

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS

LITERATŪRA

FOLKLORA

MĀKSLA

2008

18

IZNĀK KOPŠ 1998. GADA AUGUSTA

Dibinātājs

LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS

Reģistrācijas apliecība nr. 000702230

Redakcijas kolēģija

DACE BULA, IEVA E. KALNIŅA (galvenā redaktore), JANĪNA KURSĪTE,
LALITA MUIŽNIECE (Kalamazū, ASV), JURIS ROŽĪTIS (Zviedrija),
ANITA ROŽKALNE, JANA TESARŽOVA (Slovākija), GUNA ZELTIŅA

Redakcijas adrese:

Akadēmijas laukums 1 – 1315, Rīga LV-1050

Tālr. (371) 67357912, fakss (371) 67229017

Žurnāls izdots ar Valsts kultūrkapitāla fonda



VALSTS
KULTŪRKAPITĀLA FONDS

un Latvijas Zinātnes padomes atbalstu

Valsts pētījumu programma

LETONIKA

Numura sastādītāja un zinātniskā redaktore *Dace Bula*

Redaktors *Raimonds Briedis*

Literārā redaktore *Ināra Stašulāne*

Tulkotāja *Ieva Burčika*

Maketētāja *Ilze Stikāne*

Formāts 60 x 90/16

Iespiests SIA "N. I. M. S." tipogrāfijā

Tālr. 67311424

ISSN 1407-3110

© LFMI, 2008

Saturs

IEVADS

<i>Dace Bula</i> . Svētki un svinēšana: tradīciju procesi Latvijā	5
---	---

RAKSTI

<i>Anda Beitāne</i> . Svētki kā tradicionālās mūzikas funkcionālais konteksts 21. gadsimtā.....	7
<i>Dace Bula</i> . Astotā marta atgriešanās: sievietības svinēšana pēcsociālismā.....	27
<i>Angelika Juško-Štekele</i> . Svētku semantiskās modifikācijas sievietes reproduktīvo tabu atainojumā mūsdienās.....	54
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Ziemassvētku/Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīcija. Teksti un konteksti.....	64
<i>Sergejs Kruks</i> . Pilsētas semiotizācija: politiskais rituāls un mākslas konjunktūra pieminekļu celtniecībā padomju Latvijā	83
<i>Toms Ķencis</i> . Svētku simulācija.....	128
<i>Sandis Laime</i> . Pirmās pieguļas nakts svinēšana un Ūsiņa kulta vietas Austrumlatvijā ..	135
<i>Aigars Lielbārdis</i> . Svētku un tradicionālās maģijas savstarpējie konteksti: Lieldienu cikla ieraža "vanaga siešana"	160
<i>Elga Melne</i> . Ikdiens un svētki kādā dzīvesstāstā no Vecsalacas	179
<i>Ģatis Ozoliņš</i> . Mūdienu latviešu dievturu grupu <i>habitus</i>	186
<i>Ieva Pigozne-Brinkmane</i> . Apavi kā senā goda apģērba daļa.....	202
<i>Aida Rancāne</i> . Latviešu tradicionālās maskas – laika atjaunotājas pārejas rītos.....	215
<i>Beatriše Reidzāne</i> . Latviešu svētku un svinamo dienu nosaukumu etimoloģijas, to problemātika	232
<i>Rita Treija</i> . Agates brīnumi tautas tradīcijās	247
<i>Māra Viksna</i> . Vai Ziemassvētki ir svētki visiem? (pēc Augusta Bilenšteina materiāliem).....	261

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Sigma Ankrava</i> . Herdera mantojums [D. Bula and S. Rieuwerts (eds.). Singing the Nations: Herder's Legacy]	270
<i>Mārtiņš Boiko</i> . Jauns izdevums sērijā "Latviešu tautas mūzika" [Kara dziesmas. A. Beitāne (red.)]	273
<i>Arnolds Klotiņš</i> . Etnomuzikoloģija nopietnos ceļos [M. Boiko. Lietuviešu sutartines un to Baltijas konteksti]	275
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Grāmata par Mālpils novada folkloru [Trīs sidraba avotiņi. Mālpils novada folklorā. Sast. I. Pauloviča]	279
<i>Sandis Laime</i> . Daugavas kultūrvēsturiskajiem akmeņiem veltīts pētījums [J. Urtāns. Daugavas kultūrvēsturiskie akmeņi]	283
<i>Ilmārs Mežs</i> . Sibīrijas igauņu dziesmu dubultdisks	286
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Kultūra atkal krustpunktos [Kultūras krustpunkti. 4. laidniens]	289
<i>Ieva Pigozne-Brinkmane</i> . Liels solis uz priekšu seno kulta vietu izpētē [J. Urtāns. Ancient Cult Sites of Semigallia. Zemgales senās kulta vietas]	293
<i>Ilze Stikāne</i> . Grezns dziesmas. [L. Bērziņš. Grezns dziesmas]	296
<i>Māra Viksna</i> . Atceries Zlēkstendi! [K. Gailis. Vecās māmuliņas dziesmu pūrs Zlēkstendē. Sast. M. R. Gaile]	299

ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES

<i>Toms Ķencis</i> . Buramvārdu simpozijs	303
<i>Raimonds Briedis</i> . Apslēptās mantas meklējumi	304
<i>Rita Treija</i> . Jauns pētījums un jauna filoloģijas doktore	306
<i>Ieva Vitola</i> . Apzināts un popularizēts Liepnas pagasta nemateriālais kultūras mantojums	308

IN MEMORIAM

<i>Māra Viksna</i> . Mirdzas Berzinskas piemiņai	312
--	-----

AUTORI	315
--------------	-----

Contents

INTRODUCTION

Dace Bula. Festivities and celebrations: processes of traditions in Latvia	5
--	---

ARTICLES

<i>Anda Beitāne</i> . Festivities as a context for traditional music in the 21st century	7
<i>Dace Bula</i> . The return of March 8: Celebrating womanhood in post-socialism	27
<i>Angelika Juško-Škekele</i> . Semantic modifications of holidays in describing female reproductive taboos nowadays	54
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . The tradition of Christmas/New Year cards. Texts and contexts	64
<i>Sergejs Kruks</i> . The semiotization of the city: The political ritual and the market of monument building in the Soviet Latvia	83
<i>Toms Ķencis</i> . Simulation of a festivity	128
<i>Sandis Laime</i> . The celebration of herdsman's first night-watch and the sites of the Ūsiņš cult in eastern Latvia	135
<i>Aigars Lielbārdis</i> . The common contexts of festivities and traditional magic: The Easter ritual of "tying up the hawk"	160
<i>Elga Melne</i> . Everyday life and festivities in a life story from Vecsalaca	179
<i>Gatis Ozoliņš</i> . <i>Habitus</i> of the contemporary Latvian 'Dievturi' groups	186
<i>Ieva Pigozne-Brinkmane</i> . Footwear as a part of the ancient festive dress	202
<i>Aida Rancāne</i> . Traditional Latvian masks – the restorers of time in rites of passage	215
<i>Beatrise Reidzāne</i> . Etymologies of Latvian festivities and holidays: Problems	232
<i>Rita Treija</i> . St. Agatha's miracles in popular traditions	247
<i>Māra Viksna</i> . Is Christmas a holiday for all? (Based on August Bielenstein's materials)	261

REVIEWS

<i>Sigma Ankrava</i> . Herder's legacy [D. Bula and S. Rieuwerts (eds.). Singing the Nations: Herder's Legacy]	270
<i>Mārtiņš Boiko</i> . A new publication in the series "Latvian Folk Music" [War Songs. A. Beitāne (ed.)]	273
<i>Arnolds Klotiņš</i> . Ethno-musicology on serious paths [M. Boiko. Lithuanian sutartines and their Baltic contexts]	275
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . A book on the folklore of Mālpils area [Three Silver Founts. Folklore of Mālpils area. Ieva Pauloviča (ed.)]	279
<i>Sandis Laime</i> . A study on historical stones on the banks of the Daugava River [J. Urtāns. Historical Stones on the Daugava]	283
<i>Ilmārs Mežs</i> . A double-CD with songs of Siberia's ethnic Estonians	286
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Culture at the point of intersection again [Cultural Points of Intersection. 4 th issue]	289
<i>Ieva Pigozne-Brinkmane</i> . A huge step ahead in the research of ancient cult sites. [J. Urtāns. Ancient Cult Sites of Semigallia.]	293
<i>Ilze Stikāne</i> . Beautiful songs. [L. Bērziņš. Beautiful Songs]	296
<i>Māra Viksna</i> . Remember Zlēkstende! [K. Gailis. Granny's songs in Zlēkstende. M. R. Gaile (ed.)]	299

SCHOLARLY LIFE. CONFERENCES

<i>Raimonds Briedis</i> . A quest for a hidden treasure	303
<i>Toms Ķencis</i> . A symposium on magic formulae	304
<i>Rita Treija</i> . A new study and a new Dr. Phil.	306
<i>Ieva Viola</i> . Studying and promoting the non-tangible heritage of Liepna	308

IN MEMORIAM

<i>Māra Viksna</i> . In memoriam Mirdza Berzinska	312
---	-----

AUTHORS	316
---------------	-----

Svētki un svinēšana: tradīciju procesi Latvijā

Otrā Letonikas kongresa paspārnē notikusi 2007. gada Krišjāņa Barona konference bija veltīta svētkiem plašā nozīmē – kā kultūras formai, kas ir gan cilvēka saimnieciskās darbības pretstats, gan arī tās turpinājums un pārcēlums rituālajā plānā; kā kultūras formai, kas vienlaikus atceļ ikdienas kārtību un pastāvošās sociālās normas, gan arī to visu apliecina un nostiprina, izmantojot plašu simboliskās un mākslinieciskās saziņas līdzekļu klāstu – rituālu, spēli, priekšnesumu, gājienu, mūziku un deju, mielastu, apģērbu.

Konferencē piedalījās divdesmit četri referenti, un divās dienās noklausītie priekšlasījumi sniedza tematiski bagātu ieskatu Latvijas vēsturiskajās un mūsdienu svinēšanas tradīcijās – tiklab kalendāram, kā arī cilvēka mūža ritējumam piesaistītās. Aplūkoto tēmu vidū bija: laika strukturējums tradicionālajā kalendārā; svētki un rituāls; svētku poētika – notikuma un piedalīšanās struktūras; svētki kā ikdienas apvērsums; svētki un dzīves ritms/laika ritējums; svētki kā sabiedrības/kopienas/grupas identitātes apliecināšanas līdzeklis; svinēšanas tradīciju pārmaiņas Latvijā; globalizācijas un komercializācijas ietekme uz svētkiem un svinēšanu; svētku atspoguļojums dokumentos, mākslā, plašsaziņas līdzekļos; svētki un politika/ideoloģija.

Žurnāla "Letonica" 18. numurā publicētie raksti izstrādāti uz konferencē nolasīto referātu pamata; svētki un svinēšana tajos atklājas kā daudzslāņaina kultūras pieredze, kas izzināma no atšķirīgiem skatpunktiem, izmantojot dažādām pētniecības nozarēm piederīgas nostādnes un metodes. Kas īsti ir svētki kā kultūras prakse, kādas nozīmes tikušas un tiek ietilpinātas svētku jēdzienā, kā svētku semantiskais lauks kalpo citu cilvēka pieredzes jomu metaforiskā kodēšanā, kā vēsturiski veidojušās attiecības starp svinēšanas praktisko un nominālo jomu? Šie jautājumi skarti Beatrices Reidzānes valodnieciski folkloristikajā apcerē par latviešu tradicionālo svētku nosaukumu etimoloģijām, Toma Ķenča kreisā kultūrkriticisma gultnē virzītajā skatījumā uz svētku jēdziena tirgus vērtību patērētājsabiedrībā, kā arī Angelikas Juško-Štekeles pētījumā par svētkiem piederīgu priekšstatu pārcēlumu uz mūsdienu mutvārdu kultūrā izplatīto sievietes reproduktīvās veselības eifēmiku. Svētku jēdziena funkcionālajai

ietilpībai pievēršas arī Anda Beitāne, rakstot par Medņevas ansambļa rīkotajiem apdziedāšanās svētkiem: viņas etnomuzikoloģiskais pētījums vedina secināt, ka mūsdienu apstākļos svētku zīmols un svinēšanas interpretatīvais ietvars ir būtisks konteksts daudzu kultūras formu, tostarp tradicionālās dziedāšanas pastāvēšanai. Svētku laikmetatkarība – to saikne ar sava laika sociokulturālo, politisko un ideoloģisko īstenību un pārmaiņām tajā – plašāk aplūkota divos žurnāla rakstos: Sergeja Kruka apjomīgajā pētījumā par padomju perioda svinēšanas politikas un telpas semiotikas mijsakarībām, izsekojot pieminekļu lomai režīma ritualizācijā, un Daces Bulas atskatā uz 8. marta atgriešanos svinamas dienas kārtā pēcsociālisma Latvijā. Svētku, svinēšanas darbību un rituālu vieta mūsdienu cilvēka dzīvē ir skarta vēl divos rakstos, kuri ir atšķirīgi aptverto kultūras parādību mēroga ziņā. Baiba Krogzeme-Mosgorda pievērsusies globālai Ziemassvētku un Jaunā gada tradīcijai – apsveikuma kartīšu sūtīšanai, bez kā šo svētku svinēšana nav iedomājama lielā daļā mūsdienu pasaules. Savukārt Gatis Ozoliņš ar metodoloģiski pamatotu pietāti pret kultūrpiederīgo (“iedzimto”) interpretācijām analizējis svētku rituālus šauras sociālās grupas – dievturu praksē. Redzējums, kas tiecas sasaistīt klasisko kultūras mantojumu un mūsdienas, raksturīgs Ritas Treijas pētījumam par Latvijā joprojām dzīvajām Agates dienas tradīcijām un ar tām saistītajām kristīgajām leģendām, kā arī Aigara Lielbārza apcerei par Lieldienu cikla maģiju, kurā publikāciju un arhīva materiāli sastatīti ar gluži nesenā lauka pētījumā gūtiem dotumiem. Latviešu svinēšanas tradīciju izpēte, izmantojot vēsturiskus dokumentējumus, ir triju autoru pieejas pamatā: Māra Viksna izvērtē Ziemassvētku ticējumus Augusta Bilenšteina 19. gadsimta vācumā, Elga Melne analizē svētku atainojumu Georga Dimzes atmiņu stāstā no 20. gadsimta 20. gadiem, bet Sandis Laime apkopojis plašu materiālu klāstu par pirmās pieguļas nakts saikni ar iespējamo Ūsiņa kultu Vidzemē. Īpašam svētku kultūras aspektam – dalībnieku ietērpam – pievērsusies Ieva Pīgozne-Brinkmane, pētot apavus kā senā goda apģērba sastāvdaļu, un Aīda Rancāne, apcerot svētku maskošānās simbolisko jēgu.

Dace Bula,
Latviešu folkloras krātuves vadītāja

Anda Beitāne

Svētki kā tradicionālās mūzikas funkcionālais konteksts 21. gadsimtā

Svētki un svinēšana ir vārdi, kas ietver plašu nozīmju spektru. Tikpat daudzveidīgs var būt arī objektu loks tradīciju procesu pētniecībā, kur līdzās tradicionālajiem gadskārtu svētkiem un svinamajām dienām var tikt aplūkoti arī jaunākas izcelsmes svētku modeļi, piemēram, bērnības svētki, pilngadības svētki, kapu svētki, pļaujas svētki, dziesmu svētki u.c. Jebkurā gadījumā svētki ir lielāka vai mazāka tradīciju kompleksa funkcionālais konteksts, turklāt, jo konservatīvāka tradīcija, jo stilistiski viendabīgāks ir tai piesaistīto jeb tās ietvaros funkcionējošo ieražu loks.

Šis raksts piedāvā skatījumu uz svētkiem kā vienu no tradicionālās mūzikas funkcionālajiem kontekstiem mūsdienās. Šādu tēmas ievirzi ietekmēja viens no autores pēdējo gadu pētījumu secinājumiem, proti, novērotā tendence dažādus tradicionālās mūzikas sarīkojumus saukt par svētkiem (tautas muzikantu svētki, tradicionālās dziedāšanas svētki u.tml.). Vairumā gadījumu tie ir kultūras darbinieku organizēti pasākumi, kur galvenā loma ierādīta konkrētām tradicionālās mūzikas formām un izpausmēm. To mērķis ir dažādu tradicionālās mūzikas stilu un muzicēšanas veidu saglabāšana un turpināšana, nereti ar izglītojošu ievirzi un vēlmi pasargāt t.s. *tīro* tradīciju no ārējām ietekmēm. Šāda veida pasākumi uzskatāmi arī par tradicionālās mūzikas funkcionālajiem kontekstiem mūsdienu situācijā, kad kādreizējie dziedāšanas un muzicēšanas pārmantošanas un funkcionēšanas mehānismi vairs tikpat kā neeksistē un pat etnogrāfisko ansambļu dziedātājas savu repertuāru apgūst no folkloras pierakstiem. Tomēr līdzās tiem iezīmējas arī citas tendences, kas vērstas uz tradīciju saglabāšanu un iedzīvināšanu mūsdienu vidē. Šeit atšķirībā no iepriekš minētajiem pasākumiem aktivitātes nāk nevis no ārpusē (nozares speciālistiem un ekspertiem), bet gan no iekšpusē, un to iniciatori ir paši tradīciju mantinieki.

Minētās aktivitātes manā uzmanības lokā nokļuva pavisam nejauši, veicot kārtējos lauka pētījumus Ziemeļlatgalē 2006. gada rudenī. Jau uzzinot vien, ka Balvu rajona Medņevas pagasta tautas namā plānots sarīkot apdziedāšanas dziesmu svētkus, bija skaidrs, ka šis notikums

ir pētnieka uzmanības vērts. Toreiz vēl nenojautu, ka tas būs sākums plašākam pētījumam par tradicionālās mūzikas dzīvi šodien – vietā, ko var raksturot kā vienu no pēdējiem *bastioniem* Latvijā, kur arī mūsdienās iespējams sastapt dzīvus tradīciju nesējus – teicējus un kur tradīcijas vēl salīdzinoši nesen funkcionēja apstākļos, kas tuvi tradicionālajiem. Turpinājumā raksturotie tradīciju procesi vedina domāt par apzinātiem funkcionālo kontekstu meklējumiem, lai radītu vidi, kurā arī mūsdienās pastāvēt tradīcijai.

Tradicionālās mūzikas situācija Ziemeļlatgalē 21. gadsimta sākumā

Ziemeļlatgales tradicionālā mūzika pētnieku redzeslokā nonākusi ne vienu reizi vien.¹ Tomēr līdz šim veiktie pētījumi pamatā lūkojušies pagātnes mantojuma virzienā. Dažus tradicionālās kultūras mūsdienu procesus esmu aplūkojusi rakstā “Tradicionālā dziedāšana Ziemeļlatgalē: konteksti, personības, varianti”² saistībā ar konkrētām tradicionālās dziedāšanas prasmju un repertuāra saglabāšanas un pārmantošanas aktivitātēm, kas realizētas Balvu rajonā laika posmā no 1999. līdz 2005. gadam.

Tradicionālās mūzikas situācija Ziemeļlatgalē³ 21. gadsimta sākumā daudzējādā ziņā ir īpaša. Pirmkārt šeit vēl aizvien ikdienas kultūras dzīvē funkcionē vairākas tradicionālās muzicēšanas izpausmes, piemēram, tiek rīkotas *večerinkas*, kur līdzās 20. gadsimta 80.–90. gadu populārajai mūzikai, ko turklāt atspoguļo tradicionālie lauku kapelu sastāvi, tiek izpildīti arī tradicionālās instrumentālās mūzikas repertuārs (polkas, valši u.tml.). Šādu *večerinku* noslēgumā parasti notiek spontāna sadziedāšanās, kurā nereti aktīvu dalību ņem viens vai vairāki klātesošie ermoņiku spēles meistari. Joprojām funkcionējoša Ziemeļlatgales tradicionālās kultūras daļa ir Marijas dziesmu dziedāšana maijā pie krusta un psalmu dziedājumi mirušo piemiņai.

Paralēli tam, ka pakāpeniski sarūk aprītē esošo teicēju skaits, šeit joprojām aktīvi darbojas vairāki etnogrāfiskie ansambļi. Tomēr arī Ziemeļlatgalē aizvien vairāk novērojami dažādi tradīcijas ietekmējoši faktori. Tie skar arī tās tradicionālās mūzikas formas, kuras, tikpat kā neietekmētas, dokumentētas vēl 20. gadsimta 90. gadu pirmajā pusē, kā arī tos pašus teicējus, kas šajā laikā sniedza intervijas pētniekiem.

Saistībā ar folkloras kustības institucionalizāciju, proti, folkloras nozares izveidošanu Tautas mākslas centrā 20. gadsimta 80. gadu beigās, kuras mērķtiecīgas darbības rezultāts ir Vislatvijas folkloras ansambļu tīkls ar starptautiskā folkloras festivāla “Baltica” un Dziesmusvētku skatēm,

ansambļu vadītāju semināriem, folkloras skolām u.tml., tiek pakāpeniski ietekmēti tradīciju dabiskie attīstības procesi. Piebīdīšu, ka teiktais jāuztver nevis kā pozitīvs vai negatīvs vērtējums, bet tikai kā fakta konstatācija. Šie procesi agri vai vēl varētu būt izbeigušies arī neatkarīgi no minētajām ietekmēm, un folkloras kustība, iespējams, tikai palīdz paildzināt šo tradīciju pastāvēšanu. Viens no pēdējā laika ietekmējošiem faktoriem paralēli jau minētajiem ir aktivitātes, kas saistītas ar dažādām nemateriālā kultūras mantojuma programmām.

Īsais kurss Ziemeļlatgales tradicionālās mūzikas ietekmēšanas vēsturē varētu būt aptuveni šāds: 20. gadsimta 80. gadu beigās–90. gadu sākumā šeit lauka pētījumus veic pētnieki, kuri ne tikai dokumentē, bet vienlaikus arī aktualizē būtisku tradicionālās mūzikas repertuāra daļu. 90. gadu beigās šeit aizsākas mērķtiecīgas kultūrpolitiskas aktivitātes, kas turpinās vēl tagad un ir vērstas uz vietējā repertuāra pārmantošanu jaunākajās paaudzēs. 21. gadsimta sākumā šo procesu ietvaros parādās jaunas tendences, proti, tiek mēģināts veicināt aktivitātes uz vietas, organizējot dažādas tradicionālās dziedāšanas un muzicēšanas meistardarbnīcas, kuru galvenā mērķauditorija ir vietējie iedzīvotāji. Paralēli tam notiek arī ārēji neorganizēti pasākumi, par kuriem vismaz daļēji var teikt, ka to ietvaros pašas tradīcijas meklē vietu savai pastāvēšanai.

2006. gada 29. aprīlī pēc vietējo kultūras darbinieku iniciatīvas šeit notiek ermoņiku spēlētāju saiets, kura rezultātā uzzinām, ka Medņevā gandrīz katrās mājās kāds spēlē *garmošku*. Pasākumā ar nosaukumu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*“Ermoņiku skaņās” Medņevā 2006. gada 29. aprīlī.
Sounds of the accordion in Medņeva, April 29, 2006. Foto/Photo: Z. Logina*

“Ermoņiku skaņās” piedalās 14 vietējie ermoņiku spēles meistari, liekot paraudzīties uz tradicionālo mūziku Ziemeļlatgalē plašākā griezumā, līdzās līdz šim salīdzinoši pamatīgi apzinātajām vokālās mūzikas tradīcijām uzrādot arī spēcīgu instrumentālās muzicēšanas tradīciju klātbūtni. Jāatzīmē arī, ka pretēji tradicionālajai dziedāšanai, par kuras dzīvotspēju lielā mērā jāpateicas Medņevas etnogrāfiskā ansambļa darbībai, ermoņiku spēles tradīcijas Medņevā līdz pat 2006. gada aprīlim nekad nav nonākušas ne pētnieku, ne kultūras un izglītības darbinieku uzmanības lokā. Piebilde, ka Medņevas ermoņiku saiets nekādi nav saistīts ar muzikantu svētku kustību, ko organizē Iveta Dukaļska ar domubiedriem. Taču iespējams, ka šī kustība, kas 20. gadsimta beigās aktualizē instrumentālās muzicēšanas un it īpaši ermoņiku spēles tradīcijas, ir iemesls tam, ka šie procesi aktivizējas arī Ziemeļlatgalē, šajā gadījumā – pēc vietējo muzikantu iniciatīvas.

Apdziedāšanās dziesmu svētki Medņevā

2006. gada 21. oktobrī Medņevas tautas namā tiek organizēti apdziedāšanas dziesmu svētki. Pētnieciskais uzstādījums, dodoties uz šo

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Apdziedāšanas dziesmu svētki Medņevas tautas namā 2006. gada 21. oktobrī.
Medņevas etnogrāfiskais ansamblis.
Festival of Teasing Songs at the Medņeva town club on October 21, 2006.
An ethnographic group from Medņeva. Foto/Photo: R. Cibule*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Apdziedāšanas dziesmu svētki Medņevas tautas namā 2006. gada 21. oktobrī.
Medņevas un Baltinavas dziedātājas.
Festival of Teasing Songs at the Medņeva town club on October 21, 2006.
Ethnographic groups from Medņeva and Baltinava. Foto/Photo: R. Cibule*

pasākumu, par kura esamību uzzinu pavisam nejauši, ir šāds – vērot, kas notiek situācijā, kad uz vietas, bez ārējām ietekmēm tiek mēģināts konstruēt apstākļus kādas tradīcijas – šajā gadījumā apdziedāšanas – aktualizēšanai mūsdienu vidē. Kā izriet no intervijas ar šo svētku idejas autori un realizētāju Medņevas tautas nama vadītāju Skaidrīti Šaicāni, ie-cere sarīkot apdziedāšanas dziesmu svētkus dzimusi kādās kāzās iepriekšējā vasarā, kur notikusi reāla apdziedāšana.⁴ Piebildīšu, ka kāzu apdziedāšanas tradīcijas Medņevā vēl aizvien eksistē, par ko varēju pārliecināties arī pati 2007. gada augustā, piedaloties konkrētās kāzu svinībās vienlaikus pētnieka un muzikanta statusā. Var diezgan droši apgalvot, ka tās ir saglabājušās tāpēc, ka šeit vēl ir Medņevas sievas, kuras pārvalda šo tradīciju. Visbiežāk gan tā jau ir kļuvusi par ārēju atribūtu, jo medņevietes vairs pašas neiet stomačos, bet ierodas kāzās uz apdziedāšanas brīdi, parasti kāzu otrajā dienā, pēc vedēju uzaicinājuma. No intervijas ar Skaidrīti Šaicāni secinu, ka tas notiek samērā bieži. Tanī pašā laikā, ja šāda vedēju uzaicinājuma nav, apdziedāšana kāzās vairs nenotiek. Jūtot, ka šī tradīcija pamazām izzūd tās sākotnējā funkcionālā konteksta – kāzu – ietvaros, kā arī vēloties parādīt vietējai sabiedrībai to, cik šīs dziesmas ir unikālas, S. Šaicāne nolemj sarīkot apdziedāšanas dziesmu svētkus.

Jāpiebilst, ka šajā gadījumā mūsu priekšā nav kultūras darbiniece tradicionālā izpratnē. S. Šaicāne – pēc izglītības agronome – par tautas nama vadītāju sāk strādāt tikai 2005. gada septembrī. Viņa pati nāk no lielas muzikantu un dziedātāju ģimenes – viņas māte ir Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātāja, *vacyns* (vectēvs) savulaik taisījis un spēlējis citarkokles (to spēlēt pratušas arī abas mammas māsas), savukārt visi trīs mammas brāļi bijuši un ir izcili ermoņiku spēles pratēji. Nokļūstot vietējās kultūras dzīves organizētājas statusā, ir labi saprotama viņas izvēle par labu tradicionālās kultūras mantojumam, kas viņai pašai ir labi pazīstams.

Apdziedāšanas dziesmu svētki Medņevā notiek, kā jau Latgalē ierasts, pie galdiņiem. Saimnieku lomā – Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas. Pie pārējiem galdiņiem – svētku dalībnieki: Baltinavas, Briežuciema, Rekovas, Šķilbēnu un Bērzpils etnogrāfiskie ansambļi. Vakara gaitā iespējams vērot, kā jūtas tradīcija tautas nama svētku kontekstā. Sākotnēji – visai neveikli, proti, katrs ansamblis nodzied divas dziesmas, kuras ne visos gadījumos pārstāv apdziedāšanas tradīciju. Lai gan Medņevas sievas pie katra ansambļa vērsas ar konkrētiem apdziedāšanas dziesmu tekstiem, viņas ne vienmēr saņem atbildi no uzrunātajiem, kas nevis reagē situācijā, bet nodzied jau iepriekš sagatavotu repertuāru (atsevišķos gadījumos pat no pierakstiem). Tā tas notiek līdz brīdim, kad kāds tomēr sadūšojas un dzied pretī. Tad tradīcija pēkšņi atdzīvojas, un sākas reāla apdziedāšana, dažbrīd veidojot ļoti interesantu vairākslāņu skaņu ainavu, kur vienlaicīgi dzied divas vai pat trīs dziedātāju grupas. Ir labi redzams arī tas, ka šo visai komplicēto prasmi – virknēt apdziedāšanas dziesmu tekstus atbilstoši situācijai un konkrētam apdziedamajam objektam – mūsdienās pārvalda vairs tikai dažu etnogrāfisko ansambļu dziedātājas.

Šīs prasmes pamatā ir kāda it kā vienkārša formula, ar kuras atšifrējumu pirmoreiz sastapos vienā no Medņevas etnogrāfiskā ansambļa uzstāšanās reizēm 2005. gada vasarā Susāju pagasta Vēršukalnā.⁵ Toreiz ansambļa vadītāja, vienlaikus arī izcila teicēja un meistarīga apdziedātāja Natālija Smuška,⁶ pamācot kādu gados jaunu dziedātāju, kurš mēģināja piedalīties apdziedāšanas procesā, teica aptuveni šādi: “Kamēr pirmo pusi dziedi, tikmēr domā nākamo.” Šo teikumu teicējai atgādināju jau pavisam konkrētā intervijā par apdziedāšanas tēmu 2007. gada 26. jūlijā.⁷ Intervijas mērķis bija iegūt maksimāli plašu informāciju par apdziedāšanas dziesmām, kas ir Medņevas etnogrāfiskā ansambļa repertuārā, īpašu uzmanību pievēršot to funkcionālajiem kontekstiem un melodiju izcelsmes jautājumiem, kā arī pašiem apdziedāšanas mehānismiem.

Uz jautājumu, kā notiek apdziedāšanas tekstu virknēšana, N. Smuška tā arī atbild: “Nu tuo – dzīdi jou i duvmoj. Īsuoc panteņu, a ūtruo

pusi juoduvmoj, kū tī dzīduosi.” Par to, kā notiek tekstu pielāgošana konkrētam cilvēkam, teicēja smeļoties stāsta: “Atmiņa juogrīž! [..] Nu doudzmoz jou juozaverās – pēc cilvēka, pēc rakstura, pēc vusa kuo... Vai, kuozuos te agruok! Vallijai Lapšānu kad bija ar Leonu kuožas, cik bija stuomaču! Baile, baile! Slūtukolnā itī dziļvova. Muoja leluo, goldi vusapkuort, a pylns vyds stuomaču! Pilnijgi iz golda līn! Nu, ka suoka apdzīduot, a Jezus! Da iz cik partijom! I vīns tī dzīd, ūtrī tī dzīd, treši tī dzīd – tī nasaprost nikom – pašam čortam! Cikom jou daīt i pasoka – vot, iten tev, tev, tev bij tys!”

Šis stāstījums apstiprina to, ka apdziedāšanas mehānisms ir visai sarežģīts un tā veiksmīgai realizācijai nepieciešams plašs tekstu materiāls atmiņā, kas uzkrāts ilgstošā apdziedāšanas pieredzē un pārmantots no paaudzes paaudzē, kā arī spēja ļoti īsā laikā – dziedāšanas procesā – pielāgot pieredzes apcirkņos glabātās tekstu formulas konkrētai situācijai un cilvēkiem. Teiktais ir arī liecība tam, ka apdziedāšanas ieražu Medņevas teicējas pirmām kārtām saista ar kāzu tradīcijām.

Interesants ir jautājums par laiku, kad notiek kāzu apdziedāšana. Agrāk tas bijis kāzu pirmajā vakarā. N. Smuška stāsta: “Pi muvsu agruok guoja pirmējā vokorā. Kuo sazasiedās pi golda, i stuomači vusi ustobā. Tī var iest, tī var dzert tī gosti, tī ap goldu, a stuomači – rej. Tūreiz, ka jau lobijs saimenīks, to jou i izdert īdūd i vusu, a ka jou kuods... Kurš jou lobijs, to jou pavusam, vāluok pi golda lik i vusu.” Uz jautājumu “Nodzied un tad iet *iz sātu?*” teicēja atbild: “Nui, nu golda vusi nūst, viel pazavaruos, kuo doncoj iz kuodu laiceņu, i otkan vusi kotrs iz sovu pusi.”

Savukārt mūsdienās apdziedāšana, ja vispār notiek, tad tikai kāzu otrajā rītā. Un, kā izrādās, iemesls ir pavisam vienkāršs: “Tuodeļ, ka tan vedejtāvi, vedejmuotes vusuodus pekstiņus tī ruoda – vokorā nav kod.” Tādējādi līdz ar jaunāku laiku tradīciju uzslāņojumiem kāzu apdziedāšanas laiks 20. gadsimta beigās piedzīvo pārbīdi uz otrā rīta brokastīm aptuveni plkst. 11.00 un apdziedāšana notiek tikai tad, ja vedēji speciāli pieaicina stomāčus – etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas. Vaicātas par iemesliem, kāpēc apdziedāšanas ieražas mūsdienās izzūd no kāzu tradīcijām, viņas atbild: “Tāpēc, ka nava vaira modē!” – minot arī to, ka ne visiem patīk tas, ka viņas apdzied.

Medņevas teicēju repertuārā stabilu vietu ieņem četras apdziedāšanas dziesmu melodijas. Visizplatītākā no tām – *Kuožu bolss* – dažādos vairāk vai mazāk atšķirīgos variantos un versijās plaši izplatīta arī citu tuvāko kaimiņpagastu – Šķilbēnu, Baltinavas un Briežuciema – teritorijā un ir šī reģiona kāzu muzikālais pamats. Šis *bolss* caurvij visu kāzu norisi, pielāgojot tekstus katrai konkrētai situācijai (1. piemērs).

1. piemērs. Medņevas etnogrāfiskais ansamblis.

Ierakstījusi Anda Beitāne 2006. gada 21. oktobrī Medņevas tautas namā.

Ethnographic group from Medņeva. Recorded by Anda Beitāne at the Medņeva community centre, October 21, 2006.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Otra melodija – arī saukta par *Kuožu bolsu* – stabili funkcionē Medņevas un Baltinavas etnogrāfisko ansambļu repertuārā un, kā izriet no nosaukuma un teicēju izteikumiem, arī kāzās (2. piemērs). Taču šī *Kuožu bolsa* izplatības areāls, šķiet, ir vēl plašāks un aptver arī citas teritorijas Balvu rajonā. Tā, piemēram, teicēja N. Smuška jau minētajā intervijā atklāj, ka šo *bolsu* viņa pati atvedusi no Rugājiem⁸: “Ītū dzīdova – munam bruojam bija kuožas Rugojūs. Bij tuods večuks vieļ – buobas nūdzīd, a jis vieļ nam, piedeļās rindeņas vieļ atkuortoļ, pīdzīdova troki treknuos, vui, kuodas tī dzīsmes dzīdova, ta baile! Nu vot – itijs nu Rugoju atvastīs. Es i atvedu! Tur dzīdova kuo trokas!” Šis citāts gan parāda konkrēta Medņevas apdziedāšanas *bolsa* izcelsmes avotu un veidu, kā notiek dziesmu migrācija, gan atspoguļo to, ka *bolsu* funkcionālos kontekstus teicējas mēdz saistīt ar konkrētām situācijām un kāzu norisēm. Teicējas stāstītais tāpat ir liecība tam, ka Rugājos apdziedāšana kāzās tradicionālā veidā ir funkcionējusi vēl 20. gadsimta vidū un ka dziedāšanā ir piedalījušies arī vīrieši. Lai gan, kā apgalvo teicējas, vīriešu piedalīšanās apdziedāšanā traktējama tikai kā atsevišķi izņēmumi.

2. *piemērs*. Medņevas etnogrāfiskais ansamblis.

Ierakstījusi Anda Beitāne 2006. gada 21. oktobrī Medņevas tautas namā.

Ethnographic group from Medņeva. Recorded by Anda Beitāne at the Medņeva community centre, October 21, 2006.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Trešā melodija stabili funkcionē ne tikai Medņevas, bet arī Šķilbēnu, Rekovas un Baltinavas etnogrāfisko ansambļu repertuārā (3. piemērs). Tā tiek izpildīta kopā ar tekstiem daktila pantmērā. Līdzās pirmajam *Kuožu bolsam* (1. piemērs) arī šī melodija tradicionāli izpildīta kāzās, taču atšķirībā no pirmās tā ir funkcionāli saistīta tieši ar apdziedāšanas ieražu.

3. *piemērs*. Medņevas etnogrāfiskais ansamblis.

Ierakstījusi Anda Beitāne 2006. gada 21. oktobrī Medņevas tautas namā. Ethnographic group from Medņeva. Recorded by Anda Beitāne at the Medņeva community centre, October 21, 2006.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ceturrtā apdziedāšanas melodija (4. piemērs), kas funkcionē Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātāju repertuārā, aizgūta no konkrētas dziedātājas, kura pārcēlusies uz dzīvi Medņevā no Ludzas. N. Smuška stāsta: “Vot ite pi muvsu dziļjova vīna Ludzenīte kaimeņūs. Jei jou miruse sen. Jei dzīdova itomā bolsā. Nui, es sacijtu, ka nū Ludzas. Pi muvsu citur nabeja. Man tepat kaimeņūs – tolkāš i vusur kur apdzīdova.”

4. piemērs. Medņevas etnogrāfiskais ansamblis.

Ierakstījusi Anda Beitāne 2006. gada 21. oktobrī Medņevas tautas namā.

Ethnographic group from Medņeva. Recorded by Anda Beitāne at the Medņeva community centre, October 21, 2006.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Nav grūti pamanīt šīs melodijas radniecību ar tautā labi zināmo dziesmu “Kur tu teci, kur tu teci, gailīti man”, Latgalē sauktu vienkārši par “Gailīti”. Blakus esošajos Šķilbēnu un Baltinavas pagastos šī melodija nav dokumentēta, taču tās teksts atrodams izcilās teicējas un Rekavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas Annas Ščemelinskas dziesmu kladē, kas mantota no sākotnējās Rekavas ansambļa vadītājas, arī izcilas teicējas Margaritas Šakinas. Kad intervijā ar N. Smušku lūdzu viņai šo faktu komentēt, saņēmu šādu atbildi: “Var buvt. Nikuods brijnums! Kas tur – dzīduotojai tolki vajg izdzirdiet i vuss ir! Nui, tulijt ir golvā!”

Visas minētās melodijas Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas izpilda arī apdziedāšanas dziesmu svētkos. Interesanta ir šo svētku muzikālā struktūra. Refrēna funkciju pilda ceturta melodija. Tā vienlaikus ir gan saistījuma posms starp dažādām dziedātāju grupām, gan katra nākamā priekšnesuma pieteikums. Tā kā lielākā daļa klātesošo ansambļu – Medņevas, Baltinavas, Briežuciema, Rekavas un Šķilbēnu – pārstāv vienotu tradicionālās mūzikas areālu, melodijas vairumā gadījumu ir kopīgas. Baltinavas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājas apdzied medņevietes, izmantojot otro *Kuožu bolsa* melodiju (2. piemērs), Briežuciema, Šķilbēnu un Rekavas dziedātājas – pirmo melodiju (1. piemērs). Citu pieeju demonstrē Bērzpils etnogrāfiskais ansamblis, kura priekšnesumā vispār nav apdziedāšanas dziesmu, bet gan jaunākas izcelsmes mūzikas materiāls cītaras un vijoles pavadījumā.

Svētku programmu nosacīti var sadalīt divās daļās. Pirmo daļu veido visu ansambļu priekšnesumi, kurus saista jau minētais refrēns Medņevas sievu izpildījumā. Otrās daļas sākumu iezīmē spontāna ansambļu savstarpēja apdziedāšanās, kas iesākas brīdī, kad viens no ansambļiem atbild otram. Interesanti, ka pirmais spontāni reaģē Bērzpils ansamblis, kura paša priekšnesumā, kā jau minēts, apdziedāšanas dziesmas nav pārstāvētas. Turpinājumā vērojama visnotaļ intensīva savstarpēja apdziedāšanās, kuras aktīvākās dalībnieces ir Medņevas, Baltinavas un Rekavas teicējas. Šajā

brīdī jau viņas brīvi pārmaiņus variē visas trīs melodijas (1., 2., 3. piemērs), no kurām nereti divas, dažbrīd pat visas trīs skan vienlaicīgi.

Svētku pirmā daļa vairāk rada priekšnesuma nekā dzīvas tradīcijas iespaidu, ko, domājams, ietekmējis fakts, ka šāda veida dziedāšanas funkcionālais konteksts jau ilgāku laiku ir skatuve. Ansambļi, protams, ir speciāli gatavojušies šim priekšnesumam, atlasot dziesmu melodijas un tekstus, kas pārmantoti ne vairs mutiskā tradīcijā, bet apgūti no vecāko dziedātāju dziesmu kladēm. Šķilbēnu etnogrāfiskā ansambļa gadījumā teksti speciāli šim pasākumam izrakstīti un priekšdziedātāja tos izpilda, skatoties savos pierakstos. Priekšnesumu sagatavotība arī traucē veidoties ansambļu dialogiem. Citāda aina paveras otrajā daļā. Šeit varam ieraudzīt tradīcijas atspulgu tiktāl, cik tā patiešām pārmantota, un šajā procesā piedalīties var tikai tās dziedātājas, kuras šo prasmi patiešām pārvalda, citiem vārdiem, kurām ir apdziedāšanas pieredze.

Laika gaitā izveidojušies priekšstati par apdziedāšanu kā vismaz divu dziedātāju grupu muzikālu sacensību. Taču, ja ņemam vērā, ka primārais šīs ieražas funkcionālais konteksts vismaz Ziemeļlatgalē pavisam noteikti ir kāzas, par ko liecina arī iepriekš citētie interviju fragmenti, rodas jautājums: vai tā tas patiešām sākotnēji ir bijis? Arī N. Smuška piekrīt, ka kāzās parasti stomačiem pretī nedziedāja. Teicēja gan piebilst, ka "bij vīna kaimiņuos tuoda vecene, to jīj kuo ar skaiteišonu izskaiteja, kuo lomādama. Kuo stuosis pretim, izskaities vusu kuo i kos vīn iz sirds!" Šis īsais atmiņu fragments gan pieļauj iespēju, ka pretī dziedāšana varētu būt iespējama, taču drīzāk vēsta par to, ka visticamāk nav bijuši daudzi, kas uzdrīkstētos to darīt pretī pieredzes bagātajām apdziedāšanas meistarēm. Uz jautājumu par vairāku dziedātāju grupu pretī dziedāšanas izcelsmes avotiem N. Smuška atbild: "A es nazynu. Itys jou tuo īnamts, toļki tuo. [...] Bij kuodu reizi, ka atdzīd kuodu panteņu, a pastāvīgi – nē, nē, nadzīdova." Taču pretī dziedāšana bija iespējama citos gadījumos, kad notika savstarpēja apdziedāšana – talkās, Jāņos un t.s. *dzeršanās*, "kod jou izguoja trokums kuods, tod jou suoka". Tomēr ir iespējams, ka viens no izskaidrojumiem tam, ka apdziedāšanas dziesmu svētku nosacītajā pirmajā daļā dziedāšana ir vairāk vienkopusēja, nevis savstarpēja sacensība, meklējams tieši kāzu apdziedāšanas tradīcijā, kur stomači atnāk, apdzied un aiziet. Tāpat iespējams, ka izpratnē par apdziedāšanu kā dziesmu karu savs ieguldījums ir folkloras kustības procesiem, kuru ietvaros nereti saaudušās dažādas izcelsmes un reģionu tradīcijas. Tani pašā laikā, protams, nevar noliegt arī to, ka apdziedāšana bez pretī dziedāšanas diezin vai būtu iedomājama. Arī N. Smuška intervijas noslēgumā atzīst, ka ir "labi dzīduot, ka pretī atdzīd kas. A tuo – nav interesanti, ka nadzīd nikos pretī."

Secinājumi

Atgriežoties pie sākotnējā pētnieciskā uzstādījuma par to, kas notiek situācijā, kad tiek mēģināts apzināti konstruēt jaunus apstākļus, kur funkcionēt izzūdošām tradīcijām, turklāt tas tiek darīts uz vietas, iesaistoties pašiem tradīciju nesējiem, jāsecina, ka Medņevas apdziedāšanas dziesmu svētki iezīmē jaunu fāzi tradīciju attīstībā. Kaut gan apdziedāšanas ieraža dažos gadījumos vēl turpina pastāvēt savas sākotnējās funkcionālās piesaistes ietvaros – kāzās, lai šī tradīcija varētu pastāvēt arī turpmāk, tai nepieciešams konteksts, un izskatās, ka par tādu kļūst speciāli organizēti svētki. Šī forma šobrīd organiski iederas Medņevas un kaimiņpagastu sabiedriskās dzīves situācijā. Tautas namā rīkoti svētki ar dažādu tematisko ievirzi ir vieta, kur sapulcējas gandrīz visi pagasta iedzīvotāji. Šādu svētku norises veids – pie galdiņiem un gandrīz vienmēr ar vietējo muzikantu spēlētu balli – daudz neatšķiras no kāzu saviesīgās daļas, tāpēc īpašas pretrunas nerodas. Arī dziedāšanai šeit ir sava vieta. Tā parasti notiek stihiski, sapulcējoties vairākiem dziedātgribētājiem, balles noslēguma daļā, kad muzikants ar *garmošku*, līdzīgi kā nereti kāzās, pārceļas no skatuves pie dziedātājiem. Šādās situācijās pētniekam ir iespēja vērot tradicionālās mūzikas īsto dzīvi, kāda tā ir šobrīd patiesībā, nevis tādu, kādu to vēlas redzēt kultūras un izglītības darbinieki.

Par šajā rakstā aplūkotojiem svētkiem kā tradicionālās mūzikas mūsdienu kontekstu gan jāteic, ka arī tas nav brīvs no dažādām ietekmēm. Redzamākā no tām sakņojas kultūras darba pieredzē, kur katram organizētam pasākumam tiek veidots scenārijs. Arī šajā gadījumā svētku norise ir pakļauta scenārijam, kas neļauj šo kontekstu klasificēt kā spontānu tradīcijas izpausmi mūsdienu situācijā. Taču atšķirībā no citiem organizētiem folkloras sarīkojumiem, kam nereti raksturīga tendence vairāk vai mazāk teatralizēti iedzīvināt konkrētām tradīcijām pietāvošu laiku un apstākļus, šajā gadījumā scenārijs nosaka vien to, kādā secībā uzstāties svētku dalībniekiem. Repertuāra izvēle ir viņu pašu ziņā, un tieši šis moments ļauj fiksēt tradīcijas dzīvīguma pakāpi katrā dziedātāju grupā un konstatēt, ka tā joprojām ir atkarīga no tradīcijas liecinieku jeb nesēju, citiem vārdiem, teicēju klātbūtnes ansambli. Otra pamanāmākā ietekme saistīta ar vispārzināmo faktu, ka tradicionālā mūzika arī Ziemeļlatgalē jau kopš 20. gadsimta 80. gadiem pamatā funkcionē etnogrāfisko ansambļu koncertpraksē. Skatuves diktētie noteikumi, protams, atstāj iespaidu uz ansambļu darbības veidu, ko pirmām kārtām nosaka apstākļi, ka tas ir priekšnesums. Trešā ietekme, iespējams, meklējama vietējo etnogrāfisko ansambļu nu jau vairāk nekā divdesmit gadu ilgajā folkloras pasākumu pieredzē, kuras nozīmīgu daļu veido sadziedāšanās ar citiem folkloras vai

etnogrāfiskajiem ansambļiem, kas jau ir izteikta tradicionālās dziedāšanas postfunkcionālas situācijas pazīme. Tomēr, neraugoties uz minētajām ietekmēm, jāatzīst, ka apdziedāšanas dziesmas un process ir ļoti pateicīgs materiāls, lai veidotos spontānas un iepriekš neparedzamas situācijas, kādas lielā skaitā bija vērojamas Medņevas apdziedāšanas dziesmu svētkos, kas nepārprotami parādīja, ka Ziemeļlatgales tradicionālā mūzika joprojām atrodas attīstībā.

Ko šādā situācijā darīt pētniekam, kurš nereti tiek ierauts tradīciju saglabāšanas un pārmantošanas aktivitātēs, pārmaiņus veicot to dokumentēšanu, izpēti, kā arī apzināti vai neapzināti tās ietekmējot? Manuprāt, pētnieka uzdevums šobrīd ir nevis noteikt vēlamās attīstības virzienus, bet gan vērot, dokumentēt un analizēt tradīciju procesus. Sākotnējie novērojumu secinājumi ir tādi, ka patlaban notiek tradīciju pielāgošanās dzīvei jaunos apstākļos. Daļēji to ietekmē arī tas, ka oficiālā kultūras un izglītības politika ir atzinusi tradīcijas par vērtību. Šo procesu ietvaros varētu pagarināties vienas otras tradīcijas dzīves ilgums, jo, iespējams, arī tai par godu varētu tikt sarīkoti svētki.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Beitāne A. *Vokālā daudz balsība ar augšējo pavadbalsi Šķilbēnu pagastā*. Maģistra darbs. Rīga: JVLMA, 1996; Beitāne A. Tradicionālās kultūras funkcionālie konteksti Ziemeļlatgalē 20. gadsimtā. *Personība. Laiks. Komunikācija*: Starptautiskās zinātniski praktiskās konferences materiāli. 2. sēj. Rēzekne: Rēzeknes augstskola, 2001. 241.–245. lpp.; Beitāne A. Mēslu talka Ziemeļlatgalē. *Balsi*: Krājums un komentāri. Balvi: Balvu rajona padomes Kultūras nodaļa, 2002; Beitāne A. Ziemeļlatgales teicēji un viņu loma latviešu tradicionālās kultūras mūsdienu procesos. *Letonica*. 2004. Nr. 11. 178.–183. lpp.; Beitāne A. Maija dziedājumi jeb dziedāšana pie krusta Latgalē. *Mūzikas Saule*. 2004. Nr. 3. 28.–29. lpp.; Beitāne A. *Vokālā daudz balsība latviešu tradicionālajā mūzikā: Tradīcija un jaunrade*. *Letonica*. 2005. Nr. 13. 104.–123. lpp.; Beitāne A. *Vēlinās izcelsmes vokālā daudz balsība latviešu tradicionālajā mūzikā*. Promocijas darbs. Rīga: JVLMA, 2006; Boiko M. *Ziemeļlatgales burdondaudz balsība: konteksts un struktūras*. Manuskripts. Rīga: JVLMA, 1991; Boiko M. *Die litauischen Suttartines. Eine Studie zur baltischen Volksmusik*: Dissertation zur Erlangung der Wurde des Doktors der Philosophie. Hamburg: Universität Hamburg, 1995; Boiko M. Relics of Burial Laments in Latvia. Louhivuori J. (ed.). *Finnish Yearbook of Ethnomusicology* 1998. Special Issue: Conference Proceedings of the European Seminar in Ethnomusicology 1997. Helsinki: The Finnish Society for Ethnomusicology, 1998. P. 152–162; Boiko M. The *Officium Defunctorum* ('Office of the Dead') and the Mourning Rites in Eastern Latvia. A Preliminary Study. Astrauskas R. (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, 1999. P. 29–37; Boiko M. Mirušo oficijs (*officium defunctorum*) un sapņu folklorā Dienvidaustrumlatvijā. *Materiāli par kultūru mūsdienu Latvijas kontekstā*. Rīga: Zinātne, 2001. 69.–105. lpp.; Boiko M. Psalmu dziedāšanas tradīcija Latgalē. *Acta Latgalica*. Zinātniski raksti, dokumenti, apceres. 11. sēj. Daugavpils: Latgales pētniecības institūta izdevniecība, 2001. 348.–377. lpp.; Boiko M. Latviešu vokālais burdons. *Tradicionālā dziedāšana I*. Metodisks materiāls Vasaras dziedāšanas svētkiem. Rīga: Valsts tautas mākslas centrs, 2001. 1.–8. lpp.; Boiko M. Tikšanās ar mirušajiem sapņos: tipizēti un netipizēti stāstījumi un to funkcionālie un kultūrvēsturiskie konteksti. Lūse A. (red.). *Cilvēks. Dzīve. Stāstījums*. Rīga: Latvijas Antropologu biedrība, Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2002. 115.–125. lpp.; Boiko M. Der vokale Bordun in Lettland. Godehard R. (Hrsg.). Max Peter Baumann (CD–Rom-Projektleitung) CD–Rom Multimedia Präsentation, Beilage zum Magazin uni. vers 2 (das Magazin der Otto–Friedrich–Universität Bamberg), 2002 [CD–Rom publikācija.]; Boiko M. Mūzika un skaņu ainava talkās. Music and soundscape in the talkas. *Baltica – 2003*. Starptautiskais folkloras festivāls. Rīga: Valsts aģentūra “Tautas mākslas centrs”, 2003. 11.–12. lpp.; Boiko M. Nāve, rudens, sapņi un mirušo oficijs Latgalē. *Mūzikas Saule*. 2004. Nr. 5; Boiko M. Totenoffizium, Jesuiten und heidnische Seelenspeisungen in Südostlettland. Müns H. (Hrsg.). *Musik und Migration in Ostmitteleuropa*. Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. Oldenburg. Bd. 23. München: R. Oldenburg Verlag, 2005. S. 61–79; Boiko M. Mirušo oficijs: Tradīcijas dinamika 20. gadsimtā. *Letonica*. 2005. Nr. 13. 79.–93. lpp.; Boiko M. Jezuīti: mentalitāte un mantojums. *Kultūras Forums*. 2005. Nr. 18; Boiko M. Latgales tradicionālās mūzikas vēsturiskie un stilistiskie slāņi. Katoliskā tradicionālā mūzika. *Kultūras Forums*. 2005. Nr. 20; Pantele G. *Maija dievkalpojumi ZA Latvijā*. Bakalaura darbs. Rīga: LKA, 2000; Tāle I. Par dziedātāju. *Mūzikas Saule*. 2004. Nr. 4. 24.–25. lpp.

² Beitāne A. Tradicionālā dziedāšana Ziemeļlatgalē: Konteksti, personības, varianti. *Letonica*. 2006. Nr. 14. 10.–30. lpp.

³ Ziemeļlatgales jēdziens latviešu tradicionālās kultūras pētniecībā ir samērā neskaidrs. Šajā gadījumā runa ir par Latgales ziemeļaustrumu daļu, tagadējā Balvu rajona austrumu malu, kas ģeogrāfiski atrodas pārejas joslā no Austrumlatvijas zemienes Adzeles pacēluma uz Mudavas zemieni. Norobežota austrumos ar politisko Latvijas valsts robežu, rietumos – ar purvaino, mazapdzīvoto Daugavas–Mudavas (Veļikajas) ūdensšķirtni. Seno latgaļu Purnovas un Ābelenes pilsnovadu teritorija. Pirmās Latvijas Republikas laikā – Abrenes apriņķa daļa. Tieši šis novads (Baltinavas, Šķilbēnu pagasts) ir Abrenes tautas tērpa izcelsmes vieta. Minētā teritorija arī 20. un 21. gadsimtā palikusi nomaļus no lielākajiem attīstības centriem un transporta maģistrālēm. Pateicoties tam, pagastos saglabāties augsts pamatiedzīvotāju – latviešu (latgaliešu) īpatsvars (80–90 un vairāk par 90%) ar dzīvām tradīcijām un izloksnēm. Šeit ir katoļu dominantes galējais ziemeļu punkts Eiropā (vēsturiskais Viļakas pagasts), kas iespiežas starp luterāņu dominantes (rietumos) un pareizticīgo dominantes (austrumos) teritorijām. Šis pazīmes sakrīt arī ar īpatna tradicionālās kultūras koncentrējuma kultūrtelpu, kas aptver Balvu rajona Briežuciema, Baltinavas,

Šķilbēnu, Medņevas, Susāju pagastu un Viļakas pilsētu. Minētā teritorija, ņemot vērā visas vēsturiskās, ģeogrāfiskās un sociālās sakritības, līdz pat šodienai ir īpatnējs tradicionālās kultūras novads. Tā tradīciju spilgtums un lokalitāte, etnogrāfisko un folkloras kolektīvu blīvums padara to par īpašu vietu Latvijas kontekstā.

- ⁴ Intervija 2007. gada 10. oktobrī Medņevā S. Šaicānes mājās. Tās audioieraksts atrodas autores privātajā kolekcijā.
- ⁵ Novērojums veikts Balvu rajona kultūras nodaļas vadītājas Rutas Cibules organizētās Ziemeļlatgales tradicionālās dziedāšanas meistardarbnīcas ietvaros 2005. gada jūlijā.
- ⁶ Natālija Smuška dzimusi 1937. gada 8. janvārī Balvu rajona Medņevas pagasta Semenovas ciemā Latgales zemnieku Felīcijas un Jāzepa Lapšānu ģimenē. 1949. gadā beigusi Vidu septiņgadīgo skolu. Smago dzīves apstākļu dēļ (ģimenē auga pieci bērni) mācības nācies pārtraukt, beidzot Viļakas vidusskolas 8. klasi. Darba gaitas sākusi 1955. gadā, bijusi kultūras darbiniece (*kultorgs*) kolhozā "Jaunais spēks", pēc tā reorganizācijas kolhozā "Šķilbēni". 1959. gadā Natālija apprecējusies un vairākus gadus veltījusi ģimenei un bērniem. Izaudzināti trīs bērni. 1964. gadā turpinājusi darba gaitas, bijusi strādniece lauku brigādē, pēc tam līdz 1992. gadam – tēlkopēja fermā. N. Smuška pieder paaudzei, kura vēl dzīvās tradīcijas ceļā no ģimenes – vecākiem, vecvecākiem un vietējās kopienas ļaudīm mantojusi un pārzina vairākas, mūdienu kultūrsituācijas kontekstā unikālas prasmes – rokdarbus (adīšana, aušana, izšūšana), sprēšanu, godu galdu klāšanu, zemnieka sētai piederīgos lauku darbus u.c. 1987. gadā Medņevā nodibināja etnogrāfisko ansambli un Natālija kļuva par tā ilggadēju vadītāju. Ansambļa veidošanās sākumā viņa devās pie gados vecākajām pagasta dziedātājām, mācījās dziesmas, kuras pēcāk mācīja citām ciema sievietēm. Laika gaitā Natālija ir savākusi vairāk nekā 50 Medņevas pagasta dziesmu, ko nedzied citos ar dziedāšanas tradīcijām pārbagātajos Balvu rajona pagastos. Natālija spējusi paturēt prātā katru apzināto teicēju un viņa teiktās dziesmas. Daudz dziesmu ir savākts un apgūts arī no pašu – Medņevas etnogrāfiskā ansambļa dziedātājām. 2003. gadā nominācijā "Gada etnogrāfiskais ansamblis" Medņevas etnogrāfiskais ansamblis kļuva par "Lielās folkloras gada balvas" laureātu. 2006. gadā N. Smuškai piešķirta Valsts kultūrkapitāla fonda mūža stipendija.
- ⁷ Intervija 2007. gada 26. jūlijā Medņevas pagasta Aizgalinē N. Smuškas mājās. Tās audioieraksts atrodas autores privātajā kolekcijā.
- ⁸ Rugāji ir Balvu rajona lielākā pagasta centrs. Tas atrodas Lubāna mitraines ZA daļā Ziemeļlatgalē un robežojas ar Madonas un Gulbenes rajonu. Rugāji atrodas 18 km no Balviem Lubānas virzienā. Šī teritorija sākotnēji administratīvi ietilpa Balvu pagasta teritorijā, no kuras 1922. gadā tika atdalīts un izveidots Rugāju pagasts.

Anda Beitāne

Festivities as a context for traditional music in the 21st century

Summary

Festivities and celebration are words comprising a broad range of meanings and connotations. The range of subjects in researching traditions can also be just as broad, with traditional festivities being just as suitable for such studies as more recent models of celebrations. The article provides a perspective on festivities as one of the functional contexts for traditional music in modern times. Based on the results of a field research conducted in 2006 and 2007, the article analyzes events and activities, organized by cultural workers, at which particular forms and manifestations of traditional music are given the central role. The objective of these events is to preserve and further various styles of music-making. Quite often, such events are educationally oriented and aimed at protecting the so called *pure* tradition from external influences.

In the article, the author seeks answers to such questions as what happens in a situation when, using the framework of local traditions and involving the carriers of these traditions, attempts are made to deliberately construct new conditions to ensure the functioning of disappearing forms of intangible heritage. It can be concluded that a new phase in the development of traditions is emerging in north-eastern Latvia. Although in some cases traditions continue to exist within their original functional framework, new context is needed to ensure their continuity in the future, and it appears that specially organized festivities suit this purpose increasingly well. At present, this form has become an organic part of public life in the aforementioned region. Various themed festivities held at local cultural centres are an occasion for the whole local community to come together, and singing has its special place here as well. It usually happens spontaneously, when several participants in the mood for singing gather towards the end of a party and the accordion player climbs down the scene to join the singing crowd. Such situations provide a chance for researchers to observe the real life of traditional music as it actually

is nowadays, and not the kind of traditions that educated cultural and educational workers would like to see.

Festivities at the cultural centres of north-eastern Latvian municipalities themselves are an interesting subject that, apart from other things, is another way for traditional music to function in a modern day society, along with various cultural and educational programmes and activities, so that locals regard it as necessary as well. In the researcher's point, this, of course is highly desirable and it can only be hoped that this traditional will continue unaffected by external influences as long as possible.

Dace Bula

Astotā marta atgriešanās: sievietības svinēšana pēcsociālismā

Starptautiskā sieviešu diena – vieni no padomju rituālā gada galvenajiem svētkiem – ir atgriezies neatkarīgās Latvijas kalendārā pēc septiņpadsmit gadu prombūtnes un divus gadus pēc tam, kad šos svētkus svinēt plaši atsāka t.s. *tauta*. Tā ir kultūras aktuāliāte, kas aicina gan dokumentēt, gan interpretēt. Šis raksts būs mēģinājums apkopot vērojumus par lūzuma brīdi tautas attieksmē pret 8. martu, kas galu galā noveda pie 2007. gada 24. maija grozījumiem likumā “Par svētku, atceres un atzīmējamām dienām”, respektīvi, pie Starptautiskās sieviešu dienas oficiālas atjaunošanas valsts atzīmējamo dienu kārtā. Vienlaikus, atkāpjoties tālākā pagātnē, raudzišu skaidrot šo svētku simboliski semantisko nozīmi un īpašo padomju svinēšanas modeli – *dzimuma svinēšanu* –, kāds pārmantots arī atdzīvinātajā tradīcijā. Bet vispirms lūkošu ieskicēt 8. marta atdzimšanas trīs varbūtējos izpratnes virzienus. Pirmkārt, šķiet, ka Sieviešu dienas atgriešanās nozīmē pavērsienu sabiedrības attieksmē pret nesen pagātni – tā ir kļuvusi pielaidīgāka, atbrīvojusies no vēlmes krasi norobežoties no padomju gadu pieredzes vai pat izlikties, ka tādas nemaz nav bijis. Pieļauju, ka šādu pavērsienu cita starpā rosinājuši plašāka mēroga politiskie notikumi, jo eksplozīva 8. marta atdzimšana notika 2005. gadā – pēc Latvijas iestāšanās Eiropas Savienībā. Valsts jaunais politiskais statuss acīmredzot ir radījis pamatu jaunam skatpunktam, no kura pārlūkot pagātni, un gatavību kādu daļu no tā, kas neatkarības atjaunošanas sākumposmā tika atzīts par nederīgu, no jauna integrēt šodienā. Otrkārt, Sieviešu dienas atgriešanās kaut ko pavēsta arī par tradīciju noturību un dzīvotspēju. Politiskā iecere ar neatkarības atjaunošanu sākt dzīvi no nulles vai ielēkt atpakaļ tai realitātē, kāda pastāvēja pirms padomju okupācijas, izrādījusies neveiksmīga – vismaz tiktāl, cik tas attiecas uz iespēju aizslaucīt tautas paradumus, kas piekopti veselu pusgadsimtu. Latvija pārstāja oficiāli atzīmēt Sieviešu dienu jau 1990. gadā,¹ bet būtībā 8. marts neatkarīgajā Latvijā ne uz brīdi nenolaidās līdz gluži parastās darbdienas kārtai. Savukārt atjaunotā Mātes diena izrādījās nespējīga to pilnībā aizstāt, un zināma minstināšanās attieksmē pret Mātes dienu šķiet sakņota arī cilvēku

nespējā pieņemt domu, ka viņu tradīcijas var tikt tik vienkārši atceltas, pārvietotas uz citām kalendāra dienām vai ieviestas no jauna – ar politisku lēmumu, pat nejautājot. Treškārt, 8. marta atdzimšana liek domāt arī par attiecībām starp svētku nozīmi un svinēšanas praksi. Pusgadsimtu ilgā svinēšanas pieredze ir izrādījusies pārākā par svētku simbolisko un ideoloģisko saturu. Lai arī 8. marta semantika lielai daļai cilvēku mūsdienu Latvijā ir nepieņemama kā feministiskajā, tā padomiskajā versijā, tomēr notiek ļaušanās svinēšanas priekam un aktīvi jauna, labāk akceptējama satura meklējumi. Jādomā, ka tieši gadu gaitā svinot pieredzētais – atmiņā uzkrātie notikumi, piedzīvojumi, emocijas, pārsteigumi – ir tā 8. marta bagāža, kas pagēr šo svētku turpinājumu.

Svētku atgriešanās: 2005. gada 8. marts Rīgā

Apjauta, ka 8. martā Latvijā notiek kaut kas, par ko pienāktos interesēties tradīciju pētniekiem, dzima gadu iepriekš – 2004. gada 8. marta vēlā vakarā, kad devos mājās pēc ilgākas aizsēdēšanās darbā. Manā tiešajā sociālajā apkaimē šai laikā Sieviešu dienu vairs nemēdza atzīmēt, bet zināju, ka Latvijas krievu iedzīvotāji to turpina darīt; biju sastapusi liecības, ka šis datums tiek izmantots, lai demonstrētu nostalgiju pēc padomju laikiem, rīkotu nelielas politiskas provokācijas² vai – gluži pretēji – ironizētu par padomisko pagātni, kuras simbols citu starpā bija arī plastikātā iesaiņota sarkana 8. marta tulpe. Bija gadījies arī gluži negribot pievienoties atzīmētāju pulkam: piemēram, reiz 90. gadu vidū 8. martā apmeklēju frizētavu; tur friziere pasniedza glāzi šampanieša – frizētavas īpašnieks vēlējies, lai šai dienā visas klientes tiktu šādi pacienātas. Malkojot šampanieti, manī mijās pretrunīgi iespaidi: patīkams pārsteigums par negaidītu uzmanības apliecinājumu; atskārta, ka vismaz divdesmit gadu no sava mūža šai datumā esmu tā vai citādi piedalījusies svinēšanā, un atvieglojums, ka nu kalendārs sievietes atbrīvojis no pienākuma saņemt ikgadēju atgādni par savu dzimumpiederību. Šķiet, ka līdzīgās noskaņās pēc valsts atteikšanās no Starptautiskās sieviešu dienas dzīvoja liela daļa sabiedrības – kalendāra grozījumi atcēla padomju laikam raksturīgo sveikšanas un svinēšanas obligātumu; tai pašā laikā 8. marts bija saglabājis savu – īpaša datuma – marķējumu, ko cilvēki varēja radoši izmantot, ja vēlējās pieredzēt svētkus vai sagādāt pārsteigumu. Kādas mājsaimnieces atmiņās par 8. martu tūkstošgades sākumā uzsvērta tieši izvēles brīvība: “Pirms pāris gadiem strādāju birojā. Tur šo dienu neatzīmēja. Bet viens krievu tautības puisis atnesa klēpi ar narcisēm un uzdāvināja katrai sievietei vienu. Vienkārši, mīļi, patīkami. Neviens nejutās neveikli, lai

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Tērbatas ielas puķu tirdziņš 2005. gada 8. martā.

Flower market in Tērbatas Street. March 8, 2005. Foto/Photo: Dace Bula

arī šeit strādāja latviešu tautības vīrieši, kas neapsveica. No viņiem to arī negaidīja.”

Tomēr 2004. gada 8. marta vakarā nevarēja nepamanīt, ka lielākā daļa cilvēku – gan sievietes, gan vīrieši – atgriežas mājās no darba ar ziediem rokā – tie acīmredzot bija saņēmti darbdienas gaitā vai arī vēl gaidīja pasniegšanas brīdi mājās, kafejnīcā, tikšanās vietā. Tieši šīs ainas iespaidā nolēmu pēc gada šai dienā būt gatava vērot, dokumentēt un mēģināt izprast notiekošo. Negaidot nākamo pavasari, tā paša gada ziemā veicu aptauju nelielā folkloras interesentu grupā,³ bet 2005. gada sākumā rosināju žurnālu “Ieva” rīkot 8. martam veltītu vēstuljkonkursu, kam redakcija izvēlējās nosaukumu “Bija reiz tādi svētki – Sieviešu diena”.⁴ Tobrīd nevarēja paredzēt, ka pāris mēnešu vēlāk runāt par 8. martu pagātnes formā vairs nebūs pamata.

2005. gada Sieviešu dienas uvertīra bija Sieviešu solidaritātes skrējieni 6. martā, kas, olimpiskā vicečempiona Aigara Fadejeva rosināts, Rīgā notika jau otro gadu pēc kārtas. Vēroju skrējienu finiša vietā – pie tirdzniecības centra “Olimpija”, kas bija viens no pasākuma finansīalajiem atbalstītājiem.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Mepha pārstāvis ar ziediem firmas klientēm uz Marijas ielas.
Mepha representative with flowers for female customers in Marijas Street.
Foto/Photo: Dace Bula*

Skrējienā piedalījās 2280 dzīvespriecīgi tērptu dažāda vecuma sievietes, kas aukstajā un vējainajā laikā veica pusotra kilometra garo distanci pāri Vanšu tiltam. Tur viņas sagaidīja balvas un līdzjutēju pulki. Skrējiena organizētāju un sponsoru iecerē ietilpa veselīga dzīvesveida popularizēšana, atbalsts krūts vēža slimniecēm,⁵ bet galvenais iniciators Fadejevs mediju atreferējumā savu nodomu tika formulējis šādi: “8. marta svinības varbūt daudziem asociējas ar pagājušajiem sociālisma laikiem. Tomēr es gribu šos svētkus saukt par marta un pavasara svētkiem, jo mūsu sievietes ir trausli ziediņi, kuri pavasarī atplaukst.”⁶

8. marta rītā 7.30 ieslēdzu televizoru. LNT rīta raidījuma vadītājam priekšā uz galda atrodas baltas tulpes, bet viņas vīriešu kārtas kolēģis, kurš, kā noprotams, ir apsveikuma autors, aicina visus vīriešus sveikt šai dienā savas sievietes. Viņš arī pavēsta, ka apmeklējis Centrāltirgu 5.30, kur jau tad bijušas rindas pēc ziediem. Iegādājusies šīsdienas presi, ierodos tirgū 10.00. Stipri snieg. Tiek pārdoti un iegādāti dažādi ziedi – uzduros arī pāris

individuāliem tirgotājiem, kas ar sveci apsildāmos plastmasas konteineros izlikuši klasiskās sarkanās tulpes plastikāta iesaiņojumā. Pircēju pūļi dažviet tik blīvi, ka pilnībā aizsedz letes, ziedus un pārdevējus. Līdzīga aina vērojama pilsētas centrā – Tērbatas ielas puķu tirdziņā, kurš šorīt izpleties visa kvartāla garumā, un tikpat gara ir arī pircēju rinda. Puķes tirdzniecības vietās tiek piegādātas lielos daudzumos – kastēm, klēpjiem, spaiņiem, un visu dienu (līdz pat vēlai naktij) ielās sastopami cilvēki ar ziediem rokās. Sarunās ar pircējiem noskaidrojas, ka ziedi domāti kolēģēm, draudzenēm, sievām, māsām, meitām, klientēm. 13.30 uz Marijas un Merķeļa ielas stūra sastopu kungu melnā smokingā ar cilindru galvā un milzīgu sarkanu rožu pušķi; katrai rozei piestiprināta maza kartīte ar farmācijas firmas *Mepha* zīmolu. Dodos kungam līdz iekšā tuvējā aptiekā, kur pa rozei saņem katra aptiekas darbiniece. Atgriezies uz ielas, firmas pārstāvis piekrīt atbildēt uz maniem jautājumiem – izrādās, ka šodien rozes saņems ap 800 sieviešu – firmas klientu (aptieku, slimnīcu, poliklīniku) darbinieces. 15.00 pavisam citā, ne 8. marta, sakarā iegriežos izdevniecībā “Valters un Rapa”. Birojā ir pieci darbinieki, no tiem – četras sievietes, un katrai uz galda vāzē ziedi. Parakstīdama nepieciešamos dokumentus, saņemu dzīvespriecīgu un viegli ironisku izkaidrojumu puķu klātbūtnei telpā: “Jūs zināt, ir taču Sieviešu diena!” 16.00 esmu pie lielveikala “Stockmann” pārtikas nodaļas ieejas. Tur grozās veikala darbinieks ar milzīgu “Rafaello” konfekšu grozu. Visas sievietes, kas ienāk veikalā, saņem pa saldumam, kamēr vīriešiem netiek pievērsta nekāda uzmanība. Tā kā paeju jauneklīm garām divreiz, tieku pie divām konfektēm. 8. marta komercializācija ir gluži jauna parādība; līdz šim uzņēmumi kavējušies tik atklāti izmantot šo sociālisma palieku sava mūsdienīgā brīvā tirgus biznesa reklamēšanai. Dienas gaitā apmeklēju trīs lielveikalus un pārliecinos, ka šodien ir īpašs piedāvājums – atlaides sieviešu precēm un atlaides par godu sievietēm. Piemēram, “Rimi” notiek akcija “Sievietēm par prieku”, kas ir iemesls milzu plakāta pasludinātam graudu bulciņas cenas kritumam no 21 līdz 13 santīmiem; tiek piedāvātas arī dažas cēlākas preces – torte “Slaidā lēdija”, kafija “Paulig” u.c. Vakārā, atgriezusies mājās, pārlapoju dienas presi. Sieviešu diena skaļi viesojas visu krievu izdevumu pirmajās lapās, nedēļas avīzes “Суббота” titullapu rotā retorisks jautājums: “Kas teica, ka 8. marts nav svētki?!”; sievietes tiek tieši uzrunātas un sveiktas; jūtams arī 12. martā gaidāmo pašvaldību vēlēšanu tuvums – sveicēju vidū ir kreiso partiju pārstāvji, arī Tautas saskaņas partijas līderis – “vīrietis un politiķis” Jānis Jurkāns, kurš vērsas pie savām vēlētājām: “Manas dārgās sievietes! Šai priecīgajā dienā mēs jums dāvājam ziedus un smaidus, esam gatavi izpildīt jebkuru jūsu vēlēšanos, teikt milas vārdus, nēsāt uz rokām...”⁷ Latviešu prese ir atturīgāka, tā aprobežojas ar “par” un “pret” izsvēršanu, publikas viedokļa noskaidrošanu un dažiem

ne pārāk cildinošiem ekskursiem Sieviešu dienas vēsturē.⁸ Tomēr arī tajā sastopami svētku apsveikumi: žurnālā “Ieva” savus sveicienus “skolas dāmu kuplajam pulkam” ievietojuši “Āgenskalna ģimnāzijas skolotāju kolektīva vīrišķās daļas pārstāvji”.⁹ Pilnībā svētkus ignorējusi vienīgi avīze “Diena”. Presē publicētais nostiprina dienas gaitā gūto iespaidu: neraugoties uz publiskā diskursa producētajām kavēšanās noskaņām, neraugoties uz likumdevēju noraidošo nostāju pret ikgadējiem kreiso spēku rosinājumiem oficiāli atjaunot Sieviešu dienas statusu, tautas kalendārā šie svētki ir jau atpakaļ. Pat tādā mērā, ka ar savu gaisotni aizrāvuši arī tos Latvijas iedzīvotājus, kam nav padomju pagātnes. Piemēram, Kanādas latviete Baiba Rubesa preses intervijā atzīst: “Ar labpatiku ņemšu šo dienu pretī, jo, manuprāt, 8. marts ir Dieva dota dāvana sievietēm. Man patīk visi ziedi, tāpēc neko īpašu šajā dienā nevēlētos saņemt – priecāšos par visiem ziediem.”¹⁰ Pavisam vēlā telefonsarunā noskaidrojas, ka 8. marts šodien pirmoreiz svinēts (gan iepriekš izdibinot apsveicamo nostāju) arī advokātu birojā, kurā strādā mans dēls un kura īpašnieki nekad nav bijuši padomju pilsoņi.

Svētku atgriešanās: 2006. gada 8. marts Viļņā

Tā kā esmu pieteikusi referātu par 8. martu Baltijas studiju konferencei Vašingtonā, vēlos pārliecināties – vai 8. marta atdzimšana ir kāds īpašs Latvijas fenomens (kas nebūtu pārsteidzoši, ņemot vērā iedzīvotāju etnisko sastāvu), vai arī līdzīgi procesi vērojami kaimiņvalstīs. Tāpēc 2006. gada marta sākumā dodos uz Viļņu. 7. martā man gadās pabūt Lietuvas Zinātņu akadēmijas atklātajā sēdē, kurā uzrunu saka Kazimiera Prunskiene. Bijusī premjerministre saņem sveicienus savā nesenaajā dzimšanas dienā, viņa atbild: “Ziniet, rīt jau dzimšanas diena visām sievietēm.” Pēcpusdienā tiekos ar lietuviešu kolēģiem un apspriežu savu nākamās dienas iespējamo rīcību un apmeklējamās vietas; sarunās iegūstu jau aptuvenu ainu, kas diezgan līdzinās Latvijā notiekošajam: Sieviešu dienas svinēšana kādu laiku bijusi pārtraukta, bet nu aptuveni divus gadus cilvēki to atsākuši. Garāka saruna izvēršas pašā vakarā kādā kafējnicā ar folkloristi Linu Būģieni; iegūstu vērtīgas ziņas, tostarp Lina man uztic savas ģimenes pieredzi: viņas vīrs katru gadu 8. martā sveic ne tikai sievu un viņu abu mazo meitiņu, bet apciemo arī savu māti un Linas māti. Attieksme visā sabiedrībā nebūt nav vienāda – nacionālistiski noskaņotās lietuvietes apvainojas, saņemot apsveikumu “padomju svētkos”. 8. marta rītā 7.00 ieslēdzu televizoru viesnīcas istabā. Tiek intervēta dzimumu līdztiesības speciāliste Margarita Jankauskaite, kas ir kritiski noskaņota pret padomju

laiku palieku – sieviešu sveikšanu; tā vietā piemērotāk būtu šai dienā pievērst uzmanību sieviešu vienlīdzības jautājumiem Lietuvā. “Sieviešu problēmas neatrisināsies, ja parlamentārieši uzdejos valsi vai tango,” uzskata Jankauskaite. Nospriežu, ka Latvijā man nav laimējies sastapt līdzīgā manierē problematizējošu attieksmi pret 8. martu. Raidījuma turpinājumā grupa “Max” izpilda Sieviešu dienai veltītu dziesmu par sauli un pavasari. 8.00 izbraucu uz Viļņas puķu tirgu. Arī šogad laika apstākļi svinētājus nelutina – ir stipri auksts, vismaz desmit grādu zem nulles. Tāpēc ziedi, ko nes ielās sastaptie vīrieši, ietīti daudzās papīra kārtās, dažkārt pat avīzēs. Netālu no Lietuviešu folkloras un literatūras institūta trolejbusā iekāpj jau iepriekšējā dienā sastapts lietuviešu kolēģis akadēmiķis Leonards Sauka. Viņam rokā ir septiņas sarkanas tulpes. Caurskatījis avīzi, Leonards paceļ acis un pamana mani; viņš pieceļas, nāk cauri trolejbusam, un es saņemu vienu no tulpēm. Jūtos patiesi aizkustināta; nebūtu varējusi vēlēties labāku iesākumu šim Viļņā pavadāmajam 8. martam. Puķu tirgū Konarska ielā ir dzīva rosība; uzreiz ievēroju, ka tulpes šeit ir galvenās puķes Runātīga pārdevēja uz manu jautājumu atbild: “Skaidrs, ka tulpes! 8. marts taču!” Viņa noliedz, ka jēkad būtu bijis 8. marts, kas nebūtu svinēts. Kāda sieviete, kura tirgo pašaudzētas tulpes, katru rūpīgi iesaiņojot plastikātā, stāsta, ka joprojām turpinot padomju laiku populāro biznesu – tulpju audzēšanu šai vienai dienai gadā, kas vēl arvien esot pietiekami ienesīgs. Apstaigājusi nelielo tirgu, sastopu jaunu vīrieti, lietuvieti, kurš neiebilst atbildēt uz maniem jautājumiem un nofotografēties ar gandrīz diviem desmitiem iegādāto tulpju. Jautāju, vai puķes domātas kolēģēm. Vīrietis atbild: “Visām tuvajām un mīļajām sievietēm.” Paužu izbrīnu par tādu ziedu daudzumu, abi smejamies, mums pievienojas arī pārdevēja. Sarunas biedrs pa to laiku nolēmis apsveikt arī mani un iegādājas vēl vienu tulpi. 8. marta jēgu viņš izsaka šādi: “Saprotiet, runa nav par tradīciju, bet gan – uzmanību.” Mūsu sarunai pievienojas kāds viņa paziņa, kurš apgalvo, ka 8. martā pērkot ziedus katru gadu un nekad neesot to pārtraucis. Dienas vidū iegriežos institūtā, kur Lina man ļauj izmantot savu datoru; portālā “Delfi” publicēti aptaujas dati: uz jautājumu “Vai šodien sveiksiet savas sievietes Starptautiskajā sieviešu dienā?” līdz pulksten 12.45 atbildējuši 4367 vīrieši, un 73% no viņiem teikuši: “Jā.”¹¹ Sastopu vēl dažas lietuviešu kolēģes un uzklāsu viņu 8. marta stāstus, piemēram, par to, ka šogad sociāldemokrātu līdera prombūtnes dēļ Seima deputātēm ies secen ikgadējie ziedi un svētku kokteiļi. Lina man sagatavojusi sarakstu ar visiem 8. marta pasākumiem, kas notiek Viļņā. Tostarp *Keistuolių teatras* rīkotais “ironiski nostalgiskais vakars” “Sieviete un viņas neļķes jeb izvēlos tikt apsveikta”. Ap 14.00 dodos atkal centra virzienā. Pustukšajā 4. trolejbusā divi pasažieri sarunājas pārlicu skaļi, turklāt viņu runa piebārstīta krievu lamuvārdiem.

Pretīm sēdošā kundze izsaka savu neapmierinātību, ka viņai tas jādzird, un labu brīdi satiksmes līdzeklī norisinās asas debates. Tad no trolejbusa pakalga enerģiski uz priekšu dodas padzīvojis vīrietis un aizrāda: "Šodien, starp citu, ir 8. marts. Sievietes ir jāciena!" 15.00 esmu ieradies lielveikalā "VCup", kur es – vienkārši sieviete, persona ārpus jēlkādām sociālajām saitēm (izņemot koleģiālu pazišanos) šai zemē – saņemu savu trešo šīsdiēnas tulpi: to no klientēm paredzētu ziedu groza pasniedz jauneklīs, veikala darbinieks. Pēcpusdienā pastaigājos vecpilsētā, vēroju un fotografēju ziedus cilvēku rokās. 19.30 izkāpu savā viesnīcas pieturā, ir jau pavisam tumšs, bet pie tuvējā puķu veikaliņa uz ielas joprojām salikti tulpju galdi, lai ziedus varētu iegādāties arī vēlīni mājās gājēji. Vakarā pārlapoju Lietuvas presi; Sieviešu dienai veltītas publikācijas ir katrā izdevumā, turklāt tās neaprobežojas ar tīro svinēšanas diskursu, bet rauga arī apcerēt sievietes vietu un lomu sabiedrībā. Izcilām sievietēm politiķēm velūtā lappusē – Vairas Viķes-Freibergas foto,¹² bet laikrakstā "Respublika" Seima deputātes Marijas Aušrines Paviļonienes problēmraksts. Tajā atgādināts par 8. marta starptautisko vēsturi, kas krietni senāka par padomju ēru,¹³ par joprojām dzīvīgiem stereotipiem dzimumlomu izpratnē, par vēl kādu pēcpadomju mantojumu Lietuvas mūsdienu sabiedrībā – naidīgumu pret feminismu, ko autore ierindo vienā kārtā ar tādiem trūkumiem kā izglītības un zināšanu zemā vieta Lietuvas pilsoņu vērtību skalā.¹⁴

Salīdzinot atjaunoto interesi par Starptautisko sieviešu dienu divās Baltijas valstīs (iecerētais Igaunijas apmeklējums 8. martā diemžēl nav noticis, bet pieejamie dati liecina, ka arī tur, tāpat kā gandrīz visā postpadomju teritorijā, šī diēna nepaēiet nemanīta¹⁵), šķēiet, ka Lietuvā jūtama lielāka atvērtība pret iespējamu jaunu svētku interpretāciju, pieļaujot ietekmes no starptautiskās 8. marta atzīmēšanas prakses, kāda tā pazīstama feminismā kustībā vai kreisās politikas virzienos, kamēr Latvijā vērojama virzība uz gandrīz vai tīru padomiskā svinēšanas modeļa restaurēšanu.

Dzimuma svinēšana

Ja aprobežojamies ar svētku simboliski semantisko saturu, tad Sieviešu diēna gan padomju, gan pēcpadomju versijā ir dzimuma svinēšana, hiperbolizēta atgādnē par cilvēces dalījumu divos dzimumos, kas tiek pausta caur vēstījumu: "Cik brīnišķīgi, ka ir sievietes!" Izmantojot izpratnes ietvaru, ko iedibinājis feminismā pamatdarbs – Simonas de Bovuāras "Otrais dzimums",¹⁶ šie svētki uzlūkojami par vienu no kultūras instrumentiem, kas piedalās sievietes citādības konstruēšanā. Šķēiet, nav jāpierāda, ka

tas ir pasaules strukturējums no viena dzimuma skatpunkta, kurš tiecas naturalizēt subjekta–objekta attiecības vīrieša un sievietes starpā. Tas ir subjekts – vīrietis, kura rīcībā nodots šis datums, lai tas apliecinātu savu vērstību uz objektu – aplaimojamo, apdāvināmo, cildināmo, pielūdzamo, iekārojamo sievieti. Caur šādu skatleņķi 8. martā tiek pārinterpretēta visa sabiedrības struktūra un vīrietis subjekta lomā tiek izmantots (vai pats to izmanto), lai atgādinātu sievietei par dažādajām sociālajām saitēm, kurās tā iesaistīta, – koleģiālajām, komerciālajām, politiskajām, korporatīvajām.

Pagaidām ir visai nedaudz zīmju, ka 8. marts Latvijā varētu iegūt citu vai pat mazliet variētu saturu, piemēram, ka sievietes vēlētos izmantot šo dienu, lai pašas definētu savu identitāti, vai ka šīs dienas atzīmēšana tiektos problematizēt sievietes vietu un dzimumu lomas sabiedrībā vai kādas aktuālas problēmas. Zīmīgs šai ziņā ir jau minētais Sieviešu solidaritātes skrējienš, kurā gan solidaritātes ideja, gan konceptuāla aktualitāte palika ārēja un savā ziņā pat pasākuma būtībai sveša mērķa līmenī, kamēr priekšplānā izvirzījās karnevāla elementi. Skrējienš vienlaikus bija arī tērpu konkurss – oriģinālāk tērptās dalībnieces tika apbalvotas. Nekur nemanīju informāciju, kas paustu pasākuma iecerēto saturu – solidaritāte, veselīgs dzīvesveids, atbalsts krūts vēža slimniececēm (rozā balonu un citu šīs krāsas aksesuāru jēga lielai daļai publikas palika slēpta). Tā vietā skrējējas liksmi apliecināja savu sievietību daudzo līdzjutēju – vīru, bērnu, draugu – priekšā. Lielveikala “Olimpija” sponzorētās balvas – dāvanu maisiņi ar veikalā tirgoto produktu paraugiem – tika vien pirmajām 500 finišētājām; līdz ar to sieviešu vienotības ideja pārtapa cīņā par balvām, ko dažbrīd pavisam fiziskā izpausmē varēja vērot finiša vietā.¹⁷ Jāuzsver, ka skrējiena iniciators bija nevis kāda sieviešu organizācija, bet gan vīrietis – Aigars Fadejevs, kurš savās publiskajās runās pasākumu ietēpa puķu un šampanieša retorikā, tādējādi padarīdams to par vienu no pretējam dzimumam veltītajām svētku dāvanām.

Zīmīgi, ka 8. marta atjaunošanu atzīmējamās dienas kārtā arī Latvijas Saeimas deputāti uztvēra kā iespēju ar valsts oficiālā kalendāra palīdzību nostiprināt tieši dzimuma svinēšanas semantiku. Kad bija pierādījusies svētku popularitāte tautā un iespējama politiskais kapitāls, ko varētu dot to aizstāvība, priekšvēlēšanu pavasarī Saeima ar 48 balsīm par, 24 – pret, 16 atturoties, pieņēma priekšlikumu, ko šoreiz virzīja jau trīs deputāti – ne tikai iepriekš ignorētie kreiso partiju pārstāvji, bet tostarp arī Saeimas priekšsēdētāja Ingrīda Ūdre.¹⁸ Tomēr no trīspadsmit runātājiem 2006. gada 25. maija sēdē, kura otrajā lasījumā izskatīja grozījumus likumā “Par svētku, atceres un atzīmējamām dienām”, tikai divi (Ingrīda Ūdre un Aleksandrs Kiršteins) “par” argumentācijai izmantoja sievietes emancipācijas ideju un vēsturi. Šīs idejas, pretēji autoru iecerei, drīzāk kalpoja “pret” argumentācijai,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Sieviešu solidaritātes skrējiens 2005. gada 6. martā.
Women's Solidarity Run. March 6, 2005. Foto/Photo: Dace Bula*

īpaši nacionāli konservatīvajā skatījumā, kur priekšlikums tika vērtēts kā “pavērsiens uz *sarkano* pusi” (Pēteris Tabūns). Bet debašu smaguma centrs ilgāku laiku svārstījās ap divām tēzēm, proti, ka, deputāta Kastēna vārdiem, “visām sievietēm netkarīgi no viņu tautības – vai tā būtu krievvalodīgā vai latviete – vienmēr patīk saņemt ziedus” un ka “vīriešiem tā būtu laba iespēja demonstrēt savu *vecmodīgo* seksuālo orientāciju”. (Pēdējais arguments tika apvērsts Jura Dobeļa runā, proti, rezervējot vīrieša seksualitātes apliecināšanai tikai vienu dienu gadā, drīzāk tiktu raidīts medicīniskais signāls par potences problēmām).¹⁹

Tālāk pakavēšos pie šķietamā paradoksa, ka šādi dzimuma svinēšanas svētki ir pārmantoti no valsts, kuras pirmsākumi cieši saistīti gan ar agrīnu sieviešu politisko aktivitāti,²⁰ gan ar agrīnu ideoloģisku vērību pret sieviešu līdztiesības jautājumu no valsts puses.²¹ Kāpēc un kā no šāda aizsākuma nonāca līdz “puķēm un šampanietim” vai, pārfrāzējot žurnālistu Borisu Ņemirovski, līdz tam, ka Klāras Cerkinas savulaik iedibinātā diena ir “izvirtusi par buržuāzisku mīlas festivālu” un sievietes “tā vietā, lai demonstrētu un protestētu”, gaida vīriešu uzmanības apliecinājumus.²² Sievietības un svinēšanas nedalāmās saiknes izcelsmes noskaidrošanai jāatkāpjas padomju “sieviešu jautājuma” agrīnajā vēsturē, ko detalizēti pētījusi amerikāņu vēsturniece Čoja Čaterdži.²³ Sievietes īpašo lomu padomju sabiedrībā viņa saista gan ar sociālekonomiskiem apstākļiem, gan ideoloģiju un sevišķi – ar agrīno ideoloģisko mantojumu. Pirmkārt, saskaņā ar klasisko marksismu sieviete ir visapspiestākā šķira, un tālab tā ieguva sociālistiskās revolūcijas un iekārtas īstenā adresāta statusu. Otrkārt, režīma progresa ziņojumiem izdevīgs bija mīts par sievietes atpalicību un tumsonību; nekādi citi fakti tik daiļrunīgi neapliecināja padomju valsts varenību kā spēja izglītēt sievieti, izraut viņu no māsaimniecības valgiem un iesaistīt modernajā dzīves kārtībā. Šai ziņā var teikt, ka sieviete kalpoja par padomju valsts seju. Treškārt, jau pirmajā piecgadē pieredzētais un turpmāk hroniskais darbaroku trūkums – karu un izsūtīšanu dēļ īpaši vīriešu darbaroku trūkums – noteica valsts atkarību no smagi strādājošas sievietes – gan ražotājas, gan darbaspēka atražotājas. Un, visbeidzot, sievietes atbrīvošanas plāni drīzāk paredzēja ģimenes funkciju nodošanu valstij (bērnu dārzi, ēdnīcas, sadzīves pakalpojumu iestādes), nevis mājas pienākumu sadali starp abiem dzimumiem. Tādējādi padomju dzimumdiskursā tikpat kā nebija atvēlēta vieta vīrietim (kā dzimuma nosacītu lomu veicējam), un padomju sociālo telpu veidoja trīs galvenie elementi – personificēta valsts, padomju pilsoņi un sievietes. Līdz ar to sieviete tika padarīta par *citū*, kam nav īsta pretpola; par otro un vienlaikus – vienīgo dzimumu; par objektu, kam pretī subjekta lomā vīrieša vietā ir nostājusies valsts.²⁴

8. marts šai kontekstā bija kalendāra garantēta iespēja ideoloģijas ikgadējai nonākšanai uz skatuves gan tieša diskursa formā, gan dažādu kultūras reprezentāciju veidā. Sieviešu dienas atzīmēšanas patoss vēsturiski mainījās, bet samērā strauji nonāca līdz dzimuma svinēšanas modelim: pēc sākotnējas boļševiku minstināšanās akceptēt šos svētkus, pēc 20. gados valdošās aģitācijas par sievietes pievēršanos komunisma idejai jau pirmās piecgades laikā notika pāreja pie sievietes (triciennieces, stahanovietes, mātes – darbaspēka atražotājas) sasniegumu cildināšanas.²⁵ Tika attīstītas īpašas publisko rituālu formas – 8. marta uzvedumi ar speciāli šim nolūkam rakstītām ludziņām, sieviešu publiskās liecināšanas rituāli, apbalvošanas ceremonijas. Sociālistisko ieražu attīstītāji deva padomus, kā šī diena būtu pareizi pavadāma, lai atzīmētu “sievietes gūtos sasniegumus ražošanā” un vienlaikus izteiktu “pateicību par tām rūpēm, ko mūsu sievietes veltī ģimenes labklājībai”: “Vai nu tieši 8. martā, vai arī tuvākajā brīvdienā darba vietu kolektīvi par godu Starptautiskajai sieviešu dienai rīko plašas sanāksmes. Šo sanāksmju vadītājas, referentes un lektores parasti ir kolektīva sievietes, bet viss sanāksmes saturs – lekcija, apbalvojumi, koncerts, izstādes, sienas avīzes un citi pasākumi veltīti tam, lai sanāksmes dalībniekos stiprinātu atziņu, ka viens no sociālistiskās iekārtas lielākajiem sasniegumiem ir radikāla sieviešu stāvokļa pārveidošana sabiedrībā.”²⁶

Formāli padomju sievietēm skaitījās nodrošināts viss, par ko viņu māsas citviet pasaulē cīnījās, un saprotams, ka režīms nepieļāva publisko aktivitāšu formas, kas šo premisu apšaubītu. Tika gādāts arī par to, lai pilsoņu domāšanu pasargātu no Rietumu feminisma idejām,²⁷ pret ko padomju ideoloģija bijusi nemainīgi naidīga kopš pirmsākuma.²⁸ Tā kā sievietēm nebija, ko vēlēties, atlika vienīgi svinēt savu laimīgo eksistenci. Bet, kā norāda Čaterdži, svinēšanas un slavināšanas diskursa uzplaukums bija daļēji saistīts ar padomju valsts centieniem slēpt būtiskas pretrunas valsts dzimumpolitikā un pašas pasludināto sievietes atbrīvošanas propagandas principu pārkāpumus.²⁹ Dzimumu līdztiesības projekts Padomju Savienībā cieta neveiksmi: ilūzijas, kas tika lolotas par sadzīves pakalpojumu sfēras spēju aizstāt ģimenes ikdienas rūpes, izrādījās nepamatotas, savukārt 1917. gadā apsolītā vīrieša psihs pārveide vēlāk tika piemirsta, kālab sieviete bija spiesta uzņemties dubultu slodzi – gan darbā, gan mājās. Līdz ar to publiskā apziņa pārcēla sieviešu emancipācijas ideju uz sfēru, ko Inta Gāle-Karpentere nodēvējusi par padomju ideoloģijas “tukšo runu”;³⁰ tā tika pieskaitīta pārējām varas diskursa paustajām nostādnēm, kam cilvēki neticēja un no kā centās norobežoties personiskajā dzīvē. Savā pētījumā par *perestroikas* laika sievietēm Fransīne di Plesī-Greja rauga izskaidrot padomju sieviešu savdabīgo attieksmi pret feminismu. Viņa atkārtoti citē ironisko frāzi – “Mums ir pārāk daudz vienlīdzības”,³¹ kas jau 70. gados

bija kļuvusi par tipisku padomju sieviešu pašrefleksijas iezīmi kopā ar visai izplatītu ideālu – buržuāzisko ģimenes modeli, kur vīrietis nopelna pietiekami, lai uzturētu ģimeni, kamēr sieviete var sevi veltīt bērniem un mājai vai arī izvēlēties piemērotu darba slodzi. Saprotams, ka “papīra vienlīdzības”³² apstākļos padomju sievietes arī nelūkojās pēc iespējām 8. martā cīnīties par savām tiesībām, kas tikai vairotu tukšo līdztiesības retoriku. Tāpat viņas necentās atšifrēt 8. marta slēpti ironisko vēstījumu, bet drīzāk pieņēma oficiālās ideoloģijas konstruēto pasaules ainu, kurā sievietes citādība bija svinētā citādība, kas ne vien samierināja ar realitāti, bet šādā griezumā kļuva tikama pašidentifikācijai. Var apgalvot vēl vairāk, proti, ka 8. marta puķu un šampanieša ierāmējumā sievietes citādības ideja izvērtās par pamatu sava veida dzimumnarcismam. Tas, ka narcistiska pasivitāte kļuva par veidu, kādā padomju sieviete izprot un pasniedz pati sevi, ir likumsakarīgs paradokss: ačgārnā vienlīdzība – nesamērīga atbildības apjoma uzņemšanās padomju sadzīves apstākļos – sievietēs radīja ilgas pēc pretējā – pēc ērtības, ko dod ļaušanās patriarhālai gādībai. Arī šādu ilūziju piedāvāja 8. marts: ar laiku, svētkiem atsverbīnīties no komunistiskās agitācijas un kļūstot privātākiem, tajos atradās vieta krietnai devai patronizējošas uzmanības pret vājo/daiļo dzimumu.

Rituālais apvērsums

Lai arī 8. marta atzīmēšana bija iecerēta kā padomju dzīves kārtības apliecinājums, daudzējādā ziņā tā pielīdzināma pasaules svētku kultūrā pazīstamajām rituālajām inversijām, kuru būtība – gluži pretēji – ir īslaicīgs esošo struktūru un kategoriju apvērsums un ikdienas dzīves pretstata jeb negatīva svinēšana.³³ Un te runa ir nevis vienīgi par svētkiem kā ikdienas un ikdienības antitēzi plašā nozīmē, bet arī par dziļākiem funkcionāliem, semantiskiem un rīcības aspektiem. Padomju Sieviešu dienā, pārfrāzējot Mihailu Bahtinu,³⁴ režīma verdzenes tika pasludinātas par karalienēm, kam vajadzēja sievietes ne vien samierināt ar skarbo ikdienas realitāti, bet pat likt izjust lepnumu par dzīves nastas smagumu un savu izturību. 8. marta cildinājumi bija vienas dienas atalgojums par divpadsmit nevēribas mēnešiem, un no varas viedokļa šie svētki veica savu – saskaņā ar funkcionālisma nostādni – klasisko “tvaika ventiļa” pienākumu: kalpoja par “mehānismu, kas atbrīvo sociāla konflikta radīto spriedzi, pirms tā kļūst pilnīgi atklāta un apdraud sabiedrības [šinī gadījumā – iekārtas. – D.B.] izdzīvošanu.”³⁵ Apvēršot īstenību, rituālā inversija parasti neapstrīd esošo lietu kārtību, drīzāk to nostiprina; hierarhiskā sabiedrībā tā ir kārtības un stabilitātes avots.³⁶ No šāda viedokļa sievietes nonākšana padomju

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Karikatūra "Svētki un ikdiena" (1929).
*Caricature "Holidays and Everyday
Life" (1929). No/From: Chatterjee C.
Celebrating Women..*

8. marta apvērstās pasaules centrā bija vienlaikus patiesās marginalizācijas zīme un arī marginalizēšanas līzeklis. Jau pats fakts, ka sievietes ievērošanai valsts kalendārs rezervē vienu dienu gadā, ietvēra netiešu atļauju pārējā laikā tai nepievērst uzmanību;³⁷ šis 8. marta slēpti ironiskais vēstījums tika atšifrēts jau salīdzinoši brīvdomīgajos 20. gados, kā liecina tā laika karikatūras.³⁸ 8. marta ievēriba tik tiešām ne tikai nemainīja padomju sieviešu patieso statusu, bet to pat nostiprināja; šo svētku atzīmēšanas vēsturē uzejami visnotaļ kuriozi piemēri, kas apliecina 8. marta karnevālisko iedabu. Tāda, piemēram, bija 20.–30. gados praktizētā sieviešu

paaugstināšana amatā, kas notika tieši 8. martā un dažkārt uz vienu dienu – pēc tam sievietes vai nu palūdza atgriezties vecajā postenī, vai arī iegūtais amats izrādījās acīmredzami neatbilstošs spējām, vai arī sieviete dažādiem līdzekļiem tika piespiesta no amata labprātīgi atteikties.³⁹

Tomēr jāatzīst, ka pastāv arī kāda būtiska atšķirība starp padomju Sieviešu dienu un rituālo inversiju ierastā izpratnē. Kā totalitāra režīma rituāls, kura uzdevums ir, ielauzoties dziļi indivīda laika izjūtā,⁴⁰ pakļaut to regulārai konfrontācijai ar varas sludinātajām vērtībām, 8. marts tiecās režīmu idealizēt un, tāpat kā citi padomju svētki, ietvēra izlikšanās spēli, kurā vēlāmais tiek uzdots par esošo. Bet tā bija spēle, kuras spēles raksturs tiek slēpts, un šai ziņā – pilnīgs pretstats atklātajām un apzinātajām rotaļām ar antistruktūru, ar realitātē neiespējamo vai pat sabiedriski nepieņemamo, kādas ietver dažādas rituālajai inversijai piederīgās izteiksmes formas – masku gājiens, karnevāls, rituālā pārgērbšanās, spēlēja dzimuma vai statusa maiņa, neikdienišķa seksuāla vaļība vai citādi asociāla svētku uzvedība. Ja rituālais apvērsums rada *mundus inversus*, kam ir striktas robežas, un šai svinēšanas modelī ir paredzēta obligāta atgriešanās realitātē, tad padomju režīma varas rituāli turpretī tiecās radīt un uzturēt neeksistējošu iedomu pasauli, kam nebija nedz robežu, nedz izejas.

Citi apvērsuma veidi bija sastopami privātajā sfērā. Sieviešu diena bija gandrīz vienīgie padomju sistēmas svētki, kas tika pārnesti arī uz pilsoņu privāto dzīvi, īpaši pēc 1965. gada, kad 8. marts Padomju Savienībā tika pasludināts par brīvdienu, – tas bija priekšnoteikums personisku, individuālu svētku tradīciju izveidei un svinēšanai ģimenes lokā. Privātajā sfērā 8. marts bija apvērsums abiem dzimumiem, jo šai dienā no savas ierastās prombūtnes uz skatuves pēkšņi parādījās vīrietis. Vīrieša izslēgšana no padomju dzimumdiskursa un dzimumpolitikas bija radījusi jūtamam un publiski apjaustu līdzsvara trūkumu abu dzimumu starpā. Šķiet, ka Padomju armijas dienas (23. februārī) neoficiālā pārdēvēšana par “Vīriešu dienu” un atzīmēšana bija centiens ar tautas tradīciju palīdzību šo situāciju kaut kā labot. Bet padomju dzimumpolitikai bija arī dziļākas sekas tautas izpratnē par pieņemamu ģimenes modeli un dzimumu lomām – kā liecina Plesī-Grejas dati, vairums pētnieces *perestroikas* laikā aptaujāto sieviešu par svarīgākām atzina ģimeniskās saites starp sievieti un viņas māti vai starp sievieti un viņas bērnu, nevis attiecības laulāto – sievietes un vīrieša – starpā; visai izplatīts un pat pieņemams viņām šķita vientuļās mātes statuss. Šai kontekstā 8. marts vīrietim bija iespēja atgādināt par sevi, palielināt savu necilo nozīmību ģimenes dzīvē, parādoties apsveicēja, pārsteidzēja, lutinātāja, lai arī ne gluži līdzvērtīga partnera lomā.

Tautas 8. marta svinēšanas praksē rodami arī pavisam tieši rituālā apvērsuma elementi. Atmiņās par Sieviešu dienas svinēšanas pieredzi ģimenē kā izplatīts scenārijs tiek minēta rotaļīga dzimumlomu maiņa, vīriešiem uzņemoties sieviešu ikdienas pienākumus – ēdiena gatavošanu, trauku mazgāšanu, bērnu pieskatīšanu. Kāda četrdesmitgadniece, daloties 8. marta atmiņās, atcerējās, kāda uzvedība no ģimenes sievietēm šai dienā tika sagaidīta: “Mēs neiedrīkstējāties ne pakustēties!” Viņas teiktais liecina gan par tautas svinēšanas tradīcijām, gan arī par dzimumu lomām padomju ikdienā un par to, kā 8. marta svētki tās palīdzēja nostiprināt. Vīriešu rošība 8. marta apvērstaajā pasaulē parādīja un vienlaikus leģitimēja viņu ierasti bezdarbīgo un statisko pozīciju ģimenes dzīvē vai pat prombūtni no tās. Tas saskan ar karnevālisko identitātes aplicināšanas paņēmieni, kad cilvēki formulē, kas viņi ir, parādot pretējo – kas viņi nav.⁴¹ Darbības, ko padomju vīrieši veica 8. marta apvērstaajā pasaulē, demonstrēja to, kas viņiem parasti nebija jādara. To labi ilustrē arī kādas skolotājas, trīsdesmitgadnieces, “Ievas” vēstulīkonkursam rakstītais: “8. marts sākās gluži kā daudzās citās ģimenēs – vīrs bija nolēmis pagatavot brokastis un nu čakli rosījās pa virtuvi. Es, izmantojot mazpilsētas priekšrocības, gāju ar suni pastaigāties uz tuvējo mežu. Kad pārnācu mājās, virtuve bija izvēdināta (taču varēja saost piedeguma smaku), un uz karaliski klāta galda mani gaidīja omlete ar piedevām un galīgi nomocījies vīrs. Te jāpaskaidro,

ka mans [vīrs] ēst ne prata, ne arī gribēja gatavot. Tik vien prata, kā uzsildīt zupu, uzvārīt tēju un kafiju. Vecāku mājās viņu rūpīgi apkalpoja mamma un vecāmamma. Es turpināju uzsāktās tradīcijas. Taču šajā dienā, gluži kā citi vīrieši, bija nolēmis pārsteigt sievu – pagatavot brokastis. Es šo pasākumu uztvēru ar apbrīnu, nemitīgi viņu slavēju, uzsvēru ēdiena labo garšu. Taču vīrs paziņoja, ka ēst viņš negatavošot nekad, un piebilda, ka šī ir trešā omlete, divas pirmās devušās taisnā ceļā uz atkritumu kasti.”

Šo svētku darbību neparastums (sekojot ģimenes tradīcijai, vīrs nemēdz gatavot ēst), zināmā neērtība, ko vīra ārkārtas uzvedība sagādājusi (sieva pastaigājas pa mežu, lai vīrs varētu rošities virtuvē), un nesamērīgās pūles, ko prasījusi brokastu pagatavošana (divas omletes tikušas sadedzinātas), ir piemērots fons vēlamajam secinājumam, ka virtuves darbi nevar būt vīrieša ikdienas pienākums. Savukārt no sievietes viedokļa šāda svinēšanas scenārija apcere mēdz būt divējāda: prieks par īslaicīgām pārmaiņām un neierastu uzmanību mijas ar klasisko femīnā pārākuma vēstījumu – kamēr sieviete vienlīdz labi spēj tikt galā kā ar mājas pienākumiem, tā ar darbu ārpus mājas, vīrietis piemērots tikai pēdējam. Šis vēstījums ir tradicionāls un kultūrā daudzkārt izmantots;⁴² tas pazīstams jau no starptautiskā pasakas sižeta “Vīrs sievas darbos” (AT 1408), kurā pasakas varonis, reiz pamēģinājis vienu dienu (gluži kā 8. martā) pavadīt mājās sievas vietās, secina: “Es labāki cauru vasaru viens pats pie siena dzīvoju nekā otrā reizē ar sievas darbiem apkraujos.”⁴³ Dzimumlomu maiņa 8. martā tādējādi vienlaikus apvērš un vienlaikus nostiprina ierasto konfrontācijas modeli abu dzimumu sadzīves attiecībās, kur abi vienlaikus ir ieguvēji un zaudētāji: vīrietim garantēta bezrūpīga mājas dzīve, bet tai pašā laikā jāsamierinās ar maznozīmīgu lomu ģimenē, kamēr sievietes pārākuma apziņa nez vai atsver dubulto slodzi, ko viņa spiesta uzņemties.

Svētku inversijas neapšaubāmi paveic ko vairāk par esošo normu nostiprināšanu – apvēršot ierasto kārtību, tradicionālie priekšstati par kārtības–nekārtības attiecībām tomēr tiek likti uz spēles, liekot atskārst, ka iespējami arī citi uzvedības un darbības modeļi,⁴⁴ un šāda atskārsme var ietvert arī savu daļu kritikas un vadināt uz pārmaiņām.⁴⁵ Pat netiešs svētku un ikdienas sastatījums ietver jautājumu: vai šādai jābūt tikai vienai dienai gadā? Svētku refleksīvā funkcija – ikdienas attieksmju un rīcību pārvērtējuma rosināšana – uzsvēta arī sieviešu vēstulēs: “viņi [vīrieši] centās būt kaut drusku labāki”, “pat vissliktākie vīri šajā dienā nopirka savai laulencei kādu pudelīti smaržas un katūna lakatiņu vietējā bodē vai kādu sarkanu tulpi”. Un, ja ne vairāk, atsevišķu sievas pienākumu uzņemšanās kaut reizi gadā, domājams, vīrietim ļāva nedaudz apjaust un novērtēt šķietami nenožīmīgajās mājāsaimniecības gaitās ieguldāmo laika un pūļu patēriņu.

Svinēšanas nostalgija

Izteikti nostalgiskās 8. marta reminiscences un Sieviešu dienas atdzimšanas fenomens liek šo svētku nozīmi meklēt arī ārpus padomju režīma ideoloģiski funkcionālā konteksta, tāpat arī ārpus dzimumlomu inversijas simboliskā konteksta, padziļinot izpratni svinēšanas – darbības, piedalīšanās, pieredzes – virzienā. Tās sasaucas ar svētku (un rituālu) interpretāciju mūsdienu pētniecībā, kas atteikusies no tīras semantiski simboliskas pieejas. Apcerēdams pavērsienu prom no kognitīvās nostādnes rituāla pētniecībā, antropologs Edvards L. Šiflins uzsver, ka rituāls nav pilnībā izprotams, tuvojoties tam vienīgi racionāli un intelektuāli, respektīvi, cenšoties atsegt tikai tā raidītos simboliskos vēstījumus. Šiflins atgādina, ka “rituāls kļūst iedarbīgs tā veikšanas un izpildīšanas ceļā”,⁴⁶ kas vienlaikus ir arī ceļš, kādā tiek radītas dziļi personiskas nozīmes un personiska saikne ar noteiktām kultūras praksēm. Radniecīga ir folkloristes Beverlijas Stoltjes tēze, ka “svētku nozīme veidojas caur pieredzi”,⁴⁷ kas visai labi izmantojama par izpratnes atslēgu padomju un pēcpadomju Sieviešu dienas nozīmes apjēgsmē. Tieši gadu gaitā svinot darītais, izjustais, pieredzētais ir nostalgiskas rekonstrukcijas viela un saturiskais kodols sieviešu rakstītajās atmiņās par Sieviešu dienu. Un šinī gadījumā tā nav vienīgi nepiepildāmā vēlme atgriezties pie sava agrākā – ievērojami jaunākā – “es”, kāda raksturīga nostalgijai kā autobiogrāfiskās atmiņas veidam vispār, kas dažkārt liek “caur rozā brillēm” skatīt arī nepatīkamu un smagu pagātnes pieredzi.⁴⁸ 8. marta svinēšana, kā to formulējusi kādas vēstules autore, pusmūža lauku sieviete, ir “skaistākās atmiņas no padomju laikiem”. Tā ir tieši tā padomju pagātnes daļa, kurā iespējams rast “laimīgu jēgu” un kura var kļūt par ilgošanās priekšmetu.⁴⁹ Ikgadējā svētku gaisotnē piedzīvotais lielākajai daļai sieviešu ir vērtīgs un pozitīvs personiskās pagātnes uzkrājums, no kā nav iespējams vienkārši atsāties režīma un kalendāra maiņas situācijā pat tad, ja svētku saturs rada šaubas. Četrdesmitgadīga kultūras darbiniece raksta: “Mana gadagājuma paaudze tomēr ir izaugusi ar 8. marta svētku svinēšanu. Es nevaru pilnībā to aizmirst.” Tādējādi šīs atmiņas ir eksistenciāli vērtīgas ar to, ka palīdz padomju režīmā pavadīto dzīves posmu integrēt cilvēka patības apziņā, nodrošinot identitātes nepārtrauktību un kompensējot to, ka liela padomju pieredzes daļa drīzāk šķiet aizmetama, nevis saglabājama.

8. marta retrospekciju centrālais tēls un galvenais nostalgijas objekts ir pacilājošais svētku noskaņojums, ko kāda četrdesmitgadniece ietilpinājusi vārdos “tai dienā mēs katru gadu kā pa mākoņiem lidojām”; un līdzīgi 8. marta iespaidi atkārtojas no vēstules vēstulē. Ne mazāk svarīga arī svētku raisītā vispārējā kopības un piedalīšanās izjūta, “ši īstu svētku sajūta”, atceras

kāda vēstuljkonkursa dalībniece, sieviete pusmūžā, “kas visur virmoja gaisā, un arī es biju tur iekšā. Un mēs visas bijām tur iekšā. Gan skolā, gan darbā, gan mājās, gan uz ielas un sabiedriskajā transportā.” Vispārīgais svinēšanas prieks tiek arī konkretizēts; tajā iekļaujas dažādu iemeslu dēļ atmiņā paturētu svinēšanas elementu mozaika: dāvanu gādāšana un saņemšana; piedzīvotā ievēribe un uzmanība; saņemtie ziedi, apsveikumi un pārsteigumi; negaidītas sastapšanās; liktenīgas iepazīšanās un citi nozīmīgi dzīves pavērsieni; savstarpējo attiecību samezglojumi un atrisinājumi. Kopumā Sieviešu diena atklājas kā ietilpīgs ietvars daudzvirzienu svētku saziņai, kurā tiek veidotas, stiprinātas un pārbaudītas ne tikai attiecības divu dzimumu starpā, bet arī cilvēku savstarpējās pieķeršanās, atkarības, padotības, cieņas un mīlestības saiknes dažādos sociālajos kontekstos – darbavietā, rotaļbiedru grupā, skolas klasē, ģimenē, bērnu izglītības iestādē, gadījumsituācijā uz ielas u.tml. Tas liek paplašināt kontekstuālo skatījumu un palūkoties pēc iemesliem, kas padarīja šos režīma diktētos svētkus atvērtus un pievilcīgus personiskiem nozīmes procesiem, ļaujot tiem izvērsties par īstiem tautas svētkiem. Kas nodrošināja Sieviešu dienas popularitāti padomju kultūrā un no tās izrietošo atdzimšanas spēju?

Vispirms jāmin 8. marta visai attālinātā saikne ar ideoloģiju. “Nekā komunistiska es tajos neatceros, tajos bija pavasara elpa,” savās atmiņās raksta 72 gadus veca sieviete, un tas ir samērā patiess 8. marta svētku raksturojums, īpaši ja runa ir par padomju režīma pēdējām desmitgadēm, kad pēc brīvdienas ieviešanas Sieviešu dienas galvenā svinēšana notika mājās. Pasākumi publiskajā telpā, rīkoti vai nu kādu dienu pirms, vai pēc 8. marta, ieguva svētku ieskaņas vai noslēguma raksturu, kamēr to smaguma centrs pārvietojās uz privāto sfēru. Kādā 1972. gada publikācijā pat izskan bažas, ka Sieviešu dienas svinēšana, kļūdama par “visģimeniskākajiem svētkiem”, nu ir zaudējusi savu politisko nozīmi un sabiedrisko skanējumu; tā draud kļūt “šaura un sekla” vai pat pārvērsties “par visparastāko iedzeršanu”.⁵⁰ Sieviešu dienas publiskā atzīmēšana, spriežot pēc sociālistisko ieražu attīstītāju un apzinātāju publicējumiem,⁵¹ Latvijā patiesi lielā mērā bijusi atstāta pašu svinētāju ziņā – tā ir visai maz apcerēta un maz ideoloģiski reglamentēta. Tas nav tik pārsteidzoši, ja paturam prātā, ka galvenās pūles padomju tradīciju apoloģēti un kultūrpoliķi veltīja tam, lai “pārvarētu reliģisko ceremoniju paliekas” un apkarotu “zināmu iedzīvotāju aprindu apziņā vēl pastāvošos reliģiskos priekšstatus”,⁵² respektīvi, lai baznīcas rituālus aizstātu ar laicīgām padomju ceremonijām.⁵³ Sieviešu diena šai kontekstā bija ideoloģiski nekaitīgi, pašas sistēmas ieviesti svētki un, iespējams, tālab nemudināja uz īpašu pārraudzību.

Būtiski 8. marta nozīmes aspekti saistīti ar tā vietu padomju ideoloģiski strukturētajā rituālajā gadā, kur Sieviešu dienas svinēšana

uzņēmās papildus funkcijas, aizpildot robus un apmierinot vajadzības, ko citi valsts svētki nespēja veikt. Kā zināms, no oficiālā kalendāra bija izslēgti un ar mainīgu centību tika apkaroti galvenie tradicionālie kalendārie svētki (kristīgie un pagāniskie), kas saskaņo cilvēka dzīvi ar dabas ritmiem; ja arī padomju ģimenēs tika atzīmēti Ziemassvētki vai Lieldienas, tad tas notika bez valsts atvēlēta brīva laika, bet dažkārt pat slepus. Šai kontekstā 8. marts – vienīgā oficiālā brīvdiena ziemas/pavasara periodā, bieži vien ar pirmo silto laiku un pirmajiem ziediem – pa daļai nonāca gadskārtu svētku kārtā, simboliski iezīmējot ziemas un pavasara robežu, par ko liecina arī tautā visai populārais Sieviešu dienas paralēlnosaukums – pavasara svētki. Pārlūkojot savu 8. martā saņemto apsveikumu kolekciju, pārliecinājos, ka mans krusttēvs Arvīds uz apsveikuma kartītēm aizvien lietojis formulu: “Priecīgs pavasara svētkus – Sieviešu dienu!” Arī 8. marta galvenais elements – ziedu dāvināšana un saņemšana – saistījās ne vien ar sievietes godināšanas ideju, bet arī ar dabas atmodu: atmiņu stāstos līdztekus tulpēm un nelķēm īpaši tiek izcelti simboliskie pavasara vēstneši – pūpoli, sniegpulksteņi, plaucēti lazdu zari.

Bet pat nozīmīgāka padomju kalendāra kontekstā bija vēl kāda Sieviešu dienas funkcija, proti, tie bija vienīgie svētki (bez Jaungada), kuru paspārnē bija vieta personiskām, ar ģimeni, māju, cilvēku privāto dzīvi un savstarpējām attiecībām saistītām nozīmēm un rituāliem. Režīma proponētais un izglītības iedzīvinātais mātes kulta, iespējams, bija vienīgā oficiālās ideoloģijas daļa, kas sabiedrībā guva rezonansi un reizē ar to arī – ikgadējā iespēja 8. martā apzināties un nosaukt vārdā vērtības, kas citādi paliktu slēptas. Kāda aptaujas dalībiece atceras aizkustinājumu, ko viņa un viņas māte izjutušas apsveikšanas brīdī, jo ikdienā ģimenē nav bijusi cieņā “maigošanās”. Māmiņu diena, kā 8. marts arī tika paralēli dēvēts, bija svarīgs brīdis ne tikai ģimenē, bet arī skolu un bērnudārzu kalendārā; to ieskauj bagātīgas bērības atmiņas par mātēm veltītu pasākumu rīkošanu un priekšnesumu gatavošanu,⁵⁴ apsveikumu zīmēšanu un dāvanu darināšanu. Šis bērnu “pašu gatavotās māla pilītes, grāmatu zīmītes, adatu spilventiņi” savukārt kļuva par māmiņu atmiņas objektiem un iegūla kolekcijās, ko vairākas aptaujas un vēstulķkonkursa dalībnieces sakās joprojām glabājam. Arī man saglabāties pāris koka saktiņu un kokā izgredta Vecrīgas ainiņa, ko mani dēli savulaik tika pagatavojuši darbmācības stundās, lai uzdāvinātu 8. martā. Tikpat svarīga kā ģimenes vērtību atkārtota nonākšana individam citkārt nedraudzīgajā padomju publiskajā telpā bija iespēja 8. marta svinēšanā ietvert arī cilvēka seksualitātes un dzimummīlestības ideju, kas parasti tika strikti rezervēta vienīgi privātajam diskursam,⁵⁵ un arī tur tā bija kultūrtradīcijas slāpēta. Šai ziņā Sieviešu diena pavēra iespēju paust būtiskas lietas, par ko ikdienā

nebija pieņemts runāt; tā bija kalendāra vienlaikus pieprasīta un attaisnota uzvedība, uz ko daudzi cilvēki bez šāda ārēja ietvara un pamudinājuma nebūtu saņēmušies. Kā raksta četrdesmitgadīga kultūras darbiniece: “Mūsu robustajiem lauku vīriešiem jau ir grūti izrādīt kādas tur jūtu izpausmes. Tad arī ar šo ziedu viss jau bija pateikts bez vārdiem.” Atskatoties uz Sieviešu dienu no mūsdienų skatpunkta, tā nereti tiek formulēta kā “Valentīndiena un Mātes diena vienā”, un šai salīdzinājumā Sieviešu dienas pārākums izriet arī no tuvības pieredzei – svinēšanas prakse to padarījusi par “mūsu pašu” svētkiem atšķirībā no jaunpienācējas kultūrā – “sirsniņu dienas” vai no restaurētajiem svētkiem, kuru atzīmēšana pirmskara Latvijā ir vien nelielas iedzīvotāju daļas jau pabālējušu atmiņu viela.

8. marts ir nozīmīgs datums arī daudzu cilvēku privātajā laika skaitīšanā – šai dienā tiek atzīmētas gadskārtas būtiskiem pavērsieniem personiskajās biogrāfijās. Brīvās dienas dēļ padomju laikā šis datums bieži ticis izvēlēts par kāzu dienu; daudzi precēti pāri šai dienā svin arī iepazīšanās gadskārtu – dažādie Sieviešu dienai par godu rīkote pasākumi, kā arī īpašais svētku uzvedības kods – iespēja pasniegt ziedus nepazīstamai sievietei, uzrunāt viņu uz ielas u.tml. – bijis labvēlīgs situatīvais konteksts tam, ka cilvēki sastopas un atrod viens otru. Tieši šāda iemesla dēļ 8. martu turpina atzīmēt mana brāļa ģimene: viņš ar sievu savulaik iepazinās kādā Sieviešu dienas ballē.

Nostalgiskais Sieviešu dienas redzējums ietver arī dzimuma svinēšanas ideju, kurai, kā liecina empīriskais materiāls, piemītis un joprojām piemīt liels pievilksanas spēks. Tas pirmām kārtām sakņojas beznosacījuma ievēribā, kādu sieviete saņem nevis par kādiem īpašiem nopelniem, bet vienīgi par piederību dzimumam. “Ievas” vēstul konkursta dalībnieces, 2005. gada ziemā Sieviešu dienu vēl apcerot zaudējumu aspektā, neslēpj, ka viņu dzimumidentitātei tagad pietrūkst 8. marta piešķirtās auras, simboliskā paaugstinājuma. “Nu jau sešus gadus esmu pensijā, bet katru gadu 8. martā gaidu svētkus un tās sarkanās tulpes savā vāzē. Un tā gribas būt vienkārši sievietei!” raksta kāda vecmāmiņa, un noprotams, ka 8. marta tulpes ir būtisks priekšnoteikums viņas patikai būt par sievieti. Kā rāda vēstules, sievietes nelabprāt atteikušās no ierastā uzmanības objekta statusa, kas tām savulaik reizi gadā bija garantēts. Valsts kalendāra grozījumu mainītā attieksme pat bijusi iemesls nelielām personiskām traģēdijām – viena no konkursa dalībniecēm, pieauguša dēla māte, raksta: “Arī manam vīram šī ir parasta diena. Viņš atnesīs man ziedus jebkurā citā dienā, vienkārši tāpat, tikai ne 8. martā. Žēl, esmu pat mēģinājusi skaidrot līdz asarām, bet velti...” Vēstules autore ir iepriecināta, ka dēls nav pārtraucis viņu sveikt, bet vienlaikus viņa apsver arī ārkārtas risinājumu – iespēju ziedus Sieviešu dienā sev iegādāties pati. Šī vēstule spilgti atklāj 8. marta

apsveikuma simbolisko jēgu – tas ir apliecinājums sievietībai, kurš tiek sagaidīts no ārpusē, no pretpola – vīrieša, turklāt apsveicamās personiskā saikne ar vīrieša lomas iemiesotāju nemaz nav pirmā svarīguma. Tas varētu būt tiklab vīrs vai mīļākais, dēls, darba kolēģis vai nejauši sastapts svešinieks, kura 8. martā pasniegtais zieds – pretējā dzimuma uzmanības zīme – vienlaikus būtu arī sievietības zīmola piešķirums. Cik svarīgi tādu bijis (un varbūt joprojām ir) saņemt, liecina tās vēstuļu autores, kuras izceļ 8. marta kompensējošo dabu – „..daudzām šī diena tiešām deva iespēju justies kā sievietēm un saņemt varbūt vienīgo uzmanību no vīriešu puses”, raksta kāda sieviete, kas pati laimīgi precējusies. Sieviešu diena arī izpelnījies vērtējumu kā demokrātiskāki svētki iepretim Mātes dienai gan tālab, ka šai dienā sveiktas visu vecumu sievietes – no mazmeitiņas līdz vecmāmiņai, gan arī tādēļ, ka 8. martā atzīta arī vientuļas vai bezbērnu sievietes dzimumidentitāte, kas ikdienā palikusi nepiepildīta, jo nav bijis iespēju veikt savam dzimumam tradicionāli piekritīgās lomas. “Ir taču tik daudz sieviešu, kuras nav un nekad nebūs mātes! Vai tad viņas tāpēc sliktākas, ja tagad jāsvin tikai Mātes diena?” retoriski vaicā kādas vēstules autore, medmāsa, apliecinādama, cik noturīga ir 8. marta uzturētā pārliecība, ka sievietība ir svinama.

Noslēgumā jāsecina, ka Sieviešu dienas svinēšana, kurā krustojušās un mijiedarbojušās ideoloģiskas, simboliskas un populāras nozīmes, dzimumpolitikas, kalendāra, brīvā laika, cilvēku identitāšu, savstarpējo attiecību un privātās dzīves aspekti, ir izveidojusi sociokulturālu pieredzi ar pamatīgu svaru, kuras noliegšana, mainoties režimam, acīmredzami radīja grūti aizpildāmu tukšumu. Tādēļ šķiet likumskarīgi, ka mūsdienu svinēšanas laikmetā, kad svētki tiek bagātīgi izgudroti, ieviesti, atjaunoti un pārdoti, 8. marts ir atguvis savu svinamas dienas statusu. Tas sliecas zaudēt kādu daļu no savas agrākās specifikas un pieslēties vispārējam noskaņojumam, kurā svētku jēga tiek saskatīta cilvēka iespējā ar dāvanām, ziediem, pārsteigumiem apliecināt savu radošumu un vairot pozitīvismu cilvēku attiecībās. “Svētku jau nevar būt par daudz,” tāds, šķiet, ir mūsdienu sabiedrības moto attiecībā uz svētku un ikdienas divdalījumu.

Atsauces un piezīmes

¹ Likumu “Par svētku un atceres dienām”, kas radikāli pārstrukturēja valsts oficiālo kalendāru, LR Augstākā Padome pieņēma 1990. gada 3. oktobrī – sk. *Latvijas Republikas Augstākās Padomes un Valdības Ziņotājs*. 1990. Nr. 42.

² Par šādu provokāciju uzskatāms laikraksta “Уз” 2002. gada eksperiments: avīzes korespondents lūkoja pasniegt katrai Saeimas deputātei nelīķi, vienlaikus

- dokumentējot viņu attieksmi un izteikumus. – Pakalniņa L. Un atkal neļķes. *Diena*. 2002. 9. marts.
- ³ 2004. gada decembrī 15 Tautas mākslas centra Folkloras skolas dalībnieki (14 sievietes un viens vīrietis vecumā no 21 līdz 71 gadam) rakstiski atbildēja uz jautājumiem: kāda ir jūsu attieksme pret 8. martu – Starptautisko sieviešu solidaritātes dienu un atmiņas par šo svētku svinēšanu; kādi ir jūsu vērojumi par šai dienā patlaban notiekošo?
- ⁴ Vēstul konkurssam tika iesūtītas 76 vēstules; to rakstītājas bija visu vecumgrupu sievietes, tostarp arī divdesmitgadnieces, un divi vīrieši. Daļa no vēstulēm tika publicēta vairākos žurnāla "Ieva" 2005. gada februāra un marta numuros.
- ⁵ Šādu pasākuma ideju rosināja kosmētikas firma "AVON", kas bija aicinājusi sievietes "simboliski apliecināt savas rūpes par šo problēmu un, nākot uz startu, apsiet rozā lentīti vai lakatiņu". *Vakara Ziņas*. 2005. 8. marts.
- ⁶ <http://www.rimi.lv/lat/presei/arhivs/?doc=435>; [Resurss skatīts 20.06.08.]
- ⁷ *Uac*. 2005. 8. marts.
- ⁸ Sk., piemēram: Kuplais I. Sarkanā Sieviešu diena. *Vakara Ziņas*. 2005. 8. marts.
- ⁹ *Ievas Stāsti*. 2005. Nr. 5. 42. lpp.
- ¹⁰ *Vakara Ziņas*. 2005. 8. marts.
- ¹¹ 8. martā publicētajā sabiedrības viedokļa aptauja liecina, ka 53% Viļņas iedzīvotāju Sieviešu dienu atzīmē vienmēr, 30% – dažreiz, turklāt vērojama tendence, ka šos svētkus pārņem jaunākā paaudze. – "TNS Gallup" dati. *Respublika*. 2006. 8. marts.
- ¹² *15min*. 2006. 8. marts.
- ¹³ Enciklopēdijas 8. marta vēsturē parasti iekļauj šādus gadskaiņus: 8.03.1857 Ņujorkas tekstilstrādnieču pikets pret zemajām algām un 12 stundu darbadienu; 8.03.1908 Ņujorkas tekstilstrādnieču streiks pret bērnu darba izmantošanu, par labākiem darba apstākļiem un vēlēšanu tiesībām; 1910 Sociālistisko sieviešu otrā starptautiskā konference Kopenhāgenā; Klāras Cetkinas ierosinājums notikt starptautisku dienu, lai godinātu kustību par sieviešu tiesībām; 19.03.1911 SD atzīmēta Austrijā, Dānijā, Vācijā, Šveicē; 1913 Pirmā SD atzīmēta Krievijā [un Latvijā]; 03.1914 Eiropas sieviešu mītiņi pret karu un par savstarpēju solidaritāti; 23.02. (8.03.)1917 sieviešu streiks "par maizi un mieru" ir viens no Februāra revolūcijas izraisītajiem Krievijā; pēc cara gāšanas pagaidu valdība piešķir sievietēm balsošanas tiesības; 1921 8. marts tiek oficiāli atzīts ar Komunistiskās Internacionāles Sieviešu sekretariāta lēmumu; 1922 SD pasludināta par valsts svētkiem Krievijā; 1965 SD kļūst par brīvdienu Padomju Savienībā; 1975 8. marts tiek oficiāli atzīts par Starptautisko Sieviešu dienu ANO. Sk. *Routledge International Encyclopedia of Woman*. New York and London: Routledge, 2000.
- ¹⁴ Pavilionienē M. A. Kas seja Kovo 8-ajā su švietimu ir mosklu. *Respublika*. 2006. 8. marts.
- ¹⁵ Igaunija pārtrauca svinēt Starptautisko sieviešu dienu 1991. gadā, pamatojoties uz tās negatīvajām asociācijām ar komunismu; tomēr "daudzi igauņu vīrieši

turpina aplaimot sievietes 8. martā". <http://www.cdi.org>, [Resurss skatīts 20.05.2006.]

- ¹⁶ S. de Bovuāras darbs "Otrais dzimums" (Beauvoir Simone de. *Le Deuxième sexe*. T. I–II. Paris: Gallimard, 1949) ir pirmais, kas pievērš uzmanību stabīlai dzimumidentitāšu izpratnes tradīcijai pasaules kultūrā, kas attiecības abu dzimumu starpā skata kā subjekta–objekta attiecības, kurās vīrietis – subjekts – pārstāv gan pozitīvo, gan neitrālo aspektu, kamēr sievietei atvēlēta atvasināta – objekta, negatīva, *cita*, otrā dzimuma – identitāte.
- ¹⁷ Žurnālists Ainis Saulītis kritizējis tieši šo pasākuma aspektu: "Uzskatu, ka likt sievietēm skriet barā un vēl uz veikalu ir pazemojoši. Tā nevarētu būt nekāda svētku sajūta. Gribu sievietes aizstāvēt pret šādu brutalitāti un, šķiet, šai ziņā ar viņām patiesi solidarizējos." *Marta*. 2005. Nr. 9. 5. lpp.
- ¹⁸ 8. marta atjaunošana nebija vienīgais grozījums, ko Saeima šai dienā izdarīja; īpašo kalendāra dienu saraksts tika papildināts vēl ar citiem datumiem, ko žurnālists Pēteris Strautiņš novērtēja kā "mulķīgu, populistisku soli". Strautiņš P. Saeimā svin Mulķības dienu. *Diena*. 2006. 27. maijs.
- ¹⁹ http://helios-web.saeima.lv/steno/2002_8/st_060525/st2505.htm. [2.06.2006.]
- ²⁰ Starptautisko sieviešu dienu Krievijas un Latvijas sociāldemokrātes sāka svinēt 1913. gadā, bet 1917. gadā, kā parāda Č. Čaterdži (Chaterjee Choi. *Celebrating Women: Gender, Festival Culture, and Bolshevik Ideology 1910–1939*. University of Pittsburgh Press, 2002), tieši šīs dienas atzīmēšana, kas pārtapa sieviešu streikā "Par maizi un mieru", nevis boļševiku mērķtiecīgas aktivitātes izprovocēja Februāra revolūciju.
- ²¹ Krievijas 1918. gada Konstitūcija sieviešu līdztiesību pasludināja par valsts mērķi, piešķīrot sievietēm vēlēšanu tiesības, savukārt valsts galvenais ideologs V. I. Leņins aktīvi cīnījās par sieviešu atbrīvošanu no "mājas verdzības" un laikposmā starp 1899. un 1922. gadu ap 30 rakstos pievērsās sieviešu emancipācijas lietai.
- ²² B. Neмировский raksta: "Ja Klāra Cetkina, kam esam pateicību parādā par šiem svētkiem, uzzinātu, ka viņas 1910. gadā iedibinātā diena, kam bija jāatzīmē strādnieču un zemnieču pretošanās kapitālistiskajiem apspiedējiem, ir izvirtusi par buržuāzisku "milas festivālu" un ka sievietes tā vietā, lai demonstrētu un protestētu, tagad dod priekšroku ziediem un dāvanām no cilvēces stiprākās puses, viņa, visticamāk, justos sarūgtināta." Немировский Б. Женщины, носитесь на руках! *Час*. 2005. 8. marts.
- ²³ Chaterjee C. *Celebrating Women: Gender, Festival Culture, and Bolshevik Ideology 1910–1939*. University of Pittsburgh Press, 2002.
- ²⁴ Čaterdži norāda, ka vīrietis izzuda arī no sieviešu pašu konstruētas sociālās telpas: "No 20.–30. gadu sieviešu stāstiem vīrieši ir simboliski izdzēsti un viņu balsis tajos tiši aplūsinātas. Kamēr padomju varones pieņēmas spēkā, vīri un tēvi izrādīja satraucošu morālu un ideoloģisku deģenerāciju. Simboliskajai vīrieša – radnieka demisijai paralēli parasti picauga vīriešu – politisko līderu godināšana." Chaterjee C. *Celebrating Women*. P. 4.
- ²⁵ Sk.: Chaterjee C. *Celebrating Women*.
- ²⁶ Serdants A. *Sadzīvei jaunas tradīcijas!* Rīga: LVI, 1958. 50. lpp.

- ²⁷ Simonas de Bovuāras biogrāfe Klodīne Monteja min faktu, ka "Otrais dzimums" kādu laiku bijis aizliegts PSRS. Monteil C. *Simone de Beauvoir, côté femme*. Timée-Editions, 2006. P. 59.
- ²⁸ Chaterjee C. *Celebrating Women*. P. 21.
- ²⁹ Turpat, 4. lpp.
- ³⁰ Gale-Carpenter I. 1996. Creating Separate Worlds of Birth Through Talk. *Latvia: Humanities and Social Sciences*. 1996. No. 2. P. 44.
- ³¹ Gray Francine du Plessix. *Soviet Women: Walking the Tightrope*. New York: Anchor Books, Doubleday, 1989. P. 37.
- ³² Turpat, 34. lpp.
- ³³ Babcock B. A. Introduction. Babcock B. A. (ed.). *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978. P. 22.
- ³⁴ Sk.: Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва, 1965.
- ³⁵ Wallace A. F. C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966. P. 203; citēts pēc: Abrahams R. D. and Bauman R. Ranges of Festival Behavior. Babcock B. A. (ed.). *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978. P. 206.
- ³⁶ Davis N. Z. Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe. Babcock B. A. (ed.). *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978. P. 153.
- ³⁷ Chaterjee C. *Celebrating Women*. P. 111.
- ³⁸ Turpat, 108. lpp.
- ³⁹ Turpat, 110. lpp.
- ⁴⁰ Munn N. D. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology*. 1992. Vol. 21. P. 109.
- ⁴¹ Kirshenblatt-Gimblett B. Performance of Precepts/Precepts of Performance: Hasidic Celebrations of Purim in Brooklyn. Schechner R. and Appel W. (eds.). *By Means of Performance*. Cambridge University Press, 1990. P. 117.
- ⁴² Īpaši populārs tas, šķiet, bijis padomju kultūrā: te minama, piemēram, 1965. gada filma "Operācija I un citi Šurika piedzīvojumi"; Čoja Čaterdži, aprakstot īpaši Sieviešu dienai domātos 20. gadu uzvedumus, min A. Gorjačija lugu "Бабий выитрыш", kurā vīrieša neveiksme, aizstājot sievu saimniecībā, kalpo par pamatu sievietes uzvarai arī publiskajā sfērā. Sk.: Chaterjee C. *Celebrating Women*. P. 95–98.
- ⁴³ Šmits P. (sast.). *Latviešu pasakas un teikas, XI*. Rīga: Valters un Rapa, 1935. 396. lpp.
- ⁴⁴ Abrahams R. D. and Bauman R. Ranges of Festival Behavior. P. 201.
- ⁴⁵ Davis N. Z. Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe. P. 172.

- ⁴⁶ Schieffelin E. L. Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Anthropologist*. 1985. No. 12. P. 708.
- ⁴⁷ Stoeltje B. J. Festival. Bauman R. (ed.). *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. Oxford University Press, 1992. P. 268.
- ⁴⁸ Wilson J. L. Remember when... A Consideration of the Concept of Nostalgia. *Review of General Semantics*. 1999. Vol. 56. www.quetia.com [Resurss skatīts 11.07.2008.]
- ⁴⁹ Harper R. *Nostalgia: An Existential Exploration of Longing and Fulfillment in the Modern Age*. The Press of Western Reserve University, 1966. P. 105; citēts pēc: Wilson J. L. Remember when...
- ⁵⁰ Lejiete M. Lai sieviešu svētki kļūst pilnskanīgi! Brēde A. (sast.). *Svētku varavīksne. Tradīciju gadagrāmata*. Rīga: Liesma, 1972. 50. lpp.
- ⁵¹ Sk., piemēram, Cimermanis S. (red.). *Sociālistiskie svētki un ieražas*. Rīga: Zinātne, 1987; Brēde A. (sast.). *Svētku varavīksne. Tradīciju gadagrāmata*. Rīga: Liesma, 1972; Zavarina A. Padomju sadzīves tradīciju attīstība Latvijas pilsētās. *Arheoloģija un etnogrāfija*, IX. 1970. 195.–207. lpp.; Čivkule E., Jefremova L. Padomju sadzīves tradīcijas Latvijas PSR lauku darbaļaužu dzīvē. *Arheoloģija un etnogrāfija*, IX. 1970. 211.–235. lpp; Brēde A. Padomju darba svētku tradīcijas Latvijā (1940–1963). *Arheoloģija un etnogrāfija*, VI. 1964. 193.–206. lpp.; Fišers F., Juškevičs B. Padomju sadzīves tradīciju attīstība Latvijā. *Arheoloģija un etnogrāfija*, VI. 1964. 207.–223. lpp.
- ⁵² Cimermanis S. Priekšvārds. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. 7. lpp.
- ⁵³ Sk. Ritas Treijas rakstu: Kristību ceremonijas analogi padomju tradīcijās. *Letonica*. 2007. Nr. 16. 178.–191. lpp.
- ⁵⁴ Jādomā, ka īpaša mātes tematikai veltīta dzejas krājuma – dzejas antoloģijas “Mātei” (Rīga: Liesma, 1971) izveidi pa daļai rosināja arī vajadzība pēc piemērota 8. marta repertuāra.
- ⁵⁵ Sk.: Putniņa A. Komunikācija un pieredze: stāsti par dzemdībām un grūtniecību Latvijā. Lūse A. (red.). *Cilvēks, Dzīve. Stāstījums*. Rīga: Latvijas Antropologu biedrība, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2002. 144.–145. lpp.

Dace Bula

The return of March 8: Celebrating womanhood in post-socialism

Summary

International Women's Day – one of the central public holidays in the Soviet ritual year – has returned to the calendar of the independent Latvia after seven years of absence and two years after the so called *people* started to celebrate the date again. So this is a cultural phenomenon calling for documentation and interpretation. This article is an attempt to summarize observations of a turning point in the people's attitude to March 8, which on May 24, 2007, eventually resulted in amendments to the Latvian law on public holidays, remembrance and red-letter days, namely, in the official reinstatement of International Women's Day in the status of red-letter day. Looking back in a more distant past, the article deals with the symbolically semantic meaning of this date and the specific Soviet way of celebrating March 8 as a *festival of gender* that continues in the revived tradition.

The interpretation of the revival of March 8 leads into three directions. First of all, the return of Women's Day can be partly attributed to a change in people's attitude towards their recent past – it has become more lenient, as the desire to distance oneself from the Soviet experience or even pretend that it never existed has disappeared. This turning point, apparently, was partly triggered by political developments of a wider scale, as the explosive revival of the March 8 celebrations came in 2005, following Latvia's accession to the European Union. The country's new political status has obviously created the basis for a new viewpoint from which to look at the past, and a readiness to reintegrate in today's life a part of what had been dismissed as inappropriate immediately after the restoration of independence.

Secondly, the return of Women's Day says something about the steadiness and viability of traditions. The political idea to start life from scratch or to jump back into the reality that used to exist before the Soviet occupation proved unsuccessful, at least as far as it concerns attempts to do away with popular traditions practiced for a whole half-century.

Latvia stopped to officially celebrate Women's Day already in 1990, but in fact, March 8 never really became an ordinary weekday in the independent Latvia. The restored Mother's Day, meanwhile, proved unable to fully substitute March 8, and people's still hesitant attitude towards Mother's Day seems to be rooted in their inability to accept that their traditions can be so easily abolished, moved to other dates in the calendar or reintroduced anew with a political decision without even asking them.

Thirdly, the revival of March 8 makes one think about relations between the meaning and the practice of this tradition. The half-century long experience of celebrating March 8 has proven stronger than the symbolic and ideological content of this date. Although to most people in the modern-day Latvia the semantics of March 8 is unacceptable both in its feministic and Soviet version, the public still indulges in celebrating the date, seeking at the same time a new, more acceptable meaning for it. It appears that it is the experience of the long-standing tradition – the events, adventures, emotions and surprises accumulated in people's memory – the whole baggage of March 8 that demands a continuation of this festivity.

Angelika Juško-Štekele

Svētku semantiskās modifikācijas sieviešu reproduktīvo tabu atainojumā mūsdienās

Mūsdienās zināmo ģimenes, tautas, reliģisko, valsts, profesionālo, starptautisko u.c. svētku klāstā ienāk arī tādi svētku tradicionālajai izpratnei šķietami neatbilstīgi notikumi un procesi, kas ilgu laiku bijuši izstumti no cilvēces apziņas kā neizprotami, līdz ar to biedējoši, draudīgi. Visbiežāk šādi jauni svētki ienāk no mitoloģiskās aizliegumu sfēras, paverot noslēpuma plīvuru priekšstatiem, kas senāk viennozīmīgi bijuši tabu statusā, bet mūsdienās zinātnes, izglītības un komercializācijas iespaidā tiek atzīti ne tikai par pašsaprotamiem, bet pat par sevišķi atzīmējamiem notikumiem. Viens no šādiem jauniem svinību pieteikumiem ir sievietes pirmā menstruācija, kam jau veltīti vairāki svinību norisi un tradīcijas apcerotīši iespieddarbi.¹ Mītoloģisko tabu transformācijas procesu palīdz atklāt ieskats menstruālo aizliegumu izpratnes un apzīmējumu integrācijā svētku semantikā.

Ar svētkiem mūsdienās parasti saprot tradicionālu darbību un norišu kopumu, kas saistīts ar kādu ievērojamu notikumu vēsturē, dabā, sabiedrības vai indivīda dzīvē.² Folklorists Boriss Infantjevs norāda, ka latviešu vārds “svētki” laikā līdz 12.–13. gadsimtam pārņemts no krievu valodas vārda “святки”,³ pirms tam senie latvieši lietojuši latviskos nosaukumus: laikmeti, laikgadi, laiki u.c. apzīmējumus, kas bijuši saistīti ar dabas un cilvēka dzīves ritmiem.⁴ Arī Konstantīns Karulis atzīst, ka vārds “svētki” jau līdz 13. gadsimtam aizgūts no krievu valodas. Tomēr, tā kā cilmes ziņā vārds “svētki” saistīts ar vārdu “svēts” – no saknes **keu-*, kas kopīga indoeiropiešu tautām un nozīmē ‘spīdēt, gaišs’, tad vārds “svēts” latviešu valodā bijis jau pirms pareizticīgās baznīcas terminu aizgūšanas.⁵ Gadu simtos un pat tūkstošos veidojušās tradīcijas ir radījušas svētku tematiski semantisko lauku, kam ir savs saturs (svētku norise, dalībnieki, aksesuāri, simboli, emocijas un citi neiztrūkstoši svētku elementi) un nozīme (svētku iemesls un jēga). Svētku tematiski semantiskā lauka ģenēze sakņojas svētku mitoloģiski rituālajā izcelsmē, bet to izpausmes ir

iespaidojušas arī specifiskas dažādu laikmetu tradīcijas. Atsevišķs svētku semantiskā lauka bloks svētku interpretācijā ienāk līdz ar dažādiem svētku apzīmēšanas variantiem kalendāros (t.s. sarkanie datumi), ar sava laika aktuālajiem sabiedrisko svētku simboliem (karogi, ziedi, gaisa baloni u.tml.). Laika gaitā blakus tradicionālajām latviešu godu un gadskārtu svinībām ienāk arī jaunākas – Sieviešu diena, Mātes diena, Valentīna diena, dažādi valsts svētki u.tml. Katram no šiem svētkiem ir savs svinētāju loks, svinību atribūtika. Tie darbojas kā savdabīgas zīmju sistēmas, veicot gan pamata – saziņas un informācijas nodošanas – funkcijas, gan arī piedaloties kultūras veidošanā (pārveidošanā). Pateicoties aizvien izvērstākai dažādu svētku tradīciju ienākšanai kultūrā, svētki kā zīmju sistēma iegūst tik lielu vispārinājumu, ka to apzīmējums un atsevišķi semantiskā lauka elementi var saskarties un būt pārnesti uz citiem mitoloģiski rituālajā tradīcijā balstītiem tematiski semantiskajiem laukiem. Šī raksta mērķis – parādīt, kā svētku apzīmējums un atsevišķi tradicionālā svētku semantiskā lauka elementi tiek pārnesti uz sievietes reproduktīvo tabu⁶ grupā ietilpstošajiem menstruālajiem aizliegumiem. Psihologs Igors Kons (*Kon*) norāda, ka reproduktīvie aizliegumi dažādu tautu tradīcijās konstatēti 63% gadījumu attiecībā uz grūtniecības periodu, 73% gadījumu attiecībā uz menstruāciju un 93% gadījumu attiecībā uz pēcdzemdību periodu.⁷

Menstruālo tabu dažādu tautu tradīcijā kā universālu aizliegumu mehānismu aprakstījuši Džeimss Džordžs Freizers (*Frazer*),⁸ Edvards Tāloršs (*Tylor*),⁹ Mirča Eliade (*Eliade*).¹⁰ Tabu psiholoģiskos aspektus skaidrojis Zigmunds Freids (*Freud*).¹¹ Menstruālie aizliegumi ietilpst tā saucamajos reproduktīvajos tabu, kas regulē dzimumu attiecības un sievietes uzvedību menstruāciju, grūtniecības, dzemdību un pēcdzemdību periodā. To pamatā ir cilvēku (pārsvārā vīriešu) bailes no menstruālajām asinīm. Stingrie menstruālo asiņu aizliegumi nav pastāvējuši vienmēr.

Matriarhālajās sabiedrībās menstruālajām asinīm tika piešķirtas maģiskas aizsargājošas, skaistumu un veselību saglabājošas funkcijas. Arī latviešu folklorā saglabājušies ticējumi par menstruālo asiņu maģisko lomu sievietes skaistuma un seksualitātes veicināšanā. Pārsvārā tie ir t.s. sākuma ticējumi, kuros uzsvars likts uz pirmajām meitenes mēnešreizēm: “Kad meitai ir pirmo reizi mēnešziedi, tad tas ūdens, kur mazgā netīrās drēbes, jālej zināmās vietās. Ja to lej par zirga muguru, tad meita būs stipra un vesela. Ja to ūdeni lej uz ābeles saknēm, tad meita būs skaista. Ja lej apinājā, tad puīši tīsies ap meitu kā apiņi.”¹²

Patriarhālajās sabiedrībās attieksme pret menstruālajām asinīm mainījās. Psihologi¹³ to skaidro ar vīriešu vispārīgām bailēm no sievietes, asiņošana tiek uztverta kā sievietes grēcīgās dabas asiņainā izpausme. Kontakts ar sievieti menstruācijas laikā, kā tika uzskatīts senatnē, var būt

pat fatāls. Liecības par to saglabājušās arī latviešu ticējumos: “Ja sapnī kāds redz kādu cilvēku nosmērējušos ar sieviešu mēnešu ziediem, tad tas cilvēks atrodas lielā nelaimē jeb mirs šausmīgā nāvē.”¹⁴ Sieviete menstruācijas laikā nošķīra no sabiedrības, mēģinot izslēgt jebkuru iespēju menstruālajām asinīm nonākt uz ieročiem, saimniecības priekšmetiem vai cilvēkiem.

Šie aizliegumi tika saglabāti arī kristietībā, par ko liecina latviešu tradīcijās saglabājušies līdzīgi ticējumi, piemēram: “Mēneša ziedu laikā sieviete esot nešķīsta, tā tad nedrīkstēja iet ne ciemā, ne baznīcā.”¹⁵ Kristietība menstruāciju saista ar grēka ideju. Tā kādā kristīgajā leģendā ar apokrifisku raksturu minēts precedents, ka Marija sagraujusi un Dievs uzlicis menstruāciju visām sievietēm kā sodu, kas jāizcieš katru mēnesi (LFK, 69, 1351). Šāda gadu simtos nostiprinājusies negatīva attieksme nevarēja neatstāt iespaidu uz menstruāciju izpratni kā vīriešu, tā arī pašu sieviešu skatījumā. Psiholoģiski šādas nevēlamas emocijas apzināti vai nu pilnībā tiek izstumtas no apziņas, vai arī aizstātas (nosauktas citā vārdā). Tieši šādā kontekstā notikusi svētku semantiskā lauka elementu pārvešana uz menstruālā cikla apzīmējumiem. Gan latviešu, gan citu tautu tradīcijā izsenis pastāv dažādi menstruācijas apzīmējumi. Tā latviešu ticējumos parasti sastopams apzīmējums “mēnešziedi”, Ķīnā, piemēram, menstruācijas poētiski apzīmētas “ikmēneša viesis”, “sārtais sniegs”, “regulārais sārtais plūdums”, Krievijā tās sauktas “ciemiņi”, “lidaka”, “asinis”, “sieviešu” u.tml.¹⁶

Lai noskaidrotu, kādi menstruācijas apzīmējumi tiek lietoti mūsdienās, tika veikta aptauja, kurā iesaistījās 62 cilvēki*: 9 vīrieši un 53 sievietes. Anketā bija divi jautājumi – kā un kāpēc tieši tā respondenti apzīmē menstruāciju. Aizsteidzoties notikumiem priekšā, jāsaka, ka vīrieši nebija īpaši atsaucīgi un daži pat atteicās aizpildīt anketu, norādot, ka viņi “to” nekā neapzīmē. Arī starp tiem, kas piekrita aizpildīt anketu, dominē divi atbilžu tipi: “Valodniecisks vai reklāmu apzīmējums” vai “Nelietoju, jo neredzu jēgu šī jēdziena skaidrojumam”. Neskatoties uz to, ka, pateicoties dzimumaudzināšanai skolās un mediju aktīvi ekspluatētajai komerciālajai higiēnisko pakešu un citu sieviešu higiēnas līdzekļu reklāmai, menstruācija mūsdienās nav noslēpums ne bērniem, ne pieaugušajiem, tā tomēr saglabā savu nerakstītā aizlieguma statusu. Šāds konteksts palīdz izprast un attaisno lielo daudzumu dažādu eifēmistisku apzīmējumu, kas tiek lietoti sieviešu vidū menstruācijas nosaukšanai.

* Anketas fragmentāri tika vāktas no 2006. gada novembra līdz 2007. gada septembrim Rēzeknē un Indrā, kur tās aizpildīja gan vietējie iedzīvotāji, gan iebraucēji no citiem Latvijas novadiem. Respondentu iedalījumu pēc vecuma sk. 61. lpp.

Anketās minēti vairāki iemesli, kad un kāpēc tiek izmantoti citi menstruācijas apzīmējumi. Atkarībā no lietojuma mērķa tos nosacīti var iedalīt trijās grupās. Pirmkārt, tie ir eifēmistiski apzīmējumi un parafrāzes, ko lieto tad, kad neveikli, kauns pateikt oficiālo iemeslu: "tās dienas", "svētku dienas" u.c. Otrkārt, savas "sieviešu" valodas pastāvēšana, ko izmanto trijās situācijās – sarunās ar vienaudzēm vai sarunās ar vecāko paaudzi (mammu, vecmāmiņu): "svētki", "sarkanās dienas", "draudzenes atnākušas"; kontaktos ar pretējo dzimumu: "brīvdienas"; sarunās ar meitu, kam būs pirmā menstruācija: "mēnešreizītes". Treškārt, medijos (pārsvarā reklāmās) noklausīti apzīmējumi: "kritiskās dienas", "m & m".

Kopumā anketās tika minēti 54 dažādi menstruācijas apzīmējumi, kurus gan pēc to satura, gan formas var iedalīt piecās grupās:

1. Neitrālie/nosaucošie apzīmējumi: menstruācija (8%),¹⁷ mēnešreize (39%).
2. Dažādi nosaucošo apzīmējumu atvasinājumi, kas jau iegūst zināmu stilistisku ekspresiju: mēnešnieki (8%), mēnešreizītes (3%), menka (2%), meņkas (11%), menas (2%), meņiki (2%), menzes (2%), meņi (2%), reizes (3%), reižu dienas (2%), ikmēneša reizes (2%) u.tml.
3. Emocionāli ekspresīvi apzīmējumi – uzsver sievietes pašsajūtu menstruācijas laikā: grūtās dienas (5%), īpašās dienas (2%), sliktās dienas (2%), nedienas (2%), mēneša krīze (2%), problēmas, problēmiņas (3%), slima (2%) (tā esot bijis jāsaka skolā fizikultūras stundā, ja menstruācija), ķēpājas (2%), tādas mocības (2%), kritiskās dienas (11%).
4. Uzvedinošie apzīmējumi: nu... tie (2%), tās dienas (10%).
5. Dažādas svētku semantiskā lauka modifikācijas.

Menstruālos aizliegumus kā izvairīšanos valodā lietot menstruācijas tiešos nosaukumus apliecina visas nosauktās grupas. Tēmas ietvaros turpmāk detalizētāk tiks skatītas svētku semantiskā lauka modifikācijas menstruālo procesu apzīmējumos. Svētku semantiskā lauka ietvaros varētu izdalīt vairākus mikrolaukus, kas apvieno dažādus ar svētku norisi saistītus sastāvelementus: menstruāciju nominālie apzīmējumi, dažādi svētku subjekti, asins asociatīvā simbolika, citi svētku elementi.

Pie nominālajiem menstruācijas apzīmējumiem jārunā par vispārīgā apzīmējuma "svētki" pārnese, konkretizētajiem svētku nosaukumiem un semantiski vājinātiem svētku apzīmējumiem menstruāciju apzīmējumā. Visbiežāk lietotais nominālais menstruācijas apzīmējums ir "svētki", "svētku dienas" (33%). Šāds nozīmes pārnese faktiski iespējams tikai ar vārda "svētki" ienākšanu aktīvajā latviešu leksikā, kas, kā norādīts iepriekš, noticis vēl pirms 12.–13. gadsimta. Vārda "svētki" lietojumam menstruācijas

apzīmēšanai varētu būt divējāda nozīme – tiešā, kas balstās uz līdzību, un pārnestā, kas balstās uz pretstatu. Tiešajā nozīmē būtu meklējamas tiešas paralēles starp menstruāciju un tās rituāliem un svinībām kā tādām. Dažādu tautu etnogrāfijas materiāli liecina, ka mentruācija (sevišķi pirmā) patiešām tikusi uztverta kā svētki. Tā, piemēram, Indijā par godu meitenes pirmajai menstruācijai rīkotas lielas svinības. Meitenes, kurām bijusi pirmā menstruācija, tērpušās košās drānās, rotājušās dārglietām, viesi dziedājuši un dejujuši, atzīmējot meitenes seksuālo briedumu. Līdzīgas tradīcijas fiksētas arī Japānā, kur viesi aicināti uz svinībām, sākotnēji neminot to patieso iemeslu. Noslēpums atklājies, redzot dekorētos augļu kokus, kas simbolizē auglības perioda iestāšanos. Savukārt Krievijā māte meitai pirmās mentruācijas dienā esot sūtīusi pliķi pa vaigu, lai meitai būtu sārti vaigi, veselība.¹⁸ Līdzīgas tradīcijas saglabājušās arī laviešu ticējumos: “Ja meitenei pirmo reizi sākas mēnešziedi, tad māte iesit meitai pliķi pa vaigu.”¹⁹ Tas liek domāt, ka menstruācija (sevišķi pirmā) patiešām varēja būt uzskatīta par svinamu (svētāmu) dienu, kurā veiktās darbības, līdzīgi kā tas ir arī citos svētkos, būtiski ietekmēja nākamo meitenes dzīves periodu. Pirmās menstruācijas dienas svētīšana, iespējams, var būt uztverta kā zināms precedents, kas deva pamatu pārnest svētku apzīmējumu uz menstruāciju. Pārnestā nozīmē menstruācija un svētku filozofija atrodas it kā pretstata pozīcijās. Daudzām senajām tautām sievietei menstruācijas laikā cita starpā tika aizliegts atrasties sabiedrībā, gatavot ēst, veikt mājsaimniecības darbus, aizskart priekšmetus, kam vēlāk varētu pieskarties vīrietis.²⁰ Šādi norobežojot sievieti, viņai faktiski tika dotas neoficiālas brīvdienas, kas, iespējams, arī varēja tikt uztvertas kā svētki – atbrīvošanās no ikdienas smagā darba rutīnas. Arī anketā vairākas sievietes raksta, ka lieto apzīmējumu “svētki”, jo tās ir dienas, “kad jāpiesargās ko smagu darīt, šajās dienās nedrīkst neko smagu strādāt”. Neskatoties uz to, ka ir mainījušies ideoloģiskie akcenti – senatnē sieviete tika nošķirta, jo tika uzskatīta par nešķīstu, mūsdienās aizliegumi pamato sievietes reproduktīvo veselību – galaiznākums ir tas pats – menstruācijas dienas tiek uzskatītas par īpašu, sievietes citādību apliecinošu procesu. Faktiski senā tradīcija nošķirt sievieti menstruācijas laikā mūsdienās uztverama antinomiski – tas ir sods, ko sieviete patiesībā uztver kā svētkus – atbrīvošanu no nevēlamiem pienākumiem – mājas darbiem, seksuālajām attiecībām u.tml.

Otrs biežāk sastopamais menstruācijas kā svētku skaidrojums saistās ar menstruācijas sākumu kā apliecinājumu, ka sieviete nav palikusi stāvoklī: “Sen gaidītas, beidzot klāt (aizkavēšanās gadījumā!)”, “Pēc desmit dienu aizkavēšanās mēnešreizes ir svētki”, “Mums ir jādomā, vai neiestāsies grūtniecība, un katras mēnešreizes gaidām kā svētkus”. Šai gadījumā priekšplānā izvirzās nevis svinēšana kā darbību kopums, bet gan svētku

noskaņojums – apmierinātība, labsajūta par to, ka dzīvē nav notikušas būtiskas (pagaidām nevēlamās) izmaiņas. Beidzot “svētku” apzīmējuma lietojumā tiek uzsvērtas menstruācijas un svētku regularitāte (“ir katru mēnesi noteiktos laika sprīžos”). Akcentējot menstruācijas regularitāti, paralēli apzīmējumam “svētki” tiek lietoti arī stilistiski ekspresīvie apzīmējumi “reizes”, “reizņu dienas”, “ikmēneša reizes”. Menstruālā cikla saikne ar mēness fāzēm atzīta gan daudzās seno tautu kultūrās, gan arī ginekoloģijā. Uzskatāmi šo saikni apliecina arī nominālais apzīmējums “mēnešreizes” un stilistiski ekspresīvie apzīmējumi “mēnešnieki”, “menka”, “meņkas”, “menas”, “meņiki”.

Anketās apzīmējuma “svētki” lietojums attiecībā uz menstruāciju tiek pamatots arī ar sievietes praktiskām darbībām menstruācijas laikā, proti, menstruācijas sieviete atzīmē kalendārā, tāpat svētku dienas ir atzīmētas kalendārā, analogiski – menstruācijas arī ir svētki, kas kādreiz tiek apzīmēti kā “sarkanās dienas” (7%), kur apvienojas gan kalendāra svinamo dienu, gan asins krāsas semantika. Šis apzīmējums piesaka otro nominālo apzīmējumu grupu – konkretizētos svētku nosaukumus: “sarkanarmijas diena” (2%), “revolūcija” (2%), “sarkano karogu svētki” (8%). Arī šo apzīmējumu lietojumā visdrīzāk noteicošā ir asins krāsas asociācija. Beidzot, pie nominālajiem apzīmējumiem jānosauca arī semantiski vājināti svētku apzīmējumi “atvaļinājums” (2%), “brīvdienas” (2%), ko pēc respondentu norādēm lieto komunikācijā ar vīriešiem, uzsverot, ka šajās dienās viņas nevēlas vai nevar stāties dzimumattiecībās. Arī vienā no vīriešu aizpildītajām anketām sastopams menstruācijas apzīmējums “brīvdienas”, kas lieku reiz apliecina šī apzīmējuma lietošanas nolūku. Nedaudz atšķirīga semantika ir apzīmējumam “diēta” (2%), kas tiek raksturota kā “atturēšanās no jebkādiem seksuālajiem sakariem”.

Otra semantisko apzīmējumu grupa ir dažādi svētku subjekti, kas izmantoti menstruācijas apzīmējumam. Populārākais apzīmējums šai grupā ir “ciemiņi” (15%), “gosti” (5%). Iespējams, šī tradīcija balstās atsevišķās senajās tautās novērotajā menstruālo asiņu personificēšanā. Ticēja, ka tās pašas var radīt dzīvību un tāpēc ir bīstamas. Ciemiņi kādreiz tiek konkretizēti ar piesaisti lokusam: “ciemiņi no Parīzes” (2%); radniecībai: “krystamuote gostūs atbrauce” (2%), “tante atbraukusi” (2%); radniecībai un lokusam: “babuška iz Krasnodara” (2%), “tante no Sarkandaugavas” (2%); dzimumam: “draudzenes” (5%), “meiteņu dienas” (2%); sociumam: “oktobrēni” (2%), “sarkanie strēlnieki” (2%); akcentējot to vizuālās īpašības: “sarkanie ciemiņi” (2%). Lielākajā daļā minēto apzīmējumu ciemiņu konkretizēšana notiek pēc asociācijas ar asins krāsu: “sarkanie ciemiņi”, “sarkanie strēlnieki”, “oktobrēni” (nozīmītes sarkanās zvaigznītes

veidā), “babuška iz Krasnodara”, “tante no Sarkandaugavas” (saliekteņa pirmajā daļā vārds “sarkans”).

Arī nākamā menstruācijas apzīmējumu grupu tieši vai netieši ir saistīta ar asins krāsas asociācijām, kur izdalās vairākas grupas.

- Vēstures un kultūras tradīcijā nostiprinātas klišejas, kas satur vārdu “sarkans”: “Krasnaja Moskva” (2%), “sarkanā Daugava” (2%), “sarkanie karogi” (2%). Katrs no šiem apzīmējumiem savā laikā ir plaši ekspluatēts un stereotipiski iespaidies cilvēku apziņā: odekolons “Krasnaja Moskva”, savulaik no skolu programmām kaut vai tikai nosaukuma pēc atmiņā palikusī Raiņa “Sarkanā Daugava”, sarkanie karogi kā tipiska padomju svētku reālība. Pārnestas uz tabuizēto (izstumto) menstruācijas sfēru, arī reālības faktiski tiek ironiski pazeminātas. Šo apzīmējumu izcelšanās iemesli tomēr nav aktuāli, anketās tiek norādīts, ka apzīmējums “Krasnaja Moskva” lietots, lai apkārtējie to nesaprastu, savukārt apzīmējums “sarkanā Daugava” raksturo spēcīgu asiņošanu.
- Sarkanās krāsas piesaiste sadzīves tehnikas objektiem – “sarkanais žigulis” (5%), “sarkanais autobuss” (2%) – šķiet bez dziļāka semantiska pamatojuma, respondenti norāda, ka lieto apzīmējumu “sarkanais žigulis”, lai nav jāizrunā sarežģītais vārds “menstruācija”. Savukārt apzīmējuma “sarkanais autobuss” skaidrojums saskan ar menstruāciju cikliskumu – “kā atnāk, tā aiziet”.
- Sarkanās krāsas piesaiste intīmiem, ar menstruāciju saistītiem objektiem: “sarkanās apenītes” (2%). Neskatoties uz šī apzīmējuma rotaļīgo skanējumu, tam ir visai dziļa tautas tradīcijās sakņota semantika. Menstruālo asiņu parādīšanās uz vēlas latviešu tautas ticējumos tiek uzskatīta par dabisku procesu – ja menstruālās asinis nav redzamas uz drēbēm, tas tiek uzskatīts par neveselības pazīmi un ir jāveic dažādas ārstniecības procedūras. “Kad sievietēm nav uz drēbēm, tad dzer balto nātru, pupu kaulu (cūku pupu striebuļu), ozola mizu vai safrāna (saprāna, ko liek pie maizes) tēju.”²¹
- Beidzot, sastopami individuāli apzīmējumi, kas saistīti ar slēptu asins semantiku: “vāverītei deguns pušu” (2%). Arī šis pieder pie parafrāziskajiem apzīmējumiem, jo tiek lietots, “lai vīrieši nesaprastu”.

Menstruācijas apzīmējumos tiek lietoti arī citi svētku elementi. Pārsteidzoši maz anketās minēts apzīmējums “ziedi” (2%), “ziedēšana” (2%), kas ir vienīgais plašāk zināmais menstruācijas apzīmējums tautas tradīciju pierakstos. Ticējumos menstruālo asiņu semantiskā saikne ar ziedēšanu ir uzskatāma – dažādas manipulācijas ar mēnešziediem nodrošina meitas vaigu ziedēšanu: “Kad meitenei pirmo reizi mēnešziedi, tas jāstāsta

mātei. Kad mēneša kaite pārgājusi, pēc trīs dienām mātei jāmazgā meitas kreklis un ūdens jāielej rožu krūmā, tad meita visu mūžu esot sārta un skaista.”²² Vai, piemēram: “Ja meita grib būt skaista, tad tai tas ūdens, kur mazgātas drēbes no mēnešziediem, ir jālej zem ābeles.”²³ Anketās šī asociatīvā saikne nav saglabājusies, tikai konstatācijas līmenī tiek norādīts, ka skolā esot ticis runāts: “..es šodien ziedu.”

Noslēgumā var secināt, ka menstruāciju nosaukumos mūsdienās blakus to neitrālajiem apzīmējumiem sastopami arī daudzveidīgi eifēmimi, kas pārņemti no svētku semantiski tematiskā lauka. Šādu nozīmes pārnese varētu būt noteikusi gan līdzības analogija, gan arī kontrasta princips, kas sevišķi spilgti redzams vārda “svētki” attiecinājumā uz menstruāciju. Vairāk nekā 50 aptaujā fiksēto menstruācijas apzīmējumu liecina, ka menstruācija kā viens no reproduktīvo tabu elementiem arī mūsdienās nav zaudējusi aizlieguma raksturu. Tomēr, ņemot vērā mediju, dzimumaudzināšanas un citu ārējo faktoru veikumu menstruācijas lomas izskaidrošanā sievietes reproduktīvajā veselībā un higiēnā, menstruālie aizliegumi to nosaucošajā līmenī (kā tas raksturīgs tabu sistēmai kopumā²⁴) nav īsti pamatoti. Sieviešu lietotie daudzveidīgie menstruālā cikla apzīmējumi, kas nav saprotami vīriešiem, apvieno sievietes to noslēpumā un ilustē gadu tūkstošos veidojušos dzimumu uzvedības stereotipus attiecībā pret reproduktīvajiem procesiem. Atsevišķi būtu pētāms jautājums par dažādu menstruāciju apzīmējumu popularitāti saistībā ar sieviešu vecuma grupām. Aptaujas materiāli liek domāt, ka aktīvākais slepeno apzīmējumu producēšanas laiks ir 20–30 gadu periods (34 apzīmējumu varianti), otrs aktīvākais – 18–20 gadu (16 apzīmējumu variantu), trešais – 30–40 gadu (14 apzīmējumu variantu). Sievietēm pēc 40 un 50 gadiem un meitenēm pirms 17 gadu vecuma zināmi daži menstruāciju apzīmējumi, bet tie vairs nav tik daudzskaitlīgi un individualizēti kā aktīvajā reproduktīvajā periodā.

Menstruālie tabu, protams, ir tikai viens no senajiem aizliegumiem, kas, vairāk vai mazāk transformējoties, turpina savu dzīvi mūsdienās. Rakstā pieteiktā problemātika nepārprotami būtu skatāma gan dziļāk (piemēram, paplašinot respondentu loku), gan plašāk (skatot menstruālo tabu citu dzimumu aizliegumu sistēmā).

Atsauces un piezīmes

¹ Piemēram: Morais J. *A Time to Celebrate: A Celebration of a Girl's First Menstrual Period* (2003); McBride K. *105 Ways to Celebrate Menstruation* (2004); u.c.

² *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. 7. sēj. Rīga: Zinātne, 1991. 313. lpp.

- ³ Инфантьев Б. *Балто-славянские культурные связи*. Рига: Веди, 2007. С. 20.
- ⁴ Olupe E. *Latviešu gadskārtu svētki*. Rīga: Avots, 1992. 3. lpp.
- ⁵ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 2. sēj. Rīga: Avots, 1992. 336.–337. lpp.
- ⁶ Reproductīvie tabu – termins, ar kuru apzīmē (I. Kons) aizliegumus un priekšrakstus dzimumu attiecībās un sievietes uzvedībā pirmsdzemdību, menstruāciju un pēcdzemdību periodā.
- ⁷ Кон И. С. *Введение в сексологию*. Москва: Олимп, 1999. С. 288.
- ⁸ Фрэзер Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*. В 2 т. Москва: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. Т. 1. С. 281–284. Т. 2. С. 295–309.
- ⁹ Тайлор Э. *Миф и обряд в первобытной культуре*. Смоленск: Русич, 2000. С. 623.
- ¹⁰ Элиаде М. *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*. Москва: Гелиос, 2002. С. 351.
- ¹¹ Freids Z. *Totēms un tabu*. Rīga: Minerva, 1995. 206. lpp.
- ¹² Ticējumi. <http://ailab.lv/ticejumi>. Resurss aprakstīts 29.01.2008.
- ¹³ Piemēram, vācu psiholoģe Horni K. *The dread of Woman* (1932), vācu izcelsmes Izraēlas psihologs Neumann E. *The Origins and History of Consciousness* (1995), austriešu psihologs Freud Z. *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905) u.c.
- ¹⁴ Ticējumi. <http://ailab.lv/ticejumi>. Resurss aprakstīts 29.01.2008.
- ¹⁵ Turpat.
- ¹⁶ Par menstruālo tabu izpratni un interpretāciju raksta arī Wijngaards J. *Women were considered Ritually Unclean*. <http://www.womenpriests.org/traditio/unclean.asp>. Resurss aprakstīts 29.01.2008.; Buckley T., Gottlieb A. *Blood magic. The Anthropology of Menstruation*. University of California Press, 1988. 171 p. Par menstruāciju apzīmējumiem krievu tradīcijās sk.: Агапкина Т. *Месячные. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого*. Т. 3. Москва, 2004. С. 241–245.
- ¹⁷ Iekavās aiz apzīmējumiem norādīts to lietojuma procentuālais skaits aptaujas anketās.
- ¹⁸ Supriya Sh. *Celebrate womanhood*. <http://living.oneindia.in/expressions/celebrete-womanhood.htm>. Resurss aprakstīts 31.01.2008.
- ¹⁹ Ticējumi. <http://ailab.lv/ticejumi>. Resurss aprakstīts 29.01.2008.
- ²⁰ Фрэзер Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*. Т. 1. С. 281–284. Т. 2. С. 295–309.
- ²¹ Ticējumi. <http://ailab.lv/ticejumi>. Resurss aprakstīts 29.01.2008.
- ²² Turpat.
- ²³ Turpat.
- ²⁴ Freids Z. *Totēms un tabu*. 206. lpp.

Angelika Juško-Štekele

Semantic modifications of holidays in describing female reproductive taboos nowadays

Summary

The article "Semantic modifications of holidays in describing female reproductive taboos nowadays" reveals the transfer of the attributes of holidays and their elements to the names of menstruation rituals based on the mythological ritual traditions nowadays. A survey conducted on the subject has revealed the main reasons for using euphemistic denotations of menstruations. Firstly, these are euphemisms and paraphrases used because it is embarrassing to mention the official reason: *those days, high days*, etc. Secondly, there is a "female" language that is used in three situations: in conversations among women of the same age or in conversations with representatives of the older generation (mother, grandmother): *high days, red days, friends have come*; in contacts with the opposite sex: *holidays*, in conversations with a daughter who is going to have her first menstruation: *monthly period*. Thirdly, the denotations heard in the media (mostly advertisements): *critical days, m & m*. In modern day Latvia, more than 50 various names are used to denote menstruations. The most popular ones are various nominal denotations of holidays (*high days*), subjects of holidays (*guests, friends*), denotations related to the colour of blood (*red banner, red bus*) and other denotations related to the semantics of holidays. Such transfer of denotations directly indicates that menstruations, regardless of their industrial popularization, are still a taboo issue even nowadays. The data of the survey show that these denotations are mostly used by women of the reproductive age and the existence of such denotations proves the existence of gender-related behavioural stereotypes as regards reproductive processes. The article follows the development of ancient menstrual taboos until modern days by viewing them in the context of archaic material and the influence of modern cultural factors.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

Ziemassvētku/Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīcija. Teksti un konteksti

Ziemassvētkos radiem un draugiem sūtītās apsveikumu kartītes pier der plašākai pastkaršu¹ rakstīšanas tradīcijai, kurā ietilpst gan apsveikumi dažādos svētkos, to skaitā personiskās jubilejās, gan cita veida saziņa ar pastkaršu starpniecību, piemēram, tūristu sūtītās skatu kartes mājiniem. Pastkartes kalpo kā emocionāli ekspresīvs rakstisks saziņas līdzeklis starp cilvēkiem, kuri rakstīšanas brīdī ir fiziski šķirti. To rakstīšanas mērķis arī bija aizstāt personisku tikšanos, tāpēc gan 19. gadsimta beigās, kad jaunatklātais saziņas līdzeklis izraisīja veselu apvērsumu komunikācijas jomā,² gan vēl vairāk mūsdienās, kad jāsacenšas ar modernajiem saziņas līdzekļiem – mobilo telefonu un internetu, pastkaršu ražotāji savā piedāvājumā tiecas iekļaut visdažādākos svētku un ikdienas saziņas aspektus, atspoguļojot tos kartīšu dizainā kā nopietnā, tā humoristiskā tvērumā.

Kaut mūsdienās Ziemassvētkos tiek sūtīti arī formāli apsveikumi komerciālu, politisku, reliģisku vai citādu mērķu vārdā, piemēram, partiju apsveikumi potenciālajiem vēlētajiem, uzņēmumu apsveikumi klientiem u.tml., šis raksts ir veltīts personiskajiem, pastkartēs ar roku rakstītajiem Ziemassvētku/Jaungada apsveikumiem. Tā galvenie avoti ir Latvijas Nacionālās bibliotēkas atklātņu kolekcija, kas aptver laika posmu no 1898. līdz 1945. gadam, un divas privātas Ziemassvētku pastkaršu kolekcijas, kurās saglabāti no pagājušā gadsimta 60. gadiem līdz 2004. gadam rakstīti apsveikumi.³ Kā papildu avoti izmantoti “Lauku Avīzes” tematiskais pielikums “Ziemassvētku Avīze” un “Neatkarīgās Rīta Avīzes” pielikums “Māja”.

Pētījuma mērķis ir aplūkot Ziemassvētku/Jaungada pastkaršu rakstīšanas tradīciju tās tekstos un kontekstos, no pēdējiem galveno uzmanību pievēršot vēsturiskajam, svētku un personiskās saziņas kontekstam.

Vēsturiskais konteksts

Pastkaršu kultūras veidošanās galvenais priekšnoteikums Eiropā 19. gadsimta otrajā pusē bija sabiedrības vidusslāņa skaitliskais pieaugums, tā turības un brīvā laika izmantošanas iespēju palielināšanās, kā arī jauni piedāvājumi pasta un tipogrāfisko pakalpojumu klāstā.⁴

Pirmā iespiestā Ziemassvētku atklātne radīta Anglijā 1843. gadā. Pēc Londonas uzņēmēja, vēlākā Viktorijas un Alberta muzeja direktora Henrija Kola (*Henry Cole*) pasūtījuma to zīmējis viņa draugs mākslinieks Džons Kalkots Hoslijs (*John Callcott Horsley*). Kola ideja bija radīt universālu, tipogrāfiski pavairojamu un pārdodamu apsveikuma atklātņi, kas varētu aizstāt personisku apmeklējumu un būtu piemērota plašai auditorijai. Tā pirmajai komerciālajai Ziemassvētku pastkartei tika izraudzītas svētku prieka un labdarības tēmas. Pastkartes centrālajā zīmējumā Ziemassvētku noskaņa atklāta dzīvespriecīgā ainā, kuplai ģimenei baudot svētku maltīti ar viņu pie bagātīga mielasta galda, kamēr malu zīmējumos attēlota ēdiena un apģērba izsniegšana trūkcūcietējiem. Atklātņi rotāja vēlējums "Priecīgus Tev Ziemassvētkus un laimīgu Jauno gadu",⁵ kas vēlāk kļuva par neatņemamu Ziemassvētku pastkaršu dizaina sastāvdaļu. Kaut gan bērna attēlojums ar viņa glāzi rokā izraisīja sašutumu daļā tā laika sabiedrības, piemēram, kāds kritiķis esot publiski izteicies, ka atklātne veicinot bērnu morālo pagrimšanu, Kola vajadzībām tika iespiests tūkstoš ar roku izkrāsotu atklātņu litogrāfijas tehnikā. Tās, kuras viņš neizlietoja pats, tika

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Pirmā komerciālā Ziemassvētku pastkarte (1843)
First commercial Christmas card (1843).

atdotas *Bond Street* rakstāmlietu pārdevējiem iztirgošanai.⁶ Tomēr pastkaršu ražošana Eiropā kļuva par plaukstošu biznesu ar savām izdevniecībām un māksliniekiem tikai apmēram divdesmit gadu pēc Kola izgudrojuma, kad tika ieviestas pastmarkas un krāsu litogrāfija.

Latvijā pirmās pastkartes ar tekstiem latviešu un vācu valodā parādījās 19. gadsimta 90. gadu vidū. "Ar atklātņu izdošanu tolaik nodarbojās gan grāmatu un rakstāmpapīru veikalu īpašnieki, gan privātuzņēmēji fotogrāfi, gan tabakas un galantērijas izstrādājumu tirgotāji. 20. gadsimta sākumā ilustrētas atklātnes Rīgā izdeva ap desmit izdevniecību."⁷ Tāpat kā citur Eiropā, arī Latvijā pastkarte kļuva par pieprasītu un modernu saziņas līdzekli, kuru lietojot vairāk uzmanības tika pievērsts pašam informācijas apmaiņas procesam nekā kartītes izskatam. Pietika, ja uz tās bija iespiests atbilstošs novēlējums, piemēram: "Sveicieni Jaunajā gadā!" "Šo situāciju veikli izmantoja rūpnieki un tirgotāji, veidojot pastkartes kā sava uzņēmuma reklāmas. Tā lielos daudzumos tika izdotas atklātnes ar rūpnīcu skatiem, veikalu skatlogu attēliem un pat kafejnīcu un konditoreju iekšskatiem."⁸ 19. gadsimta 90. gados grāmatu tirgotājs Pauls Neldners, droši vien domādams par augošo pastkaršu pieprasījumu sūtīšanai uz ārzemēm, izdeva atklātņu sēriju ar Rīgas skatiem un laimīga Jaunā gada vēlējumiem.⁹

Folkloras un literatūras pētniece Janīna Kursīte arī uzskata, ka pastkaršu rakstīšanas tradīcija Latvijā sākusies ne ātrāk kā 19. gadsimtā un ka tās ziedu laiki ir posms starp 20. gadsimta 20. un 80. gadiem.¹⁰ 90. gados ar pastkartēm sāk sacensties apsveikumi internetā un mobilo tālruņu īsziņās. Tie prasa mazāk laika un darba ieguldījuma, tāpēc vienā no "Ziemassvētku Avīzes" izdevumiem tiek ieteikti kā labs risinājums "lietišķajiem" un "steidzīgajiem", pastkaršu rakstīšanu atstājot tiem, "kuri svētkus gaida lēni", respektīvi, veciem cilvēkiem un bērniem.¹¹ Līdzīgi izteikumi par pastkaršu tradīcijas kopēju vecumu atrodami žurnālā "Māja".¹² Ziemassvētku atklātņu popularitātes kritumu un rakstītāju vecuma palielināšanos pēdējos gados apliecina arī statistikas dati. Piemēram, mediju, tirgus un sociālo pētījumu aģentūras "TNS Latvia" veiktā aptauja par Ziemassvētku svinēšanu Latvijā¹³ rāda, ka vēl 2004. gadā Ziemassvētku apsveikumi pastkartēs tika rakstīti par 17% vairāk nekā tālruņu īsziņās, bet 2006. gadā jau par 4% mazāk nekā īsziņās. Tāpat aptaujas dati liecina, ka apsveikuma kartītes patiešām biežāk raksta cilvēki vecumā no 65 līdz 74 gadiem, lai arī 2006. gadā rakstītāju vidū vērojams neliels jauniešu skaita pieaugums.¹⁴ Tomēr, par spīti pastkaršu kultūras norieta tendencēm, šodien tā joprojām uzskatāma par mūsu Ziemassvētku un Jaungada svinēšanas tradīciju būtisku sastāvdaļu, par ko ik gadu liecina plašais svētku atklātņu piedāvājums grāmatnīcās un pasta lielā noslodze, tuvojoties gadu mijai.

Svētku konteksts

Svētki ir īpašs notikums, kas pārtrauc ikdienas plūdumu, ieviešot jaunus atskaites punktus laikā, telpā un cilvēku uzvedībā. "Tie pārvērš vienmuļo, rūpēm pilno ikdienas laiku brīvākā un bezrūpīgākā kultūras laikā. Citādu ēdienu svētkos ēd, citādi ģērbjas, citādi dzied un citādi izturas. Laiks ir citāds un telpa citāda, norobežota no ikdienas ar meijām, ar eglītēm un svētku galdiem [...] Svētki vieno, ja to līdzdalībnieki pārzina īpašo svētku valodu un iesaistās svētku norisē."¹⁵

Tāpat kā jebkuru svētku, arī Ziemassvētku norisē saskatāmi trīs galvenie posmi: gaidīšana jeb gatavošanās, svinēšana un pavadīšana.¹⁶ Apsveikuma pastkaršu rakstīšana ir viens no pirmajiem pasākumiem, kas ievada svētku gaidīšanas/gatavošanās laika gaisotnē: "Daudziem apsveikumu kartīšu iegāde vai pat darināšana un rakstīšana ir kā īpašs brīdis gada laikā – kā atskaites punkts. Tad var apsēsties, mierīgi padomāt par aizvadītā gada notikumiem, kas tiešāk vai attālāk saistās ar cilvēku, kam kartīte top. Nepadomājot par cilvēku, kam apsveikumu sūta, kartīti grūti uzrakstīt, tāpēc šis klasiskais apsveikuma veids tomēr ir vispersoniskākais saņēmējam."¹⁷

Savas pārdomas par Ziemassvētku apsveikumu tradīcijas nozīmi sabiedrības harmonizēšanā intervijā žurnālam "Māja" savulaik izteikusi arī geštaltherapeite Solvita Vektere: "Šie apsveikumi un labie vēlējumi ir tradīcija, kas saglabājusies no ļoti seniem laikiem. Mēs, cilvēki, savā kolektīvajā bezapziņā to kā rituālu izpildām paaudžu paaudzēs, sen vairs nesaprazdami, kāpēc to darām [...] Apsveikumi un vēlējumi bija jau tad, kad vēl nebija izgudrots pasts, bet tajā brīdī, kad parādījās pastkartes, cilvēki ļoti ātri uztvēra šo rakstītā vārda, pantīņa, zīmējuma brīnumu, kuru saņemot kļūst priecīgāks prāts."¹⁸ Citētajā intervijas fragmentā koncentrētā veidā parādās labi pazīstami ar Ziemassvētku svinēšanu saistīti priekšstati, kurus izsaka jēdzieni *tradīcija*, *rituāls*, *senums*, *pārmantojamība* *paaudzēs*, *kolektīvs*, *svētku brīnums* un kuri dod pieturas punktus pārdomām par apsveikumu rakstīšanas tradīcijas formu un nozīmi svētku kontekstā.

Vispirms S. Vektere runā par Ziemassvētku laika apsveikumiem un vēlējumiem kā tradīciju, kuras senuma apliecinājumam viņa atbilstoši savai specialitātei¹⁹ izmanto psihologa Karla Gustava Junga ieviesto kolektīvās bezapziņas jēdzienu. Precīzāka informācija par kristīgo Ziemassvētku vecumu²⁰ un iespējamo norisi atrodama vēstures un etnogrāfijas liecībās, kuras atklāj, ka tiem jau sākotnēji bijusi sinkrētiska struktūra, kas veidojusies, saplūstot Jēzus dzimšanas svētku elementiem ar seno zemkopju ražas un saulgriežu svētku tradīcijām.²¹ To pašu var teikt arī par Ziemassvētku svinēšanas norisi 20. gadsimtā, kad saulgriežu un kristīgajām tradīcijām

vēl pievienojušies pēdējā gadsimta masu kultūras radītie priekšstatī un tēli, kuru vidū pazīstamākais ir Ziemassvētku vecītis jeb Santa Klauss. Arī iepriekš minētajā aptaujā 15% respondentu atzīst, ka svin Ziemassvētkus pēc tautas tradīcijām, 43% – pēc kristīgajām, bet lielākā daļa – pēc individuālām, respektīvi, katrā ģimenē iedibinātām tradīcijām, kurās dažādas izcelsmes svētku elementi tiek savienoti tā, lai radītu tieši šai cilvēku grupai pieņemamu svinēšanas norisi.²² Uz viena vai otra elementa īpatsvaru šajā norisē bieži norāda arī apsveikuma pastkartes – gan sūtītāja izvēlētais kartītes dizains (piemēram, ar ķekatu tēliem, ziemas ainavu, eņģeļiem, Jēzus bērnu, Ziemassvētku vecīti, šampanieša glāzēm u.c.), gan teksti (tautasdziesmas, Bībeles citāti, autordzejoļi vai jautri pantiņi), īpaši vēlējumi, piemēram: “novēlu jums svētības pilnus Kristus dzimšanas svētkus” (B 20. gs. 90. gadi); “klusā nakts, svētā nakts lai ir ar jums” (M 1989); “sīrsnīgi sveicu saulgriežos!” (M 1975); “daudz prieka saulgriežu svētkos! Nu būs atkal dieniņas gaišākas un garākas” (M 1985); “baltus, pūkainus, mīļus Ziemassvētkus” (B 1998).

Tālāk S. Vektere runā par savstarpējo apsveikšanu Ziemassvētkos kā kopēju, vienojošu darbību, kuras rituālo nozīmi mūsdienu cilvēki vairs nesaprot. Pašas Ziemassvētku pastkartes, šķiet, liecina par pretējo – apsveikumu sūtīšana ar laba vēlējumiem ir apzināta un atklāta piedalīšanās Jaunā gada gaidīšanas kopīgajā rituālā,²³ kura atsevišķu darbību nozīme sabiedrībā nav aizmirsta, bet mainījusies atbilstoši šodienas svētku izpratnei. Arī mūsdienās Jaunā gada gaidīšana ietver tradicionālas darbības, kurās var saskatīt senāku rituālu nozīmi, piemēram, dāvināšanu, zīlēšanu, sveču dedzināšanu, galda klāšanu ar īpašiem ēdieniem, masku balles, arī apsveikumu rakstīšanu u.c., un kuru mērķis ir nodrošināt labāku dzīvi nākamajā gadā. Taču to jēga vairs neslēpjas ticībā vārda un darbības maģijai, bet drīzāk spēles priekā u.c. pozitīvās emocijās, ko rada šīs darbības, savijot pagātni ar šodienu kopīgā svētku izjūtā.

Plašākā nozīmē šī svētku kopības izjūta sakņojas Rietumu kultūras kontekstā, kura tradicionāla sastāvdaļa nu jau vairāk nekā simt gadu ir Ziemassvētku pastkartes ar līdzīga satura laimes un prieka vēlējumiem. Šaurākā nozīmē tā vieno katra rakstītāja radu, draugu un paziņu grupu, kuri ar viņa/viņas Ziemassvētku apsveikuma starpniecību tiek iekļauti svinētāju lokā, atzīstot par savējiem. Te jāņem vērā, ka mūsu sabiedrībā apsveikumu pastkartes parasti tiek rakstītas vienas ģimenes²⁴ vārdā otrai ģimenei pat neatkarīgi no abu ģimeņu atsevišķu locekļu pazišanās pakāpes. Par to liecina gan vēlējumi, piemēram, “laimīgu Jaunu gadu visiem, lieliem un maziem” (LNB At 769.618, 000004473; 1937), “novēlam Tev un Taviem mīļajiem baltus, gaišus Ziemassvētkus” (B 2002), gan adresējumi, piemēram, “cien. Martas kundzei ar ģimeni” (M 1977), “Mīļie pūciši”²⁵

(B 1985) "Tev un tavējiem" (M 1972), kā arī līdzīgi veidoti sveicēju paraksti, piemēram, "Dacīte un pārējie" (M 1985), "mēs visi Salacgrīvā" (B 2002), "Rota ar ģimeni" (M 1970) u.tml. Apsveicēju pulka kuplināšanai pastkartēs tiek minēti pat mājdzīvnieku vārdi, īpaši, ja apsveicējam nav ģimenes vai tā ir nepilna, piemēram: "priecīgus Ziemassvētkus, kā arī laimi, prieku, panākumus, labu veselību un možu garu jums abiem 1988. gadā! Millija [atraitne], Džesija, Čipa, Čapa un Mikus [suņi un kaķi]" (M 1987), "gaišus Ziemassvētkus un veiksmīgu Jauno gadu! Aelita, Vecais Trusis [Aelitas tēvs], Murene Purene [kaķenīte]" (B 2004). Ģimene Ziemassvētku apsveikumos parādās arī senākajā saimes nozīmē, kad tai pieskaitītas māsas, brāļa vai bērnu ģimenes. Tad parakstos lasāmi vairāki uzvārdi, piemēram, vēlējums "Laimi, prieku, veselību Jaunajā gadā! Sokolovu un Ezergaiļu ģimenes" uzrakstīts trīs (vecāku, dēla un meitas) ģimeņu vārdā (M 20. gs. 80. gadi).

Ziemassvētku sveicienu īpašo nozīmi personiskajā saziņā atklāj tie apsveikumi, kas tiek papildināti ar īsu vēstulīti reizi gadā, apliecinot, ka pazīšanās saites starp cilvēkiem vēl aizvien pastāv. Piemēram, zem kāda Jaungada laimes vēlējuma lasāma piezīme: "Martiņ, vai mēs tiešām nekad nesatiksīties! Gads iet aiz gada, un laika paliek arvien mazāk. Ļoti, ļoti gribētos satīties!" (M 1974) Tāpēc arī albumos vai bēniņos kurpju kastēs tiek krātas kādreiz saņemtās Ziemassvētku pastkartes kā apliecinājums, ka tevi atceras, uzskata par savējo kopīgajā svētku mistērijā.

Pastkaršu tekstos Ziemassvētki un Jaunais gads atklājas kā viena svētku procesa posmi – sākuma un gala punkts. Kaut arī vēlējumos minēti gan Ziemassvētki, gan Jaunais gads, galvenā nozīme tiek piešķirta pēdējam, jo ar to simboliski saistās jauns dzīves posms un jaunas cerības neatkarīgi no tā, vai rakstītāja priekšstats jauns gads sākas pēc senā saulgriežu, baznīcas vai t.s. Gregora kalendāra.²⁶ Par šādu svētku nozīmes izpratni liecina tās pastkartes, kuru iespiestajos un rokraksta vēlējumos minēts tikai Jaunais gads.²⁷ Arī S. Vektere rakstītā apsveikuma brīnumu Ziemassvētku/Jaungada periodā saista ar priekšstatu par cilvēka atdzimšanu jaunai – labākai dzīvei,²⁸ kuru simbolizē gan saules atgriešanās folkloriskajos priekšstatos, gan Jēzus bērna piedzimšana kristīgajā tradīcijā. Abu tradīciju saplūsmi oriģinālā veidā interpretējis mākslinieks Sigismunds Vidbergs, 1936. gadā zīmētajā Ziemassvētku atklātnē attēlojot sievieti tautas tērpā ar jaundzimušu bērniņu zem Betlēmes zvaigznes (LNB At 769.618, 000003292; 1936).

Jaunā gada brīnuma gaidas atspoguļojas arī pastkaršu tekstos, kas, atkārtodamies no gada gadā un ietverdami bagātīgus laimes vēlējumus visās dzīves jomās, svētku kontekstā iegūst rituālu nozīmi. Vecais gads tiek pretstatīts jaunam, labākam, kas atnesīs vairāk laimes, prieka, veselības, veiksmes:

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

S. Vidberga zīmēta
Ziemassvētku pastkarte (1936).
Christmas card by Latvian artist
Sigismunds Vidbergs (1936). LNB.

“Laimīgi sagaidīt jauno gadu! Lai Jaunais gads būtu labāks par veco gadu! Vēlē Alīda Māskužos.” (LNB At 769.611, 000008506; 1923)

Visas raizes, visas bēdas
Vecam gadam atdodiet!
Jaunu prieku, jaunu laimi
Jaunā gadā sagaidiet! (M 1985; 1989)

Aproc sevī vakardienu,
Ja tai kaut kas slikts bij klāt,
Lai tā šodienu un rītu
Nevarētu samaitāt. (Ā. Elksne) (M 20. gs. 80. gadi)

“Mīļi sveicam jūs abus Ziemassvētkos un nu jau tuvajā Jaunajā gadā! Lai pie jums nāk viss labais un gaišais, lai aiz sliekšņa paliek tumsa un bēda!” (M 1980)

Arī vizuāli Jaunais gads pastkartēs bieži attēlots kā draiskulis puika ar ciparu viens (LNB At 769.11, 000008504; 1925) vai lenti ar jaunā gada skaitli pār krūtīm, vai šūpojoties pulksteņa ķēdē, tam sitot pusnakts stundu (LNB At 769.11, 000008496 un At 769.11, 000008498; 1923).

Ja apsveikuma tekstā minēti abi svētki, katram no tiem vēlējumā piešķirta atšķirīga noskaņa. Tā tradicionāli Jaunais gads tiek vēlēts veselīgs, dzīvespriecīgs, panākumiem bagāts, laimīgs, respektīvi, ar nākotni saistīts, savukārt Ziemassvētki kristīgās tradīcijas ietekmē parasti raksturoti kā klusi, balti, mīļi, veci, tie atsauc atmiņās pagātņi, saikni ar iepriekšējām

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Jaungada pastkarte ar puikas attēlu (1925).
New Year's card with a picture
of a boy (1925). LNB.*

paaudzēm. Pagātnes klātbūtne īpaši sajūtama vecāku cilvēku rakstītajās pastkartēs, kurās bieži sastopams atmiņu motīvs gan dzejas rindās, gan īsās piezīmēs par pagājušajiem gadiem: "Sveicinu Ziemas svētkos! Atceros jaunību, kā mēs ar Arvīdu klidām pa mežu Ziemas svētku vakarā. Cik tas viss bezgala sen... Atraksti, kā tev klājas? Gaidu. Tava vecā Ērika" (M 20. gs. 60. gadi).

Šādā kontekstā apsveikumos tiek izmantoti arī atmiņu albumu panti:

Kā vēja spārniem steidzas gadi,
Mūs katrus viņi skar.
Nekad mēs nebūsim vairs tādi,
Kādi vakar aizvakar. (M 1969)

Ziemassvētku atmiņu sakarā nāk prātā arī padomju laikos no vecām pastkartēm pār fotografētās un atkal sūtītās "mīļaiņiņas" ar apsniģušiem ciemiem un baznīcām.

Teksti Ziemassvētku pastkaršu tradīcijā

Ziemassvētku apsveikuma formu nosaka apsveikuma pastkartes vispārīgais paraugs, kas, pielāgots Ziemassvētku gadījumam, parasti ietver adresāta uzrunu, apsveikuma pantu, Ziemassvētku un/vai Jaungada vēlējumu, kā arī sūtītāja parakstu un datumu.²⁹

Ne vienmēr Ziemassvētku pastkartēs atrodami visi šie teksti. Nepieciešamais minimums ir laimes vēlējums un sūtītāja paraksts. Dažos gadījumos apsveikuma tekstus vēl papildina dažāda rakstura piezīmes (sk. arī iepriekš), kuru vidū uzmanību piesaista atsauces uz aizvadītā gada svarīgiem notikumiem sabiedriskajā vai rakstītāja personiskajā dzīvē, piemēram: “Visi trīs vēlam jums visiem priecīgi pavadīt svētkus un pēc priecīgiem svētkiem sagaidīt Jaunu gadu, kurš atnestu vēlēšanās piepildījumu, neskatoties uz krīzi. Elīna, mamma, Kārlis” (LNB At/769.618, 000004627; 1931).

Šeit rakstītāja droši vien atsaukusies uz 30. gadu sākuma ekonomisko krīzi Eiropā, kas skāra arī Latvijas iedzīvotājus. Astoņdesmito gadu beigu Ziemassvētku apsveikumos savukārt jūtama Atmodas gaisotne ar tai raksturīgo prieku, pacilātību, bet arī bažām par nākotni, piemēram:

“.. Marta, lai Tev tiešām Ziemassvētki nes tikai prieku. Un Jaunā gadā – daudz gaišu saulainu dienu un galvenais veselību .. Vienoti Latvijai! Erna” (M 1986).

“Lai Dievs palīdz mums 1989. gadā aizdegto nosargāt! Gaišus, priecīgus Ziemas svētkus un visu labāko jums visiem Jaunajā gadā! Gertas tanta 1988. gada nogalē”³⁰ (B 1988).

“Priecīgus Ziemassvētkus! Un stipru veselību šinīs briesmīgajos laikos. Lili” (M 1990).

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Ziemassvētku pastkarte ar pantu tautasdziesmas stilā (1985).
Christmas card with a folksong-style verse (1985). AB M*

Uzrunas un paraksti izpētītajās pastkartēs liecina, ka pretēji presē lasāmajiem apgalvojumiem (sk. iepriekš) Ziemassvētku apsveikumu tradīcijas galvenie kopēji ir nevis vecāka gadagājuma cilvēki, bet gan dažāda vecuma sievietes – no pensionārēm līdz skolniecēm, kas pilda ģimenes “rakstveža” pienākumus. Iespējams, tas ir viens no iemesliem, kāpēc šajos apsveikumos dominē teksti saistītā valodā – romantiskas dzejas rindas vai jautri pantiņi.

Līdzīgi kā vēstuļu un atmiņu albumu gadījumā, arī pastkaršu tradīcijā katrs adresāts noteiktā situācijā kļūst par rakstītāju. Pastāvīgajiem Ziemassvētku apsveikumu rakstītājiem laika gaitā izveidojas gan savs adresātu loks, gan tam piemērots apsveikuma tekstu repertuārs, kas ik gadu no jauna tiek aktualizēts, variēts un papildināts. Šī repertuāra pastāvīgo daļu veido pašam tuvākās dzejas rindas un panti, kas parasti zināmi no galvas un tiek atkārtoti izmantoti apsveikumos, bet mainīgo – jauniegūtie teksti no saņemtajām atklātnēm, Ziemassvētku dzejoļu izlasēm, preses publicējumiem, pie svētku eglītes noklausītajiem priekšnesumiem. Tie arī ir galvenie apsveikuma tekstu avoti.

Izcelsmes ziņā šie teksti nosacīti iedalāmi literārajos, folkloras, pašsacerētajos un reliģiskajos. Nosacīti tāpēc, ka stingras robežas starp pirmajiem trim daudzos gadījumos nav iespējams novilkt. No literārajiem tekstiem visbiežāk izmantota romantiskā dzeja, tā dēvētā Ziemassvētku klasika – Vensku Edvarta, Eduarda Veidenbauma, Jāņa Poruka, Kārļa Skalbes, Jāņa Ziemeļnieka, Jāņa Jaunsudrabiņa u.c. dzejoļi, kam padomju laikā pievienojās Lijas Bīdakas, Laimoņa Vāciznieka, Ārijas Elksnes, Leona Brieža, Ojāra Vācieša u.c. dzejas rindas, bet 80. gadu beigās – daļai latviešu sabiedrības no jauna atklāto trimdas dzejnieku Veronikas Strēlertes, Zinaīdas Lazdas, Rūtas Skujiņas, Elzas Kezberes, Valdas Moras, Andreja Egliša u.c. dzejas fragmenti. Iecienītākie literārie teksti, rakstot no pastkartes pastkartē pēc atmiņas, folklorizējas, t.i., zaudē autora vārdu un turpina izplatīties anonīmi, iegūstot variantus ar nelieliem labojumiem un papildinājumiem. Nefolklorizējas komplicēta satura un formas (piemēram, verlibrs) dzejoļi, kā arī ar Ziemassvētku tematiku nesaistītas rindas. Folklorizācijai nepakļaujas arī reliģiskie teksti, kas tiek norakstīti no Bībeles vai citiem avotiem.

No pašas folkloras Ziemassvētku apsveikumos sastopamas tautasdziesmas, kas citos gadījumos pastkartēs rakstītas reti.³¹ Labi pazīstams un bieži izmantots teksts ir, piemēram:

Kādu dziesmu dziedāsim
Ziemassvētku vakarā?
Pirāgam, nabagam
Abi gali apdeguši. (B 1990)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Teksts tradicionālā
Ziemassvētku apsveikumā (1980).
Text of a traditional
Christmas greeting (1980).
AB M*

Ši un vēl dažas apsveikumos lasāmās tautasdziesmas atrodamas arī “Latvju dainu” nodaļā “Ziemas svētki” (LD 33264, LD 33278, LD 33305 u.c.).³² Tomēr biežāk par tā sauktajām klasiskajām tautasdziesmām³³ Ziemassvētku pastkartēs lasāmi rakstītāju pašu darinātie klasisko dziesmu varianti vai pēc ārējās līdzības ar klasiskajiem no jauna sacerēti teksti.

Kā zināms, klasisko tautasdziesmu variantu veidošana mutvārdu tradīcijā notika pēc stingri ievērotām likumībām, kuras noteica tekstu saturu, to metriskā un formuliskā³⁴ uzbūve un kuras bija svarīgas tekstu pārmantošanā un saglabāšanā. Pēc tautasdziesmu publicēšanas šīs likumības vairs nebija aktuālas un mūsdienās ir zināmas tikai pētniekiem un folkloras interesentiem, kas, protams, veido tikai niecīgu daļu no Ziemassvētku pastkaršu rakstītājiem.

Izvēloties tautasdziesmu pastkartei, rakstītājam ir svarīgi, lai teksta saturs un forma atbilstu Ziemassvētku/Jaungada apsveikuma, nevis tautasdziesmu tradīcijas prasībām. Tāpēc vajadzības gadījumā teksti tiek “uzlaboti” vai sacerēti no jauna, paraugam izmantojot pazīstamas tautasdziesmas, kas iemācītas skolā vai atrastas kādā no izlasēm, piemēram:

Eita laukā, saimenieki,
Saņemati Ziemassvētkus,
Laužat skalus, pūšat guni,
Laižat dievu istabā. (B 20. gs. 80. gadu beigas)

Ši “tautasdziesma” izveidota, saliekot kopā puses jeb strofas no divām atšķirīgām Ziemassvētku dziesmām:

Ziemassvētki atbraukuši
Rakstītām kamanām;
Eit' laukā, saimnieki,
Saņemmat Ziemassvētkus. (LD 33288)

Lauziet skalus, pūtiet guni,
Laidiet Dievu istabā;
Dieviņš stāv aiz vārtiem
Nosvīdušu kumeliņu. (LD 33275)

Lai gan strofu pārceļšana ir pazīstams variēšanas paņēmieni arī klasiskajā tradīcijā, šajā gadījumā to izmantot nevar, jo tiek izjaukta teksta loģiskā struktūra, proti, jaunā varianta pirmajā daļā runa ir par svētkiem, otrajā – par Dievu, pirmajā saimnieki tiek aicināti saņemt “viesus” (svētkus) ārā, otrajā (Dievu) – iekšā. Šāda veida jaundarinājumi rodas, spontāni sacerot tekstu pašā pastkartes rakstīšanas procesā, taču loģiskas trūkuma dēļ tie tradīcijas aprītē parasti neiekļaujas, tā arī palikdami vienā pierakstā.

Jaunu “tautasdziesmu” tekstu sacerēšanā tiek izmantotas atsevišķas tekstveides formulas vai to aptuveni atdarinājumi no pazīstamām klasiskajām tautasdziesmām, kas bieži nemaz nepieder Ziemassvētku ciklam, piemēram:

Liec, Laimiņa, ko likdama,
Ziemas svētku vakarā;
Neliec zelta, ne sudraba,
Noliec labu veselību. (B 1995)

“Latvju dainu” nodaļā par Ziemassvētkiem Laimas tēla vispār nav. Formula “Liec, Laimiņa” sastopama nodaļā par bērna audzināšanu un jauniešu sadzīves dziesmās, turklāt šajos tekstos no Laimas tradicionāli tiek lūgts labs mūžs, bet veselība – no Dieva.³⁵ Acīmredzot Laimas tēla ieviešums modernajās Ziemassvētku “tautasdziesmās” ir tieši saistīts ar laimīga Jaunā gada vēlējumiem.³⁶ Arī paša Jaunā gada minējums tajās ir mūsdienīgs, jo dainās nav sastopams ne šāds vārdu savienojums, ne priekšstats. Ja aplūko jaundarināto pantu kopumā, secināms, ka no klasiskajām Ziemassvētku dziesmām tajā atrodama tikai viena rinda (otrā, sal. LD 33305), tātad teksts nekādi neatbilst tautasdziesmu tradīcijai,

toties ar izteikto vēlējumu ir ļoti piemērots rakstīšanai Ziemassvētku pastkartē. Veismīgākie tautasdziesmu atdarinājumi izplatās un nostiprinās pastkaršu tradīcijā, iegūdami variantus tāpat kā savulaik klasiskās dziesmas, piemēram:

Aizdedz sveci, aizdedz skalu
Ziemas svētku vakarā,
Lai nāk dieviņš istabā
Labus ļaudis apraudzīt. (M 1978, no Elizabetes)

Varianti³⁷: 1. *Iededz s., iededz 2. Jaunā gada* (M 1995, no Ernas); 1. *Dedziet sv., dedziet 3. D. nāca i. 4. aplūkot* (M 1987, no Līgas).

Sacerētās "tautasdziesmas" veido Ziemassvētku pastkaršu repertuāra ievērojamu daļu, tās tiek iegūtas ne tikai no saņemtajiem apsveikumiem, bet arī no Ziemassvētku dzejoļu izlasēm,³⁸ kuru sastādītājiem nav bijis vēlēšanās ieskatīties tautasdziesmu sējumos, kā arī no pastkartēs iespiestajām četrindēm tautasdziesmu stilā.³⁹ Protams, šos tekstus nevar saukt par tautasdziesmām, ņemot vērā, ka tie darināti tikai pēc ārējās līdzības ar tām, gluži tāpat kā Ziemassvētku pastkartēs rakstītie panti, kas sacerēti, izmantojot autordzejas paraugus, nav dēvējami par dzejoļiem, kaut dažreiz grūti no tiem atšķirami, piemēram:

Lai jaunā gadā darbi sokas,
Lai tālu gaišas domas trauc
Un nogurumu nezin rokas,
Bet sirdī prieks un saules daudz. (B 1986)

Tādējādi var teikt, ka Ziemassvētku pastkaršu repertuārs ietver dažādas izcelsmes tekstus dzejas formā, kuru liela daļa, rakstot no apsveikuma apsveikumā, folklorizējas, kļūstot par Ziemassvētku pantiem, kas ir mūsdienu folkloras sastāvdaļa.⁴⁰

Mūsdienu folklorai pieder arī Ziemassvētku/Jaungada pastkartēs rakstītie vēlējumi, kuru variēšanās notiek, papildinot un līdz ar to individualizējot tradicionālo formulu "Priecīgus Ziemassvētkus un laimīgu Jauno gadu", piemēram: "Patīkami pavadīt vecos, jaukos Ziemassvētkus un pie labas omas un veselības sagaidīt un nodzīvot Jauno 1986. gadu Jums abiem novēl Erna" (M 1985); "Klusus un skaistus Ziemassvētkus un daudz sparīgu soļu, gaišu domu un stipru veselību 1984. g. Līga" (M 1983).

Galvenās vēlētās vērtības ir veselība, satīcība, prieks, laime, panākumi, možs gars, retāk manta. Kaut arī pirmajā acu uzmetienā šķiet, ka Ziemassvētku/Jaungada vēlējumi ir vienādi un bezpersoniski, pastkaršu izpēte liecina, ka tie veidoti ciešā saistībā ar adresāta personas kontekstu, respektīvi, piemēroti tā dzimumam, vecumam, interesēm u. tml.

Piemēram: "Lai tas piesnigušais mežs [attēls atklātnes aversā. – B.K.-M.] mums liek atcerēties senos laikus! Stipru veselību abiem un daudz prieka 1986. gadā!" Vēlējuma adresāts ir jaunības draugi – pensionāru pāris (M 1985). "Lai jaunā gadā tavs darbs kļūst vērtīgāks, bet dzīve lai kļūst lētāka un saldāka." Vēlējuma adresāts ir 38 gadus veca darba kolēģe (B 2004). "Lai Ziemassvētkos notiek brīnums! Gaišus Ziemassvētkus un mīlestības pilnu Jauno gadu! Lai piepildās visi tavi sapņi!" Vēlējuma adresāts ir klases biedrene, ap 13 gadu veca (B ap 2002).

Jo personiskais kontakts starp rakstītāju un adresātu vājāks, jo laimes vēlējums formālāks.⁴¹

Ziemassvētku apsveikuma pastkarte ir personiska pat tad, ja tajā lasāms tikai vēlējums un paraksts, jo, izvēloties kartītes attēlu un tekstu, ar roku rakstot veltījumu un iemetot apsveikumu pasta kastē, katrs rakstītājs kaut brīdi domās ir kopā ar personu, kam apsveikums veltīts.

Raksta nobeigumā secināms, ka kopš pastkaršu kultūras ienākšanas Latvijā 19. gadsimta 90. gados Ziemassvētku apsveikumu rakstīšana ir kļuvusi par mūsu sabiedrībā iecienītu tradīciju. Tās nozīme atklājas, no vienas puses, pašā svētku kontekstā, pastkartēm emocionāli vienojot cilvēkus kopīgā svētku pārdzīvojumā, no otras puses, personiskās saziņas kontekstā, katram apsveikumam kļūstot par individuālu veltījumu konkrētam adresātam. Izpētot Ziemassvētku/Jaungada pastkaršu tekstus, secināms, ka galvenās tradīcijas kopējas ir dažāda vecuma sievietes, kas arī lielā mērā nosaka apsveikumu repertuāra raksturu. Proti, tas ietver atšķirīgas izcelsmes tekstus dzejas formā, kuru liela daļa, rakstot no apsveikuma apsveikumā, folklorizējas, kļūstot par Ziemassvētku pantiem, kas savukārt ir mūsdienu folkloras sastāvdaļa.

Atsauces un piezīmes

¹ Pirmās pastkartes jeb atklātnes ar marku un vietu adresāta norādei, kas paredzētas sūtīšanai pa pastu bez aplokšnes, tika ieviestas Austrijas pasta sistēmā 1869. gadā un līdz 1872. gadam izplatījās arī citur Eiropā, Krievijā un ASV (Rickards Maurice. Postcard. *The Encyclopedia of Ephemera: a guide to the fragmentary documents of everyday life for the collector, curator, and historian*. The British Library, London, 2000. P. 249). Šajā rakstā pastkartes jēdziens lietots plašākā nozīmē, ar to saprotot gan salokāmās, gan vienkāršās, gan aploksnēs, gan bez tām sūtāmās apsveikuma kartītes, kas tiek nogādātas adresātam ar pasta starpniecību. Savukārt, runājot par Ziemassvētku pastkarti, domāts arī apsveikums Jaunajā gadā, kas tradicionāli tiek rakstīts uz tās pašas kartītes.

² "Atklātnes tika sūtītas gan saistībā ar kādu notikumu, gan bez jebkāda iemesla. Bezgalīgi sveiciens, draudzības un mīlestības apliecinājumi, solījumi, atteikumi un skūpstī bira kā no pārpilnības raga. Pastkartes veiksmīgi aizstāja pieklājības,

- cieņas izrādīšanas, pateicības vizītes vai apsveikumus svētkos.” Zinovjevs Dmitrijs. 19. gadsimta beigu – 20. gadsimta sākuma atklātņu kolekcija Latvijas Nacionālajā bibliotēkā. *Bibliotēku Pasaule*. Nr. 35. Rīga: LNB izdevniecība, 2006. 22. lpp.
- ³ Atsauces uz atklātņu kolekcijām ievietotas iekavās aiz citāta, Latvijas Nacionālās bibliotēkas kolekcijai norādot īpašnieku (LNB), atklātnes šifra numuru, ieraksta numuru un, ja iespējams, sūtīšanas gadu, piemēram – LNB Ar 769.618, 000004473; 1937, personiskajām pastkaršu kolekcijām norādot īpašnieces vārda pirmo burtu un pastkartes sūtīšanas laiku, piemēram, M 1973 (Martas kolekcija) vai B 2000 (Baibas kolekcija).
- ⁴ Rickards Maurice. Greetings Card. *The Encyclopedia of Ephemera*. P. 165.
- ⁵ Angliski: “A Merry Christmas and a Happy New Year to You”. Vēlējums “merry Christmas” (no vecangļu *myr(i)ge* ‘jautrs; liksms’; *Cristes maesse* – ‘Kristum vēltīts (katoļu) dievkalpojums’) izplatījies pasaulē līdz ar kristīgo kultūru. *The Concise Oxford Dictionary of Current English*. Third Edition. Oxford University Press, Great Britain, 1938. P. 197, 716. Interesanti, ka Īrijas un Anglijas oficiālajās aprindās, apsveicot Ziemassvētkos, nemēdz lietot vārdu *merry*, kura papildnozīmes ‘piedzēries’, ‘iereibis’ saistās ar pirmskristīgajām svētku tradīcijām. Vārdu salikumu “Merry Christmas and Happy New Year” savā vēstulē pirmo reizi lietojis kāds angļu admirālis 1699. gadā. http://en.wikipedia.org/wiki/Merry_Christmas
- ⁶ Kennedy Victoria. POST of Christmas PAST. *The Mirror*. London, England, Dec. 22, 2005. P. 20. Pēc citām ziņām, atlikušās atklātnes Kols pārdevis savā mākslas lietu veikalā par vienu šiliņu gabalā. Rickards Maurice. Christmas card. *The Encyclopedia of Ephemera*. P. 91.
- ⁷ Zinovjevs Dmitrijs. 19. gadsimta beigu – 20. gadsimta sākuma atklātņu kolekcija Latvijas Nacionālajā bibliotēkā. 25. lpp. Latvijas Nacionālās bibliotēkas atklātņu kolekcijā vecākās Ziemassvētku pastkartes datētas ar 20. gadsimta pirmo gadu desmitu. http://data.lnb.lv/digitala_biblioteka/atklatnes/Index.htm
- ⁸ Berķe I. No apsveikuma kartīšu vēstures. *Brīvā Daugava*. 2001. 20. dec.
- ⁹ Zālite Dz. Apsveikumu atklātnītes. *Ziemassvētku Avīze*. Nr. 11. Rīga: A/S Lauku Avīze, 2004. 21. lpp.
- ¹⁰ Kursīte J. Tradicionālās kultūras spiedogi pastkartēs. *Dziesmusvētki*. Nr. 6, 2001, nov./dec. 22. lpp.
- ¹¹ Klapere I. Kā sveiksim cits citu? *Ziemassvētku Prieki*. Rīga: A/S Lauku Avīze, 2006. 15. lpp.
- ¹² “Pat ja aizņemtie, praktiskie un racionālie vidējās paaudzes pārstāvji to uzskata par niekošanos, vecākās paaudzes ļaudis ķeras pie Ziemassvētku kartīšu rakstīšanas, un to pašu dara arī bērni dārziņā un skolā.” Zonne Ilze. Labie vēlējumi palīdz pasaulei harmonizēties. Intervija ar gešaltteirapeiti Solvitu Vekteri. *Māja*. Nr. 51 (292), 2006, 19. dec.–2007, 1. janv. Rīga: Neatkarīgā Rīta Avīze, 2006. 45. lpp. Citā žurnāla numurā apsveikuma kartīte izcelta kā svarīga dāvanas sastāvdaļa vecākiem ļaudīm: “Pie dāvanas jābūt adresējumam un vēlējumam. Atrodiet skaistu kartīti un pacientieties uzrakstīt kādu dzejas rindu vai folklorizējušos pantiņu, bet, ja galva šajā virzienā galīgi nestrādā, izvēlieties kartīti, uz kuras jau

ir piemērots teksts." Zonne I. Cienījama vecuma ļaudim. *Māja*. Nr. 50 (343), 2007, 11.–17. dec. Rīga: Neatkarīgā Rīta Avīze, 2007. 97. lpp.

¹³ <http://www.tns.lv>

¹⁴ Pašas Ziemassvētku pastkartes sniedz citādu informāciju par rakstītājiem (sk. raksta pēdējā daļā).

¹⁵ Lasmane S. Svētku notikums. *Ziemassvētku Avīze*. Nr. 11 (115). Rīga: A/S Lauku Avīze, 2005. 3. lpp.

¹⁶ Katrs no šiem posmiem sastāv no sīkākiem notikumiem, kurus mūsdienās cenšas atspoguļot arī plašsaziņas līdzekļi. Tā, piemēram, "Lauku Avīzes" tematiskajā pielikumā "Ziemassvētku Avīze" lasāmi padomi gan svētku sagatavošanai (telpu un eglīšu rotāšana, apsveikumu rakstīšana, dāvanu iegāde, galda klāšana, ēdienu gatavošana, tēpu izvēle u.c.), gan svinēšanai (maskošānās, zīlēšana, deklamēšana pie eglītes, uzvedība pie galda, Ziemassvētku sagaidīšana ārpus Latvijas u.c.), mazāk pavadīšanai.

¹⁷ Klapere I. Kā sveiksim cits citu? *Ziemassvētku Prieki*. Rīga: A/S Lauku Avīze, 2006. 15. lpp.

¹⁸ Zonne I. Labie vēlējumi palīdz pasaulei harmonizēties. Intervija ar gešaltterapeiti Solvitu Vekteri .. 44. lpp. Šī intervija rakstā izmantota tāpēc, ka ietver plašai lasītāju auditorijai vēltas pārdomas par Ziemassvētku apsveikumiem. Lai arī S. Vekterei un šī raksta autorei ir atšķirīgas pieejas apsveikumu tradīcijas interpretācijā, proti, psihoanalītiskā un folkloriskā, tām ir daži saskares punkti, kuru iztirzājums palīdz labāk izprast pastkaršu tradīcijas nozīmi Ziemassvētku kontekstā.

¹⁹ Tuvāk par gešaltterapiju sk. www.gestalt.lv.

²⁰ Pirmo reizi Jēzus dzimšanas svinības 25. decembrī minētas romiešu almanahā 336. gadā pēc Kristus. Šo svinību datumu, kas sakrīt ar romiešu senajiem ziemas saulgriežu svētkiem (*Natalis Solis Invicti*), jau 274. gadā izvēlējis imperators Aureliāns. Talley Thomas J. Christian Liturgical Year. *The Encyclopedia of Religion*. Eliade Mircea (ed.). Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987. Vol. 3. P. 441. Līdz m.ē. 4. gadsimta beigām Jēzus dzimšanu 25. decembrī svinēja jau gandrīz visā kristīgajā pasaulē, bet par oficiālu svētku dienu Ziemassvētkus pasludināja imperators Justiniāns 6. gadsimta sākumā. Baldovin John F. Christmas. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 3. P. 460.

²¹ "Dažādas Ziemeļeiropas tautas svinēja svētkus, lai atzīmētu ražas sezonas beigas. Svinību neatņemama sastāvdaļa bija īpašu ēdienu gatavošana, māju rotāšana ar zaļumiem, kolektīva dziedāšana un apdāvināšanās. Šīs paražas pakāpeniski kļuva par Ziemassvētku svinēšanas sastāvdaļu." Christmas. *The World Book Encyclopedia*. World Book International. USA, 1997. Vol. 3. P. 487.

²² "Ja svētkos netiek iekļautas šodienas tēmas un stili, tie ātri zaudē pievilcību, savukārt, ja izzūd svētku pamatojums tradīcijā, tie mirst līdz ar aizejošo šodien." Stoeltje Beverly J. Festival in America. *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Indiana University Press, 1983. P. 240.

²³ Rituāls – paražas izstrādājusies vai īpaši iedibināta kāda akta svinīga veikšanas kārtība. *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Jumava, 1999. 692. lpp. Plašākā skatījumā

- Jaunā gada gaidīšanu, sākot ar Ziemassvētku svinībām, var uzlūkot par vienotu rituālu, kas sastāv no vairākām darbībām. (Sk. arī tālāk.)
- ²⁴ Ar ģimeni šeit saprasta cilvēku grupa, kuras pamatā ir laulības saites (vecāki) un asinsradniecība (bērni).
- ²⁵ Tā radu lokā tika saukta viena no ģimenēm, kas dzīvoja Rīgā, Pūces ielā.
- ²⁶ Pēc senā saulgriežu kalendāra Jaunais gads visticamāk sācies līdz ar pavasara atnākšanu Meteņos (Grīns M., Grīna M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Rīga: Everest, 1992. 15. lpp.); pēc luterāņu baznīcas kalendāra tas sākas ar pirmo adventi, pēc Gregora kalendāra, kas Latvijas teritorijā pilnībā ieviests kopš 1919. gada, – 1. janvārī.
- ²⁷ LNB pastkaršu kolekcijā ir 40 šādas pastkartes, kas izdotas laikā no 1899. līdz 1936. gadam (http://data.lnb.lv/digitala_biblioteka/atklartes/Apsveikumi/Latviski/kopa/Jaungada_apsv.htm). Jaunā gada viena paša minējumam padomju laika pastkartēs ir cits izskaidrojums – Ziemassvētku svinēšanas aizliegums.
- ²⁸ “..šis krustpunkts, kurā svētkos satiekamies, ir tādēļ, lai mēs palīdzētu pārradīt pasauli, aizejot vecajam gadam un atnākot jaunajam.” Zonne I. Labie vēlējumi palīdz pasaulei harmonizēties. Intervija ar ģešalterapeiti Solvitu Vekteri .. 45. lpp.
- ²⁹ Ziemassvētku apsveikuma svarīga sastāvdaļa ir arī attēls (zīmējums, fotogrāfija u.c.) pastkartes aversā, kas šī raksta ietvaros tuvāk netiks aplūkots.
- ³⁰ Šim Ziemassvētku apsveikumam izvēlēts arī atbilstošs Gunāra Freimaņa dzejolis. G. Freimanis (1927–1993) bijis vairākas reizes apcietināts par pretpadomju propagandu dzejā. *Latviešu rakstniecība biogrāfijās*. Rīga: Zinātne, 2003. 194. lpp. Pati apsveikuma rakstītāja padomju represijās zaudējusi tuvākos cilvēkus.
- ³¹ 1994. gadā Latvijas Universitātes Pedagoģijas fakultātē veiktajā aptaujā par tautasdziesmu izmantojumu apsveikumos 2. kursa studentes atzina, ka, ja vispār izvēlas tautasdziesmas apsveikumiem, tad tikai uz Jāņiem un Ziemassvētkiem.
- ³² *Latvju dainas*. Kr. Barona un H. Visendorfa izdotas. 5. sēj. Petrograda, 1915.
- ³³ Par klasiskajām tautasdziesmām latviešu folkloristikā sauc noteikta satura un formas dziedamus tekstus un to variantus, kuri sākotnēji pierakstīti no tautas mutvārdu tradīcijas. Klasisko tautasdziesmu apjomīgākie publicējumi ir “Latvju dainas” (sk. iepriekšējo atsauci) un Latviešu folkloras krātuves akadēmiskais izdevums “Latviešu tautasdziesmas”, kura pirmais sējums iznāca Rīgā 1979. gadā.
- ³⁴ “Formula ir vārds vai vārdu grupa, kas tiek lietota atkārtoti .. lai izteiktu kādu noteiktu pamatdomu vienos un tais pašos metriskajos apstākļos” – M. Perija formulas definīcija no: Viķe-Freiberga V. Teksta vienības, to mainība, formuliskā uzbūve un kombinātorika latvju dainās. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1992. Nr. 9. 11. lpp.
- ³⁵ Lūdzu Dievu, lūdzu Laimu,
Abus divus mīļi lūdzu:
No Dieviņa veselību,
No Laimiņas labu mūžu. (LD 9236)
- ³⁶ Ber, Laimiņa, sudrabiņu
Ziemassvētku vakarā,

Lai mirdzēja visas takas,
Jaunam gadam atnākot. (B 2001)

Sidrabiņa sniegi snīga
Ziemassvētku vakarā;
Sidrabiņa laime nāca
Jaunā gada rītiņā. (B 1987)

³⁷ Teksta varianti saīsināti pierakstīti pēc LD parauga: ar numuriem parādītas no izraudzītā pamata teksta (citēts viss) atšķirīgās rindas, kurās pilnībā uzrādīti tikai atšķirīgie vārdi vai to formas.

³⁸ Kādā no Ziemassvētku dzejoļu izlasēm nodaļā "Tautas dziesmas" blakus pazīstamiem daļu tekstiem lasāms arī šāds:

Kas kait ziemai nedzīvot
Greznajos svārciņos!
Rudenim bij cauri svārki,
Vasarai – apzeltīti.

Lielā Ziemassvētku skaitāmgrāmata. Eglītes vakaru repertuārs. Osmanis J. (sast.). Rīga: Annele, 1997. 18. lpp.

³⁹ Kupla kupla šī mājiņa,
Citu gadu vēl kuplāka:
Ar rudziem, ar miežiem,
Ar baltiem kāpostiem. (M 1985)

⁴⁰ "Apsveikumi un vēlējumi ir mūsdienu folkloras, un folkloristi tos pēta." Zonne I. Labie vēlējumi palīdz pasaulei harmonizēties. Intervija ar gešaltterapeiti Solvitu Vekteri .. 45. lpp.

⁴¹ Tā, piemēram, Martai padomju laikā sūtītajos Ziemassvētku apsveikumos no radniecības Hamburgā vēlējumi gadu gaitā kļuva lakoniskāki un vienveidīgāki, bet atguva spraigumu un emocionalitāti pēc viņas pirmās viesošanās Latvijā 20. gs. 70. gadu vidū.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

The tradition of Christmas/New Year cards. Texts and contexts

Summary

In this article, the tradition of writing Christmas/New Year's cards has been dealt with in the contexts of history, holidays and personal communications, including a closer look at the repertoire of greetings texts. Since the introduction of the postcard culture in Latvia in the 1890s, writing Christmas cards has become an essential part of the celebration of the winter holidays. Both the collective and personal aspects are equally important in the context of the winter holidays. The former manifests in the context of Western culture and characterizes the community exchanging the seasonal greetings. The latter shows postcards as a means of personal communication between the sender and the recipient.

The form of a Christmas greeting is determined by the general standard of a greeting card that has been adjusted to the occasion of Christmas, while its content is influenced by the fact that in most cases the writers of Christmas cards are women. The regular writers of Christmas cards have developed their constant cycle of recipients and a suitable repertoire of greetings texts. This repertoire includes poetry of various origins. Most of these texts have gradually become part of modern-day folklore as they are rewritten again and again.

Sergejs Kruks

Pilsētas semiotizācija: politiskais rituāls un mākslas konjunktūra pieminekļu celtniecībā padomju Latvijā

20. un 21. gadsimta mijā Rīga piedzīvoja statuju karus. Vēsturiskajās vietās tika atjaunotas vācisko identitāti paudošās Rolanda¹ un pirmā Rīgas bīskapa Alberta skulptūras, kamēr krievu izcelsmes Rīgas biznesmenis uz tukšā postamenta Esplanādes parkā novietoja atpakaļ karavadoņa Mihaila Barklaja de Tolli tēlu. Savukārt centieni publiski eksponēt bronzā lietu Pēteri I un 1812. gada Uzvaras kolonnu izraisīja protestus. Uz likmes bija Latvijas ģeopolitiskā identitāte: pirms iestāšanās Eiropas Savienībā Rolandam galvaspilsētas centrā bija jāapliecina Latvijas piederība Rietumu tradīcijai, un Krievijas impērijas pieminekļi bija simbolisks traucēklis orientācijas deklarēšanai. Strīds par tiesībām kontrolēt pilsētu atkārtoja simt gadu vecas peripetijas ap šo pieminekļu oriģināliem.² Mazāk zināmi ir notikumi padomju Latvijā. Spriežot pēc arhīvu dokumentiem, komunistiskās varas reprezentācija nebija ideologu apzināti un rūpīgi plānota politiskās indoktrinācijas sastāvdaļa. Vizuālās identitātes tapšana bija ilgstoša un pretrunīga, to ietekmēja semiotikas likumsakarības, varas institūciju domstarpības par vēsturi, finanšu un materiālu trūkums, tēlotājmākslinieku konjunktūras intereses.

Pētījuma jautājumu var formulēt tā: kāpēc daži centneri granīta vai bronzas nokļūst politisko debašu centrā un izraisa ļaunā emocijas, vienojot vai šķēļot viņus? Trīsdimensionālā tēlotājmākslas darba īpašības apmierina rituāla orķestrēšanas prasības, kas paredz pilnībā vai daļēji neinstrumentālu jeb simbolisku uzvedību. Priekšmetiskums ("akmens") iezīmē telpu atkārtojamai un ar noteikumiem saskaņotai uzvedībai; saikne ar pagātni ("pieminekļi") nodrošina atsauci uz tradīciju; iespaidīgs veidols ("monumentālitate") noder iestudēšanai dalībniekiem un skatītājiem; skulptūras bagātās konotācijas ("stāstījums") pārraida suģestīvi pierunājošu tēlainu, nevis racionāli pārliecinošu verbālu vēstījumu.³ Popularizējot skulptūru politiskajā komunikācijā, latviešu tēlnieki radīja pieprasījumu pēc Ļeņina pieminekļiem.

Gigantomānijas noriets, betona triumfs: 1945–1953

1940. gada novembrī Latvijas PSR valdības Mākslas lietu pārvalde nāca klajā ar priekšlikumiem par jaunā režīma vizuālo reprezentāciju, iesakot literātu Rūdolfu Blaumaņu, Raiņu un Eduarda Veidenbauma tēlus, kā arī 1905. gada revolūcijas motīvus. Otrais pasaules karš izjauca vizuālo propagandu, tā atsākās 1944. gada beigās, kad darbu atjaunoja Tēlotājas mākslas darbinieku reproduktīva radoša kooperatīva sabiedrība. Vēlāk uzņēmums mainīja nosaukumu, saīsināti to sauca par kombinātu "Māksla".

Lielformāta darbu valsts pasūtījumu sadali monopolizēja Maskavas sociālistiskā reālisma mākslinieku spice ar gleznotāju Aleksandru Gerasimovu priekšgalā, kurš vadīja PSRS Mākslinieku savienības (MS) organizācijas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

komiteju,⁴ 1947. gadā dibināto PSRS Mākslas akadēmiju un valdības Mākslas lietu komitejas māksliniecisko padomi. 1948. gadā provinciāliem (ārpus Maskavas un Ļeņingradas) bija noteikti uz pusi mazāki honorāri, bet 1949. gadā atcēla kaut cik caurspīdīgo valsts pasūtījuma procedūru. Maskaviešiem bija lielāka pieredze Vladimira Ļeņina un Josifa Staļina skulptūru veidošanā, un, pat par spīti pieprasījumam pēc vadoņu tēliem, latviešu tēlniekiem nebija viegli piekļūt šim tirgum.⁵ Sociālistiskā reālisma grandu kalto statuju kopijas betonā tiražēja Krievijas kooperatīvs "Vsekožudožnik" (Всероссийский кооператив художников). Masu

*Piemineklis Staļinam Rīgas rūpnīcas
"Spēks" teritorijā (1950).*

*Monument to Stalin in the territory
of Spēks factory in Riga (1950).*

*Foto/Photo: D. Gedzjūns.
LVKFFDA, Nr. 87959N.*

Uzvaras arkas makets

(1947).

Model of the Victory Arc

(1947). LVA, 270. f.,

2. apr., 4763. l., 13. lp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Rīgas Rātslaukuma projekts

ar Uzvaras arku (1947).

Design project of Riga Town Hall

Square with the Victory Arc (1947).

LVA, 270. f., 2. apr.,

4763. l., 12. lp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

produkcijas zemās izmaksas bija pievilcīgas mazpilsētu izpildkomitejām, kolhoziem, rūpnīcām un citām iestādēm, jo sabiedrisko ideoloģisko vietu standartizēta ierīkošana ļāva ietaupīt līdzekļus. Šāds konveijers bremsēja ārtelpas oriģinālskulptūras attīstību un darbu ar granītu un bronzu.⁶ Latvijā arī materiālu izvēle nebija liela, bet granīta gabalu transportēšana – dārga un sarežģīta. Latviešu mākslinieku nobīdišanu malā veicināja arī vēl nepārrakstītā latviešu vēsture – trūka savu varoņu panteona.

Ideoloģiski nozīmīgās vērienīgās pēckara ieceres Latvijas galvaspilsētā netika īstenotas. Maskava neatbalstīja Rīgas pilsētas iniciatīvu atjaunot Pētera I pieminekli (uzcelts 1910. gadā, evakuēts 1915. gadā). Priekšlikumu atbalstīja Latvijas kompartija un valdība, saskatot tajā “latviešu tautas tieksmi demonstrēt vēsturisku draudzību ar krievu tautu”.⁷ Pretēji solījumiem partijas vadībai 1947. gadā Rīgas pilsētas izpildkomiteja tā arī neatrada līdzekļus, lai izpildītu LK(b)P CK biroja lēmumu par 1812. gada Uzvaras kolonnas (1817–1936) atjaunošanu Pils laukumā. Uzvaras monuments gaidīja realizāciju četrdesmit gadu. Pirmais konkurss 1945. gada decembrī beidzās bez rezultātiem. Nākamgad slēgtā konkursā žūrija izvēlējās arhitekta Sergeja Antonova 28x30 metru augstas Uzvaras arkas projektu karā nopostītajā Rātslaukumā. 1946. gada septembrī CK un valdība lēma par celtniecības sākšanu, tomēr finanšu trūkums un tehniskās problēmas neļāva ķerties pie darbiem. 1947. gada vasarā Maskava iecerī kritizēja par zemo māksliniecisko līmeni un dārdzību, piedāvājot rīkot jaunu, jau trešo konkursu. 1948. gada 25. maijā LK(b)P CK birojs savā lēmumā visai neganti uzbruka arhitektiem un projektētājiem, kritizējot viņus par izšķērdību, gigantomāniju, nelietderīgumu, pēckara celtniecības iespēju ignorēšanu.⁸ Kardinālas pārmaiņas būvniecības politikā aizkavēja pēckara vērienīgos Uzvaras un Raiņa monumentu projektus, arī arhitekta Antonova piemineklis (betona vai ķieģeļu paralēlskaltnis 30x4,5x5 m ar bareljefiem) kritušajiem padomju karavīriem Raiņa kapos netika uzcelts. Pirmie vienkāršie Latvijas padomju pieminekļi ir uzstādīti provincē: Kārļa Jansona šūnakmens obelisks ar bronzas augstcilni padomju armijas karavīriem Cēsīs (1946),⁹ Jāņa Zariņa granīta augstcilnis 11 Valmieras komjauniešiem (1949), betona zīmes kritušajiem karavīriem Jēkabpīlī (1948) un Ventspīlī (1949), kā arī viņa veidotie figurālie betona pieminekļi Ļeņinam Valmierā (1951) un Rūjienā (1952). Rīgā Staļina bronzas krūšutēlu un Ļeņina figūru (1950) darināja ļeņingradietis Vladimirs Ingals, savukārt pašu rīdzinieku ideoloģiskais darbs bija ārkārtīgi neveiksmīgs. Moiseja Grinšpuna izgatavotā Sergeja Kirova biste Kirova (Vērmānes) parkā bija tik slikta, ka tūlīt pēc atklāšanas 1952. gada jūnijā LK(b)P CK ar īpašu lēmumu lika to nomainīt ar cita tēlnieka veidotu tēlu.¹⁰

K. Zemdega ar Raiņa pieminekļa modeli (1947).

K. Zemdega with the model of a monument to Rainis (1947).

LVA, 2389. f., 1.v apr., 54. l., 30. lp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ attēls nav pieejams.

Raiņa pieminekļa tapšana prasīja 20 gadu. Valdība un CK birojs lēmumu pieņēma dzejnieka 80. gadadienas priekšvakarā 1945. gada 6. septembrī, bet konkursu pēc saskaņošanas ar Maskavu izsludināja tikai nākamā gada 10. augustā. Tēlniekiem bija piedāvātas divas iespējamās vietas: Brīvības un Tērbatas ielas stūrī un Operas skvērā. 1947. gada 18. aprīlī žūrija par labāko atzina Kārļa Zemdegas sēdošā Raiņa figūru. Arī otrais labākais bija viņa projekts ar stāvošu skulptūru. 1948. gada maijā CK pieņemtais lēmums par arhitektūru bloķēja darbu uzsākšanu.

Vērienīgie resemiotizācijas pasākumi bija pieskaņoti Rīgas 750. gadadienai. 1951. gada 9. februārī LK(b)P CK nolēma celt monumentu Staļinam, bet 7. jūlijā valdība sankcionēja augstcilīņa veidošanu Imanta Sudmaļa, Džema Bankoviča un trīs nezināmo pagriņdieku kapam. Vācu bruņinieku dibinātās Rīgas dzimšanas dienu padomju vara vēlējās atzīmēt ar simbolisku pilsētas atslēgu nodošanu krievi. Plāna detaļas ir izklāstītas CK un Ministru padomes vēstulē VK(b)P ideoloģijas sekretāram Georgijam Maļenkovam.¹¹ Staļina monumenta pamatakmens bija jāieliek jubilejas svinību dienās 25. novembrī. Carisko pieminekļu uzdevums bija apliecināt vēsturisko saikni ar krievi un kopīgo cīņu pret ārzemju iekarotājiem. Vēstulē bija piedāvāts uzstādīt Pētera I statuju Viestura dārzā un Uzvaras kolonnu, kā arī restaurēt pieminekli 1701. gadā bojā gājušiem četrsimt krievu

karavīriem Lucavsalā (1891) un piemiņas plāksni pie Pētera I stādītā koka. Latvieši ierosināja arī restaurēt ēku Cēsu ielā, kurā Ļeņins uzturējās Rīgas apmeklējuma laikā. Cariskie pieminekļi netika atjaunoti. Maskavas vēsajai attieksmei varēja būt trīs iemesli: pārāk atklāta norāde uz pilsētas rusifikāciju, cariskās pagātnes nevajadzīga akcentēšana un – kas nav mazsvarīgi – divi miljoni rubļu, ko latvieši pieprasīja šiem darbiem no centrālā budžeta.

Resemiotizējot telpu, varas iestādes pamanīja, ka tajā joprojām atrodas konkurējošās ideoloģijas zīmes. LK(b)P CK ziņojumā, kas datēts ar 1951. gada 21. martu, minēti divdesmit septiņi “politiski sveši un naidīgi” pieminekļi.

1951. gada 24. oktobrī Rīgas pilsētas izpildkomitejas lēmums Nr. 926 izsludināja konkursu Staļina monumenta veidošanai un Komunāru laukuma (Esplanādes) rekonstrukcijai. Jau pēc diviem mēnešiem tika nosaukti uzvarētāji – arhitekts Kārlis Plūksne un tēlnieki Aleksandra un Jānis Brieži, kuri vadoni jau veidojuši Latvijas paviljonam Vissavienības

lauksaimniecības izstādē Maskavā. 1952. gada februārī Mākslas lietu padome apstiprināja skices, 14. jūnijā Latvijas PSR valdība pieņēma lēmumu par monumenta būvi, septembrī mākslas komisija vērtēja ģipša modeļus. Taču PSRS Kultūras ministrijas akcepts nāca tikai 1953. gada decembrī, kad jau bija pagājis mēnesis kopš plānotās inaugurācijas 7. novembra valsts svētkos. Astoņus metrus augstu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Tēlniece A. Briede veido
Staļina pieminekli.
1954. gada 25. septembris.
Sculptor A. Briede working
on a monument to Stalin.
September 25, 1954.
Foto/Photo: L. Pantuss.
LVKFFDA, Nr. 87947-N.*

māla modeli ekspertu komisija Rīgā apstiprināja nākamā gada oktobrī. PSKP 20. kongresa 1956. gada februārī pasludinātā destalinizācijas politika bloķēja turpmākos darbus *de facto*, taču ar monumenta un laukuma likteņa izšķiršanu *de iure* neviens nesteidzās. Maijā kultūras ministrs Jānis Ostrovs centrālkomitejai izvairīgi ierosināja atdot Staļina vietu Rainim: "Pašreiz radusies iespēja [Raina] piemineklim izraudzīt daudz nozīmīgāku, izcilāku vietu – Komunāru laukumu, kur jau sagatavota aleja, pieminekļa laukums un pamati."¹² Partijas vadība šo priekšlikumu noraidīja. Kādu speciālu lēmumu par Briču projekta likteni arhīvos nav izdevies atrast. Vēl tikai jāpiemin, ka 1950. gadā tiražēšanai bija akceptēta Zemdegas radītā Staļina skulptūra divu augumu lielumā, 1951. gadā Ķemeru tika uzstādīts Mākslas akadēmijas studentu Oto Kalēja un Valda Alberga, bet 1955. gadā Ilūkstē – Valērijas Mickevičas veidojums. Daudzas vietas izdaiļoja Aleksandras Briedes radītās bistes betona kopijas.

Vairāk ligumu latviešiem bija dekoratīvajā tēlniecībā: strūklaku kompozīcijas, dārza vāzes un skulptūras. Šie pasūtījumi lielākoties tika netalantīgiem tēlniekiem kombinātā "Māksla". Viņi veidoja ģipša etalonus, bet fabrika tiražēja betona kopijas parku un citu sabiedrisku vietu izdaiļošanai. Darbu nomenklatūra iekļāva bērnu tēlus ("Meitene ar balodi", "Zēns ar zosi", "Pionieris ar balodi", "Bērni rotaļā"), zvēru veidojumus ("Lācītis ar medus podu", "Stirna"). Sportistu skulptūras ne vien popularizēja veselīgu dzīves veidu, bet arī pricēja vīriešu acis, jo lielākoties tika atveidotas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Ļ. Bukovskis ar savu dekoratīvo
skulptūru Lauksaimniecības izstādē
Maskavā.*

*Ļ. Bukovskis with his decorative
sculpture at the Agriculture
Exhibition in Moscow.*

LVA, 230. f., 3. apr., 477. l., 14. lp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*A. Terpilovska skulptūra "Pirms
peldes" (1954).*

*A. Terpilovskis' sculpture
"Before Bathing" (1954).*

LVA, 678. f., 2. apr., 118. l., 72. lp.

*A. Partizpanjana un M. Grinšpuna
skulptūra "Diska metēja" (1952).*

*A. Partizpanjans and M. Grinšpuns'
sculpture "The Discus Thrower" (1952).*

LVA, 627. f., 2. apr., 142. l., 40. a lp.

sievietes ar atkailinātām vai reljefi izceltām ķermeņa daļām: "Airētāja", "Basketboliste", "Diska metēja", "Paukotāja", "Peldētāja", "Tenisiste". Komunisma pamatlicēju (Marksa, Engelsa, Ļeņina, Staļina) nelielās bistes un bareljefus ražoja valsts iestādēm un skolām. Četrdesmit centimetru augstās bistēs atveidotie kultūras darbinieki iezīmēja kultūras kanona robežas.¹³ Bez tēlniecības "Māksla" ļoti daudz kopēja valsts vadītāju, radošās inteligences un zinātnieku portretus, pervedviņņiku un sociālistiskā reālisma mākslinieku gleznas, kas bija domātas partijas un valsts vadītāju kabinetiem, izglītības iestādēm, institūciju sarkano stūrišu un vēlēšanu iecirkņu noformēšanai, kā arī mājokļu izdaiļošanai.

Padomju rituāls

Staļina tēls kalpoja par pilsoņu kolektīvās identifikācijas ideālu ego, kamēr sociālās saliedētības efektivitāti kontrolēja represīvās valsts institūcijas. Staļinisma noziegumu atspēkošana diskreditēja identificējošu elkdievību, savukārt piespiešanas mehānismi tika demontēti. 1956. gada nemieri Polijā un Ungārijā, brīvdomības izvirdumi pašā Padomju Savienībā pārliecināja varas iestādes, ka piederība sociālajai šķirai vien nedeterminē komunisma vērtību interiorizāciju. Dienaskārtībā parādījās jautājums par ideoloģisko audzināšanu, t.i., mērķtiecīgu pārliecināšanu, lai pilsoņi interiorizētu pozitīvu attieksmi pret pastāvošo sociālo kārtību un paši labprātīgi piedalītos tās uzturēšanā. Jaunu vērtību pārraidīšanu un nostiprināšanu varēja panākt ar rituāla starpniecību, tātad ir jābūt ne tikai varas reprezentācijai, bet arī apzinātai un emocionālai līdzdarbībai sociālās kopienas projektā. 20. gadu eksperimenti komunistisko rituālu jomā neguva popularitāti iedzīvotājos un izsīka līdz ar ideoloģijas nespēju radīt jaunu reliģiju ap ideāliem, mītiem un vērtībām.¹⁴ Interese atjaunojās Ņikitas Hruščova atkušņa periodā (1953–1964), iespējams, kā pretreakcija uz nesankcionēto pulcēšanos, kurā saskatīja simboliski izaicinošu uzvedību. Piemēram, 1958. gadā atklātais dzejnieka Vladimira Majakovska piemineklis Maskavā sāka vilināt cilvēkus uz improvizētiem dzejas vakariem, tā iezīmējot telpu pilsoņu spontānai pašorganizācijai. Iekšpolitiskais atkusnis radīja labvēlīgu augsni baznīcas popularitātei. PSKP CK lēmums 1954. gadā brīdināja, ka pilsoņu reliģisko jūtu aizvainošana nav pieļaujama, atgādinot, ka padomju konstitūcija garantē sirdsapziņas brīvību. Ar reliģiozitāti ideologi skaidroja darba disciplīnas trūkumu: baznīca atņēma cilvēku laiku un fiziskos spēkus, nemateriālistiskie pasaules uzskati kavē industrializāciju, bet sekošana nekomunistiskajam kalendāram simboliski iedragā valsts varas tēlu. Ateistiskajai propagandai zinātniski racionālā ceļā bija jāizskaidro reliģijas kaitīgums, tomēr pakāpeniski kļuva skaidrs, ka nav iespējams iztikt bez emocijās balstītas pierunāšanas¹⁵ retorikas.

Socioloģiskajā literatūrā ir divas teorētiskas pieejas rituālam. Vērtējot Emila Dirkema konsensuālajā normatīvi funkcionālistiskajā paradigmā, padomju rituālam būtu jāpārraida jauni materiālistiski pasaules uzskati, jāuztur modernitātei atbilstošās *croyances collectives*. Ņemot vērā to, ka krāšņā sabiedriskās dzīves ritualizācija nepalīdzēja interiorizēt komunistiskā darba un sociālās kārtības vērtības, ir pamats meklēt padomju rituālu funkcionalitāti varas attiecību reprezentēšanā. Jaunās paradigmas pionieris

Stīvens Lukess atteicās no Dirkema uzskata par rituāla mērķi kā saskaņas panākšanu par vērtībām. Lukess argumentē, ka rituāls ir iniciatoru atbalstīts notikums ar kundzības mērķi.¹⁶ Izvērtējis dažādus politiskos rituālus, Deivids Kercers secina, ka daži spēj izraisīt solidaritāti situācijās, kurās nav kopīgas ticības un pārliecības; solidaritāte šeit veidojas bez konsensa veidošanas.¹⁷ Rituāla uzmanības centrā ir materiālie simboli, nevis vērtības vai viedokļi. Kopīgais rituāla dalībniekiem ir nevis saturs, bet gan priekšmeti, kuri simboliski pauž saturu, jeb – formulējot semiotiski – apzīmējošie, nevis apzīmējamie. Tas ir redzams kristīgās baznīcas ikonogrāfiskajā tradīcijā, kurā attēls kopā ar brīnumiem un sakramentiem apliecina Cita klātbūtni laicīgajā pasaulē. “Redzamā zīme reprezentē neredzamo klātbūtni, tā parāda likuma dziļāko struktūru, kas citādi nav pieejams sajūtām un nespēj noturēt (apburt) likuma subjektu iztēli vai dvēseli uz reālo formu kārtības.”¹⁸

Palūkosimies uz rituāla priekšmeta transformāciju 50. gados. 1952. gadā “Literatūrā un Mākslā” rakstnieks Mihails Zorins stāsta par Ļeņina mauzoleja apmeklējumu kā ģeogrāfisko (rīdzinieks un sibīrietis) un sociālo (kolhoziņš, inteliģents un karavīrs) daļu satikšanos un identificēšanos vienā padomju kopienā.¹⁹ Ļeņina ķermenis svētvietā ir komūnijas rituāla priekšmets. Tā kā valdnieka ķermenis nevar atrasties vairākās vietās reizē, citviet viņu reprezentē monuments, uz kuru tiek pārnesta bijība un kuram ir tāds pats saliedēšanas efekts kā miesai, jo, kā Zorins raksta, “Ļeņins uz pjedestāla stāv kā dzīvs”. Dzīvību bronžā iedvēš pakājē nolikti dzīvie ziedi, un dzīves uzturēšanai ir jāatkaroto ziedu upurēšanas rituāls. Ļeņina nāves gadadienā publicētajā aprakstā “Ļeņina vārdā” ir lasāmas analogijas ar darbībām ap Kristus ķermeni pēc noņemšanas no krusta.

“Nesen man gadījās noskatīties, kā atnesa ziedus pie pieminēkļa nahimoviešu²⁰ pulciņš. Sākumā viņi rūpīgi novietoja lielu vainagu, bet pēc tam uzmanīgi nolika uz aukstās akmens plaknes katrs vienu svaigu ziediņu. Pašam mazākajam nahimoviešu pulciņā droši vien bija ne vairāk par desmit, vienpadsmit gadiem. [...] Mīlestību uz Ļeņinu, uzticību Ļeņinam padomju cilvēks izjūt jau no bērnu dienām. Tā tas ir un būs paaudžu paaudzēm. Ziedi klāj sarkano granītu kā nemirstīgās dzīves, mūžīgās dzīvības simbols.”

Balzamētam ķermenim Maskavā un tā bronzas dublikātam uz Rīgas pjedestāla ir vidutāja funkcija: šajos materiālajos priekšmetos uzglabājas Logoss, pasauli pārveidojošās zināšanas. Zorins turpina eseju ar stāstījumu par dažiem kolhoziem un rūpnīcām, kas ar sekmēm īsteno komunistiskos pārveidojumus. Panākumu ķīla ir Ļeņina vārds: uzņēmumi ne vien seko Ļeņina teiktajam un rakstītajam vārdam, bet arī nes savā nosaukumā viņa

vārdu. Kopt un godāt pieminēkli nozīmē pasargāt un saglabāt Vārdu, kurš apaugļo laikabiedru ikdienas darbus.

Jāuzsver, ka animistiskās metaforas ir atrodamas arī latviešu mākslinieku uzskatos. Jānis Zariņš aprakstīja savu darbu kā akmens iedzīvināšanu: "Tie sevī uzņēmuši mūžības tecējumu. Tiem līdzās ritējusi mūsu tautas dzīve... Tēlnieku radošajam garam un asajam kaltam ir iespējas noņemt čaulu šiem sirmajiem akmeņiem, lai mūsu priekšā paceltos varoņu un cīnītāju tēli."²¹ Arvīds Skalbe dzejolī "Pieminēklis" atņēma tam pieminēšanas funkciju, jo personāžs Leņins ir ne vien metaforiski dzīvs atmiņā, bet turpina dzīvi akmenī, un tāpēc tēlnieks nevar izkalt nāves gadu:

Akmeņkalis kaļ un kaļ – nav ne mirkli rimis,

Iekalis ir tikai to, kad Tu esi dzimis.

Turas pretī granīts šis nedzirdēti spīvi:

Divos skaitļos neiekalt, Leņin, Tavu dzīvi!

Skaidrīte Cielava apgalvoja, ka "māksla palīdz saglabāt Leņina nemirstību",²² grāmatā mākslas zinātniece nepārtraukti runā par viņa *iedzīvināšanu* akmenī. Burtiski metaforu īstenoja 2005. gada projekts "Runājošie akmeņi" Latvijas kultūras dienām Francijā. Autori skaidroja, ka latviešu tradīcijā akmens ir gudrības un informācijas avots, padomdevējs, Saules un Zemes spēka uzkrājējs. Francijas "pilsētu laukumos tiks izvietoti 9 akmeņi, kurus atdzīvinās uz tiem projicētas cilvēku sejas. Katram akmenim ir tikai tam piemītošs temperaments un rakstura īpašības, kā arī savas tēmas, par kurām tas stāsta apmeklētājam. Akmeņi darbosies trijos režīmos: miega režīmā, kad neviena nav tuvumā; nomoda režīmā, kad akmeņi reaģē uz kustību; un aktīvā stāstījuma režīmā, kad tie iepazīstina apmeklētājus ar atbilstošo tēmu par Latviju. Stundas sākumā visi akmeņi kopā nodzied kora dziesmu."²³ Par tautu svešiniekiem stāsta akmeņi, nevis paši latvieši.

Atgriezīsimies atkušņa laikā. *Damnatio memoriae* pasludināšana vadonim likvidēja identificēšanās objektu, kurā indivīdi investēja psiholoģisko enerģiju. Publiskās dzīves simboliskā "iepakošana" kā atbilde uz baznīcas un inteliģences izaicinošo simbolisko praksi panākumiem prasīja no jaunā rituāla taustāmi strukturēt laiktelpu, lai demonstrētu, kuram sabiedrībā pieder tiesības significēt pasauli. PSKP CK ideoloģijas komisijas kritiskus secinājumus par novēroto katoliskajā Latgalē var tulkot kā rūpes par jauniem aizvietojošiem objektiem, kuri metonīmiski saistītu indivīdus ar kopienu. "1. Maija un 7.–8. Novembra revolucionāros svētkus kolhozā "Gaisma" nesvin, kolhoznieki strādā, mājās netiek gatavots svētku mielasts, notiek tikai partijas organizācijas rīkotās partijas sapulces. Klubs 7.–8. novembrī arī nedarbojas, bet 9. novembrī klubā tika sarīkotas

dejas.”²⁴ Cits ziņojums akcentēja, ka mirušo piemiņas dienu 1. novembrī kolhozu priekšsēdētāji pasludināja par brīvdienu, bet Oktobra revolūcijas dienās bija jāstrādā. Lojalitāte sociālajai kārtībai paredz pieskaņošanos kolektīvajam ritmam vai kalendāram, kas palīdz iedibināt un uzturēt kopienas solidaritāti. Kolektīvo darbību temporālā un telpiskā organizācija strukturē kopienas priekšstatus par ideoloģiju un tādējādi strukturē pašu kopienas sociālā vai rituālā kalendāra veidā, apgalvo Pjērs Burdjē.²⁵ Ideologu aizrādījuma dziļākā būtība ir prasība, lai kopienas locekļi cikliski un demonstratīvi atkārtotu darbības: dalītos ar priekšmetiem (svētku mielastu) un laiku (apmeklējot klubu).

Krāšņums, cikliskums, svinīgums – šajos fenomenos saskatīja baznīcas spēku piesaistīt cilvēkus. LKP CK birojs ar nožēlu secināja, ka Rēzeknes rajonā katras otrās laulības tiek svinētas baznīcā. Partijas vadība prasīja aizvietot reliģiskos sadzīves rituālus ar laicīgiem: bērna piedzimšanas un pases saņemšanas svinības, komjauniešu kāzas; reliģisko svētku dienās ieteikts organizēt kultūras un sporta pasākumus, kas jauniešus novirzītu no baznīcas.²⁶ Jauno rituālu sacerēšanai Latvija piegāja ar radošu izdomu un pat noteica modi padomju valstī: vārda došanas svētki (*vārdības*) aizvietoja kristības, pilngadības svinības – iesvētīšanu, mirušo piemiņas dienu – kapu svētkus.²⁷ 1959. gadā notika maza formāta “sadzīves” dziesmu konkurss. E. Melngaiļa Tautas mākslas nams, masu pasākumu organizētāji provinces tautas namos un pašdarbības kolektīvi jaunos rituālus popularizēja iedzīvotāju vidū. Kopš 1964. gada valdības paspārnē strādāja padomju tradīciju ieviešanas komisija. Tā gan nodarbojās tikai ar teorētiskiem jautājumiem, jo ideju praktisko īstenošanu nebalstīja materiālie resursi, un tāpēc aktivitātes padomju rituālu radīšanā apsīka. 1968. gada 19. jūnijā LPSR Ministru padomes rīkojums Nr. 733-r pieprasīja ministrijām un vietējās varas iestādēm apkopot uzkrāto pieredzi un izteikt ierosinājumus politikas veidošanai. Uz savāktās informācijas pamata 1969. gada 7. janvārī tapa lēmums Nr. 5 “Par darba uzlabošanu padomju tradīciju ieviešanā”, kurš daudz uzmanības veltīja rituālu priekšmetiskajam saturam. Apspriešanas gaitā kāds valdības loceklis stāstīja, ka baznīca ar dziedāšanu izkonkurējusi laicīgos kapu svētkus. “Šogad mēs organizējam svētkus vienlaicīgi ar viņiem. Uzlikām skaņas pastiprinātājus, uzaicinājam orķestri un tā pieveicām baznīcu, bet tas viss mums izmaksāja ļoti dārgi.”²⁸ Svinīgums, emocionalitāte un mākslinieciskais līmenis dokumentā ir nosaukti par apstākļiem, kas sekmēs cilvēku iesaistīšanu laicīgajos rituālos. Lai to nodrošinātu, nepieciešams ieguldīt līdzekļus ražošanā, tirdzniecībā un celtniecībā: jāgādā par svētku apģērbiem jaunlaulātajiem, bērniem un jauniešiem, svinīgām telpām laulību reģistrācijai un labas poligrāfijas laulību apliecībām, mūzikas instrumenti. Jāsagatavo arī ceremoniju vadītāji un jāparedz līdzekļi aktieru un mūziķu darba apmaksai.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Latvijas PSR kultūras dienu Maskavā dalībnieki apmeklē Ļeņina mauzoleju. 1976. gads. Foto: Latinform. LNB Attēlizdevumu nodaļas krājums.

Participants of the Days of the Soviet Socialist Republic of Latvia in Moscow attending the Mausoleum. 1976. Photo: Latinform. Archive of Picture Publications of the Latvian National Library

Rituālu diskursā iespiedās reliģiskās metaforas: par pilngadības svētkiem runāja kā par “laicīgu konfirmāciju”, bet rituālu namus sauca par “laicīgiem templiem”.²⁹ Valdības dokumentos nebija runas par pieminekļu izmantošanu, pirmo reizi šāds gadījums aprakstīts 1971. gadā Valmieras rajona izpildkomitejas atskaitē: uz kapa pieminekli 11 Valmieras komjauniešiem tiek organizēti skolēnu lāpu gājieni ar uzņemšanu komjaunatnē “šajā svētajā vietā”.³⁰ Valdība ieteica izmantot valmieriešu pieredzi patriotiskajā audzināšanā visā Latvijā. Šādā rituālā tika iekļauts arī 1971. gadā atklātais Strēlnieku piemineklis Rīgā, pie kura stāvēja jauniešu godasardze. Ļeņina mauzolejs Maskavā un viņa muzejs Rīgā funkcionēja kā svētceļojuma mērķi.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Apmeklētāji Ļeņina muzejā Rīgā. 70. gadi.
Foto: Latinform. Attēlizdevumu nodaļas krājums. LNB
Visitors at the Lenin Museum in Riga, 1970s.*

Photo: Latinform. Archive of Picture Publications of the Latvian National Library

Kapiem latviešu sociokultūras laiktelpas semiotiskajā organizācijā ir īpaša loma. Kapu svētki cikliski rada ieganstu pulcēties, veikt ritualizētas simboliskas darbības, bet bērnu rituāls – arī teikt runas. LPSR Valsts drošības komiteja ziņoja par Brāļu kapiem: “Daiļā arhitektūra ir vilinājusi uz šejieni ne tikai nacionālistiski noskaņotos cilvēkus, bet arī lielu daļu darbaļaužu, tūristu u.tml. Pašlaik Brāļu kapi ir vieta, kas pulcina nacionālistiskos elementus, pat ikdienā te var novērot ziedu nolikšanu uz tādu buržuāziskās Latvijas reakcionāro ģenerāļu kapiem kā Radziņš, Simansons u.c. Ik gadus 18. novembrī un īpaši mirušo piemiņas dienā tur mēdz pulcēties daudz cilvēku. Atsevišķie elementi uz tā dēvēto “atbrīvošanas kauju varoņu” kapiem noliek iededzinātas svečītes un dzīvus ziedus, kuru krāsu sakārtojums imitē buržuāziskās Latvijas karogu. [...] 1963. gadā Civilās aviācijas inženieru institūta students Javoišs, kurš radiomastā izkarināja buržuāziskās Latvijas karogu, aiziedams uz šo noziegumu, mājās atstāja zīmīti ar lūgumu nāves gadījumā apglabāt viņu Brāļu kapos.”³¹

VDK informēja, ka dievkalpojumu laikā kapos pie Latvijas Republikas valstsvīru Jāņa Čakstes un Zigfrīda Meierovica pieminekļiem pulcējas cilvēki ar svecītēm un ziediem. LKP CK birojs rekomendēja Rīgas pilsētas varas iestādēm "turpmāk neļaut draudzēm rīkot dievkalpojumus kapos, kur ir apglabātas buržuāziskās Latvijas prominentas personas". Tomēr partijas vadība neuzdrošinājās pieņemt radikālu risinājumu, paužot, ka pilnībā aizliegt kapu dievkalpojumus "nav mērķtiecīgi", un prasot piedāvāt iedzīvotājiem alternatīvus pasākumus mirušo piemiņas dienā.³²

Lai mazinātu Brāļu kapu "nacionālistisko" nozīmi, kā arī pārceltu kapu jau esošo simbolisko cēlumu uz komunistisko rituālu, 1957. gada 10. decembrī LKP CK birojs nolēma pārveidot tos par "tautas pieminekli latviešu strēlniekiem", pārāpbedījot šeit dažu strēlnieku un Otrā pasaules karā kritušo padomju karavīru pīšļus. Restauratori likvidēja arī ideoloģiski konkurējošos vizuālos simbolus, kas "bija sveši Brāļu kapu mūžības idejām".³³

Tēlnieka Kārļa Zāles otrs svarīgākais darbs – Brīvības piemineklis resemiotizāciju nepiedzīvoja, un, lai arī palicis savā vietā, tas tika izslēgts no nācijas naratīva. "Latvijas padomju enciklopēdijā" (1982) atsevišķs šķirklis ir Brāļu kapiem, bet ne Brīvības piemineklim. Šķirklī par 20.–30. gadu tēlotājmākslu (5₂ sēj., 1984) Brāļu kapu memoriāls ir aprakstīts samērā detalizēti, kamēr Brīvības piemineklis nemaz nav pieminēts. Perestroika nesusi jaunus stāstījumus. 1988. gadā enciklopēdija "Rīga" reabilitēja Zāles veidojumu, sacerot šķiriski pieņemamu naratīvu: "Piemineklis iecerēts jau 20. gados, atzīmējot atbrīvošanos no vācu jūga. [...] simbolos izteikts darba tautas varonības cildenums, kultūras estētisko un ētisko avotu spēks. Nozīmīgs ir 1905–07 revolūcijas un I pasaules kara cīņu attēlojums, to filozofisks vispārinājums."³⁴ Vaidelotis Apsītis šajā pašā gadā publicētajā albumā izveicīgi žonglē ar nozīmēm. Pieminekļa orientāciju uz dienvidrietumiem nosakot dabiskas izgaismošanas apstākļi, bet tā neesot demonstratīva muguras pagriešana Austrumiem. Pieminekļa ģenēzi Apsītis izseko līdz pat komunistiskās tradīcijas pirmsākumiem, apgalvojot, ka Zāles iespējamais iedvesmas avots bija "jaunākie notikumi padomju mākslas pasaulē", proti, 1919. gada Brīvības pieminekļa projekts Maskavā. Pateicoties savai sociālai izcelsmei, tēlnieks esot atspoguļojis daudz dziļāku jēgu – drīzāk "atbrīvošanās no vācu baronu un krievu carisma jūga nekā apziņa par jaunas valstiskas formācijas izveidošanos".³⁵ Ar viltību jaunais naratīvs rehabilitē zīmi un atgriež to latviešu etnokultūras identitātes svinēšanas rituāla centrā. Taču vienlaikus tam ir nepatīkams paradoksāls efekts: zīmes formas atjaunošanas labad Apsītis publiski atsakās no zīmes satura. Līdzīgi Āronam viņš dod priekšroku attēlu pielūgšanai, iedragājot Mozus centienus nest tautai vārdu.

Pieminekļu ekonomiskā konjunktūra

Rituālam ir nepieciešams telpu organizējošs priekšmets un laiku organizējošs ceremoniāls. Padomju valstij bija jāatrisina radošās inteliģences aktivitātes rituālu veidošanā un īstenošanā. Raksta sākumā bija minēts, ka latviešu monumentālā māksla cieta no maskaviešu monopola uz lieliem valsts finansētajiem projektiem un Krievijas ražotāju dempinga cenām uz tirāžētām skulptūrām. Profesionālie tēlotājmākslinieki nevarēja piekļūt arī vienkāršāku darbu pasūtījumiem, tādiem kā kompartijas un valdības vadītāju portretu kopēšana, svinīgo pasākumu un sarkano stūrīšu noformēšana rūpnīcās, kolhozos, sanatorijās, karaspēka daļās, kam bija paredzēts obligāts budžets vizuālai aģitācijai un telpu dekorēšanai. Šos kontraktus ar tiešā mārketinga metodēm pārtvēra uzņēmīgie kooperatīvi un amatieri.³⁶ Kvalitātes uzraudzība nebija efektīva. Augusta Kapmane, kura LPSR valdības Mākslas lietu padomē bija tēlotājmākslas inspektore, 1946. gadā sūdzējās, ka daudzi mākslinieki strādā nekvalitatīvi un netiek kontrolēti. Līdz LKP CK nonāca ziņojums par triju gleznotāju zīmēto Staļina portreta skici: "Tagad, palielinot skici, viņi halturē – palielina un pārdod. Par vienu šādu portretu paņēma 6 tūkst., gatavo otru. Ar biedru Staļinu nav līdzības. Tas vienkārši rada izbrīnu. Bet viņiem ir saglabāties mazliet sirdsapziņas – uz portretiem viņi neliek savus parakstus, lai gan tas ir jādara."³⁷

Mākslinieku savienības organizācijas komiteja 1950. gadā sūdzējās kompartijas CK un valdībai: "Liels mākslinieku skaits, kas ir LPSR Padomju mākslinieku savienības locekļi un kandidāti, kā arī daļa LPSR Valsts mākslas akadēmijas absolventu pēdējos gados nav nodrošināti ar pastāvīgu izpeļņu. Sakarā ar to viņi atrodas ārkārtīgi smagā materiālā stāvoklī, kas lielā mērā bremzē viņu radošo darbību. Šos mākslniekus var izmantot radošajos un pusradošajos darbos (gleznas, gleznu kopijas, portreti eļļā utt.) mākslas kombināta "Māksla" darbnīcās. Tomēr pasūtījumu skaits, ko kombināts saņem darbiem, nedod iespējas pastāvīgi nodrošināt mākslniekus ar darbiem."³⁸

Vēstule norāda, ka kopš 1950. gada aprīļa kooperatīviem ir aizliegts ražot mākslas produkciju, tomēr Rīgā joprojām darbojas četras šādas konkurējošas darbnīcas. Amatiermākslinieku produkciju neviens nepārbauda. Dekoratīvo skulptūru betona kopijas lielos daudzumos tiek ievestas no citām republikām, atņemot darbu pašmāju tēlniekiem. Rīgas pilsētas Labiekārtošanas pārvalde galvaspilsētas svētku noformēšanu uztic amatieriem, nevis profesionāļiem. Mākslinieku savienība prasīja, lai monopoltiesības uz visiem šādiem darbiem tiktu piešķirtas kombinātam "Māksla". Tomēr arī tas nebūtu atrisinājis problēmas. Par spīti milzīgajai

peļņai no visādu priekšmetu ražošanas, sākot ar valstsvīru portretu kopijām un beidzot ar suvenīriem un kapakmeņiem, "Māksla" nepiešķīra statūtus paredzētās radošās stipendijas savienības biedriem. Viens iemesls ir centralizācija. Mākslas fonda Latvijas nodaļa bija pakļauta nevis LPSR Mākslinieku savienībai, bet Vissavienības Mākslas fondam Maskavā, kam arī pārskaitīja peļņu. Naudas latviešu darbu iepirkšanai palika maz. 1952. gadā LPSR valdība iegādājās republikāniskajā izstādē tikai astoņus darbus par 21 tūkst. rubļu, lai gan fonds pieprasīja 150 tūkst. rubļu. Mākslinieki atteicās piedalīties izbraukuma izstādēs, jo valdība tās nefinansēja.

Otrs iemesls – iespējas gūt vieglu peļņu, ražojot masu patēriņa mākslas priekšmetus. Valsts kontroles revīzijas "Māksla" atklāja koruptīvus darījumus, nepotismu. Uzņēmuma galvenais mākslinieks tēlnieks Aleksandrs Gailītis (1907–1990) vispirms saņēma 3000 rubļu honorāru par nelielu portretskulptūru "Volodja Uļjanovs" (Ļeņins bērnībā), bet pēc tam slēdza vēl vienu līgumu par tās tirāžēšanu ar nosaukumu "Lasošais zēns". Nosaukums bija jāmaina, jo Ļeņina tēlu nedrīkstēja pavairot bez Maskavas cenzora sankcijas. Tā Gailīša līgums formāli bija par vienkāršā puikas atveidojuma ražošanu, bet atalgojumu viņš saņēma par politiski būtiska portreta izgatavošanu 250 eksemplāros. Valsts kontrole aprēķināja, ka summa bija 16 tūkst. rubļu. Finanšu inspektoros pārsteidza stipri vāja Ašota Partizpanjana un Moiseja Grinšpuna skulptūra "Diska metēja", par kuru 1952. gadā abiem bija izmaksāts 14 tūkst. rubļu liels honorārs.³⁹ Citreiz Partizpanjans pierunāja akceptēt viņa "Basketbolistes" etalonu, lai kombināts varētu izpildīt kopiju ražošanas plānu. Avīze "Cīņa" ironizēja, ka kombināts "Māksla" ir māksla taisīt naudu.⁴⁰ Taču arī biežā direktoru maiņa neļāva padarīt grāmatvedību caurspīdīgāku. 1955. gadā no trīssimt māksliniekiem kombinātā tikai četrdesmit divi bija Mākslinieku savienības biedri. "Mākslas" budžets šajā gadā bija 12 miljoni rubļu, no tiem radošajiem mākslas darbiem piešķīra tikai 800 tūkstošus, pārējais – vienkāršāka portretu kopēšana un publisko telpu dekorēšana, kā arī plaša patēriņa lietišķās mākslas priekšmetu izgatavošana. Kombināts deva priekšroku industriālai ražošanai, nevis radošam darbam, kas atspoguļojās arī māksliniekiem neizdevīgā atalgošanas sistēmā. Piemēram, par tēla izciršanu akmenī "Māksla" prasīja līdz pat 90% no skulptūras radīšanai paredzētajiem līdzekļiem.⁴¹ Protams, šāda tariflikācija bija izdevīga amatiertēlniekiem, kuru pieticīgās radošās ambīcijas apmierināja arī necilais sairstošais betons. Ekonomisko sviru neesamība ir iemesls, kāpēc neattīstījās oriģinālā monumentālā propaganda ar latviešu vaibstiem.

Mēģinājumi mākslas tirgū ieviest kārtību bija arī Staļina laikā, taču trauslais līdzsvars starp ekonomiku un estētiku radīja pretrunīgu kultūras

politiku. Par regulēšanas neefektivitāti liecina direktīvu uzskaitījums, kas vairākus gadus bija veltītas vienam un tam pašam jautājumam – uzņēmīgu pilsoņu aprēķins veiksmīgi pretojās propagandas satura un formas imperatīviem.⁴² PSRS valdības 1946. gada 29. maija lēmums aizliedza pieminēkļu projektēšanu bez Mākslas lietu komitejas sankcijas; 1950. gada 1. aprīlī šī komiteja aizliedza kooperatīviem ražot mākslas produkciju. Incidents ar Kirova bisti pamudināja LPSR Ministru padomi iejaukties “Mākslas” darbībā. 1952. gada 13. septembrī izdots lēmums pieprasīja izveidot Māksliniecisko padomi kvalitātes kontrolei un nodrošināt ar darbiem Mākslinieku savienības biedrus, kuriem ir vismaz vidējā izglītība. Latvijas Kultūras ministrija 1953. gada 20. jūlijā prasīja ieviest centralizētu uzraudzību, aizliedzot institūcijām slēgt kontraktus bez savienības piekrišanas un uzliekot tām par pienākumu pirkt darbus un pakalpojumus no MS biedriem. Nākamā gada 25. augustā LPSR valdības lēmums Nr. 741 “Par tēlotājas mākslas izstrādājumu pasūtījumu nokārtošanu” iezīmēja jaunu posmu monumentālajā propagandā. Tas aizliedza slēgt līgumus ar nekvalificētiem māksliniekiem un pieprasīja visus pieminēkļu un publisko iekštelpu skulptūru projektus saskaņot ar Kultūras ministriju un Arhitektūras pārvaldi. Tomēr kontrolēšanas nodomi nebija apstiprināti ar finanšu piešķiršanu: valdība atteicās no nodoma veidot Kultūras ministrijas paspārnē monumentu pieņemšanas komisiju, bet spēkā esošie PSRS Finanšu ministrijas reglamenti ierobežoja arī mākslas padomju algošanu uzņēmumos. Uzraudzības mehānisma vājums neļāva visus ierobežojumus ieviest praksē pilnībā. Valdības rīkojums Nr. 76-r 1959. gada 21. janvārī vēlreiz atgādināja kombinātam “Māksla”, ka tas nedrīkst slēgt līgumus ar pasūtītājiem bez saskaņošanas ar Kultūras ministriju, kurai vienīgai ir tiesības lemt par līdzekļu izlietošanu.⁴³

Pēc PSKP 20. kongresa mākslinieki sapulcēs uzdrošinājās brīvi runāt par savām ekonomiskajām problēmām un izvirzīt valstij prasības. 1956. gada martā Mākslinieku savienības kongress nesaudzīgi kritizēja “Mākslu” un apsūdzēja to krāpnieciskos darījumos: “Mēs atlaižam no darba vienu blēdi, bet viņa vietā parādās cits, daudz apķērīgāks par iepriekšējo un pat Komunistiskās partijas loceklis.”⁴⁴ Latvieši sūdzējās par darbnīcu trūkumu, par to, ka Maskavas kolēģi parasti aizņem visas vietas radošās atpūtas namā Dzintaros un ka Vissavienības Mākslas fonds nekad nepiedāvā viņiem darba kontraktus. Vietējie tēlotājmākslinieki bija sarūgtināti par iebraukušo krievu tautības kolēģu aktīvo darbību republikā, jo latvieši uzskatīja, ka viņi nepārzinot un neizjūtot Latvijas tradīciju. 1958. gadā Baltijas republiku tēlnieku konference argumentēja: “Kaut arī plašai monumentālās skulptūras attīstībai mūsu zemē ir visi priekšnoteikumi, īsta plašuma pagaidām nav. Vispirms vajadzētu, lai šis darbs Vissavienības

mērogā nebūtu vairs pašplūsmā, lai vairāk rīkotu atklātus konkursus, lai uzticētu atbildīgus uzdevumus nacionāliem kadriem.”⁴⁵

Lai iesaistītu profesionālos māksliniekus kreatīvās, emocionāli uzrunājošās ideoloģijas veidošanā, valstij bija jāizmanto tautsaimnieciskie stimuli. Tēlnieku un arhitektu profesionālo interešu aizsardzība, autoru honorāru un citu tarifu nostiprināšana valdības dokumentā, deficīta materiālo labumu sadale ar radošo savienību starpniecību paplašināja Mākslinieku savienības iespējas aizstāvēt valsts, rajonu un pilsētu izpildkomiteju, kolhozu un lielu rūpnīcu pasūtījumu tirgu no uzņēmīgiem amatniekiem. Vienlaikus tēlnieki saņēma ienākumu garantijas, jo monumentālās propagandas ideoloģiskā funkcionalizācija paredzēja ilgtermiņa darba perspektīvas. PSRS Ministru padome 1956. gadā decentralizēja pasūtījumus, apņemoties piešķirt gleznu un skulptūru iepirkumiem vismaz 35 milj. rubļu ik gadus. Oktobra revolūcijas 40. gadadienas priekšvakarā latviešu mākslinieki tika pie piecdesmit astoņiem valsts pasūtījumiem par 568 400 rubļiem. Pirmo reizi divpadsmit māksliniekiem bija noteikta stabila mēnešalga 1500–3000 rubļu apmērā. Padomju Mākslas fonda Latvijas nodaļa 1958. gadā pārtapa par Latvijas Mākslas fondu, iegūstot tiesības rīkoties ar peļņu, un “Mākslai” bija pavēlēts ar pasūtījumiem nodrošināt vispirms MS biedrus.

No jauna kanona daudzveidības līdz taupībai: 1954–1965

Pirms Raiņa jubilejas Ministru padome atgriezās pie idejas par dzejnieka pieminēkli. 1954. gada 4. septembrī pieņemtajā lēmumā bija paredzēts paveikt darbus līdz deviņdesmitgades svinēšanai nākamajā gadā. Par konkursa noteikumiem Kultūras ministrijas kolēģija sprieda 15. oktobrī, bet saskaņošanai ar Maskavu dokuments tika nosūtīts tikai 1955. gada 24. martā. Dzejnieka jubileju atzīmēja ar pieminēkļa pamatākmenis ielikšanu pie Operas nama. Konkursu Rīgas izpildkomiteja izsludināja 1956. gada 5. septembrī, bet 1957. gada 25. maijā žūrija izbrāķēja 21 iesniegto darbu, dodot priekšroku jaunajai Zemdegas skicei, ko viņš bija iesniedzis ārpus konkursa (un tāpēc nesaņēma prēmiju). Sekoja ekonomiskas problēmas. Tēlnieks bija izraudzījies 60 m³ granīta bloku Žitomiras apgabalā, taču Ukrainas valdība atteicās izsniegt nepieciešamās atļaujas, lai pa dzelzceļu nogādātu pāri par 100 tonnām smago kravu. Valsts līdzekļu taupības nolūkā 1961. gadā padomju valdība vispār iesaldēja monumentu celtniecību valstī. Ideja par vietējā laukakmens izmantošanu samazinātas figūras kalšanai neizturēja tehnisko ekspertīzi. Lai godam sagaidītu Raiņa

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Raiņa pieminekļa tapšana.
1965. gada janvāris.
Work on a monument to Rainis.
January 1965.
Foto/Photo: J. Kuprijanovs.
LVKFFDA, Nr. 565-2.*

simtgadi, bija nepieciešama Maskavas iejaukšanās. Pēc Latvijas varas iestāžu lūguma 1964. gada 25. aprīlī PSKP CK un PSRS Ministru padome pieņēma lēmumu, kurš piešķīra projektam valstisku nozīmi savienības līmenī, un jau septembrī uz Rīgu tika atgādāts Karēlijas granīta bloks. Monumentu atklāja nākamā gada 11. septembrī.

Vēstures pārrakstīšana ļāva sakārtot latviešu komunistu panteonu, palielinot apzīmējamo skaitu, ar kuriem ir iespējams reprezentēt vietējo sarkano tradīciju. Ieganstu radīja pirmās krievu revolūcijas 50. gadadiena. Valdībai šī ideja bija ienākusi prātā tomēr pārāk vēlu, kas lieci-

na par ideoloģiskās stratēģijas neesamību un sarežģītu daudzpakāpju lemšanas piramīdu. 1954. gada 11. novembrī PSKP CK sankcionēja jubilejas svinēšanu, pēc divpadsmit dienām LKP CK birojs lēma par trīs pieminekļu veidošanu Rīgā un vēl trīs citās pilsētās, bet konkurss notika tikai 1955. gada pēdējos mēnešos. Projekti tika apstiprināti 1956. gadā.

Staļina laikā vienīgais figurālā pieminekli reprezentētais latvieša tēls bija Sarkanās armijas komandieris Jānis Fabriciuss: 1954. gadā atklāja Zariņa veidoto granīta statuju Ventspilī un Gailīša muzejam darināto stājskulptūras betona kopiju Ķemeru.⁴⁶ 1956. gada 5. septembrī Rīgas pilsēta izsludināja konkursu piemineklim pirmajam padomju Latvijas vadītājam Pēterim Stučkam. 1957. gada 25. maijā žūrija noraidīja visus iesniegtos projektus, atkārtotajā konkursā 24. decembrī par labāku – ar piezīmēm – tika atzīts Emīla Meldera variants (atklāts 1962. gadā).

Latviešu tēlnieki beidzot saņēma pasūtījumus Ļeņina tēlošanai izturīgos materiālos pilsētu laukumiem (Jansons Cēsīs un Kalējs Rēzeknē). LKP CK Propagandas nodaļa 1957. gadā nāca klajā ar ierosinājumu, kurā atklājas virzība prom no personības kulta – no varas reprezentācijas uz personu un notikumu pieminēšanu.⁴⁷ Ideologi ierosina nostiprināt latviešu komunistisko identitāti, radot vairākus tematiskus pieminekļus strēlniekiem, 1919. gada komunāriem, darbaļaužu kustībai 20.–40. gados, padomju varas atjaunošanai 1940. gadā, latviešu partizāniem, nacistu terora upuriem, kritušajiem padomju karavīriem. 1958. gadā LKP CK birojs lēma par memoriāla veidošanu Salaspils koncentrācijas nometnes vietā (atklāts 1967. gadā).

Republikāniskie ilgtermiņa plāni, par kuru nepieciešamību Latvijas valdība lēma 1957. gada 24. maijā, kā arī 1958. gadā nacionālkomunistu iesāktā latviešu kultūras mantojuma rehabilitācija pavēra darbalauku latviešu tēlniekiem un 1958.–1960. gada dokumentos par Rīgas parku izdaiļošanu jau lasāmi tikai Latvijas kultūras un zinātnes darbinieku vārdi.⁴⁸ LKP CK sekretariāts 1959. gadā pasūtīja astoņpadsmit latviešu revolucionāru un kultūras darbinieku krūšutēlu veidošanu.⁴⁹

Par jaunu monumentālās propagandas izpratni liecina 1959. gada 13. oktobra LPSR valdības un partijas CK kopīgā lēmuma Nr. 561 "Par kārtības ieviešanu pieminekļu celtniecības lietā" preambula: "Pieminekļu un monumentu būve mūsu valsts izcilajiem cilvēkiem pauž atzinību un augstu novērtējumu par viņu nopelniem tautas labā, tā ir **visnozīmīgākā** [izcēlums mans. – S.K.] valstiska lieta ar lielu politisku un kultūras nozīmi."⁵⁰ Netieši dokuments norādīja uz koruptīvo praksi neorganizētajā un nekontrolētajā pieminekļu būvniecībā. Izpildkomitejām un iestādēm bija paredzēti budžeta līdzekļi politiskajai propagandai, kurus uzņēmīgās amatpersonas izlietoja tā, lai gūtu personisku labumu. Darbus bez konkursa pasūtīja mazkvalificētiem tēlniekiem, projektos paredzētās radošās pārmērības palielināja izmaksas bez iespējas pārbaudīt tarifu pamatotību.⁵¹ Lēmumā konstatēts: "Pieminekļu būvdarbu apmaksā nav pienācīgas kārtības, jo līdz šim nav vienotu autora honorāra likmju un celtniecības darbu tarifu." Kārtības ieviešanai lēmums paredzēja, ka pieminekļu celtniecība varēs notikt tikai ar LKP CK atļauju, projektus izskatīs konkursa kārtībā un to ekspertīzi veiks Kultūras ministrija. Tēlniecības darbu monopols bija piešķirts kombinātam "Māksla".

Vizuālā mākslinieciskā propaganda vērsās plašumā. 1960. gada 22. jūnijā PSKP CK un PSRS valdība ar lēmumu "Par tēlotājas un dekoratīvi lietišķās mākslas darbu realizācijas nokārtošanu"⁵² palielināja asignējumus darbu pasūtīšanai un iepirkšanai no 35 līdz 80 milj. rubļu. Vissavienības un republiku mākslinieku savienībām un kultūras ministrijām

bija deleģētas ekskluzīvas tiesības pasūtīt pieminekļu projektus un kontrolēt naudas izlietojumu. Kultūras industrijas sakārtošana tomēr cieta neveiksmi. Mākslinieku savienība atkal sūdzējās, ka mākslas darbu ražošanu turpina iestādes, kurām nav šādu tiesību; darbu izpilde netiek uzticēta profesionāliem noformētājiem un skulptoriem, viņus neaicina piedalīties publisko ēku projektēšanā un celtniecībā, viņiem nepasūta iekštelpu dekorēšanu un vides iekārtošanu. Visbeidzot 1961. gada 28. septembrī PSKP CK un PSRS valdības lēmumā "Par pārmērību novēršanu valsts un sabiedrisko līdzekļu izlietošanā pieminekļu celtniecībā"⁵³ secināts, ka šajā jomā joprojām pastāv "nopietni trūkumi un rupjas kļūdas". Valdība faktiski atzina, ka finansiāli valsts nespēj nodrošināt publiskās telpas izdaiļošanas darbus, bet vietējās varas iestādes naudu tērē izšķērdīgi un neracionāli. Dokuments iesaldēja pieminekļu celtniecību valstī, atļaujot turpināt darbus tikai pie dažiem svarīgākiem. Latvijā tādi bija pieci, vēl piecpadsmit projekti tika "āpturēti uz laiku", bet divdesmit trīs pavisam atcelti. Radikāls risinājums bija tas, ka Maskava monopolizēja atļauju izsniegšanu visā valstī.⁵⁴

Hruščova neveiksmīgie centieni apvienot monumentālās propagandas ekonomiku ar estētiku ļauj izprast viņa priekšteča pieejas pragmatiku. Varas reprezentācijas loģika Staļina laikā prasīja tikai tēla klātbūtnes faktu perifērijā. Senā Roma mums ir atstājusi juridisku terminu *ius imago*. Tiesības uz tēlu bija svarīgs sociālās stratifikācijas instruments. Statusu izrādīja, pēcnācējiem baudot tiesības saglabāt savu senču vaska maskas (*imago*) vai bistes un prezentējot mirušā un viņa priekšteču maskas bērēs. Goda portrets savukārt tika izstādīts izrādīšanai publiskā vietā. Visuresošais valdnieka tēls nodrošina "likuma klātbūtni" – tēls projicē īpašas institūcijas ēkas "likuma auru" uz tiem cilvēkiem, kuri runā vai strādā Likuma ietvaros.⁵⁵ Tēlnieks Ernsts Neizvestnijs jautājis savam paziņam VDK virsniekam, kāpēc Maskavas centrā stāv neglīts valsts drošības dienesta pamatlicēja Feliksa Dzeržinska piemineklis. Atbilde bija romiešu garā: "Lai tur nestāvētu kāds cits."⁵⁶ 30. gados skulptūra kļuva par varas klātbūtnes zīmi. Gigantiski monumenti pie lielām hidrotehniskām transporta būvēm (kanāli Maskava–Volga un Volga–Dona), divu līdz astoņu metru lielas statujas – lielpilsētu laukumos, transporta krustcelēs un metro stacijās emocionāli iesaista garāmgājējus; savukārt mazas betona kopijas mazpilsētās, kolhozos un rūpnīcu pagalmos tikai iezīmē vietu uzņēmuma vai pašvaldības regulāri rīkoti masu rituāliem. Estētiski necilās, betonā tiražētās, ieplaisājušās un sudrabortā, zeltītā, brūnā un pat rozā krāsā noklātās figūras perfekti tika galā ar šo uzdevumu. To priekšrocība bija zemā cena, un profesionālo mākslinieku spice nevarēja konkurēt ar lētākiem uzņēmīgo amatieru piedāvājumiem. Kritikas estētiskā

pozīcija nevarēja pārspēt ekonomikas likumsakarības (kaut vai bronzas liešanas cehu ierobežotās jaudas) un ideoloģiskā rituāla būtību. 1953. gada 28. februārī prominentu mākslinieku komisija vērtēja jau minētā uzņēmīgā tēlnieka Partizpanjana veidoto Staļina bisti Zinātnes un tehnikas namam. Sēdes protokolētājs fiksējis pasūtītāja viedokli, kurš ignorēja iznīcinošo kritiku par vadoņa neatbilstību kanonam un pat par dažiem anatomiskiem kropļojumiem. "Skulptūra visai noder zāles noformēšanas mērķiem, un Zinātnes un tehnikas nams neizvirza sev citu mērķu,"⁵⁷ pauda nama direktors.

Latviešu skulptoru un arhitektu lobijs: 1966–1983

Pēc kanona meklējumiem un taupības režīma Hruščova laikā ceļš uz varas reprezentāciju bija pavērts ar PSKP CK un PSRS Ministru padomes lēmumu "Par pieminēkļu un monumentu projektēšanas un celtniecības kārtību" 1966. gada 24. jūnijā.⁵⁸ Maskava paturēja tiesības lemt par "sabiedriska rakstura pieminēkļiem un monumentiem, kas ir sevišķi svarīgi tēmas ziņā un kam nepieciešami lieli materiāli izdevumi". Pārējo pieminēkļu būves sankcionēšana bija nodota republiku partijas CK un valdības kompetencē. Uzticot visu projektēšanas darbu praktisko organizēšanu un kvalitātes uzraudzību Kultūras ministrijai, mākslas elitei bija garantēta piekļuve valsts un pašvaldību pasūtījumiem.

Speciāli valsts budžeta līdzekļi monumentālajai propagandai jaunajā lēmumā netika paredzēti – tā bija jāfinansē no republikas, rajonu un pilsētu budžetu virsplāna peļņas. 1966. gada 15. septembrī Kultūras ministrija izveidoja Pieminēkļu vērtēšanas komisiju, kurā ietilpa prominenti tēlnieki monumentālisti A. Terpilovskis, V. Albergs, K. Baumanis, E. Meldēris, J. Zariņš. Pēc dažu pilsētu izpildkomiteju lūguma pārbaudot Ļeņina betona pieminēkļus pirms plānotās restaurācijas, komisija konstatēja, ka ļoti slikts ir ne vien tehniskais stāvoklis, bet arī mākslinieciskā kvalitāte, un ieteica statujas nomainīt, nevis restaurēt. Turpmāk, lai palielinātu pasūtītāju pulku, bija jāizdara spiediens uz citām izpildkomitejām, sanatorijām, rūpnīcām, kolhoziem un mācību iestādēm, kuru teritorijās stāvēja betonā tīrāzētās kopijas. Tuvojošamies Ļeņina 100. jubileja 1970. gadā radīja kalendāro iegānu tēla propagandai komunistiskajā naratīvā un attiecīgi tā vizuālā veidola sakārtošanai. 1966. gada lēmumā formulētā prasība izvirzīt augstas prasības pieminēkļu idejiski mākslinieciskam līmenim atbalstīja mākslinieku aicinājumus uzlabot tēla estētiku. 1969. gada 10. jūlijā kultūras ministrs Vladimirs Kaupužs Ministru padomei ieteica "veltīt sevišķu

uzmanību pieminekļu un apkārtnes priekšzīmīgai uzkopšanai”.⁵⁹ Ministrs lūdza valdību ietekmēt izpildkomitejas un uzņēmumus, lai tie pievērstu uzmanību jaunatklātajai problēmai. Mākslinieki pieprasīja nomainīt betona kopijas ar oriģinālām (“unikālām”) statujām, kas būtu veidotas izturīgos cēlos materiālos, modificēt esošo statuju sintaktisko izvietojumu pilsētvidē, restaurēt figūras un postamentus, labiekārtot apkārtnējo teritoriju kā rituāla telpu. Radošās intelīģences iniciatīva guva politisku atbalstu pēc incidenta Jēkabpilī. Nebrīdinot pilsētniekus, 24. jūlijā tur demontēja betona Ļeņina skulptūru, kuru Pieminekļu komisija ieteica rūpīgi restaurēt. Ļeņina pēkšņā pazušana nakts stundās tiktāl sakaitināja kādu vietējo komunistu, ka viņš steigās rakstīt sūdzību PSKP CK ģenerālsekretāram Leonīdam Brežņevam. Reaģējot uz šo acīmredzot VDK pārtverto vēstuli, LKP CK birojs 12. augusta lēmumā pieprasīja Kultūras ministrijai stingrāk uzraudzīt pieminekļu projektēšanu un būvēšanu. 26. augustā kultūras ministrs sankcionēja 36 Ļeņina pieminekļu kvalitātes pārbaudi visā republikā. Nākamajā gadā sastādītajā izziņā ir minēti 32 betona pieminekļi, turklāt pusei no tiem nebija zināma autorība – līdz tam pieminekļi nemaz netika uzskaitīti.

Proletāriešu vadoņa personības propagandēšana nostiprināja atveidojuma nozīmību rituālā un līdz ar to arī pilsētas semiotikā. Mākslas zinātnieks Pēteris Savickis rakstīja, ka Ļeņina pieminekļi nodrošina aģitāciju un audzināšanu, un tāpēc pilsētās tiem ir “jākļūst ne tikai par kompozicionāliem, bet arī par idejiskiem centriem”.⁶⁰

Skaidrīte Cielava apgalvoja, ka tie “pozitīvi ietekmē republikas pilsētu un apdzīvoto vietu arhitektonisko un māksliniecisko izveidi”.⁶¹ Pilsētvides semiotiskā centra pārcelšana no baznīcas uz ideoloģisko piemiņas zīmi sakārtoja rituālu telpiski: tur notika *rites de passage* (uzņemšana

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Ļeņina pieminekļa atklāšana
Siguldā 1978. gadā.
Unveiling of a monument to Lenin
in Sigulda, 1978.
Foto/Photo: V. Ļisicins.
LVKFFDA, Nr. 12436-I.*

oktobrēnos, pionieros, komjaunatnē, pilngadības svētki), jaunlaulātie nolika ziedus, publika pulcējās cikliskajos valsts svētkos.⁶² Laikraksts "Pravda" par latviešu iniciatīvu ziņoja: "Katra Latvijas pilsēta, katrs rajona centrs tiecas izdaiļot savu labāko laukumu ar oriģinālu pieminekli Iljičam [Leņinam]. Monumentus veido labākie Rīgas tēlnieki."⁶³ 1961.–1965. gada perspektīvais plāns paredzēja sākt 14 kara⁶⁴ un divu Leņina pieminekļu projektēšanu, taču piecu gadu laikā kopš 1966. gada lēmuma bija sankcionēti attiecīgi 19 un 24 projekti.⁶⁵ "Lielās padomju enciklopēdijas" ikgadējos pielikumos atrodamie dati daļrunīgi liecina par latviešu leņiniānas īpašo nozīmi padomju ideoloģijā. Laikposmā no 1970. līdz 1987. gadam Latvijā uzcēla 21 Leņina pieminekli, savukārt Lietuvā – četrus un Igaunijā – tikai vienu.⁶⁶ PSRS sabrukumam sekojošais ikonoklasma vilnis nodzēsa leņiniānas pēdas un atgādinājumus par latviešu radošās inteliģences aktivitātēm ideoloģiskajā indoktrinācijā.⁶⁷ 1994. gadā izdotajā 80 lappušu biezajā monogrāfijā par padomju Latvijas tēlotājas mākslu S. Cielava šim bagātīgajam tematam veltījusi tikai astoņas rindiņas.⁶⁸

Literatūrā joprojām tiek izplatīti kategoriskie apgalvojumi, kuru pamatā esošais sadzīviskais antikomunisms pieļauj manipulāciju ar faktiem, lai atbrīvotu radošo inteliģenci no atbildības par aktīvu līdzdalību ideoloģiskajā indoktrinācijā. Gundega Cēbere⁶⁹ nepamatoti pielīdzina Leņina ierosinātā dekrēta "Par pieminekļu noņemšanu, kas ir uzcelti par godu cariem un viņu kalpiem, un Krievijas sociālistiskās revolūcijas pieminekļu projektu izstrādi" pieņemšanu 1918. gadā ar Leņina tēla izplatīšanas sākumu – pirmo monumentu atklāja 1926. gadā Leņingradā.⁷⁰ Pretēji Cēberes apgalvojumam Leņina pieminekļu uzstādīšanu Latvijā no 1944. gada neorganizēja LK(b)P CK – izpildkomitejas un uzņēmumi nesaskaņoja projektus nedz politiski, nedz mākslinieciski. Kultūras ministrijai pat nebija pilna skulptūru saraksta ar autoru vārdiem.⁷¹ Cēbere maldina lasītāju, pašpārliecināti apgalvodama, ka "pasūtījumu sistēmu noteica PSKP CK un PSRS Ministru Padomes pavēļu un rīkojumu sērijas republiku augstākajiem partijai un valdības aparātiem un – padotības secībā – nozaru ministrijām". Maskavas monopols bija spēkā no 1961. līdz 1966. gadam, tomēr arhīvos nav arī šī perioda dokumentu "sērijas", kuros Maskava pieprasītu Leņina pieminekļu būvi.⁷² Gluži otrādi, šajā laikposmā Latvijā uzcēla tikai vienu pieminekli – ažiotaža sākās pēc 1966. gada, kad leņšanas tiesības bija piešķirtas republikām. Lai kavētu provinces centību, PSRS valdības 1967. gada 21. janvāra lēmums Nr. 58 uzlika papildu birokrātisku šķērslī: visi Leņinam veltītie projekti bija jāpārbauda un jāakceptē PSRS Kultūras ministrijas ekspertu komisijai. Ministrija četras reizes ignorēja latviešu lūgumu izvērtēt un akceptēt topošos Leņina pieminekļus (sešas granīta un divas bronzas figūras, kā arī vienpadsmit

bronzas krūšutēlus).⁷³ Bez maskaviešu sankcijas Ļeņingradas rūpnīca “Monumentskulptura” nepieņēma modeļus atliešanai bronzā, apdraudot valsts dibinātāja simtgadei pieskaņotās inaugurācijas. Komisija no Maskavas atbrauca tikai 1969. gada septembrī, kad kopš pirmā uzaicinājuma bija pagājis gads.

Nav pamatots Cēberes apgalvojums, ka liela uzmanība monumentālajai tēlniecībai tika pievērsta direktīvu veidā. Plānojot Ļeņina simtgades svīnēšanas pasākumus, LKP CK birojs nebija izteicies par pieminekļu būvi un to izmantošanu rituālos.⁷⁴ Ļeņiniānas tematu iniciēja Kultūras ministrijas Pieminekļu vērtēšanas komisija. Māksliniekiem tas bija izdevīgi: politiski tēls bija nevainojams, savukārt tam paredzētā centrālā vieta rituālā un pilsētas semiotikā bija labs trumpis sarunās ar potenciālajiem pasūtītājiem. Ļeņina jubilejai par godu Rīgas tēlotājmākslinieki organizēja izstādi, kurai darināja septiņus vadoņa krūšutēlus. 1970. gada 26. novembrī Mākslinieku savienība pēc Pārslas Zaļkalnes lūguma ierosināja Kultūras ministrijai atpirkt viņas veidoto granīta bisti. Un jau 10. decembrī ministrijas komisija, kurai Sedas izpildkomiteja prasīja konsultāciju par betona statujas restaurāciju, rekomendēja to nomainīt, nopērkot minēto izstādes eksponātu par 2700 rubļiem.⁷⁵ Pavisam drīz, 1971. gada 26. janvārī, Seda saņēma arī valdības sankciju.

Latvijas vadība mēģināja bremsēt zemāk stāvošo organizāciju centību demonstrēt neierobežotu lojalitāti. LKP CK biroja sēžu protokolos lasāmas partijas lideru bažas par Ļeņiniānas vērienu: biroja locekļi jautā par finansēšanas avotiem un kvalitātes garantijām, viņus uztrauc, ka pilsētas slēdz līgumus ar tēlniekiem un uzstāda neglītas skulptūras. “Tad jau labāk nevajag pieminekļu,”⁷⁶ pauda Pēteris Strautmanis. Ministru padomes Kultūras nodaļas vadītāja I. Ivanova, kuru izpildkomitejas bombardēja ar pieteikumiem, lūgusi pieņemt īpašu valdības lēmumu, lai atgādinātu par finansēšanas ierobežojumiem. LKP CK un LPSR Ministru padome 1967. gada 8. jūlija lēmumā Nr. 333 uzsvēra, ka atļaujas piešķirs tikai tad, ja izpildkomitejas celtniecību finansēs tikai no virspeļņas līdzekļiem. Tā, piemēram, Baložu ciematam aizliedza projektēt Ļeņina pieminekli, jo šim nolūkam bija paredzēti budžeta līdzekļi.⁷⁷ Valdība apturēja arī tādus projektus, kuru īstenošanai izpildkomitejas grasījās piesaistīt kolhozu un uzņēmumu maksājumus – tie bija nelikumīgi. Dobeles lūgumi tika noraidīti divreiz – 1967. un 1969. gadā, jo pilsēta nezināja, kur ņemt naudu un materiālus: “Sarunājām, ka Dobeles vēl padomās un uzrakstīs jaunu [pieteikumu], minot finansēšanas avotus un materiālu pieejamību.”⁷⁸ Pirms atbalstīt Stučkas pilsētas ierosinājumu veidot pieminekli P. Stučkam valdība meklēja apliecinājumu, ka darbus finansēs pati pilsēta no virsplāna ienākumiem – šī informācija nebija skaidri norādīta pieteikumā.⁷⁹

Kombināta "Māksla" ražošanas jaudas, bronzas un granīta trūkums nespēja apmierināt augošo pieprasījumu pēc Ļeņina pieminekļiem. Kultūras nodaļas vadītāja Ivanova 1969. gada jūnijā ierosināja apturēt atļauju izsniegšanu, tomēr valdības priekšsēdētāja vietnieks Viktors Krūmiņš tam nepiekrīta. Trīs gadus vēlāk "Māksla", netiekot galā ar pasūtījumiem, lūdza valdību apstādināt monumentālisma ažiotāžu – sešu gadu laikā tika izsniegtas sešdesmit trīs atļaujas dažādu figurālo pieminekļu un krūšutēlu veidošanai, kā arī memoriālu būvēšanai.⁸⁰

Pasūtītāji mēdza pārkāpt ierobežojošās direktīvas. Vietējo censoņu iniciatīvu ilustrē notikumi Valkā. Uz ideoloģisko pasākumu pulcējušies Latvijas komjaunatnes aktīvisti 1967. gada jūnijā nolēma, ka pilsētai ir vajadzīgs piemineklis, un ielika pamatakmeni iespējamās celtniecības vietā. Pagāja gads, kamēr Valkas rajona varas iestāžu vadītāji, ievērojot subordināciju, lūdza Centrālo komiteju atļaut īstenot projektu. Bet arī tad CK birojs automātiski neatbalstīja ideoloģiski apsveicamo iniciatīvu, pieprasot rajona deputātu padomes sēdē demokrātiski apspriest jauniešu priekšlikumu. Rūpnīca VEF 1970. gadā izkala kapara bisti, pirms eksperti akceptēja skici, un uzstādīja to vietā, pret kuru bija nopietni

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ļeņina biste rūpnīcas VEF teritorijā. 1970. gads. Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra krājums.
Lenin's bust in the territory of VEF factory. 1970. Archive of the centre for the documentation of monuments of the State Inspectorate for Heritage Protection

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ļeņina piemineklis Daugavpilī.
1970. gads.
Monument to Lenin
in Daugavpils. 1970.
LVA, 678. f., 2. apr., 938. l.,
204. lp.

estētiski ideoloģiskie iebildumi rakursa dēļ attiecībā pret rūpnīcas pirmrindnieku Goda plāksni.⁸¹ LKP CK izsniedza formālu atļauju darbu uzsākšanai mēnesi pirms bistes uzstādīšanas, kad tēlniecības darbs jau bija paveikts. Rīgas porcelāna rūpnīcai šāda atļauja tika dota jau pēc krūšutēla atklāšanas.⁸²

Ar ļeņiniānu mākslinieku elite radīja pieprasījumu pēc estētiski smalkiem pilsētvidei pieskaņotiem pieminekļiem izturīgajos materiālos. Uzstājīga prasība nomainīt betona statujas

palielināja pasūtījumu daudzumu, bet izvirzītie augstie standarti sašaurināja darbu veicēju loku. Epopeja ap pieminekli Daugavpilī ilustrē latviešu cīņu pret konkurentiem. Līgumu ar Ļeņingradas tēlnieku Aleksandru Čerņicki (dz. 1918) pilsēta parakstīja 1960. gadā. Projektēšana apstājās pēc valdības lēmuma par līdzekļu taupīšanu, bet pēc tā atcelšanas 1966. gadā LPSR Kultūras ministrijas Pieminekļu vērtēšanas komisija noraidīja esošo projektu kā nekvalitatīvu. Taču 1969. gadā avīzē "Pravda" rīdzinieki izlasīja, ka Čerņickis darbus turpina.⁸³ Daugavpīlieši granīta Ļeņinu prezentēja kā *fait accompli*, un 1970. gada 29. aprīlī augsta ranga komisijai bija jāvērtē tikko atklātais piemineklis. Ekspertu pretenzijas bija skarbas: figūra smagnējāka par postamentu, galva neproporcionāla attiecībā pret ķermeni, tā ir taisīta atsevišķi un piestiprināta korpusam, kreisā kāja un mugura anatomiski kļūdainas, atšķirīga granīta bloku krāsa, neatbilstošs visumā siltajam vietējam klimatam Ļeņina tēlojums mētelī un ar ziemas cepuri. Par spīti iebildumiem, kas no Rīgas skanēja jau agrāk, skici un skulptūru bija akceptējusi Ļeņingradas Mākslas fonda mākslinieciskā

padome un tās vadītājs tēlnieks P. Jakimovičs, noraidot visus pārmetumus un korporatīvi aizstāvēt ražotāju.

“Uzskatu, ka dažām detaļām tiek piešķirta nesamērīgi liela nozīme. Piemēram, runāja, ka kāja, kas parādās zem mēteļa, aiziet ne tur, kur pienāktos. Jā, tas tā ir. Pagājušajā reizē es to pamanīju, kad tam pievērsa manu uzmanību. Šoreiz es to pavisam nepamanīju, jo piemineklim piemīt vissvarīgākais – tēlainība. Piemineklim piemīt tēlainība, un tas nav maz. Tas ir granīts, nevis bronza, tam nevar būt dekoratīvu īpašību.”⁸⁴

1986. gadā Daugavpils ierosināja Centrālkomitejai nomainīt Čerņicka darbu ar citu.⁸⁵

Monumentālās propagandas ideju realizācija nereti ievilkās granīta un bronzas trūkuma dēļ, maz bija arī akmeņkaļi. Saskaņā ar 1960. gada iecerēm Ļeņina piemineklim Siguldā bija jābūt gatavam 1964. gadā, taču darbus valdība sankcionēja 1969. gada janvārī, bet atklāšana notika tikai pēc desmit gadiem 1978. gada 4. novembrī. Ludzas pieminekļa tapšana prasīja divpadsmit gadu. Laikam ritot, projekti sadārdzinājās, bet kavēšanās un skiču pārstrāde pēc kolēģu ekspertu pieprasījumiem autorus ilgstoši nodrošināja ar darbu. PSRS Kultūras ministrija 1969. gada 24. jūnija lēmumā aizrādīja, ka instrukcijas netiek pilnībā ievērotas, līdzekļu izlietošana, kā arī estētiskās kvalitātes kontrole ir vāja. 1974. un 1979. gadā LKP CK un Ministru padome bija spiestas atgādināt prasību taupīgāk izlietot finanses un materiālus. PSRS Kultūras ministrija 1976. gada 1. jūnija lēmumā “Par valsts nozīmes pieminekļu un monumentu projektēšanas un celtniecības stāvokli” kritizēja izšķērdību, nepamatotu gigantismu un joprojām trūkstošo idejisko un māksliniecisko kvalitāti.

Latvijas Kultūras ministrijas ierosinājums 1981. gadā faktiski būtu atjaunojis staļinisko tiražēšanas praksi. Taupības nolūkos ministrija piedāvāja radīt dažas tipveida bistes kopiju ražošanai un “plašāk pielietot pieminekļu atkārtotību”, t.i., atliet no viena etalona 4–5 skulptūras dažādām pilsētām. Ministrija aizrādīja, ka Ļeņina pieminekļu uzstādīšanai darbu veicēji pieskaņoja vērienīgus pilsētas centru pārplānošanas darbus atbilstoši telpas jaunajam politiski idejiskajam slogam un rituāla vajadzībām – tas viss nevajadzīgi sadārdzināja projektus. Ļeņiniānā tādējādi bija ieinteresēti arī arhitekti. Latvijas Arhitektu savienība 1982. gada 27. decembrī rīkoja diskusiju, kuras nosaukums tieši deklarēja urbānās mākslas saistību ar politiku – “Arhitektūras un monumentālās mākslas ideoloģiskā un audzinošā nozīme”. Arhitekts Ivars Strautmanis referātā apgalvoja, ka “idejiski nozīmīgākajiem monumentiem jārezervē telpiski izdevīgākās pilsētas struktūras kulminācijvietas”.⁸⁶ Rezolūcija neatstāj šaubas par mākslinieku vēlmi politiski resemiotizēt pilsētas ap Ļeņina tēlu: “Izšķirīga nozīme ir mūsu pilsētu centru arhitektoniskajiem pārveidojumiem, kuri

funkcionāli un kompozicionāli saistīti ar nozīmīgāko monumentu un vispirmā kārtā – V. I. Ļeņina pieminekļu celtniecību. Tādā veidā [pilsēta] iegūst gan telpiskās sistēmas centrālo idejisko akcentu, gan vienlaikus nostiprina un pilnveido tās kopīgo kompozicionālo struktūru.”⁸⁷ Arhitekti uzsvēra, ka īpaša nozīme tiem ir rajonu centru laukumos. Īstenojot diskusijā paustās ieceres praksē, 1983. gada 15. februārī Arhitektu savienības priekšsēdētājs Gunārs Asaris lūdza Ministru padomi izdarīt spiedienu uz izpildkomitejām, lai tās nomainītu palikušos betona pieminekļus “ar idejiski un mākslinieciski augstvērtīgiem monumentālās mākslas darbiem, kuri godam, ievērojot konkrētu pilsēt būvniecības situāciju, atklāj Ļeņina tēlu”.⁸⁸ Sarakstā bija minētas 18 betona figūras un 13 betona bistes pilsētās un ciematos. Ministru padome samazināja arhitektu prasības: uzsverot, ka visus betona pieminekļus nav iespējams nomainīt, valdība aicina savest tos kārtībā. No liekiem tēriņiem Latvijas mazpilsētas paglāba Maskava: aprīlī PSKP CK un PSRS Ministru padome aizliedza ne tikai projektēt jaunus pieminekļus, bet arī turpināt iesāktos.⁸⁹ Dokumentā aizrādīts,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

ka pieminekļus ceļ bez īpašas vajadzības, “turklāt tad, kad vēl daudziem pilsoņiem nepieciešams uzlabot dzīvokļu apstākļus”. Tādējādi Maskava pretēji Cēberes apgalvojumam bremzēja latviešu monumentālo ļeņiniānu, kuru Latvijā lobēja radošā inteliģence. Tas izskaidro, kāpēc it kā centralizētā valstī ļeņiniānas nebija Igaunijā un Lietuvā.

*Oktoobra revolūcijas monumenta
projekts. Latvijas Arhitektūras
muzeja kolekcija.
Design project of a monument
to the October Revolution.
Collection of the Latvian
Architecture Museum*

Pēc 1983. gada Maskava piešķīra atļaujas “izņemuma kārtā”. Latvija lūdza pabeigt astoņus Ļeņina un deviņus kara pieminēkļus, kuros jau bija ieguldīti lieli līdzekļi – visi kopā izmaksāja vienu miljonu rubļu. 1987. gadā Rīga panāca atļauju projektēt gigantisko Oktobra revolūcijas monumentu Republikas laukumā, kurš kopā ar montāžas darbiem izmaksātu 2 miljonus rubļu.⁹⁰ Monumentālists Terpilovskis, arhitekti Asaris, Ostenbergs un Strautmanis par šo naudu piedāvāja uzstādīt Ļeņina bronzas figūru uz revolūcijas karoga fona, kuru atveidotu 32 metrus augsta sarkanā granīta plākšņu siena. Kāpēc Rīgai būtu vajadzīgi divi lieli Ļeņini? Projekta autors Strautmanis sniedzis semiotisku argumentāciju mākslas politizācijai: pēc viesnīcas “Latvija” uzbūvēšanas blakus esošā vadoņa skulptūra zaudējusi dominējošo kontroli pār apkārtnējo telpu un līdz ar to atbilstību monumenta funkcijai. “Acīmredzot ir pamats nopietni apsvērt Ļeņina tēla lomas aktivizēšanu Oktobra revolūcijas monumenta ansamblī,”⁹¹ secina arhitekts. Ieguldījumus Republikas laukuma veidošanā mākslinieki pamato ar tā iekļaušanu politiskajā rituālā – te ir paredzēta telpa masu manifestācijām. Tomēr galvaspilsētas trešo monumentāli idejisko centru piemeklēja tāds pats liktenis kā Briēžu un Plūksnes iecerēto Staļina laukumu 50. gados un Rātslaukuma pārveidošanas plānus ar Uzvaras pieminēkli tūlīt pēc kara.

Pieminēkļu semiotika

Padomju Latvijā pieminēkļiem bija šādi politiskās komunikācijas uzdevumi:

- nodrošināt telpu valsts varai – pieminēkļi Ļeņinam un Staļinam;
- godināt Otrā pasaules kara upurus – pieminēkļi brāļu kapos un kauju vietās;
- izcelt prokrievisko tradīciju – cariskās Krievijas monumentu kopšana un atjaunošana;
- ieviest Latvijas komunistisko tradīciju – 1905. gada revolūcijas un strādnieku kustības dalībnieku iemūžināšana;
- pārrakstīt atmiņu – atzītu latviešu kultūras, zinātnes u.c. darbinieku skulptūru uzstādīšana, ideoloģiski neatzīto – demontāža;
- izdalīt dzīves telpu – nepolitiskā dekoratīvā skulptūra;
- iesaistīt pilsoņus komunistiskajā tradīcijā – rituālu orķestrācija ap pieminēkļiem.

Pārprastā vizuālās ikoniskās zīmes semiotika mazināja iecerēto komunikācijas efektivitāti.⁹² Padomju tradīcija lielāku vērību pievērsa monumentālo zīmju semantikai (ieceres stadijā) un sintaksei (projektēšanas

stadijā), savukārt zīmes pragmatika, tās aktualizācija konkrētajā uztveršanas brīdī šeit un tagad palika novārtā, degradējot monumentus pilsoņu ikdienas diskursā.

Semantika noskaidro, kā veidojas zīme, t.i., attiecības ar apzīmējamo un apzīmējošo jeb saturu un tā materiālo apvalku. Čārlzs Senderss Pīrss ikonu definē kā zīmi, kas simbolizē kaut ko tikai tāpēc, ka līdzinās tam.⁹³ Citviet Pīrss min arī tādas ikoniskās zīmes, kuras nodrošina līdzību pēc kāda izvēlēta kritērija (grafiki), un tāpēc to lasīšana prasa iepriekšējās zināšanas, jo tas nav automātisks atpazīšanas process. Umberto Eko atzīmē, ka ikoniskums balstās kultūras konvencijā un līdzība skar nevis attiecības starp tēlu un tā objektu, bet gan attiecības starp tēlu un kultūrā iepriekš iekļauto saturu.⁹⁴ Nosacītība prasa no skatītājiem aktīvu līdzdalību nozīmes veidošanā, viņiem jāpiepūlas interpretējot, interpretācija ir atkarīga no vizuālās kompetences, kura veidojas socializācijas gaitā noteiktā sociokultūras vidē. Krievu reliģiskās filozofijas izpratnē baznīcas ikona nav svētā reprezentācija vien – svētbilde nodrošina svētā klātbūtni attēlā, rāda cilvēkiem tuvojošos perfekto valstību. Ienākuši ar Bizantijas reliģisko avotu starpniecību, platoniskie uzskati ietekmēja estētikas teorijas un veidoja vizuālās kompetences tradīciju. Ļeņina monumentālās propagandas mērķis bija pedagoģisks: ja ikoniskais vizuālais tēls ir līdzīgs referentam, tas ir saprotams plašām cilvēku masām, kas vēl neprot lietot konvencionālās rakstu valodas zīmes. Mācīšanas funkciju 20. gados pārņēma Revolucionārās Krievijas mākslinieku asociācija (*Ассоциация художников революционной России* – AHRR), rādot cilvēkiem mākslas darbos mainošos realitāti. Reliģiskās tradīcijas ietekmē AHRR vizuālo mākslu transformēja no realitātes pamācošās rādīšanas uz ambiciozāko realitātes radīšanu. Tēls ietver sevī nākotnē vēlamās realitātes iezīmes, mācot cilvēkiem ceļu uz nākotni. Sagaidot, ka cilvēki redzēto imitēs uzvedībā, attēlam pedantiski precīzi ir jāatveido sasniedzamais mērķis. Sociālistiskā reālisma metode, kas tēlotājmākslā līdzinās naturālismam, fotogrāfiskai precizitātei, manāmi reducēja tēlnieku radošās iespējas. Izteiksmes līdzeklis, ar kuru viņi strādā, neapšaubāmi prasa idejisku un vizuālu vispārinājumu, bet abstrakto ideju izteikšana – arī konvencionālo simbolu lietošanu. Tātad tēlniekam faktiski jānodarbojas ar vēstījuma kodēšanu, kas radītu potenciāli pretrunīgus lasījumus. Lai izvairītos no ideoloģiskām domstarpībām, priekšroka dota piemineklim portretam. Apzinoties strupceļu, kurā bija nonākusi monumentālā skulptūra, PSRS Mākslas akadēmijas konferencē 1952. gadā tēlniece Vera Muhina aizstāvēja vispārinājumus, nosacītību. Viņa argumentēja, ka, pirmkārt, to prasa materiālu atšķirīgā specifika. Otrkārt, bagātinot izteiksmes līdzekļus ar konvencionāliem simboliem un alegorijām, būtu iespējams runāt par abstraktām idejām, notikumiem.⁹⁵

Aicinājumu uz vispārinājumiem, simbolismu tēlniekiem uzstājīgi atkārtoja mākslas kritiķe Sāra Valeriusa 1961. gadā izdotajā monogrāfijā.⁹⁶

Mūsu gadījumā runa ir par to, kādu ideju pārraidīt auditorijai un kādā vizuālā veidolā to ietērpt. Abstraktā komunistiskā ideja ir jāparāda ar konkrētu notikumu vai personu starpniecību. Daudzi latviešu politiķi bija represēti Staļina Padomju Savienībā, pret citiem nebija viennozīmīgas attieksmes, notikumu secība arī nebija iekļauta oficiāli apstiprinātajā padomju Latvijas naratīvā. Daži notikumi bija pārspīlēti, un paši vēsturnieki šaubījās par dalībnieku un liecinieku dzīves stāstu patiesumu.⁹⁷ Kanona neskaidrības apgrūtināja padomju latviešu ideologu un tēlotājmākslinieku iespējas nākt klajā ar idejām par vizuālo reprezentāciju, kas prasītu konkretizāciju, tātad līdzību ar kādu noteiktu referentu – personu, darbību, laiku un vietu. Ļeņina tēmas dominēšana kopš 60. gadu beigām ir likumsakarīga – tā atbrīvoja pasūtītājus un tēlniekus no nācījas naratīva interpretācijas riska.

Polisēmiskums apzīmējamā līmenī. Attieksme starp apzīmējamo un apzīmējošo nav viennozīmīga un transparenta, to regulē noruna par interpretācijas noteikumiem. Cariskās Krievijas pieminēkļu atjaunošana varēja radīt divdomīgus lasījumus. Latvijas komunisti to bija iedomājušies kā apliecinājumu krievu un latviešu sadarbībai vēsturiskajā retrospektīvā pretstatījumā latviešu ilgstošajam kontaktam ar vāciešiem. Maskavai atsaucē uz stingrajiem monarhiem vairs nebija aktuāla pēc tam, kad viņi (kā arī pareizticīgo baznīca) bija izpildījuši patriotiskās mobilizācijas lomu kara laikā.

Polisēmiskums apzīmējošā līmenī. Krievu un latviešu draudzības apstiprinājumam kalpoja Otrajam pasaules karam veltītie pieminēkļi, piemiņas zīmes un obeliski. Satura ziņā tiem bija “atcerēšanās” jēga. Denotātā tie apzīmēja kauju un karavīru apglabāšanas vietas. Konotācijas apliecina tautu draudzību, pauž cieņu krievu karavīram atbrīvotājam. 1964. gada 13. novembrī Partijas vēstures institūts aicināja iemūžināt ar akmeņiem (ierastā latviešu piemiņas zīme!), obeliskiem un plāksnēm partizānu kustību piecpadsmit vietās Latvijā. Atgādinājums, ka arī paši latvieši cīnījās par Padomju Latviju, noraida emigrācijas latviešu popularizēto okupācijas tēzi.⁹⁸ Apzīmējošais – atveidotās personas poza, apģērbs – var izraisīt neatbilstošas konotācijas. Anekdotēs vēstīja, ka Stučkas pieminēklis Pionieru (Pils) laukumā esot Staļina pārtaisītā skulptūra – tā lika domāt impozantā figūra.⁹⁹

Sintakse pēta nozīmes veidošanos interakcijā ar citām zīmēm. Apzīmējošais tiek sintaktiski interpretēts attiecībā pret citiem arhitektoniskiem un pilsētvides elementiem. Padomju laikā negaidītas konotācijas rosināja figūras orientācija uz rietumiem vai austrumiem. Daļrunīgs

piemērs ir Esplanādes pārveidošanas plāni 50. gados. Laukumam un Komunāru bulvārim bija iecerēts piešķirt Staļina vārdu, turklāt bulvāris pārtaptu par prospektu. Agrīnie plāni paredzēja rekonstruēt ielas no Stacijas laukuma līdz Hanzas ielai, lai radītu "pilnīgu parādes maģistrāli".¹⁰⁰ Prospekts konkurētu ar urbāno asi – perpendikulāro Ļeņina (Brīvības) ielu un Brīvības un Ļeņina pieminēkli. Arhitekta Plūksnes plānojumā Staļina laukumam bija jātop par sakrālu vietu ar bronzas statuju (16 metri ar postamentu) jēdzeniskajā centrā. No monumenta cauri parkam Kristus piedzimšanas katedrāles virzienā bija paredzēti radiālie gājēju celiņi, kuri plānā iezīmē pavisam citu pirmsākuma vietu.¹⁰¹ Plūksne skaidroja, ka monumentam ir jātop "ne vien par laukuma centru, bet par pilsētas centru".¹⁰²

Pragmatika skaidro nozīmju aktualizāciju konkrētā kontekstā. **Apzīmējošā pieejamība un noderīgums praktiskai lietošanai, rituālam.** Apzīmējamo var transformēt tišuprāt. Herdera vāciskā identitāte bija šķērslis viņa bistes atjaunošanai pēc kara, taču 1959. gadā filozofs atgriezās Doma laukumā, lai sveiktu Austrumvācijas līderi Valteru Ulbrichtu viņa vizītes laikā.

Apzīmējamā nostiprināšana vai apgāšana, iekļaujot zīmi un/vai apzīmējamo naratīvā. Informācijas pārraidīšana izglītošanas procesā iemāca vēlamās konotācijas. Padomju laikā ar to nodarbojās propagandisti, kas lekcijās un brošūrās skaidroja dominējošās nozīmes.

Apzīmējamā nostiprināšana vai apgāšana, veicot darbības ar apzīmējošo. Konotāciju var modificēt fiziskas manipulācijas ar apzīmējošo: mehāniski bojājumi, uzraksti un krāsu traipi, rokā ielikti priekšmeti; vai – gluži otrādi – nozīmi izceļ ar ziedu nolikšanu.

Apzīmējošā un/vai tā vides fiziska modifikācija. Fiziskas manipulācijas ar kontekstu, modificējot sintaksi, maina arī konotācijas. Rīgas Brāļu kapu nacionālistisko simbolismu mazināja, pārāpbedījot tur Otrā pasaules kara karavīrus. Esplanādes statusu nostiprināja Staļina monumenta projekts; pēc vadoņa dekanonizācijas laukumu ieguva Raiņa pieminēklis tāpēc, ka tā ir "prestīžāka" vieta. Patlaban sociāldemokrātu Raini "labēja" Latvijā banalizē blakus iekārtotās bērnu atrakcijas un slidotava. Sabiedriskā transporta galapunkts ap Brīvības pieminēkli banalizēja zīmi Padomju Latvijā, savukārt transporta kustības slēgšana un godasardze izceļ nozīmi arī svešinieku acīs, kuri apmeklē Latvijas Republiku.

Apzīmējošā sintaktiskā rekontekstualizācija, pārvietojot citā vidē. Pēc 20. partijas kongresa daži Staļina pieminēkli (piemēram, Kaļiņingradā) tika pārvietoti mazāk nozīmīgos pilsētu laukumos. Mūsdienās mežā (Grūtas parks Lietuvā) vai iezogojumā (Budapešta) pārvietotie komunistiskie tēli izolē politisko sistēmu metaforiskā gulagā.

Apzīmējamā transformācija uz telpu pēc apzīmējošā demontāžas. Boļševisma ideju atbalstītāji Oktobra revolūcijas, Ļeņina dzimšanas un nāves dienā turpina nolikt ziedus vietā, kur atradās viņa piemineklis, un viņiem netraucē Rīgas 800. gadadienas piemiņas zīmes klātbūtne, kura šajās reizēs tiek godāta *de facto*.

Pragmatika atbild uz raksta sākumā izvirzīto jautājumu par akmens un bronzas gabalu spēju kļūt par politisko cīņu objektu. Piemineklis nav tikai un vienīgi atgādinājums par cilvēku un notikumu. Manāmi aizņemot vietu publiskajā telpā, tas rāda, kam ir tiesības noteikt pilsētas tēlu, un, šādi diferencējot telpu, tas diferencē arī sabiedrību. Tāpēc Mērija Duglasa domā, ka “[mūsdienu antirituālisma] protests pret simboliem ir vērsts tikai pret diferenciacijas rituāliem”.¹⁰³

Vizuālās zīmes ir potenciāli polisēmiskas, interpretācijas aktualizācija ir atkarīga no uztveršanas apstākļu es-šeit-tagad kategorijām. “Mākslas zīme neraida informāciju pati, drīzāk tā izraisa noteiktu attieksmi pret visu apkārtējo realitāti,” raksta Jans Mukaržovskis.¹⁰⁴ Padomju estētikas teorētiķi savukārt uzskatīja, ka plastisko mākslas darbu vēstījumu nozīmes skatītājs saprot telpā tūlīt un tikai pie temporālo mākslu (mūzikas un literatūras) satura nozīmēm uztvērējs piekļūst pakāpeniski. Filozofs Valentīns Asmuss iebilda, ka skulptūras, gleznas un arhitektūras uztveršana arī ir atkarīga no laika, kas nepieciešams visu redzamo detaļu apvienošanai vienā veselumā.¹⁰⁵ Vienkāršotā izpratne par ikoniskās zīmes dabu skaidro neveiklo politiku monumentālās propagandas jomā. 60. gados to sāka kompensēt ar mērķtiecīgu izglītošanu, pieminekļu narativizēšanu. Zinātņu biedrības lektors Pēteris Savickis skaidroja: “Lai pieminekļi nebūtu tikai pasīva matērija, tos jāprot uztvert, vērtēt, tikai tad tie rosinās pārdzīvojumu. Jāatceras senais teiciens – “skulptūra ir spēcīga mūza, bet klusējoša”. ”¹⁰⁶

Zīmes ietveršana naratīvā ierobežo kontekstu vēlamajai interpretācijai. Mākslas vēsturnieks Džeimss Holls apgalvo, ka skulptūrām tomēr piemīt spēja pretoties iekļaušanai kundziskajā naratīvā, iedrošinot skatītājus aizpildīt semantisko plaisu ar savām, potenciāli ķecerīgām interpretācijām.¹⁰⁷ Tas ir iespējams tāpēc, ka skulptūrai kā publiski eksponētam artefaktam ir vairāki statusi reizē un nav iespējams paredzēt, kuru no tiem skatītājs aktualizēs konkrētajā brīdī. Mākslas vēsturnieks Ernsts Gombrihs saka, ka ārpustelpas skulptūrai ir iekšējais potenciāls uzsākt savu dzīvi.¹⁰⁸ Skulptūra var būt signifikācijas (izskaistināšanas) vai intencionālās komunikācijas zīme, arhitektoniski neveikls elements, traucējums kustībai, apzīmējošais var pievērst disproporcionālo uzmanību (negaidīts rakurs, sveša detaļa), mainot attieksmi pret apzīmējamo.

Ļeņinekļu praktiskā jēga

Tēlnieku aizraušanās ar monumentālo Ļeņiniānu kultivēja pārliecību par ārtelpas skulptūras ekskluzīvi politisko raksturu. Padarot Ļeņina statujas par urbānās semiotizācijas atskaites punktiem un funkcionalizējot tās rituāla telpiskai organizēšanai, tēlotājmāksla uzspieda pilsētu centriem patētiskus, smagnēji skarbus tēlus. Teodora Zaļkalna iedibinātās latviešu tēlniecības skolas tieksme uz monumentalitāti organiski iekļāvās ideoloģiskajā indoktrinācijā.¹⁰⁹ Krievu mākslas zinātnieki 70. gadu sākumā kritizēja latviešu uzticību “skarbijam stilam”, “monumentāli ģeometriskajam šablonam”. Maskavieši aicina apgūt jaunas tēmas, kurās varētu izpausties dramatisms un ekspresija, personāžu psiholoģisms. Tēlniecības mērķis modernajā pilsētā ir cilvēka dzīves vides piesātināšana ar emocijām, kam ir nepieciešama nevis atturīgi skopa monumentalitāte, bet tuvošanās stājmākslas izteiksmībai, rokdarba tonalitātei. Latviešu tēlniecības politiskais konjunktūrisms attālināja to no individualizācijas, no citās padomju republikās piekoptā rotaļīgā stila, ko Valentīns Ļebedjevs dēvēja par *neobaroku*. Par to, cik grūti bija atteikties no naudīgā Ļeņinekļu biznesa, var spriest no Ļebedjeva piezīmes 1977. gada gadagrāmatā par norisēm padomju skulptūrā: “**Pat arī latviešu** [izcēlums mans. – S.K.] plastika, kuras skarbā monumentālisma tradīcijas šķita nesatricināmas, ir ietekmējusies no jaunām vēsmām.”¹¹⁰

Komunistiskā rituāla komunikatīvās pierunāšanas un pārliecināšanas – spējas suģestēt ar skaisto un saliedēt ap vērtībām – efektivitāte ir apstrīdama. Rituālu un nievājoši par *ļeņinekļiem* dēvēto Ļeņina pieminekļu funkcionalitāte ir meklējama praktiskajā jēgā. Ar monumentiem iezīmētās speciālās vietas ir ne tikai ideoloģijas produkcijas rezultāts, bet tās pašas producē ideoloģiju un var reproducēt laiktelpai raksturīgās īpatnējās sociālās pozicionēšanas un saliedētības formas.¹¹¹ Kercers, analizēdams rituālus no sociālantropoloģiskās perspektīvas, secinājis, ka cilvēki rada solidaritāti, darbojoties kopīgi, nevis domājot kopīgi.¹¹² Organizējot un piedaloties rituālā, indivīdi publiski un eksplicīti noliedz pastāvošajai sociālajai kārtībai neatbilstīgās vērtības. Mainoties režīmam, rituālā uzvedība tiek pārinterpretēta kā piespiedu liekulība. Tomēr Pjērs Burdjē skaidro, ka no sociāliem aktieriem tieši to sagaida – nevis nevainojamu cieņu pret noteikumiem, bet pieskaņošanos noteikumiem. Viņiem uzskatāmi ir jādemonstrē, ka vajadzības gadījumā noteikumi tiks cienīti. Tieši tā Burdjē izprot formulu “liekulība ir cieņa, ko netikums izrāda tikumam”.¹¹³

Ikoniskās zīmes taustāmā vērtība, ko nosaka ieguldītais materiāls, darbs un lietošanas funkcionalitāte, padara to par nesimboliskās ekonomiskās preču apmaiņas priekšmetu, regulējot attiecības starp pircēju

un pārdevēju. "Latvijas padomju enciklopēdija" (1986), atkārtojot krievu "Lielās padomju enciklopēdijas" formulējumu, atgādina, ka monumentālās propagandas plāns "veicināja radošās intelīģences sadarbību ar padomju varu" (7. sēj., 10. lpp.). Iesaistot māksliniekus un intelektuāļus konkurencē par pasūtījumiem ekonomiskajā laukā, valsts vara ne vien demobilizēja viņus no kritiskā diskursa radīšanas simboliskajā laukā, bet arī panāca, ka viņi ar izdomu atražo ideoloģisko diskursu.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Kārļa Lielā bruņinieks franču varonis Rolands vēlajos viduslaikos kļuvis par vācu pilsētu neatkarības no vietējās aristokrātijas zīmi.
- ² Sk.: Spārītis O. Politisko pretenziju un nacionālās pašapziņas izpausmes Rīgas 19. gadsimta un 20. gadsimta sākuma pieminekļos. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1998. Nr. 1/2. 53.–68. lpp.
- ³ Par rituāla īpašībām sk.: Kertzer D. I. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988; Bell C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992; Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- ⁴ PSRS valdība Mākslinieku savienības organizācijas komiteju iecēla 1939. gadā. Tās uzdevums bija sasaukt Mākslinieku savienības dibināšanas kongresu. Organizācijas komiteja vilcinājās līdz pat 1957. gadam. Visu šo laiku darbojoties bez valdes un pat bez statūtiem, komitejas locekļi monopolizēja tēlotājmākslas uzraudzību, patvaļīgi sadalot valsts kontraktus un citus resursus. 1948. gada vasarā Maskavas prese sāka kampaņu pret padomju tēlotājmākslu, kritizējot naturālisma un modernisma izpausmes. Iespējams, partijas vadība gatavoja uzbrukumu, kādi no 1946. līdz 1948. gadam jau tika īstenoti pret literātiem, teātra darbiniekiem, kinematogrāfistiem un komponistiem. 1948. gada sākumā akcija pret formālismu mūzikā beidzās ar Komponistu savienības organizācijas komitejas sagraušanu. Partijas ideologa un kultūras politikas īstenotāja Andreja Ždanova atstādināšana no amata smagās slimības dēļ kampaņas sākumā paglāba A. Gerasimova patrimoniju – publikācijas presē vēl turpinājās, bet Centrālā komiteja tā arī nepieņēma nevienu saistošu dokumentu par tēlotājmākslu. Komunistiskā partija atkal iejaucās 1954. gadā, izvirzot organizācijas komitejas vadītājiem smagas apsūdzības par fotogrāfisma veicināšanu un Staļina personības kulta tirāžēšanu. Komitejas metodes ir nedemokrātiskas, tās locekļi izmanto dienesta stāvokli personiska labuma gūšanai, piešķirot sev un savam tuvākajam lokam kontraktus valsts pasūtījumiem un saņemot papildu honorārus par savu darbu tirāžēšanu. Organizācijas komiteja nav spējusi dot pretsparu "estetizējošām" un "formālistiskām" tendencēm, t.i., modernismam. 1954. gadā A. Gerasimovu atstādināja no organizācijas komitejas priekšsēdētāja amata. 1955. gadā viņš sūdzējās PSKP Centrālkomitejai par "neveselīgu formālistisku tendenču" uzplaukumu un sociālistiskā reālisma mākslinieku diskreditāciju, pat publisko apnīrgāšanu, "tēlojot viņus kā dzērājus, izvirtuļus, slaistus", kuri pelnījuši naudu

ar politiskās konjunktūras tēmām (ПГАИИ, ф. 5, оп. 17, л. 543, л. 101–104). Izšķirīgo triecienu modernismam konservatīvie deva 1962. gada 1. decembrī Mākslinieku savienības Maskavas nodaļas jubilejas izstādē Manēžā. Cerēdami uzrādīt valdības vadītāju N. Hruščovu modernistiem, viņu pierunāja apmeklēt izstādi, kurā tikai iepriekšējā dienā speciāli šai vizītei eksponēja modernistu darbus.

⁵ 1952. gadā arhitektu K. Plūksni un tēlniekus A. un J. Briežus uzaicināja projektēt Ļeņina monumentu Sevastopolē, tomēr tur tika uzcelta krievu tēlnieka P. Bondarenko skulptūra. Tās mazāka kopija 1956. gadā bija novietota toreizējā Latvijas PSR Valsts mākslas muzeja (tagadējā Latvijas Nacionālā mākslas muzeja) vestibulā.

⁶ K. Zemdega aicinājis piešķirt vairāk naudas vadoņu tēlu atveidošanai cēlmateriālā – bronā vai granītā. Sk.: Zemdega K. Daži mūsu tēlniecības jautājumi. *Literatūra un Māksla*. 1952. 23. nov.

⁷ LVA, PA-101. f., 8. apr., 4. l., 47. lp. 1945. gada 29. septembra dokuments.

⁸ Salīdzinājumam: viesnīcu "Rīga" bija paredzēts uzcelt par 40 milj. rubļu, savukārt Uzvaras arka izmaksātu 7 milj. Jāpiezīmē, ka tikai pirms gada partijas CK birojs neļāva vienkāršot monumentu, bet tagad Arhitektūras lietu pārvaldei pārmeta, ka tā savlaicīgi nav apspriedusi arkas projektu. Kampaņu pret "formālismu" un "kosmopolitismu" arhitektūrā ievadīja publikācija "Formālisma paliekas arhitektūrā" laikrakstā "Советское искусство" 6. martā. LK(b)P CK izveidotā komisija piecas nedēļas pārbaudīja Arhitektūras lietu pārvaldes, Latvijas Valsts universitātes Arhitektūras fakultātes un Komunālās saimniecības ministrijas Projektēšanas tresta darbu. Secinājumi tika iekļauti CK biroja maija lēmumā. "Antiformālisma" kampaņai bija praktisks mērķis. Valsts pēckara atjaunošanas loģika prasīja būtiski samazināt projektēšanas un celtniecības darbu izmaksas, kuras palielināja pompozais staļinskais pirmskara stils, un vienlaikus atbildība par izšķērdību bija jāpārlik no politikas veidotāju uz praktisko izpildītāju pleciem. Uzvaras monumenta ideja atdzima 1960. gadā, tomēr, pēc gada pasludinot taupības politiku, atcēla arī šo lēmumu. Konkursu izsludināja 1976. gadā, monumentu uzstādīja 1985. gadā.

⁹ Saskaņā ar valdības lēmumu izpildkomiteju pienākums bija par saviem līdzekļiem finansēt vienkāršo piemiņas zīmju būvēšanu padomju karavīru kapos. 1946. gada janvārī Arhitektūras lietu pārvalde ieteica 31 tipveida projektu izmantošanai visā Latvijā. Lielākoties tās bija arhitektoniskās betona konstrukcijas – paralēlskaldņi, kubi, obeliski ar uzrakstiem un bareljefiem. Šīs piemiņas zīmes ir vienīgie pieminekļi, kuru celšanu valsts vadība *pieprasīja* no vietējām varas iestādēm. Piemēram, 1958. gadā valdības un CK lēmums vēlreiz atgādināja izpildkomitejām pienākumu uzkopt militāros kapos un celt tajos nelielus tipveida pieminekļus.

¹⁰ Rīgas pilsētas Kirova rajona izpildkomiteja vēlējās pieskaņot bistes atklāšanu galvaspilsētas 750. gadadienas svinībām. Taču sākotnēji iecerētā vieta pie Tieslietu ministrijas nonāktu konfliktā ar plānoto Staļina monumentu Komunāru parkā, tāpēc 1951. gada decembrī izpildkomiteja nosauca jaunu vietu Kirova parkā iepretim Staļina krūšutēlam. Grinšpuns mākslas izstādei Kirova tēlu veidoja ģipsī, darbs izpelnījās bargu kritiku. Kombināts "Māksla" tomēr bija ieteicis

bisti Rīgas izpildkomitejai iekštelpu dekorēšanai, bet pilsētas vadība, ietaupot laiku un naudu, izmantoja to par modeli ārtelpas bronzas skulptūras izkalšanai. Jānis Zibenis kalšanas darbu veica nekvalitatīvi, arvien vairāk samazinot līdzību ar bistes prototipu. 1952. gada augustā īpaša komisija nolēma jau oktobrī to nomainīt ar Vladimira Rapiķa veidoto krūšutēlu, taču tēlniekam vajadzēja divus gadus, lai piemērotu jau gatavu ģipša bisti atliešanai bronzā.

¹¹ LVA, PA-101. f., 14. apr., 71. l., 58.–59. lp.

¹² Turpat, 19. apr., 152. l., 26. lp.

¹³ No latviešiem ir literāti Blaumanis, Veidenbaums, Sudrabkalns, Rainis, Upītis, Sakse; skaņraži Dārziņš un Melngailis. Krievu galerija ir daudz plašāka un daudzveidīgāka: karavadonis Suvorovs, zinātnieki Mičurins, Pavlovs, Mendeļejevs; skaņraži Čaikovskis, Glīnka, Rimskis-Korsakovs, Musorgskis, Rubinšteins; literāti Gogolis, Majakovskis, Gorkijs, Puškins, Ļermontovs, Nekrasovs, Turgeņevs, Tolstojs. No ārzemniekiem tēla gods bija piešķirts komponistiem Šopenam, Šūbertam, Bēthovenam.

¹⁴ Stites R. Bolshevik ritual building in the 1920s. Fitzpatrick S., Rabinowitch A. (eds.). *Russia in the Era of Nep*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991. P. 295–308.

¹⁵ Ar šo vārdu šķiru divus jēdzienus: *conviction* kā racionālā pārliecināšana, lai panāktu sapratni un piekrišanu viedoklim, un *persuasion* – emocionāla pierunāšana ar mērķi panākt atbalstu, “piecipšanu” viedoklim.

¹⁶ Lukes S. Political Ritual and Social Integration. *British Journal of Sociology*. 1975. No. 9. P. 289–308.

¹⁷ Kertzer D. I. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988.

¹⁸ Goodrich P. Specula laws: Image, aesthetic and common law. *Law and Critique*. 1991. No. 2. P. 235.

¹⁹ Zorins M. Ļeņina vārdā. *Literatūra un Māksla*. 1952. 22. janv.

²⁰ Specializētās nahimoviešu vidusskolas sagatavo mācekļus studijām kara flotes augstskolā.

²¹ Baumanis K. Ieskats latviešu monumentālajā skulptūrā. *Māksla*. 1959. Nr. 3. 3.–14. lpp.

²² Cielava S. *Latviešu mākslinieku ģeņiniāna*. Rīga: Latvijas PSR Zinību biedrība, 1981. 3. lpp.

²³ Projekta “Pārsteidzošā Latvija” mājaslapa, [http://www.etonnantelettonie.org/index.php?&14]. Skatīts 31.01.2008. Lai arī projektam bija racionālās komunikācijas virsmērķis iepazīstināt frančus ar Latviju, komunikators ir depersonalizēts – kāda kompetenta cilvēka vietā runā akmens. Tas ir pretēji franču publiskās komunikācijas kultūrai, kas prasa no runājošā subjekta eksplicīti uzņemties atbildību par teikto. Akmens, runājot neapstrīdamas “mūžības” vārdā, izvairās no dialoga ar vēstījuma adresātu.

²⁴ LVA, PA-101. f., 26. apr., 85. l., 396. lp.

²⁵ Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- ²⁶ LVA, PA-101. f., 19. apr., 28. l., 169.–172. lp. 1956. gada 29. oktobra dokumenti.
- ²⁷ Fišers R., Juškēvičs B. Padomju sadzīves tradīciju attīstība Latvijā. *Arheoloģija un etnogrāfija*, VI. Rīga: Zinātne, 1964. 207.–224. lpp.; Zavarina A. Padomju sadzīves tradīciju attīstība Latvijas pilsētās. *Arheoloģija un etnogrāfija*, IX. Rīga: Zinātne, 1970. 195.–210. lpp.
- ²⁸ LVA, 270. f., 3. apr., 4015. l., 145. lp.
- ²⁹ Turpat, 3843. l., 108.–112. lp.
- ³⁰ Turpat, 9203. l., 95.–96. lp.
- ³¹ LVA, PA-101. f., 27. apr., 88. l., 53.–56. lp. Dokuments ir datēts ar 1964. gada 27. jūliju.
- ³² Turpat, 25. apr., 42. a l., 68. lp. 1962. gada 28. jūlija dokuments.
- ³³ Apsītis V. *Kārlis Zāle*. Rīga: Liesma, 1988. 40. lpp.
- ³⁴ *Rīga*. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1988. 207. lpp.
- ³⁵ Apsītis V. *Kārlis Zāle*. 88.–89. lpp.
- ³⁶ 1952. gadā Rēzeknes rajona kolhozā “1. Maijs” tēlnieks Jānis Lukaševičs uzcēla pieminekli nacistu upuriem Audriņos, zīmēja portretus un lozungus. Kolhoza priekšsēdētājs vēstulē MS vadībai rakstīja: “Darbi ir paveikti brīnīši, par ko kolhoza valde izsaka pateicību Latvijas Mākslinieku savienībai.” Pusgadu vēlāk Lukaševiču izslēdza no savienības par darbu radošā līmeņa neatbilstību profesionālajām prasībām un izstāžu ignorēšanu. PSRS MS tomēr lēmumu neapstiprināja. Par spīti kolēģu kritikai, Lukaševiča darinātie Suvorova un Kutuzova pieminekļi bija uzstādīti Kaļiņingradā, Ļeņina un Staļina figūras – LKP CK sēžu zālē, bet kombināts “Māksla” tiražēja dekoratīvās skulptūras “Basketboliste” un “Paukotāja”. Tēlnieku izslēdza no MS 1967. gadā par krāpniecību: viņš neizpildīja ar privātpersonām slēgtos līgumus par kapa pieminekļu veidošanu (LVA, 230. f., 3. apr., 137. l.).
- ³⁷ LVA, PA-101. f., 14. apr., 36. l., 104.–105. lp.
- ³⁸ Turpat, 627. f., 2. apr., 163. l., 47.–49. lp.
- ³⁹ Turpat, PA-101. f., 18. apr., 202. l., 11.–16. lp. Dokuments datēts ar 1954. gada 6. novembri.
- ⁴⁰ Slaidiņš K. Vēlreiz par kombināta “Māksla” mākslu taisīt naudu. *Ciņa*. 1950. 10. jūn. 1952. gada beigās tēlniekiem Aleksandrai un Jānim Briežiem bija sakrājušies avansi pa 13 750 rubļiem, E. Zvirbulim – 7950 rubļ. – viņi veidoja Staļina skulptūru un bisti Lauksaimniecības izstādē Maskavā. A. Gailītis par vēl veicamajiem līgumdarbiem bija saņēmis 9500 rubļ., A. Partizpanjans – 5940 rubļ., bet latviešu tēlniecības korifejs K. Zemdega tikai 2500 rubļ. (LVA, 232. f., 1. apr., 22. l., 95. lp.). Latvijas PSR Mākslinieku savienība 1949. gadā vēlējās izslēgt Gailīti no organizācijas “sakarā ar nepietiekamo profesionālo līmeni”, tomēr augstākstāvošā PSRS MS tad un arī 1959. un 1966. gadā noraidīja šādas prasības (LVA, 230. f., 3. apr., 347. l., 11. lp.). Atmiņas par Gailīti sk.: Гайлит Г. Мальчик на дельфине. Мазур С., Романов А. (ред.). *Русский мир и Латвия*. Рига: Seminarium Hortus humanitatis, 2007. С. 65–74.

- ⁴¹ Zemdega K. Daži mūsu tēlniecības jautājumi. *Literatūra un Māksla*. 1952. 23. nov.
- ⁴² Sk. 4. piezīmi.
- ⁴³ Par praktiķu nopietnu pretestību regulēšanas centieniem liecina šāds fakts. Vissavienības celtnieku un arhitektu sanāksmē 1954. gada novembrī Hruščovs asi kritizēja izšķērdību, pieprasot izbeigt pompozo pseidoklasicisma dekoratīvismu. Taču lēmumu "Par pārmērību novēršanu projektēšanā un celtniecībā" valdība varēja pieņemt tikai pēc gada (sk.: Хмельницкий Д. *Архитектура Сталина*. Москва: Прогресс-Традиция, 2007. С. 319–329). Attiecīgs LPSR valdības lēmums parakstīts 1956. gada 7. februārī. Dokumentā minēts, ka Spilves lidostā izšķērdīgi paredzētas 16 korintiešu ordera kolonnas un 10 pilastri, zeltīti kapitēļi, mākslīga senromiešu velve – kopā pusmiljona rubļu vērtībā. 1959. gada 15. maijā sekoja vēl viens līdzīgs PSRS Ministru padomes lēmums Nr. 449 "Par pārmērību novēršanu sabiedrisko ēku iekštelpu apdarē, aprīkošanā un iekārtošanā".
- ⁴⁴ LVA, 230. f., 1. apr., 5. l., 21. lp.
- ⁴⁵ Sākusies tēlnieku konference. *Cīņa*. 1958. 2. okt. Sk. arī: LVA, 273. f., 1. apr., 138. l.
- ⁴⁶ Kara varoni Imantu Sudmali godināja ar krūšutēliem.
- ⁴⁷ LVA, PA-101. f., 19. apr., 109. l., 22.–23. lp.
- ⁴⁸ Plānā bija iekļauti šādu personu krūšutēli un figurālās skulptūras: rakstnieki – E. Veidenbaums, L. Paegle, L. Laicens, Sudrabu Edžus, brāļi Kaudzītes, Aspazija; zinātnieki – K. Valdemārs, K. Barons, F. Blumbahs, P. Stradiņš, R. Pelše, P. Dauge; komponisti – J. Vītols, A. Kalniņš, E. Dārziņš, E. Melngailis, P. Jurjāns; tēlotājmākslinieki – V. Purvītis, K. Zāle, J. Feders, T. Ūders, K. Hūns (Madlienā); teātra darbinieki – J. Alunans, B. Rūmniece, A. Mierlauks, R. Bērziņš.
- ⁴⁹ J. Daniševskis, J. Lancmanis, R. Eidemanis, K. Eihe, S. Nahimsons, K. Vācietis, J. Alksnis, K. Pētersons, K. Judins, R. Endrups, L. Paegle, E. Veidenbaums, Sudrabu Edžus, J. Bērziņš, A. Kalniņš, K. Zāle, B. Rūmniece, K. Valdemārs.
- ⁵⁰ LVA, 232. f., 1. apr., 52. l., 18.–19. lp.
- ⁵¹ 1959. gada 7. decembrī Valsts kontrole bija ziņojusi par deficīta materiālu zagšanu kombinātā "Māksla", kurus izmantoja privāto vasarnīcu celtniecībā un kapu pieminekļu veidošanā. LVA, 232. f., 1. apr., 53. l., 14.–17. lp.
- ⁵² LPSR Ministru padomes lēmums Nr. 437 pieņemts 1960. gada 12. augustā.
- ⁵³ LPSR Ministru padomes lēmums Nr. 748 pieņemts 1961. gada 14. novembrī.
- ⁵⁴ Beidzoties PSKP 22. kongresam, naktī uz 1961. gada 1. novembri mauzolejs tika atbrīvots no Staļina mūmijas. Ar valdības rīkojumu Staļina pieminekļi tika svītroti no aizsargājamo mākslas objektu saraksta un demontēti. Atkušņa ikonoklasms deleģitimēja iepriekšējo varas reprezentācijas praksi.
- ⁵⁵ Goodrich P. *Specula laws: Image, aesthetic and common law*. P. 233–254.
- ⁵⁶ Неизвестный Э. Катакомбная культура и власть. *Вопросы философии*. 1991. № 10. С. 3–28.
- ⁵⁷ Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centrs, lieta "Materiāli par Ļeņina un Staļina pieminekļiem", 4. lp.

- ⁵⁸ Latvijā to dublēja LKP CK biroja un LPSR Ministru padomes lēmums Nr. 423, pieņemts 16. augustā.
- ⁵⁹ LVA, 270. f., 3. apr., 4227. l., 131. lp.
- ⁶⁰ Savickis P. *Jaunākais latviešu padomju tēlniecībā*. Palīgmateriāls lektoriem. Rīga: Latvijas PSR Zinību biedrība, 1970. 9. lpp.
- ⁶¹ Cielava S. *Latviešu mākslinieku ģeņiniāna*. 26. lpp.
- ⁶² Sk.: Kravinska M. Vēstures un kultūras pieminekļu izmantošana sociālistisko svētku un ieražu norisēs. Cimermanis A. (red.). *Sociālistiskie svētki un ieražas*. Rīga: Zinātne, 1987. 150.–161. lpp.
- ⁶³ Иванов О. Памятники над площадями. *Правда*. 1969. 27 июня.
- ⁶⁴ Pieminekļi Otrā pasaules kara dalībniekiem un upuriem ir otrais izplatītākais temats. Pauzot respektu ierindas padomju cilvēkiem, tie līdzsvaro viena revolūcijas vadoņa personāža izcelšanu.
- ⁶⁵ LVA, 678. f., 10. apr., 14. l., 1.–3. lp.
- ⁶⁶ Sk.: *Ежегодник Большой Советской энциклопедии*. 1971.–1988. gada izlaidumi.
- ⁶⁷ Gundega Cēbere aprēķinājusi, ka 1991. gadā Latvijā bija 42 figurālie pieminekļi Ļeņinam, 37 krūšutēli, 5 galvas kompozīcijas, viens cilnis un turpinājās vēl 9 pieminekļu projektēšana. Latvijas Republikas Ministru padomes 1991. gada 17. janvāra lēmums Nr. 19 atņēma Ļeņina tēliem valsts aizsargājamo vēstures pieminekļu statusu. Sarakstā bija iekļauti 30 pieminekļi, 5 krūšutēli un viena piemiņas plāksne. Valdība neatbalstīja Kultūras ministrijas priekšlikumu atņemt šo statusu latviešu tēliem (P. Stučka, J. Fabriciuss, I. Sudmalis, A. Pelše, M. Ser-mule) un kara pieminekļiem (LVA, 270. f., 7. apr., 2336. l., 56.–57. lp.).
- ⁶⁸ Cielava S. *Latvijas tēlotāja māksla pēc II pasaules kara*. Rīga: LR Izglītības ministrija, 1994. 77. lpp.
- ⁶⁹ Cēbere G. *Ļeņins Latvijā*. Rīga: Raktuve, 2007.
- ⁷⁰ Par portretēšanas mēģinājumiem varam runāt kopš 1919. gada, kad N. Andrejevs radīja darba modeļus, meklējot savas ģeņiniānas veidolu. Gleznas politiskās pielietošanas pionieris bija AHRR, kas 1923. gadā sarīkotajai izstādei deva zīmīgu nosaukumu “Ļeņina stūritis”. Pasūtījums iemūžināt Ļeņinu trīsdimensionālajā tēlā nāca pēc viņa nāves, un vispirms tā bija maska un biste.
- ⁷¹ LVA, 678. f., 2. apr., 938. l., 58. lp.
- ⁷² Bija apturēta tādu politiski nozīmīgu simbolu projektēšana kā Uzvaras piemineklis Rīgā un obeliski atbrīvotājiem Daugavpilī, Rēzeknē, Jēkabpilī, Liepājā un Penkulē; Daugavpilij un Krāslavai bija aizliegts turpināt darbus pie Ļeņina pieminekļa.
- ⁷³ Vēl vienu granīta skulptūru veidoja Ļeņingradas autors, bet Jēkabpils piemineklis bija iekļauts sarakstā pēc incidenta 1969. gada augustā un tāpēc laika trūkuma dēļ bija uztaisīta kopija no A. Terpilovska bronzas skulptūras Liepājā. 1970. gada aprīlī tika atklāti pieminekļi Alūksnē, Daugavpilī, Gulbenē, Jēkabpilī un Liepājā. Pārējie uz šo gadu plānotie darbi tika paveikti daudz vēlāk: Balvos 1973., Ventspilī un Valkā 1975., Jūrmalā 1977., Kuldīgā 1980. gadā.
- ⁷⁴ LVA, PA-101. f., 32. apr., 51. l., 258.–270. lp.
- ⁷⁵ Turpat, 678. f., 2. apr., 966. l., 162.–163. lp.

- ⁷⁶ Turpat, PA-101. f., 32. apr., 51. l., 21. lp. Sk. arī: 46. l., 95.–96. lp.
- ⁷⁷ Turpat, 678. f., 2. apr., 854. l., 19.–21. lp.
- ⁷⁸ Turpat, 270. f., 3. apr., 4227. l., 102. lp.
- ⁷⁹ Turpat, PA-101. f., 33. apr., 45. l., 93., 95. lp.
- ⁸⁰ Turpat, 270. f., 3. apr., 4944. l., 10. lp.
- ⁸¹ Turpat, 678. f., 2. apr., 966. l., 186.–190. lp.
- ⁸² Šajos divos gadījumos latviešu mākslinieki gan pārsniedza savas kompetences līmeni, pārāk plaši traktējot likumdošanu. PSRS Ministru padomes izpratnē termins "pieminekļis" bija attiecināms tikai uz publiskajā pilsēvidē eksponētajām skulptūrām. Tēlniecības darbus publikai slēgtajās rūpnīcu teritorijās valdība neregulēja, un Kultūras ministrijas komisijai nebija tiesību iejaukties šajās lietās. Mākslinieku pretenzijas acīmredzot izraisīja tas, ka šie krūšutēli bija pasūtīti konkurentiem. VEF uzstādīja savas Kultūras pils amatieru pulciņa neprofesionālās tēlnieces A. Fišeres-Sagšas bisti, bet Porcelāna fabrika – profesionālā skulptora K. Akopjana darbu, kurš nekad nebija nodarbojies ar monumentālo plastiku.
- ⁸³ Иванов О. Памятники над площадями. *Правда*. 1969. 27 июня.
- ⁸⁴ LVA, 678. f., 2. apr., 984. l., 24.–25. lp.
- ⁸⁵ Cēbere G. *Ļeņins Latvijā*. 22. lpp.
- ⁸⁶ Strautmanis I. Par arhitektūras un mākslas mērķtiecīgu dialogu. *Literatūra un Māksla*. 1983. 14. janv.
- ⁸⁷ LVA, 273. f., 1. apr., 206. l., 36.–37. lp.
- ⁸⁸ Turpat, 270. f., 3. apr., 10158. l., 10.–11. lp.
- ⁸⁹ Latvijā attiecīgs valdības un partijas lēmums Nr. 248 pieņemts 6. maijā.
- ⁹⁰ 1966. un 1970. gadā bez rezultātiem beidzās konkursi par monumentu Padomju varas 50. gadadienai topošajā valsts administratīvajā centrā Republikas laukumā. 1967. gada 5. novembrī svinīgi tika ielikts pamatakmens. 1980. gada pēdējā dienā tika pieņemts lēmums par Oktobra revolūcijas monumenta būvniecību līdz 1985. gadam. Maskava projektu iesaldēja 1983.–1987. gadā, pēc tā atjaunošanas Rīgas varas iestādes cerēja pabeigt celtniecību 1990. gadā.
- ⁹¹ Strautmanis I. Par arhitektūras un mākslas mērķtiecīgu dialogu.
- ⁹² Sikāk par to sk.: Kruk S. Semiotic of visual iconicity in Leninist 'monumental' propaganda. *Visual Communication*. 2008. No. 7. P. 27–56.
- ⁹³ Peirce C. S. (1931–1958) *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Vol. 3. § 362.
- ⁹⁴ Eco U. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976. P. 204.
- ⁹⁵ Мухина В. Образ и тема в декоративной скульптуре. Манизер М. (ред.). *Вопросы развития советской скульптуры*. Москва: Издательство Академии художеств СССР, 1953. С. 41–72.
- ⁹⁶ Валериус С. *Проблемы современной советской скульптуры*. Москва: Искусство, 1961. С. 99–110, 169–171.

- ⁹⁷ Piecdesmitajos gados vairāki cilvēki, meklējot lielākas valsts pensijas, uzdevās par kara pagriņniekiem, šādi radot pārspīlētu priekšstatu par komunistu aktivitātēm nacistu okupētajā Rīgā (LVA, PA-101. f., 25. apr., 74. un 75. l.).
- ⁹⁸ Analōģisku argumentu Tallinas atbrīvotāju pieminekļa (jeb "Bronzas kareivja") aizstāvji 2007. gadā izmantoja pret skulptūras demontāžu: tēla prototips ir bijis etniskais igaunis, ko apstiprina atveidotā vīrieša neslāviskie vaibsti.
- ⁹⁹ Jāpiezīmē gan, ka Stučkas apģērbs un poza neatbilst Staļina reprezentācijas kanonam. Vēl kā piemēru var minēt Francijas monarhistu kontrolētās municipalitātes, kuras 19. gadsimta beigās valsts simbolu Mariannu skulptūrās atveidoja ar piesegtām krūtīm.
- ¹⁰⁰ LVA, 1400. f., 4. apr., 213. l., 129. lp.
- ¹⁰¹ Tāds izskatīšies Komunāru laukums. *Padomju Jaunatne*. 1952. 2. dec.
- ¹⁰² LVA, 273. f., 1. apr., 159. l., 36. lp.; 270. f., 2. apr., 4890. l., 18. lp.
- ¹⁰³ Douglas M. *Natural Symbols*. London and New York: Routledge, 2003. P. 165.
- ¹⁰⁴ Mukařovský, J. The Essence of the Visual Arts. Matejka L. and Titunik I. R. (eds.). *Semiotics as Art*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1976. P. 237.
- ¹⁰⁵ Асмус В. *Вопросы теории и истории эстетики*. Москва: Искусство, 1968. С. 55–68.
- ¹⁰⁶ Savickis P. *Jaunākais latviešu padomju tēlniecībā*. Paligmateriāls lektoriem. Rīga: Latvijas PSR Zinību biedrība, 1970. 9. lpp.
- ¹⁰⁷ Hall J. *The World as Sculpture. The Changing Status of Sculpture from the Renaissance to the Present Day*. London: Pimlico, 2000. P. 117.
- ¹⁰⁸ Gombrich E. *The Uses of Images. Studies in the Social Function of Art and Visual Communication*. London: Phaidon, 1999. P. 156.
- ¹⁰⁹ Sk.: Чаупова Р., Савицкая В. Эволюция латышской школы ваяния в последнем десятилетии. Валериус С. (сост.). *Советская скульптура наших дней*. Москва: Совесткий художник, 1973. С. 130–161.
- ¹¹⁰ Лебедев В. О некоторых тенденциях нашей скульптуры. Тихонова В. (сост.). *Советская скульптура '75*. Москва: Советский художник, 1977. С. 85; Светлов И. Советская скульптура 70-х годов и ее критика. Светлов И. (сост.). *Советская скульптура '74*. Москва: Советский художник, 1976. С. 7; Воронов Н. Советская монументальная скульптура 1960–1980. Светлов И. (сост.). *Советская скульптура '77*. Москва: Советский художник, 1979. С. 78–90. Sk. arī V. Lebedjeva un R. Čaupovas referātus 1976. gada konferencē "Tēlniecība un mūsdienas" (LVA, 230. f., 1. apr., 525. l.).
- ¹¹¹ Earle T. K. *Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory*. Stanford: Stanford University Press. 1997. P. 153–158.
- ¹¹² Kertzer D. I. *Ritual, Politics, and Power*. P. 76.
- ¹¹³ Bourdieu P. *Raisons pratiques*. Paris: Seuil, 1994. P. 185.

Sergejs Kruks

The semiotization of the city: The political ritual and the market of monument building in the Soviet Latvia

Materials from the archives of the Soviet Latvian government, the Central Committee of the Communist Party and the Artists' Union have prompted the author to look at the genesis and essence of the communist ritual from the point of view of symbol economics. The construction of Lenin's sculptures in Latvia was initiated by the local intelligentsia, and not the party apparatus in Moscow. Since the late 1960s, the three-dimensional image of Lenin was positioned as a special centrepiece of the public ritual, which gradually turned it into a compulsory design element of the urban environment. The large numbers and sizes of these monuments ensured constant long-term work for sculptors and architects. Insisting that the small post-war concrete sculptures of Lenin must be replaced by new works made from more precious materials, artists through the Culture Ministry urged local authorities and large enterprises to allocate funding for more and more contracts. The prominent role of Lenin's personality in the communist canon ensured political guarantees for the sculptors' work. The Soviet administration, meanwhile, was thus enabled to reproduce the ideological space and the dominant discourse by using the leverages of market economy.

The Latvian tradition of monumental sculpture, founded by Teodors Zalkalns, gave rise to the development of a large-size sharp-cut style that was not characteristic of other Soviet republics. Thus, the introduction of the monument-centred political ritual was not an indoctrination procedure carefully planned and orchestrated by the central administration. Providing and maintaining design for the ritual was a way for the artistic intelligentsia to participate in the symbol economy by creating demand for their products and services.

Toms Kencis

Svētku simulācija

Mainoties sabiedrības ekonomiskajai bāzei un ražošanas attiecībām, kas to veido, likumsakarīgi mainās arī virsbūve – ideoloģija, kas attaisno un uztur konkrētās ražošanas attiecības sabiedrībā.¹ Ideoloģija veido simbolisku realitāti, kurā ietilpst politiskie, juridiskie, izglītības un kultūras diskursi. Attīstītajā kapitālismā bāzes un virsbūves attiecības ir sarežģītākas nekā jebkad vēstures gaitā. Viens no raksturīgākajiem krustpunktiem, kas norāda uz ekonomisko attiecību un no tām izrietošās valdošās ideoloģijas izmaiņām, ir svētki. Tieši svētkos ir vērojama izteikta iestrādātu tradicionālo kultūras formu un jauninājumu dinamika. Svētki krietni vien labāk nekā ikdienu ļauj saskatīt izmaiņas noteiktā laika posmā – gluži kā dzimšanas dienā mēs varam redzēt, kā ir būt tieši par gadu vecākiem, saprast, kas padarīts, cik iztērēts, kā mainījies ciemiņu loks utt. Jaunas svētku grupas rašanās signalizē gan par izmaiņām bāzes struktūrā, gan par jaunu ideoloģijas aprites veidu, jaunu simbolisko kārtību.

Rakstā tiks analizēti svētki, kas parādījušies Latvijas mediju telpā līdz ar attīstītā kapitālisma nostiprināšanos. Mediju telpā visredzamākie ir populārie gadskārtu, valsts un personu svētki, kuri visi ir pakārtoti kalendārajam ritumam. Šie svētku veidi ir saistīti ar stingri noteiktu cikliskumu. Raksta analīzes objekts ir nevalstiski pasākumi, kurus galvenokārt rīko uzņēmumi vai organizācijas un kurus sauc par svētkiem. Svētku jēdziens nosaukumā palīdz tos nošķirt no citām organizētām aktivitātēm ar tādiem pašiem mērķiem. Šie pasākumi ir neregulāri, to norisei nav kalendāra (astronomiskā/tradicionālā laika strukturējuma nozīmē) pamata, un tie tiek izmantoti sabiedrisko attiecību vai mārketinga mērķu sasniegšanai. Rakstā veiktās analīzes uzdevumi ir noskaidrot šādas svētku grupas nozīmi un eksistences pamatu. Lai veiktu šos uzdevumus, palīgā ņemts 20. gadsimta otrās puses kreisi orientētā kriticisma jēdzieniskais aparāts. Pārskatāmībai tie tiks saukti par komerciālajiem svētkiem, lai gan tādējādi šķietami tiek ierobežots analizētais objekts, tomēr tieši komerciālie mērķi ir primārie iepriekš minēto pasākumu rīkošanai, un šāds nosaukums izsaka to būtību – saistību ar kapitāla apriti.

Svētku ģenēze

Komunikatīvi svētki vienkārši ir norise, ko sarunas dalībnieki sauc par svētkiem. Autors pievienojas Ludviga Vitgenšteina atzinumam, ka vārdu nozīmes rodas to lietojumā. Fenomenoloģiskajā nozīmē svētki ir norise, kurai piemīt svētku pazīmes:² tie ir publiski pasākumi, tie veido pretstatu ikdienai un kalpo sabiedrības saliedēšanai, tajos profesionālu izklaidētāju uzstāšanās ir apvienota ar apmeklētāju piedalīšanos, to struktūru veido atklāšanas ceremonija, rituāls, uzvedums un sacensības vai citas atrakcijas, muzikāli vai deju priekšnesumi, mielasts un noslēguma ceremonija. Visos svētkos dalībnieki ievēro vai vismaz tiek gaidīts, lai viņi ievērotu noteiktu uzvedības modeli. Svētku dalībniekiem ir jābūt nepārtraukti priecīgiem un pacilātiem, jābauda svētki, jāatstāj aiz muguras ikdienas “es” un ikdienas problēmas, jāparādās citā ietērpā gan fiziski, gan garīgi.

Svētki vienmēr ir bijuši nozīmīgs simbolisks akts kādas ideoloģijas paušanā vai kopienas (komerciāli svētki – patērētāju kopienas) izveidošanā. Ēriks Hobsbaums, aprakstot tradīcijas ieviešanas procesus Rietumeiropā 19. gadsimtā,³ svētkus piemin kā vienu iespēju jaunas sabiedriskās kārtības iedibināšanai. Hobsbauma aplūkotie svētki nepieciešami atsaucas uz pagātni, tā pretendējot uz tradīcijas statusu. Komerciālie svētki parasti šādu atsauci neveic, tomēr to funkcionēšanas mehānisms attiecībās ar valdošo ideoloģiju ir tieši tāds pats kā “ieviestajām tradīcijām”. Protams, arī komerciālajiem svētkiem piemīt potenciāls tradīcijas statusa iegūšanai – vai nu ar savu ilgstamību, vai arī efektīgas zīmolvēdības rezultātā pārņemot kādus jau iepriekš radītus “tradicionālākus” svētkus. Rodoties jaunām sociālekonomiskām formācijām vai dramatiski mainoties vecajām, dabiski rodas vajadzība pēc artikulācijas, kas apliecinātu vai izteiktu pārmaiņas sabiedrībā, strukturētu tās ikdienas dzīvei un ikdienas valodai atbilstošās formās. Svētku tēls tiek pavairots masu medijos, līdzās tajos reklamētajiem produktiem pašus svētkus padarot par preci.

Komerciālie svētki galvenokārt ir dažādu tirdzniecības vai citu platību atklāšana, grāmatu atvēršana, izpārdošana un gadatirgi. Kā piemērus varētu minēt dažādus pasākumus, kuru nosaukumi runā paši par sevi: bruņinieku turnīrs “Maija svētki 2006”, Apvienotie starptautiskie pūtēju orķestru un amatnieku svētki, Marisas vārda došanas svētki, Bānīša svētki, Jomas ielas svētki, Baznīcas ielas bērnu svētki, Annas Rumbas grāmatas “Tas gaišais nams” atvēršanas svētki, Studentu modes svētki maija beigās, Mazās aviācijas svētki Talsos un Gaismas svētki Vaiņodes lidostā. Kas ir kopīgs visiem piemēriem? Pirmkārt, visi tiek saukti par svētkiem. Otrkārt, tie ir publiski un veicina patēriņu; tie nav ikdienišķi, bet nav arī saistīti ar laika astronomisko ritējumu. Šajos svētkos ir dažādas

ceremonijas, bet, visticamāk, nav rituāla. Tie lielākoties piedāvā atrakcijas, mielastu un izklaidi un kalpo cilvēku savākšanai vienkopus ar kādu ārēju, galvenokārt komerciālu mērķi (pārdošanas apjomu pieaugums vai/un zīmola atpazīstamība).

Kāds ir iemesls, lai rastos komerciāli svētki? Tas ir preces virsvērtības solijums, ideoloģijas piepildījums efektīvā simboliskā formā. Līdz ar sociālekonomisko formāciju maiņu svētkiem ir zudis to iepriekšējais objekts, bāze, bet ir saglabājusies daļa no formas. Forma ir tā, ar kuras palīdzību tiek pārdoti svētki, reizē saglabājot svētku apzīmējumu, kas ar savu valodisko nozīmi apsola vairāk nekā dod – apsola apvēršanu, transformāciju un atdzimšanu.

Ideoloģija

Neviena sabiedrība nevar pastāvēt, neatjaunojot šīs sabiedrības ražošanas apstākļus atbilstoši cilvēka dzīves ciklam. Līdz ar to pats svarīgākais ražošanas nosacījums vārda plašākajā nozīmē ir tās apstākļu radīšana. Ražošanas process mijiedarbojas ar darbaspēku ražošanas attiecībās. Ideoloģija, kura uztur ražošanas attiecības, veidojas valsts un pilsoniskajā diskursā, kur pirmais ietver sevī valsts represīvo aparātu, politisko un juridisko sistēmu, bet otrais – ģimeni, uzņēmējdarbību, medijus, reliģiju, ētiku, folkloru, izglītību utt. Represīvais aparāts darbojas galvenokārt ar vardarbīgiem līdzekļiem, ideoloģiskais – valsts un privātā sektorā – galvenokārt ar vēstījumiem. Ideoloģiskais aparāts visā tā pretrunīgumā kopumā pauž valdošās šķiras intereses, piedāvā, attaisno un vairo noteiktus uzvedības modeļus, priekšstatus, attieksmes. Ikvienas sabiedrības ideoloģiskais aparāts darbojas vienam un tam pašam mērķim – ražošanas attiecību veidošanai, kas kapitālismā ir ekspluatācijas attiecības.⁴

Marksam ideoloģija ir ideju un apzīmētāju sistēma, kas ir valdošā cilvēka vai sociālās grupas prātā. Atšķirībā no materiālās pasaules ideoloģija ir imagināra konstrukcija, tai nav savas vēsturiskās īstenības, tikai laiciska eksistence. Savā ziņā ideoloģija ir imaginārs ideju kopums, ko veido atskaņas no realitātes, konkrētās īstenības un materiālās eksistences. Vēl vairāk – ideoloģija nav tik lielā mērā modelis cilvēka attiecībām ar pasauli, kā modelis cilvēka un pasaules reprezentācijai, tās interpretācija. "Ideoloģija vienmēr atspoguļo ar savu nepieciešamo pastarpinājuma izkropļojumu nevis esošās ražošanas attiecības, bet, galvenais, (simboliskās) cilvēku attiecības ar ražošanas attiecībām un attiecībām, kas no tām izriet. Tātad tas, kas tiek ideoloģijā atspoguļots, ir nevis reālo attiecību, kas veido indivīdu eksistenci, sistēma, bet šo indivīdu simboliskās attiecības ar īstajām attiecībām, kādās

tie dzīvo.”⁵ Šāds dubults pastarpinājums varētu likt domāt, ka ikviena sociālā fenomena skaidrojumam pietiek ar ekonomiskās bāzes analīzi, atmetot ideoloģiju tās šķietami sekundārā ontoloģiskā statusa dēļ. Tajā pašā laikā, ņemot vērā specifiskās zīmju un preču attiecības attīstītajā kapitālismā (zīmols un citas simboliskas reālijas iegūst vērtību, kas ir materiālo attiecību jeb ražošanas attiecību atvasinājums), komerciālos svētkus nav iespējams analizēt kā tikai virsbūvei piederīgu parādību ar attiecīgajām sociālo vai humanitāro zinātņu metodēm. Kā raksta Fredriks Džeimsons: “Diemžēl tirgus ideoloģija nav kāda papildus idejiska vai reprezentatīva greznība vai rotājums, ko varētu atdalīt no ekonomiskās problēmas un tad aizsūtīt uz kādu kultūras vai virsbūves morgu, kur speciālistu tai veiktu sekciju. Savā ziņā tas ir pašas lietas radīts objektīvi nepieciešams atspulgs (*afterimage*); abas dimensijas ir kaut kā jāreģistrē reizē to tāpatībā un atšķirībā.”⁶

Ideoloģijas eksistence ir atrauta no ražošanas procesa, tāpat kā spoguļis ir atdalīts no objekta, kas tajā atspīd. Tajā pašā laikā ideoloģijas eksistence ir materiāla – tā pastāv dažādās praksēs un rituālos. Indivīds atbilstīgi ideoloģijai brīvi izvēlas, kādās praksēs iesaistīties. Visas prakses, izņemot patēriņu, darbojas valdošā ideoloģiskā aparāta ietvaros, savukārt patēriņš kā kultūras forma veido ražošanas metafiziku, pilnībā atrauts no ražošanas procesa, kurš to nodrošina, tas kalpo tīrai kapitāla cirkulācijai, nevis kapitāla vairošanai, kas ir ikvienas kapitālistiskas sistēmas mērķis. Komerciālie svētki ir patēriņa artikulācija.

Simulācija

Patēriņa veicināšanai domātie svētki kļūst paši par patēriņa objektu, izklaidi – radīti ražošanai, bet nekādi nesaistīti ar vērtības radīšanu, resursu ieguvu vai citu ražošanas procesu. Attēls, kam nav references uz realitāti, ir simulakrs. Komerciālie svētki ir simulakrs. Bodrijāra definīcijā simulācija nozīmē izlikšanos, ka ir tas, kā nav. Mēs dzīvojam simboliskajā universā, tajā norisinās arī svētki. Simboliskais ir reālais, varētu teikt, pasaule ir zīmju sistēma. Un reālā simulāciju nosaka apzīmētāja un apzīmētā savstarpējā saspēle vai tās trūkums. Bodrijārs apgalvo, ka mūsdienu sabiedrībā realitātei vairs nav jābūt racionālai, jo to vairs nesamēro ne ar kādu instanci – ne ideālu, ne negatīvu. Realitāte nav nekas vairāk kā operacionālais, nav realitātes un šķietamības nošķiruma, līdz ar to simulakrs ir hiperreālais. Visas references ir likvidētas un mākslīgi augšāmcelušās zīmju sistēmas. Runa vairs nav par imitāciju, atkārtojumu vai pat parodiju. Runa ir par realitātes aizstāšanu ar realitātes zīmēm.

Ja simulēt savā ziņā nozīmētu izlikties, tas neskartu realitātes principu. Tomēr simulācija apstrīd atšķirību starp *īsts* un *neīsts*, *reāls* un *iedomāts*. Tas ir tāpat kā slimnieks, kas simulē kādu slimību, saskata sevī dažus simptomus, tad sāk tiem ticēt, pārņem tos un padara par realitātes atskaites punktu, lai galu galā ar nāvi šīs slimības dēļ beigtu pats savu realitāti. Vienkārši sakot, ja kāds labi tēlo traku, viņš tāds arī ir.

Tad, kad reālais vairs nav tas, kas bijis, visu pārņem nostalgija. Īsteno mītu un realitātes zīmju pārsolišana. Patiesības, objektivitātes un autentiskuma pārspīlēšana.⁷

Nobeigums

Realitāti veido ražošanas process un ražošanas attiecības, kuras ir balstītas uz ekonomisko bāzi. Ražošanas process kalpo virsvērtības radīšanai, kura ir ekspluatācijas mērķis. Virsvērtība veido kapitālu. Brīdī, kad kapitāls sāk atražoties neatkarīgi no darba/ražošanas procesa, kad tā pieaugums notiek tikai ideoloģiskās virsbūves ietvaros, – tā ir simulācija. Bodrijārs ar svētku, izšķērdēšanas, upurēšanas un līdzīgu pasākumu piemēru atklāj pretrunas starp cilvēka dabu un kapitālisma būtību. Minētie pasākumi atbilst cilvēka dabai un ir patikami, taču tie ir klajā pretrunā ar kapitālisma darba, lietderīguma un taupības imperatīviem. Ja arī Bodrijārs vēlējas teikt, ka kapitālistiskā sabiedrība, kurā mēs dzīvojam, ir pretfabiska, tad simulācijas situācija nolīdzina šīs pretrunas – svētki tikai kalpo kapitāla cirkulācijai, pat vairāk nekā ikdienas darbs. Attiecībā uz iepriekš aplūkoto specifisko svētku grupu secināms, ka agrāk pārdošana sekoja svētkiem, bet tagad svētki seko pārdošanas mērķiem. Agrāk pārdeva, lai būtu svētki, tagad svin, lai pārdotu.

Eliass Kaneti raksta, ka svētki nozīmē atslābināšanos, visatļautību lielākā vai mazākā mērā, baudas pārpilnību.⁸ Galvenais – visiem svētku dalībniekiem nav kopīga mērķa, pēc kā vajadzētu tiekties. Mērķis ir paši svētki, šis mērķis ir sasniegts jau svinēšanas laikā vai pat, varētu teikt, sākoties svētkiem. Brīdī, kad tiek atcelts svētku bezmērķīgums, tiek atcelts arī svētku bāzes un virsbūves dialektikas noteiktais realitātes statuss. Ar svētku rīkošanu pat nodarbojas profesionālas institūcijas, svētku un pasākumu aģentūras, kur jūs varat aiziet ar mārketinga plānu un pasūtīt svētkus. Lai kas arī rīkotu svētkus, to simboliskais solījums saglabājas valodas lietojumā. Tādā pašā veidā funkcionē arī tas, ko sauc par tradicionālo svētku komercializāciju.

Atsauces

- ¹ Pilna ideoloģijas definīcija: Marx K. *The German Ideology*: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/index.htm>
- ² Plašāk sk.: Stoeltje B. J. Festival. *Folklore, cultural performances, and popular entertainments*. Ed. R. Bauman. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 261–271.
- ³ *The invention of tradition*. Hobsbawm E. Mass producing traditions, Europe 1870–1914. Eds. E. Hobsbawm & T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 263–308.
- ⁴ Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). *“Lenin and Philosophy” and Other Essays*: <http://marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm>
- ⁵ Turpat.
- ⁶ Jameson F. *Postmodernism: the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1994. P. 260.
- ⁷ Sk. plašāk: Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia Mea, 2000. 7.–42. lpp.
- ⁸ Kaneti E. *Masa un vara*. Rīga: Jumava, 1999. 51. lpp.

Toms Kencis

Simulation of a festivity

Summary

Based on an analysis of left-oriented thinkers' works of the mid-twenty century, the article deals with a phenomenon specific of advanced capitalism – commercial festivity. It includes definitions and examples of commercial festivity, reflection on its ontological status in the economical base – the superstructure setting, and shift of its symbolical meaning in everyday-language.

Commercial festivities are a fairly marginal, though not rare, set of festivities. Namely, they include events, formally entitled celebrations, which are held by businesses or organizations. The former being secondary, such a nominal restriction largely makes the intended analysis more straightforward. These events are mostly irregular, have no relation to calendar, and are used for the purposes of public relations or marketing.

The superstructure consists of different ideological discourses, so the ideology is one of the main concepts of the article. It helps to reveal the functioning of different symbolical forms, also the commercial festivity. If the reality is seen through the prism of the base – the superstructure, “the real” refers to specific historical conditions of connections between those two structures. With the advancement of production relationships in a symbolic universe the reality becomes hyperreal – it is a simulation. Commercial festivity is an example of such a simulation. This process has some similarities with the Hobsbawmian “invented traditions”, due to festivities' role as a powerful symbolic articulation of ideology.

To conclude, the cause of emergence of this type of festivities is a promise of a commodity's added value. These festivities have lost their traditional functions, partially maintaining their initial form. Form is the selling point in this context. It allows qualifying for the title that promises more than it actually gives: transformation and rebirth.

Sandis Laime

Pirmās pieguļas nakts svinēšana un Ūsiņa kulta vietas Austrumlatvijā

Pētījumos par Latvijas senajām kulta vietām atrodamas norādes, ka, balstoties uz šobrīd pieejamo avotu materiālu, ir ļoti sarežģīti vai gandrīz neiespējami konkrētas kulta vietas saistīt ar kādu konkrētu dievību vai garu kultu. Izņēmums šajā ziņā varētu būt vietas, kas izmantotas mājas garu, Pērkona un Ūsiņa kultā.¹ Šī raksta mērķis ir, aplūkojot autoram pieejamās skopās avotu liecības, ieskicēt pirmās pieguļas nakts svinības saistībā ar Ūsiņa kulta vietām Vidzemes austrumu daļā (pārsvārā Madonas, Gulbenes un Alūksnes rajonā), mazākā mērā arī Latgalē.² Šī pētījuma tapšanu ir mudinājusi Haralda Biezā monogrāfija par Ūsiņu seno latviešu reliģijā,³ kurā analizētas arī liecības par Ūsiņa kultu un secināts, ka pieguļnieku ugunsкура vieta uzskatāma par sakrālu kulta vietu dabā un ka tā bijusi nemainīga gadu no gada.⁴

Lai gan Ūsiņa pieminējums (*Dewing Vschinge*) un tā upura apraksts jezuīta Stribinga (*Stribingius*) ziņojumā 1606. gadā padara to par vienu no visagrāk minētajiem seno latviešu dieviem, jautājums par to, vai Ūsiņš ir genuīna latviešu mītoloģijas dievība un kādas ir bijušas tā funkcijas, ir izraisījis ilgstošas diskusijas. Tās sākās ar mācītāja Roberta Auniņa 1881. gadā publicēto rakstu "Wer ist Uhßing?",⁵ kurā autors mēģina pierādīt, ka Ūsiņš ir seno latviešu gaismas dievs. Raksts izraisīja vairākus gadu desmitus ilgu polemiku starp R. Auniņu, no vienas puses, un Jāni Endzelīnu un Pēteri Šmitu, no otras puses.⁶ Līdz šim plašākais pētījums par Ūsiņu latviešu mītoloģijā ir jau minētā H. Biezā monogrāfija, kurā autors pievienojas R. Auniņa viedoklim, secinot, ka Ūsiņš ir iekļāvis seno latviešu debesu dievu saimē un pildījis gaismas dieva funkcijas. Ar Ūsiņu saistītā problemātika aplūkota arī vairākos pētījumos, kas publicēti pēc H. Biezā monogrāfijas tapšanas.⁷ Tāpat šī raksta sakarā nozīmīgi ir līdzšinējie pētījumi par Jurgu tradīcijām, kurās iekļaujas pirmās pieguļas nakts svinēšana.⁸

Folkloras materiālos atrodamas ziņas par Ūsiņa kulta vietām, kas atkarībā no to izmantošanas veida iekļaujas kādā no vismaz trīs šo kulta vietu paveidiem, jo ar Ūsiņa kultu saistītas darbības veiktas ne tikai pirmajā

pieguļas naktī. Plašāk izplatīta tradīcija ir bijusi gaiļa kaušana Ūsiņa dienas rītā: “Ūsiņu dienas (Jurģu) rītā zirgu kūtī jākauj gailis. Tas jāsaņem aiz kājām un jāvelk pār zirgu muguru, lai zirgiem nekāds ļaunums nemetas, lai lietuvēns nemoka. Tad Ūsiņa gaili izvāra.”⁹ Šis upurēšanas akts atspoguļots arī tautasdziesmās, piemēram:

Ūsiņam gaili kāvu
Deviņiem cekuliem,
Lai aug man govīs, vērši
Deviņām kārtiņām.¹⁰

Jurģiņam gaili kāvu
Deviņiem nadziņiem,
Lai tas manus zīrgus gana
Šādu garu vasariņu.¹¹

Lai gan Ūsiņam upurētais gailis, spriežot pēc ticējumiem, visbiežāk kauts zirgu stallī, parasti sajaucot nokautā gaiļa asinis ar auzām, atsevišķos gadījumos gaiļa upurēšana notikusi ārpus zirgu staļļa pie kāda akmens vai koka, līdz ar to šīs vietas uzskatāmas par Ūsiņa kulta vietām. Šādas vietas zināmas vairākas. Piemēram, pie Skuju Upurakmens Cēsu rajona Amatas pagastā Jurģos agri no rīta Skuju māju ļaudis līdz 19. gadsimta beigām nesuši Ūsiņam mielastu.¹² Tomēr, spriežot pēc pieejamā materiāla, šīs Ūsiņa kulta vietas ir šķiramas no pirmās pieguļas nakts svinēšanas vietām, tāpēc šajā rakstā pie tām vairs neatgriezīsimies.

Kā senās kulta vietas var tikt atributēti arī vairāki tā saucamie Ūsiņa elktēli. Rakstā par Latvijas elktēliem arheologs Juris Urtāns apkopojis ziņas par četriem šādiem tēliem Vidzemes austrumu daļā.¹³ Lai gan folkloras materiāli par Ūsiņa elktēliem fiksēti jau kopš 19. gadsimta, jautājums par to, vai šīs folkloras slānis tomēr nav radies tā laika Ūsiņam veltīto publikāciju iespaidā, šobrīd ir grūti atbildams.¹⁴ Tā kā šīs iespējamās Ūsiņa kulta vietas nav saistītas ar pirmās pieguļas nakts svinēšanu, šajā rakstā tās netiks sīkāk iztīrītas, lai gan jautājums kā tās būtu pelnījis plašāku pētījumu.

Raksta mērķis ir sīkāk raksturot Ūsiņa kulta vietas, kas izmantotas pirmās pieguļas nakts svinēšanai. Apkopojot publicētos materiālus un Latviešu folkloras krātuvei iesūtītās ziņas, minēto kulta vietu tipu iespējams raksturot diezgan detalizēti no dažādiem aspektiem. Folkloras materiāli apstiprina, ka pirmās pieguļas nakts svinēšana bijusi saistīta ar Ūsiņa kultu, turklāt apliecinot, ka šie svētki Austrumvidzemē, retāk Latgalē svinēti noteiktā vietā, kas ļauj šīs vietas uzskatīt par īpašām Ūsiņa kulta vietām, kas kā tādas aktualizētas vienreiz gadā minētajos svētkos. Atzīmējot kartē

tekstos minētos konkrētos dabas objektus, kas izmantoti kā Ūsiņa kulta vietas, iezīmējas noteikts šīs tradīcijas izplatības areāls.¹⁵ Tāpat materiālos ir norādes uz šo svētku sociālo aspektu, kā arī uz vairākām pirmās pieguļas nakts svinību epizodēm, kas raksturo Ūsiņa kulta vietās veiktās darbības, kas galvenajos vilcienos ir šādas:

- ugunscura iedegšana;
- īpaša svētku mielasta (pantāga) sagatavošana un ēšana;
- upuris Ūsiņam;
- maģiskas darbības ar zirgiem;
- upuris ugunscuram (lakstīgalai, Labrencim).

Tādējādi Ūsiņa kulta vietas ieņem īpašu vietu starp pārējām Latvijas kulta vietām, par kurām pieejamie izziņas avoti nesniedz tik detalizētu to izmantošanas ainu. Turpmāk pievērsīsimies minēto aspektu sīkākam apskatam.

Laiks

Pirmās pieguļas nakts svinēšana tradīcijas aprakstos pārsvarā attiecināta uz Jurgiem, t.i., uz 23. aprīli,¹⁶ reizēm ar norādi, ka tas darīts "vecajos Jurgos", t.i., 6. maijā pēc vecā stila.¹⁷ Kalendāra reformas iespaidā radās zināmas grūtības ar pirmās pieguļas nakts svinēšanu 23. aprīli pēc jaunā stila, jo reizēm ap šo laiku vēl nebija sazaļojusi zāle, tāpēc daļa no Jurgu tradīcijām (īpaši pirmās pieguļas nakts un pirmās ganu dienas svinēšana) atsevišķās vietās tika pārcelta uz vēlāku laiku, proti, uz Vasaras svētkiem,¹⁸ savukārt tie, kas ievēroja ierasto datumu, bija spiesti rast citu risinājumu šai situācijai: "22. aprīļa vakarā visus zirgus jāja pieguļā. Dažos pavasaros zirgi tad jau varēja sameklēt mazu zālīti, bet, ja tādas vēl nebija, līdzī ņēma maisos iebāztu sienu."¹⁹ Arī latviešu gadskārtu ieražu pētījumos pirmās pieguļas nakts svinēšana pārsvarā saistīta ar 23. aprīli.²⁰

Tomēr daļā aplūkojamās tradīcijas aprakstu konkrēts svinību datums nav minēts, tā vietā norādot, ka pirmā pieguļas nakts svinēta tad, kad sākusi zaļot zāle.²¹ Šis laiks varēja aptuveni sakrist ar Jurgiem: "Ap Jurgu arvien sāka pieguļā jāt. [...] Pirmā pieguļā jāšana bija īsta svētku diena, kuru nosauca par pieguļnieku svētkiem. Uz šo dienu sataisījās kā jau uz svētkiem."²² Ņemot vērā, ka pirmajā pieguļas naktī veicamas vairākas ar Ūsiņa – gaismas dieva kultu saistītas rituālas darbības, loģiskāka šķiet šo svētku svinēšana brīdī, kad vērojama dabas atmošanās un sāk zaļot zāle, līdz ar to iezīmējot zemkopja saimnieciskā gada sākumu, kad var atsākt arī lopu ganišanu un zirgu vešanu pieguļā. Tieši šis ir brīdis, kad ar noteiktu rituālu un upuru palīdzību jāiegūst Ūsiņa labvēlība. Jāņem vērā,

ka 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta pirmās puses folkloras pierakstos Ūsiņš jeb Jurģis ir tipiska sinkrētiska dievība, kurā, pēc Haralda Biezā pētījumiem, savijušās latviešu gaismas dieva Ūsiņa un kristiešu sv. Georga iezīmes. Līdzīgi sv. Georgs pārņēmis arī citu tautu gaismas un pavasara dievību funkcijas.²³ Domājams, ka arī Ūsiņa dienas un līdz ar to pirmās pieguļas nakts svinības ar laiku pielāgotas 23. aprīlim kristīgajā kalendārā, jo tas ir datums, kad 303. gadā miris vēlāk mocekļu kārtā ieceltais sv. Georgs.²⁴

Spriežot pēc folkloras materiāliem, pirmās pieguļas svinības strauji sākušās apsīkt 19. gadsimta vidū, atsevišķās vietās tomēr saglabājoties līdz pat 20. gadsimta 30. gadiem.

Vieta

Iepriekš jau tika norādīts, ka H. Biezais pētījumā par Ūsiņu ir secinājis, ka pirmās pieguļas nakts svinības gadu no gada ir norisinājušās vienā un tajā pašā vietā, tomēr detalizētāk šis jautājums nav aplūkots. Pirms sikāka Ūsiņa kulta vietu raksturojuma jāatbild uz kādu citu jautājumu, proti, cik plaši senāk bija izplatīta tradīcija svinēt pirmo pieguļas nakti (respektīvi, pavasara iestāšanos), jo Ūsiņa kulta vietas teorētiski būtu meklējamas tieši šīs tradīcijas izplatības areālā. Diemžēl šis jautājums ir diezgan problemātisks, jo no dažādiem novadiem folkloras kolekcijās nonākuši atšķirīga apjoma un kvalitātes folkloras vākumi, turklāt pirmās pieguļas nakts svinēšanas apraksti šajās kolekcijās lielākoties nonākuši nejauši.

Samērā labi šīs ieražas fiksētas Vidzemes austrumu daļā, īpaši Madonas, Gulbenes un Alūksnes rajonā. Ir zināms, ka pirmā pieguļa svinēta arī Latgalē,²⁵ tomēr materiāla sporādiskais raksturs neļauj noteikt, cik izplatīti šie svētki šajā novadā ir bijuši. Materiāls no citiem novadiem ir vēl skopāks. Kopumā var teikt, ka spilgtākās šīs tradīcijas izpausmes iekļaujas augšzemnieku dialekta izplatības areālā. Uz apskatāmās tradīcijas lokālo raksturu norāda arī Edīte Olupe, rakstot, ka visizkoptākās pirmās pieguļas ieražas bijušas Vidzemē, īpaši ap Madonu un Cēsīm,²⁶ savukārt mācītāja Ulmaņa latviešu-vācu vārdnīcā šķirkli par Ūsiņdienu norādīts, ka šāds Jurģu nosaukums lietots Dienvidvidzemē līdz Krustpīlij.²⁷

Lai gan H. Biezais, analizējot Ūsiņa vārda izplatību Latvijas vietu un personu vārdos, secina, ka šis teonīms ir bijis pazīstams visā Latvijā, izņemot lībiskos novadus,²⁸ folkloras materiāls drīzāk šķiet apliecinām Elzas Kokares apgalvojumu, ka 19. gadsimtā Ūsiņš bija pazīstams šaurā areālā Vidzemes augstienē.²⁹ Senāk šis areāls tomēr ir bijis plašāks, par ko

liecina Ūsiņa kulta apraksts 1606. gada jezuītu ziņojumā no Latgales. Līdz ar to iespējams pieņemt, ka pirmās pieguļas svinēšana, lai arī 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta aprakstos bieži vairs netiek saistīta ar Ūsiņu, pārklājas ar reģionu, kurā rakstītie avoti un folkloras pieraksti Ūsiņu apliecina jau kopš 17. gadsimta sākuma.

Pirmās pieguļas svinēšanu gadu no gada vienā un tajā pašā Ūsiņa kulta vietā apstiprina gan tautasdziesmas, gan teikas, gan vietvārdi. Tieši tautasdziesmu materiāls, papildināts ar teikām, ir ļāvis Haraldam Biezajam izvirzīt pieņēmumu par pieguļnieku ugunsroku, kas iezīmēja konkrētu vietu dabā, kurā reizi gadā notika kontakts starp pieguļniekiem un Ūsiņu. Tā laikā Ūsiņam tika pasniegts upuris, lai nodrošinātu saimniecības labklājību līdz nākamajam upurim tajā pašā vietā pēc gada. Upurēšanai vienā un tajā pašā vietā bija tik liela nozīme, ka šī principa pārkāpšana, kaut arī nejauša, un tai sekojošais sods izmantots par sižetisko pamatu teikas tipā, kas daudzos variantos pierakstīts aplūkojamās tradīcijas areālā Vidzemē:

“Reiz agrākos jeb tamos gados, kad šī padarīšana [pirmās pieguļas nakts svinēšana. – S.L.] bijusi pilnos ziedos, braukuši no Beļavas pagasta vairāki saimnieki pavasarā priekš Jurģa dienas uz Rīgu ar kādiem tur muižas un saviem vezumiem. Tikuši jau tur pret Rīgas pusi, pienākusi Jurģa dienas sestdiena, nobraukuši vakarā pie Sila kroga, bet nu svētki Ousinišam³⁰ par godu ir visādā ziņā jāsvēta. Braukt kroga stadulā zirgus un pašiem gulēt krogā nebūs tā riktīgi. Nolēmuši, jābrauc citur kur nebūt. Pabraukuši meža malā, tur uz vienas druvas nojūguši, sakūruši uguni.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Pirmās pieguļas svinēšanai izmantoto Ūsiņa kulta vietu izplatība Austrumlatvijā.
Ūsiņš cult sites used for celebrating herdsman's first night-watch in Eastern Latvia*

Bijis snabis ij vārītas olas jau tam nolūkam līdz paņemtas, un tā tur tos svētkus puslīdz nosvētījuši, lai nu īsti tā ne kā mājās, bet tomēr. Tanī gadā viss ir labi, nekas pie zirgiem nevienam slikts nenoticis. Bet nu otrā gadā to vakaru svēta ikkatris savā mājā. Kas nu tagad notiek? Visiem tiem, izņemot citus, kas neko tam līdzī ne darījuši, ne zinājuši, paliek zirgi tādi ne sprādzēji, ne dzīvotāji.

Iet viens otrs tagad pie kāda dūšīga zilnieka. Tas nu zilē uzreiz, teikdams, kur jūs pērnajā gadā tā kā būtu tālumā, kur savu darījumu izdarījuši, bet šogad tas nav tur darīts. Citādi jūs vaļā neviens netiekat, kamēr tagad ejat turp savu vajadzīgo ziedokli nolieciet un pārceliet to vietas darbību uz šejieni. Nelīdzējis neko, bijis visiem jābrauc, kam zirgi bijuši slimi. Aizbraukuši turp, iztaisījuši visu to pat darījumu, kādu priekš gada bij darījuši. Tad rītā, kad taisījušies braukt atpakaļ, ņēmuši to ugunsroku ar kājām izjaukuši un saspārdījuši, ka nemaz pazīt, lai tas nozīmētu, ka te nekad vairs tas netiks darīts. Atbrauc nu atpakaļ mājā, un atkal zirgi ir visiem spīrgti un veseli.”³¹

Šī tipa teikās³² iekļauts brīdinājums, kas skaidri norāda, ka pirmā pieguļa svinama vienā un tajā pašā vietā, savukārt tradīcija pārtraucama ar konkrētu darbību, t.i., iznīcinot ugunsroka vietu. Šajās teikās var būt minēts gan ugunsroks, gan upuris, kas veltīts Ūsiņam vai mājas gariem, kas Austrumvidzemē bieži dēvēti par “bogiem” vai “bagiem”. Spricēot pēc 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta folkloras pierakstiem, Ūsiņa kulta šajā laikā jau ir degradējies un pati dievība pazemināta līdz vienkāršam lopu aizbildnim, mājas garam vai dēmonam. Lai gan ir zināmi arī citi lopu aizbildņi (cūku Tenis, kazu Bārbala, aitu Anna, teļu Urbāns, govju Māršava), kas lielākoties cēlušies no kristiešu svētajiem, nav ziņu, ka kādam no tiem būtu bijis tik izkopts kulta un īpašas kulta vietas.

Norādes uz konkrētām Ūsiņa kulta vietām reizēm atrodamas gan pirmās pieguļas tradīciju aprakstos, gan vietvārdos. Pirmā pieguļa svinēta dažādās vietās, pārsvarā pie kāda zīmīga ainavas elementa: “Pavasārī, kad sāk zaļot zāle, tad visiem vajadzēja jāt zirgus pieguļā. Priekš tam bija izraudzīta vieta – vai nu kāds kalniņš, birztala jeb akmens.”³³ “Jura dienā, 23. aprīlī, visi kaimiņi jājuši pie kāda akmens pirmo reizi pieguļā.”³⁴

Līdzās folklorai arī vietvārdi netieši liecina par to, ka Ūsiņa kulta vietas pirmās pieguļas nakts svinēšanai izmantotas ilgstoši, jo attiecīgo vietu nosaukumi, kuros iekļauti dažādi Ūsiņa kultu raksturojoši jēdzieni, nostabilizējušies vietējā tradīcijā, par ko nereti liecina to vairākkārtējs pieminējums dažādos avotos:

- 1) Ūsiņa kulta vietas reizumis nosauktas pašas dievības vārdā, piemēram, Ūsiņkalns Dzelzavā, Ūsiņa kalns Tirzā. Ūsiņa prickšstatiem degradējoties, tas pielīdzināts mājas gariem, ko Madonas,

Gulbenes un Alūksnes rajonā bieži apzīmēja ar boga nosaukumu. Tādējādi skaidrojams Bogu priedes nosaukums;

- 2) pirmās pieguļas nakts svinību vietas bieži sauktas rituālā ēdiena – pantāga vārdā, piemēram, *Pontāgu pļavas* Lubānā, pļava *Pontādzēša* un *Pantagu kalniņš* Praulienā, *Pantaga egle* Beļā;
- 3) tā kā olas bija gan svarīgākā pantāga sastāvdaļa, gan ieņēma nozīmīgu vietu pirmās pieguļas nakts rituālos, Ūsiņa kulta vietas varēja nosaukt arī šajā vārdā, piemēram, *Pautu kalniņš* Beļavā;
- 4) Ūsiņa kulta vietas varēja nosaukt arī vienkārši *pieguļas* vārdā, piemēram, *Pieguļas akmens* Dzelzavā.

Šeit tomēr jāpiebilst, ka iepriekš minētie toponīmi paši par sevi bez attiecīga folkloras materiāla nevarētu tikt izmantoti Ūsiņa kulta vietu identificēšanā, ko pierāda turpmāk dotie piemēri. Ūsiņa vārds Latvijas toponīmijā ir salīdzinoši rets. Ne vienmēr ir pieejamas plašākas ziņas par šādu vietvārdu rašanās iemesliem. Spriežot pēc nedaudzajiem folkloras tekstiem, šāda veida vietvārdi ne vienmēr norāda uz seno kulta vietu. Piemēram, *Ūsiņpurvs* Rencēnu pagastā nosaukumu ieguvis no tā, ka tajā gaudojuši vilki³⁵ vai naktī pieguļnieki redzējuši Ūsiņu ap zirgiem staigājot.³⁶ Trūkstot jebkādam norādēm par Ūsiņa kultam raksturīgu darbību veikšanu šajā vietā, tā nav uzlūkojama par seno kulta vietu. Līdzīgā kārtā arī to toponīmu izcelsme, kuros iekļauts vārds *pantāgs*, ne vienmēr norāda uz pantāgu kā rituālā mielasta sastāvdaļu. Alūksnes apkārtnē atrodas *Pontaga purvs*, kam nosaukums dots pēc tam, kad sievas purvā sametušas olas, kas tām saplīsušas, braucot uz tirgu.³⁷ Vēl plašāks motivāciju loks iespējams toponīmiem, kuros iekļauts *olas* vai *pauta* vārds, savukārt *pieguļas* vārda iekļāvums toponīmā norāda, ka uz šo vietu acīmredzot vesti pieguļā zirgi, lielākoties ar to droši vien domājot ikdienas pieguļu. Līdz ar to jāsecina, ka pirmās pieguļas svinēšanai izmantotās Ūsiņa kulta vietas identificējamās tikai uz to folkloras materiālu pamata, kuros šīs vietas ir minētas saistībā ar pirmās pieguļas svinībām.

Swētki

Iepriekš tika norādīts, ka mūsdienās zināmo Ūsiņa kulta vietu izplatības reģionā fiksēti visbagātīgākie pirmās pieguļas svinību apraksti, jo Austrumvidzemē šīs tradīcijas bijušas visizkoptākās. Tāpat tika uzskaitītas vairākas šo svinību epizodes, kas raksturo Ūsiņa kulta vietās veiktās darbības. Turpinājumā aplūkosim tās detalizētāk.

Ugunskurs. Lai gan ugunskurs ir neatņemama iknakts pieguļas sastāvdaļa, pirmajā pieguļas naktī tas iegūst īpašu nozīmi. Kā jau iepriekš

norādīts, ugunskurs dabā iezīmē Ūsiņa kulta vietu. Ar ugunskuru saistītas arī vairākas svētku epizodes visā svinību gaitā – sakrālā mielasta sagatavošana, reizēm upurēšana Ūsiņam ugunskurā, kā arī citas darbības, kas turpmāk tiks aplūkotas sīkāk. Pētījumos par slāvu gadskārtu ieražām norādīts, ka ugunskurs pavasara cikla svētkos simbolizējis tumšo spēku iznīcināšanu un pavasara sauli.³⁸

Svētku mielasts. Viena no svarīgākajām pirmās pieguļas svinību epizodēm ir īpaša Ūsiņam veltīta mielasta pagatavošana uz pieguļnieku ugunskura. Pēc H. Biezā domām, kādā tautasdziesmā pausts uzskats, ka pieguļnieku sagatavotajā mielastā piedalās arī Ūsiņš, kas sagādā mielastam olas.³⁹

Kā nozīmīgākais sakrālā mielasta ēdiens tradīcijas aprakstos konsekventi tiek nosaukts *pontāgs* jeb *pantāgs*. Tas ir pavasarim raksturīgs olu ēdiens, ko vārīja vai cepa, pirmo reizi dzenot govis ganos un laižot zirgus pieguļā, kā arī uzsākot aršanu.⁴⁰ Lejasciemā pantāgs tika gatavots arī tad, kad kaimiņu vai radnieku mājās piedzima bērns,⁴¹ kas liek domāt, ka pantāgam piemītusi simboliska nozīme un to ēda gadījumos, kas saistīti ar kaut kā jauna rašanos (bērņa piedzimšana), gaismas atgriešanos un jaunu darbu uzsākšanu pavasarī.

Pirmās pieguļas aprakstos minēti dažādi pantāga pagatavošanas veidi (vārīšana, cepšana) un receptes, un tas vienmēr darīts uz ugunskura:

“No katras mājas pieguļnieki nesa vienu spaini piena un olas, uz katras zirga kājas pa divas. No tuvākām mājām atnesa prāvāku katlu, kuru tad uzstādīja uz staklītēm, un tad vārīja. Katlā ielēja pienu, pie kura piekūla olas, un tad uzvārīja. Tad visi pieguļnieki strēba no katla ar jau līdzī paņemtām karotēm.”⁴²

“Olu pantagu vārīja sekoši: salēja katlā ūdeni, tad ielika sakapātu gaļu, tad lēja pienu un lika olas klāt. Kad bija pantags gatavs, tad izdalīja katram pa loku spainītī, un katris ēda pēc vēlēšanās.”⁴³

“Toreiz uz [Ūsiņa] kalniņa bijis laukums, ap kuru sasēdušies nācēji. Uz lielas pannas cepta gaļa un taukos cepts olu kultenis – pantags. Ļaudīm rokās bijusi maizes rīka. Katram uzlikts uz maizes kulteņa gabaliņš, ko ēduši.”⁴⁴

Lai gan tradīcijas aprakstos uzskaitītas dažādas mainīgas pantāga pagatavošanai nepieciešamās sastāvdaļas (ūdens, piens, krējums, siers, gaļa, tauki, milti, kartupeļi, reizēm klāt liets alus un degvīns), tajā nekad netrūkst galvenās sastāvdaļas – olu:

“Pirmais pieguļnieku ēdiens katrā ziņā bij no olām, lai zirgi labi barotos. To pagatavojuši speciālos traukos, un ar sevišķu svinīgumu notikusi ēdiena pagatavošana, kā arī ēšana.”⁴⁵

“Pirmo reizi pieguļā zirgi jājāj Jurgā naktī (vecajā). Līdzī jājem ēdamais un katrā ziņā olas, ko turpat ganībās vāra un ēd. Tā darot, zirgi vasarā būs brangi un apaļi kā olas, kaut arī zāles būtu pavisam maz.”⁴⁶

Pantāga pagatavošanai izmantoto olu skaits parasti aprēķināts pēc pieguļā palaisto zirgu skaita – uz katras zirga kājas deva pa vienai,⁴⁷ divām,⁴⁸ pat piecām olām (no tām mielastā izmanto četras),⁴⁹ uz katra zirga pa desmit.⁵⁰

Svētku mielasta norisi ar tajā iekļautiem Ūsiņam adresētiem lūgšanu tekstiem vēstulē Robertam Auniņam aprakstījis Lazdonas mācītājs Gētgens (1874–1919):

“Tad viņi sev izcepuši pantagu (olu un speķa pankūkas) un to kopā ar gaļu un alu apēduši. Te bija atļauts piedalīties arī sievietēm un bērniem. Bet maltīti vīri pagatavojuši vieni paši. Kad ēdiens bija gatavs, vecākais noturējis parasto galda lūgšanu. Pēc tam viņš tūlīt piesaucis Ūsiņu: “Lai tad nu Ūsiņ vecais tēvs sargā zirgus un glabā no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības utt.” Tad vecākais pirmais ielicis karoti pantagā, un tikai tad pārējie sākuši ēst. Pēc ēšanas atkal sacījuši: “Lai tad nu Ūsiņ tēvs tos zirgus glabā; nu jau Pieguļnieks (t.i., Ūsiņš) mājā!” Ar to zirgi it kā tikuši viņam uzticēti uz visu gadu.”⁵¹

Gan šajā, gan citos aprakstos norādīts, ka svētku gaitā lietots alus, tradicionālais latviešu svētku dzēriens. Kā norāda H. Biezais, alus ir bijis ne tikai svētku dzēriens, ko vēlāk aizstājis degvīns, bet reizē arī upuris dieviem.⁵² Pēc R. Auniņa ziņām, Ūsiņa dienai darīto alu drīkstējuši dzert tikai tad, kad no tā trīs reizes ieliets ugunī.⁵³ Tāpat, nesot alu no mājām uz svinību vietu, nedrīkstēja ne piles noliet zemē – “ja to izdarīja, tad kumelji vilku riklē”.⁵⁴

Svētku mielasta atlikums pēc svinībām no rīta sadalīts līdzīgās daļās un nests mājās palikušajiem saimes locekļiem, līdz ar to nodrošinot, kaut arī netiešu, tomēr visu saimes locekļu piedalīšanos svētku mielastā.⁵⁵

Upuris Ūsiņam. Ūsiņa kultā zināmi vismaz divi dažādi upuri – gaiļa upuris Ūsiņdienas rītā, savukārt pirmās pieguļas nakts laikā upurēts pantāgs un /vai olas. Gailis kā Ūsiņa upuris pirmās pieguļas svētku aprakstos parādās ļoti reti. Ne visos tradīcijas aprakstos pantāga upurēšana ir minēta, īpaši tas sakāms par 20. gadsimta folkloras materiāliem, kuros bieži zaudēta arī svētku saistība ar Ūsiņu.

Pirmais uz ugunsкура pagatavotā pantāga kumoss ir jāziedo Ūsiņam:

“Tās [olas] izvāra pantagā, tad pirmo kausu lej ugunī, pēc tikai paši pieguļnieki ēd un dzer, ko paņēmuši līdz.”⁵⁶

Interesanti, ka tradīcijas aprakstos vairākkārt minēts īpašs veids, kādā pantāgs ziedots, proti, zemē (retāk ugunsкурā) ar mietu vai cirvja kātu izveidotā caurumā:

“Pieguļā arī sakūra guni, vārīja olu pantagu, iztaisīja guns vidū caurumu un lēja pantagu iekšā. Tā parādība bija upurēšana zāles dievam, lai tanī gadā aug laba zāle un lai tiktu zirgi pasargāti no visa nelaba.”⁵⁷

“Kad [pantāgs] bijis gatavs, tad nevienam nebijis brīv pat sāli nogaršot, kamēr pa priekšu šim viņu iedomātam “bogam Ūsiņam” nebijusi sava daļa atdota. Tad ņēmuši cirvi, tā kātu dzinuši zemē līdz pat asmeņam. Šai cirvja kāta caurumā tad lējuši pantagu iekšā. Pēc tam šim caurumam vēluši lielu akmeni virsū, pat vairāki vīri. Tam nu bijis tā jāpaliek visu gadu, kuru nebijis brīv nevienam aiztikt, pat piedurties ne. Kas tādu akmeni aizticis vai novēlis no tās vietas, tam nebijis vairs tik labi. Viņam tūdaļ situsies kāda “krible” pie viņa zirgiem. Tad tik bijis atkal zilniekiem darbs. Pēc šā padarītā darba tikai tie sākuši paši mieloties, dzēruši šņabi, alu, ēduši olas un “pantagu”.⁵⁸

“Jura dienā, 23. aprīlī, visi kaimiņi jājuši pie kāda akmens pirmo reizi pieguļā. Tad vārījuši pantagu un olas, ēduši un dzēruši. Bet pie paša akmens ar cirvi izcirtuši caurumu un caurumā lējuši pantagu iekšā. Kad vajadzīgo ceremoniju pie akmens bija izdarījuši un paši labi izpriecojušies, tad jājuši mājā no pieguļas.”⁵⁹

Senāko šīs tradīcijas aprakstu no Lubānas puses 1874. gadā publicējis Augusts Bilenšteins: “Vasaras svētkos mēdza saimnieki, kuriem kopējas ganības, kopā ar pušiem uz turieni jāt, ar uguns pagalēm un maizes kulēm skriet zirgiem apkārt un tad ugunskurā kādā ar asu mietu izsistā caurumā ieliet upuri, pieguļnieku mātes dievībai pagatavotu [no] alus, brandvīna, gaļas, olām, siera, piena, miltiem un taukiem un tur pagatavotas barības, ko par pantagu sauc, kamēr priekš tā jau caurumā vesela ola bij iesviesta. Pēc tā pār upuri uzkurinātas gaišas ugunis un pie tā ēsts un dzerts. Kas no pantāga palika pāri, top rītā apēsts, bet nevis ar maizi, bet bez tās. Šis upuris pasargā zirgus no vilkiem, no slimībām utt., un, kurš no kopā piederošiem no šīs ierašas atraujas, tā zirgiem labi neiet.”⁶⁰

Šajā aprakstā lasāms, ka mieta caurumā ziedots ne tikai pantāgs, bet arī olas.⁶¹ Jāatzīmē arī kāds cits populārs veids, kādā ziedotas olas, – tās bija jāiemet kārklu krūmā vai ozola dobumā, lai zirgi augtu apaļi, vilki tos nerietu vai no rīta tie būtu atrodami pie tā paša kārklu krūma:

“Ar olām gājuši sisties, bet viena ola bijusi katram puisim priekš sava zirga jāsvež kārklu krūmā. Tas tāpēc, lai zirgs augtu apaļš kā ola. Katru gadu vajadzējis sviest olu krūmā. Ja kādā gadā tas netika izdarīts, tad zirgs šinī gadā vārgojot.”⁶²

“Pirmo reizi vedot zirgus pieguļā, jāiesviež kārklu krūmā novārīta ola un jāsaka šā: “Barojies, kumeliņ, kā apaļā ola!””⁶³

“Pirmo reizi pieguļnieki veda zirgus ap kādu kārklu ceru, pēc tam cerā svež olas un saka: “Lai pa nakti kur, bet rītā pie kārklu cera!” – tad zirgi rītā arvienu tur atrodami.”⁶⁴

Olu upurēšana Ūšiņam pirmajā pieguļas naktī minēta arī tautasdziesmās:

Šovakar, šovakar
Jāsim, brāļi, pieguļā;
Nesīsim Ūšiņam
Simtu olu upuram!⁶⁵

Spriežot pēc šobrīd pieejamā materiāla, ziedošana mieta caurumā vairāk raksturīga teritorijai uz austrumiem no iedomātas līnijas, kas iet pa Madonas–Gulbenes rajona robežu un caur Lubānu, savukārt olu mešana kārklu krūmos kopumā vairāk sastopama teritorijā uz rietumiem un dienvidrietumiem no šīs līnijas.

Iepriekš citētie piemēri liek domāt, ka olām kā svētku mielasta un upura sastāvdaļai pirmās pieguļas svinībās, tāpat kā nozīmīgākajos pavasara cikla svētkos – Lieldienās, bijusi simboliska (dzīvības, auglības spēka) nozīme.⁶⁶ Olu ziedojumi zināmi arī citur Latvijā no arheoloģiskajiem izrakumiem kulta vietās⁶⁷ un apbedījumos.⁶⁸ Olu upurēšana Vidzemē minēta arī vairākos vēstures avotos.⁶⁹

Maģiskās darbības ar zirgiem. Olu nozīme pirmās pieguļas svinībās nebeidzas ar to izmantošanu svētku mielasta pagatavošanā un upurēšanā. Olas izmantotas arī dažādu ar zirgiem saistītu maģisku darbību veikšanai. Viena no biežāk minētajām darbībām, kas veikta ar zirgiem pirmajā pieguļas naktī, ir olu mešana zirgu pulkā:

“Kad jāja zirgus pieguļā, tad bija jāņem līdzi uz katra zirga 5 olas – četras varēja ēst, bet viena bija jāmet zirgu vidū un jātrenc zirgi pāri – kurš zirgs to samina, tas tanī gadā sprāga.”⁷⁰

“Bez tam vēl paņēma vienu olu šim nolūkam: tikko visi zirgi bija sadzīti mežā vai plāvā, tad karjācis, šo olu paņēmis, ar to gājis trīs reiz apkārt visiem zirgiem. To padarījis, sviedis olu zirgu vidū. Ja ola palikusi vesela, tad zirgi bija visu vasaru veseli, bet, ja pārplīsa, tad droši nelaime priekšā. Ja tā pārplīsa, tad lūkoja visvisādi briesmām strādāt pretī. Ja ola palika vesela, tad tūlīt sagatavoja svētku mielastu, kuru ēda, uzdzerot miestīņu, alu, brandvīnu.”⁷¹

Ola šajā gadījumā izmantota kā dzīvības simbols, tāpēc tās samīšana tika uzskatīta par zīmi, ka zirgs tanī gadā mirs. Šīs tradīcijas areāls turpinās arī Latvijai pieguļošajā Igaunijas dienvidaustrumu daļā setu apgabalā.⁷² Ar olām tika veiktas vēl citas darbības – pirms olas ziedošanas mieta caurumā zirgus ar to apglaudīja, lai tie aug apaļi;⁷³ pieguļnieks apgāja ar olu apkārt zirgam, bet pēc tam to izvārija un apēda, lai zirgs labi koptos un būtu apaļš kā ola;⁷⁴ katram zirgam iezīmēja savu olu, ko izvārija, ja tā slikti lobījusies, tad zirgs sprāgs vai to nozags;⁷⁵ lai zirgi būtu spīdīgi un apaļi

kā olas, katrā zirga piesienamā caurumā likuši pa olai, bet, lai tos nezagtu, nesuši tik daudz olu, cik zirgu, tiem trīs reizes apkārt un pēc tam palikuši tās zem kāda akmens u.tml.⁷⁶ Olu saistība ar zirgu labklājību atspoguļota arī tautasdziesmās:

Sloka jāja pieguļā,
Četras olas vācelā.
Dievs dod tā zirdziņiem
Apaļiem baroties.⁷⁷

Tradīciju aprakstos minēta arī sišanās ar izrakstītām olām:

“Olas aprakstīja ar ogli. Meitiešiem deva baltas, neaprakstītas olas. Dēliešiem aprakstītas ar zirga apzīmējumu: “Tam tis zirgs, tam tis.” Kāds kuram numurs gadījās, tāds kuram zirgs. Ar olām sitās. Ja gadījās dēliešam sasisit aprakstīto olu, teica: “A tam glups, tam nekas!””⁷⁸

Svinību gaitā zirgi tika apkvēpināti. Latviešu tautas tradīcijās apkvēpināšana izmantota kā līdzeklis ļaunuma atvairīšanai un svētības iegūšanai,⁷⁹ piemēram, Smiltēnē zirgus nokvēpinājuši ar grauzdētiem vilku kauliem, lai vilki tos neplēstu.⁸⁰

Pirmā pieguļas nakts svinēta laikā, kad vērojama dabas atmošanās, kas ļauj uzsākt jaunu saimniecisko gadu. Lai gan tajā pašā dienā pirmo reizi laisti ganos arī citi mājlopi, šis notikums nozīmības ziņā nevar tikt salīdzināts ar pirmās pieguļas nakts svinībām, jo pirmajai ganu dienai nav raksturīgas ne īpašas kulta vietas, ne upurēšanas tradīcijas, ne kopmielasts. Kāpēc atšķirībā no citiem mājdzīvniekiem tik ļoti izkoptas ir tieši ar zirgiem saistītās tradīcijas? Kāpēc tieši saistībā ar *zirgu aizbildni* Ūsiņu pastāvējušas tik izkoptas kulta tradīcijas? Atbildot uz šiem jautājumiem, jāņem vērā, ka zirga kulta, kas bijis cieši saistīts ar saules kultu, ir viena no raksturīgākajām indoeiropiešu kultūras pazīmēm. Spilgtas liecības par zirga kultu sastopamas Baltijas jūras reģiona, tostarp arī Latvijas arheoloģiskajā materiālā.⁸¹ Latviešu mitoloģijā ar zirgiem pārvietojas nozīmīgākās gaismas dievības – zirgi velk Saules ratus, savukārt Ūsiņš atnes pavasari, jādams zirgā pār debesu kalnu:

Pār kalniņu Ūsiņš jāja
Ar akmiņa kumeliņu;
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu.⁸²

Iespējams, ka tas ir bijis sākotnējais iemesls Ūsiņa kā gaismas dieva satuvināšanai ar zirgiem, laika gaitā sv. Georga ietekmē priekšplānā izvirzoties zirga patrona funkcijai.

Upuris ugunskuram. Pirmās pieguļas naktī sava veida upuris dots arī ugunij, lai turpmāko gadu, dzenot zirgus pieguļā un nakts laikā sildoties pie ugunskura, pie tā neaizdegtos drēbes. Lielā daļā tekstu, sadedzinot kādu lupatu un/vai iekarot to krūmos, uzrunāta lakstīgala:

“Katram pieguļniekam arī jāņem līdzī kāda lupata un tā jāaizdedzina un jāuzkar uz krūma ar šiem vārdiem: “Še, lakstīgala, tava tiesa, neņem pati savu roku!” Tas jādara tādēļ, lai uguns neaiztiktu pieguļnieka drēbes.”⁸³

“Pirmo reizi pieguļā uguni kurinot, jāmet ugunī drēbju lupatas un jāsaka: “Še, lakstīgal’, tava tiesa, tik ar savu roku neņem!” Tad jāsauc vārdā visi putni. Tad pieguļniekiem pie uguns drēbes nedegot.”⁸⁴

K. Spilva 1935. gadā raksta: “Lakstīgalai par dziedāšanu pieguļnieki noplēsa no sava krekla lupatiņu un pakāra vai piesēja koka vai krūma zaram.”⁸⁵ Ticamāka gan liekas iespēja, ka lakstīgala upuri saņēmusi nevis par dziedāšanu, bet gan kā uguns putns, kam saistība ar uguni un ugunsgrēkiem, par ko liecina ne tikai aplūkotās pirmās pieguļas tradīcijas, bet arī ar to nesaistīti ticējumi un buramvārdi.⁸⁶

Otra ticējumu kopa par upuri ugunskuram saistīta ar Labrenci (sv. Laurentiju):

“Kad pirmo reiz jā pieguļā, tad pieguļnieki paņem vecas lupatas un, uguni sasakūruši, sadedzina Labrenča daļu, lai, pašiem pieguļā guļot, drēbes nedegtu.”⁸⁷

“Ka pirmo reiz nuīt uz pīguli, rozkur guni, ta reiz mat kādu auteni gunī, sokam: “Tas Lauram!””⁸⁸

“Katram, kas vasarā pieguļā jās, saimniece iedod lupatā puļķi. Pēc vakariņām tos puļķus sviež ugunī un saka: “Še tev, guntiņ, Labrenci, atdodam, lai mums pieguļā nesadeg ne apavi, ne drānas, ne apauši!””⁸⁹

Sv. Laurentijs 258. gadā sadedzināts uz sārta, vēlāk bijis plaši pazīstams kā uguns patrons un aizstāvis pret ugunsgrēku un uguns vainām.⁹⁰ Lai gan upuris ugunij (lakstīgalai, sv. Laurentijam) iekļaujas pirmās pieguļas tradīcijās, tās nav saistītas ar Ūsiņa kultu.

Bez iepriekš nosauktajām darbībām tradīcijas aprakstos bieži minēts, ka pirmās pieguļas naktī veiktas arī citas svētkiem raksturīgas darbības – dziedāšana,⁹¹ dejošana, muzicēšana, rotaļās iešana,⁹² rumulēšanās u.tml.

Svētku dalībnieki

Aplūkotajos avotos atrodamas norādes arī uz pirmās pieguļas nakts svinību sociālo aspektu, kas dod zināmu priekšstatu par cilvēku loku, kas piedalījās šajos svētkos. Pirms pievēršamies šim jautājumam, ir nedaudz

jāpakavējas pie kāda cita seno kulta vietu izpētes aspekta – pie kulta vietu hierarhijas.

Vēstures avoti apliecina dažāda līmeņa kulta vietu pastāvēšanu senatnē baltu teritorijās.⁹³ Apzinoties, ka ne vienmēr konkrētas kulta vietas iespējams pakļaut kādai vispārējai hierarhijai, tās tomēr aptuveni varētu iedalīt šādās grupās:

- vienas saimes (viensētas) kulta vietas, kas pārsvarā izmantotas mājas garu kultā, tāpēc tajās veiktas darbības, kuru uzdevums bija veicināt konkrētās viensētas labklājību. Latvijas teritorijā šāda veida kulta vietas līdz 19. gadsimtam īpaši daudz bija sastopamas Ziemeļvidzemē. Šīs kulta vietas izmantotas gan dažādās svētku dienās, gan reizēs, kas bijušas nozīmīgas konkrētās viensētas saimniecībā (piemēram, aprakstos bieži minētā *pirmā kumosa* upurēšana mājas gariem). Pie šīs grupas pieskaitāmas raksta sākumā minētās Ušiņa kulta vietas, kurās Jurgu rītā upurēts gailis;
- vairākām tuvumā esošām viensētām vai ciemam kopīga kulta vieta, kuru izmanto vairākas saimes. Šādās kulta vietās atzīmēti visai attiecīgajai kopienai nozīmīgi svētki vai notikumi. Pie šādām kulta vietām pieskaitāmas, piemēram, Jāņu svinēšanas vietas;
- pirmskristietības periodā pārsvarā pie senajiem novadu administratīvajiem centriem, bet arī atsevišķi no tiem ir pastāvējušas novadu centrālās kulta vietas,⁹⁴ kuru kā garīgā centra nozīme mazinājās un izzīka līdz ar kristietības ienākšanu Latvijas teritorijā. Kā hrestomātiskas šāda veida kulta vietas tiek minēts Zilais kalns Vidzemē un Saules kalns Latgalē.

Ušiņa kulta vietas, kurās svinēta pirmā pieguļas nakts, pieskaitāmas otrajai grupai, jo iepriekš aprakstītajās svētku norisēs piedalījušās vairāku apkārtejo māju saimes.⁹⁵ Reizumis tradīcijas aprakstos ir atzīmēta kāda konkrēta pirmās pieguļas svinību vieta dabā ar norādi, ka šeit pulcējušās vairākas kaimiņmāju saimes, bet šo māju nosaukumi diemžēl nevienā aprakstā nav minēti, tāpēc uz arhīvu materiāla pamata nav iespējams noteikt, cik plašas teritorijas iedzīvotāji pulcējušies uz svētkiem. Vienīgais autoram šobrīd zināmais izņēmums ir *Pieguļas akmens* Dzelzavas pagastā. Ar akmeni saistītās pirmās pieguļas tradīcijas, izmantojot sava tēvoča Kondrāta Stankeviča stāstījumu, aprakstījis dabas pētnieks Guntis Eniņš, kura dzimtas māju – *Ķonānu* saime arī piedalījusies šajās svinībās. Gatavojot rakstu par *Skrīveru Pieguļas akmeni*, G. Eniņš no tēvoča pierakstīja arī to māju nosaukumus, kuru iedzīvotāji pirmajā pieguļas naktī pulcējās pie akmens, tomēr rakstā šī informācija netika iekļauta. Svētku dalībnieki bija no vienpadsmit Dzelzavas pagasta māju grupu viensētām:

no Kraujveiderēm – Grabani, Gužāni, Karpi, Rībkalni; no Grasēm – Lāči, Abrāmi, Kļaviņi; no Ūonāniem – Skrīveri, Āboliņi, Ūonāni; no Matīņiem – Dikmaņi.⁹⁶

Pulcējoties vienuviet pirmās pieguļas svinībās, par godu Ūšiņam tika rīkots upuru mielasts. Ļoti būtiski, ka šī mielasta sastāvdaļas sarūpē visi svētku dalībnieki. Līdzīgs pateicības mielasts – *saberi* (no “sabērt”, t.i., savākt no svētku dalībniekiem kopmielasta izejvielas) pēc ražas novākšanas īpašās kulta vietās noturēts par godu auglības veicinātājam Pērkonam.⁹⁷ Kopmielastu kā ļoti senu priekškrīstīgu pirmās pieguļas tradīciju slāni Ūšiņa kultā vērtē H. Biezais.⁹⁸

Cits jautājums – cik plaši svētkos tika pārstāvēta katras konkrētās mājas saime. Arī par to saglabājušās dažādas ziņas, kas reizēm var būt pretrunīgas. Protams, svētki nevarēja notikt bez pašiem pieguļniekiem. Tradīcijas aprakstos īpaši uzsvērts, ka pirmajā pieguļā jāpiedalās arī saimniekam,⁹⁹ kurš reizēm minēts kā svētku mielasta gatavotājs un pirmais nogaršotājs. Svētku nozīmi izceļ ne tikai saimnieka klātbūtne tajos, bet arī tas, ka svinībās piedalījās sievietes, kam citādi nav nekāda sakara ar pieguļu.¹⁰⁰ Kopumā jāsecina, ka pirmās pieguļas nakts svinības bija nozīmīgs pasākums ne tikai pašiem pieguļniekiem, bet visai saimei:

“Pievakarē saimnieks paņem gaļu, tupeņus, olas un aizbrauc ar zirgiem uz ganībām. Līdzī paņem katlu un kubuliņus. Ganībās saimnieks (dēliets) vāra ēdienu “pautaku” no gaļas, tupeņiem, olām. Dažas olas izvārija sausas. Tad, kad meitiņi sadzina mājās lopus un tos izslauca, arī tie aizgāja uz ganībām. Līdzī paņēma pienu, ko arī pielēja “pautakam”. Tā ganībās sagāja visa saime.”¹⁰¹

Aplūkotais materiāls apliecina Ūšiņa kulta vietu pastāvēšanu Austrumvidzemē un Latgalē, kur pirmās pieguļas nakts svinību laikā, noturot svētku mielastu un pasniedzot upuri gaismas dievam Ūšiņam, atzīmēta pavasara iestāšanās un jauna saimnieciskā gada sākums. Šī veida Ūšiņa kulta vietas ieņem īpašu vietu Latvijas kulta vietu izpētē, jo reti kuru kulta vietu grupu iespējams raksturot tik pilnīgi.

Pielikums

Ūšiņa kulta vietas – pirmās pieguļas nakts svinību vietas

Sarakstā apkopotas pirmās pieguļas nakts svinībām izmantotās Ūšiņa kulta vietas, kas minētas aplūkotās tradīcijas aprakstos LFK arhīva materiālos un atsevišķās publikācijās. Turpinot Ūšiņa kulta vietu izpēti,

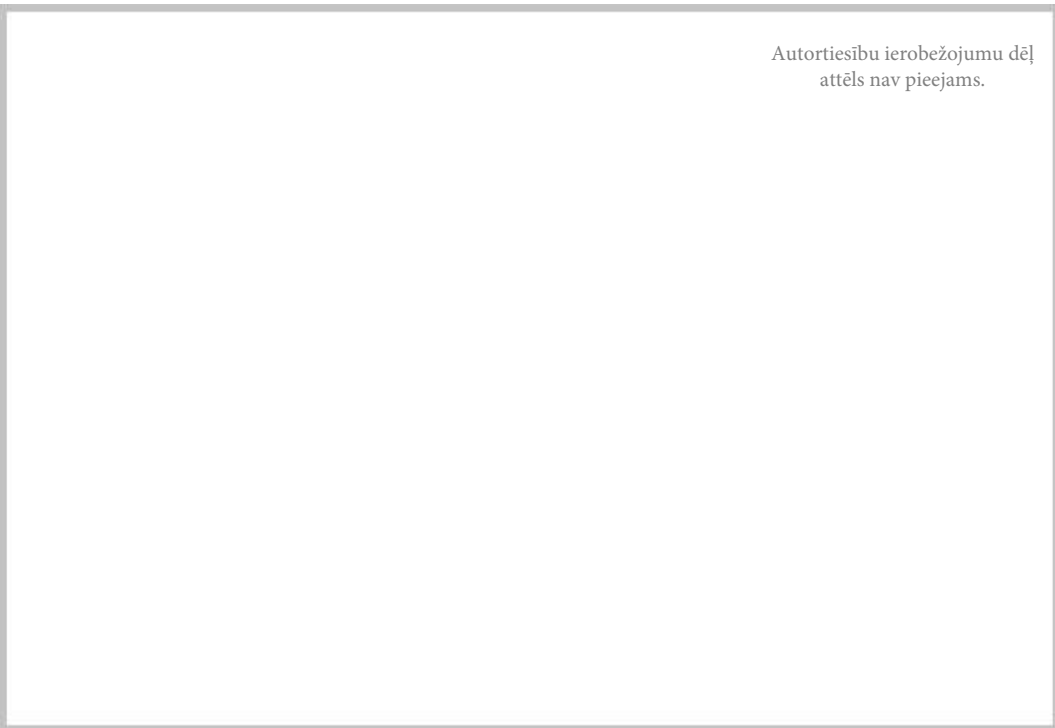
Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.



Skats no Ūsiņkalna Dzelzavas pagastā.

View from Ūsiņš hill in Dzelzava municipality. Foto/Photo: Sandis Laime

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.



Pieguļas akmens Dzelzavas pagastā.

Night watch stone in Dzelzava municipality. Foto/Photo: Sandis Laime

saraksts noteikti papildināsies arī ar citu arhīvu un publikāciju dotumiem. Slīprakstā dots tautā lietotais kulta vietas nosaukums. Kulta vietas numurs sarakstā atbilst numerācijai kartē (sk. att. 139. lpp.).

1. *Pontaga egle* Alūksnes rajona Jaunalūksnes pagastā Pededzes krastā pie Pūņu mājām. Egle nozāgēta 1964. gadā, netālu no tās atradies akmens. Pie egles apkārtējie Bejas saimnieki līdz 20. gadsimta sākumam svinējuši pirmo pieguļas nakti, cepuši pantāgu, uz akmens kāvuši Ūziņam melnu gaili.¹⁰²
2. Vieta (pļava?) Gulbenes rajona Beļavas pagastā "Paukšenes mājas gruntē", šobrīd nav lokalizēta. Apkārtējo māju iedzīvotāji šeit svinējuši pirmo pieguļu, kad sākusi zaļot zāle. Pieguļā vārīts pantāgs, daļa no tā ziedota ugunskurā izveidotā caurumā.¹⁰³
3. Akmens Gulbenes rajona Beļavas pagastā, konkrēta atrašanās vieta nav zināma. Pie akmens visi kaimiņi Jurgos jājuši pirmajā pieguļā, vārījuši pantāgu, daļu no tā ziedojuši pie akmens ar cirvi izsistā caurumā.¹⁰⁴
4. *Pautu kalniņš*, *Pautu kalnīns* Gulbenes rajona Beļavas pagastā. Trūkstot konkrētākām norādēm, kalns šobrīd dabā nav lokalizējams. Kad sākusi zaļot zāle, saimnieki kalnā senāk jājuši pirmajā pieguļā, no tur izvāritā pantāga pirmo kausu lējuši uguni.¹⁰⁵
5. *Bogu priede* Gulbenes rajonā tīruma malā pie Vecgulbenes Audzēniem; tā bijusi veca priede. Pirmo reizi jāgot pieguļā, zirgi piesieti pie priedes, blakus dedzināts ugunskurs un ieturēts svētku mielasts.¹⁰⁶
6. *Ūsiņkalns*, *Ūsiņa kalniņš*, arī *Maitu kalniņš* Gulbenes rajona Tīrzas pagastā Pāļupītes (citos avotos – Krācītes) labajā pusē. Pirmās pieguļas naktī kalniņā gatavots pantāgs, zemē ar mietu izsistā caurumā ziedota jēla ola.¹⁰⁷
7. *Pieguļas akmens*, *Skrīveru akmens* Madonas rajona Dzelzavas pagastā 1 km uz dienvidaustrumiem no Lobenām. Izmēri 4,2 x 3,27 x 0,9 m. Pie akmens apkārtējo 10 māju iedzīvotāji līdz 19. gadsimta otrajai pusei svinēja pirmo pieguļu.¹⁰⁸
8. *Ūsiņkalns* Madonas rajona Dzelzavas pagastā, augstākā apkārtnes vieta Dzelzavas–Bučauskas ceļa labajā pusē pirms krustojuma ar Cesvaines–Gulbenes šoseju. Senāk, pirmo reizi laižot pieguļā zirgus, uz kalna Ūziņam upurēts gailis.¹⁰⁹
9. *Pontāgu pļavas* Madonas rajonā Lubānas izloksnes teritorijā (Indrānu vai Ošupes pagastā). Pļavu atrašanās vieta šobrīd konkrētāk nav lokalizējama, kartē pļavas atzīmētas aptuveni. Vīri uz pļavu jājuši pieguļā un vārījuši pantāgu.¹¹⁰

10. *Pantagu kalniņš, Pontāgkalniņš* Madonas rajona Praulienas pagastā. Kalns šobrīd nav lokalizējams. Pirmajā pieguļas naktī Ūsiņa dienā kalnā gatavots pantāgs.¹¹¹
11. *Pontādzēša* – pļava Madonas rajona Praulienas pagastā 0,5 km uz dienvidiem no Siliem. Pieguļnieki pļavā vārījuši pantāgu.¹¹²
12. Akmens pie Ārdavas ezera Preiļu rajona Pelēču pagastā vai Daugavpils rajona Višķu pagastā. Šķiet, konkrēta akmens atrašanās vieta nav zināma. Pie akmens Jurgos svinēta pirmā pieguļas nakts, uz akmens dedzināts ugunskurs.¹¹³

Saīsinājumi

- LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. 1.–6. sēj. Jelgava; Pēterburga: Ķeizarkās Zinību akadēmijas spiestava, 1894–1915.
- LFK – Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves manuskriptu arhīvs.
- LNB R XA – Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļas manuskriptu arhīvs.
- LPT – *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc A. Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis prof. P. Šmits. 1.–15. sēj. Rīga: Valtera un Rapas apgāds, 1925–1937.
- LTT – *Latviešu tautas ticējumi*. Sakrājis un sakārtojis prof. P. Šmits. 1.–4. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941.
- LVI VK – Latvijas Universitātes Latviešu valodas institūta vietvārdu kartotēka.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Sk., piem.: *Mitoloģijas enciklopēdija*. 2. sēj. Rīga: Latvijas enciklopēdija, 1994. 197. lpp.
- ² Pētījums “Ūsiņa kulta vietas Vidzemē” veikts ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu.
- ³ Biezais H. *Lichtgott der alten Letten*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1976; pētījums tulkots arī latviski: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994.
- ⁴ Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 127. lpp.
- ⁵ Auning R. Wer ist Uhßing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie. *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft*. 1881. Bd. 16. St. 2. S. 5–42.

- ⁶ Pārskatu par minēto polemiku, kā arī par pētījumiem, kas tapuši līdz 20. gadsimta 70. gadiem, savā monogrāfijā iekļāvis H. Biezais: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 15.–28. lpp.
- ⁷ Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. 162.–169. lpp.; Топоров В. Н. Заметки о латышских мифологических именах. *Onomastica Lettica*. Atb. red. B. Laumane. Rīga: Zinātne, 1990. 220.–234. lpp. u.c.
- ⁸ Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. *Etnografiskas ziņas par latviešiem, II. Dienas Lapas pielikums*. Rīga: P. Bisnieka drukātava, 1892. 82.–85., 98.–105., 180.–181. lpp.; Lideks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991. 155.–175. lpp.; Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots, 1992. 161.–187. lpp.; Šterna M. *Senā gadskārta*. Rīga: Zinātne, 1998. 107.–125. lpp.; Uļanovska S. Łotysze Inflant polskich. *Kultūras krustpunktū meklējumi*. Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 1998. 122.–124. lpp.
- ⁹ LFK 2, 423 (Dzelzava, 1926).
- ¹⁰ LD 30060 (Gulbene).
- ¹¹ LD 30057 (Gatarta).
- ¹² Rakstnieces Melānijas Vanagas 1937. gadā pierakstīto vecāsmātes liecību publicējis Guntis Eniņš. Eniņš G. Pēdējais upurakmens. *Elpa*. 1993. 7. apr.; Eniņš G. Zelta lietūs. *Avots*. 1989. Nr. 5. 50. lpp.
- ¹³ Urtāns J. Senie elku tēli Latvijā. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1979. Nr. 5 (382). 109. lpp.
- ¹⁴ Šo problēmu aktualizējis Haralds Biezais, sk.: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 152.–154. lpp.
- ¹⁵ Arī ārpus aplūkojamā reģiona bijušas sastopamas tipoloģiski līdzīgas kulta vietas, kas nav bijušas saistītas ar Ūsiņa kultu. Sk., piem.: Urtāns J. Auputu Elku bērzs. *Izglītība un Kultūra*. 1999. 25. nov.
- ¹⁶ “Jura dienā, 23. aprīlī” (LFK 69, 141), “Jurģa dienas sestdienas vakarā no 22. uz 23. aprīlī” (LFK 142, 2516b), “Jurģu naktī” (LFK 891, 698) u.tml.
- ¹⁷ “Pirmo reizi pieguļā zirgi jājāj Jurģa naktī (vecajā)” (LNB R XA 301, 3, 95. lp.)
- ¹⁸ Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 180. lpp.: “..pieguļnieku svētku svinēšana, kuru senāk Jurģi svinēja, pārgājusi dažos vidos uz Vasaras svētkiem”; Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 175.–176. lpp.; “Seņuok pīguļā juoja tod, ka beja zuoļa pīauguse. Pyrmū reizi juoja uz pyrmim Vosorys svātkim” (LFK 1940, 6532).
- ¹⁹ LNB R XA 301, 3, 234. lp.
- ²⁰ Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 172.–176. lpp.; Lideks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 166.–169. lpp.
- ²¹ “Pirmo nakti jājāj pieguļā, kad zāle zaļot sāk..” (LFK 69, 243); “Pavasari, kad sāk zaļot zāle, tad visiem vajadzēja jāt zirgus pieguļā..” (LFK 69, 466) u.c.
- ²² Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 101. lpp.
- ²³ Vispārīgi uz to norādījis Dž. Freizers, pēc: Straubergs K. Jurģis. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 8. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1932–1933. 14 729. sleja;

- baltkrievu mītoloģijā sv. Georgs (Юрый) nomainījis gaismas dievu Jarilu (Ярыла), sk.: Катович А., Крук Я. *Веснавыя святы*. Кніга 2. Мінск: Мастацкая літаратура, 2005. С. 194–205; slovēņu mītoloģijā, iespējams, pavasara dievību Vesņiku, Jarilu (Vesnik, Jaril), sk.: Kropelj M. The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage. *Studia mythologica slavica I*. Ljubljana: ZRC SAZU, 1998. P. 159.
- ²⁴ Straubergs K. Jurgis. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 8. sēj. 14 728. sleja.
- ²⁵ Вольтеръ Э. А. *Материалы для этнографіи латышскаго племени Витебской губерніи*. Часть I. Праздники и семейныя песни латышей. Санкт-Петербург: Типографія Императорской академіи наукъ, 1890. С. 4–6; LNB R XA 301, 3, 234. lp.; LFK 1940, 6532 u.c.
- ²⁶ Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 173. lpp.
- ²⁷ Ulmann C. Ch. *Lettisches Wörterbuch. Erster Theil. Lettisch-deutsches Wörterbuch*. Riga: H. Brutzer & Co, 1872. S. 320.
- ²⁸ Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 87., 90. lpp.
- ²⁹ Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 169. lpp.
- ³⁰ *Ousinits* – viena no teonīma *Ūsiņš* formām. Ūsiņa vārdam dažādās izloksnēs fiksētas ļoti daudzas variācijas, par to sīkāk sk.: Топоров В. Н. Заметки о латышских мифологических именах. С. 221.
- ³¹ LFK 142, 2517 (Beļava, 1926).
- ³² Līdzīgus tekstus sk., piem.: Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 102. lpp.; LPT XIII, 259., 278., 282., 320.–321. lpp.
- ³³ LFK 69, 466 (Beļava, 1925).
- ³⁴ LFK 69, 141 (Beļava, 1925).
- ³⁵ LFK 116, 24292 (Rencēni, 1944). Vilks, īpaši igauņiem un austrumslāviem, biežāk saistīts ar sv. Georgu. Sk.: Straubergs K. Jurgis. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 8. sēj. 14 729. sleja. Arī latviešu valodā viens no vilka nosaukuma variantiem ir Juris.
- ³⁶ LFK 116, 20232 (Rencēni, 1944).
- ³⁷ LFK 210, 835 (Ziemeļi, 1935).
- ³⁸ Агапкина Т. А. Весна. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва: Международные отношения, 2002. С. 72.
- ³⁹ Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 129.–130. lpp.
- ⁴⁰ Strautiņa M. *Mārcienas izloksne*. Rīga: Latvijas Universitātes Latviešu valodas institūts, 2007. 168. lpp.
- ⁴¹ LFK 1990, 1632 (Lejasciems, 1969).
- ⁴² LFK 2, 468 (Beļava, 1926).
- ⁴³ LFK 69, 467a (Beļava, 1925).
- ⁴⁴ LFK 1742, 2316 (Tirza, 1976).
- ⁴⁵ LFK 891, 386a (Lazdona–Cesvaine, 1928).
- ⁴⁶ LNB R XA 301, 3, 95. lp. (Cirsti, 1924).
- ⁴⁷ LFK 69, 243 un 488 (Beļava, 1925); LFK 1990, 1632 (Lejasciems, 1969).

- ⁴⁸ LFK 2, 468 (Beļava, 1926); LFK 210, 879 (Ilzene, 1935).
- ⁴⁹ LFK 69, 467 (Beļava, 1925).
- ⁵⁰ Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 101. lpp. (Ziemeeri).
- ⁵¹ Citēts pēc: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 46.–47. lpp.
- ⁵² Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 123. lpp.
- ⁵³ Auning R. Wer ist Uhsing?.. S. 14.
- ⁵⁴ Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 102. lpp.
- ⁵⁵ LFK 2, 468 (Beļava, 1926); LFK 69, 467a (Beļava, 1925).
- ⁵⁶ LFK 69, 243 (Beļava, 1925).
- ⁵⁷ LFK 69, 467a (Beļava, 1925).
- ⁵⁸ LFK 142, 3538 (Beļava, 1928).
- ⁵⁹ LFK 69, 141 (Beļava, 1925).
- ⁶⁰ Citēts pēc: Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 180. lpp.
- ⁶¹ Sk. arī: LFK 69, 479 (Beļava, 1925); LFK 142, 753 (Beļava, 1926); LFK 1742, 1696 (Tirza, 1966).
- ⁶² LFK 891, 411 (Kalsnava, 1928); līdzīgi arī: LFK 430, 16 (Bērzaune, 1925); LFK 549, 671 (Asare, 1932); LNB R XA 301, 2, 1. lp. (Vestiena, 1920).
- ⁶³ LFK 2, 837 (Vestiena, 1926).
- ⁶⁴ LTT 23545 (Vietalva).
- ⁶⁵ Citēts pēc: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 128. lpp.
- ⁶⁶ Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 145. lpp.
- ⁶⁷ Urtāns J. Svētupes Libiešu Upuralas arheoloģiskās izpētes rezultāti. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1980. Nr. 11. 79. lpp.
- ⁶⁸ Zariņa A. *Salaspils Laukskolas kapulauks. 10.–13. gadsimts*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. 23. lpp. Kapulaukā ola kā dzīvības simbols konstatēta dažu libiešu sieviešu un bērnu apbedījumos.
- ⁶⁹ Vitols A. *Mācītāja G. F. Mūteļa piezīmes par Cesvaines draudzi (1762.–1804.)*. Rīga: Rakstu Avots, 1934. 16. lpp.; Straubergs J. Alūksnes mācītāja Dāvida Celaka ziņojums konsistorijai par latviešu bērnu parašām. *Senatne un Māksla*. 1936. Nr. 2. 124.–125. lpp.
- ⁷⁰ LFK 69, 467 (Beļava, 1925).
- ⁷¹ Ozoliņš D. Svētku laiki māņticības atliekās. 101. lpp. (Ziemeeri).
- ⁷² Hiimäe M. Some possible origins of St. Georges Day customs and beliefs. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. 1996. Vol. 1. P. 17. Map 3.
- ⁷³ LFK 69, 479 (Beļava, 1925).
- ⁷⁴ LFK 72, 4045–4046 (Cesvaine, 1926).
- ⁷⁵ LPT XIII, 321. lpp. (Lilienfelde).
- ⁷⁶ LFK 142, 753 (Beļava, 1926).
- ⁷⁷ LD 30068 (Lazdona).
- ⁷⁸ LFK 891, 391 (Viesiena, 1928).

- ⁷⁹ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi. Kaitēšana un dziedāšana*. 2. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1941. 755. lpp.
- ⁸⁰ LTT 23542 (Smiltene).
- ⁸¹ Zemītis G. Zirga kulta atspulgs Latvijas arheoloģiskajā materiālā. Zemītis G. *Ornaments un simboli Latvijas aizvēsturē*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. 86.–102. lpp.
- ⁸² LD 30063 (Prauliena).
- ⁸³ LTT 23536 (Zelgauska).
- ⁸⁴ LTT 23552 (Vietalva). Līdzīgi arī LTT 23553 (Kalsnava); LFK 891, 391 (Viesiena, 1928).
- ⁸⁵ Spilva K. Tautas ticējumi un paražas Jurgos. *Pēdējā Briedī*. 1935. Nr. 92.
- ⁸⁶ LTT 16380 (Gaujiena): “Kad lakstīgala aizdzied, tad gadīsies kaut kur ugunsgrēks jeb apdegšana”; LTT 16388 (Puikule): “Ja lakstīgala no rīta neēdušu aizdzied, tad sadegs kāds uzvalks.” Sk. arī: Straubergs K. Lakstīgala. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 10. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1933–1934. 19 895.–19 896. sleja.
- ⁸⁷ LTT 23551 (Vecpiebalga).
- ⁸⁸ Вольтеръ Э. А. *Материалы*. C. 6 (Kaunata).
- ⁸⁹ LPT XIII, 321. lpp. (Lilienfelde).
- ⁹⁰ Straubergs K. Labrencis. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 10. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1933–1934. 19 713. sleja.
- ⁹¹ Ir zināmas dažas Ūsiņa dziesmu melodijas, sk.: Jurjāns A. *Latvju tautas mūzikas materiāli*. Otrā grāmata. Rīga: A. fon Grothuss, 1903. 39.–40. lpp., Nr. 39; Vītolīņš J. *Latviešu tautas mūzika. Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīga: Zinātne, 1973. 167.–168. lpp., Nr. 253–255. Tomēr šķiet, ka pirmās pieguļas svinībās dziedāto dziesmu repertuārs bijis daudz plašāks. Latgalē dziedātas arī garīgās dziesmas: LFK 1940, 7822 (Kārsava, 1958).
- ⁹² Ir zināmi arī daži pirmās pieguļas rotaļu apraksti. E. Volters apraksta rotaļu “Balteni mest (vai meklēt)”, G. Eniņš – “Pupu zemes aršana”. Вольтеръ Э. А. *Материалы*. C. 121; Eniņš G. Interessants laukakmens. *Lauku Dzīve*. 1972. Nr. 10. 11. lpp.
- ⁹³ Vaitkevičius V. *Alkai: baltų šventviečių studija*. Vilnius: Diemedis, 2003. P. 189–210.
- ⁹⁴ Urtāns J. Central places in Semigallia and their Cult Sites. *Lübeck Style? Novgorod Style? Baltic Rim Central Places as Arenas of Cultural Encounters and Urbanisation 1100–1400 AD*. Rīga: Nordik, 2001. P. 259–268.
- ⁹⁵ LFK 2, 468 (Beļava, 1926): “Pirmo reizi pieguļā jānot, vairāki kaimiņi salaida zirgus kopā”; LFK 1990, 501 (Mālupe, 1969): “Pontaga egle pāris gadu simteņu ir kalpojusi par vietu, kur apkārtējie Bejas saimnieki svinējuši pirmo pieguļas dienu”; LNB R XA 301, 3, 234. lp. (Latgale, 1980): “Pieguļnieki pulcējās vienuviet no vairākām mājām. Zirgus sapina un palaida pilnīgā savvaļā. Ja sapulcējās 20–30 cilvēku, tad izraudzīja divus sargus, kas uzturējās pie zirgiem un sekoja viņu gaitām. Zirgu svētdienu ievēroja vēl visā Latvijas laikā.”
- ⁹⁶ Intervija ar Gunti Eniņu (dz. 1933) 2007. gada 28. janvārī.

- ⁹⁷ Biezais H. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga: Minerva, 1998. 85.–92. lpp.
- ⁹⁸ Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 125., 233. lpp.
- ⁹⁹ LFK 891, 386 (Lazdona–Cesvaine, 1928): “Senāk pirmo reizi pieguļā jāja visi mājas vīrieši, tur nedrīkstēja iztrūkt saimnieks”; LFK 891, 398 (Madonas apriņķis, 1928): “Pirmo reizi pieguļā jānot, jāja saimnieks arī līdz”; LFK 1990, 1632 (Lejasciems, 1969): “Gonūs guoja pa divi cylvāki uz treis saiminīkim. Pontogu taisēja kūpā visi treis saiminiki.”
- ¹⁰⁰ E. Volters atzīmē, ka pirmās pieguļas svinībās piedalījušās precētās sievietes, bet neprecētajām piedalīšanās šajos svētkos skaitījusies nepiedienīga: Вольтеръ Э. А. *Материалы*. C. 6.
- ¹⁰¹ LFK 891, 391 (Viesiena, 1928). Arī LPT XIII, 321. lpp.: “Ja dažreiz par daudz auksts laiks, tad biežputru mēdza arī mājā izvārit, bet pieguļā tā bija visnotaļ aiznesama un tur tikai ēdama. Trūkt no māju saimes pie ēdiena neviens nedrīkstēja – pat bērni ne.” Lai gan teksti liecina pretējo, H. Biezais uzskata, ka pirmās pieguļas svētkos piedalījušies tikai vīrieši, sk.: Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. 124. lpp.
- ¹⁰² LFK 1990, 501 (Mālupe, 1969); *Latvijas vietvārdu vārdnīca. Paeglis – Pliķu*. Sast. V. Dambe, atb. red. O. Bušs. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2003. 192. lpp.
- ¹⁰³ LFK 69, 466–468a (Beļava, 1925).
- ¹⁰⁴ LFK 69, 141 (Beļava, 1925).
- ¹⁰⁵ LFK 69, 242–243 (Beļava, 1925); *Latvijas vietvārdu vārdnīca. Paeglis – Pliķu*. 192. lpp.
- ¹⁰⁶ Gaŗais V. Bogu priede. *Jaunatnes Dzīve*. 1924. 18. maijs.
- ¹⁰⁷ LFK 1742, 1696 (Tirza, 1966); LFK 1742, 2316 (Tirza, 1976); LFK 1742, 2317 (Tirza, 1976).
- ¹⁰⁸ Eniņš G. Interesants laukakmens. 11. lpp.
- ¹⁰⁹ Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. 1924. Bd. 22. H. 2. S. 67. Nr. 201; Skaģers A. No Ūsiņkalna skatoties. *Madonas un Gulbenes kalendārs 1996. gadam*. Madona: Madonas poligrāfists, 1995. 79.–83. lpp.; Avotiņa R. *Madonas rajons: Kalni. Upes. Ezeri. Purvi. Meži. Ģeogrāfiska vietvārdu vārdnīca*. Rīga: LU ĢZZF Reģionālās ģeogrāfijas un toponīmikas zinātniskā laboratorija, 1999. 95. lpp.
- ¹¹⁰ *Latvijas vietvārdu vārdnīca. Pilaci – Pracapole*. Sast. V. Dambe, atb. red. O. Bušs. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2006. 338. lpp.
- ¹¹¹ Auning R. Wer ist Uhßing?.. S. 11–12; *Latvijas vietvārdu vārdnīca. Pilaci – Pracapole*. 338. lpp.
- ¹¹² *Latvijas vietvārdu vārdnīca. Pilaci – Pracapole*. 338. lpp.
- ¹¹³ Grigorovičs M. Senvietas Latgalē. *Latvijas Saule*. 1929. Nr. 73/74. 791. lpp. Pateicos prof. Jurim Urtānam par norādi uz šo literatūras avotu.

Sandis Laime

The celebration of herdsmen's first night-watch and the sites of the Ūsiņš cult in eastern Latvia

Summary

Drawing on written sources and materials of the Latvian folklore archives, the article deals with the celebrations of herdsmen's first night-watch in connection with the Ūsiņš cult and develops further Haralds Biezais' thesis that the herdsmen's campfire marked the site of the Ūsiņš cult, which remained unchanged from year to year. According to Biezais study, Ūsiņš is the genuine Latvian god of light, first mentioned in written sources in the eastern Latvian region of Latgale in 1606 (*Dewing Vschinge*) in a description of a sacrifice offered to Ūsiņš. While St. George has replaced the ancient gods of light in the mythologies of many other nations, in Latvian mythology, Ūsiņš, although partly blended with the image of St. George, still has preserved many of its unique features. Latvian peasants continued to perform ritual activities based on the Ūsiņš cult until the mid-19th century, in some areas even as recently as until the 1930s.

In the Ūsiņš cult, there used to be two kinds of sacrifices – in the morning of Ūsiņš' Day a rooster was sacrificed in the horse stable, while on the first night-watch eggs or the egg meal *pantags* were offered to Ūsiņš. There are reports of three different kinds of Ūsiņš cult sites: 1) In some cases the Ūsiņš' Day rooster was slain not in the stable but by an object in nature, which allows to regard these sites as family ritual sites; 2) Folklore materials contain information on four idol images of Ūsiņš in eastern Vidzeme, but the authenticity of these materials is questionable; 3) The sites of first night-watch celebrations that have been dealt with in more detail in this article.

According to the written sources, the most elaborate traditions of the first night-watch celebrations existed in the eastern part of Vidzeme and in Latgale, territories that match the area in which Ūsiņš folksongs have been recorded. Sometimes, descriptions of the first night-watch traditions contain indications that this festivity was celebrated at the same

site each year, but there are very few mentions of specific places. These sites are either named after Ūsiņš or words connected with the Ūsiņš cult (*pantāgs*, eggs, night-watch), however, in such cases place-names themselves, without folklore material, cannot be used to identify the sites of the Ūsiņš cult. Cult sites of this type existed in a limited area, mainly in eastern Vidzeme, although it is quite possible that in more ancient times they existed in a wider area in which the Augšzeme dialect is spoken.

The aforementioned folklore material is very important in the context of studying cult sites in Latvia, as it provides a fairly comprehensive insight into how the Ūsiņš cult sites were used.

The aforementioned cult sites were used once in a year. Due to the influence of the Christian calendar, the first night-watch was celebrated on April 23 – Ūsiņš or St. George's Day – although there are reports that in earlier times Ūsiņš' Day was celebrated as soon as the new grass started growing, a sign of the start of springtime and a new farming year. The sites of the first night-watch celebration can be considered the cult sites of a wider community, as people from several neighbouring homesteads gathered for the festivity, each bringing their share for the common meal of sacrifice, which is a very ancient tradition.

Records of the tradition provide comprehensive information on ritual activities performed at the Ūsiņš cult sites on the first night-watch. One of the key elements of the celebrations was the preparation of the sacrifice meal *pantāgs*. Part of this egg meal was offered to Ūsiņš by pouring the *pantāgs* into the campfire or in a hole made in the ground with a stick. Sometimes, eggs were offered to Ūsiņš by tossing them into an osier-bed or a hole of an oak tree. Eggs were also used in various magic practices associated with horses. It is thought that as the god of light, Ūsiņš had developed such a close connection with horses (Ūsiņš is usually referred to as the god of horses) because in Indo-European culture horses are closely associated with the gods of heaven and the Chariot of the Sun. Ūsiņš, too, brings springtime, riding his horse over the mountain of heaven.

On the herdsmen's first night-watch, one more offering was made, which was not, however, linked to the Ūsiņš cult. It was a sacrifice to fire (nightingale, St. Lawrence): By throwing a piece of cloth into the campfire herdsmen tried to ensure that their own clothes do not catch fire while they sleep by the campfire.

Aigars Lielbārdis

Svētku un tradicionālās maģijas savstarpējie konteksti: Lieldienu cikla ieraža “vanaga siešana”

Dažādi svētki, tostarp arī kalendārie, un maģija savā starpā ir cieši saistīti un pastāv kopīgas kultūras kontekstos – tos nosaka tradīcija vai kādas sabiedrības daļas vairākums, vai arī brīža aktualitāte. Būtiska nozīme ir svētkiem, kas balstīti plašā folkloras materiālā, tā spējā būt aktuālam un noderīgam arī mūsdienu situācijā. Atšķirību vai kopīgā atrašana saliedē vai – tieši otrādi – šķir sabiedrību identitātes meklējumos šodienas tradīcijās vai to atspulgā pagātnē. Taču tradīcijai nepastāv striktas robežas, un tā nav šķirama no mūsdienu interpretācijām,¹ tā skatāma ar piesaisti noteiktam situāciju kontekstam, kā arī laika un tradīcijas lietotāja ieviestām izmaiņām tajā.

Ļaužu īpatnība skatīt pagātni citādi, arī mazliet idealizēti, iespējams, attiecināma arī uz izpratni par svētku svinēšanu pagātnē un noteiktu ieražu maģisko nozīmi senā cilvēka kalendārā. Atsevišķie tradīciju apraksti un daudzveidīgais folkloras (tautasdziesmas, ticējumi u.c.) materiāls liek secināt, ka svētku svinēšana jau ietvērusi kādu pašsaprotamu maģisku darbošanos. Taču tradīciju apraksti var slēpt sevī gan pārspilējumu, gan noklusējumu atkarībā no to fiksētāja ieturētās pozīcijas un izvirzītā mērķa.

Rakstā galvenokārt izmantots Latviešu folkloras krātuves (LFK), Pētera Šmita un Kārļa Strauberga folkloras materiālu vākumus, tradīciju apraksti un citējumi. Līdztekus izmantoti materiāli no 2007. gada lauka pētījuma Turlavā, atklājot šai rakstā apskatīto darbību kopumu, kas saistās ar Lieldienu svētku cikla ieražu – kas un kā jādara, lai vanags nenestu/ nenogalinātu vistas un citus mājputnus. Līdzās šīs tradīcijas aprakstiem tiek aplūkoti arī izmantotie atribūti (sētas mieti, slotas, pastala) un tēli (vista, vanags) un ar tiem saistīti priekšstati latviešu folklorā.

Ar tradicionālo maģiju kalendāro ieražu kontekstā tiek apzīmēts latviešu folklorā balstītu priekšstatu kopums, kas kā apzināta darbība, ko var pastiprināt buramo vārdu vai citu maģisku formulu izmantošana,

kalpo, lai panāktu kādas vēlmes piepildījumu vai nodrošinātu labvēlīgu rezultātu – lauku un/vai lopu auglību, pasargātu no plēsēju, dabas stihiju un cilvēku kaitējuma utt. Šāda sevis, ģimenes un saimniecības aizsardzība, arī nākotnes izzināšana un mēģinājumi to nodrošināt ir cieši saauguši ar dažādām latviešu kalendāra svētku dienām, katrā no tām paredzot noteiktu darbību kopumu (ieteikumi, aizliegumi). Kalendārās ieražas kā laika un veicamo darbu robežas joprojām ir aktuālas tradicionālai sabiedrībai, jo īpaši lauku vidē.

Kalendāro ieražu kopumā ir rodamas dažādas maģiskas darbības, kas palīdz nodrošināt saimes un saimniecības labklājību, aizsardzību ne tikai to veikšanas laikā, bet visu gadu. Lielā piektdiena, līdzīgi kā citas būtiskas kalendāro ieražu svētku dienas, gan biežāk vakars, nakts vai rīts pirms saules lēkta (Ziemassvētkos, Jānos u.c.), ir dažāda veida maģiskās darbības, mītisku būtnu un opozīciju spēku (labais/launais; gaismā/tumsā; savs/kaimiņa) aktivizēšanās laiks, kad maģiskās darbības veicējs ierasti saistās ar burvi, raganu: "Kā Zaļā ceturtdiena, tā Lielā piektdiena ir burvju aktīvas darbības laiks."²

Lai arī mūsdienu tradīciju kopējs ir it kā attālinājies no ticējumos, tradīciju aprakstos un baznīcas vizitāciju protokolos atspoguļotās maģijas izpratnes, kad tā tika uztverta un saprasta līdzīgi neatkarīgi no izglītības vai sociālā stāvokļa,³ tomēr mūsdienu folkloras vākuma atsevišķi piemēri to neapstiprina. Maģiskā darbība, kas būtu uzlūkojama kā maģijas izpausme kalendārājās ieražās vai atsevišķās tradīcijās pagātnē, joprojām pastāv un ir vienlīdz būtiska un īstena kā citas ikdienas vai svētku nodarbes.

Lielā piektdiena, arī Lielā Piekta ir piektdiena pirms Lieldienām. Tīcējumi un paražas, kas saistītas ar šo dienu, iekļaujas un ir raksturīgas Lieldienu ciklam un plašāk – pavasara ciklam. Pavasaris tiek saistīts ar jauna gada sākšanos,⁴ kad uzmanība un maģiskā darbošanās tiek vērsta uz labklājības nodrošināšanu, aizsardzību un būtisku notikumu paredzamību visa gada garumā. Latviešu folklorā būtiska ir aizsardzība no dažādiem draudiem: plēsējiem (putni, zvēri), cilvēka kaitnieciskās darbības (ļauna acs, sava sliktuma pārņemšana uz kaimiņiem vai to labuma nozagšana), arī no mītiskām būtnēm, kas var parādīties gan kā dabas parādības, gan kā cilvēks (raganas, spīšanas). Mājputnu pasargāšana no vanaga, kā noprotams no ieražu pierakstiem, ir sena tradīcija un, iespējams, sevī slēpj ne tikai aizsardzību no vanaga kā plēsējputna, bet, skatot plašāk Lielās piektdienas un Lieldienu ieražas, vanags var tikt saistīts arī ar tautām, svešinieku: vanags precinieks.

Vanaga kā plēsīga putna sasaistīšana, iznīcināšana, tā darbības ierobežošana ir maģijas veids latviešu folklorā, kas ir izplatīts un rodams arī citās pavasara svētku ieražās, piemēram, Jurgos: "(Lai) nikni putni

nekristu vistām virsū, tad ņem Jurģu rītā vecu krāsns slotu un sien to pie sētas. Ja otrs prasa:) Ko tu tur sien? (tad atbild:) Es sienu visām vārnām, žagatām un vanagiem kājas! (Tanī gadā visas vistas paliks veselas).”⁵ Vanaga piesiešana, pēršana vai asociatīva iznīcināšana tiek veikta kā drošības pasākums, lai pasargātu mājpūtņus, galvenokārt vistas, no tā kaitējuma visu nākamo gadu. Kaut gan pastāv darbību dažādība, izmantoto līdzekļu un to lietojuma atšķirības, tomēr šo ticējumu kopums ir vērsts tieši uz mājpūtņu aizsardzību.

Detalizētākais šīs ieražas pieraksts ir gūts 2007. gada Lielās piektdienas rītā no teicējas Annas Dinteres (dz. 1943) Turlavā Kuldīgas rajonā, kas arī tika audiovizuāli dokumentēts.

“Vanaga piesiešanā” izmantojamās lietas tika sagatavotas iepriekšējā vakarā. A. Dintere stāsta: “Te jau viņš ir jāsagatavo. Un es jau parasti to padaru. Lūk, kurpe – šoreiz tāda krietna (kreisās kājas). Un tur vajag auklu. Tai jābūt ir dubultai. Un te jādabon caurums ir (kurpes papēdī), jo kurpi jāvelk ir otrādi. Šis būs tas vanags. Tagad jādabon slotā ar visu kātu. (Tiek

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Annas Dinteres “Vanaga piesiešanas” vieta.
Anna Dintere's site of “tying up the hawk”. Foto/Photo: S. Laime*

atnesta zaru slotu un jauns kāts.) Šovakar lai viņa būtu kā slotu. Slotu mēs līdzā neņemsim. Tas tik būs tagad, kad viņai tas kāts ir. Mums tikai tas kāts būs vajadzīgs. Slotu mums nav vajadzīga. Tagad iedzīs riktīgi (dzen kātu slotai). Vells, pa daudz! Nedabūs no rīta ārā vairs (smejas). Tikai tas kāts būs vajadzīgs. Un tagad viņa stāvēs visu nakti. Ar to viss ir izteikts. Šitais te – tas paliks uz... (slotu tiek nolikta uz soliņa mājas priekšā) no rīta kā varēs lidot.”*

Darbība norisinās pirms saules lēkta Lielajā piektdienā (no rīta pieceļoties, nedrīkst ne ar vienu runāt): teicēja paņem iepriekšējā vakarā sagatavoto slotu, izrauj tai kātu. Kurpe, ņemta aiz auklas, kas piesieta tai papēdī, tiks vilkta uz mežu. Teicēja ar labo kāju pārkāpj pāri slotas kātam, paņem labajā rokā auklu, kam piesieta kurpe, un, neatskatoties atpakaļ, “jāteniski” uz slotas kāta dodas no pagalma ārā, pāri pļavai uz krūmiem un kokiem aizaugušu grāvi – “mežu”. Nonākusi pie grāvja, kurpi teicēja ieliek grāvī un slotas kātu iedzen līdzās. Atvilkto kurpi aprauš ar zariem un lapām, virsū no zariem uzliekot “slīpo krustu”. Nerunājot un neatskatoties dodas atpakaļ uz mājām. Nonākusi atpakaļ pagalmā, teic: “Aizgāju kā ragana, atgriežos kā cilvēks.”

Velkot “vanagu” uz mežu, A. Dintere runā pie sevis: “Uz kurieni tu jāsi?” – “Uz mežu jāšu vanagu siet. Siešu, siešu, siešu, kamēr piesiešu.” (Teicēja pati jautā un pati atbild, atkārtoti trīs reizes.)

A. Dintere paskaidro savu darbību: “Ņemu slotas kātu, kuru izrāvu no slotas. Jo, lai būtu slotas kāts, arī slotai bij sava nozīme. Un pēc tam vedu vanagu siet. Nu, tā kurpe jau tas vanags bij, kuru es vedu uz to mežu siet. Un aizvedu uz mežu. Lai viņu piesietu tur. Bet nekas jau to nedrīkst nedz dzirdēt, nedz redzēt, ne ko. Un, ejot uz mežu, ne atpakaļ nākot, atpakaļ nedrīkst skatīties. Tur pat Velns var iet līdzā, bet vienalga nedrīkst. Un tur nu viņam ir jāpaliek līdz nākošā gada Lieldienām. Un viņš paliek tur, nu, tiešām paliek! Un tas ir pirms saules jādara, tad, kad saule uzlēkusi, vairs neiedarbojas. Tur nekas vairs nav. Un, redz, mušas ar’ var izdzīt – nevienu mušu mājā neredzēsi visu vasaru. Nebūs nekas. Un arī Lielā piektdienā tas viss ir. Nu var būt, ka vēl kaut ko cits dara, bet es vairāk neko nedaru. Bet to es daru. Es domāju, ka nevienam es sliktu nedaru, jo katram mežā ir jādzīvo, kam jādzīvo, un tas ir viss.”

“Vanaga” vešana uz mežu un piesiešana, kā liecina atsevišķi ticējumu un buramvārdu pieraksti, bijusi veicama vairākām personām, kas noprotams arī no A. Dinteres runātā teksta kurpes vilkšanas laikā, tam ir dialoga forma. Darbību pastiprina, ja tās laikā tiek izteikts darbības apliecinājums verbāli – buramvārdi vai citas vārdformulas. Vienlaicīgi runātais teksts

* Šeit un turpmāk A. Dinteres citējumā saglabātas teicējas valodas īpatnības.

arī paskaidro darbību (siešanu, vešanu uz mežu utt.), izmantoto lietu (vīze, pastala, slota, slotas kāts u.c.) un ar tām saistītu, folklorā balstītu priekšstatu asociācijas. Rituālais dialogs tiek uzskatīts par senu maģiskās darbības formu: “Viens no spēcīgākajiem paņēmieniem te ir rituālais dialogs, kombinēts ar maģisku darbību.”⁶ K. Straubergs, apkopojot latviešu buramvārdus, to izdala kā “dialoga formulas”.⁷ Piemēram: “Māršu dienas rītā jāsiens slota mieta galā un jāliek kokā, pie kam notiek šāda saruna: “Ko tu tur dari?” – Sējējs atbild: “Vanagam kājas sienu, lai nevar vasarā vistas ķert.” – “Tad sasej labi stipri,” saka jautātājs. “Siešu un sasiēšu.””⁸

Citos līdzīgos ticējumos: “Divi cilvēki nostās pie sētas, viens vienā pusē sētai, otrs otrā. Viens no viņiem lej ūdeni, kurā Lieldienu olas vārītas, uz rīkstēm, kas apvītas ap diviem sētas mietiem. Otrs jautā: “Ko tu tur plucini?” Lējējs atbild: “Vanagu plucinu.” Tas jāatkārto trīs reizes, tad vanags neķers vīstu.”⁹

Ar sētas mietiem tiek apzīmētas vanaga kājas, tās tiek sasietas – “Vanagi jāsiens, tad vasarā vanagi vistas nenesīs. Viens piciet pie mietu pāra un sien saitīti ap mietiem. Otrs prasa: “Ko tur sien?” – “Vanagu.” – “Sien, sien, kamēr sasiesi.””¹⁰ Veicot šo darbību, tā simboliski tiek attiecināta uz vanagu: “Kad grib vanagu aizturēt, lai viņš neķer vistas un citus mājas putnus, tad vajaga ņemt sērmūkšas rīksti un ar to olnīcā sagriezt vienu mietu pāru labi zemu, tā, ka lai to neviens nevar aiztikt; pie tam jāsaka sekošie vārdi: “Lai vanaga nagi un knābis ir tāpat sasieti kā šīs mietu pāris.” Tad vanags vienmēr pāri vien laižas, bet neaiztiek neviena putna tai mājā, kur viņš sasiets.”¹¹ Simboliska saistīšana un siešana sastopama arī citās tradicionālās maģijas izpausmēs – tīkama cilvēka (mīlas maģija) vai zagļa piesiešanā (zagļu vārdi).¹² Arī Jurgos ir veicamas līdzīgas darbības – sasienot sētas mietus kopā, izsakot darbības apliecinājumu dialoga formā, tiek aizsieta vilkam mute, lai tas vasarā neplēš aitas.¹³ Maģiska saistīšana citos laikos un citiem mērķiem, piemēram, pārnesot kaimiņa lauku auglību uz saviem, kas reizē uzlūkojama arī kā kaitniecība, liecina par šī maģijas veida būtisku nozīmi un plašo lietojumu. “(Kad grib, lai otram lini neaug, tad jānones viņa laukā kaķis, jāiedzen mietiņš un jāpiesien kaķis, šos vārdus sakot:) Mūsējam (māju vārds) lini, ūtrējam (otra saimnieka vārds) nekas! Sapinami baltu gaili ar sarkanu diedziņu, laj tie lini mezgu mezgliem, laj tos kaķis nagu nagiem.”¹⁴

“Saistīšana” ir pazīstama arī citām tautām, piemēram, serbiem – Ziemassvētku mielasta laikā netiek izmantotas dakšiņas un naži, tos sasien kopā, it kā sasienot vanagiem un vārnām kājas, lai visu gadu tie nevarētu nest projām cāļus.¹⁵ Tādējādi maģiskā darbība pamatojas asociācijās starp cilvēka darbību, vārdiem un objektu, uz ko tiek vērsta. K. Straubergs min ticējumus, kur Lielās piektdienas rītā pirms saules lēkta, izdzenot

prūšus (prusakus), darbojas divas personas: "Otrai personai jābūt klāt dažādos gadījumos. Pastalu pa diviem dzen uz mežu. Lielā Piektdienā piesien pie bīstākļa vecu pastalu, viens velk, otrs dzen; tā iet uz mežu, sacīdams: "Tīš mežā, tīš mežā." Nonākot mežā, piesien bīstākli ar visu pastalu pie koka. Ejot uz māju, nav brīv atpakaļ skatīties. Tad nenākot mājās vanags un citi plēsīgi putni."¹⁶ Lai arī šai ticējumā starp dalībniekiem saruna nav dialoga formā, darbības laikā pavēles vai vēlējuma formā izteiktais pastiprina to, piemēram: "Lieldienas olu ūdeni vajagot liet pār sētu un sacīt: "Puž, puž, vanagam acis cieti ar olu pulveri!" – tad vanags vistas nenēsot projām."¹⁷

Pastala teicējas A. Dinteres iepriekš minētajā piemērā tiek nomainīta pret kurpi, kas, piesieta auklā, tāpat velkama. Līdzīgs ticējums – "Lielās Piektdienas naktī slotas kātā piesien vecu pastalu, apjāj trīs reiz ap istabu un prasa: "Vai prūši mājā?" Ja tā darot, tad prūši no mājas pazūd."¹⁸

Slāvu folklorā par vīstu labklājību rūpējas "Vīstu dievs", kas notur vistas sētā, aizsargā pret ļaunumu, skaudību un plēsējiem un veicina olu dēšanu. "Vīstu dievs" kā saplēsts pods vai veca pastala var tikt uzlikts uz sētas vai pakārts garā kātā mājas tuvumā. Saplīsuši vai nolietoti saimniecības priekšmeti un lietas tiekot saistītas ar "citu" pasauli. Dažkārt pakārtajās vecajās pastalās ticis ievietots krustiņš, kas darināts no salmiem.¹⁹

Ticējumi latviešu folklorā, kur vanaga atbaidīšanai tiek izmantots saplēsts pods, iespējams, liecina par aizguvumu vai arī atsevišķām paralēlām latviešu–slāvu folklorā, jo šie ticējumi pierakstīti galvenokārt Latgalē: "Lai vonogs nanastu vystu, vajaga izmāukt uz mīta cauru pūdu (bez dybina)."²⁰

Tāču ne tikai kādi seni priekšstati vai cilvēka paustā griba attur vanagu no tuvošanās cilvēka dzīves telpai, bet arī paši priekšmeti, izmantoti kā vienkārši biedēkļi bez kāda ar maģiju saistīta zemteksta, atbaida no tuvošanās tiem. Pods, kas uzlikts uz sētas, saulainā dienā var atspīdēt sauli, pastala vai slotas, uzlikta garā kātā mājas tuvumā, līdzīgi kā putnubiedēklis, var atturēt vanagu no tuvošanās mājām: "Ja vanags stipri nes vistas, tad vajaga jaunā mēnesī izkurināt krāsni maizes cepšanai. Krāsns jāizslauka ar jaunu slotu un tā jāiesprauž ar kātu zemē, tā kā slotas rāda uz tukšumu (ziemeļu pusi), tad vanags vīstu neaizskars, lai ēstu arī ar tām kopā."²¹

Šajā un daudzos citos piemēros būtiski ir ne tikai izmantotie priekšmeti, bet arī to kvalitāte (pirts slotas, krāsns slotas) un darbības laiks (jaunā mēnesī, pirms saules lēkta) utt. Kaut arī maģiskai darbībai ir precīzi jāatkārto tradīcija, lai būtu labvēlīgs iznākums, tomēr vanaga atbaidīšanā ir vērojama atsevišķu darbības elementu pazušana, tādējādi arvien mazāk svarīga kļūst darbības maģiskā funkcija: "Lai vanagi nekristu vistām un citiem māju putniem virsū, tad vajaga uzspāust garā kārtī apslaucītu slotu

un uzcelt sētas tuvumā.”²² Vai arī: “Lai vanags neķertu vistas, tad kārts galā jāuzdur slotā un šī kārts jāiedur kaut kur pie mājas.”²³ Kā plēsīgo putnu atbaidītājs var kalpot arī stikla pudele: “Lai vistas un citus mājas putnus pasargātu no vanagiem, tad vajaga garā kārtī uzbāzt pudeli un uzcelt mājas sētas tuvumā; tad plēsīgi putni neaizskarot.”²⁴ Iespējams, ka iepriekš minētie ticējumi ir nepilnīgi pierakstīti, tajos trūkst kāda būtiska tradīcijas aspekta, vai arī tie liecina par tradīcijas vienkāršošanos.

Atsevišķos ticējumos ir rodamas paralēles ar vanaga nonāvēšanu, kas balstīta analogijās. “Vanags” tiek plucināts, sasiets, piesiets, aprakts, kam virsū tiek uzbērtas lapas un žagari, blakus iedzīts slotas kāts un uzlikts krusts no koka žagariem aizsardzībai. Kaitēšana tam vai iznīcināšana nevēlamo “vanagu” tuvina mirušo pasaulei, tādējādi aizliedzot tuvoties dzīvo pasaulei laikos, kad tas nav atļauts vai arī kad netiek izteikts īpašs aicinājums. Tāpat kā citu kalendāro ieražu piemēros, kas saistāmi ar kaitniecību, arī asociatīvā “vanaga” iznīcināšanā var tik izmantota ola: “Ja grib, lai vanags neķer cāļus, tad vajag lielās piektdienas rītā izraut mietu no žoga un mieta caurumā iemest vistas olu un tad caurumu atkal aizbāzt ar to pašu mietu. Ja to dara, tad vanags neaiztikš neviena cāļa.”²⁵ Līdzīgi darāms, ja

vēlas atbrīvoties no kādas kaites vai slimības, piemēram, kārpām: jāliek zem vārtu staba ola vai kāds dzijas gabals, līdz ar tā iznikšanu, sapūšanu iet bojā arī pati nelaime. Ola ir plaši pazīstama folklorā un saistās ar jaunā radīšanu, atdzimšanu, savukārt tās iznīcināšana var radīt pretēju efektu: “Ja grib, lai vanagi cāļus nezog, tad vajaga pa Lieldienām ielikt olu kādā caurumā un tad ar mietu viņu sasist.”²⁶

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Biedēklis Balvu rajona Daugasnē.
Scarecrow in Daugasne, Balvi county.
Foto/Photo: S. Laime*

Lieldienu ieražu ciklā, tāpat kā citos svētkos, maģiskajās darbībās tiek izmantoti līdzīgi priekšmeti, piemēram, pastala vai vīze, slota, slotas kāts vai krāsns kruķis. Tie ir priekšmeti, kas lietojami mājas saimniecībā un galvenokārt saistās ar sievietes pienākumiem, līdz ar to izmantojami dažādās maģiskajās darbībās, ko veic sievietes, arī mājputnu aizsardzībā: "Ar kruķi apjāj trīs reizes ap kūti. Tad vanags neķer vistas."²⁷ Krāsns kruķis un slota dažādos folkloras materiālos var tikt lietoti līdzās, jo to funkcijas sasaucas – tie izmantojami saimnieces mājas solī, kas saistās ar krāsni, tās kurināšanu un maizes cepšanu: "Krāsns slota kā katra slota ir ļaunuma aizdzīšanai... To bieži lieto tautas ārstniecībā, tā noder arī pērkonā un negaisa laikā, ar to aizdzen ļaunos garus un atbaida ļaunumu: ja, piem., to iesprauž pītā sētā vai žagaru čupā, vanags neaiznes vistas."²⁸ Daudzie ticējumi, kuros kā vistas un cāļu aizsardzības priekšmeti tiek izmantotas dažādas slotas – krāsns vai istabas slaukāmā, izpara u.c., norāda uz kādām paralēlēm, kas saistāmas ar noteiktiem mītoloģiskiem priekšstatiem, piemēram: "Senāk saimniecēm bijuši savi cepla dievi, kas gausināja visas ēdamās lietas."²⁹

Viena no liecībām par šādām dievībām minēta jezuītu protokolos no 1599. gada, kad vīrieši gājuši upurēt pie kokiem, bet sievietes palikušas mājās: "Nevienai sievietei neļauj ne piedalīties, ne noskatīties šajos rituālos. Tomēr viņas, palikušas mājās, notur tur citus rituālus ar nolūku remdēt dievu mātes dusmas. Tās piepilda trauku ar alu, tam saliek apkārt vaskā nostiprinātas daktis un tās aizdedzina. Tad atnes dzīvu vistu, tās galvu iebāz alū; tad katra sieviete ar rundziņu, kas taisīta no gara maizes kukuļa, kas sakaltēts uz uguns, sit vistai pa galvu, līdz to nosit. Tad vistu sadala mazos gabaliņos un apēd. Visbeidzot visu sadedzina, visas klātesošās met alū naudu. Tad ņem liepas zaru (slotu), iemērc alū, apslaka atsevišķus kaktus un krāsni, lai dabūtu mājas gara labvēlību."³⁰

Vista šai gadījumā tiek upurēta kādai dievībai, kas, iespējams, saistās ar šo putnu kā šīs dievības asociāciju vai manifestāciju latviešu mītoloģijā. Jāpiezīmē, ka vista un gailis ir vieni no izplatītākajiem upurdzīvniekiem. Slota, jo īpaši zelta slota, ir viens no dievību atribūtiem. Biežāk sastopamās dievības latviešu folklorā, kas saistītas ar pirti un mājas pavardu un izmanto dažādas slotas, ir Laima un Māra. Latviešu folkloras pētnieku starpā pastāv dažādi viedokļi par Māras izcelsmi un tās saistību ar Laimu, viens no tiem ir: "Māra, Māras māte, laikam latviskoti Marija, kuras godināšana latviešu starpā izplatījusies reizē ar katoļu baznīcas nostiprināšanos. Tad tā uzņēmusi sevī daudz agrāko dievību, īpaši Laimas atribūtu."³¹ Tomēr nevaram noliegt Māras kā dievības nozīmi mūsdienu folklorā un jau senākos folkloras materiālu pierakstos, piemēram, buramvārdos.

Kā jau iepriekš minēts, dažādi svētki ir arī aktīvs laiks burvjiem un raganām. Ir plašs folkloras materiāls, kas vēsta par raganu, spīganu vai tām līdzīgu būtņu darbošanos Lielajā piektdienā un Lieldienās. A. Dintere, atgriežoties no “vanaga siešanas”, sevi salīdzināja ar raganu. Pēc teicējas domām, būtiskākā pazīme, kas viņas vienojusi, ir jāšana uz slotas. Tomēr daudzos ticējumos, kuros veicama līdzīga darbība, tās veicējs nemaz netiek identificēts, salīdzināts ar raganu vai burvi: “Lai vasarā govīs nebizotu, tad jāuzkāpj jāteniski uz slotas kāta pašā Lieldienu rītā, cik agri vien ir iespējams, un jāapjāj trīs reizes ap visu māju un tīrumu.”³² Sīkāk neanalizējot dažādās raganas latviešu folklorā, bet gan skatot tās kalendāro ieražu kontekstā, vairumā gadījumu raganas tiek tēlotas kā negatīvas būtnes un biežāk kā fizisks cilvēks. Iepriekš minētajā piemērā “jāšana” uz slotas kāta netiek uztverta kā raganas darbošanās, jo uzmanība akcentēta nevis uz personu, kas šo darbību veic, bet gan uz pašu darbību. Ja tiek minēta kāda persona, kas līdzīgu darbību ir veikusi, tā tiek salīdzināta ar raganu, kas mēģina nozagt labumu no laukiem vai lopiem vai arī savu neizdošanos atdot citam. Šādi salīdzinājumi ierasti pastāv kaimiņu attiecībās, kā arī raksturo to atsevišķus aspektus. Jau minētā slotā vai tās kāts var kalpot arī aizsardzībai: “Ja aizliek slotu aiz durvīm, tad mājās nelaime nenotiek, jo raganas nevar tikt iekšā.”³³

Uz raganām, burvjiem un skauģiem, tāpat kā uz vanagu, iedarbojas ar tradicionālās maģijas paņēmieniem – siešanu, saistīšanu, kas norāda uz maģisko darbību asociatīvu pārņemšanu uz objektu funkcionāli līdzīgos piemēros. Lieldienu rītā, kad notiek “putnu dzīšana”, tiek veikta līdzīga darbība, kā “sienot vanagu”: “Pēc tam putnu dzinēji gājuši kādā citā kalnā, kur aug vieči (kārklu klūdziņas). Saņēmuši sauja vairāk vieču kopā, tos sasējuši un dziedājuši:

Mēs skauģa rīkli
Aizzabinājā(m),
Lai mūsu lopiņi
Bez gana auga.

Kāda cita teicēja paskaidrojusi, kā sējuši vices kokos (bērzos) pa vairākiem kopā, dziedādami:

Laumame, rag' name
Rīklītes sasēj-o!...

Ceļā uz mājām putnu dzinēji salauzuši zarus, ar ko mājās palikušos bērnus un vecus kūluš, saukdami: “Putni mežā, gaiļi mājās!” Teicēja paskaidrojusi, ka putni nozīmējot laumas, raganas. Visi dzinuši putnus,

lai lopi nesprāgtu, kā arī lai meža suņi (vilki) nenāktu mājās un nedarītu skādi.”³⁴

Šai piemērā maģisko darbību nosaka priekšstati: savs/svešais, kur “savs” var apzīmēt gan vienu saimi, gan ciemu, turpretī “svešais”, līdz ar to nezināmais, kas var būt arī naidīgs, nevēlams, var tikt attiecināts kā uz plēsīgajiem meža putniem un zvēriem, tā cilvēkiem, kas nepieder saimei vai ciemam, arī kaimiņiem, kas nereti tiek asociēti ar laumām vai raganām: “Nav šaubu, ka putnu dzišana un pēršana Lieldienu rītā ir saistīta ar dažādu ļauno garu aizbaidīšanu, jo senāk ticēja, ka dažādi burvji un raganas un citi nelabie gari Lieldienās ir sevišķi aktīvi.”³⁵ Iespējams, ka šeit pastāv priekšstati arī par putniem kā mirušajiem, kas pa ziemu atgriežas savās mājās, dzīvo pažobelēs, bet pavasarī tie ir aizdzēnami atpakaļ mežā: “Zvirbuļus var izdzīt, kad Lielās piektdienas un Lieldienas rītos priekš saules lēkšanas no paspārnēm ar žagaru izdzēnā minētos putnus un tad žagaru aiznes uz mežu un tur nomet. No meža uz mājām atpakaļ ejot, nedrīkst atskatīties. Visi zvirbuļi nu atstāj mājas un aiziet uz mežu dzīvot.”³⁶ Sibīrijas latviešu ciemā Suhonoje, sauktā arī par Sibīrijas Marienburgu, Vasaras svētkos uz kapiem nesuši mājās izceptus “sausīņus” putniem, kas tika asociēti ar mirušajiem.³⁷

“Iepriekš minētai putnu dzišanai līdzīga paraža ir bijusi Ventspils Sarkanmuižā. Pirmo Lieldienu rītā jaunieši sapulcējušies mežā iepriekš norunātā vietā. No mājām iziedami, paņēmuši līdzi brokastu. Visi steigušies, lai ātrāk nonāktu mežā, jo ikviens baidījies no apdziedāšanas. Kas aizgulējies, tam nebijis miera visu gadu. Pēc tam, kad visi sanākuši, ar izplaucētiem bērzu zariņiem rokās devušies uz jūrmalu. Tur pilnā kaklā klieguši: “Tiš, tiš, vārnas, kraukļi, pūces, vanagi un citas nelaimes!” Pēc dažām ceremonijām jūrmalā visi gājuši mājās. Kas vēl gulējis, to ar bērza rīkstēm nopēruši.”³⁸

“Putnu dzišana”, tāpat kā “vanaga siešana”, ir būtiska maģiska darbība pavasara ieražu ciklā, kas saistīta ne tikai ar aizsargāšanos no konkrēta putna, bet arī plašāk – nodrošina saimes un saimniecības labklājību, aizsargā no ļaunā – raganām, skauģiem utt. Kā redzam no iepriekšējiem piemēriem, identiska maģiskā darbība ir veicama, gan aizsienot laumēm, raganām rīkles, gan vilkam muti, gan sasienot vanagam kājas – tie tiek aizdzīti kopā ar citām nelaimēm: “Mājas putnu vārdi. (Laj nikni putni nekristu virsū jauniem māju putniem: cāļiem, zoslēniem, pilēniem u.c., tad, pirmo reizi tos ārā laižot, ņem katru cālēnu un bāž azotē un liec, laj tas nokrīt pa pliku miesu zemē; pie kam teic šādus vārdus): Kraukļi, vārnas, žagatas, vanagi, lapsas, ļauni skaudīgi cilvēki, mīlat šos manus putniņus kā paši savus bērnus! Neēdat šos manus putniņus, kā jūs savus bērnus neēdat! Dievs Tēvs...”³⁹ Noteiktās pavasara svētku dienās, piemēram, Māras dienā,

Lielajā piektdienā, nedrīkst nest mājās neko no meža, jo tad visu gadu nāks meža kukaiņi mājās. Meža kukaiņi un čūskas atsevišķos ticējumos arī tiek asociētas ar raganām: "Raganas varot pārvērsties par čūsku, rupuci, vaboli, mušu un citiem kustoņiem."⁴⁰

Vistu izdošanās ir būtiska, jo tiek attiecināta arī uz pārējo saimniecību: "Ja vistas pirmo reiz nodēj mazas olas, tad saimniecību sagaida posts."⁴¹ Vista tiek izmantota arī nākotnes pareģošanā: "Kad vista dzied kā gailis, tad tā ir jānoķer un jāaptausta tai kājas. Ja kājas ir aukstas, tad tai mājā kāds mirs; ja kājas ir karstas, tad tur būs ugunsgrēks."⁴² Kā redzams, vistas, tāpat kā atsevišķi putni, piemēram, dzeguze, zīle u.c., kas tiek uzskatīti par mediatoriem starp cilvēkiem un dieviem un minēti saistībā ar nākotnes pareģošanu, ar noteiktām zīmēm spēj norādīt uz kādiem būtiskiem notikumiem. Vistu produktivitāte tiek attiecināta arī uz lopu auglību: "Jo vairāk olu bija saimniecei lieldienās, jo vairāk nākošā gadā vairojās lopi un deva pienu."⁴³ Šeit ola tiek asociēta arī ar jauno dzīvību un auglību: "Lieldienās jāvēra olas, lai telītes labi barojas."⁴⁴

Vista un cāļi tiek uzlūkoti kā saime un asociatīvi attiecināti uz cilvēku pasauli – kā gādīgas mātes piemērs. Kā vista, tā arī saimniece rūpējas par saviem bērniem un saimi. Sieviete salīdzinot ar vistu, viņai tiek piedēvētas tādas pašas kvalitātes – auglība, gādība, darbīgums utt. Arī sapņu tulkošanā vista ir sievietes simbols: "Ja sapnī redz nokautu vistu, tad mīrs kāda tuvu stāvoša sieviete."⁴⁵

Pastāv ticējumu kopums, kas vēsta par vanaga izcelsmi un norāda uz vanaga un dzeguzes radniecību, t.i., savdabīgu pēctecību: "Tas notiekot pēc Pētera dienas, un tad dzeguze paliekot par vēja vanagu, ķerot maziņus putniņus un arī cāļus. Dzeguzes pašas nedējot olas, apsplaudot tikai citu putnu olas, no kurām tad tiekot izperēti dzeguzēni."⁴⁶ No šiem ticējumiem izriet arī vanaga kaitnieciskās darbības viens no skaidrojumiem, ka vanags, vēl būdams kā dzeguze, nerūpējas par saviem bērniem (dzeguze dēj olas citu putnu ligzdās), tāpēc skaudības un naida dēļ pēcāk viņš zog cāļus un posta vistas saimi: "Pēc Jāņiem dzeguze pārvēršas par vanadziņu. Tautā saka: "Tas pats kūko, tas pats vistas lūko."⁴⁷ Tādējādi vista ir uzlūkojama kā sievietes, mātes rūpu un aizgādnes personificējums, kur vanags cenšas postīt tās priekšzīmīgo saimi.

Latviešu folklorā ir zināmas paralēles ne tikai vistas un sievietes, bet arī vanaga un vīrieša tēla simboliskā saliedēšanā. Vanags kā nezināmais, nepazīstamais, tādējādi arī naidīgais un nevēlamais parādās visos iepriekšējos šī putna būtību izgaismojušos piemēros. Latviešu folklorā vanags parādās arī citās izteiksmēs, piemēram, kāzu dziesmās, kur tas apzīmē precinieku, arī svešo, kas grib nozagt, nolaupīt kādu mājas putnu – vistu, arī irbi, kas ir jaunas sievas, meitas apzīmējums:

Vanags skrēja, – kur tas skrēja?
 Tas uz ciema vistām skrēja;
 Puiši gāja, – kur tie gāja?
 Tie uz ciema meitām gāja.⁴⁸

“Tuvāks tekstu aplūkojums liecina, ka latviešu precību un kāzu tautasdziesmās veidojas konstanti strukturāli pāri dabas kodā (piemēram, ozols un liepa, vanags un irbe, vista u.c., vilks un aita, kaza, vepris un cūka), kas ietver sevī daudzveidīgus sociāli nozīmīgus un psiholoģiski svarīgus komponentus. Dzīvnieku, putnu, zivju, kukaiņu u.tml. simbolikas funkcija ir atsaukt indivīda atmiņā nozīmīgus sociālās dzīves faktorus, kuru ievērošana precību un kāzu rituāla laikā ir obligāta. Daļa tekstu ir raksturojami kā standartizēti sociālās dzīves uzvedības modeļi, kas pamato un vērtē indivīda rīcību rituālajā laikā.”⁴⁹

Arī tautasdziesmas piemērs rāda skaidri noprotamas šo putnu attieksmes, kas balstītas gan novērojumos dabā (vanags aiznes vistu), gan salīdzinājumā ar cilvēku pasauli:

Vistiņ' mana lielcekule,
 Vanags tevi aiznesīs;
 Māsiņ' mana lielvalode,
 Tautas tevi aiznesīs.⁵⁰

Iespējams, ka tautasdziesmas ietver arī kādu precību tradīciju vēsturisku posmu, kas varētu tikt saistīts ar svešiniekiem, preciniekiem kā nevēlamām tautām (līgavu zagšana), kas aktualizē dažādu maģisku darbību nozīmi aizsardzībā:

Tai sētā es iejāju,
 Tai ieskrēja vanadziņis.
 Vanags ķēra baltu vistu,
 Es noķēru tautu meitu.⁵¹

Vanaga un vistas attieksmju sarežģītība un daudzslāņainība, to atspoguļojums folkloras materiālā liecina, ka kalendārās ieražas slēpj sevī senākas un plašākas analogijas gan starp dzīvnieku un cilvēku, gan dievu pasauli. Iespējams, arī centieni vistas pasargāt no vanaga ar dažādiem maģijas paņēmieniem ir attiecināmi ne tikai uz saimniecisku izdošanos, bet arī uz cilvēku/cilvēku un cilvēku/dievību savstarpējām attieksmēm.

Lielā piektdiena, tāpat citas kalendāro ieražu dienas ir saistītas ar nākotnes un precinieku zīlēšanu, kas ierasti ir jaunu meitu, mazāk puīšu nodarbe. Meitas, pulcējoties kopā vai arī paslepus, lai neviens neredz un nedzird, zīlē, vai nākamajā gadā izies pie vīra vai ne, kā arī tiek noskaidrots,

no kuras puses precinieki brauks: "Lielā piektdienā meitas slauka istabu tik tīri, ka lai ne mēsliņa nepaliktu, iznes mēslus laukā, nostājas uz mēsliem un klausās, kurā pusē suņi rīes, no tās puses atbrauks viņu precinieki."⁵² Vai arī: "Kurā pusē lielās piektdienas rītā, istabas mēslus laukā berot, dzird gaiļus dziedam, uz to pusi meitu aizprecēs."⁵³

Precību zilēšana, mēģinājumi izzināt nākamo precinieku ir aktuāla arī citos būtiskos svētkos, taču iepriekš aplūkotie piemēri min tieši Lielo piektdienu. Arī atsevišķas rotaļas, kurās darbojas jau aplūkotie personāži – vistas, ir raksturīgas tieši Lieldienu svētku ciklam: "Lieldienu rotaļa ir vistiņu ķeršana. Vienam aizsien acis, un tas nu prasa: "Kur tu mani vedīsi?" – "Uz cūkkūtiņu putru ēst." – "Vai karote ir?" – "Meklē pats!" Tad visi bēg un ķērājs lūko kādu sagūt."⁵⁴

Rotaļas attēlo un it kā imitē arī vanaga kā putna darbību, t.i., kaitniecību attiecībā pret vistām, taču, to izpildot, tiek panākta jautrība, piemēram, rotaļā "Iet vistiņās": "Kādam rotaļniekam ar lakatu aizsien acis – tas ir Vanags, kuram jāķer citi rotaļnieki – Vistas. Vanags vaicā:

- Cik jūsu tur ir?
- Cik kokam lapu.
- Visas manos nagos!
- Vanagam sapīties, Vistiņām izbēgt!

Pēc šādas atbildes Vanags sāk ķeršanu. Vistas plaukšķina ar rokām, lai Vanags zinātu, kur viņas atrodas. Vanags, rokas izplētis, dodas uz to pusi, bet Vistas lūko aizbēgt. Ja kādai Vistai no Vanaga grūti izbēgt, tad citas Vistas Vanagam aiz muguras plaukšķina, lai grieztu viņa vērību uz sevi un izpestītu apdraudēto biedreni. Nereti Vanags izmanto to un, ar joni griezdamies atpakaļ, it negaidot sagrauj kādu vistu. Noķertais paliek par Vanagu, bet bijušais Vanags stājas Vistu pulkā."⁵⁵

Iespējams, ka no būtiska un nopietna rituāla, kur cilvēku pasaules līdzībās darbojas vista un vanags, ir veidojušās iepriekš minētās rotaļas, kas tagad saprotamas vairs tikai kā jauniešu un bērnu izklaidējošs pasākums. Tāpat ķekatās iešana, šūpošanās u.tml. no pieaugušo nodarbes kļūst vai jau ir kļuvušas saistošas tikai bērniem. Līdzīgi ir arī slāvu folklorā, kur pavasara sagaidīšana, atvilināšana ar skaļi izkliegtiem maģiskiem tekstiem ir kļuvusi par bērnu pienākumu vai rotaļu jau 19. gadsimtā.⁵⁶

Svētku svinēšana ir nesaraujami saistīta ar maģisku darbošanos, jo īpaši tajos folkloras slāņos, kur cilvēks eksistē pasaulē, kas netiek šķirta vai dalīta – cilvēks/daba/dievības. Lielā piektdiena un Lieldienas, tāpat kā citi gada grieži, paredz maģisku aizsardzību gan no cilvēkiem, meža zvēriem un putniem, gan no mītiskām būtnēm un dabas stihijām visa gada laikā. Šis laiks saistās arī ar nākotnes zilēšanu un auglības spēju aktivizēšanu.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Vanagu biedēklis Valkas rajona Kārķos.

Bogey for scaring off hawks in Kārķi, Valka county. Foto/Photo: S. Laime

Vistas un cāļu maģiska pasargāšana no vanaga un citiem plēsīgajiem putniem ir būtiska pavasarī (Lielā piektdiena, Lieldienas, Jūrģi), kad mājputni, tāpat kā mājlopi, tiek laisti ārā no ziemas novietnēm. Putnu un zvēru kaitnieciskā darbība tiek ierobežota ar maģiskām darbībām, kurās tiek izmantoti saimniecībā vai cilvēkam būtiski priekšmeti, – tos iznīcinot vai norobežojot, darbība un rezultāts asociatīvi tiek attiecināts uz kaitniekiem. Latviešu folklorā Lielās piektdienas ieražas, rotaļas un ticējumi, kas saistās ar vistu aizsardzību no vanaga, glabā senus priekšstatus par cilvēka, dievību un dabas pasaules ciešajām paralēlēm un reprezentatīvajiem simboliem senā cilvēka izpratnē. Lai arī svētku svinēšanai ir atkārtotās iezīmes, tas ir, cikliskums, kur jau varētu paredzēt un zināt nākotnes notikumus, tomēr arī vēl mūsdienās tieši pirms vai pēc kādiem būtiskiem gada svētkiem aktivizējas nākotnes zīlētgrībētāji.

Cikliskums dabā un cilvēka saimniekošana zināmā mērā arī noteikusi tradīcijas ilgstamību ne tikai kā pēc folkloras materiāla rekonstruējamu vai kādā sabiedrības daļā mākslīgi uzturētu, bet arī kā atsevišķu teicēju (A. Dintere) joprojām praktizētu ieražu. “Vanaga siešana” ir uzlūkojama kā tradīcija, kura līdz ar noteiktu cilvēka dzīves veidu zaudē aktualitāti – no saprotamas maģiskas darbības kļūst par atkārtojumu, kas jādara tāpēc, ka to darīja iepriekšējās paaudzes, tiek aizmirsts maģiskais teksts, darbības laiks u.c. būtiskas rituāla sastāvdaļas, kā to liecina atsevišķi piemēri, ka slotas, kas uzcelta mājas tuvumā, kalpo tikai kā “putnubiedēklis”. Atsevišķie senākas tradīcijas kopēji tiek uzlūkoti kā citādie, arī kā burvji un raganas, kurus apkārtējā sabiedrība ne visai saprot un pieņem. Dokumentējot teicējas A. Dinteres “vanaga siešanu” Liellajā piektdienā, pēcāk tika vaicāts, vai drīkst to rādīt un stāstīt plašākai sabiedrībai. A. Dintere atteica: “Kas man tur noslēpumains ir – ka tur smiesies, ka es tur ar slotas kātu? Nu gudrs nesmiesies, muļķis lai smejas! Jā, un kas neko nesaprot!”

Atsauces

- ¹ Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*. 1984. Vol. 97. No. 385. P. 276.
- ² Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots, 1992. 135. lpp.
- ³ Pócs É. *Between the Living and the Dead*. Central European University Press, 2000. P. 8.
- ⁴ Пропп В. *Русские аграрные праздники*. Москва, 2000. С. 37.
- ⁵ Треиландс-Бривзэмниекс Ф. Материалы по этнографии латышского племени. *Латышские народные заговоры и заклинания*. № 437. Москва, 1881. С. 161–162.
- ⁶ Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 155. lpp.
- ⁷ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 1.–2. sēj. Rīga, 1939–1941. 247. lpp.
- ⁸ Turpat, 249. lpp.
- ⁹ LFK, 1400, 26087.
- ¹⁰ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 249. lpp.
- ¹¹ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj. Rīga, 1940–1941. 1898. lpp. Nr. 31622.
- ¹² Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 305. lpp.
- ¹³ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 754. lpp. Nr. 12230.
- ¹⁴ Треиландс-Бривзэмниекс Ф. Материалы по этнографии латышского племени. С. 192. Nr. 660.
- ¹⁵ Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1984. С. 37–38.

- ¹⁶ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 250. lpp.
- ¹⁷ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1061. lpp. Nr. 17231.
- ¹⁸ Turpat, 1055. lpp. Nr. 17138.
- ¹⁹ Левкиевская Е. Е. *Славянский оберег. Семантика и структура*. Москва: ИНДРИК, 2002. С. 115.
- ²⁰ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1899. lpp. Nr. 31627.
- ²¹ Turpat, 1899. lpp. Nr. 31623.
- ²² Turpat, Nr. 31624.
- ²³ Turpat, Nr. 31629.
- ²⁴ Turpat, Nr. 31625.
- ²⁵ Turpat, 1050. lpp. Nr. 17068.
- ²⁶ Turpat, 1061. lpp. Nr. 17229.
- ²⁷ Turpat, 1899. lpp. Nr. 31633.
- ²⁸ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 9. sēj. Rīga, 1933. 17 889. sleja.
- ²⁹ Turpat, 17 883.–17 885. sleja.
- ³⁰ Straubergs K. Upurvietas un upurakmeņi latviešu māju un ģimeņu kultā. *Upuris*. Rīga, 1995. 61. lpp.
- ³¹ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 13. sēj. Rīga, 1935–1936. 25 756. sleja.
- ³² Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1062. lpp. Nr. 17243.
- ³³ Turpat, 1702. lpp. Nr. 28261.
- ³⁴ Lideks O. *Latviešu svētki*. Rīga, 1940. 40.–41. lpp.
- ³⁵ Turpat, 44. lpp.
- ³⁶ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1055. lpp. Nr. 17151.
- ³⁷ Lielbārdis A. Kalendārie svētki Sibīrijas latviešu un latgaliešu ciemos. *Meklējumi un atradumi 2007*. Rīga: Zinātne, 2007. 168. lpp.
- ³⁸ LFK, 680, 3.
- ³⁹ Треиландс-Бривзэмнискс Ф. Материалы по этнографии латышского племени. С. 161. Nr. 435.
- ⁴⁰ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1528. lpp. Nr. 25307.
- ⁴¹ Turpat, 1998. lpp. Nr. 33098.
- ⁴² Turpat, 2008. lpp. Nr. 33261.
- ⁴³ Turpat, 1061. lpp. Nr. 17220.
- ⁴⁴ Turpat, Nr. 17223.
- ⁴⁵ Turpat, 2015. lpp. Nr. 33413.
- ⁴⁶ Turpat, 387. lpp. Nr. 6249.
- ⁴⁷ Turpat, Nr. 6252.
- ⁴⁸ Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava–Pēterburga, 1894–1915. Nr. 12675.
- ⁴⁹ Ozoliņš G. *Latviešu tautasdziesmu totēmiskā simbolika (radību, krustību un kāzu rituāli)*. Promocijas darba kopsavilkums, 2006. 18. lpp.

⁵⁰ Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Nr. 17653.

⁵¹ Turpat. Nr. 13391–1.

⁵² Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1045. lpp. Nr. 16977.

⁵³ Turpat, 1052. lpp. Nr. 17103.

⁵⁴ *Kurzemes Vārds*. 1930. 20. apr.

⁵⁵ LFK, 1730, 22081.

⁵⁶ Пропп В. *Русские асфальные праздники*. С. 40.

Aigars Lielbārdis

The common contexts of festivities and traditional magic: The Easter ritual of “tying up the hawk”

Summary

Various festivities, including calendar festivities, and magic are closely interconnected and exist in common cultural contexts – they are determined either by a tradition, the majority of a society or a topical issue of the given moment.

In the context of Latvian calendar rituals, traditional magic is defined as a set of folklore-based beliefs that manifest as purposeful activities, intensified by magic formulas and aimed at fulfilling a wish or ensuring a desirable result, for instance, fertility for farmlands and livestock or protection from predators, natural disasters and human damage, etc. Such ritual protection of family and property, as well as fortune telling and attempts to secure success for the future are closely linked with Latvian calendar festivities.

In this article, the author has mainly used folklore materials, descriptions of traditions and quotes from the Latvian Folklore Archive as well as materials collected by Pēteris Šmits and Kārlis Straubergs. Along with these, the author has also used a field research conducted in Turlava in 2007 to better describe the set of the central magic practices associated with Easter traditions aimed at protecting chicken and other fowl from hawks. Along with the descriptions of these traditions, the article also deals with the attributes mentioned and used in these rituals (poles, brooms, footwear), images (chicken, hawk) and Latvian folk-beliefs associated with them.

Beliefs and customs associated with Good Friday also belong to and are characteristic of the Easter cycle and, in a broader sense, the whole springtime cycle. Springtime is associated with the beginning of a new year, with attention and magic practices directed at ensuring well-being, protection and the predictability of key events throughout the whole farming year.

The magic protection of hens and chicken from hawks and other birds of prey is essential in springtime (Good Friday, Easter, St. George's Day), as poultry, just like livestock, are released from their winter sheds. The harmful activities of wild birds and animals are staved off by magic practices involving the use of various household items and tools. In these practices they are either destroyed or fenced off – these activities and their results are associatively transposed to the predators.

To protect fowl from the attacks of hawks, stakes from fencing were used by tying them together, thus symbolically tying the legs of the hawk. A traditional leather shoe *pastala*, which was dragged to the forest on Good Friday morning and tied there, also represented the hawk that had to be prevented from coming from forests to home. These practices were intensified by magic formulas that were chanted as the practice was carried out. The archaism of these formulas can be seen in their dialogic form, explaining and asserting the practice. The protection of chicken and ensuring their well-being is associated with the well-being of other livestock as well. In folklore, the hawk and the chicken can also represent a young man and a girl, which can be seen in folk-beliefs, folksongs (wedding songs), as well as Easter games ("Catching the Hen" etc.).

Thus, in Latvian folklore, the traditions, games and beliefs of Good Friday associated with the protection of chicken from hawks contain archaic notions of the close ties linking humans, deities and nature, as well as representative symbolism used in ancient times.

Elga Melne

Ikdiena un svētki kādā dzīvesstāstā no Vecsalacas

Rokraksts “Kāda cilvēka bērnības atmiņas” manās rokās nonāca nejauši. Kad interesējos par Vidzemes jūrmalas zvejniekiem, Latviešu folkloras krātuves (LFK) fondu glabātāja Māra Viksna man norādīja uz kādu kolekciju, kas iesūtīta no Liepnas. Izrādījās, ka to 1929. gadā krātuvē iesūtījis Georgs Dimze gan no Liepnas, bet, tā kā viņš dzimis un audzis, kā pats raksta, Vecsalacā, viss pierakstītais ar dažiem izņēmumiem attiecas uz šo Vidzemes novadu. Kolekcijai (LFK 811, 1–138) ir trīs daļas – pirmā ar uzrakstu “Senlatvju tradīcijas un ticējumi Vecsalaces un Ainažu pagastā. Pirms piecdesmit gadiem un agrāki” aptver 83 folkloras vienības (LFK 811, 1–83), tad “Senlatvju ticējumi Latgalē Liepnas pagastā” (LFK 811, 84–95). Trešā daļa ir 305 lappušu manuskripts “Kāda cilvēka bērnības atmiņas” ar apakšvirsrakstu “No Vecsalacas pagasta Kuivižu, Garkalnu un Cērpenu novada dzīves piecdesmit un vairāk gadus atpakaļ”. Atmiņu tekstā krātuves ļaudis savā laikā saskatījuši un reģistrējuši 43 folkloras vienības – pasakas, teikas, ticējumus, tautas medicīnu, paražas, sakāmvārdus (LFK 811, 96–138).

Georgs Dimze dzimis Vecsalacas pagastā 1871. gada 4. novembrī, iesvētīts 1894. gadā.¹ Kad devies prom no šī novada, nav zināms. Tālākais dzīves ceļš aizvedis uz Liepnu, kur viņam piederējusi drogu, ķīmikāliju un parfimērijas tirgotava. Manuskriptā viņš sevi sauc par drogistu, kāda bijusi izglītība, pagaidām nav zināms. 2007. gada vasarā lauka pētījumu laikā Liepnā intervētie ļaudis par G. Dimzi atcerējās, ka viņš bijis ļoti labdabīgs, gudrs, pratis krievu un vācu valodu. Kara laikā aizbraucis no Liepnas, taču neviens īsti neatcerējās, kad. Vēlāk atvests un apglabāts Liepnas pareizticīgo kapos.²

Lai gan mūža lielāko daļu, domājams, ir dzīvojis citur, Vecsalacu Dimze uzskata par savu dzimto novadu, savu identitāti saista ar salaciešu tradīcijām un ieražām: “Personīgi ļoti sen tur vairs nedzīvoju, bet tomēr manā dvēselē spilgti ir uzglabājušās daudz dzimtenes atmiņu, ko tik redzējis un dzirdējis tikai minētā novadā” (LFK 811, 1).

Autors raksta, ka atmiņas sāks ar to laiku, kad jau visu labi atceras, daudz ko jau saprot. Ir divas ziemas nogājis Cērpēnu skolā (viena no Vecsalacas pareizticīgo draudzes skolām, darbojusies no 1854. līdz 1907. gadam) pie skolotāja Lielnora, jau prot pa druska krieļu valodu, tāpat arī ticības gabalus labi zina, kā pats apgalvo. Ir gans pie saimnieka, jo mājās maza rocība. Mājas vārds, kurā dzīvo pie saimnieka, nekur nav minēts, bet pēc apkārtējo māju nosaukumiem var spriest, ka tā atrodas Garkalnciema apvidū. Tas ir viens no ciemiem, kādos tolaik dzīvoja ļaudis Vidzemē. Stāstā tverta dzīve konkrētajā saimniecībā un novadā, jo zēns tiekas ar ļaudīm no apkārtnes, dzird dažādus stāstus, ko pēc atmiņas ievijis savā stāstā. Pārsvārā rakstītājs visu centies skarīt ar to dienu acīm, bet vietām, protams, ienāk pārspriedumi, vērtējumi no laika, kad rakstītas atmiņas. Vērtējot tekstu kopumā, redzam, ka atmiņās atklājas ne tikai spilgtākie bērnības iespaidi, bet arī tā laika sociālā dzīve, tradīcijas, paražas. Hronoloģiski stāsts aptver apmēram gadu zēna dzīvē. Rakstītājs sāk atmiņas ar pavasari un beidz ar nākamo pavasari, viscaur saistot norises dabā ar lauku ļaužu dzīvi un darbu.

Jāņem vērā, ka šis atmiņu stāsts ir uzrakstīts, autors veidojis kompozīciju, ievijot arī citu līdzcilvēku atmiņas. Dzīvesstāstu pētnieki uzsver atšķirību starp stāstiem, kas sniegti kā intervijas, un uzrakstītiem dzīvesstāstiem. Intervijā uzklaušītājs var izprovocēt ar savām piebildēm, jautājumiem, lai stāstītāja vēstījums būtu vairāk vai mazāk pakļauts intervētāja interesei, bet uzrakstītais ir tāds teksts, kāds tas ir, ko un kā pats rakstītājs ir uzskatījis par svarīgu pateikt.³ Mutvārdos stāstījums mēdz būt plašāks, zināmu informāciju sniedz stāstīšanas situācija, konteksts.⁴ Stāstus var pētīt no tāda aspekta, *kā* stāstītājs stāsta – dzīvesstāsts kā naratīvs, gan arī galveno uzmanību pievērst faktiem, kas uztverami stāstā. Atmiņu stāstu saturu pētnieki bieži izmanto kā avotu sev interesējošai tematikai, neskatot to kopumā kā naratīvu.⁵

Arī šajā rakstā atmiņu stāsts vairāk izmantots kā informācijas avots par dzīvi, tradīcijām, ieražām novadā. Teksts sniedz daudz un dažādu ziņu par tā laika dzīvi Vecsalacā. Tā, piemēram, varam uzzināt par 19. gadsimta 70.–80. gadu zemnieku dzīves apstākļiem Vidzemē: “Visi dzīvojam vienā diezgan lielā istabā ar diviem logiem, katrā logā pa četrām rūtīm. Dzīvoklis bija ar riju un piedarbu zem viena jumta un apkurināts tika no rijas, kas arī izpildīja virtuves vietu ziemas laikā (tolaik zemnieku mājām skursteņu nebija). Pep Vasils [graudnieks, krievs. – E. M.] ar savu ģimeni aizņēma visu veselu kaktu ar savām lečkām un lāvām. Vecais Plūmits [kalps. – E. M.] ar savu vecenīti aizņēma tikai pus kaktiņa, ļoti mazu rūmīti, jo viņam bija vismazāk mēbeļu, kuri sastāvēja no lečkiņas tādas kā pēc gultas izskata. Uz trīsām kājām oša galdiņš, t. i., trīsas kājas iesistas dēļa gabalā,

viņš pats lielījās, ka, vēl puika būdams, Lampuž mežā izšķēlīs un iznesis un uztaisījis galdus, viena soliņa un viena blukšīša priekš sēdēšanas. Saimnieks aizņēma lielāko daļu telpas: divus kaktus – tam bija krāsota gulta, galds uz četrām kājām ar atvilktni, viens labs garš sols, trīs mazi soliņi un ērti blukšīši, uz kā sēdēt. Vectēva un vecmātes [saimnieka vecāki. – E. M.] gulta bija nekrāsota, ar ļoti resnām kājām kā zirgam un tik augsta, ka es bez blukšīša nevarēju tajā iekāpt. Tajā laikā koka grīdas tikai redzēju skolā, luterāņu baznīcā un tiesas mājā, citur visur bija māla kuls (klons), tā ar mums bija kuls un tik nelidzens un ar tik lieliem akmeņiem, ka varēja uz viņiem sēdēt. Pie rijas sienas mūrītis ar vairākiem augstiem stabiem, un tik garš uz divām kantēm, ka vienā reizē vairāki varēja uz viņa sēdēt un divi garšļaukus gulēt” (LFK 811, 99^a).

Autors stāsta arī par sociālajām attiecībām. Te stāsti par igauņu (kā jau Igaunijas pierobežā), ebreju, čigānu tautības pārstāvjiem (piemēram, stāsts par klejojošo čigānu ierašanos un izdarībām LFK 811. kolekcijas 18.–22. lpp.), kā tos uztver un kā ar tiem sadzīvo latviešu zemnieks. Nedaudz uzzinām arī par muižas ļaudīm, viņu attiecībām ar zemniekiem.

Folkloristu, protams, visvairāk interesē folkloras izmantojums tekstā. Iepriekš jau minējām, kādi folkloras žanri atrodami atmiņās. Jāuzsver, ka samērā daudz (40 vienību) stāstīts par tautas medicīnas līdzekļiem. Interesanti, ka zēns arī pats praktiski izmantojis tautas dziedniecības līdzekļus. Tā viņš apraksta, kā apturējis asiņošanu (LFK 811, 110). Varbūt dziedniecībai tāda loma atmiņās ierādīta saistībā ar autora kā aptiekāra interesēm.

Šoreiz apskatīsim atmiņas no kāda īpaša aspekta, proti, kā rakstītājs ikdienā izceļ neikdienišķo, to, kas vienmuļajā cīņā par eksistenci ienes ko svētdienīgu, neierastāku. Runāsim par svinēšanu. Svinēt nozīmē veikt, parasti tradicionālas, neikdienišķas darbības saistībā ar ko nozīmīgu, ievērojamu, piemēram, ar svētkiem, ar kādu notikumu.⁶ Svētkos veic tradicionālus ritus, kas zināmā mērā nodrošina nākotni, veiksmi nākotnē, tāpat svētkos var atpūsties, papriecāties; arī mielasts ir svinēšanas neatņemama sastāvdaļa, kam ir gan ikdienišķa, gan sakrāla nozīme.

Atmiņu stāstā G. Dimze nekur nerunā par ģimenes ieražu svētkiem – krustībām, kāzām, bērēm, toties par gadskārtu ieražu svētkiem un svinamām dienām ir informācija gan pievienotajā folkloras krājumiņā no Vecsalacas, gan pašā stāstā. Gribas pievērst uzmanību kādam autora izteikumam par Jāņu svinēšanu, proti, viņš raksta, ka tos jau svin kā visur. No šī izteikuma var secināt, ka viņam licies svarīgi atstāstīt to, kas būtu (vismaz Dimzes zināšanu līmenī) atšķirīgs, novadam vien raksturīgs. Jāpaslavē rakstītājs, ka tomēr atmiņās ir ievijis arī tās norises, kas tādas pašas vai līdzīgas citos novados. Atmiņas par svētku svinēšanu ir fragmentāras, tekstā atspoguļojas tikai

atsevišķi svētku momenti, kas iespiedušies atmiņā. Tomēr nevar noliegt, ka tās sniedz informāciju par svētku norisi, par svētku nozīmi ļaužu ikdienā.

Kā tad svētkus uztvēris G. Dimze? Sāksim ar pavasara svētkiem **Liieldienām** – tās Vecsalacā, tāpat kā daudz kur citur, svinējuši gan kā pavasara saulgriežus, gan kā reliģiskus svētkus. Stāsts sākas ar baznīcas iedibināto Kluso nedēļu: “Pašu laiku klusā nedēļa, lielā nedēļa, un arī tiešām kā klusa nedēļa. Nekādas dziedāšanas, brēkāšanas, klaigāšanas nenotiek, klusi, drūmi viens ar otru pārmainās nepieciešamās vajadzībās. Bērniem stingri aizliegts stipri runāt, skraidīt, izrunāt tukšus vārdus, lielāko tiesu tie tiek spiesti pie grāmatas; kas prot jau lasīt, tie lasa, kas boksterēt, tie boksterē, kurš neprot ne viena, ne otra, tam jāmacās burtus” (LFK 811. kol., 269. lpp.).

Un tad Liieldienu nakts, kad jaunākie mājas iedzīvotāji kājām dodas uz Vecsalacas pareizticīgo draudzes baznīcu. Tas liecina, ka šo māju ļaudis arī bijuši pārgājuši pareizticībā kā daudzi latvieši tajos laikos.

Nākamā rītā saimniece rijas krāsnī cep desas un cūkas gaļu. Pati stāsta, ka veprēns taupīts Liieldienām, “citādi Ziemassvētki traki biezi, bet Liieldienas plānas”. Visi uzvelk tīras drānas, sasukā matus, paēd. Viss notiek svinīgi un bez steigas. Pirmajos svētkos nedrīkst šūpoties, bet bērniem, kas slepus tomēr aizgājuši uz šūpolēm, saimnieks ļauj, vēl nosaka – “svētki jau ir priekš priecāšanās”. Otrajās Liieldienās šūpojas visi jaunieši. Meita jāšūpo, kamēr sāk kliegt un lūgties, lai laiž lejā, tad puisis dabū olu kā samaksu par šūpošanu. Stāsta, ka bijuši gadījumi, ka puisis pats neiztur, tad olu nedabūjis. Stāstītājs gari un plaši apraksta, kā notiek šūpošanās. Te mazs fragments: “Jau šūpotāji paši uzsviežas augstāki par kalli [šūpoļu augšējais šķērskoks. – E. M.], ratu loki, pie kuriem piestiprinātas klūgas, uz zemi nākot, ar tādu spēku sitas šķērskokā, ka tas stipri saliecas, un visas šūpļa kājas nodreb un salīgojas. Anna gan vairs tik spēcīgi negrūž, tikai drusku pieliec kājas. Bet Mārcis vēl sadod švunku, iesaukdamies: “Aiziet meita mācībā!”” (LFK 811. kol., 293. lpp.) Otrajās Liieldienās arī bagātīgi klāts galds, uz kura, pats par sevi saprotams, netrūkst krāsotu olu; pacienāts tiek ikviens, kas ieradies sētā. Vīri, kā jau brīvdienā, apspriež dažādas lietas, daudz runā par reliģiju, ir ticības piekritēji un noliedzēji. Interesanti ir argumenti, ar kādiem katra puse pamato savas nostādnas.

Par **Jāņiem** tikai tik daudz informācijas, ka uguni kūruši mucā staba galā, šāvuši ar vecām kramenīcām. Vēl raksta: “Tika runāts arī par ziedošo papardu, kurš Jāņu nakti tikai vienu mirklīti uzziedot, bet lielākas skaidrības no tā neguvu” (LFK 811, 34).

Par **Mārtiņiem** stāstīts salīdzinoši daudz, uzsverot, ka tie ir robeža starp rudenī un ziemu. Kā zināms, Ziemeļvidzeme ir viens no areāliem, kur Mārtiņu tradīcijas izsenis koptas. Šai novadā Mārtiņos sākās iešana

masku gājienos,⁷ dalībniekus sauc par mārtiņbērniem: “Bija Mārtiņu zoss, alus, mārtiņbērni, noģērkušies par čigāniem, židiem un daždažādi. Tika zilēts uz rokām, diedelēts, lēkts, dejots. Dažam no mārtiņbērniem padusē bija pideļdūka, tā svilpoja, pūta, reizēm rukšķēja kā sivēns, dažs žīgoja ar vijoli, dažs ļurļināja ar ermoniciņu, citi griezās dejā virpuļu virpuļiem” (LFK 811, 138a).

Vastlāvis (tā šai novadā sauc Meteni) pieminēts tikai ar atmiņām par laišanos no kalna, kas bērniem liels prieks: “Lēžojās no kalna lieli un mazi, bet saprotama lieta, ka puikas sit rekordu. Ir paradums lēžojoties uzkārt kulīti kaklā ar vāritām cūku kājām. Kādas atmiņas dēļ tas tika darīts, par to neviens nejautāja un arī netika stāstīts” (LFK 811, 41).

Par **Māras** dienu (25. marts) interesants pastāsts: “Kāpostu galviņiem priekš sēkliniekiem radoties uz galviņām sēklas pašas no sevis, bet stāvot tikai īsu brīdi. Daudziem bijis izdevies nogūt īsto brīdi un dabūt tādas sēklas. Tā stāstīja” (LFK 811, 44).

Vairākas reizes atmiņu stāstā iekļauti iespaidi, kā sagaida un svin sestdienas vakaru un svētdienu.⁸ Zemniekam bija sūri grūti jāstrādā, lai izpildītu saistības ar muižu, apkoptu savus laukus un lopus. Īpaši smagi tas bija lauku darbu sezonā, jo tad darbs dzina darbu – lai iegūtu ražu, neko nedrīkstēja nokavēt. Tomēr dzīves gudriba, pieredze diktēja, ka ir arī jāatpūšas, lai darbs būtu ražīgs. Tālab sestdienas vakars lauku sētās bija svēts; tāda bija tradīcija, kas, protams, nebalstījās tikai racionālos apsvērumos par atpūtu: “Bet sestdienās vis netiek strādāts līdz tumsai, kā tas notiek citās dienās. Jo svētvakarā vajaga visiem būt tīriem un brīviem no visa darbā, arī paēsts tiek ar sauli” (LFK 811. kol., 135. lpp.). Turpat tālāk ir skaists saimnieka teiciens, ka “jāiet uz māju sestdienas vakaru saņemt” [pasvītrojums mans. – E. M.] (LFK 811. kol., 136. lpp.). Viens no šī vakara rītiem bija pāršanās pirtī, kas padarīja baltu miesu un dvēseli.

Skaists ir mēslu talkas apraksts. Darbs smags, netīrs, bet šeit satiekas mājnieki ar talciniekiem, tas nav tikai darbs, bet arī zināma tuvināšanās, sapazīšanās, jo katru dienu jau kaimiņi nesatiekas. Meitām un puisiem te ķircināšanās, pat ieskatīšanās. Talkā klāj arī bagātīgu galdu gan tādēļ, lai būtu bagāts gads, gan lai kārtīgi paēstu pēc smagā darba, gan lai vienkārši visi kopā pasēdētu un patērētu.

Te kāds vārds par rumulēšanos. P. Šmita ticējumu publicējumā, arī paražu publicējumā minēts, ka rumulējas pirmajā aršanas dienā, pirmajā sējas dienā, kad pirmo dienu laiž lopus ganos. Par to stāsta arī Dimze, bet vēl min rumulēšanos pēc mēslu talkas. Vienu no meitām pat visā augumā iemērc lopu dzirdāmajā silē. Stāstītājs arī paskaidro, ka tāda laistīšanās ar ūdeni vajadzīga, lai veiksmē, lai darbinieki neguļ, lai darbi veicas. P. Šmita publicējumos neatradu ziņas par rumulēšanos mēslu talkas nobeigumā.

Svētki, svinēšana un ikdienas mijas, īpaši jau bērni kāro kādas izmaiņas parastajā ikdienā, tāpēc arī atmiņās par bērnību šādi stāsti ieņem nozīmīgu vietu. G. Dimze tēlaini apraksta jūras atmošanos no ledus, ko arī visi ir gaidījuši. Kad Lieldienu rītā nāk no baznīcas gar jūru, tad redz, ka jūra jau brīva no ledus, ka zvejnieki krastā rosās gar laivām un tīkliem. Šajā epizodē ne tik daudz svarīga informācija par to, kas notiek jūras krastā, kā attieksme pret notiekošo, pārdomas par zvejnieku darba sezonas sākumu, par cerībām, kas ar to saistās. Stāstītājs secina, ka ar jūras atmodu sākas arī ļaudīm labāki laiki, jo var doties zvejā. Arī to var saukt par svētkiem, jo tas nenotiek katru dienu, bet reizi gadā un saistās ar ļaužu vēlmēm un cerībām.

Varam secināt, ka atmiņu stāstā saglabājas daudz dažādu kultūr-vēsturisku faktu, tā ir kultūratmiņa, kura piefiksējusi tādas notikumu, attiecību nianšes, ko nesatur vēsturiski dokumenti, ko mēs nevaram smelties nekur citur. Jāsaka, ka šādu atmiņu stāstu par 19. gadsimta ļaužu dzīvi un darbiem tikpat kā nav, tāpēc tos ir svarīgi apzināt, jo tajos varam atrast informāciju, tā teikt, no pašiem aculieciniekiem. Protams, jāreķinās ar to, ka tie ir atmiņu pieraksti – var būt gan aizmirstāna, gan faktu sajaukšana, tāpat katram rakstītājam ir sava subjektīvā attieksme pret apkārt notiekošo, piemīt arī fantāzija. Tomēr, paturot to visu prātā, pieejot rakstītajam kritiski, varam iegūt vērtīgu informāciju par attiecīgā laika dzīvi, tradīcijām.

Atsauces un piezīmes

- ¹ *Vecsalacas pareizticīgo draudzes locekļu saraksts. 1871–1890. 44. lpp.*
- ² Liepnas iedzīvotāju Tadeušs Zaķis (dz. 1907) intervēja Agrita Ozoliņa, Rūta Ziemeles, Liene Veidemane (LFK 2156, 128). Līdzīgi izteikumi arī citās intervijās. Kopumā var teikt, ka par G. Dimzi atceras maz, dažbrīd atmiņas pretrunīgas, jo ir pagājis ilgs laiks kopš viņa dzīves Liepnā.
- ³ Par to sk.: Jāgo T. Pagātnes un laika interpretācijas pētīšana no pārmantojamās vēstures viedokļa. *Spogulis. Dzīvesstāsti: vēsture, kultūra, sabiedrība*. Rīga, 2007. 112.–119. lpp.
- ⁴ Kibelka-Leizeroviča R. Kā lietot biogrāfiskos avotus – tendenciozi vai nopietni? *Spogulis*. Rīga, 2001. 195. lpp.
- ⁵ Matulevičiene S. Stāsts kā folkloristikas objekts. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. 11. laid.: Stāsts: identitāte un modernie meklējumi. Liepāja, 2006. 53. lpp.
- ⁶ *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. 7.² sēj. Rīga, 1991. 324. lpp.
- ⁷ Ir novadi, kur masku gājieni sākas tikai ap Ziemassvētkiem. Sk.: Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga, 1992. 286. lpp.
- ⁸ Par šo ieražu pavisam citā Latvijas malā interesanti stāsta Tālis Millers. Millers T. Īss ieskats vienas ģimenes dzīvē Sēlijas nomalē. *LZA Vēstis*. 2008. Nr. 3/4. 38. lpp.

Elga Melne

Everyday life and festivities in a life story from Vecsalaca

Summary

Although the life story has been sent in to the Latvian Folklore Archive from Liepna, events described in the story unfold in the area of Vecsalaca in the 1880-90s. Georgs Dimze was about 50 years old when he wrote his childhood memoirs. The story contains many accounts of everyday life, work and customs of that time.

An introduction to the life story provides information available on Dimze's life.

The objective of the article was to find out to what extent and how the story reveals the interaction of everyday life and various festivities in peasants' life of that time. Dimze mentions and provides more or less detailed descriptions of festivities and holidays associated with annual traditions, but due to unknown reasons makes no mention at all of family festivities. It was important to observe customs and rituals that, in peasants' view, ensured success in work and productivity in the future. Festivities, celebrations in peasants' life were like moments of reprieve from hard work. These occasions were used to accumulate strength for the next period of work. Besides, the start of a new work was also marked with a meal and various ritual activities.

Saturday nights and Sundays are also described in Dimze's memoirs as a kind of festive occasions. Life experience teaches us that rest, entertainment must alternate with work to ensure harmonic rhythm of life.

There are virtually no other memoirs of this kind about the life of 19th century people and their work in Latvia. It is important to collect all such material as they contain information recorded by witnesses themselves. Of course it must be taken into consideration that such memoirs are not protected from lapses of memory, mixed up facts, subjectivity and even fiction. However, if these texts are approached critically it is possible to obtain valuable information about the life and traditions of the given period.

Gatis Ozoliņš

Mūsdienu latviešu dievturu grupu *habitus*¹

Jēdziena *habitus* teorētiskais lauks

20. gadsimta nogales un 21. gadsimta sākuma lauka pētījumu teorētiskajā diskursā (logosā) konstatējama vairāku prakses loģikas diskursu atzišana. Būtiskākie no tiem ir: 1) pētnieka diskurss un 2) pētāmās grupas vai atsevišķu šīs grupas dalībnieku diskurss (“iezemieša diskurss”²) par savu praksi. Tāpat arī mainījušās pētnieciskās intereses, kas teorētiskajā laukā izrāda aizvien lielāku uzmanību prakses īstenotāju viedokļiem. Tādējādi pētnieka interpretatīvajās teorijās prioritāru nozīmi iegūst pētāmās grupas dalībnieku stāstījums par notikumu (“stāsts par spēli”) – rituālu, ceremoniju, svētku svinēšanu, tradīcijām, ekonomiskām, juridiskām, politiskām problēmām, dzimumu un vecuma grupu attiecībām u.tml., sevišķi uzsverot viņu intelektuālās “iejaukšanās” pozitīvos aspektus un prakses pretstatījumu logosam.³

Habitus ir viens no svarīgākajiem franču sociologa, antropologa, politiskā teorētiķa un filozofa Pjēra Burdjē (1930–2002) sociālās prakses teorijas elementiem.⁴ P. Burdjē sociālās teorijas koncepts *habitus*, kura pētnieciskais lauks saistīts ar sevišķa prakses loģikas diskursa konstatēšanu un aprakstīšanu, piedāvā iespēju interpretēt sociālo praksi no prakses realizētāju skatpunkta. Ar jēdzienu *habitus* tiek apzīmēts tas teorētiskās realitātes segments, kura pētnieciskais avots ir pētāmās grupas dalībnieku stāstījumi par notikumu (piemēram, rituālu, svētku svinēšanas tradīciju u. c.) praktisko jēgu. Respektīvi, pētnieka novērotāja interpretācijas objekts ir notikumu dalībnieku atmiņas un stāstījumi jeb *habitus* par prakses (visbiežāk rituālu) jēgu, mērķiem un uzdevumiem, sajūtām un motivāciju, ietekmi un rezonansi ar apkārtējo vidi (daba, kosmos) un sociālo vidi. *Habitus* ir dalībnieka viedoklis par notikuma jēgu, kas aizvieto (prioritātes kontekstā) pētnieka novērotāja teorētisko diskursu par realizēto praksi. Tas neizslēdz pētnieka nozīmi datu interpretācijā, bet tikai uzsver maz ievērota viedokļa – pētāmā *habitus* – nozīmi pētnieciskā materiāla aprakstā un analizē. Tā vietā, lai pētnieks censtos “uzminēt” rituālu un ceremoniju vai

grupas simbolikas un tradīciju jēgu, nepieciešams par patiesu un pētniecībā nozīmīgu atzīt prakses realizētāju viedokli. P. Burdjē piedāvātais *habitus* ir alternatīva tiem pētnieciskajiem risinājumiem, kas izcēla pētnieciskā subjekta dominanti pār pētniecisko objektu.⁵ Atzīstot pētnieciskā objekta viedokļa nozīmību, iespējams daudz labāk izvairīties no ārpus prakses esošu analīzes datu “iefiltrēšanas” pētnieka novērotāja *post factum* veidotajā analīzes tekstā.

Lietojot P. Burdjē konceptu *habitus*, mēs atgriežamies pie jautājuma par lauka pētījuma datu apraksta un interpretācijas iespējām. *Habitus* jēdzieniskā lauka ietvarā P. Burdjē teorētiskais ideāls lokalizē specifisku loģiku, kas piemīt prakses īstenotājam (pētāmajiem cilvēkiem vai visbiežāk pētāmajām grupām). Pētnieks novērotājs apraksta *habitus* jeb to loģiku, kas piemīt tiem, kas neveido teoriju, citiem vārdiem – teātri par rituālu, tiem, “kuriem nav dota brīvība novietot pasauli atstatumā”.⁶ Tas nozīmē, ka mums jāatzīst un jārespektē, cik vien iespējams pilnīgā apjomā pētāmo cilvēku “izpratnes” specifiskā loģika. Pētāmo/novērojamo cilvēku *habitus* ir arī rituāla praktiskā jēga, kas rada opozīciju starp pētnieka novērotāja veidoto rituāla teorētisko jēgu un novērojamās grupas/cilvēku praktisko jēgu. Novērojamā praktiskai jēgai jeb *habitus* ir izšķiroša loma pētījuma datu aprakstā, un, runājot P. Burdjē vārdiem – tie ir “nenovērtējami orientieri” pētījuma datos. Teorētiskajā ideālā tas nozīmētu, ka pētnieks novērotājs “neietērpj novērojamo savas teorijas drēbēs”. Jautājums par to, vai šādu teorētisku pētniecisko ideālu var īstenot praksē, ir diskutējams, tomēr tā nav izšķirīgā problēma. Visbūtiskākais ir tas, ka P. Burdjē *habitus* koncepta lietojums ļauj tuvoties precīzākiem lauka pētījuma datu aprakstiem (apraksta gaitā iegūstot “nenovērtējamus pētījuma orientierus”) un atzīt pētnieciskā objekta specifiskas (no pētnieka novērotāja atšķirīgas) loģikas eksistenci kā būtisku pētnieciskās pieredzes komponentu. Pētnieka uzdevums, pienākums un atbildība ir sniegt lauka pētījuma datu apraksta *habitus* kā jaunu pētniecisko tekstu, kas līdzvērtīgs citiem jau aprobētiem un atzītiem tekstiem (piemēram, tautasdziesmai vai pasakai folkloras krājumos, teātra izrādei, filmai, romānam, dzejoļu krājumam).

Iepriekš minētais nozīmē atzīt un apzināties distanci starp novērotāju un novērojamo, to, ko P. Burdjē apzīmē ar “dubulta spēle/dubults Es”,⁷ jo pētniekam nav savas vietas pētāmajā telpā, viņš nepārzina (vai zina tikai daļēji) *habitus* pozīciju, apstākļus, terminoloģiju, vārdu spēles, citātus utt. Distance ir vienmēr, reizē tomēr pastāvot tendencei to ignorēt vai censties to mazināt zinātniskā objektivitātes vārdā. Pētnieka intervenci var mēģināt maskēt cēlās un abstraktās zinātnes vārdā, tomēr principā intervētājs ielaužas savu pētniecisko datu nesēja dzīvē, uzrodas no nekurienes, kur arī visā visumā pazūd. Šī problēma ir vieglāk pārvarama, ja mēs aprakstām

tekstus un artefaktus, kuru autori mums neatrodas pretī un neiebilst, neuzdod jautājumus, kuriem nav sejas (atskaitot redzētas fotogrāfijas vai filmas), mīmikas, žestu, runas, dzirdes traucējumu u. tml. Tad, manuprāt, arī vieglāk veidot t.s. savu izpratni jeb teoriju par savu pētniecisko objektu, kaut vai tāpēc, ka nevienam nav jāatskaitās, un tas mazina pētnieka atbildību tādā mērā, ka viņš pilnībā neievēro teksta/artefakta radītāja *habitus*. Neliekuļojot jāatzīst, ka pētniekam nepieciešama vienīgi informācija vai teksts/dzīvesstāsts u. tml., ko pēc intervijas viņš paņem sev līdzi kā savu ļoti vērtīgo pētniecisko materiālu.

Tomēr, kā jau minēju, pastāv tendence mazināt distanci. Lauka pētījuma laikā vienmēr klātesoša ir vēlme iesaistīt pētnieku rituālā, ceremonijā un pētnieka vēlme būt iesaistītam. Sākot jau ar cilvēciski vienkāršu sarunu par dzīvi (laikapstākļiem, politiku, mūsdienų jaunatni utt.) pie kafijas/tējas tases un izvērstu dzīves gājuma aprakstu par pētnieka līdzšinējo mūža veikumu, līdz iepazīstināšanai ar pētījamā dzīvi, priekšstatiem, izpratni par abām pusēm kopīgo. Teorētiskā ideālā tas virzās uz aizvien pieaugošu tendenci pētnieku iesaistīt prakses jēgā un nokļūt cik vien iespējams tuvu *habitus*. “Ja arī kāds varbūt it kā atrodas malā, tas nenožīmē, ka viņš ir malā, viņš tik un tā ir iekšā, neapzināti viņš tur ir ievilkts iekšā. Tās enerģiskās saites ar viņu tik un tā tiek veidotas, vai ne, viņš ir. Jautājums ir – kā viņš veicina šo rituālu, vai kā viņš viņu varbūt bremzē, nu tas ir cits jautājums, vai ne, ja. Enerģiskā līmenī, bet viņš tur ir iekšā!”⁸ Saprotams, ka arī pētnieks to vēlas, jo vēlas savu darbu darīt labi, tomēr – vai viņš var “satvert” *habitus*, paliekot pētnieks? Vienlaicīgi tas nav iespējams. Iesaistoties rituālā, pētnieku novērotāju pakļauj *habitus* jeb rituāla praktiskā jēga, un tas iespaido pētnieka domas, rīcību, *habitus* mobilizē ne tikai intelektu, bet arī cilvēka sensibilitāti, jūtīgumu, pieredzi, citiem vārdiem sakot, cilvēka ķermeņa veselumu,⁹ kas tad arī gūst pārsvaru. Pētnieks iegūst “ķermeņa pārdzīvojumu”, jo ir piedalījies rituālā un maksimāli pietuvojies rituāla praktiskajai jēgai, centies to skatīt ar savu novērojamo acīm, izjūtām, stereotipiem, motivāciju. Tomēr tas nav bezgalīgs un ilgstošs pārdzīvojums, un pētnieks atgriežas pie intelekta, sāk veidot aprakstu (turklāt cerot, ka savu *habitus* neuzdod par pētāmo/novērojamo cilvēku vai grupu *habitus*). Šajā brīdī sākas pētniecība, jo pētnieks ir pieredzējis daļu no *habitus*, reizē no jauna viņš ir atjaunojis distanci ar savu pētniecisko grupu.

Pētnieks rada teoriju (apskatus, analīzes, interpretācijas, komentārus, viedokli utt.) par “savas” pētāmās grupas praksi. Taču nedrīkst izslēgt iespēju, ka arī novērojamā grupa (it sevišķi tās līdera personā) rada teoriju un etnoloģiskus pseidotekstus (piemēram, grupas oficiālais (vispāratzītais) viedoklis par kādu konkrētu problēmu, faktu, notikumu), ko vizualizē

kā patiesu *habitus*. Te ir vairāki sarežģīti risinājumi. Sarežģīti tādēļ, ka novērotājs tomēr nevar būt līdz galam pārliecināts par to, cik patiess ir tas, ko viņš redz. Līdz ar to piedāvāto *habitus* uzticamības amplitūda ir ļoti plaša, sākot ar klaju un neslēptu spēli, teātri, līdz dziļi izjustai piederībai konkrētai tradīcijai, kaut dažkārt tā robežotos ar naivitāti, sentimentu, nekritiskumu. Ja mēs pieņemam, ka vairāk vai mazāk viss (rituāls un ceremonijas, viedokļi un atziņas, grupā lietotie teksti un simbolika utt.) ir teātris, mēs zaudējam ticību ne tikai novērojamajam, bet arī pētnieciskai tēmai un turpmāk ap to veidojam akadēmiski tonētu skepsi. (Mana pieredze liecina, ka tas dažkārt vērojams arī dievturības pētniecībā.) Savukārt, pieņemot visu par patiesu spēli/realitāti, pētnieks ne tikai riskē pilnībā pakļauties “spēlei, ko viņš nespēlē”, bet – kas ir vēl svarīgāk – zaudē iespēju nodarboties ar pētnieka diskursa teksta (logosa) izveidi. Pētnieka uzdevums būtu izvairīties no abām galējībām – pārmērīgas skepses un neapdomīga optimisma, kas saprotamu iemeslu dēļ tomēr ir grūti realizējams pētnieciskās atbildības uzdevums. *Habitus* ne vienmēr ir noslēgts, kanonisks teksts (par tādu tas kļūst tikai pētnieka izveidotajā tekstā kā citāts), to pavada šaubas, komentāri, aizsāktas un nepabeigtas diskusijas, atvērtība, izmaiņas.

Mūsdienu dievturu grupu sociālo rituālu *habitus*

Nozīmīgākās liecības 2006./2007. gada lauka pētījuma intervijās ar dievturiem par galvenajiem sociālajiem rituāliem saistāmas ar trim tradicionālajiem ģimenes godiem – krustabām,¹⁰ vedībām un bedībām.

No interviju materiāliem par dievturu grupu veiktajiem vedību rituāliem kristalizējas ideja, ka par nozīmīgāko ritu tajos tiek uzskatīta līdzināšana. Tas galvenokārt saistīts ar mūsdienu realitāti, kad vairs nav iespējams īstenot pilnā apjomā 19. gadsimta otrajā pusē fiksēto etnogrāfisko realitāti vai latviskā vedību rituāla dievturu konstruēto tradīciju.¹¹ Protams, līdzināšana nav vienīgā rituālā darbība arī mūsdienu vedību rituālā, jo katra grupa to “apaudzē” ar sev raksturīgiem elementiem: tekstiem, simboliku, darbībām. Kā piemēru varu minēt mārtošanas ritu vedību rituāla laikā, kad ligavai pārklāj baltu palagu (mārti), uz kura (respektīvi, uz ligavas galvas) ber miežu graudus auglības veicināšanai.¹² Mārtošanas rita *habitus* jeb tas, kā šo ritu veic un komentē respondente, pietiekami uzskatāmi parāda *habitus* jēgu pētnieciskā diskursa veidošanā. *Habitus* apraksts ir pašpietiekams (vismaz tā teicējam) un pētnieciskajā diskursā ir uzskatāms par avotu. Pētniekam ir jārespektē *habitus* loģika/diskurss, piemēram, vārda mārte (mārta) “etimoloģija”, kas veidojies, saplūstot vārdiem Māra

un māte. Pētnieks akadēmiskā intelektuālisma vārdā drīkst kritizēt šo etimoloģiju, tomēr viņš nedrīkst un nevar iznīcināt simbolisko lauku, ko izstaro šis skaidrojums. Galu galā *habitus* loģika ir reālāka salīdzinājumā ar pētnieka teorētisko analīzi, jo tiek īstenota praksē.

“Kanoniskais” dievturu *habitus* par līdzināšanu uzsver atziņu, ka no šī brīža vīrs un sieva tiek pielīdzināti savos pienākumos un tiesībās, attieksmē pret dzīvi un neviens no viņiem nav pārāks. Respektīvi, līdzināšanas gaitā tiek apstiprināta dzimumu vienlīdzības koncepcija. Dzimumu vienlīdzība jeb, precīzāk, vīra un sievas sociālo lomu vienlīdzības uzsvērumš, pretstatot kristīgo baznīcu laulību ceremonijai, kuru viedoklis par vīra un sievas attiecībām laulībā (dievturu grupu dalībnieku vidū) tiek reducēts līdz sentencei: no šī brīža tev būs vīru godāt, veido pamatstruktūru dievturu stāstījumiem par viņu piedzīvoto līdzināšanas un laulību praksi. “Jā, pie līdzināšanas, kas man ļoti tā likās atšķirīgs, varbūt tā pati filozofija. Kāpēc saucas vispār līdzināšana? Jo latviskā dievestībā ir pieņemts, ka vīrietis sievieti līdz kāzām un visu mūžu sauc par līgaviņu, un tad, kad viņi apprecas, tad, kad notiek līdzināšanas rituāls, tad viņi tiek līdzināti. Līdzīgi viņi ir gan savos pienākumos, gan savās tiesībās, gan savās attieksmēs pret dzīvi, un visu laiku nav neviens pārāks.”¹³ Intervijā respondente sevišķi uzsver savu pieredzi, kas saistīta ar kristīgo laulību rituālu. Vīra dominējošās sociālās lomas atzīšana laulībā izsauc neapmierinātību, dusmas, to vēl vairāk pastiprina melnās un baltās krāsas emocionālais pretstatījums. Mācītāja melnās drēbes, līgavaiņa tumšais uzvalks, baznīcas pustumsa tiek pretstatīta dievturu gaiša linu auduma drēbēm, vedību ceremonijai brīvā dabā, pie svētavota, birzi u. tml. Dievturu līdzināšanas rituāls tiek pozicionēts kā līdzvērtīgs un daudzējādā ziņā pat pārāks par kristīgo laulību ceremoniju, tas konsolidē viedokli par labu t.s. latviskajās tradīcijās centrētajam laulību rituālam, noliedzot kristīgo ceremoniju kā nevajadzīgi aizgūtu, uzspiestu un svešu tradīciju.

Galvenie *habitus* ir vērsti pret kristietību salīdzinošā aspektā, bet no tiem dievturu vidū fiksējami *habitus*, kas modificē dievturu līdzināšanas rita “klasisko” *habitus*. “Viens, nu, dziednieks tā stāstīja, ka varbūt šajā vietā ir jāizlīdzina šo čakru darbību. Teiksim, pirmā čakra, jā, kura ir atbildīga par reproduktīvo funkciju, vienam varbūt tur ir kaut kāds bloks. Nu, it kā dakteris fiziski ir poliklīnikā, slimnīcā pateicis: “Jums te nekas nekā, jā?” To fiziski nevar redzēt, jā? Bet tas ir enerģētiskā plānā, vienam šī čakra darbojas normāli, otram tajā vietā ir bloks un tāpēc nekas nesanāk, vai kā pūlētos. Un šajā vietā, lūk, to var ņemt izlīdzināt, sinhronizēt.”¹⁴ Mūsdienu dievturu grupas dalībnieces viedoklis ir sevišķi nozīmīgs. Pirmkārt, netiek uzsvērts stereotipiskais pretstatījuma kristīgajam laulību rituālam. Otrkārt, rituāla juridiskais fons (vienādas vīra un sievas sociālās lomas, tiesības,

atbildība un pienākumi) tiek papildināts ar daudz būtiskāku un garīgāku līdzināšanu, kas tuva kopīga enerģētiskā lauka izveidošanas koncepcijai. Pareizi veicot līdzināšanu, pieredzējis un atbildīgs tautas dziednieks spēs pielīdzināt jaunā vīra un sievas auru “negludumus”, nianses, kas praktiskajā un sadzīviskajā līmenī nodrošina arī raksturu saderību, savstarpēju saskaņu un cieņu, vārdu sakot, tās sociāli pozitīvās īpašības, kuras sabiedrība vēlas sagaidīt no jaunās ģimenes. Pieredzējis un atbildīgs tautas dziednieks, kam ir īstas un patiesas zināšanas, spēs “pieslīpēt”, pielīdzināt divu cilvēku dvēseles, lai “nobrauģētu ceļu” bērna dvēselei pie vecākiem. Šajā intervijā sevišķi uzsvērtā rituāla veicēja spējas un atbildība, jo, pēc respondentes domām, “ar rituāliem ir diezgan bēdīgi! Diezgan bieži ir redzēti “pokaiņi”, kas augstprātīgi un bezatbildīgi pārkāpuši robežu un vairs netiek atpakaļ.”¹⁵ Līdzināšanas *habitus* ļauj paplašināt mūsdienu latviešu dievturu grupu labāk zināmos un praktizētos vedību rituālu priekšstatus ar papildu materiāliem, kas atrodas “kanona” perifērijā un izplatīti tikai atsevišķās grupās, norādot uz izmaiņu dinamiku un daudzveidīgāku pieredzi, nekā līdz šim uzskatīts.

Līdzīgi tiek strukturētas arī atšķirības starp kristīgo bērnu rituālu un latviskajām bedībām. Sevišķi tiek akcentēts latvisko bedību gaišums, vieglums: “Un bedības diezgan daudz mēs esam vadījuši. Tajās man sākumā bija tāds diezgan liels pārsteigums, kad cilvēki stāv, viņi tā nesaprot, kā tas tā notiek, ka bedības paiet viegli, ar tādu gaišuma sajūtu. Viņi saka, no sākuma mēs vispār kaut ko tādu, pirms mēs sākām kaut kādu darīt, viņi nebija neko tādu redzējuši.”¹⁶ Intervijā uzsvērts divējāds pārsteigums: gan pašu bedību rituāla veicēju, prakses īstenotāju, gan sanākušo bērnu dalībnieku pārsteigums. Pirmkārt, tas ir grupas dalībnieku pārsteigums par savu varēšanu un rezultātu, prieks par citādas prakses (salīdzinot ar kristīgo) iespējamību, gandarījums par spēju darīt skumjo un sāpīgo pavadīšanu mazliet vieglāku. Atzīmēta arī “jaukta” prakse, kad dievturu grupas dalībnieku dziedātās tautasdziesmas un tautas tradīcijas elementi (piemēram, mirušajam līdzī tiek dots medus podiņš, pārsegts ar linu audeklu) papildina mācītāja runu. Jāatzīmē, ka ne visi dievturi ir kategoriski kristietības noliedzēji un atsevišķu grupu rituālos, ko intervijās atzīst arī grupu dalībnieki, var ieraudzīt dažādu atšķirīgu tradīciju (kristīgās, padomju, austrumu) sinkrētismu, tomēr kopumā tas ir cita, speciāla pētījuma priekšmets.

Otrkārt, tas ir bērnu dalībnieku (radu, draugu, kolēģu, kaimiņu) pārsteigums par mierinošo un cerīgo atmosfēru, ko dievturu grupu dalībnieki ar savu praksi ienes bedību rituālā, piedāvājot “folklorisku” alternatīvu tradicionālajam bērnu rituālam. Tas ir bedību rituāla dalībnieku pārsteigums, kuri tiek iesaistīti jaunā un negaidītā pieredzē, iepazīst

dievturu grupas piedāvāto *habitus* kā pašpietiekamu un piesātinātu (religīsko) pieredzi. Esošajam un stabilajam kristīgās baznīcas monopolam bērnu rituālos mūsdienīgu Latvijā dievturu grupu dalībnieku piedāvātā prakse neapšaubāmi ir nozīmīga demokrātiska alternatīva, lai arī viegluma un gaišuma izjūtas ir iespējams gūt arī kristīgās baznīcas kalpotāju piedāvātajā rituālā.

Dievturu *habitus* izteikti raksturīga ir psiholoģiska motivācija, izjūtas bieži aizstāj un daudz precīzāk argumentē sociālo praksi, salīdzinot ar racionāliem apsvērumiem jeb tādiem apsvērumiem, kurus konvencionāli par tādiem atzīst sabiedrības vairākums. Par to liecina arī dievturu *habitus* par rituālās prakses realizāciju: "Bija tie, tie, tie meklēšanas un vākšanas gadi. Uzzināt, izlasīt pēc iespējas vairāk. Folkloras krātuvēs esmu sēdējusi, vākusi materiālus pieejamos un grāmatas iespējamās visas. Bet rakstīts burts ir rakstīts burts un prakse ir prakse. Un tad, kad sāk darīt, tad bieži vien ķermenis nostrādā vai sāk dvēsele izdarīt savu kustību, pasaka savu vārdu un savā veidā, tā kā es piederu pie tiem cilvēkiem, kas uzskata, kad ir labi zināt pamatu, bet prast ar šo pamatu rīkoties, variēt, meklēt intuitīvi, intuitīvi ļauties reālai situācijai te un tagad. Tieši ar to reālo pāri, ar to reālo mazo bērniņu vai ar to reālo tuvinieku, kas ir aizgājis, un tā kā mūsu rituāli ir radušies uz senā pamata plus mūsu pašu sajūtas un atklāsmes."¹⁷

Mūsdienīgu dievturu grupu dalībnieku latviešu dievību vīziju *habitus*¹⁸

Laimas vīzija

"Nu, teika stāsta, ka Aglonā redzēta Dievmāte un tāpēc tur ir uzcelts klosteris. [...] Nu, es tagad konstatēju, ka ir kaut kāda parādība redzēta arī pie Gaiziņkalna, pie Laimas avota. [...] Ir tāda hipotēze, ka Gaiziņkalna vai Viešūra ezera tuvumā ir bijis, nu, Laimas kulta centrs un, iespējams, pie tā Laimas avota. Nu, un tas pats vecais bitenieks Krūmiņš bija pierakstījis 1946. gadā vēl no vācu lieciniekiem, ka ap 1880. gadu sākumu bērni ir lasījuši zemenes, pēkšņi satrūkstas, ka vējš [...] karstā dienas laikā [...] vējš uznāk, un pašķiras elksnīši, un slīd liela auguma sieviete gaišā tērpā. [...] Nu, viņi tur tā pieplakuši pie zemes, tērpa krokas gandrīz skārušas tur seju vienam, un tagad tā Laima tur apsēžas uz oša zara tā koka vidū virs avota, tā Laimas avota. [...] Un tā iepriekšējā gadsimtā ir redzētas trīs reizes Laimas parādība. Nu, mēs to varam iztulkot kā bērnu fantāziju, vienalga, kā ko, bet."¹⁹

“Laimas vīzija” (kā *habitus* par Laimas redzējumiem) kopumā ir uzskatāma par mītu/teiku, ietverot arī latviešu dievības Laimas redzējuma vēstījumu.²⁰ “Laimas vīzijas” *habitus* ir virkne nozīmīgu elementu: 1) Laimas redzējums sasaistīts ar hipotētisko Laimas kulta centru Gaiziņkalna un Viešūra ezera apkaimē; 2) sniegts Laimas vizuālā izskata raksturojums – “liela auguma sieviete gaišā tērpā”, kas slid pa zemes virsmu, to neskarot; 3) Laima apsēžas oša zaros virs avota, gan osis, gan avots ir latviešu tautasdziesmām raksturīga Laimas uzturēšanās vieta; 4) Laimas parādība/vīzija redzēta vairākas reizes; 5) teikas ievadā ietverts salīdzinājums ar kristietību, tā netieši norādot uz dievturības reliģiskajām pretenzijām; 6) Laimu redz bērni, tas ir bērnu vēstījums, kas reliģisko vīziju kontekstā ir ļoti pazīstama tradīcija.

Kalna vīzijas

Sevišķa vieta lauka pētījumā ir intervijai, kurā stāstīts par Tiltiņkalna/Saules kalna (Zosēnu pagasts, Cēsu rajons) izveidošanu, attīrīšanu, tā garīgā spēka iedarbināšanu. Te savijas vīzijas ar rituālu, ikdiena ar sakrālo pasauli. Pirmais fragments stāsta par vietas iedibināšanu, par to, kā Meža māte dod vietas atrašanas rituālos piederumus.

“.. es aizgāju uz mežu, vai ne, es sarunājos ar Meža māti, vai ne, un lūdzu viņai palīdzēt man atrisināt šo jautājumu. Beigu beigās izrādījās, ka tas ir pilādzis. Es gāju pie viena koka, pie otra koka, un mežā tur ir dažādi koki, dažādas sugas, ozoli pat aug, vai ne. Bet nē, izrādījās, ka tas ir pilādžu koks, vai ne. Pie kam es vairākus apstaigāju un visu laiku atgriezos pie viena pilādža. Nu, labi, tad mēs sarunājām ar to pilādzi, ka viņam ir nu jātop par šo manu instrumentu. Un tā es viņu nocirtu šo pilādzi, nomizoju, un tad es viņu iesvētīju. Nu, no kā tas nāk, es nemaz nemāku šobrīd pat izstāstīt. Mēs aizbraucām ļoti tālu no šejienes. Nu tagad vēl drebuļi iet caur kauliem, cik tas ir būtiski bijis, vai ne. Aizbraucām uz Vaidavas ezeru. Tur Vaidavas ezerā ir Laimes svētavots. Es aizbraucu uz turieni. Es ar Laimes svētavota ūdens palīdzību viņu iesvētīju, šo nūju, vai ne, jeb zizli, nu, lūk, viņš bij tas, kas man palīdzēja faktiski atrast to vietu tur un iedibināt to vietu, jo tai vietai ir jādibinās.”²¹

Otrais fragments vēsta par vīziju, kas piedzīvota kalna attīrīšanas rituāla laikā, ietverot motīvu par dvēseļu iesprostošanu uz zemes, jo kalns ir samaitāts un nespēj nodrošināt normālu pāreju no zemes uz debesīm: “Viņš vīziju redzēja. Tā diena bij tāda saulaina, tādi gubu mākoņi bij kā šeit apmēram, un brīžam tā kā uzsmidzināja, zin, no tā mākonīša nolist, atkal pazūd, uzsmidzina, atkal pazūd. Un mēs tagad ejam, un viņš saka,

ka viņš pēkšņi redz, vai ne, kā tā taka piepildās ar cilvēkiem. Piepildās dažādu gadu gājumu, dažādu pēc apgērbiem, dažādu laikmeta gājuma ļaudis, un viņi visi iet pa to taku apkārt, viņi iet aiz mums. Iet. Visi iet apkārt tai takai, viņš saka, tad pēkšņi uzsmidzināja tas lietuss, un, kā uzsmidzināja tas lietuss, tā tie, tie visi cilvēki, vai ne, kas uz tām takām bij, šitā pacēlās un aizgāja debesīs, ja. It kā tas kalns palika tīrs, viņš saka. Viņam pašam radās tāda, uzreiz tāda tukšuma sajūta, it kā bij visu laiku tāda kā klātesamības izjūta, ja. Un pēkšņi uzreiz nav nekā vairs klāt, ja, visi ir aizgājuši.”²²

Trešā vīzija/redzējums sniedz šamaņa garīgā ceļojuma pieredzi, kura laikā viņš skata latviešu dievības Tiltiņkalnā/Saules kalnā: “Un tas redzējums bija ļoti interesants, sākumā viņš ieraudzīja planētu no kosmosa, tuvojās tai planētai Zeme, līdz nonāca virs Latvijas. Virs Latvijas viņš redzēja tīklu, tā kā zirnekļa tīklu, mirdzošs zirnekļa tīkls ar tādiem mirdzošiem punktiem, krustpunktiem, tas viņu pārsteidza, tuvojoties vēl vairāk Latvijai, viņš nonāca virs šī kalna un ieraudzīja tur salasījušos ļautiņus kalnā, ugunskurs deg kalna vidū. Viņš tagad nolaižas uz tā kalna, viņu tagad sagaida Māra, Pokainis, Kalna gars, protams, kaut kāds... neatceros, kaut kāds ceturtais tur vēl bij. Un viņi tur tagad sasveicinās, un uzsākās tāds dialogs, vai ne, un interesanti ir tas, ka viņš, nebūdams Latvijā, un, piemēram, Pokainis, es pirmo reizi tādu vārdu dzirdēju – Pokainis, bet viņš jau zināja, ka tas ir Pokainis. Bet bij vēl ceturtais, ko viņš arī nosauca vārdā, un, kur nu viņam ar nekāda sajēga, vai ne, par to latviešu mitoloģiju.”²³

Respondents zināšanu iegūšanā akcentēja sapņa un vīziju primāro un izšķirošo lomu. Sapnī saplūda meitas fotogrāfijas no Francijas, kur bija redzama Šartras katedrāle, ar meditāciju, šķirstot grāmatu par pasaules ievērojamākajām svētvietām. Nozīmīga loma bija dialogam ar dabu, debesu norišu vērošanai. Tas bija ilgstošs process, kura laikā respondenta sapnī atklājās redzētā kalna labirinta skaidrojums – te (Tiltiņkalnā/Saules kalnā) ir svētais, dievišķais punkts, vieta, kur tiek lemti pasaules līmeņa lēmumi. Lēnām veidojās atziņa, ka jāveido labirints, ka jāiet caur labirintu uz šo dievišķo punktu, ka tas ir ceļš pie Dieva, kura laikā mēs viņu tieši uzrunājam. Viscaur vērojama dziļa cieņa, rāmums svētvietas un savas funkcijas skaidrojumā, dziļa ārpus cilvēka un viņa profānās pieredzes esošā uztvere. Tas viss konsolidējies priekšstatā, ka svētvietas pamatfunkcija ir iespēja caur to realizēt vienību ar visu kosmosu.

Māras un Dieva vīzijas

Māras un Dieva vīzijās uzsvērta mājīguma, tuvuma izjūta. Dievības piepilda cilvēka garīgo būtību ar prieku, mieru, apkārtējā materiālā pasaule zaudē savu nozīmību, cilvēku pārņem milzīgs emocionāls pacēlums, ārkārtīga cieņa, bijība, svētuma izjūta.

“Man tādi zīmīgi sapņi bijuši [...] un zīmīgi tēli, ar kuriem es esmu sarunājusies [...] tāds kā pusnomods, jā, un tad man parādījās, un tāda kā Māra jāsaka, jā, viņa bija brīnumskaista būtne, jā, viņa bija augstu, augstu, balts tāds tērps, bet kaut kur līdzīgs latviskam un apakšā zvārguliši, kas brīnišķīgi skanēja. Jā, un atkal šis te kolosālais smaids, ārkārtīgi laba sajūta, ka tev, nu, šo sajūtu, to nevar pateikt, jā, nu tu esi, nu tev, nu tevī ielej kaut kādu prieka, laimes sajūtu, jā, nu un šis, un es, man bija tā nepārprotami skaidrs, ka tā ir Māra [...] un zvārguliši, kas skan, tā skaņa, jā, to jau nevar vārdos pateikt, to skaņu.”²⁴

Māra dievturiem izsaka vielisko pasauli, kas tuva zieda smaržai, tas ir smalks, ēterisks ķermenis, matrica, kas visu satur. Māras vizuālajā portretā dominē no latviešu folkloras aizgūtā saistība ar balto, gaišo. Māras klātbūtnes izjūtu, tās redzējumu pavada mūzika, skaņas, kas tuvas sfēru mūzikas skaņām renesanses domātāju stilā, apkārtējā daba zaudē savas ierastās kontūras un pārvēršas par viendabīgas krāsas pasauli.

“Un tad manī nāk šī sajūta, jā, ka kāds smaids pār mani tā, ka jāpaskatās, kas smaids, jā, tā, nu es jutu, ka kaut kas nav īsti, nav tā kā vienmēr un kā parasti. Sirds man sāk pukstēt strauji, strauji, nu es jutu, ka man ar kaut ko ir tā, tā kā saruna veidojas, un es tā mēģinu teikt, ka es te esmu, patlaban, nu tā tautasdziesma un latviešu tauta, un visu, ka es te tā gribu, un neko sliktu es te nedarīšu nekam pāri un neko tur necilāšu, un tā, un, kad es to šā, jo monologu biju tur teikusi, protams, tas ir, es vairs neatceros, vai skaļi, vai neskaļi, vai iekšēji tikai, tad man bija tāda sajūta, ka kāds mani paņēmis uz plaukostas, es sevi tā sajutu, un ka es esmu tādā kā pilieniņā, rasas pilieniņā iekšā, dzidrā, dzidrā, un ka man redz cauri visas manas sajūtas, un tas ar tādu smaidu bija un ar tādu kā labestību, jā, ļoti lielu labestību, un tad man, tad beidzās šī sajūta, jā, un, un, un, un nāca prātā man tāds kā, kā, kā, kā ... tev zemītē, tev bērniņi auklējami [...], ej, meitiņ, mājās un tev ir bērniņi jāauklē, un es šo, šo duālo sajūtu tā arī beidzu.”²⁵

Intervijās dievturi atzīmē, ka “mūsu Dievs nav ļauns, viņš tevi nesodīs, bet viņš tev pamācīs, ja tu kaut ko nedarīsi tā kā vajag. Un viņš pat neuzdrošinās tevi traucēt, viņš palūgs, vai es drikstu pie tevis ienākt pasēdēt.”²⁶ Vizuāli dievturu grupas dalībiece izmanto pasaku dieviņa tēlu: balts, gaišs. Tiek uzsvērts, ka Dievu pat var ieraudzīt, ja tu esi redzīgs, tu

viņu ieraudzīsi, kad viņš iet pāri laukam, viss noplīvos, Dievu tu sadzirdēsi tad, kad būsi mierīgs, kad būsi nosvērts, rāms. Tiek uzsvērts, ka Dieva redzējums faktiski aptver visu, kas ir ap mums, ka tā ir kolosāla izjūta. Ja tu jūti Dieva klātesamību, tev nekas ļauns nevar nekad notikt. Viņš ir mierīgs, vienmēr vajag rāmiem būt, un tad Dieva padoms nāk. Ja tev kāds jautājums interesē, kā rīkoties, ko darīt, tad atbilde nav iegūstama trakojojot un ārdoties, tad Dievs nebūs klāt. Bet tad, kad tu nomierināsies, aiziesi gulēt mierīgs, pateiksi – rīts gudrāks par vakaru, tad tev nāk šis Dieva padoms un pasaka, jā, man ir jārikojas tā. Tad notiek šis brīnums. Un tu zini atbildi uz savu jautājumu. Vienmēr. Galvenais ir sadzirdēt to. Un tas jau ir tas Dievs, jo tas jau tevī sēž iekšā. Tas tevi ir laidis, jo Dievs laiž, lai iet.

No dievībām dievturu *habitus* tekstos parasti plašāk tiek aprakstīts tikai Dievs, Māra, Laima. Faktiski visas trīs dievības gandrīz saplūst vienā kopuma, vienā rādītājā, vienā palīgā, vienā padomā, vienā glābējā, vienā biedrā. Latviešu dievturības reliģiskās būtnes tiek aprakstītas kā aktīvas, sevišķi raksturīgi tām piedēvēt sociāli nozīmīgus tikumus: strādīgumu, čaklumu, labestību, iejūtību, cieņu pret cilvēku, dabu, latviešu tautu (jo tie ir tikai mūsu dievi, mūsu “privātīpašums” un svētais mantojums) utt. Faktiski dievturu *habitus* tekstos uzsvērts galveno dievību (Dievs, Māra, Laima, Ūsiņš, Mārtiņš) darbs tautas labā, dievības kā īsta dievtura ideālais tēls dabā un tā funkcijas attiecībā ar savu tautu.

Dievturu dievību vīzijas netiecas iziet ārpus it kā dainu pasaules modelim un saglabā dievturu konservatīvā spārna atziņu, ka pilnīgi pietiekamas ir zināšanas, kuras sniedz latviešu folklorā un jo sevišķi dainās. Būtiskākā ir atziņa, ka viss dainās attēlota ir sevišķos brīžos (piemēram, saulgriežos) pieredzams, ja cilvēks tam ir gatavs, nobriedis (reliģiju teoriju terminos – veicis iniciāciju). Dainu tēli, dievības, ornamentu, kopumā viss, kas tiek raksturots kā piederīgs (hipotētiskajai) latviešu tradicionālajai kultūrai, dievturu *habitus* tekstos nav fikcija, bet realitāte, dabā novērojams, ieraugāms, atpazīstams. Latviešu dievturu vīzijām ir dažādi avoti (latviešu folklorā, kristīgā pieredze, austrumu reliģiskā pieredze, natīvisms u.c.). Dievturu vīzijas ir saturiski un strukturāli atšķirīgas, neveidojot viendabīgu tradīciju, ko lielā mērā nosaka respondentu garīgo meklējumu avoti un ievirze, dzīves stils. Atšķirīgas ir vīziju funkcijas: tās vērstas gan uz dievturības kā reliģijas statusa nostiprināšanu (netieši oponējot un reizē pielīdzinoties kristietībai), gan uz ezoterisko misticismu.

Noslēgums

Šajā rakstā plašāk analizēts jēdziena *habitus* teorētiskais lauks, lauka pētnieciskā pieredze un interpretēta daļa no 2006. un 2007. gadā mūsdienu latviešu dievturu grupās veiktā lauka pētījuma datiem. Jebkura lauka pētījuma datu apstrāde saistīta ar *habitus* aprakstu. *Habitus* ir pētnieka pieredzē neeksistējošs viedoklis, ja vien viņš neiesaistās praksē (rituālos, svētkos, ikdienas notikumos utt.). Tomēr pētnieka skatījums vienmēr ir "skatījums no malas", pat tad, ja formāli viņš piedalās rituālos un ceremonijās. Filmējot, fotografējot, intervējot, anketējot, cenšoties ieraudzīt visu procesu gan kopumā, gan detaļās, pētnieks sevi novieto ārpus fiksētā notikuma. Atrodoties "ārpusē", pētnieks runā un raksta par procesiem "iekšpusē". Rakstā uzmanība fokusēta uz datiem, kas sniedz mūsdienu latviešu dievturu grupu dalībnieku *habitus* par sociālajiem rituāliem (vedības, bedības) un dievību vīzijām. Datu apstrāde veikta, aprakstot to praktisko jēgu, ko rituāla dalībnieki piešķir notikumiem vai vīziju redzējumiem, kuru dalībnieki viņi ir bijuši.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Publikācija tapusi projektā "Sabiedrība un dzīvesstili" (SAL). Tās autors ar projekta SAL finansiālu atbalstu 2006. un 2007. gadā veicis lauka pētījumu mūsdienu latviešu dievturu grupās. Publikācijā izmantotie dati atrodas autora privātajā kolekcijā. Lai arī daudzos gadījumos teicējiem/respondentiem nav iebildumu pret viņu istā vārda un uzvārda publiskošanu, tomēr publikācijas autors ņēmis vērā projekta ētikas komisijas ieteikumus un lietojis pseidonīmus. Pseidonīmu izvēles pamatā ir viena no pirmajiem letonistiem P. Einhorna teiktais, ka latvieši saviem bērniem liek putnu vārdus, turklāt šī tradīcija vēl joprojām ir sastopama (piemēram, Zile, Irbe, Sniedze, Dzilna, Kaija, Žubīte).
- ² Burdjē P. *Praktiskā jēga*. Rīga: Omnia mea, 2004. 53. lpp.
- ³ "„etnoloģs zina un atzīst tikai "domātāja" domu, un viņš nevar cienīt cilvēku bez tā, kas viņam šķiet šīs cieņas vērts, viņš var izglābt pētāmos cilvēkus no primitīvā barbarisma, tikai identificējot viņus ar saviem kolēģiem – visietekmīgākajiem loģiķiem un filozofiem." (Burdjē P. *Praktiskā jēga*. 52. lpp.)
- ⁴ Freiberga E. Intelektuāla atbildības simboliskā kapitalizācija. Burdjē P. *Praktiskā jēga*. 373.–379. lpp.
- ⁵ "*Habitus* parādās kā alternatīvs risinājums subjektivistiem – fenomenologiem, kultūrteorētiķiem, kas izceļ apziņas un subjekta nozīmi, un arī strukturālismam, kas reducē darbības veicēju uz bezapzinātu struktūras izpausmi." (Freiberga E. Intelektuāla atbildības simboliskā kapitalizācija. 375. lpp.)
- ⁶ Burdjē P. *Praktiskā jēga*. 25. lpp.
- ⁷ Turpat.

- ⁸ No intervijas ar Kaņepīti Vidzemē 2006. gada 15. jūlijā.
- ⁹ Freiberga E. Intelektuāla atbildības simboliskā kapitalizācija. 377. lpp.
- ¹⁰ Par dievturu grupu krustabu rituāla *habitus* sk.: Ozoliņš G. Dievturu krustabu rituāls. *Letonica*. 2007. Nr. 16. 121.–130. lpp.
- ¹¹ Grīns M., Grīna M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Rīga: Everest, 1992. 223.–374. lpp.
- ¹² No intervijas ar Cielavu Vidzemē 2006. gada 16. augustā.
- ¹³ No intervijas ar Gaigalu Zemgalē 2006. gada 26. jūlijā.
- ¹⁴ No intervijas ar Lakstīgalu Zemgalē 2008. gada 19. augustā.
- ¹⁵ No intervijas ar Lakstīgalu Zemgalē 2008. gada 19. augustā.
- ¹⁶ No intervijas ar Gaigalu Zemgalē 2006. gada 26. jūlijā.
- ¹⁷ No intervijas ar Cielavu Vidzemē 2006. gada 16. augustā.
- ¹⁸ Uzsākot lauka pētījumu 2006. gada vasarā, mans nodoms bija iegūt pēc iespējas plašāku priekšstatu par dievturu dzīves stilu un jo sevišķi par latviešu folkloras “dzīvās tradīcijas” vienu no pastāvēšanas veidiem un izpausmēm Latvijā. Pavisam negaidīti jau pirmajā intervijā man tika izstāstīts stāsts par Laimas redzējumu Gaiziņkalnā 19. gadsimta 80. gados. “Laimas vīzija” būtiski iespaidoja manu sākotnējo interešu loku, kuras galvenokārt saistījās ar rituālu izpēti, jo man negaidīti un pavisam necerēti pavērās iespēja iegūt materiālus par dievturu vidē cirkulējošiem un aktualizētiem tekstiem, kurus principā stāsta tikai iniciētajiem. Lai arī turpmākā lauka pētījuma gaitā mani neapbēra ar vīzijām/redzējumiem, tomēr ik pa laikam kā balva tika pasniegts kāds apburošs stāsts, kas starp visu citu apliecina latviešu folkloras kreativitāti. Šī ziņojuma ietvarā aplūkošu dažus tekstu fragmentus: Laimas vīzija, Kalna vīzijas, Māras un Dieva vīzijas. Vīziju nosaukumi, teksta atlase, sakārtojums pieder publikācijas autoram.
- ¹⁹ No intervijas ar Pupuķi Vidzemē 2006. gada 25. jūnijā.
- ²⁰ “Laimas vīzijai” ir arī interesants kultūrvēsturisks konteksts. Teikā pieminētais “vecais bitenieks Krūmiņš” ir Jānis Krūmiņš (1900–1984). S. Viese rakstījusi: “Viņa mūža lielākā aizraušanās bija novada garīgo bagātību apzināšana.” Jānis Krūmiņš atdzīvinājis virkni skaistu latviešu vārdu, piemēram, *laisma* – dainu, teiku, pasaku, cimdū un audumu rakstu utt. vākšana vaļasbrīžos, *vērtums* – tautas garīgās bagātības, gadsimtos sakrātā un izkoptā darba pieredze, praktiskā gudrība. Pēc viņa nāves izdotas divas viņa vākuma grāmatas: 1992. gadā iznācis nostāstu un teiku krājums “Vidzemes augstienes ezers Viešūrs” un 1997. gadā – novadu folkloras krājums “Savējie ap Gaiziņkalnu”, kur S. Vieses sakārtojumā publicētas J. Krūmiņa pierakstītās tautasdziesmas (“Pavisam Gaiziņkalna novada kopējā krājumā līdz 1983. gada sākumam ierakstītas 6100 dainas. Ņemot vērā šīs grāmatas vēlamo lielumu, tajā uzņemtas teicējas, kas pateikušas vairāk par simts dainām”), īss teicēju portrets un dainu “mīrgatas” – refleksijas, aforistiskas skices par dainām. Laimas sasaistīšana ar Gaiziņkalnu ir J. Krūmiņa nopelns, arī Laimas vīziju manam respondentam ir stāstījis J. Krūmiņš. Grāmatā “Savējie ap Gaiziņkalnu” ir citēts ieraksts, kas datēts ar 1965. gada 25. decembri: “Teiksmainā upīte Raganīte neaizsalst arī ziemā. Viņa brīva, vienmēr steidzas uz priekšu un skatās savā apkārtnē. Tas tā droši vien tāpēc, ka Raganītes krastā reiz staigāja Laima, un upīte būs sākusi tecēt pa viņas pēdām.” Laima ir ne

tikai upītes veidotāja, bet arī upītes plūduma īpatnības palīdz raksturot Laimas raksturu un uztveri latviešu dievturu grupās. No tā mums būs mācīties staigāt Laimas pēdās, daudz redzēt, darīt, piedzīvot.

²¹ No intervijas ar Kaņepīti Vidzemē 2006. gada 15. jūlijā.

²² No intervijas ar Kaņepīti Vidzemē 2006. gada 15. jūlijā.

²³ No intervijas ar Kaņepīti Vidzemē 2006. gada 15. jūlijā.

²⁴ No intervijas ar Tilbīti Zemgalē 2006. gada 18. augustā.

²⁵ No intervijas ar Tilbīti Zemgalē 2006. gada 18. augustā.

²⁶ No intervijas ar Tilbīti Zemgalē 2006. gada 18. augustā.

Gatis Ozoliņš

Habitus of the contemporary Latvian 'Dievturi' groups

Summary

The theories of field research methods of the 2nd half of the 20th century represent a variety of practice-related discourses. Two major ones of these are as follows: 1) researcher's discourse and 2) the discourse of the researched group or its individual members concerning their practice. There has also been a change of research interests that has foregrounded in the theoretical field the opinions of those who are directly involved in the practice. Hence, the interpretative field of the researcher prioritizes the narration of the researched group members about the event – ritual, ceremony, celebration, traditions, economic, judicial, political problems, relations of sex and age groups, etc.

P. Bourdieu's social theory concept *habitus*, whose research field is related to stating and describing of a particular practice related discourse, provides an opportunity to interpret the social practice from the point of view of those who implement this practice. The notion *habitus* denotes the segment of the theoretical reality that draws upon the narratives of the researched group members about the practical meaning of the event (e.g. ritual, celebration tradition, etc.). Thus, the object of the researcher-observer's interpretation is the memories and narratives of the participants of the event or *habitus* on the meaning of the event, its aims and tasks, feelings and motivation, impact and resonance with the surrounding environment (nature, cosmos) and social environment, etc. *Habitus* is the participant's opinion about the meaning of the event that substitutes the researcher-observer's theoretical discourse on the practice. It does not exclude the significance of the researcher in the data interpretation; it just emphasizes the meaning of a previously disregarded opinion – the *habitus* of the researched – in the description and analysis of the research material. Instead of researcher's trying to 'guess' the meaning of rituals and ceremonies or group symbolism and traditions, it is necessary to acknowledge the validity and scientific significance of the opinion or *habitus* of the practice implementers. P. Bourdieu's notion of *habitus* suggests an alternative to those research solutions that emphasized the dominance of the research

subject over the research object. The acknowledging of the significance of the research object's opinion makes it possible to much better avoid the 'infiltration' of extra-practice data in the text of the analysis.

The present article provides a more extensive analysis of the theoretical context of the notion *habitus*, field research experience, and an interpretation of the field research data gained in the contemporary Latvian 'Dievturi' groups from 2006 to 2007. Any kind of field research data processing is related to describing *habitus*. *Habitus* does not exist in the researcher's experience if s/he is not directly involved in the practice (rituals, celebrations, everyday life events, etc.). Moreover, the researcher's position is always 'a view from aside', even if s/he formally gets engaged in the rituals and ceremonies. While shooting, photographing, interviewing, recording questionnaires, trying to see the process both as a whole and in detail, the researcher places him/herself outside the recordable event. The researcher speaks and writes about 'internal' processes from the 'outside'. The present article focuses on the data providing the *habitus* of the contemporary Latvian 'Dievturi' group members about the social rituals (wedding, funeral) and visions of deities. Data processing is carried out by describing the practical meaning that the ritual participants attribute to the events or visions practiced and experienced by them.

The publication has received research funding from the EC Sixth Framework Programme. This article reflects only the author's views and the Community is not liable for any use that may be made of the information contained therein.

Ieva Pigozne-Brinkmane

Apavi kā senā goda apģērba daļa

Pētot vēlā dzelzs laikmeta apģērbu un aplūkojot, kādas liecības par to varētu būt saglabājušās latviešu folkloras tekstos, iezīmējas temats, kuru iespējams analizēt arheoloģijas, etnogrāfijas un folkloristikas starpdisciplinārā skatījumā, proti, senie apavi, to veidi un valkāšana. Šī raksta mērķis ir aplūkot senos apavus kā goda apģērba daļu pretstatā ikdienas basajām kājām, sastatot arheoloģiskās, etnogrāfiskās un folkloras liecības. Tas darīts, izmantojot metodiku, kuras ietvaros folkloras teksti tiek izvērtēti kā vēstures avots,¹ savukārt vēstures fakti tiek izmantoti folkloras sižetu datēšanai, precizēšanai, skaidrošanai.² 20. gadsimta sākumā starpdisciplinārā skatījumā senajiem apaviem savos darbos nedaudz pievērsušies Augusts Bīlenšteins³ un Pēteris Šmits,⁴ kuri izmantojuši latviešu tautasdziesmu tekstos atrodamās liecības, lai konstatētu, kādus apavus valkājuši "tautasdziesmu latvieši". Vēlāk senie apavi kā pētījuma priekšmets nav analizēti šādā starpdisciplinārā skatījumā. Arheoloģiskajos izrakumos Latvijas teritorijā atrastos apavus pētījusi Viktorija Bebre.⁵ Etnogrāfiskajā materiālā sastopamos apavus pētnieki visbiežāk apskatījuši kontekstā ar visu tautas apģērbu.⁶ Jāpiebilst, ka latviešu folkloras tekstos sastopamas samērā daudzas norādes uz apģērba daļām, taču, kopumā ņemot, folkloras tekstos, īpaši metriski nenormētajos žanros (pasakās, ticējumos, sakāmvārdos u.c.) biežāk ir atrodamas dažādas atsauces un fakti nevis par apģērbu un apaviem, bet par citām sadzīviskām tēmām, piemēram, par ēdienu, lopiem, dažādiem lauku darbiem, laikapstākļiem.

Lai veiksmīgāk novērtētu, kādi apavi tikuši uzskatīti par goda (svētku) apģērba sastāvdaļu, ieteicams nodalīt ikdienas situācijās un svētku reizēs valkātos apavus. Tiek izvirzīta tēze, ka ādas apavi, īpaši šūtie – kurpes un zābaki – bezsala periodā ir svētku vai goda apģērba daļa pretstatā ikdienas basajām kājām vai citiem apavu veidiem, piemēram, vīzēm, petērnēm (no pakulu auklām pītas "vīzes", kuras valkātas ziemā pa sniegu), daļēji arī postalām. Tomēr ziemas laikā mūsu platuma grādos apavi un kāju apģērbšana ir nepieciešama, lai varētu izdzīvot (veikt darbus saimniecībā, braukt mežā pēc malkas utt.).

Savukārt apmēram septiņus mēnešus ilgajā bezsala periodā, kā vēsta etnogrāfiskās un mutvārdu liecības, zemnieki Latvijā ikdienā visbiežāk staigāja basām kājām. Teicēja Ināra Kubaka stāsta,⁷ ka bērnībā (20. gs. 50. gadu beigās) laukos visu vasaru bērni skrējuši basām kājām. Uz pēdas uzaugusi bieza āda, un bērni basām kājām varējuši pat rīkot skriešanās sacensības uz ceļa, kas bijis nobērts ar šķembām. Savukārt teicēja Anna Močāne stāsta,⁸ ka viņas vecmāmiņu vectēvs ievērojis un pēc tam apprecējis tādēļ, ka viņa bijusi bārene un rudenī vēl pa sasalušu zemi skrējusi basām kājām. Liecība varētu tikt datēta ar 19. gadsimta 80. gadu pirmo pusi. Tāpat, runājot par savu bērnību un jaunību Latgalē 20. gadsimta 20. un 30. gados, teicēja saka: "Laukos jau kādreiz visi staigāja basām kājām visu vasaru." Kā izņēmums tiek minēti veci vīri, kuri valkājuši zābakus pat vasaras karstumā.

Tās ir liecības, kuras var sniegt vēl dzīvi sastopamie teicēji. No etnogrāfiskajiem un ikonogrāfiskajiem materiāliem zināms, ka latviešu zemniekiem melnie ādas zābaki un kurpes parādījušies ne ātrāk kā 18. gadsimtā. Piemēram, Johana Kristofa Broces zīmējumos reti redzam melnos ādas apavus, parasti zemniekiem kājās ir pastalas vai vīzes. Tie ir zīmējumi, kuros attēloti zemnieki goda apģērbā, piemēram, pie baznīcas, kāzās, tirgū, tomēr apavu veids – pastalas un vīzes, nevis kurpes un zābaki – drīzāk norāda uz zemnieku grūtajiem dzīves apstākļiem 18. gadsimtā. Gan J. K. Broces, gan citu autoru zīmējumos attēlotie zemnieki darbā ir ar basām kājām, vīzēs vai pastalās (arī ziemā).⁹

Skatoties vēl tālākā senatnē, ikonogrāfiskas liecības par apavu valkāšanu Latvijā vairs nav atrodamas.

Taču, piemēram, 9.–12. gadsimta kapulauku arheoloģiskajā materiālā, kā arī izrakumos šī paša perioda dzīvesvietās apavi tiek atrasti. Veicot izrakumus kapulaukos, konstatēts, ka labāk saglabājušies ir ar bagātīgām bronzas rotām apbedīto kapi, tajos dažkārt konstatētas arī apavu paliekas, īpaši, ja apavi bijuši rotāti ar bronzas zvārguli, podziņām vai riņķīšiem.¹⁰ Kapos, kā zināms, cilvēki guldīti goda apģērbā, bieži vien gan kāzu, gan bedību apģērbs cilvēkam bijis viens un tas pats.¹¹ Tātad lielākajos ģimenes godos apavi bijuši neatņemama tērpa sastāvdaļa.

Diemžēl arheoloģiskās liecības nesniedz vairāk informācijas par to, kā kājas āvuši cilvēki ikdienā un citos dzīves gadījumos. Te lieti noder folkloras tekstos sastopamās liecības, kuras atspoguļo sadzīvi un cilvēku uzskatus laika periodā, par kuru grūti atrast citas vēsturiskas liecības. Protams, grūtības var sagādāt folkloras tekstu datēšana, tomēr šķiet, ka daudzas sadzīviskas parādības saistībā ar apavu valkāšanu vijušās cauri daudziem gadsimtiem, tādējādi precīzs to datējums folkloras tekstā nav nemaz tik būtisks.

Latviešu folkloras tekstos sastopamas gan basas kājas, gan pastalas, gan vīzes, gan kurpes, gan zābaki, gan kājauti, gan prievītes kājautu vai zeķu apsīšanai. To lietošanas gadījumi ir visdažādākie.

Vispirms par basām kājām.

“Pelēkais strazds redzējis, ka nikna saimniece rudeņa laikā izdzinusi gana puiku basām kājām ganos. Puika, kājas cilādams, brēcis: “Kājas salst! kājas salst! Saimniece, vīzu!” Tādēļ pelēkais strazds vēl šodien rudenos uz salnām brēc kā toreiz puika: “Kājas salst! kājas salst! Saimniece, vīzu!””¹²

Kam, māmiņ, man' aukleji,
Kad pašai nevajag?
Svešai mātei govis ganu
Basajām kājiņām. (LD 4055-3)

Gan bij labi, gan nelabi
Ciemē jemt līgaviņu:
Ik rītiņus pie māmiņas
Basajām kājiņām. (LD 22401)

Šie folkloras teksti apstiprina to, ka ikdienā pie darba ļaudis visbiežāk gājuši basām kājām. Ja ne basām kājām, tad vīzēs vai pastalās.

Tālāk nedaudz par dažādu apavu lietošanas gadījumiem, sākot ar vīzēm.

Labak mana vīze plīsa,
Ne tā mana aukla trūka:
Pate vīzes i nopinu,
Brāļi auklas nenovija. (LD 3566)

Ej ganōs, gana meita,
Pin vīzites arajam,
Arajs ara tīrumā
Basajām kājiņām. (LD 27974)

Šie piemēri liecina, ka vīzes ir zemākā prestiža apavs, piemērots ikdienai, tātad tikai nedaudz labākas par basām kājām. Pastalu lietojums redzams šādos tekstos:

Pērc, tautieti, šūtas kurpes,
Es pastalas nevalkāju,
Man kājiņas ieradušas,
Kurpitēs staigālot. (LD 21609-2)

Tautu dēls nemāceja
 Pastaliņu pataisīt;
 Kad jataisa pastaliņas,
 Nes kaimiņu puisīšiem. (LD 21907)

Kas tie tādi ziemas svētki,
 Pastaliņu plēsejiņi:
 Trīs dieniņas, trīs naksniņas
 Pastaliņas kājiņā. (LD 33247-3)

Pastalas kā viens no visparastākajiem un pierastākajiem apaviem tekstos minētas retāk nekā prestižie apavi – kurpes un zābaki. Taču pēdējā piemērā atrodams apstiprinājums tam, ka pastalas bijušas arī ziemas apavi. J. K. Broces zīmējumos bieži redzami pastalas apāvuši ļaudis, kuri staigā pa sniegu.¹³

Kurpju valkāšanu apstiprina dažādi teksti:

Kam tās man šūtas kurpes,
 Ka neplīsa dancojot?
 Kam tās man brāļa kāzas,
 Ka nedzēru dziedadama? (LD 774)

Kam tās man šūtas kurpes,
 Ka neplīsa dancojot!
 Kam ta man Jāņa diena,
 Ka nevar paligot! (LD 774-1)

Gana jauna es apavu
 Mātes kurpes kājiņās;
 Līdzai Laimai līdzināja
 Ar vecām sieviņām. (LD 1250)

Viena kūma kalniņā,
 Otra kūma lejiņā,
 Man noplīsa šūtas kurpes,
 Kūmu starpu staigālot. (LD 1283)

Šķiet, ka te izšķirami divi kurpju paveidi, kādi sastopami tekstos: iepriekš minētie mikstie ādas īsie detaļapavi (kurpes) un vēlāko laiku (18.–19. gs.) cietās melnās ādas kurpes,¹⁴ kuras minētas šādos tekstos:

Dižanāja mātes meita
 Sēd ābeļu dārziņā.
 Baltas zeķes, melnas kurpes,
 Sarkans rožu vainadziņš. (LD 3007–1)

“Ja kādam korpēm papēži šķobās, tad tas ir slikts cilvēks.” (A. Miglava, Ikšķile. LTT 15867)

Runājot par zābakiem, jāatzīst, ka liela daļa folkloras tekstu, kuros tie minēti, visdrīzāk atspoguļo jaunāko vēstures slāni folklorā ar tajā laikā valkātajiem cietajiem melnās ādas zābakiem:

Bij manim brūni svārki,
Bija melni zābaciņi;
Uz manim jaunas meitas
Zobus vien klabināja. (LD 5578-2)

Ik svētdienas tautu dēlis
Manis dēle pucejās;
Ik svētdienas pucejās
Ar melniem zābakiem. (LD 9949)

Agrākos gadsimtos sastopamie mīkstie miecētas, vaskotas ādas zābaki varētu būt minēti šādā tekstā:

Ceļaties, bāleliņi,
Aunaties zābakos,
Velciet lūša kažociņus,
Joziet zaļus zobeniņus,
Lieciet cauņu cepurītes,
Seglojat kumeliņus,
Seglojat kumeliņus,
Dzenatiesi pēc māsiņas,
Dzenaties pēc māsiņas,
Pēc māsiņas vainadziņa. (LD 13646)

Aplūkojot visu apavu veidu atspoguļojumu latviešu folkloras tekstos, redzams, ka tie vilkti ģimenes godos – krustabās, kāzās, svētkos – Jāņos, Ziemassvētkos.

Šķiet, ka, tālāk risinot jautājumu par apaviem kā goda apgērba daļu, viena no vērtīgākajām pieejām ir tādu folkloras tekstu aplūkošana, kuros minēta kāju apaušana kā tāda, jo kāju apaušana sastāv no kājautu apsiešanas un apavu uzvilkšanas. Tā kā kājauti bieži bijuši no gaiša linu auduma,¹⁵ nereti tautasdziesmās sastopams vārdu salikums “baltas kājas”. Tautasdziesmās kāju apaušana minēta saistībā ar došanos ceļā:

Apāvos baltas kājas,
Apvilkos baltu kreklu,
Apvilk' trejus brūnus svārkus,

Uzlik' cauna cepuriti,
 Uzlik' cauna cepuriti,
 Apsēgloju kumeliņu.
 Kumeļam uzlēkdams:
 Nu ar Dievu, tēvs, māmiņā!
 Es aizjāju garu ceļu,
 Ceļam gala nezinaju. (LD 13250–34)

“Kad pa sapņiem uzvelk jaunas kurpes, tad būs jāaizceļo.” (V. Spandegs, Pociems. LTT 15881)

Par apavu ciešo saistību ar došanos ceļā netieši liecina arī daudzie ticējumi, kad Ziemassvētkos vai Jaungadā, zilējot nākamā gada likteni, tiek mesta tupele, kurpe, pastala vai galoša, lai noteiktu, vai gaidāma palikšana tajās pašās mājās vai došanās prom, tajā skaitā apprecēšanās.¹⁶

Redzams, ka kājas tiek autas, arī dodoties ciemos:

Kur tu jāsi, bāleliņi,
 Baltas kājas audamies?
 – Jāš māsīņas apraudziti,
 Dzird' tautiņas nicanot. (LD 13730–1)

Šai tautasdziesmai ir daudz variantu, kuros tālākā tekstā bāliņam ir līdzīgs zobens vai viņš piedraud tautietim ar zobenu. Arveds Švābe atzīmējis, ka 1507. gadā latviešu zemniekiem aizliedza nēsāt zobenus un līdz ar to arī dziesmas, kurās bāliņiem pieder zobeni, nevar būt īpaši jaunākas par 16. gadsimta sākumu.¹⁷ Tad nu iespējams uzlūkot šo tekstu kā liecību par kāju apaušanas tradīciju, dodoties ciemos, līdz 15. gadsimtam.

Interesanta ir tautasdziesma, kurā minētas rakstītās kurpes. Visticamāk, dziesmas motīvs bijis izplatīts nevis laikā, kad jau tika valkātas melnās cietas ādas kurpes, bet agrākos gadsimtos. Latvijas arheoloģiskajā materiālā ir pārstāvēti vairāk nekā sešdesmit izšūti jeb rakstīti šūtie ādas apavi no Rīgas un Kokneses priekšpils, tie attiecināmi uz laiku no 11. līdz 14. gadsimtam.¹⁸

Es apavu baltas kājas
 Rakstītās kurpitēs,
 Viegli, viegli aizteceju
 Pie tautieša māmuliņas.
 Labudien, dēla māte,
 Vaj gaidīji vieglas dienas?
 Vaj gaidīji vieglas dienas,
 Vaj akmeni mugurā? (LD 23149)

Tālāk redzams, ka kājas tikušas autas, dodoties pieguļā un karā:

Aun, māsiņa, baltas kājas,
Nāc man līdz pieguļā;
Kad tu iesi tautiņās,
Došu bērū kumeliņu. (LD 30100)

Ej karā, bāleliņ,
Nenes kara karodziņ':
Visi kari kājas āva
Uz karoga nesejiņ'. (LD 31963)

Folkloras tekstos minēta kāju apaušana, pošoties uz godiem, krustabām, kāzām, bērēm. Tā kā krustabu un kāzu dziesmas jau atspoguļotas iepriekš, tad te tikai piemērs no bērū situācijas:

Auniet man baltas kājas,
Jūdziet bērū kumeliņus,
Nu es iešu tāi ciemā,
Kur mūžam neatnākšu. (LD 27460)

Par to, ka, jānot precībās, gan preciniekam, gan viņu pavadošajiem cilvēkiem piederējušās apautas kājas, liecina šādas tautasdziesmas:

Gani, gani, ganu meita,
Sargā savu vainadziņu:
Es redzeju sav' bāliņu,
Baltas kājas aunamies,
Baltas kājas aunamies,
Kumeliņu seglojot. (LD 456–4)

Aun, māmiņa, baltas kājas,
Es aizjūgšu kumeliņu:
Es vakar nolūkoju
Ciemā skaistu dzeltainiti. (LD 13833–1)

Es neautu baltas kājas,
Neseglotu kumeliņu,
Kad manam brālītim
Nevajdzetu līgaviņas. (LD 13844)

Folkloras teksti liecina, ka kāju apaušana bijusi saistīta ar maģisku aizsardzību, kāda mājās ikdienā starp savējiem nav būtiska, bet ārpus mājas, kā arī svētkos (kad aktivizējas dažādi spēki) ir nepieciešama:

Es apāvu baltas kājas
 Avotiņa lejiņē,
 Lai nekādi nelietiši
 Neredz manu augumiņu. (LD 5310)

Līdzīgi kā citām apģērba daļām, īpaši kreklam kā ķermenim tuvākajam apģērba gabalam, arī apaviem tiek piedēvēta maģiska saistība ar to valkātāju: "Kod cylvāks, idams kur pa ceļu, atrass vacu veizi, itys pīzimej tam cylvākam lelu laimi." (V. Podis, Rēzekne. LTT 33508) Vai: "Vecas vīzes ugunī jāsamet, lai vīžu valkātājs kā vīze pats nenomētājas." (K. Jansons, Plāni. LTT 33509) Vai: "Ja kreisās kājas pastalā ieliek naglu, ragana nevar noburt." (J. A. Jansons, Jaunrauna. LTT 22301)

Raksturojot latviešu tautas paražas, Kārlis Straubergs, uzsvēris, ka "neder staigāt ar pusapautām kājām, jo tad kāds mirs, slimos, aitas klibos (Š. Tic. 13393–9), kailas kājas nav pietiekoši aizsargātas pret ļaunumu".¹⁹

Par to, ka apavi iederas svētku apģērba sastāvā, netieši liecina arī pasakas, kurās apavi ir sastopami starp trim maģiskiem vai dažādu uzdevumu izpildes gaitā iegūstamiem priekšmetiem, tādējādi radot iespaidu, ka pilnam apģērba komplektam cilvēkam nepieciešamas trīs daļas: apavi, mētelis/svārki (sievietēm lindraki), cepure. Savukārt kreklis tiek pieminēts reti, jo tas ir pats par sevi saprotams un pieder pie "veļas": "Bet ķēniņietes raganas māte saka: "Papriekšu, dēls, tu man padarīsi trīs darbus un tad tik atdošu tev savu meitu par sievu. Ja tu šos darbus neizpildīsi, tad tev nocirtīs galvu. Vispirms tu sašūsi tādus svārkus, kas nav no austas, ne arī no mestas drēbes. Tad tev būs jāsašuj tādas kurpes, kas manai meitai būtu kā pieaugušas pie kājas bez nevienas vīles. [Šeit un turpmāk izcēlumi mani. – I. P.-B.] Pēdīgi tev jādabūn tādas puķītes, kužām viens ziediņš zelta, otrs sidraba.""²⁰

Līdzīgus secinājumus varam izdarīt saistībā ar pazīstamo beigu formulu pasakās, kur stāstītājam kāzās tiek iedoti stikla apavi, papīra mētelis un sviesta cepure (ar variantiem): "Es arī biju tajās liksmībās, man bija sviesta cepure, papīra mētelis un stikla kurpes."²¹

Pēc tam kad šis tērps aiziet bojā, stāstītājs paliek vai nu kails, vai vienā kreklā – tas ir gandrīz identiski, jo nozīmē "neapģērbies".

Tāpat par apavu nepieciešamību pilnā goda apģērbā pasakās liecina tas, ka princese liek vai lūdz savam preciniekam pašūt viņai īpašas kāzu kurpes: "Tad princese saka uz brūtgāna: "Pašūdiņi man laulājamo zīda kleitu!" Brūtgāns nopircis bodē zīda drēbi, iedod šuvējai, lai pašūn. Šuvēja aizgājusi pie princeses, noņēmusi mēru, izgriezusi, pašuvusi un aiznesusi ķēniņa dēlam. Tas aizmaksājis par kleitas šūšanu un atdevis to brūtei. Bet

princese saka uz brūtģāna: “Vēl vaiga laulājamo kurpju. Pašūn man tādas, ka akurāt labi der uz kājas!”²²

Pēc folkloras tekstos atrodamajām liecībām un etnogrāfijas datiem novērojams, ka goda apģērbs atšķiras pēc komplektācijas atkarībā no tā valkāšanas gadījuma. Lielākie dzīves godi – krustabas, vedības un bedības – pieprasījuši visgreznāko apģērbu, tas literatūrā dažkārt dēvēts arī par ceremoniju²³ apģērbu. Greznākajam goda apģērbam vienmēr piederējušies apavi, vēlams kurpes vai zābaki. Citos gadījumos goda apģērbs nav bijis tik grezns, taču tam tik un tā piederējušas apautas kājas. Par to, vai gadskārtu svētku apģērbs vairāk līdzinājies ceremoniju vai vienkāršākam goda apģērbam, pagaidām grūti spriest. Domājams, pirms militāro uniformu rašanās karavīra apģērbs un apavi atbilduši goda apģērbam, taču to papildinājis bruņojums un ieroči, kas arī veido būtiskāko atšķirību starp parastu goda apģērbu un karavīra ietērpu. Dodoties ceļā un ciemos, šķiet, valkāts parasts goda apģērbs, kuram piederējušas arī apautas kājas.

Ja apavi ir svētku apģērba sastāvdaļa, rodas vēlēšanās noskaidrot, cik patiens vai reāli iespējams varētu būt pasakās sastopamais motīvs par vienas nakts laikā sadancotām (caurām) kurpēm: “Reiz dzīvojis ķēniņš. Tam bijuse daiļa meita. Bet meita bez tēva ziņas dzīvojuse ar velnu sabiedrībā. Tēvs ilgu laiku nekā nemanījis, bet reiz tas sācis par to brīnīties, kāpēc meitai tik daudz apavu plīst? Sācis meitu cietāki turēt, labāki uzlūkot, bet nekā nelīdzējis: nevarējis un nevarējis noķert, kur šī vazājusēs. Vakaros veselām kurpēm aizvilkusēs, no rītiem caurām kurpēm pārvādžojuse.”²⁴

Arī šis pasaku sižets ir viens no populāriem starptautiskiem sižetiem, to varam salīdzināt, piemēram, ar Grimmu 133. vācu tautas pasaku tipu.²⁵ Latviešu pasaku tipu rādītājā tam piešķirts 306. numurs.²⁶

Jādomā, ka šis sižets ir samērā vecs, un, piemēram, Pēteris Šmits to saista ar “vecajām teikām par garu dejām un raganu sapulcēm par naktīm”.²⁷ Tādējādi sižeta vecumu varētu rēķināt vismaz 1000 gadu garumā, ja ne vēl daudz vairāk.

Aplūkojot, kādi apavi bijuši izplatīti Eiropā un Latvijā šajā laikā, t.i., mūsu ēras pirmajā tūkstošgadē un līdz pat viduslaiku beigām, redzams, ka tie bijuši mīkstie ādas viendetaļas vai detaļapavi. Viendetaļas apavi, kas Latvijas teritorijā pazīstami kā pastalas, ir gatavoti no viena ādas gabala, kurš nav pārāk biezs. Detaļapaviem zoles šūtas no 2–3 mm biezās ādas, kurpju virspuses un zābaku stulmi (Latvijā gan līdz 14. gadsimtam pagaidām zināmi tikai divi zābaki un tie paši atrasti Rīgā) – no vēl plānākas ādas, līdz pat 1 mm biezumā.²⁸

Zemos (bez stulmiem) detaļapavus anglosakšu un ģermāņu zemēs, kā arī Skandināvijā dēvē par kurpēm (attiecīgi *shoes*, *Schohe*, *sko*).²⁹

Varam pieņemt, ka arī Latvijas teritorijā šiem apaviem bija savs atsevišķs nosaukums, un starp folkloras tekstos sastopamajiem apavu nosaukumiem "kurpes" šķiet visprecīzākais zemo šūto ādas apavu apzīmējums. Tas, ka šajā vārdā 19. gadsimtā saukti arī cietie melnās ādas apavi, neizslēdz iespēju, ka nosaukums vienkārši pārņemts no senākā kurpju veida.

Jāņem vērā tas, ka mīkstās ādas detaļapavus bieži saplēsa un bieži lāpīja. Par to liecina daudzie ielāpu un laboto apavu atradumi.³⁰ Ja šādos apavos veselu nakti pa akmeņu vai kādu citu cietu nevienmērīgu klājumu deļotu (īpaši ar strauju griešanos), jādomā, ka tiem ātri vien izdiltu caurumi un tie nāktu vaļā pa vīlēm. Salīdzinot ar pieredzi mūsdienās, jāatzīst, ka par to, cik ātri (dažkārt pat pusstundas laikā) rodas caurumi pastalās, kad jādejo uz asfalta, ir pārliecinājies ne viens vien deļotājs un dziesmu un deļu svētku dalībnieks. Tādējādi iespējams secināt, ka senajos mīkstajos ādas apavos, vai tie būtu pastalas, kurpes vai zābaki, nakts laikā izdeļot caurumus nebija nekas neiespējams, un šķiet, ka motīvs pasakā ievīts kā reāli iespējama parādība.

Aplūkotais folkloras materiāls un tā sastatīšana ar arheoloģijas un etnogrāfijas datiem sniedz samērā plašu un skaidru priekšstatu par to, kādos gadījumos agrākos gadsimtos ir valkāti apavi, īpaši kurpes un zābaki, – ģimenes gados, gadskārtu svētkos, dodoties ceļā, ciemos, precībās, karā, pieguļā. Šūtie apavi bezsala periodā ir uzskatāmi par piederīgiem goda apģērbam. Latvijas teritorijā līdz 15. gadsimtam, kad apaviem sāka iestrādāt dubultas zoles un citus pastiprinājumus, tika valkāti senie mīkstie ādas apavi.³¹ Šie apavi bija izgatavoti no plānas ādas un tādējādi ātri novalkājās, tiem izplīsa caurumi, un tie tika lāpīti. Secināms, ka starptautiskais pasaku motīvs par vienas nakts laikā sadancotām kurpēm ir balstīts reālā vēsturiskā pieredzē. Turklāt folkloras materiālu sniegtās liecības iespējams veiksmīgi izmantot apavu valkāšanas sadzīvisko aspektu izpētē.

Saīsinājumi

LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas* 1.–6. sēj. Jelgava, Pēterburga, 1894–1937.

LTT – Šmits P. (sakārt.) *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1941.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Iepriekš to darījuši tādi pētnieki kā A. Bilenšteins, P. Šmits, A. Švābe, H. Biezais. Sk.: Bilenšteins A. *Latviešu koka celtnes*. Rīga: Jumava, 2001; Bilenšteins A. *Latviešu koka iedzīves priekšmeti*. Rīga: Jumava, 2007; Šmits P. *Latviešu tautas dziesmas kā vēstures avoti*. Šmits P. *Etnografisku rakstu krājums*. Rīga: J. Misiņš, 1912. 73.–85. lpp.; Šmits P. *Folklorā. Vēstures liecības pasākās*. Atsevišķs novilkums. B.g., b.v. 321.–338. lpp.; Biezais H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006; u.c.
- ² Piemēram, A. Švābes, V. Urtāna un J. Urtāna publikācijas. Sk.: Švābe A. *Raksti par latvju folkloru I*. Rīga: J. Rozes apgāds, 1923; Urtāns V. *Zelta griezti gredzentiņi. Padomju Jaunatne*. 1987. 28. janv.; Urtāns J. *Skudra pie kalna. Arheologa stāsti*. Rīga: Nordik, 2004; u.c.
- ³ Bilenšteins A. *Latviešu koka iedzīves priekšmeti*. 373.–384. lpp.
- ⁴ Šmits P. Senatnes dzīves apstākļi pēc mūsu tautas dziesmām. Balodis F. (red.) *Latvijas arhaioloģija*. Rīga: Valters un Rapa, 1926. 172., 174.–175. lpp.; Šmits P. Kā senāk jaunieši kājas āvuši. Endzelīns J. (red.), Klaustiņš R. (sakārt.) *Latvju tautas dainas*. 4. sēj. Rīga: Literatūra, 1929. 409.–424. lpp.
- ⁵ Bebre V. Ādas apavi Rīgā 13.–14. gs. *Arheoloģija un etnogrāfija XIV*. Rīga, 1983. 125.–141. lpp.; Bebre V. 11.–14. gs. ādas apavu atradumi Kokneses pils 1961.–1963. g. izrakumos. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu, antropologu un etnogrāfu 1984./85. gada pētījumu rezultātiem*. Rīga, 1986. 39.–42. lpp.; Bebre V. Pastalas – vienkāršākie senie apavi Latvijā. *Arheoloģija un etnogrāfija XIX*. Rīga, 1997. 114.–118. lpp.; Bebre V. Ornamentētie ādas apavi Latvijā 11.–14. gadsimtā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 1997. Nr. 4. 34.–56. lpp.
- ⁶ Piemēram, Маслова Г. С. (ред.) *Историко-этнографический атлас Прибалтики. Одежда*. Рига: Зинатне, 1986. С. 144–151; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes*. 1.–3. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1995–2003.
- ⁷ Teicēja Ināra Kubaka (dz. 1953. g. Rīgā), intervēta 2008. g. 12. janv. Rīgā. Intervija atrodas autores personiskajā arhīvā.
- ⁸ Teicēja Anna Močāne (dz. 1924. g. Balvu raj. Bērzpils pag.), intervēta 2007. g. 27. okt. Ikšķilē. Intervija atrodas autores personiskajā arhīvā.
- ⁹ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 4. sēj. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2007. 158.–159., 258., 370.–371. lpp.; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes*. 2. sēj.: *Kurzeme*. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1997. 10. un 11. att. 24. lpp., 15. att. 26. lpp.
- ¹⁰ Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs*. Rīga: Zinātne, 1999. 83. lpp.
- ¹¹ Шноре Э., Зейд Т. (ред.) *Нукшинский могильник*. Рига: Издательство Академии наук Латвийской ССР, 1957. С. 35, 96.
- ¹² Pasaka “Pelēkais strazds”, pierakstījis Āronu Matīss Bērzaunē. LP, V, 28. O. Dāhnhardt, Natursagen, III, 362. Atrodama: Šmits P. (sakārt.) *Latviešu pasakas un teikas*. <http://www.ailab.lv/pasakas/241/0117601.htm>, skatīta 26.10.2007.

- ¹³ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes*. 1. sēj.: Vidzeme. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1995. 42. att. 34. lpp.; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes*. 2. sēj.: Kurzeme. 3. att. 21. lpp., 22. att. 30. lpp., 23. att. 31. lpp.
- ¹⁴ Pretstatā mīkstajiem apaviem cietajos apavos ir cietas daļas, piemēram, stingrās kapes, vairākkārtīgas zoles un papēži, purngalu ieliktni u.c.
- ¹⁵ Sk., piemēram: Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 4. sēj. 158.–159., 258., 370.–371. lpp.; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes*. 2. sēj.: Kurzeme. 313., 376. lpp.
- ¹⁶ Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. Rīga: Latvju grāmata, 1944. 349.–351. lpp.
- ¹⁷ Švābe A. *Raksti par latvju folkloru I*. 34.–37. lpp.
- ¹⁸ Bebre V. Ādas apavi Rīgā 13.–14. gs. 12. att. 134. lpp.; Zariņa A. *Seno latgaļu apģērbs 7.–13. gs*. Rīga: Zinātne, 1970. 68. att. 111. lpp.; Bebre V. Ornamentētie ādas apavi Latvijā 11.–14. gadsimtā. 34.–56. lpp.
- ¹⁹ Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. Rīga: Latvju grāmata, 1944. 376. lpp.
- ²⁰ Pasaka "Sapnis", pierakstījis J. Jakuškins Rēzeknē. 9. A. 725. 502. 518. Latvju kultūras kr. Atrodama: Šmits P. (sakārt.) *Latviešu pasakas un teikas*. <http://www.ailab.lv/pasakas/gr09/0902309.htm>, skatīta 24.10.2007.
- ²¹ Pasaka "Labie brāļi", pierakstījis K. Corbiks no 70 gadu vecas Grietas Stendenbergas Elejas Pārupjos. 22. A. 303. Atrodama: Šmits P. (sakārt.) *Latviešu pasakas un teikas*. <http://www.ailab.lv/pasakas/gr02/0201922.htm>, skatīta 28.10.2007.
- ²² Pasaka "Zelta putns", pierakstījis J. Eleksis Stukmaņos. 15. A. 550. Atrodama: Šmits P. (sakārt.) *Latviešu pasakas un teikas*. <http://www.ailab.lv/pasakas/gr07/0700815.htm>, skatīta 24.10.2007.
- ²³ Jansone A. *Ieteikumi latviešu tradicionālā tautas tērpa komplektēšanā*. V/a Tautas mākslas centrs, 2007. 5. lpp.
- ²⁴ Pasaka 27. "Puisis un ķēniņmeita", pierakstījis Gothards Kr. Vircavniekos. Atrodama: Lerhis-Puškaitis A. <http://www.liis.lv/folklor/folkloristika/teksti/puskaitis/III/03027.htm>, skatīta 24.10.2007.
- ²⁵ Tales Collected by Brothers Grimm. <http://www.ucs.mun.ca/~wbarker/fairies/grimm/>, skatīts 27.10.2007.
- ²⁶ Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977. 45.–46. lpp.
- ²⁷ Šmits P. A. Ārnes pasaku tipi. Šmits P. (sakārt.) *Latviešu pasakas un teikas*. Atrodama: <http://www.ailab.lv/pasakas/tipi02.htm>, skatīts 28.10.2007.
- ²⁸ Bebre V. Ādas apavi Rīgā 13.–14. gs. 133. lpp.
- ²⁹ Sk., piemēram: Carlson I. Mark. *Footwear for the Middle Ages*, atrodams: <http://www.personal.utulsa.edu/~marc-carlson/shoe/SHOEHOME.HTM>, skatīts 25.10.2007.
- ³⁰ Bebre V. Ādas apavi Rīgā 13.–14. gs. 136.–137. lpp.
- ³¹ Turpat, 125. lpp.

Ieva Pīgozne-Brinkmane

Footwear as a part of the ancient festive dress

Summary

The article deals with ancient and ethnographic footwear in the Latvian territory starting from the Late Iron Age (9th-12th centuries) and up to the 19th century. Data used in the article come from various fields: archaeology, ethnography, and folklore. Latvian folklore texts (songs or *dainas*, tales, beliefs, etc.) mention different ancient footwear, i.e. *pastalas* (one-piece leather shoes tied with laces), leather shoes and boots, *vīzes* (bast shoes). The texts that mention these types of footwear include valuable information regarding the context of wearing them. Thus it can be concluded that during summer on weekdays people walked barefoot, however in winter and for special occasions footwear was used. These special occasions are family festivals (baptisms, weddings, funerals), seasonal festivals (solstice celebrations) and visits to other people, looking for a wife, going to war or to night-watch. In the last part of the article author tries to establish whether the popular international fairy-tale motif the about the shoes that were danced to pieces during one single night could be based on a real-life experience. This motif is considered to be at least 1,000 years old. According to the history of footwear, thin leather (1-3 mm) was used for making leather shoes 1,000 and more years ago. Soles of such shoes can easily be danced to pieces if the surface of the dance floor is made from uneven stones or other abrasive material. Thus it can be argued that the famous fairy-tale motif is not just a product of imagination or a literary exaggeration but is based on the real experience of the ancient people.

Aīda Rancāne

Latviešu tradicionālās maskas – laika atjaunotājas pārejas ritos

No vairāk vai mazāk aktīvas tradicionālās maskošanās klātbūtnes mūs šķir vairāku paaudžu dzīve. Vēl 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā tradicionālie masku¹ gājieni tautas kultūrā ieņēma nozīmīgu vietu. Taču arī vēlākos laikos, neskatoties uz reliģiskas vai laicīgas varas radītajiem ierobežojumiem, maskošanās tradīcijas pāvēdiens turpinās un iesniedz šodienas kultūrvidē kā savdabīgs fenomens, kas izraisa pētniecisku interesi un norāda uz “cita” esamību mūsdienu Eiropas kultūras kontekstā. Lai gan maskošanās jēga un nozīme sabiedrības apziņā laika gaitā ir mainījusies salīdzinājumā ar periodu, kad dominēja pirmskristietiskie kultūri, un priekšplānā vairāk izvirzījies maskošanās sociālais aspekts, savāktais materiāls par maskošanās tradīcijām Latvijā pagājušā gadsimta sākumā ir pietiekami bagāts un informatīvs, lai tajā varētu saskatīt arī senos tautas reliģiski mitoloģiskos priekšstatus, kas saistībā ar maskām līdz šim ir maz pētīti.²

Pētījumā izmantots 20. gadsimta 30. gados savāktais etnogrāfisko pierakstu kopums, kas papildināts vēlākā laika posmā un atrodas Latviešu folkloras krātuves un Latvijas vēstures institūta arhīvos. Datu aprakstīšana un apcere veikta ar “sava cilvēka acīm” jeb “skatu no iekšpuses”, ko amerikāņu lingvists Kenets Paiks (*Kenneth Pike*) nosaucis par emisko³ pieeju. Tradicionālo masku gājienu reliģiskās pieredzes izpausmju pētīšanā izmantota fenomenoloģiskā metode, galveno uzmanību pievēršot nozīmes vai jēgas jautājumiem. Maskošanās metafiziskās nozīmes atklāšanai izmantotie autoru (M. Eliade, R. Kaiuā u.c.) uzskati pētījumā kalpo kā konceptuālais pamats metodoloģijai, kas ir novitāte masku pētniecības laukā.

Laika pārdzīvojums zemkopju kultūrā

Neatkārtojams, savdabīgs laika pārdzīvojums un redzējums raksturo ikvienu laikmetu un sabiedrību kopumā. Zemkopja darbība noris kosmiskā cikla noteiktā periodā, turklāt gads, gadalaiki, vasara un ziema, sējas laiks, ražas novākšanas laiks iegūst savu struktūru un nozīmību.

Zemkopis ir iekļauts ne tikai telpiskās sakralitātes sfērā, viņa darbs saistīts arī ar temporālo jeb laika struktūru, ko nosaka gadalaiku riņķojums. Kā raksta Mirča Eliade (*Mircea Eliade*), zemkopju kultūras izveido to, ko var nosaukt par kosmisko reliģiju, jo reliģiskā aktivitāte koncentrējas ap galveno noslēpumu – pasaules periodisku atjaunošanu.⁴ Zemnieka apziņā izveidojas optimistiska esamības koncepcija – nāve ir tikai eksistences veida izmaiņa laikā. Ziema nekad nav bezgalīga, pēc tās vienmēr vērojama pilnīga dabas atdzimšana, jaunu, daudzveidīgu dzīvības formu parādīšanās. Nekas nenomirst pa īstam, tas tikai atgriežas sensenajā matērijā un atpūšas, gaidot jaunu sākumu. Protams, neviena pasaules apjausma, kas būvēta uz priekšstatiem par ritmu, par mūžīgo atgriešanos, nav brīva no traģiskiem brīžiem. Kosmisko ritmu rituālais pārdzīvojums pirmām kārtām nozīmē dzīvi starp uztraukumiem un dažādām pretrunām.

Kosmiskā laika izdzīvošana, īpaši zemkopības kontekstā, radīja ideju par ciklisko laiku un kosmisko ciklu. Arī Mēness fāžu periodiskums, Mēness regulāra piedzimšana un nāve, pēc M. Eliades domām, iespējams, palīdzēja formulēt nojautu par dzīves un nāves maiņu. Kosmiskais cikls tiek apzināts kā viena un tā paša ritma atkārtošāns: dzimšana, nāve, atdzimšana. Taču laiks viena kosmiskā cikla ietvaros senajam cilvēkam nav bijis viendabīgs un nepārtraukts. Pastāv laika intervāli, kuri tiek atdalīti no parastas laika ilgstamības. Tiem piemīt vienreizēja vērtība, nozīme un blīvums. Šie intervāli pretēji profānā laika bezjēdzīgajai plūsmai, kurā norisinās darbības bez reliģiskas nozīmības, veido sakrālo laiku, ko sauc par svētku laiku un kurā tiek veiktas reliģiski nozīmīgas rituālās darbības. Rituāls ir tas, ar kura palīdzību var pāriet no viena laika plūduma otrā. Turklāt abas laika izpausmes viena no otras atšķiras ar to, ka sakrālais laiks pēc savas dabas ir atgriezenisks, savukārt profānais laiks – ne, tas ir vēsturisks.⁵

Tādējādi senais zemkopis dzīvo divos plānos, no kuriem nozīmīgākais ir sakrālais. Priekšstatā par Kosmosu kā dzīvu būtni, kas piedzimst, attīstās un nomirst, lai atkal atdzimtu, iekļaujas arī periodiska laika atjaunošana. “Perfekcija mājā sākumā, paradīzē, kas tiek zaudēta tikai tāpēc, ka tā tiek realizēta, t.i., pieņem formu un eksistē laikā.”⁶ Laiks ir tas, kas ved uz novecošanu, nāvi, jo tas visu izdeldē, nogurdina. Katra cikla beigās visam esošajam jāatjaunojas. No jauna jāsāk radīt pasaule. Vecās un netirās, savu laiku nokalpojušās pagātnes apglabāšana kalpo tam, lai dotu vietu jaunajai, nevainīgajai pasaulei, kuras iestāšanos nodrošina svētki. Tātad ar katra jauna cikla iestāšanos laiks sākas it kā no sākuma.

Pasaules tautu pieredzē sastopami vairāki paņēmieni, kā atjaunot diženo ciltstēvu auglīgos pirmlaikus. Franču antropologs Rožē Kaiuā (*Roger Caillois*) min trīs šādus pirmlaiku aktualizēšanas paņēmienus, un tie ir –

mītu stāstīšana, klinšu zīmējumu, kuros attēloti mītiskie senči, pārzīmēšana un atjaunošana, kā arī dramatisku izrāžu sarīkošana.⁷ Pēdējais variants dod iespēju visiem dzimtas locekļiem identificēties ar mītisko pirmlaiku tēliem – tēliem, kuri nepazīna aizliegumus un ierobežojumus. Veicot dažādus rituālus vai rituālas izrādes svētku laikā, piemēram, simboliski piedaloties vecā iznīcināšanā un jaunā atdzimšanā, arī pats cilvēks tiek atjaunots no jauna. Šajā darbībā cilvēks kļūst par dievu laikabiedru, jo viņš rituālā atdarina sākotnējo dievišķo darbību, kas vienmēr saistīta ar mītu par kaut kā radīšanu, tātad ar pirmsākumu, ar sākuma laiku, kas ir stiprs un sakrāls. Bieži vien šādu ritualizētu darbību veicējas pirmatnējās reliģijās ir maskas.

Maskošanās laiks – svētku laiks

Latvijā, tāpat kā daudzviet pasaulē, masku gājieni ir saistīti ar svētku laiku vai svināmām dienām. Kā raksta O. Līdeks, “senie latvieši pazina laikus, galvenokārt saulgriežus, ko svinēja vairākas dienas, un svināmās dienas: Meteņdienu, Mārtiņdienu u.c., ko ilgāk par dienu nesvinēja”.⁸ Tieši rudens – ziemas periods un tajā svinamie gadskārtu svētki ir raksturīgākais maskošanās laiks. Tē minami rudens, ziemas saulgrieži, rudens pāreja ziemā, ko svin kā Mārtiņdienu, Jaunais gads, saimnieciskā gada sākums, ko iezīmē Meteņi.⁹ Taču ir ziņas, ka čigānos, maskarātos¹⁰ un vecišos¹¹ iets arī Veļu laikā, Miķeļos, laulobniki jeb laulovņiki¹² gājuši Lieldienās, suselnieki, suksuļi, skutelniki¹³ – Jurgos. Kā apraksta J. A. Jansons¹⁴ un rāda arī viņa savāktās teicēju liecības 20. gadsimta sākumā, dažādos novados masku gājienu intensitāte dažādās svināmās dienās un laikos ir bijusi atšķirīga. Tā, piemēram, Vidzemē masku gājienu biežāk varēja sastapt Mārtiņos, Katrīnās, Andrejos, Latgalē – Ziemassvētku laikā, Zemgalē, Kurzemē – Ziemassvētkos, Meteņos, Kurzemē – arī Teņos. Neskatoties uz atšķirībām gājienu intensitātē dažādos novados, ko var skaidrot ar kristīgās reliģijas atšķirīgo ietekmi tajos, skaidrs ir tas, ka masku gājieni notikuši stingri determinētos laika intervālos. Sabiedrības locekļiem tas ir bijis zināms, līdz ar to rituāla dalībniekiem – gan maskotajiem, gan mājiniekiem ir bijusi iespēja veikt sagatavošanās darbus (maskas pagatavošana, mājas iztīrīšana, sezonālo darbu pabeigšana, cienasta sagatavošana) sekmīgai gaidāmajai rituāla norisei. Budēļu dziesma no Zemgales apliecina iepriekš minēto:

Visu gadu gulēju
Paseknī,
Nu mans vakars,
Nu līdu laukā. (LFK 33542)

Tāpat maskošānās rituāli bijuši saistīti ar godiem, kas iezīmē sociālo robežu pārvarēšanu vai pāriešanu no viena sociālā statusa citā, – kāzām, krustabām. “Tas bij liels lepnums, ka atnāca trīs pulki čigānu pie mums, bet pie citiem mazāk,” stāstot par kāzu čigāniem, uzsver teicēja Albīna Vcina no Viļakas.¹⁵

Visiem minētajiem svētkiem kopīgs ir tas, ka tie iezīmē kāda cikla beigas vai cita sākumu un vairāk vai mazāk tos var klasificēt kā pārejas ritus. Šādi pārejas riti ir arī, piemēram, ražas novākšanas beigas, jauna lauksaimniecības cikla sākums, ziemas pāreja pavasarī vai rudens pāreja ziemā, saulgrieži.

Franču antropologs Arnolds van Geneps (*Arnold van Gennep*) ir pamatojis ideju, saskaņā ar kuru dzīves būtību, sākot no indivīda dzīves līdz kosmiskām parādībām, veido secīga laika sprižu – pāreju maiņa no viena stāvokļa citā. Viena posma beigas un otra sākums veido noteiktas kārtības sistēmu, un tā ir universāla.¹⁶ Tas, kas saista šos ritus, ir to līdzīgā struktūra. A. van Geneps visos pārejas ritos izdala trīs fāzes: preliminālo (ieražas atdalīšanai no iepriekšējās pasaules), liminālo (ieražas, kas veicamas starpposmā) un postliminālo (ieražas iekļaušanai jaunajā pasaulē).¹⁷ Viņš norāda, ka paralēlisms starp visām šīm ceremoniālajām struktūrām eksistē ne tikai formas ziņā, bet arī pašos pamatos. Tā ir viena stāvokļa nomaiņa ar otru, kurā galveno lomu ieņem nāves ideja, tai sekojošā gaidīšana un atdzimšana.

Līdzīgi kā visās pārmaiņās, laiks tajās ir kritisks. Uz to norāda arī itāļu antropologs Čezāre Popi (*Cezare Poppi*): “Dzīve vairs nav tas, kas tā bija, bet nav arī vēl tas, kas viņa taps. Vakuums atveras, ir regresijas drauds. Ir nepilnīga, “pusizcepta” transformācija. Tā var kompromitēt atjaunošanu, izdzīvošanu, augšanu.”¹⁸ Šajos kritiskajos brīžos laiks ir jāatjauno. Viens no veidiem, kā to veikt, – kosmogonijas atkārtošana, kas restaurē sākotnējo “tīro” laiku.

Kosmogonijas atkārtošana masku gājienos

“Kosmogonija ir modelis atdarināšanai jebkurā jomā ne tikai tāpēc, ka Kosmos ir ideāls arhetips vienlaicīgi visām radošajām situācijām un jebkurai daiļradei, bet arī tāpēc, ka Kosmos – tas ir dievišķs radījums; tas ir sakralizēts pats savā struktūrā.”¹⁹ Kosmoloģiskie priekšstati citu mītisko pasaules skatījuma formu vidū ieņem īpašu vietu, jo tie apraksta Visuma laiktelpiskos parametrus. Citiem vārdiem, tie koncentrējas ap Visuma aktuālo stāvokli – pasaules struktūru. Tāpēc kosmogonisko mītu sfēra ir visai plaša – tie identificē vai citos gadījumos saista dabu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Maskas gājienā (Čigāni no Līvāniem). Starptautiskais masku tradīciju festivāls. Madona, 2005.

Masked procession (Gypsies from Līvāni). International Festival of Mask Traditions in Madona, 2005

jeb makrokosmosu ar cilvēku jeb mikrokosmosu. Cilvēks tiek radīts no pasaules elementiem vai arī otrādi – Visums rodas no pirmcilvēka ķermeņa. Jebkurš mīts, kurš stāsta par kaut kā rašanos, paredz un attīsta kosmogoniskos priekšstatus, jo pasaules aina, kas iezīmēta tikai ar vienu kosmogonisko mītu, ir shematiska un visai primitīva. Mīti par rašanos turpina un papildina kosmogonisko mītu, parādot, “kāda veidā šī pasaule tika izmainīta, bagātināta vai padarīta nabagāka”.²⁰

Kosmogoniskie mīti bieži sākas ar tās situācijas aprakstu, kas bija pirms radīšanas akta. Kosmoss parasti tiek radīts no **haosa**, kas var būt pielīdzināms nebūtībai, tukšumam. “Kad pasaule vēl nebija radīta, tad Dievs lidinājās līdz ar Velnu bezgala tukšumā,”²¹ vēsta latviešu teika par Zemes izcelšanos. Uz pirmatnējā haosa stāvokli, ko simbolizē ūdeņi, norāda cits variants: “Iesākumā bijis tikai ūdens un gaiss redzams, zeme

vēl nebijusi radīta. Te Dievam iešāvies prātā radīt arī Zemi, un viņš saticies ar Velnu, kas toreiz dzīvojis pa ūdeni, un lūdzis šim, vai nebūtu tik laipns un neiznestu no ūdens apakšas kādu riekšavu dūņu.”²²

Jebkurš pārejas rits savā struktūrā reproducē šo krīzes situāciju, kad no haosa veidojas kosmoss. Pēc savas būtības svētki ir pasaules radīšanas laika aktualizācija, tā laika, kad visas lietas un dzīvās būtnes ieguva savu tradicionālo un galīgo formu, kļuva reālas. Vienlaicīgi svētkus var definēt arī kā atkal no jauna noformējamo haosu. Maskas ar savu klātbūtni un izdarībām palīdz radīt šo pirmsituāciju, izdzīvot šo metamorfozi.

Raksturīga haosa pazīme, ko spilgti parāda masku rituāli, ir vērtību inversija. Šī vērtību inversija ir klātesoša gan masku izskatā, gan to attiecībās ar mājiniekiem, gan sociālo situāciju parodēšanā, gan uzvedībā vispār. Smieklī, joki, izsauzieni, klaigas, troksnis, līdzīgi kā lēcieni, griešanās, “klumburēšana”, klibošana, velšanās vai bakstīšanās raksturīga masku pasaulei.

Masku rituālais apģērbs ir sava veida antiapģērbs. Par “anti” zīmi pirmkārt liecina otrādi izgrieztie kažoki. Šādus kažokus velk ne tikai zoomorfās, bet arī daudzas antropomorfās maskas. Gadījumā, kad kažoks netiek lietots, par maskas apģērbu tiek izvēlētas vecas, caurumainas, netīras drēbes. Arī šādas drēbes mēdz būt izgrieztas uz kreiso pusi. Par antiapģērbu tās kļūst arī tādēļ, ka ikdienā šīs drēbes netiek valkātas, bet maskošanās nolūkiem glabājas kādā vecā lādē. Uz jautājumu: “Vai apģērbu un citas lietas glabā līdz nākamai reizei?” Ilga Prenclava no Otaņķiem atbild: “Ir jau, ir, kas jau regulāri iet, tam jau vajag, tur jau stāv sekcijā viens stūrīts ar tādiem... nu gan jau noderēs ķekātām...”²³ Bez šīs apģērba apvērstības uz kreiso pusi maskas izmanto arī asimetriju, t.i., netiek ievērots pāru princips (apaviem) vai arī augša tiek samainīta ar apakšu, priekšpuse – ar mugurpusi. Tiek izmainīti pašu masku vai to atsevišķu daļu izmēri. “Aulejā uz galvas likuši sietu un galvu notinuši ar lupatām, lai būtu lielāka. Lai izskatītos garāki, dādi vai galenkas²⁴ staigā arī uz koka kājām” (Latviešu folkloras krātuve (LFK) 1640,²⁵ 5450). “Nīcgalē kājās autas ap pusmetru garas vīzes. Kājās savilkti 3–4 zeķu pāri, auti satīti pāri ceļiem un sasieti lieliem striķiem” (LFK 1640, 4321). Tikpat svarīgs aspekts masku citādībā ir valoda, kas parasti tiek izmainīta (arī, lai nepazītu), un kustība.

O. Līdeks grāmatā “Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas” citē 1874. gadā “Mājas Viesī” publicēto A. Šķerberga aprakstu par Ziemassvētku čigānu izdarībām Augškurzemē: “Ļaudis vēl ciena un uzkopj to modi Ziemassvētkos čigānos iet. Bet kas tad tie čigāni tādi īsti ir? Nu, tie nav nekas cits kā mūsu pašu latvieši, kas šā un tā ar liekiem ģimjiem, gluži savādi pārgērbušies, it kā no paša sātana jādelēti, pa māju mājām apkārt plūst, ar negodīgu, ellisku kliegšanu un tēržēšanu visādus jokus dzen.

Kur šie čigāni parādās, tur tais mājās, kamēr viņi uzturas, izrādās tā, it kā pate pastardiena būtu klātu, kur viss top sadauzīts un drupu drupos samalts jeb arī ir pate istabas grīda caur lekšanu bezdibenī ieģrūsta. Un kā tad ne, puiši, kas lielā barā ar zirgu galvām jeb aunu, āžu vai vēršu ragiem apbruņojušies un ar baltiem jeb melniem palagiem aptinušies, ar garām astēm istabā sanākuši, uz visām pusēm ar ragiem bada un ar astēm sukā mātes, meitas, bērnus un visus, ko tik priekšā atrod, kamēr tie vaimanādami un kliegdami slēpjas vai nu apakš gultām, jeb arī uz krāsns, jeb ar kur citur. Kad nu viņi caur lielu likšanu ir piekusuši jeb arī caur kliegšanu ir savu balsi zaudējuši un kad saimnieks pēdīgi šos uzlūdz uz vakariņām, tad viņi, savas bruņas nolikuši, te vēl kādu laiku uzturas, līdz kamēr uz citām mājām tālāk dodas. Bet, ja šie čigāni netiek uzņemti, tad viņi pēc trakošanas brīža, tāpat kā nākuši, ar lielu kliegšanu, zvārguļu skandināšanu un lāpstu sišanu ripuļ ripuļiem pa galvu un kaklu no istabas ārā dodas uz citurieni, kas, zināms, no mājas ļaudīm ar prieka smiešanos un suņu riešanu tiek pavadīti.”²⁶

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Maskas Vecais gads un Jaunais gads (Skaista). Starptautiskais masku tradīciju festivāls. Madona, 2005.

Masks Outgoing Year and New Year (Skaista). International Festival of Mask Traditions in Madona, 2005

Par masku uzvedību, kas ir pretstatā ikdienas kārtībai un pieņemtajām normām, liecina šāds pieraksts: "Pampāļos čigāni dziesmas nedziedāja, viņi dancoja, daudzījās, grūstījās, bļautījās. Līdzī bija maskojušies muzikanti. Spēlēja ermonikas, pūta dažādus pūšamos, bungāja ar grāpīšiem, pannām, trumļiem utt." (LFK 1640, 7056).

Kosmogoniskie motīvi mītiskajos priekšstatos bieži vien saistās ar *cīņu*. Līdzīgi kā citu tautu kosmogoniskajos mītos, piemēram, babiloniešu kosmogoniskajā eposā "Enuma eliš.", kur jūras briesmones Tiamatas un dieva Marduka divcīņas rezultātā izveidojas debesis un zeme, vai Rīgvēdā, kur kosmogonijas aktā Indra satriec pūķi, nocērtot tam galvu, arī latviešu folklorā kosmogoniskie motīvi saistās ar *cīņu* – *cīņu* starp Dievu un Velnu.

Sasatika Dievs ar Velnu
Vidū jūras uz akmiņa;
Kažociņi briku braku,
Zobentiņi šmigu šmagu. (LFK 33692)

To, ka dabā un kosmosā neviena nozīmīga darbība nenoris bez pretēju spēku sadursmes, redzam arī latviešu teikās par cilvēka vai Zemes radīšanu, kur bez Dieva klātbūtnes darbojas šīs opozīcijas veidotājs un uzturētājs – Velns.²⁷ Reliģiju pētnieks M. Eliade raksta: "Cīņām, konfliktiem, kariem visbiežāk ir rituāls cēlonis un funkcija. Tā ir stimulējoša opozīcija starp divām klana pusēm vai arī cīņa starp divu dievību pārstāvjiem, un tā vienmēr atsauc atmiņā kādu epizodi no kosmiskās, dievišķās drāmas."²⁸ Ikreiz, kad konflikts atkārtojas, notiek arhetipiskā modeļa imitācija.

Cīņa ir populāra darbība masku rituālos. Sevišķi to var attiecināt uz Ziemassvētku un Jaunā gada perioda masku gājieniem. Lai arī starp Ziemassvētku rotaļām ir rotaļa, kurā simboliski atainota cīņa tieši starp Dievu un Velnu, masku personāžu pasaulē tie var būt jebkuri pretstati, kas sadūrē rada haosu, lai pēc tam taptu kosmoss, nonāvē veco, lai rastos jaunais. Līdzīgi kā visā Eiropā, arī Latvijā (Dienvidlatgalē) sastopamas maskas Vecais gads un Jaunais gads, kuras masku gājienos izspēlē savstarpēju cīņu ar likumsakarīgu Jaunā gada uzvaru. To, ka masku izdarībās populārs ir cīņas motīvs, rāda arī citas teicēju liecības. Pie šādām masku izdarībām var pieskaitīt cīņu starp Uzpirceju un Laupītājiem (LFK 1640, 7247 – Nautrēni), starp Nabagu un Zagli (LFK 1640, 7598 – Pēternieki), Velnu un Nāvi (Pētermuiža),²⁹ Dievu un Velnu (LFK 1640, 8415 – Lašu pag.), Ganu un Vērsi (LFK 1640, 9755 – Biksti): "Divi cilvēki pārgērbjas par bulli. Trešais parastā apģērbā iet bullim līdz. Tas ir gans. Ganam rokās liels koka duncis. Viņš grib bulli nodurt. Kā bullis paskatās uz otru pusi, tā gans liekas bullim pie kakla. Bet tad bullis to bada. Gans bēg prom.

Bullis ķer viņu rokā. Skriedams bullis sit ar asti skatītājiem pa seju. Pēdīgi gans pagriežas bullim taisni pretī un ātri iedur dunci kaklā. Nu bullis ir beigts un to nes no istabas ārā” (“Gans un vērsis”).

Rituālo kauju, vai tā būtu mītiskās sadursmes atveide vai divu kosmogonisku sākumu pretstatīšana (ziema/vasara, diena/nakts, dzīve/nāve), dziļākā jēga ir viena un tā pati – dzīves spēku atmodināšana, stimulēšana un pastiprināšana. Tā, piemēram, Kurzemes ķekatām, ejot masku gājienā, katrai līdzī ir izgreznota eglīte cilvēka garumā, ar kuplu zaru pušķi galotnē. Pieraksti no Nīcas liecina: “Ar šo zaru, satiekoties uz ceļa diviem ķekatu bariem, vajadzības gadījumā izkaujas” (LFK 1818.³⁰ 4). Līdzīgas kaujas starp diviem čigānu bariem notikušas arī Latgalē. Lūk, neliels fragments no intervijas ar Annu Agapovu no Dagdas.

Aīda Rancāne: “Rūkās bej kaida vāza?”

Anna Agapova: “Nu kai, mes ar mītim staigovam, bārza pagali kap garōku, ka jau kaidus čigōnus cytus satiksim, kap varātu i atsakautīs nu jīm. Ka dzeivōju Asyunie, ostoņdesmitūs godūs, tī mes varējam saīt i ai slūtom pasakautīs, tī bieja dīzgon tai...”

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. R.: “Par kū jōsakaun?”

A. A.: “Ā, kai ta, cyti čigōni īt, a na iz tū pusi. Mes jau tī bejom!”³¹

Lai gan no respondentēs atbildēs redzams, ka iegāns kautiņa uzsākšanai ir formāls, tomēr šādu uzvedību droši var pieskaitīt pie arhetipiskām darbībām.

Ciņu starp diviem kosmiskiem spēkiem – tumsu un gaismu ataino Ziemassvētku rotaļa “Vilks un kaza” vai “Vilks un aitas”, kuras varianti izplatīti visā Latvijā.

Vylks ai kozu sadarāj',
Iz deveiņom vasareņom,
Vylks nagaida treju dīnu,
Kreit kozai mugorā.³²

Pieņemot, ka minētā rotaļa attiecās uz masku izdarībām, redzams, ka scenārijs masku darbībā paredz kāda spēka vai substances bojāeju, nāvi, lai pēc tam atkal atdzimtu no jauna.

Tātad, lai rastos kas jauns, vecajam ir jānomirst – tā ir arhaisko sabiedrību vispārzināma likumība. Un to redzam arī masku izdarībās, kur cīņas rezultātā maska – tēls, kas pārstāv veco pasauli (Vecais gads, Vērsis, Kaza) aiziet bojā. Ar cikliskā laika izpratni, ar **dzimšanas, nomiršanas un atdzimšanas** noslēpumu saistāma maskas Nāve darbība. Viena no šīs maskas funkcijām masku gājienos ir veikt kaut kā nonāvēšanu, lai cita maska Ārsts vai Mācītājs to atkal atdzīvinātu. Tā, piemēram: “Lubānā Nāve dažreiz kādu nokauj. To čigānu “mācītājs” uzmodina. Tas tad mostas kā no gara miega” (LFK 1640, 5473). Nomiršanas motīvs redzams Zemgales čigānu tekstos. “Vecais čigāns ļoti daudz runāja un vienmēr stāstīja par savu nomirušo dēlu: “Nomira, nomira mans dēls Pēterītis. Apraku viņu svētā vietā – baznīckrogū. Vecene raudāja, pats lasīju līdzī skaitāmo.

Čuči guli, Pēterīti,
Savā dēļu būdiņā.
Dažam labam zirgu zagi,
Kabatiņu izkrāmēji.” (LFK 1640, 6990 – Tērvete)

Arī Krustpils “ķigānam”³³ “nomirst” tēvs vai māte. Tos parāda kā mironus” (LFK 1640, 5452). Pierakstos no Ances dokumentēts: “Vienreiz Mārtiņos būzuļi³⁴ ienes zārku, kurā vīrs guļ iekšā. Īsts zārks. Kā nolika zārku zemē, tā mironis no zārka laukā” (Latvijas vēstures institūts (LVI) E56 1233).

Abas – dzīvības un nāves opozīcijas apvieno maska Dzīvais mironis vai Nabašņiks, ko veido viens vai divi cilvēki. Viens atgāž galvu atpakaļ,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Masku veiktais kāzu rituāls (Dagda). Starptautiskais masku tradīciju festivāls. Bārta, 2007.

Masked wedding ritual (Dagda). International Festival of Mask Traditions in Bārta, 2007

otrs saliecas uz priekšu, izstiepj rokas un uzmauc uz tām kurpes, pa vidu pārsedz palagu. Rezultātā izskatās, ka gulētājs – mironis staigā.

Masku rituālos radīšanas akts vērojams dzemdību “izspēlēšanā”. Bieži vien iemesls, kāpēc maskotie ļaudis lūdz saimnieku ielaist viņus iekšā, ir steidzamas dzemdības, jo ārā esot grūtniece, kas taisās dzemdēt. Komiskas, taču vienlaikus simboliskas ir dzemdības, ko veic maskas sadarbībā ar mājiniekiem. Mūsdienās tas var tikt “izspēlēts” arī ar jaunāka slāņa³⁵ maskām, piemēram, rādot, kā govij piedzimst teļš, un liekot saimniecei pieņemt šīs dzemdības.³⁶ Anna Agapova no Dagdas stāsta savu pieredzi Ziemassvētku masku gājienos: “Vīnu reiz iz klubu gōjom. Myusim bieja tai sadūmōts. Myusim bieja taida kukla nu drjābis, ka aiz diveju pūdzeņu pajem, tod jei sōc raudōt. Marija sataisie, ka jei ir stōvūklī. Jei te jū pīsprādzēja. Padoncoj, padoncoj, likās iz greidys, atsapūgoj tū, i izīt tei kukla. Veiram³⁷ vajag sajemt tū bārnu. As pajemu aiz divom pūdziņom,

tei kukla īsok raudot. Kukla to bolta. As soku: "Ite na muns bārns! Vajag it meklēt tāvu!" As īmu meklēt tāvu, nu kō alimentus praseit. Mekleju, kam leidzeigs. Soku: "Moksoj alimentus, a to atdūšu tev čigonku!" Tai izgō, ka nu policejis priekšnika 70 santimus nūkrateju..."³⁸

Rituālā androgīnija

Ar atgriešanos sākotnējā situācijā, sakrālajā laikā saistīta "kāzu" izspēlēšana, kas ir viens no iemīļotākajiem masku uzvedumiem visdažādākajām Eiropas tautām. Kāzu rituāliem arhaiskajās³⁹ reliģijās ir sakrāls modelis. Cilvēku laulāšanās atdarina hierogamiju, it īpaši savienību starp Debesīm un Zemi. Masku tradīciju sakarā vairāk mūs interesē kāzu rituālu kosmogoniskā struktūra. Šajā aspektā svarīgāks par paraugmodeļa atdarināšanu, par hierogamiju starp Debesīm un Zemi, ir šīs svētās savienības rezultāts, t.i., kosmiskā radišana. Tās mērķis ir vienota veseluma atjaunošana. Atsaucoties uz amerikāņu mītologa Džozefa Kempbela (*Joseph Campbell*) ideju par to, ka laulību rituāla laikā "divi kļūst viens", filozofs Andris Rubenis raksta, ka šajā rituālā "tiek atjaunota pasaules sākotnējā vienība, kurai vienmēr ir prioritāte pār divējādību, nodalitību un sašķelšanos. [...] Ar laulību rituāla starpniecību cilvēki piesaistās pasaules enerģētiskajam un radošajam pirmsākumam, lai paši varētu iemantot radošos spēkus dzīvības turpināšanai un uzturēšanai."⁴⁰ Tikai vīrišķā un sievišķā savienība var nodrošināt radišanu, auglību. Katrs atsevišķi tie nevar būt pašpietiekami, jo sākotnējais dievišķais veselums vienmēr ir augstāks par sašķeltību. To apliecina priekšstati par androgīniju kā pirmējo vienību.

Visos mītos par dievišķo androgīniju vai divdzimumu pirmcilvēku, to skaitā latviešu teikās par pirmcilvēkiem, kuri bija saauguši ar mugurām vai kā āboli kopā un kurus Dievs pārgriezis pušu,⁴¹ atklājas cilvēciskās uzvedības paraugmodelis. Atbilstoši tam šo androgīniju simboliski var atdzīvināt un aktualizēt ar rituālu palīdzību.

Rituālās androgīnijas vai rituālā transvestisma spilgti paraugi vērojami latviešu tradicionālo masku gājienos, kur pārgērbšanās otra dzimuma drēbēs ir bieži sastopams maskošāns veids. Tā, piemēram, masku grupas – baltie Katriņi⁴² dalībnieces ir tikai sievietes, taču tradīcija pieprasa pārvērsties pretstatā. "Meitas uzvelk vīriešu baltu kreklu uz sava virsū, apjož ap vidiem sarkanu jostu, attaisa matus vaļām, apliek vīriešu cepures galvā. Vazājas no vienām mājām uz otrām."⁴³ Asūnes laulobnieki iet Lieldienās, kā vīrieši, tā sievietes. "Vīrieši pārgērbjas par sievietēm un otrādi" (LFK 1640, 5498). Aprakstā par Ziemassvētku un Jaunā gada bukiem Lejaskurzemē lasām: "Buku bērni – zemi, resni, tievi, gari "uz mežkājām" (koka kājām), parasti

pārgērbusies pretēja dzimuma drēbēs, pušķojušies zaļumiem un kautrīgās vietās spalvu kušķiem” (LFK 1640, 5584 – Dunika). Sevišķi interesanta šķiet buku maska, kurā abi dzimumi redzami savienoti kopā. “Galvenā maska bija Vīrs–sieva. To pagatavoja šādi: viens vīrietis apgērba sieviešu lindrakus. Mugurpusē vīrs sieviešu svārka uzsēja salmiem piebāztas vīriešu bikses (pastalām apautās kājas karājās līdz zemei), bet priekšā pie krūtīm turēja piebāztu sieviešu blūzi un galvas atveidu. Viduci pārsēja ar platu jostu. Izskats – priekšpusē sieviete, mugurpusē vīrietis, kas izpilda attiecīgu dzimumaktu” (LFK 1640, 5584 – Dunika).

Pārgērbšanās pretējā dzimuma drēbēs dod iespēju apmierināt vēlmi iekļūt otra dzimuma noslēpumu pasaulē un iegūt tā “spēkus un iespējas”. Sakārtotajā ikdienas pasaulē tas nav iespējams, jo starp abu dzimumu sakralitāti pastāv antagonisms, un tas rāda divu esamības veidu – sievišķā un vīrišķā nesavienojamību. Savukārt rituālā androgīnija likvidē, neitralizē, mīkstina šo opozīciju. Pirmatnējā sabiedrībā cilvēkus, kas īpaši uzskatāmi demonstrēja abu dzimumu iezīmes, piemēram, šamaņus, uztvēra kā dievišķas vai pārcilvēciskas būtnes.

Interseksuālā pārgērbšanās bijusi izplatīta arī Senajā Grieķijā kāzu ieražās, dionīsisko ceremoniju laikā un citos gadījumos, tāpat Eiropas karnevālos vai pavasara svētkos, līdzīgi arī dažādās ar zemkopību saistītās ceremonijās Indijā, Persijā un citās Āzijas zemēs. Šī rituāla galvenā funkcija – iziet ārpus savas patības, pārvarēt savu vēsturiskoto privāto situāciju, atjaunot pirmējo situāciju, kas atrodas viņpus cilvēciskā, viņpus vēsturiskā, jo šī situācija notika pirms cilvēku sabiedrības izveidošanās.⁴⁴ Šī situācija ir paradoksāla, to nevar uzturēt pasaulīgajā, profānajā laikā, vēstures ietvaros, to vajag periodiski atjaunot, lai vismaz uz mirkli restaurētu sākotnējo pilnību, neskatot sakralitātes un varenības avotu.

Noslēgums

Viens no iemesliem un varbūt pat galvenais iemesls, kāpēc masku gājieni izdzīvojuši līdz mūsdienām un šur tur vēl sastopami Latvijas laukos un pilsētās, ir tas, ka tradicionālā maskošānās nav orientēta uz ikdienišķās dzīves īstenības atspoguļošanu. Tās mērķis ir reliģiski mītoloģisko priekšstatu ārpus laika pastāvošās “īstenības” atveidošana. Tradicionālās maskas un maskošānās apzināti vai neapzināti ir saistītas ar atkārtotamību, atgriešanos mītiskajā pirmsākumā. Maskošānās rituāli kā uzvedības simboliskās formas palīdz konstruēt semiotisku dubultnieku tam, kas bija “pirmo reizi”, tādējādi nodrošina pārsteidzošu pārslēgšanos no ikdienas dzīves, rūpēm un rutīnas uz aktuālu vērtību līmeni.

Pārejas ritos, kur vienu stāvokli nomaina cits, kur pasauļu robežas zūd, kur vecā kārtība sabrukusi, jaunā vēl nav tapusi, tradicionālās maskas veic nozīmīgas darbības, kas palīdz transformēt tādu reliģiskā pārdzīvojuma kategoriju kā laiks, no kura atkarīga indivīda un kolektīva dzīve. Pārtopot mītiskajos tēlos un veicot arhetipiskas darbības, saistītas ar kosmogoniju, ko iezīmē haosa radišana, cīņas motīvi, dzimšanas, nomiršanas un atdzimšanas “izspēlēšana”, tāpat kā sakrālā veseluma jeb vienības aktualizēšana pirmcilvēka vai kāzu atveidošanā, tiek atjaunots pirmsākumu laiks, kas ir atdalīts no “šeit” un “tagad”.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Latviešu tradicionālo masku aspektā rakstā maskas definīcijā tiek iekļauta ne tikai maska kā priekšmets, ko liek uz sejas vai virs galvas, un atbilstošs apģērbs, bet arī krāsojums un darbība, kas ietver maskai atbilstošas kustības, ritmu, dejas, mūziku, tekstus un citas izdarības, jo maska bez attiecīgās darbības rituālā nedod par sevi pilnīgu priekšstatu. Tādējādi tas ir ķermeņa transformācijas akts jeb “otrās sejas” veidošana, kurā būtiska ir abu – ārējā un iekšējā dialektika. Ārējais manifestē sastingumu un nekustīgumu, bet iekšējais izpaužas kustībā un darbībā.
- ² Latvijā lielākais pētījums par maskām veikts 1933. gadā. Tas ir Jāņa Alberta Jansona darbs “Latviešu masku gājieni” (“Die lettischen Maskenumzüge”, Inaugural-Disertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Köln).
- ³ K. Paika 1954. gadā ieviestais koncepts “emika” nosaka tādu pētījuma pieeju, kas fokusējas uz iekšējām, būtiskām, dotajai kultūrai raksturīgām iezīmēm. Uzvedība vai ticība tiek aprakstīta jēdzienos, kas saprotami (apzināti vai neapzināti) šīs kultūras sabiedrības locekļiem. Emiskās konstrukcijas ir svarīgas intuitīvai un empātijā balstītai kultūras izpratnei. Vairāk par emikas/etikas pieeju pretnostatījumu sk.: Pike K. L. *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. 2nd ed. The Hague: Mouton, 1967; kā arī: Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate. Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike, Marvin Harris (eds). *Frontiers of Anthropology* 7. Summer Institute of Linguistics, 1990.
- ⁴ Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. 2. Санкт-Петербург: Алетеия, 1999. С. 190.
- ⁵ Sk.: Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 65.–68. lpp.
- ⁶ Mūks R. *Pret straumi: Austrumu reliģijas, meditācija, cikliskais laiks*. Rīga: Rando, 1992. 105. lpp.
- ⁷ Каїуа Р. *Миф и человек. Человек и сакральное*. Москва: ОГИ, 2003. С. 228.
- ⁸ Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991. 5. lpp.

- ⁹ Katrā novadā senā saimnieciskā gada sākumu iezīmē ar atšķirīgiem nosaukumiem. Piemēram, Latgalē to dēvē par Aizgavēni, Vidzemē – par Meteni, Lastavāgu, Miesmeti, Zemgalē – par Budēļu vakaru, Pīrāgiem, Skulduru vakaru, Vastlāvi, Kurzemē – arī par Vastlāvi, Vastalāvi, Vastalaju, Ķekatām.
- ¹⁰ Masku grupa Jaunpiebalgas pagastā, maskarātos gājuši Miķeļos (LFK 1640, 7644).
- ¹¹ Masku grupa Vitrupē, vecīšos gājuši Veļu laikā, sākot ar Miķeļiem (LFK 702, 64).
- ¹² Masku grupa Asūnes pagastā, laulobnīki pārgērbusies staigājot apkārt Lieldienas svētkos (LFK 1640, 5498).
- ¹³ Masku grupas Koknesē, gājušas Meteņos un Jurgos (LFK 1640, 7089, 7091).
- ¹⁴ Sk.: Janson J. A. *Die lettischen Maskenümzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 13.
- ¹⁵ Intervija ar Albinu Veinu (dz. 1931) 2006. gada 25. decembrī Viļākā. A. Rancānes personiskais arhīvs.
- ¹⁶ Ван Геннеп А. *Обряды перехода*. Москва: Восточная литература, 1999. С. 8.
- ¹⁷ Turpat, 24. lpp.
- ¹⁸ Poppi C. The Other Within: Masks and Masquerades in Europe. *Masks: The Art of Expression*. Ed. by J. Mack. London: British Museum Press, 1996. P. 191–215.
- ¹⁹ Eliade M. *Mita aspekti*. Rīga: Minerva, 1999. 37. lpp.
- ²⁰ Turpat, 27. lpp.
- ²¹ *Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*. Izlase. Sast. A. Ancelāne. Rīga: Zinātne, 1991. 63. lpp.
- ²² Turpat, 62. lpp.
- ²³ Intervija ar Ilgu Prenclavu (dz. 1943) 2006. gada 1. novembrī Otaņķos. A. Rancānes personiskais arhīvs.
- ²⁴ Ziemassvētku masku grupas Aulejā (LFK 1640, 5450).
- ²⁵ Profesora J. A. Jansona fonds.
- ²⁶ Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 22.–23. lpp.
- ²⁷ Sk.: *Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*. 62.–66. lpp.
- ²⁸ Eliade M. *Mits par mūžīgo atgriešanos*. Rīga: Minerva, 1995. 38. lpp.
- ²⁹ Sk.: Janson J. A. *Die lettischen Maskenümzüge*. S. 90.
- ³⁰ Nicas septiņklasīgās pamatskolas krājums.
- ³¹ Intervija ar Annu Agapovu (dz. 1957) 2007. gada 21. septembrī Dagdā. A. Rancānes personiskais arhīvs.
- ³² Vītoliņš J. *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīga: Zinātne, 1973. 124. lpp.
- ³³ Ziemassvētku masku grupa Krustpili (LFK 1640, 5452).
- ³⁴ Mārtiņu masku grupa Ancē (LVI E56 1233), citviet Kurzemē (Renda, Ēdole, Piltene, Užava u.c.), būzuļos gājuši Ziemassvētku laikā.

- ³⁵ 20. gadsimta 30. gados savāktajās liecībās par masku gājieniem govs maska netiek minēta.
- ³⁶ Starptautiskais masku festivāls Madonā 2005. gada 12. februārī.
- ³⁷ Par vīru, kas reizē ir arī Čigānu barvedis, bijusi pārģērbusies pati stāstītāja – Anna Agapova.
- ³⁸ Intervija ar Annu Agapovu 2007. gada 21. septembrī Dagdā. A. Rancānes personiskais arhīvs.
- ³⁹ Terminam “arhaisks” (no sengrieķu val. *archaios* – raksturīgs senatnei, saistīts ar to, sens) rakstā lietota nozīme “pirmatnējs, sens”. Reliģiju tipoloģijā, kas pamatojas izpratnē par attiecībām starp to, kas ir ikdienišķs vai “dots”, un to, kas ir ārpasaulīgs vai eksistējošs ārpus fiziskās pasaules, ar arhaiskajām reliģijām saprot visu to cilšu un prelīterāro sabiedrību reliģijas, kas pastāvēja līdz Ass laikam (K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949)) un kuras vēlāk nomainīja “lielās” reliģijas. Sk.: Eisenstadt Sh. N. *Religious Diversity. Encyclopedia of religion*. Ed. by M. Eliade. Vol. 2. New York: Macmillan, 1987. P. 312–318.
- ⁴⁰ Rubenis A. Vīrišķais un sievišķais: mitoloģisks stāsts. *Kentaurs XXI*. 2005. Nr. 36. 7.–25. lpp.
- ⁴¹ *Teikas par Dievu. Izlase*. Rīga: LFK izdevums, 1929. 88. lpp.
- ⁴² Masku grupa baltie Katriņi gājuši Rūjienā Katrīnas dienā – 25. novembrī (sk.: Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 230. lpp.)
- ⁴³ Turpat.
- ⁴⁴ Sk.: Элиаде М. *Мефистофель и андрогин, или тайна целостности*. <http://temp.lgay.ru/androgyn.shtml> (Skatīts 15.03.2007.)

Aīda Rancāne

Traditional Latvian masks – the restorers of time in rites of passage

Summary

Based on extensive empirical data regarding masked processions in Latvia from the late 19th century to the present, this article takes a phenomenological look at the meaning of masks within the context of archaic religions. Masks are of integral importance in those rites of passage involving a change from one state to another in which the idea of death, a subsequent period of waiting, and then rebirth plays the central role. Mask rituals include activities that imitate cosmogony: the creation of chaos, demonstrations of combat/struggles, and the playing out of birth, death and rebirth. As with ritual androgyny, their metaphysical purpose is to return to the beginning in order to restore a powerful and “pure” sense of time. The research shows how masked processions, being a characteristic element of rites of passage, help to transform a category of religious experience such as time, upon which the life of an individual and group is dependent. Changing into a mythological character and performing archetypal actions renews an ‘original time’, which is separate from the here and now.

Beatrise Reidzāne

Latviešu svētku un svinamo dienu nosaukumu etimoloģijas, to problemātika

Svētki parasti ir svinīgi un publiski pasākumi ar individualizētām, gadalaikam un svinēšanas mērķim atbilstošām ceremonijām un darbībām. Svētki ir sekas – kādu dabas rituma, cilvēku dzīves gaitu vai savstarpēji saistītu cilvēku kopu (ciema, pagasta, draudzes, novada, valsts, vecuma grupu, profesiju) sadzīves ietvaros notiekošo procesu mezglu punktu ritualizēta akcentēšana, t.i., atcerēšanās, lai nodrošinātu turpinājumu. Tāpēc cīņa pret kādu svētku svinēšanu – vienalga, vai atceramies vācu mācītāju cīņu pret latviešu tradicionālajiem Ziemassvētku rituāliem, padomju varas cīņu pret Jāņu svinēšanu vai vecākās paaudzes netiksmi pret Valentīna dienas svinēšanu šodien, ir bezcerīga. Nedz vācu mācītāji varēja atcelt ziemu, nedz padomju funkcionāri padarīt garāku Jāņu nakti, tāpat arī šodienas padzīvojošo cilvēku prātam nepieņemamā “sveša” Valentīna diena nepazudīs, ja piecpadsmīt un trīsdesmitgadīgie vēlēsies akcentēt savas jūtas, to svinot.

No visa plašā latviešu svētku kompleksa analīzei izvēlēti agrārai sabiedrībai – Latvijas teritorijā tāda pastāvējusi aptuveni 3000 gadu – raksturīgie gadskārtu svētki un svinamās dienas, resp., to nosaukumi etimoloģiskā aspektā. Te jāatceras arī diskusija par leksēmas *svētki* etimoloģiju, jo līdzās domām, ka tas ir sens latviešu vārds, pastāv uzskats, ka leksēma *svētki* ienākusi latviešu valodā vienlaikus ar citām kristīgo kultu raksturojošām leksēmām (piemēram, *gavēnis*) līdz ar Latvijas austrumdaļas pievēršanos pareizticībai no senkrievu *святки* “Ziemassvētku nedēļa”.¹ Folkloriste Edīte Olupe norāda: “Senie latvieši nepazīna apzīmējumu *svētki*, kas ir aizgūts no slāviem; tā vietā viņi lietoja savus, latviskos nosaukumus: *laikmeti*, *laikgadi*, *laiki* lielo saulgriežu svētku apzīmēšanai un *laika dienas*, *laikdienas*, *pasvētdienas*, *pussvētdienas* mazāk ievērojamām svinamajām dienām.”²

Vispirms paskatīsimies, kas ir šo svētku pamatā, paturot prātā to mistisko saiti (L. Levī-Brila formulējumā *participation mystique*) starp

parādību/procesu un tā nosaukumu/vārdu, kāda ir pastāvējusi arhaiskā sabiedrībā un slēptāk vai atklātāk turpinājusi darboties arī civilizētajā pasaulē (piemēram, seno laikdienu ieražas turpinātas, atrodot saistījumu ar baznīcas gada kalendārā minētajiem svētajiem, kas godināti atbilstošajos laika posmos). Runājot par zemkopja gada svētkiem un šo svētku rituālajiem tekstiem, resp., agrāri maģiska satura dziesmām, folkloriste Jadviga Darbiniece atzīst: "Pirmkārt, latviešu ieražas un tādad arī ieražu folklorā liecina, ka pamatos tās ir veidojušās cilvēka praktiskās darbības rezultātā. Tāpēc senie maģiskie elementi gan saturā, gan dziesmu formā ir ļoti cieši savijušies ar darba cilvēka pamatuzdevumu, tā darba un praktiskās dzīves vajadzībām."³ Tādējādi, kamēr pastāv zemnieku saimniecības un darbu veikšana nesaraujami saistīta ar noteiktu gada posmu, būs kāds krustpunkts, ko aktualizē tādi vai citādi svētki. Bez tam arī tad, ja tie tiek aizliegti, tie nekur nezūd, vien maina nosaukumu vai veidolu, kaut vai kā levas vārdadienas svinēšana Ziemassvētku vakarā vai Aleksandra vārdadienas svinēšana 18. novembrī (pirmspadomju valstiskuma galvenie svētki) padomju gados. Šāda svinēšanas pielāgošana attiecīgā laikmeta prasībām vienmēr saglabā kādu bāzes parādību (šajos konkrētajos gadījumos tas ir norises laiks: vēsturiski nozīmīgs datums un gadalaiks ar tā būtiskāko punktu).

Otrkārt, cik tālā pagātnē kādas tautas sadzīves un kultūras parādību saknes var sniegties? Skandināvu folklorists Karstens Bregenhejs, apskatot dažādu laikmetu un tautu poētiskās folkloras tekstu salīdzināšanas problemātiku, konstatē: "Ir labi zināms, ka daudzi folkloras teksti parāda sava stāstīšanas un pierakstīšanas laika iezīmes un reālijas. Vai tas nav pretrunā ar teoriju, ka tie var būt 5000 gadu veci? Visiem folkloras materiāliem ir stabilā daļa un variablā daļa. Stabilā daļa reprezentē to sarkano dzīparu, mugurkaulu vai struktūru, variablā daļa – to miesu, izskatu vai vārdus, ar kādiem vēstījums tiek reproducēts. Tāpēc ir dabiski, ka teksts ārēji sasauca ar vidi, kurā tas tiek radīts, kamēr vēstījuma ideja var būt ļoti sena."⁴ Tādad, ja pieņemam, ka latviešu gadskārtu ieražu saknes un to tekstuālā bāze sniedzas līdz seno baltu iedibinātajiem gada marķētajiem posmiem, tām ir cienījams, gadu tūkstošos mērojams vecums. Gadskārtu svētku un laikdienu saturs pamatā balstās un vieniem un tiem pašiem principiem gan gada galvenajos svētkos – Ziemassvētkos un Jāņos, gan laikdienās/pasvētdienās: 1) tās ir rituālās darbības un rituālie aizliegumi, 2) tā ir sakrālā maltīte, tās nepieciešamie un aizliegtie komponenti, 3) tā ir zilēšana un pareģojumi (laikapstākļu, ražas, precību u.c.). Protams, Ziemassvētkiem šo pamatprincipu izklāsts aizņem vairākus lappušu desmitus, kamēr, teiksim, Annas dienas tradīcijas var ietilpināt vienā lappusē. Tāpat arī Jāņu dziesmu tūkstošiem līdzās ir pāris Miķelim vai Mārtiņam veltītu dziesmu.

Treškārt, kā ir iespējams nojaust, saskatīt un atklāt kādu neredzamo virzītājspēku cauri laiku lokiem? Vērā ņemamu atbildi uz šo jautājumu dod amerikāņu antropologs Džeimss Pīkoks. Runājot par antropoloģijas pētīšanas objektu, viņš norāda, ka daudzi antropologi pirmajā plānā novieto garīgo jeb attieksmes aspektu kultūras izpētē, nevis biheiviorālo aspektu: "No šī viedokļa kultūru neveido sadzīvē vērojamās izpausmes, bet savstarpēji koordinēta sapratne, kas nosaka sadzīvi un tiek izpausta caur sadzīvi. Kā mēs nosakām šo savstarpēji koordinēto sapratni? Pētot sadzīvi un visas saredzamās un sadzirdamās formas, kurās tā izpaužas. Grūtības, kas rodas sakarā ar šo formulējumu, pašlaik netiks analizētas. Pašreizējais uzdevums ir atskārst to, ka kaut kas – kāda veida modelis vai organizēta dispozīcija – tiek izteikts caur ieražām, kas raksturīgas ikkatrai cilvēku grupai. Mums ir nepieciešams apjaust šo modeļu svarīgumu un spēku, kas tiem piemīt mūsu dzīves sakārtošanā."⁵ Droši varam pieņemt, ka agrārajā sabiedrībā viens no svarīgākajiem dzīves organizēšanas komponentiem bija gada sezonālās svārstības, turklāt cilvēks šo komponentu nekādi nespēja atcelt vai novērst. Šī, Dž. Pīkoka vārdiem runājot, "savstarpēji koordinētā sapratne" par laika procesiem arī ir tas virzītājspēks, kas izkārtojis gada svētkus un svinamās dienas diezgan precīzā duālā organizācijā, pretmetos *ziema–vasara; pavasaris–rudens*. Šie paši pretmeti bija būtiski arī tradicionālajā mednieku–vācēju sabiedrībā, arī te aukstais laiks uzspieda dzīves ritumam citus nosacījumus nekā siltais vasaras laiks – un gadskārtu maiņas bija jāieziņē ar rituāliem, maģiskām darbībām un "stipriem vārdiem", resp., visiem tiem sakrālajiem elementiem, kas bija cilvēku grupas mantojumā no senčiem. Šīs gadskārtu binārās opozīcijas labi parādās ticējumos un parāzās – daudzas ziemas svinamo dienu izdarības un tās pavadošie teksti ir vērsti uz to, lai ietekmētu nākamo vasaru – "lai āboli izdodas", "lai aug kāļi, kāpostiņi". Vēl joprojām daudzām šīm dienām ir kāds analogs pusgadu vēlāk, piemēram, uguns svētīšana gada aukstākajā (arī ugunsgrēku bīstamākajā) laikā Agates dienā un "jaunās uguns" iedegšanas rituāli augusta sākumā Labrencī; pavasarī Jurgis aizsien vilkam muti, bet rudenī Mārtiņš atraisa, tāpēc pēc Mārtiņiem lopus no kūts laukā nēlaiž. Ignorēt šo it kā nemanāmo savstarpēji koordinēto sapratni vai "kolektīvo zemapziņu" mūsu senču sadzīvē bija bīstami, tas draudēja ar neveiksmēm vai pat bojāeju.

Etimoloģiju problemātika latviešu mītoloģijas un līdz ar to arī tradicionālās kultūras, tai skaitā latviešu folkloras pētniecībā ir iezīmējusies kā daudzplāksņaina kopa, gandrīz vienmēr ir atrodami divi vai vairāki atšķirīgi viedokļi.⁶ Tā, piemēram, mītoloģijas pētniecība līdz pagājušā gadsimta vidum atplūda pa trīs dažādām straumēm, kuru kopskatu pārskatāmi iezīmējis Aldis Pūtelis;⁷ šīs straumes, gan modificētā veidā, turpinās vēl šodien.

Protams, visi gadskārtu svētki un svinamās dienas, to nosaukumi ir vairākkārt aprakstīti, analizēti un etimoloģizēti,⁸ un te pētniekiem nācies atzīt, ka gan nominācijas, gan semantikas ziņā tie ir kā kārtaina kūka: katram ir sameklējams kāds dziļāks pirmatnējs slānis, ko pārklājis kristīgais uzslāņojums, turklāt dokumentētajā Latvijas vēstures posmā (īpaši no 13. gadsimta sākuma) svinamo dienu nosaukumos un svētku semantikā papildus nodalāms senākais katoliskais, kas kausēja latvisko pagānismu kristīgo svētku katlā vairāk nekā trīssimt gadu, un jaunākais luteriskais, kas to pašu darījis vēl aptuveni četrsimt gadu. Interesentiem ir pieejams plašs materiālu klāsts par šiem jautājumiem pēdējo divdesmit gadu publikācijās. Un etimoloģijas vēl joprojām ir ideoloģiskās cīņas ierocis starp gadskārtu ieražu tīrā latviskuma adeptiem un tiem, kas pieļauj kristīgo elementu klātbūtni gada rituma marķētājdienās.

Kā kristīgā gada galvenie svētki – Ziemassvētki, Lieldienas un Vasarsvētki – ieauguši jau septiņsimt gadus kristītajā Latvijā? Pirmie ir gada beigās un sasaucas ar gadskārtu ziemas punktu, abi otrie ir svētki pavasarī, kamēr senā agrārā gada galvenie svētki ir proporcionāli pretēji orientēti. Tas laikam arī ir iemesls, kāpēc kristietībā tik nozīmīgie Svētā Gara svētki Vasarsvētki tautas tradīcijās gandrīz nav pieminēti, bet daži katoļu kalendāra svētie ieņem tik redzamu vietu latviešu agrārā gada svētku un svinamo dienu kopā, piemēram, Miķelis un Mārtiņš rudens saulstāvjos. Kāda situācija gadsimtu gaitā ir izveidojusies saules gada galveno dienu – ziemas un vasaras punkta atzīmēšanā?

Vasaras saulgriežu rituālu galvenā persona, nesējtēls ir Jānis, kam pieder Jāņu/Jāņa vakars = Zāļu vakars, Jāņu/Jāņa diena ar *Jāņa tēvu*, *Jāņa māti* un *Jāņa bērniem*. Elza Kokare norāda: “..rituālā ietverto maģisko izdarību daudzveidības, tieši viņam veltīto dziesmu bagātības, kā arī svinību aktīvo dalībnieku skaita ziņā Jānis izvirzās pirmajā vietā visu pārējo dievību vidū.”⁹ Tā kā līdzās šai folkloras un rituālu bagātībai Jāņu/Jāņa vakars = Zāļu vakars un sekojošā Jāņu nakts un Jāņu/Jāņa diena ir svētki, kas pazīstami visā Latvijā, E. Kokare secina: “Visi šie faktori apliecina Jāni kā ļoti senu genuīnu latviešu dievību.”¹⁰ Balstoties uz paralēlēm krievu un lietuviešu folklorā, kā arī uz iespējamu etimoloģisko saistījumu ar latīņu *Janus*, arī daudzi citi folkloras un tradicionālās kultūras pētnieki ir pārliecināti par tā baltu cilmi. No otras puses, Jānis nepārprotami iekļaujas gada rituma marķētāju – katoļu svēto rindā kā viens no viņiem. Šim faktam lielu uzmanību ir veltījis Haralds Biezais, parādot, kā Jāņa vārds ir pārnācis tautas tradīcijā no Jāņa Kristītāja. Tomēr šis tēls ir tik fascinējošs, ka arī H. Biezais izvirza hipotēzi par to, ka sākotnēji šī saulgriežu rituāla galvenais personāžs varētu būt bijis Saules dievs vai pati Saule, tikai tā nosaukums nav saglabājies.¹¹ Jāpievienojas E. Kokares atzinumam:

“Hipotēzes pierādījumam vēl nepieciešami dziļāki pētījumi salīdzināmās mitoloģijas aspektā, kā arī iekļaujot analīzē robeždisciplīnu dotumus.”¹² Tādējādi vasaras saulgriežu punktam piekārtotais kristietības elements ir būtībā mazsvarīgs svētku procesā, dominējošā ir Zāļu diena, resp., Zāļu vakars. Kā jau norādīts, vasaras saulgriežu punktam tuvākie baznīcas gada svētki Vasarsvētki ieražu folklorā nav īpaši iezīmējušies, nedaudzie ticējumi pārņemti vai nu no Jurgiem, vai Jāņiem.¹³

Citādi tas ir ar vasaras saulgriežu pretstatu – ziemas saulgriežiem, Ziemassvētkiem. Vidzemē pazīstamais *Kūķu vakars* un Latgales *Kūčas diņa*, *Kūču vokars* ar *kaladošonu* mūsdienās ir nogājuši ēnā, dominante ir baznīca ar Kristus bērniņu, caur baznīcu un vācisko muižu ienākusi eglīte ar svecītēm, reliģiska satura dziesmu dziedāšana. Ziemeļlatgalē no baznīcas saņemto īpašo svētku dievmaizīti gan nez kādēļ sauc *kaladas*. Kas ir Ziemassvētku nesējtēls/nesējtēli? *Ziemassvētki, atiedami, Ko jūs labu atnesāt? Kūķu katlu, galvas pusi, To mēs labu atnesām.* [LD 33291, Krustpils.] Cik to īsti ir – divi vai trīs? Jānim nāk Jāņa bērni, Mārtiņam – Mārtiņbērni. Vai *čigāni* ir Ziemassvētku bērni? Protams, tas ir jaunāks masku gājiena dalībnieku nosaukums, senāki ir *ķekatas, budēļi*. No etimoloģijas viedokļa skaisti saskan, ja Kūķu vakarā nāk *ķekatnieki*. Tikai atkal – kas šai gadījumā ir ziemas saulgriežu nesējtēls? To varētu mēģināt restaurēt, bet laikam nav vērts, jo svētki ar visām savām etimoloģiskajām un mitoloģiskajām neskaidrībām kļūst tikai interesantāki. Tādām dīvainībām bagāts jau ir senākais slānis, ko redzam tautasdziesmās un ieražās. Ko rāda mūsdienu Ziemassvētki, skatoties ar luterāņu teologa acīm? Sarunā ar žurnālistu Arno Jundzi mācītājs Ralfs Kokins, apcerot, kāpēc Ziemassvētki tiek svinēti kā gada krāšņākie svētki arī baznīcā, kad “Ziemassvētku vakara dievkalpojumos vai pirmajos Ziemassvētkos baznīcas ir stāvgrūdām pilnas”, balstoties uz seno rokrakstu liecībām, norāda, ka senajā baznīcā Ziemassvētkus īpaši nesvinēja: “Saglabājušies ļoti daudz Lieldienu lekcionāru, daudz Vasarsvētku lekcionāru [teksti, kas lietojami draudzes dievkalpojumos. – B.R.]. Tajā pašā laikā mēs neredzam gandrīz nevienu Ziemassvētku lekcionāru.”¹⁴ Tajā apstākli, ka “Betlēme, silīte, kūtiņa” ir šo svētku (t.i., Ziemassvētku) pamatā, R. Kokins redz kādu Lūkas evaņģēlijā ienākušu savulaik plaši izplatītu folkloras materiālu, kas vēlāk, kad Konstantīna Lielā laikā kristietība kļuva par Romas impērijas oficiālo reliģiju, labi iederējās tā laika iesāktajā līnijā, kur ir bijusi “labvēlīgā augsne reliģiozām fantāzijām, kas veicina šos un citus stāstus. Un tādu ir bezgala daudz, un ne tikai viduslaikos vien, kad Kristus saturs, viņa darbs tiek pārņemts uz sekundārām lietām un personām, veidojot, piemēram, svēto un Marijas kultu, ar svētvietām saistītas prakses.”¹⁵ Laikam arī latviešu mītiskajai domai nav bijis grūti akceptēt šīs, lai arī svešās, bet tomēr

lēģendas. Mūsdienų urbanizētajā vidē ģimenes svētku ietvaros nav reāli izpildāmas senās ar agrāro maģiju saistītās tradīcijas, ieskaitot arī ķekātās iešanu, te kā substitūts parādās cits gājiens – gājiens uz baznīcu, eglīte gan baznīcā, gan mājās.

Pavasara un rudens saulstāvjiem nav tik precīza pretstatījuma, te jārūnā par vairākām svinamām dienām garākos laika posmos.

Pavasara svētku ciklā ietilpst baznīcas gada galvenie – Kristus augšāmcelšanās svētki – Lieldienas. Kā tie iegājuši tradicionālajā kultūrā? Atkal nosaukuma problēma – vai Lieldienas ir kalks no slāvu tautu *Белые дни*? No areālās lingvistikas viedokļa šāds kristīgo svētku nosaukums līdzās minētajam senākajam krievu un mūsdienų baltkrievu valodas svētku nosaukumam, kā arī lietuviešu *Velykos* balsta šo J. Endzelīna domu [ME II 498]. Savukārt tas apstāklis, ka Lieldienas nav cieši piesaistītas konstantam laika punktam, apgrūtinājis to iekļaušanu pavasara ieražu ciklā kā dominanti. Laikam tāpēc tik liela vērība ieražu materiālā veltīta pavasara Māras¹⁶ dienai (kukaiņu jeb kustoņu diena/Kāpostu Māre/Kāpostnīca), kas katru gadu svinama 25. martā (līdzās tai arī Ģertrūdes/Ģērdača/Ģērda diena un Benedikta/Bindus diena, abas kā kukaiņu dienas). Kā atzīmē O. Lideks, daudzi Māras dienas un Lieldienų ticējumi ir identī. ¹⁷ Arī sakrālais Lieldienų ēdiens – olas – sastopams vēl citās pavasara cikla svinamajās dienās, īpaši Jurgos. Unikāla Lieldienų paraža ir šūpoles un šūpošanās, te būtu minams, ka gandrīz viss Lieldienų dziesmu un melodiju cikls saistās ar šūpolēm, to kāršanu un šūpošanos.¹⁸

Vienīgais no svinamo dienu nesējtēliem, ko visi diskusijā iesaistītie beigās ir atzinuši par arhaiskās tradīcijas tiešu turpinātāju, ir Ūsiņš,¹⁹ kurš izdzīvojis līdz pagājušam gadsimtam līdzās katoļu kalendāra Jurgiem, Jura dienai ar centrālo ieražu tēlu Jurgī/Juri, kurš parādās jau 17.–18. gadsimta baznīcu vizitācijas protokolos un nepārprotami dominē 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā.²⁰ Tā ir viena no tradīcijām bagātākajām pavasara svinamajām dienām.

Rudens svinamās dienas turpina laika ziņā diezgan izplūdušu katoļu svēto rindu – to sāk Labrencis, tālāk turpina Miķelis (arī Miklavs),²¹ Mārtiņš,²² Katrīna, Andrejs, kas it kā noformē veļu laika jeb *dievainų* ietvaru. Ar Miķeļiem sākušies masku gājieni: “Laikā no Miķeļiem līdz Mārtiņiem gājēji tikuši saukti par Mārtiņa bērniem. Andreja un Katrīnas dienas vakarā tie tikuši vēl saukti par Andreja un Katrīnas bērniem. Citādi tie saukti par *vecīšiem*.”²³

Sava seno latviešu tradicionālo svētku nosaukumu interpretācija ir dievturu gada iedalījumam, kas atrodams Marģera un Māras Grīnu darbā “Latviešu gads, gadskārta un godi”. Gada svinamo dienu nesējtēli te traktēti kā Dievadēli, to pulkam pieskaitot arī Mārtiņdienas nesējtēlu Mārtiņu.

Te Mārtiņš etimoloģiski sastatīts ar senindiešu mītoloģijas tēlu Martandu un domāts reprezentējam krītošo, dilstošo Sauli, pretstatot Ūsiņam, kas tiek uztverts kā "rīta ausmas teiksmu tēls". Šāda etimoloģija ļauj autoriem Mārtiņu uzskatīt par Dievadēlu līdzās Jānim²⁴ un Miķeļdienas nesējtēlam Miķelim, kam vispār nav dota etimoloģija,²⁵ tikai norādīts, ka dainas "attēlo Miķeļa darbību un īpašības, kurās nav iespējams sameklēt līdzību ar kristīgās ticības eņģeļa tēlu".²⁶ Tieši tāpat bez etimologizēšanas par senlatviskajiem Dievadēliem atzīti vasaras cikla tēli Pēteris²⁷ un Jēkabs.²⁸

Tādējādi, baznīcas gada elementiem ienākot pirmskristīgās reliģijas agrāro svētku kompleksā, darboties turpināja šī Dž. Pīkoka formulētā savstarpēji koordinētā sapratne, kas nosaka sadzīvi un tiek izpausta caur sadzīvi.

Lielāka vērība būtu pievēršama vēl kādiem svinēšanas aspektiem, piemēram, tradīcijas dzīvotspējai, resp., spējai reģenerēties, kad transformējoties, pat *pazūd*ot laika gaitā, kādā posmā it kā pēkšņi tradīcijas nesēji "atceras" tās sākotnējo veidolu. Īpaši tā sauktajos *juku laikos* mēdz iznirt no nebūtības kāds sens rituāls, kam jau vajadzēja būt izzudušam. Rakstniece Sigrija Unsete šo "izniršanu no aizmirstības" romānā "Kristīne Lavransa meita" attēlo mēra laikā notiekošajā upurēšanas ceremonijā, kur kristīgā draudze pulcējusies kapsētā, lai apraktu dzīvu piecgadīgu bērnu kā upuri nāves dievietei Hēlei. Ko līdzīgu varam atrast arī 17. gadsimta luterāņu mācītāju sniegtajos aizliegtu latviešu svētku aprakstos. Piemēram, par spontāni atjaunojušos it kā jau sen zudušo *Saberu* jeb *Subaru* svētku svinēšanu ziņojis Kurzemes superintendants Einhorn 1625. gada mēra laikā, rakstot, ka, "kaut gan to vairs nedrīkst darīt atklāti, taču viņi to dara slepeni".²⁹ *Saberi* – Einhorna definīcijā – "tas ir kopā salikts vai daudzu kopā samests upuris, jo viņi daudzi sapulcējas kopā un samet katrs vienlīdz daudz naudas, un par to nopērk upurim vienu lopu un to pašu upurē, bet atlikumu pēcāk apēd. Viņi arī saber kopā labību, katrs tikpat daudz kā otrs, no kuras brūvē un cep mātīcīgā veidā, ar savām pagāniskajām ceremonijām dievu piesaukdami, lai viņš novērstu mēra sērgu [...] viņiem jāsarīko tāds *Sobar* un pagānisks dievkalpojums".³⁰

Paraža, kas ģenētiski atgādina šī tipa svētkus, parādījās pagājušā gadsimta 50. gados, pēc politisko un sociālo satricinājumu pilnās desmitgades, kas ietvēra sevī Baigo gadu – vācu laiku – Staļina laiku ar 1949. gada izvešanām un kolhozu dibināšanu. Tā 1952. gada rudenī, kad kolhozā bija novākta raža un kolhoznieki saņēmuši viņiem pienākošos "maizi un naudu", resp., gada peļņu, katra Bēliņu ciema, resp., pēc kolhoza terminoloģijas Bēliņu *brigādes*, saime lika līdzīgu daļu svētku mielasta sarīkošanai, tie tika svinēti kopīgi vienā no ciema mājām ar lielāku istabu deļošanai. Šie svētki gan nesa citu nosaukumu – *sklādčina*. Apvienojoties

mazajiem kolhoziem un strauji samazinoties kolhoznieku ienākumiem, tādi *brigādes* svētki vairs netika svinēti. Te daudzi jautājumi vēl pētāmi, piemēram, vai tie bija padomju iestāžu inspirēti, kāds ir to sakars ar vēlākos gados tik plaši svinētām kolhozu gada atskaites sapulcēm, cik plaši šādi sarīkojumi tika svinēti Lietuvā, Baltkrievijā un citur.

Šķiet, līdzīgs *juku laiku* sindroms, gan nedaudz citā jomā, redzams, kad 1988. gadā manifestējās ne pārāk nozīmīgais latviešu debesu dievu saimes loceklis Auseklis (to varētu traktēt kā *cerību mitologēmu*), pamirdzēja pāris gadu un atkal atgriezās savā vietā, gan bagātināts ar Trešās Atmodas semiotisko redzējumu. Varam redzēt, ka šajā ikdienišķajā, savstarpēji koordinētās sapratnes noteiktajā sadzīvē, kādu īpašu sarežģījumu izsaukti no kolektīvās bezapziņas, lai nodrošinātu tālāku cilvēku kopas eksistenci, var iznirt it kā jau sen aizmirsti rituāli vai mīti un noformēties kā jauni svētki.

Šo svētku un svinamo dienu izpratnes aspektu varētu saistīt ar hologrammas fenomenu: uzlūkojot plakni citā leņķī, redzam pavisam citu ainu, piemēram, tagadnes vietā pagātņi, kristīgā uzslāņojuma vietā seno pirmskristīgo slāni. Šādu skatījumu lieliski modelē divi 19. gadsimta sākuma – tādā pēc trīssimt gadu ilgas cīņas pret māņticību – avīžu citāti, raksturojot no luterāņu mācītāju viedokļa, kas ir labs, t.i., luterāņu draudzes gana ieskatam par svētkiem un to svinēšanu atbilstošs, latviešu saimnieks. Tā “Latviešu Avīzes” 1823. gadā raksta: “Labs saimnieks ir tas, kas netur savās mājās pasvētdienas un pārsvētkus, kā: visas Marijas un Jāzepa dienas, Jurus, Jēkabus, Labrenčus, Bērtiņus, Miķeļus ar veļiem, Sprančus un Mārtiņus.” Savukārt “Tas Latviešu ļaužu Draugs” 1836. gadā vēsta: “Tas ir labs saimnieks, kas nesvētī tādas pasvētdienas kā: kustoņu dienu, uguns dienu, saules atgriešanās dienu, gariņu laiku un daudzas citas tādas blēņas.”³¹ Protams, “Latviešu ļaužu draugs” nebija tautiskais romantiķis, kas grib celt godā pirmskristīgās vērtības, te drīzāk redzama vēlēšanās pilnīgi norobežoties no “katoliskā” momenta. Redzams, ka latviešu zemnieks ir sīksti turējies pie sava agrārā gada laika zīmēm, vairs nešķirojot “īstās” senās tradīcijas no katoliskās pieredzes, tādējādi piešķirot svinamām dienām savdabīgu reliģisko redzējumu.

Svētku un svinamo dienu nesējrtēlu nosaukumu pētījumos nepieciešams arī holistiskais, resp., kopumu tverošais skatījums. Dž. Pīkoks šāda skatījuma nozīmību raksturo ar padomju anekdoti (izrādās, ka tām ir sava loma arī starptautiskā pētniecībā): “Katras darbadienas beigās cauri rūpnīcas caurlaides punktam strādnieks stumj ķerru. Sargi pārbauda ķerru, tā ir tukša, un strādnieks aizstumj ķerru prom. Pēc pāris mēnešiem atklājas, ka strādnieks zog ķerras.” Tātad sargi koncentrējās uz konteīnera saturu, nevis uz pašu konteīneru un neizpildīja savu pienākumu, jo redzēja tikai daļu, nevis veselumu.³²

Līdzīgi arī latviešu pētnieki galvenokārt koncentrējas uz vienu no svētku un svinamo dienu aspektiem, arhaisko pirmskristīgo slāni, vērtējot tā uzvaras un zaudējumus cīņā ar jaunpienākušo kristīgo slāni. Protams, Tenis, Bašķis, Ģērda, Bindus, Labrencis, Bērtiņš, Sprancis sākotnēji bija Antonijs, Sebastjāns, Ģertrūde, Benedikts, Lavrentijs, Bērtulis, Francisks un viņu leģendas radās gan citā vidē, bet tomēr arī zemkopju gada sakarā. Lai arī ar varu iemitināti Latvijā, šie leģendārie svētdarītāji kā mācēdami sāka apmierināt latviešu zemkopja vajadzības pēc stipra un svētījoša palīga, kas palīdzētu izsargāties no nejaušību patvaļas, jo, kā uzsvēris antropologs, reliģiju pētnieks Bronislavs Malinovskis, “maģija sagādā pirmatnējam cilvēkam ciešu pārliecību, ka sekojošais [notikums] ir viņa varā; tā nodrošina viņu arī ar kādu noteiktu mentālu un pragmatisku tehniku tajos gadījumos, kad viņa parastās darbības tam nelīdz”.³³ Tā rezultātā šie palīgi daļēji zaudēja gan savus skanīgos vārdus, gan arī izskatu un dabūja ne pārāk tīkamus apzīmētājus, piemēram, sv. Antonijs – “cūku Tenis”, vēl vairāk – “Cūku Teni vecie ļaudis iedomājas kā mazu riebigu punduri, kas mājot vai nu cūku kūts augšā, vai kūtī aiz sijas, vai arī istabas bēniņos”;³⁴ sv. Miķelis – “Miķelītis slaistījās Auzu kaudzes galiņā”, kas nu nav goda vieta cerceņģelim; sv. Marija – “kāpostu Māra” un tamlīdzīgi.

Pēc Luterā piekritēju uzvaras arī Latvijā luterticīgo novados sākās cīņa ne vien pret svinamo dienu senajiem rituāliem, bet arī pret svinamo dienu patroniem kā katoliskās māņticības nesējiem. Taču šie svētie jau bija no hagiogrāfijas jomas pārcēlušies mitogrāfijas jomā, kļuvuši par latviskajām laiku jeb laikmetu zīmēm ciešā saistībā ar laukkopja un lopkopja gadu, un laiku zīmes cilvēkiem sadzīvē ir tikpat nenovēršami vajadzīgas kā dabai gadalaiku maiņa. Tādējādi, nespējot nedz novērst to savstarpēji koordinēto sapratni, kas atklājas caur šīm laiku zīmēm, nedz arī atrast kādus tautai pieņemamus substitūtus, luterāņu mācītāji bija zaudētāji šai cīņā, kā tas redzams iepriekš citētajās 19. gadsimta sākuma publikācijās.

Lai gan tieši katoļu baznīcas gada kalendārs bija tas, kas senajām latviešu laukdienām sagādāja jaunus nesējtēlus – Jurgi/Juri, Miķeli, Mārtiņu, Tunni, Bašķi, Ģērdu u.c., arī katoļu baznīca norobežojas no latviskotajiem svētajiem kā gadskārtu ieražu nesējtēliem. O. Lideks, runājot par Teni/Antoniju, izsaka neizpratni, kāpēc katoļticīgie šīs dienas svinēšanu nav paturējuši līdz mūsu dienām, kāpēc Latgalē šī diena netiek ievērota.³⁵ Tā, domājams, ir katoļu baznīcas taktika māņticības izskaušanai, piemēram, pārvietojot svētā godināšanai paredzēto dienu uz citu laika posmu (tā 25. martā vārds Marija katoļu kalendārā nav atrodamas, tur ir sv. Prokops, savukārt no svētajiem vārdā Antonijs veltītām svināmām dienām galvenā ir 13. jūnijā par godu sv. Antonijam no Padujas, nevis 17. vai 18. janvārī, lai arī 17. janvārī minēts kāds abats Antonijs), iedibinot – īpaši jezuītu

darbības laikā – jaunas tradīcijas: rudens ciklā ir *oktobris* “rožukroņa mēnesis” un *novembris* “mirušo oficija (saļmu) dziedāšanas mēnesis”, pavasara ciklā ir *maijs* “dziedāšanas pie krusta mēnesis”, gan arī turpinot šo svētku demonizācijas procesu. Tā, piemēram, mana vecmāmiņa (Bōrbala Klincāne, dz. Pundure, dz. 1879. gadā, dzirdējusi bērnībā) to, kāpēc Jānos Baltinavas apkārtne nelīgo, resp., nedzied dziesmas ar piedziedājumu “līgo”, skaidroja šādi: “Baznīckungs iz mōcības saceja, ka rogana Leiga nūcārtuse svātejam Jōnam golvu i aizaklīguse “leigū”. Par tū pi myusu so rūtoj.” Līdz ar to katoļu novados šim senajām svinamdienām nav tik liela nozīme gada sakārtošanā.

Dievturi, senās pirmskristīgās reliģijas atjaunotāji, savukārt no visu svinamo dienu nesējtēlu pulka izraudzījušies tikai Ūsiņu, Jāni, Pēteri, Jekabu, Miķeli un Mārtiņu, no sievišķajiem nesējtēliem – Māru (svinot no visām Māras dienām tikai Lielo Māru augustā) un Annu (jūlija beigās).

Pirms astoņsimt gadiem uzvarējusi baznīca – vispirms katoļu, tad luterāņu – gaidīja iepriekšējā reliģisko priekšstatu un simbolu slāņa iznīkšanu un to nesto nozīmju izzušanu, nevis to, ka šis slānis turpinās attīstīties un – kā šinī gadījumā – izmantos jaunus kristietības resursus agrāro svētku un svinamo dienu sistēmā, lai stabili turpinātu pastāvēt vēl gadsimtiem ilgi.

Asām diskusijām bagāta ir latviešu svētku un svinamo dienu vēsture, bet mūsdienu industrializētajā vidē šīs astoņsimt gadu gaitā radītās un saglabātās laiku jeb laikmetu, jeb svinamo dienu zīmes vairs nevienam īsti nav vajadzīgas, ne kristīgajai baznīcai, ne arī atjaunotajam pagānismam. No mūsdienu viedokļa šīs laikdienas vai pasvētdienas ir mantotās nemateriālās kultūras sastāvdaļa, kas ir vērtība pati par sevi gan no folkloras, gan mitoloģijas saglabāšanas/jaunradišanas viedokļa. Tē ir izteikts viduslaikos radīts latviešu tautas kultūrlānis, ko vajadzētu precīzi definēt un apskatīt kā savdabīgu tautiski kristīgo vai katolisko starpslāni, kas joprojām dzīvo tautas atmiņā, īpaši Vidzemē un Kurzemē, mazāk Latgalē. Tā arī ir joma, kur joprojām var saskatīt arhaiskās domāšanas reliktus, jo tomēr ir tik patīkami dzirdēt stāstu par vecvecmāmiņu, kas 24. novembra vakarā pakāra villaini uz aitu aizgaldas, lai apcirtajām aitiņām nav jākaunas, ejot uz baznīcu, jo Katrīnas naktī aitas iet baznīcā.³⁶ Šos ticējumus mūsdienu cilvēks uztver kā jauku poētismu, kamēr vēl pirms kādiem pāris tūkstošiem gadu akmens laikmeta cilvēkam tā bija patiesība, kura apstiprina antropologa L. Levī-Brila domas par jebkuru praktiskās darbības veidu akmens laikmeta sabiedrībā kā kaut ko mistisku, maģisku. Katra darbība – medības, zveja, pavasara ganos dzišana vai aitu cirpšana – ir tikai viena no rituāla sastāvdaļām, rituāla, kam ir ievads, pati darba veikšana un nobeigums, jo senā cilvēka apziņā katra saimnieciskā darbošanās ir

“dabiska maģiskā darbība, un te viss ir atkarīgs nevis no mednieka [šai gadījumā – aītkopja un cirpēja] spēka un [darba] prasmes, bet gan no mistiska spēka, kurš noliks medijamo dzīvnieku viņam izdevīgā vietā [mūsu gadījumā – gādās, lai aītām augtu bieza un balta vilna]”. Nobeigumā seko izlīdzināšanas rituāli, lai pielabinātu medībās/zvejā nogalinātā radījuma garu, arī novāktu augu, noplūktu augļu un ogu garus.³⁷ Mūsu apskatītajā gadījumā – lai iegūtu apcirptās aītas (vai arī tās gara, arī tās mistiskā līdzinieka) labvēlību, kas nākotnē sola veiksmi aītkopībā.

E. Kokare citu mītoloģisko tēlu vidū nodaļā “Īpašvārdos nosauktās auglības dievības” apskata arī lopu patronus – līdzās neapšaubāmi latviskajam Ūsiņam minēti Jurgis, Mārtiņš, Miķelis, Tenis un Jānis. E. Kokare uzsver: “.. un arī tie liecina par savdabīgu, divās reliģiskajās sistēmās sakņotu priekšstatu sinkrētismu, kristietības tēlu transformāciju tautas uztverē.”³⁸ Tas ir kristietības pirmajos trīs gadsimtos izkopts īpats kultūrveidojums, kas demonstrē to, kā mūsu senči atrisināja problēmu, ar kuru vēl joprojām mokās 19. un 20. gadsimta jaunkristīto tautu pārstāvji. Tā angļu pētnieka Džona Lokvuda grāmatā “Esmu aborigēns” aprakstītais izglītotais aborigēns Vaipuldaņa saka: “Es biju apmeklējis misijas svētdienas skolu, biju iesvētīts kristīgajā baznīcā. Kopš tā laika mani mokoši nodarbinājis jautājums, kā manas tautas tradīcijas, mūsu pagāniskos ticējumus un paražas samierināt ar dieva vārdu [...] Kā man savu nelokāmo ticību Zemes Mātei un Varavīksnes Čūskai savienot ar Svēto Trīsvienību? Un ko lai es domāju par saviem ciltsbrāļiem, kuri svētdien skaita lūgšanas kristīgajā baznīcā, bet pirmdien dedzīgi dzied pagāniskas himnas korroboriju laukumā?”³⁹ Protams, citādā kultūras attīstības pakāpē un citādu divu reliģiju nesēju sadursmē, kur jaunpienācēja reliģija pretendē vismaz uz dominējošu vietu, var būt citi akcenti, cita saplūsmes vai līdzāspastāvēšanas gaita. Liekas, ka šis latviešu ieražu folkloras mantojums varētu būt interesants un izmantojams gan reliģiju pētniecībā, gan salīdzināmajā folkloristikā un mītoloģijā kā viens no ieražu saglabāšanās modeļiem vienlaicīgi ar mītoloģisko personāžu jaunradišanas modeli. Salīdzināmā reliģiju pētniecības aspektā būtu interesanti veikt agrāro svētku un svinamo dienu nesējtēlu analīzi abos virzienos, pa kuriem kristietība sākotnēji ienāca Latvijā: Polockas un Pleskavas apvidū no austrumiem un Dienvidvācijā no rietumiem.

- ¹ Milēnbahs K. *Latviešu valodas vārdnīca*. Red., pap., turpinājis J. Endzelīns (turpmāk tekstā – ME). 3. sēj. Rīga, 1927–1929. 1156. lpp.; Endzelīns J. *Darbu izlase*. 1. sēj. Rīga: Zinātne, 1971. 91. lpp.
- ² Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots, 1992. 3. lpp.
- ³ Darbiniece J. Dziesmu mākslinieciskā izteiksme un struktūra agrāri kalendāro svētku ciklos (latviešu un krievu folklorā). *Latviešu folklorā. Žanri. Stils*. Rīga: Zinātne, 1977. 168. lpp.
- ⁴ Bregenhoj C. New theories on the origin and meaning of folk poetry. *Papers I. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research, Bergen, June 12th–17th 1984*. P. 77.
- ⁵ Peacock J. *The Anthropological Lens*. Cambridge University Press, 1986. P. 3–4.
- ⁶ Sk.: Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*; sk. arī J. Endzelīna, H. Biezā, O. Lideka, M. un M. Grīnu darbus.
- ⁷ Pūtelis A. Historical Sources for the Study of Latvian Mythology. *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society*. Vol. XIX. Edinburgh, 2006. P. 64–92.
- ⁸ Sk.: Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991; Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*; Grīni M. un M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Rīga: Everest, 1992.
- ⁹ Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. 177.–178. lpp.
- ¹⁰ Turpat.
- ¹¹ Biezais H. *Die Himlische Götterfamilie der alten Letten*. Uppsala, 1955. S. 353–375.
- ¹² Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 177.–178. lpp.
- ¹³ Sk.: Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 4. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1941. 1914.–1915. lpp.
- ¹⁴ Šie sarežģītie Ziemassvētki: Saruna ar LU Teoloģijas fakultātes dekānu un Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas mācītāju Ralfu Kokinu. *Pierakst. A. Jundze. Neatkarīgā*. 2007. 22. dec.
- ¹⁵ Turpat.
- ¹⁶ Plaši argumentētu, tautasdziesmās balstītu pārskatu, traktējot Māru kā katoļu sv. Mariju, sniedzis H. Biezais grāmatā “Galvenās seno latviešu dievietes”; sk. arī: Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. 118.–119. lpp.
- ¹⁷ Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 88. lpp.
- ¹⁸ Vītolīņš J. *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīga: Zinātne, 1973. 13.–14. lpp.
- ¹⁹ Biezais H. *Gaismas dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994.
- ²⁰ Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 166.–169. lpp.
- ²¹ Turpat, 168. lpp.
- ²² Turpat.

- ²³ Latviešu folkloras krātuve, 702, 64.
- ²⁴ Grīni M. un M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. 78. lpp.
- ²⁵ Turpat, 123.–125. lpp.
- ²⁶ Turpat, 124. lpp.
- ²⁷ Turpat, 107. lpp.
- ²⁸ Turpat, 112. lpp.
- ²⁹ Citēts no: Biezais H. Sakrālais ražas upura mielasts. *Upuris*. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 1995. 108.–109. lpp.
- ³⁰ Turpat, 109. lpp.
- ³¹ Citēts no: Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 4. lpp.
- ³² Peacock J. *The Anthropological Lens*. P. 24.
- ³³ Malinovsky B. *Magic, Science and Religion*. Waveland Press, 1992. P. 140.
- ³⁴ Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 94. lpp.; Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 169.–170. lpp.
- ³⁵ Līdeks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 97. lpp.
- ³⁶ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 810.–811. lpp.
- ³⁷ Levy-Bruhl L. *How natives think*. Salem, New Hampshire: AYER company publishers, inc., 1984. P. 236–237.
- ³⁸ Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. 162. lpp.
- ³⁹ Lokvuds Dž. *Esmu aborigēns*. Rīga: Zinātne, 1975. 101. lpp.

Beatrise Reidzāne

Etymologies of Latvian festivities and holidays: Problems

Summary

Of the whole set of Latvian traditional festivities the article deals with the etymologies of the names of annual festivities and holidays, characteristic of an agrarian society. Etymologic issues in the studies of Latvian mythology and thus also traditional culture, including Latvian folklore, have developed as a multilayered complex, with two or more parallel opinions existing in all cases, for instance, the views of Haralds Biezais and M. and M. Grīns.

Traditionally, Latvian researchers have mainly concentrated on one of the aspects of holidays and festivities, the archaic pre-Christian layer, assessing its gains and losses in a competition with the more recent Christian tradition. However, it is by no means less interesting to look at the processes that unfolded in the system of Latvian festivities after Christianization, especially in the development of the imagery of festivities: There, we can see the transformation of Christian images into a range of Catholic saints in which *Usins* features as the only mythological image of the pre-Christian tradition.

The Christian Church that won the battle eight centuries ago, first as the Roman Catholic and then the Lutheran Church, expected the old religious beliefs and symbolism to die out rather than to thrive on Christian resources in the system of agrarian festivities and holidays only to continue to exist for centuries to come as it was the case in Latvia.

From the modern point of view, these festivities or red-letter days are part of the intangible heritage, a value in itself when it comes to the preservation of folklore and mythological heritage. This medieval heritage should be precisely defined and analyzed as a unique popularly-Christian or Catholic layer that is still alive in the people's memory, especially in Vidzeme and Kurzeme, less in Latgale. It is a sphere in which relics of archaic thinking still can be found.

It appears that this heritage of Latvian folklore beliefs and customs might be interesting and useful both in religious studies and comparative studies of folklore and mythology as a model of preserving traditions and

at the same time creating new mythological personages. In comparative religious studies, it would be interesting to analyze the imagery of agrarian festivities by looking at the two original directions from which Christianity was introduced in Latvia: the Polotsk and Pskov regions in the East and Southern Germany in the West.

Rita Treija

Agates brīnumi tautas tradīcijās

Bagātīgajos Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves folkloras manuskriptu fondos kristīgo leģendu¹ pieraksti veido samērā nelielu vēstītājas folkloras kopu. Krātuves fondos glabājas ap 350 leģendu tekstu, lielākā daļa pierakstīta laikā no 1925. līdz 1936. gadam. Leģendas iekļautas folkloristes Almas Ancelānes izstrādātajā Latviešu folkloras krātuves teiku katalogā – to kartītes veido daļu no mītoloģisko teiku 45. kastītes. Satura ziņā šīs leģendas ir daudzveidīgas, taču teksti kopumā iedalāmi četrās lielākās tematiskās grupās: 1) Bībeles teksta pārstāsti; 2) vīzijas; 3) etioloģiskās leģendas; 4) dažādas leģendas.² Kā liecina starptautisku vēstītājas folkloras sižetu klasifikācija rādītājos (sk. ATU 750–465), vairākums latviešu kristīgo leģendu sižetu plaši izplatīts arī citu tautu mutvārdu daiļradē.

Šī raksta³ autores interesi saistīja fakts, ka daudzi LFK kristīgo leģendu motīvi sastopami arī autobiogrāfiskos stāstījumos mūsdienās⁴ – to rāda nesenie folkloras, mutvārdu vēstures liecību, personiskās pieredzes stāstu un dzīvesstāstu vākumi. Spilgti dzīves notikumi nereti interpretēti kā “Dieva pirksts”, t.i., pārdabisku spēku iejaukšanās. Brīnumainus atgadījumus – Dieva, eņģeļu un svēto palīdzību izšķirīgā brīdī, izglābšanu no nelaimes, pat nāves, uzklausiņas lūgšanas, sodu par darbu svētdienā, zaimošanu, baznīcu postīšanu, pareģojošus sapņus un citas zīmes – teicēji aprakstījuši kā pašu vai labi zināmu cilvēku dzīvē piedzīvoto. Tā, piemēram, 2004. gadā Bērzglē Rēzeknes Augstskolas studentes pierakstījušas personiskās pieredzes stāstu, kurā parādās Dieva soda motīvs. Teicēja izklāstījusi notikumu secību, pašas nepaklausībai sekojošās nelaimes izskaidrojot kā Dieva dotu pārmācību: “Mama man īdeva naudu, lai uzliķu uz upera, a draudzinis mon soka: “Kū tu tī, lobuok nupierc brošu.” I as nauzlyku uz upera, bet nūpierku brošu. Nu un kū jius dūmojit – sajiemu pyrmū olgu, mes staigūlojam ar taidom boltom tenisa kūrpētem, nūlyku kūrpē tiergā, un vīns puika pīskrēja kluot (es tū maceņu turieju rūkā), maceņu nu rūkom izruove, puor žūgu puori i aizskrēja.

Vāluok aizbrauču uz Aglūnu. Aglūnē, tupūt pi Dīvmuotes statujys, broša (na tei, bet cyta) acataiseja i ikryta taisni rūkuos, un es tai nūdūmuojū:

“Edzi, Dīva sūds.” Nu tuos reizis brošis vairs nanosoju – krellis jā, bet brošis nikod” (Monika Bēržgalē, dz. 1919; RA Pr. f. 93).

Ētikas pārkāpums un likumsakarīgs sods – šī tēma ievīta dažādos kristīgo leģendu sižetos. Piemēram, Ieva lamājusies uz Dievu, ka viņš graudus vien audzējot, tad Dievs Ievu sodījis, dodams plikus salmus vien (LFK 877, 1821); kāds krievs sadedzinājis Dieva attēlu, tad nu viņu pašu mežā saķēruši, sasējuši, ienesuši klētī un sadedzinājuši (LFK 1850, 10697); Dievs soda to, kas smejas par pakārušos cilvēku (LFK 1459, 2486), utt. Kopīgi arī tādi motīvi kā Jēzus, eņģeļu, Dievmātes parādīšanās, neticīgā pievēršana ticībai, dziedināšana no slimības, izglābšana no negadījuma, drošas nāves, ļaunu garu izdzīšana, brīdinājumi, pravietojumi u.c. Lai gan saskatītas iezīmīgākās leģendu un personiskās reliģiskās pieredzes stāstu sižetu, tēmu un motīvu atbilstes, tām līdz šim nav izsekots pilnīgi.

Ar nolūku apzināt un vēlāk pētīt kristīgo leģendu motīvus reliģiskās pieredzes stāstos šī raksta autore pirms diviem gadiem meklēja iespējas uzklaut un pierakstīt kristīgās folkloras tekstus. Saistošais uzdevums, kam ar iesācēja entuziasmu viņa savrupi ķērās klāt, izrādījās ne tik vienkārši veicams. Sarunu vēlamā tematisko ievirzi noteica iepriekš sagatavoti jautājumi,⁵ bet iespējamais teicējus atrast palīdzēja Rīgas sociālās aprūpes centra “Gaiļezers” un Rīgas Sv. Jēkaba katedrāles draudzes bibliotēkas darbinieču, kā arī citu starpnieku laipni ieteikumi. Atzīmējams, ka ne katrs uzrunātais, pat ja viņam kāds “kristīgs brīnumu stāsts” būtu zināms, vēlējās atklāt savu pieredzi svešam cilvēkam. Turklāt dažos gadījumos atstāstus no intervijas turēties bija licis vārda “folklorā” pieminējums (piesardzības iemesls – bažas propagandēt māņticību). Ierakstot tikko iepazītu cilvēku pieredzes stāstus, īpaši delikātos reliģiskos piedzīvojumus, kā nenovēršams traucējošs apstāklis jāpiemin pati intervijas situācija, kurā stāstījums mākslīgi provocēts. “Kad teicējs un pētnieks sastopas, pētnieka skatījumā tā ir pētīšanas un intervēšanas situācija. Pat visbrīvākajos apstākļos intervijas situācija tik ļoti atšķiras no “spontāna stāstījuma konteksta”, ka tā nevar neiespaidot teicēju.”⁶ Pavisam raksta autore 2006. gadā intervējusi 26 teicējus Rīgā un Cēsīs.

Izteiksmīgu stāstu guvums bija teicēju atbildes uz jautājumiem: “Kad baznīcā svēti ūdeni?”, “Kā to var izmantot?”, “Vai tas palīdz izārstēt kaites?”, “Kas ir Agates maize (ūdens, sāls)?”, “Vai tā turēta mājās?”, “Vai zināmi kādi piemēri, kad tā tiešām izglābusi no ugunsgrēka?”. Izvērstās atbildes ir Agates brīnumu stāsti, kas uzlūkojami kā tematiski patstāvīga kristīgo naratīvu grupa. Tie vēsti par cilvēku, ēku un iedzīves brīnumainu izglābšanu vai sargāšanu no ugunsnelaimes. Šajos stāstos dominē tādi internacionāli vēstītājas folkloras motīvi kā “Svētie”, “Svētais ūdens” un “Dažādi sakrāli priekšmeti”.⁷ Pētījuma avots ir ne vien raksta autores

pašas vērojumi un intervijas, bet arī Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Nacionālās mutvārdu vēstures arhīva materiāli no ekspedīcijām Alsungā un Vārkavā 2002.–2004. gadā (ekspedīcijas norisušas sadarbībā ar Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultāti, baltu filoloģijas studentiem pildot obligāto folkloras praksi; profesore Janīna Kursīte studentiem paraugam sastādītajā jautājumu lapā bija iekļāvusi jautājumu par Agates maizi un ūdeni; ekscerpētas 20 vienības) un Agates dienas tradīciju un brīnumu stāstu pieraksti Latvijas Kultūras akadēmijas tradicionālās kultūras un latviešu folkloras studentu ekspedīcijā Liepnā 2007. gada vasarā (LFK [2156]; ekscerpētas 14 vienības). Atsevišķi interesanti pieraksti atrasti Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūta Etnogrāfisko materiālu krātuvē, Rēzeknes Augstskolas Baltu filoloģijas pētniecības centrā un 2004. gada 50. zinātniskās LFK ekspedīcijas Barkavā (LFK [2135]) materiālos, kā arī interneta publikācijās latviešu valodā. Agates stāstu teicējiem pa lielākai daļai ir kopīga konfesijālā piederība – katoļticība. Arī ekspedīcijas norisušas vairāk vai mazāk katoliskā vidē. “Alsungā piedzīvojām – nezinu cita vārda – brīnumu. Te cilvēki paaudžu paaudzēs ir dzīvojuši vienās un tajās pašās mājās, turējušies pretī svešas kultūras, konfesijas ietekmēm, lai saglabātu savu identitāti. Taču nevarēja neredzēt, ka katoliskais bija apbrīnojamā kārtā savijies ar daudzām neapzināti neopagāniskām dzīves iezīmēm. Piemēram, vienās un tajās pašās mājās varēja ieraudzīt blakus katolisko Agates maizi (tā pasargājot pret ugunsgrēku), baznīcā svētītus pūpolus, kadiķus, ogles, kuras ieliek senlaicīgā gludeklī un apkvēpina māju, kā arī svētīto ūdeni. Te atklājas spilgts teicēju apziņā sakralizētu priekšmetu un lietu, arī vietu teiku žanrs un brīnumstāsti.”⁸

Agrāki Agates dienas tradīciju un ar tām saistītu nostāstu pieraksti ir visai trūcīgi, lai gan latviešu folkloras vācējiem adresētajos uzsaukumos bijis mudinājums izzināt arī šo jautājumu. Eduards Volters savā “Programmā tautas gara mantu krājējiem” (1892), kas sastādīta Pēterburgas latviešu studentiem, nav atsevišķi uzdevis jautājumu par Agates dienu. Taču piezīmē pie 473. jautājuma “Kuras dienas tur par sevišķi svētām un kā viņas svētī?” viņš rakstījis: “..nebūt nav jāaprobežojas tikai uz tām dienām, kuras sekošā sarakstā pieminētas.”⁹ Programmas 471. jautājuma 3. apakšpunktā Volters norāda, ka īpaši apzināmas tās dienas, kuras svin, “lai nogrieztu nelaimi, pārkonu, badu utt.”¹⁰ Teicēju stāstīt par Agates dienu varētu rosināt arī 361. jautājums: “Kādi māņi zināmi par ugunskuru, uguni, grīdu, skursteni, sliegsni, jumtu un citām dzīvokļa daļām?”¹¹ To, ka ievērojamais folklorists zinājis katoļticīgo latviešu svinēto Agates dienu, apliecina divas rindkopas garā nodaļa viņa darbā “Материалы для этнографіи латышскаго племени Витебской губерніи” (1890). Tajā

Volters raksta: "Pie latviešiem runā, ka uguni var nodzēst vienīgi ar kazas pienu, bet vislabāk ar "Agates ūdeni"."¹²

Voltera programmu 1922. gadā pārstrādājis un papildinājis prof. Pēteris Šmits. Viņa "Programmā tautas tradīciju krājējiem" (1923) pie februāra svētkiem viens jautājums veltīts arī svētajai Agatai: "Kādas ceremonijas izpildītas šai dienā, lai vasarā pērkons neiespertu ēkā?"¹³ Līdzīgā redakcijā šo pašu jautājumu Latviešu folkloras krātuves pārzine Anna Bērzkalne iekļāvusi 12. no "Jautājumu lapām tautas ticējumu krājējiem" (1929).¹⁴ 20. gadsimta 20.–30. gados Latviešu folkloras krātuvei iesūtīts neliels daudzums ar Agates dienu saistītu ticējumu un paražu aprakstu (piemēram, LFK 32, 1368). Pavisam 10 vienības (to skaitā ekscerpsts no Voltera "Materiāliem") publicētas Šmita "Latviešu tautas ticējumu" 1. un 4. sējumā (1940–1941; LTT 227–234; 31071–2). Tie – Voltera un Šmita darbos – arī būtu nedaudzie folkloristu publicētie Agates dienas tradīciju pieraksti.

Agate (it. *Agata*) ir 3. gadsimta itāliešu svētā, mocekle no Sicīlijas. Viņa dzīvojusi kristiešu vajātāja imperatora Dēcija (249–251) laikā. Katānijas pilsētas pārvaldnieks Kvintiāns, kura iekāri Agate atraidījusi, ieslodzījis viņu cietumā, licis mocīt, spīdzināt, visbeidzot Agatei nogrieztas abas krūtis. Saskaņā ar leģendu, būdama cietumā, svētā Agate apturējusi Etnas vulkāna izvirdumu – tāpēc svētās galvenā funkcija ir pasargāt no ugunsnelaimēm.¹⁵ Svētā Agate ir arī zvanu lējeju patronese (iespējams, tāpēc, ka zvans tiek izmantots arī uguns trauksmes gadījumā), audēju, gaņu, zīdītāju, krūšu slimnieču aizbildne, pasargātāja no dažādām nelaimēm un negaisa. Svētās Agates atribūti ikonogrāfijā ir metāla knaibles un važas (tie norāda uz viņas mocīšanu). Tradicionāli sakrālajā mākslā viņu ataino, turam uz šķīvja savas nogrieztās krūtis. Kā tiek uzskatīts, krūtis uz šķīvja aplam uztvertas kā maizes gabali – no tā arī aizsākusies Agates maizes tradīcija.¹⁶

Stāstījumos par svēto Agati sastopamas trīs tēmas: 1) Agates dzīve; 2) kā jārikojas ar Agates dienā svētītu maizi, sāli, ūdeni; 3) kā Agate palīdzējusi dzēst ugunsgrēku. Šīs tēmas var būt kombinētas, bet galvenā no tām ir konkrēts ugunsnelaimes dzēšanas gadījums. Tā, piemēram, Rušonas teicēja Antoņina (dz. 1927) apvieno ziņas no svētās biogrāfijas ar laikabiedru dotu piemēru par Agates palīdzību: "Agata ir mocekle, kuru uz sārta sadedzināja tāpēc, ka viņa nav gribējusi iet par sievu pie nemīlama vīra. Kēniņa dēls par jebkuru cenu viņu gribēja sev par sievu, gribēja Agatu iegūt pret viņas gribu, un beigu beigās viņš viņu sadedzināja uz sārta. No tā laika Agata tiek uzskatīta par uguns patroni. Viņa pasargā cilvēkus no ugunsgrēka, nelaimēm, baznīcā svētī ūdeni, sāli, maizi, lai atvairītu uguns nelaimi. Mums arī Aglonas bazilikā svētī ūdeni, maizi.

Mana kolēģe jaunībā ir dzīvojusi laukos. Kādu dienu viņai kaimiņos ir sācis degt dzīvoklis. Arī vējš sāka pūst uguni uz manas kolēģes mājas pusi, tad viņas mamma paņēma Agatas ūdeni, sākusī slacināt savu māju, un uguns pagriezās uz citu pusi. Agatas maize sargā no nelaimēm, tāpēc es pati vienmēr līdzī nēsāju mazu Agatas maizes gabaliņu, jo tā sargā no nelaimēm” (RA Pr. f. 92).

Svētās Agates dienas atzīmēšana ir katoļu baznīcas¹⁷ organizētās reliģiozitātes izpausme. Svētās Agates piemiņas diena iekļaujas kopējā liturģiskajā kalendārā, to svin katra gada 5. februārī – drīz pēc Sveču dienas, pirmsgavēņa laikā. Agates dienas dievkalpojuma sprediķi priesteris var atgādināt kādu no hagiogrāfiskajām leģendām (piemēram, to, ka Agatei nogriezti krūtis pieaugušas atpakaļ, ka viņa izglābusi sicīliešus no vulkāna izvirduma u.c.). Baznīcā svēti maizi, ūdeni, arī sāli, sveces – tos ticīgie nes mājās un glabā līdz nākamai Agates dienai. Kā stāsta teicēji, Agates maize parasti tiek turēta mājās kādā nomaļākā vietā, to arī mēdz nēsāt (ieliktu makā) vai vadāt (automašīnā) līdz ikdienā. Ja svētišanai uz baznīcu aiznestais maizes rīciens ir prāvs (piemēram, vesels kukulis vai puskukulis), lielāko daļu apēd Agates dienas maltītē, pārējo noglabā. Pat ja Agates diena iekrīt darbdienā, baznīca ir labi apmeklēta.¹⁸ Vēsturnieks Ludvigs Adamovičs, atsaucoties uz jezuītu ziņojumiem par latviešu ticības stāvokli 16.–17. gadsimtā, atzīmē, ka jau tolaik pie katoļu baznīcas latviešus īpaši saista dažādās benedīkcijas, dziedināšanas, “appūsts” sāls, svētišs ūdens utt.¹⁹ Ik gadu 5. februāra dievkalpojums ar priekšmetu svētišanu baznīcā iezīmē jaunu sākumu svētās Agates tradīcijai, kas jo kupli zeļ ārpus baznīcas sienām.

Agates maizi un ūdeni primāri izmanto ugunsnelaimes novēršanai (bet arī pret slimībām, zobu sāpēm, visādiem ļaunumiem, ievainojumiem karā u.c.). Saistībā ar ugunsnelaimēm to lietojumam tautas tradīcijās ir pasīvā un aktīvā forma. Par pasīvu lietojumu uzskatāms tas, ka svētišs ūdens, maize un sāls vienkārši ir līdzās, proti, glabājas pie cilvēkiem. Aktīvajā lietojumā tos izmanto, kad uguns (vai arī cita) nelaime skārusi cilvēku īpašumu, drošību. Abi aktīvā lietojuma paņēmieni ir vienlīdz izplatīti:

- 1) ar Agates maizi/ūdeni skrien, iet apkārt uguns skartajai vietai: “Ā, Agates dienu, to es zinu. Svētišs ūdens bij vajadzīgs. Ja tev būs kaut kas, vai pērkons nāks, vai kāda cita nelaime, vai nu riņķi kaut kur deg, vai nu kaut kas sāk degt, **ar Agates ūdeni vaig apiet māju riņķi**. Ja kur deg – nedegs. Nodzisīs!” (Vallija Liepnā, dz. 1938; LFK 2156, 614);
- 2) met Agates maizi tieši liesmās, lej virsū ūdeni: “Te bija... Ieķērās ugunsgrēks pie Arkādija dārza, kur tās māsiņas ir. Tur malkas

kambari bija, un tur bij saliktas krāsas vienā kambarī. Nez kā tur gadījās uguns. Izcēlās uguns naktī, un tad citām māsiņām blakus tur bij malkas kambarīši. Tā viena māsiņa **paķēra to maizīti, iemeta šitai ugunī**, un tā uguns tā – par augšu gāja un neskāra to kambarīti. [...] Tā uguns vēlāk nodzisa. Izsauca tos ugunsdzēsējus. Bet tām māsiņām to malkas kambari neskāra uguns. Un blakus bija” (Magdalēna Rīgā, Ķīpsalā, dz. 1908).

Agates stāstos sastopam arī abu šo aktīvās rīcības veidu apvienojumu. Dažkārt teicēji minējuši specifisku darbību: no Agates maizes jānolauž trīs drupatiņas, tās jāsviež ugunī; jāskrien ap degošo ēku ar Agates ūdeni un jāuzslacina uz katra stūra u.c. Situāciju atrisina Agates brīnums – uguns vai nu tiek ierobežota, liesmas maina virzienu (ugunsgrēks iet uz pretējo pusi), vai arī strauji apdzies. Agates brīnuma gaidas ir ļoti īsas vai arī gaidu nav nemaz, brīnums nāk kā pārsteigums – palīdzība pēkšņā, retā nelaime.

Aizsardzībai pret uguni izmanto ne tikai svētās Agates palīdzību vien, bet īsteno veselu neprofānu pasākumu kompleksu. Kā pastāstīja rīdziniece Antoņina (dz. 1921), drošībai mājās tiek turētas arī Lieldienās svētītas ogles. Negaisa laikā vēlams likt krusteniski uz palodzes baznīcā svētītas sveces un visiem dziedāt litāniju svētajam Antonam. Apdraudējuma situācijā ierasti lūdz Dievu utt. Uz tautas reliģiozitātes sinkrētisko dabu norāda buramvārdu pierakstos konstatējamā tipoloģiskā līdzība maģiskajām darbībām ar Agates maizi. Ugunsvārdus uzraksta uz maizes garozas un pašu maizi met ugunī (tā, piemēram, pēc ugunsvārdu abreviatūru virknes lasām norādi: “..ņem tūliņ te viņa mājā vienu maizes kukuli un uzgriez šos figūru zīmes uz to maizes kukuli un iemet tanī ugunī, tad to uguns neies vairs tālāku, bet nodzīs pats no sevis” (LFK 150, 3337)). Līdzīgi uguns dzēšanas motīvi – skriešana trīsreiz ap degošo ēku un maizes mešana liesmās – sastopami arī latviešu tautas teikās (sk. LFK 1400, 12532; 32, 1474; 1576, 2997; 1575, 3248 u.c.).

Tajā, ko un cik plaši teicējs pastāstīs par svēto Agati un viņas brīnumiem, nozīmīga loma ir folkloristam – no viņa jautāšanas stila un eventuālā repertuāra gaidām lielā mērā ir atkarīgs folkloras guvums. Atbildi uz jautājumu, ko baznīcā dara 5. februārī un kādam nolūkam svētais ūdens, maize un sāls kalpo, pētnieks, iespējams, savā redakcijā pierakstīs kā labskanīgu ticējumu vai paražas aprakstu: “Agates dienā vēl tagad baznīcā svētī ūdeni, to ūdeni tur visam gadam līdz otrai Agatei. Svētī maizi, tā padara karā neievainojamu. Kad iet uz karu, piešuj klāt. Agates ūdeni izlietoja pret ugunsgrēku. Vajag iet apkārt mājai, kur deg, maizi tur rokā, pašļāc ūdeni – lai ugunsgrēks neiet tālāk” (Anna Jūrkalnē, dz. 1907; LU LVI EMK 56, 966).

Taču pēc teicēja ierosmes vai folklorista pamudinājuma ("Vai ir dzirdēts, ka Agates maize patiešām palīdz?") lakoniskajam raksturojumam, visticamāk, sekos ilustrējošais naratīvs – konkrēta notikuma atstāsts. Iespaidīgus notikumus ataino galvenokārt tie teicēji, kuri vai nu paši redzējuši atgadījumu ar uguni, vai arī dzirdējuši stāstam labi pazīstamus cilvēkus, parasti tuvā apkārtnē. "Kopumā pārdabiska pieredze informantiem izraisa kritisku reakciju. Viņi uzskata par patiesu tikai to, ko paši vai daži viņu paziņas piedzīvojuši."²⁰ Marta Adolfine (dz. 1937) Alsungā īsi raksturo Agates maizes un ūdens nozīmi, to lietojumu ikdienā, bet svētīto lietu iedarbību argumentē ar veseliem diviem gadījumiem no personiskās pieredzes:

– Jā, man tagad arī ir. Es nebraucu nekur, ka man nav Agatas maizīte somā un ūdentiņš līdzī Agatas. Es visur vazāju līdzī. [...] Ir bijis. Es kad biju toreiz Ēdolē, tur arī viena bija. Zini kā – ziemā zāģēta malka un tos žagarus dedzinājuši. Nu un tur šausmīgās, ārkārtīgās platībās izdega tur viss. Un turpat vienas mājas. Un tā sieviņa izskrējusi, uguns nāk jau viņai uz sētu. Un šī skrējusi, svētīta ūdens pudelīti izlējusi un to maizes gabaliņu. Un kad tie ugunsdzēsēji smējušies: "Mēs te ar 20 mašīnām dzēsām, jūs ar vienu pudelīti domājat uguni nodzēst!" Un uzreiz uguns pagriezās uz citu pusi un aizgāja projām, un nekas nenotika. Un tepat arī kaut kāds priesteris ir bijis, naktī viena veca māja ir degusi. Un ar viņš ir ieskrējis baznīcā, tad jau cits nekāds signāls nebija, viņš nozvina baznīcā un skrējis projām. Un ar teica un iemetis to... Viņš neiet vairs uz citu ēku, nekur. Tas tiešām tā ir. Un arī te man viena klasesbiedrene, viņa katru gadu ņem svētīto ūdeni un maizīti. [...] Tas jau atkal ir citā reizē, kad tos liek. Bet tagad maizīti, sāls un ūdens. Tas man ir katru gadu.

– Kāpēc tieši Agata?

– Tā skaitās, kas sargā. Tā ir mūsu sargeņģelis tāds... priekš tā februāra. Ir visos kalendāros, tagad pat šajos kalendāros ir rakstīta Agates diena. Tas ir no senseniem laikiem. [...] Tad jau tāpat dievkalpojums, cits jau nekas, tāda atsevišķā svinēšana jau nav" (NMV 1528).

Reālais notikums stāsta centrā ir kā pierādījums tam, ka Agates maize tiešām palīdz. Vienlaikus Agates brīnumu stāsts ir "instrukcija" rīcībai ugunsnelaimē. Šie vēstījumi – memorāti atspoguļo noteiktu reliģisku pārliecību, daļu no teicēja ticības sistēmas. Kristīgās folkloras žanrus, kā atzīmējusi somu folkloriste Irma Rita Jervinena (*Järvinen*), apvieno reliģiozais teicējs, kurš ar naratīviem atbild uz sev svarīgiem jautājumiem: "Uz ko man paļauties?" un "Kurš man var palīdzēt?".²¹ Agates stāsti ir apliecinājums cilvēka un pārdabiskās pasaules saiknes izzināšanai.

Folkloristu, etnologu, antropologu un citu zinātnieku pētniecisko interesi saista daudzi un dažādi tautas reliģiozitātes jautājumi,²² to skaitā

religiskā folklorā un tās žanri.²³ Atsevišķa pētījumu tēma ir stāstījumu un tautas reliģisko priekšstatu saikne.²⁴ Memorāti (zviedru pētnieka Karla Vilhelma fon Sidova (*Sydow*) 1934. gadā ieviests apzīmējums) ir pieredzes stāsti pirmajā personā, kas pauž noteiktu vērtību kopumu. Tieši memorāti, kā uzsvēris somu folklorists Lauri Honko (*Honko*), ir tas naratīvu žanrs, kas vislabāk spēj raksturot tautas reliģiozitāti.²⁵ Pētnieks norādījis uz memorātu dažādību un tuvību citām naratīvu formām: "Ir memorāti, kas satur individuālas, unikālas un "nevajadzīgas" detaļas. Citi ir nabadzīgāki un saturā shematiskāki. Vēl citi līdzās autentiskai personiskai pieredzei satur, piemēram, no leģendām aizgūtus motīvus. Pārdabiskas pieredzes analīzei pirmā grupa ir visvērtīgākā. Bet tautas reliģiozitātes skatījumā vērtīgi ir arī tie, kas satur sekundārus pārveidojumus, jo memorāti, kas daudzas reizes stāstīti, tiecas kļūt kodificēti un tuvojas kolektīvai tradīcijai, īpaši tad, ja šī tradīcija ietver paralēles un paraugus. Tādi memorāti attēlo pārdabisko pieredzi ne tādu, kāda tā patiesībā bijusi, bet gan tādu, kādai tai vajadzētu būt saskaņā ar tradīcijas nesējiem. [...] Visumā nav grūti atšķirt memorātus ar individuālām iezīmēm no stereotipiskām starptautiskām leģendām. Tomēr starp šiem žanriem ir vieta zināmam skaitam pārejas formu, pa daļai tāpēc, ka memorāts ar laiku var attīstīties par leģendu."²⁶

Veiksmīgs un pārliecinošs ir amerikāņu pētnieces Sandras Stālas (*Stahl*) "personisko naratīvu" un memorātu nošķirums, kam pamatā ir to atšķirīgās funkcijas attiecībā uz klausītājiem. "Personiskie naratīvi", pēc folkloristes domām, ir sekulāri stāstījumi, uz teicēja personiskās ētikas sistēmas pamata tie vai nu atbalsta, vai arī noliedz zināmus kultūras elementus. Savukārt memorāta teicējs uz stāsta bāzes vai nu apstiprina noteiktu reliģisku priekšstatu, vai arī iztaujā par to.²⁷ Agates stāsti veido reliģiskās pieredzes stāstu kopu ar līdzīgu sižetu, tāpēc var teikt – tie pārstāv vienu eventuālu memorātu tipu – "Agates maize (ūdens) glābj no ugunsgrēka".

Ne tikai vienota tēma un funkcijas saista Agates brīnumu stāstus. Vērojamas arī vairākas kopīgas pazīmes to struktūrā. Lai gan gadījumi ir unikāli, cilvēki par tiem stāsta līdzīgā veidā, respektīvi, tradicionālās tekstu kompozīcijās. Agates stāstus vieno šādas tekstuālās pazīmes:

- 1) stāsta pamatā ir **reāls notikums** (konkrēts ugunsgrēks), parasti tiek minēta vieta (".. lai nāk palīgā, Ruņģišiem istaba būs beigta." – Marija Alsungā, dz. 1926; NMV 1888), iesaistītās personas ("Bet tur jau bija zvanījuši tūliņ Barkavas ugunsdzēsējiem, tie neatbild, tad uz Madonu, tad sazvanījām meitu, tad atbrauca Madonas ugunsdzēsēju mašīna un Barkavas." – Marija Barkavā, dz. 1922; LFK 2135, 8). Stāstītājs vai nu pats ir bijis notikumā iesaistīts, vai arī dzirdējis to no aculiecinieka. Klātbūtnes princips – "es

pats savām acīm redzēju” – ir ļoti svarīgs, tas galvo par stāsta patiesumu;

- 2) **straujš notikumu kāpinājums** (tam ir objektīvs pamats: liesma izplatās strauji, ugunsnelaimē jārikojas ātri, izlēmīgi);
- 3) **spējš notikumu pavērsiens** (uguns tiek apturēta, nodzēsta; Agates stāstos nereti pie pārdabiskiem uguns dzēšanas līdzekļiem ķeras tad, kad pārējās iespējas jau izmēģinātas: “Ja nopietnos, ārkārtējos gadījumos nelīdz lūgšana, ņemiet palīgā svētīto ūdeni, Sv. Agates ūdeni, Sv. Benedikta medālīti ar krustu, jo tādēļ jau baznīcai šīs bagātības ir sniegtas, lai no tām smeltos palīdzību. Mūsu kaimiņu dēls atceras, ka viņu mājās aizdegās šķūnis un atnāca kaimiņiene, katoliete, pārsvētīja ugunsgrēku ar Sv. Agates ūdeni un turpat uguns saplaka...”²⁸);
- 4) **laimīgas beigas** (nereti noslēguma teikumā ietverta stāstījuma didaktika: “..tas ir tas Agates maizes spēks” (Regīna Alsungā, dz. 1924; NMV 1567); “Jā, tā kā, bērni, visam kam ir tādām jātīc. Kā nav! Viss kas notiek” (Anna Liepnā, dz. 1928; LFK 2156, 23).

Aplūkosim tuvāk kādu teksta izveides piemēru. Vilis no Liepnas, jautāts par Agates dienu, atceras kādu ugunsgrēku un izstāsta savu Agates brīnumu stāstu:

“Agates dienu? Es tik zinu, ka ir tāds Agates ūdens. Man mājās arī ir. Ā, vo, starp citu, atcerējos, ka Agates dienā tas svētītais ūdens un te, Liepnā, bij tāds gadījums, vot. Ziniet, vot, ā, jā, tā, tā bij... Dega internātskola, augšējais stāvs, vo, tā sporta zāle dega. Un viena tantiņa... Vo, redziet, kā tur bij. Kā tur aizdegās, nav zināms, bet viņa tikko izkrāsota bija, tikko krāsota, un vēl krāsas iekšā bija. Un svaiga krāsa baigi deg. Viņu viegli aizdedzināt, saka, kā benzīnu. Viņa tikko izkrāsota, a apakšā, trešajā stāvā bija republikas pionieru salidojums. [...] Tajā pašā laikā, nu, iepriekšējā vakarā. Tas beidzas, tad es, skolotājs Ronis, vecākais audzinātājs, skolas saimnieks izstaigājām visu skolu vēl, pārbaudījām, aizslēdzām ciet. Aizgājām uz māju. Pēc pusstundas zvana saimnieks, ka skola deg. Traka liesma bij. Nu, a es tikko ielīdis gultā biju, nebiju aizmidzis vēl, nu, ko, jozu uz skolu. Nu, un kabinetus, savu kabinetu, nu, fizikas seifu stiepām lejā. Nu, un tad kopējā iekārta. [...] Un tā mēs tur seifu stiepām, un ta visādas bij, un tad jau atskrēja skolotāji, atslēdza. A citos... Teiksim, latviešu valodas skolotāja veca, nevarēja tikt, tur ar cirvi klāt pie durvīm, durvis ārā. Lai tiek iekšā un grāmatas pa logu ārā, visu. Ūdens kā piektā stāvā, tā līdz pirmam. Nu, ūdens baigais! Un viena tante, dievticīga, [...] Stasa, starp citu, aizgājusi ar Agates ūdeni, aplaistījusi apkārt ap skolu, un beigās izdevies novērst

to uguni ar to ūdeni. Jā, ugunsgrēka laikā ar Agates ūdeni jādzēšot” (LFK 2156, 175–176).

Jau šī stāstījuma ievadā teicējs norāda uz to, ka piemēra pamatā būs reāls, paša piedzīvots notikums – degusi Liepnas skola. Viņš sniedz precīzu vietas un apstākļu raksturojumu, min konkrētas personas, kas piedalījušās ugunsgrēka dzēšanā, arī ēkas pārbaudē pirms tā. Secīgi virknējis dzēšanas posmus, kuros, liesmām aizvien palielinoties, aktīvi darbojies viņš pats un skolas personāls, teicējs iezīmē krasu pavērsienu: “Un viena tante, dievticīga, [...] Stasa, starp citu, aizgājusi ar Agates ūdeni, aplaistījusi apkārt ap skolu, un beigās izdevies novērst to uguni ar to ūdeni.” Tipiska Agates stāstu iezīme – to noslēdz veiksmīgs atrisinājums. Tātad Viļa memorāts iekļaujas vienotajā Agates stāstu izveides tradīcijā. Jāatzīmē, ka katra Agates stāsta raksturu nosaka arī tā teicēja individuālais stāstīšanas stils. Tā, piemēram, šis stāsts, kurā runātājs kavējies pie vides apraksta, dzēšanas paņēmieniem utt., ir neparasti detalizēts, un tieši ar detaļām panākts īpašs dramatisks kāpinājuma efekts. Šis stāsts ar šķietami “nevajadzīgām” detaļām piederīgs pirmajai memorātu grupai, ko L. Honko atzīmējis kā īpaši vērtīgus pārdabiskās pieredzes analīzei.²⁹

Kā rāda izpētītie un šajā rakstā analizētie folkloras materiāli – tautas ticējumu, paražu, kristīgo leģendu un memorātu pieraksti, ar Svētās Agates dienu saistītajām tradīcijām ir vērā ņemama loma tautas reliģiozitātē. Praktizējošu katoļticīgo “dzīves telpā” sava stabila vieta ir gan Agates dienā svētītiem priekšmetiem, gan stāstiem par to lietojumu. Agates brīnumu stāstu tradīcija aizvien no jauna liecina par spilgtiem notikumiem ārpus profānās un ticības dzīves rutīnas – par pārdabiska, dievišķa spēka iesaistīšanos un palīdzību nelaimes gadījumā.

Saīsinājumi

ATU – Uther H.-J. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki, 2004. Part 1–3. (*FF Communications*. 2004. No. 284–286)

LFK – Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve

LTT – Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. Rīga, 1940–1941. 1.–4. sēj.

LU – Latvijas Universitāte

LU LVI EMK – Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūta Etnogrāfisko materiālu krātuve

NMV – Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Nacionālās mutvārdu vēstures arhīvs

RA Pr. f. – Rēzeknes Augstskolas Baltu filoloģijas pētniecības centra folkloras materiāli (studentu prakšu vākums)

Atsauces un piezīmes

- ¹ Kristīgās leģendas ir pastāvīgs vēstītājas folkloras žanrs, fantastiska satura sacerējums ar reliģisku tematiku. Ar vārdu "leģenda" saprotami gan svēto dzīves apraksti, gan t.s. *Exempel* jeb pamācības. (Sal.: Röhrich L. *Erzählforschung. Grundriß der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin, 2001. S. 531–532.)
- ² Leģendās vairāk vai mazāk atšķirīgi no referentā teksta atstāstīti spilgtākie Bībelē aprakstītie notikumi – pasaules radīšana (LFK 1628, 1937); kritošā eņģeļa stāsts (LFK 929, 14711); Bābeles tornis (LFK 41, 159); grēku plūdi (LFK 617, 2724); Jēzus piedzimšana (LFK 142, 3051); Jēzus iedzen ļaunos garus cūkās (LFK 1960, 6422) u.c. Vīziju leģendas stāsta par Jēzus, Jaunavas Marijas, svētā Pētera vai eņģeļu parādīšanos atsevišķiem cilvēkiem samērā nesenā pagātnē. Svētās personas negaidīti parādījušās ierastā vidē: eņģelis redzēts Bēnē pie debesīm (LFK 927, 5690), Rubenes baznīcas logā (LFK 23, 2817), Ukru mežā (LFK 1626, 1106); Marija kā vienkārša sieva ēdusi kopā ar Piņķenieku saimi (LFK 176, 392) u.c. Kā atzīmējusi A. Ancelāne (Ancelāne A. *Ievadam. Latviešu tautas teikas. Izcelšanās teikas*. Rīga, 1991. 14. lpp.), populārākie leģendu sižeti ir ar etioloģisku raksturu. Apmēram divās trešdaļās no kopējā LFK leģendu pierakstu skaita stāstīts par to, kā radušās dažādas dabas parādības, ģeogrāfiskie objekti, augi, putni, dzīvnieki, cilvēki un to paradumi u.c. Dažādu leģendu grupā iekļaujamas leģendas ar īpatnēju, netipisku sižetu, piemēram, par Pestītāju un fotogrāfu (LFK 1985, 1116). Pavisam neliels vienību skaits šajā grupā nosacīti dēvējams par hagiogrāfijām, tās vēstī par svēto Staņislavu (LFK 1341, 4813), svēto Donātu (LFK 1341, 4814), svēto Leokādijas Jumpravu (LFK 1142, 8), svētā Antonija kārdināšanu (LFK 584, 924a).
- ³ Raksta pamatā ir Krišjāņa Barona konferences "Svētki un svinēšana: tradīciju procesi Latvijā" (Letonikas II kongress) referāts, kas nolasīts 2007. gada 30. oktobrī Rīgas Latviešu biedrības namā.
- ⁴ Par kristīgo leģendu līdzību ar citiem latviešu folkloras žanriem sk.: Glāzere R. Kristīgās leģendas citu latviešu folkloras žanru kontekstā. *Platforma: Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes rakstu krājums*. Rīga, 2004. 2. sēj. 109.–118. lpp.
- ⁵ Raksta autore bija sagatavojusi 122 iespējamus jautājumus teicējiem – par reliģisko praksi ikdienā un svētkos, Bībeli, svētlietām, svētvietām, īpašiem cilvēkiem, notikumiem utt.
- ⁶ Kaivola-Bregenhøj A. The Contexts of Narrating. *Folklore Processed: In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992*. Helsinki, 1992. P. 153.
- ⁷ Sk.: Thompson S. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk Tales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington; London, 1958. Vol. 5. P. 448, 452–453, 457 (V 132, V 220, V 229). Sal.: Neuland L. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*. Helsinki, 1981 (FF Communications. 1981. No. 229). P. 431–432 (V 130, V 132, V 220).
- ⁸ Kursīte J. Dzīvesstāsti: mutvārdu vēstures un folkloras saskares. *Dzīvesstāsti: vēsture, kultūra, sabiedrība*. Rīga, 2007. 173. lpp.

- ⁹ Volters E. *Programma tautas gara mantu krājējiem*. Jelgava, 1892. 53. lpp.
- ¹⁰ Turpat.
- ¹¹ Turpat, 149. lpp.
- ¹² Вольтеръ Э. А. *Материалы для этнографіи латышскаго племени Витебской губерніи*. Санктпетербургъ, 1890. С. 3.
- ¹³ Šmidts P. *Programma tautas tradīciju krājējiem*. (Atsevišķs novilkums no "Izglītības Ministrijas Mēnešraksta" 1923. g. 2. burtnīcā iespiestā raksta.) 40. lpp.
- ¹⁴ Bērzkalne A. *Jautājumu lapas tautas ticējumu krājējiem. XII: Svētki un svinamās dienas*. (Iespiestas "Valdības Vēstneša" 1929. gada 51. nr.) 2. lpp.
- ¹⁵ Katoļu baznīcas tradīcijā šādas funkcijas piešķirtas arī 14. gadsimta svētajai Katrīnai no Sjēnas un svētajam Florianam (3. gs.) – ugunsdzēsēju patronam.
- ¹⁶ Delaney J. J. *Dictionary of Saints*. Garden City, New York, 1980. P. 30; Farmer D. H. *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford, 1997. P. 6–7; *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Freiburg, 1973. Bd. 5: Ikonographie der Heiligen. Sp. 44–46; Wimmer O., Melzer H. *Lexikon der Namen und Heiligen*. Bearb. und ergänzt von J. Gelmi. Innsbruck; Wien, 1988. S. 116.
- Atzīmējams, ka katoļu baznīca svēto kārtā iecēlusi vēl divas citas Agates – 19. gs. ķīniešu mocekli Agatu Lin (1817–1858) un 8. gs. Agati, sv. Bonifācija misionāro palidzi. Šīs svētās latviešu populārajā reliģiozitātē nav pazīstamas.
- ¹⁷ Piebilstams, ka svētā Agafija tiek godināta arī pareizticībā.
- ¹⁸ Raksta autorei 2003. gadā nācies dzirdēt kāda Rīgas katoļu priesteru kritiku: parastā svētdienā baznīca varot būt pustukša, bet, kad jāsvēti maize, sāls vai citi priekšmeti, tad gan visi saņem spēkus atnākt.
- ¹⁹ Adamovičs L. Latvieši un katoļu baznīca. *Latvieši*: Rakstu krāj. prof. Fr. Baloža un prof. P. Šmita redakcijā. Rīga, 1930. 187. lpp. (L. Adamovičs atsaucas uz: Kurtz Ed. *Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu über ihre Wirksamkeit in Riga und Dorpat, 1583–1614*. Riga, 1925.)
- ²⁰ Honko L. *Memorates and the Study of Folk Belief. Nordic Folklore: Recent Studies*. Bloomington; Indianapolis, 1989. P. 103.
- ²¹ Järvinen I.-R. *Sacred Legends and the Supranormal Tradition in Geek Orthodox Karelia. ARV: Nordic Yearbook of Folklore 1993*. Uppsala, 1993. Vol. 49. P. 41.
- ²² Daxelmüller C. Volksfrömmigkeit. *Grundriß der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin, 2001. S. 491–513; Gustavsson A. Folk Religion as a Field of Research. *ARV: Nordic Yearbook of Folklore 2000*. Uppsala, 2000. Vol. 56. P. 97–117.
- ²³ Danielson L. Religious Folklore. *Folk Groups and Folklores Genres: An Introduction*. Ed. by E. Oring. Logan, 1986. P. 45–69; Scharfe M. Toward a Culural History: Notes on Contemporary *Volkskunde* in German Speaking Countries. *German Volkskunde: A Decade of Theoretical Confrontation, Debate, and Reorientation (1967–1977)*. Bloomington, 1986. P. 273–275.
- ²⁴ Honko L. *Memorates and the Study of Folk Belief*. P. 100–109; Mullen P. B. The Relationship of Legend and Folk Belief. *The Journal of American Folklore*.

1971. No. 334. P. 406; Pentikäinen J. Belief, Memorate, and Legend. *Folklore Forum*. 1973. No. 6 (4). P. 217–241.
- ²⁵ Honko L. Memorates and the Study of Folk Belief. P. 103.
- ²⁶ Turpat, 104. lpp.
- ²⁷ Stahl S. K. D. Personal Experience Stories. *Handbook of American Folklore*. Ed. by R. M. Dorson. Bloomington, 1983. P. 270.
- ²⁸ Driksna J. A. Dievmāte Latvijā. 37. stāsts. 3 svētcēļnieces. *Sarunas pie Daugavas* [tiešsaiste]. 2005 [atsauce: 09.07.2008.]. Pieejams: <http://pie.daugavas.lv/sarunas.php?id=52&j=1>
- ²⁹ Honko L. Memorates and the Study of Folk Belief. P. 104.

Rita Treija

St. Agatha's miracles in popular traditions

Summary

St. Agatha, a 3rd century Italian martyr, is revered by the Roman Catholic Church as the protector against fire accidents (she is also the patron of bell makers, weavers, shepherdesses, wet-nurses, sufferers of breast diseases). The article deals with a manifestation of the religiosity of Latvia's Roman Catholics – the tradition of St. Agatha's miracles. According to the folklore materials analyzed by the author – popular beliefs, customs, Christian legends and other recorded material – the traditions associated with St. Agatha's Day played a considerable role in the life of practicing Catholics. Their importance can be seen in the celebration of St. Agatha's Day on February 5, in how the products blessed in the church (bread, water, salt) are kept and used, as well as in stories of miraculous help in cases of fire accidents (St. Agatha's bread or water blocks or even extinguishes the blaze). All stories of St. Agatha's miracles have a similar textual structure: 1) The story is based on a real-life event; 2) The situation accelerates swiftly; 3) Then comes a sudden turning point; 4) And a happy ending. These so called *memorates* are stories whose main function is to assert popular religious beliefs about a supernatural, divine force that sometimes intervenes to provide assistance in various accidents and disasters.

Māra Viksna

Vai Ziemassvētki ir svētki visiem? (pēc Augusta Bilenšteina materiāliem)

Latviešiem ir sakāmvārds: “Kur koku cērt, tur skaidas atlec” (LFK 1880, 3396). Šajā reizē pacelšu tikai vienu mazu skaidiņu no ļoti liela un nozīmīga Letonikas koka.

Latviešiem patīk atzīmēt, svētīt, svinēt svētkus, rīkot godības, pieminēt. Daža laba jubileja pat ir iezvanījusi atmodu laikmetu nomaiņai, te es domāju Krišjāņa Barona 150. dzimšanas dienu 1985. gadā, kura tika posta vairāku gadu garumā. Mums ir pieņemts arī neaizmirst nozīmīgas nāves gadskārtas. Tā 2007. ir simtais gads bez vācu tautības teologa, daudzpusīgā zinātnieka un ievērojamākā 19. gadsimta letonista Augusta Bilenšteina (1826.4.III Jelgava – 1907.6.VII Jelgava).

Jau 2007. gada vasaras vidū Rīgā notika viņam veltīta latviešu–vācbaltu centra “Domus Rigensis” un Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas organizēta starptautiska zinātniska konference un dažādi pasākumi Dobelē – viņa pēdējā darba, ilgstošā dzīves un atdusas vietā. Svinību katrasi piedzīvoju agrā 6. jūlija rītā Dobeles kapsētā, kad apmēram no 90 Augusta Bilenšteina pēcnācējiem Latvijā iebraukušie vismaz 45 pulcējās pie viņa kapa un kad ziedus nolikt tika bīdīti 3–4 gadus veci bērniņi, viņa mazbērni jau septītajā augumā.

Vērtējot Augusta Bilenšteina ieguldījumu latviešu folkloristikā, kas nav mazs, atklāju, ka viņam “bija lemts daudzviet būt pirmajam: aicinātājam latviešu pasaku un vietvārdu vākšanā, mīklu un pilskalnu izpētē, pirmajam salīdzinošās folkloristikas pārstāvim un latviešu folkloras popularizētājam ārzemēs, folkloras krātuves izveides un pieminekļu aizsardzības ierosinātājam”.¹ Pēc Bilenšteina lūguma viņa māte baronese Anna Emīlija Vilhelmīne, dzimusi Klēbaka, pierakstīja vismaz 78 latviešu tautasdziesmas, “ko saklausījusi no tēva mācības meitām, aicinādama tās pie sevis pamācīt burtu iešūšanu veļā”,² un nosūtījusi tās viņam uz Tērbatas Universitāti laikā no 1847. līdz 1849. gadam. Tautasdziesmu u.c. folkloras materiālu krāšanu, publicēšanu un pētīšanu viņš turpināja arī vēlākā aktīvā sabiedriskā un zinātniskā dzīvē.

No visiem viņa nopelniem folkloristikā šoreiz īpašu uzmanību

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

*Anna Emīlija Vilhelmīne Bīlenšteina, dzim. baronese Klēbaka.
Z. A. Bīlenšteina glezna.
Anna Emilie Wilhelmine Bielenstein, born Baronesse von Kleebeck.
Painting by S. A. Bielenstein.
No/From: Zīgfrīds Augusts Bīlenšteins dzīvē un mākslā. Rīga, 2005.*

piesaistīja viņa savāktie ticējumi un viņa kā mācītāja attieksme pret tiem. Ļoti būtiski, ka tieši Bilenšteins bija pirmais, kas jau 1861.³ un 1862. gadā⁴ aicināja savus amata brāļus, tautskolotājus un izglītotos latviešus sniegt ziņas par savas puses valodu, ziņgēm, pasakām, sakāmiem vārdiem, miklām, par ticību un māņiem, par latviešu dzīves veidu, aicināja nākt talkā un iesaistīties kopus darbā. "III. Atkal viena lūgšana zīmejās uz **vecu ļaužu ticību** jeb, lai skaidraki pasaku, **vecu ļaužu māņiem**. Ir tās labprāt gribētu jo pilnīgi pārzīt. Kaut man no citām malām arī izklaūšenetu un sakrātu labu krājumu un atsūtītu. Pie šiem māņiem pieder: kādas dienas laimīgas, kādas nelaimīgas? kāds darbs citu dienu jadara, kāds nav jadara? kādas priekšzīmes pie kāda darba jeb ceļa labas, kādas sliktas? ko sapņi nozīmē? kā nākamās lietas varetu paredzēt? kā zagļus varetu rokā dabūt un tās pie atdošanas piespiest? kādi ir burvju un raganu darbi un nedarbi? ko ļaudis tic no spokiem, ķēmiem, murgiem, miroņiem un paša vella? kā veselību sevim un lopiem, augļus dārziem un laukiem ne pēc īstas gudrības, bet pēc māņu ticības varētu sargāt, glābt un vairot un skādi un postu aizstāvēt un kavēt.

IV. Beidzot vēl lūgtu visādas ziņas par **Latviešu dzīvošanu un būšanu**, kāda tagadīt un kāda bijusi senāki. [...] 6) kāda svētku svinēšana un izlūstešanās? kādas iraid katrā gabalā krustubas, kāzas, bēres?"⁵

Jāatzīmē, ka vēl 20. gadsimta sākumā ticējumi tika saukti par māņiem. Viņa grāmatas "Latviešu koka iedzīves priekšmeti" (1918) tulkojumā ticējumu rinda nodaļā par zvejas rīkiem, kas gan nav nonākusi Pētera Šmita krājumā, nodēvēta par latviešu māņticīgiem priekšstatiem un paradumiem.⁶ Būtiski, ka daudzus no šiem paradumiem viņš pats personiski novērojis, jo pieminētajā grāmatā teikts: "...iepriekšējā gadsimta otrajā ceturksnī, kad es kā zēns labprāt sekoju un dzīvoju līdzī visiem lauku ļaužu darbiem."⁷

Pētera Šmita "Latviešu tautas ticējumos"⁸ ietverti 523 Bilenšteina dotie ticējumi. Dažiem no tiem ir atzīmētas vairākas vietas un, pieskaitot vēl šīs 75 atzīmes, iznāk tuvu 600 variantiem. No tiem sestā daļa (111) saistīta ar vietām, kur Bilenšteins dzīvojis, strādājis un sievu nolūkojis. Tās ir Jaunauce, Auce, Dobeles, Auri, Ķeveis un Sakasleja, kur mēs varētu pieņemt, ka, ja ticējumi nav paša novēroti, tad vismaz no tuvākiem cilvēkiem paša pierakstīti. No citām vietām materiālus piesūtīja viņa līdzstrādnieki – amata brāļi, ķesteri, tautskolotāji, pagasta skrīveri. Visvairāk ticējumu Bilenšteina vācumā veltīts Ziemassvētkiem, Jaungada un Jāņu svinībām, gavēnim, Lielai piektai, maizes cepšanai un dzeguzei. Dažkārt ticējumus paglābušies arī buramvārdi.

Pēteris Šmits savā ticējumu krājumā ievietoja 36 790 vienības, kas pierakstītas no 16. gadsimta beigām līdz 20. gadsimta pirmajai pusei,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Augusta Bilenšteina un Martas Bilenšteinas rokraksti. Latviešu folkloras krātuves arhīvs. August Bielenstein's and Marta Bielenstein's manuscripts of various years. Materials from the Latvian Folklore Archive

sākot ar Fabrīciju, Einhornu un Manceli un beidzot ar Vilmu Grebli jaunībā un vēl jaunākiem vācējiem. Lielākā daļa ticējumu iegūta pagājušā gadsimta 20. un 30. gados, to pierakstītāji pārsvarā skolas bērni. Tādēļ Bilenšteina vākums vēl vairāk nozīmīgs, jo savākts 50–60 gadu ātrāk. Vēl nenovērtējama priekšrocība ir apstākļi, ka saglabāties arī oriģināls.

Tā LFK glabājas Bilenšteina manuskripts [1111] ar vairākiem tūkstošiem vienību, ko ap 1936. gadu iesniedzis Pēteris Šmits. Bilenšteina paša pieraksti ir vācu valodā un ļoti sīkā un grūti salasāmā rokrakstā. Tas vien liecina, ka manuskripts ir sens, jo pēdējos sava mūža gadu desmitos viņš bija gandrīz pilnīgi neredzīgs. Manuskripta katru lapu rūpīgi pārrakstījusi viņa meita Marta, kuras dzīves aicinājums bijis kopā ar māsiņu kalpot sirmajam zinātniekam. Viņas nopelns vēl ir simtiem precīzu etnogrāfisku zīmējumu, kam pēdējos simt gados atrasts biežs pielietojums latviešu grāmatniecībā. Varētu pieņemt, ka ticējumus tulkojis pats Šmits vai kāds viņa palīgs. Starp vāciskajiem tekstiem ir arī sūtījumi no līdzstrādniekiem latviešu valodā, bet arī tos ir Marta Bilenšteina pārrakstījusi, un Šmits izmantojis viņas doto, neskatoties oriģinālā. Tā vienā Jaungada ticējumā, ko iesūtījis skaidrā rokrakstā 1862. gadā K. Boivics no Lubānas (tikai vietējie varētu noskaidrot viņa nodarbošanos), grāmatā rakstīts “Jauna gada vakaru ieejot, citi uzvelkas krīta krustus uz durvīm, tad velns netiekot iekšā” (LTT 11 392), bet rokrakstā – “uzvelk ar krītu krustus” (LFK 1111, 2092).

Piektdaļa no visiem Ziemassvētku ticējumiem Šmita krājumā pieder Bilenšteinam, bet Jaunam gadam, pārsvarā zīlēšanai, no viņa veltīta tikai divdesmitpiektā daļa, kaut gan dažos abi svētki apvienoti. Kaut vispār Ziemassvētku ticējumu attiecība pret Jaunā gada ticējumiem Šmita krājumā ir 515 pret 794, Bilenšteina vākumā – 95 pret 28. Tas varētu liecināt, ka Jaungada tradīcijas palikušas populārākas jaunākos laikos. Bilenšteina vākumā ir arī dažas savdabības, piemēram, liecības par cīņu pret kurmjiem Ziemassvētku naktī sniedz vienīgi viņa iegūtais materiāls (LTT 34621–34523).

Zināms, ka svētki vispār jāsvēin, lai izdotos lopi, raža. Osvalds Līdeks norāda: “[Ziemassvētku] dzīru laikā arī uz kūti nes maizi, gaļu un alu. Lai nākamā gadā būtu lopiem svētība.” Vēl ticējumos atrodam Āronu Matīsa pierakstīto, “ka Ziemassvētkos pat lopiem dots labāki ēst” (LTT 34411 un 34590). Tomēr jaunāku laiku pierakstos atzīmēts, ka Ziemassvētku naktī nedrīkst iet uz kūti, lai pats nepārvērstos par lopu. Govīm nedod dzert, lai tās nebizotu. Un tikai Bilenšteina materiālos izskan humāna doma, ka jādara tas un tas, lai visiem būtu svētki. Vispirms jau rūpējas par senčiem, viņu gariem, dieviņiem, Laimu. “Ziemassvētku un jaungada vakarā liek rijā un pirtī uz krāsns pudeli brandvīna, šķīvi ar gaļu, maizi un alu, lai ēstu Laima un mirušie radi ar draugiem” (LTT 34424, Ķevely). Bez vietas norādes ir ticējums par Mājas kunga mielošanu, bet piebilde – “Senākos gados lielākā daļa saimnieku tā darījuši no Lietavas līdz Rīgai” (LTT 34425) parāda, ka tas varētu būt konstatēts jau Jaunaucē un tālākās vietās no tās.

Kaut savā kapitāldarbā par koka rīkiem Bilenšteins norādījis: "Tāpat kā citām tautām, arī māņticīgajiem latviešiem gan pavarda uguns, gan katla kāsis ir zināmā mērā svēti. Mazliet no izvāritā ēdiena uztriepj katla kāsim kā ziedojumu *pūķim*, pārticības nesējam mājās,"¹⁰ tomēr ticējumos izskan: "Ziemassvētku vakarā pēc ēdiena vārīšanas aptraipa arī vārāmā katla kāsi ar ēdienu. Tam arī vajag ņemt dalību svētkos" (LTT 34429). Svētki ir lietām un visām dzīvām būtnēm. Ticējums, kas Bilenšteinam piesūtīts no Gramzdas, vēsta: "Ziemassvētku naktī runājot visi mājas lopi, uguns un arī citas lietas. Tādēļ tai naktī vajagot labi par lopiem gādāt, visas lietas nolikt savā lietā [?], lai par mājas saimnieku labi runātu, jo, ko tad runājot, tas viss piepildoties" (LTT 34537).

Visklasiskākais Bilenšteina pieraksts: "Ziemassvētkos nes uz zirgu stalli maizi ar krūzi alus. Rītā to samaisa ar auzām un dod zirgiem, lai tiem arī būtu svētki [izcēlums mans. – M.V.] (LTT 34559, Ķevele). Govīm nes sviestu – ne jau ēšanai, aitām cimdus, lai vilna labāk augtu. Cūkām gan dod Ziemassvētkos čamaragu vai melno pulveri, lai tās labāk ēstu (LTT 34637, 34638).

Vienīgi Augusta Bilenšteina pierakstītajos un savāktajos ticējumos izskan doma, ka Ziemassvētkos gariem, cilvēkiem, lopiem un pat lietām jājūtas ievērotiem, priecīgiem, paēdušiem un aprūpētiem, lai visiem būtu svētki. Folkloras pieraksts nav atkarīgs vienīgi no teicēja, to ļoti ietekmē arī vācēja personība. Mācītājam pēc amata, zinātniekam pēc aicinājuma un humānistam dvēselē izdevies ar ticējumu palīdzību pateikt, ka Ziemassvētkiem ir jābūt svētkiem visiem.

Domājot par šodienu, arī var jautāt – vai Ziemassvētki ir visiem svētki? Tik ļoti komerciāli materializētajos svētkos plaisa starp svinēšanas iespējām ir milzīga un nepārvarama. Dzirdēts, ka ir ģimenes, kur pie eglītes dāvanas saņem arī mājdzīvnieki, bet bez pamatīgākiem pētījumiem nevaru par to spriest. Vienīgi aptaujājot vairākus sava vecuma un vecākus cilvēkus, esmu savākusi dotumus par to, kā viņu bērnībā padomju laikā laukos vientuļās vietās attālu no centra Ziemassvētki svinēti ar ķekatām (Aknīstē), eglīti un pašdarinātām dāvanām (Ilūkstē, Kosā). Daži šos svētkus svētijuši klusi, aiz cieši aizvilktiem aizkariem. Manā ģimenē vecāki izšķīrās par citu variantu – vispār jaunākajam bērnam, dzimušam Staļina laikā dažas dienas pirms lielās izvešanas, neatklāt šādu svētku eksistenci. Jau agrā bērnībā pēc vecāku izturēšanās un pamācībām biju sapratusi, cik bīstami ir izrunāties nevietā, cik svarīgi ir labāk klusēt.¹¹

Mūsu ģimenē viss bija koncentrēts tikai uz Jauno gadu. Tajā zilēja, lēja laimes un pat ar melnu kaķi rokās skrēja ap baznīcu, kas atradās iepretī mājai. Vienmēr Jaungada naktī atstāja ēdienu uz galda. Kad par to apjautājos mātei, kāpēc tā tiek darīts, saņēmu atbildi: lai būtu pārticība

visu gadu. Viņa bija pildījusi no saviem vecvecākiem pārņemtu tradīciju, nemaz neapzinoties, ka ēdiens uz galda tiek atstāts gariem un aizgājušajiem piederīgajiem, lai arī viņi baudītu svētkus un būtu labvēlīgi dzīvajiem. Neiespējami nebija, ka mani vecāki arī Ziemassvētku naktī atstāja uz galda vismaz maizes kukulīti. Par Ziemassvētkiem es uzzināju tikai no saviem laikabiedriem varbūt pirmajos skolas gados. Domāju, ka daudziem padomju laikā bija atņemti Ziemassvētki ne tikai Latvijā.

Caur Ziemassvētkiem gribēju atkal pievērst uzmanību tam stiprajam Letonikas kokam, no kura vēl daudzas skaidas cērtamas. Jau agrā jaunībā 22 gadus vecais teoloģijas students Ludis Bērziņš savā folkloristikas vēstures nelielajā apcerējumā rakstīja: "Bet paldievs mums jāsaka cien. pētītājam Dr. Bilenšteina kgam, ka viņš jau no jaunām dienām Latviešu gara mantas pats mīlējis un citiem šo mīlestību mācījis. Viņa nopelns ir, ka uz mūsu tēvu gara darbiem zinātnes pasaule sāk raudzīties."¹² Arī pēc simt gadiem zinātniekiem vēl daudz darāmā ar Augusta Bilenšteina mantojumu. Vairāki viņa pētījumi būtu jādara pieejami latviešu tautai. Folkloristu steidzamākais uzdevums – iztulkot viņa ievadu un komentārus mīklu krājumam "1000 Lettische Räthsel"¹³ un pārpublicēt grāmatu abās valodās. Šāds izdevums palīdzētu vairāk iepazīt daudzpusīgā letonista devumu.

Atsauces un piezīmes

¹ Viksna M. Augusta Bilenšteina ieguldījums latviešu folkloristikā. *Augusts Bilenšteins un latvieši*: Veltījums zinātnieka atcerei. Starptautiskās zinātniskās konferences "Dr. Augusts Bilenšteins par latviešu kultūras pamatvērtībām – arī Eiropā" referātu krājums. Rīga, 2007. gada 6. jūlijs. 39. lpp.

² Kaudzītes M. *Atmiņas no tautiskā laikmeta*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1994. 447. lpp.

³ Bielenstein A. Latviešu valodas un tautas mīļotājiem ziņa un lūgšana. *Latviešu Avīzes piel.* 1861. 12. okt.

⁴ Bielenstein A. Cienīgiem mācītājiem un skolmeistariem lūgšana. *Mājas Viesis*. 1862. 8. okt.; 15. okt.

⁵ Turpat, 334. lpp.

⁶ Bilenšteins A. *Latviešu koka iedzīves priekšmeti*. Rīga: Jumava, 2007. 370. lpp.

⁷ Turpat, 234. lpp.

⁸ *Latviešu tautas ticējumi*. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīga: LFK izdevums ar KF palastu, 1940–1941. 1.–4. sēj.

⁹ Līdeks O. *Latviešu svētki*. Prof. K. Strauberga redakcijā Rīga: LFK Materiāli B. 8, 1940. 13. lpp.

¹⁰ Bilenšteins A. *Latviešu koka iedzīves priekšmeti*. 54. lpp.

- ¹¹ Vecāki, man dzirdot, stāstīja šādu notikumu. Mazi bērni rotaļājušies smilšu kastē. Kāds garāmgājējs viņiem pajautājis: "Ko jūs, bērniņi, te darāt?" Viņi atbildējuši: "Sildāmies Staļina saulītē!" Par šo teicienu viņu vecāki izsūtīti uz Sibīriju. Protams, man stāsts iedzina bailes un radīja visādas šaušalīgas pārdomas par pamestajiem bērniem, kuru vecākiem bija jādodas uz Sibīriju. To, ka arī bērnus izsūtījumā ņēma līdzī, es nezināju un nesapratu.
- ¹² Bērziņš L. Ko tagad zinām par latviešu tautas dziesmām? *Baltijas Vēstnesis*. 1892. 27. nov. (9.dec.)
- ¹³ *1000 Lettische Räthsel*. Ueberzeht und erklärt von A. Bielenstein. Mitau: Druk und Verlag von Eduard Sieslak, 1881. 132 Blatt.

Māra Vīksna

Is Christmas a holiday for all? (Based on August Bielenstein's materials)

Summary

The article was written after marking the centenary of the death of August Bielenstein (1826—1907), a Baltic-German theologian, scientist and the most outstanding Lettonist of the 19th century, as a tribute to his input in the collection and research of Latvian folk-beliefs.

Of the 36,790 items found in the book “Latvian Folk-Beliefs”, compiled by Pēteris Šmits and mostly recorded during the first half of the 20th century, 600 come from Bielenstein's collection, including 111 thought to be heard and recorded by Bielenstein himself. The original copies of these records that Šmits submitted to the Latvian Folklore Archive have been preserved until today. Bielenstein collected this material sometime in the third quarter of the 19th century and most of these beliefs are concerned with Christmas (95) and New Year (28). In the whole Šmits' collection, the proportion of Christmas and New Year-related material is 515 against 794, suggesting that the New Year traditions gained foothold in a later period.

Bielenstein's Christmas variants differ from the rest in the book with their mention of moles and a humanistic idea that these winter solstice celebrations must bring festive mood, joy and satisfaction not only to people but also to the souls of the deceased, spirits, as well as animals and things.

In the Soviet society of the 20th century, the oldest traditions were preserved in New Year celebrations, as it was forbidden to celebrate Christmas, which was no longer a festivity for all. There is a lack of studies on the change of traditions in various periods of time.

Further studies and translation work would be needed to better assess the rich academic legacy of Bielenstein.

Herdera mantojums

Bula Dace and Rieuwerts Sigrid (eds.).
Singing the Nations: Herder's Legacy.
 Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2008.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
 attēls nav pieejams.

2004. gada vasarā Rīgā notika 34. Starptautiskās balāžu un tautasdziesmu komisijas¹ konference. Norises vieta šim folkloras pētnieku vidē ārkārtīgi prestižajam notikumam nebija izvēlēta nejauši – šo priekšlikumu starptautiskajai organizācijai savulaik izteica Latvijas bijusī prezidente Vaira Vīķe-Freiberga, kura kopā ar Imantu Freibergu ir ilggadēji komisijas biedri. V. Vīķe-Freiberga bija arī Rīgas konferences patronese un ir sagatavojusi priekšvārdu jaunajam rakstu krājumam, kurā viņa lakoniski un reizē emocionāli aizkustinoši apraksta savu pieredzi Stokholmas konferencē, kas notika

1991. gada augustā – laikā, kad Latvijā un PSRS notika pučs. Rīgas konferences organizēšanu uzņēmās Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves vadītāja Dace Bula un Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes profesors Valdis Muktupāvels. Daces Bulas vadībā un redakcijā arī tapis ceturtais izdevumu sērijas BASIS (*Ballads and Songs – International Studies*) laidieni, kas atspoguļo Rīgas konferences norisi un pētniecisko ievirzi.

¹ Komisija ir Starptautiskās Etnoloģijas un folkloras biedrības (*Société Internationale d'Etnologie et de Folklore*, SIEF) atzars; starptautiski tā pazīstama ar trim atšķirīgiem nosaukumiem: vāciski – *Kommission für Volksdichtung*; angliki – *International Ballad Commission*; franciski – *Commission Internationale pour l'Etude de la Chanson Populaire*.

Īpaša vieta gan Rīgas konferencē, gan rakstu krājuma sagatavošanā ir Maincas Universitātes profesorei Zigrīdai Rīvertsai (*Sigrid Rieuwerts*), kura ir BASIS galvenā redaktore. Tieši viņa konferencē norādīja uz Johana Gotfrida Herdera ieguldījumu folkloristikas attīstībā un pirmajiem pētījumiem par baltu tautasdziesmām. Tāpēc rakstu krājumu ievada Daces Bulas un Zigrīdas Rīvertsas raksts par šo tēmu.

Krājums kopumā ietver trīsdesmit piecus rakstus, kas veltīti dažādu pasaules tautu (prioritāri gan tomēr Eiropas un Ziemeļamerikas) folklorai. Tematiski pētījumu loks visai dažāds, tāpēc krājuma veidotājas rakstus sagrupējušas piecās nodaļās: Herdera mantojums: Latvija un tautasdziesma; Dziedot par tautām: kultūra un retorika; Pētot tautas: teksti un tradīcijas; Dziedot un daloties pieredzē: tradīcijas un koncepti; Dialogi starp žanriem: Herdera mantojums paplašinājumā. Jāatzīst, ka šāds rakstu izkārtojums ir loģisks un piešķir krājumam vienotību.

Rakstu krājums ir publicēts angļu valodā (izņemot divus rakstus – vienu vācu un otru franču valodā), kas dod iespēju plašam interesentu lokam iepazīties ar konferences rezultātiem. Tāpēc īpaši gribas pakavēties pie Latvijas folkloristu snieguma. Latvijas folkloristiem publicēties starptautiski plaši pieejamā izdevumā nemaz tik bieži neiznāk. Daces Bulas raksts atspoguļo latviešu tautasdziesmu vākšanas un izpētes vēsturi un tematiski sasaucas ar citu kolēģu pētījumiem par tautasdziesmu vākšanas un apzināšanas gaitu Vācijā (*Sabine Wienker-Piepho*) un Skotijā (*Kristina Jaremko-Porter, Sigrid Rieuwerts*). Īpaši interesants ir pētījums par latviešu tautasdziesmām Kārļa Marksa interpretācijā (*Barbara Boock*). Tipoloģiski šie pētījumi sasaucas arī ar pētījumiem par tautasdziesmu izpēti Dienvidāfrikā (*Matilda Burden*), Norvēģijā (*Velle Espeland*), Meksikā (*María Herrera-Sobek*), Skotijā (*Emily Lyle, Kristin Kearney, Valentina Bold, Katherine Campbell*), Velsā (*Mary-Ann Constantine*), Beļģijā (*Isabelle Peere*), Igaunijā (*Liina Saarlo, Janika Oras, Tiiu Jaago*), Somijā (*Gerald Porter*), Dānijā (*Lene Halskov Hensen*).

Rūta Muktupāvela rakstā par bērna atšķiršanu no krūts tautasdziesmās un etnogrāfiskajā materiālā balstās uz līdz šim maz pētītiem, bet ļoti interesantiem avotiem. Tipoloģiski šis raksts iekļauts vienā nodaļā ar ungāru (*Andrew C. Rouse*), igauņu (*Aaddo Lintrop*), franču (*Cozette Griffin-Kremer*), skotu (*Frances J. Fischer*) un kanādiešu (*Martin Lovelace*) kolēģu pētījumiem par tradīciju un konceptu/jēdzienu atspoguļojumu tautasdziesmās.

Mārtiņa Boiko raksts par Balkānu tautu un baltiešu polifono dziedāšanas tradīciju salīdzinošajā aspektā ir uzskatāms ne tikai par vērtīgu ieguldījumu muzikoloģijā, bet arī kultūras antropoloģijā. Tematiski un tipoloģiski tas paplašina nodaļā iekļauto pētījumu loku un sasaucas ar kolēģu pētījumiem Austrālijā (*Hans Kuhn*), Igaunijā (*Mari Saru*).

Dialogu starp žanriem turpina Baiba Bela un Ieva Garda savā kopdarbā par saistību starp dzīves pieredzi un latviešu literāro balādi. Bārbala Stroda risina Latvijas folkloras pētniekiem neierastu tēmu par tautasdziesmas izmantojumu literārās fantāzijas žanrā; pētījums ir bagātīgi ilustrēts ar piemēriem no angļu folkloras un Dž. R. R. Tolkīna "Gredzenu pavēlnieka". Šis pētījums organiski iekļaujas nodaļā par Herdera mantojuma paplašināšanos kopā ar pētījumiem par angļu folkloru (*David Atkinson*), slovēņu folkloru (*Marjetka Golež Kaučič*), amerikāņu tautas dziesmu (*William B. McCarthy*) un portugāļu balādēm (*J. J. Dias Marques*).

Īpaši jāatzīmē tulkotāju un angļu valodas redaktoru Margitas Gailītis, Vijas Kostofas un Aijas Ozoliņas ieguldījums rakstu krājuma tapšanā. Profesionāli un iejūtīgi veiktais valodas redaktoru darbs ir ļāvis saglabāt gan rakstu autoru oriģinālo valodas stilu, gan lasīt krājumu kā vienotu veselumu.

BASIS ceturtais rakstu krājums ir nenoliedzami veiksmīgs un nozīmīgs ieguldījums folkloristikā. To lasot, ir pamats priecāties gan tā veidotājiem un autoriem par labi padarītu darbu, gan lasītājiem par pārsteidzoši bagātu intelektuālu un emocionāli piesātinātu informāciju.

Sigma Ankrava

Jauns izdevums sērijā “Latviešu tautas mūzika”

Kara dziesmas. Anda Beitāne (red.).
Rīga: Musica Baltica, 2008. 263 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Aplūkojamais krājums turpina savulaik Jēkaba Vītolīņa pārraudzībā iznākušo sēriju “Latviešu tautas mūzika”. Šī sērija ir labi zināma katram, kas interesējas par latviešu folkloru, pēta vai popularizē to. Tā jau gadu desmitiem ir bijusi svarīgs avots gan zinātniekiem, gan folkloras kopējiem un folkloras ansambļu repertuāra veidotājiem. Lai vieglāk būtu skatīt aplūkojamo izdevumu plašākā kontekstā, atgādināšu sējumu nosaukumus un izdošanas gadus: “Darba dziesmas” (izlase, 1958), “Kāzu dziesmas” (1968), “Bērnu dziesmu cikls. Bēru

dziesmas” (1971), “Gadskārtu ieražu dziesmas” (1973), “Precību dziesmas” (1986).

Jāpiebilst, ka jau 1957. gadā iznāca sējums “Cīņas dziesmas”. Tā veidotāji bija Jēkabs Vītolīņš, Vilma Greble un Elza Kokare. Tas ietver revolucionāro dziesmu melodijas. Šis sējums, kura tematiku un iznākšanu noteica apstākļi, resp., padomju režīma ideoloģiski tematiskais diktāts, ir sērijas “Latviešu tautas mūzika” priekštecis un, iespējams, tās “ideoloģiska” caurlaide, kuras “uzrādījums” pavēra ceļu tālākajam izdošanas darbam, proti, minētajai sērijai.

“Latviešu tautas mūzikas” izdevumu sagatavošanas un izdošanas vadītājs Jēkabs Vītolīņš (1898–1977) 20. gs. 50.–70. gados bija latviešu tautas mūzikas pētniecības centrālā figūra. Nule iznākušais sējums “Kara dziesmas” turpina viņa iedibinātās tradīcijas, kas savukārt sakņojas padomju folkloristikas tradīcijās, kādas tās pastāvēja viņa darbības laikā: krājumi sastādīti, balstoties galvenokārt uz tematisko principu, nevis melodiju stilistikas, to muzikālajiem parametriem. (Tie gan skaņkārtas aspektā, resp., daļēji ievēroti krājumu nodaļu ietvaros. Dažos gadījumos lietots arī

ģeogrāfiskais princips, piemēram, sējumā “Gadskārtu ieražu dziesmas”, kurā ietvertas tādas nodaļas kā “Nīcas un Bārtas ķekatu dziesmas”, “Zemgales un Kurzemes budēļu dziesmas” un “Bārtas un Nīcas gaviļēšanas dziesmas”). Var strīdēties, cik lielā mērā šāds kārtošanas un publicēšanas risinājums latviešu tradicionālās mūzikas materiālam ir piemērots. Recenzijas autors pārstāv uzskatu, ka tas nav visai piemērots, jo, kā jau minēts, krājumi veidoti pēc tekstu tematikas, nevis melodiju īpašībām, arī tikai daļēji atspoguļo funkcionālo aspektu. Taču šī iebilde nenozīmē, ka recenzents uzskatītu “Kara dziesmu” izdošanu par aplamību. Šī sējuma iznākšana ir loģiska iepriekš minētās publicēšanas tradīcijas kontekstā, un noteikti nebūtu bijis pareizi šo līniju atstāt nepabeigtu. Tā ir jānoslēdz (vēl gaidāma sējuma “Bāreņu dziesmas” izdošana), taču jau laikus būtu jāsāk domāt par krājumiem, kas būtu nepastarpināti vērsti uz muzikālo stilu un precīzu melodiju funkcionēšanas atspoguļojumu.

Andas Beitānes sniegums (redaktore ļoti labi zina nule minētos “par” un “pret”), gatavojot krājumu (materiāla atlasī veikuši Vilis Bendorfs un Zaiga Sneibe), ir visnotaļ augstu vērtējams. To raksturo rūpība, dokumentālo faktu izklāsta precizitāte, lielisks literārais stils krājuma ievadtekstā. Grāmatu ievada Munta Auna raksts “Latviešu kara gaitas”, kas palīdz saprast latviešu kara dziesmu vēsturisko noenkurojumu un vēsturiski hronoloģisko piekārtojumu. Izdevuma vērtību ievērojami kāpina tam pievienotais CD ar kara dziesmu izpildījumu audiodokumentācijām.

Interesants un visnotaļ apsveicams apstāklis ir tas, ka grāmatas izdošanu ir atbalstījusi ne tikai Valsts pētījumu programma “Letonika” un Valsts kultūrkapitāla fonds, bet arī LR Aizsardzības ministrija un Valsts aģentūra “Tēvijas sargs”.

Mārtiņš Boiko

Etnomuzikoloģija nopietnos ceļos

Mārtiņš Boiko.

Lietuviešu sutartines un to Baltijas konteksti.

Rīga: Musica Baltica, 2008. 388 lpp.,
teksts, nošu piemēri, attēli.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Samērā īsā laikā Mārtiņš Boiko laidis klajā vairākus pētījumus, kādus esam ilgi gaidījuši. Ar tiem latviešu etnomuzikoloģija beidzot ir pārvarējusi iesīkstējušo pārāk aprakstošo toni un ieguvusi īsti analītiskas, ja pat ne eksaktas ievirzes darbus. Grāmata par sutartinēm, kas tapusi uz Hamburgā aizstāvētās disertācijas pamata, ir savā ziņā pat materiāla vispusīgas analītiskas izpētes paraugdarbs. Autora prasme dziesmas mērķtiecīgi klasificēt, atrast īsto taksonomisko hierarhiju, ievadīt

lasītāju sutartiņu formu, ritmikas, vairākbalsības utt. tipoloģijā, veidojot pat jaunus terminus, – tas viss apliecina zinātniska prāta briedumu, lai arī no izklāsta viedokļa tekstā nav izdzisušas akadēmiska promocijas darba formālo prasību atstātās pēdas. Līdztekus sniegts kodolīgs, taču pietiekami pilnīgs priekšstats par svarīgu latviešu, lietuviešu un igauņu dziesmu folkloras slāni, ko autors atjautīgi nodēvējis par Austrumbaltijas refrēndziesmām. Ja tam vēl pievienojam plašo nodaļu par sutartiņu vākšanu un līdzšinējo izpēti, kā arī izdevuma priekšzīmīgo zinātnisko aparātu, tad apraksts par sutartinēm – šo savdabīgo Lietuvas kultūras simbolu – šķiet gluži vai izsmelošs.

Aizverot grāmatas pēdējo vāku, tomēr nepameta sajūta, ka būtu gribējies no tās vēl kaut ko. Kāpēc?

Prātā nāca gadījums, saistīts ar citu Lietuvas simbolu – gleznotāju un komponistu Mikolaju Konstantīnu Čurļoni (1875–1911). Savā laikā – 60. gadu Rīgā Mākslas darbinieku namā tika dibināts mākslas augstskolu studentu klubs. Kādā no sanāksmēm tā telpās bija izvietotas Čurļoņa darbu reprodukcijas, un Mākslas akadēmijas students jūsmīgi stāstīja par

šo gleznojumu lielo muzikalitāti. Tā kā kluba mērķis bija dažādu mākslu tuvināšana un, liekas, tobrīd biju tur vienīgais mūzikas adepts, saņēmu jautājumu krusu: kas tad īsti no mūzikas ir Čurļoņa gleznojumos? Sapratis, ka tiek prasīti gleznieciskās formas elementu muzikalitātes pierādījumi, kā prazdams, norādīju uz vienādu vai variētu formas elementu virknēšanos garās sekvencēs, uz telpas neierobežotības izjūtu, kas līdzīga asociāciju neierobežotībai mūzikā, utt. Taču saņēmu protestu vētru: Čurļoņa gleznās skan kosmisko sfēru mūzika, bet te kāds grib to atvedināt uz svitriņu un krāsu plankumu virknītēm! Strīdu dažos teikumos atrisināja, kājās pieslējies, dzejnieks Imants Ziedonis: te kāds Čurļoni sadalīja gabaliņos, bet pēc tam nesalika atkal kopā, tāpēc tracis.

Citiem vārdiem, būtu gribējies, lai Mārtiņš Boiko pētījuma "Kopsavilkumā un nobeigumā" (198. lpp.) plašāk parāda, ko pamatīgās analīzes pielikušas vispārējam priekšstatam par sutartinēm. Arī grāmatas citas sadaļas dotu iespēju runāt gan par sistēmas atsevišķām īpašībām, kas spoži izdarīts, gan arī par fenomena fundamentālajiem jautājumiem. Šie pēdējie allaž mēdz būt par to, ko atbilstošais mākslas fenomens izsaka par savu radītāju – cilvēku, kāpēc un kad fenomens varēja tapt, kā un kāpēc ir attīstījies vai palicis sastindzis, kāda vieta tam bijusi kultūras kopējā ainā.

Baidos būt netaisns un prasīt no viena darba pārāk daudz, taču izcelsmes un tapšanas jautājums ir pirmšķirīgs vienmēr, jo bez tā risināšanas pilnīgs priekšstats par jebkuru parādību grūti iedomājams. Tiesa, nodaļā par sutartiņu vākšanas, publicēšanas un pētniecības vēsturi autors minēto jautājumu netieši skar, kritizēdams gandrīz visas līdzšinējās atziņas par šī etnomūzikas veida vecumu (58.–64. lpp.), tomēr savu pozitīvu risinājumu īsti neizvirza. Ja esmu pareizi sapratis, viņš ir principiāli kritisks pret centieniem aplūkot sutartines senās etniskās vēstures kontekstā un nav pozitīvi noskaņots pret lielu skaitu šāda tipa publikācijām, ieskaitot agrākās savējās (62. lpp., arī zemsvitras piezīme). Vairīšanās noticēt "sabiedrības stadiālai attīstībai", vēstures "stadijiskumam" ir tik kategoriska, ka tā, šķiet, grāmatas autoram liek ar pārmērīgu skepsi izturēties pret pašu iespējamību noteiktas kultūras parādības piesaistīt konkrētam vēstures laikmetam. Var gan piekrist vispārējai tēzei, ka "muzikālo parādību vecums nav nolasāms to struktūrā" (60. lpp.), un tomēr struktūra var zināmā mērā piedāvāt orientāciju parādības vēsturiskajā piederībā. Nav taču iedomājama, teiksim, dodekafoniska skaņu rinda viduslaiku sekvencē. Otrāda parādība, kad sena melosa prakse parādās arī vēlākos laikmetos, gan mēdz būt daudz iespējamāka, un tomēr kāda pilsētas folkloras saldkaisla romance diez vai iedomājama ar diatonisku trihordisku šaura apjoma melodiju.

Sutartiņu stila tapšanas analīzē svarīgs ir arī jautājums par šī etnomūzikas veida instrumentālo variantu. Grāmatas autors min agrākus

pētījumus, kuros noteikta tipa sutartiņu vairākbalsības īpatnības ir skaidrotas ar to etnisko instrumentu īpašībām, uz kuriem tās mēdz spēlēt. Runa ir par t.s. polimodālām sutartinēm ar šķirtiēm (atšķirīgiem) modiēm (sk. 118. lpp.), t.i., tādām vairākbalsīgām dziesmām, kur katra balss dzied it kā savā atšķirīgā tonalitātē, bet instrumentāla atskaņojuma gadījumā tiek spēlēti pūšaminstrumenti ar atšķirīgām skaņurindām. Grāmatas autors apšaubā ideju, ka šīs skaņurindu īpatnības būtu ietekmējušas atbilstošā tipa vokālo sutartiņu vairākbalsību, proti, grūti izskaidrojamo politonalitāti (142. lpp.), ar argumentu, ka ietekme varēja būt arī pretējā virzienā. Tas nav stiprs arguments, jo grūti iedomāties, ka vispirms būtu praktizēta dīvainā polimodālā dziedāšana un tikai pēc tam tās atdarināšanai piemeklēti instrumenti ar atšķirīgām skaņurindām. Autors gan atzīst, ka problēma ir tālākas diskusijas vērta (143. lpp.), taču jau tagad instrumentālas ietekmes noraidīšana izraisa dažus grūti atbildamus jautājumus, kurus faktiski uzdod grāmatas teksts.

Kā izskaidrot vokālo polimodālo un instrumentālo sutartiņu izplatības areālu lielo pārklāšanos, sakritību (142. lpp.)? Kāpēc starp instrumentālajām sutartinēm polimodālo ir nedaudz vairāk (pāri par 90% – 140. lpp.) nekā starp vokālajām (turklāt pirmajām pēc būtības jāpieskaita arī t.s. viendabīgo pūtējansambļu mūzika un jāņem vērā, ka “skuduču sutartiņu repertuārs sastāv gandrīz vienīgi no polimodālajām sutartinēm”)? Vai dažas sutartiņu uzbūves īpatnības neliecina par lielāku tuvību instrumentālajai nekā vokālajai izteiksmībai? Ar to domāju komplementārās ritmikas nodrošināto it kā mehāniskoti nepārtraukto ritmisko kustību, intonatīvās variēšanas pieticīgumu, tādu mehāniskoti formalizētu parādību kā t.s. izomorfā sutartinizācija (181. lpp.).

Protams, esmu gatavs piekrist, ka ģenētiski arī sutartiņu gadījumā primāra bija vokāla intonēšana. Taču pašreizējais izpētes līmenis ļauj hipotētiski pieņemt, ka sākotnēji vokālo sutartiņu vairākbalsībai nebūt nebija jābūt polimodālai. Visdrīzāk tā bija monomodāla, kāda nav retums vēl tagad, un polimodalitāte šajā etnomūzikas veidā ieviesās tikai līdz ar vairākbalsīgu intonēšanu pūšaminstrumentu ansambļos, kam atšķirīgas skaņurindas. Tas atgriezeniski ietekmēja arī vokālo izpildījumu polimodalitātes virzienā, pareizāk sakot, tā tika pārņemta, saglabājoties tās absolūti lineārajai izpausmei, kamēr harmonijas vertikāles kontrole, liekas, nebija svarīga vai arī ieviesās tikai pamazām.

Šajā darbā par sutartinēm autors ir atturīgs vēsturiska skatījuma lietojumā tāpēc, ka sutartiņu pieraksti, kā viņš raksta, “nesniedzas tik tālā pagātnē, lai, uz tiem balstoties, būtu iespējams izveidot vērā ņemamu argumentāciju” (60. lpp.). Problēma sarežģās, kad autors nonāk pie citiem sutartiņu areāla tautasdziesmu stiliem, ieskaitot t.s. Austrumbaltijas

refrēndziesmas. Arī šeit viņš “atturas no vēsturiski stratigrāfiska stilu aplūkojuma”, tiek sniegts “vienkāršs panorāmisks stilu pārskats”. Var arī tā. Šim darbam izvirzīto uzdevumu vajadzībām, liekas, pietiek ar šādu, teiksim – momentuzņēmumu. Tomēr Austrumbaltijas refrēndziesmu pieraksti sniedzas daudz tālākā pagātnē, nekā tas ir ar sutartinēm, un etnomūzikas vēstures jautājumi, lai cik grūti tie būtu, par sevi nemitēšies atgādināt. Domāju, autoram ir pa spēkam nākotnē nevairīties arī no tiem.

Allaž mēdz būt tā, ka problēmas pamatīga izpēte kādā noteiktā aspektā, kā tas ir arī šoreiz, izvirza jaunus jautājumus. Dažus no tiem ir minējis šo rindu rakstītājs. Taču jaunie jautājumi nekādā gadījumā nemazina Mārtaņa Boiko paveiktā patiesi gigantiskā darba nozīmi. Grāmatā faktiski ir aplūkots, rezumēts, korigēts, kā arī ar jaunām idejām un atziņām bagātināts viss līdz šim par sutartinēm izzinātais. Tas ir izvērsts kompendijs par šo etnomūzikas veidu, mūsdienu intelektuālajā līmenī sniegta atbilde uz jautājumu, kas tipoloģiski ir sutartines, – nepieciešamā atbilde, lai eventuāli virzītos tālāk pa dažādiem izpētes ceļiem. Tāpēc šo grāmatu atvērs daudzi, manuprāt, arī nākamo paaudžu pētnieki.

Arnolds Klotiņš

Grāmata par Mālpils novada folkloru

Trīs sidraba avotiņi. Mālpils novada folklorā.

Sastādītāja Ieva Pauloviča.

Mālpils pagasta padome, 2008. 397 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2008. gada 25. jūlijā Mālpils astoņsimt gadu jubilejas pasākumu laikā tika atvērts jauns novadu folklorai veltīts krājums “Trīs sidraba avotiņi. Mālpils novada folklorā”. Krājumu sastādījusi Latvijas Kultūras akadēmijas doktorante Ieva Pauloviča.

Ievas Paulovičas patieso interesi par dzimtā novada tradicionālo kultūru apliecina tekstu izlasei izmantoto avotu dažādība. Lielākā daļa grāmatā ievietoto folkloras tekstu izraudzīta no Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves (LFK) arhīva

septiņām manuskriptu kolekcijām, kas saistītas ar Mālpili un kopā aptver ap 4000 folkloras vienību. Strādājot ar manuskriptiem LFK, pārlūkotas arī no Mālpils un Sidgundas (kādreizējās Rikteres) iesūtītās tautasdziesmas K. Barona sastādītajām “Latvju dainām”. Tautasdziesmu nodaļu grāmatā papildina Turaides muzejrezervāta krājumā atrastās apdziedāšanās dziesmas. Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļā sameklēti Mālpils apkārtnes vietvārdi un nostāsti par to rašanos, bet spoku stāsti un komiski atgadījumi – Mālpils novadpētniecības muzeja un Mālpils pagasta bibliotēkas kolekcijās. Grāmatas pēdējā nodaļā ievietotās “mūsdienu stāstu” izlases avots ir skolotājas Ināras Bahmanes sastādītais krājums “Teiku zemē Mālpili”, kurā apkopoti 40 gadu laikā sacerētie skolēnu stāsti par Mālpils novada vēsturi. Tādējādi grāmatā publicētie teksti ietver apjomīgu (vairāk nekā pusotra tūkstoša vienību), saturu un formas ziņā daudzveidīgu informāciju par Mālpils novada kultūrvēsturi, kas vākta vairākās paaudzēs gandrīz pusotra gadsimta laikā.

Tekstu izlasi papildina divas kartes, divi rādītāji un fotogrāfiju pielikums. Folkloras teicēju un pierakstītāju rādītājā atrodams teicēja (T) vai pierakstītāja (P) vārds, vecums, dzīvesvieta, folkloras pieraksta laiks, kā arī sniegtas sīkākas ziņas par šo cilvēku. Pēdējā sadaļā ir sevišķi interesanta, jo sniedz papildu informāciju par folkloras teicējiem un pierakstītājiem, atklājot viņu radurakstus, nodarbošanos, izglītību, savāktu folkloras apjomu u.c. No vienas puses, varētu vēlēties vairāk informācijas un lielāku konsekvenci tās izklāstā. Piemēram, par folkloras pierakstītāju skolotāju Emmu Meijeri sniegtās sīkākās ziņas ietver norādes par viņas dzīves un darba vietu, izglītību un vaļasprieku, bet par Alvīnu un Ausmu Vaitniecēm uzzināms vien tas, ka viņas ir māte un meita, kas "pārdzīvojušas Sibīriju". Tāpat rādītājā īsti neiederas poētiskas atkāpes, piemēram, "skaistu, rakstainu cimdu adītāja". No otras puses, jāņem vērā, ka gandrīz visas papildu ziņas sastādītājam bija jāatrod pašai, jo vairums Mālpils novada folkloras pierakstītāju pagājušā gadsimta 30. gados bija skolēni, kas galveno uzmanību pievēršusi tekstiem, nevis teicēja personībai. Tāpēc, iespējams, vieglāk bija veidot komentārus otrajam – nostāstu un teiku vietu rādītājam, kas palīdz lasītājam viegli pazīt folkloras tekstos minētās vietas šodienas Mālpils kultūrainavā. Domājot par lasītāju, krājumam pievienota arī mūsdienu leksikā retāk sastopamu vārdu skaidrojošā vārdnīca, kas, tāpat kā precīzās avotu norādes zem katra teksta un grāmatā lietoto saīsinājumu saraksti, liecina par zinātnisku pieeju publicējamam materiālam.

Mālpils grāmatas tekstu izlasi labi papildina sastādītājas veidotais fotogrāfiju pielikums, kurā redzami gan novada ievērojamākie folkloras teicēji un vācēji, gan tekstos pieminētie kultūrobjekti, ieskaitot tos, kuri līdz šodienai nav saglabājušies (Velna tornis, Vibrokas muiža u.c.), kā arī vēsturiskas sadzīves ainas – darba ikdienu (gani, aršana, labības pļaušana) un svētki (Jāņi, rudens gadatirgus). Gan fotomateriāls, gan komentāri atsaucēs un pielikumos liecina, ka vēl viens nozīmīgs grāmatas avots ir pašas sastādītājas novadpētnieciskais darbs, tai skaitā sarunas ar mālpiliešiem un sidgundiešiem, kas bagātinājušas arhīvos atrastos folkloras pierakstus ne tikai ar jauniem faktiem, bet arī ar vācējas un teicēju personisku attieksmi.

Grāmatu veido ievads un divpadsmit nodaļas. Ievadā aplūkoti krājumā apkopoto tekstu avoti un kārtojuma principi, plašāk iztirzājot skolēnu sacerējumu ideju un nozīmi, un ievietota apcere par ievērojamo folkloras vācēju Emīliju Lasi. Būtu interesanti lasīt arī par citām ar Mālpils novada tradicionālo kultūru saistītām personībām, piemēram, par izcilo teicēju Annu Braunu, kuras foto skatāms grāmatas pielikumā.

Desmit grāmatas nodaļās ievietotie folkloras teksti kārtoti pēc žanru principa: tautasdziesmas; garās dziesmas un ziņģes; bērnu dziesmiņas un

spēlītes; rotaļas; mīklas; sakāmvārdi un parunas; ticējumi, paražas un buramvārdi; anekdotes un komiski atgadījumi; pasakas; teikas un nostāsti. Vienu nodaļu veido Mālpils skolēnu sacerētie stāsti, kuru saikni ar folkloru sastādītāja parādījusi ievadā, nosaukdama tos par sacerējumiem ar teiku elementiem. Šķietami savrup paliek divu lappušu garā nodaļa ar leksikas materiālu – vietu un govju vārdiem, kas tomēr itin labi sasaucas gan ar iepriekšējās nodaļas teikām par vietu nosaukumu rašanos, gan ar nākamo nodaļu, kurā lasāmas skolēnu pašu sacerētās izcelsmes teikas.

Folkloras materiāla izkārtojums nodaļās ir pārskatāms un lietpratīgs, veidots gan pēc līdzšinējo folkloras publicējumu parauga, gan ievērojot izvēlēto tekstu specifiku. Tā "Tautasdziesmas" grupētas pēc "Latvju dainu" funkcionāli tematiskā principa, kura pamatā ir cilvēka mūža ritums un sadzīve ar gada darbiem un svētkiem. "Garās dziesmas un ziņģes" kārtotas tematiski un žanriski, nodaļas sākumā publicējot garās tautasdziesmas, pēcāk ziņģes, kam savukārt ir literāra cilme. Kaut arī sakārtotāja iezīmējusi abu žanru robežu ar dziesmas tekstu, kas tā arī saucas "Ziņģe", lasītājam, kurš nav folkloras speciālists, derētu īss paskaidrojums par garās dziesmas un ziņģes atšķirībām. To pašu var teikt par nodaļā "Bērnu dziesmiņas un spēlītes" ievietotajiem tekstiem. Proti, vajadzētu paskaidrot, ka to vidū ir gan tā saucamās ucināmās dziesmas, kuras pavada darbība – spēlēšanās ar bērnu, gan vienkārši ķircināmie panti. Komentāru un kārtojuma ziņā atzinīgi vērtējama ir nodaļa "Rotaļa". Tā sākas ar noskaitāmajiem pantiņiem, īsu komentāru par to funkcijām un teicējas Annas Braunas atmiņu stāstījumu, kā viņas jaunībā rotaļās gājuši, kam seko rotaļu laikā izpildītās dziesmas ar darbības aprakstiem. "Mīklas" sarindotas pēc atminējumiem alfabēta secībā, nodaļas beigās pievienojot atjautības uzdevumus. Arī "Sakāmvārdi un parunas" kārtoti alfabētiski, bet "Ticējumi un paražas" – līdzīgi tautasdziesmām – pēc funkcionāli tematiskā principa, piesaistot tekstus kā gadskārtu un ģimenes godiem, tā ikdienas darba dzīvei. Šo plašo nodaļu lieliski papildina paražu apraksti no atmiņu stāstījumiem, kas piešķir kontekstu citādi skopajiem folkloras pierakstiem, kuros bieži iezīmētas tikai paražas galvenās kontūras. Runājot par nodaļu "Anekdotes un komiski atgadījumi", varētu iebilst virsraksta izvēlei, taču respektējama ir sakārtotājas vēlme izmantot pašu teicēju dotos žanra apzīmējumus – "anekdote" un "atgadījums", kas, ņemot vērā anekdotes termina plašo lietojumu un humoristisko žanru nosaukumu daudzveidību folkloristikā, nav nepareizi. Jauki, ka salīdzinoši mazajā anekdošu nodaļā sakārtotājai izdevies parādīt miniatūru novada kultūrainiņu ar spilgtiem pagājušā laikmeta tipāžiem – zemnieku, paunu žīdu, vācu freileni, vietējo ārstu, caurbraucošu piebaldzēnu.

Pasaku nodaļā ievietots trīsdesmit viens teksts, desmit no tiem pievienotas atsaucē uz K. Arāja un A. Mednes sastādīto pasaku tipu rādītāju, kas vedina salīdzināt, kā mālpiliešu mutē lokalizēti starptautiski pazīstami brīnumu pasaku sižeti, piemēram, par Ali-Babu un četrdesmit laupītājiem ("Dziedzerkalniņš"). Savukārt teksti bez atsaucēm uz minēto rādītāju, kuros stāstīts par dzīvnieku, augu, cilvēku, dabas parādību u.c. izcelšanos, ir robežvarianti starp pasakām un teikām, kurus varētu pieskaitīt tiklab vienam, kā otram žanram. Šoreiz sakārtotāja izvēlējusies teiku nodaļā ievietot ar konkrētām vietām saistītos "izcelšanās tekstus", pārējos atstājot pie pasakām. Tādējādi teiku un nostāstu nodaļa īpaši labi atklāj Mālpils novada kolorītu, jo tekstu kārtojums pēc vietām (toponīmi parādās arī spoku stāstos) ļauj lasītājam apceļot visu Mālpils novadu, iepazīstoties ar tā vēsturi un ievērojamākiem kultūrobjecktiem, turklāt papildus izmantojot gan iepriekš minēto vietu rādītāju ar objektu nosaukumiem un komentāriem, gan karti grāmatas vāku iekšpusē.

Jāatzīst, ka sastādītājas iecere par atsevišķas skolēnu sacerējumu nodaļas iekļaušanu krājumā līdzās folkloras materiālam īstenota veiksmīgi. Lai gan nodaļas nosaukums "Mūsdienu stāsti" asociējas vairāk ar folkloriskas, nevis literāras izcelsmes tekstiem, šis materiāls labi iederas novada kultūrai veltītā grāmatā, jo parāda jaunākās paaudzes interesi par dzimtajās vietās vēsturi un folkloru. Tā kā stāsti darināti pēc izcelsmes teiku parauga, ļoti iespējams, ka veiksmīgākie no tiem pēc šīs grāmatas publicēšanas nonāks tautas mutē un kļūs par vietējās folkloras pilntiesīgu sastāvdaļu.

Jaunā paaudze devusi savu ieguldījumu arī grāmatas pievilcīgajā noformējumā, to ilustrējuši Mālpils mūzikas un mākslas skolas absolventi Līga Kiršteine un Arvis Kantiševs. Tādējādi var teikt, ka šī grāmata vispirmām kārtām ir ar mīlestību veidots pašu mālpiliešu veltījums sava novada iedzīvotājiem, bet neapšaubāmi arī interesants izziņas avots, ceļvedis un aizraujoša lasāmviela visiem folkloras, etnogrāfijas un vēstures cienītājiem.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

Daugavas kultūrvēsturiskajiem akmeņiem veltīts pētījums

Juris Urtāns.

Daugavas kultūrvēsturiskie akmeņi.

Rīga: Nordik, 2007. 141 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2007. gadā citu arheologa un kultūrvēsturnieka Jura Urtāna jauno grāmatu vidū atzīmējams izdevniecības “Nordik” klajā laistais pētījums par Daugavas kultūrvēsturiskajiem akmeņiem. Šī J. Urtānam ir jau otrā akmeņiem veltītā grāmata – 1990. gadā publicēta populārzinātniska grāmatiņa “Pēd-akmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi”, kurā aprakstīti arī daži Daugavas kultūrvēsturiskie akmeņi.

Kā milzīga artērija Daugava visos laikos ir uzsūkusi savos krastos dažādu kultūru izpausmes – gan materiālas, gan nemateriālas.

Kalpodama kā robežupe, šķirot dažādus novadus un administratīvus veidojumus, Daugava vienlaikus bijusi arī kā tilts starp baltu, slāvu un ģermāņu kultūrām, kas atstājušas savu iespaidu uz Daugavas krastu mēmajiem lieciniekiem – laukakmeņiem.

Grāmatas ievadā autors definē virsrakstā lietotos jēdzienus “kultūrvēsturiskie akmeņi” un “Daugavas kultūrvēsturiskie akmeņi”, ar pirmo saprotot jebkuru akmeni, “kurš nonācis saskarē ar cilvēka darbošanos, kuru cilvēks ir izcēlis vai nu garīgajā, vai materiālajā ziņā” (7. lpp.), savukārt “par Daugavas kultūrvēsturisko akmeni uzskatāms tāds akmens, kurš vai nu atrodas Daugavā, vai Daugavas krasta tiešā tuvumā, vai arī tāds, kura nozīmība ir saistīta ar Daugavu, kura folkloras loks tiecas uz Daugavu, ir kaut kādā sakarā ar Daugavu” (7. lpp.). Saskaņā ar šīm definīcijām grāmatas beigās ievietots saraksts, kurā, uzskatot to par vēl krietni papildināmu, J. Urtāns iekļāvis vairāk nekā 60 Daugavas kultūrvēsturisko akmeņu. Lai gan tas padarītu sarakstu daudz smagnējāku, tomēr tā

zinātnisko vērtību būtu tikai vairojušas atsauces uz galvenajiem avotiem, kuros iegūtas ziņas par minētajiem akmeņiem. Neskatoties uz šo iebildi, grāmatu papildinošais saraksts var kalpot par iedvesmas avotu turpmākiem pētījumiem par Daugavas kultūrvēsturiskajiem akmeņiem, jo plašā un daudzveidīgā materiāla dēļ šī tēma vienā grāmatā nemaz nav izsmeļama. Runājot autora vārdiem, grāmata "iecerēta kā ievērojamāko, rakstos un folklorā biežāk minēto Daugavas kultūrvēsturisko akmeņu apskats un izvērtējums" (10. lpp.), tās septiņās nodaļās plašāk aplūkojot apmēram desmit akmeņus. Lai gan visiem zināms salīdzinājums "mēms kā akmens", grāmatas septiņas nodaļas līdzinās septiņiem akmeņu dzīvesstāstiem, kurus uzrakstījis Juris Urtāns, ar arheologu metodēm mēģinot analizēt ap akmeni uzkrātā kultūrslāņa liecības, teikās un nostāstos saglabātās akmeņu mītiskās pagātnes ainas, senos dokumentos, avižu lapās, grāmatās un cilvēku atmiņā glabātus vēsturiskos notikumus. Bagātīgajā ilustrāciju klāstā akmeņi aplūkojami senākos un ne tik senos attēlos ziemā un vasarā, ar tūristiem, bez tūristiem, no gaisa, no zemes, no dažādām debespusēm. Arī tādos gadījumos, kad aprakstītā akmens vairs nav.

Juris Urtāns ir viens no retajiem arheologiem, kas izrakumus veicis senajās kulta vietās. Grāmatā raksturoti arheoloģisko izrakumu gaitā pie Kokneses Pastmuižas Velnakmens, Aizkraukles Melķītāru Muldas akmens un Skrīveru Kraukļu akmens gūtie secinājumi. Lai gan izrakumi senajās kulta vietās pārsvarā nav īpaši bagāti ar senlietu atradumiem, kas ļautu precīzāk datēt cilvēku veiktās darbības pie konkrētiem akmeņiem, arheologa acs nepamanītas nepaliek ugunsgrāvu dedzināšanas vietas un citas cilvēku darbības liecības, kas katrā konkrētā gadījumā ļauj arheoloģisko materiālu korelēt ar folkloras datiem.

No folkloristikas skatpunkta interesantākās ir grāmatas nodaļas par Kokneses Pastmuižas un Rembates Ārņa Velnakmeni, kurās, analizējot ar šiem akmeņiem saistīto folkloras materiālu, paustas interesantas teorētiskās atziņas.

Tā grāmatas pēdējā nodaļā apkopotas dažādas ziņas par iznīcināto Rembates Ārņa Velnakmeni, kas piederīgs Velna pārnēsāto mītoloģisko akmeņu grupai. Te publicēta daļa no bagātīgā folkloras materiāla, kas pierakstīts pirms akmens saskaldīšanas 1939. gadā, savukārt pati akmens vieta drīz pēc tam noslīcināta Ķeguma HES ūdeņos. Tādējādi plašais folkloras materiāls palika bez piesaistes konkrētai ģeogrāfiskai vietai. Turpmākajos gados tas likumsakarīgi noveda pie teiku un akmeņu jucekļa, jo Ārņa Velnakmens teikas publikācijās sāka attiecināt uz pavisam citu akmeni – tā saucamo Lāčplēša gultu, savukārt no mutvārdu tradīcijas šis folkloras slānis ir izzudis, jo ir iznīcināts arī pats akmens. Analizējot dažāda veida liecības, grāmatas autors minēto jucekli atrisina, vienlaikus

netieši parādot, kas, kādā veidā un cik ilgā laikā notiek ar konkrētai vietai piesaistīto publicēto un mutvārdu tradīcijā pastāvošo folkloras materiālu pēc tam, kad konkrētā ģeogrāfiskā un/vai vēsturiskā vieta tiek izpostīta vai kā citādi iet bojā.

Latviešu mītoloģijas un vēstītājfolkloras pētniecībai vērtīgas atziņas paustas grāmatas 4. nodaļā "Kokneses Pastmuižas Velnakmens". Pastmuižas Velnakmens ir viens no populārākajiem Latvijas mītoloģiskajiem akmeņiem, kas, līdzīgi kā Ārņa Velnakmens, iekļaujams Velna pārnēsāto akmeņu grupā, savukārt teikas par Velna ķetnu nospiedumiem, ko tas atstājis uz akmens sāniem, ļauj to pieskaitīt arī pēdakmeņiem. J. Urtāns norāda uz faktu, ka senākais Pastmuižas nosaukums *Clouensteen* (*Klauenstein*) vēstures avotos pirmo reizi minēts 1451. gadā un tulkojumā latviešu valodā nozīmē *ķetnakmens*, tātad muižas nosaukums nepārprotami radies teiku iespaidā. Tādējādi pētījumā izdarīti vairāki būtiski secinājumi. Pirmkārt, tas liecina par to, ka 15. gadsimtā ar Velnakmeni saistītās teikas bijušas līdzīgas tām, kas saglabājušās mutvārdu tradīcijā līdz laikam, kad tās pierakstītas 19. un 20. gadsimtā. Šī atziņa ir ļoti būtiska, jo, tā kā plašāka teiku un nostāstu pierakstīšana sākās tikai 19. gadsimtā, uz esošā materiāla pamata grūti izdarīt secinājumus par konkrētu folkloras motīvu noturību un popularitāti tautā ilgākā laika periodā. Otrkārt, izcelšanās teiku sižets, kurā Velns pārnēsā akmeņus un iemin tajos pēdas, datējams vismaz ar 15. gadsimta vidu, padarot to par agrāko kaut cik noteikti datējamo latviešu teiku sižetu. Un, treškārt, ar 15. gadsimta vidu datējamais teiku tips ar Velna piedalīšanos apgāž Haralda Biezā uzskatu, ka Velna tēls latviešu mītoloģijā ienācis tikai 16. gadsimta beigās, tādējādi paverot jaunas iespējas tālākām diskusijām par šo jautājumu.

Arī citās nodaļās aprakstītie akmeņi katrs ar kaut ko nozīmīgi. Daudzpusīgais skatījums padara Jura Urtāna pētījumu interesantu plašam lasītāju lokam.

Sandis Laime

Sibīrijas igauņu dziesmu dubultdisks

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Igauņu kolēģi ir daudz ātrāk un mērķtiecīgāk strādājuši pie savu sen izceļojušo tautiešu folkloras dokumentēšanas – kopš Atmodas uz Sibīrijas igauņu ciemiem ekspedīcijas ir devušās, šķiet, vai ik gadu. Tādēļ viņiem ir izdevies pierakstīt vairāk dziesmu no teicējiem Sibīrijā, kas šobrīd jau ir viņsaulē. Jau pagājušā gadsimta 90. gados Igaunijā tika izdoti Sibīrijas ekspedīciju vākumu

apraksti vairākos sējumos. Pirms pāris gadiem sagatavota Igaunijas Folkloras arhīva ierakstu dubultblīvplate, kuru sastādījusi pētniece Anu Korba. Bez diviem diskiem ir vēl 178 lpp. biezs buklets, kurā igauņiski, angļiski un krieviski īsi ieskicēta Sibīrijas igauņu vēsture, viņu dziesmu tradīciju apraksts un arī mazliet par pašiem teicējiem. Turklāt doti visu dziesmu teksti igauņiski ar īsu kopsavilkumu angļiski un krieviski.

Kopumā var noklausīties 63 dziesmas un 2 danču melodijas (spēlētas ar ermoņikām) no desmit dažādiem Sibīrijas igauņu ciemiem. Ciemi sakārtoti tajos pierakstīto dziesmu senuma secībā. Lielāko daļu dziesmu dzied sievu pulciņš, dažās piebalso arī kāds vīrs, bet atsevišķas dziesmas izpilda viens dziedātājs. Līdzīgi Sibīrijas latviešiem, arī turienes igauņi ir labāk saglabājuši savas izlokšnes, kuras igauņiem vairāk atšķiras virzienā no ziemeļiem un dienvidiem, pretēji kā latviešiem no rietumiem uz austrumiem. Pašā Igaunijā dienvidigauņu dziesmas mēdz būt senākas un folkloristiski interesantākas, bet Sibīrijas igauņu starpā arī ziemeļnieki neatpaliek. Vēl viena interesanta līdzība, ka dažviet Sibīrijas igauņi ir asimilējuši šajos ciemos dzīvojošos nedaudzos somus, taču latvieši ir pārtautojuši dažas vāciešu ģimenes, piemēram, Lejasbulānā, kā arī retus igauņus citur. Diemžēl šajā diskā nav nevienas dziesmas no Sibīrijas setuku ciemiem, kas varētu būt visai interesantas.

Interesanti, ka dažas dziesmu melodijas šķiet aizņemtas no latviešiem, piemēram, Svētuka ciemā dziedātās “*Armas piiga, āra nuta*” (Mīlo meitiņ, neraudi) melodija ir analoga “Kumeliņi, kumeliņi, tu man kaunu padarīji” ar visu piedziedājumu. Bet Kovaļevā dziedātā biogrāfiskā dziesma “*Oma ema-isa sūles ma*” (Mātes un tēva apskāvienos esmu) saskan ar mūsu “Div dūjiņas gaisā skrēja”, tāpat kā “*Ma Liisa pehmes sūles*” (Es Līzes maigos

apskāvienos) tiek dziedāta ar mums pazīstamo melodiju “Šie kauli, šī miesa”. Svētukā dziedātā “*Kui lauba ōhta jōudis*” (Kad vakars iestāties) atgādina nesenos studentu laikos dziedāto “O, Zuzanna, alus kanna”, bet Rižkovā pierakstītā “*Maria oli kihvti joonud*” (Marija ir ģipti dzērusi) izrādās “Uz prūšiem, zēni, jāsim” melodijas analogs. Visbeidzot viena dziesma, šķiet, saskan gan pēc melodijas, gan daļēji pēc teksta – Zolotaja Ņivas ciemā dziedātā “*Tartumaa linnas juudituru peal*” (Tartu pilsētā ebreju tirgū) ar Sventājā pierakstīto dziesmu, ko vieglāk atpazīt pēc piedziedājuma “Lustīgāk, lustīgāk, lustīgāk vien, priekšā stāv man tā laulības dien”. Tāpat daudzās igauņu dziesmās dzirdami mums ierastie piedziedājumu līdziniekī – “trairiide-rallallaa”, “valeri, valeri rallalla” un “ai-dude-rilla, ai-dude-ralla”, bet “simvai-roosi-ralla” izklausās kā analogs “džimlai rūdi rallallā”. Arī dziesmu tekstos, kurus varam lasīt bukletā, rodamas jo daudzas paralēles ar latviešu dziesmām, piemēram, Rižkovā dziedātai “*Kuningal oli kolm tütart*” (Kungam ir trīs meitas) ir līdzīgs teksts pazīstamai latviešu dziesmai “Arājam ir daiļas meitas” – meitas gaidot preciniekus, arī igauņu variantā auž, vērpi un raksta zīdautiņu.

Tāpat igauņu tekstos samanāmi acīmredzami ģermānismi, kuriem līdzīgi joprojām dzirdami Sibīrijas latviešu valodā, piemēram, “*kruonu vangimaja*” (kroņa vaņģibsmāja jeb cietums) un “*pruut kui ruosililleke*” (brūte kā rozēsiedīņš). Rižkova skaitās senākais Sibīrijas luterāņu kolonistu ciems, kur līdz nesenam laikam latvieši bija galvenā tautība, bet netrūkst arī igauņu un vāciešu, kaut tagad vairāk krievu. Dažiem Sibīrijas igauņu ciemiem kaimiņos atrodas kāds latviešu ciems, jo tad, kad dalīja zemi, luterāņi apmetās tuvumā, taču veidoja jau atsevišķus ciemus. Tā latviešu Lejasbulānai Krasnojarskas apgabalā ir igauņu “māsa” – Augšbulāna un arī tālāka māsīca – *Suetuk* (Svētuks), kuri visi izveidojās 19. gadsimta 50. gados. Omskas apgabala Bobrovkai un Kurzemes Ozolainei blakus ir Estonka un *Lilliküla* (Puķuciems), bet Jeļizavetinai un Vecrīgai – attiecīgi Kovaļova un Vecrēvele, kuri visi veidojās 19. gadsimta pēdējā dekādē. Sibīrijas igauņu un latviešu skaits šobrīd ir aptuveni vienāds – ap 10 tūkstošu, taču igauņi ir mazliet izturīgāki pret asimilācijas spiedienu un saglabājuši dzimto valodu mazliet labāk par latviešiem.

Tomēr diskā ir arī daudz dziesmu, kas nav līdzīgas latviešu dziesmām. Vēl pārsteidz, cik daudzas dziesmas beidzas traģiski – ne tikai mums pierastais sižets par jaunajiem milniekiem, kas dara sev galu, bet laikam jau Sibīrijas realitātē radusies dziesma “*Ära tapa, mehehene*” (Nenogalini, vīriņ), kur nelaimīgā sieva lūdzas, lai viņas vīriņš(!) viņu neslepkavo dienā, kad vecāki un bērni to redzētu, bet labāk naktī, kas arī tiek izpildīts, jo vajagot jaunāku sievu.

Interesi izraisa sastādītājas komentāri par dziedāšanas manieri dažādos ciemos, piemēram, jau pieminētajā Rižkovā igauņu teicējas dziedot no krieviem aizgūtā manierē ar *piebraucienu* (пение с подводкой). Līdzīgi arhaiski skan otra senākā igauņu ciema – Augšbulānas dziesmas. Arī Kovaļovas igauņietes dzied krieviskāk, proti, skanīgākā krūšu balsī, lēnāk un emocionālāk, taču netālās Berjozovkas igauņietes līdzīgas dziesmas izpilda igauņiskāk – atturīgi, kā arī vieglākās un augstākās (kora?) balsīs. Neapšaubot faktu, ka, paaudzēm dzīvojot Sibīrijā, noteikti ir ietekmējies gan repertuārs, gan arī dziedāšanas veids, taču par šo hipotēzi vēl gribētos diskutēt, jo varbūt tieši senākie izbraucēji no Igaunijas ir saglabājuši savu dziedāšanas stilu mazāk pārveidotu, ko vēlāk kā Igaunijā, tā Latvijā ļoti ietekmēja plašā koru dziedāšana. Grūti noticēt, ka pirms koru izplatības latvieši un igauņi būtu dziedājuši savas dziesmas “vāciski kultūrāli”, nevis kā “bauri”. Par to liecina arī senākie latviešu folkloras ieraksti un kora kultūras mazāk skarto pagastu teicēju vēl nesena dziedājums (piemēram, Sventājā, Viļakas un Šķilbēnu apkārtnē u.c.), ko arī dažs labs gribētu pierakstīt krievu un lietuviešu ietekmei. Jādomā, ka senākie izbraucēji no Igaunijas un Latvijas (kā arī izbraucēji no nomaļākiem novadiem) varētu būt jau devušies uz Sibīriju ar arhaiskāku dziedāšanas veidu nekā vairākas paaudzes vēlākie izceļotāji.

Pateicos Jura Zalāna vadītajam kultūras vadības centram “Lauska”, ar kuru laipnu gādību varēju šo disku noklausīties un iepazīt. Šobrīd mūzikas ierakstu izdevniecībai “Upe” ir iecere izdot līdzīgu dubultdisku ar Sibīrijas latviešu dziesmām, turpinot savu izcilo folkloras ierakstu sēriju “Mantojums”.

Ilmārs Mežs

Kultūra atkal krustpunktos

Kultūras krustpunkti.

Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnisko rakstu krājums.

4. laidiena.

Sast. un atbild. red. Juris Urtāns.

Rīga: Mantojums, 2008.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnisko rakstu krājumu sērijas “Kultūras krustpunkti” ceturrtā laidiena pamatā ir 2006. gadā Latvijas Kultūras akadēmijā notikušās starptautiskās zinātniskās konferences “Kultūras krustpunkti: starpdisciplināritāte kultūrvides pētījumos” referāti. Konferencē tika pārstāvētas kultūras, mākslas un mūzikas vēstures, arheoloģijas un folkloras, filozofijas, reliģiju vēstures, sociālās un kultūras antropoloģijas jomas. Kopumā konferencē piedalījās trīsdesmit viens referents un tajā tika pārstāvētas četras valstis. Konferences iniciatori un idejas

autori – četri jauni Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnieki, nu jau doktori vai doktora grāda pretendenti – Ieva Vītola, Ieva Viļuma, Ieva Pigozne-Brinkmane un Otto Ķenga, bet rakstu krājuma sastādītājs un atbildīgais redaktors ir Latvijas Kultūras akadēmijas profesors Juris Urtāns. Visi deviņpadsmit krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Sigma Ankrava rakstā “Lāčplēsis kā pārejas laika varonis” izsekojusi latviešu eposa varoņa Lāčplēša tēla izcelsmei un tā izveidošanos sasaistījusi ar dažādu laikmetu sabiedrības uzbūves un radniecības sistēmu maiņu.

Giedre Barkauskaite, rakstot par “Lietuviešu etniskās dejas attīstību uz skatuves un masu uzvedumos”, analizējusi izmaiņas, kas radušās, lietuviešu etniskās dejas pielāgojot skatuvei un izpildot tās tādos masu pasākumos kā dziesmu svētki. Autore sniegusi deju klasifikāciju, apskatījusi horeogrāfijas terminoloģijas attīstību.

Moreno Bonda rakstā “Jezuītu historiogrāfija jauno laiku Eiropā”, pieminot konkrētus piemērus, parāda, kā jezuīti, izmantojot savas izcilās zināšanas retorikā, filozofijā, kultūrvēsturē un manipulējot ar dažādiem stilistikas paņēmieniem, savus tekstus pielāgoja humānisma laikmeta augstāko izglītooto sabiedrības slāņu prasībām, lai veiksmīgi popularizētu galveno ordeņa doktrīnu – *ad maiorem Dei gloriam* (viss lielākai Dieva slavai).

Aleksandrs Ivanovs rakstā “Latvijas arheogrāfija un rakstīto vēstures avotu saglabāšanas un popularizēšanas problēmas” pievērsies aktuālajām problēmām arheogrāfijas teorijas un metodoloģijas jomā un iezīmējis Latvijas zinātniskās arheogrāfijas attīstības tendences no 19. gs. līdz mūsdienām.

Otto Ķenga rakstā “Krusts un tā simbolika Latvijas teritorijā: starpdisciplinārie aspekti”, balstoties uz kultūrvēstures un semiotikas teorijām, piedāvājis jaunu kombinētu kultūrfilozofisku metodi, ar kuru var ērti un rezultatīvi analizēt vizuālos simbolus, kā arī tos interpretēt arheoloģijas, etnogrāfijas, mākslas un arhitektūras kontekstos.

Indra Lucjanova, rakstot par “Nekroelementu izmantojumu tautas dziedniecībā un kaitniecībā”, apskatījusi ar nāvi, miršanu un mīrušajiem saistītu maģisko priekšstatu un objektu funkcionēšanu latviešu tradicionālajā kultūrā. Autore savu ideju pamatojumam līdzās citiem avotiem izmantojusi arī lauka pētījumā iegūtos datus.

Rūta Muktupāvela rakstā “Latviešu šķiršanas no krūts paražas pēc etnoloģijas, folkloras un strukturālās psiholoģijas datiem” pievērsusi uzmanību specifiskam un līdz šim maz analizētam vecumposmu rituālam, kas latviešu tradicionālajā kultūrā figurē ar nosaukumu “atšķirības”. Autore interpretējusi ar šiem rituāliem saistītās individuālās pieredzes projekcijas folklorā.

Sandris Mūriņš rakstā “Maņu hierarhija. Smaržas un oža” iezīmējis maņu hierarhijas ideju, kas paredz, ka informācijas apmaiņā salīdzinoši augstāks statuss ir redzei, dzirdei un runai, savukārt oža tiek traktēta kā samērā maznozīmīga. Autors pievērsies psihoanalītiķa Žaka Lakāna (*Jacque Lacan*) cilvēka psihi attīstības modeļa analīzei. Piemēriem autors izmanto fragmentus no Patrika Ziskinda (*Patrick Ziskind*) romāna “Parfīms: stāsts par kādu slepkavu” un, kā pats izteicies, “novērojumus un cilvēku stāstus par smaržām”.

Ieva Pauloviča rakstā “Starpdisciplināritāte mūzikas kultūras pētniecībā” piedāvājusi mūzikas kultūras fenomenus analizēt ne tikai no mūzikas vēstures viedokļa, bet arī kā kultūrvēsturiskas un sociālas parādības. Autore secinājusi, ka, izmantojot dažādu zinātņu – vēstures, mākslas vēstures, literatūras, ģeogrāfijas u.c. sniegtās iespējas un metodoloģiju,

var izveidot pilnīgākus un vispusīgākus priekšstatus par mūzikas kultūras fenomeniem un to pastāvēšanas kontekstiem.

Ieva Pīgozne-Brinkmane rakstā "Senā apģērba raksturojuma meklējumi latviešu folkloras tekstos" ir pievērsusies vēlā dzelzs laikmeta apģērba, rotu un apavu raksturojumam, kādus tos valkāja Latvijas teritorijas iedzīvotāji 9.–12. gadsimtā. Liecības par senā apģērba izskatu, respektīvi, materiālu, formu, krāsu u. tml., autore meklējusi latviešu folklorā.

Ritma Rungule rakstā "Piederība pie dzīves vietas kā viens no identitātes aspektiem" pievērsusies lokālās identitātes izpratnei un piedāvājusi to pētīt starpdisciplinārā aspektā, jo identitāte sevī ietver ģeogrāfiskos, kultūras, sociālos un ekonomiskos aspektus. Autore uzskata, ka, stiprinot noteiktu lokālo identitāti, ir iespējams stiprināt un veicināt arī vietas sociāli ekonomisko attīstību.

Henrihs Soms rakstā "Albums *Terra Mariana* – baltiešu dāvana Romas pāvestam 1888. gadā: starpdisciplinārs skatījums" pievērsies Romas pāvestam Leonam XIII dāvinātajam albumam un iezīmējis veidus, kā mūsdienās, pateicoties fenomena zinātniskajai izpētei un jaunajām tehnoloģijām, būtu iespējams ar šo unikālo kultūrvēstures pieminekli iepazīstināt ļoti plašu interesentu loku.

Anita Stašulāne rakstā "Sakrālās telpas fenomenoloģija Tibetas teosofu skatījumā" Tibetu definējusi kā būtisku punktu postmodernās kultūras sakrālo meklējumu ģeogrāfijā un apskatījusi dažādu autoru – Helēnas Blavatskas, Nikolaja Rēriha, Helēnas Rērihas – teosofiskos darbus, kuros tādā vai citādā aspektā parādās *Himalaju skolotāju* motīvs.

Bārbala Stroda rakstā "Citas nekurzemes: reliģiskā dimensija fantāzijas žanra literatūrā" iezīmējusi fantāzijas žanra literatūras sacerējumus un reliģiskos tekstus vienojošo kopīgo struktūru – mītisko domāšanu. Autore salīdzinājusi dažādu autoru bērnu fantāzijas žanra darbus un konstatējusi, ka mūsdienu literatūras kontekstā joprojām ir aktuāla reliģiskā dimensija, taču tajā pašā laikā notiek atgriešanās pie mītiskās, maģiskās domāšanas modeļiem.

Reda Šatūniene rakstā "'Protesta vēstījums': panku/hārdkora (*Punk/Hardcore*) subkultūru ideju mākslinieciskās izteiksmes" pievērsusies konkrētam "ielu mākslas" žanram, kas mūsdienu jauniešu vidū tiek apzīmēts ar terminu *stencil*, un raksturo vietējo specifiku, kas iezīmējas Lietuvā 2005.–2007. gada lauka pētījumos savāktajos materiālos.

Juris Urtāns rakstā "Slagūnes Cibēnu senvietas. Aizmirstā meklējumos" iepazīstinājis ar 2001. gadā veiktās Slagūnes Cibēnu Cepures kalna aerālās apsekošanas rezultātiem un to interpretāciju dažādību, kas paver iespējas jauniem arheoloģiskiem atklājumiem un kultūrvēsturiskā ziņā svarīgu objektu izzināšanai un aktualizēšanai mūsdienu kultūras kontekstā.

Elvīra Usačovaite rakstā “Dzīvības koka simbola izcelsme Rietumu un Austrumu kultūru mijiedarbības rezultātā” apskatījusi dzīvības koka simboliku un tā manifestāciju senās pasaules mākslā, kā arī tās parādīšanos Rietumeiropas kristietiskajos kontekstos un 19. gs.–20. gs. pirmās puses lietuviešu zemnieku kultūrā. Autore secinājusi, ka lietuviešu tautas mākslā krustu dekorēšanā ir saglabājusies kristietiskā soterioloģiskā nozīme.

Daina Volkinšteine rakstā “Kultūras kā orientieru sistēmas koncepcija interkulturālajās studijās” paudusi uzskatu, ka katras kultūras pārstāvji izveido savus “kultūras standartus”, kuru pamatā ir noteikti kopīgi domāšanas un uzvedības modeļi. Aprakstot, pētot un salīdzinot dažādas kultūru grupas, šo “kultūras standartu” identificēšana ļauj prognozēt iespējamās problemātiskās zonas starpkultūru komunikāciju jomā.

Indre Žakevičiene rakstā “Kultūrvide un ekokritiskais skatu punkts” sasaistījusi ekoloģiju un literatūrzinātni, uzskatot, ka ir iespējams radīt tādus literāros tekstus, kas lasītājus pietuvinātu ekoloģiskajai videi, izraisītu noteiktas ar apdzīvotu ekoloģisko vidi saistītas emocijas un domas. Par jaunu literatūrzinātnes virzienu uzskatāmo ekokritiku autore piedāvājusi traktēt kā saiti starp “eko” un “ego”, starp mūsu ekosistēmu un tās literāro reprezentāciju un interpretāciju.

Pēc starpdisciplināro pētījumu definīcijas, ko piedāvā Jūlija Tompsone Kleina (*Thompson Klein*) un Viljams Njūels (*Newell*), ir vērts lietot starpdisciplināro analīzi, lai risinātu plašus “reālās pasaules” jautājumus un problēmas, ko nevar izpētīt kādas atsevišķas zinātnes ietvaros. Vai referātu un rakstu autoriem ir izdevies izcelt un risināt “reālas” problēmas, vai viņiem ir izdevies radīt “īstus”, “auglīgus” starpdisciplināros tekstus un jaunas, integrētas un sintezētas zināšanas, vai arī starpdisciplināritātes piesaukšana ir bijusi tikai vēlme “neatpalikt no modes” – par to nu ir iespēja spriest pašam lasītājam.

Rūta Muktupāvela

Liels solis uz priekšu seno kulta vietu izpētē

Juris Urtāns.

Ancient Cult Sites of Semigallia. Zemgales senās kulta vietas.

Rīga: Tāpals, 2007. 224 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Arheologa un kultūrvēsturnieka Jura Urtāna jaunākā grāmata "Ancient Cult Sites of Semigallia. Zemgales senās kulta vietas" ir liels solis uz priekšu Latvijas seno kulta vietu izpētē. Tajā autors pievērsies Zemgales novada 239 senajām kulta vietām – ģeomorfoloģiskiem objektiem, ūdeņiem, kokiem un mežaudzēm, akmeņiem, akmeņkrāvumiem un alām. Autors pirmo reizi publicējis visaptverošu Zemgales seno kulta vietu sarakstu, kurā apkopojis to atrašanās vietas un par tām pieejamās ziņas.

Kulta vietas analizētas, balstoties uz to nosaukumiem, kuri liecina

par šo vietu sasaisti ar senām dievībām, rituāliem. Atsevišķi apskatītas senās kulta vietas, kuras nes Velna, Elka, baznīcas vai raganu vārdu. Ar Velna kā senās baltu mitoloģiskās būtnes vārdu Zemgalē saistās vairāk nekā 50 kulta vietu, visvairāk akmeņi un ūdenstilpes. Autors atkārtoti pievērsies Velna fenomena datēšanas jautājumiem, risinot arī šī mitoloģiskā tēla pārmaiņas gadsimtu gaitā, sākot ar agro metālu periodu, cauri viduslaikiem un līdz pat 19. gadsimtam. Arī jautājums par 25 baznīcas vārdā dēvētām Zemgales kulta vietām, īpaši nogrimušo baznīcu vietām, risināts, balstoties vārda "baznīca" etimoloģijā, kas pieļauj to tulkot kā "dievnams" un tādējādi atspoguļo ne vien senās kristiešu kapelu un lūgšanu vietas, bet arī pirmskristietības laika kulta vietas. Īpaša uzmanība pievērsta Zemgales seno zemju centrālajam pilskalnam piegulošajām senajām kulta vietām, visbiežāk Baznīckalnam, un zemgaļu galvenajai kulta vietai – Zebrenes Elka kalnam. Iespējams, ka šīs vietas agrāk bijušas apjotas ar akmeņu valni, taču to sakrālā nozīme un izmantošana daudzviet beigusies jau vēlā

dzelzs laikmeta beigās līdz ar krustnešu ienākšanu, saglabājot vien īpatnējo nosaukumu tautas nostāstos.

Interesantas atziņas lasāmas arī metodoloģijas jomā. Risinot seno kulta vietu identifikācijas jautājumus, autors atzīst, ka izmantojamas arheoloģiskās, rakstīto avotu un folkloras liecības. Arheoloģiskās liecības kulta vietu identificēšanā, izdalot tās no citu arheoloģisko pieminekļu vidus, grūti izmantojamas, tāpat rakstīto vēstures avotu ziņas, pēc kurām iespējams kulta vietas lokalizēt, atrodamas vien par pēdējiem gadsimtiem, visvairāk 18. un 19. gadsimtu. Savukārt visvērtīgākais avots izrādījušās folkloras sniegtās liecības – teikas, nostāsti un vietvārdi. Šie secinājumi vēlreiz apstiprina, ka nemateriālā kultūras mantojuma izpētē folkloras materiālu izmantošana sniedz neatsveramu ieguldījumu.

J. Urtāns aplūko arī tā sauktās jaunās kulta vietas, kuras parādījušās jeb “atkātas” pēdējo pārdesmit gadu laikā, balstoties nevis uz iepriekš minētajām liecībām, bet gan vadoties pēc ezoteriskiem vai kulta vietu atklājam zināmiem personiskiem iemesliem. Autors no jauna pārliecinājies, ka par šīm kulta vietām nav sastopamas liecības ne rakstītajos, ne folkloras avotos, to pastāvēšanu neapstiprina arī veiktie arheoloģiskie izrakumi. Tomēr saistībā ar jaunajām kulta vietām veidojas arī jauna jeb moderna folklorā.

Kopumā jānovērtē tas, ka Juris Urtāns centies pirmo reizi apkopot visas pieejamās ziņas par kāda novada senajām kulta vietām, apvienojis dažādu avotu sniegtās ziņas, kuras līdz šim bijušas samērā sporādiskas. Materiāls analizēts ne tikai pēc kulta vietu kā ģeogrāfisku objektu un ar konkrētu nosaukumu saistītu objektu kritērijiem, apkopotie dati arī kartografēti, sniedzot jaunas atziņas par dažu seno kulta vietu, piemēram, sakrālo ūdeņu koncentrēšanos Zemgales austrumos vai Elka pļavu izplatību tieši Zemgales novadā.

Grāmata izdota Zviedrijas bankas fonda finansētā starptautiskā projekta “Kultūru sadursme vai sadarbība Baltijas telpā 1100.–1400.” ietvaros un tāpēc pārsvarā ir angļu valodā. Tomēr jānomierina latviešu lasītājs – izdevumam pievienotais plašais kopsavilkums latviešu valodā apjoma un informācijas ziņā tikai nedaudz atpaliek no pamatteksta angļu valodā, turklāt seno kulta vietu saraksts sastādīts tikai latviešu valodā. Tādējādi autoram izdevies ar vienas publikācijas palīdzību faktiski izveidot divas grāmatas, kuras vienlīdz labi izmantojamas gan Latvijā, gan ārpus mūsu valsts robežām. Līdz šim gandrīz visās humanitāro zinātņu jomās Latvijas kultūras mantojums vāji vai vispār neiekļaujas pasaules zinātniskajā aprītē tieši nelielā tulkoto avotu un pētījumu skaita dēļ. Tādēļ ļoti priecē visi projekti un pasākumi, kuri tiek veikti, lai šo balto plankumu aizpildītu ar kvalitatīvu informāciju. Jura Urtāna jaunākā grāmata veiksmīgi papildinās

ārvalstu pētniekiem un interesentiem pieejamo zinātniskās informācijas klāstu par Latvijas bagāto folkloras un arheoloģisko materiālu, par to, kādi kultūras pieminekļi šeit sastopami, kādā stāvoklī tie atrodas, kas veikts to izpētē.

Jāpiebilst, ka izdevums ir bagātīgi ilustrēts ar seno kulta vietu fotogrāfijām, daudzas no tās uzņemtas no putna lidojuma, sniedzot ieskatu arī autora veikumā kultūras pieminekļu apsekošanā no gaisa un aerālās arheoloģijas jomā.

Jācer, ka Juris Urtāns neapstāsies tikai pie Zemgales seno kulta vietu izpētes un šis izdevums nebūs pēdējais Latvijas kultūrvēsturisko novadu seno kulta vietu atspoguļojošu izdevumu sērijā.

Ieva Pigozne-Brinkmane

Greznas dziesmas

Ludis Bērziņš. *Greznas dziesmas*.

Rīga: Zinātne, 2007. 311 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Apsveicams ir Latviešu folkloras krātuves nodoms iedibināt izdevumu sēriju "Folkloristikas bibliotēka", kurā publicētu "nozīmīgus, agrāk sarakstītus latviešu folkloristu pētījumus, kas nepelnīti palikuši ievēribas nomalē" (D. Bulas priekšvārds, 7. lpp.). Ir patiešām bauda šodien lasīt oriģinālos agrāko paaudžu zinātnieku darbus, nevis tikai iepazīties ar viņu atzinumiem citu atstāstā vai atsaucēs.

Pirmā grāmata šajā sērijā ir īsta pērle – Luža Bērziņa līdz šim npublicētais darbs "Greznas dziesmas" (1942), kura manuskripts Otrā pasaules kara laikā bijis tik labi "noglabāts", ka atrasts tikai pēc vairākiem gadu desmitiem.

Izdevumu ievada lietpratīgs Māras Viksnas apcerējums par Ludi Bērziņu latviešu folkloristikā un tautas piemiņā, kas ir līdz šim plašākais un aptverošākais viņa personības, dzīves gājuma un darba raksturojums.

L. Bērziņa "Greznas dziesmas" ir pētījums par latviešu tautasdziesmu vākšanas, publicēšanas un vērtēšanas vēsturi no pirmajiem dziesmu pierakstiem 16. gadsimtā līdz 19. gadsimta otrajai pusei, kad beidzas "pagarā tautasdziesmu krājēju rinda vācu vidū" un "dominējošā vietā nostājas latviešu folkloristi ar K. Baronu kā centru" (265. lpp.). Būtībā darbā raksturots kompakts posms folkloristikas vēsturē, rūpīgi izsekojot katra darbinieka veikumam, pieejas savdabībai, raksturojot atzinumus un akcentējot novatorisko un oriģinālo. Līdz ar to lasītāja acu priekšā nostājas vesels laikmets attieksmes pret tautasdziesmām rakursā.

Domāju, ka jebkuram, arī visai zinošam lasītājam šis darbs var sniegt jaunus faktus un rosināt apjēgt jaunas sakarības. Interessants aspekts atklājas,

piemēram, Gotharda Frīdriha Stendera (jeb Vecā Stendera) darbības apskatā, kad tiek precizēta viņa attieksme pret tautasdziesmām. Izrādās, ka visai plaši izplatījies priekšstats par Veco Stenderu kā tautasdziesmu nidēju ir pārspīlēts, “īstenībā Stendera bardzība nevēršas pret tautas dzeju visumā, bet gan pret nerātnajām dziesmām” (61. lpp.). Par Stendera visumā ieinteresēto attieksmi liecina kaut vai fakts, ka savā “Latviešu valodas gramatikā” (1761; 2. izd. 1763; 3. izd. 1783) viņš kā valodas paraugus publicē un raksturo samērā daudz folkloras sacerējumu – tautasdziesmas, sakāmvārdus, parunas, mīklas, ziņģes, 29 tautasdziesmas dod tulkojumā vācu valodā (63.–76. lpp.) un secina, ka “senās vietējo latviešu bauru dziesmiņas var uzlūkot kā latviešu dzejas pašu pirmsākumu un tās zināmā mērā salīdzināt ar seno vāciešu bardu dziesmām to pirmējā raupjumā” (72. lpp.).

Raksturojot pirmā latviešu tautasdziesmu krājuma (1807) vācēju un izdevēju Rūjienas mācītāju Gustavu Bergmani, parādīts, ka viņa “skats uz tautas dzeju nav dogmatiski šaurs, bet ka viņš saprot arī tautas humoru un līdz ar to zināmu vaļību šo dziesmu izteiksmē” (139. lpp.). Un gluži pārsteidzošs ir fakts, ka Bergmanis tulko savu pirmo krājumu vācu valodā, lai iedotu skotu folkloristam Džemisonam, kurš, kādu laiku uzturēdamies Latvijā, sācis interesēties par latviešu dzeju. Džemisons to aizved uz Angliju, kur tas ar slavenā Valtera Skota labvēlību nonāk angļu žurnāla “*Foreign Quarterly Review*” redakcijā, un 1831. gadā žurnālā par to publicēta plaša atsauksme, bet manuskripts pēc tam nonāk Britu muzejā (141.–142. lpp.). Tas viss atklāj Bergmani kā zinātnieku ar plašām interesēm un nopietnu pieeju, spēju saskatīt latviešu tautas dzejas daudzveidību un novērtēt tautas daiļrades unikalitāti.

Uzmanību piesaista arī plaši citētais Durbes mācītāja Hermana Ērenfesta Katerfelda 1835. gadā žurnālā “*Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft*” paustais viedoklis, kāpēc vācu mācītājiem būtu jāpievēršas latviešu folklorai: lai iepazītu latviešu tautu, tās valodu, ieražas, domas, uzskatus un tā labāk varētu tai palīdzēt, t.i., izkopt un spodrināt tautas gaumi u.tml. Un tāpēc viņš arī aicina pierakstīt, krāt tautasdziesmas (168.–171. lpp.). Lai arī Ludis Bērziņš Katerfeldu nosauc par īstu tautasdziesmu draugu un pazinēju (163. lpp.), šie izteikumi tomēr liek aizdomāties par nolūku cildenumu. Vai tas, kurš izvirza mērķi ietekmēt, var būt īsts draugs? Tē nu ir iespēja domāt tālāk un secināt katram lasītājam pašam.

Kā galvenais darbs šajā vācbaltu folkloristu rindā izvirzās mācītāja Georga Bitnera izdots plašais vairākos novados vāktu tautasdziesmu krājums “Latviešu ļaužu dziesmas un ziņģes” (1844; 2854 tdz.). Pārsteigums mūsdienu lasītājam varētu būt tas, ka priekšvārdā formulētie Bitnera mērķi neko daudz neatšķiras no vēlāko latviešu folkloristu mērķiem:

1) tautas poēziju darīt publikai pieejamu, 2) glābt no bojāejas gara mantu, 3) dot avotu valodas pētniekiem (202. lpp.). Bitnera paveiktais – krājuma veidojums, rūpīgi atlasot apmēram pusi no līdz tam savāktajām un izdotajām dziesmām, plašais priekšvārds, kurā izteikti vērā ņemami atzinumi par tautasdziesmu saturu un veidiem, pievienotais reģistrs līdzīgām dziesmām un lietpratīgie paskaidrojumi, dziesmu tulkošana vācu valodā (tās paliek neizdotas) un arī vēlāk dažos rakstos izteikti atzinumi par latviešu tautasdziesmām –, kas detalizēti un ar plašiem citējumiem atklāts L. Bērziņa pētījumā, ļauj autoram paust cieņu neatslābstošajam darba priekam un siltajai sajūsmi, ar ko Bitners pievēršas latviešu dziesmām (230. lpp.), un pārliecinoši secināt, ka šajā folkloristikas posmā šis dzīvības un gara apdvestais darbs palicis nepārspēts.

Ir bauda lasīt Luža Bērziņa tekstu, kas rit, soli pa solim atklājot pētnieka domu gājienu. Lasītājs kļūst par līdzgaitnieku saistošā atklājumu un secinājumu procesā, kas atspoguļots lieliskā zinātniskā stilā, precīzā un arī tēlainā valodā. Brīžiem sastopamie seniskie vārdi un teikumu konstrukcijas piešķir izteiksmei īpašu šarmu.

Šī izdevuma veidotāji (redkolēģija – Dace Bula, Rita Treija, Māra Vīksna, sagatavotāja un atbildīgā redaktore – Rita Treija) ir labi pastrādājuši, atjauninot, precizējot un pilnveidojot grāmatas zinātnisko aparātu – atsauces, paskaidrojumus, piezīmes, citātu un nosaukumu tulkojumus. “Greznām dziesmām” arī atbilstošs iesējums – mazliet senlaicīgais brūni pelēkais vāks asociējas ar stabilām, klasiskām vērtībām un aicināt aicina blakus nolikt vēl kādu tādu pašu. Lai to varētu izdarīt, ar ne mazāk sakāpinātu interesi gaidām nākamo “Folkloristikas bibliotēkas” grāmatu – kā sola LFK vadītāja Dace Bula, tā būs Jāņa Alberta Jansona doktora darba “Latviešu masku gājieni” (*Die lettischen Maskenumzüge*, 1933) pirmpublicācija latviešu valodā.

Ilze Stikāne

Atceries Zlēkstendi!

[Kārlis Gailis] *Vecās māmuliņas dziesmu pūrs Zlēkstendē.*

Sastādītāja Maija Rita Gaile.

Rīga, 2008. 264 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Negaidīti, necerēti iznācis jauns novadu folkloras krājums, ko savācis viens cilvēks no dažiem teicējiem, pārsvarā gan no vienas teicējas nelielā ciemā Kurzemes mežos. Ciema nosaukumu Zlēkstende velti meklēt šodienas uzziņu literatūrā, neatradīsim arī daudz liecību, kas vēstītu par ciema eksistenci mežainajā apvidū. Vienīgā izturīgā un pieminētā, kas spējusi pārdzīvot dažādus laikus un vētras, ir zibens ievainotā Alļu dižpriede ar apkārtmēru 4,1 m (sk.: Rusmanis S., Viks I. *Kurzeme*. Rīga, 1993. 96. lpp.; *Latvijas pagasti II*. Rīga: 2002. 520. lpp.).

Zlēkstendes ciems atradies starp Stikliem un Usmas ezeru Stendes upes krastos. Tās vēsturiski piederējis Zlēku baronam, un klasiski kā folklorā un Latvijas administratīvajā pārdales tradīcijā – kāds to viņam bija paspēlējis kārtis. 20. gadsimta pirmajā pusē tas iekļāvies Ugāles pagastā, bet otrajā – pārgājis Usmas pārziņā.

Pirmo reizi ar šo vārdu savienojumu sastapos Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas krājumā (1730, 63176–63604), kur četrās zilās burtnīciņās kāds teoloģijas students Hermansonu Andrejs 19. gadsimta pēdējā gadu desmitā ierakstījis 428 tautasdziesmas, kas salasītas Zlēku-Stendē un Usmā. Tās sagrupētas Ziemsvētku, kūmu, kāzu, ganu, apdziedāšanās (NB! Pa lielākai daļai – bezkaunīgas), siena grābēju, malēju, Jāņu, brūtes, naudas mešanas, bērnu, kungu, kūrēju, dažādu atgadījumu un bezkaunīgās dziesmās. Savdabīgi, ka no šī palielā krājuma tikai 108 nonākušas “Latvju dainās”. Tās sadalītas – 35 dziesmas Talsu Stendei (231a) un 73 Kuldīgas Usmāi (203a). Kas bijis dziesmu izvērtētājs, pierakstes vietas noteicējs – Krišjānis

Barons vai Zinību komisijas vīri, kur palikušas pārējās, nav zināms. Hermansonī vēl pagājušā gadsimta 30. gados dzīvojuši Usmas Muižgalos un Vecsūdzeros. Līdzīga neizpratne atrodama arī Jāņa Endzelīna "Latvijas vietu vārdos II" (1925), kur Ugāles pagasta vietvārdos atrodami vismaz 18 Zlēkstendes mājvārdi, bet 11 atkārtoti iekļauti arī Zlēku pagastā. Pieci no tiem jau Augusta Bilenšteina doti Zlēkām.

Apmēram pēc trīsdesmit gadiem vēl viens LU teoloģijas students Kārlis Gailis (1902–1978), kam 1925. gadā rokās nonākuši Latviešu folkloras krātuves (LFK) aicinājumi vākt folkloru, uzsācis dziesmu pierakstīšanu savā dzimtajā Zlēkstendē. Kaut skolas gados Ventspils ģimnāzijā viņš sapratis un pieņēmis, ka visu jau padarījis Krišjānis Barons, tomēr neatstājusi pārliecība, ka tēva mājās Vecbirzniekos dzīvojošās audējas Katrīnas Pūliņas garīgais mantojums ir tā vērts, lai to fiksētu un celtu dienas gaismā. Jau bērnībā Kārlis dzīvojis zem viņas stellēm un klausījies brīnišķīgos stāstus un bezgalīgi daudzās dziesmas. Tās viņš arī trīs zilās skolas burtņīcās 1925./26. gada ziemā pierakstījis un iesūtījis LFK, kur viņa 488 folkloras vienības iegājušas kā [97] krājums no Ugāles pagasta. Pierakstīts jau gan vairāk, bet daļa pierakstu palikusi personiskajā arhīvā.

Slimības dēļ Kārlis Gailis bija spiests pārtraukt teoloģijas studijas un turpināt savu senču ierastās zemes kopēju gaitas, saglabājot dziļu interesi par garīgo darbu. 1934. gadā viņa tēvs no Vecbirznieku zemes piešķīra vienīgajam dēlam 39 ha atsevišķai jaunsaimniecībai, kas ieguva Vārpu vārdu. Kārlis nebija saistīts ar politiskām organizācijām, vienīgi darbojies pagasta valdē, tomēr trīs dienas pēc Otrā pasaules kara beigām no savām mājām viņu kopā ar citiem vīriem, kas atradās Kurzemes katla teritorijā, izsūtīja uz Kolimas zelta raktuvēm, otrreiz – jau liktenīgajā 1949. gadā – uz Omskas pusi, 1951. gadā – uz Taišetu. Atgriezies 1956. gadā Ventspilī, jo Zlēkstendē nav vietas un darba, viņš vēl paspēj nopelnīt 17 rubļu lielu pensiju. Radinieki ir saglabājuši viņa pierakstus un atstātos papīrus, kaut ģimenes bibliotēka sadedzināta. Kārlis Gailis sāk rakstīt dažādus apcerējumus gan par savu dzīvi, gan par ciemu, protams, tobrīd tikai atvilktnēi.

2005. gadā meita publicē tēva pirmo grāmatu "Trīs ceļojumi pa plašo dzimteni" (240 lpp. ar bagātīgu ģimenes fotogrāfiju pielikumu). Nebiju lasījusi par šiem drūmajiem notikumiem tik gaišu, satīrisku un talantīgu grāmatu. Izsūtījumā piedzīvoto Kārlis Gailis attēlo kā tūrisma gaitās pieredzēto, kur cietumi un nometnes ir ceļojuma biroji, kur vienmēr tevi apsargā, lai nekas ar tevi nenotiktu, pat paēdina, nomazgā. Viņu pārsteidz attālumi, saullēkts Ohotskas jūrā, Sibīrijas daba... 1949. gada 25. marta rītu viņš attēlo šādi: "Pienākuši pie manis, viņi laipni pasacīja, lai taisoties ceļā. Es biju priecīgi pārsteigts, ka mani nav aizmirsuši un ka

es varēšu atkal ceļot. Un lieliski! Šoreiz varēšu jemt līdzī visu savu ģimeni, un tie tad arī dabūs redzēt plašo dzimteni.” (83. lpp.) Ģimene nonāca Volčankas sādžā kolhozā “Staļina ceļš” – Staļina ceļš Vilku midzenī. Viņš raksta: “Ciems [Zlēkstende] pie upes meža vidū, no kura mani izcēla un kā viesuļi pa gaisu aizsvieda tik tālu, ka tas tikai pasakās notiek.” (114. lpp.) Pēdējo ceļojumu ar Staļina brīvbiļeti viņš sarkastiski atzīmē kā sev uzticētu inspekcijas braucienu pa 24 cietumiem un nometnēm.

Meitas Maijas Ritās Gailis sarūpēta ir arī tēva otra grāmata, kas veltīta dzimtajam ciemam un tajā pierakstītai folklorai. Kārlis Gailis nebija iesniedzis LFK visu savāktu materiālu – trūka Katriņas Pūliņas teikto miklu, teicienu, ticējumu, pat “bezkaunīgo” tautasdziesmu, kas tagad atrodamas grāmatā. Te arī Tijas Pūliņas, dzimušas Simsones, no Alļu mājām dziedātās dziesmas, Ernesta Zauera stāstītās pasakas Popē, paša autora tēlojumi, atmiņas par teicēju, stāstīšanas situācijām, papildinājumi dzirdētajiem nostāstiem par Zlēkstendi. Jau pirmajā grāmatā ir pieminēta lieliskā Katriņa, kas bēgļu gaitās devusies, ģērbusies vestē, kura bijusi oderēta ar zelta monētām, jo viņa audusi visam ciemam līgavu segas un kāzu veltes, par ko viņai maksāts papīra naudā, bet daži saimnieki labprāt viņai iemainījuši savus zelta rubļus.

Katriņa nākusi no Lāču mājām, kas atradušās mežā tālu no citiem ļaudīm. Viņa bijusi saimnieka brāļameita, dzimusi ap 1850. gadu, dziesmas un stāstus mantojusi no vecās Lāču saimnieces. Kopīgās atmiņas par notikumiem sniegušās līdz mēra laikiem (1710. gadam). Zlēkstendē ir zināms, kā bagātās Kalviņu meitas, kad slikti jutušās, sapucējušās un pašas iegūlušās zārkā; kā ogļu deģis izdzīvojis, ēzdams darvā mērcētus sīpolus; kāpēc ir divas mājas – Ēksmeži un Ūksmeži, kurās dzīvojuši brāļi 2 km attālumā viens no otra un tā sasaukušies, lai pārliecinātos, ka abi vēl dzīvi. Interessants ir stāsts par Jāni un valdonīgo Bīni, ko viņš atvilinājis uz Zlēkstendi no pašas Rīgas. Kārlis Gailis atceras redzējis vecenīti no viņu mājām – Āžupēm, kas gājusi kājām vairākkārt ciemos pie Rīgas radiem un ceļā vēl noadījusi zeķes dāvanām.

Autors gan nožēlo, ka viņu ciems ir bez revolucionārās pagātnes. Vienīgi Kazragos dzīvojusi sarkano strēlnieku komandiera Jāņa Fabriciusa (gājis bojā 1926. gadā) māte, kas bijusi lieliska pasaku stāstītāja. Tā kā Zlēkstendē nebija ne muižas, ne baznīcas, 1905. gadā nebija ne ko dedzināt un ne arī kur kvēlas aģitācijas runas teikt. Vienīgie kungi ciemā bija mežkungi, un zlēkstendnieki protestēja ar malumedībām.

Stāstā par Zlēkstendes nogrimšanu un pazušanu no Latvijas kartes tiek vainots karš un Staļina represijas arī tādā skaudrā veidā: “Veco Rumbu saimnieku un viņa vecenīti jau abus pāri 80 gadiem vēl saķēra un aizveda gan, tie nomira Sibīrijā. Vecenīte pirmo reizi mūžā ar vilcienu dabūja

braukt.” (261. lpp.) Kārļa Gaiļa savāktais, uzrakstītais un meitas sakārtotais folkloras, etnogrāfijas un atmiņu materiāls palīdz iepazīt latviešus ļoti ilgā periodā. Grāmata var noderēt arī kā pētniecisks objekts tekstologiem, valodniekiem, vēsturniekiem u.c.

Vienīgi jānožēlo, ka pirms publicēšanas manuskripts nav salīdzināts ar LFK [97] krājumu, kas dotu klāt vēl ap simt dziesmu, precizētu kopīgas avotu norādes, aiztaupītu pārskatīšanās kļūdas. Piemēram, dziesmas rinda “Til, til, buciņ” (LFK 97, 260) grāmatā ienākusi kā “Tib, tib, buciņ” (219. dz., 58. lpp.). Nepareiza ir meitas doma, ka tēvs LFK dziesmas iesniedzis literārā valodā, tās, tāpat kā mājās atstātajos papīros, ir izloksnē. Nepieļaujama ir mūsdienu tradīcija, ka nabadzības dēļ grāmatas izdod bez redaktora un korektora pieskāriena, it sevišķi vēl ņemot vērā, ka tik izcilai latviešu redaktorei kā Aina Rozeniece saknes meklējamas Ēksmežos.

Ļoti gribētos, lai, izlasot grāmatu, kas izdota tikai 300 eksemplāros, vairāk lasītāju uzzinātu par zudušo ciemu – Zlēkstendi! Paldies Maijai Ritai Gailei, ka viņa veikusi varoņdarbu, savācot un sakārtojot sava tēva garīgo mantojumu, tādējādi saglabājot savu senču un visu zlēkstendnieku piemiņu!

Māra Vīksna

Buramvārdu simpoziji (Igaunų literatūras muzejs, Tartu, Igaunija, 9.05.2008.)

Daudzos buramvārdos ir aprakstīta historiolas (ievadošā stāsta pirms pašas buramvārdu formulas) galvenā varoņa un tā pretinieka vai maģiskā palīga satikšanās. Izcilais 19. gadsimta vācu pētnieks Ferdinands Orts (*Ohrt*) *Vācu buramvārdu rokasgrāmatā* šo buramvārdu tipu nodēvēja par sastapšanās buramvārdiem (*Begegnungssegen*, angļu val.: *encounter charms*). Tartu notikušais starptautiskais simpozijš bija veltīts sastapšanās buramvārdu izpētei un, kā izrādījās darba gaitā, šīs terminoloģijas pārvērtēšanai. Simpozijš bija trešais pasākums ciklā pēc tematiski plašākiem sarīkojumiem 2005. gadā Londonā un 2007. gadā Pečā, Ungārijā. Simpozija rīkotāji – Starptautiskās tautas naratīvu izpētes biedrības (*International Society for Folk Narrative Research*, ISFNR) Buramvārdu, būrēju un buršanas komiteja (*Committee on Charms, Charmers and Charming*) – ir arī jau izsludinājuši nākamo tikšanos buramvārdu pētniekiem – 2009. gada vasarā Atēnās.

Tartu simpozijā piedalījās gan prominenti speciālisti, gan arī vairāki doktorantūras studenti; referātu tematika ietvēra laiku no viduslaikiem līdz mūsdienām un reģionu no Velsas un Rumānijas līdz Indijai un Sibīrijai. Simpozija dalībnieku uzmanības centrā bija viens no tā rīkotājiem, Džonatans Ropers no Šefildas Universitātes Lielbritānijā, kurš kritiski aplūkoja vecās terminoloģijas pielietojumu angļu vēstījuma buramvārdiem un rosināja uz diskusiju par jaunas terminoloģijas izstrādi. Pārējie referāti galvenokārt bija veltīti dažādu tautu buramvārdu specifikas aplūkojumam, to vidū izcēlās divas lauka pētījumu prezentācijas ar filmētām ilustrācijām. Tā Vladimirs Klijaus (*Klyaus*) no Maskavas uzstājās par tradicionālajiem krievu buramvārdiem Ķīnas ziemeļu provincē un Mihalijs Hopals (*Hoppál*) no Budapeštas par Baikāla reģiona šamaņu dziedājumiem. Eva Poča (*Pócs*) no Budapeštas, Andrejs Toporkovs no Maskavas, Daiva Vaitkevičiene no Viļņas, Mare Koiva (*Koiva*) no Tartu sniedza pārskatus par attiecīgi ungāru, krievu, lietuviešu un igauņu sastapšanās buramvārdu specifiku. Raksta autors pārstāvēja Latviju ar referātu par telpas semantiku latviešu buramvārdos, balstoties uz tipiskām formulām no Kārļa Strauberga krājuma. Nespeciālistiem eksotiska bija Sadhanas Naithani no Deli Indijā uzstāšanās, kurā viņa aplūkoja buramvārdus pilnīgi citā kultūras kontekstā – to attiecības ar karmu Indijas reliģiskajā sistēmā. Senākajiem Eiropas buramvārdu avotiem bija veltīti Emanuelas Timotinas no Bukarestes un Leas T. Olsenas no Kembridžas referāti. Pirmajā klausītāji tika iepazīstināti ar plašu rumāņu dēmonu vārdu katalogu. L. T. Olsena savukārt aplūkoja pašas senākās zināmās svētā Pētera buramvārdu formulas pret zobu sāpēm.

Kopumā lieliskā uzmēšana un izsmēlošais referātu saturs iedvesmoja uz turpmāku buramvārdu izpēti gan lokālā, gan salīdzinošā aspektā.

Toms Ķencis

Apslēptās mantas meklējumi

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Mākslas zinātņu doktora grādu 2007. gada 17. oktobrī Latvijas Kultūras akadēmijas promocijas padomē ieguva Ieva Vītola, aizstāvod promocijas darbu “Kultūrvēsturiskā ainava folkloristikas un arheoloģijas starpdisciplinārā skatījumā: Apslēptās mantas vietas un mantas meklēšana Latvijā”. Kā rāda darba nosaukums, aplūkotais temats ir starpdisciplinārs, pētījums tiecas paplašināt gan folkloristikas, gan arheoloģijas izpētes lauku robežas.

Pētījuma autores uzmanības

lokā ir “apslēptā manta”, avoti – gan Latviešu folkloras krātuvē atrodamais teiku materiāls, gan dažādu zinātnisko iestāžu veidoti vietvārdu katalogi, gan arī empīriski uzkrātā pieredze, apsekojot vietas, kas saistītas ar nostāstiem par paslēpto naudu. Varētu teikt, ka Ieva Vītola šobrīd ir vērienīgākā “apslēptās mantas” meklētāja, viņas izveidotā datubāze ietver informāciju par vietām Latvijas kultūrvēsturiskajā ainavā, kuru nosaukumā minēti vārdi “nauda”, “manta”, “sudrabs”, “zelts” vai kuras saistītas ar apslēpto naudu teikās un nostāstos. Autore, apvienojot folkloristikas un arheoloģijas dotumus, iesaistās diskusijā, vai uzkrāto folkloras materiālu ir iespējams izmantot citu zinātņu pētījumos, tādējādi turpinot to tradīciju, ko aizsāk Augusts Bilenšteins, bet mūsdienās turpina Jānis Apals, Andrejs Vasks un šī promocijas darba vadītājs Juris Urtāns. Ieva Vītola parāda, ka kultūrvēsturisko ainavu iespējams pilnvērtīgi novērtēt un analizēt tikai tad, ja šajā procesā tiek iekļautas zināšanas, kas uzkrātas dažādās humanitāro zinātņu nozarēs.

Plašākā promocijas darba daļa veltīta apslēptās mantas motīvam folklorā, arheoloģijā un toponīmikā. Autore īpaši izceļ četras motīvu grupas (naudas sargi, maldugunis, apkārtstaigājošā nauda, mantojamā nauda) un konstatē, ka šie motīvi ir starptautiski, taču par lokāliem tos padara saikne ar vietējo toponīmiku vai norādi uz konkrētām vietām. Analizējot kultūrvēsturisko ainavu un tās saikni ar toponīmiku, autore konstatē, ka nosaukumi, kuros minēta nauda vai kāda cita vērtība, iespējams, satur norādi uz ekonomisko depozītu vai sakrālo ziedojumu vietām, vai arī – uz

liecībām par senākiem mantas meklētājiem. Savdabīgi, ka promocijas darba pēdējā daļa veltīta mantas meklēšanas tradīcijai. Kultūrantropoloģiskā ievirze ļauj Ievai Vītolai mantračus ("melnos arheologus") interpretēt ne tikai kā kultūrvēsturiskās ainavas postītājus, bet līdztekus tam ieraudzīt tradīciju, kuras saknes nebūt nav meklējamas jaunākos laikos. Cilvēku kāre pēc paslēptajām mantām ir sena, to arī vēl mūsdienās stimulē nostāsti un teikas par paslēptajām bagātībām, bet kultūrvēsturiskās ainavas postījumu apjomu nosaka modernās tehnikas iespējas. Tādējādi darbā, kurā galvenokārt aplūkota senatne, ienāk mūsdienu problemātika, kas skar nepieciešamību aizsargāt kultūrvēsturisko mantojumu.

Promocijas darba aizstāvēšana notika lietišķā un ieinteresētā gaisotnē. Darba recenzenti bija Dr. habil. philol. Janīna Kursīte-Pakule, Dr. habil. hist. Andrejs Vasks un Dr. art. Valdis Muktupāvels.

Izstrādājot promocijas darbu, Ieva Vītola piedalījies konferencēs, kurās referējusi par folkloras un arheoloģijas zināšanu izmantošanu starpdisciplināros pētījumos, kā arī sastādījusi un komentējusi teiku izlasi "Simts gadus gulēju, simts vēl gulēšu" (2005).

Lai veiksmē jaunajai pētniecei "apslēptās mantas" meklējumos!

Raimonds Briedis

Jauns pētījums un jauna filoloģijas doktore

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Šā gada 10. jūnijā gaisotne Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes 204. auditorijā bija intelektuāli piesātināta un svinīga – savu promocijas darbu godam aizstāvēja folkloriste Una Smilgaine. Pētījumu “Šūpuļdziesmas un ucināmās dziesmas latviešu bērnu folklorā” jaunā filoloģijas doktore izstrādājusi laikā no 2002. līdz 2008. gadam, un tas ir plašākais bērnu folklorai veltītais zinātniskais pētījums latviešu folkloristikā. Pētnieciskās intereses ziņā Una

Smilgaine gājusi pa maz staigāto disciplīnas taku, ko savulaik – 20. gadsimta 50. gados – ieminusi latviešu folkloriste Vilma Greble.

Promocijas darba “Šūpuļdziesmas un ucināmās dziesmas latviešu bērnu folklorā” avots ir gan agrāki dziesmu tekstu pieraksti (publicētie un arī līdz šim npublicētie – LU LFMI Latviešu folkloras krātuves materiāli), gan autore pašas vākums lauka pētījumos Aizputē, Vandzenē un Rīgā. Autore vēlējusies izpētīt kā pašus dziesmu tekstus, tā to funkcionēšanas kontekstu. Zinātniskā darba mērķi īstenoti ar divējādu pieeju – veicot dziesmu satura tekstuālu analīzi (noskaidrojot galvenos šūpuļdziesmu un ucināmo dziesmu tēlus un motīvus, salīdzinājumam izmantota arī citu tautu folklorā) un interpretējot lauka pētījumos savāktās mutvārdu liecības (kvalitatīvās intervijas metode). Par dziesmu izpildīšanas funkcionālo un situatīvo kontekstu senāk autore prasmīgi spriedusi uz LFK Bērnu dziesmu kolekcijas komentāru pamata (tie rakstīti 20. gadsimta 20. gados). Unas Smilgaines promocijas pētījums apliecina, ka šūpuļdziesmas un ucināmās dziesmas ir ne vien pagātnei piekritīga tradicionālās kultūras mantojuma daļa, bet arī dzīvs un mainīgs folkloras žanrs mūsdienu ģimenēs.

Pētījuma novitāti tēmas izvēles un metodoloģiskās pieejas aspektā uzsvēra visas promocijas darba recenzentes – filoloģijas doktores Dace Bula un Ieva Kalniņa un mākslas doktore Rūta Muktupāvela. Kā īpašu promocijas darba veiksmi viņas izcēla autore lauka pētījumu veikumu –

prasmī "tīri filoloģisku" analīzi papildināt ar dziesmu kontekstuālu vērojumu. Labvēlīgu diskusiju raisīja termina *ucināmās dziesmas* nozīme un lietojums folkloristikā. Una Smilgaine ir jaundarinātā termina autore, promocijas darbā viņa pamatojusi šī termina nepieciešamību un sniegusi tā definīciju: "Par ucināmajām dziesmām sauc tekstus, ko māte vai kāds cits pieaugušais runā vai dzied vienkāršā melodijā un ko pavada kustības – spēlēšanās ar bērna pirkstiem, rokām, kājām, kutināšana un pajāšana, šūpošana uz ceļiem vai kājas. Tie ir panti, ko pieaugušie izpilda, lai mierinātu, sasmīdinātu vai mazliet pakircinātu mazu bērnu." (18. lpp.)

Recenzentes bija vienisprātis, ka pētījums pilnībā atbilst promocijas darba prasībām un ir uzskatāms par vērtīgu pienesumu latviešu folkloristikā. Zināms, ikviens nopietns darbs rosina arī uz rūpīgu kritisku izvērtējumu. Atsauksmēs bija rodamas pārdomas, vai dati ir pietiekami reprezentabli un vai sarunas ar teicējiem nevarēja būt izvērstākas. Dace Bula aizrādīja uz pārāk kraso nošķirumu starp arhivēto materiālu un lauka pētījumu datu analīzes daļām. Ieva Kalniņa iebilda pret literatūrzinātnei raksturīgās aprakstošās pieejas izmantojumu tekstu analīzē, kas promocijas pētījumam ir nedaudz par vienkāršu. Pēc Rūtas Muktupāvelas domām, darba nosaukumā atbilstoši izpētes priekšmetam būtu bijis lietderīgi iekļaut vārdu "teksts" – jo šūpuļdziesmu un ucināmo dziesmu muzikālās izpausmes pētījumā netiek skartas. Una Smilgaine izsmeļoši atbildēja uz visiem recenzijās izteiktajiem jautājumiem un arī pateicās par kritiku, kas, domājams, turpmāko darbu tikai veicinās.

Latvijas Universitātes Literatūrzinātnes, folkloristikas un mākslas zinātnes nozares promocijas padomes atklātā sēde (padomes priekšsēdētājas *Dr. philol.* Ausmas Cimdiņas vadībā) noslēdzās ar gaidītu un ieliksmojošu atzinumu – deviņiem no desmit komisijas locekļiem balsojot par un vienam pret, Unai Smilgainei tika piešķirts filoloģijas doktora grāds folkloristikas zinātņu nozarē, latviešu folkloristikas apakšnozarē. Par jauno zinātniskā grāda ieguvēju priecājās gan promocijas darba vadītāja *Dr. habil. philol.* Janīna Kursīte-Pakule, gan Latviešu folkloras krātuves kolēģi un pārējie klātesošie, kas steidza pētnieci sveikt ar jūnija ziediem.

Rita Treija

Apzināts un popularizēts Liepņas pagasta nemateriālais kultūras mantojums

Pateicoties Valsts kultūrkapitāla fonda finansiālam atbalstam, 2007. gada vasarā tika īstenots projekts "Liepņas pagasta nemateriālais kultūras mantojums". Projekta ietvaros Alūksnes rajona Liepņas pagastā veiktas dažādas aktivitātes saistībā ar tradicionālās kultūras mantojuma saglabāšanu.

Ideja par Liepņas pagasta nemateriālā kultūras mantojuma apzināšanu radās jau 2006. gadā, kad Liepņas pagasta padome sadarbībā ar

Kultūras ministriju un Latvijas Kultūras akadēmiju vienojās par kopīga projekta īstenošanu 2007. gadā. Projektā piedalījās Latvijas Kultūras akadēmijas tradicionālās kultūras un folkloras studenti un mācībspēki, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves darbinieki.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Apzināšana

Projekts "Liepņas pagasta nemateriālais kultūras mantojums" tika īstenots vairākos posmos. Pirmajā posmā, kas ilga no 2007. gada februāra līdz maijam, Latvijas Kultūras akadēmijas studenti profesora J. Urtāna lekciju kursa "Kompleksā prakse lauka pētījumos" ietvaros patstāvīgi sagatavojās ekspedīcijai, strādājot bibliotēkās un arhīvos un tādejādi iepazīstot un izvērtējot iepriekš paveikto un zināmo saistībā ar Liepņas tradicionālo kultūru. Pirmā posma kārtā noslēdzās ar

*Vindu aka Liepņas pagastā.
Well with a sweep-beam in Liepna
municipality.
Foto/Photo: A. Ozoliņa*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Folkloras ekspedīcijas darba aina. Folklore expedition at work.
Foto/Photo: A. Ozoliņa

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Folkloras ekspedīcijas dalībnieki. Participants of a folklore expedition.
Foto/Photo: J. Kreklis

vairāku semināru nodarbībām, kurās projekta dalībnieki tika iepazīstināti ar Liepnas pagasta vēsturi, folkloru, etnogrāfiju, arheoloģiju u.c.

Projekta otrais posms ilga no 26. jūnija līdz 3. jūlijam. Tad Liepnas pagastā notika lauka pētījumi. Folkloras ekspedīcijā piedalījās pavisam 20 dalībnieku, kuri, sadaloties pa diviem trim grupās, veica Liepnas pagasta tradicionālās kultūras apzināšanu. Folkloras ekspedīcijā tika intervēti pavisam 163 cilvēki. Ik vakaru notika ekspedīcijas dalībnieku apspriedes, apmainoties ar informāciju, dienā piedzīvoto – satiktajiem teicējiem un viņu stāstīto.

Rezultāti

Vindu akas, melnās dūmu pirtis vai ikkatrā sētā, maizes krāsnis, rokdarbi – jo īpaši izšuvumi, ārstniecība ar dabas augiem, Lieldienās olu lunkāšana, šupoļu kāršana šķūnī, daudz balsīga tradicionālā dziedāšana, pic kāzu icražas piederošās pleskas, spēle “Lapta”, vanagu vārdi un čūsku vārdi – tie ir daži spilgtākie 2007. gada vasaras iespaidi, ko par liepniešiem un viņu paaudzēs mantotajām tradīcijām, uzskatiem, dzīvesveidu uzzināja folkloras ekspedīcijas dalībnieki.

Folkloras ekspedīcija Liepnas pagastā vienlaikus bija arī Latvijas Kultūras akadēmijas studentu prakse lauka pētījumu veikšanā. Projekta trešajā posmā, 2007. gada rudenī, studenti veica folkloras ekspedīcijā iegūto audio ierakstu atšifrēšanu un sagatavošanu nodošanai arhīviem. Apzinātie Liepnas pagasta folkloras ekspedīcijas materiāli nodoti Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuvei, Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra arhīvam un Alūksnes novadpētniecības un mākslas muzejam.

Liepnas ekspedīcijā iegūtais materiāls izmantots arī priekšlikumiem par nemateriālā kultūras mantojuma reģistra izveidi Latvijā. Latvijas Kultūras akadēmijas studenti ir izvērtējuši Liepnas pagasta spilgtākās tradicionālās kultūras vērtības, sagatavojot un prezentējot pieteikumus nemateriālā kultūras mantojuma reģistram. Šāda reģistra izveide ir uzdevums katrai UNESCO Konvencijas par nemateriālā kultūras mantojuma saglabāšanu dalībvalstij, tostarp arī Latvijai.

Tāpat 2007. gada Liepnas folkloras ekspedīcijā dokumentētais materiāls tiks izmantots studentu pētnieciskajos darbos. Nākotnē iecerēts sagatavot un publicēt Liepnas pagasta folkloras materiālu izlasi.

Popularizēšana

Projekta īstenošana, vienlaikus popularizējot nemateriālā kultūras mantojuma saglabāšanas nepieciešamību, tika plaši atspoguļota plašsaziņas līdzekļos (pavisam 18 publikācijas par ekspedīcijas norisi un rezultātiem reģiona laikrakstos, mājas lapās, intervijas Latvijas Radio).

Lai Liepnas nemateriālais kultūras mantojums nepaliktu vien pētnieku ziņā, 2007. gada 25. augustā Liepnas tautas namā notika tradicionālās kultūras pasākums "A veretīsi, raugetīsi", kurā vasaras iespaidos dalījās gan dalībnieki, gan ekspedīcijas laikā satiktie iedzīvotāji. Tautas namā bija iekārtota vietējo iedzīvotāju rokdarbu izstāde "Liepnas rokdarbu pūrs". Pasākumā piedalījās Latvijas Kultūras akadēmijas tradicionālās dziedāšanas grupa "Saucējas", tautas mūzikas grupas "Maskačkas spēlmaņi", Rīgas Danču kluba dalībnieki. Kā īpašie pasākuma viesi bija Reiznieku dzimtas pārstāvji, kuru saknes rodamas Liepnā un kuru radurakstos ir izcilas tautas teicējas.

Liepnas pagasta nemateriālā kultūras mantojuma saglabāšanai nozīmīgs ir arī mūzikas izdevniecības "Upe tuviem un tāliem" sērijā "Mantojums" izdots Liepnas folkloras dubultalbums "Veretīsi, raugetīsi". Albumā iekļauti spilgtākie Liepnas teicēju dziedātie talkas un kāzu balsi, kāzu pleskas, ziņģes, instrumentālā tautas mūzika un pasakas, kas apzinātas Liepnas pagastā 20. gs. 90. gados. Tad folkloras ekspedīcijā Liepnas iedzīvotājus apmeklēja Māris Jansons kopā ar domubiedru grupu.

Liela nozīme tradīciju saglabāšanā ir arī pašiem Liepnas pagasta iedzīvotājiem, kas vēl joprojām praktizē no paaudzes paaudzē mantotās zināšanas un prasmes, interesējas par senākiem laikiem, pagasta un savas ģimenes vēsturi, kā arī labprāt dalās pieredzē ar tradicionālās kultūras pētniekiem.

Projekta īstenotāji ir pārliecināti, ka tikai kopīgā darbā Latvijā ir iespējams saglabāt nemateriālo kultūras mantojumu. Lai to paveiktu, nepieciešams apvienot gan valsts, pašvaldību, gan pētniecības institūciju, tostarp augstāko mācību iestāžu spēkus. Svarīgs ir arī vietējās sabiedrības atbalsts un līdzī darbošanās.

Sagatavoja *Ieva Vītola*,
projekta vadītāja

Mirdzas Berzinskas piemiņai

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Mūžībā aizgājusi lepnā zemgaliete, folkloriste Mirdza Berzinska (18.07. 1912.–16.02.2008.).

Mirdzas dzimtās mājas Klāšķīni atrodas Iecavas pagasta paugurainajā daļā, kur viņas vectēvs Jēkabs no Jaunsvirlaukas ienācis jau 19. gadsimta vidū un 1894. gadā izpircis mājas no grāfa Pālena. Tēvs Jēkabs Klāšķīnos izveidojis vienu no Latvijas paraugsaimniecībām. Vectēvam bijusi sava lauku kapela,

bet tēvs spēlējis vijoli. Viņš beidzis Jelgavas ģimnāziju (*Academia Petrina*) un tajā skolojis visus savus bērnus – vecāko meitu Irmu, kas pēc Kaučmindes mājturības semināra palikusi saimniekot mājās un kolhoza pasākumos vienmēr spēlējusi klavieres, dēlu Jāni – baltu filologu, kas Beķeres ģimnāzijā strādājis kopā ar Anšlavu Eglīti un miris trimdā ASV, un pastarīti Mirdzu, kas tēvam bijusi mīlā meita, kam pat atļauts nolauzt ābeļzaru, lai varētu papriecāties par saviem mīlākajiem ziediem.

Mirdza pēc ģimnāzijas, kur ieguvusi klasisko izglītību ar plašu ieskatu literatūrā, vēsturē, filozofijā, valodās un aizrāvusies arī ar baletu, līdzīgi mātai, turpinājusi mācīties Kaučmindē, kur zīmēšanu, kas viņai ļoti padevusies, mācījis gleznotājs Jēkabs Bīne. Viņš abas māsas portretējis akvareļi viņu pašdarinātajos Rietumzemgales un Austrumzemgales tautastērpos. Šāda veida attēli tika ievietoti “Latvju rakstos”, bet minētā akvareļa liktenis nav zināms. Atmiņā spilgti palicis viens no pēdējiem Mirdzas stāstiem, kā viņi – trīs Kaučmindes audzēkņi, kumeļš un suns sagaidījuši Jēkabu Bīni šaursliežu dzelzceļa Īslīces stacijā, attēlojot viņa gleznas “Dievs, Laima, Māra” (1933) kompozīciju, kurā Mirdza iemiesojusies Māras tēlā.

Pirmā darbavieta apmēram pēc 1935. gada Mirdzai Berzinskai bija Aleksandra augstumu slimnīcā, kur viņa strādāja par ēdināšanas pārzini. Darbinieku vidū viņa atradusi atsaucīgus un sev tuvus cilvēkus, kas vēlāk daudz palīdzējuši dzīves grūtībās. Kara gados bija jāpiedzīvo slimnieku likvidācija, lai telpas varētu pārvērst par kara hospitāli, ar kuru kopā viņa bija spiesta evakuēties uz Vāciju. Ar savām slimnīcas kolēģēm viņa atgriezās Latvijā un neizmantoja iespēju aizklist brīvajā pasaulē.

1945. gadā Mirdza uzsākusi agronomijas studijas Lauksaimniecības akadēmijā, kuras subjektīvu apstākļu dēļ pārtraukusi pēdējā kursā. Šajā gadā tikai brīnums pasargājis viņas tuviniekus no izvešanas briesmām. Mirdzu pie sevis uz Zinātņu akadēmiju aicinājis bijušās kolēģes – slimnīcas virsmāsa dzīvesbiedrs Folkloras institūta zinātniskais sekretārs Jūlijs Stabulnieks. Viņa institūtā ieguvusi mantzines posteni, vēlāk laborantes statusu. Tā nu jaunā mantzine jau pirmajā darba vasarā devusies zinātniskajā folkloras vākšanas ekspedīcijā uz dziesmotāko apvidu – Lielvārdi. Līdz 1980. gadam Mirdza Berzinska vairāk nekā 20 ekspedīcijās pabijusi visos Latvijas novados, aizrautīgi pierakstījusi pāri par 10 000 folkloras vienību, bieži bijusi ekspedīcijas vadītāja vietiece. Viņa atklājusi brīnišķīgus teicējus Ziemeļvidzemē, Lejaskurzemē, Latgalē, kur ansambli sapulcinājusi Aulejas sievas. Pateicoties Mirdzai Berzinskai, 70. gadu vidū Latvijā vienreizēji ieskanējās Dignājas sievu balsis no Sēlijas. Kopīgajās folkloras vācēju gaitās iegūti vissirsnīgākie draugi visam mūžam gan no kolēģu, gan ārstatnieku un studentu vidus.

Mantzines pienākumos ietilpusi LFK grāmatu pārzināšana un uzraudzīšana, un vismaz 33 gadus folkloristiem nebijis nekādu problēmu ar savu bibliotēku. Viņa kārtojusi un aprakstījusi fotogrāfijas un to negatīvus, jau no 1949. gada veidojusi ekspedīcijām veltītus albumus ar labākajiem attēliem un izsmēļošiem parakstiem zem tiem. Ja tādu nebūtu, šodien daudz grūtāk būtu kārtot folkloristu foto arhīvu.

Ļoti drīz Mirdzā profesors Jēkabs Vītoliņš atradis savu labāko palīgu, sagatavojot publicēšanai mūzikas materiālus, viņa ekscerpējusi dziesmas no fondiem un veikusi to pirmatnējo tekstoloģisko sistematizēšanu grāmatām “Kāzu dziesmas” (1968), “Bērnu dziesmu cikls. Bēru dziesmas” (1971), “Gadskārtu ieražu dziesmas” (1973), “Precību dziesmas” (1986). Uz viņas paveikto droši varēja paļauties, jo precizitāte un sakārtotība sevī un tuvākajā apkārtnē bija viņas būtība.

Mirdza Berzinska iesaistījies arī “Latviešu tautasdziesmu” akadēmiskā izdevuma veidošanā. Viņas kārtotās un uzrakstītās nodaļas simtiem lappušu apjomā atrodamas no III sējuma (1981) līdz VII sējumam (2000), kuros dziesmas par lietu, miglu, rasu, vēju, pārkonu un putniem, līgošanu Jāņos, labieti, leidas vīru, bramani, bajāru, ģimenes īpašumu, radiem u.c. pieder viņas spalvai. Viņas piedalījies arī V₂ sējumā (1984) ievietotā “Latviešu tautasdziesmu kolekcijas rādītāja” tapšanā. Berzinskas ieguldītais darbs būs atrodams arī nākamajos sējumos, jo viņa kārtojusi ļoti plašo kāzu dziesmu grupu. Viņas darbaspējas, attieksme pret darāmo, rūpība bija nenovērtējama. Padarītā apjoma ziņā viņai nespēja tikt līdzī neviens zinātniskais līdzstrādnieks. Ar savu paraugu viņa pie kārtības pieradinājusi dažu labu jaunāku kolēģi.

70. dzimšanas dienā institūta direktors viņai noskūpstīja roku un nākamajā dienā parakstīja pavēli par atbrīvošanu no darba ZA Valodas un literatūras institūtā. Mirdza Berzinska vēl nostrādāja desmit gadu Zinātņu akadēmijas Fundamentālajā bibliotēkā, kur priecājās par tik vērtīgu darbinieci, un aizgāja pensijā tikai 80 gadu vecumā. Vēl pēc desmit gadiem viņai par mūža ieguldījumu folkloras materiālu vākšanā un kārtošanā piešķīra Lielo folkloras gada balvu 2002. Pasākumā atkal uzdzirkstīja mūsu šarmantā un asprātīgā Mirdziņa. Gadiem pār viņu nebija varas.

Raksturā paskarba, viņa dziļi sevī slēpa pārdzīvojumus, un, kaut bija liela stāstniece, nekad neko publiski nestāstīja par sevi. No viņas staroja iekšēja inteliģence. Savu sirds siltumu viņa atdeva māsas bērniem, kas viņu godāja par krustmāmiņu. Pēc Mirdzas aiziešanas radi viņas papīros atrada vēstuli, ko meitai uz Jelgavu iesvētību dienā 1930. gadā rakstījusi māte Anna, kas skolā gājusi tikai vienu ziemu. Šo ar neveikliem burtiem aplāto papīra lapu Mirdza 77 gadus bija sargājusi un vadājusi sev līdzī arī uz Vāciju, nevienam nerādot. Saimniecības dēļ māmuļa nav varējusi atstāt māju un vēstulē izteikusi savus novēlējumus jaunākajai meitai, kurai tagad pašai jāuzņemas visa atbildība par savu dzīvi. Vēstulē ir rindas par to, cik svarīgi atrast dzīves draugu un balstītāju, bet, ja neizdodas sevis cienīgu satikt, tad labāk palikt vienai. Bet galvenais dzīvē ir strādāt citu cilvēku un Latvijas labā.

Tagad ar Mirdzu Berzinsku varam satikties Smedes kalna kapsētiņā starp baltajiem bērziem, viņas rūpīgi aprakstītajās fotogrāfijās, pašas savāktajās un krājumos sakārtotajās dziesmās un to melodijās, mūsu atmiņās.

Māra Vīksna

Autori

- Ankrava Sigma (dz. 1951) – *Dr. habil. philol.*, angļu filoloģe.
LU Moderno valodu fakultāte.
- Beitāne Anda (dz. 1969) – *Dr. art.*, muzikoloģe.
LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Boiko Mārtiņš (dz. 1960) – *Dr. phil.*, muzikologs. LMA; Rīgas Stradiņa universitātes Eiropas studiju fakultātes Komunikāciju studiju katedra.
- Briedis Raimonds (dz. 1965) – *Dr. philol.*, literatūras vēsturnieks.
LU LFMI Literatūras vēstures nodaļa; LKA.
- Bula Dace (dz. 1960) – *Dr. philol.*, folkloriste.
LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Juško-Štekele Angelika (dz. 1968) – *Dr. philol.*, folkloriste. Rēzeknes Augstskola.
- Klotiņš Arnolds (dz. 1934) – *Dr. art.*, muzikologs.
LU LFMI Teātra, mūzikas un kinomākslas nodaļa.
- Krogzeme-Mosgorda Baiba (dz. 1966) – *Dr. philol.*, folkloriste.
LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Kruks Sergejs (dz. 1967) – *Dr. sc. soc.*, mediju speciālists.
LU Sociālo zinātņu fakultāte.
- Ķencis Toms (dz. 1980) – filozofs. Tartu Universitātes doktorants.
LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Laima Sandis (dz. 1982) – folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Lielbārdis Aigars (dz. 1979) – folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Melne Elga (dz. 1946) – folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Mežs Ilmārs (dz. 1965) – *Dr. hist.*, ģeogrāfs un vēsturnieks.
Starptautiskā migrācijas organizācija.
- Muktupāvela Rūta (dz. 1963) – *Dr. art.*, folkloriste.
LKA Kultūras teorijas un vēstures katedra.
- Ozoliņš Gatis (dz. 1972) – *Dr. philol.*, folklorists.
DU Latviešu valodas un literatūras katedra.
- Pigozne-Brinkmane Ieva (dz. 1973) – kultūras vēsturniece.
- Rancāne Aīda (dz. 1962) – *Dr. biol.*, filozofe. LU FSI.
- Reidzāne Beatrise (dz. 1942) – folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Stikāne Ilze (dz. 1957) – *Dr. philol.*, literatūrzinātniece.
LU Pedagoģijas un psiholoģijas fakultāte.
- Treija Rita (dz. 1978) – folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Vikсна Māra (dz. 1949) – folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.
- Vītola Ieva (dz. 1977) – *Dr. art.*, folkloriste. LKA.

DU – Daugavpils Universitāte
FSI – Filozofijas un socioloģijas institūts
LFMI – Literatūras, folkloras un mākslas institūts
LKA – Latvijas Kultūras akadēmija
LMA – Latvijas Mūzikas akadēmija
LU – Latvijas Universitāte
LZA – Latvijas Zinātņu akadēmija

Authors

- Ankrava Sigma (b. 1951) – *Dr. hab. philol.*, Faculty of Modern Languages, UL.
 Beitāne Anda (b. 1969) – *Dr. art.*, musicologist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL; LAM.
 Boiko Martin (b. 1960) – *Dr. phil.*, musicologist. LAM; Dpt. of Communications Studies, Faculty of European Studies, Rīga Stradiņš University.
 Briedis Raimonds (b. 1965) – *Dr. philol.*, literature historian. Dept. of Literature History, ILFA, UL; LAC.
 Bula Dace (b. 1960) – *Dr. philol.*, folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Juško-Štekele Angelika (b. 1968) – *Dr. philol.*, folklorist. Rēzekne Higher Educational Institution.
 Klotiņš Arnolds (b. 1934) – *Dr. art.*, musicologist. Dept. of Theatrics, Music and Film Art. ILFA, UL.
 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.
 Ķencis Toms (b. 1980) – philosopher. Doctoral student, University of Tartu. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Laime Sandis (b. 1982) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Lielbārdis Aigars (b. 1979) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Melne Elga (b. 1946) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Mežs Ilmārs (b. 1965) – *Dr. hist.*, demographer and historian. International Organization for Migration.
 Muktupāvela Rūta (b. 1963) – *Dr. art.*, folklorist. Dept. of Theory and History of Culture, LAC.
 Ozoliņš Gatis (b. 1972) – *Dr. philol.*, folklorist. Dept. of Latvian Literature and Culture, UD.
 Pigozne-Brinkmane Ieva (b. 1973) – historian of culture.
 Rancāne Aida (b. 1962) – *Dr. biol.*, philosopher, IPS, UL.
 Reidzāne Beatrise (b. 1942) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Stikāne Ilze (b. 1957) – *Dr. philol.*, literature historian. Faculty of Pedagogy and Psychology, UL.
 Treija Rita (b. 1978) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Viksna Māra (b. 1949) – folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
 Vītola Ieva (b. 1977) – *Dr. art.*, folklorist. LAC.

ILFA – Institute of Literature, Folklore and Art

IPS – Institute of Philosophy and Sociology

LAC – Latvian Academy of Culture

LAM – Latvian Academy of Music

UD – University of Daugavpils

UL – University of Latvia