Tā ir dinamiska, pateicoties jaunradei. Vokālā daudz balsība, it sevišķi tās jaunākais slānis, proti, harmoniskā daudz balsība, tradīcijas ietvaros paredz salīdzinoši lielu lomu arī jaunradei. Vispirms šāda veida daudz balsības formām balsu skaits nav reglamentēts. Tas var variēties atkarībā no dziedātāju skaita, muzikalitātes, noskaņojuma, veselības stāvokļa u. c. faktoriem. Tomēr dažādos gadījumos ir arī tādas pazīmes, ko nosaka tradīcija. Tā, piemēram, Ziemeļlatgales *dzīduošanaī ar pusboļsu* tradīcija prasa trīsbalsīgu izpildījumu, ko veido pamatbalss, apakšējā pavadbalss un viena cilvēka jeb solo dziedāta augšējā pavadbalss (skat. 1. piemēru).

Ja nebūtu atbilstošas dziedātājas, kas izpilda augšējo pavadbalsi, kura tiek saukta par *pusboļsu*, citiem vārdiem, ja nebūtu, kas *paceļ uz augšu* – arī tā par šīs balss izpildījumu mēdz teikt vietējā tradīcijā, šo balsu varētu dziedāt divbalsīgi. Tomēr pašas teicējas ne vienu reizi vien apgalvojušas, ka tieši augšējā balss jeb *pusboļss* ir ļoti būtiska šāda veida dziesmām. Varam secināt, ka augšējā pavadbalss ir ļoti nozīmīga pazīme, kas atšķir aplūkojamo daudz balsības veidu pārstāvošos balsus no citiem, pie kam teicējas pašas to ļoti labi apzinās. Toties citā gadījumā, kad ierakstā piedalījās vairāki dziedātāji, šis pats balss ieguva pavisam citu skanējumu. Trīsbalsībai pievienojās vēl viena augšējā pavadbalss un apakšējā balss, tādējādi pārtopot piecbalsībā (skat. 2. piemēru).

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

## 2. piemērs

Ierakstīts 1995. g. Šķilbēnu pag. Rekavā; ierakstījusi A. Beitāne.

Teicēji: Stefānija Matisāne, Anna Ščemelijnska, Marija Circene (skat. 1. piem.),

Magda Sutugova (dz. 1927. g. Baltinavas pag. Pļešovas c.),

Anna Ločmele (dz. 1923. g. Šķilbēnu pag. Buku c.),

Domicella Pundure (dz. 1911. g. Šķilbēnu pag. Saucīnes c.),

Irēna Pundure (dz. 1948. g. Šķilbēnu pag., Saucīnes c.),

Aloizs Bukšs (dz. 1930. g. Šķilbēnu pag. Pļešovas c.)

Recorded by A. Beitāne in Rekava, Šķilbēni district, in 1995.

Singers: Stefānija Matisāne, Anna Ščemelijnska, Marija Circene (see fig. 1),

Magda Sutugova (born in Pļešova village, Baltinava district, 1927),

Anna Ločmele (born in Buku village, Šķilbēnu district, 1923),

Domicella Pundure (born in Saucīne village, Šķilbēnu district, 1911),

Irēna Pundure (born in Saucīne village, Šķilbēnu district, 1948),

Aloizs Bukšs (born in Pļešova village, Šķilbēni district, 1930).

Domājams, ka, variējoties dziedātāju skaitam, citā situācijā būtu vērojamas citas – lielākas vai mazākas – izmaiņas minētā balsa daudz balsības izveidē. Jaunradei ir ļoti būtiska loma arī dziesmu tekstu izveidē. Kā zināms, tradicionālajā mūzikā melodija un teksts nav nesaraujami saistīti. Piemēram, Ziemeļlatgales teicēji dziesmu melodijas sauc par *bolsiem*, bet tekstus – par *dzīsmēm*. Lai arī mūsdienās daudzi teksti saistībā ar konkrētām melodijām nereti nostiprinājušies etnogrāfisko ansambļu repertuārā, samērā bieži varam būt liecinieki tam, kā teicējas virknē tekstus katreiz atšķirīgi.

### Jaunrade ārpus tradīcijas

Līdz šim runa bija par jaunradi, ko veicina tradīcijas nesēji jeb cilvēki, kas šo tradīciju mantojuši. Tāda vai citāda daudz balsības izveide tradīcijas ietvaros viņiem nesagādā nekādas grūtības.

Cita veida jaunradi sastopam gadījumos, kad ar to sāk nodarboties cilvēki, kas nav tradīcijas tieši mantinieki. Tā, piemēram, kopā ar mani piedaloties lauka pētījumos Šķilbēnu, Baltinavas un Briežuciema pagastā 2000. gada rudenī, vietējā jauniešu folkloras ansambļa dalībnieki, neraugoties uz to, ka kādu laiku bija dziedājuši Rekavas etnogrāfiskajā ansambli, pirmo reizi dzirdēja apzīmējumu *dzīduošana ar pusboļsu* un pievērsa uzmanību attiecīgajam daudz balsības veidam. Nebijis šīs ekspedīcijas, minētais ansamblis varbūt arī dziedātu kādu no balsiem, kam raksturīgs šāds daudz balsības veids, taču bez tā specifiskajām pazīmēm, visticamāk, par galveno melodiju pieņemot augšējo balsi. Šāds process jau ir noticis Viļakas virzienā, jo šeit, piemēram, Medņevas etnogrāfiskā ansambļa repertuārā ir dažas dziesmas, kas tāpat tiek dziedātas trīsbalsīgi, taču augšējā pavadbalsis tiek pieņemta par pamatmelodiju, un to dzied vairāki cilvēki. Apzīmējumu *pusboļss* Medņevas dziedātājas neatpazīst, taču atceras tādu dzirdējušas. Viņuprāt, *pusboļss* visdrīzāk ir apakšējā balss. Savukārt Viļakas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas mēdz izpildīt dziesmas ar augšējo pavadbalsi, taču šeit tam vairs nav tradicionāls pamats, bet tā vistiešākajā veidā ir jaunrade, jo šeit augšējā pavadbalsi pielāgo tādām melodijām, kam to ir iespējams izdarīt. Pretstatā tam teicēja no Šķilbēnu pagasta Pļešovas, arī Rekavas



ansambļa dalībiece Anna Ščemelijnska saka tā: „*Visām dziesmām nav pusbaļša. Tikai tādas izlasītas dziesmas, kam pusboļss ir.*” Tas jāsaprot tā, ka *pusboļsu* dzied tikai tām dziesmām, kas tādā veidā pārmantotas no paaudzes paaudzē, tātad ne katrai, kuras melodija pieļauj šādas pavadbalss esamību, precīzāk, pielāgošanu.

Raksta noslēgumā nedaudz par to, kāda veida jaunradi visbiežāk sastopam mūsdienu folkloras kopu dziedāšanas praksē. Šo jaunradi ietekmē vairāki faktori. Pirmkārt, tas, ka trūkst pieejamas informācijas par pašu tradīciju. Informāciju iegūt ir problemātiski, jo nav atbilstošas literatūras un daudzbalssības dokumentācijas ir izkaisītas dažādās publikācijās un arhīvos. Jāņem vērā arī vispārzināmais fakts, ka tradicionālās mūzikas, tātad arī daudzbalssības, apguve Latvijā tikpat kā nav iespējama. Tātad neko daudz nezinot par tradīciju, taču ar vēlmi dziedāt daudzbalssīgi, folkloras kopas savas daudzbalssības izveidē priekšstatiem par tradīciju nereti pievieno vispārējas muzikalitātes diktētus principus. Un tā sastopamies ar gadījumiem, kad vienbalssīgām melodijām, kuras to nemaz neprasa, tiek pievienotas burdonbalsis vai arī daudzbalssība tiek veidota, balstoties uz vienkāršu funkcionālās harmonijas loģiku, kā rezultātā viena otra burdonforma ar sillabisko burdonu transformējas paralēlu tercu divbalsībā, tādējādi zaudējot savu sākotnējo skanējumu un kolorītu. Šādi gadījumi bija vērojami, piemēram, starptautiskā folkloras festivāla *Baltica 2002* skatēs Preiļu novadā, kur, izmainot tikai vienu skaņu apakšējā balsī, redzami izmainījās divbalsības skanējums. Līdzās minētajam sastopami arī gadījumi, kad ansamblis, tiecoties dziedāt pēc iespējas vairākās balsīs, jau balansē uz robežas, kur tradicionālais daudzbalssības veids pārtop par tautasdziesmas vairākbalsīgu apdari.

Reiz kāds cilvēks man uzdeva jautājumu: „*Vai tradicionālās mūzikas izpētē nav jārespektē tradīcijas dabiskā attīstības gaita?*” Pārfrāzējot šo jautājumu attiecībā uz vokālās daudzbalssības tradīcijām, varētu jautāt līdzīgi – vai tie daudzbalssības veidi, kādi eksistē mūsdienās, kaut arī tās ir vairāk vai mazāk transformētas sākotnējās jeb tradicionālās daudzbalssības formas, nebūtu jāuzskata par tradīcijas dabisku attīstību, kuras procesos nevajadzētu iejaukties? Uz šo jautājumu tomēr gribētos atbildēt vismaz daļēji noliedzoši. Arguments – tradīcijas dabiska attīstība iespējama tradīcijas ietvaros. Pārtrūkstot tradīcijai, pārtrūkst arī iespē-

maza meitenīte", „Strauja, strauja upe tecēj", „Velc, pelīte" utt. Nesmu novērojusi māmiņu repertuārā kādu agrāk populāru estrādes dziesmu, kuru viņas bērniībā būtu dzirdējušas no sev tuviem cilvēkiem. Pirmās iemaņas šupuldziesmu dziedāšanā, kā izrādās, ļoti labi var gūt arī bērnodārzā (Laura) un skolā (Liāna). Pēc māmiņu teiktā un arī manis pašas novērotā, šis repertuārs ir visai šaurs. Jaunāko klašu mūzikas mācību grāmatā atkal un atkal tiek tīrāzētas vienas un tās pašas šupuldziesmas – „Aijā, žūžū", „Velc, pelīte, saldu miegu" un „Aijā, Ancīt, aijā". Vēl kāds ļoti izplatīts un mūsdienīgs veids, kā iemācīties dziesmas, ir darbošanās tā sauktajās „bēbišu skolās". Tajās māmiņas darbojas kopā ar saviem bērniem un apgūst ne vien šupuldziesmas, bet arī jādināmās dziesmas, iemācās *vārīt pelei putru* un *cept kukuļus*. Jāteic, ka to sieviešu repertuārs, kuras šīs nodarbības apmeklē, bija daudz plašāks, un to nozīme vērtējama ļoti pozitīvi.

Šupuldziesmas, protams, tiek dziedātas, bet ne mazāk svarīgs ir jautājums, kāpēc to dara. Miega dziesmu izpildīšanas tradīcijas nav pārtrūkušas kā, piemēram, *tolku bolss* Latgalē vai lietuviešu sutartines. Grūti pateikt, vai tās ir apsīkušas, bet mainījušās noteikti. Par laimi tās nav nepieciešams atjaunot. Iespējams, tas tāpēc, ka šo dziesmu funkcionālā niša palikusi gandrīz nemainīga – vienmēr ir bijuši un būs mazuli, kuri raudās, un tiem būs nepieciešams mierinājums. Taču šupuldziesmas ir vajadzīgas arī pašiem izpildītājiem, tādā veidā apliecinot savu piederību latvietībai, jo ne velti šodien māmiņas (tēti) izvēlas tieši latviešu tautsdziesmas. Intervijās man nācās sastapties ar kādu ļoti svarīgu aspektu – bērna iemidzināšana un šupuldziesmu dziedāšana ir sevišķi intīms, bieži vārdos grūti aprakstāms process. Paši izpildītāji pārmanto, rada un dzied, nedomājot par to, kā par šīm dziesmām vēlāk pastāstīt pētniekam. Teicējs var izstāstīt, ko un kā dzied, bet reizēm šai dziesmai nav teksta un nozīmīgākais paliek neizteikts. Ir tikai pusčukstus, pusdziedot izrunātas skaņas, kuras, izteiktas īstajā brīdī un veidā, spēj mazuli ievest miega valstībā.

## SAĪSINĀJUMI

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

- <sup>1</sup> Šāds uzskats nebūt nav jauns un pazīstams jau no G. Bitnera laikiem, kad 1858. gadā viņš pirmo reizi latviski publicē uzaicinājumu vākt un iesūtīt tautasdziesmas. Uzaicinājums ievietots minētā gada „Latviešu Avižu” Baznīcas un Skolas ziņās Nr. 17. ar nosaukumu „Lūgšana latviešiem Kurzemē un Vidzemē”. Tajā teikts: „Vai tu, mīļais lasītājs, pie šī darba man negribi palīgs būt? Tā ir mana lūgšana. Vai negribi palīdzēt šo latviešu ļaužu godu un garīgu mantu izglābt, kamēr vēl viņu var glābt?” Ozols A. *Raksti folkloristikā*. R., 1968. 73. lpp.
- <sup>2</sup> Greble V. Latviešu bērnu folkloras. *Folkloras institūta raksti I. R.*, 1950, 98.–170. lpp.
- <sup>3</sup> Ar Valsts Kultūrkapitāla fonda atbalstu no 2003. gada jūnija līdz decembrim tika īstenots projekts „Mūsdienu šūpuļdziesmu apzināšana un izpēte”.
- <sup>4</sup> Marijana Auna (dzim. Pekele, no Viļāņiem) „Atveļc, peleite, mīdzenu”. Ieskaņojis V. Bendorfs. Rīga, 1991.
- <sup>5</sup> Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava, 1894. I. sēj. 344. lpp.
- <sup>6</sup> [www.calis.lv/aprunasimies/konf2/](http://www.calis.lv/aprunasimies/konf2/) [Citēts 2004. gada 22. okt.]
- <sup>7</sup> Šeit un turpmāk minēti tikai teicēju vārdi. Ar interviju pilnu tekstu un ierakstiem var iepazīties Latviešu folkloras krātuvē.
- <sup>8</sup> Greble V. *Latviešu bērnu folkloras*. R., 1973. 10. lpp.
- <sup>9</sup> Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика. *Русский школьный фольклор*. Москва, 1998. С. 656–658.
- <sup>10</sup> Šādu formulējumu deva pašas māmiņas. Nereti šīs dziesmas dēvēja arī par parastajām vai klasiskajām šūpuļdziesmām.
- <sup>11</sup> *Dziesmu krājums jauktiem un vīru koriem: 4. burtnīca*. Sast. Jurjānu A. R., 1898. 13. lpp.
- <sup>12</sup> *Dziesmu krājums jauktiem un vīru koriem: 1. burtnīca*. Sast. Jurjānu A. R., 1898. 20. lpp. Šeit dziesma publicēta pirmoreiz. Tā krājumā parādās ar nosaukumu „Šūpļa dziesma” un figurē kā „tautas dziesma uz balsiem likta no B. Lubbau”a”. Tuvākas ziņas par dziesmas apdares autoru trūkst, kā arī nav zināms, kur viņš šo dziesmu dzirdējis. Iespējams, ka B. Lubbau pats to sacerējis, un melodija bijusi tik „lipīga”, ka tautā kļuvusi ļoti populāra.
- <sup>13</sup> Dziesma, kura pazīstama ar nosaukumu „Aiz kalniņa mēnestipis” saistās ar R. Blaumaņa lugu „Skroderdienas „Silmačos””. Dziesmas mūzikas autors ir A. Būmanis, un to izrādes laikā dzied saimniece, iemidzinot Auces mazuli. Šodien to uzskata par un bieži publicē kā „autentisku” tautasdziesmu.
- <sup>14</sup> Piemēram, Fenvilka E. *Māte un bērns*. R., 2001. 23., 164., 165., 173. lpp.
- <sup>15</sup> *Šūpuļdziesmas*. „Upe”, 2000.
- <sup>16</sup> Čučī, guli, mazais bērns... „Plate”, 1996.
- <sup>17</sup> *Miega dziesmas*. Sast. U. Smilgaine. R., 2004.

jas tās dabiskai attīstībai. Un mēs atkal nonākam pie tā, ka, lai saglabātu tradīciju, vispirms nepieciešams to kvalitatīvi dokumentēt, izpētīt un apgūt. Tad arī veidosies tradīcijas saglabāšanai un attīstībai tik nepieciešamā izpratne, kuras ietvaros līdz ar zināšanām par tradīciju un tradīcijas izjūtu būs sava vieta arī jaunradei.

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

<sup>1</sup> Elschekovič A. Vergleichende typologische Analysen der vokalen Mehrstimmigkeit in der Karpaten und auf dem Balkan. *Stratigraphische Probleme der Volksmusik in der Karpaten und auf dem Balkan*. A. Elschekovič. Bratislava, 1981. 160. lpp.

<sup>2</sup> Vokālā daudz balsība ar augšējo pavadbalsi dažādās formās ir izplatīta visā Latgalē. Ziemeļlatgalē, precīzāk, Šķilbēnu un Baltinavas apkārtnē, sastopama specifiska minētās daudz balsības forma, kuras raksturīga pazīme ir viena cilvēka jeb solo dziedāta augšējā pavadbalss. Lokālajā praksē uz šo daudz balsības veidu tiek attiecināta interesanta tautas terminoloģija, proti, teicējas to sauc par *dzīdušanu ar pusbolšu* (dziedāšanu ar pusbalssu – A.B.), kas nozīmē to, ka augšējā pavadbalss – *pusbolss* – iestājas tikai melostrofās otrajā pusē vai īsi pirms tās beigām. Tradīcija prasa, lai to izpildītu tikai viena dziedātāja, kas apveltīta ar īpaši spilgtu un skanīgu balsi.

<sup>3</sup> Melngailis E. *Latviešu mūzikas folkloras materiāli. II Maliņa*. R., 1952. 113. lpp. Nr. 666.

<sup>4</sup> Turpat, 114. lpp. Nr. 670/671; Nr. 673/674; Nr. 675; 113. lpp. Nr. 665; 88. lpp. Nr. 507; 89. lpp. Nr. 509. Četriem pēdējiem piemēriem pierakstītas tikai pamatbalss. Diviem pirmajiem piemēriem ir pierakstīta pamatbalss un apakšējā balss. (Melngaila materiālos katrs no tām ir dota ar atsevišķu numuru, kas attiecīgi tiek norādīts atsaucē, piem., Nr. 670/671.)

<sup>5</sup> Vītolis J. *Gadskārto ieražu dziesmas*. R., 1973. 99. lpp. Nr. 64; 244. lpp. Nr. 492.

<sup>6</sup> Turpat, 271. lpp. Nr. 578.

<sup>7</sup> Latgales dzejnieks un kultūras darbinieks, tautas mūzikas ansambļu kustības aktīvists Antons Slišāns ir dzimis 1948. gadā. Laikā no 1970. līdz 1989. gadam viņš strādā par galveno agronomu kolhozā „Cīņa”, no 1989. gada viņš ir paju sabiedrības „Upīte” priekšsēdētājs un līdztekus tam no 1980. gada arī Upītes ciema etnogrāfiskā ansambļa vadītājs. Kopš 1995. gada, kad tika likvidēta paju sabiedrība, A. Slišāns strādā par Upītes ciema bibliotekāru. Viņš ir devis lielu ieguldījumu vietējās tradicionālās mūzikas saglabāšanā un novadpētniecībā, kā arī latgaliešu literārās valodas veidošanā. A. Slišāns ir arī vairāku dzejoļu krājumu autors.

<sup>8</sup> Minētie skaņu ieraksti atrodas A. Slišāna īpašumā. Diemžēl šobrīd tie vairs tikpat kā nav izmantojami. Ieraksti 1971. gadā tika izdarīti ar magnetofonu „Daina”, lietojot ātrumu 4 cm/s.

<sup>9</sup> 1990. gada lauka pētījumu ieraksti atrodas M. Boiko personīgajā arhīvā.

<sup>10</sup> 1991. gada ekspedīcijas ieraksti atrodami Latvijas Mūzikas akadēmijas un Latvijas Radio fonotēkā.

<sup>11</sup> Ieraksti veikti S. Matisānes mājās. Tie atrodami Latvijas Radio fonotēkā.

<sup>12</sup> Ieraksti veikti Baltinavas kultūras namā. Tie atrodami Latvijas Radio fonotēkā.

<sup>13</sup> Ieraksti veikti Viļakas vidusskolā. Tie atrodami Latvijas Radio fonotēkā.

<sup>14</sup> M. Šotaka ir dzimusi Baltinavas pagastā.

<sup>15</sup> Ieraksti veikti Baltinavas kultūras namā, kā arī Briežuciema teicējas Felīcijas Loginas un Medņevas teicējas Bārbalas Dukaļskas mājās. Tie atrodas šo rindu autore privātajā arhīvā.



*Anda Beitāne*

# VOCAL POLYPHONY IN LATVIAN TRADITIONAL MUSIC: TRADITION AND CREATIVITY

## Summary

In this article the issue of 'tradition and creativity' is dealt with in the context of vocal polyphony. The research and learning of Latvian vocal polyphony tradition is made difficult by the fact that in the period when most of the traditional music material was recorded (1891–1980), comprehensive documentation of vocal polyphony was not made the aim of the collectors. This allows to formulate a painful problem that can be defined using the above mentioned pair of notions – 'tradition and document'. Namely, how far a document (documentation of polyphony) can be regarded as authentic and irrefutable? And – can a notation be at all regarded as a document in traditional music, as we know that several substantial musical features, manifestations of sound, and information on functioning of the musical material is not reflected in the notation at all?

To create a comprehensive notion of Latvian vocal polyphony traditions it still takes much of systematic work not only to correct the existing information and samples, but also to acquire new ones. The said is perfectly illustrated by an example from the northern Latgale. There is a specific form of polyphony known in the vicinity of Šķilbēni and Baltinava, locally called *dzīduošana ar pusboļsu* ('singing with a half voice'), a form of polyphony with a solo upper accompaniment voice, which, although in some cases already recorded earlier, has been theoretically studied and systematically documented only since the beginning of 1990's.

Tradition is not static. It is dynamic thanks to creativity. Vocal polyphony in the framework of the tradition ensures a rather significant role for creativity. Though there are cases, when some cha-

racteristics are determined by the tradition. The carriers of the tradition, in other words, the people who have inherited this tradition know these cases perfectly well. Building of this or that type of polyphony is no problem for them. But we see a different kind of creativity when people who have not inherited the tradition directly make their attempts at it. Knowing not very much about the polyphony tradition, but willing to use it, the modern folklore groups often combine ideas of the tradition with principles dictated by general musicality.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

## ILUSTRĒŠANAS TRADĪCIJAS SKOLĒNU ATMIŅU ALBUMOS

Dažāda veida atmiņu albumi ir izplatīta parādība latviešu skolās turpat visa 20. gadsimta garumā. To vidū īpaši iecienīti ir t.s. klasiskie albumi, kuru līdziniek atrodami arī Eiropas un ASV kultūrā. Ieraksti šajos albumos darināti pēc vienota parauga un sastāv no veltījuma teksta dzejas vai prozas formā, vēlējuma atmiņai un rakstītāja paraksta, bieži arī ilustrācijas.<sup>1</sup> Šajā rakstā aplūkoti 20. gadsimta otrās puses (50. – 90. gadu) klasiskie atmiņu albumi, kuros atšķirībā no pagājušā gadsimta pirmajā pusē veidotajiem ilustrācija ir kļuvusi par nepieciešamu nosacījumu atmiņu ieraksta darināšanā. Daudzu tagadējo un bijušo skolēnu vērtējumā tā izcelta kā svarīgākā ieraksta sastāvdaļa.

*„Jā, man patīk rakstīt atmiņu kladēs (pārsvārā es zīmēju). Man patīk, jo man parasti ļoti skaisti sanāk.”* (Usmas pamatskolas 6. kl. skolniece)<sup>2</sup>

*„Galvenais tomēr bija skaists zīmējums un tam pantiņam vai dzejoliņam nebija īpaša nozīme, jo vienā kladē varēja sastapt vienus un tos pašus pantiņus.”* (LU Filoloģijas fakultātes 1. kursa studente)

*„Es nekad nerakstīju pantiņus, bet tikai zīmēju, jo pantiņi bieži atkārtojās, tas nebija interesanti, bet jaunus es nezināju.”* (LU Pedagoģijas fakultātes 2. kursa studente)

Skolēnu albumu māksla ir Latvijā vēl neapraktīts, plašs un interesants izpētes lauks. Šī raksta mērķis ir iztīrīt tās tradicionālos aspektus, tuvāk aplūkojot ilustrāciju izvēli un izpildījumu bērnu darinātajos albumu ierakstos.

### Tradīcijas ilustrāciju avotu izvēlē

Atmiņu albumu ilustrāciju repertuārs sastāv no bērnu darinātajiem zīmējumiem un aplikācijām. Vairums ilustrāciju sižetiski iekļaujas kādā no motīvu grupām, kuras savukārt pārstāv septiņas plašākas

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Princeses zīmējums Ilzes Ā. albuma ierakstā (Rīga 1982).  
Drawing of a princess in an inscription in Ilze Ā's album (Rīga, 1982)

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Kuģa zīmējums Ilzes E. albuma ierakstā (Rīga 1985).  
Drawing of a ship in an inscription in Ilze E's album (Rīga, 1982)

tēmas: augi – pārsvarā ziedi, bet arī sēnes, ogas, augļi, koki u. c.; dzīvnieki – mājas, savvaļas un eksotiskie, tai skaitā putni, zivis, kukaiņi; cilvēki – lielākoties sievietes un bērni; bērnu kultūras (pasaku, animācijas filmu, komiksu u.c.) varoņi; dabas ainas un debesu spīdekļi;



transporta līdzekļi; attēli ar simbolisku nozīmi: sirdis, lūpas, grāmatas, aploksnes, zvani, karogi u. tml.

Kaut gan jāatzīst, ka šīs tēmas ir raksturīgas tiklab albumu ilustrācijām, kā pamatskolas vecuma bērnu mākslai vispār<sup>3</sup>, albumu bildes tomēr atšķiras no citiem bērnu darinātajiem zīmējumiem un aplikācijām ar to, ka satura, izmēru, novietojuma u. c. ziņā tiek piemērotas tieši albuma videi, ievērojot tai raksturīgās rotāšanas tradīcijas, kas pamatā tiek apgūtas pēc citos albumos redzētajiem paraugiem.

Bērnu sniegtās ziņas un albumu materiāls rāda, ka ilustrācijas tēmas izvēli neiespaido tas, vai zīmējums/aplikācija ir rakstītāja patstāvīgi radīta vai aizgūta no kāda avota. Toties svarīga nozīme ieraksta rotāšanā tiek piešķirta humoram. Gan meitenes, gan zēni atzīst, ka atmiņu albumos labprāt zīmē „smieklīgus zīmējumus”, „visādus ķēmiņus”, „jocīgas sejiņas” u. tml. Ilustrācijas izvēli būtiski ietekmē arī rakstītāja dzimums. Proti, meitenes biežāk zīmē un līmē albumos puķes, sirsniņas, pasaku varones, sevišķi princeses, aktrišu un modeļu foto u. tml., savukārt zēni vairāk aizraujas ar transporta līdzekļu, animācijas filmu varoņu un karikatūru zīmēšanu. Abu dzimumu rakstītāji labprāt rotā savus veltījumus ar dzīvnieku attēliem. Tomēr tas ir tikai vispārējās tendences raksturojums. Vācu albumu pētniece Ulrike Langbeina (*Ulrike Langbein*) norāda, ka bērnu darinātie albumi estētiskajā ziņā nebūt nav viendabīgi. Šo albumu izskatu, pirmām kārtām, nosaka katra bērna individuālā gaume, kuras attīstību savukārt ietekmē vairāki savstarpēji saistīti faktori – ne tikai bērna dzimumpiederība un radošās spējas, bet arī viņa sociālā izcelsme, viņa vecāku gaume, ģimenes ienākumi u. c.<sup>4</sup> Turklāt bērna individuālās gaumes veidošanā svarīga loma ir arī viņa klasē izvirzītajiem estētiskajiem kritērijiem ieraksta noformēšanā. Galvenais no tiem ir glītums, tādēļ līdzās patstāvīgi radītiem zīmējumiem ievērojamu vietu visā albumu pastāvēšanas vēsturē vienmēr ieņēmuši kopēti, nozīmēti un līmēti attēli.

Visbiežāk kopētas un nozīmētas tiek grāmatu ilustrācija, no kurām bērni aizgūst gan veselas bildes, gan atsevišķus tēlus un greznojošas detaļas.

*„Zīmējumus pārsvarā ņēmu no grāmatām, bet dažādām. Citreiz tie bija kādi ziedi, lapas, virtenes, citreiz kāds rūķis, zaķis vai kas cits,”* atceras kuldīdzniece Evita (dz. 1979).

*„Parasti kaut ko nokopēja. Un kaut ko no tām populārajām grāmatām un komiksiem.”* (Madlienas vidusskolas 9. kl. skolniece)

Kaut gan skolēniem visērtāk pieejamais attēlu avots ir mācību grāmatas, albumu ilustrāciju noskatīšanai tās tiek izmantotas reti.<sup>5</sup> Varbūt tāpēc, ka bērniem šie attēli, diendienā skatot, ir apnikuši, vai arī tāpēc, ka viņiem tie vienkārši nepatīk. Te jāņem vērā, ka bērnu estētiskā pasaules uztvere ievērojami atšķiras no pieaugušo izpratnes par skaisto. To parāda arī atmiņu albumos kopētās un nozīmētās ilustrācijas. Proti, no bagātā latviešu bērnu grāmatu grafikas klāsta savu ierakstu rotāšanai skolēni izraudzījušies tikai atsevišķu mākslinieku zīmējumus. Šo izvēli ietekmē arī praktiski apsvērumi, piemēram, grāmatu pieejamība un ilustrācijas izpildījuma tehniskā puse – kurš attēls ir vieglāk „pārceļams” albuma ierakstā.<sup>6</sup>

Vislabāk bērnu prasības apmierina Margaritas Stārastes zīmējumi – smaidīgie rūķi, apaļvaidži bērņēļi, cilvēciskajām īpašībām apveltītie dzīvnieki un krāsainie kukaiņi.<sup>7</sup> Kopš 40. gadiem māksliniece ir ilustrējusi tik daudz bērnu grāmatu, ka kāda no tām ir atrodama

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Kopija no M. Stārastes grāmatas ilustrācijas Daces albuma ierakstā (Līgatne 1987).  
Copy of an illustration from Margarita Stāraste's book in Dace's album (Līgatne, 1987)

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

M. Stārstes grāmatas „Nāc mežā ciemoties” lapas atvērums.  
Double page spread of Margarita Stāraste's book

gandrīz katras ģimenes bibliotēkā. Izskatītos albumu ierakstus rotā kopēti un nozīmēti pasaku tēli no M. Stārstes ilustrētajām bilžu grāmatām „Vasariņa”, „Čigānmeitēns Ringla”, „Runci, runci, vāri putru”, „Aina ar brālīti meklē cālīti”, „Ieviņa Āfrikā”, „Rotaļlietas”, „Lāciņa Rūciņa raibā diena”, „Nāc mežā ciemoties” (1979)<sup>8</sup> u. c., kā arī izgriezumi no mākslinieces veidotajiem pastkaršu komplektiem.

Latviešu mākslinieku devums parādās arī albumos ielīmētajās pastkartēs un žurnālu izgriezumos. Sevišķi daudz aplikācijām un kopšanai izmantots bērnu žurnāls „Zilīte”. Tā Raimonda (Līgatne 1974)<sup>9</sup> un Lindas (1985) albumu ierakstos draugi ielīmējuši izgriezumus no Māra Putniņa zīmētā komiksa par Čipu un Čāpu, Andas albumā (Līgatne 1991) – no Aijas Jasūnes komiksa par Ausainiņiem, bet Artas albumā (Jeri 1978) skolas biedrene rotājusi savu ierakstu ar Jāzepa Pigožņa zīmējumu, kas izgriezts no tā paša gada „Zilītes” u. tml. No cittautu mākslinieku ilustrētajām grāmatām albumu bilžu izraudzīšanai bērni visvairāk iecienījuši no spāņu valodas tulkotās „Visskaistākās pasakas” un no franču valodas tulkotās grāmatiņas par lācēnu Rikikī un sunīti Pifu.<sup>10</sup>

Otrs skolēnu plaši izmantots albumu ilustrāciju avots ir animācijas

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Pifa zīmējums Ilzes Ā. albuma ierakstā (Rīga 1985).  
Drawing of Piff in an inscription in Ilze Ā's album (Rīga, 1985)

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Pifa zīmējums tā paša albuma citā ierakstā.  
Drawing of Piff in another inscription in the same album

filmas un ar tām saistītās attēlu publikācijas grāmatās, komiksos, pastkartēs, uzlīmēs u. tml. Par to liecina arī aptauju atbildes, kurās apmēram piektā daļa respondentu norāda, ka atmiņu ierakstu rotāšanai izmanto multiplikācijas filmu varoņu attēlus.

*„Es zīmēju multeņu varoņus.”* (Rīgas Franču liceja 4. kl. skolniece)



*„Ielīmēju kādu „disneja varoni”, kaut ko uzzīmēju pati, visbiežāk jau puķes, sirsnīņas.”* (Madlienas vidusskolas 6. kl. skolniece)

*„Es zīmēju kaut ko no multenēm.”* (Usmas pamatskolas 6. kl. skolnieks)

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Mikipeles kopējums Edītes albuma ierakstā (Ventspils 1980).  
Copied Mickey Mouse in an inscription in Edite's album (Ventspils, 1980)

Saistība ar animācijas filmām būtiski bagātina gan klasisko, gan moderno pasaku tēlu semantiku un veicina to izvēli atmiņu ierakstu rotāšanai, jo šo filmu skatīšanās, apspriešana un interpretācija dažādās formās – no spēlēm līdz zīmējumiem – ir viena no bērnu kultūras raksturīgākajām iezīmēm.

Visbiežāk albumu ilustrācijās ir sastopami Volta Disneja studijas<sup>11</sup> radīto animācijas filmu varoņi, kas latviešu skolēnu albumos ienāk apmēram 70. gados. 90. gadu sākumā, kad bērnu izklaides industrija top aizvien vairāk atvērta Rietumu tirgum, Disneja varoņi kļūst par katra atmiņu albuma ilustrāciju repertuāra neatņemamu sastāvdaļu. Albumu ierakstos kopēto, nozīmēto vai ielīmēto tēlu precīzu avotu bieži ir grūti noteikt, jo animācijas filmām pievienojas grāmatas, komiksi, žurnāli<sup>12</sup>, uzlīmes, pastkartes, saldumu papīriņi u. tml. ar Disneja varoņiem, tie grezno arī bērnu apģērbus, aksesuārus un higiēnas preces. Tādējādi 20. gadsimta pēdējā desmitgadē Disneja vārds arī Latvijā kļūst par atzītu zīmolu, kas pārstāv veselu izklaides industrijas nozari ar ļoti plašu atsaucis apgabalu bērnu kultūrā. Tā skolēni, atbildot uz jautājumiem, ko viņi vislabprātāk lasa vai kādas ir viņu mīļākās filmas, bieži min tikai vārdu *Disney* bez sīkākiem paskaidrojumiem. No Disneja varoņiem atmiņu albumos kopētā, nozīmētā un uzlīmju formā visbiežāk redzamas Mikipeles un pile Donalds Daks ar radu saimi, atsevišķus ierakstus rotā rūķi no animācijas filmas „Sniegbaltīte un septiņi rūķīši”, stirnēns Bembijs, suns Pluto, vilks Gufijs, vāverēni Čips un Deils, nāriņa Ariēla un krabis Sebastiāns no „Mazās nāriņas”, lācītis Pūks, Mauglis u. c.

Līdzās Disneja varoņiem atmiņu albumu ierakstos sastopami arī citi animācijas filmu tēli, piemēram, Vilks no kolorītā 70. gados īpaši iecienītā multiplikācijas filmu seriāla „Pagaidi tikai!” („*Ну, погоди!*”, režisors Vjačeslavs Kotjonočkins, *Котёночкин*), Pekaussis no seriāla par krokodilu Genu (režisors Romāns Kačanovs, *Качанов*), Karlsons no seriāla „Brālītis un Karlsons” („*Малыш и Карлсон*”), kas veidots pēc zviedru rakstnieces Astrīdas Lindgrēnes grāmatas motīviem (režisors Boriss Stepanovs, *Степанов*), Kurmītis no čehu filmu seriāla, 90. gados tiem pievienojas arī varoņi no populāriem amerikāņu animācijas seriāliem: *Hanna & Barbera* kompānijas producētie lācēns Jogijs, Flintstonu ģimene u. c.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Pastkartes izgriezums ar Pekauša attēlu Gita's albuma ierakstā (Rīga 1981).  
Clipping from a postcard showing a character from a Soviet animation film in an  
inscription in Gita's album (Rīga, 1981)

Kā ilustrāciju avotu bērni palaikam izmanto arī pašus atmiņu albumus – gan savus, gan draugu un radnieku. Tā, piemēram, salacgrīviete Ieva (dz. 1962) atceras, ka vairākkārt pārzīmējusi draudzeņu albumos kaķa attēlu no kāda ieraksta viņas atmiņu kladē, kas pašai ļoti patīcis. Retāk bildes tiek pārzīmētas viena albuma ietvaros, pievienojot tām atšķirīgus veltījumu tekstus.

Atsevišķi jāaplūko atmiņu albumu aplikāciju izcelsme. Neskatoties uz to, ka līmēto un zīmēto ilustrāciju avoti dažkārt ir grūti atšķirami, proti, vienu un to pašu avotu, piemēram, komiksu, bērni var izmantot gan aplikācijai, gan kopēšanai vai nozīmēšanai, katram no šiem ilustrēšanas veidiem ir sava specifika. Zīmējumi parasti tiek darināti vai nu pēc rakstītāja iztēles, vai nozīmēti/nokopēti no tādiem avotiem (grāmatām, atmiņu albumiem), no kuriem izgriezt nav atļauts. Savukārt aplikācijas tiek veidotas ar īpaši šim nolūkam paredzētām uzlīmēm vai izgriežot un ielīmējot ierakstos attēlus no pastkartēm, žurnāliem, etiķetēm u. tml.

Atmiņu albumu līmētās ilustrācijas 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta pirmajā trešdaļā uzskatāmi raksturojusi folkloriste Vilma Greble: „*Pagājušā gadsimta beigās un vēl šā gadsimta sākumā bērni albumus greznoja ar krāsainām, spožām „bildītēm”, kur visbiežāk bija*

*neaizmirsteļu vija, balodītis ar vēstuli knābī, sarkanu rožu pušķis, kvēlojoša cauršauta sirds utt., utt. Tās bija pabiezas „bildītes” – vācu produkcija. Pēc pirmā pasaules kara albumos līmēja t.s. „miglas bildītes”, kur attēloti dažādi skati, dzīvnieki, puķes.”<sup>13</sup> Turpinot vēsturisko pārskatu, var teikt, ka 40. gadu beigās un 50. gadu sākums ievada pastkaršu izgriezumumu „ēru” albumu ierakstu rotāšanā, kas turpinās līdz pat 90. gadu vidum, kad atmiņu veltījumus pārplūdina uzlīmes ar dzīvnieku, animācijas filmu varoņu un slavenību attēliem. Daudzi no 70. gadu albumiem savukārt izceļas ar liela formāta izgriezumiem no modes un kino žurnāliem.*

Tādējādi izšķirami trejādi līmēto albumu ilustrāciju avoti: 1) šim nolūkam īpaši paredzētās novelkamās vai līmējamās bildītes, tai skaitā uzlīmes, 2) žurnāli, pastkartes, etiķetes, saldumu papīri u. c., no kuriem bērni veido izgriezumus, kas tiek līmēti ierakstos, 3) atšķirīgi dabas un sadzīves materiāli, piemēram, salmi, audums, parafins, sausi ziedi, mati, putnu spalvas u. tml. Albumu ieraksti liecina, ka, darinot atmiņu veltījumus, bērni spēj radoši izmantot to materiālu, kas rakstīšanas brīdī ir visērtāk pieejams.

*„Vispār līmēja, kas ir.”* (Rīgas Franču liceja 4. kl. skolniece)

*„Es līmēju ainaviņas vai ko citu.”* (Liāna no Pāles, dz. 1985)

*„Es parasti zīmēju pati, bet dažreiz arī ielīmēju. No žurnāliem ir dažādas bildes, kuras parasti līmēju.”* (Usmas pamatskolas 7. kl. skolniece)

Tradīcijas skolēnu albumu kultūrā ne tikai ietekmē ilustrāciju avotu izvēli, bet arī rada šo ilustrāciju izpildījuma galvenos nosacījumus.

### Tradīcijas ilustrāciju izpildījumā

Latviešu, tāpat kā Eiropas atmiņu albumu tradīcijā ir pazīstamas divas pieejas ieraksta rotāšanā – tekstu dekoratīvā apdare un to papildināšana ar atsevišķu ilustrāciju. Domājams, ka vēsturiski abas šīs pieejas ir aizgūtas no grāmatu mākslas, par ko liecina gan grāmatu un albumu ilustrēšanas stila līdzība (titullapas noformējums, sākuma burtu, virsrakstu izcēlums, bilžu izvietojums attiecībā pret tekstu u. tml.), gan netieši arī vecākie albumu nosaukumi, kuri ietver grāmatas vārdu, piemēram, vācu *Stammbuch*, zviedru *minnesbog*,



dāņu *poesibog*. Dekoratīvā apdare tiek lietota ieraksta tekstu vai to sastāvdaļu vizuālai izcelšanai un ieraksta fona noformēšanai, tā izriet no uzrakstītā teksta, kamēr atsevišķās ilustrācijas jeb albumu bildes ir patstāvīgi, ierakstu rotājoši, zīmēti vai limēti attēli ar tradicionālu sižetu. Šajā rakstā uzmanība pievērsta bilžu izpildījumam albumu ierakstos.

Katrs atmiņu ieraksts top kā vienots veselums, kurā bērns radoši saskaņojis tekstu ar ilustrāciju. Ierakstu kopums savukārt veido albuma repertuāru – patstāvīgu, savdabīgu kultūrtelpu, kuras pastāvēšanas noteikumus diktē tradīcija. Nokļūstot šajā telpā, dažādas izcelsmes teksti (tautasdziesmas, sakāmvārdi, oriģināldzejas fragmenti, literārie aforismi, bērnu pašsaceres u. c.) un attēli (pašdarināti zīmējumi, grāmatu ilustrāciju kopijas, izgriezumi no pastkartēm un žurnāliem, uzlīmes u. c.) iegūst jaunas funkcijas un nozīmi, pārvēršoties par albumpantiem un albumbildēm. Tradīciju albumu repertuārā pārstāv vairākās skolēnu paaudzēs mantotais ieraksta paraugs (skat. raksta pirmajā rindkopā), kuru katrs rakstītājs interpretē atbilstoši savai gaumei, idejām un mērķiem.

Lai piesaistītu izvēlēto bildi savam ierakstam jeb, citiem vārdiem, kontekstualizētu to albuma vidē, bērni izmanto dažāda veida vizuālās un jēdzieniskās saites – starp ilustrāciju un tekstu, ilustrāciju un tās autoru, kā arī starp rakstītāju un adresātu. Vispirmām kārtām kontekstualizēšana notiek grafiski, proti – vizuāli piesaistot attēlu ierakstam ar novietojuma palīdzību. Tē jāņem vērā, ka bildes novietojumu lappuses telpā ietekmē gan albuma forma (horizontālajos taisnstūros tās parasti izvietotas vairāk veltījuma teksta malās, vertikālajos – tā augšā vai apakšā), gan rakstītāja vecums (jaunāko klašu skolēni biežāk izvēlas zīmējumu par ieraksta centrālo elementu) un iepriekšējo ierakstu paraugs. Parasti skolēnu albumos sastopams kāds no trim tradicionālajiem ilustrācijas novietojuma veidiem: zīmējuma/aplikācijas iekārtošana vienā lappusē ar tekstu, blakus lappusē tekstam vai arī bildes – veltījuma darināšana.<sup>14</sup> Vispopulārākais rakstītāju vidū ir pirmais, jo tas sniedz iespēju variēt teksta un ilustrācijas noformējumu, dažādiem līdzekļiem panākot to vizuālo saskaņu. Lielāka izmēra zīmējuma vai aplikācijas darināšana blakus lappusē ieraksta tekstam un bildes – veltījuma veidošana ir vairāk iecienīta jaunākajās klasēs, kad bērniem vēl trūkst

pieredzes tekstu izvēlē un iemaņu rakstīšanā, toties patīk zīmēt, līmēt un krāsot. Tā Lindas albumā (1985), kas tapis kādā no pirmajām divām klasēm, 23 no 54 bērnu ierakstiem satur tikai zīmējumu, bet 10 ierakstos dažādi ilustrēti viena un tā paša albumpanta „*Vēlu laimi, / Vēlu prieku, / Vēlu kaudzi piecinieku*” varianti.<sup>15</sup>

Bērna izvēlēta bilde ierakstā tiek kontekstualizēta arī semantiski – piesaistot to ieraksta tekstam nozīmes ziņā. Semantiskā piesaiste praktiski tiek īstenota ar vairākiem paņēmieniem. Pirmkārt, bērniem „pārceļot” albumā bilžu grāmatas tekstu kopā ar ilustrāciju. Tā, piemēram, Baibas albuma (Rīga 1977) vienā ierakstā tautasdziesma par gaigaliņu kopā ar mākslinieces Ilonas Ceipes zīmēto putnu „pārceļta” no bilžu grāmatas „Diži putni, mazi putni”, bet citā – dzejas izlases „Lido doma zelta spārniem” titullapas kopiju papildina Mirdzas Ķempes rindas no šī paša krājuma, Alda albumā (Sigulda 1974) zilonīša attēls kopā ar dzejoli aizgūts no Margaritas Stārstes ilustrētā Agnijas Barto dzejoļu krājuma „Rotaļlietas”, Daces albumā (Līgatne 1987) tautasdziesmas līdž ar ilustrāciju ņemtas no izlases „Nāc mežā ciemoties”<sup>16</sup> u. tml.

Otrkārt, tematiski pieskaņojot tekstam bildes, kas atrastas kādā drukātā avotā. Izplatītākie šādu ilustrāciju vidū ir puķu attēli. Tā, piemēram, Ināras albumā (Rīga 1953) blakus pantam „*Es zinu skaistu puķīti, / Ko sauc par rozīti, / Es zinu vienu meitiņu, / Ko sauc par Ināru*” ielīmēts liels, sārts rozes zieds (Ināra, Rīga 1953). Dažkārt bildes un ilustrācijas saskaņošana notiek otrādā secībā, proti, vispirms top bilde, un tad rakstītājs sameklē vai pats sacer tai piemērotu veltījumu. Piemēram, Vitas albuma (Rīga 1975) ierakstā ir ielīmēta Andra Savicka zīmētā pastkarte ar tautasdziesmas sižetu – putnu kāzām. Kaut arī tās otrajā pusē lasāms mākslinieka ilustrētais teksts: „*Teters ņēma irbes meitu, / Zaķīts jāja panākstos* utt.”, ieraksta autore tomēr izšķīrusies par individuālu attēla interpretāciju pašas sacerētās rindās:

„*Zaķīts kāpa zirdziņā  
Jāja tālu pilsētā  
Jautrs jāja atpakaļ  
Laimi, laimi atrazdams.  
Ceļā vistu satigdams  
Kļuva domīgs zaķītis.*”

Treškārt, semantiskās saites starp tekstu un ilustrāciju tiek nodrošinātas, bērniem attēlojot veltījumu saturu pašu darinātos zīmējumos.<sup>17</sup> Šis attēlojums pārsteidz ar uztveres tiešumu. Piemēram, Tamāras albuma (Rīga 1965) ierakstā skaitāmpantu „*Mani mīļie radiņi, / Man ir četri gadiņi*” ilustrē zīmējums ar meitenīti, kura tur rokā ciparu četri, Aijas albumā (Priekule 1970) teicienu „*Cilvēks bez drauga kā kaija bez ūdens*” attēlo zīmējums ar jūru un kaiju, Līvijas albumā (Rīga 1958) Elīnas Zālītes dzejoļa pirmais pants „*Virši zili, virši sārti, / Tā kā jūra zib un zied, / Pēdējie tie goda vārti, / Vasara kur cauri iet*” atspoguļots zīmējumā, kurā vasara tēlota kā princese, dodamās caur ziediem apvītiem goda vārtiem, savukārt Ilzes albuma (Rīga 1985) ierakstā redzamā meitene jūras malā, spriežot pēc turpat izlasāmā albumpanta vārdiem, ir pati rakstītāja, kas kādreiz „*aizies un pazudīs*” dzīvē „*kā vilnis jūrmalā*” u. tml. Šajās un daudzās citās ilustrācijās veltījumu pantu saturs attēlots burtiski. Arī bērnu mākslas pētījumi liecina, ka zīmējot viņi darbojas galvenokārt tiešās uztveres, nevis intelektuālās abstrakcijas līmenī, turklāt

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Vasaras attēlojums Līvijas albuma ierakstā (Rīga 1958).  
Depiction of summer in an inscription in Līvija's album (Rīga, 1958)

apzināti netiecas uz oriģinalitāti.<sup>18</sup> Tāpēc arī, zīmējot albumos, bērni labprāt izvēlas tradicionālus, citos ierakstos bieži sastopamus tēlus – princeses, zaķus, Mikipeles u. c. Teikto apliecina piemēram, izplatītā albumpanta „*Mācies, meitiņ, zeķi lāpīt, / Adatiņā diegu trāpīt*” vienpadsmit ilustrāciju varianti. Tikai piecos no tiem atspoguļots teksta saturs – divos precīzi (uzzīmēta žagaru bunte un meitene, kas lāpa zeķi), bet trijos panta varone attēlota kā princese. Maz ticams, ka rakstītājas šeit apzināti izmantojušas princeses tēla semantiku (skaistule, bet baltrocīte darbā), drīzāk šķiet – princeses zīmētas tāpēc, ka pārstāv vienu no tradicionālajām sievietes tēla vizuālajām koncepcijām meiteņu kultūrā, kuru rakstītājas neatkarīgi no vecuma un veltījuma teksta satura pastāvīgi izmanto albumu ierakstu rotāšanai.

Arī rotājot ierakstu ar pašdarinātu zīmējumu, bērni labprāt izmanto apgrieztu darba secību, sevišķi zēni, kam zīmēšana parasti patīk un padodas labāk nekā rakstīšana. Proti, vispirms albumā tiek iezīmēts kuģis, automašīna, briesmonis, spēkavīrs, rokmūziķis u. tml. un pēcāk izdomāts attēlam piemērots vēlējums. Tā zem pašrocīgi zīmētā cietumnieka „portreta” Gitas albumā (Rīga 1982) Andris ir uzrakstījis: „*Ceru, ka tu tāda nekad neizskatīsies!*”, bet Roberts Stellas albumā (Rīga 1979) attēlojis helikopteru, no kura lec cilvēciņš ar lietussargu, un devis atbilstošu pamācību: „*Kad lidosi ar lidmašīnu, vienmēr ņem līdzi lietussargu.*” Teksts ar ilustrāciju ir cieši saistīts arī zēnu zīmētajos komiksos.

Iztirzājot teksta un ilustrācijas semantisko saistību, jāņem vērā, ka paši bērni to izjūt citādāk nekā pētnieks, proti, ja bilde atbilst

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Kolāža (zīmējums, audums, rakstītājas mati) Baibas albuma ierakstā (Rīga 1987).  
Collage (drawing, fabric, the author's hair) in an inscription in Baiba's album (Rīga, 1978)



tradicionālajai tematikai, ir spilgta un dzīvespriecīga, tad tā der pie jebkura teksta. Individuāli un kolektīvi vērtējot ierakstus, bērni parasti nepievērš uzmanību neatbilstībai starp tekstu un zīmējumu, pat ja tā ir komiska kā, piemēram, Ināras albumā (Līgatne 1989), kurā tautasdziesmu „*Dod, Dieviņi, kalnā kāpt, / Ne no kalna lejiņā*” ilustrē skrienošs suns Pluto ar zelta zvaigznīti pie kakla siksnas vai Baibas albuma (Rīga 1977) ierakstā, kurā draudzene uzzīmējusi zaķi zem panta:

*„Paskaties pa lodziņu  
Varbūt draugs tev atlido,  
Nebaidies un pabaro,  
Lai viņš rītdien atlido.”*

Tā kā lielākā daļa albumu ilustrāciju nav tieši saistītas ar ieraksta teksta saturu, no vienas puses, tās būtu uztveramas kā atsevišķi veltījumi. Velta Rūķe-Draviņa šai sakarā raksta: „*Piemīņas albumos neatņemama papildu daļa tekstam ir ilustrācijas – zīmējumi dažādā tehnikā. Vairuma gadījumos tie īstenībā nemaz nav tieši sasaistīti ar ierakstiem, bet drīzāk skatāmi kā patstāvīgi elementi, kas domāti atmiņai no zīmētāja.*”<sup>19</sup> No otras puses, jau tās radīšanas brīdī ilustrācija gan vizuāli, gan jēdzieniski kļūst par ieraksta organisku sastāvdaļu. Jāņem vērā, ka rakstītājs veido tās kontekstuālo piesaisti ierakstam, rēķinoties ne tikai ar veltījuma teksta saturu, bet arī ar citiem faktoriem, kuru starpā svarīgākais ir ieraksta adresāts, viņa gaume. Tāpēc ilustrācijas izpildījuma procesā būtiska ir rakstītāja atsauce uz adresātu, respektīvi, albuma īpašnieku. Netiešā veidā šāda atsauce tiek izdarīta katrā ierakstā, autoram veltījot to konkrētajam cilvēkam. Tiešā atsauce skolēnu ierakstos izpaužas divējādi. Pirmkārt, rakstītājam izpildot noteiktas albuma īpašnieka vēlmes. Tā, piemēram, Gītas albumā (Rīga 1981) draudzene ir iezīmējusi princesi krāšņā tērpā un lappuses apakšā uzrakstījusi: „*Gītai zīmējums pēc pašas vēlēšanās.*” Par adresāta vēlmju minēšanu liecina ilustrācijas, kuru malā lasāma piezīme: „*Ceru, ka Tev patīks*” vai tml. Otrs tiešās atsauces veids ir paša albuma īpašnieka attēlojums zīmējumā. Visnepārprotamākais tas ir komikssos, kuri gan neatbilstošā satura un formas dēļ albumu tradīcijā nav īpaši

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Komikss Stellas albuma ierakstā (Rīga 1983).  
Comic strip in an inscription in Stella's album (Rīga, 1983)

izplatīti. Tā klasesbiedrs attēlojis Stellu greizsirdības ainas vidū starp klases zēniem (Stella, Rīga 1979), Aldis uzzīmēts, darbojoties ar ierakstu tehniku (Aldis, Sigulda 1974), bet Ilze – dzīves ceļā no bērnības līdz vecumam (Ilze, Rīga 1984). Arī adresāta portretējums ar vārdu apakšā atmiņu albumos sastopams reti<sup>20</sup>, tomēr zīmējumā attēlotās personas saistību ar albuma īpašnieku/īpašnieci bieži iespējams uzminēt pēc tiešām vai netiešām norādēm. Tā, piemēram, Liliņas albumā (Rīga 1949) ierakstītā tautasdziesma „*Es maza meitiņa, / Man zili svārciņi, / Sidraba saktiņa, / Kā mēnestiņis*” ļauj pieņemt, ka tai blakus uzzīmētā meitene tautastērpā ir domāta albuma īpašniece, savukārt to, ka Alīnas albumā (Rīga 1999) zem sārta, atlokāma papīra gabaliņa attēlotā meitene ir viņa pati, Alīna uzzinājusi tikai pēc rakstītājas mutiska paskaidrojuma. Cita klasesbiedrene, albuma zīmējumā attēlojot sevi, sadevušos rokās ar Alīnu, atspoguļojusi nevis abu meiteņu patiesās attiecības, bet savu draudzības piedāvājumu. No tā secināms, ka, zīmējot un līmējot albumā, bērni rada arī tādas personiskas dabas kontekstuālās saistes, kuras ir zināmas tikai viņiem pašiem.

Pamatojoties uz iepriekš izteiktajām atziņām, secināms, ka atmiņu albumu ilustrācijas, līdzīgi albumu tekstiem, ir tradicionālas un vienlaikus unikālas, jo katra no tām, arī kopēta vai līmēta, tāpat kā ieraksts kopumā, ir bērna autordarbs, kas uzskatāms par oriģinālu tās vides kontekstā, kurā tiek radīts un iegūst nozīmi.

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

<sup>1</sup> Ilustrācija (lat. *illustratio*) – ‘attēls, kas papildina vai paskaidro tekstu’ (*Svešvārdu vārdnīca*. R., 1999. 297. lpp.). Kaut arī skolēnu darinātās aplikācijas un zīmējumi ne vienmēr paskaidro veltījuma tekstu, tie jebkurā gadījumā šo tekstu papildina, respektīvi, rotā. Tāpēc šeit par *ilustrācijām* plašākā nozīmē saukti visi albumos atrodamie zīmējumi un aplikācijas, bet šaurākā nozīmē – attēli ar noteiktu sižetu.

<sup>2</sup> Aptaujas un intervijas citētas pēc oriģinālteksta, nelabojot leksiskās un gramatiskās kļūdas.

<sup>3</sup> Salīdzinājumam amerikāņu pētnieces Rodas Kelogas (*Rhoda Kellog*) secinājums, ka bērni vecumā no 4 līdz 8 gadiem savos zīmējumos attēlo četras motīvu grupas: dzīvniekus, ēkas, augus un transporta līdzekļus. R. Keloga ir izpētījusi vairāk nekā 1 000 000 bērnu zīmējumu no visas pasaules un radījusi savu teoriju par zīmētprasmes attīstības sākumiem, zīmēšanas psiholoģisko motivāciju, bērnu zīmēto tēlu koncepcijām u. tml. ([www.architecture-mind.com/childrens/drawings](http://www.architecture-mind.com/childrens/drawings)).

<sup>4</sup> Langbein U. *Das Poesiealbum: Eine ästhetische Praxis und mehr*. Wien, 1997. S. 376.

<sup>5</sup> Izskatītājā materiālā izdevās saziņēt divas no „Ābece” vai tās atkārtotajiem izdevumiem nokopētas ilustrācijas ar zaķu attēliem. Skat.: *Ābece 1. klasei*. Sast. O. Nesterovs, J. Osmanis. R.: Zvaigzne, 1972. 18. un 88. lpp.

<sup>6</sup> Bērniem ir vieglāk nozīmēt vai nokopēt grāmatu ilustrācijas ar izteiktām kontūrām un skaidru krāsu dalījumu, tāpēc albumu ierakstu rotāšanai tikpat kā netiek izmantoti akvareļi un grafika. Tā, piemēram, no populārākajām Kārļa Sūniņa krāšņi ilustrētajām tautasdziesmu izlasēm „Sudraba smilodziņa” (1972) u. c., no kurām albumos pārrakstīti vairāki teksti, ierakstu rotāšanai izmantoti tikai pāris nozīmēti ziedu attēli.

<sup>7</sup> Mākslas vēsturniece Zaiga Kuple M. Stārstes zīmējumu pievilksanas spēku meklē tēlu personificējumā un emocionālajā atvērtībā: „Mākslinieces attēlojumā dzīvā un nedzīvā daba iegūst individualizētus vaibstus, kļūst par aizraujošu, silta humora apdvestu pasauli.” *Latviešu bērnu grāmatu grafika*: Reprodukciju albums. Sast. A. Jēgers, Z. Kuple. R.: Liesma, 1988. 4. lpp.

<sup>8</sup> Rinkule Dz., Žilinskis A. *Vasariņa: dzejoļi – dziesmas*. R.: LVI, 1958; Ādamsons E. *Čigānmeitēns Ringla*. R.: Liesma, 1968; *Runci, runci, vāri putru*: Latviešu tautasdziesmas. Sast. un ilustr. M. Stāra. R.: Liesma, 1971; Dorbe H. *Aina ar brālīti meklē cālīti*. R.: Liesma, 1973; Barto A. *Rotaļlietas*. R.: Liesma, 1974; Ērgle Z. *Ievīņa Āfrikā*. R.: Liesma, 1974; Stāra M. *Lāciņa Rūciņa raibā diena: pasaka*. R.: Liesma, 1977; *Nāc mežā ciemoties*: Latviešu tautasdziesmas. Sast. un ilustr. M. Stāra. R.: Liesma, 1979.

<sup>9</sup> Atsaucoties uz konkrētu atmiņu albumu, iekavās norādīts tā īpašnieces (-ka) vārds, albuma rakstīšanas vieta un sākšanas gads.

<sup>10</sup> *Visskaistākās pasakas*. R.: Liesma, 1989; *Rīkī piedzīvojumi*. R.: Liesma, 1973; *Rīkī jaunie piedzīvojumi*. R.: Liesma, 1978; *Pīfa piedzīvojumi*. R.: Liesma, 1970 (2. izd.); *Pīfa jaunie piedzīvojumi*. R.: Liesma, 1965.

- <sup>11</sup> Volts Disnejs (*Walt Disney*, 1901 – 1966) ir amerikāņu režisors, producents un animācijas filmu autors, slavenā izklaides parka – Disnejlendā – dibinātājs (1954). Viņa zīmētā Mikiipele (*Mickey Mouse*, 1928) un pīlēns Donalds (*Donald Duck*, 1934) pieder pie pasaule slavenākajiem animācijas filmu varoņiem. V. Disneja filmu studija ir uzņēmusi multiplikācijas filmas, kuras iemīļojuši daudzu tautību bērni: „Sniegbaltīte un septiņi rūķīši” (1937), „Pinokio” (1940), „Bembijis” (1942), „Pelnušķīte” (1950), „Pīters Pens” (1953), „Džungļu grāmata” (1967), „Aristokaķi” (1970), „Mazā nāriņa” (1989), „Aladins” (1992), „Karalis Lauva” (1994) u. c. Šo filmu tēli tiek viennozīmīgi dēvēti par Disneja varoņiem.
- <sup>12</sup> 90. gadu sākumā dāņu „Egmont” grupas izdevniecības filiāle „Egmont Latvia” sāk publicēt komiksus „Mickey Mouse”, „Dambo”, „Donalds Daks” latviešu un krievu valodā, kā arī grāmatas ar Disneja varoņiem.
- <sup>13</sup> Greble V. Latviešu bērnu folklorā. *Folkloras institūta raksti*. R., 1950. 1. sēj. 160. lpp.
- <sup>14</sup> Pēdējā gadījumā veltījuma teksts tiek aizstāts ar ilustrāciju, un albuma ieraksts attiecīgi sastāv no ilustrācijas, vēlējuma un paraksta.
- <sup>15</sup> Pirmo klašu skolēni bieži veido t. s. zīmējumu albumus, kuru ieraksti sastāv no zīmējuma vai aplikācijas un paraksta ar īsu novēlējumu. Igaņu pētniece Eda Kalmre uzskata, ka zīmējumu albumu veidošana ir pirmā pakāpe skolas albumu tradīcijā, kam seko klasiskie atmiņu albumi, anketu un zīlēšanas klades. Kalmre E. This Long Short Way from the Memory Album to the Oracle. Girls' Written Lore of the Years 1970 to 1990. *Journal of the Baltic Institute of Folklore*. Vol. 2. BIF, 1997. P. 98–99; 110–111.
- <sup>16</sup> *Diži putni, mazi putni*: Latviešu tautas dziesmas. Sast. A. Graubiņa. R.: Liesma, 1976; *Lido doma zelta spārniem*; Aforismu krājums. Sak. B. Cimermane, M. Romāne. R.: Zvaigzne, 1970. Pārējo divu grāmatu bibliogrāfiju skat. 8. atsaucē.
- <sup>17</sup> Bērnu pašu darinātie zīmējumi veido apmēram pusi no izpētītajām albumu ilustrācijām. To skaitam ir tendence samazināties virzienā uz 20. gadsimta beigām, kad ievērojami palielinās potenciālo ilustrāciju avotu daudzums. Robežas starp nozīmētiem un bērnu pašu darinātiem albumu zīmējumiem ir grūti nosakāmas bez detalizētiem salīdzinošiem pētījumiem, jo nozīmētā attēla gala koncepciju nosaka gan bērna zīmētprasme, gan tas, kādā veidā, mainot izmērus, krāsas un detaļas, tas tiek pieskaņots ierakstam. Tāpēc nozīmējums var stipri atšķirties no oriģināla. Šeit par bērnu pašu zīmētām albumu ilustrācijām uzskatītas tās, kuras, spriežot pēc izpildījuma, tapušas spontāni, zīmējot „no galvas”.
- <sup>18</sup> [www.architecture-mind.com](http://www.architecture-mind.com)
- <sup>19</sup> Ore Z., Rūķe-Draviņa V. Folklorā un literatūrā skolnieku piemiņas albumos. *Zari*: Literārā gadagrāmata. Stokholma, The Baltic Scientific Institute of Scandinavia, 1987. 100. lpp.
- <sup>20</sup> Piemēram, Zanda attēlota, sapņojot par supermenu. Zem zīmējuma uzrakstīts meitenes vārds (Zanda, Līgatne 1992). Arī Alīnas albumā (Rīga 1999) klasesbiedrene uzzīmējusi sevi un Alīnu, pierakstot abu vārdus.



*Baiba Krogzeme-Mosgorda*ILLUSTRATION TRADITIONS IN  
SCHOOLCHILDREN'S MEMORY ALBUMS

## Summary

The illustration repertoire of memory albums is formed by drawings and appliqué crafted by schoolchildren. The present issue deals with the traditional aspects in the choice of illustration sources and the illustration techniques in album inscriptions. The majority of album illustrations reflect one of the seven traditional motif groups: plants, animals, characters, heroes of children's culture, nature scenes, means of transportation or pictures with symbolic meaning. Thematic choice of illustrations is influenced by children's gender and their individual taste, in the formation of which the demands for the inscription adornment brought forward in the album writers' group play an important role. The most substantial of them is neatness. Therefore, besides one's own crafted drawings, a significant place in the illustration repertoire is taken by copied, redrawn, pasted and glued pictures.

For copying or redrawing pictures, schoolchildren usually use picture books. A widely used source of album illustrations is animated films and related picture publications in books, comic strips, postcards, stickers and the like. The glued album illustrations have three sources: 1) transfers and stickers specially meant for this purpose; 2) magazines, postcards, confectionery wrappings, etc. out of which children craft cut-outs that are glued to decorate the inscription; 3) various natural and household materials (straws, fabrics, dry flowers, bird feathers, etc.) that are used for crafting appliqué work.

In the Latvian memory album tradition, two approaches for the inscription adornment are common – an ornamental design of texts and their supplementation with a separate illustration. Adjustment of pictures to the album environment, i.e. their contextualization, takes place, firstly, when children choose a picture's visual

arrangement in relation to the inscription text, secondly, when they bind an illustration to the inscription text semantically, so that it reflects the contents of this text and, thirdly, when the picture contains a direct or indirect reference to the addressee. Thus with the help of an illustration, emotional bonds between the writer and the album owner are also revealed.

On the basis of the analyzed material one can conclude that memory album illustrations, like album texts, are traditional and at the same time unique because each illustration of every memory album, even copied or pasted, as well as the inscription in general, is the child's own creation, which should be considered authentic in the context of the environment in which it has been produced and has obtained its meaning.

*Juris Urtāns*

## PASTAMUIŽAS VELNAKMENS FOLKLORA UN DATĒŠANAS PRINCIPS *POST QUAM*

Pastamuižas Velnakmens atrodas Aizkraukles rajona Kokneses pagastā koku alejas ieskaustās vecās Rīgas – Daugavpils šosejas kreisajā malā, kur tā kopā ar aleju ieslīd Daugavā, respektīvi, Pļaviņu HES ūdenskrātuvē. Kādreiz ap akmeni bija plaši lauki; tagad tā apkārtni sāk pārņemt krūmi. Akmens sastāv no divām daļām (1. att.). Lielākās daļas virsmas garums A – R virzienā ir 3,5 m, Z – D virzienā – 3,1 m, augstums – 0,9 – 1,9 m, apkārtmērs pie zemes 10,5 m, tilpums ap 20 kub. m, mazākās akmens daļas izmēri ir 1,7 x 2,7 x 2,0 m.<sup>1</sup> Abu akmens pušu saderīgā forma liecina, ka sirmā senatnē tas varēja būt viens akmens. Pēc sastāva Pastamuižas Velnakmens ir sīkgraudains, viendabīgs, maz sadēdējis plagioklāza biotīta granitgneiss.<sup>2</sup> Pastamuižas Velnakmens orientēts gan pēc tuvējās Pastamuižas, kas tagad appludināta ar Daugavas ūdeņiem, gan Kalnakroga jeb Kalnavotiem, kas atrodas šosejas malā uz DA no akmens, gan Rijniekiem, kas ir mājas akmens pretējā pusē. Pastamuižas Velnakmens jau no agrākiem laikiem līdz pat mūsdienām ir valsts aizsargājams dabas un arheoloģijas piemineklis.<sup>3</sup>

Pastāv zināmas neskaidrības par abu akmens pušu novietojumu un mazākās akmens daļas autentiskumu. 1974. gada septembrī, iztaujājot tuvējo māju iedzīvotājus, tika uzzināts, ka mazākais akmens it kā nav vairs istais; isto akmeni 60. gadu beigās kāds traktorists novilcis no lauka, bet tad sabijies vai sabaidīts un vietā atvilcis citu, līdzīgu akmeni. Citi aptaujātie toreiz stāstīja, ka mazākais akmens gan esot izkustināts no savas sākotnējās vietas, bet cits akmens gan vietā neesot nolikts. 1975. gada 19. jūlijā ap septiņdesmit gadus vecais Zenons Paško savukārt stāstīja, ka ap 1967./1968. gadu kāds traktorists mazāko akmens daļu novēlis no vietas un ieracis zemē turpat netālu starp Velnakmeni un veco šoseju. Bijis jau piebraucis pie lielākās akmens daļas, lai arī to aizstumtu, bet tad Z. Paško, kas tolaik

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

1.att. Pastamuižas Velnakmens 2005. gada ziemā.  
Velnakmens stone at Pastamuiža, winter of 2005. Foto/Photo: J. Urtāns

bijis kolhoza posminieks, aizlēdzis aiztikt akmeni un līcis arī akmens mazāko daļu atgādāt atpakaļ. Traktorists esot atstūmis citu akmeni un nolīcis mazākā akmens vietā. Par Velnakmens aizvākšanu esot domāts arī tad, kad akmens apkārtnē bijis iecerēts izveidot lidlauku.<sup>4</sup> Kokneses novadpētnieks J. Blese akmens pārvietošanu raksturoja sekojoši: „Jāpiezīmē, ka kolhozu laika sākumā kāds varonīgs traktorists mazāko akmens daļu aizvilka uz akmeņu kaudzēm, bet kolhoza priekšnieks attapies lika aizvilkt to atpakaļ. Tāpēc arī abas daļas, kas kādreiz atradās diezgan cieši kopā, tagad ir tālu viena no otras.”<sup>5</sup> Jāpiekrīt būs J. Blesem, jo abas akmens daļas tiešām izskatās savstarpēji savietojamas, pirmskara un pēckara fotoattēli liecina, ka Velnakmens daļas izskatījušās apmēram tāpat, kā tās izskatās mūsdienās, un maz ticami, ka traktorists turpat tuvumā varēja atrast iepriekšējam pēc formas tik līdzīgu akmeni, tāpēc ziņas par akmens mazākās daļas nomaiņu ar citu līdzīgu akmeni varētu būt pārspilējums, kas tomēr ir radis atspoguļojumu arī literatūrā.<sup>6</sup> Tomēr laikā atšķirīgie fotoattēli rāda, ka akmeņu savstarpējais novietojums agrāk



Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

2.att. Pastamuižas Velnakmens 1930.,  
1960. un 1975. gadā. Foto: G. Āboliņš,  
A. Gusārs, J. Urtāns.  
Velnakmens stone at Pastamuiža  
in 1930, 1960 and 1975

un tagad ir atšķirīgs (2. att.). Arheoloģiskajos pārbaužu izrakumos pie Velnakmens 1975. gadā tika konstatēts, ka arī akmens lielākā daļa ir izkustināta no savas pirmatnējās vietas.<sup>7</sup> Iespējams, tas noticis tad pat, kad pārvietots mazākais akmens.

Pastamuižas Velnakmens nosaukumam nav daudz variantu; pamatā tiek lietots tautas nosaukums Velnakmens (Vella akmens, Velna akmens), bet akmens atrašanās vietas apzīmēšanai tiek izmantots Pastamuižas (Pastmuižas, Postamuižas, Pasta muižas, Pastes muischas, Postlejas) vārds. Par savdabīgu pārpratumu jeb drukas velniņu uzskatāms akmens nosaukums „*Velna jeb pasta [sic!] akmens Koknesē*”.<sup>8</sup> Pastamuižas Velnakmens pieminēts daudzos tūrisma ceļvežos un aprakstos<sup>9</sup>, jo agrāk tas atradās līdzās gleznainākajai un tūristu iecienītākajai Daugavas ielejas daļai, kur bija arī daudz citu nozīmīgu kultūrvēstures un dabas pieminekļu.

Par Pastamuižas Velnakmeni dažādos laikos ir fiksēts lielāks

vairums teiku. Izplatītākais teikas variants stāsta, ka Velns gribējis traucēt plostniekiem un aizdambēt Daugavu, tādēļ nesis lielo akmeni, bet dziedājis gailis, akmens Velnam izkritis no rokām un krītot pārplisījis divās daļās.<sup>10</sup> Dažkārt teikās tiek konkretizēta vieta – Velna atvars Daugavā augšpus Pastamuižai pie Beģēniem, no kurienes Velns lielo akmeni paņēmis vai kurā akmens bijis iemests, bet izrādījies par mazu, lai

traucētu plostniekus, un tāpēc no atvara atkal izcelts.<sup>11</sup> Iespējams, ka ar šo pašu atvaru varētu būt saistīta teika par akmeni tā sauktajā Velna atvarā iepretim Pastamuižai. Uz akmens sēdējis Velns un rāvis dziļumā plostniekus (LFK 1850, 308; 1877; 1030). Mitoloģisko akmeņu pētniece L. Jakubenoka rakstīja: „*Ja vien šis Seces pagasta mitoloģiskajiem akmeņiem pieskaitāmais akmens nebija saspridzināts agrāk, lai netraucētu plostu ceļā, tad tagad tas guļ dziļi Pļaviņu ūdenskrātuves dziļēs.*”<sup>12</sup> Velna atvars augšpus Pastamuižai ir arī bijis pietiekoši labi pazīstams Daugavas plostniekiem.<sup>13</sup> Kāds teikas variants par Pastamuižas Velnakmeni stāsta, ka Velna nestais akmens uzkritis uz Dieva noliktās izkaps un tāpēc saplīsis divās daļās.<sup>14</sup> Vēl cits variants stāsta, ka kādreiz akmens bijis vesels un apaļš, bet negaisa laikā zem tā slēpies Velns, tāpēc Pērkons akmeni saspēris divās daļās.<sup>15</sup> Teikas par Velna nestiem akmeņiem, ar kuriem tas mēģinājis aizdambēt Daugavu, ir fiksētas vēl par vairākiem akmeņiem Kokneses tuvumā pie Daugavas (Lielvārdes Ārņa akmens, akmens vieta pie Jumpravas Velnadobes kroga u. c.). Pastamuižas akmens ir iekļauts plašākā teiku vainagā par vairākiem Velna nestiem akmeņiem Kokneses, Seces un Sērenes apkārtnē.<sup>16</sup>

Par Pastamuižas Velnakmeni fiksēts arī no iepriekš minētajām teikām atšķirīgs teiku loks. Šajā teikā tiek stāstīts par raganu, kas gribējusi būvēt pili Daugavas krastā, tāpēc lūgusi palīgā Velnu, bet šo norunu dzirdējis kāds dievbijīgs bruņinieks, kas izjaucis abu nodomus, un akmens uzkritis virsū raganai un to nositis. Šis teikas variants vairākkārt ir fiksēts 19. gs. vācu literatūrā<sup>17</sup>, un, iespējams, tā ir uzskatāma par baltvācu vidē izplatītu teiku. Par to liecina arī šis teikas atstāstījums vārmās.<sup>18</sup> Teika tulkota latviešu valodā<sup>19</sup>, tomēr jau P. Šmits aizrādīja, ka „*labi uzrakstītās pasakās un teikās vārds „bruņinieks” nav sastopams.*”<sup>20</sup> Piezīme acīmredzot attiecināma uz latviešu folkloras pierakstiem. Iespējams, ar baltvācu vidi ir saistāms arī nostāsts par bagātībām, kas apglabātas pie Velnakmens<sup>21</sup>; šādi nostāsti par Velnakmeni nav fiksēti latviešu valodā pierakstītajos folkloras tekstos.<sup>22</sup>

Gan latviešu, gan vācu valodā pierakstītajās teikās kā raksturīga iezīme norādīts, ka Velna nestajā akmenī iespiestas Velna abu ķetnu jeb nagu zīmes („*Klaueneindrücken*”<sup>23</sup>, „*fünf lange Klauenspu-ren*”<sup>24</sup>, „*velna nagu zīmes*”<sup>25</sup>, „*ķetnu nagu zīmes*”<sup>26</sup>, „*velna roku*

*nospiedumi*"<sup>27</sup>, „velna nagī”<sup>28</sup>, „katrā pusē iespiestie velna piecu pirkstu nospiedumi (bedres)”<sup>29</sup>, „akmeņa abās pusēs [...] nelieli ļoti sekli iedobumi, kas esot cēlušies no velna ķetnām”<sup>30</sup>). Šie nospiedumi tomēr mūsdienās uz akmens nav saskatāmi, un šķiet, ka nospiedumi nav bijuši saskatāmi arī jau 19. gs., jo par šo iedobumu veidu folkloras pierakstos, akmens apsekojuma ziņojumos un dažādos ceļvežos sniegtās ziņas ir nedrošas un izvairīgas.

Teikās minētie Pastamuižas Velnakmens iedobumi un to veids jau kopš agrākiem laikiem ir ieinteresējis pētniekus. Pirmais, kas mēģināja atributēt Pastamuižas Velnakmens iedobumus, bija 19. gs. pirmās pusēs vēsturnieks, Tērbatas universitātes profesors F. Kruze, kurš atbilstoši saviem uzskatiem par skandināvu klātbūtni Latvijas un Igaunijas teritorijās rakstīja, ka Pastamuižas Velnakmenī ir ievaidoti milžu pēdu nospiedumi. Šāda paraša esot raksturīga skandināviem.<sup>31</sup> Pastamuižas Velnakmens Velna abu roku piecu pirkstu nospiedumi jeb sekli iedobumi abās akmens pusēs ir vedinājusi šos iedobumus saistīt arī ar visā Eiropā un arī ārpus tās teritorijas izplatītajiem akmeņiem ar nelieliem konusveidīgiem iedobumiņiem jeb bedrīšakmeņiem, kas lielāko tiesu tiek attiecināti uz bronzas laikmetu.<sup>32</sup> Savukārt teikas par velna atstātiem roku jeb ķetnu nospiedumiem iekļaujas Latvijas pēdakmeņiem raksturīgo teiku aplocē, tāpēc Pastamuižas Velnakmens ir pieskaitīts arī pēdakmeņiem.<sup>33</sup> Lai mēģinātu skaidrot un precizēt Latvijas mitoloģiskajiem jeb kulta akmeņiem pieskaitītā<sup>34</sup> Pastamuižas Velnakmens nozīmi, pie akmens 1975. gadā 9 kv. m platībā tika izdarīti arheoloģiskie pārbaudes izrakumi. Tika noskaidrots, ka lielākais akmens izkustināts no savas pirmatnējās vietas un iespējamais kultūrslānis sajaukts. Arheoloģiskas liecības par akmens kulta vai citu nozīmi netika iegūtas.<sup>35</sup>

Izrakumu laikā Pastamuižas Velnakmenim līdzās esošajā tīrumā tika uzieti cilvēku kauli. Ziņas par kapulauku Pastamuižas Velnakmens tuvumā literatūrā ir jau kopš 19. gs. beigām. 1894. gadā senkapos, tagad vairs precīzāk nenosakāmā vietā, A. Buhholca un R. Jakša vadībā tika izdarīti arheoloģiskie izrakumi un atsegti astoņi apbedījumi ar bagātām līdzdotām senlietām.<sup>36</sup> Pēc atradumiem Pastamuižas senkapi tiek datēti ar vidējo dzelzs laikmetu<sup>37</sup>, tomēr senkapu tiešs sakars ar Pastamuižas Velnakmeni nav pierādāms, lai gan nav noliedzama to atrašanās netālu vienam no otra.

E. Kurce savā Latvijas seno kulta vietu sarakstā, balstoties uz kāda Laša kunga (*Herrn Lasch*) sniegto informāciju, ir iekļāvusi arī Svēto avotu, kas atradies pie Pastamuižas Podupju mājām un kurā esot upurēta nauda un dažādas lietišķas.<sup>38</sup> Z. Paško 1975. gadā atcerējās, ka šis avots atradies Kalnavotu māju tuvumā un izte-

cējis no Daugavas krasta otrajā virspalu terasē („*otrā krastā*”), notecējis uz leju, kur bijis izveidojies it kā mazs baseiniņš. Pēc Otrā pasaules kara Z. Paško baseiniņā bija redzējis tur iemestās monētas, kas gulējušas baseiniņa dibenā uz cietās radzes pamata.<sup>39</sup>

Pastamuižai (3. att.), kuras vāciskais nosaukums ir *Klauenstein*, ir gara vēsture. Agrākais dokuments, kur minēts muižas nosaukums *Clouenstein*, ir 1451. gada 4. jūnija pārdošanas līgums, kurā Hanss Tēdvins (*Hans Tödwins*) pārdeva Bartoltam Valmesam (*Bartolt Walmes*) muižu ar astoņām zemnieku mājām un diviem arkliem zemes.<sup>40</sup> Hanss Valmess (*Hansz Walmes*) 1513. gada 29. jūlijā muižu, kas pārdošanas līgumā saukta par *Clawenstein*, pārdeva Hendriham Štāpelam (*Hendrich Stapel*).<sup>41</sup> No viņa mantiniekiem 17. gs. otrā pusē muižu nopirka pastmeistars Jakobs Bekers, no kura amata nosaukuma arī cēlies muižas vēlākais paralēlais nosaukums *Postmeisterhof*, latviski – Pastamuiža.<sup>42</sup> Pēdējā Pastamuižas pils ēka celta 1833. gadā bīdermeijera stilā; pils bojāta Pirmā pasaules kara laikā, pēc kara remontēta.<sup>43</sup> Pils vieta appludināta ar Pļaviņu HES ūdenskrātuves ūdeņiem.

Pastamuižas agrākais vāciskais nosaukums bija *Klauenstein*, kas latviski tulkojams kā Ķetnakmens vai Nagakmens. Muižas aprakstītāji uzskatīja, ka tās agrākais vāciskais nosaukums ir cēlies no muižas tuvumā esošā zīmīgā Velnakmens vai arī kāda agrāka zemnieku māju nosaukuma, kas tāpat būtu cēlies no Velnakmens. Atcerēsimies, ka par akmeni redzamajiem Velna atstātiem ķetnu, nagu vai pirkstu

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

3.att. Pastamuiža skatā no Daugavas ap 1910. gadu.  
A view to Pastamuiža from the river Daugava, circa 1910.  
No/ From: *Baltischer historisch – geographisch Kalender*  
1911. Rīga, 1910. Februar



nospiedumiem fiksētas daudzas teikas. Uzskats, ka muižas nosaukums tiešām ceļas no Velnakmens, pirmo reizi dots M. Tīla 19. gs. sākuma grāmatās, kurās ir sasaistītas zīmīgās teikas par akmēni atstātajiem Velna nagu nospiedumiem ar muižas nosaukumu.<sup>44</sup> Tradīcija izmantot akmens vārdu apdzīvotās vietas nosaukšanai neizbeidzās ar 16. vai vēlākiem gadsimtiem; pēdējais Pastamuižas īpašnieks barons Brimmers, kurš pēc muižas atsavināšanas 20. gs. 20. gadu agrārreformas laikā kā neatsavināmu saņēma ap 50 ha lielu zemi pie Kalnakroga, savu jaunsaimniecību nosauca par Ķetnakmeņiem, no senākā vācu nosaukuma pāriedams uz tā tulkojumu latviešu valodā.<sup>45</sup> Šo māju nosaukuma lietojums ir saglabājies līdz mūsdienām.

Rakstītajos avotos ar 1451. gadu apliecinātais muižas nosaukums, kura izcelsme noteikti un nepārprotami saistāma ar teikām par Velna nesto akmēni un tajā atstātajiem Velna nagu nospiedumiem, ļauj uzskatīt, ka vismaz 15. gs. vidū šādas Velna teikas Latvijā vai vismaz Daugavas krastos pie Kokneses bija pazīstamas un, domājams, arī pietiekoši plaši izplatītas, ja jau no Velna teikām apvītā akmens varēja izcelties muižas nosaukums. Pieņemams, bet ne pierādāms, ka vietas nosaukums ar zīmīgo vārdu ir pastāvējis jau pirms 1451. gada, jo mazticams, ka, pērkot un pārdodot īpašumu, tam tieši šajā brīdī tiktu dots jauns un pietiekoši savdabīgs nosaukums. Latvijā ir tikai vēl viena muiža, kas savu nosaukumu ir guvusi no ievērojama kultakmens, un tā ir Preiļu rajona Jaunaglona, kuras agrākais nosaukums poļu valodā bija *Kamieniec*. Iekaltais uzraksts uz Kameņecas Lielā akmens liecina, ka muiža šādā vārdā saukta vismaz kopš 1766. gada.<sup>46</sup>

Par mitoloģiskā personāža Velna baltiskajām saknēm un ilgstošu aktualitāti liecina ar Velnu saistīto vietvārdu studijas<sup>47</sup> un citi folkloras materiāli<sup>48</sup>, kas vairāk gan skatīti un apkopoti lietuviešu htoniskās pasaules uztveres kontekstā.<sup>49</sup> Ja tas tā, tad koriģējams baltu mitoloģijas pētnieka Haralda Biezā uzskats, ka Velns latviešu tautas tradīcijās ir ienācis salīdzinoši nesen, proti, 16. gs. beigās un vēlāk, kad (precīzāk, ap 1584. gadu) ir fiksēts pirmais mitoloģiskā personāža Velna pieminējums rakstītajos avotos, un tas ir jaunāku laiku kristietības ietekmē no vārda un jēdziena *velis* izveidojies mitoloģisks personāžs.<sup>50</sup> Pastamuižas vāciskā nosaukuma *Klauenstein*



izcelsmes skaidrojums un datējums dod pamatu teikt, ka Velna teikas un tātad arī līdzīgi uzskati par Velnu, kādi fiksēti 19. un 20. gs. pierakstītajos folkloras tekstos, Latvijā pastāvēja vismaz 15. gs. vidū, tāpēc Velna tēla saistīšana tikai ar nesenākiem, proti, 16. un vēlāku gadsimtu kristīgajiem priekšstatiem būtu vēl noteiktāk pārskatāma. Datēšanas princips *post quam* ('pēc tam, kad'; 'no tā laika, kad') šinī gadījumā nozīmē, ka Velna teiku lietojums Latvijā ir datējams ar laiku vismaz pēc 1451. gada, kad ir datēts agrākais ar Velnakmeni un tā teikām saistītais Pastamuižas vāciskā nosaukuma *Klauenstein* pieminējums. Tas nozīmē arī to, ka Pastamuižas Velnakmens ar Velna darbošanos saistītais teiku loks ir agrākais noteiktāk datējamais teiku loks Latvijā.

## ATSAUCES UN PIEZĪMES

<sup>1</sup> Literatūrā ir minēti arī atšķirīgi Pastamuižas Velnakmens izmēri, kas ir saistāms ar dažādo mērīšanas metodiku.

<sup>2</sup> Laukakmens pase Nr. 49., sastādīta 1979. gadā. Glabājas Latvijas Universitātes Ģeogrāfijas fakultātē. Skat. arī: Saltspe B., Eberhards G. *Akmeņi un dižakmeņi*. R., 1981. 73. lpp.

<sup>3</sup> Отдельные геологические объекты, подлежащие охране. Приложение № 4 к постановлению Совета Министров Латвийской ССР от 24 апреля 1957 года № 219. *Охрана природы и памятников Латвийской ССР*. Рига, 1972. Nr. 65.; *Latvijas PSR kultūras pieminekļu saraksts*. R., 1969. 107. lpp.; Valsts aizsargājamo kultūras pieminekļu saraksts. *Latvijas Vēstnesis*. 1998. Nr. 369/372 (1430/1433). Nr. 117.

<sup>4</sup> J. Urtāna personīgais arhīvs.

<sup>5</sup> Blese J. *Koknese ar atskatu tālākā pagātnē*. R.: Atēna, 1998. 87.–88. lpp.

<sup>6</sup> Urtāns J. Pārbaudes izrakumi eventuālajās kulta vietās. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1975. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1976. 85. lpp.

<sup>7</sup> Turpat.

<sup>8</sup> Akmens fotogrāfija ar parakstu „Velna jeb pasta akmens Koknesē. Ž. Rozenberga foto”. *Komunisma Uzvara* [Stučka]. 1988. 28. apr.

<sup>9</sup> [Ilster J., Shtrenk A.] *Führer durch das Dünathal von Stockmannshof nach Kokenhusen*. Riga, 1887. S. 32.–33.; Lövis of Menar K. von. *Kokenhusen und Umgebung*. Riga, 1900. S. 53.; Jaunsudrabiņš J. *Pļaviņas – Koknese. Visskaistākais ceļojums Latvijā*. Pļaviņu pilsētas valde, 1930. 41. lpp.; Sams M. Pa Daugavas krācēm un klinšainiem krastiem. *Atpūta*. 1930. Nr. 350.; Liepiņš B. *Vadonis pa Koknesi*. Koknese, 1931. 36. lpp.; Vanags K. *Koknese, Pļaviņas, Staburags*. [Rīga], 1938. 20.–21. lpp.; Brūklens A. *Koknese – Staburags – Pļaviņas*. Pļaviņas, 1957. 16., 45. lpp.; Rudājs J., Živs V., Lielmanis R. *Latvijas PSR automotomaršruti*. R., 1962. 39. lpp.; Urtāns J. Teiku akmeņi starp Pļaviņām un Skrīveriem. *Komunisma Uzvara* [Stučka]. 1974. 31.okt.; *Daugavkrastu pieminekļi. Ceļvedis*. Koknese, 1989. 22.–23. lpp. un daudzi citi.

- <sup>10</sup> Fridbergs J. Teika par Pastmuižas lielo akmeni. *Latvijas Jaunatne*. 1930. Nr. 9 (63). 285. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. R., 1936. 29.–32. lpp. Tā paša teika publicēta arī: *Latviešu tautas teikas*. Izlase. Sak. A. Ancelāne. R., 1961. 55.–56. lpp.; *Latviešu tautas teikas*. Izcelšanās teikas. R., 1991. 76.–77. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XV sēj. R., 1937. 475. lpp.; J. Jaunzema 1931. g. 1. septembra ziņojums. Glabājas Latvijas vēstures muzeja Arheoloģijas nodaļas arhīvā (turpmāk – LVMA); E. Tabākas 1928. g. 1. jūlija ziņojums. Glabājas LVMA.
- <sup>11</sup> *Pēdējā Bridī*. 1931. 12. aug.; J. Jaunzema 1931. g. 1. septembra ziņojums. Glabājas LVMA.; *Daugavkrastu pieminekļi. Ceļvedis..* 22.–23. lpp.; Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviesu folkloras krātuve: 1059,92; 35,479; 1385, 3063; 17, 27563; 1472, 3068.
- <sup>12</sup> Jakubenoka L. Mitoloģiskie akmeņi teikās un vērojumi Daugavas kreisajā krastā. *Daugavas raksti. No Daugavpils līdz Pļaviņām*. R., 2000. 190.–191. lpp.
- <sup>13</sup> Marnics H. *Mūsu baltā Daugava*. Grāmatu Draugs, 1966. 116. lpp. (ar Pļaviņu – Kokneses Daugavas krāču, atvaru un strauņu novietojuma shēmu); Avotiņa R. *Sēlpils pagasts. Daba. Iedzīvotāji. Apdzīvotās vietas. Vēsture. Novadpētnieciska vietvārdu vārdnīca*. R., 2003. 23. lpp.
- <sup>14</sup> *Latviešu tautas teikas*. Izcelšanās teikas.. 78. lpp.
- <sup>15</sup> R. Freidenfelda nedatēts pirmskara laika ziņojums. Glabājas LVMA.
- <sup>16</sup> *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. VII daļa, 1. sēj. R., 1903. 1314. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. 35.–36. lpp.
- <sup>17</sup> [Ilster J., Shtrenk A.] *Führer durch das Dünathal von Stockmannshof nach Kokenhusen*. S. 32.–33.; Buchholtz A. Ueber eine Skeletgräberstätte in Klauenstein. *Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1894*. Riga, 1895. S. 121.; Bienemann Fr. *Livländische Sagenbuch*. Reval, 1897. S. 71.
- <sup>18</sup> Die Sage von Klauenstein. *Das Inland*. 1857. Nr. 45. (Beilage). S. 753–755.
- <sup>19</sup> *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sak. A. Lerhis-Puškaitis. V sēj. Jelgava, 1894. 388. lpp.
- <sup>20</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. 36. lpp.
- <sup>21</sup> Buchholtz A. Ueber eine Skeletgräberstätte in Klauenstein.. S. 121.
- <sup>22</sup> Latvijā pagaidām nav plašāk apkopota un pētīta baltvācu vidē izplatītā folklorā, kas varēja būtiski atšķirties no folkloras, kas bija izplatīta latviešu vidē.
- <sup>23</sup> Buchholtz A. Ueber eine Skeletgräberstätte in Klauenstein.. S. 121.
- <sup>24</sup> Die Sage von Klauenstein.
- <sup>25</sup> Vanags K. *Koknese, Pļaviņas, Staburags..* 20. lpp.; Brūklens A. *Koknese – Staburags – Pļaviņas..* 16. lpp.
- <sup>26</sup> Blese J. *Koknese ar atskatu tālākā pagātnē..* 88. lpp.
- <sup>27</sup> *Pēdējā Bridī*. 1931. 12. aug.
- <sup>28</sup> Lövis of Menar K. von. *Kokenhusen und Umgebung..* S. 53.; Liepiņš B. *Vadonis pa Koknesi..* 36. lpp.; *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XIV sēj. 36. lpp.; *Daugavkrastu pieminekļi. Ceļvedis..* 23. lpp.
- <sup>29</sup> J. Jaunzema 1931. g. 1. septembra ziņojums. Glabājas LVMA.
- <sup>30</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. Sak. P. Šmits. XV sēj. 475. lpp.
- <sup>31</sup> Kruse Fr. *Necrolivonica oder Alterthümer Liv-, Esth- und Curlands bis zur Einführung der Christlichen Religion in dem Kaiserlich Russischen Ostsee-Gouvernements*. Dorpat – Leipzig, 1842. S. 7; Kruse Fr. *Necrolivonica oder Geschichte und Alterthümer Liv-, Est- und Kurlands griechischen, römischen, byzantinischen, normannischen oder waräger –*

- russischen, fränkischen, angel – sächsischen, anglo – dänischen Ursprungs. Leipzig, 1859. S. 7.
- <sup>32</sup> Caune A. Dobumakmeņi Latvijā. *Arheoloģija un etnogrāfija*. XI laidiens. R., 1974. 92. lpp.; Уртанс Ю. Культовые камни с углублениями в Латвии. *Краткие сообщения Института археологии*. № 190. Москва, 1987. С. 71.; Urtāns J. Par Velna pirkstiem akmeņos. *Dabas un vēstures kalendārs 1990. gadam*. R., 1989. 212.–213. lpp.
- <sup>33</sup> Уртанс Ю. Камни – „следовики” на территории Латвии. *Известия АН Латвийской ССР*. 1988. № 7. С. 95.
- <sup>34</sup> Kurtz E. Verzeichnis der alter Kultstäten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. Bd. 22., H. 2. Riga, 1924. S. 52 (Nr. 16.); Urtāns J. Latvijas senās kulta vietas un to izplatība. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1977. gada pētījumu rezultātiem*. R., 1978. 77. lpp.; Urtāns J. *Pēdakmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi*. R., 1990. 58. lpp.; Urtāns J. *Latvijas senās svētnīcas*. R., 1993. 68.–69. lpp.; Urtāns J. *Arheoloģija. Kultūras mantojums Aizkraukles novadā*. Sast. J. Zilgalvis. R., 2001. 37. lpp.
- <sup>35</sup> Urtāns J. Pārbaudes izrakumi eventuālajās kulta vietās.. 85. lpp.
- <sup>36</sup> Buchholtz A. Ueber eine Skeletgräberstätte in Klauenstein.. S. 121.–127.; *Katalog der Ausstellung zum X. archäologischen Kongress in Riga 1896*. Riga, 1896. S. 95. (Nr. 628.)
- <sup>37</sup> *Latvijas PSR arheoloģija*. R., 1974. 336. lpp.
- <sup>38</sup> Kurtz E. Verzeichnis der alter Kultstätten in Lettland.. S. 52. (Nr. 17.)
- <sup>39</sup> J. Urtāna personīgais arhīvs.
- <sup>40</sup> *Livländische Güterurkunden (aus den Jahren 1207 bis 1500)*. Herausgegeben von H. v. Bruiningk und N. Busch. Riga, 1908. Nr. 347.
- <sup>41</sup> *Livländische Güterurkunden (aus den Jahren 1501 bis 1545)*. Herausgegeben von H. v. Bruiningk. Bd. II Riga, 1923. Nr. 163.
- <sup>42</sup> Buchholtz A. Ueber eine Skeletgräberstätte in Klauenstein.. S. 121.; L. Das Rittergut Klauenstein. *Baltischer historisch – geographisch Kalender 1911*. Riga, 1910. Februar.; Blese J. *Koknese ar atskatu tālākā pagātnē*. 87.–88. lpp.
- <sup>43</sup> Zilgalvis J. *Arhitektūras mantojums Aizkraukles novadā*. R., 1997. 22.–23. lpp.
- <sup>44</sup> Thiel M. *Unterhaltungen aus der vaterländischen Geschichte für die Jugend*. Riga, 1828. S. 36.; Thiel M. *Unterhaltungen aus der vaterländischen Geschichte für die Jugend*. Riga und Leipzig, 1838. S. 45.
- <sup>45</sup> Blese J. *Koknese ar atskatu tālākā pagātnē*. 88. lpp.
- <sup>46</sup> Manteuffel G. *Inflanty Polskie*. Poznań, 1879. S. 145.; Novickis A. *Aglyna*. R., 1929. 56. lpp.; Urtāns J. *Aglonas senvēsture. Acta Latgalica*. 8. sēj. Rēzekne, 1993. 63. lpp. u. c.
- <sup>47</sup> Urtāns J. Velna vārds Latvijas vietās un vietvārdos. *Latvijas Vēsture*. 1993. Nr. 4. (11). 55.–61. lpp.
- <sup>48</sup> Drizule R. Dieva un Velna mitoloģiskie personificējumi latviešu folklorā. *Varavīksne*. R., 1986. 92.–120. lpp.
- <sup>49</sup> Velius N. *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius, 1987.
- <sup>50</sup> Biezais H. Vēsture un struktūra baltu un slāvu folkloras un reliģijas pētniecībā. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1990. Nr. 10. 7.–28. lpp.



*Juris Urtāns*

FOLKLORE OF THE *VELNAKMENS* STONE  
AT *PASTAMUIŽA* AND THE PRINCIPLE *POST*  
*QUAM*  
IN THE DATING

Summary

The stone *Velnakmens* is located at the former *Pastamuiža* (Aizkraukle District, the municipality of Koknese). The stone consists of two parts. There is evidence that in the past *Velnakmens* could have been one stone, judging by the well-matched form of both parts. At the end of the 1960s the stone was moved from the original place.

At various periods a lot of legends have been recorded about the *Velnakmens* stone. The most wide-spread tales have it that the devil (*Velns*) wanted to disturb rafters of the River Daugava and dike up the river. Therefore he carried the big stone leaving the marks of his nails on it. At present these marks are not visible. When a rooster started singing, the devil dropped the stone, and it split into two parts. Another set of legends is probably connected with the folklore common to the Baltic Germans.

Judging by the above-mentioned prints the *Velnakmens* stone can be attributed to cup mark stones as well as footprint stones. In 1975 archaeological test excavations were conducted at the stone. No archaeological evidence was obtained to confirm the cult significance of the stone.

The earliest record of the German name *Clouensteen* of *Pastamuiža* is the agreement of 1451 on the sale of an estate. The next agreement of the sale of the estate dates back to 1513. In this record the estate is named *Clawenstein*. Only in the 17th century did the estate obtain the name *Postmeisterhof*, which served as the basis for the Latvian name *Pastamuiža*.

The earliest translation of the German name of the *Klauenstein* estate is translated as *Ķetnakmens* or *Nagakmens* in Latvian. Those who had written about the estate since the beginning of the 19th



century believed that the German name of the estate originated from the *Velnakmens* stone, which lies close to the estate. Let us remember that numerous legends have been recorded about the devil's fingerprints or nail marks on the stone.

The name of the estate was first recorded in written sources in 1451. Its origin is certainly related to legends about the stone carried by the devil and the nail prints left on it. This allows us to assume that these kind of legends about the devil were well-known in Latvia or at least on the banks of River Daugava at Koknese already in the middle of the 15th century. It is reasonable to believe that the stone entwined with legends about the devil gave rise to the name of the estate. It can be assumed, but not proved, that the indicative place name already existed before 1451.

The explanation and dating of the German name *Klauenstein* for *Pastamuiža* suggest that the legends about the devil recorded in the 19th and the 20th centuries existed at least in the middle of the 15th century, therefore the link of the devil only with the late Christian beliefs needs to be reconsidered. In this case the principle *post quam* (after - when; since - when) in the dating signifies that the characteristic legends about the devil had already been in use before 1451, when the Latvian name *Velnakmens* and the related German name *Klauenstein* for *Pastamuiža* were first recorded. This allows us to say that the set of the legends related to the doings of the devil near the *Velnakmens* at *Pastamuiža* is the earliest dated circle of legends in Latvia.

*Gatis Ozoliņš*

## RADĪBU RITUĀLU TOTĒMISKĀ SIMBOLIKA

Latviešu tautasdziesmās īpaša vieta ir dainām, kas stāsta par bērna gaidīšanu, dzimšanu un krustīšanu. To, ka radību un krustību tautasdziesmām ir bijusi sevišķa loma latviešu tradicionālās kultūras ietvarā, apliecina 1562 dainu teksti (LTdz 22 903-24 465), kas publicētas „Latviešu tautasdziesmu” 6. sējumā.<sup>1</sup> Tradicionālās kultūrās bērna dzimšana un krustības (bērna iekļaušana plašākā radnieku saimē) nekad nav tikai individuāli (ģimenei) svarīgs notikums, bet arī sociāli nozīmīgs pasākums. Varētu apšaubīt radību un krustību rituālu savstarpējo saistību, tomēr šķiet, ka latviešu tautasdziesmās vērojama saikne starp radībām un krustībām. Bērna dzimšana vēl nenozīmē bērna kļūšanu par pilntiesīgu sociālās grupas locekli. Daudzas arhaiskās sabiedrības jaundzimušo neuzskatīja par pilnvērtīgu cilvēku, bet par lietu (priekšmetu), ūdeni, zivi.<sup>2</sup> Šāda jaundzimušā uztvere saglabāta arī vairākās latviešu tautasdziesmās, piemēram:

*Maza maza līdaciņa  
Pār ezeru grozījās;  
Krīt vilnītis maliņā,  
Tur būs daiļa audējiņa.*

LTdz 23 154

Sociālo statusu, bērna tiesības un pienākumus nosaka radnieki, pirmkārt, vecāki, vecvecāki un krustvecāki. Tādējādi bērna krustības noslēdz radību procesu, jo līdz ar krustībām, kuru centrālais notikums latviešu tautasdziesmās ir vārda došana bērnam, bērns no anonīma kukainīša (LTdz 23 125–31 u. c.), zivtiņas (LTdz 23 109 u. c.), putniņa (LTdz 23 121 u. c.), nevārdiņa (LTdz 23 321) kļūst par sociāli nozīmīgu personu, kas nodrošina saimes, dzimtas u. tml. pastāvēšanu nākotnē, tradicionālo priekšstatu, morāles normu un dzīves veida ievērošanu. Šajā rakstā uzmanību veltīšu radību tautasdziesmu

totēmiskajai simbolikai, balstoties uz „Latviešu tautasdziesmu” 6. sējumā publicētajiem tekstiem.<sup>3</sup>

Latviešu tautasdziesmās, kurās stāstīts par „grūtajām dienām” (grūtniecību), visplašāk izmantots raibas jostas simbols (LTdz 22 916, 1; 22 917; 22 918; 22 923 u. c). Vārdkopa „raiba josta” ietver dubultu auglības simboliku. Jostas aplikšana līgavai kāzu rituāla laikā ir jauna sievietes dzīves posma – sievas un mātes – sākuma zīme. No šī laika viņa vairāk briest resnumā, nekā aug garumā (LTdz 22 905–6) Savukārt jostas auglības simboliku pastiprina tās raibums. Literatūrzinātniece J. Kursīte, analizējot raibās krāsas simboliku latviešu folklorā, atzīmējusi, ka raibā krāsa visbiežāk simbolizē auglību un ražību.<sup>4</sup> Tāpēc saprotams raibas jostas simbola izmantojums grūtniecības cikla attēlošanā. Raibās krāsas mītiskā auglības simbolika izmantota arī citur radību un krustību cikla tautasdziesmās, piemēram: LTdz 23 185–6 Laimas māte novēl mūžu „dzeņa spalvas raibumā”, LTdz 23 187 – mūžu „kā pupiņas raibu ziedu”. Šķiet, ka tautasdziesmas 23 185–7 ir nedaudz jaunāki teksti, jo arhaiskais auglības princips transformējies priekšstatos par raženu, veiksmīgu vai vienkārši labu un interesantu mūžu.

Jostas auglības simbolika ietver sevī arī senos totēmisma priekšstatus. Lai arī daudz šādu tekstu nav, tomēr vismaz tautasdziesmas 22 929 otrajā variantā var saskatīt totēmiskiem priekšstatiem adekvātu simbolu izmantojumu:

*Māsa jostu nolaiduse  
Devītēje rantiņēje;  
Kad laidīsi desmitēje,  
Tad tev prieku padarīse;  
Tad tev prieku padarīse,  
Tad izbierse suveniņi.*

LTdz 22 929, 2

J. Kursīte atzīmējusi, ka cūka latviešu folklorā, īpaši tās senākajos slāņos, saistīta ar Lielo pirmmāti, ir auglības simbols un „viens no daudzajiem sieviešu totēmiem”.<sup>5</sup> Šajā tautasdziesmā totēmiskā simbolika saglabājusies jaundzimušā bērna apzīmējumā. Tā kā grūtniecības

un dzemdību laikā sievietē atrodas matricentrisko dievību Laimas un Māras aizsardzībā, kuras ir Lielās pirmmātes izpausmes latviešu folklorā, tad saprotams, ka Lielās pirmmātes auglis apzīmēts ar totēmisko vārdu „sivēniņi”. Mēs nevaram šeit runāt par specifisku latviešu totēmisma veidu, bet tikai par universāla auglības principa izpausmēm totēmiskajā dzīvnieku kodā. Totēmiskā vārda „sivēniņi” izmantojums korelējas gan ar auglības principu, gan tabuāciju, kad tikko dzimis bērns, atrodoties starp divām pasaulēm, liminālā stāvoklī pakļauts dažādu destruktīvu spēku ietekmei. Tāpēc bērna dzīvības un veselības aizsardzībai izmantota totēmiskos priekšstatos balstīta bērna vārda tabuācija.

Totēmiskā dzīvnieku koda izmantojums tabu aizliegumos un maģijā ir apliecināts arī etnogrāfijā un ticējumos. Balstoties uz virkni ticējumiem (30234–5; 30237–41)<sup>6</sup>, P. Šmits atzīmējis, ka „*pa visu Latviju bija pazīstams ieradums, ka šūpuļa cisās iebāza trīs šķipsnas cūku mīgas, lai bērns gul mierīgi kā sivēns*”.<sup>7</sup> Iespējams, ka šāda maģiska darbība sakņojas senajos totēmisma priekšstatos, jo analizētajā tautasdziesmā bērna apzīmējums par sivēniņu un līdz ar to saistība ar Lielās pirmmātes kultu ir tiešamība, nevis metafora, salīdzinājums u. tml. Ticējumos vairs nav saglabāti arhaiskie priekšstati par bērna un mātes atrašanos Lielās pirmmātes aizgādībā, taču netieši tie atspoguļojas sadzīves līmenī, kad šūpuļa cisās ielikta trīs šķipsnas cūkas mīgas garantē mierīgu miegu.

Radības (dzemdības) tradicionālajās kultūrās tiek raksturotas kā rituāls, kurā iesaistītas dievības un kurš pareizi jāveic, lai sasniegtu mērķi. Pirmkārt, tas skar radību vietu: tās tiek pārceltas uz sociālās grupas apdzīvotās vietas perifēriju, pamatā – pirti. Pirti pazūd „*pirmmais daiļumiņš*” un „*skaistais augumiņš*” (LTdz 22 960–2), tautasdziesmā 22 963 kā pirts ekvivalents minēta tautieša aizceple. Aizceple (aizkrāsne) latviešu folklorā ir tipiska matricentrisko dievību (Laima, Māra u. c.) uzturēšanās vieta.<sup>8</sup> Došanās pa „*pirts celiņu*” uz „*Laimas pirti*” simbolizē radību tuvošanos un jaunas sievietes sociālā statusa izmaiņu sākumu. Atrašanās pirti ir līdzvērtīga pārejas rituālu liminālajam laikam, kad sievietē atrodas uz sliedēm, ko iezīmē vairākas opozīcijas: jauna – veca (LTdz 22 964–6), līgava (jauna sieva) – sieva (LTdz 22 941–2; 22 944–9), dzīvība – nāve (LTdz 23 013–7;



23 019; 23 053; 23 086). Pārejas laika situāciju vēl precīzāk apliecina pilnīga paļaušanās uz matricentrisko latviešu folkloru dievību Laimas un Māras gādību un lēmumu (jaunākos tekstos minēts arī Dievs). Ieiet pirtī, sākoties radībām, nozīmē atrasties uz dzīvības un nāves sliekšņa, jo tikai Laima, Māra un Dievs zina, „*vai vairs nākšu saulītē*” (LTdz 23 013–7). Šādos tekstos aktualizēta saules klātbūtnes vai prombūtnes simbolika. Saule, saules gaisma, diena asociējas ar dzīvi un dzīvību, bet atrašanās vieta (pirts) un laiks (radības), kurā nav saules, simbolizē izolētību, nošķirtību, pāreju:

*Daudz dieniņas sieviņas  
Saulē aces nerādīja,  
Saulē aces nerādīja,  
Neēd maizes kumosīņu.*

LTdz 22 958

Pirts kļūst par jaunas sievietes „pārradīšanas” („*vecas pataisīšanas*” LTdz 22 965) vietu, viņa iegūst sievas statusu, ko raksturo sociālo pienākumu un atbildības izmaiņas. Izolācija no sociālās grupas dzīves telpas apstiprina izpratni par šī procesa pārejas raksturu: dzemdētājai, it sevišķi pirmajās dzemdībās, tas nozīmē noslēdzošo laulības rituāla daļu, jo bieži vien, tikai piedzimstot pirmajam bērnam, laulības tiek uzskatītas par pilnībā noslēgtām. Sievietei beidzas jaunības gadi un sākas sievas un mātes pienākumu laiks, respektīvi, viņa maina vecuma grupu un līdz ar to arī savu tiesību un pienākumu pasauli.

Otrkārt, bērna dzimšana pirtī – ārpus savas sociālās grupas – nozīmē arī viņa atrašanos uz sliekšņa (liminālajā laikā). Tādēļ vēlāk, ievērojot dažādus aizliegumus un veicot rituālas darbības, jaundzimušais pakāpeniski jāiekļauj konkrētā radnieku saimē, kas noteiks viņa tiesības, pienākumus un sociālo statusu. Simboliskā valodā tā ir pāreja no dabas uz kultūru. Latviešu tautasdziesmās visprecīzāk ritualizētā jaundzimušā iekļaušana kultūras pasaulē aprakstīta krustību rituāla tekstos.

Bērna un mātes atrašanās ārpus sociālās grupas radību laikā un laikā līdz krustībām vairākos tekstos aprakstīta totēmiskajā dabas

sugu kodā. Viena no spilgtākajām totēmiskā koda izmantojuma epizodēm saistīta ar latviešu antropogoniskajiem priekšstatiem. Antropogoniskajos mītos vēstīts par cilvēku rašanos vai radīšanu. Parasti mīti, kas stāsta par cilvēku izcelšanos, ir uzskatāmi par kosmogonisko priekšstatu sastāvdaļu, tā tas ir arī latviešu radību tautasdziesmās. Cilvēka radības un krustības imitē pasaules radīšanu, kas raksturīgi arī latviešu radību un krustību tautasdziesmām.<sup>9</sup> Aplūkojamās tēmas ietvaros sevišķu interesi izraisa radību tautasdziesmās attēlotās bērna/cilvēka izcelšanās totēmiskais raksturs, jo daudzas tautasdziesmas stāsta par bērna atrašanu krūmiņā, mēslienā, skaidienā, „*apakš mazas ābelītes*” vai ezera vilnī utt., kā arī par bērna izsmelšanu, izzvejošanu no upes, ezera.

J. Kursīte bērna/cilvēka izcelšanos latviešu tautasdziesmās saistījusi: 1) ar ūdeni, 2) ar zemi (skaidiena, mēsliena) un 3) ar totēmu.<sup>10</sup> Visi trīs motīvi uzskatāmi par arhaisku priekšstatu elementiem latviešu radību tautasdziesmās.

**1. Ar ūdeni saistītie totēmiska rakstura antropogoniskie priekšstati.** Radību tautasdziesmās atrodami 13 dainu teksti (LTdz 23 105–10; 23 113–9), kas ataino šāda tipa priekšstatus. Visos dainu tekstos radības attēlotas kā process, kura galvenā darbība ir bērna zvejošana, ķeršana:

*Kur tecēsi, veca māte,  
Ar sudraba ķeselīti?  
Es tecēšu gar jūriņu  
Zvejot mazus caparnīšus.*

LTdz 23 105

Uz šī procesa ritualizēto raksturu norāda sakrālās atribūtikas izmantojums: bērns tiek zvejots ar „*sudraba ķeselīti*” (LTdz 23 105), „*zīda tīklu*” (LTdz 23 106), „*sudobra bradīnīti*” (LTdz 23 108), „*sudraba dukiņīti*” (LTdz 23 113) u. tml. Sudraba krāsas izmantojums norāda „uz dievību pasauli un uz dievišķo, pārdabisko vispār”.<sup>11</sup> Tas ļauj pieņemt, ka aplūkotās tautasdziesmas ir simboliski antropogoniski mikromīti, kurās saglabāts arhaiskajos priekšstatos izplatītais motīvs par cilvēku izcelšanos no ūdeņiem.

Liecības par to, ka šīs tautasdziesmas ataino dažādu slāņu uzskatus, saglabājot arhaisko ideju par dzīvības rašanos pirmūdeņos, saskatāmas Lielās pirmmātes tēla evolūcijā. Pie senākā priekšstatu loka pieskaitāms tautasdziesmas 23 105 1. variants, kurā tieši teikts, ka ezera mazos sapališus zvejot tek Māra:

*Kur tecēs, mīla Mār,  
Ar sudrab vācelīt?  
Ezerē, ezerē  
Zvejot mazs sapališ.*

LTdz 23 105, 1

Biezāk sastopamais Vecās mātes tēls korelējas gan ar Māru, gan Lielo pirmmāti, taču, visticamāk, atspoguļo pārejas posma priekšstatus, kuros seno ideju par Lielās pirmmātes klātbūtni radībās pakāpeniski nomaina sadzīviski priekšstati par vecu sievieti, kas darbos un ar padomu palīdz un atbalsta dzemdētāju. Tāpēc, kā mazu bērnu „zvejotāja”, respektīvi, saņēmēja, figurē vecā māte (LTdz 23 105–8; 23 112–3) vai krustmāte (LTdz 23 115–9):

*Lieli bērni brīnījās,  
Kur pādīte radījās;  
Vecā māte izzvejoja  
Ar sudraba dukerīti.*

LTdz 23 113

*Mazas mazas pēdīnas  
Gar pirtuīnu;  
Tās manas pādītes  
Notekātas.*

LTdz 23 119

Aplūkotajā radību tautasdziesmu grupā saskatāmi arī totēmiskajos priekšstatos balstīti dzimumu totēmisma relikti. J. Kursīte atzīmējusi, ka „meitas totēmiskais apzīmējums latviešu folklorā ir rauda un līdaciņa, puīša – asaris, līdakas dēls, vēzis, ķisis, sapals zutis”.<sup>12</sup>

Radību tautasdziesmās kā bērna totēmiskie apzīmējumi figurē sapals (capārnītis, sapārnītis), rauda, asaris (LTdz 23 105; 23 106,1; 23 109). Vairākumā tekstu, zūdot totēmisko priekšstatu nozīmei, tiek sacīts, ka zvejo, ķer, smeļ bāleļņus (LTdz 23 106), bērņņus (LTdz 23 114), pādi (LTdz 23 110; 23 113; 23115–9), arājiņu vai malējiņu (LTdz 23 108). J. Kursīte arī atzīmējusi, ka „*rauda, asaris, ķīsis, sapals latviešu folklorā bieži ir tikko dzimuša vai dzimstoša bērna tabu apzīmējums zivju kodā*”.<sup>13</sup> Šķiet, ka radību tautasdziesmās savstarpēji korelējas totēmisma un tabu idejas, jo zivju sugu izmantojums bērna apzīmēšanai saistāms gan ar arhaiskajiem totēmisma priekšstatiem, gan tikko dzimuša bērna veselības un dzīvības aizsardzību.

Divās tautasdziesmās saskatāmas dzimumu totēmisma pēdas:

*Vaca mōt, vaca mōt,  
Met teikliņu upeitē;  
As gribēju raudu smeļt,  
Asareits īzasmēle.*

LTdz 23 106, 1

*Upīte tecēja  
Pirts pakaļā.  
Tur ķēra raudiņas,  
Tur asarīšus!  
Asarus ķerdams,  
Noķēru raudiņu.*

LTdz 23 109

Jādomā, ka tautasdziesmās simboliski attēlotā raudu un asaru ķeršana akcentē dzimumu saistību ar konkrētu dabas sugu, respektīvi, rauda ir meitenes, bet asaris – zēna totēmiskais apzīmējums. Tautasdziesmā 23 108 sazvejotais bērns tiek saukts par arājiņu vai malējiņu, kas asociējas ar darba dalījumu starp dzimumiem un pastarpināti apstiprina dzimumu totēmisma elementus radību tautasdziesmās. Līdzīgu viedokli jau izteikusi J. Kursīte, rakstot, ka dzimstošais bērns latviešu tautasdziesmās simboliski saistīts ar vīriešu vai sieviešu darbarīkiem.<sup>14</sup> Radību tautasdziesmās ir virkne tekstu (LTdz



23 148–56), kas apliecina J. Kursītes izteikto pieņēmumu. Šajā tautsdziesmu virknē zēns simboliski asociēts ar zelta arklu, sudraba vērstuvi, izkapti, brucekli, meitene – ar zelta stellēm, sudraba šautuvīti, grābeklīti, zaļām villainēm, vācelīti. Tādējādi var konstatēt, ka ar ūdeni saistītajās totēmiskā rakstura latviešu tautsdziesmās vērojami trīs bērna apzīmējuma segmenti: pirmajā bērns saukts savā totēmiskajā vārdā (asaris, rauda), otrajā – radniecības terminos (bērns, bāleliņš, pāde), trešajā – bērns asociēts ar vīriešu vai sieviešu darbarīku un darbības sfēru.

**2. Ar zemi saistītie totēmiskā rakstura antropogoniskie priekšstati.** Arī zemes tēls saistīts ar priekšstatiem par cilvēku izcelšanos, jo zeme daudzās mītiskās tradīcijās asociēta ar universālu auglību. Zeme rada visu dzīvību, tā ir visu māte, „*cilvēki tic, ka bērni „nāk” no Zemes dzīlēm, no grotām, alām, aizām vai no dīķiem, avotiem, upēm. Leģendu, māņticību vai vienkāršu metaforu formā līdzīgi ticējumi vēl ir saglabājušies arī Eiropā.*”<sup>15</sup> Radību tautsdziesmās atrodams motīvs, kuru iespējams saistīt ar totēmiskā rakstura priekšstatiem par bērna/cilvēka dzimšanu no zemes (LTdz 23 125–31). Būtiski, ka lielākajā šo tekstu daļā bērns tiek saukts totēmiskajā kodā par kukainīti, vaboli, circeņīti un atrasts mēslainē vai skaidienā, malcienā:

*Es redzēju mēslīnā  
Vaguliņu rāpojam;  
Saņemam, satinam  
Dārgajos lakatos.*

LTdz 23 125

*Es atradu skaidienā  
Mazu mazu circeņīti;  
Satīsim lupatās,  
Būs mums mazs cilvēciņš.*

LTdz 23 128

J. Kursīte domā, ka „*skaidiena un mēslīna reprezentē zemi tās auglības aspektā, savukārt vabole bieži ir Lielās pirmmātes izpausmes*

forma. [...] Savukārt bērna paša apzīmējums par vabolīti vai kukainīti norāda uz viņa saistību ar pirmmāti.”<sup>16</sup> Nedaudz vēlāk viņa ir papildinājusi savus uzskatus, rakstot, ka mēsliena „būtu jātraktē senākajā nozīmē – kā mikla, mālaina vieta”.<sup>17</sup> Jebkurā gadījumā mēsliena latviešu folklorā saistīta ar auglības ideju, no tās veidojas, rodas un dzimst pasaule un visa dzīvība uz tās. Tas ļauj šo domu izvērst tālāk un pieņemt, ka šajās tautasdziesmās saglabāti seni htoniski priekšstatī: „Varbūt bērna identificēšana ar kukaini, vaboli attiecināmi uz kādu senu priekšstatu, ka tikko dzimis bērns vēl nav īsti nošķirts no zemes kopējās radošās stihijas.”<sup>18</sup> Bērns vēl nav piederīgs kādai sociālai grupai un īstenībā eksistē bez vārda un dzimuma. Paceļot, atrodot, nozvejojot bērnu, bērns zaudē savu ciešo saistījumu ar dabas pasauli un no dabas sugas kļūst par cilvēku. Iespējams, ka šajos tekstos neparādās kāda darbība, kas notikusi pirms tam. M. Eliade uzsvēris, ka plaši izplatīta ir ieraža nolikt jaundzimušo uz zemes: „Dažās Eiropas zemēs tā ir saglabājusies vēl līdz mūsu dienām. Tiklīdz bērnu apmazgā un ietin autiņos, viņu nogulda tieši uz zemes. Pēc tam tēvs viņu paceļ (de terra tollere) par zīmi tā atzīšanai.”<sup>19</sup> Varbūt, ka šajās tautasdziesmās rodams kāda rituāla fragments, kad tikko dzimušu bērnu noliek zemē, lai tas pats pārvarētu zemes sliekšni, sarautu saikni ar htonisko pasauli. Pēc tam viņu paceļ un satin dārgos lakatos (palagos, lupatās, nēzdogā), ienes istabā, lai būtu jauns (mazs) cilvēciņš.

Līdzīgs priekšstats saskatāms tautasdziesmā 23 121, kad totēmis-kajā putnu kodā apzīmēts bērns pār sliekšni lec mājā (istabā):

*Ak tad Dieviņu,  
Tavu lielu laimi:  
Noķēru irbūti,  
Pa sliekšni lecot.*

LTdz 23 121

Visos šajos tekstos akcentēta sliekšņa situācija un tā pāriešana, kas liecina par pārejas rituāla klātbūtni latviešu radību tautasdziesmās, kura laikā sākas bērna nošķiršanas process no dabas un iekļaušana kādā sociālā grupā (ģimenē, saimē, dzimtā), radniecības attiecību sistēmā. Jebkurš pārejas rituāls nozīmē telpiskās izmaiņas: šajā

gadījumā bērns atstāj htonisko dievību un dabas pasauli un kļūst par radnieku, kultūras individu (personību):

*Es atradu meitenīti  
Jaunā bērzu skaidienā;  
Nu es būšu vecā māte,  
Mazmeitiņas auklētāja.*

LTdz 23 132

*Es redzēju mazu bērnu  
Skaidienā rāpajām;  
Ejam, komas, saņemam,  
Ienesam istabā.*

LTdz 23 133

Jāatzīmē, ka visi svarīgākie cilvēka dzīves notikumi, sākot ar bērna radīšanu, dzimšanu, krustībām, iniciāciju, sekojošo saderināšanos un laulībām un visbeidzot – miršanu, tiek uztverti kā pārejas rituāli, kuriem ir svarīga individuālā un sociālā jēga un kuri cieši saistīti ar dabas (kosmosa) likumiem. Jebkurš nozīmīgs cilvēka dzīves posms tiek uzskatīts par tādu, kas izmaina cilvēka tiesību un pienākumu pasauli. Pāreja no viena dzīves posma otrā ir ne tikai individuāli nozīmīga, bet arī sociāli svarīgs notikums, kas radību tautasdziesmās precīzi izteikts gan emocionālā (LTdz 23 127–32 u. tml.), sevišķi uzsverot prieku par bērna dzimšanu, par dzimtas sakuplošanu, gan pragmatiskā līmenī (LTdz 23 126; 23 136; 23 142; 23 148–56), kad priekšplānā izvirzās prieks par darbu darītāju, amata turpinātāju:

*Es atradu mēslainē  
Mazu mazu kukainīti;  
Dēla māte tā sacīja:  
I tis man piederēja.*

LTdz 23 130

*Es atradu skaidienā  
Mazu mazu kukainīti;*

*Es ietinu palagā,  
Izaudzēju arājiņu.*

LTdz 23 126

Citētajos tekstos spilgti izteikta pārejas rituāla sociālā funkcija – sabiedrība iegūst nozīmīgu, saimnieciski aktīvu un sociāli atbildīgu personību, kas turpmāk nodrošinās grupas vienmērīgu attīstību un solidaritāti, iekļaujoties kādas sabiedrības segmentā kā pilntiesīgs tās loceklis.

**3. Ar totēmu saistītie totēmiska rakstura antropogoniskie priekšstati.** Latviešu folklorā izplatīts ir priekšstats par bērna/cilvēka rašanos no konkrēta totēma. Savdabīgs piemērs, kas korelējas ar ideju par bērna dzimšanu no noteikta totēma, rodams latviešu tautas pasakā „Atsvabināšanās no velna” (AT 810): „*Reiz dzīvoja vīrs ar sievu; viņi bija labi pārtikuši: bija liels dārzs, kas nekas – bet bērnu vien tikai nebija. Vienu dienu vīrs aiziet mežā un atron smuīdru mazu ozoliņu; viņš pārnāk mājā un saka sievai: „Vai zini ko? Atradu mežā zaļu, smuīdru ozoliņu, man prāts šo kociņu iedēstīt dārzā.” Sieva atbild: „Ej, niekalbi, ej! Kam tev to vajaga, vai tev nav visādu koku dārzā?” Bet vīrs ne un ne, aiziet, izrok un iedēsta ozoliņu, kur nodomājis. Un līdz to padarījis, sieva saka: „Tā tad piepēši man palika nelabi, iešu gultā.” „Ej, ej, vīrs atbild, „es atkal nosnaudīšos tepat dārzā pie jaunā ozoliņa.” Labi – vīrs apgulās un drīzi aizmīga. Bet sapņos rādījās, ka jaunam ozoliņam izauga zaļš zars. Un līdz to bija izaugojis, te dzird pa miegam viens sauc: „Tēt, tēt, nāc iekšā – jauni dēli!” Viņš uzlec, ieskrien istabā – jā, patiesi: sievai jauns dēls.”<sup>20</sup> Šajā pasakā saskatāmi senī totēmisma priekšstati, kuros ozols uzskatāms par vīrieša totēmisko senci. Pasakā attēlotā situācija raisa asociācijas ar totēmoloģijas vēsturē labi zināmo arantu sapņu totēmismu, kad tēvam sapnī parādās viņa totēmiskais senciis un paziņo par bērna gara ieiešanu sievas ķermenī. Arantu kultūrā izplatīts uzskats, ka tad, ja cilvēks savos sapņos regulāri redz kādu dzīvnieku vai augu, tad tie kļūst par viņa totēmiem. Uzskata, ka šie dzīvnieki vai augi ir cieši saistīti ar šiem cilvēkiem, tiem palīdz, tos aizsargā, brīdina par briesmām, tie ir cilvēkam paralēls, otrs viņa „es” (*alter ego* ideja). Arī tad, ja cilvēks sapņos bieži redz kādu citu cilvēku kopā ar kādu dzīvnieku vai augu,*



tie tad var kļūt par šī cilvēka emblēmām, kurām piemīt totēmisks raksturs. Tāad sapņu totēmisma pamatideja ir viedoklis, ka cilvēkam sapnī var parādīties totēmiskais sencis kāda dzīvnieka, auga vai cita dabas objekta veidolā. Tādējādi, sapnis cilvēku saista ar dabas pasauli un tās mūžīgajiem tēliem – totēmiem, ar „mūžīgo sapņojumu”.

Totēmiska rakstura *alter ego* priekšstati rodami arī radību tautasdziesmās (LTDz 23 092–5; 23 098; 23 100–4):

*Dziedādama māmuliņa  
Pār pagalmu pārtecēja;  
Kā tai bija nedziedāt,  
Divus priekus atradusi:  
Stallī jaunu kumeliņu  
Apakš zaļa āboliņa,  
Pirtī jaunu arājiņu  
Apakš bērzu lapiņām.*

LTdz 23 095

*Melni mani kumeliņi  
Kā ūdeņa vagoliņi,  
Stipri mani bāleliņi  
Kā resnie ozoliņi.  
Kur tie dzima stiprie vīri,  
Kur melnie kumeliņi?  
Pirtī dzima stiprie vīri,  
Stallī melni kumeliņi.*

LTdz 23 104

Abās citētajās tautasdziesmās dzimšanas paralēlisma idejas pamatā ir totēmiskie priekšstati. To atzīmējusi arī J. Kursīte, rakstot, ka „priekšstati par cilvēku dzimšanu visai cieši latviešu folklorā savijušies ar priekšstatiem par dzīvnieku, koku, putnu u. tml. izcelšanos”.<sup>21</sup>

Radību tautasdziesmās vispār svarīgi konstatēt, kur un kad piedzima. Bieži vien dzimšanas vieta un laiks netieši norāda uz totēmiskajiem priekšstatiem. Tā, piemēram, tautasdziesmā 23 099 stāstīts par meitas piedzimšanu rudzu rugājā:

*Es māmiņai piedzimusi  
Laukā rudzu rugājā;  
Kas grib jaunas sējējīņas,  
Lai iet rudzu rugājā.  
LTdz 23 099*

Bērna piedzimšana rudzu rugājā ir savpats motīvs, salīdzinot ar plaši izplatīto bērna dzimšanu pirtī. Tomēr ticami, ka tautasdziesmas trešajā un ceturtajā rindiņā izteiktais maģiska rakstura priekšstats saistāms ar htoniskās auglības ideju un Lielās pirmmātes tēlu, kura nodrošina visa uz zemes augošā auglību. Līdzīgi tautasdziesmās 22 908–9 ligaviņas briešana korelējas ar rudzu un miežu briešanu.

Tautasdziesmā netiek apgalvots, ka „*jaunas sējējīņas*” devēja ir kāda latviešu matricentriskā dievība. Tomēr druvu un labības auglība latviešu tautasdziesmās saistīta ar vairākām dievībām, piemēram, Gausas (Gausu, Gausa) māti, Rudzu māti, Jumja māti<sup>22</sup>, lai arī „*latviešiem gandrīz konsekventi lietots viens vārds – Jumis, kas parādās gan vīriešu, gan sieviešu dzimtē*”<sup>23</sup>, Gausas mātes zoomorvais veidols<sup>24</sup> un lietuviešu, kā arī citu Eiropas tautu, auglības dievību teriomorfie apzīmējumi<sup>25</sup> vedina domāt, ka auglības idejas saknes latviešu tautasdziesmās meklējamas totēmiskā senča kā auglības, tātad, dabas un cilvēku eksistences, nodrošinātāja tēlā. Matricentriskās dievības auglības devējas funkciju papildina priekšstats par dzimšanas laiku. Ja radības notiek „*saulītē*” (LTdz 23 163–5) un „*laimes dienā*” (LTdz 23 169) vai ārpus pirts, uz lauka!? – tad bērnam (konsekventi tiek minēts zēns) labi padodas mieži, rudzi, kumeliņi. Šķiet, ka matricentriskās dievības pārmantojušās totēmisko palīgu funkcijas.

Līdzīgi priekšstati, kas sakņojas totēmismā un matricentrismā, atrodami tautasdziesmā:

*Māte mani atraduse  
Vizbulīšu krūmiņāi;  
Kas vārdiņu nezināja,  
Sauciet mani Vizbulīte.*

LTdz 23 170, 3. var. (līdzīgi – LTdz 23 511)

Iespējams, ka krūms, cers, dārzs (LTdz 23 176), kurā atrod vai kurā ravējot dzimst bērns, asociējas ar priekšstatiem par Lielo pirmmāti. Tautasdziesmas 23 170, 5–7 variantos minēta simboliska darbība – bērna iemešana, iesviešana vizbuļos. Latviešu folklorā bērna sviešana, nolikšana aizkrāsnē, cūku midzenī (LTdz 23 766; 23 767–8; 23 772) u. tml. vietās šķiet, ka lielākajā daļā saistīta ar senajiem priekšstatiem par Lielo pirmmāti un matricentrisko dievību atrašanos mājas sakrālajos punktos. Bērns tiek nolikts kādā sakrālā vietā kā ziedojums dievībām, tā aizvietojojam bērna upuri, jo bērns ir pats nozīmīgākais, ko varētu ziedot kāda sociāla grupa. Bērna sviešana vizbulīšu krūmā nozīmējusi goda parādīšanu matricentriskajām mājas dievībām. Savukārt bērna atrašana vizbulīšu krūmiņā līdzvērtīga bērna atrašanai mēslīnā, skaidīnā. Tas nenozīmē, ka latviešu folklorā konstatējams sevišķs vizbuļu totēms, bet gan tikai to, ka bērna rašanās koncepcija var tikt precīzāk izprasta, ja ņem vērā totēmiskās domāšanas loģiku, kas bērnu/cilvēka izcelsmi saista ar kādu dabas sugu.

Tāpat mēs nevarētu izprast tautasdziesmas, kurās izcelsme no totēma izteikta netieši vai ar negatīvas analogijas palīdzību:

*Es redzēju putnu spalvu  
Apakš mazas ābelītes;  
Tā nebija putnu spalva,  
Tā bij maza meitenīte.  
LTdz 23 111*

*Es atradu ganīdama  
Silā mazu ābelīti;  
Tā nebija ābelīte,  
Tā bij brāļa līgaviņa.  
LTdz 8047*

Uz negatīvās analogijas loģiku totēmiskās simbolikas izmantojumā latviešu tautasdziesmās norādījusi un tautasdziesmu 23 111 tuvāk analizējusi J. Kursīte.<sup>26</sup> Tautasdziesmā 8047 silā atrastā ābelīte arī norāda uz māti, respektīvi, šajā gadījumā uz krustbērnu (brāļa bērnu) māti.

Radību tautasdziesmu aplūkojums totēmisma „šķēsgriezumā” pieļauj saistījumu ar matricentriskās un totēmiskās kultūras slāni. Dabas sugu izmantojums bērna/cilvēka izcelšanās mītos un rituālu fragmentos paliek līdz galam neizprotams, ja neņemam vērā iespējamo saistījumu ar arhaiskajiem totēmisma uzskatiem un no Senās Eiropas kultūras mantoto priekšstatu slāni par Lielās pirmmātes teriomorfiem vai antropomorfiem veidoliem.<sup>27</sup>

## SAĪSINĀJUMI

LTdz – *Latviešu tautasdziesmas*. 1.–7. sēj. R.: Zinātne, 1979 – 2000.

## ATSAUCES

- <sup>1</sup> *Latviešu tautasdziesmas*. R.: Zinātne, 1993. 6. sēj. 9.–241. lpp. (Turpmāk tekstā lietots saīsinājums – LTdz.)
- <sup>2</sup> Rubenis A. *Cilvēks mītiskajā pasaules ainā*. R.: Zvaigzne, 1994. 45. lpp.
- <sup>3</sup> *Latviešu tautasdziesmas*. 6. sēj. 9.–67. lpp.
- <sup>4</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. R.: Zinātne, 1996. 92. lpp.
- <sup>5</sup> Turpat, 6. lpp.
- <sup>6</sup> *Latviešu tautas ticējumi*. R.: Latviesu folkloras krātuve, 1941. 4. sēj.
- <sup>7</sup> Šmits P. Kristības. *Latvju tautas dainas*. R.: Literatūra, 1928. 1. sēj. 481.–497. lpp.
- <sup>8</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 186. lpp.
- <sup>9</sup> Turpat, 26. lpp.
- <sup>10</sup> Turpat, 8.–31. lpp.
- <sup>11</sup> Turpat, 73. lpp.
- <sup>12</sup> Turpat, 350. lpp.
- <sup>13</sup> Turpat, 365. lpp.
- <sup>14</sup> Turpat, 13. lpp.
- <sup>15</sup> Eliade M. *Sakrālais un profānais*. R.: Minerva, 1996. 121. lpp.
- <sup>16</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 23. lpp.
- <sup>17</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. R.: Zinātne, 1999. 50. lpp.
- <sup>18</sup> Tāle I. Bērns latviešu folklorā. *Karogs*. 1995. Nr. 6. 148.–158. lpp.
- <sup>19</sup> Eliade M. *Sakrālais un profānais*. 123. lpp.
- <sup>20</sup> *Latviešu tautas pasakas un teikas*. Pēc A. Lerha-Puškaiša un citiem avotiem sakop. un red. prof. P. Šmits. R.: Valters un Rapa, 1934. 10. sēj. 108. lpp.
- <sup>21</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 26.–27. lpp.
- <sup>22</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā*. 48.–51. lpp.
- <sup>23</sup> Neulande L. *Jumis senlatviešu reliģijā*. R.: Minerva, 2001. 120. lpp.
- <sup>24</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā*. 49. lpp.
- <sup>25</sup> Neulande L. *Jumis senlatviešu reliģijā*. 120.–123. lpp.
- <sup>26</sup> Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 24. lpp.
- <sup>27</sup> Gimbutiene M. *Balti aizvēsturiskajos laikos*: Etnoģenēze, materiālā kultūra un mītoloģija. R.: Zinātne, 1994.

*Gatis Ozoliņš*

## TOTEMIC SYMBOLISM OF BIRTH RITUALS IN LATVIAN FOLK-SONGS

### Summary

In Latvian folk songs special attention is paid to the process of child-bearing and birth. In traditional cultures, the birth of a child is both an individually significant event and socially important element. The child's social status, rights and duties are determined by relatives. Hence, baptism provides a closure for birth making the child a socially significant person who guarantees the continuity of the family, kin, etc. in the future, as well the sustenance of the traditional moral norms and lifestyle.

In folk songs about childbirth these processes are described in the symbolic language of rituals. A typical motif of Latvian folk songs is the association of the symbolical language with various animals and plants. The selection of them is often inherited from the matricentric culture of ancient Europe and related to the logic of the totemic thinking. The denotation of a child in the totemic code of nature would be incomprehensible without an analysis of the relict of totemic ideas in Latvian folk songs. The present article deals with Latvian folk song as a multilayered text that can be analysed from diverse perspectives.



*Alīna Romanovska*

## LATVIEŠU UN PRŪŠU DIEVĪBU SEMIOTIKA ANTONA AUSTRĪŅA PROZĀ

Latviešu literatūras vēsturē ir izšķirami divi periodi, kuros notika pastiprināta pievēršanās tautas senatnes izpētei un līdz ar to mitoloģijas apzināšanai, kas noteica mitoloģijas un folkloras tēlu un mītiskā pasaules uzskata aktualizāciju daiļdarbos: 19. gs. tautiskais romantisms un 20. gs. dekadence, tas ir, modernisma aizsākumi. Šie divi periodi ir organiski saistīti – tautisko romantiķu Jura Alunāna, Ausekļa u. c. restaurētās un izdomātās dievības savos darbos izmanto latviešu modernisti. Tomēr mitoloģijas tēlu izmantojuma funkcijas daiļdarbos romantisma un dekadences periodā ir atšķirīgas: romantismā nozīmīga ir visas tautas pagātnes un kopīgās identitātes apzināšanās un tautas vienotības pierādījums, bet dekadentiem būtiska ir individuālā mīta veidošana, kurā tiek izmantoti atsevišķi mitoloģijas tēli. Kādu konkrētu mitoloģijas personāžu izmantojums liecina par autora individuālās pasaules uztveres īpatnībām, jo dievi dekadentu darbos funkcionē kā zīmes vai simboli, kas ir būtisks autora radītās pasaules elements. Janīna Kursīte norāda: „20. gs. sākuma latviešu dekadenti dod priekšroku nevis tradicionālo mītu stilizācijai, dievību panteonu būvēšanai, bet gan sintētiskam mītiskā iebūvējumam literatūras tekstā. Tiek veidoti individuālie mīti, kuru pamatā ir noteikti sentēli.”<sup>1</sup> Būtiski ir gan tas, kurus mitoloģijas tēlus izmanto autors, gan – kādu nozīmi tiem piešķir.

Antons Austrīņš daiļrades sākumposmā iekļaujas latviešu dekadences strāvojumā ar tam raksturīgajām specifiskām iezīmēm, tomēr viņa daiļdarbos veidotais pasaules modelis ir individuāls. Tādēļ dievību izmantojuma analīze gan uzrāda vispārīgās kultūras tipa noteiktās īpatnības, gan sniedz izpratni par specifiskajām mitoloģiskā slāņa izpausmēm A. Austrīņa daiļradē.

Atšķirībā no Viktora Egliša, Fallija, Jāņa Akuratera, kas aktualizēja galvenokārt grieķu mitoloģiju un ar to saistīto pasaules uztveri,

A. Austriņš lielākā mērā pievēršas senprūšu un senlatviešu mītiskā slānim. Tas ir aktuāls visā viņa daiļradē, ko latviešu literatūras vēsturē pieņemts iedalīt divos posmos: pirmais – dekadentiskais, otrais posms, pēc A. Gobas definīcijas, kad notiek novēršanās no modernisma. Pirmajā posmā, galvenokārt dzejoļu krājumā „Vakardiena”, ir būtiski gan grieķu, gan latviešu un senprūšu mitoloģijas tēli, vēlākajos darbos arvien aktuālāka kļūst ideja par atgriešanos pie pirmsākumiem, un līdz ar to nozīmīgāki ir latviešu un senprūšu mitoloģijas tēli. Senatnes vērtību un gara reanimēšana A. Austriņa daiļradē ir viena no būtiskākajām tēmām, tā tiek saistīta ar garīguma atjaunošanu modernajā tehnizētajā pasaulē. Dzīvi pēc dabas likumiem A. Austriņš idealizē un uzskata par pamatu, uz kura varētu veidot nākotnes garīgumu. Viņa darbos izveidotā pasaules struktūra ir divsfērīga, pārreālajam tajā ir tikpat būtiska nozīme kā reālajam, šajā struktūrā dominē mītiskais pasaules uzskats, līdz ar to nozīmīga loma ir dievībām. Pat tikai pieminot Laimu vai Pērkonu, vai jebkuru citu dievību bez jebkāda zemteksta un īpaši apspēlētās simboliskās nozīmes, autors piesaista veselu virkni asociāciju no latviešu mitoloģijas un folkloras, tādējādi aktualizējot gan kādu konkrētu mitoloģisko priekšstatu, gan mītu kā tādu.

Aktualizējot mītisko, A. Austriņš sniedz individuālu, no citiem atšķirīgu priekšstatu par to, veido jaunu mītu. Būtisks ir nevis kādu dievību funkciju atspoguļojums un to ārējā tēla precīza atveide, bet gan kādā daiļdarbā ietvertā ideja, kurai tiek pakārtoti tēli un simboli. A. Austriņa minētās dievības ir grūti sakārtojamas kādā sistēmā. To semantika un nozīme dažādos darbos tiek variēta atkarībā no tematiskās un idejiskās ievirzes. A. Austriņa darbos izmantoto dievību sistēmas vai panteona izveidi apgrūtina arī tas, ka dievību aktualizācijā dzejā un prozā ir vērojamas atšķirības, ko nosaka žanra specifika. Prozā visbiežāk tiek minēti un arī semantiski būtiskāki ir Potrimps, Pīkols, Māra, dzejā parādās vesela virkne funkcionāli un idejiski līdzvērtīgu latviešu dievību – Pērkons, Laima, Dievs, Ūsiņš, Jumis u. c. Salīdzinot A. Austriņa kādas dievības semantiku ar autentisko mitoloģisko izpratni par tās funkcijām, izkristalizējas vairākas būtiskas atšķirības, kas vēlreiz pierāda to, ka dievību pieminēšana

viņa darbos nav pašmērķis – jebkurš tēls vai simbols ir būtisks tikai kā noteiktas idejas iemiesojums.

A. Austriņa prozā izveidotais dievu panteons atšķiras gan no autentiskā senprūšu un senlatviešu panteona, gan no tautisko romanīšu izveidotā. Rakstnieka prozā visbiežāk minētie dievi Potrimps un Pīkols ir centrālie dievi senprūšu mitoloģijā. Pētnieki attēlo tos kā trīsstūri, kur augstākā dievība ir Dievs, tad seko Pērkons un zemāk – Trimps un Patuls. Pēdējie trīs ir attēloti „*gan viduslaiku gravīrās, gan prūšu karogā, gan Prūsijas ģerbonī*”.<sup>2</sup> Vēlāk, mainoties dievību nosaukumiem un sadaloties Trimpam par Patrimpu un Autrimpu, izveidojās A. Austriņa aktualizētie Pērkons, Potrimps un Pīkols. Šo „*dievību trijotne kopā ar ozolu dod skaidru mītiskās telpas izpratni: Pērkons – ozola zari – debesis, Patrimps – stubrs – virszeme, Patuls – saknes – pazeme*”.<sup>3</sup> H. Visendorfs norāda, ka „*pār visiem augstākais un cienīgākais bija varenais Pērkuns jeb Pērkons*”.<sup>4</sup> Latviešu tautiskā romantisma pārstāvji, pārņemot senprūšu dievības un izveidojot latviešu pseidoolimpu, būtībā saglabā šo struktūru. J. Alunāns savā rakstā „*Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši*” min Pērkonu, Potrimpu un Pīkulu, organizējot savu pseidoolimpu ģimenēs un uzsverot tā struktūrā pretstatus pēc sengrieķu mitoloģijas parauga. Pērkona sieva ir Pērkonele, Potrimpa – Milda, Pīkula – Naule. Arī Andrejs Pumpurs „*Lāčplēša*” pirmajā dziedājumā tēlo dievu sapulci, kurā klātesoši arī Pērkons kā augstākais dievs, Pakols un Patrimps.

A. Austriņš lauž izveidojušos hierarhiju senprūšu augstāko dievību vidū. Pērkonom, salīdzinot ar Potrimpu un Pīkolu, irniecīga loma cilvēka likteņa veidošanā un pasaules strukturēšanā. Pērkons saglabā autentisko mitoloģisko semantiku, tiek tēlots kā varenais pērkona, zibens un lietus dievs, kura funkcijas cilvēka likteņa lemsanā bieži vien ir līdzīgas dieva funkcijām. Pērkona dusmu tēlojums metaforiski tiek saistīts ar gadsimta sākuma sāpīgajām vēsturiskajām pārmaiņām – 1905. gada revolūciju:

„*Tumša tumša debessmāja,  
Visos logos gunis dzēstas.  
Klau, vai Pērkons grabināja?  
Nē, viņš ugunsratos sēstas,*

*Brauc pa melniem mākoņkalniem,  
Zibens zibsnī – ceļu rāda...  
Visur skumjas visur bēdas,  
Visur ļaudis raud un gaužas,  
Redzamas vēl pakavpēdas,  
Nopūtas no krūtīm laužas.  
Slimie vaid bez palīdzības,  
Ievainotie sāpēs mokas,  
Izsalkušie lūdz un paceļ  
Augšup izkaltušās rokas.”<sup>5</sup>*

A. Austriņa izveidotajā pasaules modeli Pērkons (Pērkontēvs) simbolizē laimīgo tautas pagātni, kā arī tautisko identitāti, īpašu latvisko garu. Pērkona klātesamība pasaulē nodrošina ideālo pasaules struktūru, harmoniju un stabilitāti. Šī dievība ir latviskās ainavas, kurā ir uzsvērts dabas neskartais skaistums, neatņemama sastāvdaļa:

*„Rīts viļņo ar putnu gaviļēm.  
Rets ciems kūp kokos iztālēm.  
Ar bērzu birzēm uzkalni  
Kā zelta rasā mazgāti.  
Smilts balta pie ūdens nolaižas,  
Klusai straumei kā māsa pieglaužas.  
Guļ dziļi iekš gaišzaļiem ūdeņiem  
Debesskupols ar dūmaiņiem mākoņiem.  
Vei nava šie kūsošie debeši  
Tik' Pērkontēva vēstneši,  
Un neguļ šai rāmajā atvarā  
Senlatvju svētnīca Rāmava?”<sup>6</sup>*

Citētajā fragmentā ir vērojams, ka A. Austriņš absolūti neaktualizē baltu tautu kopīgo mitoloģiju un pagātni, viņam ir būtisks tikai senlatviskais mītiskā slānis, kas ir saistīts ar nacionālo identitāti, latviskā gara meklēšanu un saglabāšanu un kas brīvās interpretācijas dēļ ir ieguvis visai izplūdušas robežas, salīdzinot ar autentiskajiem senlatviešu priekšstatiem par pasaules uzbūvi. Folkloriste Elza

Kokare norāda, ka „*visnoturīgākie no prūšu vēstures avotiem nākušie ir priekšstati par it kā baltu tautām kopīgo svētvietu Romovi*”<sup>7</sup>, kas A. Austriņam pārtapusi par senlatvju svētnīcu Rāmavu.

20. gs. sākuma sabiedrībā, kuras tēlojums dominē A. Austriņa daiļradē, Pērkons ir zaudējis savu nozīmi, šeit priekšplānā izvirzās Potrimps, kas tiek pasludināts par augstāko dievu – viņš vienīgais no dievību trijotnes ir orientēts uz nākotni un ir iespējamās nākotnes harmonijas simbols. Visplašāk un vispilnīgāk Potrimpa loma pasaules veidošanā un tā attiecības ar citām dievībām tiek attēlotas garajā stāstā „Kaspars Glūns” (1908). Dievību semantikas analīze viena darba ietvaros šajā gadījumā šķiet lietderīga, jo sniedz izpratni ne tikai par dievību funkcijām un simboliku A. Austriņa prozā kopumā, bet arī par to lomu darba koncepcijas atklāšanā. Stāsta centrālais personāžs Kaspars Glūns ir pretrunīga personība, kuras iekšējo konfliktu papildina sabiedrības un viņa uzskatu nesaderība. Glūns meklē dvēseles mieru un harmoniju, metaforiski tas tiek realizēts kā ceļojuma kategorija, viņš bēg no sevis un tādēļ pamet savu dzimteni, un dodas uz Krieviju. Svarīgākā loma darba konceptuālajā virzībā ir Potrimpam, tas tiek aktualizēts kā daudznozīmīgs simbols: pirmkārt, tas ir būtiskākais orientieris Glūna sevis apzināšanās, garīgās harmonijas meklējumu ceļā. Personāža apziņa ir sašķelta, un vienu no pusēm, to, uz ko jātiecas, simbolizē Potrimps: „*Glūnam divi ģimji, kā Janusam bij: Čaild-Harolda skeptiskais, sāpēs un dvēseles ciešanās saviebtais un saulainais Potrimpa vaigs, zeltainā rudens priekā smaidošais. Ērkšķu kronis un vārpu vaiņags. Saltais prāts un jautrais neprāts.*”<sup>8</sup> Potrimps simbolizē Glūna vēlamu identitāti.

Otrkārt, Potrimpa tēls Glūna uztverē svešatnē atgādina par latviešu tautu, tas simbolizē latviskumu. Turklāt tiek traktēts kā galvenais latviešu dievs. Glūns, apzinoties saikni ar Potrimpu, vienlaikus restaurē savu latvisko identitāti, par kuru viņš bija aizmirsis. Un tas ir pirmais solis uz harmoniskas personības veidošanu.

Treškārt, saistībā ar Potrimpu tiek aktualizēta pārcilvēka ideja. A. Austriņš veido asociatīvo paralēli starp F. Nīčes filozofiju un Potrimpa tēla simboliku. Vēlāk Glūns, sapņojot par savu nākotni, apstiprina šo asociatīvo saikni, viņš iedomājas sevi par tautas vadoni un ieņem Potrimpa vietu, būtībā kļūst par dievu: „*Potrimpa vaiņagu*



*šķīstīt no sārņiem, kas pa gadu simteņiem sakrājušies, un tad atdzimīšam, ar viņu galvā parādīties Zilā kalnā, tautai gaviļējot lejā...”<sup>9</sup>*

Ceturtkārt, Glūna sapņi izrādās nepiepildāmi, viņa iedomātā senatnes mitoloģiskā pasaules struktūra nevar tikt pārcelta uz modernajiem laikiem. Tādēļ Potrimps paliek par ideālās pagātnes simbolu, Glūna sapņu tēlu un iespējamo harmoniskās nākotnes simbolu. Kasars Glūns, iedomājoties sevi par *jaunu Potrimpu*, pārņem daļu viņa funkciju, kuras pildot ir iespējams daļēji harmonizēt pasauli un sevi.

A. Austriņš, aktualizējot Potrimpa tēlu, veido to par universālu harmoniskās pasaules simbolu. Svarīga šeit arī Potrimpa kā auglības dieva nozīme. A. Austriņš to saista ar rudeni – ražas novākšanas laiku, kas ir labvēlīgs zemniekiem. Potrimpa saikne ar rudeni<sup>10</sup> tiek spilgti aktualizēta dzejoļu ciklā „Potrimpa rudens” (krājumā „Saules grieži”).

Autors satuvina dažādus laikus un telpas, dažādas pasaules izpratnes, blakus Potrimpam minot Muhamedu, Mozu, Kristu, Zoroastru kā simbolus, kas norāda iespējamo personīgās izaugsmes ceļa virzienu. Piešķirot kādai dievībai simbolisku nozīmi, kļūst nebūtisks tās ārējais izskats. A. Austriņš, raksturojot dievības, min tikai atsevišķas būtiskas detaļas, kuras aizgūst no mitoloģiskajiem priekšstatiem, tā, piemēram, Potrimpam ir vārpu vaiņags un kannā. H. Visendorfs, vadoties galvenokārt pēc Grūnava hronikas, norāda, ka Potrimps bija „*tēlots kā zaļoksnis jauneklīs, jautru, smaidošu seju, ar vārpu un lapu vaiņagu galvā. [...] .. Potrimpa priekšā stāvēja pods, kurā zem vārpu kušķa no sievietēm vaidelotēm ar pienu tika barots zalktis, kas bija auglības un pilnības simbols.*”<sup>11</sup>

A. Austriņa tēlotajā pasaulē valda krīzes apziņa; pretrunīgums, kuru nav iespējams pārvarēt, ir šīs pasaules pamatiezīme. Tādēļ blakus Potrimpam kā dominējošai dievībai vienmēr ir tā pretstats – Pīkols. Abi tēli ir aizgūti no senprūšu mitoloģijas, taču A. Austriņa darbos, acimredzot tautisko romantiķu darbu ietekmē, tie funkcionē kā latviešu mitoloģijas sastāvdaļa un latviskuma simboli. Potrimps un Pīkols nereti parādās ne tikai kā pretēji spēki pasaules struktūrā, bet arī kā cilvēka sašķeltās apziņas pretējās puses. Cilvēka liktenis ir atkarīgs no tā, kura puse uzvar: Potrimps simbolizē dzīvi, Pīkols – nāvi. 20. gs. cilvēka situācija – cīņa starp dzīvību un nāvi, starp

Potrimpu un Pikolu ir metaforiski attēlota stāstā „Cilvēku ēdējs”. Tā personāžu negatīvi ietekmē civilizācijas laikmeta peripetijas: „*Ar Potrimpa vārpu vaiņagu galvā naktī staigāju pa Āres kalnu un Duni-jām. Zemes skaistums un auglība mani dziļi mierīgu mācīja lūkoties zvaigznēs un pieguļnieku ugunīs, kuras aiz Tauna mirdzēja. Mana sirds te nepazīna melnās grūtsirdības un mana dvēsele bija kā viegla vēja glausta rudzu druva dienvīdus piekalnē.*

*Ar katru gadu manas suņu dienas saīsinājās, līdz dzīve mani biedru barā ierāva pie kliezsoši tukšā un ārišķīgā laikmeta padibenēm un patekām; pār mūsu namu sarkans rīts izplēta savas atpestījošās rokas, un es iekritu viņa apkampienos. [...] Mani ceļi aizlocījās no Potrimpa druvām pa zaļu ežu uz Píkola pekli. Manas domas dzērves aiznesa. Es sāku Píkolam koklēt.*

*Un tagad es esmu sevī ierāvis, asiņains un ļauns kā Zauls. Mana kokle Píkolam skan un manas dziesmas aprij cietuma tvans.”<sup>12</sup>*

A. Austriņa veidotā pasaules modeļa neatņemama daļa ir mūžīgais Potrimpa un Píkola konflikts, kas nosaka pasaules pretrunīgumu. Pretrunīgajā, haotiskajā modernajā pasaulē vērtība ir dabiskajam, kas ir pretstatīts civilizācijas izveidotajam mākslīgajam, tādēļ priekšplānā izvirzās Potrimps, jo tas ir harmonijas simbols. Píkols simbolizē garīguma nāvi, 20. gs sabiedrības morālo pagrimumu, ētisko, estētisko un kultūras vērtību zudumu. A. Austriņš izjauc pierasto dievību trijotnes (Pērkons, Potrimps un Píkols) hierarhiju. Iespējams, šādu kardinālu pasaules struktūras maiņu noteica F. Nīčes un A. Šopenhauera filozofijas ietekme. Atteikšanās no klasiskā dievību trijotnes hierarhiskā sakārtotības principa simbolizē pasaules pārvēršanos, pasaules eksistences pamatprincipu maiņu. Modernās pasaules struktūru nosaka permanents Potrimpa un Píkola konflikts, tādēļ pasaulē valda haoss.

Dzejā viena no visbiežāk minētajām dievībām ir Laima. E. Kokare, analizējot latviešu pseidopanteonu (dievību trijotni Pērkons, Potrimps un Píkols), norāda, ka Potrimps nevar būt latviešu dievs, tādēļ ka viņa kā laimes dieva funkcijas pilda Laima.<sup>13</sup> A. Austriņa aktualizētā dievību sistēmā klātesoši un būtiski ir abi – gan Potrimps, gan Laima. Šāda dievību sistēma ir sastopama jau J. Alunānam, kuram Potrimps ir Pramšana un Laimas dēls. Šo dievību funkcijas,

salīdzinot ar autentiskajām mitoloģiskajām funkcijām, ir mainījušās, tādēļ viņu darbības sfēras un semantika A. Austriņa mākslinieciskajā pasaulē nedublējas, kaut arī ir līdzīgas. Latviešu folklorā Laima popularitātes ziņā ir ierindojama uzreiz aiz Dieva. A. Austriņš saglabā Laimas lielo nozīmību un lielā mērā saglabā arī šīs dievības semantiku un funkcijas. E. Kokare, sasaistot Laimas semantiku ar lietvārda „laime” nozīmi, norāda, ka „*Laimas jēdzienā atsedzas divas semantiskās līnijas: pirmkārt, ar vārdu laime tiek raksturota veiksmē, izdošanās, labi dzīves apstākļi; otrkārt, Laima ir likteņa dievība, kas nodrošina, nolemj cilvēkam vairāk vai mazāk veiksmīgu mūža ritumu. Būtībā abas šīs līnijas, skatot tās plašākā kontekstā, savstarpēji cieši saistītas, ne ikreiz ir skaidri nodalāmas.*”<sup>14</sup> A. Austriņa dzejā Laimas pieminēšana veido asociatīvo saikni ar latviešu tautasdziesmām, dažreiz tā tiek paspilgtināta, lietojot līdzīgu ritmu, stilistiskus paņēmienus u. c. Tādējādi tiek izveidota senlatviskā idilliskā pasaules aina:

*„Jauna gada naktī lejam  
Laimes vai ar' uzzīlējam;  
Minam, mājotamies, buram,  
Jaunais gads ko dos mums kuram,  
Katrs mūdamies par ziņu  
Zināt Laimas lēmumiņu.”<sup>15</sup>*

Dzejoļos, kuru tematika ir saistīta ar laikmetīgajiem procesiem (20. gadsimtu), Laimas tēls neparādās. Šīs dievības laiks ir pagātne, kurā eksistēja noteikts dievību panteons, kas nodrošināja pasaules sakārtotību un stabilitāti. Modernajos laikos Laima neeksistē, tā var būt pieminēta tikai abstrakta simbola veidā un tiek saistīta ar cerībām uz gaišāko nākotni:

*„Es dziedu dziesmu iesarkušam spalgam rītam  
Un lielai skaidrībai, kas mūsu priekšā top  
Pēc naktīm, nāves šaubās aizvadītām;  
Es dziedu Laimas liktai nākotnei, kas jāsastop.”<sup>16</sup>*

Laimas kā likteņa lēmējas semantika ir ārkārtīgi stabila, cieši saistīta ar vārdu un ir dziļi iesakņojusies katra latvieša apziņā. Tādēļ

A. Austriņš nemaina tās semantiku, tikai nedaudz niansē. Laimas pieminēšana ir saistīta ar latviskās identitātes izcelšanu, A. Austriņš izmanto to kā latviskuma kodu, identitātes apliecinājumu. Dzejā, aktualizējot Laimas tēlu, tiek īpaši uzsvērtā pasaules modeļa iracionalitāte, kas ir zīmīga A. Austriņa daiļrades īpatnība. Likteņa tēma ir ļoti būtiska arī A. Austriņa prozā, taču Laimas tēls tajā gandrīz netiek aktualizēts, iespējams, tādēļ ka prozā autors galvenokārt pievēršas laikmetīgo norišu aprakstam un senlatviešu dievība Laima tajā neiederas.

A. Austriņa dievību semantiku būtiski ietekmē arī kristīgā tradīcija. Īpaši spēcīgi tā izpaužas Dieva tēlā, kur pagāniskā izpratne ir tik cieši savijusies ar kristīgo traktējumu, ka bieži vien tās nav iespējams nodalīt. E. Kokare latviešu mītisko dievu definē kā vispārējo dabas likumu personificējumu, Dievu simbolu.<sup>17</sup> Dieva kā abstrakcijas izpratne ir raksturīga arī kristīgai tradīcijai – tas ir viens no iemesliem, kādēļ šīs divas izpratnes nav strikti nošķiramas A. Austriņa tekstos. Tomēr prozā kristietības ietekme Dieva izpratnē ir jūtama lielākā mērā nekā dzejā. Stāstos Dievs funkcionē kā abstrakcija – augstākā būtne, kuru personāži piesauc, kad ir nokļuvuši nelaimē, dažreiz lūdz Dievu baznīcā. Tas ir pastāvīgi klātesošs cilvēka apziņā. Taču tā noteicošā loma cilvēka dzīvē F. Ničes filozofijas ietekmē bieži vien tiek apšaubīta, iespējams, tādēļ Dievs prozā tiek minēts samērā reti.

Latviešu mītiskais Dievs biežāk ir sastopams dzejā, kur tas nereti tiek personificēts tāpat, kā tas ir tautasdziesmās. Latviešu folkloras pasaules ainā Dievs ir klātesošs visā cilvēka dzīvē, tas palīdz risināt morāles problēmas, māca rīkoties saskaņā ar ētiskajām vērtībām, palīdz lemt sadzīves jautājumus utt. A. Austriņa dzejā Dieva parādīšanās nozīmē iespēju padarīt pasauli harmoniskāku. Dievs, tāpat kā Laima, ir piederīgs pagātnei, tagadnē latviskā Dieva pieminēšana, cilvēka un Dieva cieša saskarsme nozīmē idilliskās pasaules kārtības atjaunošanas iespēju. A. Austriņš dzejā bieži lieto deminutīvu Dieviņš, tādējādi veidojot noturīgu asociatīvo saikni ar latviešu folkloru un pietuvinot savu Dieva uztveri folkloras izpratnei.



*„Vai jūt kāds, ka Dieviņš atnācis sērst,  
Par paradīzi šo vakaru vērst?  
Jā, Dieviņš mazs, baltu bārdiņu,  
Viņš smaida un nemin ne vārdiņu.  
Viņš atnācis saviešus apraudzīt,  
Ar dvēseles mieru tos apveltīt.”<sup>18</sup>*

Latviešu folklorā Dievs ir viena no vissenākajām un vispopulārākajām dievībām. Dieva klātesamība pasaules modeli nozīmē stabilitāti un sakārtotību, viņš ir personificēts dabas un morāles likumu iemiesojums – viņa spēkos ir gan pārvaldīt dabas norises, gan lemt cilvēka likteni. „*Gadsimtu ritējumā latviešu Dieva tēls izgājis savdabīgu attīstības ceļu, gan saglabādam savas sākotnējās būtības elementus, gan aizgūdam atsevišķas kristīgās baznīcas Dievam raksturīgās iezīmes, taču pamatos izveidodamies par visai savdabīgu, unikālu būtni gan atbilstoša līmeņa pasaules dievību sabiedrībā, gan pašu latviešu mitoloģiskās domas radīto tēlu vidū.*”<sup>19</sup> Dievs ir neatņemams senlatviešu pasaules ainas atribūts, tādēļ A. Austriņa daiļradē tas vienmēr simbolizē latviskumu.

Dievs ir būtisks A. Austriņa pasaules modeļa elements, tas personificē citu ireālo pasauli, kura ir cieši saistīta ar reālās dzīves norisēm. Blakus Dieva kā augstākās būtnes simboliskās nozīmes aktualizācijai, kur svarīga ir visuvarenā Dieva ideja, pastāv arī tā noliegums. A. Austriņa daiļrades pretrunīgo attieksmi pret Dievu nosaka vairāku pasaules uzskatu sadursme – modernisma laikmeta idejas, latviešu mītiskais pasaules uzskats un kristīgā tradīcija.

Kristīgā un pagāniskā tradīcija ir cieši savijušās arī Māras tēlā. Šo Māras ambivalento būtību vairākkārt uzsver pats autors. Folkloristikā pastāv uzskats, ka „*Māra ir latviskota jaunava Marija, kuras godināšana ir izplatījusies reizē ar katoļu baznīcas nostiprināšanos.*”<sup>20</sup> Iespējams, šī īpatnība, kas izriet no folkloras analīzes, noteica to, ka A. Austriņa prozā Māra simbolizē kristīgā un pagāniskā vienotību. Māras tēls A. Austriņa daiļradē vienmēr ir telpiski sasaistīts ar Latgali, kura ir aprakstīta krājumā „Māras zemē,” un vairākos citos stāstos un dzejoļos. Krājuma „Māras zemē,” personāžu Krenkli, kas ir



vidzemnieks un apceļo Latgali, īpaši fascinē katoļticības un pagānisma organiskā koeksistence, ko viņš uzskata par būtisku latgaliešu identitāti veidojošu faktoru. Šo divu tradīciju, divu pasaules uzskatu cieša saikne spilgti izpaužas Māras tēlā. Latgale A. Austriņa traktējumā ir īpaša zeme: šeit 20. gadsimta sākumā vēl ir saglabāties garīgums, jo latgalieši nav zaudējuši saikni ar dabas pasauli un senatni. Šī saikne simboliski parādās Māras tēlā.

Garīguma saglabāšanā Latgalē svarīga nozīme ir arī katoļticībai. Latgale galvenā varoņa priekšstatos nav iedomājama bez katoļu baznīcām, kuras piešķir tai īpatnēju kolorītu. Kaut arī Latgales iedzīvotājiem piemīt pārspīlēta ticība, par kuru vēstītājs nereti ironizē, viņu saista katoļu baznīca, kura varonim, kas nav katolis, liekas eksotiska: „*Priekšnamā Pestītāja krustā sistais tēls; zem tā bļoda ar svēto ūdeni. Katoļi skūpstot Kristus kājas un apslakot pieri ar ūdeni. Bet dīvainas svētas bailes zēnu sagrāba, ka katoļi baznīcā notupot vairāk stundas uz ceļiem, skaitīdami pātarus no tādām mazām grāmatiņām, kā mūsu pusbibelīte. Un kur tad vēl svētbildes pie sienām, kuru priekšā degot gaišas sveces!*”<sup>21</sup> Latgale ir noslēpumaina zeme, un noslēpuma meklējumi lielā mērā ir saistīti ar garīguma, miera un saskaņas meklējumiem. Māras tēls ir „*tautas svēto noslēpumu avots zem balta vītola, kas izverd mūžīgu spirtumu*”.<sup>22</sup> Kaut arī vēstītāja attieksme pret katoļticību ir neviennozīmīga, jo daudzās tās izpausmēs viņš redz stingumu un tumsonību, Māras tēls viņu neizprotami vilina, viņš uzskata to par Latgales simbolu un sargātāju.

„*Kur Latgale, skumjā Latgale,  
Tur dvēsele, klusa dvēsele;  
Kā ezeros meži noslēpums zils,  
Tur Viļaka, Aglūna, Daugavpils.  
Gadsimteņiem sirojis svešs karapulks,  
Mūs darbojies, svētās Māras tulks.  
Starp viņiem kā bāra bērns nosalis  
Šais bargajos laikos latgalis.  
Uz visām pusēm raustīts un rauts,  
Pa vidu klaušās izcietis daudz,  
Pie dabas kā mātes glabājies,  
Nāk zālītes Māra svētīt un Dievs.*”<sup>23</sup>

Svētā Māra ir garīguma atjaunošanas simbols, tās tēlā apvienojas kristietiskais un barbariskais, un šī sintēze tiek projicēta uz Latgales telpu kopumā. Māras tēls tiek saistīts ar latgaliešu harmonisko būtību, kas raksturo gan katru atsevišķu personību, gan latgaliešus kopumā.

Pērkons, Pīkols, Potrimps, Dievs, Laima un Māra ir visbiežāk minētās dievības A. Austriņa darbos, tomēr sastopamas arī citas – Kāpostu Māra, Ūsiņš, Lauma u. c. Kopumā prūšu un latviešu dievību aktualizācija uztur saikni ar latviešu tautas senatni, kura A. Austriņa daiļradē tiek traktēta kā harmoniskais laiks. Dievību pārcelšana modernajos laikos sniedz optimistisku nākotnes vīziju, harmonijas atjaunošanas iespējamību. Dievību pieminēšana ir spēle ar uztvērēju, jo, aicinot atjaunot senatnes vērtības, A. Austriņš apzinās, ka īsti tuvas minētās dievības var būt tikai latvietim, tādējādi dievības darbojas uztvērēja apziņā arī kā kopīgās latviskās identitātes apliecinājums. Minot kādu dievību, A. Austriņš lielākā vai mazākā mērā niansē tās nozīmi, izmanto kā zīmi/simbolu. Veidojot simbolu, A. Austriņš izmanto vispārzināmo izpratni par dievību, taču iekļauj to savā mākslinieciskajā sistēmā un padara par izveidotā pasaules modeļa organisku sastāvdaļu. Dievību semantikā ir jūtamas gan senprūšu un latviešu autentiskās mitoloģijas pēdas, gan tautiskā romantisma laikā izveidojušies uzslāpojumī, gan kristīgās tradīcijas ietekme, gan 19. gs. beigū un 20. gs. sākuma filozofiskās idejas.

## ATSAUCES

<sup>1</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. R., 1999. 401. lpp.

<sup>2</sup> *Mitoloģijas enciklopēdija*. R., 1994. 2. sēj. 285. lpp.

<sup>3</sup> *Mitoloģijas enciklopēdija*.. 2. sēj. 285. lpp.

<sup>4</sup> Visendorfs H. *Ziņas par latviešu ticību*. Jelgava, 1893. 12. lpp.

<sup>5</sup> Austriņš A. *Kopotī raksti*. R., 1929. 1. sēj. 56. lpp.

<sup>6</sup> Turpat, 56. lpp.

<sup>7</sup> Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. R., 1999. 18. lpp.

<sup>8</sup> Austriņš A. *Kaspars Glūns*. Valmiera, 1908. 9. lpp.

<sup>9</sup> Turpat, 31. lpp.

<sup>10</sup> „Mitoloģijas enciklopēdijā” sniegtajā Potrimpa raksturojumā gan norādīts, ka tas bija saistīts „ar pavasari un auglību”. (*Mitoloģijas enciklopēdija*. 2. sēj. 288. lpp.)

<sup>11</sup> Visendorfs H. *Ziņas par latviešu ticību*.. 15. lpp.

<sup>12</sup> Austriņš A. *Kopotī raksti*. R., 1931. 4. sēj. 35. lpp.

<sup>13</sup> Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli*.. 19. lpp.

<sup>14</sup> Turpat, 92. lpp.<sup>15</sup> Austrīņš A. *Kopotī raksti*. 1. sēj. 172. lpp.<sup>16</sup> Austrīņš A. *Kopotī raksti*. R., 1934. 3. sēj. 140. lpp.<sup>17</sup> Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli..* 74. lpp.<sup>18</sup> Austrīņš A. *Kopotī raksti*. 1. sēj. 211. lpp.<sup>19</sup> Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli..* 65. lpp.<sup>20</sup> *Mitoloģijas enciklopēdija*. 2.sēj. 208. lpp.<sup>21</sup> Austrīņš A. *Māras zemē..* R., 1919. 7. lpp.<sup>22</sup> Austrīņš A. *Māras zemē..* 11. lpp.<sup>23</sup> Austrīņš A. *Kopotī raksti..* 3. sēj. 275. lpp.

*Alīna Romanovska*

## SEMIOTIK DER LETTISCHEN UND PREUSSISCHEN GOTTHEITEN IN DER PROSA VON ANTONS AUSTRĪŅŠ

Zusammenfassung

Eins der wesentlichsten Themen im künstlerischen Schaffen von A. Austrīņš ist die Reanimierung der alten Werte und des alten Geistes, das ist mit dem Problem der Erneuerung des Geistes in der modernen technischen Welt verbunden. A. Austrīņš idealisiert das Leben nach den Naturgesetzen und hält es für die Grundlage, auf der man das zukünftige Geist bilden könnte. In seinen Werken gebildete Struktur der Welt ist zweisphärisch, das Überreale hat ebenso wesentliche Bedeutung wie das Reale. In dieser Struktur dominiert die mythische Weltanschauung, deswegen spielen die Gottheiten eine wichtige Rolle. Auch wenn der Autor nur Laima oder Pērkons, oder irgendwelche andere Gottheiten erwähnt, ohne irgendeinen unausgesprochenen Sinn oder besondere symbolische Bedeutung, ruft er eine große Menge Assoziationen hervor, die mit der lettischen Mythologie und Folklore verbunden sind. Auf solche Weise aktualisiert der Autor sowohl eine konkrete mythologische Vorstellung, als auch den Mythos als solchen. Am häufigsten erwähnten Gottheiten sind Pērkons, Potrimps, Pīkols, Laima, Māra.

In den Werken von A. Austrīņš funktionieren die Götter als Zeichen und/oder Symbole. Das ist ein wesentliches Element in der vom Autor geschaffenen Welt. Beim Schaffen eines Symbols verwendet A. Austrīņš allbekanntes Verständnis von der Gottheit, aber schließt es in sein künstlerisches System ein und macht es für einen organischen Bestandteil des geschaffenen Weltmodells. Die Aktualisierung der altpreußischen und altlettischen mythologischen Gottheiten im Ganzen bewahrt die Verbindung mit dem Altertum des lettischen Volkes, das im Schaffen von A. Austrīņš als eine harmonische Zeit behandelt wird. Die Übertragung der Gottheiten in die moderne Zeit gibt eine optimistische Zukunftsvision, die Möglichkeit der Erneuerung der Harmonie. In der Semantik der Gottheiten sind sowohl altpreußische und altlettische Spuren der authentischen Mythologie zu sehen, als auch in der Zeit der nationalen Romantik gebildeten Aufschichtungen, der Einfluss der christlichen Tradition und auch die philosophischen Ideen Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts.



*Ieva Kalniņa*

## ANNA BRIGADERE UN FOLKLORA

Tēma „Anna Brigadere un folklorā” ir ļoti plaša. Anna Brigadere pieder pie tās latviešu rakstnieku paaudzes, kas piedzima un uzauga laikā, kad klasiskās folkloras tradīcijas eksistēja tautas ikdienā. Viņa veidojās par rakstnieci un dzīvoja laikā, kad latviešu folkloru postulēja par tautas identitātes stūrakmeni un kad veidojās latviešu folkloristika kā zinātne. A. Brigadere pati pielika sīku piliši šajā identitātes un zinātnes veidošanās procesā. Viens no daiļrades pamatavotiem rakstniecei Annai Brigaderei ir latviešu folklorā, viņa un Rainis 20. gs. sākumā ir galvenie latviešu drāmas un folkloras kopā satedēji.

Annas Brigaderes autobiogrāfiskās triloģijas pirmajā daļā „Dievs, daba, darbs” tēlota zemnieku sadzīvē, kāda tā bijusi rakstnieces bērnībā – 19. gadsimta 60. gados. Veidojot Anneles bērnības koncepciju, autore veic atmiņu aktualizēšanu, atlasī un montāžu. A. Brigaderei ir svarīgi parādīt, kā veidojas personība, viņas izpratnē tā aug organiskā saskaņā ar tautas ētiku un tradīcijām. A. Brigadere rāda, ka folklorā ir cilvēku ikdienas daļa. Tā Annele tautasdziesmas un citus tekstus apgūst kā bērns, skatoties, klausoties un arī piedaloties pieaugušo dzīvē un bērnu savstarpējā saskarsmē (mūsdienu folkloristika runātu par bērnu komunikāciju folkloras apgūvē pa vertikāli un horizontāli). Radu meitene, Anneli ieraugot, skaita:

*Skatāt, ļaudis, skatāt:  
Bucītis aizskrēja,  
Radziņus pameta!  
Meklējat, ļaudis!  
Kur bucīša radziņi?  
Lūk, lūk: Anneles pierē  
Aug asi radziņi!<sup>1</sup>*

Tā Annele mācās saprast, ka ragi viņai pierē neaug un nav jātic visam, ko lielās meitas saka.

Annas Brigaderes vecāmāte ir tradicionālās zemnieku pasaules zinātāja un balsts, kas rīko svētkus, ārstē cilvēkus un paredz cilvēku likteņus. Avotos Anneles klausās, kā māsa ar citām meitām Jurgos kalna galā ieligo pavasari, un, maza būdama, mēģina vienatnē kalna galā dziedāt, lai līdzinātos vecākajai māsai. Tē svin Jāņus, un Annele mācās pīt vainagus, un viena meita raksturo otras dziedāšanu ar vārdiem: „*Tā viņai iet dziesma tiru tirumis.*”<sup>2</sup>

Ziemassvētku vakars Avotos ir kluss, bet otrā dienā nāk ķekatas, un Annele ir pārsteigta par spēles prieku un izdomu savu kaimiņu un mājinieku vidū. Viņa uzzina, ka Ķekatu zemē ir jūras „*dziļas kā ballas un sāļas kā sāļims*”<sup>3</sup>, meži „*biezi un lieli kā sussekļi*”<sup>4</sup>, bet kalni „*augsti kā gaiļa lakta*”<sup>5</sup>. Pēkšņi istabā parādās arī zvēru dīdītājs „*ar briesmīgu zvēru, kurš nekas cits nevar būt kā lācis*”<sup>6</sup>. Ķekatu rotaļu raksturojums ir viens no plašākajiem tautas tradīciju aprakstiem trioloģijā, acīmredzot tas rakstnieces atmiņā iespiedies jo dziļi. Viņa turpina: „*Tā mājinieki tik jautā un jautā, jo grib zināt, kā izskatās Ķekatu zemē, ko tur ēd, ko tur dzer, kādus darbus tur strādā. Ķekatas atbild, ka viņu zemē ēdot siseņu spārnus, strebjojot gaisa putru un tik esot tā darba, kā sist vēju.*”<sup>7</sup>

Ziemassvētku ceturtajā dienā Avotos pulcējas pagasta nabagi, jo ir nabagu diena, un Annele mācās izprast Ziemassvētku sociālo misiju.

Anna Brigadere bērnības atmiņās neskaidro ne svētku maģisko, ne atsevišķu elementu simbolisko nozīmi, to, protams, maza meitene nespētu uztvert. Bet arī pieaugušo sarunās dominē domas par sevis apliecināšanu, savstarpēju sacensību, cilvēka spēju radoši izpausties svētkos pretstatā ikdienas gaitām. A. Brigaderes darbā svētki ir cilvēku ārpusikdienišķa komunikācijas forma un, protams, tradīcijas saglabāšana ģimenes lokā un savā novadā (svētkos piedalās kaimiņi, radi), tādējādi veidojot sociālās grupas identitāti.

Anna Brigadere tēlo, kā Annelē nostiprinās tautas ētiskie priekšstati, tie netiek apgūti vārdos, bet savstarpējā saskarsmē un kopējā darbībā ar tēvu, māti, vecmāmiņu, māsu, radiem, kaimiņiem un kaimiņiem. Annele iemācās pietāti pret dabu, cieņu pret darbu un arāju un pārmanto tautas estētisko pamatatziņu – skaists ir arī labais un derīgais.

Tautas tradīciju un vērtību apguve Anneles bērībā 19. gs. vidū notiek pamatīgi un dziļi, stingri ētisko un estētisko vērtību kritēriji bērībā ieaudzināti arī Annā Brigaderē.

Anna Brigadere, tāpat kā daudzi 19. gadsimta 60. – 80. gados dzimušie latviešu rakstnieki – Rainis, E. Birznieks-Upītis, R. Blaumanis, K. Skalbe u. c., agri aiziet no dzimtās lauku vides, bet folkloras pasaule ir organiska viņu pasaules izjūtas daļa, viņi neveido distanci starp sevi un folkloru. Protams, rakstnieki vēlākajos dzīves posmos bērības pieredzi padara apzinātu, bieži to papildina ar nopietnām folkloras studijām, un personiskajā pieredzē iegūtā saikne ar folkloras pasauli kļūst par viņu daiļrades būtisku avotu.

Arī Anna Brigadere nelielu ieguldījumu devusi folkloras vākšanas un iesūtīšanas procesam. No Kalnamuižas (Tērvetes) krājumam „Latvju Dainas” iesūtīti 516 dziesmu teksti, neviens no tiem nav A. Brigaderes, bet A. Lerhis-Puškaitis krājuma „Latviešu tautas teikas un pasakas” VII daļas (1903) 1. sējuma „Vietu un krājēju un pasaku un teiku skaita reģistrā” pie 321. kārtas numura norāda, ka no Kalnamuižas (Tērvetes) viņam desmit pasakas un teikas ir iesūtījusi Anna Brigadere.

Krājuma „Latviešu tautas teikas un pasakas” pasaku un teiku iesūtītāji un pierakstītāji ir daudzi latviešu rakstnieki un kultūras darbinieki – Auseklis, Āronu Matīss, E. Birznieks-Upītis u. c., taču viņu vārdi parādās F. Brīvzemnieka, RLB Zinību komisijas vai Jelgavas rakstniecības nodaļas krājumos. Anna Brigadere materiālus sūtījusi tieši A. Lerhim-Puškaitim. (Savukārt A. Brigaderes bibliotēkā ir saglabāties A. Lerha-Puškaiša krājuma pirmā daļa ar sastādītāja pašrocīgu ierakstu – veltījumu A. Brigaderai.)

Krājuma VII daļas 1. sējumā ir publicētas sešas Annas Brigaderes iesūtītās teikas. Divas no tām publicētas nodaļā par vadātāju (sadaļas – „Vadātājs par kungu” un „Vadātājs parādās par govī”).

„*Netāļu no Kalnamuižas bijuši Zviedru kapi. Daudz tur bijuši kaulu un galvas kausu – bērni ar tiem ripojuši. Bet naktīs, dienvidos neuzdrīkstējuši tur staigāt: aplam ķēmi rādījušies.*”<sup>8</sup> Tā kāds saimnieks pie kapiem apmaldījies un „*paskatījies pa zirga ausu starpu, redz: jauns kungs ar zirga kāju ved zirgus riņķī vien, riņķī vien. Pārmetis krustu, noskaitījis tēva reizi, tad atjēdzies, kas par lietu – atradies tālu, tālu no mājām.*”<sup>9</sup>

Savukārt otru teiku par vadātāju A. Brigadere atceras kā krustmātes stāstu: viņai pazudusi gov, un viņa devusies to meklēt, un otrā dienā „iebraucu netālu priedītēs – skatos – mana gov stāv tur un raugās platām acīm. Iesaucos: „Ak tu, pagāne, tevis dēļ man vajadzēja tādu gabalu braukt!” un situ tai drusku ar pātagu. Bet ko jūs variet domāt! Sāk man to roku (rāda uz labo roku) vilkt pār ratu malu, un viens sit un sit nemiēdamies.”<sup>10</sup> Bet gov, protams, bija jau pārnākusi mājās.

Trīs teikas A. Brigadere iesūtījusi par naudu. Vienā no teikām stāstīts, ka kādā mājā liels, melns naudas šķirsts bijis jāglabā ģimenes locekļiem, nepārtraukti guļot gultā, kā viņi no gultas aizgājuši, tā uz šķirsta uzsēdies liels, melns suns.<sup>11</sup>

Abas pārējās teikas stāsta par naudas atrašanos Kalnamuižas pilskalnā. Tā reiz meita, ganot govīs, ieraudzījusi zelta važu, kas diemžēl velkot nesatīlpusi meitas klēpī un pazudusi atkal zemē.<sup>12</sup>

Citreiz iespēja iegūt naudu paspīdējusi kādam puisim: „Apakš Kalnamuižas pilskalna guļot nogrimusi pils ar naudu. Reiz vienam puisim parādījusies jaunekle zelta matiem un gribējusi, lai puisis aizskar. Tas to nedarijis. Tad jaunekle sabrukusi: „Dziņ, dziņ, simts gadu gulēju, simts jāguļ.””<sup>13</sup>

Viens A. Brigaderes iesūtītais teksts publicēts nodaļā par drudzi: „Mans krusttēvs stāstīja par drudzi tā: „Ko jūs, bērni, smejaties! Es pats reiz nositu drudzi.””<sup>14</sup> Kad sievai bijis drudzis, viņš krāvis pa gultas malu, un drudzis bijis prom.

A. Lerha-Puškaiša krājuma „Latviešu tautas teikas un pasakas” VII daļas 2. sējumā publicēta A. Brigaderes iesūtīta pasaka „Saimnieks, lācis un lapsa”, kas stāsta, kā lapsa, kad viņai salst kājiņas, piespieda saimnieku nobeigt lāci, un, kad lapsa, nesaņemot solito lāča kažoku, nokož saimnieka vistas.

Pārējo trīs A. Brigaderes iesūtīto tekstu atrašanās vieta pagaidām nav zināma.

A. Brigadere teikas un pasakas uzrakstījusi pēc atmiņas, viņa nav tās īpaši vākusi kā, piemēram, E. Bīrznieks-Upītis, tātad viņa reizē bijusi gan teicēja, gan iesūtītāja. A. Brigaderes iesūtītajos tekstos ir labi izveidoti dialogi (īpaši pasakā), un dialogs ir raitāks nekā pārējos teiku vai pasakas variantos, taču viņas iesūtītie teksti ir uzrakstīti saskaņā ar tautas tradīciju. Rakstniece vienīgi izmantojusi teikās retāk



lietotus vārdus, piemēram, jauneklē, bet kopumā A. Brigaderes teksti iekļaujas latviešu pasaku un teiku sistēmā un papildina to. Tērdzama viņas vēlme piedalīties kopīgajā folkloras vākšanas darbā, bez viņas devuma Kalnamuiža (Tērvete) A. Lerha-Puškaiša krājumā būtu pārstāvēta visai niecīgi.

Anna Brigadere ir arī divu pasaku krājumu sastādītāja un redaktore.

Latvijas Republikas laikā iznāk krājuma „Tautas pasakas un teikas” 1. sējums (otrais sējums gan neseko) ar apakšvirsrakstu „Kurbads un citas”. Krājumā ievietotas vienpadsmit pasakas, tās ņemtas no A. Lerha-Puškaiša krājuma, par to liecina gan vēstules, gan tekstu salīdzinājums. A. Brigadere satura rādītājā ir centusies raksturot katras pasakas un teikas tipu:

*„Kurbads – varoņu pasaka – teika  
 Ērglis un Kurzemnieku puika – burvju pasaka  
 Dieva znots un tiesnesis – mistiska burvju pasaka  
 Čuini – pasaka – nostāsts  
 Divi bagātnieki – pasaka – nostāsts  
 Bārenītis – leģendai līdzīga pasaka  
 Vienas dienas saimniece – jocīga pasaka  
 Kā sliņķe izmācīta – pamācoši jocīga pasaka  
 Ķīvīte – leģendai līdzīga pasaka  
 Vaļas un nevaļas māte – teika  
 Mantas vilcēji – teika  
 Grēku sūdzētāji – zvēru pasaka”.*<sup>15</sup>

A. Brigadere daļēji ievērojusi A. Lerha-Puškaiša veidoto pasaku un teiku žanru tipoloģiju, daļēji to veidojusi pati (iespējams, izmantoti arī vācu avoti). Poligrāfiski necilais krājums adresēts pieaugušajiem.

A. Brigadere ir krājuma redaktore, titullapā īpaši norādīts, ka pasakas publicētas A. Brigaderes redakcijā. Viņa cenšas maksimāli precīzi publicēt A. Lerha-Puškaiša krājuma pasakas. Salīdzinot pasakas „Kurbads” un „Čuini” A. Lerha-Puškaiša un A. Brigaderes publicējumā, ir redzamas vairāku tipu redakcionālas izmaiņas:

- 1) ir radušās atsevišķas pārrakstīšanas kļūdas tekstos, piemēram, Annas Brigaderes publicējumā Kurbadam zāļu trauciņa vietā ir zaļš trauciņš;

- 2) teksti ir nedaudz īsināti, piemēram, „mīlo lopiņu” vietā „lopiņi”;
- 3) atsevišķos gadījumos vārdi, to formas un savienojumi pieskaņoti literārās valodas normām un tradīcijām, tā „milža nepārvaramā” vietā ir „nepārvaramais milzis”, „ēd, ēd un domā” vietā „ēd un domā, ēd un domā”, sieviešu dzimtes forma „birkava” mainīta ar vīriešu dzimtes formu „birkavs”;
- 4) rakstnieces dzimtajā pusē nepazīstamas vārdu formas mainītas ar labāk zināmajām, piemēram, „vilkacis” vietā „vilkatis”;
- 5) dažviet ir ierobežota tautas iztēle, piemēram, mainīts pasakas „Kurbads” nobeigums: „Čūska, ragana, to redzēdama, uzlaižas, spārnus klabinādama, uz Kurbada galvu un iesplauj savu nāvīgo žulti viņa ievainotā plecā” – tā vietā čūska – ragana tikai „iesplauj vainā nāvīgu žulti”<sup>16</sup>, bet neuzlaižas uz Kurbada galvas un spārnus neklabina;
- 6) pasakas padarītas nedaudz ētiskākas, tā A. Lerha-Puškaiša krājuma pasakā „Čuīnis” Čuīnis, kad vecāki iedzēruši ūdeni, kurā viņš mazgājis kājas, paziņo: „Redzi, tēt, redzi, māmiņ! Tas bija tas sapnis, ko toreiz sapņoju un jums nestāstīju: jūs dzeriet pat to ūdeni, kur es vairs ne godīgi otrreiz savas kājas nomazgāju”, bet A. Brigaderes pasakas redakcijā Čuīnis saka: „Redzi, tēt, redzi, māmiņ! Tas bija tas sapnis, ko toreiz sapņoju un jums nestāstīju: jūs nodziersieties no tā ūdens, kurā es kājas nomazgāju.”<sup>17</sup>;
- 7) tiek pārdēvētas A. Brigaderei nepazīstamas mitoloģiskās būtnes, tā raganas un laumas kļuvušas par ļaunajiem gariem.

Anna Brigadere tekstus redīgē ar nedaudz reālistisku un didaktisku pieeju, bet saglabā pasaku un teiku paskarbo, nenoslīpēto stilu.

Otrs izdevums – „Tautas pasakas un teikas”, ko sastādījusi A. Brigadere, ir skaisti ilustrēts izdevums astoņās grāmatās. Apgāds „Valters un Rapa” šo izdevumu ar grāmatas ilustrācijām un lapu rotājumiem veidoja ļoti latvisku un krāšņu (tas ir arī Parīzē Vispasaules izstādē augsti novērtēts izdevums). Vāka un ilustrāciju autori ir ievērojami dažādu paaudžu mākslinieki: N. Strunke, I. Zeberīns, J. Tilbergs, A. Apsītis, V. Krūmiņš, J. Bīne, P. Kundziņš, E. Brencēns. A. Brigadere grāmatās ievietojusi atšķirīga rakstura dzīvnieku, brīnumu un sadzīves pasakas, lai izdevums būtu piemērots gan pieaugušajiem, gan pusaudžiem, gan bērniem. Bērnu dēļ redaktore

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Latviešu pasakas un teikas A. Brigaderes redakcijā. Vāku autori: J. Bine,  
J. R. Tilbergs, N. Strunke, V. Krūmiņš.  
Folk tales and Legends, compiled and edited by A. Brigadere.  
Authors of book cover: J. Bine, J. R. Tilbergs, N. Strunke, V. Krūmiņš

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

centusies izvairīties no naturālu detaļu pieminēšanas (piemēram, pau-ti, u.tml.).

Tā A. Brigaderes darbībā parādās otrais loks – viņa pati piedalās folkloras vākšanā un publicēšanā.

Annas Brigaderes un folkloras attiecību trešo loku veido viņas literārie darbi. 20. gadsimta sākumā viņa galvenokārt par darbu ierosmes avotu izmanto A. Lerha-Puškaiša krājumu, visbiežāk tā pirmo sējumu. Tajā atrodami A. Brigaderes pasaku lugu „Sprīdītis” un „Princese Gundega un karalis Brusubārda” personu vārdi (Brusubārda, Sprīdītis, Sikstulis, Milzis, Laimas māte u. c.), pasaku sižeti („Brusubārda” u. c.). No pasakām A. Brigadere pirmo reizi latviešu drāmā pārņem brīnumu pasaku sižetu uzbūves principu – ceļu kā pasakas un lugas kompozicionālo pamatu (pasaku lugas „Sprīdītis”, „Princese Gundega un karalis Brusubārda”, „Maija un Paija”, „Lolitas brīnumputns”). Annas Brigaderes pasaku lugās, tāpat kā tautas pasakās, apvienojas fantastiskais un nereālais ar reālo un sadzīvisko, lugās personas nebrīnās, ja satiek Velnu, vecīšus, Milzi vai Meža māti, nonāk pazemē vai debesīs, ja cilvēks pārvēršas par citu būtni vai tā par cilvēku. Lugās iezīmēta brīnumu pasakām raksturīgā robeža starp šo un viņu sauli, lugā „Sprīdītis” tas ir mežs, drāmā „Princese Gundega un karalis Brusubārda” – tilts, lugā „Maija un Paija” – aka. Šķiet, Maijas tēls lugā „Maija un Paija” ieguvis arī pasaku varoņu erotisko aukstumu. Anna Brigadere pasaku lugās ievēro tautas ētikas pamatprincipu – labais ir arī derīgs un skaists. Protams, te ir ieskicēti tikai daži aspekti no A. Brigaderes darbu daudzpusīgās saistības ar latviešu folkloru.

Anna Brigadere pieder pie tās latviešu rakstnieku paaudzes, kas veido ar tautasdziesmām, pasakām, teikām, miklām, parunām, ticējumiem un sakāmvārdiem trīs attiecību lokus – viņi izauga par personībām, ikdienā apgūstot tautas burtniecību, viņi paši piedalījās tautas gara mantu vākšanā un apkopošanā, un viens no viņu darbu galvenajiem avotiem ir latviešu folklorā. Cieša rakstnieku saikne ar folkloru ir viena no latviešu literatūras identitātes zīmēm, savukārt latviešu folkloristika nav iedomājama bez latviešu rakstnieku līdzdalības.



## ATSAUCES

- <sup>1</sup> Brigadere A. *Jaunatnes triloģija. I. Dievs, daba, darbs*. R.: Daiļliteratūras apgāds, 1944. 15. lpp.
- <sup>2</sup> Turpat, 60. lpp.
- <sup>3</sup> Turpat, 85. lpp.
- <sup>4</sup> Turpat, 86. lpp.
- <sup>5</sup> Turpat.
- <sup>6</sup> Turpat, 87. lpp.
- <sup>7</sup> Turpat, 86. lpp.
- <sup>8</sup> Lerhis-Puškaitis A. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. VII daļa. R., 1903. 970. lpp.
- <sup>9</sup> Turpat.
- <sup>10</sup> Turpat, 982. lpp.
- <sup>11</sup> Turpat, 1034. lpp.
- <sup>12</sup> Turpat, 1043. lpp.
- <sup>13</sup> Turpat, 1079. lpp.
- <sup>14</sup> Turpat, 1248. lpp.
- <sup>15</sup> *Tautas pasakas un teikas*. A. Brigaderes kopojums. R.: Valtera un Rapas akciju sabiedrības [b.g.] 3. lpp.
- <sup>16</sup> Turpat, 26. lpp.
- <sup>17</sup> Turpat, 41. lpp.

*Ieva Kalniņa*

## ANNA BRIGADERE AND FOLKLORE

## Summary

Anna Brigadere was connected with Latvian folklore since her childhood when she learned folk traditions, and this time is vividly depicted by her autobiographical works „Dievs, Daba, Darbs” (God, Nature, Work) and „Skarbos vējos” (In Harsh Winds). Folk images and motifs have been widely used in her artistic works, especially in her plays based on fairy-tales – „Sprīdītis,” „Maija un Paija,” „Lolitas brīnumputns” (The Magic Bird of Lolita). A. Brigadere has contributed ten fairy-tales and legends of Kalnamuiža (Tērvete) into A. Lerhis-Puškaitis’ collection „Latviešu tautas teikas un pasakas” (Latvian Folk-tales and Legends), she has compiled and edited two collections of Latvian folk-tales and legends – „Tautas pasakas un teikas” (Folk-tales and Legends) in one volume and „Tautas pasakas un teikas” (Folk-tales and Legends) in eight parts.

A. Brigadere picked the folk-tales from A. Lerhis-Puškaitis’ collection. In some cases she abridged the texts, replaced word forms unfamiliar to her by better known words (*vilkacis* / *vilkatis*), restricted folk imagery (for example, did not let the serpent-witch, rattling its wings, set upon Kurbads’ head), replaced unknown mythological creatures by more familiar images (*laumas* (fairies) / evil spirits). A. Brigadere edited the texts from a realistic and didactic point of view, while preserving the rough, unpolished style of the fairy-tales.

A. Brigadere belongs to the generation of Latvian writers immersed in folk traditions since their childhood, who have personally collected and published the folk heritage, and for whom Latvian folklore is one of the main sources of inspiration. The close and many-sided connection of writers and folklore is one of most characteristic features of the identity of Latvian literature, at the same time Latvian folklore studies are impossible to imagine without the participation of Latvian writers.

*Māra Vīksna*LATVIEŠU FOLKLORAS KRĀTUVES  
VĒSTURE NOSTĀSTOS UN ANEKDOTĒS

Pēdējo astoņdesmit gadu laikā Latviešu folkloras krātuves (turpmāk LFK – *M.V.*) sienās tik daudz ir kvēli mīlēts un arī dziļi nīsts, daudz dziesmu izdziedāts un stāstu izstāstīts. Cilvēka dabā ir nepārtaukti savos iekšējos monologos radīt stāstus un pie izdevības, ja atrodas klausītāji, tos arī nest priekšā. Stāsti veic gan izklaides, gan izglītojošu, gan informatīvu funkciju. LFK varbūt katrā istabā bija un ir savi lokāli stāsti, kas nemaz neiziet ārpusē. Savos trīsdesmit piecos darba gados tikai Zinātņu akadēmijas augstceltnes 1506. istabā vien esmu piedzīvojusi gan kultūrvēsturiskus, gan tenku vēstījumus. Lai nu kāda arī bija to tematika, tomēr ap pulksten četriem pēcpusdienā tie vienmēr bija par kulinārām tēmām.

Kā runā, tad viena no lieliskākajām stāstītājām bijusi Alma Medne, arī jau mūsu pieredzētā Alma Ancelāne un Boriss Infantjevs, kas spēj tik spoži vēsturiskus faktus pārvērst anekdotēs. Visjaunākos laikos anekdošu meistari ir Beatrise Reidzāne, Baiba Krogzeme, Guntis Pakalns un Aldis Pūtelis. Mūsu kopīgajās pusdienās brīnišķīgākie stāsti diemžēl izkūp gaisā, jo nekad jau neatrodas pa rokai ierakstu tehnika. Tomēr 1994. un 1995. gadā mūsu stāstītprīeks realizējās radio ciklā „Sarunas Folkloras krātuvē”, kas aizsākās ar „Latvju dainu” simtgadi un LFK septiņdesmitgadi. Mūsu tematika netika izsmelta, un šīs sarunas turpinās nu jau ne tik publiskā mērā.

Par LFK aizsākumiem dzirdēts ļoti maz, jo vairs jau nesatikām daudzus aculieciniekus. Tomēr zināms, ka iesākumā Annas Bērzkālnes vadībā darba kolektīvā valdījusi stingra disciplīna, kurā nevarēja izpausties dažādas sarunas darba laikā, kas katru dienu esot bijis no deviņiem līdz trijiem, ar divreizēju tējas dzeršanu un klijģerīšu ēšanu pa vidu. Tos darbiniekiem kāds pienesis klāt pie darba galda. Sienu rotājis kāds Annas Bērzkālnes spārnots teiciens par laika vērtību. No LFK darbinieces Veltas Teikmanes-Rezovskas materiāliem

redzams, ka Izglītības ministrijā, kuras paspārnē strādāja arī folkloristi, „*Vāju tēju sauc par nātņu tēju*” (180,83).<sup>1</sup> Tātad darba pārtraukumos dzerta arī nātņa tēja. No Annas Bērzkālnes runas saklausīts teiciens „*Kipīt's spainūt sadauzīja, ķērnūt' ielik' cietumā*” (180,84).

Paši darbinieki LFK dzimšanas dienu svinējuši 3. septembrī, jo 1925. gadā šajā dienā Alma Medne aizsākusi vēl Bērzkālnes dzīvoklī materiālu registrēšanu. Par šiem notikumiem, kad krātuves dāmas nākušas uz darbu ar sarkanbaltām asterēm, čukstus stāstīja Alma Ancelāne. Arī mēs vēl šodien šajā dienā apciemojam nu jau ap divdesmit kolēģu Meža kapos un pie katra no viņiem atceramies viņu darbus, un izstāstām arī kādu anekdoti.

Tomēr ir saglabājusies rakstiska liecība par jubileju 1931. gadā. Krātuvē bieži pēc materiāliem iegriežusies Pētera Birkerta sekretāre Rūta Skujiņa. Viņas veltījuma dzejā izpaužas LFK darbinieču daba, ārējais izskats, tiek apspēlēti viņu vārdi un uzvārdi:

*Zilgani pelēkā tonī tērptas bij krātuves dāmas,  
Baltas uz galda bij astras, sarkanas galdam plaukst galos.  
Zeltaini bāla bij Alma, līdzīga rudens saulei,  
Vienmēr spridzīgā Velta zaigoja zila kā jūra,  
Trūkst vēl tik glāšainās Mildas, būt kam bij pirmājo skaitā.  
Marijas mīlīgos vaigos sārtos svinīgums svēts.  
Aplam spītīgā Emma klusēja mājokļos savos,  
Viņas aizmirstā Vilma remdējās mašīnas dziesmā,  
Austra nīrbošiem pirkstiem smiedamās dalīja ziedus,  
Klusi kā lilija baltā smaidīja samtainā Herta,  
Irmas tumšzilās acis dega ugunīs slēptās.  
Dažas tik dienas še skaita Velta mazā starp tām,  
Aurora beidzamā brīdī ievēlas apaļš kā prieks.  
Visas tās nemierā lielā gaida, vai brīnums kāds nāks,  
Jeb vai šī diena tām aizies līdzīga citajām daudzām,  
Sarīt kas pelēkā rindā sešos šais garajos gados.  
Svešinieks, kas dzirdi šīs rindas, sirdī ja ieliksmo tās,  
Nākošā gadā kad nācis trešais septembris būs,  
Dodies uz dižāko celtni – pili pār Rīgu kas stāv,  
Skatīsim visas šīs dāmas tērptas par princesēm daļām.*



LFK ārstata darbinieks Emīlis Melngailis šai dzejai bija pievienojis klāt kādu līgotni. Vai dziesma arī kādreiz dziedāta, nav ziņu. Mums vēl laimējās no šeit pieminētām satikt Austru Šleseri un Herthu Samtu, kā teicēja Jāzepam Rudzītim bija Marija Miezone.

Folkloristu dzejiskā daba izpaudusies arī vēlāk, vairākos nozīmīgos brīžos ir skandētas pārveidotas Homēra rindas. Veltījumu dzejoli (autors Jāzeps Rudzītis – *M.V.*) vēl saņemti pavisam nesen. Piemēram,

*Lai tur karstums kāds vai spelga,  
Vienmēr staro mūsu Elga;  
Darbā tā par dziesmām valda,  
Mājās poš un sauc pie galda.*

Vai atkal:

*Māra, Tavs vārds  
Kā rožu un zilo ceriņu smārds.  
Un kad Tu no zinātnes augstienes runā –  
Kā daudzkrāsu varvīksnes mirdzums,  
Kā pērkona dārds.*

Pēc 1940. gada 17. jūnija aizsākās Dainu skapja stāsti LFK. Tie ir vairāki un pēc vajadzības tiek arī stāstīti pie tā atrādīšanas interesentiem. Viens no pirmajiem ir par Lidijas Barones vēstījumu, kā viņai nemanot vajadzējis no apakšējās labās puses atvilkties izņemt Barona zelta pulksteni pirms skapja pārvešanas no ģimenes seifa bankā uz LFK Rīgas pili.

Jau nākošais stāsts ir par Annas Bērzkālnes organizēto Dainu skapja satura mikrofilmēšanu un dziesmu lapiņu numurēšanu, ko paveica trīs jaunas meitenes: Austra Alksnīte, vēlāk Borisa Infantjeva dzīvesbiedre, Izolde Celma – profesora Celma meita, Aina Ziverte – Annas Brigaderes radniece, kura esot bijusi visdraiskākā un plāpīgākā. Katru rītu fotogrāfs pirms darba sākuma pieaicinājis meitenes pie pils loga un vēlējis novērot Daugavas krāsas, kas vienmēr ir savādākas. Arī šodien mēs nepārtraukti varam skatīties mūsu

likteņupes mainībā un piekrist daudzkārt teiktajam, ka mums gan vajadzētu piemaksāt par tik skaistiem skatiem, ko redzam pa ZA augstceltnes 15. stāva logiem, kur nu vēl gaidīt algu.

Kara gadu divās vasarās folkloristi kā izpalīgi varēja doties uz laukiem un vākt folkloru. Varonīgākās lappuses saistās ar LFK arhīva glābšanu un glabāšanu Džūkstē un Irlavā, kad trīs krātuves dāmas – Alma Ancelāne, Milda Kazeka, Zelma Birzniece, vairāk nekā gadu nodzīvoja blakus materiāliem. Tie bija sadalīti starp Džūkstes mācītājmuižas pagrabu un Irlavas slimnīcas leduspagrabu, kur tos savā aizgādniecībā bija ņēmuši mācītājs Jānis Luksis un dakteris Krišjānis Katlaps. Pēc ļoti skopajiem Ancelānes stāstiem atceramies, ka katru nedēļu vajadzējis pārbaudīt glabāšanās drošību un nosojot 17 km no vienas vietas uz otru. Materiāli šajā pusē atradās līdz 1945. gada jūlijam, kad pienāca prof. Jāņa Alberta Jansona vēstule, ka var braukt atpakaļ uz Rīgu. Savos stāstos Ancelāne nekad neizpaua, kuru karavīru dēļ viņa berzusi savus skaistos vaigus ar oglēm un sējusi lakatu dziļi pāri acīm. Nevarējām saprast, kā fondi paglābās viskarstāko kauju vietās. Tikai neilgi pirms Barona dienas un referāta lasīšanas no Irlavas pagasta novadpētnieces Māras Mendes, ko folkloristi labāk atceras ar uzvārdu Grava un kopīgajām ekspedīcijām, noskaidrojām, ka 1945. gada marta vidū evakuēja Irlavas slimnīcu, vislielākās kaujas bija Irlavā un Sātos aprīļa beigās. Ancelāne ar savām kolēģēm un divos zirga pajūgos iekrauti materiāliem no abām vietām divas nedēļas klīdušas pa apkārtni, kamēr atradušas meža vidū tālu no citām mājām bijušo mežkungu muižu – Mežvidus un tajā apmetušās līdz savas sargāšanas misijas beigām. Nekas nebija pazaudēts, ne arī noklīdis, vienīgi kāda glezna nedaudz sabojāta, jo bijusi ielikta izsista loga vietā.

Jāpiebilst, ka Almai Ancelānei šo varoņdarbu oficiālās varas nekad nepiedeva, jo tā bija sadarbošanās ar okupācijas iestādēm, izmantojot vācu transportu, tā bija orientācija uz rietumiem, kad labāk būtu bijis vest materiālus sargāt uz austrumiem, preti „atbrīvotājiem”. Kad citi kolēģi tika godināti vai apbalvoti, viņa palika malīnā. Tā 1970. gadā Ļeņina simtajā dzimšanas dienā daudzi par labu un ilgstošu darbu tika pie medaļām ar Iljiča portretu, bet Ancelānei, kuras darba stāžs pie folkloristiem jau tobrīd bija vairāk nekā

trīsdesmit gadu, tā netika piešķirta. Priekšniece (Elza Kokare), no kuras jau tas nebija atkarīgs, jutās ļoti neērti un visiem skaidroja, cik medaļu skaits Zinātņu akadēmijā bijis ierobežots. Augumā mazā mašīnrakstītāja Antonija Siliņa, kas aktīvi darbojās savas dzīvesvietas Mežaparka sakopšanā un sargāšanā, noklausījiesies uz šādām žēlabām, atsita vaļā savu mētelīti, zem kura spīdēja retā medaļa, un teica: „Mums gan katram sētniekam iedeva!”

Tomēr arī kara gados vēl pirms aizceļošanas uz Kurzemes cietoksnī un došanos trimdā folkloristi sarīkoja grandiozu humora pilnu operas „Karmena” uzvedumu sakarā ar LFK darbinieku štata samazināšanas svētkiem. Katram bija iedalīta sava loma un pienākums: ārpus priekškara Alma Medne lasīja referātu par šīs operas nozīmi Jaunās Eiropas celšanā; Milda Rolmane dziedāja āriju „*Kādēļ tu mīli zaldātu, Ja tev ir oficiēris*”; Valija Pļaviņas jaunkundze skatuves malā rakstīja partitūras un mūzikas tekstus; Karmena – Hermīne Kronberga; dons Hozē – Osvalds Līdeks; Milda Kazeka un Zelma Birzniece bija arēnas vērši, kam pēc hipodroma parauga kājas bija notītas kā zirgiem, viņas maurot nemauroja tikai šņāca, publikai gāja auksti šermuļi pār kauliem. Toreadors – Oļģerts Bērziņš, tērpies apakšbiksēs, izspūrušiem matiem kaitināja vēršus un dziedāja: „*Ai dritvai kociņ, tevi mīlu*”; kontrabandistu vadoņi – Alma Ancelāne un Emma Malkava; bērnu koris Zenta Veilande un Līvontāle, vicinot krūšturus virs galvām, skraidīja un rečitatīvā skaitīja: „*Esam mazi zaldātiņi, / Karavīri gatavi*.” Jūlijs Sproģis spēlēja Karmenas motīvus tīri latviskā stilā. Kad pacēlās priekšskars, labā pusē sēdēja Anna Siliņas kundze, kas tirgojās ar āboliem, zābaksmēri u. c. ēdamām lietām. Pie dirigenta pulsts stāvēja prof. Kārlis Straubergs un visu to būšanu vadīja tēvišķā mierā un lēnprātībā, ja orķestra darbība kļuva draudīga, tad sūtīja Karmenu, kam zobos arhīvā zagtais kaktusa zieds, izlūkgājienā utt., utt. Līdzīga jokošanās, kas radīja nezinātājiem izbrīnu un neizpratni, notika 1955. gadā, kad Alma Ancelāne sarīkoja reportāžu par Sieviešu dienas svinībām Etnogrāfijas un folkloras institūtā, ierakstot dažas intervijas darbiniekiem pieejamajā magnetofonā un ar Kārļa Arāja palīdzību tās atskaņojot caur klāt pievienoto radioaparātu. Iespajds esot bijis ļoti ticams un pārliecinošs. Elza Kokare šo pasākumu uzskatīja par institūta gulbja dziesmu.



Sevišķi dzirkstoša un joku pilna dzīve folkloristiem noritēja Kaķu mājā gan Folkloras un no 1950. gada Etnogrāfijas un folkloras institūta sastāvā. Sabiedrības dvēsele bija Arturs Ozols un Boriss Infantjevs, saukti par lielo BO (biedrs Ozols – *M.V.*) un mazo BO (Boriss – *M.V.*). Enerģijas taupības dēļ notika azartiska vārdu saīsināšana. No rīta ienākot, Ozols teica: „*La*” – pārējie atņēma – „*brīt*”, tad sekoja jautājums: „*Kajuladzi?*” (Kā jūs labi dzīvojat? – *M.V.*) un citi jokaini vārdi. No ZA Folkloras institūta darbinieku kolektīva radās saīsinājums *ZAFIDKA*. Jānis Niedre tika dēvēts par *filzinkan-du* un *filfakdeku*. Kādā oficiālā pasākumā Almai Mednei pat izspruka institūta direktoru prof. Robertu Pelši nodēvēt par biedru *Prope-lu*. Katru rītu abi BO noturēja politinformāciju pēc jaunākajiem preses izdevumiem, jo vienmēr tur atradās kaut kas izzobojošs un apceļams. Ozols arī centās atreferēt jaunākos Annas Bērzkaines, kas necieta svešvārdus, jaundarinājumus: *drīzenes* (častuškas), *piesvilpes*, *pieducēs*. Tekstā: „*Dūres vīri* (kulaki) *nāk ar piesvilpēm* (svilpojot) *un pieducēm*... (kājas švikājot – Visi paskaidr. mani – *M.V.*)

*ZAFIDKAI* ir savas ēvērgēlības, kas nokristītas par *speļurikiem* (vārds ņemts no E. Melngaiļa rakstības, atveidojot vārdus *spēļu rīki* – *M.V.*). Daļa no šiem *speļurikiem* novietoti uz Artura Ozola galda: 1) kolēģu dāvinātais, no putnu spalvām veidotais mākslīgais zieds, kas salaistīts ar odekolonu un nosaukts par Heliotropu; 2) mazā BO no ekspedīcijas atvestie trīspadsmit akmentiņi – viens sarkans Robertam Pešem, divi balti, kas nokrāsoti sarkanā un rozā krāsā Jānim Niedrem un Arturam Ozolam, un desmit melni, kas simbolizējot melnos rūpuļus, buržuāziskos nacionālistus, kā folkloristus dēvēja institūta direktora brāļa dēls Arvīds (Institūta pastāvēšana bija iespējama tikai viņa radnieka dzīves laikā. – *M.V.*); 3) Antonijas Siliņas, saīsinājumā – Anto, izgrieztās papīra lellītes, kas saucās Zilā Donava. Kādu reizi ieradusies ZA delegācija prezidenta Jāņa Peives vadībā un aplūkojusi Folkloras institūta telpas, un arī pievērsusies Ozola galdam. Prezidents, pārliecies pār visiem šiem brīnumiem, jautāja: „*Vai tā arī ir folklorā?*” Institūta zinātniskais sekretārs Jūlijs Stabulnieks<sup>2</sup>, maza auguma vīriņš, aizmugurē, nezinot par ko tiek runāts, priecīgs apgalvoja: „*Jā, protams, tā arī ir folklorā.*”

Jaunākos laikos netika pilnīgi aizmirsti *speļuriki*, bet nāca vēl klāt



*sveturīts* (radies no kādas kroplīgas tautasdziesmas: *Kad atnāca sveturīts / Katra savu pušķojām – M.V.*), ar ko tika apzīmēts kaut kas dīvains un nesaprotams kādā folkloras variantā. Katra istaba rakstija vai referēja par savu *sveturīša* izpratni. Arī enerģijas taupīšanas dēļ dažkārt tika izmantoti tikai fondu numuri. Vajadzēja tik teikt numuru 1850, 7707, ka visi saprata, ka atbilde ir piekrītoša un optimistiska: „*Padomju cilvēks var visu.*” Ļoti nepatīkams bija citu atstāts numurs (1730, 59288), ko atrada uz tukša šķīvja un nozīmēja: „*Apēsts nav jāsargā.*”

Daži teicieni LFK ir gandrīz mūžīgi. Mūsu Anto ļoti grūti bijis no Mežaparka ierasties laikus darbā. Nebija jau vainīgs tikai liels attālumš, bet, kā stāsta, bieži Anto no rīta pie Kaķu mājas lepni izkāpusi no taksīša, bet alga tikai 450 rbļ. Vēlāk Antosiņš nāca uz darbu pēcpusdienās, pa dienu viņa mājās pārrakstīja ar rakstāmmašīnu tautasdziesmas, Jāņa Kalniņa manuskriptus, institūta žurnālu „Vārds un Darbs”, bet vakaros bieži vēl līdz nakts melnumam palika pie studentiem, kas kārtoja folkloras praksi, un stāstīja viņiem par ekspedīcijās pieredzētiem un dzirdētiem spokainiem notikumiem. Galvenais stāsts – Antonija izkāpj no lifta ap pieciem pēcpusdienā un satiek bariņu kolēģu virsdrēbēs, atskan žēls izsauciens: „*Meitenes, vai jūs jau prom?*” Vēl šodien šis teiciens pie lifta atskan no tiem, kas satiek promejošus kolēģus un saprot, ka ieradušies tā pavēlāk.

Pavisam īss un komisks, skatoties ar šodienas cilvēka acīm, bija padomju folkloras vākšanas, krāšanas un publicēšanas periods. Jau tīri kā leģenda tika stāstīts, kā Anna Bērzkalne, jau atbrīvota no darba institūtā, dzīvodama vasarā dzimtajā pusē, reiz izlikusies par teicēju un palīdzējusi studentiem ar tautasdziesmām par Ļeņinu un Staļinu. Kad institūta direktors Roberts Pelše kādā pārdomu brīdī bija izsecinājis, ka tautasdziesmas varētu sacerēt tikai saimnieku šķiras pārstāvji, jo kalpiem to nebūtu laika darīt, tad Arturs Ozols visā nopietnībā teicis: „*Tad vajag tās visas iznīcināt, visas iznīcināt.*” Lielākā daļa folkloristu šo periodu uzņēma ar smīnu un ironiju, ar īpašiem pārspīlējumiem. Elza Kokare, kas ļoti atturējās iesaistīties šajā darbā un atmosfērā, tikai vēlāk saprata, ka kolēģu aizrautība padomju folkloras radīšanas veicināšanā ir bijusi vēlēšanās novest to līdz galīgam absurdam. Vienīgi Vilma Greble pārdzīvoja šo piespiedu darbošanos (padomju folkloras krājumā – *M.V.*) līdz mūža pēdējām dienām.

Pieminot Greblīti, viņa jāatzīst par cilvēku leģendu. Šodien stāsti par viņu jaunākām paaudzēm liekas neticami. Valodas un literatūras institūtam paplašinoties, bija nepieciešamas vairākas vecāko zinātnisko līdzstrādnieku vietas jaunajam Teātra un mākslas sektoram. Tās bija jāsameklē no iekšējām rezervēm. Tā 1971. gada vasarā štatu samazināšanas dēļ no institūta „pelnītā atpūtā” aizvadīja Folkloras sektora vecāko zinātnisko līdzstrādnieci Vilmu Grebli, bet viņa nepārtrauca nākt katru rītu uz darbu vēl divdesmit garus gadus un apzinīgi pildīt savus pašas izvēlētos un citu nekautrīgi uzticētos pienākumus.

Visus padomju gadus katrā institūta istabā bija savs iekšējais un pilsētas telefons. Ap divpadsmitiem dienā atskanēja zvans, un Ancelāne teica: „*Biedrene Greble, laiks iet pusdienās.*” Visus padomju gadus augstceltnes administrācijā bija atvaļinātie krievu armijas virsnieki, kas sevišķi aktīvi svinēja uzvaras dienu. Visi zinātnieki bija iesaistīti civilās aizsardzības pasākumos: tika šūtas sejas maskas, reizi vai divas gadā tika braukts uz evakuācijas vietu Galgauskā, un katrā sektorā bija viens atbildīgais darbinieks, kas kontaktējās ar virspavēlniecību. Folkloristiem kādu periodu šos pienākumus pildīja Iveta Politere. Zvana, Ancelāne paceļ savā istabā telefonu un tur atskan: „*Mņe nado Poļitr!*” – „*Kakoļ poļitr? Nam ņetu.*” Ancelāne nobrīnās, kāpēc biedrs Ivanovs prasa viņai pusstopu.

Sevišķi padomju zinātniekus sargāja no ārzemniekiem. Nevienš nedrīkstēja tuvoties iebraucējiem no svešas zemes, viņus visus pavadīja oficiāla ZA persona, tikai izredzēti cilvēki un noteiktās istabās drīkstēja kontaktēties ar viesiem. No Demokrātiskās Vācijas viesojās uz turieni aizprecētā mana kursa biedrene Gundega Zēhausa. Bez atļaujas iegāju izredzētajā istabā, cik nelaimīgs jutās mans kolēģis un pat šokēts, kad neaizskaramā viešņa pēkšņi apkrita man ap kaklu. Vēl bīstamāks moments bija, kad pirmo reizi no Norvēģijas atbrauca Reimunds Kvīdelands. Visi bija ļoti nobrīdināti – vismaz divas stundas neatstāt savas istabas. Visi paklausīgi un klusi sēdēja, tikai Ritai Drīzulei bija nepieciešamība iziet un tieši gaitenī saskrieties ar kapitālistiskās zemes zinātnieku un personām, kas viņu pavadīja. Reimunds bija neizsakāmi priecīgs, ieraugot vēl vienu folkloristu, un jautāja, kādā valodā varēsim sarunāties. Mūsu Ritiņa uzsāka sarunu

perfektā vācu valodā, bet pavadonis mīņājās no vienas kājas uz otru, jo ne vārda nesaprata.

Daudzi varbūt vēl atceras ZA bargo liftnieci sarkanā lakatiņā, ko visi sauca par Sarkangalvīti un izjuta pret viņu lielu bijāšanu. Nonaķt ar viņu konfliktā bija ļoti bīstami. Pie sava kolēģa, pasaules līmeņa valodnieka Antona Breidaka bija atbraucis Staņislavs Frančišeks Kolbuševskis, kas latviešu valodu bija apguvis jau bērnībā. Sarkangalvītes pienākums bija noturēt prezidija puses liftu braucienam tikai līdz devītajam stāvam. Te viens pieprasa piecpadsmīto. Atskanēja pārkonīgas lamas par svešā salašņas nekaunību. Augšā, kaut ko nelabu juzdams, nemierīgs staigāja Antons, kad beidzot atvērās lifts, no tā izspruka nosarkušais poļu zinātnieks, kas vēl tika pavadīts ar saucieniem nekad vairs netuvoties šitam liftam, jo jūsu vajadzībām domāts tikai otrs.

Kad kāds no mūsējiem aizstāvēja disertāciju, tad ļoti sirsnīgi tika uzņemti Maskavas oponenti, izklaidēti, paēdināti, iepazīstināti ar personām, kam cerības aizstāvēties nākotnē. Vai nu Jadvīgas Darbinieces, vai Maijas Ligeres nozīmīgajās dienās dārgais viesis tika vests ceļojumā uz Vecpiebalgu, tika rādīti augstākie kalni un lielākie ezeri, pusdienots Ceplu saiešanas namā. Ojāram Ambainim gadījās aizmirst pie Alauksta ezera kādā vītolā savas peldbikses. Pēc nedēļas Jadvīga pēc nostāstiem tās atrada un atveda Ojāram uz Rīgu.

Līdzīgi ekspedīcijas braucienā pa Latgali man aizmirsās Cīrmas ezera krastā ziepes, zobu pasta un birstīte. Jānis Rozenbergs pēc nedēļas, atgriezies Ludzā, solījās šos higiēnas piederumus atrast un atgādāt. Viņš ieradās pazīstamajā vietā un ieraudzīja meklēto, bet, tā kā ezerā peldējās bariņš puīšu, viņš drošības pēc pajautāja, vai kādam šis maisiņš nepieder. Uz ko zēni atteica: „*Mēs tādus nelietojam!*” Šī klasiskā atbilde vēlāk tika izmantota arī LFK.

Viskošākie stāsti tika piedzīvoti pēc nedēļu gariem video filmēšanas braucieniem pie teicējiem pa visu Latviju no 1987. līdz 1990. gadam. Vidzemes un Latgales pusē tie parasti sākās Ļaudonā pie Ivetas Politeres mammas ar agrajām pankūkām, jo autobusīņš un šoferītis Māris, kuram nekādi vairs nevaram atminēt uzvārdu, vienmēr bija no Madonas. Ar šo uzticamo draugu bijām arī Kurzemē un pat Sventājā, pēc kuras nakšņojām Liepājā. Šajos braucienos neviens



stundas neskaitīja, darbojāties no gaismas līdz melnai tumsai. Bijām Rāvā pie burvīgajām Ernesta Treilība meitām Veltas un Elvīras. Pēc dziedāšanas un dzīves stāstiem, kur tika pieminēts trešās māsas vīrs, kas strādājis par Rāvas stacijas priekšnieku, saimnieces mums ap diviem naktī piedāvāja nakts launadziņu. Vienīgā, kas nedaudz nervozēja, bija Beatrise Reidzāne, jo viņai vajadzēja no Liepājas ar agro rīta vilcienu aizbraukt uz Rīgu. Vispārīgā omulībā atskanēja Beatrises jautājums: „*Cikos tas vilciens pietur Rāvas stacijā?*” Vai tad nebūtu labi, ka jau gabaliņu priekšā varētu savlaicīgi sagaidīt Rīgas vilcienu? Diemžēl Rāvas stacija bija pie šaursliežu dzelzceļa, kas jau gadu desmitiem vairs neeksistēja. Tomēr Rāvas stacija vēl ilgi dzīvoja folkloristu sarunās.

Ar ēšanas kāri un modernās tehnikas nelietīgu izmantošanu saistīts notikums Lejasciema kafejnīcā, kurā gribējām iegriezties un iebaudīt kafiju pa ceļam pie mūsu palīga un līdzstrādnieka, novadpētnieka Jāņa Kučera. Kafejnīca slēgta, jo bufetniecei bērns bija jāved pie ārsta, bet viss personāls slaidījās pa virtuvi un kafejnīcas telpām. Lūdzamies, lai mums izvāra tikai pliku kafiju, bet tikām bargi noraidīti. Tad Andris Eglītis un Zigurds Vidiņš sāka cilāt savus foto un videoaparātus un izlikties, ka filmē un fotografē. Sievas mazliet sarošījās un jautāja, ko mēs darot. Mēs atvadījāmies un noteicām, lai skatās vakarā „Panorāmu”. Kad bijām jau krietnu stundu viesojušies Kučeru Zemītēs Lejasciema nomalē, „vilīti” atdrāzās uztrauktā kafejnīcas vadītāja ciema un jautāja Kučertēvam, vai viņš mūs pazīst. „*Jā, tie ir mani draugi.*” Varēja redzēt, cik atvieglota bija sabiedriskās ēdināšanas darbiniece. Mēs tikām uzlūgti uz burvīgu kafijas tasi ar sakaltušām maizītēm, bet tomēr atsauksmē ierakstījām pateicību par labo cienastu un laipno apkalpošanu un parakstījāmies kā folkloras ekspedīcijas dalībnieki. Arī tā rikoja folkloristi.

Visus šos braucienus stingri vadīja Jānis Rozenbergs, bet bija jāuzmana, lai viņš pats kaut ko neaizmirstu un pārāk cieši neieņemtu darba laikā. Tā mazā Baiba (Baiba Krogzeme – M.K) pēc kāda cilvēka apciemošanas, labu gabaliņu pabraukusi, viltīgi jautāja Jānim, kur ir viņa brilles. Viņš izvilka savējās no kabatas un parādīja. Tad nu vajadzēja griezt mašīnu riņķī un ar steigu nogādāt teicējam viņa brilles.



Ekspedīciju rīti sākās ap sešiem un beidzās vairākas stundas pēc pusnakts. Tikai ap vieniem naktī ieradāmies pie teicējas Doniņas Jaunpiebalgā, netālu no mūsu naktsmītnes. Mūsu līdzbraucējs trīspadsmit gadus vecais Jānis Viksna, kas visu laiku bija nesis kameras statīvu, jautāja Rozenbergam: „*Ja mani pakalpojumi zinātnei vairs nav vajadzīgi, vai es drīkstu iet gulēt?*”

Tā mēs visi gribam un ceram, ka mūsu pakalpojumi zinātnei būs vienmēr vajadzīgi.

### ATSAUCES UN PIEZĪMES

<sup>1</sup> LFK fondu avotu norāde, kur pirmais skaitlis ir krājuma numurs, bet otrs aiz komata – varianta kārtas skaitlis manuskriptā.

<sup>2</sup> Nezinot, kāds izskatījies Jūlijs Stabulnieks, žurnāla „*Letonica*” 11. nr. (2004) Borisa Infantjeva rakstā 201. un 203. lpp. pie attēliem par Stabulnieku uzrādīts saimnieciskais direktors Gulbis. Atvainojamies raksta autoram un visiem lasītājiem!

## TRADĪCIJA – PRECĒTIES UN... LASĪT RAINI

Kultūras ideja nozīmē tradīcijas ideju kā noteiktu zināšanu un prasmju veidu, kas tiek nodots no paaudzes uz paaudzi, atzīst ievērojamais mūsdienu kultūras vēsturnieks Pīters Burks (Peter Burke. *What is Cultural History*. Polity press, Cambridge, 2004). Taču arī tradīcija nav nemainīga, tā mainās līdz ar sabiedrību, un mūsdienās ir vērojami vairāki tradīcijas paradoksi, ko, pirmām kārtām, nosaka tas, ka mūsdienu sabiedrībā līdzās pastāv daudzas un daudzveidīgas tradīcijas, kas savstarpēji komunicē un izmaina arī tradīcijas tradicionālo jēdzienu. P. Burks uzrāda vairākus tradīcijas paradoksus: pirmkārt, acīmredzamie jauninājumi var maskēt tradīcijas noturīgumu, kas izpaužas, piemēram, kā reliģisko tradīciju sekularizētās formas, vai arī – indivīdu un grupu pāriešana, konversija no vienas reliģijas citā (piemēram, arī Latvijā vērojamā pāriešana pareizticībā) var slēpt to pamatā esošo reliģiskās tradīcijas kā tādas stabilitāti. Ir vērojams arī apzinātā un neapzinātā sajaukums indivīda apziņā vai arī – divu ticību un vērtību sintēze.

Cita tradīcijas paradoksa forma ir problēma par tradīcijas iedibinātājiem, pamatlicējiem un tās sekotājiem. Šīs problēmas pazīstamākā izpausme ir Marksa jau savulaik izteiktā asprātība, ka viņš nav marksists. Patiesi, nebūt ne vienmēr atsaucies uz pamatlicējiem nozīmē viņu aizsāktās tradīcijas turpinājumu, jo sekotāji atbilstoši savām interesēm vai pašu situācijai katrs akcentē un attīsta citu aspektu. Šīs problēmas uzrāda vispārēju mūsdienu kultūrai raksturīgu iezīmi, proti, tradīcijas iekšējo konfliktu kā spriedzi starp tradīcijas universālo likumu un tās norises specifiskajām, mainīgajām situācijām. Tomēr tradīcijas universālais likums, lai arī paradoksālās formās, turpinā pastāvēt arī mūsdienās, un pētnieku uzdevums ir apzināt gan tradīcijas universālo likumu, gan saskatīt notiekošās pārmaiņas un uzrādīt tradīcijas mūsdienu recepcijas veidus.

Šādu iespēju piedāvā arī J. Raiņa Kopotu rakstu 18. sējumā ievietotais raksts „Daugavpils apriņķa Višķu pagasta kāzu ieražu apraksts”, kas ir faksimiliespiedums no pirmpublicējuma krievu valodā

1890. gadā Eduarda Voltera, Pēterpils Universitātes privātdocenta, grāmatā „Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии”. Kā priekšvārdā raksta grāmatas autors, „*J. Pliekšāns uzņēmās uz sevi ļoti uzmanību prasošo latviešu teksta korektūru un laipni sniedza man materiālus par latviešu etnogrāfiju Višķu pagastā, Daugavpils apriņķī.*” (Rainis J. *Kopotī raksti*. 18. sēj. R.: Zinātne, 1983. 646. lpp.) Raksta tapšanā bija iesaistījušies arī Jānis Sproģis (Viļņā) un mācītājs R. Auniņš (Cesvainē). Šis raksts mani pie-saistīja vairāku iemeslu dēļ: pirmkārt, strādājot J. Kursītes vadītajā sadarbības projektā „Latvijas novadu ekonomiskā, sociālā un kultūras attīstība globalizācijas kontekstā”, saistoša likās Raiņa pievēršanās novadu tradīcijām, jo vairāk nekā pirms gadsimta tas bija vienīgais iespējamais veids runāt un atgādināt par „tik aizmirstiem ļaudīm kā latgaļi”. Var sacīt, ka šajā situācijā tradīcija, izmantojot P. Burka atziņu, īstenoja kultūras vispārējo likumu, proti, uzrādīja latviešu kultūras kopējo pamatu, jo politiski, ekonomiski un administratīvi šis novads bija saistīts nevis ar Latviju, bet ar citu kultūras areālu, kurā tas tomēr neiekļāvās. Šodien šinī rakstā fiksētā tradīcijas vīzija, manuprāt, uzrāda citus aktuālus aspektus, kas ir saistīti ar pašas tradīcijas paradoksiem, piemēram, sekulāro un reliģisko formu savijumu, jo arī baznīcas tiek minētas kā jauno ļaužu pulcēšanās un sapažīšanās vieta u. c. Īpašu interesi tas var raisīt valodas pētniekiem un vienkārši valodas baudītājiem. Vispār šis materiāls kopumā ir gana solīds un saistošs pamats, kurā balstoties var fiksēt gan tradīcijas izmaiņas, gan tās noturību, nu kaut vai to, ka pati precēšanās jeb kāzu tradīcija neizzūd, bet, gluži otrādi, kļūst par privātās dzīves publisku notikumu (skat. kaut vai žurnāla „Privātā dzīve” kāzu ainu sērijas). Vienlaikus tā ir iespēja caur šo tekstu lasīt un turpināt iepazīt arī Raini, jo viņš pats ir tradīcijas pamatlicējs, piemērs tam, kā sintezēt moderno un tradicionālo.

*Ella Buceniece*

## Dinaburgas apriņķa Višķu pagasta kāzu ieražu apraksts\*

Īstais kāzu laiks latviešiem<sup>1</sup> sākas rudenī pēc labības novākšanas un svarīgāko lauku darbu pabeigšanas un turpinās līdz pat janvārim un februārim. Līdz tam nepaguvušie kāzas rīko pavasarī ap Jurgu dienu, jau lauku darbiem sākoties. Vasarā laulības slēdz tikai ārkārtējos gadījumos. Višķos kāzām vispiemērotākais tiek uzskatīts laika posms no četrām nedēļām pirms līdz četrām nedēļām pēc Visu svēto dienas – *čétras ned'el'as priķš i pēc wysu šwynt'es*.<sup>2</sup>

Slēdzot laulību, jaunajiem ļaudīm jābūt jau diezgan labi pazīstamiem vienam ar otru, jo šeit (īpaši Jašmuižā)<sup>3</sup> līgavainis pats izvēlas līgavu; vecāki (līgavaiņa) neiejaucas, šai sakarā netiek slēgtas iepriekšējas vienošanās, kā tas bieži notiek Krievijā, un, kaut arī vecāki zina, ka dēls precas, to, kas ir līgava, viņi nereti uzzina tikai pēc laulībām. Šādas iepazīšanās iespējas (*kur jauņi ļauds war sasaredz'ēt'īs*)<sup>4</sup> var būt dažādās svinībās: *ti'rg'i*, *oplōt'i* (baznīcas svētki), *kōzos* (kāzās), *kryst'eibas* (kristības), *bi'r'es* (bēres) u.tml. un kopīgi darbi (*tolkas*)<sup>5</sup>. Pati nozīmīgākā satikšanās vieta ir baznīca. Visas minētās vietas tikai gadījuma pēc kalpo par *sasaredzēšonōs*<sup>6</sup> iemeslu, tam īpaši domātas *večerinkas* un *grisčas* (rotaļas – no baltkrievu valodas).<sup>7</sup>

*Wečerinkas* – tie ir puišu un meitu saieti, kurus rīko sestdienās un svētkos pie kāda no kaimiņiem; te iet dažādās rotaļās, dzied, sarunājas u.tml. *Grisčas* rīko galvenokārt krogos [arī zemnieku mājokļos], tajās galvenokārt tikai dejo – parasti *kadreļas*, *kručelkas*, *pitk'ewičus*, *poļkas*<sup>8</sup> ... *tautas dejas kā Vidzemes Jandālinš, Bička* es netiku manījis.

Palēnām zūd senāk izplatītais ieradums pa naktīm *m'ajtōs īt'*<sup>9</sup> (labi pazīstams arī pie pārējiem latviešiem), attīstītākās un pilsētām tuvākās vietās tā jau ir reta parādība. Vidzemē *večerinkas* un rotaļas nomaina modernāki *zaļumu swētki*<sup>10</sup>, balles neskaitāmās biedrībās, klubi (Koknesē).

\* Višķu pag. kāzu ceremonijas aprakstītas pēc Mozuļu (Mozuļi) sādžas zemnieces Marijas Švedes vārdiem; piezīmes par Jašmuižas kāzām ievāktas no Varvaras Kondovņikas (dzim. Višķā) un Žuriliņas (dzim. Aglonā); par kāzām Vidzemē (Koknese) un Kurzemē (Ūziņos) vēstījuši P.I. Stučkas un I. Šulca k-gi.



Klubos pulcējas algādži, kalpu puisi un meitas (retumis – saimnieku dēli), pie kāda no dalībniekiem samet naudu dzeramajiem un laiku pavada dejojot. Kurzemē Dobeles apriņķa Ūziņu pagastā, kā ziņo I. Šulca kungs, sastopama kāda interesanta ieraža. Ja puisis vēlas precēties, viņš vasaras vakaros pūš īpašu no satītas koka mizas darinātu instrumentu, ko sauc *aure* (pūšamā raga veids), tādējādi darot zināmu savu nodomu meitām.

Kad augšminētajos novados jauneklis (*jaunais, jaunīk'is, jaunēklis*)<sup>11</sup> sev nolūkojis meitu, kuru grib precēt – *yzawārā, īsazeimava mājtu* (Jašmuiža)<sup>12</sup> – un ir ar viņu sarunājis – *sasazadynōjuši*,<sup>13</sup> tad sākas precināšana – *swōtawošona*<sup>14</sup>. Jaunais cilvēks izvēlas sev precinieku no radiem – draudzīgu un cienjamu cilvēku (muižkunga kalpu); uzklausi precinieka padomus, viņš dodas pie līgavas tēva. Tās ir *pyrmōs vaj mozōs apdzyras* (Jašmuiža – *apdzāras*)<sup>15</sup>... pirmā oficiālā satikšanās; tā notiek ceturtdien.

Uz šīm mazajām apdzirām (*mozōs apdzyras*) brauc vai nu precinieks viens pats, ja līgavainis nav pazīstams ar līgavas tēvu, vai arī abi kopā ar līgavaini (līgavainis tad būtībā ir *prečēniks, a swōts tys taj jira daw'ed'ejs*<sup>16</sup>, bet precinieks – tas, kurš aizved); līgavainis viens pats braukt uzdrīkstas reti. Līgavaiņa tēvs nekad nebrauc uz mazajām apdzirām (*mozōs apdzyras*), arī uz lielajām apdzirām (*īlōs apdzyras*)<sup>17</sup> brauc reti. Par šo braucienu saka – *jaunī brauc, prečēnik'i brauc* – jaunie brauc, precinieki (t.i. – tirgotāji, pircēji)<sup>18</sup> brauc. *Uz apdzyras prečēnik'i brauc ar brand'īnu*<sup>19</sup>. Ja precinieki ir tīkami (*pa prōtam*)<sup>20</sup>, tos cienā, bet zirgus izjūdz (ko viņi paši neuzdrīkstas darīt (arī Koknesē). Paradums izjūgt precinieku zirgus atspoguļots daudzās tautasdziesmās. Visu apmeklējuma laiku ne precinieks, ne līgavainis nenovelk virsdrēbes (Koknesē), kaut arī viņi būtu gērbusies kažokos, kuriem pāri uzvilks mētelis (*sveita*)<sup>21</sup> – tāds ir svētku tērps arī vasarā. Par apciemojuma iemeslu *prečēnik'i* min visos latviešu novados zināmo *caunes dzīšanu. Meš cauhei pādas sadzynōm itāi sātā, dūd'it mums cauheiti*<sup>22</sup> – mēs pa caunas pēdām esam atnākuši uz šo sētu, atdodiet mums caunu. Mājas saimnieks izrāda *prečēnik'im* pēc kārtas visas mājas sievietes, reizumis joka pēc pat dzīvniekus – kazu u.tml. [Šī paraža bieži sastopama arī citu tautu pasākās]; *prečēnik'i* nemitīgi saka, ka nav tā īstā, kamēr visbeidzot parāda līgavu; reizēm pašiem preciniekiem jāmeklē paslēpusies līgava. Ļoti bieži precinieks spēlē līnu pircēja (*lynu kupčis*)<sup>23</sup> lomu, jeb arī apmeklējuma iegansts tiek brīvi izdomāts. Visa apciemojuma laikā runā tikai precinieks, līgavainim jāklusē, viņš pat

nedrīkst lūkoties apkārt (arī Koknesē). *Wysu laiku, kolš jauņī cīmawajōs, tik swōts wīns pots runō, a precīkam nadūd waļas ni wōrdeņa pasacejt, ni apleik pasawērt'īs*<sup>24</sup>. *Mazo apdziru (mozōs apdzyras)* mērķis ir izdibināt līgavas (*jaunō, jaunyw'ā*)<sup>25</sup> un viņas tēva domas par preciniekiem. Ja *preceņīk'i* tiek uzņemti draudzīgi, viņi cienā saimniekus ar līdzatvesto brandvīnu (tas ir *mozais brand'īns*)<sup>26</sup>, un, saņēmuši piekrišanu pārrunas turpināt, precinieki dodas projām. Ar *mazajām apdzirām* vēl nesaistās nekādi pienākumi, kaut arī “mazā brandvīna” pieņemšana tiek uztverta kā līgavas tēva piekrišana laulībām. Pēc šī apmeklējuma līgavas tēvs cenšas iepazīties ar līgavaiņa iedzīvi, brauc pats vai arī aizsūta kādu savu paziņu apskatīt līgavaiņa mājas. Nereti gadās, ka līgavainis sūtņus apmāna, izrādot tiem savas mājas vietā citu. Mānīšanās dažreiz nonāk pat tik tālu, ka arī kāzas sarīko citās mājās. *Jaunyw'es tās brauc apawērt' jaunīk'a sātas. Nareš jaunīk'is parōda cytu sātu. Reizim wysas kōzas nudzeř swešō ustubā*.<sup>27</sup>

Galīgā formālā vienošanās starp līgavu un līgavaini notiek nākamajā svētdienā pēc minētās ceturtdienas, tā saucamajās *lielajās apdzirās* (*lēlōs i ūtrōs apdzyras*), pārējos latviešu novados – *derības*. (Vārds *derības* Višķos un Jašmuižā nav konstatēts.) Uz *lielajām apdzārām* (*lēlōs apdzāras*) līgavainis un precinieks atkal atved brandvīnu, alus mucīņu un saini ar pīrāgiem, kā arī dažādas veltes līgavai (tādēļ arī saka – *brauc ar kukulīm*). *Yz lēlōm apdzyrōm jauņī atwad otkon garču brand'īns un ols buceņu i kuldu peirāgu i kukulūs jaunyw'ei*.<sup>28</sup> Koknesē preciniekam noteikti jāatved arī tabakas maks, kam ir būtiska loma precībās. Precinieks nedod alus mucīņu un *kuldu*, iekams līgava uz mucīņas nav uzlikusi cimdu pāri, bet uz saiņa – jaunu jostu, jo “alus mucīņā ir sasalis, bet sainim notrūkusi aukla”. Nu līgavainis cienā visus mājiniekus ar savu brandvīnu, katrā glāzē iemetot pa monētai, bet līgavas glāzi pārklāj ar papīra naudaszīmi. Koknesē jaunie dzer par abiem vienu glāzi. *Swōts nadūd buceņas i kuldās; soka: buceņa aizsoluša, kuldai aizsains pōrrauts; ka jaunyw'ē yzlik yz buceņas pōrs cymdu, a yz kuldās jūsteņu, ta atdūd. P'ēčōk jaunīk'is wisīm dūd sawa brand'īna, a čarkā īswīž naudu; ka dūd brand'īna jaunyw'ei, ta čarku apklōj ar bumašku*.<sup>29</sup> Ar šo cienāšanu un naudas likšanu glāzītēs līgavainis ir izpircis līgavu no ģimenes, mājiniekiem. Līgums (*derības*) vēl tiek apstiprināts ar līgavas un līgavaiņa savstarpēju apdāvināšanos: līgavainis dāvina līgavai *kurpes* (tāpat arī Koknesē), *kopku* (jaku), kas

nāk līdzī pūrā (*pasagā*)<sup>30</sup>; bet līgava dāvina *yzrakst'ejtu kraklu* (izšūtu kreklu) u.tml. Turklāt līgavas pienākums ir līgavaiņa tēvam dot kreklu, bet mātei *zek'es* (*žečes* Jašmuižā)<sup>31</sup>, arī Ūziņos. Pēc šīm izdarībām, no kurām galvenā ir cienāšana ar brandvīnu (*lélais brand'ins*)<sup>32</sup>, *jaunie skaitās pilnīgi vienojušies, saderinājušies* (*Vidzemē – saderināti*), publiski tiek saukti par līgavu un līgavaini, un atteikšanās no laulībām tagad tiek uzskatīta par nosodāmu. Uz šo saderināšanos attiecināma dziesma:

## 66.

*Džeŗ, māmeņ, džeŗ, māmeņ,  
Soldons tautu brandawīns –  
Soldons tautu brandawīns,  
Syuras munas asaŗeņas.  
(Višķu Mozulu Moŗe)*<sup>33</sup>

Šai formālajai saderināšanai seko vienošanās un pārrunas par visu, kas saistīts ar kāzām – pūru, kāzu izdevumu sadalīšanu starp abām pusēm – par brandvīnu, alu, pīrāgiem, gaļu, muzikantiem u.tml. Visas šīs vienošanās ir mutiskas.

Pēc pirmajām un otrajām *apdzirām* jaunos stāda priekšā viņu muižkungiem (ja viņi ir kalpi, muižas ļaudis), kuriem viņi dāvina cimdus un jostas. Dzimtbūšanas laikos šis “*rōdeit'is*”<sup>34</sup> bija obligāts pienākums, saistīts ar dažādām ceremonijām. Jaunajiem iepriekš bija jālūdz kunga atļauja precībām. Bez tās mācītājs vai priesteris nedrīkstēja salaulāt. Koknesē šo kungu atļaujas izlūgšanos sauca “zīmītes jemt” un “ceemōšanās pi' kunga”. Jaunie nesa “plāceņi” un trauku ar sviestu, kurš pārklāts ar lakatiņu (Koknesē), bet līgava no kundzes saņēma cepurīti “micīti” (Koknesē). Pēc tam piektdien (Koknesē) vai sestdienā (Ūziņos) jaunie ieradās pie mācītāja un pavēstīja par nodomu salaulāties. Iepriekš aprakstītās *mozōs* un *lélōs apdzaras* pārējā latviešu apdzīvotajā teritorijā nereti sakrīt, jo *moz[uos]. apdzar[as]*. aizstāj ilgstošāka līgavaiņa iepazīšanās ar līgavas ģimeni (tā, kā tas notiek pašlaik, zināmā mērā ir visas kultūras iezīme) vai arī pastāv iepriekšēja vienošanās, kurai nav ceremoniālas iedabas. Tādējādi tur notiek tikai viens formāls akts: derības – formāla, neizteiksmīga saderināšanās: nedaudzu radu un tuvu paziņu lokā jaunie ļaudis pavēsta, ka ir līgava un līgavainis, un par viņiem uzsauc tostus.

Pēc trīsreizējas uzsaukšanas baznīcā sākas pašas kāzas – parasti sestdienā, bet, ja tiek rīkotas t.s. *garōs kōzos*<sup>35</sup>, *par ko runāšu vēlāk, tad – svētdienā. Svētdienās kāzas sākas arī Vidzemē, konkrēti – ar līgavas un līgavaiņa viesu atsevišķu braucienu uz baznīcu.*

*Parastās kāzas sākas sestdienā, kad uz līgavas tēva mājām (yz m'āitas golu)<sup>36</sup> atbrauc līgavaiņa ļaudis jaunīki, družba<sup>37</sup> (vārdi vedēji, aizvedēji, ar kuriem apzīmē līgavaiņa cilvēkus pārējā latviešu teritorijā, Višķos un Jašmuižā nav zināms – vismaz tā atbildēja uz manu jautājumu). Līgavaiņa namu sauc puiša gols<sup>38</sup>. Līgavaiņa "družbu" veido četri brāļi, brat'i<sup>39</sup>, – viens no viņiem ir vecākais brālis, precinieks jeb vedējtēvs un preciniece jeb vedējmāte (swōts i swōča) un citi radi un draugi – družņik'i<sup>40</sup>.*

# 67.

*Ītu eš taut'enōs,*

*D'īs zyna, kaj dzejwōšu.*

*Wōrtūs kryta kumelēnš*

*Wacōkam broleņam. (B.Springīne)<sup>41</sup>*

Tādu pašu *družbu* veido arī līgavas puse; te ir: 4 *brōļi*, 4 līgavas māsas *padružk'as* (Višķos), *pam'ārdzes* (Jašmuižā) jeb *mōsas*, (līdzīgi kā līgavaiņa *brōļi* [ja līgavai ir īstie brāļi, tad viņi vienmēr ieņem šo vietu], vēl arī precinieks jeb vedējtēvs (*swōts*), preciniece jeb vedējmāte (*swōča*) un *pyurved's*, *pyurawed'ējs*, *kas kupuru wad* (*kupurs*, *skreina* – lāde, kurā saliek līgavas pūru, lielākoties apģērbus), visbeidzot vēl *wušku i gūwugaņes*, aitu un govju ganes, kuras dzen pūra lopus uz līgavaiņa mājām. Minētie līgavas ļaudis, ieskaitot viesus, ir *panōkši*, *panōkšņik'i* – pārējā Latvijā arī *panākšņi*, *panāksni'ki*.<sup>42</sup>

Gaidot līgavaiņa *draudzes* atbraukšanu, *panōkši* ceļā uz līgavas mājām saliek sakrustotas kārtis vai aizšķērso ceļu pat krietnā attālumā no līgavas mājām. Pie pašiem vārtiem *jaunīk'a družbu* apstādina *panōkši*, kuri *družbu* cītīgi izvaicā: no kurienes, kurp un kādēļ braukdami, kas par ļaudīm, vai esot pases; nu tiek uzrādīta kāda papīra lapa, kuru vairāk vai mazāk asprātīgi nolasā; vai tik neesot laupītāji, – tā kā esot redzēti uz lielceļa un mežā laupot u.tml. Kamēr puiši izrāda savu asprātību, jautādami un atbildēdami, meitas apdzīd *cyts cytu*<sup>43</sup> – dzied zobgalīgas dziesmas, adresētas „naidīgajai pusei” (dažus šādu dziesmu piemērus



sk. turpmāk). Visbeidzot *jauņik'a družbu* ielaiž pagalmā, un pie paša mājas sliekšņa līgavaini sagaida līgavas tēvs, labajā rokā turēdams brandvīna krūku vai pudeli, bet kreisajā – aizdegstu skalu (mūsdienās to nomainījusi lampa), un līgavas māte ar maizi un alus kausu. *P'ēd'ejgi ilaiž jauņik'a družbu sātswydā, a pī poša slīgšņa jauņik'i sagaida jaunōs tās lobō rūkā° aizdagts skols, a k'eirā° butylka brand'īns, i jaunōs mōt'e ar yžbōnu ols i maižes kukuli.*<sup>44</sup> Tēvs saka apsveikuma vārdus; senāk dziedāja šiem godiem paredzētas dziesmas, kuras šodien vairs nedzied un pat lāga neatceras (Višķos un Jašmuižā). Pie sliekšņa līgavaini cienā ar alu un maizi; degvīns tiek līgavaiņa vedējtēvam. *Tās jauņik'i pōrjam, a seņōk wēl dzīdawa, aļe tañ waira nadzīd i moz kas tōs dzīsma zyn. Jauņik'am pī slīgšņa dūd ols i maižes, a brand'īns – swōtam.*<sup>45</sup> Visu šo līgavaiņa sagaidīšanas ceremoniju jaunā paaudze uzskata par nevajadzīgu un pat smieklīgu, īpaši uzsverot: *kam t'ā tōs guñs wajag?*<sup>46</sup> Tūdaļ vai neilgi pēc līgavaiņa sagaidīšanas ceremonijas (Koknesē tās jau vairs nav) līgava tiek izpirkta no meitām – *yzpi°rkt' nū m'ājtu*<sup>47</sup>.

Pie liela galda sēž *pamārdžes* (līgavas māsas), viņu vidū – līgava; netālu sēž arī pārējās meitas; uz galda novietots ar kabatlakatiņu pārklāts šķīvis vai bļodiņa. Meitas dzied un aicina ziedot naudu un dāvanas, lai no viņām atpirktu līgavu. (Dāvanas, saprotams, paliek meitām.) *P'āčōk īt yzpi°rkt' jaunū nū m'ājtu. Aiz lēla golda šād' pamārdžes ar jaunū; apļeik jū cytas mājte'ēnas, yz golda taļerka woj blūdeņa, ar nōsneicu aplōta. M'ājtas dzīd, prosa mest' pogosta.*<sup>48</sup>

## 68.

*Celītīs, brōlēleņi,  
Da munai mōšeņa –  
Gon jej beja skaista, bolta,  
Met' par jū sydabreņa.*<sup>49</sup>  
(Mozulu More)

Saglabājušās daudzas dziesmas, kuras norāda uz līgavas izpirkšanu no brāļa, piem.:

*Bi°rīt', tautas, sudabreņa,  
To jemīt' d'ēstejtōju.  
(No Varvaras Kondovņikas dziesmas)*

## 69.

*Tās dālam naudas d'ewa  
Pīrc', d'ēlēn, ļaudoweñ...*

*Na daudz turu šejkas naudas –  
Ob'i pīlīni zōbačeņi;  
Ar kū pīrku lobu zi'rgu  
Ar kū jaunu ļaudoweñ.<sup>50</sup>  
(B.Springīne)*

Šādi vācot izpirkuma naudu (*pogosta messōna*)<sup>51</sup> parasti vispirms dod vara monētas (*m'edžāk'i*)<sup>52</sup>; taču meitas šo naudu aizmet; tad dod sudraba naudu un liek to uz apklātā šķīvja. Katru, kurš iedevis savu daļu, līgavas *brōli* cienā ar alu un maizi; bet līgavainis, nolīcis savu daļu, ved līgavu istabas vidū, un abi dejo visapkārt istabai. Ar šo izpirkuma maksu līgava tiek atlaista no meitu pulka, un puiši pēdējo reizi dejo ar viņu kā ar jaunu meitu. Meitas visu laiku dzied dziesmas, kurās izsaka nožēlu par pāriešanu no meitas kārtas sievas kārtā. *Pogostā mat paprīkš m'edžākus, M'ājtas swīž prūjam; tod dūd' sydraba. Kas ym'et'a naudu, tam brōli dūd ols i maižes, a jis yzwad jaunū i apdoncoj ar jū ap ustubu. Puiši ar jaunyw'i b'eidzamū r'eizi pasapricajōs. M'eitas dzīd, žālō jaunu d'īnu.*<sup>53</sup>

Pēc izpirkšanas rīko jaunu *pogosta messōna*, vācot ziedojumu līgavai – lūdz dot viņai svētību jaunajā dzīvē. Šoreiz uz *pogosta mesšonu* aicina līgavas vedējtēvs; uzaicinājumu viņš pavada ar iespaidīgu pātagas sišanu pa sienu, sacīdams: *prošam bogaslowej' jaunūs*<sup>54</sup>. Pirmie tiek aicināti vecāki: *prošam bogaslawejit', tās ar mōt'i*<sup>55</sup>. Tēvs atnes maizi, māte – brandvīnu. Pats līgavas vedējtēvs dod rubli, vedējmāte – kreklus. Pēc tam tiek uzaicināti visi līgavas *brōli, mōsas (pamārdžes)*, kas dod cimdsus (*cymd'i*). Vēlāk dāvināt aicina arī pārējos, bet – katru atsevišķi: *prošam Jezupu bogaslawejit' jauņekļus*<sup>56</sup>; ja uz pirmo uzaicinājumu neatsaucas, to atkārtoti vairākkārt, stiprāk uzsitot ar pātagu pa sienu. Ja kāds nevēlas neko dāvināt, tas joka pēc pamet pogu. Jašmuižā šo ceremoniju pavada dziesmas:

## 70.

*Prošam, ļauteņi,**Bogaslawejt':**Na garam laikam,**Šam wīnam wokoram.<sup>57</sup>*

(Pier. Jašmuižā no V.Kondovņikas)

*Pogosta messona[s]* laikā visvisādi izzobo tos, kuri nav devuši pienācīgu velti; meitas dzied, piemēram, šādu apdziedāšanās dziesmu (Jašmuiža):

## 71.

*Šej Borbuļa pogostā**Pus daļd'era yzm'āt'ā,**Nau kauna laut'eņu:**Daļd'eris kuldā.<sup>58</sup>*

(Pierakstīts no Varvaras Kondovņikas)

Kaut arī šāda ziedojumu vākšanas *pogosta messona[s]* ieraša vēl tiek ievērota, tomēr cilvēkiem tā vairs lāga nepatīk, to uzskata par nepiedienīgu (*taj nawa šmuk'i*; dāvanu vākšana no viesiem šķiet kā apkaunojoša žēlastības diedelēšana (*kaj ubag'i prosa dōwa'nu*).<sup>59</sup>

Iepriekš aprakstīto ceremoniju noslēgumā visus viesus vēl apstaigā kāzu saimniece, kura kausā nes brandvīnu; viņa cienā viesus ar brandvīnu, bet tie šai kausā met naudu. Ar to arī visas šīs dienas ceremonijas beidzas, un pārējo vakara daļu kāzinieki pavada mielodamies un dejodami. *Pēčōk ap wisīm gost'im apīt kukarka, putras wōrejtōja, nas kāusu wōj čarpuku ar brand'īnu; brand'īnu dūd dzert', a jai mat čarpukā naudu. Pēčōk wysu wokoru ād i doncō.<sup>60</sup>*

No rīta sākas izdarības, ko sauc “*lélais brand'īns<sup>61</sup>*”, t.i., līgavainis visus viesus cienā ar brandvīnu, bet viņa vedējmāte – ar pīrāgiem. Pēc tam līgavainis un līgava atkal pasniedz dāvanas: līgava dāvina kreklu, līgavainis – kurpes, bet līgavaiņa vedējtvēvs no līgavas saņem vēl vienu cimdu pāri. Kādu laiku tā “noņēmušies” (*poworzojōs*)<sup>62</sup>, visi dodas brokastīs, kuras sarīkojis līgavas tvēvs. Brokasto katra „puse” atsevišķi, un tai laikā, kamēr pirmā sēžas pie galda, otra to apdzied. *Swātd'īnas*

*reit° dzer' lelū brand'īnu, jaunais nas brand'īnu, a swōča peirōgus. Pēcōk jaunais jaunyw'eī dūd kōrpes, a jej jam kraklu; swōtam dūd cymdus. Paworzojōs, pēč tas sauc brūkastīs. Panōkši ād, družnīk'i apdzīd jūs.*<sup>63</sup>

72.

*Meš gōdowam, mes dūmovam,  
Kur byuś jem't'i lem'esņejcu?  
Šīm Jākapam plota pīre,  
Nū tōs šk'eļšim lem'esņejcu.*

73.

*Šej mōšeņa, šur braukdama,  
Pazīpēm mozgōjōs –  
Tajda malna padaguņa,  
Kaj myusu sywānam.*

74.

*Atsašīp'is šīs Jurejt'is  
Kaj Jōsmuižas og'eřejts –  
Og'eřejšam pīd'erēja,  
Jureišam nap'īdar.*

75.

*Pasawerīs tu Odum,  
Kas yz tawas nōšes sād.  
Waca weiže atsasāduś,  
Yusas wīn škuryņō.*

76.

*Es dūmovu, es gōdōju,  
Kas aiz kolna w'eļejōs;  
Šīs swōt'eņš w'eļejōs,  
W'eļej sawu kum'eļē.*



77.

*Dūmōjam, gōdōjam,  
Nawa cyukai midžeņeiša –  
Indričam ģēli mot'i,  
Tur cyukai midžeņejts.  
(N. 72 – 77 pierakstītas Jašmuižā  
pēc Varvaras Kondovņikas vārdiem)*

78.

*Kajdas ačs Pōwulam,  
Tajdas ačs Teklēnai:  
Oj jī ob'ī gulējuši  
Wīnas cyukas midžeņī?  
Wīnas cyukas midžeņī,  
Maisō kōjas sabōzuši.  
(Pier. Višķu pag. Mozuļu sādžā)*

79.

*Kam tī tajda gr'īzes golwa  
Šād' pī muna brōlēlēn?  
Muns brōlēņš, kaj kuņdženš,  
Dzaltanīm mat'eņīm.  
(Pier. Višķu pag. Tūķu sādžā no Mores Springīnes)<sup>64</sup>*

Pēc brokastīm līgavai uzliek rūtu vainagu – *rūtuwainags*<sup>65</sup>. Istabas vidū izklāj palagu (*pologs*), uz kura noliek maizes raudzēšanas trauku, kas pārklāts ar palagu. Uz tā apsēžas līgavas māte ar maizes klaipu klēpī. Pie viņas pienāk līgava, kuru pavada *divi brōli*. Līgava no metas ceļos, raud un lūdz mātes svētību; māte viņu svētī, nodod meitas rokās maizes klaipu un nosēdina savā vietā. Pie līgavas pienāk viņas *mōsas*, tad *brōli*, sasukā viņai matus un sapin bizes, tad *brōli* uzliek līgavai galvā divus rūtu vainagus – lielo un mazo. Senāk lielais *rūtuwainags* bija sarkanā krāsā, izšūts pērlītēm un rotāts vizuļiem (*ar sp'eidulīm*) vai *sorkon rōžu, zaļu zeīžu*<sup>66</sup> – no sarkanām rozēm un zaļa zīda, kā teikts tautasdziesmās;

krievu kokošņikam līdzīgs, tas ir tas pats *žeīļu vainags*<sup>67</sup>, par kuru tik bieži vēsta tautasdziesmas. *Pēc brūkests jaunyw'ei yzlīk rūtuwainagu. Wydū ustubas paklōj pologu, yz pologa pastota yz muts maižes baļeņu i apklōj ar pologu. Yz baļeņas pasādyn jaunōs mōt'i ar maižes kukuli klāpī. Da jai d'iwi brōli dawad jaunyw'i; jaunyw'ā stou c'elūs, raud i proša jū bogaslowejt'. Mōt'e bogaslowej, dūd jai maiz'i i sādyn yz baļeņas. Da jaunyw'ej danōk mōsas i brōli, suks i sapyn, a pēc brōli yzlīk jai d'iu rūtu wainagus, lēlō i mozū. Lēlais rūtu wainags šēnōk bija sorkons, ar žeīlēm i sp'eidulīm*<sup>68</sup>. Mūsdienās šlahtiču ietekmē *žeīļu vainags* Višķos tiek aizstāts ar vainagu no mākslīgiem baltiem un zaļiem ziediem; plīvurs gan vēl nav redzēts. *Lēlais wainags* aptver visu galvu, bet galvvidū tiek likts vēl arī *mozais wainags* jeb *rūtu wainags*; tā diametrs ir tikai pāris sprīžu. Ja nu līgava ir *pōrškōdāta*<sup>69</sup> ("samaitāta"), tad rūtu wainagu neliek. Bez šiem abiem vainagiem līgavas galvu vēl grezno ziediem, tā ka *wysa golwa zaļa*<sup>70</sup>. Vainagu uzlikšanas laikā līgava raud, bet draudzenes dzied žēlabainas dziesmas.<sup>71</sup> Pēc tam līgava *brōļu* pavadībā apstaigā viesus, sākot ar vecākiem un sirmgalvjjiem, visiem paklanās un sniedz maizes kumosu. Arī šo gājienu pavada ar dziesmām. Ūziņos šai pēdējai ceremonijai ir varianti, piemēram, līgava, dodoties uz baznīcu, gar ceļmalu izkaisa maizes druskas. Pirmajam, kurš ceļā kārti aizšauj (noliek ceļam priekšā kārti), tiek dots *brūtes kukuls*, kas izcepts īpaši liels. Tomēr rūtu vainaga uzlikšanas ceremonijas vairs nav ne Ūziņos, ne Koknesē. Mūsdienās pēc aprakstītās ceremonijas kāzinieki dodas uz baznīcu. Papriekšu vienos ratos brauc līgavas vedējtēvs un vedējmāte, aiz viņiem – līgava un *wacōkais brōlis*<sup>72</sup>, tad draudzenes pāros ar *brōliem* un visbeidzot līgavainis ar saviem ļaudīm. Pie baznīcas līgavainis palīdz līgavai izkāpt no ratiem, bet *brōli* ievēd līgavu baznīcā; ārā nākot, jaunie ir sadevušies rokās, bet pēc senākas ierašas abi turas pie vienas *nōšneicas* (kabatlakatiņa)<sup>73</sup>. Lauļšanas ceremonijas laikā līgavai jāraud (*raud, až na pī zem'es pākreit*)<sup>74</sup> – raud, pie zemes krizdama); ja neraudās – nebūs laimīga (*nabyuš labi, nabyuš laim'es*)<sup>75</sup>. Kurš no jaunajiem pēc laulības ceremonijas pirmais uzkāps otram uz kājas, tas būs kungs savā namā, – tagad to uzskata tikai par māņiem (*t'ī t'ik tajd'i zaboboņi*)<sup>76</sup>. Uz altāra jaunā sieva atstāj cimdu pāri ērgelniekam (*ōrganists*)<sup>77</sup>. Pēc laulšanas visi kāzinieki (*kōzeņiki*)<sup>78</sup> dodas uz ksendza māju (*klebaņeja*)<sup>79</sup>, kur no saviem cienastiem rīko launagu (*d'īniškis*)<sup>80</sup>. Uz maltīti aicina ksendzu

(*bazheickungs*) (*šeņōk malna maiže, ta nanōca*)<sup>81</sup> un ērgēlnieku. No dievnama kāzinieki dodas uz līgavaiņa namu – *puišugols*, un visas nākamās ceremonijas norisinās *puišugolā*.<sup>82</sup> Atceļā no baznīcas pirmie brauc līgavaiņa vedējtēvs un vedējmāte, aiz viņiem – jaunais pāris, tālāk – līgavaiņa viesi un visbeidzot līgavas ļaudis.

Kamēr notiek laulāšana un mielasts pie baznīckunga, no *m'ājtagola*<sup>83</sup> uz līgavaiņa mājām nogādā pūru, notiek t.s. *pyurawezšona*.<sup>84</sup> To paveic *pyurwed's*, kurš ved *skreiņu* jeb *pyuru*, un *gūwugons* un *wuškugaņe* – govju un aitu gani. Nereti šī ceremonija notiek līgavas un *kōzeņīku* klātbūtnē pirms laulāšanas (Koknesē – sestdien) vai arī tūdaļ pēc tās. Tad norisinās dialogs starp pūra vedēju (*pyurwed's*) un līgavas māti, kura apsēžas uz *skreiņu* un to neatdod, kamēr uz visiem četriem lādes stūriem nav nolikta zināma naudas summa. *Pyurwed's* attiecīgi saģērbjas (*pasataisa ērm'eigs*)<sup>85</sup> – otrādi apgrieztā kažokā un ziemas cepurē –, rokā tur lielu pātagu (*garu pōtagu, kaidas nas ubag'i*)<sup>86</sup> un, strīdēdamies ar līgavas māti, bārsta jokus un asprātības. *Pyurawezšonas* laikā dzied, piemēram, šādas dziesmas:

## 80.

*Gūt'eņ, muna raibuleņa,  
Zīdajōm kōjeņōm –  
Poša kōp'i kalņēnō,  
Zīdi byra lājeņō.*

## 81.

*Gūt'eņ, muna raibuleņa,  
Kō mauraw'i wokorā?  
Woj mauraw'i zalta sait'es,  
Woj sydabra pynaklēņa?  
(Pier. Jašmuižā no Žurilīnes, dzim. Aglonā)<sup>87</sup>*

Nākamo dziesmu, kā pastāstīja teicēja, dzied, līgavu vedot uz līgavaiņa mājām – *jaunaju dawadam da sātai*<sup>88</sup>. Taču to bieži dzied arī, vedot pūru (*pyurawezšona*).

## 82.

*Gūw'ej sw'ižu ar akmeņi,  
Pošai pīna d'ew'ējai –  
Kō jej kōpa kal'neņō,  
Kō rōd'ejōs taut'enōm?*

## 83.

*Jyus taut'eņas, ragaņeņas,  
Kur jyus maņi redzejōt?  
Ņi eš gōju krūgā džārt',  
Ņi tīrgō rōd'ejtūs;  
Brōļu wydū kultu gōju,  
Mōsu wydū dryw'enō.*

(Pier. Jašmuižā no Varvaras Kondovņikas)<sup>89</sup>

No baznīcas ierodoties līgavaiņa mājās, līgavai jānoliek pa cimdu pārim uz vedējtēva un *brōļu* zirgiem. Pie durvīm līgavu sagaida līgavaiņa tēvs ar brandvīnu un māte ar pīrāgiem (*p'eirāgs, karawajs*)<sup>90</sup> un uguni. Līgava ņem pīrāgu (*p'eirāgs*) un uguni un iet mājā, uz sliekšņa atstājot jostu (*jūst'eņa*)<sup>91</sup>. Līgavaiņa mātei viņa dāvā cimdu pāri; *pyurawed's* stāv pie plīts un saka, ka viņam salst – arī viņam tiek cimdu pāris. Pie plīts līgavai jāatstāj cimdi un kreklis, uz tās jānoliek nauda kāzu saimniecei (*putras wōr'ejtōja*)<sup>92</sup>. Līgavas tēvs steidzas uz istabu, nostājas pie galda goda vietā un prasa cimdus; vīramāsas (svaines) arī neatpaliek no pārējiem: pavisam līgavai nākas dāvināt apmēram 30 cimdu pārus.

## 84.

*Dārawoj maņ, wadakla,  
Da žem'āj lynukraklu;  
Kaj eš t'eu dārawōju  
Sawu boltu brōļeleņ.*<sup>93</sup>

Ja nedāvina, tad draud:



## 85.

*Kaj byuš loba w'ed'ekleņa,  
 Džejuwōsim wīnā wītā;  
 Kaj byuš špetna, kaj byus bōrga,  
 Sišsam čepli pyuņejt'ī.  
 (V. Kondovņika)<sup>94</sup>*

Tad jaunos (*jauņekl'i, jauņī*)<sup>95</sup> sēdina goda vietā pie galda, stūrī zem krucifiksa; blakus, arī goda vietās, sēž līgavaiņa *brōli*, tālāk līgavas *brōli i mōsas* un tuvākie radinieki (*īelōk'i r'od'i*)<sup>96</sup>; kad šie kāzinieki nedaudz nobaudījuši mielastu, pie galda sēžas visi pārējie viesi. Mielasta laikā dzied apdziedāšanas dziesmas (*apdzīdōšona*)<sup>97</sup>.

Pēc mielasta notiek *pogosta mesšona*, šoreiz – līgavainim (*mat pogostu (vai pogostō) jaunajam*)<sup>98</sup>; pirmie savu daļu dod līgavaiņa vedējtēvs un vedējmāte, pēc tam *brōli* un visi pārējie viesi. Mūsdienās svinības turpinās ar vakariņām un dejām; senāk rīkoja t.s. *gul'd'ejbas*<sup>99</sup> – jaunā pāra vadīšanu gulēt uz klēti – *klāt's* (Jašmuižā), *klēt's* (Višķos)<sup>100</sup> – neapkurināmā telpā, ja arī kāzas notika ziemā (tāpat arī Koknesē). Vecākā paaudze vēl saglabāja šo ierašu, un daudzi no viņiem nožēlo tās izzušanu un jautrības trūkumu tagadējās kāzās (*kōzas taņ na tajdas waira, nawa t'ik lust'eigas, moz jau tajdu žartu, kai šēnōk'eñ*)<sup>101</sup>. Visi kāzinieki (*wysa družba*) pavadīja jauno pāri uz klēti ar mūziku, dziesmām un trokšņošanu – *ar spālāšonu, dzīdōšonu un gamaņi*<sup>102</sup> (*Žurīlīne* Jašmuižā, dzim. Aglonā).

No rīta jauno pāri modina atkal *wysa družba* ar mūziku, dziesmām. Dzer brandvīnu un jokoja (*dora wysaidus žartus*), – *tā ir t.s. čelšona nū gul'd'ejbu*<sup>103</sup> (Jašmuižā). *Jaunais vīrs gultā atstāj naudu, bet sieva – kreklu d'el' d'īwa šwēt'ejbas*<sup>104</sup>; *spainī, kurā jauņī mazgājas*, viņi arī iemet naudu, bet pēc tam līgavainis ar kāju spaini apgāž. Senāk jaunie mazgājās ar *družbas* palīdzību. *jaunywā* līgavaiņa *družbas* pavadībā ar meiteņu dziesmām un mūziku tiek vesta istabā, kur viņai atkal jārada devīgums: līgava dod cimdus muzikantiem, līgavaiņa brāļiem un vedējtēvam, kreklu vedējmātei, nelielu velti katram mājiniekam; *ustubas slaučejtōjai*<sup>105</sup> – meitai, kura tīrījusi māju, tiek *jūt'eņa* slotai (*ap slūt'eņu*)<sup>106</sup>; *yud'eņš nēsējai*<sup>107</sup> – cimdu pāris uz *kōši*<sup>108</sup>; *kopočam*<sup>109</sup> kreklš; kāzu saimniecei – kreklš. *Jaunō* apmaina vīramātes galdautus (*polog'i*)<sup>110</sup> un dvieļus (*rūčņik'i*)<sup>111</sup> pret saviem galdautiem un dvieļiem. Jo devīgāka būs jaunā sieva, jo vieglāk viņai būs iedzīvoties jaunajā mājvietā.

Līgava līdz pēdējai naktij skaitījās meitās un kā jaunavības zīmi valkāja vainagu (*žeilū wainags*); arī no klēts viņa iznāk ar vainagu galvā, un tikai tad notiek vainaga noņemšanas ceremonija – *wainaga nūjemšona*<sup>112</sup> un *sievas galvassegas uzlikšana – mičōšona*<sup>113</sup>. Vidzemē un Ūziņos *mičōšana* notiek svētdienā pirms *gul'd'ejbas*; bet vainaga *nūjemšona*, tāpat kā *yzlykšona* pārējos latviešu novados, šķiet, ir jau zudusi tradīcija. Arī Višķos *nūjemšona* izzūd. Šī ceremonija norisinās analogiski rūtu vainaga uzlikšanai. Līgavaiņa *brōli* nosēdina līgavu uz apgāztas un ar palagu pārsegtas baļļas, izņem matadatas, un *jauņyk'is* vainagu noņem. Par vainaga noņemšanu ir daudz tautas dziesmu visos latviešu novados – vainaga noņemšana simbolizē jaunavības zaudēšana. Līgavaiņa *brōli* atkal sasukā, bet *mōsas* sapin viņai matus, un visbeidzot līgavaiņa vedējmāte – *mičōtōja* – uzliek līgavai galvā aubi, t.i., *mičō* (Koknesē to dara t.s. *lī\*lajā wedējīša* un *mičōtāja*).

Vedējmāte jaunajai sievai apsien ap galvu lakatu, *kaj bo<sup>a</sup>bas opolisk'i*<sup>114</sup>, bet mezglu sasien aizmugurē, *nevis kā parasti – zem zoda. Vai arī mičōšonai* ņem īpašu [lakatu, kuru sauc] – *lēlais lynaut'eņš*<sup>115</sup> – garu kā dvielis, tikai platāku, ar kuru nosedz galvu īpašā veidā (*i<sup>e</sup>rm'eig'i*)<sup>116</sup> – tā, lai viens lakata gals uz galvas veidotu augstu piramīdu, bet otrs tiek apvīts ap kaklu. *Lynaut'eņš* šobrīd jau vairs nav modē. Šīs ceremonijas laikā līgava raud un dzied (nākamās dziesmas dotas kā piemēri), vedējmāte viņu uzmundrina un dod padomus, māsas un draudzenes palīdz dziedāt.

## 86.

*Nūjam munu wainadžeņu,  
Nūjam munas wīglas d'īnas –  
Ņik bej munu wīglu d'īnu,  
Zam wainaga gulējuš.*

## 87.

*Wainag, munu wainadžeņu,  
Jyur'es špolwu wīglumeņ –  
Ka apsēju lynaut'eņu,  
Lynu mōrku gryutumeņ.  
(Moz. Moře)*<sup>117</sup>

Līdz ar to līgava jau ir pilnīgi prom no meitu pulka un ir iegājusi sievu kārtā, viņa atvadās no meitām, bet sievas viņu sveic savā pulkā. Tālāk seko brokastis, tiek dzerts t.s. *soldonais brand'īns* (saldais brandavīns)<sup>118</sup>. To nobaudījuši, līgavas un līgavaiņa draugi viebjas un saka, ka esot rūgts, – lai to saldinātu, jaunie saskūpstās. Pēc mielasta kādu laiku pavada jautrās izdarībās (*d'ēlējōs*)<sup>119</sup> un rotaļās, no kurām galvenā ir t.s. *céplā kuršona*<sup>120</sup>. *Kōžeņīk'i* „kurina krāsni”, lai gatavotu sev vakariņas, t.i., malkas vietā krāsnī liek visu, kas vien pagadās pa rokai: suņus, viesus, krēslus, kaķus, cūkas, apģērba gabalus ... Tad brauc uz tuvējo krogu, kur uzdzīvo (*ūlāwō*)<sup>121</sup> līdz pašam vakaram. Meitas vizinās ar *brāļiem* un par vizināšanu dāvina tiem cimdu pāri. Vakarā visi atkal sabrauc *puišugolā*, un pēc vakariņām līgavaiņa ļaudis met naudu – *puišu družba mat šk'eīnu naudu*<sup>122</sup> – līgavas draudzei. Līgavaiņa tēvs (*puiša tās*) dod maizi, māte brandvīnu, pārējie – kas nu kuram pagadās, – naudu vai dažādas lietas. Savākto naudu dod brālim kā izpirkuma maksu par mūsu; brālis šķietas neapmierināts, negrib mūsu atdot un saplēš naudas šķīvi, bet pašu naudu izkausa. Uz to attiecināmas dziesmas:

## 88.

*Eš sasp'ār'u tautu goldu*  
*D'ew'eņīm gobolīm –*  
*Tautōm jir golda žāl,*  
*Maņ mōšeņas waira žāl.*<sup>123</sup>  
 (Višķi, Mozulīne)

No līgavaiņa puses dzied zobgalīgu dziesmu:

## 89.

*Brōļi mōsas pōrdawuši*  
*Par kōpūstu līžeiceņ –*  
*Ydzāruši, yzstrābuši,*  
*Brauc yz sātu raudōdam.*  
 (Pier. Jašmuižā no V. Kondovņikas)<sup>124</sup>

Pa to laiku jau ir iestājusies nakts, un ap pulksten 11 vai 12 *panōkši* sāk atvadīties no līgavas, ievērojot radniecības pakāpi. *Puišu družba* viņus pavada ar joku dziesmām:

## 90.

*Pa ceļu, pa ceļu, nagūda laud's!  
 Suņš jyusu pōrnām'ā,  
 Čačis pawad'eja.  
 (Jašmuiža, Varvara Kondovņika)<sup>125</sup>*

Atvadoties līgavai gauži jāraud, citādi laulībā nebūs laimīga.  
 Lūk, atvadu dziesmas piemērs:

## 91.

*Kū es beju brōlēnam  
 T'ik jauna saribušā –  
 Raudajt'i maņ pamet'ā  
 Tautu golda galeņā.<sup>126</sup>*

Visa atvadu vakara gaitā *puišu družbai* jāraugās, lai *jaunyw'ā* nekur neaizietu vai arī viņu neaizvestu; ja viņa kaut kur dodas, līgavaiņa *brōlis* viņu pavada, turēdams pie rokas. Atvadu ceremonijas laikā *jaunyw'ā* sēž līgavaiņa brāļu pulkā. Ja nu gadās, ka *panōkši* tomēr līgavu nozog, tad visi dodas viņu meklēt. Bet *panōkši* līgavu atdod tikai pret izpirkuma maksu (2–3 rubļi), kas tiek nodzerta, nevis līgavaiņa, bet gan līgavas tēva (*m'ājtas tās*) mājās. Tā līgavas un līgavaiņa radi pašķiras, bet līksmošanu turpina „katra puse” atsevišķi *sawō golā*<sup>127</sup> līdz pat otrdienai.

Svinot *garōs ko'zas*<sup>128</sup>, *sestdien* nav nekādu ceremoniju. *Svētdien* abas *puses no m'ājtas gola* brauc uz baznīcu [Vidzemē katra puse brauc no *sawa gala*] un atgriežas atpakaļ *m'ājtas golā*, kur svin visu svētdienu un pirmdienu līdz pusnaktij. Otrdienu un trešdienu aizvada *puišu golā*, izpilda visas tradīcijas un atvadās tikai ceturtdien vai pat vēl vēlāk. Tā kāzas svin tikai pārtikuši ļaudis.

Kāzu nedēļas sestdienā jaunā sieva iet vīra pirtī, kur viņai nākas atkal dāvināt daudz cimdu pāru un jostu. Uz pirts sliekšņa, uz lāvām, uz krāsns jāliek cimdi, pirtsslota jāapsien ar jostām, ... lai šādā veidā nodrošina dzemdību veiksmīgu iznākumu.

Šajā sestdienā jaunie brauc ciemos pie sievas vecākiem; tur pulcējas tuvākie radi un vedējītēvs ar vedējmāti – tās ir t.s. *atkōzos*<sup>129</sup>.

Svētdien sievas tēvs un māte savukārt dodas uz jaunā pāra namu



lūkot, kā abi iedzīvojušies. Ar to kāzas pilnībā noslēdzas. Citās Latvijas vietās par atkāzām sauc līgavas vecāku un tuvāko radu ciemošanos jaunā pāra mājās, kur mīlojas ar atlikušajiem kāzu krājumiem. Jaunā pāra apciemojums pie vecākiem tiek atlikts uz vēlāku laiku.

Mazpamazām izzūd arī šīs atlikušās latviešu tautas kāzu tradīcijas; to vietā stājas vai nu poļu – šlahtiņu ceremonijas, vai arī tās izzūd pavisam.

Višķānieši civilizējas; jaunā paaudze senās, autentiskās ieražas uzlūko kritiski, nicīgi dēvējot tās par *d'ēlēšonōs* – ākstībām, muļķībām. Jaunatne neredz vajadzību saglabāt šīs ieražas, kuru nozīme tai nav saprotama. Šādu attieksmi pret senatni veido pilsētas tuvums (tā, piemēram, Viškos ir mazāk autentisku ieražu nekā Jašmuižā), garīdznieki, kuri cīnās pret pagānismu, kā viņi dēvē šīs senās tradīcijas, un šlahta (*šlakšas*)<sup>130</sup> – modes izplatītāja. Grāmatas, presi, attīstītu sabiedrisko dzīvi, kas varētu stāties pretī šādai ievirzei (kā tas vērojams pie pārējiem latviešiem) – to šeit nemana.

No krievu valodas tulkojusi *Anita Tomkalne*

Teksta zinātniskā redaktore un komentāru autore *Anna Stafecka*

## ATSAUCES

<sup>1</sup> Aprakstā lietots nosaukums *Latišija*, resp., visi latviešu apdzīvotie novadi, jo apraksts tapis laikā, kad Latvijas valsts vēl nebija.

<sup>2</sup> *Četras nedēļas priekš i pēc vysu švintēs* – 'četras nedēļas pirms un pēc Visu svēto dienas', kura ir 1. novembrī. Vārds *švintēs* acīmredzot aizgūts no lietuviešu valodas.

<sup>3</sup> Tautā lietotais nosaukums *Juosmuiža* jeb *Jāsmuiža* (sal. arī upes nosaukums *Juosa* jeb *Jāsa*) 19. gadsimta krievu avotos parasti atveidots kā *Jašmuiža*.

<sup>4</sup> *Kur jauni ļauds var sasaredzētīs* – kur jauni ļaudis var nolūkot viens otru.

<sup>5</sup> *Tiergi* 'tirgi', *opluoti* (saukti arī *atlaids* vai *bazneicys tiergi*) 'draudzes svētki, uz kuriem parasti sabrauca dievlūdžēji arī no citām draudzēm'; *kuozys* 'kāzas', *kristeibys* 'kristības', *bēris* 'bēres', tolksys 'talkas'.

<sup>6</sup> *Sasaredziešonus* jeb *sasaredzeišonus* 'saskatīšanās, iepazīšanās'.

<sup>7</sup> *Večerinkys* (aizgūvums no slāvu valodām) – jauniešu vakarēšana, kurā spēlētas dažādas spēles, iets rotaļās, dziedāts, arī dejots'; nosaukums *grīščys* (aizgūvums no baltkrievu valodas) vairāk attiecināms uz deju vakariem.

<sup>8</sup> *Kadrelis* 'kadriļas', *krucelkys*, *pitkeviči*, *poļkys* 'polkas' – šādas dejas Latgalē esot bijušas populāras vēl 20. gadsimta 20. gados.

<sup>9</sup> *Meituos it* – meitās iet.

<sup>10</sup> *Žaļumu svētki* jeb *žaļumballes*.

<sup>11</sup> *Jaunais, jaunikis* (citur arī *jaunečs*), *jauneklis* – līgavainis.

<sup>12</sup> *Izavēre, īsazeimava meitu* – ieskatījās meitā.

- <sup>13</sup> *Sasazadyņu* – ‘norunāt precēties’, sal. *zadināt* ‘vilināt, kārdināt, arī: baidināt’, kas pazīstams galvenokārt Kurzemē un Latgalē.
- <sup>14</sup> *Svuotavuošona* – ‘precināšana’, vārds aizgūts no slāvu valodām.
- <sup>15</sup> *Pyrmuos vai mozuos apdzyrys* (Jašmuižā – *apdzārys*) – ‘pirmā satikšanās ar līgavas vecākiem, lai runātu par precībām’.
- <sup>16</sup> *Preceņiks, a svuots – tys tai jira davediejs* – ja līgavainis ir pazīstams ar savas iecerētās tēvu, tad precinīks ir tikai formas pēc, resp., ‘tas, kurš aizved puisi pie iecerētās meitas’.
- <sup>17</sup> *Leluos apdzyrys* – ‘saderināšanās’.
- <sup>18</sup> *Jaunī brauc, preceņiki brauc* – ‘jaunlaulājamie brauc, precinieki brauc’. Vārds *preceť* cilmes ziņā saistāms ar *prece*, *pirkt*.
- <sup>19</sup> *Iz apdzyrys preceņiki brauc ar brandīnu* – ‘uz saderināšanos precinieki brauc ar brandvīnu’. *Uz apdzyras*, resp., *iz apdzyrys* atspoguļo izloksnei raksturīgo sieviešu dzimtes lietvārdu daudzskaitļa nominatīva un akuzatīva kopīgo formu, sal. arī: *brauc da kuozys, strudoj ar rūkys*.
- <sup>20</sup> *Pa pruotam* – pieņemami.
- <sup>21</sup> *Sveita* – vadmalas mētelis.
- <sup>22</sup> *Mes caunei pādys sadzynom itai sātā, dūdit mums cauneiti* – mēs caunai pēdas sadzinām šajās mājās, atdodiet mums caunīti.
- <sup>23</sup> *Lynu kupčs* (arī: *kupcs*) – linu uzpircējs.
- <sup>24</sup> *Vysu laiku, koļš jaunī cīnavajuos, tik svuots vīns pots runuo, a precinīkam nadūd valis ni vuordeņa pasaceit, ni apleik pasavērtīs*. – ‘Visu laiku, kamēr jaunie ciemojās, tik precinīks viens pats runāja, bet preciniekam (līgavainim) neļauj ne vārdiņa pateikt, ne apkārt paskatīties.’
- <sup>25</sup> *Jaunuo, jaunive* – līgava.
- <sup>26</sup> *Mozais brandīns* – precinieku cienasts pēc pirmās draudzīgās uzņemšanas līgavas mājās.
- <sup>27</sup> *Jaunivis tāvs brauc apsavērt jauniņa sātys. Nareš jaunikis paruoda cytu sātu. Reizem vysys kuozys nūdzer svešuo ustubā*. – Līgavas tēvs brauc apskatīties līgavaiņa mājas. Nereti līgavainis parāda citas mājas. Dažreiz visas kāzas nodzer svešā mājās.
- <sup>28</sup> *Iz leluom apdzyrom jaunī atvad otkon garču brandīns un ols buceņu, i kuldu peirāgu, i kukuļus jaunivei*. – [Braucot] uz saderināšanos jaunie atkal atved brandvīna garci un alus muciņu, sāini ar pīrāgiem un dāvanas līgavai – *kukuļus*. No šejienes teiciens – *braukt ar kukuļiem*. Dažviet par *kukuļiem* sauc arī dāvanas, ko nes, ejot raudzībās pie jaundzimušā. Vārdu *kulda* lieto arī ar nozīmi ‘kabata’.
- <sup>29</sup> *Svuots nadūd bucenis i kuldys, soka: buceņa aizsoluse, kuldai aizsaiņs puorraits; ka jaunive izlik iz bucenis puors cymdu, a iz kuldys jūsteņu, ta atdūd. Pēcuok jaunikis visim dūd sava brandīna, a čarkā īsviž naudu, ka dūd brandīna jaunivei, ta čarku apkluoj ar bumažku*. – Precinīks nedod muciņu un sāini, saka: muciņa aizsalusi, sāinim pārsienamais notrūcis; kad līgava uzliek uz muciņas cimdu pāri, bet uz sāiņa jostiņu, tad atdod. Pēc tam līgavainis visiem dod brandvīnu, bet glāzītē iemet naudu, kad dod brandvīnu līgavai, tad glāzīti aplāj ar papīra naudaszīmi.
- <sup>30</sup> *Pasāgs, citur: pyurs* – ‘pūrs’.
- <sup>31</sup> Kā līgavaiņa dāvanas līgavai tiek minētas kurpes (*kurpis*) un blūze (*kopka*), savukārt līgava dāvina līgavainim izrakstītu kreklu (*izraksteitu kraklu*), bet līgavaiņa tēvam kreklu, mātei – zeķes (Višķos *zekis*, Jasmuižā – *zečis*).
- <sup>32</sup> *Lelais brandīns* – mājinieku cienāšana ar precinieku atvesto degvīnu otrajā ciemošanās reizē – derībās.

<sup>33</sup> *Dzer, māmeņ, dzer, māmeņ,  
Soldons tautu brandavīns –  
Soldons tautu brandavīns,  
Syurys munys asarenis.  
(teicēja Višku Mozulu More)*

Vārds *syurs*, resp., *sūrs* lietots ar nozīmi 'sāļš'.

<sup>34</sup> *Ruodeitīs – 'izlūgties no kunga atļauju precēties'.*

<sup>35</sup> *Garuos kuozys – garās kāzas, kuras sākas svētdienā pēc laulībām līgavas tēva mājās, pēc tam turpinās trīs dienas līgavaņa mājās.*

<sup>36</sup> *Iz meitys голу – 'uz līgavas, respektīvi, līgavas tēva mājām'.*

<sup>37</sup> *Jauniķi //družba citur: draudze – līgavaņa brāļi vai citi tuvākie radnieki un draugi, kuri brauc jaunajam pārim līdzi uz baznīcu un uz līgavas mājām.*

<sup>38</sup> *Puiša gols – līgavaņa mājas.*

<sup>39</sup> *Bruoļi/ brati – brāļi; izloksnēs joprojām lieto abus vārdus.*

<sup>40</sup> *Družnīki – 'kāzu draudzes dalībnieki'.*

<sup>41</sup> *Ītu es tautēnuos,  
Dīs zyna, kai dzeivuošu;  
Vuortūs kryta kumeleņš  
Vacuokam bruoleņam.*

<sup>42</sup> Līgavas *družbu* veido četri *brāļi* (bruoļi), četras māsas, kuras Viškos tiek sauktas *padružkas* (aizguvums no slāvu valodām), Jašmuižā – *pamērdzis* (sal. *mārga* – jauna meita), kā arī vedējītēvs un vedējmāte *svuots* un *svuoča*). Turklāt līgavai vēl ir pūra vedējs (*pyurveds*, *pyuravediejs*), aitu un govju gances (*vušku* i *gūvu ganis*), kuras dzen līgavas pūra lopus uz līgavaņa mājām. Visi kopā viņi tiek saukti par panākšņiem, panākšņickiem (*panuokši*, *panuoksniķi*).

<sup>43</sup> *Apdzīd cyts cytu* – acīmredzot savstarpēja apdziedāšanās starp līgavas un līgavaņa radiem.

<sup>44</sup> *Piedeīgi īlaiž jauniķa družbu sātsvydā, a pi poša slīkšņa jauniķi sagaida jaunos tāvs – lobuo rūkā aizdagts skols, a keirā – butylka brandīns, i jaunos muote ar ižbuonu ols i maizis kukuli.* – Visbeidzot ielaiž līgavaņa *draudzi* sētsvidū, bet pie paša slickšņa līgavaini sagaida līgavas tēvs – labajā rokā aizdegts skals, bet kreisajā – brandvīna pudele –, un līgavas māte ar alus krūzi un maizes klaipu.

<sup>45</sup> *Tāvs jauniķi puorjam, a seņuok veļ dzīdava, ale tāt vaira nadzīd i moz kas tuos dzīsmys zyn. Jauniķam pi slīkšņa dūd ols i maizis, a brandīns – svuotam.* – Tēvs līgavaini sagaida, bet senāk vēl dziedāja, bet tagad vairs nedzied un maz ir to, kas tās dziesmas zina. Līgavainim pie slickšņa dod alu un maizi, bet brandvīns – vedējtēvam.

<sup>46</sup> *Kam ta tuos guņs vajag?* – Kāpēc tā uguns vajadzīga?

<sup>47</sup> *Izpierkt nu meitu* – izpirkt no meitām.

<sup>48</sup> *Pēcūok īt izpierkt jaunū nu meitu. Aiz lela golda sēd pamērdzis ar jaunū, apleik jū cytys meitinis, iz golda taļerka voi bļūdeņa, ar nuosneicu apkluota. Meitys dzīd, prosa mest pogosta.* – Pēc tam iet izpirkt līgavu no meitām. Aiz liela galda sēž līgavas māsas ar līgavu, viņām apkārt citas meitenes, uz galda šķīvis vai bļodiņa, aplāta ar kabatlakatiņu. Meitas dzied, prasa mest izpirkuma naudu.

<sup>49</sup> *Celiītš, bruoleleņi,  
Da munai muoseņai –  
Gon jei beja skaista, bolta,  
Met par jū sydabreņa.*

- <sup>50</sup> *Bierit, tautys, sudabreņa,  
To jemit diesteituoju [rožu].  
To – tad (acīmredzot saīsinājums no tod 'tad').*

69.

*Tāvs dālam naudys deva.  
Pierc, dieleņ, ļaudoveņ'...  
Ļaudova – 'līgava'.  
Nadaudz turu seikys naudys,  
Obi pilni zuobaceni;  
Ar kū pierku lobu ziergu,  
Ar kū jaunu ļaudoveņ'.*

*Turēt – 'būt, piederēt', sal. arī liet. turēti 't.p.'*

- <sup>51</sup> *Pogosta meššona – jaunlaulāto apdāvināšana kāzās.*

- <sup>52</sup> *Medz'āki – 'vara naudas gabali'.*

- <sup>53</sup> *Pogostā mat papriķš medz'ākus, meitys svīž prūjom; tod dūd sydraba. Kas ģimete naudu, tam bruoli dūd ols i maizis, a jis izvad jaunū i apdoncoj ar jū ap ustubu. Puiši ar jaunvyi beidzamū reizi pasapricajuos. Meitys dzīd, žāluo jaunu dīnu. – Izpirkumam vispirms met vara naudu, ko meitas svicž projām, tad met sudraba naudu. Kas ģimete naudu, tam brāļi dod alu un maizi. Puiši ar līgavu pēdējo reizi līksmo, meitas dzied, skumstot pēc jaunības.*

- <sup>54</sup> *Prošam bogoslaveit! – Lūdzam dot svētību, tā vedējītēvs uzaicina apdāvināt jauno pāri.*

- <sup>55</sup> *Prošam bogoslaveit, tāvs ar muoti! – tā vedējītēvs uzaicina tēvu un māti apdāvināt jauno pāri.*

- <sup>56</sup> *Prošam Jezupu bogoslaveit jaunekļus! – tā vedējītēvs aicina kāzu viesus (saucot katru vārdā) apdāvināt jauno pāri.*

- <sup>57</sup> *Prošam, ļauteņi,  
Bogoslavejit:  
Na garam laikam,  
Šam vīnam vokoram.*

- <sup>58</sup> *Šei Buorbule pogostā  
Pusdaļdera izmete,  
Nav kauna ļauteņu:  
Daļderis kuldā.*

- <sup>59</sup> *Tai nava šmuki, kai ubogi prosa duovanu. – Tā nav skaisti, kā ubagi lūdz dāvanu.*

- <sup>60</sup> *Pēčuok ap visim gostim it kukarka, putrys vuoreituoja, nas kausu voi čarpuku ar branđīnu; branđīnu dūd dzert, a jai mat čarpukā naudu. Pēčuok vysu vokoru ād i doncuo. – Pēc tam visus ciemiņus apstaigā saimniece, putras vārītāja, nes kausu vai smeļamo trauku ar brandvīnu; brandvīnu dod dzert, bet viņai met smeļamajā traukā naudu.*

- <sup>61</sup> *Lelais brandīns – kāzu viesu cienāšana svētdienas rītā līgavas tēva mājās pirms braukšanas uz baznīcu.*

- <sup>62</sup> *Povorzuofis – 'pagrozīties, pastaigāties'.*

- <sup>63</sup> *Svātdīns reitā dzer lelū branđīnu, jaunais nas branđīnu, a svuoča peirāgus. Pēčuok jaunais jaunīvei dūd kuorpis, a jei jam kraklu, svuotam dūd cymdus. Pavorzjās, pēc tam sauc brūkastīs. Panuokši ād, družņiki apdzīd jūs. – Svētdienas rītā dzer lielo brandvīnu, līgavainis nes brandvīnu, bet vedējimate – pīrāgus. Pēc tam līgavainis līgavai dod kurpes,*



bet viņa viņam kreklū; vedējtvam dod cimdus. Pagrozās, pēc tam sauc brokastīs.  
Panāksnieki ēd, līgavaņa draudze viņus apdzied.

<sup>64</sup> *Mes guodovam, mes dūmovom,*

*Kur byus jemti lemesneicu?*

*Šim Jākapam plota pīre,*

*Nu tuos škeļsim lemesneicu.*

*Lemesneica – 'arkla daļa, kurā iestiprina lemesi'.*

*Šei muoseņa, šur braukdama,*

*Pazīpem mozguojuos –*

*Taida malna padagune*

*Kai myusu syvānam.*

*Pazīpis – 'ziepjdens'.*

*Atsašīpis šis Jureits*

*Kai Juosmuižys ogereits –*

*Ogereišam pīderieja,*

*Jureišam napīdar.*

*Atsašīpt – 'atpīgt' (zobus),*

*ogers – 'črzelis',*

*pīderēt – šeit: 'piestāvēt'.*

*Pasaverīs tu, Odum,*

*Kas iz tavys nuosis sēd.*

*Vaca veize atsādus',*

*Yusys vīn škurynu.*

*Pasavērt – 'paskatīties',*

*nuoss – arī: 'deguns',*

*škurināt – šeit: 'kustināt'.*

*Es dūmovu, es guoduoju,*

*Kas aiz kolna veliejuos;*

*Šis svuoteņš veliejuos,*

*Velej savu kumeliņu.*

*Svuoteņš – 'precinieks, vedējtvēvs'.*

*Dūmuojam, guoduojam,*

*Nava cyukai midzeneiša –*

*Indričam leli moti,*

*Tur cyukai midzeneits.*

*Kaidys acs Puovulam,*

*Taidys acs Tekleņai:*

*Oi jī obi guliejuši*

*Vīnys cyukys midzeinī?*

*Vīnys cyukys midzeinī,*

*Maisuo kuojis sabuozuši.*

*Kam tī taida grīzis golva*

*Sēd pi muna bruoleleņ'?*

*Muns bruoleņš kai kuņzeņš*

*Dzaltanīm matenīm.*

*Kam – arī: 'kāpēc'.*

<sup>65</sup> *Rūtu vainags* – līgavai lika galvā divus rūtu vainagus – lielo un mazo. Senāk lielais vainags bijis rotāts vēl ar pērlītēm, spīguļiem vai arī no sarkanām rozēm un zaļa zīda, mazais vainadziņš – no rūtām.

<sup>66</sup> *Ar speiduļim vai sorkonruožu, zaļu zeizu* – [rotāts] ar spīguļiem vai no sarkanām rozēm un zaļa zīda.

<sup>67</sup> *Zeizu vainags* – zīļu vainags, sal. zīle 'pērlīte'.

<sup>68</sup> *Pēc brūkasts jaunīvei izlīk rūtu vainagu. Vydū ustubys pakluoj pologu, iz pologa pastota iz muts maizis baleņu i apkluoj ar pologu. Iz balenis pasādynojo jaunuos muoti ar maizis kukuli klēpī. Da jai divi bruoļi davad jaunīvi : jaunīve stuov ceļūs, raud i proša jū bogoslaveit. Muote bogaslovej, dūd jai maizi i sādyn iz balenis. Da jaunīvei danuok muosys i bruoļi, suks i sapyn, a pēc bruoļi izlīk jai div rūtu vainagus, lelue i mozū. Lelais rūtu vainags seņuok beja sorkons , ar zeilem i speiduļim. – Pēc brokastīm līgavai uzlīk rūtu vainagu. Istabas vidū paklāj palagu, uz palaga nolīk uz mutes baljiņu un apsedz to ar palagu. Uz baljiņas nosēdina līgavas māti ar maizes kukuli klēpī. Pie viņas divi brāļi pieved līgavu; līgava stāv uz ceļiem, raud un lūdz māti dot viņai savu svētību. Māte dod viņai svētību, atdod viņai maizi un sēdina uz baljiņas. Pie līgavas pienāk māsas un brāļi, sukā un sapin [matus], bet pēc tam brāļi uzlīk viņai divus rūtu vainagus – lielo un mazo. Lielais rūtu vainags senāk bija sarkans, ar pērlītēm un spīguļiem.*

<sup>69</sup> „Puorškuodāta” – zaudējusi nevainību, sal. škuode, škode 'skāde'.

<sup>70</sup> *Ļysa golva zaļa* – visa galva zaļa.

<sup>71</sup> Šajās dziesmās apraud šķiršanos ar jaunības draudzenēm, meitas brīvības zaudēšanu, rūgto laulības dzīvi u.tml. Daudz šādu dziesmu var atrast jebkurā krājumā, Lūk, divas joti izplatītas:

*Šķiramīs, meš mōšeņas,  
Gona mejli dzejwōjuš.  
Poša laim'e myus yzšk'ejra,  
Pī wōrt'eņu stōwādama.*

(Pier. no Varvaras Kondovņikas Jašmuižā, dzim. Višķos).

*Šķiramīs mes, muosenis,  
Gona meili dzeivuojuš.  
Poša laime myus izškeira,  
Pi vuorteņu stuovādama.  
Šēst' mōšeņa aiz gald'eņa,  
Ļīc galwe'eņu yz gald'eņa -.  
Jau tu waira našēd'ēsi,  
Tāwa, mo't'es naklausejši*

(Pier. Višķu pag. Mozūļu sādžā no Mōre).

*Sēst, muoseņa, aiz galdeņa,  
Ļīc galveņu iz galdeņa. -  
Jau tu vaira nasiedeisi,  
Tāva, muotis naklauseisi.*

(Raksta autora piezīme.)

<sup>72</sup> *Vacuokais bruoļs* – vecākais brālis.

<sup>73</sup> *Nuosneica* – 'kabatlakatiņš'.

<sup>74</sup> *Raud, aļ na pi zemis pakreit* – raud, gandrīz gar zemi krīt.

<sup>75</sup> *Nabyus labi, nabyus laimis* – nebūs labi, nebūs laimes.

- <sup>76</sup> *Ti tik taidi zababoni* – tie tik tādi māņi. *Zababoni* – ‘tautas ticējumi’, niev.  
<sup>77</sup> *Uorganists*, citur arī: *varganists* – ‘ērgelnieks’.  
<sup>78</sup> *Kuozenīki* – kāzinieki.  
<sup>79</sup> *Klebaneja*, citur arī: *plebaneja*, *klebane* – ‘draudzes prāvesta dzīvojamā māja’.  
<sup>80</sup> *Dīniškys* – ‘launags’.  
<sup>81</sup> *Seņuok malna maize, ta nanuoca* – senāk melna maize [kāziniekiem līdzi], tad nenāca [ksendzs].  
<sup>82</sup> *Puišu golā*, citur tekstā arī: *puiša golā* – ‘līgavaiņa mājās’ (*galā*).  
<sup>83</sup> *Meitu gola*, citur tekstā arī: *meitys gola* – ‘līgavas tēva mājas’ (*gols*).  
<sup>84</sup> *Pyura wesšona* – pūra vešana.  
<sup>85</sup> *Pasataisa iermeigs* – sagērbjas (sataisās) ērmīgi [pūra vedējs].  
<sup>86</sup> *Garu puotagu, kaidys nas ubagi* – garu pātagu, kādas nes ubagi.  
<sup>87</sup> *Gūteņ, muna raibuleņa,*  
*Zīdajuom kuojenom* –  
*Poša kuopu kaļneņuo,*  
*Zīdi byra lejeņuo.*  
*Gūteņ, muna raibuleņa,*  
*Kuo mauravi vokorā?*  
*Voi mauravi zalta saitīs,*  
*Voi sydabra pynakleņa?*  
*Mauruot* – ‘maut’.  
<sup>88</sup> *Jaunaju davadam da sātai* – līgavu vedot uz līgavaiņa māju.  
<sup>89</sup> *Gūvei svīžu ar akmeni,*  
*Pošai pīna deviejai* –  
*Kuo jei kuope kaļneņā,*  
*Kuo ruodejuos tautenom?*  
*Kuo* – arī: ‘tāpēc ka’.  
*Jius, tautenis, raganenis,*  
*Kur jius mani redziejot?*  
*Ni es guoju krūgā dzert,*  
*Ni tierguo ruodeitūs;*  
*Bruoļu vydā kultu guoju’,*  
*Muosu vydū dryveņuo.*  
<sup>90</sup> *Peirāgs, karavajs* – apaļš, speciāli kāzām cepts treknas mīklas pīrāgs.  
<sup>91</sup> *Jūsteņa* – jostiņa.  
<sup>92</sup> *Putrys vuoreituoja* – putras vārītāja, šeit: kāzu saimniece.  
<sup>93</sup> *Dāravoj maņ, vadakla,*  
*Da zemei lynu kraklu;*  
*Kai es tev dāravuoju*  
*Sovu boltu bruoleleņ.*  
*Dāravuot* – ‘dāvināt’.  
<sup>94</sup> *Kaj byus loba vedekleņa,*  
*Dzeivuosim vīnā vītā;*  
*Kai byus špetna, kai byus buorga,*  
*Sissem cepli pyuneitī.*

*Kai* – šeit: 'ja',  
*sist* – šeit: 'lipināt no māliem'.

- <sup>95</sup> Jaunekļi, jaunī – jaunais pāris.  
<sup>96</sup> *Leluoki rodi* – 'tuvāki radi'.  
<sup>97</sup> *Apdzīduošona* – apdziedāšana.  
<sup>98</sup> *Mat pogostu vai pogostuo jaunajam. Mest pogostu vai pogostuot* – 'apdāvināt līgavaini'.  
<sup>99</sup> *Guļdeibys* – jaunā pāra guldīšana.  
<sup>100</sup> *Kl'ār's (Jašmuiža), kl'ēr's (Višķi)* – te parādās kaimiņu pagastu izlokšņu atšķirības vārda *klēts* izrunā Jasmuižā un Višķos, kas aprakstā atveidotas visai precīzi.  
<sup>101</sup> *Kuozy's taņ na taidys vaira, nava tik ļusteigys, moz jau taidu žartu kai seņuoķeņ* – kāzas tagad ne tādas vairs, nav tik jautras, maz jau tādu joku kā agrāk.  
<sup>102</sup> *Ar spieleišonu, dzīduošonu un gamani* – ar spēlēšanu, dziedāšanu un runāšanu.  
<sup>103</sup> *Dora vysaidys žartus, tā ir t.s. ceļšona nu guļdeibu* – jokoja (žarti – 'joki, ākstīšanās'), tā ir jaunā pāra modināšana jeb *ceļšana no guldību*.  
<sup>104</sup> *Kraklu dieļ Dīva sviēteibys* – [jaunā sieva kāzu gultā atstāj] kreklus, lai būtu Dieva svētība.  
<sup>105</sup> *Ustuby's slauceituojai* – istabas slaucītājai.  
<sup>106</sup> *Jūsteņa ap slūteņu* – līgavas dāvinātā jostīņa istabas slaucītājai, kuru apsien ap slotu.  
<sup>107</sup> *Iudeņs nesiejai* – ūdens nesējai.  
<sup>108</sup> *Kuoši* – 'nēši ūdens spaiņu nēsāšanai'.  
<sup>109</sup> *Kopuočam; kopuocs*, citur arī: *kopuoča* – 'lēzens koka trauks, kurā kapā dažādus produktus (piemēram, gaļu)'.  
<sup>110</sup> *Pologi* – palagi, šeit: galdauti.  
<sup>111</sup> *Rūčinīki* (citur: *ručinīki, ručniki, abryusi*) – 'dvieļi'.  
<sup>112</sup> *Vaiņaga nūjemšona* – līgavas vainaga noņemšana.  
<sup>113</sup> *Mičuošona* – mičošana.  
<sup>114</sup> *Kai buobys opoliski* – [lakatu apsien] kā precētas sievas – ieapaļi, t. i., zemu uz pieres, lakata mezglu sasienot aizmugurē.  
<sup>115</sup> *Lelais lynauteņš* – lielais linautiņš (garš, dvieļim līdzīgs lakats, ko uzšēja jaunajai sievai pēc vainaga noņemšanas).  
<sup>116</sup> *Iermeigi* – čermīgi, jocīgi.  
<sup>117</sup> *Nūjam munu vainadzeņu,*  
*Nūjam munys vīgļys dīnys –*  
*Nik bej munu vīglu dīnu*  
*Zam vainaga guliejuš.*  
*Vainag, munu vainadzeņu,*  
*Jiures spolvu vīglumeņ –*  
*Ka apsieju lynauteņu,*  
*Lynu muorku gryutumeņ.*  
<sup>118</sup> *Soldonais brandvīns* – saldaiss brandvīns. Kāzu viesu cienāšana līgavaiņa mājās pēc jaunā pāra modināšanas (tad sauc: Rūgtis!), tad tikai seko vainaga noņemšana un mičošana.  
<sup>119</sup> *Dēlēties* – 'pavadīt laiku jautrās izdarībās, ākstīties'.  
<sup>120</sup> *Cepla kuršana* – cepla kuršana (izdarības kāzu pēdējā dienā līgavaiņa mājās). *Ceplis* – 'maizes krāsns' (mūrēta), *krāsns* – 'sakrauta no akmeņiem' (rijā, pirtī).  
<sup>121</sup> *Ūļavuot* – citur arī: *gūļavuot*; 'līksmot, priedāties, bez darba dzīvot'. Aizguvums no slāvu valodām.



- <sup>122</sup> *Puišu družba mat škeiņu naudu – puišu draudze (līgavaiņa brāļi) met līgavai pūra naudu.  
Citur škeiņš jeb škeine – nauda, ko šķirotics līgavai šķīvī samet panāksnieki, t.i., līgavas radi. Varbūt saistāms ar šķiņkuot 'ziedot'?*
- <sup>123</sup> *Bruoli muosys puordavuši  
Par kuopustu ližeiceņ –  
Izdžāruši, izstrābuši,  
Brauc iz sātu rauduodami.*
- <sup>124</sup> *Es saspieru tautu goldu  
Devenim gobolim –  
Tautom jir golda žāl,  
Maņ muosenis vaira žāl.*
- <sup>125</sup> *Paceļu, paceļu, nagūda ļaudis!  
Suņš jiusu puornēme,  
Čačis pavadeja.  
Paceļu – prom',  
puornemt – sagaidīt,  
čačis – acīmredzot drukas kļūda – kaķis jeb kačis.*
- <sup>126</sup> *Kū es beju bruoleņam  
Tik jauna sarībuse –  
Raudeiti maņ pamete  
Tautu golda galeņā.  
Raudeiti – divdabja forma ar nozīmi 'raudām'.*
- <sup>127</sup> *Savuo golā – līgavas vai līgavaiņa galā.*
- <sup>128</sup> *Garuos kuozyš – garās kāzas.*
- <sup>129</sup> *Atkuozys – atkāzas, tās notikušas līgavas mājās sestdienā pēc kāzām.*
- <sup>130</sup> *Šļakša – tā Latgalē sauca šļahtičus jeb poļu muižniekus.*

## Skudra pie kalna un *mirusī folklorā*

Juris Urtāns. *Skudra pie kalna*. Arheologa stāsti.

R.: Nordik, 2004. 181 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

„Arheoloģija ir mirusī folklorā, bet folklorā ir dzīvā arheoloģija” – ar šo sava tēva, arī arheologa, Vladislava Urtāna kodolīgo izteicienu folkloristus ik pa brīdim uzrunā arheologs Juris Urtāns. Folkloristus uzrunā arī „Skudra pie kalna” jeb jaunākā 2004. gadā izdevniecībā „Nordik” iznākusi Jura Urtāna grāmata ar apakšvirsrakstu „Arheologa stāsti”. Grāmata uzrunā ne tikai folkloristus un arheologus – tā uzrunā ikvienu, kas interesējas par Latvijas kultūrvēsturi, jo tajā J. Urtāns apkopojis 35 „arheologa stāstus” – dažādos Latvijas un ārzemju izdevumos agrāk publicētus rakstus, kuru populāriznātniskais izklāsts padara tos saistošus nespeciālistiem, bet dažādas *svaigas* idejas liek saausīties arī arheo-

logiem un folkloristiem. J. Urtāna pētījumi ir interesanti kā vieni, tā otriem, jo savos pētījumos viņš nostājas uz divu patstāvīgu zinātņu – arheoloģijas un folkloristikas – robežas, un tieši šāda starpdisciplināra pieeja reizēm paver pavisam citu skatu uz pētāmo lietu.

Grāmatā iezīmējas divi lielāki tematiski loki, kas saistīti ar autora profesionālajām interesēm: viena daļa stāstu veltīta Latvijas pilskalniem, otra – senajām Latvijas kulta vietām. Atsevišķi stāsti veltīti arī citām Latvijas kultūrvēstures problēmām.

Latvijas pilskalnu sākotnējā izpēte saistās galvenokārt ar Augusta Bīlenšteina un Ernesta Brastiņa vārdu, viens no mūsdienu Latvijas vadošajiem pilskalnu speciālistiem ir Juris Urtāns, kurš veicis gan pilskalnu apzināšanu, gan aerofotografēšanu, gan arheoloģisko izpēti. Vairākos stāstos atainota jaunu pilskalnu atklāšana, kas nemaz nav tik bieža parādība (un tomēr – jaunu pilskalnu Rēzeknē zem kādas kapsētas J. Urtāns paspējis atklāt arī pēc grāmatas iznākšanas).

Interesantākais no pilskalniem veltītajiem rakstiem saucas „Par Latgales pilskalniem – Baznīckalniem”. Kalnus, kurus sauc par Baznīckalniem vai par kuriem teikas stāsta, ka tajos nogrimusi baznīca, Latvijā pieņemts uzskatīt par senajām kulta vietām. To apstiprina arī arheoloģiskie izrakumi Strazdes Baznīckalnā. Šajā stāstā J. Urtāns mēģina atbildēt uz jautājumu, kāpēc arī par pilskalniem teikās stāstīts, ka tajos nogrimušas baznīcas. Īpaši daudz šādu teiku pierakstīts par Latgales pilskalniem – par katru piekto pilskalnu. J. Urtāns pieļauj, ka šīm teikām varētu būt vēsturisks pamats, ja ņem vērā, ka Tušemļas – Bancerovas kultūras (5./6. – 8. gs. arheoloģiskā baltu kultūra, kas pastāvēja Daugavas baseina vidusdaļā) apgabalā pētītajos pilskalnās šādas svētvietas tiešām ir atrastas. Uz jautājumu, vai teikas līdz mūsdienām saglabājušas ziņas par senām svētvietām pilskalnās, varēs atbildēt tikai pēc plašākiem izrakumiem Latgales pilskalnās.

Lielākā daļa grāmatas veltīta senajām Latvijas kulta vietām – visbiežāk tie ir stāsti par kādu konkrētu svētvietu, lai gan ir arī raksti, kas koncentrējas uz kādu plašāku problēmu. Sistemātiskus seno Latvijas svētvietu pētījumus pirms J. Urtāna veicis Eduards Šturms. Seno kulta vietu pētījumos folklorā ir viens no nozīmīgākajiem avotiem. Teikas un nostāsti liecina par šo vietu nozīmi apkārtējā ainavā, par šajās vietās veiktajiem rituāliem utt.

Grāmatā aprakstīti vairāki kulta avoti – gan tādi, kuri atrasti arheoloģisko izrakumu laikā (Krotes Brūveru avots) un kuru nozīme rekonstruēta pēc paralēlām arheoloģiskajām un folkloras materiālām, gan tādi, kuri fiksēti rakstītajos avotos un par kuriem pieejams folkloras materiāls (Tirzas un Galtenes Svētavoti, Silabeburu avots). Plašāks vienam teiku sižetam veltītais raksts ir „Naudas mucas avotos un Latvijas pilskalni”, kurā J. Urtāns mēģina skaidrot, kā varētu būt radies teikas sižets, kurā teikts, ka avotā nogrimusi naudas muca. Pēc J. Urtāna domām, senāk avotā, kurā ņēma ūdeni, tika ielaista muca bez dibena, lai padarītu ērtāku ūdens ņemšanu. Šāda konstrukcija ar laiku apauga ar teiku, kurā teikts, ka avotā nogrimusi naudas muca. Tomēr jāatzīmē, šāds skaidrojums nav pielāgojams teikām par naudas mucām, kas nogrimušas zem akmeņiem, kokiem, ezeros u.tml.

Vairāki stāsti grāmatā veltīti arī kulta akmeņiem. Plašāk analizēta folklorā par Cirstu Siļu Badakmeni un Melķitāru Muldas akmeni. Par pēdējo pierakstītas daudzas teikas, pie akmens veikti arheoloģiskie izrakumi, kas ļauj ielūkoties ar akmeni saistītajās tradīcijās ilgākā laika posmā. Savukārt par Cirstu Siļu Badakmeni pierakstītās teikas Latvijas kulta akmeņiem nav īpaši raksturīgas. Tās stāsta par to, ka akmens atnācis uz tagadējo atrašanās vietu un solījies apgāzt apkārtējās mājas, tāpēc akmenim nocirsta galva, kas turpat blakus mētājas. J. Urtāns piesardzīgi izvirza hipotēzi, ka teikas glabā informāciju par to, ka mazākais akmens (nocirstā galva) kādreiz kā cepure

bijis uzlikts lielākajam, kas atgādina citur Eiropā atrastās megalītiskās konstrukcijas. Teikas par milžiem un akmens nākšanu no jūras, kas pierakstītas par Badakmeni, stāstītas arī par Eiropas megalītiem.

J. Urtāns piedāvā arī interesantu stāstu par Daudzeses Auputu Elku bērzu. Analizējot nedaudzās par bērzu zināmās teikas un nostāstus un skatot tos uz plaša par citiem kulta kokiem pierakstīto liecību fona, autors nāk pie secinājuma, ka Elku bērza folklorā saglabātas liecības par arhaisku sēļu zemnieku pagānisko kopmielastu, kurš saistīts ar pavasara saulgriežiem un kura mērķis bijis nodrošināt labu ražu un veiksmi lopkopībā.

Līdzās pilskalniem un kulta vietām grāmatā tiek aplūkoti arī daži citi jautājumi. Šķiet, ka interesantākais no šiem stāstiem ir „Pār Ventiņu mani veda”. Tajā J. Urtāns galvenokārt Kurzemē pierakstītās tautasdziesmas, kurās minēta gredzenu un citu lietu ziedošana upei, salīdzina ar Kurzemes upēs atrastajām senlietām, norādot, ka Kurzemē vairāk nekā citos novados vērojamas dažādas ar ūdeņiem saistītas tradīcijas. Tā kā senlietas, kas atrastas Kurzemes upēs, datējamas ar vēlo dzelzs laikmetu, domājams, ka arī tautasdziesmas „Pār Ventiņu mani veda” izcelsme varētu būt saistīta ar to pašu laiku. Šis raksts pārliecinoši parāda, ka arī citu zinātņu pārstāvji – šajā gadījumā arheologi – var risināt tik problemātiskus jautājumus kā atsevišķu dainu tipu datēšana. Šeit jāatzīmē arī plašākai publikai maz pazīstamais arheologa Ādolfā Karnupa „Dainu skapis” – uz mazām lapiņām pārrakstītās dainas, kurām dažādu simbolu veidā pievienoti plaši arheologa komentāri par dainās minētajām reālijām.

Grāmatas ievadā J. Urtāns raksta, ka mums pieejamās zināšanas par Latvijas senāko pagātņi ir tik niecīgas, kā skudras zināšanas par Gaiziņkalna liecību. Patiešām, skudrai Gaiziņš izliekas daudz milzīgāks nekā mums. Bet katrai monētai ir divas puses – skudra pamana daudz tādu sīkumu, kuriem mēs ar savām milzīgajām cilvēku acīm pārslīdam pāri. Šie sīkumi bieži ļauj ielūkoties sirmā senatnē, un tā rodas arheologa stāsti. Ir vērts tajos ieklausīties.

*Sandis Laime*



## Ieskats ikdienas dzīvē Kūkās

*Ko dzied un stāsta Kūkās.* Sastādītājs J. Urtāns.

R.: Mantojums, 2004. 112 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Pirms kāda laika, izlasot grāmatu „Ko dzied un stāsta Kūkās”, nopriecājos: lūk, arī Austrumlatvijas iedzīvotāju „klusējošā vairākuma” neliela daļiņa – Kūku pagasta iedzīvotāji – guvuši iespēju izteikties un tikuši uzklauti un saklausīti. Tie, kas aicināja viņus uz sarunu – Latvijas Kultūras akadēmijas studenti un docētāji profesora Jura Urtāna vadībā, vēlējās ko sīkāk uzzināt par tā saukto „vienkāršo cilvēku” dzīves veidu un priekšstatu pasauli un pārliecināties par tradicionālās kultūras eksistences apstākļiem mūsdienās.

Kāpēc tieši šis pagasts tika izvēlēts folkloras vākšanas ekspedīcijas organizēšanai? Ir divi atbildes varianti uz šo jautājumu. Pirmajā parādās visai racionāla zinātniskā ar-

gumentācija: pagasts ir tipisks robežsituācijas piemērs, kur sastopas Latgale un Vidzeme, katolicisms un luterticība, lauki un pilsēta, tāpēc folkloras vākšana šeit var nest bagātīgus augļus; tā bijusi etnogrāfisko ekspedīciju vieta vēl Latvijas pirmās brīvvalsts laikā, un ir vērts turpināt kādreiz iesāktoto.<sup>1</sup> Otrajā atbildes variantā zinātniskumam nav vietas: Kūku pagasta izvēli ekspedīcijas rīkošanai noteica „*pasniedzēja voluntārisms*” kā puspajokam izteicies profesors Urtāns<sup>2</sup>, pieļaujot zināmu nejaušības elementu ekspedīcijas vietas izvēlē. Šis atbildes variants man liekas daudz pievilcīgāks: lai ir nejaušība, jo gribas cerēt, ka katrā Latvijas pagastā folkloras bagātības ir tikpat „*dzirkstošas un daudzveidīgas*”<sup>3</sup> un katram pagastam kādreiz atradīsies tikpat ieinteresēti folkloras vācēji.

<sup>1</sup> *Ko dzied un stāsta Kūkās.* R.: Mantojums, 2004. 5.–6. lpp.

<sup>2</sup> Turpat, 99. lpp.

<sup>3</sup> Turpat, 6. lpp.

Tāču nevar būt nejaušība, ka „voluntārajam pasniedzējam” izdevās aizraut jaunus cilvēkus un padarīt viņus par folkloras vākšanas entuziastiem un lietpratējiem. Ekspedīcijas laikā viņi ne tikai ieguva tradicionālās kultūras pētniekam noderīgas prasmes, bet arī veica sociāli nozīmīgu darbu. Kā izteicās viena no ekspedīcijas dalībniecēm, viņi to izjuta kā sava veida misiju: „...mēs tādu kā misionāra darbu darām. Viņa pēc tam mums tā pateicas un „paldies”, un novēl, lai mums labi dzīvē veicas un lai mēs turpinām šo darbu, cik tas ir jauki. Jo mēs tiešām bijām vienīgie cilvēki, kas pie viņas tā ienāca un parunājās. [...] Viņa bija tik sirsnīga un tik pateicīga par to, ka kāds viņu vienkārši uzklausa.”<sup>4</sup> Daudziem cilvēkiem, kas nodzīvojuši garu mūžu un ieguvuši bagātu dzīves pieredzi, vienkārši nav, kam to tieši nodot. Šādai situācijai saglabājoties ilgāku laiku, vecais cilvēks sāk nodzīvot sevi par mazvērtīgu un nevienam nevajadzīgu. Bet tad pēkšņi parādās meitene ar diktofonu un bloknotu, sāk sīki iztaujāt, un izrādās, ka zināšanas un dzīves pieredze ir interesanta un nozīmīga. Savukārt meitenei gribot negribot jāsāk domāt par savu dzīvi svešās pieredzes gaismā: vērtēt savu un citu cilvēku rīcību, domāt par tās sekām, salīdzināt priekšstatus ar vērtībām.

Teicēji pauž dažas skaidri samanāmas pamatvērtības, pirmkārt, *darba ētikas* izpratni, ko pārmantoja no iepriekšējām paaudzēm:

„Es mammai vienmēr [mīcot mīklu – I.S.] prasu:

– Kad tad būs diezgan?

– Kamēr siena slapja.

Es tagad skatos, nu kā tā siena var tikt slapja? Bet ko tas nozīmēja? Ja piere slapja, tā ir tā siena, tad ir maizei pietiek mīcīt.”<sup>5</sup> Lai tas darbs reizēm bija „ļoti smags” un pat „briesmīgs”, tas nesa arī vislielāko gandarījumu. Teicamus rezultātus (vai tas būtu „garšīgs, kārtīgs alus”, vai skaists linu audums) nodrošināja tikai pamatīgs un krietns darbs. Tāču darba nozīme nebeidzās ar materiālo labumu iegūšanu. Tas stiprināja saites lokālajā sociumā: „Mēslu talkas bija, kulšanas talkas, visi kopā gāja, kā viena ģimene”<sup>6</sup>; nodrošināja apkārtējo cilvēku cieņu: „Puika plūc [linus – I.S.] ar pilnu sauju, lai tik meita nezobo”<sup>7</sup>; pat pasargāja no pārdabiskā ļaunuma: „Katra vakaru vajadzēja izslaucīt istabu, lai nelabais, lai velns pa nakti nedanco pa tiem mēsliem.”<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Turpat, 111. lpp.

<sup>5</sup> Turpat, 24. lpp.

<sup>6</sup> Turpat, 28. lpp.

<sup>7</sup> Turpat, 9. lpp.

<sup>8</sup> Turpat, 75. lpp.

Teicēju izpratnē darbs nav un nekad nav bijis tikai fiziskās piepūles process, darītāji dara to ar dziesmām un prieku – gan iekšējo, gan ārējo: „*Vakarā lielā talka, kas tad tur bija par dziedāšanu. Dziediet tā, ka uguns nodziest, tad zin, ka būsiet talkā bijuši. Liela lampa bija, nodzēst to nevarēja. Un tad nav rimīgi, vajag dūku klāt piedot, iedzert, alus jau par švaku, vienmēr mājās turēja spirtu, ne šnabi. To atšķaidīja ar ūdeni un dzēra.*”<sup>9</sup>

Dziedāšana, šķiet, ir labākais veids, kā apliecināt sevi, izteikt savas jūtas dažādās situācijās, tāpēc dziesma ir vienmēr līdzī teicējiem – darbā: „*Vecā-māte vērpdama, atceros, dziedāja. Tai bija tādas interesantas latgaliešu dziesmas.*”<sup>10</sup>, priekos: „*Nācām no balles mājās, skaties – tur dzied, tur dzied, tur dzied, visās malās, dziedādami mājās nācām*”<sup>11</sup> un bēdās: „*Ka nomira kāds cilvēks, ta viņi nāca vakaros un dziedāja. Bija tādas vecas dziesmu grāmatas*”<sup>12</sup>, „*Kādreiz jau citam bija ar lielu dziedāšanu, un tālāk bēres izvērtās par tādu tīri lustīgu godu, tie vecie jau pa lielākai daļai tā gribēja. Tādās lustīgās bēres dziedāja, pat bija gadījumi, kad dejoja.*”<sup>13</sup>

Dziedāšana un vispār piekēršanās skaistajam, t.i., estētiskā uztvere lielā mērā nosaka Kūku iedzīvotāju pasaules redzējumu. Bet ko viņi uzskata par skaistu? To, kas ir dabisks, sakopts, pateicoties cilvēku darbam, un tīrs: „*Katru sestdienu bērniem kā tāds rituāls bija nobert visus solus un galdu baltu. Virtuves nekrāsoto dēļu grīdu berza ar bērzu slotu. Tad vienmēr tika virtuvē uzklāts dvieļis ar tamborētām mežģinēm un uzklāts svētdienas palags. Ja nāca mājā iekšā kāds svešs cilvēks vai pazīstams kaimiņš, vecāimātei vienmēr pa rokai bija nolikts tīrs priekšauts, ko apsēja, ciemiņu sagaidot. Uzlika arī tīru lakatiņu.*”<sup>14</sup>

Šis vērtības vijas cauri visai grāmatai, kuras tapšana ir liela darba rezultāts. Pateicoties ekspedīcijas dalībnieku, sastādītāja, redaktora un citu līdzstrādnieku darbam, mūsu rīcībā nonākusi vērtīga materiālu izlase Austrumlatvijas lauku iedzīvotāju ikdienas dzīves un tradicionālās kultūras iepazīšanai. Grāmatas augsto kvalitāti kopā ar interesantu saturu nodrošina gan ļoti rūpīgs stāstījumu pieraksts, gan trāpīgi izvēlētas fotogrāfijas ar etnogrāfiska un vēsturiska rakstura informāciju (diemžēl fotogrāfijām bieži vien trūkst datējuma, kas sarežģī attēloto faktu precīzu identificēšanu), gan melodiju fiksācija ar nošu palīdzību. Tātad var droši apgalvot, ka grāmatas veidotāji, cenšoties nodot lasītājiem ne tikai verbālo, bet arī muzikālo un

<sup>9</sup> Turpat, 27. lpp.

<sup>10</sup> Turpat, 10. lpp.

<sup>11</sup> Turpat, 17. lpp.

<sup>12</sup> Turpat, 62. lpp.

<sup>13</sup> Turpat, 59. lpp.

<sup>14</sup> Turpat, 8. lpp.

vizuālo informāciju, padarījuši folkloras materiālu daudzdimensionālu, vieglāk un precīzāk uztveramu un saistošāku.

Atlasot atbilstošus fragmentus no intervijām un ievietojot attiecīgajās nodaļās, grāmatas sastādītājs izvēlējies teicēju sniegto informāciju sagrupēt tematiskajās nodaļās: „Nostāsti un ikdienas dzīve”, „Vietas un nosaukumi”, „Kungu laiki”, „Kāzas un kāzu laiks”, „Bēres un veļu laiks” (interesanti, kāpēc stāstos daudz vairāk uzmanības veltīts bērēm, nekā kāzām un citiem priekšiem?) un citās. No vienas puses, tas padarījis nodaļu saturu piesātinātu ar konkrētiem faktiem un pārdomām, lasīšanu – ļoti raitu un mērķtiecīgu, lietošanu – ērtu, taču, no otras puses, teicēju individualitātes „aizgājušas ēnā”, visa uzmanību koncentrējot uz tradicionālās kultūras formām un fenomeniem. Taču tiem, kurus interesē teicēju personības un autentiskie avoti, ir iespējams to visu atrast Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuvē.

Nozīmīgs šķiet grāmatas pēcvārds – „Ko stāsta par stāstu vākšanu Kūkās”, kuru sarakstīja Dace Bula. Ļoti veiksmīgi, izmantojot folkloristiem un citiem mutvārdu vēstures avotu vācējiem tik labi pazīstamo grupas intervijas formu, viņa kopā ar ekspedīcijas dalībniekiem mēģinājusi atskatīties uz ekspedīcijas norisēm, veiksmēm un neveiksmēm, citiem vārdiem sakot – nodrošināt studentiem iespēju nodoties refleksijai par savu darbu. Rezultātā izskanējušas interesantas pārdomas un derīgi praktiskie padomi lauka pētījuma īstenošanai – gandrīz rokasgrāmata folkloras un mutvārdu vēstures ekspedīciju dalībniekiem.

Gan pirmais veiksmīgais rezultāts – recenzējamā grāmata, gan izveidojies domubiedru un lietpratēju kolektīvs ļauj cerēt, ka Kūku gaismā celšanas pieredze tiks izmantota arī turpmāk, un mēs ar tikpat lielu interesi lasīsim arī citu vietu iedzīvotāju stāstus un mēģināsim ieraudzīt Latvijas cilvēku dzīvi tagadnē un pagātnē, t.i., kultūru, viņu pašu acīm.

*Irēna Saleniece*



## Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās

Jānis Rozenbergs. *Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās*.

R.: Zinātne, 2005. 398 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Divos gados pēc Jāņa Rozenberga ražēnā mūža 75. gadskārtas viņa LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves kolēģi kā savas cieņas apliecinājumu sarūpējuši izcilā folklorista rakstu krājumu „Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās”. Jau grāmatas nosaukums liecina, ka krājumam atlasīti noteiktai tematikai veltīti raksti. Laika ziņā tie bijuši publicēti no 1968. līdz 2003. gadam. Pavisam krājumā ievietoti piecpadsmit J. Rozenberga raksti, kuros analizēts etnonīmu *čigāni, igauņi, leiši, libieši, krievi, poļi, prūši, sāmi, vācieši, zviedri*, kā arī vairāku vietu – *Kurša/Kurzeme, Rīga, Vāczone, Dzin-tarzeme* – lietojums klasiskajās latviešu tautasdziesmās. Krājumu ievada D. Bulas, B. Bušmanes un M. Viksnas priekšvārds, kurā rak-

sturots J. Rozenberga veikums. Pievienots saīsinājumu, kā arī krājumā iekļauto rakstu agrāko publicējumu saraksts.

Krājuma iecere apsveicama kaut vai no tā viedokļa, ka dažādos izdevumos un dažādā laikā iespiestie pētījumi nu ir vienuviet, un arī grāmatai kā tādai jau ir cits svars un cits mūžs. No otras puses, lasītājs uzreiz gūst labu kopainu gan par pētāmo tēmu, gan autora uzskatiem un viņa pētījumu rezultātiem. Itin labi ievērojama J. Rozenberga rūpīgā pieeja izvēlēto materiālu analizē. Sniegta statistika par attiecīgās leksēmas sastopamību tautasdziesmās un šo dziesmu ģeogrāfisko izplatību. No avotu kritikas viedokļa salīdzināti divi nozīmīgi, taču tai pat laikā atšķirīgi tautasdziesmu krājumi – K. Barona „Latvju dainas” un Latviešu folkloras krātuves fondu materiāli. Pirms izdarīt kādus spriedumus autors izanalizējis attiecīgā jēdziena etimoloģiju, kā arī aplūkojis tā nozīmi no Latvijas (latviešu) kultūrvēsturisko sakaru

vai politisko attiecību viedokļa, līdz ar to pat šķietami vienkāršu secinājumu pamatā ir skrupulozs pētījums.

Runājot par konkrētiem rezultātiem, nav pārsteidzoši, ka daudzos gadījumos aiz kāda etnonīma slēpjas latvieši paši (čigāni – ķekatnieki, krievi – rekrūši, karavīri). Neierastāks būs atzinums, ka ar poļiem, Poļu zemi reizēm apzīmēta kādreizējā poļu Inflantija (Latgale) un tās iedzīvotāji, ka arī t.s. Aizdaugavas leiši ir tie paši mūsu sēļi un zemgalieši vai arī ka par sāmiem saukti ne tik daudz sāmsalieši, cik igauņi vispār. Pierādījies, ka vairumā gadījumu etnonīmi ietver sevī dažādas realitātes, un tie lietoti konkrētās tautas pārstāvju, latviešu, cittauniešu vispār, dažkārt arī mājvārda u. c. nozīmēs. Līdzīgi arī pilsētu un zemju nosaukumi apzīmējuši gan konkrētu vietu, gan kādu tālu zemi vispār vai arī kalpojuši kā cēlvārds un poētisms. Interesants ir Rīgai veltītajā rakstā minētais laivas vai kuģa poētisko nosaukumu uzskaitījums: *balt' aitiņa, balts āzītis, sirma cūka, sirni zirgi* u. c. (276. lpp.).

J. Rozenberga izvēlētā tematika daudzējādā ziņā saistīta ar vēsturi. Labi zināms, ka tautasdziesmas ir ļoti sarežģīts avots un to izvērtējums no hronoloģiskā viedokļa, kā arī dziesmās ietvertās informācijas interpretācija un piesaiste kādiem konkrētiem vēstures faktiem un norisēm rada nopietnas grūtības. Autors to nenoliedz un daudzviet uzsver, ka tas vai cits jautājums ir vēl pētāms un diskutējams.

Gribētu minēt dažus piemērus, kas no vēsturnieka viedokļa varētu būt interpretējami arī citādāk. Viena no krājumā minētajām četrriņdēm ir „*Poļi, leiši naudu skaita / Juglas tilta galiņā, / Dzīrās pirkti Vidzemīti / Ar visām zeltēnēm*” (84. lpp.). J. Rozenbergs izsaka varbūtību, ka šajā tautasdziesmā atspoguļoti Livonijas kara notikumi, kad par varu bijušajā Livonijā cīnījās Polija un Lietuva. Bet ja nu tie ir bagātie poļu un leišu tirgotāji? Ne visai pārlicinoša šķiet dziesmas „*Jūdziet man sirmus zirgus, / Brauksim zviedru zemītē; / Atvedam zviedru meitu / Ar sudraba ielokiem*” interpretācija (232.–233. lpp.). Autors gan piemin iespējamību saistīt zviedru zemi un zviedru meitas precības ar Vidzemi, taču tūlīt pat šādu versiju noraida un raksta, ka dziesma drīzāk skatāma kā tās dziedātāja vēlme, ilgots sapnis (kaut arī neistenots), ar zviedru zemi un zviedru meitu domājot īsto Zviedriju. Jāpievērš tomēr uzmanība tam, ka minētā četrriņde pierakstīta Krustpīli, otrs tās variants – Lubānā, bet abas šīs vietas atrodas netālu no kādreizējās zviedru Vidzemes robežas.

Divi minētie piemēri vairāk gan pieder pie niansēm. Nopietnākas diskusijas varētu izraisīties par tautasdziesmu datēšanu vispār, līdz ar to – par šo dziesmu iespējamo piesaisti konkrētam laikmetam un konkrētam vēstures notikumam, no kā izriet vairāki būtiski, taču ne kategoriski autora secinājumi.

Sekojojot P. Šmitam un pieņemot, ka tautasdziesmu t.s. ziedu laiki ilguši no 13. līdz 16. gadsimtam, bet pēc tam notikusi galvenokārt šo dziesmu pārveide, autors pieņem, ka dažās dziesmās varētu atspoguļoties arī senāki (pat vēl pirmsvācu laika) sirojumi u. c. sakari ar apkārtējām tautām. Kas notiktu, ja šos „ziedu laikus” pārvirzītu par vienu gadsimtu un attiecinātu uz 14. – 17. gadsimtu (vai vismaz 17. gadsimta sākumu)? Patlaban tā gan ir tikai recenzenta acumirkļa iedomā, kam vajadzētu rast atbilstošu pamatojumu. J. Rozenbergs jau pats pievērsis uzmanību tam, ka ir maz tautasdziesmu par lībiešiem (146. lpp.), par igauņu sirojumiem senlatviešu zemēs un otrādi (186. lpp.), un centies sniegt arī atbildes. Tomēr, ja mēģinātu no tautasdziesmu „atmiņas” izslēgt, teiksim, 13. gadsimtu, kļūtu vieglāk risināt gan minēto lībiešu, gan igauņu jautājumu. Attiecībā uz sirojumiem tie turpinājās vēl ilgi pēc 13. gadsimta un notika arī Livonijas iekšienē starp Livonijas ordeni un bīskapiem (vairāki dziesmu varianti gan varēja rasties vēl pirms 13. gadsimta, taču dzīves realitāte acīmredzot palīdzēja uzturēt šo dziesmu dzīvīgumu). Iespējams, ka daļā dziesmu, kurās runāts par poļu un leišu iebrukumiem, atspoguļojas ne vien lielie kari, kas gājuši pāri Latvijai, bet arī muižnieku rīkoti sirojumi, kuru rezultātā pat vēl 17. gadsimtā tika patvarīgi mainītas Polijas – Lietuvas un Kurzemes hercogistes robežas (sal. „*Grib atņemt leišu kungi / Mūs' raženu novadiņu*” – 85. lpp.). Arī Jelgavas daudzzinājums (sk. 273. lpp.) drīzāk radies 16. gadsimta beigās vai pat 17. gadsimtā, kad notika vērienīgāka Jelgavas pils un pilsētas izbūve. Šīs gan ir tikai dažas recenzenta pārdomas, par kurām varētu diskutēt. Jāatzīst, ka arī vēsturē ir pietiekami daudz neizzinātu un strīdīgu jautājumu, un folkloristiem atliek paļauties uz tām vēsturnieku atziņām, kādas šobrīd nu ir.

Dažās vietās krājumā ieviesušās tehniskas kļūdas, uz kurām jānorāda it īpaši tādēļ, ka oriģināltekstā (pirmpublicējumā) to nav. 350. lpp. 2. rindkopā – VII gs. vietā jābūt XVII gs.; 363. lpp. – *maa* ir baltu ‘zeme’ tulkojums somu, nevis zviedru valodā. Priekšvārdā 8. lpp. 2. rindkopā pazudis vārds „dalībnieki”, līdz ar to pēdējais teikums pareizi lasāms šādi: J. Rozenbergs „*ieteicis vārdu ķekatas zinātniskajā literatūrā lietot ar nozīmi 'masku gājiens', bet ķekatnieki – masku gājiens dalībnieku apzīmēšanai*” (tā tas redzams paša J. Rozenberga tekstā 251. lpp.).

Grāmata, protams, ir ieguvums. Tā droši vien labāk nekā specifiski zinātniski izdevumi vai žurnāli atradis ceļu ne vien pie pētniekiem, bet arī pie plašāka interesentu loka, un tajā ieguldītais Jāņa Rozenberga darbs mums kalpos kā zinātniska pamatīguma paraugs.



## Divi mēģinājumi atdzīvināt pierakstīto

*Miega dziesmas.* Sast. Una Smilgaine.

R.: Valters un Rapa, 2004. 97 lpp., il.

*Ziemas pasakas.* Sast. Una Smilgaine. R.: Valters un Rapa, 2004.  
100. lpp., il.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

2004. gadā apgāds „Valters un Rapa” laidis klajā divus ļoti pievilcīgus latviešu folkloras izdevumus bērniem „Miega dziesmas” un „Ziemas pasakas”. Tie ir bagātīgi ilustrēti CD vāciņu formāta krājumiņi. Pirmais – pilns šūpuļdziesmu, bet otrs – pasaku. Katra grāmatiņa ietver pa kompaktdiskam, kuri ar zināmu atlasī grāmatu saturu ļauj tvert arī skaniskā veidā.

Abus izdevumus veidojusi viena radošā grupa, kas nodrošinājusi idejisko un noformējuma vienotību. Krājumu sastādītājai Unai Smilgainei jāpateicas ne vien par folkloras materiālu atlasī, sakārtojumu un informatīvajiem priekšvārdiem, bet arī par akadēmisko precizitāti, kas nav pārāk izplatīta parādība bērniem adresētajos izdevumos. Katram tekstam un katrai melodijai ir pievienotas ziņas par teicēju, pierakstītāju, pieraksta laiku, vietu un izdevumu vai krātuvi, no kurienes iegūts folkloras materiāls.

Īpaši daudzkrāsainas, manuprāt, izdevušās „Miega dziesmas”. Krājuma ietilpību nodrošina vairākas kvalitātes. Kā pirmā minama dziesmu atlase. Izvēlētas šūpuļdziesmas pārstāv visus Latvijas novadus, bet to teksti variāciju un versiju daudzveidībā atspoguļo visus būtiskākos latviešu šūpuļdziesmu motīvus. Turklāt sastādītāja nav vairījusies no izlokšņu daudzveidības, tādējādi piedāvājot lasītājam un klausītājam papildus informatīvo lauku.



Daudzveidīga ir arī dziesmu melodika – no monotonas viena neliela, šaura diapazona motīva vairākkārtējas atkārtošanas līdz plaši izvērstām, kustīgām melodijām.

Otrkārt, der pievērst uzmanību tam, kā izdevumā risināta komunikācijas un līdzdalības problemātika, jo tradicionālais šupuldziesmas izpildījums nav iedomājams bez dialoga starp kādu no vecākiem, kas parasti ir dziesmas dziedātājs, un bērnu, kurš klausās vai arī aktīvi piedalās procesā. Da-biskajā dziesmas dziedāšanas situācijā viena un tā pati dziesma katru vaka-ru var izskanēt citādi atkarībā no iesaistītajām personām un dažādajiem tā brīža kontekstiem. Kā liecina krājuma priekšvārds, sastādītājs mērķis bijis palīdzēt vecākiem atgūt mūsdienų ģimenēs pazaudēto šupuldziesmu reper-tuāru, piejaucēt dziesmu, piešķirot tai intimitāti, kura var rasties vienīgi tad, ja dziesma tiek padarīta par nozīmīgu tuvu cilvēku dialoga sastāvdaļu. Pro-tams, tas, cik lielā mērā mērķis tiks sasniegts, būs atkarīgs no krājuma lieto-tāju vēlmes un spējām kļūt par šī izdevuma līdzautoriem, jo it kā tiek piedā-vāts arī vienkāršāks risinājums – nepūlēties un nemācīties pašiem, bet at-skaņot grāmatai pievienoto kompaktdisku, kas reproducē šupuldziesmas pro-fesionālas mūzikas dziedātājas Birutas Ozoliņas izpildījumā. Tomēr tieši Bi-rutas Ozoliņas dziedājums kā līdzautorības apliecinājums var kalpot arī par iedvesmas avotu tiem, kas grib mācīties. Dziesmu izpildījumā dziedātāja īpaši neseko kādai noteiktai tradīcijai, uzkrītošs vienīgi ir izpildījuma klišeju izmantojums, kas izveidojies vairāku folkloras ansambļu kustības ietvaros (Biruta Ozoliņa savulaik darbojās folkloras kopā „Ilgi”). Taču kopumā dzie-dājums ir ļoti individualizēts – ar personības zīmogu. Savukārt tradicionālā un individuālā savijums izpaužas Birutas Ozoliņas spējā variēt melodijas, retāk arī tekstus, par ko var labi pārliecināties, sekojot drukātajam tekstam un nošu rakstam.

Visbeidzot grāmatas vizuālo pievilcību nodrošina Ilzes Dambes ilustrā-cijas un Dinas Ābeles mākslinieciskais noformējums. Tē rodami ar lielu mī-lestību zīmēti galvenie šupuldziesmu personāži un dažādi miega atribūti.

Tradicionālāka un bez īpašiem pārsteigumiem padeviesies pasaku grā-mata, kurai teksti atlasīti galvenokārt no diviem lielākajiem pasaku izdevu-miem – Anša Lerha-Puškaiša sakārtotajām „Latviešu tautas teikām un pa-sakām” 7 sējumos un „Latviešu tautas pasakām un teikām” 15 sējumos Pē-tera Šmita redakcijā. Lai arī pasaku atlases principus sastādītāja grāmatas priekšvārdā neatklāj, tomēr acīm redzami izvēlētas, pirmkārt, īsas pasakas (domājams, krājuma nelielā apjoma dēļ), otrkārt, tās sakārtotas tādējādi, lai populārākās (piem., „Zvēri un abru taisītājs”, „Rausis”, „Vecīša cim-diņš” u. c.) mītos ar mazāk zināmajām. Treškārt, izvēlētas pasakas, kuru saturs saprotams bērniem. Ceturtkārt, sastādītāja vairījusies no tekstiem,

kuros kaut cik ievērojami izpaustos izlokšņu pazīmes. Ir labi saprotams, ka plašai auditorijai (galvenokārt bērniem) paredzētā izdevumā pieraksts izlokšnē apgrūtinātu pasakas satura uztveri, tomēr, ja iedomājamies, cik reižu pasakas teksts tiek rediģēts pierakstot, pārrakstot, sagatavojot publicēšanai, jāreķinās, ka tas noplicinās, un rezultāts ir visai tāls no oriģināla. Varbūt arī tādēļ pasaku grāmata iznākusi tāda pareiza – bez gaidītā pārsteiguma. Priekšvārdā rakstītais gan liecina, ka „Ziemas pasaku” sastādītājam rūp pierakstītā teksta atdzīvināšana, atvēršot to stāstījumā, tādēļ gribējās sagaidīt, lai pievienotajā kompaktdiskā būtu ieskaņots nevis pasaku lasījums, bet stāstījums. Diemžēl Leona Krivāna izteismīgais lasījums no drukātā teksta atšķiras vienīgi gadījumos, kad tas tiek nepareizi nolasīts. Tādējādi arī šis izdevums necenšas kaut cik nopietni mainīt mūsdienās jau tik ierasto priekšstatu, ka pasakas domātas lasīšanai un nevis stāstīšanai, dažkārt pat neizprotot atšķirību starp vienu un otru.

Tā kā (cik man zināms) „Miega dziesmas” un „Ziemas pasakas” nav vienīgie šajā sērijā plānotie izdevumi, gribētos lai turpmāko veidotāji labi apsvērtu līdz šim folkloras publicējumos vēl neizmantotās iespējas, riskētu un padarītu savu lolojumu par unikālu parādību citu folkloras izdevumu vidū.

*Iveta Tāle*

## Vai rokasgrāmata laimes meklētājiem?

*Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu.*

Teikas par mantas vietām Latvijas novados.

Sastādītāja, ievada un apcerējuma autore Ieva Vītola.

R.: Zinātne, 2005. 156 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Latviešu folkloras krātuves (LFK) iecerētā sērija „Novadu folklorā” uzsākusi pilnasinīgu dzīvi, jo tajā iznākusi jau otrā grāmata. Latvijas Kultūras akadēmijas doktorante Ieva Vītola sastādījusi teiku krājumu par mantas vietām Latvijas novados. To ievada pamatīgs teorētisks apcerējums „Mantas vietas Latvijas kultūrainavā”, kas tapis, izmantojot starpdisciplināru pētniecības metodi, saistot divas zinātņu nozares – folkloristikā un arheoloģiju. Arheologi vienmēr ir ieklausījušies tautas atmiņu stāstījumos, analizējuši un dažkārt veiksmīgi pārbaudījuši tos.

Latviešu folklorā teiciens „Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu” ir tik ļoti izplatīts, ka lie-

kas, gandrīz katrs to būtu savu reizi dzirdējis, ja ne pats, tad kāds viņa sencis gan. Nav tādas vietas Latvijā, kur nestāstītu par aprakto mantu, naudu un par tās meklēšanu. Apslēptās naudas teiku skaits LFK sniedzas tūkstošos. Ja visas tās gribētu publicēt, tad vajadzētu milzu sējumus. Šoreiz izraudzīti tikai 228 varianti, kuros minēts vietas vārds, kas nes kādu mantas nozīmi (nauda, zelts, sudrabs) un tieši radies aprakto vai nogremdēto bagātību dēļ. Materiāls izkārtots pēc Latvijas kultūrvēsturiskajiem novadiem, ievērojot arī Sēliju jeb Augšzemi. Katram novadam pievienota karte, kurā gan ne visā pilnībā iekrāsoti pagasti, kuros šīs teikas dzirdētas. Kurzemi pārstāv 60 varianti, Zemgali – 17, Sēliju – 16, Latgali – 37, bet Vidzemi – 98 varianti.



Ļoti teicami, ka sastādītāja nav vairījusies uzrādīt teiku variantus, tādējādi publicētajā materiālā ir arī iespējas pētīt apslēptās mantas vietu popularitāti, folkloras vākšanas intensitāti, pierakstu uzticamību. Visvairāk teiku stāstīts un pierakstīts par Nīkrāces Naudas kalnu, leju, gravu, dīķi, Sudraba lanku. Šos pierakstus pārliciecinot, vairumā devuši Nīkrāces pamatskolas audzēkņi 20. gadsimta 30. gadu beigās. Tikpat cītīgi ir strādājuši arī Ances skolas bērni, pierakstot stāstus par Naudas vai Zviedru naudas akmeni, kas atrodies ūdenī dažādās vietās, bet vienmēr ir saistīts ar svētliepu. Arī Kārsavas Naudas kalna slava gājusi tālu. Latgalē vispār raksturīgas ir Naudas salas. Ļoti daudz teiku par Kūjiņu kalnu, sauktu arī par Naudas kalnu, par ceļu starp Smiltēni un Gaujienu, starp Smiltēni un Mēriem pierakstījis uzticamākais P. Šmita līdzstrādnieks Andris Ziemeļis jeb H. Skujiņš. Varbūt kādas neparastas parādības kā meiteņu deju mēnesnīcā šajā apvidū vēl varētu ieraudzīt arī šodien, ja vien ceļotāji dotos kājām vai brauktu ar zirgu un netriektos vēja spārniem visam garām.

Tomēr liekas, ka kāda daļa mantas vietu nosaukumu teikās tiek lietoti lokāli, tie ir ātri zūdoši, parasti labāk pazīstami ir kādi citi vietvārdi, kas doti šiem pašiem objektiem. Rodas vēlēšanās nedaudz salīdzināt šī teiku krājuma un Jāņa Endzelīna „Latvijas vietu vārdu” (1922. un 1925.) dotumus, ņemot vērā, ka valodnieka krājums nav pati pilnība, šeit nav arī uzskaitīti akmeņi, ūdens līču nosaukumi, un viņš nekad nav taujājis pēc teikām. Tomēr šajā darbā var atrast kalnu, mežu, pļavu, purvu, dīķu, ganību, ezeru, bedru un leju vārdus. Teiku krājumā, neieskaitot variantus, vietas nosaukumā *nauda* minēta 83 reizes, *zelts* – 22 reizes, *manta* – 12 reizes, *sudrabs* tikai 10 reizes. J. Endzelīna vietvārdos, neievērojot māju un muižu vārdus, *nauda* minēta tikai 13 reizes un vēl, iespējams, ka pļavu nosaukumos tā saistīta ar pļavas augiem – *nauduliem*; *zelts* minēts 4 reizes, *manta* – 3 reizes, bet toties *sudrabs* – 16 reizes. Vismaz deviņas reizes nosaukumi sakrīt abās grāmatās: Sudrabkalns un Zelta kalns Ikšķilē, Naudas kalniņš Blomē, Mantu kalns Tīrzā, Naudas dīķis, Naudas kalns, Sudraba lanka Nīkrācē, Zelta kalniņš Jaunsaulē un Sudrabkalns Sēlpilī. Latgales vietvārdi J. Endzelīnam pavisam maz vākti un pētīti. Varētu vēl aplūkot tādu vietvārdus kā Misiņu kalns Skrundā, kā Vaļa sils Jaunpilī, kā Rubļa un Dālderu kalns Mēros kā potenciālas apslēptu mantu vietas, kur meklējamas iespējamās teikas. Kaut sakritība neliela, tā tomēr liecina, ka šie nosaukumi ir vēsturiski noteikti.

Uzmanīgs lasītājs pēc šīm teikām vēl daudz iemaņu un gudrību varētu iegūt, precīzi iezīmēt teiku objektus kartēs, meklēt dabā un... Sava zinātniskā apcerējuma nobeigumā autore vaicā – „uzsverot kultūrvēsturiskās ainavas saglabāšanas nozīmi un zinot teikās stāstīto, ir kāds vēl aktuālāks jautājums – vai vajag šo apslēpto mantu sameklēt?”



Kāpēc gan ne? Tikai vajag atcerēties, ka noglabātā nauda dodas rokā tikai tam, kam tā ir novēlēta. Ja kāds ar varu censtos to izrakt, tad viņš var palikt tizls, mēms, akls vai galva viņam apgrieztos otrādi. Vienīgi jāatceras, ka ļoti uzmanīgiem jābūt pret nošļurkušiem, nopuņķojušajiem cilvēkiem, kas lūdz pēc palīdzības. Atteikuma gadījumā uz šķiršanos varat saklausīt vārdus: „*Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu.*”

*Māra Vīksna*

## Vai pienācis čigānu laiks?

Čigānu rakstnieka Jura Leimaņa

*Čigāni Latvijas mežos, mājās un tirgos.*

2. izd. Māras Vīksnas ievads. R.: Zinātne, 2005. 179 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

„Tīrumā no sēklām izaug graudi, izdevniecībā no rokraksta – grāmata. Te nu tā ir – jaunā čigāna Jura Leimaņa, pirmā čigānu rakstnieka Latvijā, pirmā grāmata, kas tagad iziet tautās stāstīt par čigānu dzīvi.” Šādi izsludināta, 1939. gadā Ata Freināta apgādā klajā nāca grāmata „Čigāni Latvijas mežos, mājās un tirgos”, kas nupat „izgājusi tautās” atkārtoti. Daudzas upes pa šo laiku aiztecējušas, bet minētais grāmatas uzdevums, šķiet, nav mainījies. Ar atšķirību, ka nu šie stāsti var izrādīties atklājums ne tikai citiem, bet arī pašu čigānu jaunākajai paaudzei. Un atšķirībā no čigānu dzīves kādu to vairumā gadījumu ieraugām kaut vai medijos, te tās interpretācija bijusi pašu čigānu rokās. Un, lūk, lasītāja priekšā ir aizraujoša, asprātīga, arī atklāta un netendencioza lasāmviela. Grāmata, kuru izlasīju vienā elpas vilcienā (mēģinot atdarināt autora stilu, varētu teikt – lapas, veikli šķirstītas, patrieca miegu kā vēlu rudens mušu) un kuras vērtība, pārlasot un tiekoties ar čigāniem, ir tikai augusi.

Redzot Ventspils čigānu (Jura Leimaņa radinieku) interesi par šo grāmatu, apmēram pirms gada nostiprinājās pārliecība, ka tai vajadzīgs jauns izdevums. Un pavisam drīz kā priecīgs pārsteigums nāca ziņa no grāmatas ievada autore Māras Viksnas, ka lieta jau aizgājusi. Priecājoties, ka iecere īstenojusies „uz burvju mājienu”, gribu cerēt, ka tā tomēr nav nejaušība, bet gan zīme, ka attieksmē pret čigānu kultūru ledus ir sakustējies.

Grāmata pretendē uz vieglas un labas daiļliteratūras statusu auditorijai bez vecuma ierobežojuma. Čigānu dzīvesveidu un ieražas Juris Leimanis apraksta veiklā, atjautīgā, sakāmvārdiem un negaidītiem salīdzinājumiem bagātā valodā: „*Bet vai sirdi noslēpsi!? Tā miesā un kaulos gan iebūvēta, drēbes virsū, bet spraucas pa acīm ārā..*” (119. lpp.); „*...vecais Rinas aicināja savu izsalkušo saimi pie mielasta savā zaļās muižas ēdamzālē, kur apkārt priedes kā kolonnas, eglītes un alkšņi – gleznas pie sienām, mēness sirpis – griestu greznokums, ugunskurs – kamīns, pūces, zemesvēži un griezes – muzikanti*” (79. lpp.); „*Tas nav karavīrs, kas no cīņas baidās, tas nav čigāns, kas no andeles atsakās*” (53. lpp.); „*[zirgs] tek kā avota ūdens*” (56. lpp.); „*zirgs kā freilene*” (60. lpp.); „*tas jau nemaz nav zirgs, bet elefants*” (59. lpp.); „*[čigāns Buzģis] pārcieš ziemu kā vēdergraizes*” (82. lpp.); „*Ap viņu [čigānu Bimbaru], kā ap alkšņu koku apiņi, vijas pasakas un teikas*” (148. lpp.).

Tamlīdzīgā vienkāršā un vienlaikus izsmalcinātā stilā Juris Leimanis diezgan detalizēti apraksta Latvijas čigānu ciltis (to nodarbošanos, raksturu, nozīmīgākās personas), precību, kāzu un bērnu tradīcijas (piemēram, skriešanos ar zirgiem un zirgu dancināšanu bērēs, precību līgumu jauniešu tēvu starpā, visu kāzu viesu izdancināšanu u. c.), nacionālo ēdienu pagatavošanu (*māriķļa, farba, eža cepetis*), zirgu mīšanu, kaites un ārstēšanu, pirts ierīkošanu un pāršanos mežā, „prāvas” un „līgumus” krogos, deju horeogrāfiju, mangošanu, skaistumkopšanas trikus, ticējumus par čūskām un sikspārņiem, stāstus par attapīgo Bumbiņu, stiprinieku Riču, zirgu dakteri Pentu, makšķernieku Gorski utt. Lasītājs tiek iepazīstināts arī ar čigānu likumu kopumu *romāno rožuma* (tulk. ‘čigānu šķīstums’), kurā ietilpst šķīstā (vīrieši, zirgi, ēdamlietas) un nešķīstā (sievietes) simboliska nošķiršana – apmetnēs tiek ierīkoti īpaši vīru un zirgu ceļi, ko sievietēm aizliegts iet, tāpat viņām jāuzmanās, lai ar svārkmu malu neaizskartu vīrieša cepuri, zirglietas, virtuves traukus, kas tādējādi tiktu apgānīti un nelietojami. Jāpiebilst, ka čigānu sabiedrības struktūra un hierarhija jūtama gandrīz katrā grāmatas nodaļā.

Līdzās kolorītajiem personāžiem un tradīcijām grāmatā pārsteidz vēl kas – čigānu savstarpējo attiecību un izturēšanās reālistiskais tēlojums. Atceroties čigānu mājās, kā arī tirgos, autobusus, uz ielas pieredzēto (gan jau ne viens vien lasītājs būs piedzīvojis kādu aktiermeistarības paraugstundu), tas šķiet tik raksturīgs! Piemēram, sarunāšanās stils – sākot no abpusējiem un

izvērstiem laimes vēlējumiem un daiļrunīgām, sakāmvārdu bagātinātām runām un beidzot ar sulīgu izlamāšanos, kas visai bieži grāmatā noslēdzas ar lielāku vai mazāku izkaušanos un reizēm, ja iepriekšējais nav līdzējis, arī ar lāsta uzlikšanu.

Grāmata ir ne tikai lieliska izklaide, bet arī avots, kur smelties ierosmi čigānu kultūras pētījumiem. Jo sevišķi – zinot, ka tā balstīta Jura Leimaņa (1916–1973) audzētāja Jāņa Leimaņa (1886–1950) apjomīgajā folkloras vākumā. Turklāt, kā norāda Māra Viksna, „*daudzi stāsti folkloras rokrastā ir plašāki, sazarotāki, piprotāki un skaudrāki*” (22. lpp.). Jāņa Leimaņa materiālu krājumu Latviešu folkloras krātuvē (LFK 1389) veido 75 burtņicas (vairāk nekā 500 vienību) ar Kurzemes, Zemgales, Vidzemes, Igaunijas un Lietuvas čigānu senlaiku paražām un tikumiem, čigānu iesauku uzskaitījumu, nostāstiem, pasakām, dziesmu tekstiem, sakāmvārdiem, buramvārdiem paralēli latviešu un čigānu valodā. Tie guļ krātuvē tikpat kā npublicēti<sup>1</sup> un izraisījuši visai rūgtas Māras Viksnas pārdomas: „*Apskatot visus šos pierakstus, radās jautājums, vai kāds jebkad tos izmantojis.*” (16. lpp.) Cerams, ka interese par iznākušo grāmatu būs pietiekama, lai rosinātu arī šī bagātīgā čigānu folkloras materiāla un „*čigānu valodas un rakstības pieminekļa*” (23. lpp.) izdošanu. Domāju, ka tas būtu notikums ne tikai folkloras pētnieku un interesentu aprindās, bet arī čigānu sabiedrībā un izglītībā.

Vēlreiz atgriezīšos pie grāmatas iespējamā izmantojuma pētniecībā. Saksarsmē ar čigāniem pārliecinājos, ka tajā aprakstītās tradīcijas un fakti daļēji ir saglabājušies vecākās un vidējās paaudzes atmiņā. Vēl vairāk – atsevišķas tradīcijas ir saglabājušās līdz mūsdienām (kaut vai, piemēram, ligavas zagšana vai vecāku starpā slēgti precību līgumi). Tādējādi grāmatā aizsāktās tēmas gluži veiksmīgi iespējams risināt tālāk. Daiļliteratūrā pieļaujamā brīvā fakti izklāsta dēļ gan ir nācies pie dažiem jautājumiem atdurties. Piemēram, grāmatā ir iekļauti vairāki dziesmu teksti, kas ir ļoti vērtīgi, jo čigānu mūzikas materiālu nav daudz. Diemžēl tie ir latviešu valodā, un var tikai minēt, kā skanējis oriģināls, lai uzvedinātu teicējas atcerēties tā melodiju vai kontekstu. Tāpat jāsamierinās, ka neizdodas atšifrēt „skolotāju ar brillēm”, kas „*ieradies vairākas reizes, uzmanīgi klausījies dziesmās, lūdzis pateikt, kā tie vārdi latviski skan, un visu siki pierakstījis*” un „*cītreiz atbraucis un rādījis avīzi*”, kur viena dziesma tikusi nodrukāta (151. lpp.). Kas zina, varbūt atklātos vēl kāds neapzināts čigānu mūzikas avots... Ar šo piebildi gan vairāk gribu rosināt iepazīt un pētīt čigānu kultūru, ne mazināt šīs grāmatas nozīmību.

Bet nu par oriģinālam pievienoto vērtību – Māras Viksnas ievadu, kas Jura Leimaņa grāmatai piešķiris jaunu, kultūrvēsturisku dimensiju. Ievads

<sup>1</sup> Četras pasakas no Jāņa Leimaņa materiāliem iekļautas čigānu pasaku krājumā „*Laimes puķe*” (R.: Sprīdītis, 1992. 172.–183. lpp.).



ir veltīts abu nozīmīgo 20. gs. pirmās puses un vidus čigānu kultūras darbinieku Jāņa un Jura Leimaņu dzīvei un darbībai. Rūpīgā izmeklēšanas ceļā, meklējot pēdas Jāņa Leimaņa folkloras materiālos, arhīvos, presē, pašvaldību iestādēs, tiekoties ar Leimaņu radiem un paziņām, Māra Viksna ir papildinājusi un redīgējusi līdz šim pieejamo nepilnīgo informāciju<sup>2</sup>, kas bija aprāvusies līdz ar Otro pasaules karu. Tagad ziņas par Leimaņu dzimtu aptver laika posmu no 19. gadsimta sākuma līdz šodienai.

Līdzās biogrāfijām nozīmīga vieta ievadā atvēlēta iepazīstināšanai ar čigānu darbību un folkloras materiāliem Latviešu folkloras krātuvē. Meklētas paralēles Jāņa un Jura rakstītajā, pieminēts Pētera Barisona (LFK 1378: 325–334) un Alberta Salas (Jēk. Vītoliņa krājumā, LFK 1790: 221–223) ieguldījums, kā arī „čigānu prinča” veikums – viņš 1997. gadā pazudis ar trim vērtīgām Jāņa Leimaņa pierakstītām burtņīcām.

Vēl ievadā piesaista Māras Viksnas vērtīgā attieksme pret personvārdiem un līdz ar to pret pašiem cilvēkiem. Vārdu labskanības un amizantuma dēļ vai varbūt ar tālredzīgu mērķi publicēta gara rinda Jāņa Leimaņa pierakstīto čigānu iesauku (Cunnis, Frika, Iršos, Jacis, Lutis, Rutkis, Šuņis, Ūcis, Čaba, Fidrika, Pinga, Ruska un daudzi citi), un nosaukti, šķiet, visi viņa teicēji un to dzīvesvietas. Cerams, tas saistīs pašu čigānu interesi par savu senču teiktajām pasakām, nostāstiem, dziesmām, un rosinās atcerēties un dalīties ar sev zināmo. Jo, kā Māra Viksna pareizi norādījusi, aicinot vākt čigānu folkloru, „*šo darbu vislabāk spētu veikt paši čigāni, kas novērtētu, cik ļoti mainījusies dzīve pēdējo sešdesmit un vēl vairāk gadu laikā, cik stabilas ir čigānu tautas vērtības un tradīcijas.*” (23. lpp.)

Grāmatai ir pievienota arī Māras Viksnas novecojušo un nelatvisko vārdu skaidrojošā vārdnīca un izmantotās literatūras saraksts. Pietrūkst divas lietas, kas vēl celtu grāmatas starptautisko un zinātnisko nozīmi. Pirmā – kopsavilkums angļu vai kādā citā „lielajā” pasaules valodā, kas ļautu to ieviest starptautiskā aprītē. Lai arī pieļaujams, ka tāds nav bijis izdevēju mērķis. Un otrā – droši vien aiz mārketinga apsvērumiem trūkst dažu nozīmīgu grāmatas oriģināla detaļu – vāka attēla, ievada, „oficiālu” norāžu uz pirmizdevumu (tiesa, tas ir minēts ievadā), kas padarītu pārpublicējumu korektāku. Gan jāsaka, ka grāmatai ir aci piesaistošs iekārtojums (pamatteksts uz brūngani „veca” papīra un pievienotie teksti uz balta) un bagāts vizuālais materiālais – daudz Jāņa un Jura Leimaņu, kā arī citu čigānu fotogrāfiju, Kārļa Krauzes lieliskās ilustrācijas no pirmizdevuma, un,

<sup>2</sup> Līdz šim galvenais avots par Jāni Leimani bija šķirklis „Latviešu konversācijas vārdnīcā” (R.: A. Gulbja apgādība, 1935. 12. sēj. 22846.–22847. lpp.), savukārt nelielas ziņas par Juri Leimani bija sniegtas viņa grāmatas ievadā.

protams, nepārspējamā vāka bilde ar Jura Leimaņa tanti Emmu un viņas vīru Teodoru Stepanu. Pašam un citiem par pārsteigumu, oriģināla vāku neredzējis, mākslinieks Aldis Aleks šo vāku uztaisījis kā mūsdienīgu un pat simbolisku vecā vāka turpinājumu – tas pats mežs un varbūt arī tas pats čigānu pāris, kas, pirmajā izdevumā muguru pagriezis, steidz prom zirga ratos, šeit ir pagriezies pretī – nostājoties aci pret aci ar katru, kas grāmatu paņems rokā – mazliet izaicinošu un ironisku, tajā pat laikā labsirdīgu skatienu. Katra paša ziņā, kā uz šo skatienu atbildēt.

*Ieva Tihovska*

## Aizstāvēta disertācija par skolēnu atmiņu albumiem

*Kad pēc gadiem tu un es  
Būsim tālā svešumā,  
Tad no bērnības un skolas  
Būs tev maza piemiņa.*

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
attēls nav pieejams.

Šā gada 3. maijā Latvijas Universitātes filologu saimei bija priecīga pēcpusdienu, jo Literatūrzinātnes, folkloristikas, mākslas un komunikācijas zinātnes nozares promocijas padomes atklātā sēdē Baiba Krogzeme-Mosgorda pārliecinoši (visas desmit balsis par) aizstāvēja promocijas darbu „Atmiņu albumu tradīcija Latvijā sociālajā un kultūras kontekstā”. Letonikas centra auditorijā pavasarīgo ziedu aromāts lieliski saderējās ar skolēnu veidoto atmiņu albumu krāsaino un dzīvespriecīgo noskaņu, ko disertante ievadrunā veiksmīgi raksturoja un demonstrēja digitālajos attēlos, pievēršot padomes locekļu uzmanību izvēlētās tēmas aktualitātei un galvenajiem izpētes aspektiem. Klausītājiem bija interesanti uzzināt, ka at-

miņu albumi ir Latvijā plaši pazīstama, bet līdz šim maz pētīta tradīcija, kas 19. gadsimta otrajā pusē aizgūta no vācu kultūras. Lai izvairītos no klasificējoša tekstu un ilustrāciju apraksta, kas maz ko dotu atmiņu albumu kā mūsdienu kultūras parādības izpratnei, pētījuma autore tos aplūkojusi kā noteiktā sabiedrības grupā, respektīvi, skolas klasē, aktīvi lietotu tradīciju. Albumu tradīcija promocijas darbā tiek analizēta kā vienots veselums, kurā pēc noteiktām likumībām integrēti gan bērnu pašu radīti teksti un zīmējumi, gan folkloras, literatūras un mākslas darbu fragmenti un kuram ir specifiska struktūra, lietošanas vide, funkcijas un nozīme. Vislielāko interesi un diskusijas izraisa pētījumā veiktā kultūras konteksta analīze. Jautājumi autoriem tika uzdoti gan par atmiņu albumu repertuāru un tā veidošanās tradicionālajiem, radošajiem un vēsturiskajiem nosacījumiem, gan par šo albumu vietu mūsdienu sabiedrības ikdienas kultūrā.

Promocijas darbu vērtējot, visas trīs recenzentes: Dace Bula., *Dr. philol.*, Ilze Stikāne, *Dr. philol.*, Sandra Sebre, *Ph. D.*, *Dr. psych.*, kā arī divu atsauksmju autore – starptautiskā eksperte *Ph. D.* Lalita Muižniece un mākslas doktore Zaiga Kuple – atzinīgi novērtēja paveiktā darba apjomu un pārdomāto teorētiskā pamata izvēli – rietumu zinātnieku izstrādāto kontekstuālo pieeju tradīciju pētniecībā. Prasmīgi piemērojot to sava izpētes materiāla specifikai, promocijas darba autore guvusi lielisku rādījumu plašākas zinātniskās analīzes laukā, kur nepieciešamas labas zināšanas literatūrzinātnē, folkloristikā, vizuālajā mākslā, vispārējā kultūras vēsturē, socioloģijā, bērnu psiholoģijā un jaunrades savdabībā.

Tā kā Baibas Krogzemes-Mosgordas promocijas darbs pārstāv folkloristikas zinātņu nozari, visbūtiskākais pētījuma pienesums ir metodoloģiskais risinājums, kā uzsvēra Dace Bula: „*Pamatota ir darba autore izvēlēta kontekstuālā pieeja, skatot albumus sociālajā un kultūras kontekstā; šāda metode latviešu folkloristikā pagaidām vēl maz lietota, un promocijas darbs satur līdz šim plašāko pārspriedumu par metodes būtību un konteksta jēdzienu folkloristikā un radniecīgajās zinātnēs.*” Recenzentes galvenie iebildumi un vēlējumi bija saistīti ar nodaļu „Atmiņu albumu tradīcija kultūras kontekstā”, kurā konteksta jēdziens, viņasprāt, „*lielā mērā reducēts uz teksta avotu*”, par maz vērības pievēršot atmiņu albumu vietai citu kultūras parādību – masu kultūras, sentimentālisma, kiča, rakstīšanas kultūras u. tml. vidū. Kā patiesi izdevušos D. Bula raksturoja nodaļu par atmiņu albumu tradīciju sociālajā kontekstā „*ar tās redzīgo un detalizēto skatījumu uz albumu funkcionēšanas vidi – skolu, klases kopieni*”.

Šo nodaļu savā recenzijā plašāk komentēja arī psiholoģe Sandras Sebre, gan uzsverot veiksmīgo atmiņu albumu nozīmes atklāsni skolēnu ikdienas saskarsmē, gan iesakot autorei pārskatīt dažus vispārīgus apgalvojumus par meiteņu un zēnu savstarpējo attiecību īpatnībām, izmantojot jaunākās atziņas attīstības psiholoģijas laukā. Rosinošas recenzentei likās promocijas darbā iztīrītās paralēles starp vācu un latviešu albumiem, kā arī vērēs atrodamā informācija par albumu tradīcijas politiski vēsturisko kontekstu.

Literatūrzinātniece Ilze Stikāne savukārt atzinīgi novērtēja tieši atmiņu albumu analīzi kultūras kontekstā, norādot, ka „*īpašu uzmanību pelna atmiņu albumu tekstu raksturojums – plašā avotu materiāla iedalījums piecās tekstu grupās, katras detalizēta analīze no izcelsmes, izplatīšanās ceļu un improvizācijas specifikas viedokļa*”. Arī profesors Viktors Hausmanis vēlējās dzirdēt plašākus skaidrojumus par dažādas izcelsmes tekstu variēšanas īpatnībām albumu ierakstos. Viņš atzinīgi novērtēja bērnu jaunrades atspoguļojumu promocijas darbā.



Savukārt mākslas doktore Zaiga Kuple, tāpat kā Dace Bula, ieteica autorei turpmākajos pētījumos vairāk uzmanības pievērst eklektikas un kiča elementu klātbūtnei bērnu jaunradē, jo „*šie šķietami it kā tikai eklektikas elementi tāpat var daudz ko pateikt par bērnu zināšanām un tēlainās domāšanas īpatnībām konkrētā vecumā, vidē, laikposmā*”.

Sēdi vadīja Promocijas padomes priekšsēdētājs *Dr. habil. philol.* Benedikts Kalnačs, bet padomes sekretāre *Dr. philol.* Māra Grudule iepazīstināja klātesošos ar disertantes dzīves gājumu un svarīgāko publikāciju un priekšlasījumu sarakstu. Radošs un meklējumiem bagāts bijis promocijas darba tapšanas laiks. Prieks par veikumu un darba rezultātu, kas, domājams, sekmēs arī nākotnē jaunu filoloģijas doktoru izaugsmi Latviešu folkloras krātuvē.

*Helēna Erdmane*

## Jauns starpnozaru pētījums

2005. gada 31. maijā Latvijas Kultūras akadēmijas promocijas padomes sēdē, aizstāvot darbu „Inkultūracijas figuratīvo formu salīdzinošā analīze”, *Dr. art.* grādu ieguva Rūta Muktupāvela (recenzenti Dace Bula, Valda Čakare un Ojārs Spārītis).

Promocijas darbs saistīts ar vairākiem aspektiem – kā inkultūracijas

Autortiesību ierobežojumu dēļ attēls nav pieejams.

procesu norise iespaido tradicionālās kultūras dalībnieku pasaules uzskatu, kā šajā procesā notiek kultūras determinēta indivīda identitātes veidošanās un iekļaušanās semantiskajā tīklā. Pētījuma uzmanības centrā mehānisms, kā empīriskā realitāte transformējas simboliskās formās. R. Muktupāvela, analizējot dažādu rituālu elementu un folkloras motīvu paralēles, tiekusies (šai ziņā piedāvājot arī metodoloģisko ceļu) konkretizēt figuratīvās formas, kas kalpojušas par noteiktu folkloras sižetu semantisko kodolu.

Figuratīvās formas ļauj sasaistīt dažāda līmeņa tekstus, hipotētiski sasaistot kāda konkrēta laika paražas, to kultūrvēsturisko kontekstu ar simboliskajām formām, kas saglabājušās folkloras naratīvā. Promocijas darba uzmanības centrā esošās mītēmas – *atzīdenis* (un ar to saistītās submitēmu) – analīzes rezultātā, autore konstatē, ka nodevīgās mātes tēls, kas fiksēts brīnumpasākās un leģendās, ir atbalss no tradīcijas – bērna atšķiršanas no krūts – izraisītā pārdzīvojuma projektīvās identifikācijas transformācijas. Autore velk hipotētiskas paralēles starp pierakstītajām latviešu un lietuviešu pasakām un pasaulē daudz pazīstamāko Edipa mītu. Promocijas darbs atklāj, kā indivīda psiholoģiskā pieredze konkretizējas mītiskajos priekšstatos un kļūst par mīta radīšanas impulsu, savukārt mītu vai tā atblāzmu folkloras naratīvā iespējams aplūkot kā psiholoģisko pārdzīvojumu spoguļi.

Raimonds Briedis

## Balāžu un tautasdziesmu pētnieki Rīgā

2004. gada vasarā no 19. līdz 25. jūlijam Rīgā notika Starptautiskās Etnoloģijas un folkloras biedrības (SIEF) Balāžu komisijas 34. konference. Balāžu komisija ir pētnieku apvienība, kas dibināta 1966. gadā; tajā ir vairāk nekā 200 biedru – balāžu un tautasdziesmu pētnieki no visas pasaules. Komisija ir viena no aktīvākajām SIEF darba grupām, kas tiekas konferencēs ik gadu dažādās pasaules vietās. Rīgas izvēle par 2004. gada konferences pulcēšanās vietu bija Valsts prezidentes Vairas Vīķes-Freibergas iniciatīva – būdama Balāžu komisijas biedre, viņa 2002. gadā izteica šo piedāvājumu komisijas prezidentei Luīzai Del Džudičei (ASV), un tas tika pieņemts. Konferenci sarīkot uzņēmās LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve, LU Filoloģijas fakultātes Letonikas centrs un LU Moderno valodu fakultāte.

Konferences sagatavošanas gaitā Latvijā ne reizi vien nācās sastapties ar neizpratni par organizācijas nosaukumu un būtību, un jāteic, ka Balāžu komisijas nosaukums patiesi ir nedaudz maldinošs, jo balādes minētas vienīgi tā nosaukuma angļu versijā, lai arī visbiežāk lietotajā. Gan vāciski, gan franciski tiek lietoti daudz plašāki termini – tautas dzeja (*Volksdichtung*), tautas dziesma (*chanson populaire*). 2003. gada konferencē, kura notika Ostinā, ASV, tika spriests par nepieciešamību mainīt organizācijas angļisko nosaukumu, iekļaujot tajā arī jēdzienu „tradicionālā dziesma”, tomēr, tā kā vairums klātesošo pārstāvēja angloamerikānisko tradīciju, kur balāde ir nozīmīgākais žanrs, šāds lēmums netika pieņemts.

Ostinas konferencē tika arī izvēlētas tēmas Rīgas saietam un tika nolemts konferenci cita starpā veltīt kādai nozīmīgai jubilejai, proti, 2004. gada 25. augustā, tāpat tieši mēnesi pēc konferences, apritēja 260 gadu, kopš dzimis J.G. Herders – domātājs, kuram bijusi vislielākā ietekme intereses rosināšanā par tautas dzeju Eiropā, nacionālā romantisma paradigmas izveidošanā.

Konferenci ievadīja Imanta Freiberga un Luīzas Del Džudičes uzrunas, bet pirmā sekcija bija veltīta nozīmīgām personībām, kuru interese par folkloru tā vai citādi krustojusies ar Rīgu un Latviju. Sabīne Vinkere-Pīfo (Vācija) runāja par Herderu un viņa Rīgas periodu; Zīgrīda Riverts (Vācija) – par vēsturisko romānu autoru Valteru Skotu un skotu antikvāru un skolotāju Robertu Džemisonu. Izrādījās, ka latviešu tautasdziesmas atrodamas arī Kārļa Marksa tautasdziesmu albumā, kuru viņš veltījis savai līgavai Dženijai fon Vetsfālenai, par ko referēja Barbara Būka (Vācija). Īpaša sekcija tika veltīta tautas dzejas un nacionālisma attiecībām – par to, kā dziesmu folklorā tikusi izmantota meksikāņu, dienvidafrikāņu, velsiešu nacionālajās kustī-

bās, vācu nacionālsociālisma ideoloģijā. Konferences dalībnieki runāja arī par vēstures vielu tautasdziesmās, dažādiem tautas dzejas poētikas un semantikas jautājumiem, par attiecībām starp mutvārdu un rakstīto dzeju, starp balādēm un citiem žanriem, par tautasdziesmu izpildītājiem un vācējiem, tautasdziesmu melodiku, ģimenes un dzimuma aspektiem tautas dzejā. Referāti deva ieskatu dažādu tautu dziesmu un muzikālajās tradīcijās – latviešu, lietuviešu, igauņu, somu, dāņu, norvēģu, islandiešu, ungāru, slovēņu, poļu, ukraiņu, valonju, francūžu, angļu, skotu, velsiešu, vācu, portugāļu, meksikāņu, amerikāņu, kanādiešu, dienvidāfrikāņu.

Konferences piecās dienās tika nolasīti 54 referāti. Tā ir Balāžu komisijas tradīcija – nerīkot paralēlas sekcijas, lai katrs dalībnieks varētu dzirdēt visus referātus. Pilnīgi droši var apgalvot, ka tāda mēroga folkloras pētnieku saiets Rīgā notika pirmo reizi. Konferencē bija reģistrējušies 78 dalībnieki no 21 valsts; konferences ģeogrāfija bija visnotaļ plaša – tajā bija pārstāvēta 21 valsts, vistālāko ceļu līdz Latvijai mēroja dalībnieki no Austrālijas un Dienvidāfrikas, savukārt skaitliski visvairāk pārstāvēti bija no Lielbritānijas. Rīgas konferencē pirmo reizi Balāžu komisijas vēsturē samērā plaši bija pārstāvēti arī Baltijas reģions – tajā referēja pieci Igaunijas, trīs Lietuvas un septiņi Latvijas pētnieki: Sigma Ankrava, Baiba Bela-Krūmiņa (referāta līdzautore – Ieva Garda), Mārtiņš Boiko, Rūta Muktupāvela, Aldis Pūtelis, Bārbala Stroda, Iveta Tāle. Konferences dalībnieku vidū bija daudz pasaules mēroga autoritāšu tautas dzejas studiju jomā – kā balāžu pētniece un izdevēja Emīlija Laila no Edinburgas universitātes Lielbritānijā, F.Dž. Čailda folkloristikās darbības pētniece Mērija Elena Brauna no Indianas universitātes ASV, meksikāņu dziesmu tradīciju speciāliste Marija Herera-Sobeka no Kalifornijas universitātes ASV, mutvārdu formulu teorijas iedibinātāja Alberta Lorda darba turpinātājs, Harvardas universitātes profesors Džozefs Hariss (ASV) un citi.

Konferencē bija plaša sociālā un kultūras programma. Atklāšanas dienas vakarā dalībniekus uzņēma Valsts prezidente Rīgas pili; tā bija sirsnīga V. Viķes-Freibergas sastapšanās ar daudziem ilggadējiem kolēģiem un labiem paziņām, ko muzikāli bagātināja folkloras ansambļa „Ceiruleitis” dziedājums. Konferences dalībnieki viesojās arī Latvijas Zinātņu akadēmijā, kur tos uzņēma viceprezidents Jānis Stradiņš un Humanitārās nodaļas vadītājs Tālav Jundzis; šai reizē LZA telpās tika arī atklāta izstāde „Latviešu folkloras krātuvei – 80”, kas ļāva viesus iepazīstināt ar LFK vēsturi un folkloras materiālu kolekciju. Konferences dalībnieku pieņemšanu Rātsnamā sarīkoja arī Rīgas Dome, tajā uzrunu teica pilsētas mērs Gundars Bojārs. Viena konferences darba diena tika pavadīta ārpus Rīgas – Turaidas muzejrezervātā, ļaujot dalībniekiem nedaudz vairāk iepazīt Latviju, ieelpot lauku gaisu



un apskatīt Dainu kalna skulptūras. Vēl notika Eiropēdes festivāla apmeklējums un viesošanās Tautas mākslas centra rīkotajos Vasaras dziedāšanas svētkos Brīvdabas muzejā.

Pasākumu finansiāli atbalstīja Latvijas Kultūrkapitāla fonds, Valsts prezidentes kanceleja, Latvijas Zinātņu akadēmija, Rīgas Dome un Tautas mākslas centrs.

*Dace Bula*

### Starptautiska konference „Arheoloģija un folklorā” Latvijas Kultūras akadēmijā

2005. gada 21. martā Latvijas Kultūras akadēmijā notika starptautiska zinātniska konference „Arheoloģija un folklorā”. Uz starpdisciplināru dialogu ar mērķi to pilnveidot un izzināt kopīgo un atšķirīgo abām zinātņu nozarēm aicināja konferences idejas autors arheologs Juris Urtāns.

Atsaucības konferencei, kura Latvijā notika pirmoreiz, netrūka; auditorija, galvenokārt dažādu augstskolu studenti, arheologi un folkloristi, aktīvi uzdeva jautājumus un komentēja dzirdēto informāciju. Konferences dalībnieki bija no Latvijas, Lietuvas, Igaunijas un Baltkrievijas.

Galvenie jautājumi abu nozaru sadarbībā – folkloras loma senvietas atklāšanā un pārbaudīšanā, mutvārdu liecību nozīme kultūras pieminekļu izpratnē, tika aplūkoti **Prīta Letti** referātā (*Priit Lätti*, Igaunija) „Folkloras materiālu izmantošana arheoloģiskajā izpētē”, folkloru nodēvējot par tiltu starp tagadni un pagātņi, kad cilvēku dzīve un pasaules izpratne bijusi ne mazāk komplicēta kā šodien. Tomēr ne vien Latvijā, arī Lietuvā arheologu un folkloras pētnieku sadarbība kultūrvēstures pētījumos praktizēta nedaudz, par to referēja **Vikints Vaitkevičs** (*Vykintas Vaitkevičius*, Lietuva), uzsverot arheoloģisko datu un folkloras materiālu sintēzes nepieciešamību kultūrainavas izpētē. Arheologs **Eduards Zaikovskis** (*Эдвард Заиковский*, Baltkrievija) raksturoja tipiskākās mutvārdu liecības par senajiem kulta pieminekļiem Baltkrievijā, arī tur izplatītas teikas par nogrimušām baznīcām pilskalnās, kalnās, purvos un citās vietās, vairākās no tām arheoloģiskās apzināšanas laikā tiešām atklājot senas kulta vietas. Svarīga loma mutvārdu liecībām ir arī hidroarheoloģijā, arheologs **Voldemārs Rains** teikas un stāstus kā būtiskus darba instrumentus izmanto savā praksē, kā trūkumu atzīmējot vietējo iedzīvotāju samazināšanos jūras piekrastē un zemūdens kultūrvēsturiskā mantojuma aizsardzības normu vājumu.

Kopumā konferencē pārstāvētie referāti atklāja dažādus pētnieciskos risinājumus, kas, izmantojot kā arheoloģijas, tā folkloras avotus, spēj sniegt plašākas iespējas tēmas konteksta izzināšanai un interpretācijai. Par baltu pasaules modeļa atspoguļojuma iespējamām paralēlēm folklorā un arheoloģiskajā ornamentā referēja **Baiba Vaska**, seno kultu un priekšstatu atbalss folklorā saistot ar ornamentos atrodamajiem motīviem. Arī **Sandis Lai-me** lūkoja skaidrot dažādu mītisko priekšstatu atspulgu klinšu zīmējumos, izraisot diskusijas par šīs kultūrvēstures pieminekļu grupas funkciju un tajos, iespējams, atveidoto pasaules telpisko uzbūvi, kas referātā tika interpretēta, balstoties uz arheoloģiskiem un etnogrāfiskiem materiāliem. **Baiba Dumpe** referēja par podniecības atspulgiem folklorā, atzīstot, ka tieša keramikas izgatavošanas atspoguļojuma nav ne dainu, ne ticējumu, ne buramvārdu tekstos, minētajos avotos rodamas pastarpinātas norādes par podniecības procesu un attieksmi pret to. **Valdis Rūsiņš**, izmantojot arheoloģijas datus, meklēja atbildes uz jautājumiem – kad un kā zemkopju tradīcijās attīstījies Jumja kults. **Juris Urtāns** piedāvāja dažas pārdomas par Augšzemes pilskalnu apkārtnes vietvārdiem, kuri, iespējams, varētu liecināt par apdzīvoto vietu kultūras, amatniecības, tirdzniecības, lauksaimniecības un citām senvēstures reālijām. Mantas vietu izpētē izmantotās teikas analizēja **Ieva Vītola**, iezīmējot avota specifiku attiecībā uz kultūrvēsturisko objektu lokalizācijas iespējām dabā. **Lilijas Jakubenokas** referāts iepazīstināja ar lauku kultūrvides vērtībām; balstoties uz konkrētiem, novadpētniecības praksē apziņātiem piemēriem, uzmanība tika veltīta sakarībai „mītiskie priekšstati – cilvēks – ģeogrāfisks punkts dabā”. Lietuvas folkloras ansambļu apgērba, kas darināts, pamatojoties uz arheoloģisko informāciju, un etniskās pašapziņas saistību aplūkoja **Aušra Zabeliene** (Lietuva), savukārt par Lietuvas Kalvāriju krusta ceļiem stāstīja **Alfons Motuzs** (*Alfonsas Motuzas*, Lietuva), referātā iezīmējot etnisko un kristietisko vērtību mijiedarbi un attīstību Lietuvā.

Konferencē tika aizskarts arī aktuālais jautājums par folkloras un realitātes attiecībām, **Asta Visinskaite** (Lietuva) vērtēja sapņu stāstīšanu un sapņu interpretāciju, skaidrojot veidus, ar kādiem stāstītājs pārliecina klausītāju noticēt dzirdētajam.

Konferences otrajā dienā, 22. martā, dalībnieki apmeklēja vairākus senvēstures pieminekļus Daugavas krastā – arheoloģiskas vietas Lielvārdē, Pastamuižas Velna akmeni, Aizkraukles pilskalnu Augstos kalnus un Kalnaziedu pilskalnu.

Laiks un turpmākie pētījumi, un to rezultāti rādīs, vai konference ir sekmējusi arheoloģijas un folkloras zinātnieku sadarbību. Konferences referātus paredzēts publicēt Latvijas Kultūras akadēmijas rakstu krājumā „Kultūras krustpunktī”.

*Ieva Vītola*

## Konference „Folkloras arhīvi un kultūras dinamika” Somijā

2004. gada 19. un 20. novembrī Somu literatūras biedrības (*Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*, SKS) Folkloras arhīvs rīkoja semināru „Folkloras arhīvi un kultūras dinamika”, kam bija dots konkrētāks apakšnosaukums „Nemateriālā kultūras mantojuma datorizācijas un pārvaldības problēmas”. Šis seminārs bija nesen ieceltā SKS Folkloras arhīva direktora Lauri Harvilahti iniciatīva, tajā iesaistot visu kaimiņvalstu un SKS sadarbības partneru pārstāvjus.

Patī Somu literatūras biedrība dibināta 1831. gadā, izmantojot politiskās pārmaiņas – Somijai kļūstot par Krievijas impērijas daļu un mazinoties zviedru ietekmei. Biedrības dibinātāji, kas tolaik jau strādāja Helsinku Universitātē, ņēma par paraugu 18. gadsimtā dažādās Eiropas valstīs dibinātās literatūras biedrības un uzskatu, ka „valoda ir tautības pamats”. Viens no dibinātājiem un pirmais biedrības sekretārs Eliass Lenrūts (*Elias Lönnrot*) tolaik radīja arī somu valodas vārdu *kirjallisuus* ‘literatūra’. Savukārt pati biedrība sākotnēji galvenokārt pievērsās folkloras vākšanai un publicēšanai – tā finansēja Lenrūta braucienus uz Austrumsomiju un Karēliju, kā arī publicēja šajos ekspedīcijas braucienos savāktā materiāla apstrādes rezultātu – divus „Kalevalas” izdevumus (1835. un 1849. gadā) un dziesmu krājumu „Kanteletar” (1840.). Pirmais SKS apgādā iznākušais somu romāns – Alekša Kivi „Septiņi brāļi” tika publicēts tikai 1870. gadā.

Kopš tā laika daudz kas mainījies, un SKS, kaut izvietota tajās pat vēsturiskajās ēkās un rūpīgi glabā senos materiālus, ir mūsdienīga organizācija ar pētniecības projektiem, tehniskiem arhīviem, kā arī savu izdevniecību un gan reālo, gan interneta grāmatnīcu.

Starp semināra dalībniekiem visvairāk bija pašu organizētāju un igauņu kolēģu, bet pārstāvēta bija arī Dublinas augstskolas Īru folkloras nodaļa, Lietuviešu literatūras un folkloras institūts, Zviedrijas Nacionālais arhīvs, kā arī LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, kuras pārstāvja gods bija uzticēts šo rindu autoram.

Noklausoties dažādos priekšlasījumus, radās pārlicība, ka ar savām neielajām iespējām nebūt neesam īpaši atpalikuši, ja nu vienīgi darbojamies atšķirīgi. Igauņu folkloras arhīva (*Eesti Rahvaluule Arhiiv*, ERA) vadītājs **Ergo Vestriks** (*Ergo-Hart Västriks*) aprakstīja situāciju arhīvā kopumā, saistot to ar arhīva materiāla datorizēta rādītāja izveidi. ERA kopš 1997. gada izmanto tikai ciparu tehniku, kopš 2000. gada materiālus kopē tikai datorizētā veidā, taču kopumā arhīvā glabājas dažādi materiāli dažādos formātos

(piemēram, sākot ar 1921. gadu uzņemtās fotogrāfijas), kas visi arī jāapraksta. Tāpat kā LFK, arī ERA sākotnēji mēģinājis izlīdzēties ar komerciāli pieejamo *Microsoft* programmatūru, līdz secinājis, ka tā ir pārāk neparocīga šādam darbam.

**Rūta Žarskiene** un **Auste Nakiene** no Lietuviešu literatūras un folkloras institūta Folkloras arhīva nedaudz raksturoja folkloras vākšanas vēsturi un folkloristikas attīstību Lietuvā, tad pievērsās tieši arhīva ieskaņojumu izdošanas jautājumiem, ar ko pašas nodarbojas. Lietuviešu folkloras ieskaņojumu apjoms ir krietni lielāks par LFK rīcībā esošo, tajā skaitā tanī ir arī ieskaņojumi platēs (1373 plates), kādu Latvijā praktiski nav. Problemātiska ir fonogrāfa ruļļu apstrāde (to ir 108), taču ieraksti ir pieejami. Lenšu un kasešu skaits toties ir visai iespaidīgs – 5300 lentes un 100 kasetes. Pašlaik tieši abas referentes nodarbojas ar reģionālu izlašu gatavošanu, skaņas materiālu papildinot ar izsmelšu zinātnisku komentāru.

**Juka Särinens** (*Jukka Saarinen*) stāstīja par darbu pie somu episko dziesmu tekstu datorizācijas. Šajā darbā tiek izmantots publicētais izdevums. Interesanti, ka „melno” datordarbu veic īgauņu kolēģi Arvo Krikmāna vadībā. Darbs uzsākts 1998. gadā, izmantojot optiskās atpazīšanas iekārtas (skenerus ar attiecīgu programmatūru), taču rezultāts vēl ir jāpārbauda un tam jāpievieno indeksi – materiāla paredzētais formāts ir XML, kas savā ziņā līdzinās interneta mājas lapu pamatā esošajai programmēšanas valodai. Savukārt šis somu tautas dzejas publicētais izdevums ir izdevīgs ar to, ka satur pilnus tekstus ar avotu norādēm, kas gan aizņem daudz vairāk vietas, taču nerada tādas oriģinālā teksta rekonstrukcijas problēmas kā „Latvju Dainas” vai pašlaik gatavojamais akadēmiskais izdevums. Un vēl viena piebilde – somu kolēģi, cik iespējams, cenšas izvairīties no komerciālas programmatūras izmantošanas, lai nebūtu piesaistīti kādam vienam piegādātājam vai sistēmai. Par šo problēmu runāja arī E. Vestriks.

J. Särinena kolēģis **Pasi Klemetinens** stāstīja par SKS Folkloras arhīva materiālu datorizācijas programmu. Paredzēts līdz 2010. gadam ieskenēt visus arhīva materiālus, lai „izdarītu pakalpojumu ne tikai apmeklētājiem, bet arī sev”. Tomēr darba gaitā atklājas arvien jauni sarežģījumi, kas jāpārvar. Problēma atkal ir datorsistēmu (t.i., *Windows*) biežā mainība, jo šādi projekti nav īsā laikā pabeidzami, taču to attīstības laikā pagūst mainīties prasības datoriem un programmatūrai, sarežģot projekta norisi. Konkrētais projekts paredz ieskenēt arī apmēram 95 000 kartiņu ar tautas dzejas tekstiem, kas vēlāk tiks no attēla atpazīti teksta formā (atkal Tartu!).

**Karls Magnuss Drake** no Zviedrijas Nacionālā arhīva stāstīja par vienu konkrētu un specifisku projektu – Zviedrijas baznīcu grāmatu datu



datorizāciju. Iespaidīgi ir šā projekta skaitļi: divās maiņās ar trim skeneriem tiek apstrādātas 9000 A 2 formāta lapas, gadā sagatavojot 6 terrabaitus (1000 GB) datu, bet vienas lapas izmaksas ir 0,5 eiro. Šādus apjomus neviens no folkloras arhīviem nespēj iedomāties, taču tie nav arī vajadzīgi. Turklāt folkloras materiāli reti kad ir noformēti vienveidīgi, uz viena ērta formāta lapām (SKS arhīva materiāli ir pat iesieti...)

**Mare Keiva** (*Mare Kõiva*) stāstīja par „septiņiem datu bāzu paradoksiem”, patiesībā – par to, kā noplok pirmais entuziasms attiecībā uz datu bāzu un datoru visvarenību materiāla apstrādē. Kopš pirmās datu bāzes izveides 1995. gadā ERA tagad tādu ir jau trīspadsmit, taču tās ir savstarpēji nesavietojamas un sadrumstalotas, ne vienmēr atspoguļo visu vajadzīgo informāciju. No otras puses, datu bāze visu tajā esošo dara pieejamu lietotājam. Tajā pat laikā pētnieki vēlas atsijāt *sacerēto* folkloru, ir materiāli, kuru publicēšanu nevēlas teicēji. Kā to visu īstenot datu bāzē? Turklāt datu bāzes jau sāk atšķirties no reālā arhīva, jo satur dažādus pievienotus laukus. Kā tie sadzīvos?

Vēl pēc diskusijas **Pireta Volaida** (*Piret Voolaid*) nodemonstrēja vairākas nu jau internetā pieejamas igauņu folkloras datu bāzes, tajā skaitā arī mīklu zīmējumu datubāzi, kas no visām ir vispieejamākā, jo tās materiāla izprašanai nav tik ļoti nepieciešamas igauņu valodas zināšanas. Tā arī vēl viena problēma – folklorā vēl arvien ir cieši saistīta „tautības pamatu”, t.i., valodu. Vai tā daudz iegūs, darīta vispārpieejama?

Kā tad uz šā fona izskatās LFK? Mums ir vienota arhīva datu bāze, kurā pagaidām gan ievadītas praktiski visas ziņas par audiovizuālo materiālu. Mums ir gandrīz 10 000 ieskenētu attēlu, vairāki simti stundu datorizēta ieskaņojumu materiāla. Un iestrādnes, lai vēl 2005. gada vidū darītu šo materiālu pieejamu internetā. Protams, mums ir arī Dainu skapja manuskriptu skenējumi un apraksti. Mums nav daudz datoru, nedz arī darbam īpaši piemērotu telpu. Mēs neizmantojam sevišķi dārgas un modernas tehnoloģijas, mūsu arhivēšanas paņēmieni ir visai vienkārši. Bet arī mēs strādājam.

Un, taisnību sakot, šis seminārs vēlreiz apliecināja, ka mūsdienu pasaule sāk arvien vairāk apzināties – dators nav brīnumlīdzeklis visu problēmu atrisināšanai. Tas vienkārši visas problēmas... datorizē.

*Aldis Pūtelis*

## Konference „Rituālais gads” Maltā 2005. gada 20. – 24. marts

Lieldienu nedēļa Maltā ir īpašs laiks, ne par velti tur samērā populārs kļuvis t.s. Lieldienu tūrisms, kad salā ierodas prāvs skaits cilvēku, kuri vēlas vērot Lieldienu procesijas – reliģisku tradīciju, kas ir vairāk nekā trīs simt gadus veca un nekur citur pasaulē tādā apjomā un krāšņumā nav sastopama. Šis laiks ir vairāk nekā piemērots, lai sarīkotu kalendārajām tradīcijām un rituāliem veltītu konferenci, kā tas notika šopavasār. Konferenci organizēja Starptautiskās Etnoloģijas un folkloras biedrības (SIEF) jauna darba grupa – Rituālā gada komisija, kas tika nodibināta 2004. gadā. Maltas konference bija pirmais šīs komisijas rīkotais starptautiskais forums.

Gan komisijas izveidošanas, gan Maltas konferences iniciatore ir Emīlija Laila (Lielbritānija), starptautiska autoritāte balāžu, mitoloģijas un kalendāro ieražu pētniecībā, Rituālā gada komisijas prezidente. Bet pasākuma sarīkošanu bija uzņēmusies Maltas koledžas Maltiešu valodas un literatūras nodaļa profesora Džordža Mifsuda-Kirkopa vadībā. Konference notika koledžas telpās, Msidā – pilsētā, kas atrodas tik tuvu galvaspilsētai Valetai, ka robeža abu starpā gandrīz nav pamanāma.

Konferencē tika nolasīti vairāk nekā 50 referāti, un tās dalībnieki pārstāvēja plašu ģeogrāfisko areālu (19 valstis), dažādas pētniecības skolas un intereses. Referātos tika caurlūkoti turpat vai visi kalendārā gada iezīmīgie punkti – gan bagātīgi izpētītie vasaras un ziemas saulgrieži (Annika Nordstrēma, Zviedrija; Mišele Simonsena, Dānija), gan tādas dienas gada ritējumā, kas mazāk izzinātas kā, piemēram, Visu muļķu diena 1. aprīlī, kura, kā to savā referātā atklāja Nensija Makintaira (ASV), tāpat bagāta ar senām, starptautiski pazīstamām tradīcijām. Vairākas pētnieces – Marlēne Hugosona no Zviedrijas, Kristīna Einarsdotira no Islandes, Mare Koiva no Igaunijas – savu referātu tematiku bija pieskaņojušas konferences norises laikam un runāja par Lieldienu periodu tradicionālajā kalendārā. Bet konferences galvenais ieguvums bija nevis tematiski aptvertais kalendāra dienu daudzums, bet gan pētniecisko pieeju daudzveidība, kas ļāva tradicionālajā laika skaitīšanā, robežu iezīmēšanā, laika izjūtā atklāt dažādus fenomenoloģiskus un eksistenciālus slāņus. Tika skarti tradicionālā kalendāra turpat vai visi iespējamie aspekti – saimnieciskais (Deīvids Stenlijs, ASV), reliģiskais (Džeremijs Bosvains, Nīderlande), ideoloģiskais (Katja Mihailova, Bulgārija; Dace Bula, Latvija), sociālais (Terijs Gunnels, Islande); tāpat arī dažādie kultūras žanri, ko izmanto kalendārajos rituālos – procesijas (Mariona Bovmena, Lielbritānija), masku gājieni (Džonatāns Ropers, Lielbritānija), rotaļas un dejas (Ūve Ronstrēms, Zviedrija; Helga Šteina, Vācija).

Īpaši gribu atzīmēt konferences rīkotāju ieceri veselu virkni referātu veltīt Maltas kultūrai un tradīcijām. Tas citvalstu viesiem deva lielisku iespēju iepazīt šo ģeogrāfijas, vēstures un kultūras ziņā tik savdabīgo zemi. Maltas pētnieku priekšlasījumos tika aplūkotas vietējās katoļu reliģiskās tradīcijas, salas bagātīgais arheoloģiskais mantojums, tautas svētki ar rituāla un drāmas elementiem, maltiešu tradicionālā mūzika un muzicēšana. Daudz ko no referātos dzirdētā konferences dalībniekiem bija lemts iepazīt arī īstenībā – rīkotāji bija parūpējušies par bagātīgu kultūras programmu. Tajā ietilpa vairākas ekskursijas uz Maltas aizvēstures arheoloģiskajiem pieminekļiem – templiem uz pazemes apbedījumu vietām, no kuriem vecākā būve tiek datēta ar 3800. gadu p.m.ē. Bija iespēja noskatīties arī trīs Lielās piektdienas procesijas – divās dažādās pilsētās un vienā lauku ciematā kalnos. Konferences banketā baudījām tradicionālos maltiešu ēdienus un muzicēšanu. Salas nelielais izmērs (tikai 246 kv. km) ļāva to iepazīt gandrīz vai pilnībā – gan blīvi apbūvēto austrumu krastu, gan akmeņainos paugurus un kaktusu audzes rietumu piekrastē, gan vairākas viduslaiku cietokšņa tipa pilsētiņas salas vidienē. Vidusjūras klimats gādāja par to, ka dalībnieki no ziemeļu zemēm – Latvijas, Igaunijas, Zviedrijas, Islandes – mājās pie ietiepīgā šī pavasara sniega varēja doties ar vasaras iedegumu sejā.

*Dace Bula*

### Baltijas pierobežas pētnieki tiekas Jūrmalā

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.



Autortiesību ierobežojumu dēļ  
raksts nav pieejams.

*Janīna Kursīte*

Auns Muntis (dz. 1955) –

*Dr. hist.*, vēsturnieks. LU Latvijas Vēstures institūts.

Beitāne Anda (dz. 1969) –

LMA doktorante, muzikoloģe. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Bela-Krūmiņa Baiba (dz. 1971) –

*Dr. sc. soc.*, sociālantropoloģe. LU Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļa;  
LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

Boiko Mārtiņš (dz. 1960) –

*Dr. phil.*, mūzikas zinātnieks. LMA; Rīgas Stradiņa universitātes Eiropas studiju fakultātes  
Komunikāciju studiju katedra; LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Briedis Raimonds (dz. 1965) –

*Dr. philol.*, literatūras vēsturnieks. LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra; LU LFMI  
Literatūras vēstures nodaļa.

Buceniece Ella (dz. 1949) –

*Dr. phil.*, filozofe. LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

Bula Dace (dz. 1960) –

*Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Erdmane Helēna (dz. 1949) –

folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Kalniņa Ieva (dz. 1956) –

*Dr. philol.*, literatūras vēsturniece. LU Filoloģijas fakultātes Latviešu literatūras katedra.

Konrāde Kristīne (dz. 1939) –

folkloriste, Bostonas dainu projekta vadītāja.

Krogzeme-Mosgorda Baiba (dz. 1966) –

*Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Kruks Sergejs (dz. 1967) –

*Dr. soc. sc.*, mediju speciālists. LU Sociālo zinātņu fakultāte.

Kursīte Janīna (dz. 1952) –

*Dr. hab. philol.*, LZA akadēmiķe, literatūrzinātniece. LU Filoloģijas fakultātes dekāne.

Laime Sandis (dz. 1982) –

folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Ozoliņš Gatis (dz. 1972) –

folklorists. DU Latviešu valodas un literatūras katedra.

Pūtelis Aldis (dz. 1963) –  
folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Putniņa Aivita (dz. 1969) –  
*Ph. d.*, sociālantropoloģe. LU Sociālo zinātņu fakultāte.

Romanovska Alīna (dz. 1976) –  
DU doktorante, literatūras vēsturniece. DU Latviešu literatūras un kultūras katedra.

Saleniece Irēna (dz. 1961) –  
*Dr. hist.*, vēsturniece. DU Vēstures katedra.

Smilgaine Una (dz. 1975) –  
folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Staņeckā Anna (dz. 1953) –  
*Dr. philol.*, valodniece. LU Latviešu valodas institūts.

Tāle Iveta (dz. 1962) –  
folkloriste. LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra.

Tihovska Ieva (dz. 1979) –  
muzikoloģe. Žurnāla „Mūzikas Saule” atbildīgā redaktore.

Urtāns Juris (dz. 1952) –  
*Dr. hist.*, *Dr. hab. art.*, arheologs, vēsturnieks. LKA Kultūras vēstures un teorijas katedra.

Vīksna Māra (dz. 1949) –  
folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Vītola Ieva (dz. 1977) –  
folkloriste, LKA doktorante.

DU – Daugavpils Universitāte

LKA – Latvijas Kultūras akadēmija

LMA – Latvijas Mūzikas akadēmija

LU – Latvijas Universitāte

LZA – Latvijas Zinātņu akadēmija

LFMI – Literatūras, folkloras un mākslas institūts

Auns Muntis (b. 1955) –

*Dr. hist.*, historian. Institute of the History of Latvia, UL.

Beitāne Anda (b. 1969) –

musicologist, doctoral student, LAM. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Bela-Krūmiņa Baiba (b. 1971) –

*Dr. sc. soc.*, social anthropologist. Faculty of Social Sciences, UL. Institute of Philosophy and Social Sciences, UL.

Boiko Mārtiņš (b. 1960) –

*Dr. phil.*, musicologist. LAM; Head of the Department of Communications Studies, Faculty of European Studies, the Rīga Stradiņš University; Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Briedis Raimonds (b. 1965) –

*Dr. philol.*, literature historian. Dept. of Theory and History of Culture, LAC; Dept. of Literature History, ILFA, UL.

Buceniece Ella (b. 1949) –

*Dr. phil.*, philosopher. Institute of Philosophy and Social Sciences, UL.

Bula Dace (b. 1960) –

*Dr. philol.*, folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Erdmane Helēna (b. 1949) –

folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Kalniņa Ieva (b. 1956) –

*Dr. philol.*, literature historian. Dept. of Latvian Literature, UL.

Konrāde Kristīne (b. 1939) –

folklorist. Head of Boston dainas project.

Krogzeme-Mosgorda Baiba (b. 1966) –

*Dr. philol.*, folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Kruks Sergejs (b. 1967) –

*Dr. soc. sc.*, Faculty of Social Sciences, UL.

Kursīte Janīna (b. 1952) –

*Dr. hab. philol.*, academician LAS, literature historian, Dean of Faculty of Philology, UL.

Laime Sandis (b. 1982) –

folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Ozoliņš Gatis (b. 1972) –

folklorist. Faculty of Humanities, Dept. of Latvian Literature and Culture, UD.



Pūtelis Aldis (b. 1963) –  
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Putniņa Aivita (b. 1969) –  
*Ph. d.*, social anthropologist. Faculty of Social Sciences, UL.

Romanovska Alīna (b. 1976) –  
literature historian, doctoral student. Faculty of Humanities, Dept. of Latvian Literature and Culture, UD.

Saleniece Irēna (b. 1961) –  
*Dr. hist.*, historian. Dept. of History, UD.

Smilgaine Una (b. 1975) –  
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Stafecka Anna (b. 1953) –  
*Dr. philol.*, linguist. Institute of Latvian Language, UL.

Tāle Iveta (b. 1962) –  
folklorist. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.

Tihovska Ieva (b. 1979) –  
musicologist. Editor of „Mūzikas Saule” magazin.

Urtāns Juris (b. 1952) –  
*Dr. hist.*, *Dr. hab. art.*, archeologist, historian. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.

Vīksna Māra (b. 1949) –  
folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

Vītola Ieva (b. 1977) –  
folklorist, doctoral student. LAC.

ILFA – Institute of Literature, Folklore and Art

LAC – Latvian Academy of Culture

LAM – Latvian Academy of Music

LAS – Latvian Academy of Sciences

UD – University of Daugavpils.

UL – University of Latvia