

**HARALDS
BIEZAIS**

**GAISMAS
DIEVS
SENO
LATVIEŠU
RELIGIJĀ**

Haralds Biezais pēc Tukuma reālskolas beigšanas studējis Latvijas universitātē dabaszinātnes un teoloģiju. Pēc Teoloģijas fakultātes beigšanas 1932. g. atstāts pie universitātes sagatavoties zinātniskam darbam. Studijas turpinājis Cīrihes un Strasbūras universitātēs. 1939. g. LU ieguvis teoloģijas doktora grādu un ievēlēts par privātdocentu. Kopš 1944. g. bēgļu gaitās Zviedrijā, kur Upsalas universitātē beidzis Filozofijas fakultātes filozofijas un vēstures nodaļu un ieguvis filozofijas doktora grādu, pēc tam turpat ārkārtas profesors reliģiju vēsturē un psiholoģijā. Ievēlēts par profesoru Lundas universitātē, pēc tam aicināts par reliģiju vēstures katedras un Kultūras un reliģiju pētniecības institūta vadītāju Abo akadēmijā Somijā. Atkārtoti bijis viesu profesors ārzemju universitātēs un referents zinātnu konferencēs, bij. N. Sēderblūma zinātnu biedrības prezidents. Vairāku ārzemju zinātnisko biedrību loceklis, Karaliskās Gustava Ādolfa akadēmijas un Latvijas Zinātnu akadēmijas goda loceklis. Helsinku universitātes goda doktors. Starptautiski pazīstamu un godalgotu darbu autors. H. Biezā darbi seno latviešu reliģijas pētniecībā: *"Die Hauptgöttinnen der alten Letten"*, *"Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion"*, *"Die himmlische Götterfamilie der alten Letten"* u. c. Citas grāmatas: *"Kristiānisms laikmetu maiņā"*, *"Kristiānisms. Nacionālisms. Humānisms"*, *"Ēnas pār torņiem"*, *"Šķautnes"*, *"Saki tā, ka tas ir"*, *"Smaidošie dievi un cilvēka asara"*, *"Kurelieši"*, *"Latvija kāškrusta varā. Sveši kungi — pašu Jaudis"* u. c. Pavisam H. Biezajam pieder pāri par 500 publikāciju, to starpā pētījumi par baltu reliģijām Britu enciklopēdijā, sērijā *"Die Religionen der Menschheit"* (sējums *"Germanische und Baltische Religionen"*), mitoloģijas vārdnīcā *"Wörterbuch der Mythologie"* un citos starptautiskos zinātniskos izdevumos.

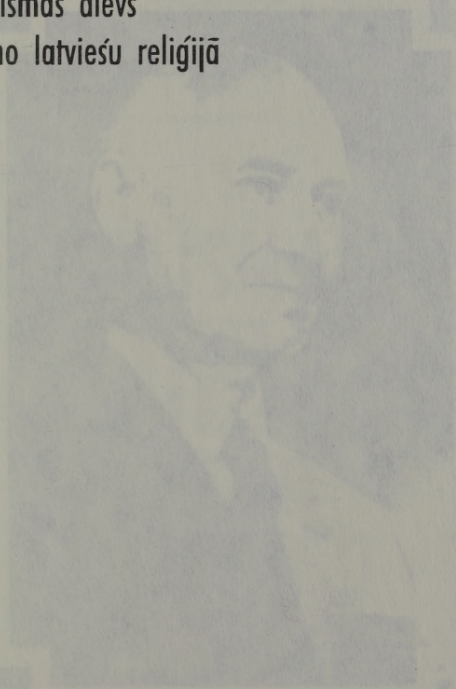
STATE OF CALIFORNIA
COUNTY OF LOS ANGELES
IN SENATE
January 10, 1906
REPORT
OF THE
COMMISSIONERS OF THE
LAND OFFICE
IN RESPONSE TO A RESOLUTION
PASSED BY THE SENATE
MAY 15, 1905
CALIFORNIA: THE STATE PRINTING OFFICE, 1906.

Grāmata izdota
ar Latvijas Valsts kultūras projektu
konkursa atbalstu

HARALDS BIEZAIS

Gaismas dievs

seno latviešu reliģijā



Biežais

HAROLD BIRN

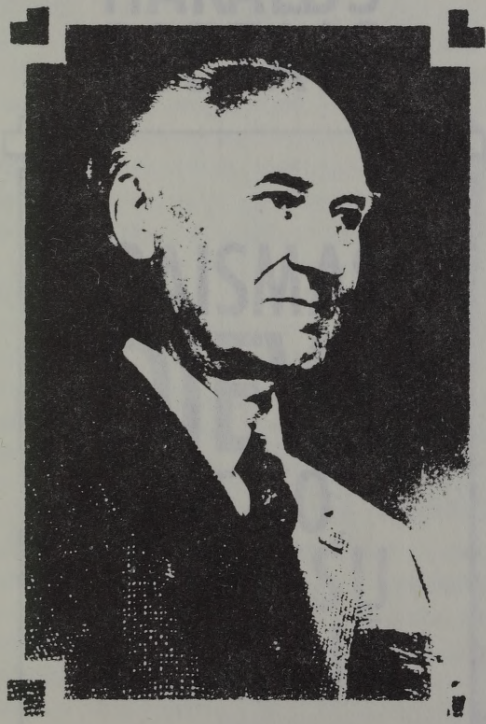
General Editor, *Journal of American Studies*

and *Journal of American Literature*

95-3
169

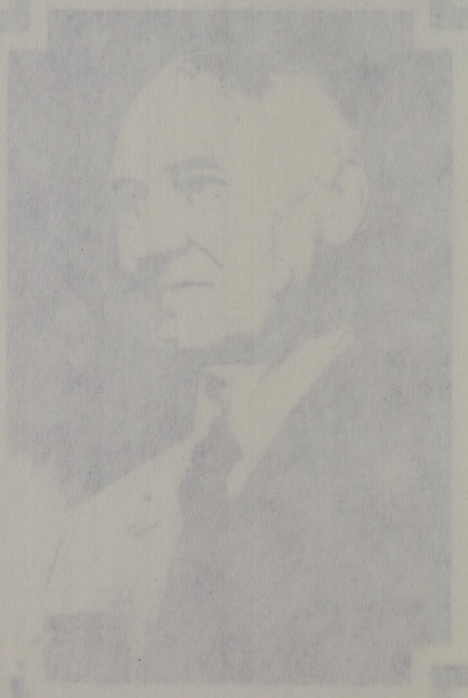
L
2

HARALDS



Bjergs

Minerva



George

95-3
169

L
2

HARALDS
BIEZAIS

GAISMAS
DIEVS
SENO
LATVIEŠU
RELIGIJĀ

RĪGA

Minerva

1994

UDK — p 398.4 (=883) Latvijas Nacionālā
Bi 300 BIBLIOTEKA

95-3.342

Haralds Biezais 0304056282

*Lichtgott
der alten letten*
Uppsala, 1976

Izdevējs: **Leons Briedis**
Redaktore: **Inta Čaklā**
Mākslinieks: **Aldis Aleks**
Datorsalikums: **Inita Blomkalne un
Marija Briede**
Makets: **Kornēlijs Briedis**

© Haralds Biezais
© Aldis Aleks,
mākslinieciskā apdare, 1994
© Izdevniecība "Minerva", Rīga,
1994

ISBN 9984 — 9021 — 2 — 9

PRIEKŠVārds

Gaismas dievs seno latviešu reliģiskajās tradīcijās un vēstures avotos ir viens no visagrāk apliecinātajiem, gan ar Ūsiņa vārdu. Diskusijas ap šo dieva tēlu laiku gājumā ir bijušas ļoti asas, dažkārt arī polemiskas; tajās ir krustojušās tīri objektīvas pētniecības intereses ar nacionālromantiskām vēlmēm stiprināt tautisko apziņu — līdz pat tieksmēm atjaunot seno latviešu reliģiju, tanī ierādot savu vietu arī Ūsiņam. Kas attiecas uz agrīno zinātnisko pētniecību, tad ir jāņem vērā dažas sevišķas grūtības. Šie pētnieki bija sveštautieši, kam dzīvā reliģiskā tautas tradīcija bija sveša, jo vajāšanas dēļ tā tika cittauniešiem slēpta. Turklāt tautas valodas vāja pazīšana radīja pārpratumus nozīmīgu apzīmējumu jēgas izpratnē, nemaz nerunājot par dziļākām semantiskām niansēm. Vēlāk šīm grūtībām pievienojās metodiskas neskaidrības, pietamo avotu materiālu interpretējot sava laika valdošo reliģijas un valodas pētniecības metožu ietvaros. Šo apstākļu noteikto grūtību pārvarēšana latviešu reliģijas pētniecībā vispār, bet it sevišķi jautājumā par Gaismas dievu nopietnāk aizsākās jau pagājušā gadsimta otrā pusē.

Blakus šīm pētniecības grūtībām radās citas. Tā bija tautā izteiktāk pamodusies vēlēšanās atbrīvoties no gadsimtu ilgās tautai svešās kultūras iespaidiem un aizbildniecības. Viens no tās izpausmes veidiem bija atklāti paustie centieni atsacīties no kristiānisma un atjaunot priekškristīgo seno latviešu reliģiju. Tas daudzus pētniekus noveda pie kāpinātas intereses par latviešu etniskiem sakariem ar senindiešu tautām, kā arī par citu indoeiropiešu tautu reliģiskajiem priekšstatiem vispār.

Šie dažādie apstākļi ir kavējuši nopietnāk iedziļināties vēstures un citos avotos, tos labāk izprast un novērtēt. Ir saprotams, kā tas parādīts šai darbā, ka tas dažkārt novedis pie secinājumiem, kam nav vēsturiska pamatojuma, bet kas ieslīd spekulatīvos pārspriedumos un ticējumos. Tie bija apstākļi, kas pamudināja nopietnāk pievērsties Gaismas

dieva problēmai. Tagad ir pieietams ne tikai plašāks folkloras materiāls, bet arī izveidojušās reliģiju zinātnes pētniecības metodes, kas dod iespēju dziļāk ieskatīties reliģiskās dzīves procesos. Tas viss ļauj arī Gaismas dieva problemātiku pakļaut nopietnākai analīzei un izteikt drošākus atzinumus.

Darbs iekļaujas citu manu monogrāfisko darbu sērijā par seno latviešu reliģiju. Tādēļ šai darbā ir izteiktas domas, kas aizsāktas jau agrākajos, bet šeit atrod savu turpinājumu, papildinājumu, dažos gadījumos arī īpašu padziļinājumu (kaut gan tas šai darba nav īpaši atzīmēts). Bet, no otras puses, daudzi principiāli jautājumi, kas iztirzāti agrāk, te atstāti pie malas: dainu un vispār poēzijas kā avotu izmantošana reliģiju pētniecībā; speciālo sociālo, ekonomisko, politisko un citu apstākļu, t.i., vides apskats, kurā latvieši dzīvoja laikā, kad veidojās pieietamie tautas reliģisko tradīciju avoti; reliģiskā sinkrētisma veidošanās kristiānisma iespaidā. Šo un citu līdzīgu problēmu plašāku iztirzājumu lasītājs atradīs citās manās monogrāfijās un rakstos.

Darba formālo veidojumu un pētniecības metodi līdznosaka fakts, ka tas sākotnēji ir rakstīts starptautiskajai zinātniskajai pasaulei nolūkā to iepazīstināt ar kādu īpašu mazpazīstamās seno latviešu reliģijas vilcienu. Latviešu lasītājam tas varētu palīdzēt orientēties plašākā reliģiju pētniecības pasaulē.

Ar pateicību atzīmēju, ka tikai ar Latvijas Valsts kultūras projektu konkursa atbalstu šī pirmā reliģiju zinātnes monogrāfija Latvijā varēja nonākt pie latviešu lasītāja — tautas tradīcijas tālākveidotāja. Izdevniecības "Minerva" labvēlību uzņemt manu darbu savā Eiropas kultūrai veltīto darbu virknē izjūtu kā sevišķu gandarījumu.

H. Biezais

1994.g. Sala mēnesī

SATURA RĀDĪTĀJS

Priekšvārds	9
Satura rādītājs	11
I. Līdzšinējie viedokļi problēmas risinājumā	15
1.1. R.Auniņa uzskats	15
1.1.1. Avoti	16
1.1.2. Metode	16
1.1.3. Atzinumi	17
1.2. J.Endzelīna uzskats	19
1.2.1. Vācu aizguvums	19
1.2.2. Krievu aizguvums	21
1.3. P.Šmita uzskats	23
1.4. J.Endzelīna un P.Šmita hipotēze	24
1.5. Gadījuma rakstura izteikumi	25
1.5.1. I.Ķiparts	26
1.5.2. E.Volteris	26
1.5.3. J.Lautenbahs	26
1.5.4. L.Adamovičs	27
1.6. Kopsavilkums	28
I. Piezīmes	29
II. Avotu raksturs un to nozīme	34
2.1. Vēstures avoti	34
2.1.1. Ūsiņa vārds	35
2.1.2. Vārds "Dieviņš"	37
2.1.3. Reliģiski motīvi	38
2.1.4. Jezuītu ordeņa ziņojumi	39
2.2. Leksikogrāfiskie avoti	40
2.2.1. J.Lange	40
2.2.2. G. Stenders	40
2.2.3. K.Ulmanis	42
2.2.4. Citi autori	43

2.3. Pētnieku ziņojumi	44
2.3.1. J.Mītela vēstule	44
2.3.2. T.Gētgena paskaidrojums	46
2.4. Folkloras materiāls	47
2.4.1. Dainas	48
2.4.1.1. R.Auniņa krājums	48
2.4.1.2. Jaunāki teksti	72
2.4.1.2.1. E.Volteris	72
2.4.1.2.2. K.Barons	74
2.4.1.2.3. E.Brastiņš	75
2.4.1.2.4. P.Šmits	76
2.4.1.2.5. LTdz	77
2.4.2. Episkais materiāls	77
2.4.3. Reliģiskās tradīcijas	78
2.5. Vietu vārdi	81
2.6. Personu vārdi	87
II. Piezīmes	91
III. Avotu liecības par Ūsiņa funkcijām un lomu	103
3.1. Ūsiņa saistība ar zirgiem	103
3.1.1. Ūsiņš — zirgu īpašnieks	103
3.1.2. Ūsiņa uzturēšanās vieta	104
3.1.3. Ūsiņš dejo un lēkā	105
3.2. Ūsiņa nozīme zemnieka dzīvē	105
3.2.1. Ūsiņš dod un pārdod zirgus	106
3.2.2. Ūsiņš kopj zirgus	107
3.2.3. Ūsiņš — pieguļnieks	108
3.3. Ūsiņa kulta zīmīgie vilcieni	112
3.3.1. Upuris	112
3.3.2. Upura mielasts	117
3.3.2.1. Olas	122
3.3.2.2. Pantags	123
3.3.2.3. Alus	123
3.3.2.4. Dalībnieki	124
3.3.2.5. Ugunskurs	126
3.3.2.6. Kopsavilkums	127
3.3.3. Kulta darbības	130
3.3.3.1. Lūgšana	130
3.3.3.2. Dziedāšana	131
3.3.3.3. Tuvība	134
3.3.4. Svētais laiks — svētki	135

3.3.5. Pareģojumi	138
3.4. Ūsiņš — auglības veicinātājs	141
3.4.1. Ūsiņš svēta govīs, aitas, vistas	141
3.4.2. Ūsiņš liek zālei un kokiem augt, labībai briest	142
3.4.3. Ūsiņš rūpējas par labklājību	144
3.5. Sekundāri vilcieni Ūsiņa tēlā	149
3.5.1. Ūsiņa bikses	149
3.5.2. Ūsiņš un bites	150
3.5.3. Ūsiņa meitas	151
3.5.4. Ūsiņa attēls	152
III. Piezīmes	155
IV. Sveši iespaidi Ūsiņa tēlā	161
4.1. Etimoloģiski mēģinājumi izskaidrot Ūsiņa būtību	161
4.1.1. Ūsiņš un Usa	161
4.1.2. Ūzainis — bišu dievs	163
4.1.3. Ūsainais dievs	164
4.2. Ūsiņš svešu reliģisku tēlu starpā	166
4.2.1. Ģermāņu	166
4.2.2. Slāvu	166
4.2.3. Kristīgo	168
4.2.3.1. Ūsiņš — Sv. Georgs	168
4.2.3.2. Ūsiņš — Sv. Mārtiņš	184
4.2.3.3. Ūsiņš — Sv. Mikēlis	189
4.2.3.4. Ūsiņš — citi svēto tēli	190
4.2.3.5. Kopsavilkums	192
IV. Piezīmes	194
V. Seno latviešu Gaismas dievs	204
5.1. Valodnieciskie pamati	204
5.1.1. Ūsiņa vārda etimoloģija	204
5.1.2. Dieviņš Ūsiņš	207
5.2. Debess substrāts	211
5.2.1. Dieviņš un Ūsiņš	211

5.2.2. Akmens jājējs un akmens zirgs	214
5.2.3. Ūsiņš — debess dievs	222
5.3. Gaismas dieva kults	232
5.3.1. Upuris	232
5.3.2. Upura mielasts	233
5.4. Kopsavilkums	234
5.4.1. Svešu reliģiju iespaidi	234
5.4.2. Kristīgie iespaidi	234
5.4.3. Auglības veicinātājs	235
5.4.4. Ūsiņš un citi latviešu debess dievi	236
5.4.4.1. Ūsiņš un Saule	236
5.4.4.2. Ūsiņš un pavasaris	237
5.4.4.3. Ūsiņš — debess jātnieks	238
5.4.4.4. Ūsiņš zirgu patronātā	240
V. Piezīmes	242
Ūsiņa dziesmu saraksts	248
Literatūras saraksts	254
1. Saīsinājumi	254
2. Rokraksti	259
3. Iespiesti avoti un literatūra	259
Personu saraksts	280

I. LĪDZŠINĒJIE VIEDOKĻI PROBLĒMAS RISINĀJUMĀ

1.1. Kopš 1606.g. jezuīta Stribiņa ziņojuma latviešiem ir pazīstams zirgu dievs — *deus equorum* Ūsiņš. Šis vārds tomēr vēlākos gadsimtos parādās pavisam reti. Acīmredzot Manharts, vācot materiālus par baltu reliģiju, ir uzdūries šim Stribiņa pieminētajam dievam un tādēļ, lai uzzinātu vairāk, griezies pie Rīgas pilsētas bibliotekāra Berkholca pēc papildu ziņām. Berkholcs savukārt griezies pie toreizējā Dikļu mācītāja Auniņa. Mācītājs ir atbildējis, ka par zirgu dievu Ūsiņu savā draudzē nekādas ziņas neesot atradis. Tikai pēc pārcelšanās uz Cesvaines draudzi viņš sastapies ar vārdu "Ūsiņš". Tā viņam radusies interese tuvāk izpētīt šo parādību. 1880.g. viņš ir nolasījis lekciju par šo jautājumu toreizējā vienīgajā zinātņu biedrībā, precizējot sava pētījuma rezultātus. Viņa referāts gadu vēlāk parādījās iespiests. Pie Auniņa darba iztīrījuma, aplūkojot arī viņa izmantotos avotus un metodes, turpmāk mums būs jāapstājas vairākkārt. Pagaidām tikai jāprecizē Auniņa iegūtais rezultāts, lai to vēlāk varētu salīdzināt ar citiem šai jautājumā izteiktiem uzskatiem un tādējādi noteikt pašreizējo stāvokli Ūsiņa problēmas risinājumā.

1.1.1. Auniņa rīcībā ir bijis lielāks skaits viņa paša draudzē pierakstītu un noklausītu dainu, kurās ir minēts Ūsiņš; šīs dainas arī sniedz ieskatu par zirgu dieva funkcijām, atribūtiem un kultu. Tālāk Auniņš ir izmantojis jau pieminēto Stribiņa 1606.g. ziņojumu Rīgas jezuītu kolēģijas vadībai par saviem novērojumiem misijas ceļojumā Austrumlatvijā. Viņš, kā redzēsim, atsaucas uz pieejamo leksikas materiālu. Auniņš ir arī sporādiski norādījis uz vietvārdiem ar Ūsiņa vārdu. Sava nozīme te bijusi viņa priekšgājēja Cesvaines draudzē ziņojumam par Ūsiņu.

1.1.2. Auniņa metode ir vēsturiski salīdzinoša. Nav jāaizmirst, ka viņš savu darbu rakstījis pagājušā gadsimta astoņdesmitajos gados, tāpēc par plašāku metodiskās apziņas izpausmi Auniņa darbā var runāt tikai ļoti ierobežoti. Tomēr viņš ir centies dot visus pieejamos vēsturiskos datus, turklāt tos analizējis ģenētiskā sakarībā. Vērojama arī kāda cita iezīme. Auniņam nav bijusi sveša salīdzināmā valodniecība, kas vēl tikai bija sākusi veidoties; par to liecina viņa atkārtotā atsaukšanās uz tā laika ievērojamākiem šīs disciplīnas pārstāvjiem. Prasību sekot viņu metodei Auniņš izteicis arī tieši:

Tāpat kā salīdzinošā metode tiek izmantota jaunākajā valodniecībā, šī pati metode jāizmanto arī mitoloģijā.¹ Priekšstats par Ūsiņu kā zirgu patronu acīmredzot ir tikai Ūsiņa mīta attīstības pēdējā fāze. Mums uzdotais jautājums: "Kas ir Ūsiņš?" — tikai tad var tikt izsmeloši atbildēts, ja pirms tam būs saņemta atbilde uz sekojošiem jautājumiem.

1) Vai Ūsiņš visos laikos bijis pazīstams tikai daļai latviešu, vai arī aizvēsturē viņu zinājuši un godinājuši visi latvieši?

2) No kādas saknes cēlies Ūsiņa vārds, un kāda pēc vārda etimoloģijas bijusi tā pamatnozīme?

3) Kādās attiecībās bijuši pagāniskais Ūsiņš un Sv. Georgs, un vai var kaut kā izskaidrot pēdējā aizvietošanu ar pirmo?

4) Vai varbūt galu galā sākotnējā Ūsiņa ideja nav identiska ar pūķa kāvēja ideju? Jā, varbūt sākumā Ūsiņa mītam pamatā bijusi tā pati ideja kā mītam par Zīgfrīdu un Balduru pie ģermāņiem, par Dašdbogu, Svarošiču un Svantevītu pie slāviem, par Heraklu un Apolonu pie grieķiem, par Krišnu (pūķa Kaliagas uzveicēju) pie indiešiem, par Ormuzdu pie persiem utt. Izsmeltošas atbildes uz izteiktajiem jautājumiem lai paliek nozares speciālistu ziņā.²

Auniņa teiktais liecina, ka viņš pilnīgi apzinājies grūtības un metodiskās prasības, kas saistītas ar Ūsiņa problēmu. Tādēļ viņš arī norāda, ka problēmas atrisinājums jāatstāj vēlāka laika speciālistiem. Savu pētījumu rezultātus viņš uzskata par prelimināriem. Kādi tie ir?

1.1.3. Auniņa atzinumi ir sekojoši:

Vārda Ūsiņš etimoloģijas pētīšana novedusi mūs līdz pieņēmumam, ka sākumā Ūsiņš bijis gaismas dievs. Bet, ja mēs neievērojam vārdu, bet aplūkojam tikai Ūsiņa upuri, arī te ir norādījums uz gaismas un pavasara dievību. Gailis ir dienas gaismas simbols, olas pēc sensenas un plaši izplatītas simbolikas ir dzīvību nesošo dabas spēku un auglības simboli.

Abiem Ūsiņa vārda un upura liecinājumiem tagad pievienojas arī secinājumi attiecībā uz Ūsiņa pamatideju, kurus mēs drīkstam izdarīt no zināmajām Ūsiņa dziesmām. Ja mēs visus šajās dziesmās sastopamos predikātus apvienotu zem viena kopēja subjekta, tad šis subjekts varētu būt tikai kāds gaismas dievs, kura dēļ ir rīta blāzma un vakara blāzma, jā, saule un mēness; viņš sasilda visu pasauli, pavasarī braši auļo šurp uz akmens rumaka, šķaidīdams sniegu un ledu, viņš mežus un plavas ietērpjkrāšņā zaļumā un ne tikvien zirgam, bet arī visai dzīvai radībai sagādā un ziedo dzīvības uzturēšanai nepieciešamo barību. To mēs uzlūkojam par Ūsiņa sākotnējo ideju. Pirmatnējā lieliskā dzīlā un plašā Ūsiņa nozīme laika gaitā pamazām ir sarukuši līdz zirgu patrona (zirgu barotāja) tēlam. Tomēr nojaušma par sākotnējo grandiozo nozīmi daļā latviešu tautas ir saglabājusies līdz pat šai dienai.³

Auniņš tēlaini un ar iejūtu šais vārdos izteicis savu pētījumu rezultātu. Īsāk un precīzāk var sacīt, ka Auniņam ir divējādi secinājumi. Pirmkārt, Ūsiņš ir gaismas dievs; otrkārt, pamazām laika gaitā Ūsiņa nozīme ir izbalējusī līdz zirgu patrona (zirgu barotāja) tēlam.

Auniņa pētījums izraisīja plašu un asu polemiku, pie kuras sīkāk apstāsīsimies turpmāk. Tomēr te jāatzīmē, ka viņš savu 1881.g. izteikto tēzi par Ūsiņu kā gaismas dievu nekad vēlāk nav grozījis. Tā 1905.g. viņš vēlreiz rakstīja :

.. sākotnēji Ūsiņš ir bijis gaismas dievība; tradīcijās šim apgalvojumam var atrast daudzus apstiprinājumus; tālāk attīstībā viņš ir noslīdējis līdz zirgu patronam, par kuru galu galā vēl tiek izteikti tādi paši apgalvojumi kā par mājas gariem. Bet arī šādā pakāpē viņš nav pilnīgi pazaudējis savu pirmatnējo dabu.⁴

Polemikai turpinoties, Auniņam jautāja, kā saskaņā ar viņa uzskatu par Ūsiņu kā gaismas dievu izskaidrojams tas, ka Ūsiņš ir pazīstams arī kā bišu patrons⁵, ko apliecina 18.gs. leksikogrāfija. Auniņš norāda uz sava krājuma tekstu (36.) un precīzē, ka Ūsiņš sekundāri varēja tapt par bišu dievu, tāpat kā viņš sekundāri bija tapis par zirgu dievu, proti, viņš ar pavasara gaismu un siltumu "atnesa" zirgiem vajadzīgo "zaļo zāli" un ganīšanos pieguļā, bet bitēm jaukos "pumpurus un ziedus"⁶. Gadu pirms savas nāves, 1913.g., Auniņš vēl paspēja apliecināt, ka joprojām ir pārliecināts par savu jau 1881.g. izteikto uzskatu: Ūsiņš ir gaismas dievs. Šo uzskatu, kā jau teicām, atbilstoši tā laika salīdzināmai metodei viņš ir mēģinājis pamatot ar citu reliģiju materiāliem vai arī aplūkot Ūsiņa, kā viņš saka, mītu plašākā sakarā.

Šis materiāls par Ūsiņa mītu nedrīkst tikt aplūkots izolēti, bet saistībā ar visu pārējo līdz mums nonākušo un

atzītu pētnieku izskaidroto materiālu par latviešu saules mītiem.⁷

Šāds Ūsiņa problēmas skatījums plašākā sakarā Auniņu ir novedis pie uzskata, ka Ūsiņš ir gaismas dievs.

1.2.1. Vispirms Endzelīns 1902.g. īsi izteicās par vārda *Ūsiņš* etimoloģiju. Viņš apšaubīja Auniņa apgalvojumus :

Tagad *-iņš* ir tikai dēminutīva sufikss, un, tā kā Ūsiņš nav dēminutīvs, es uzskatu šo nosaukumu par aizgūtu vārdu no ģermāņu valodām (sal. ahd. N. Pl. *hūsingā* ' penates' , afries. *hūsing* Hausmann').⁸

Pie tā Endzelīns pievienojis vēl dažas reliģijas zinātnes laukā ietilpstošas piezīmes, proti: ja gaismas dievs būtu kļuvis par zirgu patronu, tad šāds dievs būtu "stipri degradēts", bet turpat arī piezīmējis, ka tas "tomēr nebūtu neiespējami". Bet "var vienkārši pieņemt, ka kāds mājas gars var attīstīties par zirgu sargpatronu".⁹

Drīz pēc tam, 1903.g., Endzelīns publicēja plašāku rakstu, kurā atgriezās pie savām iepriekš izteiktajām domām un mēģināja tās tālāk pamatot. Viņš stingri noraidīja Auniņa uzskatu, ka Ūsiņš būtu sens latviešu dievs. Viņa galvenais motīvs bija, ka vārds *Ūsiņš* "varbūt nav nemaz īsts latviešu vārds; un tādas ir manas domas". To viņš pamato tādējādi, ka *Ūsiņš* "īstenībā nav bijis nekāds dēminutīvs, bet šī vārda pirmatnējā forma. Un taču citādi visi latviešu vārdi ar galotni *-iņš* ir dēminutīvi".¹⁰ Tādā gadījumā viņam nav arī nekādu grūtību ar Auniņa tekstā sastopamo pamatvārdu *Ūss* (33.), kas ir "jāuzlūko kā abstrahējums no šķietamā dēminutīva *Ūsiņš*". Noraidot šī vārda latviskumu, viņš Ūsiņa būtībai meklē citu izskaidrojumu. Tādu Endzelīns ir atradis Grimma "Vācu mitoloģijā":

Kas romiešiem saucas *lar* un *penas*, to *mūsu* (tas ir: vācu) senā valodā sauc *hūsing* (izrunājams: *hūsing*) jeb *stetigot*.

Endzelīns pats saka:

Ja šis senvācu *hūsing* ('mājas gars', no vārda *hūs* = jaunvācu 'Haus', māja) līdz ar kristīgo dievu iecelēja *mūsu* dzimtenē, tad latviešu mutē tam bija jāpārvēršas par *Ūsiņu*.¹¹

Endzelīns nevarēja nezināt, ka šis skaidrojums ir problemātisks, jo no vācu *hūsing* būtu sagaidāms vārds ar balsīgu līdzskani -z-, latviešu rakstībā *Ūziņš*. Tāda forma arī folkloras tekstos ir sastopama. To Endzelīns izskaidro tā, ka "dažās izloksnēs pazīstamā forma *Ūziņš* ir vai nu vēlākas vācu izrunas atspoguļojums, jeb pašu latviešu izdarīts pārgrozījums".¹² Tā izskaidrojis latviešu vārda izcelsmi, Endzelīns saskaņā ar to arī nosaka *Ūsiņa* būtību. Tas pēc vācu parauga ir mājas gars. Viņš tomēr piezīmējis, ka nevarot pilnīgi rekonstruēt, kā no mājas gara izveidojies zirgu dievs, bet tas esot drīzāk iespējams nekā tā izveidošanās no gaismas dieva. Endzelīns tālāk atsaucas uz Grimma norādījumu par mājas garu ciešo sakaru ar ugunsroku resp. mājas pavardu. Tā "tad arī viegli saprotam, ka dažkārt *Ūsiņa* gaili kāvuši ķēķī virs pavarda un asinis tecinājuši ugunskurā un ka *Ūsiņa* dienai darīto alu vispirms slacījuši ugunī".¹³ Viņš arī izskaidro to, ka *Ūsiņš* godināts tieši 23. aprīlī, t. i., Sv. Georga dienā, kas tautas tradīcijās saukta arī par *Ūsiņa* dienu, jo tad "pārkravājas.. gājēji, bet dažkārt arī saimnieki no vienas mājas uz otru; varam iedomāties, ka tad mājas garu *Ūsiņu* sevišķi godināja, lai tas gādātu labu dzīvi jaunajā gadā".¹⁴

Auniņam nebija grūti šo Endzelīna uzskatu noraidīt, jo tam ir skaidri ieskatāmi trūkumi. Viņš vispirms aizrādīja, ka Endzelīna apgalvojums "visi latviešu vārdi ar *-iņš* ir dēminatīvi" ir nepareizs, jo latviešu valodā

ir daudzi vārdi, kas nav tagad un nav arī agrāk bijuši deminutīvi un tomēr beidzas ar galotni *-iņš*.¹⁵ Satura ziņā viņš sevišķi vērsās pret domu, ka *hūsing* latviešu vidū būtu ieviesuši vācu kristīgie misionāri.¹⁶ Auniņš ir pareizi ieskatījies sakarību, ka latviešiem, tāpat kā citām tautām, ir bijuši pašiem savi mājas gari, un nav nekādu norādījumu, ka viņi savus mājas garus būtu vācu kristīgās misijas iespaidā pārdēvējuši par *hūsing*, no kā tad būtu izveidojies nosaukums Ūsiņš. Endzelīna spekulatīvo hipotēzi Auniņš noraidīja.

1.2.2. Endzelīns pats drīz atzina, ka ir maldījies, un dažus gadus vēlāk, 1908.g., nāca ar jaunu hipotēzi. Tā ir gluži pretēja iepriekšējai. Šoreiz viņš atrisinājumu meklē pie krieviem un uzskata, ka *hūsing* vāciešiem parādotos visai reti un jau agri izzudis. Ar drošu pārliecību viņš tagad saka: „..latviešu Ūsiņu gan nevarēs šķirt no krievu ‘Усень’ jeb ‘Овсень’.”¹⁷ Kādi šoreiz ir viņa argumenti?

Vispirms viņš noraida vienu no Auniņa argumentiem, ka vārds Ūsiņš būtu atvasināts no indoeiropiešu saknes *aus-*.¹⁸ Šim Auniņa uzskatam jau agrāk bija pievienojies arī Volteris.¹⁹ Bet kā Auniņš, tā Volteris atsaucas uz vairākiem krievu pētniekiem — Afanasjevu, Potebņū un Famincinu.²⁰ Endzelīns viņu atzinumus noraida kā nepamatotus. Šie pētnieki ir maldījušies, krievu un latviešu vārdu saistīdami ar sakni *aus-*. Viņš atsaucas uz dažiem citiem krievu autoriem, pirmām kārtām uz Markovu, kas ir pārliecināts, ka latviešu vārds Ūsiņš patapināts no krieviem. Tur sastopami līdzīgi vārdi: *овсень, усень, таусень, авсень* u.c.²¹ Pirmie trīs ir atrodami jau 17.gs. rakstos, un tos lieto kā refrēnus dažādās dziesmās.²² Endzelīns, atsaukdamies uz pieminētajiem krievu pētniekiem, uzskata, ka no daudziem šī tipa vārdiem vecākie ir ‘Усень’ un ‘Овсень’.

Taču ne par vienu, ne otru no šiem vārdiem krievu pētnieku starpā nav vienprātības.²³ Endzelīns tāpēc ir bijis spiests atstāt jautājumu atklātu un piezīmēt: "Lai nu kā izskaidro krievu 'Усень' jeb 'Овсень', par to laikam nav jāšaubās, ka latvieši savu Ūsiņu patapinājuši no krieviem."²⁴ Ir viegli ieskatīt, ka, atsakoties dot pamatotu un jēgpilnu skaidrojumu krievu vārdam, tāda skaidrojuma trūkst arī latviešu vārdam, ja latvieši to būtu pārņēmuši no krieviem. Jāsaka, ka Endzelīna hipotēze tad balstās vienīgi uz vārdu fonētisko līdzību.

Krievu refrēns arī citādi ir ļoti grūti saistāms ar latviešu Ūsiņu. Tas sastopams dziesmās, kas dziedātas Jaungada sagaidīšanas reizē, tātad citā gada-laikā.²⁵ Nav arī jāaizmirst ģeogrāfiskie šķēršļi.

Auniņš noraidīja arī šo Endzelīna hipotēzi savā pēdējā rakstā 1913.g., aizrādīdams, ka runa nav par vārda aizņemšanos no vāciešiem vai krieviem; problēmas saturs ir pavisam cits, proti: "Vai Ūsiņa mīts pie latviešiem ir aizguvums no krievu valodas, vai arī tas ir ļoti sens patstāvīgs latviešu tautas īpašums no tā aizvēsturiskā laika, kad tā saucamās indoģermāņu ciltis vēl veidoja vienu nedalītu veselumu?"²⁶ Par šī teikuma pēdējiem vārdiem var būt dažādās domās, bet tā pirmajā daļā izteiktā doma ir pareiza, jo jautājums ir nevis par vārda latvisko izcelsmi, bet gan par pašu, kā Auniņš saka, Ūsiņa mītu, t.i., reliģiskajiem priekšstatiem.

Endzelīns nekad nav atklāti atsaucis savu hipotēzi, bet var saprast, ka tas tomēr ir noticis. Kad viņš izdeva Mīlenbaha sakārtotās vārdnīcas (ME) manuskriptu, tanī pie vārda Ūsiņš viņš ir pievienojis piezīmi: "Šajā gadījumā ir jāatmet uzskats (s. RKr XIV,

134 ff.), ka *Ūsiņš* dibinās uz krievu *Усень*.²⁷ Norādījums uz rakstu, kurā šāds uzskats izteikts, patiesībā ir norādījums uz viņa paša 1908.g. rakstu. Tātad Endzelīns savu uzskatu par *Ūsiņa* vārda aizguvumu no krieviem ir atmetis. To ir iespējams arī datēt — sējums, kurā šis izteikums iespiests, iznāca 1932.g.

1.3. Pie *Ūsiņa* problēmas vairākkārt ir apstājies arī Šmits. Jau 1903.g. viņš izteica domu, ka Auniņa publicētās *Ūsiņa* dziesmas ir viltojumi un tādēļ arī *Ūsiņš* uzskatāms par pseidodievu.²⁸ Pie šī jautājuma Šmits atgriezās 1911. g., kad vēlreiz noraidīja Auniņa dziesmu tekstus kā viltojumus un secināja:

Visu to ievērojot, mums gribot negribot jāpaliek pie šaubām, vai *Ūsiņš* ir tiešām sastopams vecās un īstās tautas dziesmās. Ja nu arī tādās dziesmās *Ūsiņš* būtu ieviesies jau senākos laikos, tad tomēr mēs vis vēl nevaram viņu saukt par zirgu dievu. Ja mēs atmetu pat visas šās šaubas, arī tad *Ūsiņš* kā aizņemts dievs nav pie-skaitāms pie seno latviešu mitoloģijas.²⁹

Raksta beigās Šmits skaidros vārdos pateicis, no kurienes *Ūsiņš* aizņemts: "Tālāk man jāpiebiedrojas Endzelīna uzskatiem, ka *Ūsiņš* ir aizņemts no krievu *Усень*."³⁰ Bet, ka Šmits nav bijis drošs par šo savu uzskatu un piesliešanos Endzelīnam, rāda kāds izteikums vēl 1926.g., kad viņš blakus aizguvumam no krieviem joprojām pieļauj iespēju, ka aizguvums varētu būt arī no vācu *hūsing* — uzskats, ko Endzelīns pats jau bija atmetis. Šmits, liekas, bija atcerējies, ka blakus vārdam *Ūsiņš* sastopams arī *Ūziņš*. Un tas fonētiski skanēja it līdzīgi vācu vārdam. Šmits domāja, ka "no sākuma ir bijušas divas dievības: *Ūsiņš*, kas cēlies no krievu 'Усень', un *Ūziņš* — aizguvums no vācu 'Hūsing' "³¹. Tas ir bezcerīgs mēģinājums ar eti-

moloģisku sakaru un fonētisku līdzību izskaidrot kādas dievības būtību, šai gadījumā pat divu dievu būtību. Vienlaikus Šmits ir piemirsis vienkāršo patiesību, ka latviešiem ir vārds *ūzas*, un jau Stenders vārdu *Ūziņš* saistīja ar to.³² Liekas, ka Šmits pie šī uzskata ir palicis vēl kādu laiku, līdz Endzelīns klusībā bija mainījis savu uzskatu par vārda aizgūšanu no citām valodām.

1.4. Pēdējā fāze Endzelīna un Šmita uzskatos noslēdzās ar jauniem apgalvojumiem. Tāpat kā divu iepriekš minēto hipotēžu gadījumos, tie balstās tikai etimoloģiskos minējumos. Vispirms Endzelīns, noliedzot savas vācu un krievu hipotēzes, bija atcerējies Auniņa 1881.g. iespiesto viņa priekšgājēja Mītela vēstuli Ulmanim³³, kurā Mītels raksta, ka *Ūsiņa* vārds ir cēlies no *ūsas* un tās ir raksturīgas Sv.Georgam. Endzelīns par to ir izteicies ļoti uzmanīgi, tikai pieļaujot tādu iespēju: "Un, ja latvieši Sv.Georgu ir sev iztēlojušies ar *ūsām* .., tad J.Mītelam ir taisnība, kad viņš .. *Ūsiņu* (*Ūseni*, *Ūsaini*) nosauc par *ūsaino*."³⁴ Endzelīns to varēja izteikt tikai ar šaubām, jo vārdu *ūsas* izrunā ar krītošo akcentu, bet *Ūsiņš* — ar lauzto. Ja pieņemtu šo Mītela skaidrojumu, rastos jaunas grūtības.³⁵

Kā redzējām, Šmits vēl 1926.g. stingri turējās pie uzskata par vārda *Ūsiņš* aizguvumu no citām valodām. Bet trīsdesmito gadu beigās viņš atkal pievienojās Endzelīna pārgrozītajam uzskatam, tāpat kā to bija darījis iepriekš, allaž turēdamies pie Endzelīna. Pēdējo reizi, īsi pirms savas nāves, Šmits ir apkopojis savus mainīgos uzskatus sekojoši:

Nezinām arī itin droši, kā šis *Ūsiņš* ir pie mums cēlies. Agrāk mēs domājām, ka tas ir aizņemts no krieviem, bet kāds krievu zinātnieks domā, ka krievi to drīzāk būšot

mantojuši no latviešiem. Tai ziņā tomēr pie zinātniekiem laikam nebūs domu starpības, ka ne krievu, ne arī latviešu valodā tas neizklausās kā vecs un īsts tautas vārds. Gan jau 17. gadsimteņa jēzuītu darbinieki ir atzīmējuši Ūsiņu (Usching) pie latgaliešiem, bet tautas mutē tas ir konstatēts tikai pamazināmā formā un divos veidos: Ūsiņš un Ūziņš. Tautas mītu krājēji to nosauc gan par zirgu dievu, gan par bišu dievu. Cits grib pat tos jēdzienus šķirt un tura Ūsiņu par zirgu dievu, bet Ūziņu par bišu dievu. Te ir tik daudz vērojumu un prātojumu, ka pie īstas skaidrības ir grūti tikt. Būs laikam jāceļ godā mācītāja J. Mītela hipotēze, kā viņš jau 1870. gadā rakstījis bīskapam Ulmanim, ka Ūsiņš būšot radies no ūsaina, kā varējuši nosaukt svēto Ģeorgi.. . Šai hipotēzei pieslienās arī Endzelīns.. . Tā kā Ūsiņš parasti ticis godināts Jurgā dienā un arī dažās tradīcijās Ūsiņš netiek īsti šķirts no Jurgā, tad Mītelim būs jādod taisnība.³⁶

Uzskats, ka Ūsiņš ir ieguvis savu vārdu un tamlīdz arī savu vietu latviešu reliģijā un folklorā no ūsainā Sv. Georga tēla, tātad ir jāsaista ar Mītela vārdu, kas šo uzskatu pirmais izteicis. Endzelīns tikai pēc dažiem nesekmīgiem mēģinājumiem radīt savu uzskatu ir atgriezies pie Mītela hipotēzes. Šmita loma Ūsiņa problēmas risināšanā bijusi visai maza, jo viņš tikai gājis Endzelīna pēdās.

1.5. Īsi jāpiemin arī izteikumi par Ūsiņu, kas sastopami tīri sporādiski, bez plašāka pamatojuma. Tie liecina tikai par vienas vai otras te izteiktās hipotēzes tālāku traktējumu. Vairākos darbos, kuri sniedz aptverošus pārskatus par baltu reliģiju, tie ir atkārtoti, tādēļ paiet garām tiem nevaram.

Liekas, ka pārskats par šiem disparātajiem uzskatiem ir vislabāk iegūstams, skatot tos hronoloģiskā ģenētiskā secībā. Pagājušā gadsimta beigās par šo jautājumu izteicās vēl trīs autori. Tie bija Ķiparts, Volteris un Lautenbahs. Taču visi trīs ir tiešā Auniņa uzskata iespaidā.

1.5.1. Ūsiņa problēma kļuva internacionāli pazīstama ar Ķiparta rakstu, kas jau 1887.g. sāka turpinājumos parādīties toreiz ļoti nozīmīgajā žurnālā *Revue des traditions populaires*. Tā 1892.g. iespiestais turpinājums ir tieši veltīts Ūsiņa problēmai. Ķiparts galvenokārt balstās uz Auniņa izteikumiem. Viņš ir iespiedis arī daļu (12) no Auniņa tekstiem latviešu valodā ar franču tulkojumiem. Vienu tekstu viņš pārņēmis no Voltera publicētajiem tekstiem. Ķiparts nesaka neko jaunu, bet atkārto Auniņa etimoloģisko argumentāciju:

Pie latviešu gaismas dievībām neapšaubāmi pieder arī *Uhsin* (L'Oucigne), kaut gan cauri gadsimtiem viņš ir kļuvis par vienkāršu zirgu patronu. Latviešu *Uhsin* vai *Ushin* pilnībā atbilst *Ushas* senajā indiešu reliģijā, kurai veltīta liela daļa Rigvēdas himnu.³⁷

Viņš iet pat vēl tālāk un atzīst, ka latviešu Ūsiņa kults ir apliecināts arī vikingu tradīcijās.³⁸

1.5.2. Volteris ir pats vācis materiālus Latgalē un publicējis vairākas tur savāktās dziesmas ar Ūsiņa vārdu. Par šo dziesmu avotu vērtību runāsim turpmāk, analizējot avotus. Savāktais materiāls un iepazīšanās ar Auniņa izteiktajiem uzskatiem Volteri ir pārliecinājuši, ka tie ir pareizi. Viņš gan Latgalē ir sastapis formu *Jeuseņš*, bet to pareizi izskaidro kā izlokšnes īpatnību.³⁹ Gala rezultātā, atsaucoties ne tikai uz Auniņu, bet arī uz Potebņu⁴⁰, viņš atzīst, ka *Ūsiņa* vārds etimoloģiski saistāms ar sakni *us-* un tā būtība atbilst citu indoeiropiešu tautu reliģiskajiem priekšstatiem, kas apzīmēti ar vārdiem, kuri atvasināti no tās pašas saknes.⁴¹

1.5.3. Lautenbahs 1901.g. publicēja darbu, kas mēģināja dot pirmo aptverošo ieskatu latviešu reliģijā.

Tanī viņš atkārtoti min arī Ūsiņu, bet nav patstāvīgi analizējis avotus, apmierinādamies tikai ar informāciju, kas iegūta no iepriekšējiem pētījumiem. Lautenbahs vairākkārt Ūsiņu apzīmē par gaismas dievu.⁴² Kā tādām viņam ir pozitīvas īpašības gan kā dabas atmodinātājam pavasarī, gan kā labklājības devējam.⁴³ Ūsiņš pārvar tumsas spēkus — ziemu un nakti. Lautenbahs tad iztēlojas, kā šim dievam par godu tiek sarīkoti vareni pavasara svētki ar upuriem. Liekas, viņš nav tieši atsaucies uz Auniņa un citu savu priekšgājēju intensīvi meklētajām un apgalvotajām etimoloģiskajām sakarībām.

Jāsaka, neviens no trim minētajiem autoriem nav sniedzis neko jaunu Ūsiņa problēmas risinājumā. Viņu nopelns ir tikai tas, ka viņi ar saviem franču, vācu un krievu valodā publicētajiem darbiem palīdzēja pievērst internacionālās pētniecības uzmanību Ūsiņa problēmai. Var teikt, ka 19.gs. beigās tādējādi bija nodibinājies un lielā mērā arī nostiprinājies uzskats, ka Ūsiņš ir etimoloģiski saistāms ar indoeiropiešu valodu sakni *aus-* un ka tas ir radniecīgs citiem pazīstamiem gaismas dieviem.

1.5.4. Kā redzējām, tad jau šī gadsimta sākumā radās asi iebildumi pret Auniņa uzskatiem. Tos atkārtoti noliedza Endzelīns un Šmits, bet viņi paši bija spiesti savus uzskatus atkārtoti mainīt. Var teikt, ka šie divi dažādie uzskati bija valdošie un tādi tie palikuši līdz mūsu dienām. Tādēļ turpmākajā diskusijā var runāt par šo uzskatu tradēšanu ar zināmām modifikācijām. Pirmā vietā te jāmin Adamovičs. Dodams

pārskatu par senlatviešu reliģiju, viņš minējis arī Ūsiņu. Viņš seko Šmita līnijai un atzīst Ūsiņu par zirgu patronu.⁴⁴ Attiecībā uz vārdu *Ūsiņš* Adamovičs ir nekonsekvents. No vienas puses, viņš atsaucas uz Šmitu, kas to turot par aizgūtu no krieviem, tomēr pats nav izteicies par šīs Šmita domas pareizību. No otras puses, Adamovičs Šmita domu īsti negrib pieņemt: "Un, ja Ūsiņa vārds ir aizguvums no krievu valodas *Усень*, tad tas vēl nepierāda, ka senajiem latviešiem nebūtu bijis zirgu patrons ar savu īpašu nosaukumu."⁴⁵ Adamovičs pats nav neko pateicis par šī zirgu dieva nosaukumu, ne arī tuvāk raksturojis tā būtību atšķirībā no Ūsiņa. To var saprast, jo viņam nav šādu pētījumu. Adamovičs tomēr ar savu apgalvojumu palīdzēja nostiprināties uzskatam par zirgu dievu, ko lasām vēl 1969.g.⁴⁶ Blakus tam līdz mūsu dienām tiek turpināti arī apgalvojumi par Ūsiņu kā bišu dievu⁴⁷, parasti bez kādiem pamatojumiem.

1.6. Kopsavilkumā var teikt sekojošo. Pirmkārt, šai gadsimtā ir nostiprinājies uzskats, ka Ūsiņš ir zirgu dievs, bet par viņa vārda izcelsmi domas ir dalītas. Otrkārt, sastopami arī apgalvojumi par Ūsiņu kā bišu dievu. Treškārt, Auniņa nodibinātais un vēlāk Ķiparta, Voltera un Lautenbaha atbalstītais uzskats par Ūsiņu kā gaismas dievu ir tikpat kā aizmirsts.⁴⁸ Tikai pēc iepazīšanās ar avotiem un to satura analīzes varēsīm atgriezties pie līdzšinējo uzskatu kritiska novērtējuma.

I. PIEZĪMES

- ¹Auniņš 1913, 29.
- ²Auniņš 1881, 36 s.
- ³Turpat 41 s.
- ⁴Auniņš 1905, 29.
- ⁵Skat. Endzelīns 1908, 135.
- ⁶Auniņš 1913, 18.
- ⁷Turpat 27.
- ⁸Endzelīns 1902, 330.
- ⁹Šīm Endzelīna pārdomām ir vispārīgs raksturs, un tās rāda, ka viņš izteicies par viņam svešām reliģiju vēstures problēmām.
- ¹⁰Endzelīns 1903, 25 s.
- ¹¹Turpat Grimm, 413.
- ¹²Turpat.
- ¹³Turpat 26.
- ¹⁴Turpat 27.
- ¹⁵Skat. Auniņš 1905, 4. Tas vēlāk vairākkārt apliecināts arī latviešu gramatikās; tā Endzelīns 1951, 313, § 152; *Gramatika* 1, 117.

¹⁶Ne bez ironijas Auniņš rakstīja 1905, 14 s.:

Vai dievbijīgie kristīgie misionāri, mūki un priesteri, kad viņi ieradās Vidzemē, varbūt ir atklāti un oficiāli sludinājuši Evaņģēliju un tikko ticībai pievērstajiem vai vēl pievērsamiem pagāniem līdztekus pasnieguši privātsundas vācu mitoloģijā un vācu māņticībā.

Vai arī dzelžu bruņās tērpušies bruņinieki vispirms ar Vidzemes iedzīvotājiem ir līdz asinīm izkāvušies un pēc tam pie kausa omulīgi stāstījuši par Ūsiņu, Pūku un Spoku? [...] Tas ir netaisns pārmetums, tas ir pavisam nevēsturiski. Ir tieši otrādi, jo vēsture māca pretējo. Visa pagāniskā būtība, elku pielūgšana un pagānu māņticība kristīgo misionāru acīs bija šausmas un posts. Kā lai viņi būtu ticībai pievērsamiem un no pagāniskās māņticības atradināmiem latviešiem un igauņiem importējuši arī vēl paši savu vēl pilnībā nepārvarēto māņticību.

¹⁷Endzelīns 1908, 134.

¹⁸Turpat.

¹⁹Skat. Volteris 1890, 22.

²⁰Tā Afanasjev 3, 748:

“Vārds *Овсень* (*Авсень, Говсень, Усень*) var būt attiecināms uz to pašu sanskrita sakni *ush-*, uz kuru attiecas arī iepriekš skaidrotais vārds *Осмапа*; saskaņā ar šo atvasinājumu *Овсень* nozīmētu dievs, kas aizdedzina saules riteni un dāvā pasaulei gaismu (t.i., ved sev līdzī dienas rītu vai gada rītu — pavasari).” Tāpat arī Famincyn 252: “*Усень* — *Усень* vai *Авсень* gaismas, saules daba parādās pašas dievības nosaukumā: *ushasa* (ind.), *usha* (zends.) aurora ausosa (latīņu) vietā, *auszrā* (leišu) — gaisma; *Ausca* (žmud.) — uzlecošās vai norietošās saules staru dieviete, *Usil* (etrus.), *Ausel* (sab.) — saule. Apmainot etrusku un sab. saules nosaukumos pēdējo burtu *l* ar galotni *нь*, dabūjam latviešu *Ūsiņš* un krievu *Авсень*.” Skat. arī Potebnja 1865, 21 un 1884, 35 ss.

²¹Skat. Markov 50 ss.

²²Te minam paraugam daļu no tādas dziesmas (parinžu tulkojums), ko iespiedis Snegirev 2, 111 s:

Oi, Ovsen! Oi, Ovsen!
Paejies, pastaigā
Svētos vakaros
Pa jautrām istabām!

Oi, Ovsen! Oi, Ovsen!
Paskaties, paveries,
Ej iekšā, apciemo
Filimona sētā.

Oi, Ovseņ! Oi, Ovseņ!
Paskatījies, pavēries,
Atradi, iegāji
Filimona sētā!

Šo pašu dziesmu min arī Afanasjevs 3, 747. Dažas citas dziesmas skat. Endzelīns 1908, 135 s; viņš tās pārņēmis no Markova un Famincina.

²³Tā Sņegirevs, 109 s, *Овсень* un *Авсень* atvasina no *Овец* 'auzas' (skat. arī Bestužev - Rjumin 15). Veselovskis, 107 s, turpretī atzīst, ka *Усень* ir cēlies no *сеять* 'sēt'. Abi savu uzskatu pamato ar krievu tradīciju, ka, Jaungadu sagaidot, ļaudis iet no mājas uz māju un apkaisa iemītņiekus ar auzu graudiem, ko vēlāk salasa un piejauc pavasara sēklai. Potebņa savukārt piezīmējis, ka lielkrievu apgabalos, kur ir pazīstamas dziesmas ar minēto refrēnu, nav bijusi pazīstama šī Jaungada tradīcija. Endzelīns te steidzas palīgā, aizrādīdams, ka tāda tradīcija tur varētu būt bijusi, bet izzudusi. It sevišķi viņš atsaucas uz Dobrovoļski. Pieminētie zinātnieki arī nav skaidrībā ne par to, ko šīs dažādās formas nozīmē, ne arī — kura no tām būtu vecākā. Aņičkovs, 316, atzīst par vecāko formu *Усень*. Šo diskusiju plašāk atreferējis Endzelīns 1908, 137 un Auniņš 1905, 3 ss.

²⁴Endzelīns 1908, 138.

²⁵Lai varētu lielkrievu refrēnu, kas dziedāts, sagaidot Jaungadu, saistīt ar pavasari, tiek pat apgalvots, ka agrāk šīs krievu dziesmas esot dziedātas pavasarī un pavasara mēnesis ticis saukts *Усень* (Markov, 60 ss).

²⁶Auniņš 1913, 14 s.:

Nekādā ziņā nav apstrīdams, ka latviešu valoda ir patstāvīga valoda, kaut arī mēs tajā atrodam daudzus vārdus, kas pārņemti no tām tautām, ar kurām latvieši uzturējuši sakarus. Bet visas ar citām radniecīgām indoģermāņu valodām kopīgās saknes ne vienmēr ir aizguvumi. Tā, neapšaubāmi, cilvēks, galva, roka utt. ir ļoti senipatstāvīgi latviešu vārdi, nevis aizguvumi. Ja arī latviešu vārdi un krievu варить acīmredzot ir identiski vārdi, tomēr nevar teikt, ka latvieši vārīšanu būtu iemācījušies no krieviem; vai arī — ja latviešu strīdus, strīdēt ir kopīga sakne ar vācu Streit un streiten, no tā vēl neizriet, ka latvieši tikai no vāciešiem būtu iemācījušies strīdēšanos. Ja latviešu valoda nav vienīgi aizguvumu konglomerāts no citām valodām, bet gan patstāvīga valoda un ja latviešiem visos laikos kopš nošķiršanās no viņiem radniecīgām tautām ir bijusi pašiem sava valoda, tad viņiem arī bijusi pašiem sava domu pasaule, savi priekšstati un idejas par neredzamām, pārdabiskām lietām. Līdz šim vēl nav atrasta neviena tauta pilnīgi bez reliģijas. To grib apgalvot patvaļīga vēstures konstruēšana (turpat 15).

²⁷ME 4, 410. Saīsinājums "RKr XIV" atbilst Endzelīns 1908.

²⁸Šmits 1903, 172: "Tā arī Auniņa kungs nebūt nav nicināms, ka viņš uzņēmis viltotas dziesmas, bet gan tie viltotāji, kas šīs dziesmas izdomājuši."

²⁹Šmits 1911, 20.

³⁰Turpat 22. Skat. arī 1926, 22.

³¹Šmits 1926, 43 s.

³²Skat. ME 4, 411 s. v. Ūziņš; arī tālāk 40. lpp.

³³Skat. tālāk 44. lpp.

³⁴ME 4, 410.

³⁵Šīs grūtības Endzelīns mēģina pārvarēt sacīdams: ".. tā ū ir ū jauninājums vai senāk izrunāja *ūsās ar uzsvērtu, akutētu ū līdzās *Ūsinis ar uzsvērtu ī" (turpat). Kā šie vārdi rāda, Endzelīns ir spiests izlīdzēties ar nepierādītām hipotēzēm.

³⁶Pasakas 1969, 319.

³⁷Ķiparts 1892, 260. Turpat seko no Auniņa pārņemts pārskats par ušas etimoloģiju dažādās indo-eiropiešu valodās.

³⁸Skat. turpat 554. Par vikingu hipotētisko iespaidu arī Lēftingsmo 1990.

³⁹Volteris 1890, 20.

⁴⁰Potebnja 1865, 21 s.

⁴¹Volteris 1890, 21: "Visu piecu formu etimoloģija ir skaidra: tās visas atvasinātas no saknes us-, latīņu urere, leišu-latv. aust, aušti, *светать*. No sanskrita te pieder ušasa *заря*, *usar* *утро*."

⁴²Skat. Lautenbahs 1901, 175, 195, 230.

⁴³Turpat 230:

Tad katru gadu pavasarī 23. aprīlī tika sarīkotas Ūsiņa svinības par godu gaismas dievam Ūsiņam, kura dēli ir rīta blāzma un vakara blāzma, jā, saule un mēness; viņš sasilda visu pasauli, pavasarī braši atauļo uz sava akmens rumaka, sniegu un ledu šķaididams; viņš ietērpj mežus un plavas krāšņā zaļumā un ne tikai zirgiem, bet visai dzīvai radībai sagādā un ziedo dzīvības uzturēšanai nepieciešamo barību. Šajā svētku dienā tiek nesti ēdienu un dzērienu upuri, sastāvoši no gaļas, maizes un alus; šajā Ūsiņa dienā notiek arī svinīgs svētku mielasts.. .

⁴⁴Adamovičs 1937, 63, 71.

⁴⁵Turpat 64.

⁴⁶Skat. Balevics 208. Te minam vēl dažus šī uzskata apliecinātājus, kaut arī tie nav snieguši kādu jaunu vai papildu pamatojumu: Arājs 1957, 635; 1957 a, 800; Ligers 1952, 181; Straubergs 1934, 21742, 21750.

⁴⁷Skat. Ozols 1955, 432; LE 3, 2537.

⁴⁸Patiesībā uz Auniņa uzskatu bāzes izveidojusies līdzīga pārliecība, ko nosaka vēlēšanās atjaunot seno latviešu reliģiju. Taču šādu autoru darbos trūkst kritiskas apziņas, tanīs jaukti daļēji pamatoti apgalvojumi ar brīvas fantāzijas veidotām kombinācijām. Tie problēmas risinājumā nav ienesuši neko jaunu un nozīmīgu, tādēļ to iztīrīšanai šai darbā nav vietas. Minam tikai vienu piemēru no šīs kustības dibinātāja darba: Brastiņš 1966, 59, kur apgalvots, ka "arī latviešu Ūsiņu sauc par Dievadēlu". (Skat. arī 1929, 50.) Nav avotu, kas to apliecinātu, un tādēļ tas ir apgalvojums bez seguma. Tam sekojuši Brastiņš 1956, 73 ss; Audriņš 33 ss; Audzis 86 ss. un citi dievturu autori.

II. AVOTU RAKSTURS UN NOZĪME

Kā jau iepriekš aizrādīts, tieši sakarā ar Ūsiņa problēmu pirmo reizi latviešu reliģijas pētniecībā tik nopietni ir diskutēts avotu jautājums, to raksturs un vērtība Ūsiņa būtības noteikšanā. Sniedzot pārskatu par avotiem, kas šai darbā izmantoti, sevišķa uzmanība jāveltī to kritiskai novērtēšanai.

2.1. Runājot par vēsturisko dokumentu liecībām, jāsaka, ka Ūsiņa gadījumā stāvoklis ir īpatnējs. Tas ir viens no retajiem gadījumiem latviešu reliģijas vēsturē, kad ziņas par dievību sniegtas ticamā vēsturiskā dokumentā. Tās parādās jau 1606.g., kad Stribiņš tās uzrakstījis. Kas bija Stribiņš? Arī šai gadījumā sastopamies ar īpatnēju parādību. Pēc tam, kad Latvijā sāka darboties jezuītu ordenis un daļu Latvijas bija iekarojis Polijas karalis Stefans Batorijs, šai ordenī iekļuva, kaut gaužām reti, arī nedaudzi latvieši. Stribiņš bija viens no tiem.¹ Un tas ir saprotams, jo jezuītu ordeņa interesēs bija cīņā pret reformāciju panākt vietējo iedzīvotāju atbalstu. Te latviešu valodas pratējiem bija liela nozīme. Tā arī Stribiņš tika nosūtīts misijas darbā tālā Latvijas pierobežā. Ziņojumā jezuītu Rīgas kolēģijai par savu darbību un novērojumiem viņš cita starpā sniedzis arī ziņas par Ūsiņu. Viņa latīņu rokrakstā lasāms:

“Zirgu dievam, ko sauc par Dieviņš Ušinge, katrs upurē 2 naudas gabalus un divus raušus, un treknu gaļas gabalu, ko iemet ugunskurā.”²

Šie vārdi ietilpst plašākā aprakstā, kas sniedz diezgan sīku un pilnīgu ainu par reliģiskām tradīcijām, kuras bijušas dzīvas attiecīgajā novadā. Tanī ir minēti arī citu dievu vārdi, tiem nestie upuri un pielūgšanas veidi.

Šo Stribiņa ziņojumu jezuītu Rīgas kolēģijas loceklis Tolgsdorfs ir izmantojis, sastādot gadskārtējo ziņojumu jezuītu provinces vadībai. Tolgsdorfs nav pats uz vietas iepazinies ar apstākļiem, kurus apraksta Stribiņš. Viņš tādēļ ir pieminējis tikai pašu faktu par zirgu dievu *Usching*.³ Tolgsdorfa uzdevums bija savu apvienoto ziņojumu par jezuītu gada darbību nosūtīt ordeņa vadībai. Tur tas acīmredzot ticis par jaunu pārformulēts: “*Equorum Deum vocantes Vseling*.” Tā tas iespiests jezuītu ordeņa izdotajā gada pārskatā.⁴

Stribiņa ziņojums vēlreiz lasāms 1613.g. protokolā, kas uzrakstīts baznīcas vizitācijas sakarā — *Visitatio ecclesiarum facta anno 1613 a die Transfigurationis Domini usque ad 11^{am} Octobris per R.D. Archidiaconum Vendensem et Rmi Episcopi Livoniae Vicarium*.⁵

Tā kā protokola rakstītājs ir bijis Tolgsdorfs, viņš burtiski atkārtojis savus 1606.g. rakstītos vārdus. Pēc tam šis protokols ir vairākkārt norakstīts un pēc kāda vēlāka noraksta arī iespiests.⁶ Tādēļ patiesībā var runāt tikai par vienu avotu — Stribiņa ziņojumu jezuītu Rīgas kolēģijai 1606.g.

2.1.1. Stribiņa ziņojums ļauj atzīmēt trīs lietas. Pirmkārt, tas ir dieva vārds. Viņa rakstībā tas iegūst šādu grafisku veidu — *Vschinge*. Saskaņā ar tā laika tikko aizsākto latviešu rakstu valodas veidošanos

galotni *-iņš* rakstīja *-ing*. To skaidro tā, ka pirmie latviešu valodas rakstu pieminekļi ir vāciešu radīti lejasvācu valodas iespaidā, tā ka radās grūtības izrunāt *-iņš* un, liekas, vēl lielākas grūtības to rakstiski atveidot.⁷ Zīmīgi, ka pārvācotais latviešu mācītājs ne tikai savu latviešu uzvārdu *Auniņš* raksta *Auning*, bet arī savā rakstā sniedz paskaidrojumu, kādēļ viņš galotnes *-iņš* vietā lieto *-ing*: "Mēs esam nolēmuši rakstīt to pēc vārda 'Uhsing' vācu ortogrāfijas parauga, jo iespējams, ka šīs rindas nonāks arī tādu lasītāju rokās, kuri neprot latviešu valodu."⁸ Tas pilnīgi atbilst jau minētajiem motīviem, pietam vēl 1881.g., 275 gadus vēlāk. Auniņu te minam tieši tādēļ, ka mums turpmāk būs atkārtoti jā sastopas ar viņa pētījumiem. Pie šīs izskaņas vārdā *Vschinge* ir pievienots arī *-e*. Patiesībā tas ir lieks burts, un Ozols saka, ka tāds lieks patskaņa burts ir pievienots vai arī citos vārdos, kur tam būtu jābūt, tā trūkst «valodas nemācēšanas dēļ».⁹ Tādēļ arī Tolgsdorfa rakstībā kā 1606.g., tā 1613.g. šāda *-enav*. Vēl pie šī vārda rakstības mūsu tekstā ir jāpiezīmē, ka saskaņā ar tā laika latīņu valodas rakstību *U* vietā tas rakstīts ar *V*. To varētu izskaidrot ar Stribiņa skološanos latīņu valodā jezuītu kolēģijā. Taču šī vārda transliterēšanā tagadnes latviešu valodā vēl joprojām ir grūtības. Vispirms no Stribiņa rakstības nav nosakāma ar *sch* apzīmētās skaņas fonētiskā kvalitāte. Veclatviešu rakstos vislielākās grūtības ir tieši ar šo skaņu, jo tā tikpat labi var apzīmēt nebalsīgu, kā balsīgu šņāceni. Pirmajā gadījumā *sch* atbilstu vācu *schön*, bet otrajā — franču *jardin*. Tagadnes latviešu valodas rakstībā pirmajā gadījumā raksta *-š*, bet otrajā *-ž*.¹⁰ Tāpat Stribiņa rakstība neatļauj noteikt, vai vārda pirmais burts ir izrunāts ar īsu vai garu vokāli *U*.¹¹ Šie

divi apstākļi pieļauj četras transliterācijas — *Ušiņš*, *Ūšiņš*, *Užiņš*, *Ūžiņš*. Patiesībā jautājums ir vēl sarežģītāks, jo tā laika rakstības nenoteiktība ir tik liela, ka arī *s* un *z* sastopami grafiski atveidoti ar *sch*. Tas nozīmē, ka vārdu var izrunāt ar vienu no šīm skaņām un, protams, ar iespējamo garo vai īso *U*, proti: *Usiņš*, *Ūsiņš*; *Užiņš*, *Ūžiņš*. Šai ziņā arī Tolgsdorfa vēlākā rakstība neko nenoskaidro. Viņš 1606.g. raksta ar sākuma burtu *U* un bez liekā beigu *-e*, proti, *Usching*, bet 1913.g. parādās atkal *Vsching*.

Jezuītu ordeņa centrālās pārvaldes izdotajās *Annuae* sastopamā rakstība *Useling* ir valodas neprāšanas vai aplamas pārrakstīšanas dēļ ieviesusies kļūda.

2.1.2. Stribiņa ziņojumā vārds *Vsching* ir saistīts ar vārdu *Dewing* vārdkopā — *Dewing Vsching*. Tādēļ ir jāpakavējas arī pie šīs vārdkopas pirmā vārda *Dewing*. Nav grūti to transliterēt tagadnes rakstībā, proti, *Dieviņš*. Šai vārdā mēs vēlreiz sastopamies ar iepriekš minēto galotni *-ing* pareizās *-iņš* vietā. Nekādas grūtības nerada arī pirmās zilbes patskanis *-e-* pareizā divskaņa *-ie-* vietā. Arī tā ir parasta parādība veclatviešu tekstos — jau iepriekš minēto apstākļu dēļ.¹² Vēl jāpiezīmē, ka latviešu valodā sugas vārdus tagad raksta ar mazo burtu. Ja nu *Dewing* tomēr ir rakstīts ar lielo burtu, to var izskaidrot ar vācu substantīvu rakstības iespaidu. Mazāk ticams, ka tas būtu darīts tādēļ, ka te ir darīšana ar dievības apzīmējumu, jo jezuīts Stribiņš, jādomā, šķīra kristīgo Dievu un pagānu dievu, par kuru viņš runā šajā gadījumā. Pēc ābu vārdkopā ietilpstošo vārdu pārbaudes esam nonākuši pie transliterācijas — *dieviņš Ūsiņš*, taču atstājot atklātu jautājumu par pēdējā vārda pareizo rakstību.

Kāda ir šīs vārdkopas semantiskā nozīme? Lingvistiski nav nekādu grūtību to noteikt. Stribiņš to burtiski tulko par "Dieviņš Ūsiņš". Te jāpiezīmē, ka vārda forma ar galotni *-iņš* formāli lingvistiski ir deminutīvs. Bet šī forma pati par sevi nav pietiekams pamats atzīt, ka ar to patiesi domāts deminutīvs no vārda *dievs*. Latviešu valodā ir sastopami daudzi vārdi ar deminutīva galotni, bet bez deminutīva nozīmes.¹³ Ka tā ir arī šai gadījumā, rāda Stribiņa latīņu konteksts, kurā viņš runā par *Deo Equorum quem vocant Dewing Vschinge*. Taču ir skaidrs, ka Stribiņš, uzrakstīdams latviešu vārda deminutīva formu *Dewing*, šo vārdu tiešām arī dzirdējis. Proti, viņš savā ziņojumā sniedzis neapšaubāmu liecību, ka latviešiem tanī laikā, kad viņš tos attiecīgajā apvidū apmeklēja, bijis pazīstams *dieviņš Ūsiņš*. Turpmāk apstāsimies pie šīs vārdkopas reliģiskā rakstura. Te vēl jānorāda uz paralēliem valodas veidojumiem apmēram no tā paša laika, proti, 1584.g., kad kādas burvju prāvas protokolā bija ierakstīts *Dewigen Perkone* un *Dewinge Sete*.¹⁴ Abās vārdkopās sastopamies ar mums pazīstamo *Dewing* koruptās formās *Dewigen* un *Dewinge*. Taču arī šai gadījumā *dieviņš* lietots kā sugas vārds un saistīts vienā gadījumā ar labi pazīstamo baltu dievu Pērkonu,¹⁵ otrā gadījumā ar nenosakāmas nozīmes vārdu. Šis apstāklis vēl vairāk stiprina pārliecību par Stribiņa dzirdētā un uzrakstītā pareizību.

2.1.3. Stribiņa teksts arī saturā ir nozīmīgs. Mēs uzzinām, ka Ūsiņš ir zirgu dievs. Svarīgs ir norādījums, ka Ūsiņam nesti upuri, turklāt tas darīts noteiktā veidā. Upuru saturs ir trejāds. Tā varēja būt nauda, proti, divi naudas gabali, divas maizes resp. maizes gabali un speķa gabaliņš. Speķis mests ugunī. Tas dod diezgan skaidru priekšstatu par upura saturu un upurēšanas

veidu. Taču trūkst ziņu, kādā gadalaikā upurēšana notikusi, tāpat nav norādījumu par vietu, kur tas darīts. No Stribiņa turpmākā teksta gan var saprast, ka upurēšana notikusi brīvā dabā. Kopumā var teikt, ka Stribiņa teksts ir ļoti nozīmīgs avots Ūsiņa kulta izprašanai. Taču bez pieminētajiem trūkumiem attiecībā uz vietu un laiku jāatzīmē, ka viņa teksts nesniedz nekādas ziņas par to, ko nozīmē pats vārds Ūsiņš, kas lietots zirgu dieva apzīmēšanai.

2.1.4. Pēc vairāk nekā 100 gadiem, 1725.g., jezuītu ziņojumos vēlreiz parādās Ūsiņš.

Tā Daugavpils jezuītu rezidences 1725.g. darbības pārskatā ir atrodamas plašas ziņas par jezuītu darbību Latgalē, kas apzīmēta par ļoti tumšu novadu, kurā pielūdž visādus "Penātus, Driades, Nereides un citus *monstra deorum*, dievu ērmus".¹⁶ To starpā ir pieminēts arī *praeses equorum Usins*, zirgu aizgādnieks Usins, neko vairāk par to nesakot.

Nav zināms, kas ir bijis šī teksta pirmautors, bet vārda forma nerada grūtības tā identificēšanai ar jau 1606.g. minēto būtni *Dewing Vschingē*. Liekas, ka galotne ar *-ins* liecina vienīgi par grūtībām, kādas bija, izrunājot vai rakstot galotni *-iņš*. Teksts apliecina lielāku negatīvismu pret vietējo priekš kristīgo tradīciju un dieviem, tos apzīmējot par *monstra deorum*.¹⁷ Agrākā Stribiņa apzīmējuma *Deus Equorum* vietā tagad ir runa par *praeses equorum*. Sinkrētisma veidošanās process ir gājis vēl tālāk, tādēļ nebija vairs labi Ūsiņu apzīmēt ar *deus*. Teksts arī rāda, ka jezuītu pāteri nav vairs spējuši atšķirt kristīgos priekšstatus no priekš kristīgajiem. Viņi kā pagāniskus min arī tautas etimoloģijas pārveidotos katoļu svētos — Birutu un Teni, kuri īstenībā ir Sv. Brigita un Sv. Antonijs. Katrā ziņā ar šo 1725.g. jezuītu annālēs atrodamo ziņu par

praeses equorum Ūsiņu ir vēlreiz apstiprināta šīs tradīcijas kontinuitāte.

2.2.1. Nākamā avotu grupa, kas sniedz ziņas par Ūsiņu, ir leksikogrāfiska rakstura. Pirmās latviešu valodas vārdnīcas iznāk 1638.g. Šajās vārdnīcās un arī vēlāk par Ūsiņu nav nekādu ziņu. Pirmās ziņas parādās Langes vārdnīcā 1772.g. ar pavisam īsu atzīmi: "Uhsiņš St.Jürgen."¹⁸ Pie rakstības jāpiezīmē, ka vārdā sastopamais *-h-* norāda: sākuma burts *-u-* ir izrunājams gari. Šāda garā vokāļa apzīmēšana ir no vācu valodas pārņemta tradīcija jau visvecākajos iespiestajos latviešu rakstos.¹⁹ Lange pie vārda ir pielicis asterisku, kas, pēc viņa paskaidrojuma, nozīmē "seltene Wörter", citiem vārdiem, viņš nav varējis sniegt par to nekādus sīkākus paskaidrojumus. Viņa vienīgais apgalvojums ir, ka *Ūsiņš* nozīmē St. Jürgen, t.i., Sv. Georgs (Juris).

Langes rakstība atšķiras no Stribiņa rakstības ar to, ka galotnē ir pareizais mīkstinātais *-n-*, bet trūkst *-š*, kura vietā ir *-s*. Grūti pateikt, kā tas izskaidrojams.

2.2.2. Ūsiņa vārds divas reizes atrodams arī Stendera darbos. Tā 1783.g. darbā rakstīts: "Uhsinsch, swehts uhsiņsch bišu dievs. (No Uhzas, bišu dzeltenās vaska bikses.)"²⁰ Otrreiz tas atkārtojas 1789.g. vēl īsāk — "uhsiņsch, bišu dievs".²¹ Pie pirmā teksta jāpiezīmē, ka vārds *Ūsiņš* fonētiski atbilst tagadnes valodā lietotajam vārdam, tikai tas rakstīts sava laika grafikā. Tekstā vērojama atšķirība tajā ziņā, ka pirmo reizi vārds rakstīts ar *-n-*, bet otrreiz pareizi — ar *-ŋ-*. Ka sākumā ir ieviesusies tikai iespieduma kļūda, redzams arī no otra, 1789.g. publicētā teksta, kur vārds iespiests pareizi ar *-ŋ-*. Tas lielā mērā līdzinās Langes rakstībai.

Stenders ir devis arī vārda etimoloģisko un semantisko skaidrojumu. Pēc viņa domām, tas etimoloģiski saistāms ar *ūzas* 'Hosen'. Nav šaubu, ka šis latviešu valodā sastopamais vārds ir ģermānisms; to apstiprina arī līdzīgi vārdi, kas sastopami igauņiem (*uusad* pl.), lībiešiem (*ūzed*, *ūžed*) un Igaunijas zviedriem (*huso*).²² Šo vārdu bikšu apzīmēšanai sastopam jau pašā pirmajā latviešu valodas vārdnīcā 1638.g.²³ Tas ieviesies latviešu valodā jau agrāk, jādomā, viduslaikos, pēc vāciešu ierašanās Latvijā, taču precīzāk to datēt nav iespējams. Dieva vārds *Ūsiņš* varētu būt radies, substantivizējot kādu šī dieva atribūtu, tātad tas būtu biksēs tērpies dievs resp. biksainais.

Stenders iet vēl tālāk savā semantiskajā skaidrojumā un apzīmē *Ūsiņu* par bišu dievu. Un tieši tāpēc viņš ir priekšstatīts ar biksēm, jo bitēm esot dzeltenas vaska bikses. Tā šis dievs varēja iegūt savu vārdu. Atšķirībā no Langes Stenders neko nav sacījis par *Ūsiņa* identificēšanu ar Sv.Georgu.

Pie Stendera apgalvojuma jānorāda uz divām lietām. Pirmkārt, ja *Ūsiņa* vārds ir aizgūts ģermānisms, tad vai nu jāatzīst, ka *Ūsiņš* nav latviešu priekškrīstīgā dieva īstais vārds, vai arī jāpieņem, ka tas radies tikai tad, kad latvieši jau bija sastapušies ar vāciešiem, t.i., pēc 13.gs., sinkrētisma veidošanās laikā. Otrkārt, jāievēro dziļā pretruna paša Stendera *Ūsiņa* vārda rakstībā un tā semantiskajā izskaidrojumā. Stenders vārdu *Ūsiņš* raksta ļoti pareizi ar *-s-*, bet apgalvo, ka tas etimoloģiski ir atvasināts no vārda *ūzas* ar *-z-*. Šai ziņā Stenders kļūdījies. Vārdi etimoloģiski nav viens ar otru saistīti, katrs ir atvasināts no savas saknes. Tā laika apstākļos viņš to nevarēja pareizi izvērtēt. Liekas, uz maldīgo etimoloģisko saistību viņu pamudinājusi fonētiskā līdzība.

Jāpievērs uzmanība arī vārdkopai *swehts uhsinſch*, ko Stenders papildus pielicis pie *Ūsiņa* vārda. Mēs jau sakarā ar Stribiņa lietoto vārdkopu *dieviņš Ūsiņš* atzīmējām, ka tā prasa sevišķu analīzi. Tas pats jāsaķa par vārdkopu *svēts Ūsiņš*. Bet tāda analīze ir iespējama tikai pēc iepazīšanās ar visu pieejamo materiālu, tādēļ pie šīm vārdkopām atgriezīsimies turpmāk.

2.2.3. Gandrīz simt gadu vēlāk, 1872.g., iznāca Ulmaņa vārdnīca. Arī tanī atrodamas ziņas par *Ūsiņu*.

Uhsīni, Georgi, *uhziņu deena*, Georgi -Tag, *uhziņu -meezchi*, Georgi -Gerste. Dienvidvidzemē līdz Kreicburgai (Krustpils). Liekas, ir sajaukts pagāniskais zirgu patrons ar kristīgo Sv. Georgu. *Uhsinſch*, bišu dievs. *St.* Arī tagad dažos Kurzemes apvidos dzird sakām *mazais Uhsinſch* par bišu dievu. Kronw[alds].²⁴

Te vispirms pie rakstības ir jāpiezīmē, ka vārdkopās *uhziņu-deena* un *uhziņu-meezchi* sastopamais -z- ir uzskatāms par iespieduma kļūdu, jo sākumā un arī turpmāk *Ūsiņa* vārds ir rakstīts ar pārsvītrotu fraktūras s burtu. Pie satura jāpiezīmē, ka Ulmanis, kā to rāda burti *St.* tekstā, negrozīti pārspiedis Stendera 1789.g. vārdnīcā teikto, tur sacīto vēl papildinādams ar norādījumu, ka Kurzemē joprojām esot dzirdams teiciens *mazais Ūsiņš*. Šīs ziņas viņam esot sniedzis Tērbatas semināra skolotājs Otto Kronvalds [Kronvalds], kas pats bija cēlies no Kurzemes.²⁵ Varbūt Kronvalds savā dzimtajā pusē tādu vārdkopu ir dzirdējis, tomēr nav izslēgts, ka viņš kā sava laika skolotājs, labi pazīdams Stendera vārdnīcu, varēja runāt par bišu dievu tās iespaidā.

Blakus tam Ulmanis no jauna atgriežas pie 1772.g. ļoti īsās Langes atzīmes par *Ūsiņa* un Sv. Georga identitāti. Viņš savā vārdnīcā ievietojis piezīmi, ka, pēc viņa domām, notikusi kāda pagāniska zirgu

patrona sajakšana ar Sv. Georgu, turklāt vienīgi Dienvidvidzemē. Īstenībā jauns un līdz šim nezināms ir tikai papildinājums, ka Ūsiņa vārds saistīts ar noteiktu laiku. Tā *Ūsiņi* (Nom.pl.), *Ūsiņu* (Gen.pl.) *diena* nozīmē Georga dienu. Jādomā, tajā pašā nozīmē lietota vārdkopa *Ūsiņu-mieži*, t.i., mieži, kas sēti ap Sv. Georga dienu.

Šīs papildu ziņas Ulmanis ņēmis no kādas vēstules, kuru viņam rakstījis mums labi pazīstamā mācītāja Auniņa priekšgājējs Cesvaines draudzē J. Mītels (*1805.g.). Viņš 1870.g. 20. jūlijā raksta:

Sesvegenas [Cesvaine] draudzē un, cik man kļuvis zināms, visā latviskās Vidzemes dienvidrietumu daļā no Laudonas [Laudona] līdz Marienburgai [Alūksne] vēl šodien latvieši 23. aprīli sauc gan Jurģa-deena, gan Uhsiņ-deena un to laiku, kad šī diena iekrīt, — Jurģi vai Uhsiņi. Viņi saka uz, ap, pēc Jurģeem vai Uhsiņeem, tāpat līdzīgā veidā uz, ap, pēc Jahņeem, Miķeļeem, Mahtiņeem utt.²⁶

Ar to nepārprotami ir apliecināta kāda dzīva tradīcija minētajā novadā, kur Ūsiņa vārds tiek saistīts ar zināmu laiku resp. dienu. Apzīmējums Ūsiņa diena ir lietots pamīšus ar nosaukumu Jurģi un Jurģa diena, t.i., Georgi un Georga diena.

Pēc tam ir iznākušas citas vārdnīcas, ko te varētu pieminēt. Vispirms būtu jārunā par ME, bet to lielā mērā ietekmējusi zinātniskā diskusija, pie kuras mēs turpmāk apstāsimies. Tādēļ leksikogrāfiskā materiāla analīzi varam noslēgt ar šo Ulmaņa darbu.

2.2.4. Kopumā var teikt, ka leksikogrāfiskais materiāls apstiprina sekojošo. Pirmkārt, jau Stribiņa atzīmēto faktu, ka bijis pazīstams dievs Ūsiņš. Otrkārt, tas dod iespēju precizēt Stribiņa minētā *Vschinge* vārda izrunu par *Ūsiņš*, bet līdzās tai ienes jaunu vārda rakstību un izrunu ar z, proti, *Ūziņš*. Treškārt, ar Ūsiņa vārdu ir saistīta diena, kas atbilst Sv. Georgam. Ceturt-

kārt, iezīmēts jauns vilciens Ūsiņa būtībā. Līdz tam viņš bija pazīstams tikai kā zirgu dievs, bet tagad atzīmēts arī kā bišu dievs. Beidzot jāsaka, ka tautas tradīcija ir saglabājusies dzīva kopš 1606.g.

2.3. Mēs jau iepriekšējā nodaļā atzīmējām motīvus, kas izraisīja Auniņa interesi un stimulēja viņa pētījumus par Ūsiņu. Liekas, Rīgas pilsētas bibliotekārs Berkholcs būs griezies arī pie citiem ar to pašu jautājumu kā pie toreizējā Dikļu mācītāja Auniņa. Var tikai minēt, ka viņš ir arī konsultējies ar bīskapu Ulmani, kas savukārt apjautājies Cesvaines mācītājam Mītelam, Auniņa priekšgājējam. Tā liek domāt 1870. g. 20. jūlija vēstule, kuru šē publicējam. Te pievienojam vēl vienu vēstuli, ko Auniņam rakstījis kaimiņu draudzes Lazdonas mācītājs Gētgens (1874—1919). Abas vēstules rakstījuši mācīti vīri, kas sastapušies ar Ūsiņa problēmu. Tās pauž tieši iegūtas ziņas par šo parādību, bet tanīs netrūkst arī personīgu refleksiju. Novērtējot to sniegtās ziņas un izmantojot tās kā avotu, šis apstāklis ir sevišķi jāpatur prātā.

2.3.1. 1870.g. 20. jūlijā Mītels raksta Ulmanim:

1) Sesvegenas [Cesvaine] draudzē un, cik man kļuvis zināms, visā latviskās Vidzemes dienvidastrumu daļā no Laudonas [Laudona] līdz Marienburgai [Alūksne] latvieši vēl šodien 23. aprīli sauc gan Jurģa deena, gan Uhsiņ-deena un to laiku, kad šī diena iekrīt,— Jurģi vai Uhsiņi. Viņi saka uz, ap, pēc Jurģeem vai Uhsiņeem, tāpat līdzīgā veidā uz, ap, pēc Jahņeem, Miķeļeem, Mahrtiņeem utt. Viensk.nom., kā man liekas, no latviešu mutes vienmēr skan tā, kā Stenders raksta: Uhsiņsch, nevis kā Lange raksta: Uhsiņs. Vēl retāk no latviešu mutes varētu būt dzirdēts Uhschiņsch, Uhschiņ-deena vai Uhschiņ-tirgus.

2) No visa tā, ko esmu varējis uzzināt par Ūsiņu, jāsecina, ka starp viņu un bruņinieku Sv.Georgu īstenībā nav pastāvējusi kaut kāda sakarība. Ūsiņš agrāk būs bijis pagānisko latviešu elks. Pēc tam kad latvieši bija pieņēmuši kristīgo ticību, nejausā Sv.Georga dienas sakritība ar Ūsiņa svētkiem varēja būt par iemeslu tam, ka abu vārdi tika viens ar otru sasaistīti, līdzīgi kā Līgo ar Jāņa Kristītāja vārdu.

3) Kā seno latviešu elkam Ūsiņam, bez šaubām, bijis arī savs īpatnējs kulta, no kura, tāpat kā no citu latviešu elku kulta, saglabājies līdz mūsu laikam vienīgi kādreizējais Ūsiņa svētku mielasts. No citiem mielastiem šis mielasts atšķiras galvenokārt ar to, ka ir ticis sarīkots agri no rīta un tajā varējuši piedalīties tikai mājas saimes Jaudis, svešiem ciemiņiem tas bijis liegts; šim mielastam zirgu stallī ticis nokauts gailis. Šāds Ūsiņa rīta paradums daudzos šejienes Jaudīs vēl bija dzīvs pirms dažiem gadu desmitiem. Ka tas varbūt vēl slepus turpinās, piemēram, Lubānas draudzē, man nav droši zināms.

4) No tā, ka Uhsiņ-gailis ticis nokauts zirgu stallī, ka Ļaudonas draudzē Uhsiņ-Tirgus ir zirgu tirgus un, kā man stāstīts, vēl šodien dažs latvietis, ieraugot skaistu zirgu, savu apbrīnu dara zināmu ar izsaucienu: "Ak, Ūsiņ! Ak, Ūsiņ!" utt., man jāsecina, ka pagāniskie latvieši Ūsiņu godinājuši galvenokārt kā zirgu dievu. Pie tam Stenders viņu kā nekā tomēr pamatoti atzīmējis par bišu sargpatronu, jo Sv. Georga dienas rītā vēl pirms ne visai ilga laika dravnieki likuši uz bišu stropiem raušus (plahziņi vai karaschi).

5) Gadījumā, ja senie latvieši Ūsiņu sev iztēlojušies kā varenu jātnieku, kuru līdzās citām īpašībām greznojuši arī ķīļbārda, tad, man rādās, viņa vārds varētu būt atvasināts no ūsa (ūsas — Schnurbart) ar nozīmi ūsains (ūsainis).²⁷

Vēstulē skarti vairāki svarīgi jautājumi par Ūsiņa būtību un it sevišķi par tā kultu. Tam ir izšķiroša nozīme, ko varam novērtēt tikai pēc visa mums pieejamā materiāla analīzes. Te norādām tikai uz tiem momentiem, kuri saistās ar Ūsiņa vārdu un minējumiem par viņa funkcijām un substitūtiem. Sakarā ar Ūsiņa vārdu Mītels ir izteicis vairākas vērā ņemamas atziņas. Viņš atbalsta Stendera rakstību *Ūsiņš*, līdz ar to nostiprinot uzskatu, ka tieši tāda bijusi pareizā izruna. Viņš arī ievērojis, ka Ūsiņa rakstība Langes vārdnīcā — *Uhsiņs*, kā jau aizrādījām, nevar būt pareiza. Neko negroza Auniņa piezīme pie šī Mītela konstatējuma: "Lange laikam [!] savu Uhsiņs būs

izrunājis tieši tāpat kā Stenders savu Uhsiņš.²⁸ Šai Auniņa piezīmei nav nozīmes, it sevišķi tādēļ, ka Lange pazīst un citos vārdos rakstībā pareizi lieto *sch* resp. *š*.

Vēl nozīmīgāks ir Mītela norādījums, ka latvieši nekad nesaka *Uhschiņsch*, *Uhschiņ-deena* vai *Uhschiņ-tirgus*. Tas ir it īpaši svarīgi tādēļ, ka mēs jau Stribiņa rakstībā sastapāmies ar čupu burtu *sch* un tad aizrādījām, ka no latīņu teksta nav nosakāma tā izruna. Mītela norādījums apliecina, ka simt gadu agrāk atzīmētā Langes un Stendera rakstība un izruna ar *s* ir pareiza. Tas vēl vairāk liek šaubīties par Stribiņa rakstībā sastopamo *sch*.

Mītels izskaidro Ūsiņa un Sv. Georga vārdu pamīšus lietošanu ar to, ka abiem veltītie svētku laiki ir sakrituši. Tieši tādēļ "abu vārdi ir savā starpā sasaistījušies". Jāatzīmē vēl viens Mītela norādījums: Stendera apgalvojums, ka Ūsiņš ir bišu dievs, ir iespējams un nav pretrunā ar to, ka viņš vienlaikus ir zirgu dievs, jo tieši Georga dienā vēl pirms neilga laika bitenieki esot uz stropiem likuši upura raušus. Taču šāds viņa pamatojums nesaskan ar paša Stendera izteikto; Stenders to saista ar "bišu dzeltenām biksēm".

2.3.2. Otru vēstuli Lazdonas draudzes mācītājs Gētgens rakstījis Auniņam.

Ūsiņa dienā vīri agri no rīta stallī nokāvuši gaili, to izvārtījuši un paši apēduši; sievas tur nav piedalījušās. Naktī viņi pirmo reizi izveduši zirgus ganībās, sakūruši uguni un ēduši gaļu un olas, dzēruši alu. Katram zirgam viņi iezīmējuši savu īpašu olu. Ja vārot ola iesprāgst, to uzlūko par jaunu zīmi: šim zirgam nākamajā gadā draud nelaime. "Nu manam sirgam ne-ees labi!" — tā izsaucies īpašnieks. Tad viņi sev izcepuši pantagu (olu un speķa pankūkas) un to kopā ar gaļu un alu apēduši. Te bija atļauts piedalīties arī sievām 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 Uhsiņ wezais tehws sarga sirgus un glaba no wisas nelaimes, no wilkeem, no slimibas utt." Tad vecākais pirmais ielicis karoti pantagā, un tikai tad pārējie sākuši ēst. Pēc ēšanas atkal sacījuši: "Lai tad nu Uhsiņ tehws tohs sirgus glaba; nu jau Peeguļneeks (t.i. Uhsinſch) mahjā!" Ar to zirgi it kā tikuši viņam uzticēti uz visu gadu. Kad pēc tam pa Miķeļiem vai Mārtiņiem zirgi pārvesti mājās, atkal tika nokauts gailis. Gaiļa asinis ietecinājuši silē uz auzām vai ar asinīm uzvilkuši krustu uz stajļa durvīm. Sakarā ar šīm svētku dienām radusies paruna: "Tu laiku gaidi, laiks tewis gaida", t.i., noteiktās svētku dienas gaida no tevis īpašas dāvanas un īpašu svinēšanu, utt. Pie Praulienas atrodas uzkalns, ko vēl tagad sauc Pantagu-kalniņsch, tāpēc ka agrāk uz tā ik gadus Ūsiņa dienas svinībās gatavots pantags, kamēr visapkārt ganījušies zirgi.²⁹

Vēstule apskata šai darbā iztīrājamo jautājumu par Ūsiņam veltīto mielastu un ar to saistītām problēmām. Par Ūsiņa vārdu tā nesniedz nekādas ziņas, jo Auniņš, publicējot vēstuli savā studijā, ir to pārrakstījis saskaņā ar savu rakstību, ko viņš arī iepriekš motivējis.

Abas vēstules savu nozīmi kā avotu materiāls iegūst turpmākā problēmas iztīrījumā. Attiecībā uz Ūsiņa vārda izpratni nozīmīga ir vienīgi Mītela vēstule ar norādījumu, ka š skaņa *Ūsiņa* vārdā viņa novada latviešiem nav pazīstama.

2.4. Plašākā un reizē arī sarežģītākā avotu grupa ir folklorā. Tās izmantošana saistīta ar daudzām avotu kritikas un metodes problēmām. Manu darbu šai gadījumā atviegļina vienīgi tas, ka ar šiem jautājumiem un problēmām esmu jau nodarbojies citos savos rakstos. Lai izvairītos no liekas atkārtotības, turpmāk attiecīgajās vietās esmu norādījis uz tiem, turklāt ierobežojoties ar visnepieciešamāko, kas var palīdzēt izvairīties no pārpratumiem un it sevišķi no nekritiskas šo avotu izmantošanas.

2.4.1. Nozīmīgākais ir dainu materiāls.³⁰ Dainu skaits, kurās tieši minēts Ūsiņš, ir diezgan droši nosakāms. To pavisam ir apmēram 110. Taču skaitlis nav pilnīgi drošs, tādēļ ka joprojām trūkst pārskatāma dainu reģistra. Dainu krājumā LD ir aptuveni 43 teksti. Var gadīties, ka kāds teksts ievietots nodaļā, kur tas pēc sistemātiskā satura rādītāja neiederas. Vienlaikus jāpiezīmē, ka tie ir izņēmumi un runa var būt tikai par kādu atsevišķu tekstu. Praktiski tam nav nozīmes, jo šai darbā uzrādīto dainu skaits negrozīsies. Te izmantotās dainas ir iespiestas dažādos izdevumos ilgākā laika periodā. Pirmās parādās 1881.g., pēdējās vēl 1955.g. Laika atstarpe ir liela, un dažādi apstākļi iespaidojuši katrreizējos priekšstatus par Ūsiņu. Tas šo tekstu izmantošanu padara ļoti sarežģītu. Tāpēc gandrīz pie katra teksta ir jāapstājas atsevišķi un jānovērtē tā nozīme. Šai darbā ir atzīmētas visas man zināmās tautasdziesmas par Ūsiņu. Beigās pievienots reģistrs, kas rāda, kurā šī darba lappusē attiecīgais teksts iespiests un analizēts. Lai šai darbā neizmantotos tekstus varētu lietot turpmākām študijām, arī tie ir iespiesti sevišķā reģistrā numerācijas kārtībā. Tanī nav uzņemti teksti, kuri atšķiras tikai ar sīkām ortogrāfiskām īpatnībām, tāpat arī dažādos izdevumos atkārtoti iespiestie. Saturā līdzīgie teksti pēc iespējas apvienoti ap vienu pamattekstu, pārējie apzīmēti par variantiem, no kuriem iespiesti tikai atšķirīgie vārdi un vārdkopas. Visi pamatteksti ir numurēti. Aiz pamatteksta numura ar komatu atdalīts varianta numurs.

2.4.1.1. Auniņš, kā jau minējām iepriekšējā nodaļā, 1880.g. decembrī nolasīja referātu Latviešu literārajā biedrībā, tā laika ievērojamākajā zinātniski orientētajā biedrībā. Biedrības gada sapulcē viņš

mēģināja atbildēt uz jautājumu: "Kas ir Ūsiņš?" Nākamajā gadā referātu publicēja, un, kā Auniņš saka, viņš tajā ievietoja visus viņam zināmos tekstus. Tādu ir 42. Laikā starp priekšlasījuma nolasīšanu un tā iespiešanu arī žurnālā *Pagalms* publicēti divi Ūsiņa dziesmu teksti, ko pēc tam pārpublicēja Auniņš. Viens no tiem, 50., mūsu reģistrā apzīmēts ar A 60, bet otrs, A 61, pievienots kā 1.v. pie A 14 (12.). Vēlāk Auniņš 1905.g. rakstā publicējis vēl 17 tekstus. Tā viņa publicēto tekstu kopskaits sasniedz 61. Taču pats Auniņš aizrādījis: starp dažām dziesmām ir tik maza atšķirība, ka tās uzskatāmas par variantiem. Tādēļ arī šai darbā attiecīgie teksti ir atzīmēti kā varianti.

1881. g. izdotie dainu teksti ar Ūsiņa vārdu ir pirmais publicētais šāda veida materiāls, lai gan atsevišķas dainas publicētas, jau sākot ar 18.gs. otro pusi, un pirmie krājumi iznākuši 19. gs. pirmajā gadu desmitā.³¹ Tas jāņem vērā, šos tekstus izmantojot.

Pie pirmajām 42 publicētajām dziesmām Auniņš ir pievienojis piezīmi:

Ne jau visas šē dotās Ūsiņa dziesmas ir ar vienādu vērtību to priekšstatu un ideju izziņāšanai, kas saistīti ar Ūsiņa vārdu. Tā kā līdzšinējiem latviešu tautasdziesmu vācējiem Ūsiņa dziesmas palikušas nezināmas, es šajā savā krājumā esmu uzņēmis visas Ūsiņa dziesmas, kādas vispār varēju sadabūt.³²

Tas ir skaidri izteikts spriedums. Taču, neraugoties uz nepārprotamo Auniņa nostāju, viņa teksti izraisīja gadu desmitus ilgstošu polemiku par to vērtību un nozīmi Ūsiņa jautājuma noskaidrošanā. Tā sākās pēc 22 gadiem. Pa to laiku bija izaugusi jauna akadēmiski izglītota latviešu valodnieku un literatūrzinātnieku paaudze. Pirmajā vietā bija izvirzījies Endzeļlīns. Viņš 1903.g. uzstājās ar priekšlasījumu tās pašas zinātņu biedrības gada sapulcē, kurā Auniņš bija runājis

par Ūsiņu.³³ Patiesībā tā bija asa polemika ar Auniņu. Pagaidām nerunāsim par Ūsiņa būtību, bet apstāsimies tikai pie avotu kritikas, kurai Endzelīns savā rakstā ir ierādījis ļoti maz vietas. Taču tai ir būtiska nozīme jautājuma turpmākajā iztirzājumā.

Endzelīns ir neapmierināts, ka Auniņš pie publicētajiem tekstiem nav minējis teicējus, jo "daudz ko nozīmē zināt, kāda persona ir vienu vai otru dziesmu teikusi".³⁴ Viņš it īpaši norāda uz te turpmāk publicēto 38. dziesmu, kuru Auniņš uzskata par labi saprotamu, bet kura Endzelīnam liekas "piedauzīga gan rituma, gan satura ziņā". Viņš šo tekstu tikai tad mēģinātu izskaidrot, ja būtu drošs, ka "Auniņš šo dziesmu uzrakstījis no uzticamas personas". Endzelīns savu prasību uzrādīt avotus motivē ar tai laikā ļoti neparastu norādījumu:

Kad mēs, latvieši, gribējām arī savu mītoloģiju dabūt un ziņu par seno reliģiju bija tik maz, tad, kā zināms, radās personas, kas, patriotisma apreibinātas, vai nu pilnīgi izdomāja kādus dieviņus, vai arī par vienu un otru tiešām bijušu dievu paši sacerēja tam par godu kādas dziesmas.³⁵

Endzelīna prasība pēc norādījuma uz avotiem ir pamatota. Viņš it pareizi ir arī saskatījis briesmas, kas nopietnai pētniecībai draud no nacionālā romantisma iespaidā radītajiem tekstiem ar pseidodieviem. Taču pārāk vieglprātīgi viņš ir noraidījis 38. tekstu kā "piedauzīgu" ritumā un saturā. Tādam apgalvojumam nav nozīmes, jo Endzelīns nav uzrādījis, kādu motīvu dēļ viņam saturs un ritms liekas piedauzīgs.

Tai pašā gadā nāca arī Šmits ar saviem iebildumiem pret Auniņa publicētajām Ūsiņa dziesmām. Izteikties viņu bija ierosinājuši ne tikai šie teksti, bet vēl jo vairāk Lautenbaha publicētais raksts par senlatviešu reliģiju. Arī tas atsaucās uz dainu materiālu, kurā bija minēti daudzi pseidodievi.³⁶ Šmits saka:

Tagad lasot Ūsiņa dziesmas un Lautenbaha kunga "tautas" dziesmas kopā, es atrodu starp viņām tādu līdzību, ka par viltošanu vairs nešaubos. Dziesmu teicēji būs piemānījuši arī Auniņa kungu. Mūsu parastajās tautas dziesmās, kā zināms, katra ceturkā zilbe ir īsa. Ja kur ir sastopami izņēmumi, tad tur, bez šaubām, ir kļūdas, kuras arvien viegli ir izlabojamas. Viltotās dziesmās, kā arī dziesmās par Ūsiņu šādu izņēmumu ir pārāk daudz un kļūdas parasti nav izlabojamas, arī pārgrozot teikuma konstrukciju.³⁷

Pēc tam Šmits sniedz vairākus Auniņa tekstu piemērus, kas apliecina to trūkumus. Tālāk viņš norāda uz lielāku skaitu vārdu šais tekstos, kas latviešu valodā vai nu ienākuši no citām valodām, vai arī ir jaundarinājumi. Tāpat viņš piezīmē, ka saturā šīs dziesmas uzrāda tādus priekšstatus, kas varēja rasties tikai jaunākajā laikā. Visus šos apstākļus apsverot, viņš secina, ka "daži vārdi, nojēgumi un konstrukcijas atgādina jaunus laikus un nevar būt cēlušies tālākā senatnē".³⁸ Kā redzam, Šmita piezīmes pie Auniņa tekstiem, kurus viņš, tāpat kā Lautenbaha tekstus, tur par jaunāku laiku "viltojumiem", ir skaidrāk un arī labāk pamatotas nekā Endzelīna vispārīgos vārdos izteiktā kritika.

Ko Auniņš atbildēja uz šiem iebildumiem? Atbilde nāca pāris gadu vēlāk. Auniņš norāda, ka viņš piekrit Endzelīna prasībai uzrādīt teicējus, bet "tagad diemžēl ir par vēlu, jo vairums veco sievu, kurām man jāpateicas par savu materiālu, pēdējā gadsimta ceturkšņa laikā no laicīgās dzīves ir iegājušas mūžībā".³⁹ Tālāk Auniņš paskaidro, ka tagad viņš var atsaukties tikai uz divām vēl dzīvām sievietēm un vienu vīru. Viņš tos arī nosauc vārdā un norāda to dzīves vietu. Ievēribu pelna viņa norādījums uz pirmo ziņu sniedzēju par Ūsiņu:

No abām vēldzīvajām sievietēm, kurām man jāpateicas par savām dziesmām, ir jāmin pirmā — Grieta Jaunozola, ..dzimusi 1835.g. 10. jūlijā. Viņa ir pirmā, no kuras esmu dabūjis Ūsiņa dziesmas un no kuras es vispār uzzināju, ka Ūsiņa dziesmas eksistē. Tie vīri, kuriem es agrāk tiku jautājis par Ūsiņa mītu, varēja man pastāstīt vienīgi par Ūsiņa upuri. Kad es vēlāk daži no viņiem vienu otru dziesmu norunāju, tad viņi apgalvoja, ka tomēr tās pazīstot.⁴⁰

Pie pirmās Ūsiņa dziesmu teicējas Grietas Jaunozolas Auniņš ir vēlreiz atgriezies 1913.g. pēc atkārtotas polemikas ar Endzelīnu un Šmitu. Šai sakarā par viņu sniegtās ziņas un Auniņa mēģinājumi vākt Ūsiņa dziesmas ir ļoti svarīgi. Bet pie tā atgriezīsimies pēc iepazīšanās ar 1913.g. polemiku.⁴¹

Tā kā Auniņš ir varējis minēt vismaz trīs no viņa agrāk publicēto 42 tekstu teicējiem, tad varēja gaidīt, ka viņš izklādinās Endzelīna šaubas un norādīs, kurus tekstus ir teikuši šie trīs cilvēki. Pat ja šādu atzīmju nebija, viņam nevarēja būt grūti to pajautāt šīm personām. Neizprotamā kārtā Auniņš to nav darījis. Toties viņš ir publicējis dažus jaunus tekstus, kas pa daļai ir viņa agrāk publicēto tekstu varianti, pa daļai līdz šim nezināmi. Tas vēl vairāk lika šaubīties par Auniņa publicēto tekstu ticamību.⁴² Bet tam, kā turpmāk redzēsīm, bija savi iemesli.

Auniņš nav sniedzis konkrētas ziņas, kas līdzētu izklādināt šaubas par viņa tekstiem, bet gan izteicis vērā liekamus principiālus paskaidrojumus, kas nerada šaubas.

Viņš rakstīja:

Katram tautasdziesmu, mītu, teiku un pasaku vācējam a priori jāpieņem, ka viņš var tikt maldināts. Būs gadījumi, kad saprātīgs, kritisks krājējs viegli pamanīs neveiklu izdomājumu, būs arī tādi gadījumi, kad māc šaubas un neziņa, bet vēl arī tādi, kad jebkuras šaubas ir izslēgtas. Ja tāda veca māmiņa, laipni smaidīdama, savu jaunības

laiku atcerēdamās, kad šīs dziesmas bija iemācījusies un dzirdējusi, tās nemāksloti norunā, tad gan nav pamata neuzticēties. Cik bieži nākas dzirdēt uz jautājumu "Bet ko tas nozīmē?" — atbildi: "To mēs nezinām, tā jau saimniece mūs mācīja dziedāt, kad ganos gājām."

Ja arī pielautu, ka teicēji varbūt vienu otru vārdu ir pārmainījuši, nezināmu aizvietojuši ar zināmu, kā mums pierāda daudzie varianti, tomēr dziesmu kopējais raksturs paliek nemainīgs.

Es neiebilstu pret prasību, lai pie katras dziesmas vai pasakas būtu minēts tās personas vārds, kura to teikusi. Bet vai tā ir pilnīgi droša garantija, ka jebkura mānīšanās ir izslēgta? Kas man var galvot, ka Trīne Miedzīņa vai Grieta Sapis man nav stāstījušas pašas savus izdomājumus? Varbūt viņas vajadzētu iepriekš nozvērēt, lai, nepārmainot kaut vai tikai vienu vārdu, viņas teiktu tikai to, ko patiesi dzirdējušas? Dažkārt tiek arī nepatiesi zvērēts..

Nenogrudinot un nenoslīpējot esmu publicējis materiālu par Ūsiņu, ciktāl tas man bija pieejams. Būtu pavisam viegli dažu dziesmu atbrīvot no viena otra negluduma. Ka agrāk lietotu vārdu un formu vietā vēlākā laikā ir ieliktas vairāk lietotas, pazīstamākas, ka latviešu tautasdziesmas laika gaitā stipri pārveidojušās, par to nav nekādu šaubu; ka šīs dziesmas vēl jaunākā laikā piedzīvojušas un pastāvīgi pārdzīvo daudzas modifikācijas, mums pierāda to daudzie varianti.⁴³

No vienas puses, ar šiem vārdiem Auniņš pareizi atbild — ne bez ironijas, ka arī zem zvēresta izteikti apgalvojumi ne vienmēr ir patiesi. Tādēļ folkloras pierakstījumi principiālu iemeslu dēļ nekad nav pilnīgi droši. No otras puses, viņš ir vēlreiz apliecinājis, ka visu materiālu sniedzis tādu, kāds bijis viņa rīcībā, pie tam neko negrozot. Lai cik neapmierinoši arī būtu Auniņa paskaidrojumi par viņa tekstiem, tomēr nav iemesla šaubīties, ka viņš patiesi gribējis dot visu viņam pieejamo materiālu tādu, kāds tas bijis. Šīs diskusijas pozitīvais ieguvums bija arī tāds, ka tā palīdzēja nedaudz apjaust apstākļus, kādos Auniņš

savus 42 tekstus bija ieguvis un vēlāk papildinājis līdz 61. Taču šī 1905.g. publicētā atbilde uz Endzelīna un Šmita kritiku neizbeidza diskusijas par Auniņa Ūsiņa dziesmu vērtību. Pie tās atkal gandrīz vienlaicīgi vēlreiz atgriezās Endzelīns un Šmits.

Vispirms pēc Auniņa paskaidrojumiem pie Ūsiņa problēmas atgriezās Endzelīns. Viņš savā rakstā nav izteicies par Auniņa publicēto Ūsiņa dziesmu avotu vērtību, bet tikai apskatījis Ūsiņa vārda etimoloģiju un eventuālo izcelsmi. Endzelīna rakstu iztīrāsīm sakarā ar etimoloģijas problēmu turpmāk.⁴⁴ Šmits turpretī 1911.g. publicētajā rakstā galvenām kārtām nodarbojies ar jautājumu par to, vai Ūsiņa dziesmas uzskatāmas par īstām vai viltotām.⁴⁵ Viņš secina, ka Auniņa publicētās Ūsiņa dziesmas ir viltotas. Šādu dziesmu apzīmēšanai blakus vārdam "viltotas" viņš lieto arī citus sinonīmus: neīstas, sabojātas, sagrozītas utt. Tādēļ ir vietā iepazīties ar viņa uzrādītajiem motīviem, kas pamato šo apgalvojumu. Šmita argumentācija jāmin arī tādēļ, ka viņš pats un arī citi turpmākā diskusijā par Ūsiņu atsaukušies uz to. Šmits min dažādus iemeslus, kādēļ viņš Auniņa dziesmas atzīst par viltotām, izsakot tiešus pārmetumus Auniņam.

Te nevaram sīki iztīrīt Šmita rakstu. Minam tikai viņa galvenos iebildumus pret Ūsiņa dziesmām. Pirmkārt, trīs dažādi pētnieki — Auniņš, Endzelīns un Volteris — katrs esot nonācis pie sava rezultāta par Ūsiņa būtību; proti, pirmais atzinis, ka tas ir gaismas dievs, otrs — no vāciešiem pārņemts mājas gars, un pēdējais — krievu *Учень* iespaidā radies priekšstats. Šmits secina: "Visu to ievērojot, mums ir tiesība šaubīties par šo dziesmu īstenību."⁴⁶ Šāda argumentācija ir aplama. Tas, ka pētniekiem ir dažādi uzskati par tekstu saturu, nepavisam nenozīmē, ka

teksti ir viltoti. Šmits pats šo savu argumentu ir uzskatījis par galveno.

Otrkārt, Ūsiņa dziesmas parādījušās tikai tad, kad sākusies tautiskā atmodas kustība — agrākajos dziesmu krājumos tādas dziesmas nav atrodamas. Turpat viņš piezīmējis, ka arī vēlākos krājumos dziesmu par Ūsiņu neesot. "Turpretī īstas latviešu dievības, kā Pērkonu, Laimu, Dēklu, Kārtu u.c., mēs sastopam visos dziesmu krājumos un arī sen priekš Ūsiņa laikiem."⁴⁷ Arī šim argumentam nav nozīmes, jo tautasdziesmas pirms Ūsiņa dziesmu publicēšanas vispār ir izdotas un vāktas ļoti ierobežotā skaitā.⁴⁸ Bet arī neatkarīgi no tā šis arguments zaudē jebkādu nozīmi, jo mēs zinām, ka Stribiņš jau 1606.g. ir apliecinājis dieva Ūsiņa esamību. Cik vājš ir Šmita pamats šai ziņā, rāda nupat citētie vārdi, kuros viņš pie īstiem latviešu dieviem min arī pseidodievieti Dēklu resp. Sv. Teklu.⁴⁹ Ja viņš aizrāda, ka Ūsiņš ir parādījies folklorā vēlu, tad vēl jo mazāk saprotama ir dzejas tēla Kārtas pieminēšana, kas latviešu folklorā parādās daudz vēlāk.⁵⁰

Pats nopietnākais iebildums pret Ūsiņa dziesmām ir Šmita tekstu analīzē uzrādītie atsevišķie vārdi un vārdkopas, kas, kā viņš saka, "pavisam nesaskaņ ar īstām tautas dziesmām". Viņa iebildumi šai sakarā ir šādi:

Divās dziesmās (25. un 26.) zirgi barojas labāki, kad meitas jā pieguļā, turpretī citā dziesmā (7.) puīši žēlojas, ka nāk pavasaris un ka būšot jā pieguļā. Mārtiņš rudenī audzina miežus (3.), — Ūsiņš nes zirgiem "cukur'udentiņ" (19.), — zirgi ir "liesi izbaroti" (= nobaroti), bet "kalpi tauki nebaroti" (122.), — zirgi skrien mežā "ar visiem lemešiem" (laikam arkliem, 27.), — zirgs tek "cekuliņu (!) grozīdams" (30.), — gaiļi kauj Ūsiņam, lai zirgi danco kā aizkauts gaiļis (32.). Latviešu dievi šajās dziesmās lielās, tiesājas (37.), draudē nosaldēt visus zirgus (38.), sit cilvēkiem ar kausu

par muguru (23.), kamēr cilvēki, no dieviem baidīdamies, "kļiedz" un "brēc" (6.) un pēc Vecās derības priekšzīmes nes viņiem "upuŗus" (35.). Vārds "lai", kā man liekas, būs izplatījies latvieŗu valodā pēc vācu valodas priekšzīmes, kādēļ arī vecās un īstās tautas dziesmās ir vēl samērā diezgan reti sastopams, bet Ūsiņa dziesmās sastopam viņu uz katra soļa (1., 5., 26., 27., 29., 30., 31., 32., 34., 38.). Var redzēt, ka ūo dziesmu autori ir gribējuŗi tēlot Ūsiņu, kādēļ viņš ūo vai to dara un kādēļ ļaudis viņam nes upuŗus. Tā tad izliekas, ka Ūsiņš nav vis minēts dzejas dēļ, bet dziesmas ir sacerētas Ūsiņa raksturoŗanas dēļ. Visas pārrunājamās dziesmas ir uzrakstītas vienā draudzē, bet vārdus tur ātrodam no daŗādiem dialektiem; p.p.: Ūsiņš, Ūsenīts (4.) un Ūss (36.), istaba (1.) un ustaba (13.), uguns (8. var. un 10. var.), guntiņš (8. un 11.) un guns (38.), akmens (39.) un akmins (40.), sēdies (1.) un sēsties (13.). Daŗos izteikumos nav ne gramatikas, ne arī loŗikas. Tā, p.p., Ūsiņš iet apraudzīt savu bērnu, "vai tie ēda, vai tie dzēra, vai no Dieva veselīb" (28.). Citā piemēŗā (3.) "Ūsiņš nāk zāļu lauku, Mārtiņš rudzu apcirknīt".⁵¹

Šie Šmita novērojumi par Ūsiņa dziesmās sastopamajiem vārdiem un vārdkopām nepārprotami apliecina, ka teksti ir uzrakstīti ļoti nepilnīgā valodā, tajos redzams vēlākas, modernizētas valodas iespaids. Tas pats jāsaka par vairākiem saturā sastopamiem priekŗstatiem. Taŗu jautājums paliek atklāts, vai tas ir noticis ar noteiktu nolūku radīt speciālus tekstus par Ūsiņu, vai arī tie tikai atspoguļo attiecīgo tekstu teicēju valodas spējas un priekŗstatus. Bet, pirms mēs iztīrām Šmita uzskatu par ūiem it kā viltotajiem tekstiem, ir jāuzklausā, ko Auniņš atbildēja uz tik smagiem apvainojumiem. Atbildi viņš sniedza savā pēdējā rakstā, kas iespiests gadu pirms viņa nāves:

Bet pagāja vēl ilgāks laiks, un es jau izbeidzu jautāt par Ūsiņu, līdz kādreiz viesojos Kerstenbēmas [Kāŗzdaba] draudzes Patkulu mājās.. . Patkulu mājas atrodas Kerstenbēmas Ūsiņa kalnā, un tas mani pamudināja izjautāt saimnieci; tā kā viņa dzīvojot Ūsiņa kalnā, viņai taŗu arī esot jāzina, kas tas Ūsiņš ir. Ak, viņa sacīja, tagad par

Ūsiņu nekas daudz vairs nav zināms; bet, kad es biju bērns un man vajadzēja govīs dzīt ganos, tad mēs iemācījāmies dziedāt dažādas Ūsiņa dziesmas, kuras mums mācīja saimniece. Tas ir ļoti interesanti, es atbildēju un vaicāju tālāk, vai viņa vēl atceras dažas no šīm dziesmām. Un tad viņa bez vilcināšanās zināja uzteikt dažas Ūsiņa dziesmas, kuras estūlīt pierakstīju. Tas bija manas vākšanas iesākums. Tagad es vairs nejaudēju tikai vispārīgi par Ūsiņa upuriem utt., bet par Ūsiņa dziesmām un, proti, galvenokārt vecām sievām. Es uzteicu šādām vecām sievām kaut kādu četrtrindi no sava krājuma un redzēju, kā vecie vaibsti priecīgi atplauka; es saņēmu atbildi: "Jā, to mēs zinām, tā bērnu gados dziedājām." Nu es vaicāju tālāk, vai viņas zina vēl citas līdzīgas dziesmas, kurās pieminēts Ūsiņš. Tā mans krājums pieauga.

Tad es vēlāk palūdzu arī dažām jaunām meitenēm, lai viņas savā pulkā pajautā par Ūsiņa dziesmām, it īpaši vecākām sievām, un šīs dziesmas piesūta man. Šādā ceļā esmu ieguvis vēl dažas dziesmas, kuras es pats tieši neesmu pierakstījis. Ar dziesmu vākšanu es esmu nodarbojies vēl pagājušā gadsimta septiņdesmitajos gados. Kopš tā laika ir aizritējis vesels cilvēka mūžs. Vairums ļaužu, no kuriem esmu ieguvis Ūsiņa dziesmas, vairs nav starp dzīvajiem. Pēdējos 35 gados atkal ne mazums veco tradīciju tikušas apraktas. Par nožēlošanu, es neesmu saglabājis to cilvēku rokrakstus, kuri man rakstiski piesūtījuši savas pierakstītās Ūsiņa dziesmas. Kad dziesmas bija iespiestas, es esmu iznīcinājis to manuskriptus, svešos un savējos, kopā ar Ūsiņa mīta materiāliem. Viltojumu es uzskatīju pār izslēgtu. Jau gadiem es ar lielu interesi gaidu Barona latviešu tautasdziesmu pēdējo sējumu, kurā jābūt dziesmām ar mitoloģisku saturu. Es ceru šajā krājumā atrast daudz Ūsiņa un Jāņu dziesmu. Pēc profesora Šmita kunga izteikumiem es baidos, ka būšu dziļi vilēis. Ļoti nelabvēlīgs manai Ūsiņa mīta izpratnei un izskaidrojumam skan profesora Šmita izteiktais spriedums... "Pēc Barontēva domām, viņš (proti, Ūsiņš) tautasdziesmās nav nodibinājies, bet ir tikai ieviesies vēlākos laikos." Izturoties ar visdziļāko pienācīgo cieņu pret šo kategorisko spriedumu, es tomēr esmu pārliecināts, ka Ūsiņa dziesmu izcelšanās un vecuma problēma vēl ir nopietni jāpēta. Cik tālu diletantiem atļauts runāt ar nozares speciālistiem, es uzdrošinos apgalvot, ka Ūsiņa dziesmas varbūt pieder pie visvecākajām latviešu tautasdziesmām, kādas līdz mums vispār nonākušas no latviešu tautas aizvēstures. Protams, ne jau tādā formā, kā

tās man tika teiktas, un varbūt ne visas, kuras esmu publicējis. Kādus pārveidojumus tās būs piedzīvojušas daudz paaudžu gaitā? Vai to nevar teikt par visām latviešu tautasdziesmām?

Kad profesors Šmits raksta: "liekas, ka arī mācītājs A. pats nav no vienkāršiem ļaudīm dzirdējis itin nevienas Ūsiņa dziesmas," — tad es uz to varu atbildēt, ka mani avoti ir gandrīz tikai "vienkārši ļaudis" līdz profesoram Jurjānam un kādam draudzes skolotājam. Visvērtīgākās, interesantākās dziesmas esmu ieguvis no divām jaunām meitenēm, kuras bija apmeklējušas tikai pieticīgu draudzes skolu. Diemžēl man vairs nav iespējams uzrādīt, tieši kuras dziesmas es pats esmu dzirdējis un pierakstījis un kuras man dažādas personas piesūtījušas rakstiski. Man vēlreiz jāatkārto, ka toreiz es absolūti netiku domājis par iespējamu viltojumu. Protams, nav izslēgta varbūtība, ka viena vai otra persona savu atmiņu papildinājusi ar izdomājumiem. Bet to var attiecināt vienīgi uz atsevišķiem iespraudumiem.⁵²

Šī atklātā Auniņa atbilde, kaut arī subjektīva, atstāj iespaidu, ka viņam nav nekā, ko slēpt, un ka viņš ir devis pilnīgu ieskatu, kā publicētās dziesmas pie viņa nonākušas. Vispirms jāsaka, ka Auniņš pats nav vainojams kādos viltojumos resp. tekstu grozījumos. Tālāk var jautāt, vai Auniņš ir bijis nekritisks un kļuvis par upuri tekstu viltotājiem. Arī tas liekas neticami, jo nav pieņemams Šmita svarīgākais norādījums, ka tādas dziesmas ir "sadzejotas" nacionālā romantisma garā, kad radās augoša vajadzība pēc seniem nacionāliem reliģiskiem priekšstatiem. Auniņš taču savus tekstu vāca priekš sava raksta publicēšanas 1881.g. Ja tad teksti par Ūsiņu vispār nekur nebija iespiesti un pazīstami, tad teicējus nacionālie motīvi nevarēja iespaidot. Atliek domāt, ka Auniņš būtu tieši iespaidojis teicējus, kuri viņam par prieku būtu šos tekstus speciāli sacerējuši. Ja arī hipotētiski pieļautu tādu iespēju, tad varētu būt runa par kādu atsevišķu teicēju un dažiem tekstiem, bet ne par visu šo grupu.

Taču pats nopietnākais iebildums pret Šmita uzskatu izriet no diviem apstākļiem. Auniņš pats 1870.g.

bija noraidījis Berkholca pieprasījumu sniegt ziņas par Ūsiņu, jo pēc apklausināšanās Dikļu draudzē viņš bija konstatējis, ka tas tautā nav pazīstams. Pārgājis uz Cesvaines draudzi, viņš uzreiz nesāka meklēt Ūsiņa dziesmas un līdz ar to nekļuva par upuri viltojumiem. Jaunajā draudzē Auniņš sastapās ar vietvārdiem, kuros bija Ūsiņa vārds, tāpat ar laika apzīmējumu — Ūsiņa diena. Un tikai šo objektīvo faktu iespaidā viņš sāka interesēties par folkloras tradīciju. Ja arī viss viņa savāktais materiāls būtu viltots, tad Šmita uzskats ir noraidāms jau tādēļ vien, ka tas nevar izskaidrot tieši tos apstākļus, kuri Auniņu ierosināja interesēties par šāda satura folkloras materiālu. Otrs, kas liek noraidīt Šmita uzskatu, ir tas, ka Ūsiņa vārds jau apliecināts pieminētajā Stribiņa ziņojumā.

Auniņš nomira 1914.g. Drīz par Cesvaines draudzes mācītāju kļuva Vītols. Viņš no jauna atgriezās pie Šmita apšaubīto dziesmu problēmas. Vītola nolūks bija "paaugstināt, ko par šo dievību vēl atceras tautā. Darbojoties tai apgabalā, kur Auniņš savā laikā uzrakstījis Ūsiņa dziesmas, gribējās konstatēt, vai Šmitam taisnība, ka Auniņš nav pratis atšķirt viltotās no īstām."⁵³ Viņš lietoja noteiktu pārbaudes shēmu. Tā bija ļoti vienkārša. Vairāki Cesvaines vidusskolas skolotāji un skolnieki saņēma uzdevumu uzrakstīt tautā noklausītus izteikumus par Ūsiņu un pēc tam pajautāt, "kādas Ūsiņa dziesmas vecie ļaudis prot no galvas". Trešais paņēmieni bija nolasīt Auniņa 42 dziesmas un pavaicāt, vai izjautātā persona kādu no tām pazīst. Rezultāts visādā ziņā ir zīmīgs. Tas ne tikai sniedz ziņas par ierobežoto Cesvaines novadu un tautas tradīciju saglabāšanos tanī, bet par dainu tradēšanu vispār, kas līdz šim latviešu folkloras pētniecībā ir pilnīgi neapstrādāts lauks. Vītols saskaņā ar savu metodi ir ieguvis ziņas no 13 personām. Te publicējam viņa iegūtos rezultātus tabulas formā.

Šī tabula rāda, ka Vītola izdarītās aptaujas laikā pilnīgi aizmirsti bijuši šādi Auniņa teksti: 10., 16., 21., 22., 38., un 42. Tomēr jāpiezīmē, ka nav pilnīgi droši, vai šie teksti jebkad bijuši pazīstami Cesvaines novadā, jo, kā jau minējām, Auniņš nav uzrādījis savu tekstu uzrakstīšanas vietu. Tāpat ir ar Vītola aptauju, jo to gan izdarījuši Cesvaines ģimnāzijas skolotāji un skolnieki, bet Vītols nav pateicis, kādās vietās aptauja veikta, t.i., vai tas noticis tikai Cesvaines novadā. Kā skolotāji, tā skolnieki šai ģimnāzijā varēja būt arī no plašākas apkārtnes. Katrā gadījumā Vītola aptaujā 6 minētie Auniņa teksti vairs neparādās. Tekstus var iedalīt trīs grupās, kā tas redzams tabulas trīsdaļu labajā pusē. Tie ir teksti, kas aptaujā izrādījušies identiski Auniņa tekstiem un tātad ir tradēti kopš 1880.g. Tādu tekstu ir pavisam 13, un tie sadalās pa 8 personām. Tikai trīs gadījumos vienu un to pašu tekstu saglabājušas vairākas personas — 30. tekstu 6, 11. — 4 un 9. — 3 personas. Pie aktīvas atmiņas tekstiem jāpieskaita arī tie, kurus Vītols apzīmē par Auniņa tekstu variantiem. Folkloras recitēšanā atsevišķi vārdi un priekšstati var nedaudz mainīties. Svarīgi, ka šie teksti ir pašu teicēju spontāni izteikumi un nav atsaukti atmiņā ar palīgīdzekļiem. Tādu tekstu, kuri atbilst Auniņa tekstiem, starp variantiem ir 9, un tie sadalās pa 4 personām. Turklāt 1 no šiem tekstiem ir pazinušas 3 personas un kādu citu 2 personas. Te jāpiezīmē, ka Vītols visus šos variantus ir publicējis savā darbā.⁵⁴ No sacītā nepārprotami izriet, ka ap 1920.g. aktīvā atmiņā bijušas saglabātas 22 no Auniņa iespiestajām dziesmām.

Vītols ir gājis vēl tālāk. Kā aizrādījām, viņš savās aptaujās ir paredzējis arī trešo paņēmienu, proti, nolasījis Auniņa tekstus un pēc tam konstatējis, ciktāl

tie atsauc teicēju atmiņā kādreiz pazīstamus, bet tagad aizmirstus tekstus. Kā mūsu tabula rāda, no 13 viņa ziņu sniedzējiem 8 ir tādā veidā atminējušies resp. apliecinājuši pēc attiecīgo tekstu nolasīšanas, ka viņiem tie ir pazīstami. Tādu pazīstamu dziesmu bijis pavisam 24. Mūs šai gadījumā interesē, vai šādā veidā atmiņā atsauktās dziesmas papildina ainu, ko viņš ir ieguvis no iepriekš minētajām divām grupām. Rezultāti bijuši pārsteidzoši. Kā tas tabulā redzams, izjautātās personas atzinušas par pazīstamiem vēl 14 tekstus, kaut arī tie vairs nav bijuši aktīvā atmiņā. Vītols tad secina, ka ļaužu apziņā saglabājušies 36 Auniņa teksti. Vītols šais trīs grupās pavisam ir izmantojis 77 tekstus.

Vītols pie teicējas A., kas sniegusi lielāko tekstu skaitu (6 pareizus Auniņa tekstus, 8 to variantus un 14 pēc iepriekšējas nolasīšanas — tātad kopā 28 no 77), vēl piemin, ka viņas māte savā laikā "aiznesusi Auniņam daudz Ūsiņa dziesmu". Pie teicējas I. viņš piezīmējis: "Teicējas māte iepazīstinājusi Auniņu ar Ūsiņa dziesmām, bet viņas mātesmāte sabijusi pie tā teicot 3 dienas."⁵⁵ Personu neminēšana vārdā ir viens no Vītola darba trūkumiem. Tādu ir vairāki, bet uz tiem jau, kā turpmāk redzēsim, aizrādījis Šmits.

Kādi ir Vītola secinājumi? Viņš noraida domu, ka Auniņš būtu dziesmas viltojis. Paliek otra iespēja, ka Auniņš "citu viltotas dziesmas ir noturējis par īstām". Pārmetums, ko jau kopš 1903.g. ir izteikuši Endzelīns un Šmits. Vītols attiecībā uz Šmitu aizrāda: tādēļ vien, ka šais dziesmās parādās "daudz modernu jēdzienu", tās vēl nevar noraidīt. Arī pie abu pētnieku norādījuma par ritma un formas trūkumiem šais dziesmās Vītols ir pieminējis:

Te nav jāaizmirst, ka Ūsiņa dziesmām citāds liktenis kā pārējām. Liekas, ka tās zinājuši no sākuma tikai vīrieši, kuri formā neveiklāki par sievietēm. Vai dziesmām A un 4, un 37 neizskan puišu bravūra cauri? Tāpat vīrieši būs skandinājuši A un 38. Beidzot ir jau pagājuši vairāk kā 40 gadi, kopš Auniņš savu krājumu publicēja. Vai "loti neveikli un tiši viltojumi" nebūtu par šo laiku pilnīgi aizmirsti?⁵⁶

Protams, pēdējais Vītola pieņēmums ir maldīgs, kas izskaidrojams ar to, ka viņam trūkst dziļāka ieskata folkloras pētniecībā. Taču par Vītola labo nodomu doto iespēju robežās noskaidrot Auniņa publicēto tekstu validitāti nav iemesla šaubīties. Ir jāatzīst, ka teksti apliecina Ūsiņa dziesmu pastāvēšanu. Cik var spriest, Vītola raksts ir zināma reakcija uz to aroganci, ar kādu Endzelīns un Šmits bija vērsušies pret Auniņu. Taču diskusija ar to nenoslēdzās.

Vītola labi domāto pētījumu Šmits bija pārpratis daudzējādā ziņā. Vispirms viņš nav sapratis Vītola pētīšanas metodi un apgalvojis, it kā Vītols būtu Auniņa tekstus pārbaudījis, tos lasot priekšā skolniekiem.⁵⁷ Gluži otrādi, skolnieki un skolotāji tekstus lasīja, kā Vītols vēlreiz paskaidroja Šmitam, priekšā teicējiem, kuri bija "padzīvojuši, vienkārši Jaudis, kas varēja būt lasījuši visu ko citu, tikai ne Latviešu Draugu Biedrības magazines".⁵⁸ Tā, kā jau aizrādījām, bija legítima pētīšanas metode.

Tikpat maldīgs ir Šmita iebildums, ka "ziņu ievācēji ir gandrīz arvien tās pašas nedaudzās personas un pēdējā laikā arī jau viņu bērni un bērnbērni". Šais vārdos Šmits, liekas, ir sajaucis ziņu ievācējus ar ziņu sniedzējiem. Citiem vārdiem, Šmits ir nemierā ar to, ka dziesmu tekstu teicēji vairākās paaudzēs nāk no vienas ģimenes. Taču šis viņa apgalvojums neiztur kritiku, jo viņš nav minējis nevienu citu gadījumu kā tikai tos divus, kurus Vītols pats atzīmējis un kurus iepriekš

citējām. Tas rāda, ka Vītols ir atklāti minējis apstākļus, kuriem būtu kāda nozīme tekstu tradēšanā un izpratnē. Tādā kārtā viņš turpina jau Auniņa aizsākto atklātību. 1905.g., aizstāvot savu tekstu īstumu, Auniņš iepriekš minētajā citātā bija rakstījis vārdus:

Cik bieži nākas dzirdēt uz jautājumu: "Bet ko tas nozīmē?" — atbildi: "To mēs nezinām, tā jau saimniece mūs mācīja dziedāt, kad ganos gājām."⁵⁹

Šmits tagad šos Auniņa vārdus vērs pret Vītolu un izsaucas: "Tā tad vismaz viena saimniece tomēr ir mācījusi šīs dziesmas."⁶⁰ Pie šiem Šmita vārdiem drīzumā atgriezīsimies.

Tāds pats pārpratums ir ar Vītola izteikumu, ka Ūsiņa dziesmām bijis citāds liktenis. Šmits, cik var saprast, to tulko tā, ka tādēļ tās ir mazāk uzticamas. Vītols, gluži pretēji, mēģina izskaidrot šo dziesmu ritma negludumus un citus trūkumus ar to, ka tām bijis "citāds liktenis", proti, tās ir bijušas vīriešu dziesmas, un pēdējie ir mazāk veikli dzejas mākslā. Šmita tulkojumam nav pamata Vītola vārdos.

Turpretī ir jāpiekrīt Šmita prasībai, kas jau agrāk bija teikta par Auniņa tekstiem, ka ir jāuzrāda teicēju vārdi un citas ziņas par tiem. To nav darījis arī Vītols. Vēl jo mazāk tas saprotams, ja ņem vērā, ka viņam bija zināma visa diskusija ap Auniņa tekstiem un prasība pēc tekstu autentiskuma un teicēju nosaukšanas. Vītols to ir apzinājies, jo viņš aizbildinās: vārdus tādēļ neesot pievienojis, ka nav "dabūjis no visiem atļaujas". Tas liekas savādi. Pēc Šmita iebildumiem Vītols ir paziņojis, ka viņš teicēju vārdus nodevis žurnāla redakcijai, kas viņa rakstu publicēja.⁶¹ Tikpat nesaprotama ir Šmita reakcija uz šo paziņojumu: "..man nav nekādas vēlēšanās izziņāt visus tradīciju stāstītājus un darīt viņiem varbūt vēl kādam nepatikšanas."⁶² Tā taču bija

Šmita prasība — uzzināt, kas tekstus teikuši! Vēl mazāk saprotams, ko viņš domā ar vārdiem par nepatikšanu sagādāšanu.

Ar to noslēdzās gandrīz divdesmit gadus ilgusi diskusija par Auniņa sakrātajām un publicētajām dziesmām. Kādus rezultātus tā deva? Pirmkārt, Endzelīna uzsāktā un turpmāk Šmita sevišķi pasvītrotā prasība, lai Ūsiņa dziesmu teksti tiktu izmantoti tikai tad, ja ir noteikti dati par to uzrakstīšanu. Tādu trūka gan Auniņam, gan Vitolam, un šis trūkums joprojām pavada šo dziesmu grupu un tikai pa daļai ir novērsts. Otrkārt, arī visnesaudzīgākajai kritikai bija jāatzīst, ka "vairāk par pusi ir tomēr tādu dziesmu, kas varētu būt īstas, ja daži izteikumi tur nebūtu netīši sabojājušies".⁶³ Tas ir uzskatāms par diskusijas lielāko ieguvumu.

Diskusija atklāja arī kādu būtisku tā laika trūkumu folkloras materiāla novērtēšanā. Pie tā nebūtu iemesla apstāties, ja tā laika maldīgie uzskati nebūtu kļuvuši par sava veida dogmu dainu izpratnē un izmantošanā. Diskusijā reizū reizēm blakus dibinātām prasībām izskan cita — negatīva ievirze, kas visspilgtāk izteikta iepriekš minētajos Šmita vārdos. Kāda teicēja atzīstas, ka viņa neizprotot teiktā saturu, bet tā viņai mācījusi saimniece, kad viņa gājusi ganos. Šmits uztraucas, ka notikusi "mācīšana". Šāda nostāja atklāj viņa pozīciju. Šmits pretī "mācīšanai" nostāda spontānu radīšanu. Tautas tradīcijai tad būtu katrā individuā par jaunu jādzimst radīšanas brīdī. Individīds tad ar savu radīšanas aktu tikai izpaustu kāda kolektīva, šai gadījumā tautas kolektīva, apziņā glabātus priekšstatus, idejas utt.⁶⁴ Tas ir pazīstamais nacionālromantisms. Šai ziņā Šmits pievienojas sava laika uzskatam un atrodas tiešā Naumana iespaidā. Tā ir viena no ilūzijām, kura viņu vadījusi polemikā pret Auniņu un Vitolu. Mēs šodien

zinām, ka tautas tradīcijas uztur un tālāk tradē individuāli tradīciju nesēji. Šai ziņā raksturīgi divi Vītola pieminētie gadījumi par mazmeitu, kura atceras, ka māte un mātesmāte sniegusi Auniņam ziņas par Ūsiņu. Tas liecina par īstu folkloras materiālu tradēšanu. To pašu var teikt par Šmita noraidīto gadījumu ar saimnieci, kura mācījusi ganu meitai dziesmas, starp tām arī Ūsiņa dziesmas. Tieši šāds dziesmu nodošanas veids nākamajai paaudzei, kas bieži vien vairs nesaprot to pirmatnējo nozīmi, liecina par tautas tradīciju īstumu.

Šai diskusijā bieži nācās sadurties ar tādu izteicienu kā "īsta tautasdziesma" un "neīsta tautasdziesma". Patiesībā polemikā centrālo vietu ieņem jautājums par Ūsiņa dziesmu īstumu vai neīstumu. Visskaidrāk tas izteikts Šmita vārdos: "Šo dziesmu starpā ir dažas, par kurām neviens nav izteicis šaubas. Citas turpretī ir vispārīgi atzītas par neīstām, un pats R. Aunings neuzņemas atbildību par visām dziesmām."⁶⁵ Te varam neņemt vērā polemikas asumā un karstumā izteiktos klaji nepatiesos vārdus, it kā Auniņš nebūtu uzņēmies atbildību par visiem saviem tekstiem. Gluži otrādi, viņš atklāti un stingri, turklāt atkārtoti, ir uzsvēris, ka sniedzis visus tekstus tādus, kā tos dzirdējis no teicējiem.⁶⁶ Šmits tāpat nav konkrēti minējis, ko viņš saprot ar vārdiem "vispārīgi atzītas par neīstām". Katrā ziņā nekur rakstos nav dokumentēts kāds "vispārīgums" šai negatīvajā virzienā. Tādu uzskatu pauž vienīgi Šmits un vēl Endzelīns attiecībā uz pieminēto Auniņa 38. tekstu. Tādēļ atsaukšanās uz vispārīgumu ir izskaidrojama ar polemikas situāciju. Dažreiz blakus "īstām" un "neīstām" tautasdziesmām Šmits tā paša satura izteikšanai lieto arī citus sinonīmus, proti, viņš runā par "vecām un nesagrozītām dziesmām". Viņš arī domā par iespējam dziesmas "rekonstruēt nesagrozītā veidā".⁶⁷

Ar šiem pēdējiem izteikumiem Šmits ir nonācis pie principiālas un svarīgas problēmas. Lai varētu pateikt, kāda ir īsta un kāda neīsta tautasdziesma, katrā ziņā jāmin kritēriji, kas noteiktu tādu dziesmu klasifikāciju. Vai vēl skaidrāk — ir jādod tautasdziesmas definīcija. Še ne tikai Šmits, bet katrs tautas tradīcijas pētnieks stāv grūtas problēmas priekšā.⁶⁸ Zināms, Šmits, tāpat kā Endzelīns, nav devis nekādu tautasdziesmas definīciju. Tomēr viņi ir minējuši dažus praktiskus kritērijus. Endzelīns izsakās, ka Auniņa 38. teksts viņam šķiet “piedauzīgs” divu iemeslu dēļ — “gan rituma, gan satura ziņā”. Tā kā viņš konkrēti nav minējis, kāda vaina ir ritmam un kādas iezīmes saturā viņam liekas aizdomīgas, tad nekāda diskusija nav iespējama. Tas izskaidrojams ar viņa jau iepriekš minēto autoritatīvo nostāju.

Šmita iebildumi ir loģiskāki. Viens no viņa argumentiem tā saukto neīsto dziesmu pierādīšanai ir ritma jautājums. Viņš, tāpat kā Endzelīns, skaidri nepasaka, kāds trūkums ritma ziņā ir Auniņa dziesmām. Taču gandrīz pilnīgi droši var uzminēt, ko abi autori saprot ar pareizu ritmu. Dainu ritma problēma ir atkārtoti pētīta, un ir droši nodibināta tradīcija, ka dainas uzrakstītas trohaja vai daktila pantmērā.⁶⁹ Šai ziņā Auniņa tekstos vērojami lieli negludumi. Daudzviet ritms ir kļūdainš, tā vispār nav.

Jautājums par pareizo ritmu tomēr nav tik vienkāršs, un tā kļūdas Auniņa tekstos nevar izvirzīt kā argumentu, lai apšaubītu tekstu īstumu. Šmita priekšā bija ideālais dainu pantmērs, kas apliecināts arī daudzos lielā LD krājuma tekstos. Laikā, kad Šmits rakstīja savus iebildumus, pamazām ar LD publicēšanu jau bija nodibinājies uzskats par pieminēto pantmēru kā normu. Svarīgi atgādināt, kā šis normatīvais uzskats

bija radies, un te jāatgriežas pie LD izdevuma kārtotāja un izdevēja. Šeit nav vietas sīkāk iztirzāt LD izdevuma rediģēšanas darbu un ar to saistīto problemātiku. Taču nepieciešams aizrādīt, ka LD uzņemtie teksti nav uzrakstīti, ne iespiesti tādā veidā, kā tie tautā dzirdēti. Vispirms uzrakstītāji tos ir labojuši atbilstoši sava laika valodai.⁷⁰ Pēc tam izdevējs Barons tos savukārt laboja tā, lai tie atbilstu kādam pieņemtam pamattekstam, kuru viņš centās rekonstruēt uz daudzo pieejamo variantu pamata.⁷¹ Un daudzos gadījumos tieši pantmēra dēļ izdevējs ir pārgrozījis tekstus: "Rituma labad rindās ierakstīti trūkstošie vārdi un visumā skausti nevietā esošie deminutīvi."⁷² Tekstu uzrakstītāju un izdevēju nolūks, tekstus šādā veidā apstrādājot un grozot, ir bijis rekonstruēt pamattekstu, t.i., atrast īsto, kas vēlāk it kā būtu pārgrozīts.

Ar šādu rīcību objektīva pētniecība ir kavēta divējādi. Pirmkārt, tautā dzirdētie teksti nav pierakstīti tā, kā tie ir teikti, citiem vārdiem, īstais pamatteksts jeb pirmteksts nemaz nav zināms. Otrkārt, publicējot šādā veidā apstrādātus un pārgrozītus tekstus, tika nodibināts uzskats par ideālo tekstu ar pareizo pantmēru, kāds daudzos gadījumos empīriski nekad nebija eksistējis.⁷³ Tāpēc Šmita izvirzītais kritērijs par pareizu ritmu Auniņa tekstos nav pietiekams, lai apšaubītu, kā Šmits saka, to "īstumu". Kā mēs jau aizrādījām iepriekš, Auniņš bija īpaši uzsvēris un atkārtoti apliecinājis, ka tekstus 1881.g. ir publicējis tieši tādus, kādus pats uzrakstījis, vai tādus, kādi viņam atsūtīti. Ritma negludumi liecina, ka teksti ir uzrakstīti negrozīti, un šai jautājumā taisnība ir Auniņam. Šmitu šajā ziņā ir vadījis iluzors priekšstats par ideālo tautasdziesmu ar pareizu pantmēru, kas radies kā normatīvs jēdziens Barona publicēto dainu rezultātā.

Otrs kritērijs ir Endzelīna minētais "piedauzīgais" saturs. Kā jau teicām, neminot, kas īsti ir "piedauzīgs", ar viņu diskusija nav iespējama. Nelielu ieskatu Endzelīna uzskatos šai jautājumā sniedz viņa recenzija par LD 2. sējumu.⁷⁴

Šmits ir mēģinājis šo neskaidro jēdzienu precizēt. Viņš noraida tekstus leksikālu iemeslu dēļ, proti, ja tekstos parādās jaunāku laiku vārdi. Diskusijā ar Vītoli tāds piemērs viņam ir 17. dziesmā sastopamais "*cukur ūdentīņ*", jo agrāk *cukura* vietā esot sacīts *sukurs*.⁷⁵ Šis viņa apgalvojums, protams, ir pareizs. Bet jautājums ir cits — vai jaunāku vārdu ieviešanās kādā tekstā nozīmē, ka tajā izteiktie priekšstati vai ideja ir jauni un ka teksts nav "īsts"? Vītols tūlīņ Šmita uzskatu noraidīja, sacīdams: "Pievedu šo piemēru [par cukurūdeni] tikai ar nolūku rādīt, ka ne no katra moderna jēdziena tautas dziesmās jābīstas. Tātad par 'tīšu sagrozījumu' te runāt nevarēs."⁷⁶ Tā ir tautas tradīcija un ne "tīšs viltojums". Šmits gan bija principiāli pareizi ieskatījis, ka jaunu jēdzienu un leksikas parādīšanās tautas tradīcijās liecina, ka teksti ir jaunāka laika veidojumi. To starpā var arī būt apzināti individuāli sacerējumi, ko Šmits un citi sauc par viltojumiem. Bet tādu jaunu jēdzienu un vārdu parādīšanās pati par sevi nepavisam nenozīmē, ka teksti nav "īsti". Ģeneralizēšana šai sakarā ir Šmita kļūda. Raksturīgi, ka Barons, jau uzsākot dainu publicēšanu pagājušā gadsimta beigās, ir ne tikai apzinājies, bet arī skaidri izteicis uzskatu, ka tautas tradīcijas atrodas nepārtrauktā tapšanas un pārveidošanās procesā. Tā viņš kādā vēstulē Ķipartam pašā dainu izdošanas sākumā raksta:

Kas iepazīnīs ar mūsu tautas dziesmām, tas arī neliegs, ka viņas, vismaz tā lielākā daļa no tām, ir sensenu laiku stāds. Bet no tam vēl nevaram slēgt, ka viņas no tiem laikiem arī būtu gluži sastingušas, pārkmeņotas. Kamēr

tauta viņas savas dzīves atgādījumos dziedāja (un dažkārt tas notiek, lai gan mazā mērā, līdz šai dienai), tamēr viņas pēc pārgrozītiem apstākļiem arī daudz maz piemērojās laiku pārmaiņām gan valodas, gan satura ziņā. Tas sevišķi redzams apdziedāšanās dziesmās. Apdziedamam varēja būt dažas jaunas īpašības, piem., apģērbā, manis dēļ — viksēti zābaciņi, brilles uz acīm u.c. To visu iepina senākās dziesmās; reti sacerēja pēc veciem paraugiem jaunus pantiņus. Un to darija ne kāds atsevišķs dzejnieks, bet pašas dziedātājas vajadzīgajā mirklī. Tādā vīzē ir ienākuši daži patapināti svešvārdi mūsu dziesmās.⁷⁷

Šai tekstā ir sniegts principiāli pareizais tautas tradīciju tapšanas un tradēšanas procesa apraksts. Tanī minētie piemēri ar "viksētiem zābakiem" un "brillēm" tieši atbilst Šmita kritizētajam cukurūdenim. Tādēļ ne Endzelīna "piedauzīgais saturs", ne modernie un svešie vārdi paši par sevi nav iemesls apšaubīt tautas tradīcijas īstumu. Tas nozīmē, ka Šmita iebildumi pret Auniņa tekstiem šai ziņā nav motivēti.

Bet būtu tikpat aplami domāt, ka Šmita iebildumi un kritiskās piezīmes ir bez nozīmes — it kā kropļotu tekstu nemaz starp dainām nebūtu vai starp tiem nebūtu apzinātu individuālu dzejojumu, kas uzdoti par tautā pierakstītiem, t.i., viltojumu. Tādi patiesi ir, tikai metode un kritēriji to konstatēšanai nav pietiekami. Šmita ieteiktās metodes vietā ir jāapstājas pie tā, ko teicis Endzelīns, atsaukdamies uz Bērziņu, proti, ka visos gadījumos nemaz nav iespējams noteikt teksta viltojumu, ja tas ir izdarīts veikli.⁷⁸ Te jāatgādina arī Auniņa ironiskā piezīme, ka pat zem zvēresta teiktais ne katreiz ir patiess. Endzelīns iesaka to, ko mēs tagad saucam par konteksta analīzi un kultūras ekoloģisko situāciju.⁷⁹ Tas nozīmē praktiski katra atsevišķā teksta pārbaudi un novērtējumu, uzrādot motīvus, kādēļ tā saturs var tikt apšaubīts.

Šī diskusija parādīja, ka ir nepieciešama liela piesardzība un kritiska pārbaude, katrā atsevišķā gadījumā izmantojot dainas zinātniskos pētījumus. Nav apšaubāms, ka Auniņa publicētie teksti tieši savā tagadējā formā ir piederīgi dzīvai tautas tradīcijai. Tas ir lielākais ieguvums. Pie pozitīviem rezultātiem pieskaitāms arī uzskats, ka ģeneralizējošā nozīmē nav nekāda pamata runāt par īstām un neīstām tautasdziesmām, it kā būtu iespējams uzrādīt kādus saistošus normatīvus kritērijus. Līdz ar to bija jāatsakās no nacionālromantiskās pārliecības par klasiskām genuīnām tautasdziesmām, kas vēlāk būtu sabojātas. Bet šai diskusijai līdzī gāja arī kāda negatīva un laikam arī neizlabojama parādība. Tā kā diskusija starp Auniņu un autoritatīvajiem Endzelīnu un Šmitu notika LD publicēšanas sākuma posmā, tad dainu krājumā, kur uzņemtas mitoloģiskās dziesmas un kur būtu bijusi vieta arī Auniņa sakrātajām dziesmām, pēdējās netika uzņemtas. Tas ir jānožēlo.⁸⁰ Tādējādi Auniņa publicētie teksti joprojām ir galvenais folkloras materiāls Ūsiņa jautājuma risināšanā.

Šo dziesmu saturu analizēsīm turpmāk, šeit vienīgi ir jāatbild uz jautājumu, vai un kādā veidā Auniņa materiāls papildina mūsu jau iepriekš iztīrītos avotus attiecībā uz Ūsiņa vārdu. Izrādās, ka viņa dziesmas pie jau pazīstamajām formām pienes vēl citas: *Ūsenīt[is]* (4.), *Ūsa* (33.). Par pirmo formu jau izteicies Endzelīns, atzīdams to par deminutīvu no Ūsenis. Viņš pat iet tālāk un blakus vārdam *Ūsiņš* to atzīst par pamatformu⁸¹, kaut arī tā konstatēta tikai vienreiz. Neatkarīgi no tā, kāds ir šīs formas izskaidrojums un izcelsme, pats teksts runā savu skaidru valodu:

4. *Ūsenīts ar Miķeli*
Kopā divi runājās.
Ūsiņš sak' uz Miķeli
Trūkums, brāli, rādījās.
Miķels saka: Nebēdā!
Es tev būšu palīdzēt;
Došu rudzus, došu miežus,
Došu labus kumeliņus.

Šī teksta trešā rinda rāda, ka *Ūsenītis* ir identisks ar *Ūsiņš*.⁸²

Otrs vārds *Ūsa*, ģenitīva forma no *Ūss*, ir sastopams 33. tekstā:

33. *Danco Ūsa stiliņģī*
Ābolaini kumeliņi;
Cierē paši jājējiņ',
Zelta pieši kājiņā.
a. A 43:1: *Ūsiņa*; 2: *Pakavoti*; 3: *Storē*.

Tāds vārds visā *Ūsiņa* dziesmu grupā atrodams tikai vienu reizi. Tas ir saīsinājums no deminutīva formas *Ūsiņš* un nemaina teksta saturu. Zīmīgi, ka arī *Auniņš* to ir tulkojis atbilstoši citiem tekstiem — ar deminutīva formu *Ūsiņa*, kaut arī tam nav tieša pamata pašā latviešu tekstā.⁸³ Var teikt: *Auniņa* sniegtais materiāls negroza atziņu, ka pamatforma ir *Ūsiņš*.

2.4.1.2. Jaunāki teksti.

2.4.1.2.1. Nelielu jaunu dainu materiālu sniedz Volteris. Viņa polemika ar *Auniņu* bija iesākusies jau 1890.g., vēl pirms Endzelīna un Šmita. Volteris publicēja 15 tekstus ar 3 variantiem.⁸⁴ Dažos gadījumos šie teksti ir identiski ar *Auniņa* publicētajiem vai uzskatāmi par to variantiem. Tādēļ tie iestrādāti pie

mūsu publicētajiem Auniņa tekstiem un apzīmēti ar Vt. Turpretī tie, kuriem ir patstāvīgu tekstu raksturs, mūsu sarakstā apzīmēti ar 51.—57. nr. Visi Voltera publicētie teksti uzrakstīti izloksnē. Tas, ka daļu no šiem tekstiem varējām pievienot Auniņa tekstiem kā variantus vai atzīmēt kā pilnīgi identiskus, liek domāt, ka Ūsiņš bijis pazīstams arī ārpus Cesvaines. Taču šai ziņā ir nepieciešama liela piesardzība. Teksti, kas nav uzskatāmi par variantiem vai nav identiski ar Auniņa tekstiem, uzrāda tādas iezīmes, kas liek domāt, ka tie ir speciāli, individuāli sacerējumi. Tie var būt radušies Auniņa publicēto dziesmu iespaidā. Te minam tikai pāris piemēru.

53. *Jeuseņam garas ūses,*

Idūd maņ puseiti;

Idūd maņi(m) da puseiti,

Ustobeņu izslaucet'. Vt7

55. *Pīdzers Jeuseņš nebadoja,*

Kozu jeudza komonōs:

It kaziņa raudodama,

Asareņas slaucedama. Vt9

Priekšstats, ka Ūsiņam ir garas ūsas, nav sastopams nevienā citā tekstā, vēl jo mazāk prasība, lai viņš no savām garajām ūsām dod teicējai pusi, un teicēja to slotas vietā izmantotu istabas slaucīšanai. Tikpat svešs ir priekšstats par Ūsiņu, kas ir piedzēries un jūdz kamanās kazu, kura savukārt raud un slauka asaras, kā tas lasāms otrā tekstā. Abos gadījumos nekļūdīsimies, ja apgalvosim, ka tie ir brīvi veidoti sacerējumi, kuriem nav pamatojuma tautas tradīcijā.⁸⁵ Tas lielā mērā sakāms arī par pārējiem šīs grupas

tekstiem. Kaut arī Volteris savus tekstus ir vācis tikai dažus gadus pēc Auniņa vākuma publicēšanas, proti, 1882. un 1884.g.,⁸⁶ ir jādomā, ka tie radušies Auniņa tekstu iespaidā.⁸⁷

Par tekstos sastopamo izlokšnes formu *Jeuseņš* jāatzīmē, ka tā radusies Latvijas austrumu izlokšņu iespaidā, kur garais *ū* pārvēršas par *ou* vai *eu*. Tāpat šais izlokšnēs deminutīva galotnes *-iņš* vietā lieto *-eņš*.⁸⁸

2.4.1.2.2. Kā jau aizrādījām, Barons, publicējot savu krājumu, atturējās tur uzņemt Auniņa tekstus, jo sakarā ar polemiku uzskatīja tos par viltotiem.⁸⁹ Taču Baronam bija jāstopas ar to, ka dainas ar Ūsiņa vārdu iesūtīja arī citi. Tādējādi viņam radās grūtības, bet trūkst tiešu ziņu par to pārvarēšanu. Cik tādu tekstu viņam iesūtīts un cik no tiem viņš atzinis par publicējamiem, tagad nav nosakāms. Tomēr Barona krājumā atrodami daži teksti, kas mūsu sarakstā atzīmēti ar numuriem 58. — 69. Īstenībā Barons savā krājumā ir publicējis pēc savas klasifikācijas 19 pamatziesmas un 24 variantus, tātad kopā 43 tekstus. Dažus no tiem kā identiskus un citus ar maznozīmīgām valodas atšķirībām esam pievienojuši te publicētajiem Auniņa tekstiem, tos apzīmējot ar attiecīgiem LD numuriem. Tāpat kā iepriekš minētos, arī šos tekstus analizēsim turpmāk. Barona 43 teksti iesūtīti ne tikai no zināmās Cesvaines draudzes un Voltera tekstu apgabala ap Krustpili, bet arī no citiem Latvijas novadiem. Jāņem vērā, ka Barona sējums ar mitoloģiskajām dainām, kur ietilpa arī viņa publicētās Ūsiņa dziesmas, parādījās tikai 1915.g., tātad pēc asās polemikas. Tādēļ ir jāpieļauj iespēja, ka no citiem novadiem iesūtītās un LD iespiestās dziesmas vismaz pa daļai varēja rasties polemikas kāpinātās uzmanības iespaidā.

Reizē ar lielāka skaita tekstu parādīšanos ienāk arī vairākas Ūsiņa vārda formas. Kaut arī vairumā tekstu ir runa par Ūsiņu, tam līdzās atrodam arī iepriekš Auniņa vākumā atzīmēto formu *Ūsenītis* (46.) un Voltera atzīmēto *Jeuseņš* (65.). No jauna parādās *Ūsītis* (46.), *Ūsainītis* (46.) *Ūsinītis* (46., 62.) un *Ūsens* (67.). Visas šīs formas, tāpat kā *Ūsenītis*, ir atvasinātas no pamatformas *Ūsenis* vai līdzīgas formas, kā to atzinis Endzelīns. Tā 67. tekstā mēs atrodam *Ūsens* (bez galotnes *-i*). Šīs dažādās formas, liekas, radušās poētiskās izteiksmes dēļ vai sakarā ar ritma prasībām.

2.4.1.2.3. Laika secībā te jāmin arī Brastiņa publicētās dziesmas. Sakopojot tekstus, kas sakārtoti ap tematiski dažādiem svētkiem, viņš galvenām kārtām izmantojis jau iepriekš LD iespiestos tekstus. Taču nedaudzas dziesmas ņemtas no folkloras arhīvā uzglabātajiem Barona nublicētajiem tekstiem (B) un turpat atrodamiem citiem tekstiem (F). No tiem esam izmantojuši 7, pie kam 4 ir pievienoti pie citiem tekstiem kā varianti, pārējie apzīmēti ar nr. 70. — 72. Jāpiezīmē, ka Brastiņa publicētie teksti nav pilnīgi droši, jo, no vienas puses, viņš tos ir normalizējis, no otras — dialektā uzrakstītos tekstus iespiedis, tos piemērojot rakstu valodai. Atsevišķos gadījumos arī būtiski grozījis to saturu (30059,3; 330062 u.c.). Par šeit izmantotajām vārdu formām jāsaka, ka blakus parastajai formai *Ūsiņš* tikai vienreiz 72. tekstā parādās agrāk nepazīta forma *Ūša*, ģen. *Ūšas*. Vispirms jāatzīmē, ka vārda saturs nav latviešu valodā zināms, tāpat no tekstā sastopamās nominatīva un ģenitīva formas nav nosakāma tā dzimte. Teksta saturs mīklains. Tajā runāts par Ūšas meitām. Arī šāds priekšstats latviešu reliģijā nav pazīstams. Varētu domāt par Saules meitām, kas tomēr pieder citam

priekšstatu kompleksam.⁹⁰ Par pašu Ūšu teksts vēstī, ka viņš (vai viņa) vērpj un šķetina. Šiem priekšstatiem nav nekāda sakara ar pārējām Ūsiņa dziesmām. Arī Ūšas vārds visā dziesmu grupā parādās tikai reizi. Brastiņš gan atzīmējis, ka viņš dziesmu atradis folkloras arhīvā (F 530, 2071), un par to nav jāšaubās. Taču apstākļi bija tādi, ka tur saplūda arī Joti vēls, turklāt Joti neuzticams materiāls.⁹¹ Jau kopš gadu desmitiem Auniņš bija izteicies, ka latviešu Ūsiņš saistāms ar senindiešu *ušas*⁹², un tas varēja pamudināt ieviest šādu vārdu arī dainā.⁹³ Minēto apstākļu dēļ tekstam nav piešķirama nekāda nozīme Ūsiņa problēmas risināšanā.

2.4.1.2.4. Šmits, kas konsekventi bija noraidījis Ūsiņa dziesmas un pašu Ūsiņu uzskatīja par vēlu veidojumu, 1936.g. sāka izdot LD turpinājumu, izmantojot arī Barona tekstu numerāciju. Šai izdevumā atrodami 6 teksti ar Ūsiņa vārdu, no kuriem 3 varējām pievienot kā variantus agrāk publicētiem tekstiem, bet 3 (nr.73.—75.) sava satura dēļ ir publicēti mūsu sarakstā kā patstāvīgas dziesmas. Līdzās tekstos sastopajam parastajam vārdam vienreiz minēts *Ūsītis* (17a), kas bija sastopams jau agrāk (46b). Divos tekstos (73.,74.) pirmo reizi parādās *Ūzainītis*. Šī deminutīva forma atvasināta no pamatformas *Ūzainis*. Tas ir nomens ar adjektīva nozīmi, kas atvasināts no substantīva *ūzas* 'Hosen' un apzīmē kādu būtni ar biksēm. Šī nozīme atklājas pašā tekstā, jo 4. rindā pēc *Ūzainītis* apozīcijas stāvoklī atrodas paskaidrojošais nomens *biksainītis*. Tas ir pirmais gadījums, kur folkloras tekstos parādās šis būtnes nosaukums, kas atvasināts no biksēm. Tas atgādina Stendera 1789.g. minēto vārda skaidrojumu. Vienā tekstā (57.) parādās arī izloksnes forma *Jiusēts*, par to sakāms tas pats, kas iepriekš teikts par formu *Jeuseņš*.⁹⁴

2.4.1.2.5. 1955.g. ir publicēta dainu izlase, kurā atrodamas vairākas Ūsiņa dainas, kas lielāko tiesu pārņemtas no agrāk publicētiem krājumiem vai arī ir agrāk pazīstamu tekstu varianti ar maznozīmīgiem grozījumiem valodā.⁹⁵ No šī krājuma esam izmantojuši 3 tekstus, vienu pievienojot kā variantu pie 9. teksta un divus publicējot atsevišķi (76.—77.). Tie ir jauni teksti, kas ņemti no folkloras arhīva materiāliem, un tajos parādās tikai parastais Ūsiņa vārds.

Noslēdzot pārskatu par pieejamiem dainu tekstiem, kuros runāts par Ūsiņu, jāatzīmē sekojošais.⁹⁶ Pirmkārt, dainās apliecinātā vecākā un parastākā forma ir *Ūsiņš*, un no tās atvasinātas deminutīva vai arī dažas dialekta formas. Blakus tām sporādiski parādās deminutīva formas no *Ūsenis*. Otrkārt, tikai trīsdesmito gadu vidū publicētajos pāris tekstos parādās forma *Ūzainītis* kā tiešs atvasinājums no vārda *ūzas*. Tas liek domāt, ka šis nosaukums dainu tekstos resp. folklorā iespiedies vēlāk. Treškārt, šis kritiskais pārskats rāda, ka primārais ir Auniņa publicētais dainu materiāls, ko tikai nedaudz papildina vēlāk publicētie teksti.

2.4.2. Dainu materiālu ievērojami papildina episkā folklorā. Tā jau Lerhis (1859 — 1903)⁹⁷, izdodot savu tautas pasaku un teiku krājumu, pēdējā sējumā bija uzņēmis 19 dažāda rakstura tekstus, kuros minēts Ūsiņš.⁹⁸ Turpat iespiesti arī šo tekstu varianti; tajos gan Ūsiņš nav tieši minēts, bet pēc satura tie ir līdzīgi, tāpēc tiem ir nozīme Ūsiņa izpratnē. No šiem tekstiem 7 ar Ūsiņa vārdu un vēl 12 variantus bez tā no Lerha krājuma ir pārpublicējis Šmits.⁹⁹

Episkās folkloras teksti, no vienas puses, apstiprina dainu izteikumus, no otras — arī tos papildina un precizē, kā to redzēsīm vēlāk satura iztīrījumā. Tekstos konsekventi lietots apzīmējums *Ūsiņš*. Tas,

liekas, ne visos gadījumos tā būs bijis pirm-uzrakstījumos. Brīvzemnieks savos folkloras pierakstījumos lieto formu *Ūziņš*¹⁰⁰, un tas liek domāt, ka viņa tekstos varētu būt bijusi šī forma, kas vēlākajā redakcijā ir mainīta uz vairāk pazīstamo. Te jāatzīmē, ka visi teksti ir droši datējami laikā starp 1879.g., kad Brīvzemnieks no Baloža saņēma mūsu pirmo tekstu, un 1903.g., kad iespiesti Lerha krājuma teksti. Tas gan nenozīmē, ka Brīvzemnieka krājumā teksti nevarētu būt nonākuši jau kādus gadus agrāk. Taču var domāt, ka arī vecākie nebūs radušies pirms Auniņa publicētajām Ūsiņa dziesmām.¹⁰¹ Zīmīgi, ka laikā no 1903.g., kad Lerhis publicēja savu krājumu ar Ūsiņa tekstiem, līdz 1935.g., kad Šmits publicēja sava izdevuma 13. sējumu, kurā pārņemti visi Lerha publicētie folkloras materiāli, par Ūsiņu klāt nav nācis neviens teksts. To var dažādi skaidrot. Varēja iedarboties asā polemika ap Auniņa publicētajām Ūsiņa dziesmām, vai arī episkās tautas tradīcijas apsūkums vispār.

2.4.3. Tautas tradīcijās atzīmēti arī vairāki reliģiski priekšstati, kas tieši saistīti ar Ūsiņu. Brīvzemnieks, publicējot 1881.g. savus materiālus, ir atzīmējis divas t.s. burvju formulas, kurās minēts Ūziņš:

Ak, tu stiprais zirgu Ūziņ, stiprini un apsigā manus zirdziņus. Ak, tu mīļā govju Māriņa, aizstāvi un sargi manas mīļās govīs! Ak, tu bagāta aitu Añcīte, svētī manas aitiņas! Ak, tu žīglā kazu Bārbele, glabā manas mīļās kazas! Ak, tu čaklais cūku Tenisīt, vairo manas cūciņas! Ak, jūs visi mīļie aizstāvji un sargi, aizstāviet un sargiet manus mīļos lopus garajās, tumšajās naktīs kā ziemā, tā vasarā, kā dienā, tā naktī!

Georga jeb Ūziņ(š)-naktī burvji cita zirgu stallī ienes vistas olu, pārsietu ar krāsainu vilnas dziju, lai kaitētu zirgiem. Nolikuši olu zemē, viņi saka: Ak, tu bagātais Ūziņš! Tumša nakts, zaļa zāle, es izlaidu zirdziņu laukā. Es atjāju

šurp uz balta zirga ar sarkaniem iemauktiem. Lai tev iet šā, lai tev iet tā, tu neko nedabūsi: trejdeviņas reizes tu vari dzīt iekšā stallī, vienu vienīgu reizi izlaist ārā! Jāj uz sirmja, brauc ar pelēci — tie jāatrod nosprāguši.¹⁰²

Kā redzams, Brīvzemnieks vārdu Ūsiņš raksta ar z skaņu — *Ūziņš*.¹⁰³ Taču šo tekstu saturs nepievieno priekšstatiem par Ūsiņu nekā jauna. Jautājums par datēšanu ir sarežģītāks. Brīvzemnieka krājums publicēts 1881.g., t.i., tai pašā gadā, kad Auniņš publicēja savus dziesmu tekstus. Tādēļ vietā ir jautājums: vai Brīvzemnieka sniegtie teksti ir radušies Auniņa tekstu iespaidā? Spriežot pēc publicēšanas gada, būtu jāatbild noliedzoši. Taču Šmits savā polemikā ir pārliecināts, ka šie teksti radušies Auniņa publicēto dziesmu iespaidā.¹⁰⁴ Par Šmita iebildumu var šaubīties, jo viņš to nav nekā pamatojis.

Norādījums, ka teksts Brīvzemnieka krājumā uzņemts no anonīma avota, nav vērā ņemams, jo 19.gs. publicētais folkloras materiāls lielā mērā ir anonīms.

Pie tās pašas reliģisko priekšstatu grupas pieskaitāmi arī izteikumi, ko atzīmējis Straubergs.

Zirgus piegulā dzenot, ir līdzīgi paņēmieni. Tāpat no olām zīlējuši tur, kur olas vārījuši piegulā Ūziņa upuram; tur tās devušas noskārst, vai zirgiem labi iešot. Arī tur tikai vecākais drīkstējies sākt ēst Ūziņam par godu (1400, 25159 B.V. 1889. 22). Kad jāja zirgus piegulā, tad bija jāņem līdzī 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 (69, 467 Md Beļava). Beļavas pagastā dzīvojis kāds burvis. Katru pavasari pie tā jājuši pirmo reizi zirgus piegulā. Ņēmuši olas līdzī, tās vārījuši un ēduši. Tur arī vārījuši olas un metuši zirgu vidū; tad zirgus trenkājuši, un kuŗš zirgs saminis olu, tam jāsprāgst tanī gadā (69, 275 a Md Beļava).¹⁰⁵

No sniegtajām norādēm redzams, ka pāris gadījumos atzīmētā tradīcija nāk no vienas un tās

pašas vietas un arī no vienas un tās pašas personas. Liekas, rakstība *Ūziņš* ir Strauberga paša un nenāk no oriģināla.¹⁰⁶ Saturā šis viņa tautas tradīciju atstāstījums neizsaka nekā jauna. Straubergs, domājams, nav gribējis sniegt ziņas tieši par Ūsiņu, jo viņa nolūks bijis raksturot tradīciju, kas saistīta ar olu izmantošanu zilēšanā.

Vēl jāatzīmē daži tautas ticējumi, ko publicējis Šmits savā krājumā ar apzīmējumu Ūsiņa diena.

Pie Burtnieku ezera vecas mātes daudzina Ūziņu. Ja negaiss ceļas, tad uzsauc bērniem: "Bērni, bēgat, Ūza nāk!" T 31411

Ūsiņš Latgales vidienā nav pazīstams, laikam tikai uz robežām ar Vidzemi. T 31412

Gailis jākauj zem siles, jo tad asinis atdod Ūsiņam, lai tas svētītu māju kustoņus. T 31414

Pirmais teksts uzrakstīts Burtniekos, otrais nenosauktā vietā Latgalē, trešais Lubānas pagastā.¹⁰⁷ Šmits savu kopoјumu, balstot galvenām kārtām folkloras arhīva materiālos, izdeva trīsdesmito gadu otrā pusē. Nu varēja gaidīt, ka šai arhīvā būs uzkrājies plašāks materiāls. Bet arī te ir jākonstatē tas pats, ko teicām sakarā ar dainu materiālu: tas ir ierobežots, pat trūcīgs. Šie trīs teksti nedod nekā jauna Ūsiņa būtības izpratnē. Otrais no tiem radies iztaujāšanas rezultātā, proti, vai Ūsiņš ir pazīstams arī Latgalē. Atbildes sniedzējam varēja likties, ka tas tur nav pazīstams. No Voltera materiāliem mēs zinām, ka Ūsiņš tomēr Latgalē bijis pazīstams. Divos pēdējos tekstos sastopam parasto vārda formu Ūsiņš, pirmajā tekstā ir *Ūziņš* un arī *Ūza*.¹⁰⁸

Šai avotu grupai pieslienās arī kāds sakāmvārds, kas publicēts tikai 1957.g.: "Viņš dzīvo kā Ūsiņš."¹⁰⁹ Trūkstot tuvākām ziņām par uzrakstīšanas vietu un laiku, ir jāapmierinās tikai ar konstatējumu, ka *Ūsiņš*

parādījies arī sakāmvārdos. Toties šai gadījumā nav grūti noteikt vārda semantisko nozīmi, jo turpat ir publicēti vairāki līdzīgi varianti, kur vārda *Ūsiņš* vietā ir tādi vārdi kā bajārs, leimanis, birģers u.c. Šie sinonīmi atklāj, ka vārds *Ūsiņš* te lietots vispārīgas labklājības apzīmēšanai. Līdz ar to tas ir zaudējis arī īpašvārda nozīmi. Tā ir šī vārda vēlāka paplašināta nozīme.

2.5. Sava vieta *Ūsiņa* problēmas risinājumā ir ierādāma arī toponīmikai. Jau 1881.g. savā pirmajā publikācijā ar *Ūsiņa* dziesmām Auniņš rakstīja:

Sev par lielu pārsteigumu, es atradu .. [Cesvaines] apkārtnē arī kādu *Uhsiņa kalnu*, kādu *Uhsiņa krohgu* un *Uhsiņa mahju...*¹¹⁰

Pateicoties pēdējo gadu desmitu publicējumiem, tagad ir pazīstams lielāks skaits vietvārdu (VV), kuros sastopamies ar *Ūsiņa* vārdu un tam radniecīgām formām. Jau laikā no 1922. līdz 1925.g. Endzelīns publicēja divus sējumus, kas aptver visas Latvijas VV.¹¹¹ Pēc tam, 1936.g., Plāķis sāka publicēt savu VV krājumu, kas nav pabeigts un aptver tikai Kurzemi un Zemgali.¹¹² Bet ar šo divu krājumu publicēšanu, ciktāl tie aptver vienus un tos pašus novadus, ir dota iespēja avotus salīdzināt un līdz ar to iegūt lielāku drošību. Abi vietvārdu krājēji ir speciālisti valodnieki, tādēļ viņi ir centušies atzīmēt arī vārdu izrunu, norādot uz dažādiem akcentiem, vokāļu garumu un citām izrunas īpatnībām. It sevišķi Plāķis ir centies pats vietvārdus pierakstīt un noklausīties to izrunu uz vietas. Te ir atzīmēti, cik tas man bija iespējams, visi vietvārdi no Endzelīna krājuma, un, ja tāds vārds atrodams arī Plāķim, tas pievienots iekavās. Vārdi sakārtoti tanī secībā, kā tie atrodami Endzelīna darbā, vispirms minot pagastu, kurā vietvārds atrodams, pēc tam pašu vietas nosaukumu un skaitli, kas norāda lappusi šo autoru darbos.

Lielākoties tie ir zemnieku māju nosaukumi, bet, ja vārds attiecas uz citu dabā sastopamu vietu, tas ir īpaši atzīmēts.

Kalsnava — *ušāni*, 14; Saikava — *ušāni*, 27; Ilukste — *ūsani*, 39; Koknese — *ūsiņi*, *ūzēni*, 45; Piņķi — *uš(i)ņas*, 54; Anna — *ūsiņi*, 67; Bilska — *ūsiņš*, 68; Galgauska — *ūsiņi*, 71; Litene — *ūsiņi*, 79; Vainiži — *uša*, 111; Aizpute — *ūšas*, 5 (*ušas*, 16); Alsunga — *ūsiņi*, 6 (*ūsiņ*, 7); Laža — *ūšas*, 18; Tāšu — *ūsi*, 19 (*ūsi*, 49)[1850.g. revīzijas sarakstā atzīmēts PV *uhsing* un 1857.g. revīzijas sarakstā atzīmēts VV *uhsche*]; Vērgaļi — *ūšas*, 23 (*ūšs*, 108); Bārbele — *ūsiņi*, 25; Grobiņa — *ūsas*, 40 (*ūsas*, 79); Vērgale (cits novads) — *ūšas*, 47 (*ūšs*, 79); Sīpele — *ūši*, 83; Ezere — *ūsene*, 92; Padure — *ūši*, 97 (*ūš*, arī *uscheneek* kalns un leja vai tagadējā rakstībā — *ušenieki*); Virbi — *ūšas*, 111; Dundaga — *ūšas*, *uši*, 146 [*ūss*, 261. 1850.g. revīzijas sarakstos PV *usche*//*uhsche*, tagadējā rakstībā *uše*//*ūše*]; Ēdole - *ūsiņu* kalns, 148 (*ūsiņkalns*, 264); Unguri — *ušēni*, 173. Plāķis vēl atzīmējis *usaiķu* pagastu ar *usaiķu* muižu, *usaiķu* ķieģeļu cepli un *usaiķu* gravu (71).

Izmantojot šos VV un PV, vispirms jāievēro grūtības, uz kurām aizrādījuši šī materiāla izdevēji. Sevišķi to atzīmējis Endzelīns, kam bieži bijis jāapmierinās ar trūcīgām un nepilnīgām ziņām par vārdu pareizrakstību un pareizo izrunu.¹¹³ Te publicētais saraksts nepārprotami rāda, ka līdzās ir sastopami atvasinājumi no saknes *ūs-* un *ūš-*. Pie saknes *ūš-* visbiežāk ir pievienota vīriešu dzimtes daudzskaitļa galotne *-i* vai arī sieviešu dzimtes daudzskaitļa galotne *-as*. Abi atvasinājumu veidi ir ļoti izplatīti un parasta parādība latviešu vietvārdos. Blakus šīm formām sastopami atvasinājumi ar *-iņš* kā

vienskaitlī (*ūsiņš*), tā daudzskaitlī (*ūsiņi*). Austrumlatvijas novados sastopami arī atvasinājumi ar *-āns* daudzskaitļa formā (*ušāni*).

Endzelīns un Plāķis ir atzīmējuši, ciktāl tas viņiem bijis iespējams, arī intonāciju. Kā tas redzams augšējā sarakstā, visumā viņu novērojumi saskan. Svarīgs ir jautājums par pirmā vokāļa *u* garumu. Dažos gadījumos tas, liekas, ir bijis īss, bet lielajā vairumā VV izdevēji ir atzīmējuši laužto akcentu, tātad garu vokāli. Ka šai ziņā nevar vilkt nekādas tālejošas konsekvences un izteikties kaut cik drošāk, redzams no tiem nedaudzajiem gadījumiem, kur viens un tas pats vietvārds sastopams abiem autoriem, bet ar dažādu akcentu un vokāļa garumu; piemēram, Endzelīns Aizputē raksta *ūšas*, bet Plāķis *ušas*, Dundagā pirmais raksta *ūšas* vai arī *uši*, bet 1850.g. revīzijas sarakstos Plāķis atradis blakus *uše* un *ūše*. Galotne *-e* izskaidrojama ar iepriekš iztīrīto vācu rakstības iespaidu. Šis materiāls rāda arī citas rakstības un izrunas īpatnības, kas mūsu sakarā ir mazāk svarīgas.

Pašreizējais stāvoklis un it sevišķi tas, ka trūkst jebkādu lingvistisku pētījumu par *Ūsiņa* un atvasināto vārdu etimoloģiju un semantiku, neļauj iet tālāk par paša fakta konstatējumu, ka blakus ir atrodamas abas saknes *ūs-* un *ūš-*. Tāpat blakus atrodams garš un īss sākuma vokālis. Īpaši jāuzsver tas, ka formas *ūšas* un *uši* nav mazāk izplatītas kā *ūsiņš*. Jo vairāk tas jādara tādēļ, ka šīs formas atgādina 1606.g. Stribiņa rakstību — *Usching*.

Vēl svarīgāka par ieskatījumiem etimoloģiskajās sakarībās ir mūsu sarakstā minēto vārdu izplatība Latvijā. Tā nepārprotami rāda: *Auniņa* izteiktās domas, ka ar viņa aprakstīto *Ūsiņa* tradīciju saistītie vietvārdi pazīstami visā Latvijā, ir pamatotas. Šie vietvārdi

pazīstami tālu ārpus Cēsaines un tās apkārtnes, pretēji tam, kā savā laikā apgalvoja Šmits. Endzelīna un Plāķa VV sniedzas atpakaļ tikai līdz 1850.g. To var izskaidrot tādējādi, ka personvārdi un lielā mērā arī māju vārdi latviešiem tika doti tikai pēc dzimtbūšanas atcelšanas 1817.— 1819.g. Vēl vēlāk — tikai 19.gs. otrā pusē — latvieši kaut cik lielākā skaitā varēja sākt iepirkt mājas.¹¹⁴ Māju vārda un personas uzvārda sakarības izpratne izraisa pārdomas un prasa turpmākus pētījumus. Mūsu sarakstā ir divi tādi gadījumi. Tā Endzelīna sarakstā ir atzīmētas mājas Tāšu pagastā *ūsi*, tās pašas mājas tur atzīmējis arī Plāķis, bet viņš atradis arī 1850.g. revīzijas sarakstā PV *uhsing* (resp. *ūsin(š)* saskaņā ar tā laika rakstību). Bet jau septiņu gadus vēlāk, 1857.g. revīzijā, atzīmēts māju vārds *uhsche* resp. *ūše* (tā laika rakstībā ar *-e* galotnē tagadējā *-a* vietā, tātad *ūša*). Tā apstiprinās jau iepriekš sacītais par nenoteiktību rakstībā. Šajā gadījumā uz vienu un to pašu personu un vietu attiecas dažādas formas. Otrs līdzīgs gadījums vērojams Dundagā. Endzelīns atzīmējis *ūšas* un *uši*, bet Plāķis 1850.g. revīzijas sarakstos arī PV *uše* resp. *ūše*, kā jau to iepriekš norādījām. Pašreizējais materiāls ne vienā, ne otrā gadījumā neļauj noteikt, vai personas vārds ir dots saskaņā ar jau esošo māju vārdu vai otrādi. Taču kā vienā, tā otrā gadījumā jāatzīst, ka šis vārds bijis pazīstams gan kā VV, gan kā PV.

Atsevišķos gadījumos ir iespējams uzrādīt daudz senākus dokumentus, kas liecina par *Ūsiņa* vārda parādīšanos vietvārdos un personvārdos. Tā Zviedrijas valdība Kārļa XI laikā izdarīja Vidzemes uzņēmēšanu, lai noteiktu nodevas valdībai. No tā laika ir saglabājušās kartes ar vietu un uzvārdu sarakstiem.¹¹⁵ Ieskatoties šai materiālā, atklājas, ka tajā sastopami VV un PV,

kas pastāvējuši gadsimtiem un atzīmēti jau pieminētajā Endzelīna darbā. Tā kā Zviedrijai bija pakļauta tikai Vidzeme, tad var runāt tikai par šīs provinces vārdiem.

Te atrodams Spilves (Beckers-oder Pelenhof) rajonā PV toreizējā zviedru rakstībā *usgh Thomas*. Tas datējams laikā no 1683.g., kad uzmērīšana izdarīta, līdz 1686.g., kad galīgā veidā sastādīts saraksts par zemniekiem.¹¹⁶ No tā paša laika ir saglabājušies arī vācu avoti, kur šis pats vārds ir rakstīts *Usche*.¹¹⁷ Endzelīna VV redzējām, ka Piņķu draudzē māju vārds *uš(i)ņas* atrodams vēl šī gadsimta pirmajos gadu desmitos.¹¹⁸ Salīdzinot zviedru, vācu un latviešu rakstības veidus, nav šaubu, ka visos gadījumos ir runa par vienu un to pašu vārdu. Bet šis salīdzinājums atklāj, ka blakus vecākajos avotos saglabātajai pamatformai Endzelīna vietvārdos ir atrodama deminutīva forma, kurai ir sava nozīme mūsu problēmas turpmākajā risinājumā. Cita starpātā liecina, ka, neraugoties uz zviedru rakstību, vārda saknē sākotnēji, domājams, ir bijis šņācenis š.

Cik stipri VV un PV laika gaitā mainījušies, redzams no Endzelīna saraksta. Starp Endzelīna krājuma vārdiem, kurus esam iztīrājuši iepriekš, saprotamu iemeslu dēļ nav minēts *usani*¹¹⁹, jo var šaubīties, vai šim māju vārdam ir etimoloģisks sakars ar vārdu *Ūsiņš*. Tagad publicētais māju saraksts pie 1682.g. kartes rāda, ka Ikšķiles novadā atzīmētas divas mājas zviedru rakstībā ar vārdu *Vsingh* un vācu rakstībā *Using*.¹²⁰ Ar to ir apliecināts, ka 17.gs. otrā pusē arī šai novadā ir bijis pazīstams māju vārds *Ūsiņi*, kas vēlāk stipri pārveidojies.

Madlienas kartes aprakstā minēti divi dažādi māju vārdi: zviedru rakstībā *Usken* un vācu rakstībā pirmajā gadījumā *Ukkan*, otrajā — *Usjan*.¹²¹ Endzelīns

savukārt tur atzīmējis vārdus *Utķeni* un *Uženi*¹²², un tādēļ nevienu no minētajiem vārdiem nebija iemesla atzīmēt iepriekš iztīrātajā Endzelīna VV sarakstā. 17.gs. zviedru un vācu rakstības lielā atšķirība no tagadnes latviešu rakstības rada nopietnas grūtības šo vārdu saistišanai ar Ūsiņa vārdu. Ar vārdu rindu *Usken*, *Ukkan* un *Utķeni* tas nav iespējams. Otrā gadījumā tāda saistība ir ticama. Bet tad zviedriskā rakstība *Usken* (kas abos mājvārdos ir vienāda) jāuzskata par vairāk sakropļotu nekā vāciskā rakstība *Usjan*. Tagadnē atbilstošais vārds Endzelīna rakstībā tad ir *Uženi*. Tā kā latviešu valodā ir lielas svārstības kā galotņu *-ēns* un *-āns*, tā *ž* un *š* lietojumā, tad jādomā, ka šīs mājas Madlienā 17.gs. ir saukušās *Ušani* un varētu būt saistītas ar vārdu Ūsiņš.

Endzelīna krājumā atzīmētais vārds *ūsiņš* Bilskas pagastā¹²³ vietas ziņā atbilst vārdam, kas atzīmēts arī 1681.g. Raunas novada kartē zviedriskajā rakstībā *Vsingh*, bet vāciskajā — *Uhsing*¹²⁴. Šai gadījumā identificēšana nerada nekādas grūtības: kaut arī rakstība ir dažāda, tomēr pamatvārds ir Ūsiņš.¹²⁵

Koknesē Aprakstu grāmata uzrāda zviedru rakstībā *Vsingh*, bet vācu — *Ussing*¹²⁶, kas saskan ar mums jau zināmo Endzelīna atzīmēto *ūsiņi* un neprasa paskaidrojumus.

Ir saglabājusies arī Cesvaines novada karte, bet pie tās trūkst Apraksta grāmatas. Taču ir saglabājies kāda māju vārda vāciskais rakstījums — *Uhsing*.¹²⁷ Šīs mājas atradušās Kārzdabas draudzē. Te jāatgādina Auniņš, kas savā pirmajā 1881.g. publicētajā darbā minēja tieši šīs mājas ar Ūsiņa vārdu kā pierādījumu tam, ka Ūsiņa tradīcija ir sena¹²⁸; piebildīsim — tātad vismaz no 17.gs. 80. gadiem.

Vairākkārt sastopam šo vārdu Bērzaunes novada kartē. Tā Kalcenavas pagastā atrodams zviedru rakstībā *Usian*, bet vācu — *Uschen*, kas Endzelīna VV parādās kā *ušāni*.¹²⁹ Kūju muižas novadā Lazdonas draudzē atzīmētas mājas zviedru rakstībā *Uschian*, kas atbilst Endzelīna minētajām mājām Saikavā — *ušāni*.¹³⁰ Ja šie minētais Kalcenavā atzīmētais māju vārds ar zviedru rakstību *Usian* atbilst Endzelīna vārdam *ušāni*, tad nav iemesla šaubīties, ka zviedru rakstībā atzīmētais māju vārds *Usian* Bērzaunē¹³¹ arī atbilst vārdam *ušāni*.

Kopumā jāsaka: šis 17.gs. 80.gadu materiāls skaidri apliecina, ka Ūsiņa vārds, kaut rakstīts dažādi, ir bijis pazīstams un izplatīts visos Vidzemes latviskajos novados, bet, liekas, tā trūkst lībiskajos novados. Šī toponīmika liecina, ka blakus atvasinājumiem no *ūs*- ir bijuši VV un PV, kas atvasināti no saknes *ūš*-.

2.6. Iepazīstoties ar PV, kuros parādās Ūsiņa vārds vai no tās pašas saknes atvasināti līdzīgi vārdi, pašu interesantāko ziņu atrodam Bleses darbā. Viņš savā monogrāfijā ir atzīmējis arī pāris tādu vārdu, kuriem te garām paiet nevaram.¹³² Viņam bijusi pieejama "Grobiņas baznīcas grāmata no 1584 — 1614, kur 25.lpp.1609.g. atzīmēti šādi vārdi, kas latviski varētu būt: ..Vsings..".¹³³ Šim Bleses ierakstam ir liela nozīme divējādā ziņā. Mēs nupat minējām, ka Grobiņas pagastā kā Endzelīns, tā Plāķis ir atzīmējuši māju vārdu *ūsas*. Tas noticis šī gadsimta divdesmitajos gados. Tagad lasām, ka tai pašā Grobiņas draudzē ir bijusi persona ar uzvārdu *Vsings*, tagadnes rakstībā nepārprotami Ūsiņš. Trūkstot tuvākām ziņām, nevaram spriest par to, vai Endzelīna un Plāķa minētais māju vārds ir tieši saistāms ar šo personvārdu. Taču nav noliedzams, ka abi vārdi ir no vienas un tās pašas draudzes un tāpēc varbūt šāda saistība pastāv.

Šis Grobiņas draudzes ieraksts ir datēts ar 1609.g., un tas apstiprina, ka vārds bijis pazīstams arī pavisam citā Latvijas novadā nekā Auniņa uzrakstītās dziesmas. Tā ir arī liecība, ka šis vārds nav vēlāka laika darinājums, bet kā PV izmantots jau vairākus gadsimtus. Laika ziņā tas sakrīt ar Stribiņa ziņojumā minēto dieva vārdu.

Blese savos PV sarakstos minējis arī dažus citus vārdus, kas ir atvasināti no tās pašas saknes. Tā no Rīgas Zemes tiesas sarakstiem viņš izrakstījis "*Uss Andres*", kas tur ierakstīts 1607.g.¹³⁴

1601.g. Smiltenes novada revīzijas sarakstos ir uzvārds *Ussin*.¹³⁵ Šai gadījumā drošība ir pilnīga, jo mūsu rīcībā ir trīs cits no cita neatkarīgi avoti. Vispirms tas ir Endzelīna minētais Bilskas pagastā, kas patiesībā pieder Smiltenes un Raunas novadam, sastopamais vārds *ūsiņš*. Otrs avots ir 1681.g. atzīme Raunas novada kartē zviedru rakstībā *Vsingh* un vācu *Uhsing*. Trešais avots ir nupat minētais Smiltenes novada personvārds *Ussin*. Identitāte nav apšaubāma, un kontinuitāte ir saglabājusies kopš 1601.g. Šai gadā konstatējamais uzvārds *Ussin* (Ūsiņš) tieši Smiltenes novadā iegūst sevišķu nozīmi tāpēc, ka 1911.g. Šmits rakstījis:

No Raunas un Smiltenes apgabala mantik ir zināms, ka agrāk te dzīvoja viens vecs vīrs ar uzvārdu Ūsiņš, kurū ļaudis sauca tikai par Ūziņu (nom. Ūziņš).¹³⁶

Tas rāda, ka Ūsiņa vārds šai novadā ir saglabājies kopš pirmā mums zināmā datējuma 1601.g. līdz pat šī gadsimta sākumam, kad Šmits to bija dzirdējis. Piezīme citāta beigu daļā ir bez pamata. Ja šis cilvēks gadsimta sākumā patiesi būtu saucies par Ūziņu, tad tas ir vēlāku laiku pārveidojums, jo ieraksts 1601.g. sarakstā vācu rakstībā ar ss: *Ussin* nepārprotami rāda, ka pirmatnējā izruna ir bijusi ar s. Šmita teiktais var būt

izskaidrojams arī tā, ka viņš pats vārda izrunu nav dzirdējis: viņam "tik ir zināms" ka to izrunā ar z. Katrā ziņā 1601.g. liecība par Ūsiņa vārda izrunu palīdz nostiprināt uzskatu par pirmatnējo izrunu ar s.

Līdzīgi uzvārdi atrodami vēl vecākos sarakstos jau 1582./83.g. Tā Rojā ir dzīvojis "Paul *Usze*" un Nevejā pie Dundagas "Jacob *Usze*".¹³⁷ Arī šie uzvārdi izraisa divas piezīmes. Pirmkārt, tajos sastopamā rakstība ar sz izslēdz iespēju runāt par balsīgu z. Šajos vārdos sastopamais skaņas apzīmējums sz pieļauj iespēju, ka tas ir izrunāts kā svai š, kā to aizrādījām jau iepriekš.¹³⁸ Te īpaši jānorāda arī uz vietu, kur šie uzvārdi sastopami, proti, Rojā un Nevejā pie Dundagas. Iepriekš apskatot VV, mēs redzējām, ka tieši Dundagas novadā Endzelīns un Plāķis bija atzīmējuši māju vārdu *ūšas, uši, ūss* un Plāķis arī 1850.g. revīzijas sarakstā PV *uše/ūše*. Tagad varam konstatēt, ka šis uzvārds, aizstājot vācisko galotni -e ar pareizo vīriešu dzimtes galotni, ir bijis *ūšs* vai arī *ūša*. Šis ieskatījums mūs aizved vēl senākā laikā. Tas nostiprina uzskatu, ka tāds vārds ir bijis pazīstams Latvijā tālu ārpus daudzīnātā Cēsaines novada jau 1582./83.g.

No Polijas 1599.g. revīzijas aktīm Blese ir paņēmis vēl dažus diskutējamus vārdus, proti, Kokneses novada "Jakob *Uzen*" un Ježy *Uzen*".¹³⁹ Tā kā šai vārdā ir sastopams z, tad vispirms būtu jādomā, ka tas atvasināts no pazīstamā vārda *ūzas* 'Hosen'. Taču tā tas nav. Jo mēs arī šai gadījumā jau atzīmējām Endzelīnam divus Kokneses māju vārdus — *ūsiņi* un *ūzeņi*. Uzvārdu rakstībai pilnīgi atbilst otrais māju vārds *ūzeņi*. Savukārt māju vārds *ūsiņi* liek saprast, ka vārda *ūzeņi* izskaidrojums nav jāmeklē līdzīgi skanošajā vārdā *ūzas*. Zinām, ka šos dokumentus ir rakstījuši poļu ierēdņi, un saprotam, ka viņi latviešu valodas vārdus rakstīja atbilstoši savai fonētiskai

sistēmai, pareizāk, izjūtai — gluži tāpat, kā to agrāk bija darījuši vācieši. Tā varēja rasties abi minētie uzvārdi *Uzen*.

Arī šai gadījumā drošība ir pilnīga, jo mūsu rīcībā ir trīs viens no otra neatkarīgi avoti. Pirmais — 1599.g. Polijas revīzijas akta ieraksts *Uzen*, pēc tam — Kokneses 1680.g. Aprakstu grāmata ar ierakstu zviedru rakstībā *Vsingh* un vācu *Ussing*, un beidzot trešais avots — Endzelīna 1922.g. *ūsiņi* resp. *ūzeņi*. Šī gadsimtiem ilgi saglabātā kontinuitāte rāda, ka pareizais latviskais pamatvārds ir *Ūsiņš*, lai cik sakropļots tas parādās poļu, vācu un zviedru rakstībā.

Šim ieskatam ir principiāla nozīme, jo tas met gaismu uz tiem gadījumiem, kur *ūsiņa* vārdā sastopamies ar *z* skaņu. Te vēlreiz der atcerēties pieminēto Smiltenes novada zemnieku ar pirmatnējo uzvārdu *Ussin* (*Ūsiņš*) un vēlāk Šmita apgalvoto *Ūziņš*.

No tā paša avota Blese vēl ir minējis, ka Kokneses novadā dzīvojis "Marko *Usianianis*", ko viņš lasa *ūsiņēns*.¹⁴⁰ Kāpēc tā jālasa, viņš nav paskaidrojis. Liekas, tas ir tikai brīvs minējums, jo grūti ticēt, ka īsti latviska galotne *-is* bez motivācijas būtu jāaizstāj ar kādu citu.¹⁴¹ Par šo vārdu pagaidām speciālisti nav izteikušies.¹⁴²

Iepazīšanās ar VV un sevišķi ar PV rāda, ka savā formā šie vārdi atbilst folklorā pazīstamā *Ūsiņa* vārdam. Te jo svarīgi atzīmēt, ka Plāķa norādījumi uz revīzijas aktīm un Bleses izraksti no dokumentiem ļauj vārdu datēt. Vecākās pieejamās ziņas attiecas uz 1582./83.g., kad dokumentos parādās *Ūšs*, *Ūša*, un 1601.gadu, kad parādās vārds *Ussin* (*Ūsiņš*). Vārds ir bijis pazīstams jau pirms Stribiņa dokumentācijas arī pārējos Latvijas novados. Tā kļūst saprotams, ka tas vēlāk parādās arī folklorā.¹⁴³

II. PIEZĪMES

¹Par Stribiņu sīkāk rakstīts Kučinskis 28 s.

²LVA.Ms.I.19. Tekstu no šī oriģinālmanuskripta ir publicējis Kleijntjenss (skat.*Fontes* III,2, 106). Jau agrāk no cita noraksta to publicējis Lohmeyer 390 s.

³Arī šis teksts ir atrodams iepriekš minētajā oriģinālmanuskriptā un publicēts *Fontes* III, 2, 109 s, arī Mannhardt 1936, 445, kas saka, ka šo tekstu iespiedis pēc tā paša oriģinālmanuskripta, un raksta: *Equorum deum vocant Usching*. Atšķirība ir tā, ka Stribiņš pats raksta *vocant*, kamēr Tolgsdorfs tajā vietā raksta *nominant*, bet Manharts atkal *vocant*.

⁴*Literae* 786. Tā tas vēlreiz ir pārpublicēts Kurtz,183, gan rakstot nepareizi *Useling*.

⁵RA Livonica II, 643. Mannhardt 1936, 450 izteicis domu, ka "Zviedrijas Valsts arhīva rokraksts, pat Tolgsdorfa pirmraksts [varētu] būt tie, kas nonākuši zviedru rokās pēc Vendenas [Cēsis] vai Rīgas ieņemšanas".(Par to tuvāk Valde,43 ss, un Biezais 1957,26 ss.)

⁶No Stokholmas rokraksta Vite (par viņa dzīvi un darbu Recke 4, 548) ir pagatavojis norakstu, no kura vēlākos gadsimtos ir izdarīti vairāki citi noraksti — gan tieši, gan sekundāri; daļa to ir arī iespiesti (Mannhardt 1936, 450 s; *Protocoll* 72; Hupel 538).

⁷Tā Ozols 1965, 76: "Lejasvācu ļaudīm bija pavisam svešas un neizrunājamas, piem., mūsu [latviešu] *c,dz,š,ž,č,dž*. Tādēļ sapratīsim svešinieku tieksmi šīs neparastās latv. skaņas reducēt uz pazīstamām." Tā radās arī *-iņš* vietā *-ing*. Skat. arī Zemzare, Daina 28 s.

⁸Auniņš 1881, 7.

⁹Ozols 1965, 76.

¹⁰Tuvāk par to Endzelīns 1951, 27 s, §10; *Gramatika* 1, 31 s, 61-62. Par nenoteiktību *s* un *sch* lietojumā sevišķi Augstkalns 102 ss. Skat. arī Ozols 1965, 77 un Zemzare, Daina 16.

¹¹Ozols 1965, 75: "Pirmā rakstu valoda dibinās uz (vidus) lejasvācu paņēmienu: patšķaņu garumu neapzīmē (dažus norādījumus, zināms, var sataustīt, bet nav nekādas sistēmas..)"

¹²Ozols 1965, 75 saka, ka šais rakstos "divskani *ie* neatšķir no *e* (īsā, garā, platā)".

¹³Par to Endzelīns 1951, 313 s, §152; arī *Gramatika* 1, 119 s §160,10; Biezais 1961, 33.

¹⁴Zeiferts 1957 1, 258. Skat. arī Ozols 1965, 63; Volteris 1907,165 lasa: *Dewings Strele*.

¹⁵Skat. Biezais 1972, 92 ss.

¹⁶Skat. *Fontes* III, 1, 391.

¹⁷Kleijntjenss ir īpaši uzsvēris, ka šai laikā jezuīti praktizējuši "sevišķi nesaudzīgu un radikālu cīņu" par senās reliģijas atlieku iznīcināšanu, nocērtot svētbrīzis utt. (Skat. *Fontes* III,1, 252.)

¹⁸Lange 363. Par Langi un viņa darbu rakstījis Ārons 1921, un viņa vārdnīcu novērtējusi Zemzare, Daina,130 ss.

¹⁹Skat. Ozols 1965, 78.

²⁰Stender 1783, 271. Jāpiezīmē, ka te un arī turpmāk, transliterējot fraktūrā iespiestos tekstus, *s* un *sch* ir aizstāts ar *s* un *š* un nepārsvītrotais *s* un *sch* ar *z* un *ž*.

²¹Stender 1789 1, 335.

²²Skat. Zēvers 234 s; arī ME 4, 410 s; Zemzare, Daina, 463 s. Tāpat ar Somijas zviedru starpniecību līdzīgs vārds (*housut*) ieviesies somu valodā (skat. Wiget 259).

²³Mancelius 1638, 74, 178; arī Langius 322; Lange 2, 363; Stender 1, 335.

²⁴Ulmann 320.

²⁵Kronvalds (1837 — 1875) ir pazīstams nacionālās atmodas laikmeta darbinieks. Literatūras norāde par viņa personību un darbu atrodama *Vēsture* 2, 496; Kundziņš 118 ss, 238 ss.

²⁶Auniņš 1881, 8. Vēstule pilnībā publicēta turpmāk 44.,45. lpp.

²⁷Turpat.

²⁸Turpat 9.

²⁹Turpat 10 ss.

³⁰Latviešu tautasdziesmas parasti ir veidotas kā četrriindu panti un starptautiskā pētniecībā līdzīgi citu tautu speciāliem veidojumiem ieguvušas savu īpašu apzīmējumu "daina", daudzsk. nom. "dainas".

³¹Pārskatu par dažādiem dainu izdevumiem sniedz Biezais 1961a, 1 ss; arī Ozols 1938.

³²Auniņš 1881, 24.

³³Tas iespiests žurnālā *Apskats* 1903. g. 2.nr., pēc tam Endzelīns 1971, 268 ss.

³⁴Endzelīns 1903, 271. Par sevišķi neuzticamu viņš uzskata teicēju Minnu Freimani.

³⁵Turpat 272.

³⁶Skat. Lautenbahs 1901, 101 ss.

³⁷Šmits 1903, 170 s.

³⁸Turpat 171.

³⁹Auniņš 1905, 8.

⁴⁰Turpat 9 s.

⁴¹Skat. Auniņš 1913, 19 s.

⁴²It sevišķi tas pārsteidz tādēļ, ka Endzelīns bija tieši jautājis, vai starp tekstu teicējiem ir arī minētā Minna Freimane. Auniņš nav atbildējis arī uz šo tiešo jautājumu.

⁴³Auniņš 1905, 12 s. Beidzot Auniņš ieslīd tīrā savas personas aizstāvēšanā (skat. 1905, 14).

⁴⁴Skat. turpmāk 161. lpp.

⁴⁵Viņš negatīvā patosā saka: "Karot pret viltotājiem nav viegls uzdevums, un to mēs varam darīt tikai ar vienotiem spēkiem."

⁴⁶Šmits 1911, 17.

⁴⁷Turpat.

⁴⁸Skat. pārskatu par tautasdziesmu krāšanu un attiecīgo literatūru Biezais 1961 a, 17 ss.

⁴⁹Skat. Biezais 1955, 361 ss.

⁵⁰Turpat 377 ss. Auniņš pie Šmita iebildumiem piezīmējis, ka vienmēr jau kādai reizei ir jābūt pirmajai, kad kāds atklājums vai ieskatījums tiek izdarīts (Auniņš 1913, 22).

⁵¹Šmits 1911, 18. Citātā minētie dainu numuri norāda uz Auniņš 1881 iespiestajiem un numurētajiem tekstiem. Šai darbā gadījumos, kur Auniņa teksti ir pievienoti citiem kā varianti, tas atzīmēts ar to pašu zīmi A tikai pirms attiecīgā varianta.

⁵²Auniņš 1913, 19 ss.

⁵³Vītols 1921, 1209.

⁵⁴Turpat 1209 s.

⁵⁵Turpat.

⁵⁶Turpat 1210.

⁵⁷Skat. Šmits 1921, 1211.

⁵⁸Vītols 1921a, 1325.

⁵⁹Skat. iepriekš 53. lpp.

⁶⁰Šmits 1921, 1212.

⁶¹Vītols 1921a, 1325.

⁶²Šmits 1921a, 1326.

⁶³Šmits 1921, 1211.

⁶⁴Par to plašāk esmu izteicies 1955, 63 ss. Skat. arī Rooth, Anna 14 s.

⁶⁵Šmits 1921, 1211. Līdzīgi arī Šmits 1921a, 1326: "Es palieku pie savas pārliecības, ka liela daļa Ūsiņa dziesmu nevar būt vecas un negrozītas tautas dziesmas."

⁶⁶Skat. Auniņa vārdus iepriekš 53. lpp.

⁶⁷Šmits 1921a, 1326.

⁶⁸Pat pavirša ieskatīšanās Skandināvijas folkloras pētnieku darbos apliecina, ka par tautasdziesmas jēdzienu trūkst skaidrības. Svensons rakstīja akadēmiskām studijām domātu ievadu Tautas zinātnē, kurā atrodama arī nodaļa par tautasdziesmām (1966, 152), taču viņš nav varējis sniegt nekādu tautasdziesmas jēdziena definējumu. To nav devusi arī viņa skolniece Anna Birgita Rūta (1965) līdzīga rakstura darbā, kaut arī viņa plaši runā par tautas dzeju. To varēja sagaidīt arī no speciāla darba ar augstām zinātniskām ambīcijām, ko devuši Skandināvijas speciālisti: *Nordisk kultur 9 A: Folkvisor*. Bet arī tur tādu neatrodam. Ka arī šeit valda lielas neskaidrības, visuzskatāmāk rāda Bedkera raksts par tautasdziesmu ar apakšvirsrakstu *Ein Betrag zur Verbistning der Terminologie* (Bedker 273). Ja ar šo problēmu pētnieki bez panākumiem nodarbojas vēl mūsdienās, tad jo labāk saprotam Šmita grūtības šī gadsimta sākumā.

⁶⁹Kompetenti šīs problēmas ir iztīrījis Bērziņš, turklāt jau ļoti sen. Liekas, ka Endzelīns un Šmits ir savas domas balstījuši uz Bērziņa 1894.g. izdoto darbu. Par pamatdarbu šais jautājumos ir jāuzskata Bērziņš 1959.

⁷⁰Par to plaši izteicies Endzelīns 1904, 553 ss, recenzēdams LD 2. sējumu. Skat. arī Bērziņš 1893, 28 ss un Ozols 1962, 39.

⁷¹Tā Arājs 1959, 308: "Pamatdziesmu tekstos kontaminētas vairākas dziesmas vienā, pie tam neuzrādot atšķirīgas formas, izmainītu vārdu kārtību utt." Turpat viņš sniedz arī vairākus piemērus. Arājs savus atzinumus noslēdz ar apgalvojumu: "..tekstu apstrādes metode, kaut rediģētājs tai izmantojis tautas sacerētos tekstus un vairījies no patvaļīgas literāras apdares, iespaidumā vairs nedod pilnu priekšstatu par iesūtītajiem tautas dziesmu tekstiem, bet parāda tos kā dažādu, kaut pamatos īstu dziesmu elementu brīvu kombināciju" (turpat 310). Arājs domā, ka šī pārdzejošana pat "var sniegties tik tālu, ka, salīdzinot iespaidumu ar oriģinālu, jārunā par kvalitatīvi atšķirīgiem tekstiem" (turpat 313).

⁷²Turpat 314; skat. arī 1962, 22.

⁷³Uz šādiem pārgrozījumiem tekstos attiecas tie paši asie vārdi, ko Endzelīns teica par skolotājiem, kuri paši bija pārlabojuši skolnieku savāktos tekstus: "Ja skolotājs nav uzrakstītaju laikā noprasījies, kā īsti tā vieta lasāma, tad vēlāk viņš pats uz savu galvu kļūdu labo, bet tāds teksts nav vairs īsts tautas dziesmas teksts" (Endzelīns 1904, 554).

⁷⁴Skat. turpat 553 ss.

⁷⁵Skat. Šmits 1921, 1212.

⁷⁶Vītols 1921a, 1326.

⁷⁷Citāts pārpublicēts no Arājs 1959, 311, un man to nav bijis iespējams pārbaudīt, jo darbs, no kura tas ņemts, glabājas Latvijas Zinātņu akadēmijas fondos. Šo Barona viedokli sevišķi mīlēja izcelt okupētās Latvijas folkloras pētnieki kā pierādījumu tam, ka Barona uzskati bijuši progresīvi; sevišķi Ozols 1962, 38 s un Arājs 1959, 303.

⁷⁸Skat. Endzelīns 1904, 554. Tai pašā rakstā ir atzīmēts, ka ievērojamais dainu pētnieks Bērziņš jaunībā ir vācis dainas un tekstus labā ticībā pats pārlabojis, t.i., tos "viltojis", runājot Šmita terminoloģijā.

⁷⁹Te vēlreiz jāatgādina Barona teiktais: "Ja arī ir dažas tādas, tad tomēr izteiksmes un formas ziņā, arī satura ziņā tās neko neatšķiras no vecajām t. dz. un, tā kā gandrīz katrā šādā t.dz. ir daļa no vecās t.dz., tad arī "viltotā" t.dz. ir tomēr tautas dziesma, tikai jaunāka, un tās, kas no šādām t.dz. nerunā pretī vispārīgi īstenai t.dziesmu mutei, var pieskaitīt pie t.dz., un daudzas es arī no tādām ievietoju "Dainās". (Arājs 1962, 22.)

⁸⁰Arājs uzskata par sevišķu nopelnu to, ka Barons nav publicējis daļu mitoloģisko dziesmu (turpat 24). Taču tas ir pārprasts publicētāja uzdevums. Šo dziesmu novērtēšana un izmantošana bija jāatstāj attiecīgajiem speciālistiem, nevis dainu publicētājam.

⁸¹Skat. Endzelīns 1908, 135.

⁸²Auniņš, 1905, 3 piezīmējis: "Tālāk manā krājumā nr.4 vēl ir forma 'Uhsenīts', 'mīļlais Uhsin'."

⁸³Auniņš 1881, 22.

⁸⁴Skat. Volteris 1890, 7 ss.

⁸⁵Skat. Šmits 1911, 20.

⁸⁶Skat. Volteris 1890, IX.

⁸⁷Šmits 1911, 18 s iztēlojas šo tekstu rašanos šādi: "Volteris visādā ziņā būs griezies pie vietējiem latviešu priesteriem, skolotājiem un tirgotājiem, prasīdams ziņu par Ūsiņu. Pēdējie, palaizdamies uz Auninga rakstu un Voltera paskaidrojumiem, nebūt nešaubījās par šo dziesmu pareizību un lūkoja viņas saklaušināt arī savos apgabalos. Zināmas dziesmas enerģiski meklējot, var viegli samulsināt arī pašus

teicējus, sevišķi, ja vēl ņem dzērienus palīgā." Nav šaubu, ka šie Šmita apvainojumi Volterim nav pamatoti, bet tie rāda, cik karsta bijusi diskusija.

⁸⁸Skat. Endzelīns 1908, 135, arī 1951, 314, §152 b un Karte nr.1 pie Rūķe-Draviņa, Velta 1959.

⁸⁹Šmits uzskatīja, protams, maldīgi, par sevišķu Barona nopelnu, ka viņš tā ir rīkojies (skat. Šmits 1911, 21 s).

⁹⁰Tuvāk par to Biezais 1972, 485 ss; Schröder 1923 1, 15 ss.

⁹¹Skat. Biezais 1961a, 38, Anm. 39.

⁹²Auniņš 1881, 39.

⁹³Šī teksta nozīmi mazina arī apstākļi, ka Brastiņš pats bija senlatviešu reliģijas atjaunošanas ideoloģiskais un administratīvais vadonis, un tādēļ nav izslēgts, ka vienīgais teksts varēja nākt no šīm aprindām.

⁹⁴Skat. iepriekš 74. lpp.

⁹⁵Skat. *Tautasdziesmas* 1, 224 ss.

⁹⁶Bez te atzīmētajiem dainu tekstu izdevumiem vēl būtu pieminams tāds izdevums kā LTD. Taču tanī iespiestie teksti galvenā kārtā pārņemti no LD, bet nedaudzie, kas ņemti no Folkloras krātuves arhīva, ir publicēti citos te apskatītajos izdevumos.

Dažas Ūsiņa dziesmas ir publicējis arī Brastiņš 1956, 73 ss, taču bez norādījumiem, no kādiem avotiem tās ņemtas. Zinot, ka Brastiņš ir senās latviešu reliģijas atjaunotāju ievērojamākais pārstāvis un to, ka dainu tekstus viņš atkārtoti izmantojis nekritiski un kļūdaini, tie šai darbā nav izmantoti.

⁹⁷Par Lerhi kā folkloras krājēju un publicētāju sīkāk: Zeiferts 1957 1, 139, 146 ss; Biezais 1962a, 6 ss; Bērziņš 1928; Pakalns 1985.

⁹⁸Skat. *Pasakas* 1891 s 7, 1, 310 ss, 352 s, 364 ss.

⁹⁹Skat. *Pasakas* 1962 s 13, 319 ss. Viņš ievietojis arī vienu jaunu variantu (11.), kurā gan nav minēts Ūsiņš.

¹⁰⁰Skat. Šmits 1911, 19.

¹⁰¹Tā liek domāt fakts, ka arī Vilmas Grebles rūpīgajā bibliogrāfijā nav par to atzīmju.

¹⁰²Brīvzemnieks 1881, 190 s, līdz ar krievu tulkojumu. Pārdrukāts: Auniņš 1881, 35, ar vācu tulkojumu.

¹⁰³To atzīmējis jau Auniņš 1881, 36 un Šmits 1911, 19.

¹⁰⁴Skat. Šmits 1911, 19.

¹⁰⁵Straubergs 1939, 131. Viņš gan ir norādījis savā darbā uz šādiem tekstiem, kas atrodas folkloras arhīvā, bet tie nav iespiesti negrozīti, viņš ir apmierinājies tikai ar satura atstāstījumu. Tādēļ viņa norādījumiem ir tikai sekundāra nozīme.

¹⁰⁶Tā kā tradīcija ir uzrakstīta no Beļavas, bija sagaidāms, ka tā būs uzrakstīta izlokšnē, un tad jābūt pazīstamajai formai *Jeuseņš*.

¹⁰⁷Šmits turpat publicējis vēl kādu tekstu (T 31410), ko pats esot dzirdējis Galgauskas pagastā un kurā sacīts, ka Ūsiņu "tur par bišu dievu". Šmita rīcība šai gadījumā ir nesaprotama. Viņš pats bija izsacījis Auniņam visasākos pārmetumus, ka tas nebija norādījis savus avotus, proti, teicējus. Bet attiecībā uz šo tekstu Šmits pats to nav darījis. Par Ūsiņu kā bišu dievu materiāls ir visai ierobežots, arī šis teksts ir nedrošs un diemžēl nav izmantojams.

¹⁰⁸Barons ir uzņēmis LD kādu tekstu (344), patiesībā mīklu, kurā sastopams vārds *ūsiņš*. Šīs mīklas variantus jau iespiedis Brīvzemnieks 1881, 96, Nr. 1248 — 49, kur vārda *ūsiņš* vietā sastopamies ar *ūpītis*. Pēc tam citos šīs mīklas variantos parādījušies tādi vārdi kā *ūstiņš* un *ūkstītis* (skat. *Mīklas* 76, Nr. 463, a, d). Visu šo mīklu atminējums ir bērns, un tanīs sastopamie vārdi ir brīvi lietoti mīlināmie vārdi.

¹⁰⁹*Sakāmvārdi* 291, Nr. 6435.

¹¹⁰Auniņš 1881, 7. Skat. arī 1913, 22.

¹¹¹Šo Endzelīna krājumu līdz ar papildinājumiem 1956. g. sāka izdot no jauna, bet tas nesniedzas līdz burtam U.

¹¹²Jau 1939. g. iznāca Plāķa krājuma 2. sējums, bet tas man nebija pieejams.

¹¹³Skat. Endzelīns 1922, 3 ss.

¹¹⁴Par to sīkāk Cimermanis 14 ss; Švābe 1958, 302, arī 1928, 341 ss.

¹¹⁵Par to plašāk savos darbos ir izteikušies Vasar 335 ss; Dunsdorfs 1, 24 ss.

¹¹⁶Skat. Dunsdorfs 2, 29 (ieraksts kartē 28, 7). Ierakstā lasāms, ka vairāki no šiem Spilves zemniekiem nodevu ziņā ir piederējuši Piņķu muižai. Taču nav skaidri teikts, ka arī minētais *Thomas usghtur* piederētu. Dunsdorfs ir kļūdījies šī vārda lasījumā, rakstīdams *Ußgh* (turpat 37).

¹¹⁷Vārda vācu rakstība ir pārņemta no Dunsdorfs 2, 37. Par nožēlošanu, viņš nav minējis, vai tā ir ņemta no Bulmerincq 1923 s, vai no HR 1687 (VA, Vol. 11).

¹¹⁸Skat. Endzelīns 1922 s, 54. Dunsdorfa norādījums, it kā Endzelīns būtu rakstījis Ušas, ir kļūdainš (skat. 1950 s 2, 37).

¹¹⁹Skat. Endzelīns 1922 s 1, 39.

¹²⁰Skat. Dunsdorfs 2, 99. Vācu rakstību viņš ir pārņēmis no HR 1687 (VA, Vol.11). Taču man nebija iespējams ieskatīties šais oriģināldokumentos, jo šie arhīvu materiāli nav pieejami brīvai pētniecībai. Dunsdorfa dotie zviedru un vācu rakstības vārdi ir jāsalīdzina ar oriģināliem, jo vairākos gadījumos viņa lasījumi izrādījušies kļūdaini.

¹²¹Skat. Dunsdorfs 2, 173 (Sign. 5, 5 un 5, 9) ir kļūdījies, rakstot otrā gadījumā vārdu *Ußken*. Faksimils rāda, ka abos gadījumos vārds ir rakstīts vienādi — *Usken*.

¹²²Skat. Endzelīns 1922 s 1, 48.

¹²³Skat. turpat 68.

¹²⁴Skat. Dunsdorfs 222 (Sign. 31, 33). Vāciskā rakstība no HR 1688 (VA, Vol. 14).

¹²⁵Skat. iepriekš 77. lpp.

¹²⁶Skat. Dunsdorfs 245. Vāciskā rakstība no HR 1688 (VA, Vol. 12). No tā paša avota viņš atzīmējis vēl otru māju vārdu *Ussing*. Skat. Endzelīns 1922 s1, 45.

¹²⁷Skat. turpat 296. Vācu vārds no RA Uthrāknings Book Nr.901 g.

¹²⁸Skat. iepriekš 56. lpp.

¹²⁹Skat. Dunsdorfs 311 (Sign. 43, 94). Vācu rakstība no HR (VA, Vol. 14 un RA, Vol. 6). Skat. Endzelīns 1922 s 14.

¹³⁰Skat. turpat (Sign. kartē trūkst). Skat. Endzelīns 1922 s, 27.

¹³¹Skat. turpat 307. (Sign. 1, 8). Vācu rakstības vārdam trūkst, un Endzelīnam tas vispār nav atzīmēts.

¹³²Viņa darbā ir minēti arī visi tie vārdi, kurus Plāķis jau uzrādījis savā darbā.

¹³³Blese 25. Jānožēlo, ka viņš nav norādījis, kur šī baznīcas grāmata uzglabāta. Taču no kādas piezīmes ir redzams, ka tā atradusies Rīgā.

¹³⁴*Bücher* 327; arī Blese 269.

¹³⁵Turpat; pārņemts no Švābe 1927, 10.

¹³⁶Šmits 1911, 24. Skat. arī Auniņš 1913, 19.

¹³⁷Blese 317; pārņemts no Arbūzovs 221, 225.

¹³⁸Skat. iepriekš 82. lpp.

¹³⁹*Polska* 80 s; arī Blese 337.

¹⁴⁰Turpat.

¹⁴¹Par Bleses nekritisko un brīvo rīkošanos ar personu vārdiem esmu izteicies citur (skat. Biezais 1957, 26 s).

¹⁴²Hipotētiski es vēlētos to saprast kā "Ūsainais" vai arī izskaidrot ar pārrakstīšanās vai pārklaušanās kļūdu.

¹⁴³Šajā nodaļā izdarītā avotu analīze rāda, ka domai par "vēlāk radušos Ūsiņu" (Šmits 1930, 204) nav pamata. Tālāk te var minēt kādu mācītāja K. Henča vēstuli, kurā viņš 1737. gadā no šī paša Lazdonas draudzes novada raksta, ka ļaudis tur "baggaten Usiņ (Georga dienu) svin" (skat. Adamovičs 1933, 488). Vārds "baggaten" ir izkropļots latviešu vārds *bagāts*.

III. AVOTU LIECĪBAS PAR ŪSIŅA FUNKCIJĀM UN LOMU

3.1. Iepriekšējais pārskats par avotiem, kā redzējām, ļauj apgalvot, ka Ūsiņš bijis pazīstams latviešu dievs, ar kuru saistījušās noteiktas reliģiskas tradīcijas. To apliecina plašais folkloras materiāls, kā arī leksikas un vēstures dokumenti. Turpmāk pievēršamies pieejamo avotu satura sīkākai analīzei, lai noskaidrotu Ūsiņa būtību, viņa speciālās funkcijas un atribūtus.

3.1.1. Katrā ziņā pati nozīmīgākā un arī visplašāk apliecinātā iezīme Ūsiņa būtībā ir viņa ciešā saistība ar zirgiem. Skopo Stribiņa izteikumu, ka viņš ir *deus equorum*, ievērojami papildina dainu izteikumi. Vairākkārt ir apliecināts, ka

23. *Ūsiņam labi zirgi,
Meitas jāja pieguļā;
Skaugīšam acs izsprāga,
Caur kārkliņu raugoties.*

40. *Ūsiņam brangi zirgi,
Pieguļā nelaižami;
Mīļai Mārai govīs blāva,
Ganiņos nedzenamas.*

Līdzīgi 18., 43., 46., 65. u.c.

Blakus priekšstatam par Ūsiņa izcilajiem zirgiem

izteikta arī doma, ka viņam kā bagātam īpašniekam zirgu ir daudz. Dažreiz minēts noteikts skaits — deviņi (48.). Lielākoties tomēr minēts tikai pats fakts par daudzajiem zirgiem, palaikam izteikts ar dzejisku hiperbolu:

44. *Ļaudīm lieli brīnumiņi
Par Ūsiņa kumeļiem:
Pieci zirgi, divi ķēves,
Septiņsimti kumeliņu.*

Ūsiņam zirgu ir pilns stallis (61.) vai pat trīs stajļi (71.).

Dažreiz nosaukta arī zirgu krāsa, proti, tie ir melni (41.), ābolaini (33., 36.) vai sirmi (46., 76.).

3.1.2. No Ūsiņa saistības ar zirgiem izriet arī viņa uzturēšanās vieta. Protams, tas ir zirgu stallis:

11. *Ūsiņš stāvu slaistījās
Mana stajļa pakaļā.
Ej, Ūsiņ, stallītī,
Baro labus kumeliņus!*
- a. A 13: 3 — 4: *Nāc, Ūsiņ, ustabā,
Sēsties galda galiņā!*
- b. A 44: 1: *ārā*; 2: *Aiz tās manas
zirgu kūts*; 3: *Nāc, Ūsiņ, kūtiņā*;
4: *manus kumeltiņus*;
- c. 30087 V: 3: *Lien*; 4: *Baro labus*;
- d. 30087 V: 2: *galiņā*;
- e. 3087 V: 1: *Ūsiņš lēca, Ūsiņš deļa*;
2: *galiņā*; 3: *Ej, Ūsiņ, stallītī*;
4: *Baro*;
- f. 30087 V: 1: *Ūsiņš dieviņš slaistījās*;
3: *stallītī*.

Līdzīgi arī 12., 33., 46. u.c.

Stallī viņam ir goda vieta, un viņu aicina sēsties siles galā (46.). Citreiz ir teikts, ka viņš atrodas aiz zirgu kūts (11.), "stallja pakaļā" (11., 12.) vai "stallja galiņā" (67.). Stallis dažreiz saukts arī par kumeļu dārzu (12.).

Tomēr jāatzīmē kāda īpatnība, kas īsti neiederas šai priekšstatu kopumā, taču tai ir sava nozīme mūsu turpmākajā iztīrījumā. Kādā tekstā un tā variantā teikts, ka Ūsiņš jāļ pār kalnu:¹

36. *Ūsiņš jāļ pār kalniņu*

Ar akmeņu kumeliņu.

Tas atnesa kokiem lapas,

Zemei zaļu mēteliņu.

a. A 40: 1: *Pār kalniņu Ūsiņš jāļ;*

2: *akmiņ'; 4: āboliņu.*

Šis priekšstats sastopams arī dažos citos mazāk drošos tekstos (19., 34., 75.).

3.1.3. Tikpat neparasts ir priekšstats par Ūsiņu, kas dejo un lēkā:

12. *Ūsiņš deļa, Ūsiņš leca*

Mana stallja pakaļā.

Lec, Ūsiņ, kur lekdams,

Lec kumeļu dārziņā!

a. A 61: 1: *lēca, deļa;* 2: *galiņā;* 3 — 4:

Eij, Ūsiņi, stallītēji, Baro manus

kumeliņ's.

Te arī jāatgādina iepriekš iespiestais 11. teksts (sal. arī 67.), kas stāsta, ka "Ūsiņš stāvu slaistījās".² Kā mēs turpmāk redzēsim, priekšstats par Ūsiņa dejošanu devis Bīlenšteinam iemeslu tālu ejošām konsekvencēm šī dieva būtības noteikšanā.³

3.2. Īsti Ūsiņa nozīme atklājas viņa attieksmēs ar cilvēkiem. Viņa loma ir ļoti liela tieši tādēļ, ka zirgam,

kā to esmu aizrādījis citā vietā, latviešu zemnieka dzīvē ir visai liela nozīme.⁴

3.2.1. Zemnieks savus zirgus vienmēr pilnīgi uztic Ūsiņam, tos nodod viņa gādībā un aizsardzībā. Ūsiņš tad arī parādās dažādās situācijās, kurās ar saviem zirgiem dzīvo zemnieks pats. Ūsiņš ir zirgu devējs:

9. *Ūsiņš jāja pieguļā*

Deviņiem kumeļiem:

Es tecēju vārtu vērtu,

Man atdeva devīto.

a. V: *Ar deviņi kumeliņ';*

b. LTdz 1, 2561: 3—4: *Lakstīgala sēju teica, Kalniņā stāvēdama.*

Līdzīgi 48.

Blakus tam pazīstami arī citi priekšstati. No Ūsiņa var nopirkt zirgu.

61. *No Ūsiņa zirgu pirku,*

Ne no sava bāleliņa;

Ūsiņam pilns stallīts

Pārdodamu kumeliņu. 30061

a. F. 191, 5005: 3: *trīs stallīši.*

Vai arī, kā vairāki teksti (54., 57.) saka, viņš var nopirkt zirgu kādam citam, piemēram, brālim:

68. *Mārtiņam gaili kāvu*

Deviņiem cekuliem;

Jurīšam brālīšam

Ūsiņš pirka kumeliņu. 30215

Ūsiņš nav vienīgais latviešu dievu starpā, ar kuru var zirgu iemainīt⁵, un šī maiņa ir īpaši vilinoša tāpēc, ka viņam ir labi zirgi:

18. *Ar Ūsiņu zirgiem miju,
Ne ar savu bāleliņu;
Ūsiņam labi zirgī,
Ne manam bāliņam.*

Ka Ūsiņš ir zirgu devējs, tas izteikts arī ar citiem sinonīmiem: viņš brāja vajadzībām zirgu "jūdz" (58.) vai arī "loka" (59.).

3.2.2. Ūsiņš ir ne vien zirgu devējs, bet arī citādi atbild par to labklājību. Šai ziņā viņš darbojas visai dažādi. Viņš ir zirgu audzētājs:

31. *Ūsiņam svārkus šuvu
Deviņiem muduriem;
Lai tas man citu gadu
Labus zirgus audzināja.*

Līdzīgi arī 2.

Viņš ir zirgu barotājs:

14. *Nāc, Ūsiņ, nāc, Ūsiņ!
Baro labu kumeliņu!
Dod auziņas kumeļam,
Tad būs labs kumeliņš,
Dancos tēva pagalmā
Uz četrām kājiņām.*

62. *Paldievs, zirgu Ūsinīti,
Par kumeļu barošanu!
Vai izvedu, vai aizjūdzu,
Noturēti nevarēju. 30062*

To pašu lasījām jau 11. un 12. tekstā, līdzīgi arī 8. un 17.

Pie zirgu audzēšanas un barošanas pieder arī to ganišana:

76. *Ūsiņš manus zirgus gana,
Es uguni pieskatīju,
Es uguni pieskatīju,
Pelnos cepu rācenišus.* LTdz 1, 2565

Sal. arī 8., 60., 67. u.c.

Pati svarīgākā šai ziņā ir pieguļa, tādēļ turpmāk tai veltīsim sevišķu uzmanību. Pieguļā Ūsiņš ir zirgu sargātājs (47., 66.).

Dažreiz tikai vispārīgos vārdos pieminēts, ka viņš ir zirgu kopējs (17.), bet citreiz norādīta arī kāda īpaša darbība, piemēram, sukāšana:

46. *Ej, Ūsiņi, labais vīrs,
Baro manus kumeliņus,
Barodams, sukādams
Sēsties silas galiņā.*
a. 30053: *Ai, Jurgīti, Ūsenīti;
2: sirmus;*
b. 30053 V:1: *Ai, Jurgīti, ai, Ūsīti;
2: labus;*
c. 30053 V: 1: *Ūsainīti;*
d. 30053, 4: 1: *Ūsinīti, dzelžonīti;
2. Baro, sukā; 3-4: Sēdi siles galiņā,
Suseklīti rociņā.*

3.2.3. Dzijāku ieskatu Ūsiņa lomā sniedz teksti, kas stāsta par pieguļu un ar to saistītajām izdarībām. Dažos tekstos Ūsiņa un pieguļnieku ciešā saistība iegūst īsti emocionālu akcentu. Kopības izjūta ir ļoti dziļa:

75. Kad es jāju pieguļā,
Ūsiņš līdzī taisijās;
Ūsiņš jāja sirmu zirgu,
Es — dūkanu kumeliņu. LTdz 1, 2563

Gadījumā, ja pieguļnieki ir aizjājuši ganībās bez Ūsiņa ziņas un klātienēs, viņš intensīvi tos meklē. Šī meklēšana ir ļoti nogurdinoša, un viņa zirgi ir nosvīduši:

16. Ūsiņš zirgus nosvīdēja
Pieguļniekus meklēdams;
Pieguļnieki gudri vīri,
Neguļ ceļa maliņā.

- a. Vt 3: 1: zirgu nūjodeja (jodejeja);
2: Pīguļnīku; 3: Gudri bija pīguļnīki;
- b. Vt 10: 2: vaicodoms;
- c. Vt 3 V: 3-4: Vai Jeuseņ, nazinov,
Kur vacais guņkureits.

Līdzīgi 49., 66., 67.

Ūsiņš, protams, ir pārāks par visiem citiem pieguļniekiem, viņš ir bagātāks ar zirgiem. Viņš arī šai gadījumā parādās kā zirgu devējs:

48. Ūsiņš jāja pieguļā
Ar deviņi kumeliņi;
Es tev lūdzu, Ūsiņ brāl,
Dod man pāri ceļa zirgu.

- a. A 58: 3-4: Es tecēju vārtu vērt,
Man atdeva devīto.

Salīdzini ar iepriekš iespiesto 9. tekstu. Līdzīgi arī 10., 49. u.c.

Lomu sadalījums starp pieguļniekiem un Ūsiņu
ir ļoti noteikts:

8. *Ai, Ūsiņ, labais vīrs,*

Jāsim abi pieguļā,

Es guntiņa kūrējiņš,

Tu kumeļu barotājs.

a. V: *Tu kumeļu ganītājs,*

Es uguns kūrējiņš.

b. A 57: 2: *Jāj ar mani; 3: Tu kumeļu ganītājs;*

4: *Es guntiņas kūrējiņš.*

c. 30054: 2: *Jāj ar mani; 4: ganītājs;*

d. 30054 V: 1: *vecais brāl;*

e. Vt 1: 1: *zirdzeņ Jeuseņi; 4: ganītājs;*

f. 1: *Jeuseņa kumeļeņš.*

67. *Ūsens stāvu slaistījās*

Muna staļļa galiņā.

Ai, Ūsiņ, vecais tēvs,

Jāsim abi pieguļā;

Es guntiņas kūrējiņš,

Tu zirdziņu ganītājs. 30086

Pirmās dziesmas daudzajos variantos Ūsiņam vienmēr ierādīta zirgu ganītāja loma. Tikpat konsekventi minēta pieguļnieku loma: tie ir uguns kūrēji. Šādam dalījumam ir savs tradīcijā dziļi pamatots iemesls: Ūsiņa loma vienmēr ir gādāt par zirgiem. Jāuzsver, ka pieguļas laiku zemnieki ļoti gaidīja, jo pēc garās ziemas parasti bija liels siena un citas zirgu barības trūkums. Pieguļa palīdzēja zirgiem izdzīvot. Cik grūti dažkārt bija ar barību, liecina šāds teksts:

20. *Vai, bagāts Ūsiņš nāca,
Zirgi liesi, kalpi tauki!
Zirgi liesi izbaroti,
Kalpi tauki nebaroti.*

Tas tiek atgādināts dažādās variācijās, paužot ilgas pēc Ūsiņa atnākšanas:

15. *Es Ūsiņa gan gaidīju,
Nevarēju sagaidīt;
Kumeliņš sagaidīja,
Stalļa grīdu spārdīdams,
Stalļa grīdu spārdīdams,
Zaļas zāles gaidīdams.*

13. *Nāc, Ūsiņ, nāc, Ūsiņ!
Sen mēs tev jau' gaidījām:
Zirgi gaida zaļas zāles,
Puiši jauku ziņģēšanu.*

Sal. arī 4.

Blakus ganīšanai Ūsiņam pieguļas laikā ir arī citas rūpes. Viņš sargā zirgus no dažādiem ļaunumiem. Pieguļniekiem allaž bija jāuzmanās no zagļiem. Te Ūsiņš veic sarga lomu:

66. *Ūsiņš jāja pieguļā,
Zaglis ceļa maliņā;
Ūsiņam augsti zirgi,
Zaļam augstas karatavas. 30083*

Vēl skaidrāk un pilnīgāk paļaušanās uz Ūsiņu izteikta sekojošā tekstā:

47. *Tumšā naktī, zaļā zālē
Laukā laida kumeliņi,
Nu, Ūsiņi, tavā valā,
Nu tavāi rociņā.*

Nozīmīga vieta pieguļas tekstos ir arī norādījumam, ka pieguļnieki ir uguns kūrēji. Tam, kā jau sacīju, ir sava praktiska nozīme: lai pieguļnieki, pavadot vēsas naktis nomodā, atrastos pie silta ugunskura. Kāds teksts liek domāt, ka ugunskurs gadu no gada kurts vienā un tajā pašā vietā, jo arī ganības bija tās pašas. Kad Ūsiņš ar nosvidušiem zirgiem meklē pieguļniekus, viņam atgādina: vai tad viņš nezinot veco ugunskura vietu (16 c)?

Pieguļnieku ugunskuram ir arī cita nozīme, par to jārunā sakarā ar mielastu.

Ieskatīšanās pieguļnieku dzīvē palīdz labāk saprast Ūsiņa centrālo lomu draudīgās situācijās.

3.3. Ūsiņa nozīmīgā loma zirgu patronātā liek jautāt, vai avoti sniedz ziņas arī par Ūsiņa kultu. It sevišķi tādēļ, ka Auniņš, kas pirmais nodarbojās ar Ūsiņa problēmu, runāja galvenā kārtā tikai par Ūsiņa mītu.

3.3.1. Nozīmīga vieta avotos ir ziņām par upurēšanu Ūsiņam. Tieši tā ir aprakstīta vispilnīgāk.

Vairāki dainu teksti vēstī, ka Ūsiņam upurē gaili. Šī darbība izteikta ar sinonīmiem *kāvu* (27.-29., 66., 68.), *devu* (30.):

27. *Ūsiņam gaili kāvu
Deviņiem cekuļiem,
Lai aug mieži, lai aug rudzi,
Lai kumeļi barojās.*

a. B 21, 1309: 3: *mana miežu vārpa;*

- 4: *Deviņiem žuburiem.*
b. F 72, 2326: 3-4: *Lai vistināš olas
dēj, Deviņiem kāriņiem.*⁶
c. 30060: 3-4: *Lai aug man govīs,
vērši, Deviņām kārtiņām.*

28. *Ūsiņam gaili kāvu
Deviņiem cekuliem.*

*Lai tek mans kumeliņš
Deviņiem ceļiņiem.*

V: *Lai tek mans kumeliņš
Cekuliņu grozīdams.*

A 31: 2-4: *Sarkanām kājiņām,*

Lai manam kumeļam

Palīdzēj dubļus brist.

a. 30077: 2: *Dzeltenām.*

b. 30216, 1: 1: *Uz Ūsiņu; 3: manis kumeliņis.*

29. *Ūsiņam gaili kāvu,*

To nosviedu pasliegsnē,

Lai kumeļi tā danco,

Kā gailītis nomirdams.

30. *Devu, devu Ūsiņam,*

Ko es biju solījis;

Melnu gaili, kikirani (vai kankaraini)

Ar visiem nadziņiem.

a. 51568: 1: *Devu, dodu; 2: solījusi;*

3: sarkan' seksti.

60. *Ūsiņam gaili kāvu*

Pašā svētku rītiņā;

Lai tas man zirgus gana

Šo garo vasariņu. 30057, 1

Skat. arī iepriekš iespiesto 68.

Dažas no šīm dziesmām (27., 28., 30.) pazīstamas vairākos variantos. Tās visas apliecina, ka Ūsiņam upurēts gailis. Tekstos arī lasāms, kāds šis gailis ir: melns (30.), ar deviņiem cekuliem, ar sarkanām vai dzeltenām kājām, ar sarkanu vai kankarainu seksti. Teksti arī motivē, kādēļ Ūsiņam gailis upurēts: lai zirgi labi barojas (27.). Gaiļa deviņi cekuli ir saistīti ar labu skriešanu, galvu grozot (28.), bet sarkanās vai dzeltenās gaiļa kājas simboliski palīdz zirgam brist dubļus (28.). Kāda no dziesmām min, ka ar šo upuri grib panākt, lai zirgs dancotu, tāpat kā gailis raustās nomirdams (29.) Jāpanāk Ūsiņa — zirgu ganītāja labvēlība (60.). Līdzās ir teksts (30.), kas min tikai pašu gaiļa upurēšanu, bet ne motīvus. Tekstos minēti vēl citi gaiļa upurēšanas iemesli, pie kuriem apstāsīties turpmāk.

Šos dainu izteikumus papildina episkā tradīcija. Ir saglabājušies vēl šādi tradīciju apraksti:

Vēl dzirdēts vecās pasakās stāstam, ka labi zirgu saimnieki to [Jurģa] dienu gaili pār auzām kāvuši un tad tās auzas devuši zirgiem ēst, lai pa vasaru brangi zirgi turoties.⁷

Jurģa vai Ūsiņa dienā katrs saimnieks kāvis vienu gaili un tā asinis tecinājis zirgu stallī uz auzām, tad zirgi labi barojās.⁸

23. aprīlī gailis kaujams pie zirgu stajļa durvīm un uz slieģšņa asinis jātecina, lai zirgi neklībo.⁹

Šie teksti rāda: tradīcija jau ir tiktāl pārveidojusies, ka saglabājies tikai pats fakts par gaiļa kaušanu Jurģa, t.i., Ūsiņa dienas rītā, bet nav tiešu norādījumu, ka tas ir upuris Ūsiņam.¹⁰ Ļoti uzskatāmi šīs tradīcijas tālāku pārveidošanos rāda cits teksts:

Jurģu rītā nebijis brīv nevienam iet papriekšu no istabas ārā, kamēr pats saimnieks nav apstaigājis ap māju. Viņš kāvis melnu gaili vai vistu, kuru asinis tecinājis zirgu

silē un pie kūts durvīm. Iekšas izņēmis un uzlicis uz akmeņa, sacīdams: "Še, dieviņ, tava daļa!" Gaļu vārījuši paši brokastīm.¹¹

Laika gājumā un kristīgās tradīcijas iespaidā Ūsiņš ir pazaudējis savu vārdu un kļuvis par anonīmu "dieviņu".¹²

Jāpiezīmē, ka šai tekstā minētā izdarība: upura dzīvnieka iekšu izņemšana un novietošana uz akmens, un tieša uzruna Ūsiņam, ka tas ir upuris viņam, iekļaujas reliģiju vēsturē vispār pazīstamā kopsakarā. Dzīvnieka iekšu upurēšana dievam un upura novietošana tieši uz akmens ir plaši pazīstams fenomens dažādās reliģijās.

Šo pašu iemeslu dēļ Ūsiņš beidzot ir dēmonizēts, kā to iespaidīgi stāsta šāds teksts:

Katrs mājas tēvs mēdza vecos laikos kaut kādu sivēnu un kādu gaili Jurģu rītā "Jaunam garam" upurēt. Kas nebija tik turīgs, ka varēja kaut abus, tas kāva gaili, jo tā nedrīkstēja trūkt. Pie tam to darīja tik agri, ka jau priekš saules lēkšanas varētu pamieļoties "Jaunais gars" un nesūtītu nelaimi lopiem, pie kam mājas māte mēdza dziedāt:

*"Ai, Jurģīt', Ūsenīt',
Baro sirmos kumeliņus:
Sukādams, barodams,
Sēsties siles galiņā!"*¹³

Kā redzam, šī teksta saturs ar gaiļa upuri Jurģa dienas rītā iekļaujas te iztīrātajos priekšstatos par Ūsiņam veltītu upuri. Tikai Ūsiņš pats ir kļuvis par "jauno garu".

Trešā avotu grupa, kas apliecina upuri Ūsiņam, ir mūsu avotu iztīrājumā minētās Mītela un Gētgena vēstules. Mītels vēl 1870.g. rakstīja, ka zemnieki pazinuši Ūsiņa mielastu, kura sarīkošanai "zirgu stallī jānokauj gailis. Šāds paradums Ūsiņa rītā vēl pirms

dažiem gadu desmitiem bija saglabāties daudzās šejienes mājās".¹⁴ To pašu apliecina Gētgens savā ziņojumā, proti:

Ūsiņa dienā agri no rīta vīri stallī nokāvuši gaili. . .
Gaiļa asinis iepilinājuši silē uz auzām vai ar tām uzvilkuši
krustu uz stalla durvīm.¹⁵

Un tālāk Auniņš pats turpina:

Beidzot vēl interesants ir no ticamas puses sniegtais
ziņojums, ka kādās mājās pie Praulienas vēl līdz tagadējam
laikam Ūsiņam ticis upurēts. Kāda veca māmiņa no šīm
mājām vēl nesen izteikusies: lai nu saka, ko grib, kopš
Ūsiņam atkal nokāvuši gaili, ar lopiem un zirgiem ejot labāk
nekā agrāk.¹⁶

Un beidzot Auniņš ir izteicis šādu interesantu
novērojumu:

Tajās mājās, kur bija viens vienīgais gailis, no
svinīgās upurmaltītes esot atteikušies, tomēr asinis
pilinājuši. Šajā gadījumā apmierinājušies ar pāris
iegriezumiem ar asu nazi gaiļa sekstē; pirmās asins lāses
uzslacījuši uz durvju stenderes, tad vēl dažas piles
ietecinājuši zirgu silē uz auzām, pēc tam atkal palaiduši
gaili vajā.¹⁷

Kādus secinājumus varam izdarīt, salīdzinot no
trim dažādiem neatkarīgiem avotiem iegūtās ziņas?
Pirmkārt, gaiļa upuris Ūsiņam ir nepārprotami
apliecināts. Otrkārt, tas ir bijis pazīstams vēl 19.gs.
otrā pusē. Treškārt, ne mazāk svarīgas ir konsekvences
metodiski pareizā avotu izmantošanā. Te sastopamies
ar tā sauktajiem poētiskajiem izteikumiem dainās, pret
kuriem joprojām dažkārt dzirdami nepārdomāti
iebildumi, tos uzskatot par brīvām fantāzijas
izpaušmēm.¹⁸ Šai gadījumā saskaņa starp folkloras
poētiskajā formā ietērptiem izteikumiem un vēsturisku
dokumentu liecībām ir uzkrītoši liela.

Blakus tam ir pazīstami vēl citi upuri. Jau Stribiņš
1606.g. bija starp upuriem Ūsiņam atzīmējis arī "*2
solidos et duos panes et frustum pinguendinis*". Kā

rāda 31. teksta otrā daļa, dāvana, t.i., upuris, Ūsiņam ir arī viņam šūtie svārki. Sevišķu vietu tomēr ieņem olas un alus. Pie tiem jāapstājas turpmāk.

3.3.2. Raksturīga parādība ir ar upurēšanu saistītais mielasts. Dainu materiālā rodamas tikai vājas atbalsis no tā. Var saprast, ka ir bijusi paraža Ūsiņam par godu sarīkot mielastu, kas ietekmējis zirgu labklājību:

*25. Kas man deva Ūsiņosi,
Lai tam zirgi barojās!
Kas nedeva Ūsiņos,
Lai tam zirgi mežā skrien,
Lai tam zirgi mežā skrien
Ar visiem lemešiem!*

To pašu liek domāt arī kāds cits teksts¹⁹:

*26. Ūsiņš nāca pa gadskārtu
Savus bērnus apraudzīt:
Vai tie ēda, vai tie dzēra,
Vai no Dieva veselīb'.
Gan tie ēda, gan tie dzēra,
Gan no Dieva veselīb'.*

Plašākas ziņas ir saglabājuši tautas episkā tradīcija. Attiecībā uz mielasta vietu, norisi, laiku, dalībniekiem un patērēto barību aina nav viengabalīga.²⁰ Te apskatām tradīciju, kāda tā ir atspoguļota mūsu materiālā, nemēģinot rekonstruēt kādu vispārīgu paraugu. Teksti saka, ka pieguļnieki, pirmo reizi izjājot pieguļā, Ūsiņam par godu ēd olas ar gaļu:

Pavasārī pirmo reizi pieguļā jājāj ar stiķiem. Ja tad zirgs klūp, jājāj atpakaļ, jo tā nakts Ūsiņam tad nepatikusi. Pirmajā naktī pieguļā vajadzējis Ūsiņam par godu ēst olas ar gaļu, un kurš vairāk nesis, to viņš vairāk svētījis. Pirmā naktī pieguļā vajadzējis apaušus svilināt uz pīlādža uguns, tad Ūsiņš neļāvis lietuvēnam zirgus jāt.²¹

Arī:

Jurģu dienā jāja pirmo reizi pieguļā. Meiča vārīja vakariņās olas un citu, bet padarīto alu nesā no sētas, pie kam nedrīkstēja ne pīles zemē noliet: ja to izdarīja, tad kumelji vilku riklē. Pirmo reizi pieguļā jājot, zirgiem purnus apsvēpināja ar ugunskurā apdedzinātu jēlkulas šķipsniņu, lai tie naktīs ne-ietu tālu projām no pieguļnieku uguns.²²

Pieguļā pagatavotais ēdiens bija šāds (Aumeisteriešos): Vispirms olas un kartupeļus sagrūda kopā, saklapēja smalkus un vārīja, miltus, gaļu, krējumu klāt pieliecot, saldā pienā. Šo putru ēdot, ēda maizi klāt. Bijis ļoti brangs ēdamais. Pagatavojuši tik daudz, ka arī palicis rītam ko uzsildīt un paliekas vēl uz mājām nest mājeniekiem.²³

Vasaras svētkos vajaga pieguļniekiem vārīt pantagu, tad zirgi kopā turēsies. Agrāk svētījuši pieguļnieku svētkus vasaras svētkos. Tad pieguļniekiem dotas uz zirga pa piecām olām līdz: četras bijušas vārāmas, piektā pār zirgu sviežama.²⁴

50 gadu atpakaļ mans tēvs pirmās vasaras svētku dienas pavakarē un Jāņu naktī pēc aplīgojuma (kad kaimiņu līgotāji bij aizgājuši) saaicināja visus savus puīšus, vīrus un tad kopā ar zirgu ganu (puiku) jāja pieguļā zirgus izganīt. Nēma līdzī alu, raušus, gaļu.²⁵

Kad pavasari pirmo reizi laida zirgus jeb arī lopus laukā, tad paklāja sarkanu drānu kūts padurē, lai jaunums nepiesitas. Kad zirgi jeb arī lopi no kūts izlaisti, tad nes vistas olu trīsreiz ap zirgu, lopu pūli riņķī un atslēgas arī. Pēc tam olu ņem atslēgām 3 reiz apkārt un atdod tik olu, cik atslēgas ganam. Gans olu paglabā visu dienu kārklu krūmā, atslēgas visu dienu nēsā līdz. Vakarā olu un atslēgas noliek uz galda. (Ola dara to labumu, ka tad zirgi, lopi ir apaļi kā olas, un atslēgas to labumu, ka zirgi, lopi ganībās neklīst.) Nu vakarā ēda maltīti. Kamēr ēda, uzsēja zirgiem

galvas pie mieta tik augstu, cik vien varēja — lai zirgi būtu stalti un galvu nēsātu augsti. Kad gani vakarā mājā pārnāca, tos aplēja ar ūdeni, lai ganos nesnaustu. Ja gani izsargājās no aplējuma, tad pie galda atkal tos aplēja ar ūdeni. Tādu liešanos sauca: rumelēties. (Engurē Liepiņš u.c. tāpat.)²⁶

Agrāk ganīja — cik vien māju piegulnieki varēja savienoties — zirgus pa naktīm kopā. Lai piegulniekiem pašiem nebūtu miegs daudz jākavē — kā lai būtu spirti strādnieki — tad zirgu nakts-ganīšanai pieņēma kopēji zirgu ganu, ko arī par zirgu ganu sauca (īgauņu robežnieki par karjaci). Ap Jurgī arvienu sāka piegulā jāt. Tad arī gans stājās klāt. Pirmā piegulā jāšana bija īsta svētku diena, kuru nosauca par piegulnieku svētkiem. Uz šo dienu sataisījās (saposās) kā jau uz svētkiem. Piegulniekiem ganījuši arī saimnieki līdz, lai kopā ar puīšiem svētkus nosvētītu. No mājas paņēma līdz olas — vismaz katra zirga kājai pa olai — citi saka: uz katra zirga pa desmit. Bez tam vēl ņēma līdz maizi, miltus, taukus un pienu, ko piegulā pantagu taisīt un ēst. Bez tam vēl paņēma vienu olu šim nolūkam: līdz ko visi zirgi bij sadzīti mežā vai pļavā, tad zirgu gans šo olu paņēmis un ar to gājis trīsreiz visiem zirgiem apkārt. To padarījis, sviedis olu zirgu vidū. Ja ola palikuse vesela, tad zirgi bija visu vasaru veseli, bet ja pārplīsa, tad droši nelaime priekšā. Ja tā pārplīsa, tad lūkoja visvisādi briesmām pretim strādāt. Ja ola palika vesela, tad tūliņ pagatavoja piegulnieku svētku mielastu, kuru ēda, uzdzērdami miestīņu, alu, brandvīnu. Paēduši visu nakti priecājās un līgsmojās, līdz diena ausa. Spēlēja arī muziku, ja kāds prata.

Ziemeru pagastā šo ierašu vēl neilgi atpakaļ piekopa. Tur pie šādiem svētkiem arī sievietes piedalījās.²⁷

Māstiņu vakaru kāva divi gaiļus un izvārtīja. Pirmo izvārito gaiļi paņēma saimnieks, aizgāja ar puīšiem uz zirgu stalli, grieza no gaiļa trīsdeviņas reizes: no spārnu galiem, nagiem, knābļa u. t.pr., un svieda nogrieztos gabaliņus aiz zirgu silēm, sacīdams ik reizes: "Še tev, Ūsiņ, ēd, ko gribi, un sargā manus zirgus no vainām, lāstiem, burviem!" To padarījis, nu tikai drīkstēja atlikumus no gaiļa ēst un padzīrot tai vakarā. Saimnieces atkal tai vakarā otru gaiļi ziedoja kūtiš Māriņai (Laimai), gluži tāpat kā saimnieks Ūsiņam.²⁸

Mūs nevar maldināt apstākļi, ka mielasts it kā notiek Mārtaņa vakarā. Teksts rāda, ka uzrunātais dievs un zirgu sargs ir mūsu Ūsiņš.

Arī trešā avotu grupa zina vēstīt par šo mielastu, pie tam vēl sīkāk. Mūsu diviem mācītājiem — Mītelam un Gētgenam šeit pievienojas plaši pazīstamais valodas un tradīciju pētnieks Bīlenšteins. Sāksim ar viņa novērojumiem un aprakstu no Lubānas:

No ieradumiem es varu minēt tikai *vienu pašu*, kurā ir runa par uguni. Tas gan ir cēlies sirmā senatnē, bet tiek un ticis piekopts Jāņu dienas rītā. Tas ir *upuris*. Atgriezoties vēl tālāk pagātnē, es jau iepriekš norādu uz kādu pretrunu: proti, Lubānā, uz robežas starp Vidzemi un Vitebsku, saimnieki mēdza *Vasarsvētku* naktī ar mājas vīriešu kārtas kalpiem sadzīt kopējās ganībās visus zirgus, skriet apkārt ar dēgošām pagalēm un maizes kulēm un tad ugunsкура vietā ar asu mietu izurbtā caurumā ieliet upuri, sastāvošu no alus, degvīna, gaļas, olām, siera, piena, taukiem un pagatavotā ēdiena, ko viņi sauc par pantagiem (pankūkām??); tas viss domāts *peeguļas maitei*, ganību dievītei; iepriekš izurbtajā caurumā tiek iemesta ola. Tad virs upura tiek iedegta gaiši liesmojoša uguns, un pie uguns notiek mielasts. To, kas paliek pāri no pantagiem, apēd no rīta, tomēr nevis ar maizi, bet bez maizes. Šis upuris pasargā zirgus no vilkiem, slimībām utt. Kurš no kopā sanākušajiem saimniekiem no šīs paražas atraujas, tam ar zirgiem labi neklājas.²⁹

Par šo mielastu ir izteikušies jau pieminētie Mītels un Gētgens. Pirmais ir atzīmējis:

Ūsiņa mielasts saglabājies līdz mūsu laikam. Pēdējais atšķīries no citiem latviešu svētku mielastiem galvenokārt ar to, ka tas noticis agri no rīta un tajā piedalījušies tikai saimes ļaudis, sveši viesi nevarējuši piedalīties, un mielastam zirgu stallī vajadzējis nokaut gaili.³⁰

Atsaukdamies uz Gētģenu, Auniņš raksta:

Ūsiņa dienā vīri rīta agrumā nokāvuši gaili, to izvārījuši un paši apēduši; sievietes mielastā nav piedalījušās. Naktī viņi tad pirmo reizi izveduši zirgus ganībās, sakūruši uguni un baudījuši gaļu, alu un olas... Pēc tam sev izcepuši pantagu (pankūkas no olām un speķa) un to kopā ar gaļu un alu apēduši. Te bijis atļauts piedalīties arī sievietēm un bērniem. Tomēr mielastu pagatavojuši vīri vieni paši. Kad maltīte bijusi gatava, vecākais no vīriem noturējies ierasto galda lūgšanu. Tad viņš tūlīt piesaucis Ūsiņu: "Lai tad nu Uhsiņ vecais tēvs sargā zirgus un glabā no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības utt." Tad vecākais pirmais iebāzis karoti pantagā, un tikai tad citi sākuši ēst. Pēc ēšanas atkal runājuši: "Lai tad nu Uhsiņ tēvs tos zirgus glabā; nu jau Pieguļnieks (t.i., Uhsinšch) mājā!" Līdz ar to zirgi viņam it kā tikuši uzticēti uz veselu gadu.³¹

Auniņš zin arī stāstīt par kādu citu mielasta veidu:

Dažās mājās esot bijis tāds paradums, ka vīri zirgu stallī nokāvuši gaili, bet sievas lopu kūtī nokāvušas vistu, pēc tam abas puses katra atsevišķi pagatavojušas un ieturējušas maltīti. Citās mājās gailis un vista tikuši kopā izvārīti, bet tad atkal vīri atsevišķi no sievietēm apēduši gaili, bet sievas pašas, bez vīriem, apēdušas vistu. Pirms saimnieks un saimniece nebija ēdienu pagāršojuši, pārējiem saimes locekļiem ēst bijis stingri aizliegts.³²

Tāpat kā par iepriekš iztīrāto gaiļa upuri, arī šai gadījumā par mielastu ziņas sniedz trīs dažāda rakstura avoti. Kaut arī atsevišķo detaļu aprakstā ir nedaudzas atšķirības, tomēr visi nepārprotami apliecina pašu mielasta faktu, kas ir bijis saistīts ar Ūsiņu. Pirms mēs to fenomenoloģiski klasificējam, ir jāaplūko tā kopīgās un atšķirīgās iezīmes.

Teksti nosauc dažādu mielasta rīkošanas laiku. Tas ir noticis, pirmo reizi jānot pieguļā, vakarā, t.i., naktī zirgu ganībās. To apliecina visi avoti. Kāds teksts gan zina sacīt, ka mielasta atliekas ir uzsildītas brokastīs vai arī aiznestas uz māju.

Tekstos minēts arī cits mielasta laiks, proti, no rīta. Agra rīta maltīti sevišķi atzīmējis Mītels, arī Gētgens. Liekas, tomēr te ir runa par diviem dažādiem mielastiem: upurētā gaiļa mielasts noticis no rīta un pieguļnieku mielasts — vakarā. Tā liek domāt tas, ka nevienā tekstā starp vakara mielastā patērētajiem produktiem nav minēts gailis. Pat tai gadījumā, kur tekstā ir runa par gaiļa ēšanu vakarā, tā notiek mājā, un tad ir piezīmēts: „..drīkstēja atlikumus no gaiļa ēst.” Tas nozīmē, ka īstais mielasts jau bija noticis iepriekš, t.i., no rīta. Nesen publicēts kāds daudzējādā ziņā interesants šāda mielasta apraksts:

Jura diena senos laikos bija liela svētdiena. Ļaudis godināja Ūsiņu kā mājas labo garu. Saimnieks izdarīja alu, saimniece cepa plāceni, visu sarīkoja pa godam. Minētā dienā visa mājas saime turēja kopēju mielastu. Saimnieks ienesa alus spaini un arī kannu, kurā bija Ūsiņa alus, saimniece lika galdā plāceņus, gaļu, sieru un sviestu. No sākuma visi ēda un dzēra no spaiņa alu. Bet vēlāk saimniece lēja no Ūsiņa kannas un deva visiem pēc kārtas. Kurš izdzēra saimnieces doto glāzi, tam kā atbilde bija jādod kāda dzīvnieka kliegšana. Ja dzērājs nozviedzās kā zirgs, tad saimniece viņu maigā balsī uzrunāja: “Suk, suk, zirdziņ!” Ja blēja kā aita, tad saimniece tikpat mīļi uzrunā: “Aitiņ, aitiņ!” Un tā joprojām, tikai katram savādāk jāklie dz, bet saimniece ik reizes tāpat atbild. To visu dara tāpēc, lai saimniecībā ietu labi ar lopiem.³³

Šis apraksts stāsta, ka mielasts noticis dienā. Tas ir vēlāks tradīcijas pārveidojums. Pie tā vēl atgriezīsimies turpmāk.

3.3.2.1. Rīta mielasts visos tekstos nepārprotami raksturots kā upurētā gaiļa mielasts.³⁴ Turpretī pieguļnieku vakara mielastā vienmēr bijušas starp citām divas ēdamlietas, proti, olas un gaļa, parasti speķis. Te jāatgādina vēlreiz Stribiņa “*frustum pinguedinis*”. Centrālo vietu šai mielastā tomēr ieņem olas. Tās vai nu ēstas pašas par sevi, vai arī izmantotas

īpaša ēdiena sagatavošanai. Kā vēlāk redzēsīm, tās izmantotas arī divinācijai.

Mūsu te iespēstajos tekstos ir skaidros vārdos sacīts:

..pirmajā naktī pieguļā vajadzēja Ūsiņam par godu ēst olas ar gaļu... Pieguļas vietā zirgus sapin, sakur uguni un liek olas vārīt. Katram zirgam sava ola iezīmēta. Kas ar kuru zirgu strādā, tas tā zirga olu laupa. No mājām paņem līdz olas — vismaz katra zirga kājai pa olai — citi saka, uz katra zirga pa desmit.

Katrā ziņā olām ir ierādīta ļoti nozīmīga vieta.

3.3.2.2. Ir saglabājušies vairāki apraksti par mielasta sagatavošanu. Pilnīgākais iespiests šeit iepriekš,³⁵ un tajā stāstīts, kā vārīta putra: tajā ir kartupeļi, olas, milti, gaļa, krējums. To visu vārīja pienā. Jau pieminētajā Bīlenšteina aprakstā apliecināts, ka šis mielasts gatavots no gaļas, olām, siera, piena, miltiem un taukiem. Viņš pareizi saka, ka tas saukts par *pantagu*.³⁶ Šis ēdiens atkārtoti pieminēts pieguļnieku mielasta aprakstos. Kādā tekstā pat atrodama piezīme: "Ja dažreiz par daudz auksts laiks, tad biezputru mēdza mājā izvārīt, bet pieguļā tā bija visnotaļ aiznesama un tur tikai ēdama." Kā redzam, blakus pantagam tekstos ir runa arī par *putru* vai *biezputru*, kas var būt izskaidrojams ar lokālu tradīciju vai vēlāku pārveidojumu.

3.3.2.3. Atkārtoti šais aprakstos runāts par alu. Alus ir latviešu svētku dzēriens *par excellence*.³⁷ To savā ziņojumā sevišķi pieminējis arī Bīlenšteins. Patiesībā alum bijusi daudz būtiskāka nozīme. Tas ir ne tikai svētku dzēriens, bet reizē arī upuris dieviem. Latviešu tradīcijās vairākkārt apliecināts, ka dievi paši piedalās alus darīšanā. Vēl skaidrāk par Bīlenšteinu uz to norāda Auniņš:

Arī pie Ūsiņa svētkiem darītā alus dažās vietās tikuši stingri ievēroti daži senlaicīgi paradumi. Kad alus bijis izbrūvēts, pirms to drikstēja dzert, notika trīsreizēja libācija (ugunī liešana).³⁸

Ka alus bija sakrāla matērija, rāda arī piezīme: "padarīto alu nesa no sētas, pie kam nedrīkstēja ne pīles zemē noliet."³⁹

Zināms, jaunākos laikos alu aizstājis degvīns.⁴⁰ Kādā jaunāka laika aprakstā alus ir nosaukts tieši par Ūsiņa alu: "Saimnieks ienesa alus spaini un arī kannu, kurā bija Ūsiņa alus.. ." Turpat aprakstīta Ūsiņa alus dzeršanas kārtība: "No sākuma visi ēda un dzēra no spaiņa alu. Bet vēlāk saimniece lēja no Ūsiņa kannas un deva visiem pēc kārtas."⁴¹ Noproto, ka tas noticis stingri noteiktā kārtībā, kas bijusi dziļi iesakņojusies. Reliģiskā sakarā to sauc par kulta ritu.

3.3.2.4. Jautājums par mielasta dalībniekiem izraisa pārdomas. Mūsu teksti nepārprotami šai mielastā ievērojamu vietu ierāda saimniekam. Viņš ir tas, kurš Ūsiņam upurē gaili agri no rīta. Līdz ar to viņš sagādā rīta mielastam nepieciešamo barību. Viņam ir bijusi centrālā nozīme arī pieguļnieku mielastā, jo viņš ar puisiem vai, kā dažreiz teikts, ar īpašu zirgu ganu dodas pieguļā pirmajā vakarā, līdzņemot iepriekš minētās mielastam nepieciešamās mantas. Kāds teksts apgalvo: "Pieguļniekiem gājuši arī saimnieki līdz, lai kopā ar puisiem svētkus nosvētītu." Teksti runā par to, ka pieguļā dodas tieši puisi, saprotot ar šo vārdu mājas strādniekus. Tie tad ir īstie mielasta dalībnieki. Viņi paši mielastu sagatavo un pēc tam paši to patērē. Tas ir bijis mielasts, kurā piedalās tikai vīrieši. To jo sevišķi savos aprakstos uzsvēruši minētie mācītāji. Tur lasījām, ka pat rīta mielastā, ja tanī piedalās arī sievietes, tām

atsevišķi tiek kauta vista. Vīriešiem domāto gaili un sievietēm paredzēto vistu var gan kopā vārīt, "bet tad atkal vīri vieni paši, bez sievām, apēduši gaili. Un sievas atsevišķi no vīriem apēdušas vistu." Jādomā, ka līdzīgi noticis vakara mielastā.

Te tomēr jāatgādina kāds izteikums mūsu tekstā: "Saimnieces atkal tai vakarā otru gaili ziedoja kūtīs Māriņai (Laimai), gluži tāpat kā saimnieks Ūsiņam." Tas principā nerunā pretī mācītāju ziņojumiem. Pieguļnieku mielasts ir vīriešu mielasts.

Vienā no tekstiem lasījām arī pretēju apgalvojumu: "Trūkt no māju saimes pie ēdiena neviens nedrīkstēja — pat bērni ne." Mūsu pēdējā iepriekš iespiestā tekstā lasījām par visas saimes sapulcēšanos un mielastu dienā — ar Ūsiņa alus dzeršanu no Ūsiņa kannas. Mums bija iemesls šo tekstu atzīt par vēlāku veidojumu. Tas pats jāsaka par apgalvojumu, ka pieguļnieku mielastā ir piedalījušās ne tikai sievietes, bet pat bērni.

Sakarā ar mielastu jāatzīmē kāds cits moments, kas pieder tradīcijas vecākajam slānim. Tā tekstā lasām, ka "agrāk ganīja — cik vien māju pieguļnieki varēja savienoties — zirgus pa naktīm kopā". Tad ir saprotams, ka kopīgā zirgu ganīšana saistījās ar kopīgu mielastu. To atzīmējis arī Bilensšteins. Ka piedalīšanās šādā kopīgā mielastā bijusi ļoti svarīga, rāda viņa piezīmē: "Kurš no kopā sanākušajiem saimniekiem no šās paražas atraujas, tā zirgiem labi neklājas." Kopā sanākšanu apliecina arī kāds cits teksts:

Te pieguļnieki mēdz viens otru apciemot un kopā baudīt, ko saimniece no ēdamā līdz devuse. Pienācējs prasa: "Ko tev saimniece šodien kulītē ielikuse?" Otrs atbild: "Plaukšņi, aknas kulītē, Dieva dāvan' spainītē!"⁴²

Kādā citā tekstā atrodama piezīme: “..kurš vairāk nesis, to viņš [Ūsiņš] vairāk svētījis.”

Šīs piezīmes rāda, ka pieguļnieku mielasts atsevišķos gadījumos pieder pie tiem mielastiem, kas tiek sarīkoti, apvienojoties vairāku māju iedzīvotājiem. Mielastā patērējamās mantas sanes kopā.⁴³ Šo fenomenu nosaka ne tikai reliģiski, bet arī sociāli un ekonomiski motīvi. Daži reliģiju vēsturnieki tādā gadījumā Amerikas sociālantropologu iespaidā runā par ekoloģiski noteiktu parādību, lietojot šo no bioloģiem pārņemto terminu.

3.3.2.5. Grūtāk izteikties par ugunscura nozīmi. Tam sevišķu uzmanību pievērš Bīlenšteins. Katrā ziņā viņa apraksts par ugunscuru, ko sakur virs cauruma zemē, kur ielikta vesela ola un ieliets minētais ēdamvielu maisījums, vedina uz domām par rituālu darbību. Te jāatceras arī, ka Ūsiņam, kas jāmeklēt pieguļniekus, atgādina: vai tad viņš neatceras veco ugunscura vietu? Domu par rituālu stiprina arī tādi izteikumi, kas rāda, ka ar to saistās sevišķi pārempīriski motīvi. Pieguļnieku ugunscura vieta ir laimes nesēja:

*Gani, guns nekuriet
Pieguļnieku gunscurā,
Lai kur paši pieguļnieki,
Savas laimes gribēdami. LTD 2, 3147*

Tai pašā garā laikam saprotams arī šis teksts:

*Trīs gadus pazinu
Pieguļas vietu:
Baltais āboliņš
Līgot līgo. LTdz 1, 2576*

Par to liecina vēl kāds apraksts: "Kad zirgus pirmo reizi jā pieguļā, tad visi zirgi jāsadzen riņķī, vidū jāuzkur uguns..." Zirgu sadzīšana riņķī ap pieguļnieku ugunsroku ir jāsaprot kā rituāla izdarība.

Taču pieejamais materiāls ir pārāk trūcīgs, lai izdarītu kādus tālejošus secinājumus. Bet tanī ir saskatāmas iezīmes, kas liek domāt par pieguļnieku ugunsroku vietu kā sakrālu kulta vietu dabā.

Katrā ziņā sakrālais ugunsroks nav nekāda īpaša Ūsiņa kulta iezīme, gluži otrādi, tas tipoloģiski iekļaujas zemkopju, pareizāk, ganu kultūras kopsakarā.

3.3.2.6. Atskatoties uz iztīrīto materiālu par mielastu, varam sacīt, ka nav grūtību noteikt šī mielasta raksturu. Kā rīta mielasts ar upurēto gaili, tā pieguļnieku mielasts ir izteikti upura mielasti, kas veltīti Ūsiņam. To jau arī daži teksti izsaka skaidros vārdos, piemēram: "Še tev, Ūsiņ, ēd, ko gribi, un sargā manus zirgus no vainām, lāstiem, burviem!" Kāds cits teksts tikpat skaidri saka: "pirmajā naktī pieguļā vajadzējis Ūsiņam par godu ēst olas ar gaļu."

Cik dziļi reliģiski motivēts ir bijis šāds mielasts, visskaidrāk redzams tieši tad, kad robeža starp sakrālo un profāno it kā zudusi. To parāda arī gadījumi, kad cilvēka izdarības, t.i., kultiskās aktivitātes, tiek pārnestas uz pašu dievību. Tādā gadījumā aktīvais ir pats dievs, bet cilvēks ir tikai tā palīgs vai, pareizāk, līdzeklis dievības rokās. Ka tā noticis arī ar sakrālā pieguļnieku mielasta dalībniekiem un viņu dievu Ūsiņu, rāda vairāki teksti. Reliģiskā pārdzīvojuma poētiskā izteiksme dainās to skaidri apliecina:

*21. Ūsiņš dara alutiņu
Kumeliņa pēdiņā;
Es paskrēju misas dzertu,
Maņ ar kausu mugurā.*

- a. 30088, 1: 2: *Mana zirga.*
 b. Vt 6: 1: *Vacais Jeuseņš olu dara;*
 3: *aizgāju;* 4: *dod.*
 c. F 72, 4932: 1: *Ūsiņam alu dara;*
 2: *tecēju alu;* 4: *Viņš.*
 Sal. arī 56.

Teksta dzejiskā forma nevar mūs maldināt. Pats par sevi saprotams, ka sakrālās un profānās sfēras saplūšana ir pretrunā ar empīriskajiem faktiem un dzīves pieredzi. Tādēļ tā izteikta, uzsverot situācijas iracionālo raksturu. Tādam nolūkam izmantota metafora. Ūsiņš var darīt alu tikai kādā reāli neiespējamā situācijā, proti, "kumeliņa pēdiņā". Ūsiņš tomēr nav vienīgais alus darītājs. Līdzīgā iracionālā situācijā to dara arī Dievs.⁴⁴ Ka robeža ir zudusi, rāda šīs dainas cits variants. Tanī sacīts, ka alus darītājs ir dziesmas dziedātājs. Šie priekšstati var pastāvēt blakus un nekādā ziņā viens otru neizslēdz.

Tekstu satura analīze bieži liecina, ka centrālā vieta mielastā bijusi olām. To visskaidrāk izteic 32. teksts:

32. *Šovakar, šovakar,
 Jāsim, brāļi, pieguļā;
 Nesīsim Ūsiņam
 Simtu olu upuram!*⁴⁵

Te jāatgādina arī vārdi Bīlenšteina aprakstā:

..un tad ugunskura vietā ar asu mietu izurbtā caurumā ieliet upuri, sastāvošu no alus, degvīna, gaļas, olām siera, piena, taukiem un tur pagatavotā ēdiena;
 ..iepriekš izurbtajā caurumā tiek iemesta ola. Tad virs upura tiek iedegta gaiši liesmojoša uguns, un pie uguns notiek mielasts.

Bīlenšteins ir sevišķi uzsvēris, ka te notiek olu upurēšana. Par kādu atsevišķu šī mielasta detaļu Auniņš sniedz, kā mēs jau redzējām avotu pārskatā, sīkākas ziņas:

Kalpi (puiši) olas dažādā veidā notriepj ar oglēm (laikam tāpēc, lai tās pēc novārīšanas varētu citu no citas atšķirt), pēc tam tās ārā tiek vārītas. Novārītās olas dažās vietās nedrīkstēja ēst, pirms ar tām nebija paveikts sekojošais (Es te uzrakstu tieši tos vārdus, ar kādiem man tika pastāstīts): kad vārīšana beigta, tad mietu izrauj ārā no zemes, apaušu cilpā ieliek olu un ielaiž tai mietā caurumā, tad zirgi esot rāmi, jeb olu iemet kuplā kārklu cerā, lai zirgi ir brangi, jeb olu ieliek lielā ozolā, lai zirgi ir stipri kā ozols.⁴⁶

Šie Auniņa papildu paskaidrojumi motivē citādi nesaprotamo olas iegremdēšanu izrautā mietā caurumā. Liekas, ar iegremdēšanu ugunscura vietā tā ieguvusi sevišķu reliģisku kvalitāti. Olu neapēd, bet novieto kādā no tekstā minētajām vietām, tā nodrošinot zirgiem sevišķu labklājību. Tādēļ var sacīt, ka īpašu nozīmi iegūst ne tik daudz mielasta maltītes olas un to ēšana, cik zemē iegremdētā ola. Tas izklīdina šaubas par to, ka pieguļnieki savu mielastu ir sapratuši kā upura mielastu, un to arī apstiprina 32. teksts. Un, ja tas tā, tad var sagaidīt Ūsiņa paša aktīvu līdzdalību. To lasām 10. tekstā:

10. *Ūsiņš jāja pieguļā,*

Piecas olas vācelē.

Kur' būs man, kur' būs tev,

Kur' kumeļa ganiņam?

a. V: *Kur' būs uguns kūrējam.*

Kur' kumeļu ganiņam?

b. A 11: 3-4: *Kas būs šam, kas būs tam,*

Kas guntiņa kūrējam?

Sal. arī 51.

Pieguļnieki ir mielasta rīkotāji un olu upurētāji, bet Ūsiņš pats ir tā līdzdalībnieks un olu devējs. Par īstu sakrālu situāciju liecina abpusējā sadarbība — pieguļnieki dara dievišķīgu darbu, dodami Ūsiņam upuri, Ūsiņš savukārt piedalās cilvēciskā situācijā, dodams mielastam nepieciešamās mantas. Citiem vārdiem, Ūsiņš ir klāt un dalās ar pieguļniekiem viņu mielastā.

3.3.3. Kulta dzīve ir plašāka nekā te aplūkotais kulta upuris un kulta mielasts. Tā jāsaprot arī daži citi avotos sastopamie izteikumi un norādījumi.

3.3.3.1. Mūsu tekstos un ziņojumos, lai cik tas neparasti būtu tik nesenos tekstos, sastopamas tiešas lūgšanas, ar kurām griežas pie Ūsiņa. Tekstu uzrakstītāji ir šīs lūgšanas atzīmējuši un tās par lūgšanām nosaukuši. Tā Auniņš raksta:

Kad ēdiens bija gatavs, vecākais noturējis parasto galda lūgšanu. Pēc tam viņš tūlīt piesaucis Ūsiņu: "Lai tad nu Uhsiņ vezais tehws sarga zirgus un glabā no visas nelaiimes, no vilkiem, no slimības utt."

Pēc mielasta atkārtojusies līdzīga lūgšana:

"Lai tad nu Uhsiņ tēvs tos zirgus glabā: nu jau Peeguļnieks (t.i., Uhsiņsch) mājā!"⁴⁷

Var iet tālu šo vārdu kritiskajā vērtējumā. Situācija, kā tā aprakstīta, atspoguļo vēlu kristīgā laika tradīciju. Mācītājs Gētgens atbilstoši savai kristīgajai terminoloģijai runā par "Tischgebet", galda lūgšanu. Bet viņš ar teicamu skaidrību ir savu kristīgo "Tischgebet" atšķīris no lūgšanas Ūsiņam, kas seko pēc tam. Tāpat var šaubīties, vai pirmatnējā situācija bija tāda, ka mielasta sākumā skaitīja Ūsiņam vienu lūgšanu un pēc mielasta atkal otru, pie tam abas saturā gandrīz

vienādas. Jādomā, ka divreizējā lūgšana vairāk atbilst kristīgajai tradīcijai, kurā dzīvojis pats autors. Nav arī jāaizmirst, ka Gētgens pats nav piedalījies šādā kulta mielastā, bet aprakstījis to pēc kāda liecinieka ziņojuma. Bet, neraugoties uz šīm kritiskajām piezīmēm, ir skaidrs, ka mielasta laikā tekstā minētais vecākais, t.i., saimnieks, griezies ar lūgšanu tieši pie Ūsiņa.

Ja par šo faktu gribētu šaubīties, tad vēlreiz jāatgādina, ka jau sakarā ar gaiļa upurēšanu ir minēta tieša uzruna Ūsiņam: "Še tev, Ūsiņ, ēd, ko gribi, un sargā manus zīgus no vainām, lāstiem, burviem!" Šo vārdu saturs un kultiskā situācija ir tā pati — draudīgā situācijā no Ūsiņa izlūdzas palīdzību.

Vienā gadījumā dod viņam upuri, otrā — izsaka vārdisku lūgšanu.

3.3.3.2. Daudz nedrošāks, tomēr ne mazāk interesants ir kāds cits avotu liecinājums. Blakus dainu tekstiem ir pazīstamas arī šo dziesmu melodijas.

Ūsiņa dziesmu melodijas

1

Krustpīli pier. P. Dreimanis. LTMM II, 1903, 56.

Viens

sol¹ 1. Tum-ša nakts, za-ļa zā-le, Lau-kā lai-du
2. Nu, Ū-siņ, ta-va va-ļa, Nu ta-vā-i

Vīsi

1. ku-me-liņ', Tum-ša nakts, za-ļa zā-le, Lau-kā lai-du
2. ro-ci-ņā, Nu, Ū-si-ņi, ta-va va-ļa, Nu ta-vā-i

Ari tā beidz:

1. ku-me-liņ', Lau-kā lai-du ku-me-liņ'.
2. ro-ci-ņā, Nu ta-vā-i ro-ci-ņā.

2

[Madonas] Lazdonā pier. Jurjānu Andrejs 1892. FS 1495, 3523.

Ū-si-ņa.mi gai-li kā-vu

[Ūsiņam galli kāvu
Pašā svētku rītiņā,
Lai tas man zirgus gana
So garo vasariņu.
LD 30057.]

3

L. Bērziņš un I. Bērziņa. Tēvu dziesma. Rīgā, 1944, 207. lpp.

re² 1. Nāc, Ū-si-ņi, ve-cais brā-li, Jā-sim a-bi
1. pie-au-lā! Ē. — — — — — ē! — — — — — pie-gu-lā:

2. Es guntiņas kūrējiņis,
Tu kumeļu ganītājs.
3. Ūsiņš gāja pieguļāi
Ar deviņi kumeliņ'.
4. Es tev lūdzu, Ūsiņ brāli,
Dod man pāri ceļa zirg's.

5. No Ūsiņa zirgu pirku,
Ne no sava bāleliņ'.
6. Ūsiņam pilns stallītis
Pārdodamu kumeliņ'.
7. Ūsiņam zirgi zviedza,
Man jājoti pieguļā;

8. Māršavai govīs māva,
Man ganosi izdenot.

Vispirms jāpiezīmē, ka šie dziesmu teksti mums ir jau pazīstami. Pirmais atbilst 47. tekstam. Auniņš savā laikā ir atzīmējis, ka to viņam piesūtījis Jurjāns.⁴⁸

Otras dziesmas melodiju arī pierakstījis Jurjāns, bet no dziesmas teksta gan tikai pirmos divus vārdus. Vītoliņš, šo melodiju publicējot, tai pievienojis teksta turpinājumu.⁴⁹ Tas atbilst mūsu 60. tekstam. Liekas, viņš to ir darījis pamatoti.

Trešās dziesmas teksts ir publicēts tikai 1944.g.⁵⁰ Melodija pieskaņota mūsu 8. teksta divām pirmajām rindām. Pēc tās pašas melodijas ir dziedamas arī tā paša teksta divas pēdējās rindas. Tā sadalot mums pazīstamos četrindu pantus divrindu pantos, pie šīs melodijas pievienoti pavisam 8 divrindu teksti. Kā jau sacījām, pirmie divi atbilst mūsu 8. tekstam. Pārējie panti atbilst secībā šādām mūsu dziesmām: 3.— 9. pirmā puse; 4.— 48. otrā puse; 5.— 61. pirmā puse; 6.— 61. otrā puse; 7.— 64. pirmā puse; 8.— 64. otrā puse. Tas rāda, ka šis dziesmas teksts ir patvaļīgi konstruēts no agrāk uzrakstītiem un publicētiem tekstiem.⁵¹ Bet mūsu gadījumā tas nav svarīgi, jo visi teksti jau ir pazīstami agrākos publicējumos. Svarīgs ir tikai melodiju jautājums.

Pirmā, bet sevišķi otrā melodija ir saistīta ar gaiļa upuri Ūsiņam. Tādēļ būtu svarīgi zināt, vai dziesma patiesi lietota šai kulta aktā. Uz šo jautājumu nav iespējams atbildēt, kamēr trūkst tuvāku ziņu par dziesmu dziedāšanas apstākļiem. Melodiju un vārdus pirmajām divām dziesmām ir pierakstījis Jurjāns. Nav šaubu, ka šis teicamais tautas mūzikas un folkloras krājējs kā melodijas, tā tekstus patiesi pierakstījis tā, kā viņam tos snieguši tautas tradīcijas nesēji. Tomēr skaidrs, ka viņš pats nav piedalījies gaiļa upurēšanas ritā, un tādēļ arī trūkst apraksta, bez kura nav iespējams izteikties par šo dziesmu kultisko vietu un nozīmi.

Jautājumu par to, ciktāl te ir darīšana ar kulta mūziku, varētu palīdzēt risināt arī pašu melodiju analīze. Līdz šim ievērojamākie latviešu tautas mūzikas krājēji un pētnieki Jurjāns, Melngailis un Vītoliņš nav to darījuši. Šāda analīze ir jāatstāj nākotnes latviešu etniskās mūzikas pētniekiem, jo man pašam trūkst ieskatu šai laukā. Man pagaidām liekas visticamāk, ka šīs dziesmas ir tikai dziedāšanas prieka izpausme, bez sakara ar reliģisku kultu. Tā liek domāt arī fakts, ka abas pirmās melodijas Jurjāns ir pierakstījis krietni vēlāk pēc to tekstu publicēšanas, kuriem šīs melodijas ir pievienotas. Tātad nevienai melodijai nav pašai savu vārdu. Bet arī tad, ja tās būtu tikai dziedāšanas prieka izpausme, situācija ir vairāk nekā īpatna. Dziesmas tomēr ir veltītas Ūsiņam.

Par trešo melodiju, kas ir piemērota patvaļīgi konstruētā teksta dziedāšanai, var izteikties tikai speciālisti pēc pārbaudīšanas un salīdzināšanas ar citām pazīstamām dainu melodijām. Ja jau Bērziņš konstruēja jaunu tekstu, tad var domāt, ka viņš pats būs arī piemeklējis tam piemērotu melodiju.

Šīs pārdomas noslēdzot, ir jāsaka: nav ticams, ka līdz 19.gs. beigām būtu saglabājušās kādas priekškrīstīgu kulta dziesmu melodijas. Bet neatkarīgi no melodijām kulta tekstu saglabāšanās ar priekškrīstīgiem priekšstatiem ir fakts ar vienreizīgu nozīmi.

3.3.3.3. Attieksmes ar Ūsiņu pieminētajā kulta situācijā raksturo arī īpatnējas uzrunas formas. Vairākos tekstos viņš ir saukts par veco tēvu (67.), blakus tam arī vienkārši par tēvu, bet tad deminutīvā (17.). Dažreiz pie Ūsiņa vārda tikai pievienots apzīmējums vecais (21.).

Ūsiņš ir tekstos apzīmēts arī par brāli (48.), arī pieliekot apzīmējumu vecais (8.). Vairākos gadījumos viņš saukts arī par labo vīru: "Ai, Ūsiņ, labais vīrs" (8., līdzīgi 46.,74.). Te vēl jāatgādina, ka avotu pārskatā mēs ļoti bieži sastapāties ar dažādām Ūsiņa vārda deminutīva formām.

Ieskatīšanās šādās Ūsiņa uzrunās un bieži lietotajās deminutīva formās parāda ne tikai ciešās attiecības starp cilvēkiem un dievu Ūsiņu, bet arī kādu sevišķu sirsnību. Varbūt vēl labāk to saukt par intimitāti. Katrā ziņā tāda nav tikai attiecībās ar Ūsiņu. Tā ir vērojama arī attiecībās ar citām seno latviešu dievībām — Laimu, Dievu, Pērkonu u.c.⁵²

3.3.4. Zināmas grūtības var radīt jautājums par kulta laiku, sevišķi tādēļ, ka avotos minēti dažādi laiki, kad Ūsiņam ir upurēts un kad noticis upura mielasts. Pirmais un pārliecinošais iespaids ir tāds, ka tas noticis, pirmo reizi jānot zirgus piegūlā. Avotu iztirzājumā arī redzējām, ka ir pat minēts noteikts datums, proti, 23. aprīlis. Saskaņā ar šīs kalendāra dienas kristīgo nosaukumu tas saukts par Jurģa dienu. Taču dažādu avotu izteikumi šai ziņā atšķiras. Ka grūtības ir bijušas jau tradīciju uzrakstīšanas laikā, rāda pārdomas, ko savam ziņojumam pievienojis Blūms no Jaunrozes:

Jaun-Laicenos un Jaunrozē Jurģu svētku ieraša pārgājusi no Jurģiem uz vasaras svētku pirmo vakaru, kur vēl priekš nedaudz gadiem dažās vietās (Tibānos) šos svētkus svētījuši. Vas. sv. vakarā jeb naktī piegūlnieki ir tāpat darījuši kā Jurģu naktī. Domājams, ka laikam tādēļ uz vas. svētkiem šie piegūlnieku svētki pārgājuši, ka ap Jurģiem dažreiz vēl ļoti maza zāle un otros svētkos vaļas izgulēties — nav jākavē caur šiem svētkiem darba dienas.⁵³

Zīmīgi, ka arī Bīlenšteins savu mielasta aprakstu sāk ar norādījumu, ka tas noticis Vasarsvētkos. Kāds cits agrāk citēts teksts šo piegūljas mielasta tradīciju attiecina uz Vasarsvētkiem un Jāņiem.

Blakus šiem datētajiem laikiem lielā daļā tekstu ir nenoteikts laiks. Tajos iztiekar norādījumu: "pavasārī, pirmo reizi pieguļā jānot"; "ap Jurgiem sāka jāt pieguļā"; "kad pirmo reizi noiet uz pieguļu"; "kad pavasarī pirmo reizi laida zirgus jeb arī lopus laukā" u.c. Parasti pēc ievada vārdiem seko mums pazīstamie mielasta un citu izdarību apraksti.

Laika jautājumā dziļāku ieskatu palīdz iegūt vairāki dainu teksti, kas izmanto Ūsiņa vārdu laika apzīmēšanai, piemēram:

69. *Visu gadu naudu krāju,
Ūsiņdienas gaidīdams;
Nu atnāca Ūsiņdienu,
Nu naudiņa jātērē.* 32234

70. *No Ūsiņa jauni puisi
Neguļ vairs sētiņā;
Pašā zāļu vakarā
Iekrituši aizkrāsne.* B. 21, 906

Sal. arī 2., 4.-6., 25., 26.

Šai ziņā visizteiksmīgākais ir 28. teksts ar 30216, 1 variantu. Pamatteksta pirmajā rindā sacīts: "Ūsiņam gaili kāvu" — bet variantā tai vietā: "Uz Ūsiņu gaili kāvu." Pirmajā gadījumā ir minēts upura saņēmējs Ūsiņš, bet otrā gadījumā minēts laiks, kad upurēšana notikusi. Latviešu valoda gan vienā, gan otrā gadījumā — dieva un dienas apzīmēšanai — ļauj izmantot formu Ūsiņš. Līdz ar to šis pārdomu loks noslēdzas. Tādēļ ir jārunā par Ūsiņa laiku. Šis laiks bija pavasarī un saistīts ar pieguļas sākumu. Ir pavisam cits jautājums, kā tas tiek iekļauts kristīgajā kalendārā. Bet pie tā apstāsimies turpmāk.

Kulta laiks tiek apzīmēts arī par svētu laiku. Ar to ir saistītas pozitīvas, tas ir, atļautas vai pat pavēlētas darbības, citas turpretī ir aizliegtas.⁵⁴ Mūsu gadījumā pavēlētās darbības šai laikā ir upuris un mielasts. Ka tā ir bijusi reliģiski motivēta un sankcionēta pavēle, lasāms Bīlenšteina ziņojuma pēdējā teikumā: "Kurš no kopā sanākušajiem saimniekiem no šīs paražas atraujas, tam ar zirgiem labi neklājas." Ka šis svētais laiks ir sevišķi jāievēro, apstiprina vēl citi teksti. "Senāk priekš Jurģu dienas nebija brīv nevienam zirgus piegulā jā, citādi bijusi kāda liksta.."⁵⁵ Tā saprotami arī tādi aizliegumi kā "Jurģu dienā nav brīv ar zirgiem strādāt zemes darbus"; "agrāk ar zirgiem Jurģī nepavisam nestrādāja, lai tie vasarā labi paietu."⁵⁶

Taču daudzi teksti runā par šo laiku pozitīvā nozīmē kā par lieliem svētkiem. Jau 60. dainā ir sacīts, ka Ūsiņam gailis upurēts "pašā svētku rītiņā". Vēl skaidrāk par to izsakās episkie avoti. Tā kādā no iepriekš minētajiem avotiem lasām: "Pirmā piegulā jāšana bija īsta svētku diena, kuru nosauca par piegulnieku svētkiem. Uz šo dienu sataisījās kā jau uz svētkiem. Piegulniekiem gājuši arī saimnieki līdz, lai kopā ar puīšiem svētkus nosvētītu." Arī Blūma ziņojumā no Jaunrozes lasījām, ka tie apzīmēti par svētkiem. Nav šaubu, ka šo svētku centrā bija iepriekš iztīrātais upura mielasts.

Avoti arī rāda, ka šie sakrālie svētki laika gājumā pārvēršas par parastu izpriecu. To ļoti labi pateicis beigu daļā tas pats ziņotājs, kurš runā par īstiem piegulnieku svētkiem: "Paēduši visu nakti priecājās un līksmojās, līdz ausa diena. Spēlēja arī mūzika, ja kāds prata." Vēl tālāku šī sakrālā svētku mielasta un laika pārveidošanos lasījām visjaunākajā ziņojumā. Tanī gan atzīmēts: "Jura diena senos laikos bija liela

svētdiena. Ļaudis godināja Ūsiņu kā mājas labo garu." Pati terminoloģija — Jurgā dienas nosaukšana par *svētdienu* rāda tālāku kristīgās tradīcijas iespaidu. Pēc tam seko jautrās sadzīves apraksts. Taču, neraugoties uz šo reliģiskās tradīcijas pārveidošanos un ieslīdēšanu profānā izpriece, nevar neredzēt, cik sīksti tomēr turas tīri formālā saistība ar Ūsiņu un sakrālā svētku motivācija.

3.3.5. Te nevar paiet garām tām daudzajām kulta praksēm, kas saistītas ar Ūsiņa svēto laiku. Šo prakšu reģistrs ir ļoti plašs, sākot no divinācijas, kurai izmantoti dažādi priekšmeti, apstākļi un norises, līdz dažādiem tabu priekšrakstiem un noteikumiem.⁵⁷ Tos visus te pieminēt un iztīrīt nav iemesla, jo galvenos vilcienos tie atbilst līdzīgām parādībām citu tautu kultos. Ir kulta prakses, kuru motivācija palaikam ir pedagoģiska vai apotropeiska. No šīm tradīcijām te tomēr jāapstājas pie divām, kas to pelnījušas sava spilgtuma dēļ un kas lieku reizi apstiprina tradīciju stabilo raksturu.

Mēs jau dzirdējām, kāda ievērojama vieta Ūsiņa upurī un tāpat mielastā ierādīta olām. Taču to loma kulta praksē ir plašāka. Par to runā vairāki teksti. Bez olām, ko, pieguļā jānot, ņēma līdzī upurēšanai un mielastam, vēl ņēma līdzī speciāli katram zirgam vienu olu.

Tikko visi zirgi bij sadzīti mežā vai plāvā, tad zirgu gans šo olu paņēmis un ar to gājis trīsreiz visiem zirgiem apkārt. To padarījis, sviēdis olu zirgu vidū. Ja ola palikusi vesela, tad zirgi bija visu vasaru veseli, ja pārplīsa, tad droši nelaieme priekšā.

Kāds cits teksts saka:

Kad zirgi jeb arī lopī no kūts izlaisti, tad nes vistas olu trīsreiz ap zirgu, lopu pūli riņķī un atslēgas arī. Pēc tam olu ņem atslēgām trīsreiz apkārt un atdod tik olu, cik atslēgas

ganam. Gans olu paglabā visu dienu kārklu krūmā, atslēgas visu dienu nēsā līdz. Vakarā olu un atslēgas noliek uz galda. (Ola dara to labumu, ka zirgi, lopi tad ir apaļi kā olas, un atslēgas to labumu, ka zirgi, lopi ganībās nekļūst.)⁵⁸

Kāds līdzīgas prakses variants:

Kad zirgus pirmo reizi jā pieguļā, tad visi zirgi jāsadzen riņķī, vidū jāuzkur uguns, tad jāņem ola un jāmet vidū. Ja ola paliek vesela — zirgiem labi; ja ne — nelabi.⁵⁹

Te vēl varam atgādināt vārdus, kas sastopami arī Bīlenšteina aprakstā:

..saimnieki mēdza.. ar mājas vīriešu kārtas kalpiem sadzīt kopējās ganībās visus zirgus, skriet apkārt ar degošām pagalēm un maizes kulēm un tad ugunskura vietā.. ieliet upurī..

Ko rāda šie nedaudzie piemēri? Pirmkārt, ka olas ir izmantotas gan kā upuris, gan arī kā divinācijas priekšmets. Es patiesībā gribētu iet vēl tālāk un jautāt: vai aiz olas, kas izmantota kā dievišķīgās gribas izzināšanas līdzeklis, vecākā priekšstatu slānī arī neslēpjas upura doma? Tā vedina domāt izteiktā tradīcija, ka ola ir patīkamākais upuris Ūsiņam, jā, Ūsiņš pats ir tā nesējs. Zināms, uz šo jautājumu var atbildēt arī negatīvi un norādīt, ka, trūkstot noteikti datējamiem izteikumiem, neveiksmei lemts katrs mēģinājums noteikt secību, kādā viens un tas pats priekšmets izmantots upurēšanai un pareģošanai.

Neraugoties uz eventuāliem iebildumiem, es tomēr domāju, ka vispirms ola ir upura priekšmets. Šai sakarā ir sevišķi jānorāda uz šādu tekstu:

Agrāki mēdza — pavasari pirmo reizi pieguļājānot — olas vārīt. Pieguļnieks (puika) reiz savu olu neapēdis, bet ielicis cerā, teikdams: "Lai barojas šogad mans zirgs tāds apaļš kā ola!" Otrā pavasarī šis pats puika olu apēdis un nu tā saslimis pieguļā, ka turpat nāve klāt. Tad ieģiduši: tas esot par to, ka pērn olu cerā licis, šogad ne. Tādēļ steigšus ielikuši olu cerā, un nu atspirdzis puika...⁶⁰

Šī teksta analīze rāda sekojošo. Pirmkārt, zirgu gana resp. piegulnieka neapēstā ola ir upuris, ko viņš, kā teksts saka, "ielicis cerā". Par to viņš izlūdzas no zirgu aizgādņa, lai zirgs kļūtu "tāds apaļš kā ola". Otrkārt, upurēšana rada sevišķas attiecības starp upurētāju un dievību, proti, piegulnieks ir saistīts ar solījumu, kas korespondē zirgu aizgādņa labvēlībai. Treškārt, nākamajā gadā zirgu gans nav izdarījis stipulēto tradicionālo upurēšanu, bet upurim paredzēto olu apēdis pats. Tas izraisa dievības dusmas — neiedotā upura resp. lauztā solījuma dēļ. Par to gans saņem sodu, līdz attiecības ar dievību tiek atjaunotas ar upuri. Skatot šī teksta analīzes gaismā olu izmantošanu divinācijā, pēdējā liekas esam pavadparādība, kaut arī robeža šeit ir plūstoša. Kādēļ tieši olas ir izmantotas kā upura priekšmets Ūsiņam, nav droši pasakāms. Liekas, šai gadījumā ir jāapmierinās tikai ar norādījumu uz ekoloģiskajiem apstākļiem. Trūcīgajā vidētās bija visvieglāk pieejamais materiāls. Es nedomāju, ka aiz tām šai gadījumā būtu meklējama kāda dziļāka reliģiska simbolika, kaut uz to var vedināt piegulnieka izteikums, ka viņš vēlas, lai zirgi būtu labi baroti, t.i., apaļi kā olas.

Reliģiski un vēsturiski nozīmīgs ir šai tekstā minētais otrais fakts — zirgu aprīņošana. Zirgu gans trīs reizes iet piegulā izjātajiem zirgiem riņķī. Šādi aprīņojot, viņš līdzī nes divinācijas olas, katram zirgam savu. Blakus tam ir minēts, ka viņš nes arī atslēgas, uguni vai pat maizes maisus. Aprīņošanas tradīcija ir pazīstama daudzās reliģijās un uzskatāma par vienu no vecākajām kulta prakses iezīmēm.⁶¹ Arī tāda iezīme kā aprīņošana ar degošu uguns pagali rokā ir pazīstama, un palaiķam tāda darbība izskaidrota ar apotropeiskiem nolūkiem. Taču kāda iezīme liekas

mazāk parasta, vismaz man nav zināms, ka tā būtu sastopama arī pie citām Eiropas tautām, proti, ap sakurto ugunskuru, kas atradies vidū, "visi zirgi jādzen riņķī". Protams, arī šī tradīcija ir saistīta ar parasto olas mešanu zirgu vidū. Šis vienīgais teksts ir pārāk nedrošs, lai no tā izdarītu secinājumus. Taču ne bez intereses var jautāt: vai vidū sakurtajam ugunskuram ir tāda pati nozīme kā mājas pavarda ugunij, t.i., zirgu piesaistišanai pie saimes kopības? Tikpat labi tā var būt tikai lokāla tradīcija un zirgu aprīņošanas variants.

3.4. Līdzšinējais materiāla iztīrājums rāda, ka Ūsiņš nepārprotami ir saistīts ar zirgu patronātu. Sporādiski sastopams arī materiāls, kas liecina par viņa plašākām funkcijām.

3.4.1. Ūsiņš parādās arī kā citu mājlopu aizgādnis. Tādu tekstu gan ir maz. Tā mums pazīstamās 27. dainas divos variantos ir minēta cita motivācija gaiļa upurim. Vienā variantā (2.) ir sacīts "Lai vīstiņas olas dēj, deviņiem kāriņiem". Un citā (3.) "Lai aug man govīs, vērsi, deviņām kārtiņām". Šo ainu vēl papildina kāda cita daina:

*24. Kas grib baltu villainīšu,
Lai dzen aitas pieguļā.
Ūsiņ' naktī zelta rasa,
Tur aitiņas mazgājās.*

Nu varētu likties, ka Ūsiņš ir pazīstams arī govju, vērsu, aitu un vistu patronātā, citiem vārdiem, bijis visu mājlopu aizgādnis. Tāda doma tomēr ir jānoraida vairāku iemeslu dēļ. Te minētais 2.v. ir atrodams kādā vēlākā publicējumā.⁶² Pie 3.v.nosauktajiem vērsiem un govīm ir jāpiezīmē, ka jau iepriekš minējam kādu zīmīgu tekstu, kas rādīja, ka tai laikā, kad saimnieks

upurējis gaili Ūsiņam, lai zirgiem labi klātos, saimniece to ir upurējusi Laimai, kas pazīstama govju patronātā.⁶³ Te sevišķi uzsverama šī lomu diferenciācija — saimnieks, kas atbild par zirgiem, un saimniece, kas atbild par govīm. Tā ir arī saprotams, ka viņi katrs griežas pie sava lopu aizgādņa. Vienīgais teksts, kurā Ūsiņš parādās arī govju patronātā, tādēļ ir nenozīmīgs.

Atsevišķas pārdomas izraisa 24. daina ar aicinājumu dzīt aitas Ūsiņa naktī pieguļā, jo tad tās mazgātos zelta rasā. Arī šis teksts ir vienīgais tāds un bez variantiem, kaut to pazinis jau Auniņš. Taču ir sastopams kāds teksts, kas burtiski saskan ar 24. dainu, bet tanī Ūsiņa nakts vietā minēta Jāņu nakts:

*Kas grib baltu villainīšu,
Lai dzen aitas pieguļā;
Jāņa (-ņu) nakti zelta rasa,
Tad aitiņas mazgājās.* 32455⁶⁴

Salīdzinot šo tekstu ar mūsu 24. dziesmu, nevajag meklēt nekādus tālākus pamatojumus, lai noraidītu šo vienīgo tāda veida tekstu kā pierādījumu tam, ka Ūsiņam būtu bijusi arī kāda loma aitu patronātā.

3.4.2. Pārrunājot Ūsiņa lomu mājlopu patronātā, mēs jau atsaucāmies uz 27. dziesmas 2. un 3. variantu. Šīs pašas dziesmas 1. variants mūs ieved citā pasaulē:

*27a. Ūsiņam gaili kāvu
Deviņiem cekuļiem,
Lai aug mana miežu vārpa
Deviņiem žuburiem.*

Tāds teksts varētu likt domāt, ka Ūsiņš ir auglības veicinātājs, jo šis variants atšķirībā no pamattekstā

nerunā par gaiļa upuri Ūsiņam kā zirgu patronam. Vēl tālāk šai virzienā ved teksti, kas saka, ka Ūsiņš atnes kokiem lapas un zemei zaļu āboliņu (pamatdziesmā — zaļu zāli) (36a).

Tāpat arī:

3. *Ūsiņš nāk, Ūsiņš nāk,
Mārtiņš nāk, vēl labāks;
Ūsiņš nāk zāļu lauku
Mārtiņš rudzu apcirknī.*⁶⁵

Sal. arī 13., 15.

Ieskatoties dziļāk šais divos pēdējos tekstos, tomēr jāsaka: Ūsiņš tajos nav jāsaprot kā dabas auglības veicinātājs, kaut arī teksti par viņu runā kā par koku, lapu un zaļa āboliņa atnesēju. Šo domu kompleksu pareizi saprast palīdz tieši pēdējais teksts. Tanī ir runāts kā par Ūsiņu, tā par Sv. Mārtiņu, kas katrs atnes savu labumu. Šī konstelācija rāda, ka Ūsiņa un Mārtiņa vārdi te ir lietoti laika apzīmēšanai, nevis personālā nozīmē. Līdz ar to arī 36a tekstu var saprast pareizi: tanī nav jāmeklē apliecinājums Ūsiņam kā dabas auglības veicinātājam.

Daudz grūtāks ir jautājums par 27a izteikumu: tanī skaidri sacīts, ka Ūsiņam upurē gaiļi, lai tas dotu miežu vārpu ar deviņiem žuburiem, tas ir, lai audzētu bagātīgus miežus. Tā liek domāt fakts, ka auglības labad tiek upurēts gailis: tā ir pazīstama parādība auglības kultos.⁶⁶ Taču arī šādam pieņēmumam nav droša pamata. Ir pazīstams tikai viens šāds teksts, kas tāpat pieder vēlākam laikam. Ieskatoties pamattekstā, redzams, ka arī tur ir runa par miežu un rudzu audzēšanu ar motivāciju — lai zirgi barotos. Ja te piezīmētu, ka zirgus baroja nevis ar miežiem un

rudziem, bet gan ar auzām, tad, nedaudz pafantazējot, var sacīt, ka šīs labības piederēja pie upura mielasta, jo bija nepieciešamas alus un plāceņa sagatavošanai. Taču neatkarīgi no pēdējās iespējas ir jāatzīst, ka pamattekstā uzrādītā saistība starp labu labības augšanu un zirgu barošanu ir pirmatnēja un mūsu variants, kur zirgi nav minēti, ir tikai sekundāra, vienreizīga parādība. Tā nedod pietiekamu pamatu runāt par Ūsiņu kā lauku auglības veicinātāju.

3.4.3. Noraidīt Ūsiņa paplašināto lomu latviešu zemnieka lopu un lauku auglības veicināšanā vēl nenozīmē ierobežot Ūsiņa lielo nozīmi. Vairāki teksti liecina, ka viņam bijusi ievērojama vieta zemnieka reliģiskajā apziņā. Pie šī apstākļa atgriezīsimies darba beigās, taču, iepazīstoties ar pieejamo tekstu saturu, nevaram tam pilnīgi pāriet garām arī šeit.

Zinot, cik svarīgu vietu seno latviešu dzīvē ieņēma zirgs, ir saprotams, ka zemnieka saistības ar Ūsiņu varēja būt dziļas ne tikai tiešā saskarē kā ar zirgu aizgādni, bet arī visplašākajā nozīmē. Par to liecina arī mūsu avoti. Mēs jau iepriekš pieminējām intimitātes izpausmi. To var papildināt ar lepnumu, pateicību un citām cēlām jūtām, kuru piemērotākā izteiksmes forma ir dzeja:

63. *Ūsiņam pasateicu,
I dzirdoti, nedzirdoti:
Visas ciema zeltenītes
Manos zirgos raudzījās.* 30078

Sal. arī 62.

Tādas jūtas ieved Ūsiņu pavisam citās dzīves situācijās:

43. Šorudeni ņemšu sievu,
Lūgš' Ūsiņu vedībās.
Ūsiņam čakli zirgi
Čakli vedīs Jaudeviņ'.

Sal. arī 1., 39.

To jo iespaidīgi parāda arī vairāki citi teksti.

Pie Lizuma K. mājas atrodas vēl šodien kupls lazdu krūms, zem kura kupļiem zariem sanests pilnīgi divi vezumi sīku akmentiņu. Pie šā lazdu krūma ziedots Ūsiņam.

Kādu versti no Lizuma K. mājas atrodas G. māja. G. mājinieki bijuši aplam nabagi: dienām nebijis ko mutē bāzt. Un tā nu vienreiz G. mājas 12 gadu vecais saimnieka dēlēns izsalkumā pievilcīs pie Ūsiņa lazdu krūma un no ziedošanas pilnus nagus paņēmis. Pārnesis mājā — vecāki prasījuši: "Kas tā par maizi?" Tā un tā, izteicis. Tad vecāki par to pārbijušies un bārušies uz puiku: "Tu visus mūs nelaimē iegrudīsi! Labāki, lai mēs bada nāvē mirstam, nekā visa laba un jauna devējam, Ūsiņam, ko atraujam. Kā tūlīt nes visu atpakaļ! Un lai gars Ūsiņš par tevi ir žēlīgs, ja tu ko esi apēdis!" Puika, galvu nokāris, ar visām dāvanām aizvilcīs atpakaļ.

Reiz gadījies tā. Vienam saimniekam tai pašā svētdienā iegadījušās bēres un kāzas. Viņam nomirusi māsa. Bet nu izcēlusies ķilda — saimnieks negribējis iet savu māsu pavadīt, ne arī jāvis no bērņu cepuma Ūsiņam ziedot. Galu galā saimnieks tad braucis uz kāzām ar jaunāko ķēvi un saimniece uz bērēm ar vecāko ķēvi. Tomēr bērīnieki ar kāziniekiem ceļā sastapušies un abas ķēves sazviegušās. Tiklīdz sazviegušās, bērīnieki tūdaļ teikuši: "Labi nebūs!" Jā, patiesi: otrā dienā ķēve palikusi vāja un nosprāgusi; bet pats saimnieks apkrauts ar augoņiem — pusgadu savārdzis.⁶⁷

Pie šo tekstu avotu vērtības ir jāpiezīmē, ka tie atspoguļo kādu ļoti ierobežotu, lokālu tradīciju. Visus trīs tekstus Brīvzemniekam iesūtījis Balodis, kas tos pierakstījis Lizuma pagasta Gūžilu mājās. Precīza datēšana nav iespējama ziņu trūkuma dēļ, bet aptuveni var teikt, ka tie pieder pagājušā gadsimta beigu posmam.

Tekstu saturs ir tomēr nozīmīgs daudzējādā ziņā. Mēs dabūjam zināt, ka pie mājas ir atradies kupls lazdu krūms ar sīku akmeņu kaudzi, uz kuras ziedots Ūsiņam. Tā kā visi trīs teksti attiecas uz vienu un to pašu māju, tad arī otrā tekstā ir minēts šis pats lazdu krūms. Otrs teksts saka, ka, neraugoties uz lielo nabadzību, ziedojumi Ūsiņam tomēr doti. Liekas, nabadzības dēļ tad arī mums pazīstamo ziedojumu vietā ziedota tikai maize. Arī trešais teksts runā par citu ziedojuma veidu, proti, "bēru cepumu", kas arī, liekas, bijusi maize, t.i., plācenis. Abi momenti — ziedojuma vieta un ziedotais materiāls — mūs attālina no līdz šim minētajiem priekšstatiem.

Domājot par ziedojuma vietu, te vēl jāatgādina Auniņa apraksts. Arī tas apstiprina, ka ziedojuma vieta varēja būt ne tikai te lokālajā tradīcijā minētais lazdu krūms vai akmeņu kaudze, bet arī citas vietas:

Beidzot lai te nepaliek nepieminēts, ka Cesvaines draudzē agrāk bez tam vēl bijušas dažas īpašas upurēšanas vietas (parasti kāds koka celms), kur ik gadus Ūsiņa dienā Ūsiņam tika nesti ēdiena un dzēriena upuri, sastāvoši no gaļas, maizes un alus. Par šādu upuri man ir pastāstīts sekojošais, ko es te vārdu pa vārdam uzrakstu: "Kad šī barība palika neaizskarta jeb arī dabūja zināt, ka to cilvēks paņēmis, tad bēdādamies un vaimanādami sacīja, ka Dievs viņus kādas apkaitināšanas dēļ esot atstājis un tai gadā ar zirgiem labi neizdošoties. Turpretī kad kāds zvērs to apēda, tad priecājās un gaviļēja, un sacīja, ka tai gadā būšot brangi kumeli un zirgi, tāpēc ka Dievs to esot pieņēmis. Citi nepapūlējās aiznest ēdiena upuri uz svinīgo upurēšanas vietu, bet tikai uzlika to uz stallaugšas un tur nolika tai pašā cerībā, ka Ūsiņš to apēdīs. Oriģināla ir man pastāstītā recepte, pēc kuras daži esot pagatavojuši ēdiena upuri Ūsiņam: gaiļa šķilvis, sirds, galva un kājas kopā ar cūkas aknām, plaušām, mēli un kājām.⁶⁸

Te lasām arī atšķirīgas ziņas ne tikai par upurēšanas vietu, bet arī par upura sastāvu. Ir saprotams, ka tādas variācijas varēja pastāvēt. Šis Auniņa apraksts ir interesants arī tai ziņā, ka atklāj Auniņa paša vulgārracionālo upura tradīcijas izskaidrojumu. Reizē tas apliecina vairākus jau te iepriekš iztirzātus momentus.

Atgriežoties pie mūsu trīs tekstiem, jāteic, ka pats nozīmīgākais ir otrs teksts, kas sniedz Ūsiņa būtības raksturojumu. Upuris ir nests "visa laba un ļauna devējam, Ūsiņam". Tas nepārprotami rāda, ka Ūsiņam te ir piešķirtas būtiski citas, aptverošākas funkcijas. Bet reizē arī bez noteiktas specifikācijas — viņš ir visa laba un ļauna devējs. Tikpat raksturīgs ir šai tekstā minētais otrs viņa apzīmējums — "gars Ūsiņš". Šis apzīmējums arī atklāj apstākļus, kādos notikusi Ūsiņa pārvēršanās par "visa laba un ļauna" devēju, un motīvus, kādēļ viņš ir kļuvis par "garu Ūsiņu". Vārdi "visa laba un ļauna" ir tik signifikatīvi, ka tie neatļauj šaubīties. Tikai kristīgais Dievs 19.gs. beigās latviešiem formāli varēja būt "visa laba un ļauna" devējs, un vienīgi viņš varēja būt gars. No tā Ūsiņš ir ieguvis tādas iezīmes, kādu tam agrāk nav bijis. Bet Ūsiņa būtības paplašināšana kristīgās tradīcijas iespaidā pašos pamatos neko nav grozījusi latviešu zemnieka attiecībās ar viņu. Pirmkārt, visi trīs teksti rāda, ka šī dieva īstais vārds ir saglabājies arī tad, kad tas jau apzīmēts par garu. Viņš joprojām ir Ūsiņš. Otrkārt, upura pamatattiecības ir palikušas tās pašas, kaut mainījusies vieta un upurētā manta. Pret tiem (saimnieka dēlu 2. tekstā; saimnieku pašu 3. tekstā), kas lauž ar upurēšanu noteiktās attiecības ar Ūsiņu, viņš vērs sankcijas, gluži kā tas mums atklājās citu tekstu iztirzājumā.

Pats interesantākais tomēr ir trešais moments. Tekstos nav nekādu tiešu norāžu, ka "visa laba un Jauna devējs", "gars Ūsiņš" būtu zirgu dievs. Un tomēr! Trešais teksts, tāpat kā divi iepriekšējie, runā par upurēšanu Ūsiņam. Saimnieks liedzas, un tad arī pelnīti saņem sodu — atbilstoši iepriekšējā teksta shēmai. Varētu likties, ka visa norise ir saprotama un atbilst mums pazīstamai notikumam kopsakarībai. Bet mēs esam pagājuši garām kādai šķietami nenozīmīgai teksta daļai. Proti, saimniekam, kas liedzies upurēt Ūsiņam, uz ceļa sastopoties ar saimnieci, kas ieteikusi upurēt, abu ķēves sazviedzas. Zirgu sazviegšanās tiek tulkota kā slikts omens (zīme). Upura liedzējs un viņa zirgs iet bojā. Tieši šis omens un tā tulkojums tekstā ir ar centrālu nozīmi. Tas atklāj Ūsiņa pirmatnējo būtību. Mēs tagad pazīstam īsto Ūsiņu, to, kam zirgi zviedz:

64. *Ūsiņam zirgi zviedza,
Man jājot pieguļā;
Māršavai govīs māva,
Man ganos izdzenot.* 30079

Zirgi zviedz zirgu dievam Ūsiņam. Tā arī šie teksti ar nepārprotamām vēlām kristīgā sinkrētisma iezīmēm ir saglabājuši pa daļai pārveidotas, pa daļai apslēptas, tomēr īstas viņa būtības iezīmes.

Beidzot ir jāatgādina, ka šie teksti, it sevišķi otrais, apstiprina arī iepriekš teikto par tabu priekšstatiem, kas bija saistīti ar upuri. Pati svarīgākā atziņa, ko dod ieskatīšanās šais tekstos: tiek izklādinātas šaubas par to, vai mūsu dainu tekstos atrodamās ziņas par Ūsiņa upuri atbilst īstenībai. To apliecina, kā redzējām, dzīvā tautas ticība un kulta izdarības.

Ūsiņa parādīšanās plašākā dzīves sakarā un citos apstākļos tomēr notiek tā, ka pavediens, kas to savieno ar viņa pirmatnējām funkcijām, nekad pilnīgi nepārtrūkst.

3.5. Sveši vilcieni Ūsiņa tēlā ir ieviesušies dažādu motīvu dēļ, bet par tiem varēsīm runāt tikai pēc iepazīšanās ar visiem materiāliem. Jau iztīrējot līdz šim izteiktos viedokļus par Ūsiņu un iepazīstoties ar leksikas materiālu, mēs atzīmējām viedokļus, kas piedēvē viņam funkcijas un īpašības, kuras stāv ārpus zirgu patrona lomas. Ko par to saka tautas tradīciju materiāls?

3.5.1. Kopš Stendera atziņas, ka Ūsiņš savu vārdu ir ieguvis no bikšu nosaukuma *ūzas*, šis vārds gadsimta sākumā atkārtoti minēts arī it kā pareizajā izrunā *Ūziņš*. Visā dainu materiālā ir pieejami divi teksti — 72. un 73., kas patiesi runā par *Ūzaini*, pie tam ļoti noteikti. Abi teksti ir tik līdzīgi formā un saturā, ka iespiežam tikai vienu no tiem:

73. *Ūzainīti, biksainīti,
Ar ko tevi mielosim?
Samalsim trīs auziņas,
Cepsim plānu plācenīti.* 51586

Pie vārda *Ūzainītis* te apozīcijas stāvoklī pievienots paskaidrojums, sinonīms *biksainītis*. Abi vārdi ir deminutīva formā. Šis un tāpat arī otrs teksts pirmo reizi publicēti Šmita krājumā, kas sāka iznākt 1936.g. (LTd). Saturs liek domāt, ka abi teksti ir vēlāka laika dzeja. Tā liek domāt priekšstati par trīs auziņu samalšanu un plāna plāceņa cepšanu, kas citādi nav plašajā folkloras materiālā sastopami. Priekšstats par *Ūzaini*, kas savu vārdu būtu ieguvis no ģermānisma *ūzas*, t.i., bikses, latviešu reliģijas sakarā tādēļ jāuzskata par svešu.

3.5.2. Stenders bija arī pirmais, kas Ūsiņa vārdu saistīja ne tikai ar biksēm, bet arī ar bitēm, ko tad vēlāk atkārtoja Ulmanis u.c. Šai sakarā folkloras materiāls runā vēl skaidrāku valodu. Jau pieminētajā Šmita tautasdziesmu izdevumā ir atrodama šāda dziesma:

74. *Ūsiņš jāja par kalniņu,
Bišu strops padusē.
Ei, Ūsiņ, labais vīr,
Nāc manāi dārziņā
Bišu stropus aplūkot.* 51745

Jau tas vien, ka tā ir vienīgā dziesma un atrodama tik nesen un tieši Šmita krājumā, ir pietiekams pamats, lai šo dziesmu atstātu bez ievēribas. Ielūkošanās tās saturā atklāj, ka tā ir sakombinēta no dažādiem Ūsiņa dziesmās sastopamiem motīviem, tā pati uzruna: "Ei, Ūsiņ, labais vīr", tāpat priekšstats par jājēju pār kalnu. Priekšstats par Ūsiņu, kam jājojot ir bišu strops padusē, un aicinājums, lai Ūsiņš nāk dārziņā aplūkot bišu stropu, ir momenti, kuri sacerētāja nemākulības dēļ dievu nostāda ārpus tās lomas, kādu sacerētājs gribējis piešķirt Ūsiņam kā bišu dievam. Jātnieks ar bišu stropu padusē nekādā ziņā nav tautas tradīcija, bet brīvā fantāzijā pamatots tēls. Šis trūcīgais dainu materiāls ar savu vēlo datējumu un sporādiskiem priekšstatiem liek domāt, ka Ūsiņš kā bišu dievs nav iederīgs dainu priekšstats par Ūsiņu un viņa lomu.

Nedaudz citāda ir aina, kas atklājas episkajā tautas tradīcijā. Ozoliņš ir publicējis kādu Tortusa viņam sniegtu ziņojumu. Viņš pats tomēr iepriekš ir piezīmējis, ka Tortuss runā par *Ūziņu*.

Ūziņš ir bišu dievs. Ūziņam jāpin Jāņu dienā ziedu vainags, jo tad bites daudz medus dodot. Kad pirmo medu

ņem, tad ziedo Ūziņam. Kad bites laiž, tad viņas, liekot jaunā kokā, jānovēlē Ūziņa sargāšanai. Kad bites slepeni laiž, tad Ūziņš apkaitināts. Ja grib Ūziņa labpatikšanu iemantot, viņam jānes medus upuris. Vastlāvī un Pelnu dienā nedrīkst Ūziņa vārdu daudzināt. Medu nevajagot suniem dot, tad Ūziņš ļoti dusmojoties un bites aizvedot. Bišu kokam jāizgriez trīs krusti, tad tas Ūziņam patīkams... Bērtuļa dienā vajadzējis Ūziņam medu ziedot. Bērtuļa dienā bijuši Ūziņa svētki, tad veci tēvi kāpuši bitēs un mielojušies ar medu un miestīņu. Jurgā dienā bijis Ūziņš jāmielo ar medu.⁶⁹

Pie šī ziņojuma jau izdevuma redaktors Ārons ir piezīmējis, ka viņš esot dzirdējis Ūsiņa vārdu izrunājam tikai ar s kā Ūsiņš. Tortusa ziņojums ar tādu saturu ir vienīgais. Šai kompozīcijā ir iepīti nesaderīgi elementi, dažādi laiki - Jāņi, Jurgī, Sv. Bērtuļa diena, Pelnu diena un Vastlāvis. Tā ir brīva un pie tam nepārdomāta konstrukcija. Tās nolūks bijis radīt blakus zirgu dievam arī otru - bišu dievu. Bet, lai tos atšķirtu, izmantota dialektos sastopamā atšķirīgā Ūsiņa vārda izruna ar z - Ūziņš. Tortuss, pēc Ozoliņa piezīmēm spriežot, ir bijis ļoti produktīvs folkloras materiālu iesūtītājs.⁷⁰ Liekas, viņš nav atturējies arī no savas puses papildināt tautā noklausītās tradīcijas. It sevišķi tas duras acīs tādēļ, ka viņa uzrādīto Ūsiņa iezīmju trūkst citos folkloras materiālos. Tortusu uz tādu radošu darbību varēja pamudināt jau kopš 1881. g. pazīstamā diskusija un arī Ulmaņa vārdnīcas piezīme par Ūziņu kā bišu dievu.

3.5.3. Pie sekundāriem priekšstatiem pieder arī 71. dziesmā sastopamās Ūšas meitas:

*71. Kas kait Ūšas meitiņām,
Raibus cimdus neadīt;
Ūša sprēda, šķeterēja,
Daugaviņa balināja. F.530, 2071*

Vispirms jāpiezīmē, ka tas ir vienīgais teksts, kas runā par "Ūšas meitiņām". Dziesmu no folkloras arhīva materiāliem ir pārņēmis Brastiņš, neminot uzrakstīšanas vietu, laiku vai iesūtītāju. Šie apstākļi, pie tam zinot Brastiņa nolūkus, liek šaubīties par teksta autentiskumu. Dziesmā sastopamais ģenitīvs Ūšas pats par sevi neļauj noteikt, vai vārda nominatīva forma Ūša ir vīriešu vai sieviešu dzimtes. Taču dziesmas trešā rinda, kur "Ūša sprēda, šķeterēja", rāda, ka Ūša ir sieviete, jo dara sievietes darbu. Jādomā, ka teksts ir vēlāka laika darinājums, latviešu folkloras materiālā parādīties iemācītas tradīcijas iespaidā un ir iecerēts kā senindiešu *ušanas* atbalss latviešu reliģijā. Tā ir patvaļīga konstrukcija, kam nav pamata. Tekstā pieminētās Ūšas meitas, kā arī šķeterēšana un balināšana pie Daugavas sauc atmiņā līdzīgus priekšstatus par Sauli un Saules meitām.⁷¹ Liekas, 71. dziesma ir darināta pēc šo dziesmu parauga. Katrā ziņā priekšstats, ka Ūsiņam būtu meitas, citos tekstos nav apliecināts. Tas ir apzināts vienreizējs darinājums.

3.5.4. Te jāpiemin vēl avotu ziņas, kas stāsta, ka ir bijis pazīstams arī akmenī un kokā cirsts Ūsiņa tēls. Tā mums jau pazīstamais Tortuss ir Ozoliņam iesūtījis šādu teiku:

Priekš ļoti ilgiem gadiem bijis starp Jaun-Laicenes muižu un tagadējo Majora skolu — kalnā, pa kreisi roki — Sņiķera ciemats. Vēl tagad kalnu sauc par Sņiķera kalnu. Sņiķera mājās bijis zirgu un bišu dieva — Ūsiņa — tēls, no akmeņa izcirsts un smuki pulierēts. Uz krūtīm un uz pieres bijušas iekaltas pa trim bitēm. Ūsiņa tēls bijis uzstādīts bišu dārzā priekš tam uztaisītā vietā un viņam ziedojuši visos svētkos, tādēļ arī Sņiķera tēvam bijuši labākie zirgi un pilns dārzs bišu. Kad Oppekalnā ietaisīta baznīca un iecelts mācītājs — tas Ūsiņu līcis ierakt zemē. Pēcāki kāds to izracis un nolīcis vecā vietā, bet tas palīcis akls. Tad ņēmuši

Ūsiņu aizveduši, ierakuši Dēliņa kalnā. No tā laika Sņikera mājas sākušas nīkt un pēdīgi izputējušas, ka tagad pat no ļaužu atmiņas izzudušas. Tikai ļoti veci cilvēki, kuri jau pa daļai izmiruši,— pieminēja Sņikera mājas un Ūsiņu. Tagadējā paaudze pavisam aizmirsuse. Man tā stāstīja kāds vecs sirmgalvis.⁷²

Kā jau Ozoliņš pats ir piezīmējis, viņš no Tortusa "uzcītīgās, darbīgās rokas" ir saņēmis ļoti daudz folkloras tekstu, kas vismaz pa daļai ir Tortusa paša radīti. Domājams, tā ir arī šai gadījumā. Mēs jau avotu analīzē atradām, ka Ūsiņš kā bišu dievs folkloras materiālā, sevišķi dainās, tikpat kā neparādās, bet no iepriekš teiktā zinām, ka Tortuss mēģināja radīt bišu dievu, pat dodot tā vārdam īpašu izrunu Ūziņš. Šai teikā mēs arī lasām, ka bišu dievam uz krūtīm un uz pieres bijušas iekaltas trīs bites un dieva tēls bijis "pulierēts". Ar to pietiek, lai šo tekstu atzītu par brīvu fantāziju. Šai teikai no tā paša apvidus nav pazīstami varianti. Teksta uzbūve atbilst formālai teikas uzbūvei.⁷³

Otrs teksts publicēts laikrakstā *Balss* 1892.g. 18. nr., to iesūtījis Bērziņš no Anneniekiem (Nītaure):

Annieniešos Vid[zemē] pr[iekš] 70 gad[iem] Ķevu māju pagalmā pie zedeņiem stāvējis liels ozola blukis, pēc cilvēka izcirsts. Ļaudis šo bluki dēvējuši par Ūsiņu un ziedojuši tur medu, miestīņu, gaļu, dziedādami:

"Ūsiņš, dieviņš slaistījās

Mana stalla pakajā;

Nāc, Ūsiņ, stallītē,

Baro manus kumeliņus!"

Bet šo bluki vēlāk aprakuši Baznīcas kalnā.⁷⁴

Arī šis teksts šķiet problemātisks. Nepārlicina Ūsiņa tēls, kas izcirsts cilvēkam līdzīgs un novietots pagalma vidū, turklāt tam turpat ziedots. Ziedojo

dziedājuši mums citā sakarā pazīstamās 11. dziesmas variantu. Te sevišķi jāizceļ divi momenti, kas rada aizdomas pret šo tekstu. Vispirms jau tas, ka dziesma dziedāta pagalmā, kamēr teksts vēstī, ka Ūsiņš pats ir aiz zirgu stallja, kā to lasījām jau 11. dziesmā un tās variantos. Izteiksme "Ūsiņš, dieviņš" nav sastopama nevienā citā tautasdziesmā. "Dieviņš" kā paskaidrojums pie īpašvārda Ūsiņš pirmatnējā reliģiskā apziņā ir lieks. Tikai zūdot pirmatnējai apziņai par Ūsiņa būtību, varēja rasties nepieciešamība paskaidrot, ka viņš ir dievs. Te gan var iebilst: tādas izteiksmes lietošanu varētu noteikt dzejas forma resp. pantmērs. Šāds pieņēmums apstiprinātos, ja nebūtu pazīstami šīs pašas dziesmas vairāki citi varianti, kuros tāda izteiksme nav sastopama. Teksts minētajā laikrakstā ir publicēts vairāk nekā desmit gadus pēc Auniņa raksta parādīšanās, un tādēļ, iespējams, teikai pievienotā dziesma ir darināta Auniņa dziesmas iespaidā.

Auniņš savā pēdējā rakstā 1913.g. atsaucas uz šīm divām teikām un no savas puses vēl sniedz šādas ziņas:

Arī Tirzas draudzē esot bijis tāds akmens tēls, kas arī vēlāk aizvākts un kaut kur aprakts. Tajos gados, kad vācu savu materiālu par Ūsiņa mītu, es palūdzu kādu vīru no Tirzas, lai viņš sīkāk uzzina, kur tas akmens tēls ir aprakts, tomēr atbildi neesmu saņēmis. Tagad jau sen es vairs nevaicāju par šo tēlu.⁷⁵

Zināms, Auniņš nevarēja sagaidīt no teikas stāstītāja, lai viņš atrastu vietu, kur tāds Ūsiņa tēls būtu aprakts. Bet viņa norādījums gan apstiprina, ka te domāts pazīstamais ceļojošais motīvs par Ūsiņa tēlu, kas aprakts,— divos gadījumos pat baznīcas kalnā. Līdzšinējās ziņas par latviešu reliģiju nav apstiprinājušas, ka būtu bijuši pazīstami uzskatāmi veidoti dievu tēli.

III. PIEZĪMES

¹Plašāk par dieviem, kas jāpārkalnu, esmu izteicies 1960, 11 s; 1961, 96 ss; 1972, 71 ss; 111 ss, 241 ss, 360 ss, 446 ss, 455 ss.

²Skat. ME 3, 913 s.

³Skat. turpmāk 227. lpp.

⁴Skat. Biezais 1961, 110 s, 134 ss.

⁵Skat. turpat, 146.

⁶Vārds *kāriņiem* ir grūti saprotams. *Kāre* nozīmē (bišu vaska) šūnu (skat. ME 2, 195 s). Gātera teksta skaidrojums: lai vistas tāpat kā bites dētu daudz olu.

⁷Ozoliņš 101. Teksts pārņemts no Dinsberģa Dundagā. Tas iespiests arī *Pasakas* 1893 s, 7,1, 310; 1962 s, 13, 319. Līdzīgu tekstu pazīst arī Audzis Krimuldā (skat. turpat, 310).

⁸Turpat. Iesūtījis Strautiņš no Selgovska.

⁹*Pasakas* 1893 s, 7,1, 310. Tekstu uzrakstījis Pločkalns Skrundā.

¹⁰Tradīcijas pārveidošanās atspoguļojas šādā tekstā:

Jurģa dienā agrā rītā priekš saules lēktas ņem gaili taisni no laktas, nokaun, viņa asinis tecinot kādā traukā, apej ar viņu ap visām ēkām trīsreiz apkārt pret sauli; pārnācis lej asinis cimdā un svied cimdu uz mājas jumtu. Šās asinis vislabākās zāles pret mājas kustoņu visādām slimībām (Ozoliņš, 101).

¹¹Ozoliņš 102, arī *Pasakas*, 1893 s, 7, 1, 310; 1962 s, 13, 319 s. Tekstu uzrakstījusi Raudaviete Bērzaunē.

¹²Par "dieviņu" priekšstatiem tuvāk Biezais 1961, 60 s.

¹³*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 311; 1962 s, 13, 320. Teksta beigās ir pievienota piezīme, ka mājasmāte dziedājusi mums pazīstamo 46. dziesmu. Šīs dziesmas teksts acīmredzot ir pārņemts no Auniņa (54.) un pievienots šim ziņojumam bez kāda tieša sakara ar to,

ka Ūsiņa dziesmas dziedātāja ir mājasmāte, t.i., sieviete.

¹⁴Auniņš 1881, 9 s.

¹⁵Turpat 10 s.

¹⁶Turpat 12.

¹⁷Turpat 13.

¹⁸Par poēzijas izmantošanu esmu plašāk izteicies citur: Biezais 1972, 80, 86 ar literatūras norādēm, it sevišķi Wheelwright 71.

¹⁹Tekstos bieži minētie plāceņi liek domāt, ka tie ir vēlāka laika sekundāri veidojumi, un tādēļ tie nav sevišķi iztirzāti.

²⁰To atzīmējis arī Auniņš, kaut arī viņam nav bijis pazīstams mūsu episkais materiāls. Viņš saka:

Šī upura rituāls ne visur būs bijis vienāds, vismaz tie ziņojumi, kurus esmu saņēmis, cits ar citu nesaskan (1881, 12).

²¹*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 314; 1962 s, 13, 321.

²²Ozoliņš 102; *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 317. Teksts pārņemts no DL 1887.

²³Turpat 102; arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 317, no Apes.

²⁴Turpat 104; arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 318.

²⁵*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 318; 1962 s, 13, 323, pierakstījis Lerhis Talsos.

²⁶Turpat. Uzrakstījis Kalniņš no Garkalnes.

²⁷Ozoliņš 101; arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 315; 1962 s, 13, 321 s.

²⁸*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 311; 1962 s, 13, 320.

²⁹Bielenstein 1874, 26.

³⁰Auniņš 1881, 9.

³¹Turpat 10 s.

³²Turpat 13.

³³Arājs 1957, 636. Jānožēlo, ka viņš atsaucas tikai uz Rīgā Folkloras arhīvā saglabāto tekstu, bet neko nav minējis par tā uzrakstīšanas laiku. Taču ir atzīmēts, ka tas nāk no Ļaudonas, t.i., no mums pazīstamā Cesvaines novada.

³⁴Tikai vienā tekstā ir minēts, ka "mājas tēvs mēdza vecos laikos kaut kādu sivēnu". Tas varbūt patiesi atsevišķos gadījumos ir noticis, bet citos avotos par to nav ziņu.

³⁵Skat. 118. lpp.

³⁶Skat. MR 3, 78.

³⁷Skat. Bielenstein 1896, 36 s. Alus indoeiropiešu tautām ir pazīstams un izplatīts dzēriens arī sakrālā sakarā. Par alus vārda etimoloģiju un semantiku skat. Dumézil 31.

³⁸Auniņš 1881, 14.

³⁹Skat iepriekš 118. lpp.

⁴⁰Mūsu tekstā ir lietots ģermānisms *brandavīns*, kas ieviesies vācu kultūras iespaidā (skat. Zēvers 16).

⁴¹Arī šai tekstā sastopamies ar ģermānismiem: *spainis*, *kanna* u.c. (skat. Zēvers 114), kas norāda uz vēlu tradīcijas uzrakstīšanas laiku.

⁴²*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 318. Teksts uzrakstīts Gatartā 1893.g.

⁴³Par šāda mielasta sarīkošanu un tā nozīmi esmu izteicies plašāk citā sakarā, 1972, 144 s.

⁴⁴Skat. Biezais 1961, 123 s.

⁴⁵Zīmīgi, ka latviešu senās reliģijas atjaunošanas ideologi šo Auniņa tekstu ir grozījuši un tekstā sastopamā vārda "upuṣam" vietā ielikuši "dāvanām"

(skat. Brastiņš 1929, 46; Brastiņš 1956, 75).

⁴⁶Auniņš 1881, 14.

⁴⁷Turpat 11.

⁴⁸Skat. Auniņš 1905, 12. Teksts un melodija ir pirmo reizi iespiesti Jurjāns 1894 s, 2, 56. Pēc tam to ir pārņēmis Vītoliņš 1973, 167. Dziesmu sākotnēji ir pierakstījis Dreimanis Krustpilī un iesūtījis Jurjānam.

⁴⁹Vītoliņš 1973, 167.

⁵⁰Skat. Bērziņa, Irēne, 207. Šo dziesmu savā krājumā ir pārņēmis arī Vītoliņš 1973, 168. Taču viņš ir izdarījis kādu teksta grozījumu, kas nav attaisnojams. Trešajā pantā originālā vārda "jāja" vietā ir iespiests "gāja". Tas runā pretī Ūsiņa dziesmu saturam, jo nav pazīstams neviens teksts, pēc kura Ūsiņš būtu gājējs. Viņš konsekventi ir jājējs, reti braucējs.

⁵¹Var jautāt: kas tādu teksta konstrukciju izdarījis? Nemot vērā, ka krājumu izdevis Bērziņš, kas pats ir pazīstams kā dziesmu darinātājs dainu stilā, jādodomā, ka tieši viņš ir šīs konstruētās dziesmas autors. Vēl jo vairāk tāpēc, ka krājums ir domāts tagadnes dziesmu mīļotāju praktiskām vajadzībām. Šis gadījums arī rāda vieglprātību un nevēlamās sekas, kas rodas, sekojot Barona piemēram un tekstus grozot, t.i., rekonstruējot pēc kādiem par klasiskiem atzītiem paraugiem. Ar šo metodi Bērziņš ir konstruējis jaunu dziesmu no pazīstamiem citu dziesmu elementiem. Tālāk tādai dziesmai ir tendence ieviesties kā īstai. To rāda Vītoliņš, kas tādu tekstu pārņēmis savā zinātniskām vajadzībām domātā izdevumā.

⁵²Par to plašāk esmu izteicies: 1955, 67; 1961, 33. Skat. arī Ozols 1955a, 23; Bērziņš 1959, 307.

⁵³Ozoliņš 101; arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 316; 1962 s, 13, 322.

⁵⁴Par to daudz rakstīts, piem., Heiler 150 ss.

⁵⁵*Pasakas* 1893 s, 5, 114; 1962 s, 13, 324.

⁵⁶Ozoliņš 100.

⁵⁷Vienu daļu no tiem ir apkopojis Ozoliņš 1892, 82 ss, 98 ss. Arī Lerhis *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 310 ss, 352 ss.

⁵⁸*Pasakas* 1893 s, 7, 1, 318. Tekstu uzrakstījis Kalniņš Garkalnē.

⁵⁹Ozoliņš 102. Arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 318. Tekstu pierakstījis Vēveris Zeltiņos.

⁶⁰Tekstu ir pierakstījis Ozoliņš Vestienā, un tas iespiests *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 313; arī 1962 s, 13, 320 s. Līdzīga satura teksts par ganumeitu, kas nav pildījusi savu upura solījumu, lasāms Ozoliņš 102; arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 313 s.

⁶¹Par to tuvāk Biezais 1955, 242 un 1961, 138 ss, ar literatūras norādēm.

⁶²Teksts iespiests Brastiņš 1929, 47. Vēlais iespiešanas laiks un publicētājs Brastiņš padara šā teksta izmantošanu nedrošu.

⁶³Par to sevišķi esmu izteicies 1955, 243 ss.

⁶⁴Par šo tekstu esmu izteicies jau 1961, 160 un Jāņu tradīciju aprakstījis plašāk 1961, 155 ss un 1972, 312 ss.

⁶⁵Auniņš 1881, 16, piezīmējis, ka "par apcirkni īstenībā sauc kastei līdzīgu nodalījumu labības klētī".

⁶⁶Skat. Güntert 458 ss; Scheftelowitz 74 ss; arī Biezais 1955, 330.

⁶⁷Visi trīs teksti ir iespiesti *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 352 s; 1962 s, 13, 325.

⁶⁸Auniņš 1881, 14 s.

⁶⁹Ozoliņš 103 s. Tortuss ir sniedzis līdzīgus materiālus par bišu dievu Ūsiņu, kas iespiesti *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 364 ss.

⁷⁰Skat. turpat, 103.

⁷¹Skat. Biezais 1972, 200 s.

⁷²Ozoliņš 104. Arī *Pasakas* 1893 s, 7, 1, 364; 1962 s, 13, 324.

⁷³Pasaku un teiku jēdzienus un vietu tautu ticējumos sevišķi iztīrājuši: Jolles 1965, Zaubert 1958, plašs izdevums .ar pazīstamu zinātnieku pasakas, teikas, leģendas u.c. jēdzienu iztīrājumiem; *Studium* 1958, 11.

⁷⁴Man nebija pieejams šis laikraksts, tādēļ šeit iespiestais teksts ir ņemts no Ozoliņš 105.

⁷⁵Auniņš 1913, 32. Vēl tālāku teikas pārveidošanos rāda Šmita noklausītais un pierakstītais variants:

Galgauskas pagastā Ūsiņu tur par bišu dievu. Viņam esot bijis no akmeņa izcirsts tēls, kuru kungs gribējis aizvest uz muižu, bet vienā naktī viņš pazudis: zemnieki to aprakuši. Vēl tagad tiek rādīts tīrums, kur Ūsiņš aprakts. T 31410

IV. SVEŠI IESPAIDI ŪSIŅA TĒLĀ

4.1. Kritiskais avotu iztirzājums ļauj atgriezties pie Ūsiņa būtības noteikšanas. Tagad ir iespējams drošāk izteikties par līdzšinējiem viedokļiem, kas, kā jau minējām, līdz pat pēdējam laikam ir bijuši ļoti dažādi un pretrunīgi. Uzrādot līdzšinējo viedokļu trūkumus, nav iespējams izvairīties no zināma negativisma. Ja te ir kritizēti un noraidīti maldīgi viedokļi, tas darīts tādēļ, ka tie joprojām ir sastopami.

4.1.1. Saskaņā ar sava laika prasībām un tradīcijām pirmie mēģinājumi noteikt Ūsiņa būtību balstījās vārda etimoloģijā. Auniņa 1881. g. publicēto darbu var uzskatīt par pirmo tādu mēģinājumu. Tas gan sniedz jo plašu folkloras materiālu, bet Ūsiņa vārda skaidrojumā atsaucas tikai uz etimoloģiskiem saka-riem. Auniņš, atsaucoties uz sava laika valodnieku izteikumiem, Ūsiņa vārdu saistīja ar skr. sakni *uṣ*.¹ Pie šī uzskata viņš turējās līdz pat mūža beigām.² Taču tūlīn ir jāpiezīmē, ka viņš nav devis tiešu lingvistisku analīzi, kas vārdu *Ūsiņš* nepārprotami saistītu ar minēto senindiešu vārda sakni. No vienas puses, viņu uz šo uzskatu ir pamudinājuši Becenbergera un Bilenšteina vispārīgas dabas izteikumi³, bet, no otras puses arī fonētiskā līdzība, kas saklausāma *Uṣas* un *Ūsiņa* vārdos. Ir saprotams, ka Endzelīns, kas bija ieguvis dziļāku ieskatu senindiešu valodā, nevarēja pieņemt šādu Ūsiņa vārda saistīšanu ar senindiešu sakni. Viņš deklaratīvi teica: "Bet, ka Ūsiņa vārds nav atvasināms

no saknes a u s-, kura atrodama vārdā 'austra', 'austums', bet ir patapinājums, pie tām domām es arī tagad turos." ⁴ Taču šie Endzelīna kritiskie vārdi neatrada atbalsi latviešu reliģijas pētnieku vidū. Uzskats, ka vārds *Ūsiņš* saistāms ar skr. sakni *uṣ-*, pastāv līdz pat šai dienai. ⁵ Un tas ir saprotams, jo tas bija atradis atbalstu tik ievērojama pētnieka kā Šrēders plaši pazīstamā darbā. ⁶ Tādā kārtā uz tīri etimoloģiskiem pamatiem *Ūsiņš* tika saistīts ar skr. *uṣas*.

Pēdējā laikā ar šī vārda etimoloģiju ir nodarbojies Šmids un šai jautājumā ienesis teicamu skaidrību. ⁷ Mēs tagad labāk saprotam Endzelīna noteiktos iebildumus pret vārda *Ūsiņš* saistīšanu ar skr. sakni *uṣ-*. Jāatzīst, ka šāda tik ilgi aizstāvēta etimoloģiskā sakarība nav turpmāk uzturama spēkā.

Etimoloģiskas sakarības noraidīšana sev līdzīnes arī konsekvences satura ziņā. Tieši uz iedomātās etimoloģiskās saiknes pamata *Ūsiņš* kā dievs tika identificēts ar citiem no tās pašas senindiešu vārda saknes atvasinātiem indoeiropiešu dievu vārdiem, t.i., dieviem. Jau kopš Auniņa un Šrēdera laika bija iemīļota atsaukšanās uz *uṣas*. Lai tikai atgādinām pēdējā vārdus: «Tāds austošās, uzlēcošās Saules dievs pilnīgi paticami bija latviešu Uhsing, tāpat kā indiešu Ushas, Eos, ģermāņu Ostara, kas sieviešu kārtā reprezentēja to pašu dabas parādību, ko vīriešu kārtā — indiešu Vivasvant." ⁸ Šis apgalvojums neatrod lingvistisku atbalstu, tādēļ šāda motivācija par *Ūsiņa* būtības identitāti ar līdzīgiem indoeiropiešu dieviem nav turpmāk uzturama spēkā. ⁹ Ka tāds uzskats tik ilgi ir varējis pastāvēt, tas izskaidrojams ar vairākiem apstākļiem. Pirmkārt, to bija izteikuši sava laika autoritatīvi valodnieki un reliģiju pētnieki. Otrkārt, tas jau ļoti agri bija atradis atbalsi latviešu pašu pētniekos.

Treškārt, tas atbilda sava laika nacionālromantiskām tendencēm meklēt senlatviešu reliģijas sakarus ar senindiešu reliģiju.¹⁰

4.1.2. Kopš Stendera laika ir pazīstams Ūsiņa būtības skaidrojums, balstoties kādā citā šī vārda etimoloģijā. Tādā gadījumā vārds ir it kā izrunāts un rakstīts ar z — *Ūziņš*. Viņš pieņēma, ka vārds ir cēlies no bikšu vārda *ūzas*. Tas esot radies bišu dzelteno «bikšu» dēļ, Ūziņš esot bišu dievs. Tradīcija arī šo uzskatu ir nesusi tālāk līdz mūsu dienām. Kā jau avotu satura analīzē norādījām, vecākajā folkloras materiālā nav nekādu ziņu par dievu, kas būtu saukts par Ūzaini. Tikai šī gadsimta vēlākajos dainu tekstos, kas nepārprotami radušies dzejošanas prieka iespaidā, ir runa par «Ūzainīti, biksainīti» (72., 73.). Šādai mācīto ļaužu diskusijas un publikāciju ietekmē radītai tradīcijai Ūsiņa problēmas iztirzājumā nav piešķirama nekāda nozīme. Te gan jāatgādina, ka arī agrākajā leksikālajā tradīcijā vērojamas zināmas svārstības Ūsiņa vārda rakstībā, bet tās, kā redzējām, ir izskaidrojamas ar nestabilo latviešu valodas rakstību vai dialektu īpatnībām. Pseudodievs Ūzainis šai tradīcijā tad tiek minēts kā bišu dievs un saukts par Ūziņu. Pieietamais avots, viena daina (74.), pieder ļoti vēlam laikam un uzskatāma par brīvu dzejojumu. Šī uzskata popularizētājs bija Tortuss, kas arī sniedzis it kā tautā noklausītu materiālu par Ūsiņa saistību ar bitēm. Tāds materiāls sastopams gandrīz tikai viņam.¹¹ Lai atšķirtu zirgu dievu no bišu dieva, Tortuss min divus dažādus it kā tautā dzirdētus vārdus — *Ūsiņš* un *Ūziņš*. Tam, kā redzējām, nav pamata. Savā laikā arī Endzelīns runāja par Ūsiņu kā bišu dievu, gan, liekas, domādams tikai par leksikas materiālu, jo uz citu viņš nav atsaucies. Tas saprotams no viņa pārmetuma: «kā tas arī par

bišu dieviņu tapis, to arī Auniņš neizskaidro."¹² No iepriekš teiktā ir saprotams, ka Endzelīna pārmetumam nav pamata. Ja katrā ziņā gribētu šo sekundāro tradīciju ievērot un sniegt kādu izskaidrojumu Ūsiņa saistījumam ar bitēm, tad varētu dot to pašu spekulatīvo atbildi, ko Endzelīnam sniedzis Auniņš. Auniņš vispirms norāda uz 36.dziesmu un pēc tam turpina: «Tas pats Ūsiņš, kas zirgiem atnes svaigu zaļumu, atnes arī bitēm skaistos pumpurus un puķes, kurās tās var atrast saldo medu."¹³ Auniņš it pareizi ir saskatījis, ka Ūsiņa pozitīvā nozīme ir plašāka par zirgu patronātu, kā to apliecina arī vairāki mūsu iztīrītā teksti. Tā pārdzīvotuma sakarā Ūsiņš varēja tikt saistīts arī ar bitēm, nepavisam tādēļ nekļūstot par īpašu bišu dievu. Līdz ar to jāsaka: Stendera ieviestais biksainais bišu dievs, kas vēlākā folkloras materiālā saukts par Ūzaini, ir tautas etimoloģijā radies pseidodievs.

4.1.3. Daudz sarežģītāks ir jautājums par tekstos jau kopš Auniņa laika sastopamo *Ūsa*, t.i., *Ūss* (33.) un arī *Ūsainītis* (46.). Pirmā «tautasdziesmās vienreiz sastopamā forma *Ūss* ir jāuzlūko kā abstrahējums no šķietamā dēminutīva *Ūsiņš*, kas īstenībā nav bijis nekāds dēminutīvs, bet šā vārda pirmatnējā forma».¹⁴ Šī Endzelīna apgalvojuma pirmā puse neapšaubāmi ir patiesa, un *Ūss* uzskatāms par atvasinātu darinājumu no formas *Ūsiņš*, kamēr apgalvojuma otrā puse ir pamudinājusi Endzelīnu maldīgi meklēt Ūsiņa vārdā aizguvumu no vācu vai krievu valodas. Beidzot Endzelīns un viņa sekotājs Šmits, kā jau zinām, bija spiesti atgriezties pie Mītela izteiktā apgalvojuma, ka Ūsiņa vārds ir radies no priekšstata par ūsainu dievu. Tiešām, 46. tekstā sastopamā forma apliecina, ka tā atvasināta no pamatformas *ūsas*. Tas tad varētu pamatot Endzelīna uzskatu, ka Ūsiņa vārds radies šādā

veidā. Taču jāpiezīmē, ka 46.teksta varianti ar *Ūsainītis*, kas atbilst 30053.tekstam, ir, pirmkārt, ļoti vēli, uzrakstīti šai gadsimtā, otrkārt, tāda forma parādās tikai šīs dziesmas variantos. Treškārt, šīs dziesmas variantos ir liela nenoteiktība, jo blakus sastopamas formas: *Ūsainītis*, *Ūsenītis*, *Ūsinītis*, *Ūsītis*, un tas liek domāt par teksta nestabilitāti. Ceturtkārt, šo apzīmējumu lieto blakus apzīmējumam *Jurgītis*, Sv.Georgs. Piektkārt, salīdzinot šos 30053. dziesmas variantus ar Auniņa 46.dziesmu, kurā sastopama forma *Ūsiņš*, kļūst redzams, ka 30053. patiesībā ir Auniņa dziesmas atdarinājums. Tas viss rada pamatotas šaubas par ūsaino dievu *Ūsiņu*.

Jau Mītels apzinājās, ka, lai varētu runāt par ūsaino dievu, ir jābūt kādam pamatam tautas reliģiskajos priekšstatos.

Ja senie latvieši *Ūsiņu* kā savu zirgu dievu ir priekšstatījuši kā varenu jātnieku, kas līdzās citām īpašībām varētu būt bijis greznots arī ar ūsām, tad, man liekas, viņa vārds varētu būt atvasināts no *Uhsa* (uhsas) un nozīmētu — *ūsains*.¹⁵

Mītela sekotāji, pareizāk, tā domu atjaunotāji, Endzelīns un Šmits to pārņēmuši nekritiski. Mītels ir izteicies tikai hipotētiski, tas ir, apzinājies, ka šī hipotēze prasa verificējumu. Viņš pats to nav devis, bet gaidījis, ka viņa uzskatu pārbaudīs citi. Bet abi viņa sekotāji, nesniedzot, kā to varētu gaidīt, nekādu tālāku pamatojumu, ir pieņēmuši šo hipotēzi par patiesu. Tīri formāli saskaņā ar zinātnes prasībām šī hipotēze ir jāatzīst par nepierādītu. Auniņš to savā laikā noraidīja, bet neminēja iemeslus.¹⁶ Pie šī jautājuma vēlreiz jāatgriežas pēc iepazīšanās ar svešu reliģiju iespaidiem, kas būtu meklējami *Ūsiņa* tēlā, it sevišķi ar Sv.Georga iespaidu.

4.2. Saprotams, ka, dzīvojot saskarē ar citām tautām, to valodas elementi ir iespiedušies latviešu valodā. Tā tam ir jānotiek arī ar reliģiskajiem priekšstatiem. Te ir lieki izteikties sīkāk par vispārpazīstamo sinkrētisma veidošanās procesu.¹⁷ Tādu var sagaidīt un tāds ir saprotamā kārtā arī meklēts attiecībā uz Ūsiņu. Šos meklējumus tagad varam pārbaudīt pēc mūsu avotiem.

4.2.1. Tagadējais Ūsiņa problēmas risinājuma stāvoklis droši atļauj no turpmākās diskusijas par Ūsiņa būtību izslēgt tos uzskatus, kas Ūsiņā saskata aizguvumu no vācu tautas tradīcijās pazīstamā *Husing*. Acīmredzot Endzelīnu šādu uzskatu izteikt mazāk ir pamudinājuši ar vācu *Husing* saistītie reliģiskie priekšstati, kas nekādā ziņā neatbilst ar latviešu Ūsiņu saistītajiem, bet vairāk — nojaušamā fonētiskā vārdu līdzība. Vēlāk arī Endzelīns pats bija spiests savu uzskatu atsaukt. Pētniecībai turpmāk nav iemesla pie tā atgriezties.

4.2.2. Daudz enerģiskāk ir aizstāvēts uzskats par Ūsiņa vārda un līdz ar to tēla aizguvumu no krieviem, to saistot ar *Усень*. Tas noticis tādēļ, ka šī uzskata pamatošanā ir bijusi abpusēja sadarbība. No vienas puses, krievu pētnieki ir atsaukušies uz latviešu pētniekiem, galvenā kārtā Auniņu, bet latviešu pētnieki ar Endzelīnu priekšgalā savukārt atsaukušies uz krievu pētniekiem. Par to sīkāk esmu izteicies jau iepriekš.¹⁸ Jautājot pēc šāda uzskata pamatojuma, atklājas vairākas grūtības. Vispirms — līdz šim nav noskaidrota krievu vārda nozīme, tā svārstās no semantiski nenosakāma satura dziesmu refrēna līdz nozīmēm «pirmā pavasara diena» un «kāda izsmiekla dziesma, ko Vecgada vakarā dzied pie nepatīkama cilvēka loga». Katrā ziņā ir skaidrs, ka krievu tautas

tradīcija nepazīst nevienu reliģisku būtni, sauktu *Усень*. Zināms, tas tīri hipotētiski neizslēdz iespēju, ka pārņemts pats vārds, dodot tam latviešu reliģiskajā tradīcijā citu saturu. Taču arī tādā gadījumā ir jāieskata, ka *Ūsiņš* kā personificēta būtne nav ne pārņemta, ne radusies krievu vārda iespaidā. Ja gribētu ielaisties vēl tālākās spekulācijās, kas gan tikai nojaušamas mūsu iepriekš aprakstītajā diskusijā, tad varētu domāt, ka krievu tradīcijā šī būtne ir izzudusi, bet pārņemta un saglabāta latviešu tradīcijā. Taču tā ir un paliek tikai tukša, nepamatota spekulācija.

Šāds ieskatījums mūs tomēr neatbrīvo no pienākuma noskaidrot, kā Endzelīns un pieminētie krievu pētnieki nonākuši pie šāda uzskata? Liekas, šī uzskata veidošanos liktenīgi noteicis Auniņš. Viņš jau savā 1881.g. publicētajā studijā atsaucās uz valodnieku Becenbergeru, kas *Ūsiņa* vārdu etimoloģiski saistīja ar *uš-* un to dievu rindu, kas indoeiropiešu tautām pazīstami un kuru vārdi atvasināti no šīs saknes. Vēlāk tam pievienojās arī Volteris. Šo etimoloģisko sakarību tad pārņēma un aizstāvēja Potebņā un, kā redzējām, viņa sekotāji. Visa šī pētnieku grupa lielā mērā balstījies uz latviešu un krievu vārda fonētisko līdzību un to šķietamo saistību ar indoeiropiešu valodu kopīgo sakni.

Daudz grūtāk, var pat teikt, nesaprotamā stāvoklī ir nonācis Endzelīns. Kā mēs zinām, viņš pamatoti noraida jau kopš Becenbergera atzīto un kā krievu, tā latviešu pētnieku pieņemto etimoloģisko sakaru starp vārdiem *Ūsiņš*, *Усень* un indoeiropiešu valodu sakni *uš-*.¹⁹ Kāda iespēja tad atliek Endzelīnam runāt par *Ūsiņa* aizguvumu no krieviem? Viņš atbild: «Lai nu kā izskaidro krievu '*Усень*' jeb '*Овсень*', par to laikam nav jāšaubās, ka latvieši savu *Ūsiņu* patapinājuši no

krieviem.»²⁰ Viņš noliedz skaņu sakarību, tomēr runā par aizguvumu. Tad atliek vienīgi iespēja domāt par Ūsiņa būtības aizgūšanu neatkarīgi no vārda. Bet, kā nupat teicām, krievi tādu būtni, kas atbilstu latviešu Ūsiņam, nepazīst. Tādēļ kopš Auniņa laikiem ieviestās spekulācijas par Ūsiņa vārda etimoloģisku saistību ar fonētiski līdzīgiem krievu vārdiem vai pat tiešu tā būtības aizguvumu ir noraidāmas. Te jāatgādina iepriekš minētā Šmida sīkā un pārliecinošā analīze.²¹ Neskatoties uz to, ka «tas skaņas ziņā nav iespējams», kā saka Fasmers, spekulatīvi noskaņotais pētnieks var piebilst, ka dzīvā valoda neraizējas par valodnieku atzītajiem formālajiem valodas veidošanās likumiem — tā var būt spontāna valodas izpausme. Taču tādas spekulācijas ir neauglīgas un bezjēgas.

4.2.3. Mēs jau avotu iztīrījām atzīmējām, ka visi avoti pieder kristīgajam laikmetam latviešu tautas dzīvē. Jau šis konstatējums ir formāli pietiekams pamats, lai pieņemtu, ka Ūsiņa būtību līdznoteikusi šī laika kristīgā tradīcija. Pietiek tikai atcerēties, ka pašas senākās ziņas par to sniedz neviens cits kā jezuītu ordeņa loceklis un misionārs Stribiņš savā 1606.g. ziņojumā. Tie ir motīvi, kādēļ kristīgās baznīcas iespaids uz Ūsiņu mūsu problēmas risinājumā pelnījis sevišķu uzmanību.

4.2.3.1.1. Kā leksikālajā, tā folkloras materiālā vairākkārt sastapāmies ar parādību, ka tanī bieži ir runāts par Ūsiņdienu, parasti lietojot daudzskaitļa formu no vārda Ūsiņš, proti, *Ūsiņi*. Ja runā par notikumiem, kas tieši saistās ar šo dienu, piem., mielastu, tad laika nozīmē lieto šo vārdu lokatīvā daudzskaitlī — *Ūsiņos*. Gluži tādā pašā nozīmē un sakarā lieto arī

kristīgā kalendāra vārdu Sv.Georgs, gan tikai tautas valodā pārveidotās formas: *Juris*, *Jurgis*²², bet visbiežāk pamazināmās formas *Jurītis*, *Jurgītis*, pat acīm redzamo pārejas formu no Georga uz Jurgīti, proti, *Gurgītis* (30057,2). Kā Ūsiņa, tā Sv.Georga diena bija 23.aprīlis. Abi vārdi šīs dienas apzīmēšanai ir dzīji iesakņojušies tautas tradīcijās, un to it pareizi atzīmējis Lange jau 1772.g.²³ Laika apzīmēšanai šie vārdi lietoti kā sinonīmi. Nav iespējams datēt šādu lietošanu agrāk par Langes vārdnīcas izdošanas gadu. Taču nav iemesla arī apšaubīt, ka tādai tradīcijai ir bijis savs veidošanās laiks, tikai par to trūkst ziņu.

Par Ūsiņa dienas identificēšanu ar Sv.Georga dienu savas domas izteicis Adamovičs. Īsi atreferējis mums zināmos ar Ūsiņa dienu saistītos tautas tradīciju aprakstus, viņš secina: «Visu šo darbību un ritu norise nav domājama vienā dienā, bet attiecas uz veselu laikmetu, teiksim: lapu un sējas mēnesi, izceļot varbūt īpaši sākuma dienu. Ūsiņa diena nevarēja būt kādā noteiktā kalendāra datumā, kamēr nebija paša kalendāra, un varbūt ir vēlāk ieviesies vārds. Vēlāk to identificēja ar Juri.»²⁴ Pie šiem Adamoviča vārdiem skaidrības labad jāpiezīmē, ka ar lapu un sējas mēnesi viņš apzīmē maiju.²⁵ Ievērojot to, ka senajiem latviešiem nebija izstrādāta dienu kalendāra vai, pareizāk, tāds nav pazīstams, nav arī iemesla runāt par kādu noteiktu dienu kā par Ūsiņa dienu. No tā tad Adamovičs secina, ka Ūsiņdienas identificēšana ar Georga dienu ir vēlāka laika parādība. Šai sakarā viņš nedroši izteicies, kā lasām, ka arī Ūsiņš «varbūt ir vēlāk ieviesies vārds». Bet par to jārunā turpmāk. Taču jāatzīst, ka abi apzīmējumi blakus lietoti jau vairākus gadu simteņus līdz pat mūsu dienām. Šis ieskatījums

izraisa virkni citu jautājumu. Bet, pirms mēs pie tiem apstājamies, palūkosimies, kādas ziņas avoti sniedz par Ūsiņa un Sv.Georga lomu latviešu reliģiskajos priekšstatos.

4.2.3.1.2. Ūsiņa un Sv.Georga darbošanās vietās un tais pašās funkcijās vairākkārt apliecināta tekstos. Abi bieži vien minēti līdzās. Mēs jau agrāk iepazināmies ar 46. tekstu, kura pirmajā rindā uzrunāts Ūsiņš, piespraužot paskaidrojošo apozīciju — labais vīrs. Šo dziesmu pierakstījis jau Auniņš. Taču LD krājumā atrodam arī šādu tekstu:

*Ai, Jurgīti, ai, Ūsīti,
Baro labus kumeliņus;
Sukādams, barodams,
Sēsties siles galiņā. 30053*

Šai tekstā pirmā rinda ir pārgrozīta, Jurgītis, t.i., Sv.Georgs ir minēts pirmajā vietā un blakus viņam arī Ūsītis, Ūsiņš. Taču svarīgāka par vārdu minēšanu līdzās ir viņu saistība ar vienām un tām pašām funkcijām — zirgu barošanu, sukāšanu — un beidzot aicinājums sēsties goda vietā — siles galā. Kāds cits tās pašas dziesmas variants gājis vēl tālāk un pašu Sv.Georgu nosaucis par *ūsainīti*: «Ai, Jurgīti ūsainīti.» Teksts formāli ļauj domāt, ka Sv.Georgs ir priekšstatīts ar ūsām, bet tādām pieņēmumam nav pamata. Sv.Georgs ir nosaukts par *ūsainīti* acīmredzot uz kontaminācijas pamata. Uz viņu attiecināts atribūts, kas patiesībā piederas Ūsiņam, kā to iepriekšējā iztīrījumā jau redzējām. Šāda kontaminācija ir apstiprināta arī teksta saturā, kur tie abi parādās vienādās funkcijās. Ūsiņa un Sv.Georga sajaukšanās rāda, ka dziesmu uzrakstīšanas laikā starp abiem nav vairs bijusi novel-

kama robeža. Tas devis dzejiskajai fantāzijai vēl lielāku brīvību. Tās pašas dziesmas citos variantos Ūsiņa un Sv.Georga vietā ir iespiedies tāds poētisks priekšstats kā *baltskarīte* (metaforisks apzīmējums auzām) (30053,1). Bet aina kļūst groteska, jo arī tā ir uzaicināta, atbilstoši mūsu pamattekstam, sukāt zirgu un pēc tam sēsties siles galā! Citiem vārdiem, teksts ir zaudējis savu mitoloģisko saturu un pārvērties par tīru poēziju.

Ieskatīšanās Ūsiņa dziesmu variantos, kuros sastopamies ar Sv.Georgu, rāda ļoti izteiksmīgu ainu. Gluži tāpat kā Ūsiņš, arī Sv.Georgs jā piegulā; to apliecina mūsu 9.dziesmas variants (30058), kura teksts ir identisks, tikai pirmajā rindā Ūsiņa vietā ir Sv.Georgs. Arī šeit lielāks skaits tekstu rāda tālāku ieslīdēšanu poēzijā, un tad citādi līdzīga satura dziesmās piegulā jā jēji ir dažādi: sloka (30058,1; 30065-68; 30070,1; 51579), strazdiņš (30069-30073; 51581) u.c.

Vispār Sv.Georgs ir lielais jātnieks — un it sevišķi Jurģu naktī, lai vasara būtu laba:

*Jurīts jāja Jurģu nakti
Sirmu, bēru kumeliņu,
Lai aug lava (laba) vasariņa,
Kumeliņiem barībiņa. 51571*

Vēl jāatgādina 11.tekstā minētais motīvs — Ūsiņš, kas «stāvu slaistījās» aiz stalla un ko tad lūdza vai nu nākt stallī, vai istabā iekšā un kā goda viesim sēsties galda galā. Tas pats sacīts par Sv.Georgu:

*Jurģīts stāvu slaistījās
Mana stalla pakaļā.
Nāc, Jurģīti, istabā,
Sēsties galda galiņā. 30059*

Iepriekš minētie motīvi par jātnieku un zirgu kopēju nerada nekādas grūtības Ūsiņa un Sv.Georga identificēšanai un to iespējai parādīties blakus. Aina ir jau daudz svešāka, ja Sv.Georgs stāvu slaistās aiz staļļa. Te der atcerēties: citos tekstos «Ūsiņš deļa, Ūsiņš leca» (12.) aiz staļļa. Dejošanu un lekšanu tradētājiem bijis grūtāk savienot ar kristīgo svēto, tādēļ arī tādu izteikumu par viņu trūkst.

Pēdējais motīvs, kas runā par Ūsiņa un Sv.Georga parādīšanos blakus, ir pats nozīmīgākais, proti, tā ir upurēšana. Iztirzājot tekstus, mēs atzīmējām, ka centrāla vieta Ūsiņa kultā bijusi gaiļa upurim (27.-30.). Arī Sv.Georgam ir ziedots gaiļis:²⁶

*Jurīšam gaili kāvu
Deviņiem nadziņiem,
Lai tas manus zirgus gana
Šādu garu vasariņu. 30057*

Ka upuris ir bijis saistīts ar upura solījumu, jo skaidri rāda šāds nozīmīgs teksts:

*To es došu Jurģīšam,
Ko es biju solījis:
Mucu alus, cepli maizes,
Melnu gaili ķikaraini. 30075*

Teksts patiesībā runā par mums jau pazīstamo kulta mielasta sagatavošanu. Upurēšanas un mielasta tradīcija attiecībā uz Ūsiņu ir bijusi visai izplatīta un avotos labi dokumentēta, bet ar Sv.Georgu tā nav saistījusies tik lielā mērā. Patiesībā tikai šie pāris teksti par to runā skaidros vārdos; liekas, tādēļ, ka arī šī iezīme bija grūtāk savienojama ar kristīgo apziņu.

Runājot par Ūsiņu, mēs atzīmējam, ka viņam tiek šūti, t.i., ziedoti svārki (31.), bet Sv.Georgam tai vietā ziedo jostu:

*Jurģišam jostu aužu
Deviņiem dzīpariem,
Lai tas manas aitas gana
Šādu garu vasariņu. 30057,2*

Šis teksts un tāpat šīs dziesmas 3.v. rāda, ka Sv.Georgs tāpat kā Ūsiņš sporādiski parādās arī aitū un govju patronātā.

Pārskats par priekšstatiem, kas saistīti ar abiem tēliem — Ūsiņu un Sv.Georgu, rāda, ka tie it sevišķi identificēti kā zirgu jājēji, zirgu īpašnieki un gādātāji par tiem.

Tomēr jāatzīmē, ka tautas tradīcijas, kas saistās ar Sv.Georgu, salīdzinājumā ar ziņām par Ūsiņu ir trūcīgas. Pietiek tikai atcerēties plašos un atkārtotos kulta mielasta aprakstus un citas kulta izdarības. Ziņāms, var iebilst, ka šāda satura teksti par Sv.Georgu varbūt pierakstītājus ir mazāk interesējuši un tādēļ nav pietiekami intensīvi vākti. Taču šādi minējumi neko negroza.

Tālāk sevišķi duras acīs arī tas, ka šais teksts trūkst tās intimitātes, ko konstatējam attiecībā uz Ūsiņu, kas uzrunāts gan par labo vīru, gan veco brāli, gan tētiņu u.c. Ir grūti pateikt, kādi tam varētu būt motīvi. Sv.Georga parādīšanās blakus Ūsiņam viņa funkcijās ir skaidri dokumentēta, tomēr daudz bālāka. Bet, pirms mēs izsakāties par abu ģenētisko sakaru, vēl jāapstājas pie kādas dziesmas ar vairākiem, pie tam dažādiem un satura ziņā mīklainiem priekšstatiem.

4.2.3.1.3. Sevišķu uzmanību diskusijās par Ūsiņu ir izpelnījusies 36.dziesma:

*36. Pār kalniņu Ūsiņš jāja
Ar akmiņ' kumeliņu.
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu.*

Auniņš šo tekstu ir publicējis divos variantos ar ļoti mazām atšķirībām. Viņš tiem pievienojis arī savu komentāru. Vispirms viņš vēlreiz aizrāda uz zināmo faktu, ka Ūsiņš ir priekšstatīts «kā varens jātnieks». Pēc tam viņš mēģina izskaidrot, kā jāsaprot tekstā minētie akmens zirgs un kalns. Par pirmo viņš pieļauj varbūtību: «Varbūt šīs dziesmas rašanās ved atpakaļ tajā tālajā pagātnē, kad latvieši nepazina ne dzelzi, ne tēraudu.»²⁷ Par kalna priekšstatu nav vajadzīgi tuvāki paskaidrojumi, lai atzītu, ka ar to domātas debesis.²⁸ Cik pēdējais ieskatījums ir pareizs, tik pieņēmums par teksta izcelšanos akmens laikmetā ir aplams, kā to redzēsīm turpmākajā analizē.

Jau 1873.g., tātad 8 gadus priekš Auniņa, Brīvzemnieks bija publicējis tekstu²⁹:

*Tej atjāja bruņots vīrs,
Akmeņotu kumeliņu;
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemītei zaļu zāli.*

Vēl piecus gadus agrāk, jau 1868.g., Sproģis bija publicējis šādu tekstu³⁰:

*Kas tas bija, kur atjāja
Ar dūmainu kumeliņ?
Kas atnese kokiem lapas,
Zemei zaļu dāboltiņ?*

Pirmajā no šīm dziesmām ir runa par bruņotu vīru, otrā jautājuma formā meklē skaidrojumu, kas šis vīrs ir bijis. Auniņš, pārpublicēdams abas priekš viņa paša dziesmām publicētās dziesmas par anonīmo jājēju, ir piespraudis savu paskaidrojumu: «Seno latviešu garā uz pēdējās dziesmas jautājumu ir vienkārši jāatbild: Ušiņš.»³¹ Šis jautājums tomēr nav atbildams ne tik vienkārši, ne tik droši, kā darījis Auniņš.

Bez Auniņa paša 2 tekstiem un pa vienam Sproģa un Brīvzemnieka tekstam LD vēl atrodamas divas dainas — 30063 un 34067 — pirmā ar 5 v. un otra ar 16 v. Pēdējā laikā LTdz ir publicēti vēl divi teksti (1,2556-57). Tā visu tekstu kopskaits pieaug līdz 29, taču trīs no tiem ir iespiesti divas reizes, tātad īstais skaits ir 26.³² Var teikt, ka visi šie teksti saturā ir identiski. Atšķirības redzamas tikai pirmajās divās rindās. Trešā rinda gandrīz burtiski saskan — tikai pāris gadījumos ir nenozīmīga atšķirība, liekot «atnesa» vietā «atveda» (34067,6). Nedaudz vairāk atšķirību ir ceturtajā rindā, kur blakus parastajam «zaļu āboliņu» dažreiz parādās sinonīms «zaļu zāli» (34067,7-8) vai metaforiski izteikumi — «zaļu villainīti» (LTdz 1,2556). Tikai viens teksts (34067,1) pilnīgi izkrīt no šo priekšstatu loka, bet pie tā apstāsimies turpmāk. Var teikt, ka aina ir viengabalīga, jo, pirmkārt, teksti savā formas veidojumā ir vienādi, otrkārt, to visu saturs attiecas uz lapu plaukšanas laiku, t.i., pavasari.

Šais teksts parādās dažādas personas: 5 tekstos (36., 30063, 34067,6, LTdz 1,2557) ir minēts Ušiņš, 6 tekstos «bruņots vīrs» (Brīvzemnieka teksts; 30063,1), — 2 Dieviņš (30063,1; 34067,6); 13 tekstos (Sproģa teksts, 30063,2-3; 34067; 34067,4-5,8; LTdz 1,2556) ir jautāts pēc nepazīstamā jājēja un vēl vienā runāts par akmens vīru (34067,1). Vispirms no šīs

grupas varam izslēgt 30063,2 tekstu. To kā variantu pie 30063, liekas, Barons pievienojis tikai tādēļ, ka tā otra puse, t.i., 3. un 4.rinda, pilnīgi saskan ar citiem šīs grupas tekstiem. Turpretī pirmā puse ievēd mūs pavisam citā pasaulē:

*Es satiku vecu vīru
Vecumāi staigājot.*

Ar vārdu *vecumāi* Loc.sing. tekstā apzīmēta atmata. Kas ir šis vecais vīrs un kādēļ tas staigā pa atmatu, teksts nesniedz atbildi. Priekšstats par vecu vīru starp būtņēm, kas veicina lauku auglību, ir svešs. Ticamāks ir pieņēmums, ka teksts radies pārējo šīs grupas dziesmu iespaidā, bet nav tieši ar tām saistīts.³³ Katrā ziņā teksta pirmā puse neiederas pārējo šai dziesmu grupā minēto personu starpā. Tikpat svešs ir «akmentiņa vīriņš» (34067,1), bet par to jārunā turpmāk.

Pie šīs dziesmu grupas īpaši apstājies Kreics un mēģinājis noskaidrot, kā dziesmas jāsaprot un kāda būtne, t.i., persona pirmatnēji minēta šais tekstos. Kreics savu rakstu ir sacerējis asā polemikā pret Brastiņu. Pēdējais bija atsaucies uz 30063³⁴:

*Pa zālīti Dieviņš brauca
Akmenoju kumeliņu,
Tas atveda kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu.*

Līdzīgi arī 34067,6-2 v.

Pēc Brastiņa domām, tas ir senlatviešu Dievs, kas atved kokiem lapas un zemei zaļu āboliņu. Kreics

pret to oponē un saka, ka *Dieviņš* tekstā ieviesies vēlāk.³⁵ Kādi ir viņa argumenti? Pirmkārt, viņš atsaucas uz to, ka Dieviņa vārds parādās tikai 3 v. no visa dziesmu skaita, pie tam šie varianti uzrakstīti divos kaimiņu pagastos. Otrkārt, viņš saredz dziesmu saturā pretrunas. Vispirms, citi teksti runā par jājēju, kas atnes kokiem lapas, bet Dieviņš ir braucējs. Tālāk — Dieviņš brauc «pa zāli», bet dziesmas otrā pusē sacīts, ka viņš atved lapas un āboliņu. Tā Kreicam liekas esam neiespējama pretruna. Ja Dievs brauc pa zāli, tad jau jābūt saplaukušām arī lapām. Treškārt, teksti ar Dieviņu atšķiras no citu tekstu jautājuma formas, kur jājējs ir anonīms. Te pateikts — tas ir Dieviņš. Tālāk viņš iebilst: ja teksta otrā daļā esot paskaidrojums par lapu atnešanu «paturēts, tad dziesmas otrās puses pieskaņošana pirmajai būtu gaidāma citādā kārtā: ar trešās personas vietnieka vārdu — *viņš*, bet ne ar norādāmo — *tas*».

Citiem vārdiem, tekstus ar jautājuma formu un anonīmo jājēju Kreics atzīst par vecākiem. Viņš izteicis arī pārmetumu LD izdevējam Baronam, ka tas vispār savā krājumā ievietojis jautājuma formā izteiktās dziesmas, jo tās patiesībā esot mīklas. Pie šīm Kreica domām ir jāpiezīmē: pirmais arguments, ka tikai trīs (patiesībā divi) teksti, pie tam no ļoti ierobežota ģeogrāfiska apvidus, min Dieviņu, ir vērā liekams. Taču numeriskais un ģeogrāfiskais arguments pats par sevi nav pietiekams, lai apšaubītu vai pierādītu faktu, vai šais teksts pirmatnēji iederas Dieviņš. Viņam liekas esam pretruna arī tā, ka Dieviņš brauc pa zāli un tikai pēc tam atved lapas. Patiesībā tā nav pretruna, jo patiesi dabā zāle kļūst zaļa, krietni pirms vēl kokiem izplaukst lapas. Bet, ja nu Kreics tomēr grib

atrast kādu pretrunu, tad var aizrādīt, ka šādu pretrunu varētu ieraudzīt sistemātiski domājošs cilvēks. Tautas daiļrade nav ne sistemātiskas domāšanas noteikta, ne tās rezultāts. Vispār poēzijā allaž notiek atkāpšanās no reāli iespējamā. Tāpat nav nozīmes šai sakarā papildus minētajam Kreica aizrādījumam, ka 3.rindai būtu bijis jāsākas ar personas vietniekvārdu *viņš* un nevis norādāmo *tas*. Šis gramatiskais likums latviešu praktiskajā valodā ir viens no vājākajiem, un to pārkāpj pat augsti mācīti latviešu valodas pratēji.³⁶ Ka tas notiek arī tautas dzejā, ir pats par sevi saprotams.

Bez nozīmes satura iztīrījuma ir Kreica arguments, ka lielāks skaits dziesmu izteiktas jautājuma formā vai, kā viņš saka, ir mīklas. Teksti ar Dieviņu nav sacerēti jautājuma formā, un it kā tādēļ tiem būtu sekundāra nozīme. Viņš ir arī maldījies, domādams, ka šīs dziesmas kā mīklas jāatstāj ārpusē.³⁷ Ja arī pielaistu iespēju, ka tās ir mīklas, tas neko negrozītu mūsu risināmās problēmas saturā. Jautājums jau ir, kas ir anonīmais jājējs? Tas vienmēr ir tas pats, neatkarīgi no tā, kādā folkloras žanrā vai valodas formā sacerēts katrs avots. Kreics ir maldījies, jautājuma formā izteiktos tekstus uzskatot par mīklām. Patiesībā tie ir retoriski jautājumi, kas dainu tekstos ir ļoti izplatīta parādība.³⁸ Kā redzam no šiem iebildumiem, Kreica argumenti nav pietiekami pārlicinoši, lai, tikai pamatojoties tajos, atzītu, ka šīs grupas tekstos Dievs ir ieviesies vēlāk. Kā turpmāk redzēsīm, problēma ir daudz komplicētāka.

Pēc tam Kreics piemin, ka šais dziesmās kā jājējs sastopams arī Ūsiņš. Tam viņš viegli pārslid pāri. Viņš konstatē: «Pamatojoties tik uz latviešu tautas dziesmām vien, kurās minēti tik daudzi un dažādi zāles, āboliņa un lapu atnesēji, šīs mīklas atminēt

nevar. Tomēr uz atminējumu ved tie varianti, kas runā par bruņotu vīru.»³⁹ Te vispirms ir jāatgādina iepriekš iespiestā Brīvzemnieka 1873.g. publicētā dziesma par bruņoto vīru. Blakus tai pazīstami, kā atzīmējām, vēl 5 līdzīgi v. (30063,1; 34067,2-3; 34067,7), no kuriem te iespiežam vienu:

*Atjāj viens bruņots vīrs
Par lielo tīrumiņu.
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemei zaļu dābuliņu. 34067,2*

Pēc Kreica domām, dainu materiāls nedod iespēju atbildēt uz jautājumu, kas ir bruņotais vīrs, tādēļ viņš norāda uz baltkrievu folkloras materiālu. Tas ir saprotams, jo baltkrievi ir tuvākie latviešu kaimiņi austrumos. Viņš atgādina 3 šādus tekstus:

*Svētais Juris — Dieva atslēgu nēsātājs,
Paņēma atslēgas — atslēdza zemi,
Atslēdza zemi — palaida rasu.⁴⁰*

*Bet Jura māte
Pa kalnu staigāja,
Atslēdziņas nēsāja.
Atslēdza zemi,
Izlaida zāli,
Uz zālīti rasiņu.*

*Jura māte projām aizgājusi,
Zelta atslēgas aiznesusi.
Jura māt, — nāc atpakaļ:
Zelta atslēgas atradušās.*

*Atslēdz zemīti,
Izlaid rasiņu
Uz zaļo zālīti,
Uz avotu ūdentīņu.*⁴¹

Bez sīkākas šo baltkrievu tekstu analīzes vai to kritiskas pārbaudes Kreics tad saka:

Šo baltkrievu dziesmu teksti gan nesakrīt vārdu pa vārdam ar mūsu dziesmu tekstiem, bet viņu pamata doma ir tā pati: Jurģa diena un tās nakts atslēdz zemi, atnes zāli, rasu, kokiem lapas. T.i., no Jurģa dienas sākas zāles augšana, lapu plaukšana. Šis pats Juris ir arī mūsu te apskatāmo mīklu atminējums.⁴²

Savu uzskatu viņš mēģina pamatot ar to, ka Sv.Georga kults ir bijis populārs pie slāviem:

No krieviem līdz ar kristietību pieņēma Sv.Jura kultu arī senlatvieši līdz vāciešu ierašanās laikiem, un Jura vārds arī pie latviešiem no paša kristiānisma sākuma ir bijis tikpat populārs kā pie krieviem.⁴³

Viņš savu apgalvojumu pamato ar dziesmu ģeogrāfisko izplatību tieši Latvijas austrumu novados. Viņš arī ir datējis šīs dziesmas:

Tādēļ var pielaist, ka dziesmas par apbruņoto jāņēju Krustpils, Seces, Sērpils un Līvānu novados būs radušās viņu pirmajā redakcijā šos divos — XI un XII gadu simtos. Tai pašā laikā būs cēlušies Bērzaunes un Vestienas varianti. Tad šās vietas piederēja pareizticīgiem krievu kunīgiem. Ne agrāk par XI gadu simtu, kad latvieši nebij vēl kristīti, nebij redzējuši Jura svētbildes un Jurģa dienas aizlūgumu, ne vēlāk par XII gadu simtu, kad latvieši bija jau vācu varā un aizlūgumi Sv.Jurim viņa svētbildes priekšā Jurģa dienās vairs netika noturēti, šās dziesmas resp. mīklas nevarēja celties. Vēlāk viņas tika tikai dažādi variētas, grozītas. Domājams, ka ar pirmiem aizlūgumiem radās arī pirmās dziesmas.⁴⁴

Pie Kreica argumentācijas ir jāpiezīmē sekojošais. Viņa norādījums uz Sv.Georga iespīešanos mūsu iztirzājamo dziesmu grupā ir pareizs. To, kā redzē-

jām, iespaidīgi apliecina latviešu pašu leksikālais un folkloras materiāls. Atsauksšanās uz baltkrievu materiālu neienes nekā jauna. Tas notiktu tikai tad, ja baltkrievu materiāls atklātu, kādas priekškrīstīgas būtnes funkcijas pārņēmis Sv.Georgs. Ka viņa kults ir plaši izplatīts kā austrumu ortodoksajā, tā rietumu katoļu baznīcā, ir labi zināms.⁴⁵ Tas ir devis iespēju veidoties visdažādākajiem sinkrētisma izpaudumiem ne tikai kristiānismā bet arī islamā, starp citu, arī auglības kultā.⁴⁶ Kreica minētie trīs baltkrievu teksti ir ļoti vājš šīs zināmās patiesības atbalsts, jo tanīs zemes atslēdzēja un atslēgu glabātāja ir Sv.Georga māte. Kristīgajai hagiogrāfijai tā ir sveša būtne, un aiz tās drīzāk varētu meklēt priekškrīstīgu zemes māti⁴⁷. Bet tā ir atsevišķa problēma, kas prasa pētījumus.

Kreica nopelns gan ir tas, ka viņš pirmais bruņoto vīru identificējis ar Sv.Georgu. Šai ziņā viņa argumentācija ir pārliecinoša. Sv.Georga iespīešanās latviešu materiālā arī pilnīgi iekļaujas kopsakarā.

Bez Kreica minētajiem dainu tekstiem vēl var norādīt uz pāris citiem, kuri pieder šai grupai. Viens no tiem saka, ka nepazīstamais jājējs «atjāja ar tērauda kumeliņ» (34067). Tas cieši iekļaujas priekšstatam par bruņoto vīru, t.i., bruņoto jātnieku. Otrs teksts, ko var minēt šai sakarā, teic, ka tas «jāja sudrabiņa zirdziņā» (34067,1). Šais teksts metālā tērpta vīra vietā stājies metāla zirgs. Kreica apgalvojums, ka Sv.Georga kults latviešu vidū ieviesies, pateicoties krieviem, nav pierādāms. Ka tas "arī pie latviešiem no paša kristiānisma sākuma bijis tikpat populārs kā pie krieviem", ir tikai apgalvojums, kam Kreics nav sniedzis nekādu pamatojumu.⁴⁸ Tādu arī nevar atrast, jo par to trūkst ziņu avotos. Te arī jāatgādina, ka no visām Kreica minētajām dziesmām tikai viena uzrakstīta

Latvijas austrumu daļā pie Krievijas robežām. Zināms, to var aizbildināt, ka varbūt no turienes ir vispār mazāk iesūtītu dziesmu. Kreica norādījums, ka tās izzudušas protestantisma iespaidā, ir mazāk ticams, jo Latvijas austrumu province nekad nav bijusi protestantiska, bet saglabājusi savu katolisko raksturu.

Pretī apgalvojumam par Sv. Georga pārņemšanu no krieviem tikpat labi var izvirzīt pretējo, proti, vācu iespaidu. Par to jau nodevīgi runā pats apzīmējums *bruņots vīrs*. Vārds *bruņots* ir ģermānisms⁴⁹ un tā tad varēja rasties tikai tiešā vācu valodas iespaidā. Kreics nav varējis arī uzrādīt kādas sevišķas kulta vietas Austrumlatvijā, kur būtu bijis pazīstams Sv. Georga kults. Turpretī Sv. Georgs bija ļoti ievērojams iekarotāju Vācu ordeņa līdzpatrons.⁵⁰ Viņam arī bija, sevišķi ordeņa teritorijās, veltītas vairākas baznīcas un kapelas.⁵¹ Tas nozīmē, ka tāds iespaids varēja rasties vācu resp. katoļu baznīcas darbības laikā.

Tā var domāt arī ikonogrāfisku motīvu dēļ. Kreics atsaucas uz to, ka Kijevas krievi ir kristīti ap 989.g. un ka bīskapija Polockā ir nodibināta ap 1000.g., un turpina: «Tādēļ ir domājams, ka ap šo laiku, t.i., XI gadusimta sākumu, vismazākais — jau viņa pirmajā pusē sākās arī Polockas kungiem padoto latviešu jeb latgaļu kristīšana un turpinājās līdz vāciešu atnākšanai.»⁵² Tā tiek datēta ap 1186.g. Vispirms jāpiezīmē, ka par kādu nopietnāku latviešu iepazīšanos ar kristīgo ticību, nemaz nerunājot par ieaugšanu tajā, laikā no 1000.g. līdz 1186.g. nevar būt runa.⁵³ Pakļaušana Polockas kņaziem bija vāju tributāru attiecību noteikta. Bez tam jaunkristītie krievi paši dzīvoja joprojām dziļi ieauguši priekškristīgajās tradīcijās. Bizantijas māksla, kuras iespaidā ir veidojušies krievu priekšstati

par Sv.Georgu, viņu līdz pat 12.gs. pazīst kā «jauneklīgu, bez bārdas, tērptu bizantiskā galma garsvārkos ar mēteli pār tiem».⁵⁴ Ja viņš parādās kā karotājs, tad «kā kājnieks, tērpiet bruņās, ar šķēpu un vairogu». Bet Sv.Georgs kā pūķa kāvējs zirgā «austrumu mākslā atsevišķos gadījumos parādās tikai kopš 12.gadsimta, un arī turpmākā laikā tas neizstumj citus tēlojuma veidus tādā mērā, kā tas notiek rietumzemju mākslā».⁵⁵ Runājot par Sv.Georga parādīšanos Vakareiropas mākslā, Kinstle atzīst, ka līdz pat 12. gs. bizantiešu tradīcijas iespaidā viņš tēlots kā miera nesējs. Tikai 13.gs. pirmajā pusē Vācijā viņš kļūst pazīstams kā pūķa kāvējs, bet joprojām jauneklīgs un kājnieks. Pūķa kāvējs zirgā ir vēls ikonogrāfisks veidojums.⁵⁶ Te minētie vēsturiskie un ikonogrāfiskie motīvi liek šaubīties par Kreica krievu iespaida hipotēzi, it sevišķi, ja viņš nevar minēt nekādu konkrētu materiālu sava uzskata atbalstīšanai. Tādēļ vismaz ar tādu pašu, ja ne ar vēl lielāku drošību var runāt par rietumu kristīgās baznīcas un vācu bruņinieku tradīcijas iespaidu.

Šī darba ietvaros nav iespējams sīkāk izsekot tiem iespaidiem, kas veidojuši Sv.Georga tēlu kristīgajā baznīcā. Te ir jāapmierinās tikai ar dažiem norādījumiem.

Jātnieka — pūķa kāvēja tēlā, kas tik izplatīts kristīgajā baznīcā, ir redzami ļoti tāli un seni sakari. Paraugi tam ir meklējami jau priekskristīgajā laikā, pirmām kārtām Mitras kultā — vērsu kāvēja tēlā.⁵⁷ «Austrumu tautu leģendās Svētais Georgs parādās saistībā ar vērsi.»⁵⁸ Šī simbolika runā skaidru un nepārprotamu valodu. Uzvarošā jātnieka tēls patiesībā nāk no Irānas.⁵⁹ Katrā ziņā Mitras kulta simbolika

nav vienīgā, kas ieplūdusi Sv.Georga tēlā. Dimonts domā, ka arī citi *kirioi heroi (varonīgi vīri)*, *proti, demi-dieu* dzīvoja tālāk ar Sv.Georga vārdu.⁶⁰ Var tīri spekulatīvi domāt arī tā, ka Sv.Georga simboliskā cīņa ir pirmfenomens, aiz kura stāv pašā cilvēka eksistencē pamatotā labā cīņa ar ļauno.⁶¹

Galu galā diskusija par to, vai «bruņotais vīrs» dainās kā metaforisks Sv.Georga apzīmējums ieviesies krievu vai vācu iespaidā, mūsu iztīrājamās problēmas rāmjos ir bez lielākas nozīmes. Katrā ziņā kā Sv.Georgs pats, tā apzīmējums «bruņots vīrs» pie latviešiem radies kristiānisma iespaidā. Diskusijai ir tomēr tā nozīme, ka, noskaidrojot «bruņotā vīra» identitāti ar Sv.Georgu, no iztīrājamās dziesmu grupas varam šīs 6 dziesmas ar bruņoto vīru pieskaitīt pie Sv.Georga dziesmām. Taču jautājums par Ūsiņa — Sv.Georga (bruņots vīrs) — Dieviņa parādīšanos šai dziesmu grupā joprojām nav atrisināts. Vēl mazāk tādējādi ir atbildēts uz jautājumu — kas ir Ūsiņš? Pie tā atgriezīsimies vēlreiz, izmantojot tieši šo dziesmu grupu. Bet iepriekš ir jāapstājas pie jautājuma — vai Ūsiņš identificēts tikai ar Sv.Georgu, vai arī ar citiem kristīgās baznīcas svētajiem?

4.2.3.2. Līdzīga identificēšana ir redzama arī starp Ūsiņu un Sv.Mārtiņu. Daudzu dainu teksti saturā ir pilnīgi vienādi un pat burtiski saskan. Tanīs Ūsiņa vārds vienīgi aizstāts ar Sv.Mārtiņa vārdu. Te minam tikai dažus no šiem mums citādi pazīstamajiem tekstiem. Mārtiņš ir zirgu barotājs:

*Ei, Mārtiņ, labais vīrs,
Baro manus kumeliņus,
Sukādams, barodams,
Sēsties siles galiņā. 30209*

Dziesma atbilst mūsu 46., pie tam ar intīmo uzrunu — labais vīrs, kāda nebija veltīta Sv.Georgam. Sal. arī 30210. Gluži tāpat kā Ūsiņš (11.), arī Sv.Mārtiņš «stāvu slaistījās mana stallā pakaļā» (30209,1; 30226), un tāpat arī viņu aicina iet stallī un barot zirgus. Turpretī nav tekstu, kas apliecinātu, ka arī Sv.Mārtiņš tāpat kā «Ūsiņš deja, Ūsiņš leca» (12.).⁶²

Sv.Mārtiņš nav mazāk bagāts ar zirgiem (30214) kā Ūsiņš, tādēļ arī no viņa, tāpat kā no Ūsiņa, var izlūgties zirgu:

*Mārtiņam pilns stallīts
Sirmu, bēru kumeliņu.
Es tev lūdzu, Mārtiņ brāl,
Dod man vienu ceļa zirgu. 30219*

Dziesmas otra puse atbilst mūsu 48. Taču no Ūsiņa, kā zinām, var zirgu arī nopirkt (61.) vai iemainīt (18.), ne tikai izlūgties kā no Sv.Mārtiņa.

Pati nozīmīgākā Ūsiņa un Sv.Mārtiņa saskaņa ir redzama tekstos, kas runā par gaiļa upuri. Mūsu dziesmās — 27.-30. un 60. — gaiļa upurēšana motivēta tā, ka no Ūsiņa tad sagaida dažādus labvēlības izpaudumus. Taču viss grozās tieši ap to, lai būtu labi zirgi. Līdzās redzama arī viņa aizgādības sporādiska paplašināšanās, ietverot citus mājlopus. Tekstu skaits, kas runā par gaiļa upurēšanu Sv.Mārtiņam, ir vēl lielāks nekā Ūsiņa vai Sv.Georga dziesmu skaits par to pašu tematu. Sevišķi izplatīta ir 30218, kas pazīstama 11 v.

*Mārtiņam gaili kāvu
Sarkanām kājiņām,
Lai guntiņas nevajaga,
Kumeliņus barojot. 30218*

*Devu, devu Mārtiņam,
Ko es biju solījusi;
Melnu vistu kankarainu
Ar visiem nadziņiem. 30211*

Sal. arī 30215, 30216 ar 11 v. (starp tiem 5 v. ar Ūsiņu, atbilstoši 28.), 30217.

Pie šiem diviem tekstiem ar to variantiem jāpiezīmē, ka to saturs saskan ar agrāk iztīrāto Ūsiņa un Sv.Georga dziesmu saturu: pirmajā pusē min upuri, bet otrā pusē — labvēlību, ko sagaida no Sv.Mārtiņa. Vienīgā atšķirība ir redzama 30211: te upurē melnu vistu. Atšķirīga ir arī motivācija 30218. tekstā, proti, upurētā gaila sarkanās kājas it kā aizstātu gaismu, «kumeliņus barojot», acīmredzot stallī. Ūsiņa tekstos tai vietā bija runa par dzeltenām kājām.

Sv.Mārtiņš, tāpat kā Ūsiņš, savu labvēlību ir paplašinājis, ietverot arī citus mājlopus, konkrēti, govīs:

*Mārtiņami vīzes pinu,
I aukliņas darināju,
Mārtiņš manas govīs gana
Šo garo vasariņu. 30220*

Sal. arī 30221.

Var likties ļoti savādi, ka kristīgais svētais, kurš sākotnēji bija bīskaps, varējis kļūt par latviešu govju ganu. Taču tas nevar pārsteigt, jo šais funkcijās parādās personas ar vēl augstāku cieņas pakāpi — Jēzus kā govju gans un Sv.Marija kā govju slaucēja un aitu cirpēja.⁶³ Pats interesantākais ir fakts, ka Sv.Mārtiņam cienīgā bīskapa tērpa vietā darina arī nabadzīga gana stāvoklim atbilstošus apavus — *vīzes* ar *auklām*.⁶⁴ Par

Ūsiņu vai Sv.Georgu nav ziņu, ka viņi būtu vai nu tieši piedalījušies govju ganīšanā, vai arī valkājuši šādus apavus. Kāds teksts iet vēl tālāk un liek upurēt Sv.Mārtiņam vistu, lai govīs labi augtu:

*Cekulaiņu vistu kāvu
Mārtēnīšu vakarā,
Lai aug man raibas govīs
Kā vistiņas cekulaiņas. 30232*

Taču tāds teksts ir tikai viens, un, liekas, tas ir radies kontaminācijā ar pazīstamajiem priekšstatiem par upurēšanu Ūsiņam. Jāatgādina, ka, ja patiesi tāda upurēšana būtu notikusi, tad drīzāk tā attiektos uz Laimu, kā to jau lasījām vienā no episkajiem tekstiem.

Vēl savādāku ainu atklāj teksti, kur blakus minēts Ūsiņš un kāds no svētajiem. Mēs jau iztīrījām 46. dziesmu, kurā Sv.Georgs un Ūsiņš parādās blakus. Sajukums ir vēl lielāks, kā to lasījām kādā arī jau agrāk iztīrītā tekstā (68.). Tanī sacīts, ka gaili ar deviņiem cekuliem upurē Mārtiņam, bet upura iespaidā zirgu devējs tomēr ir Ūsiņš. Tāds teksts apstiprina abu identitāti. Taču tie ir jāuzskata par gadījuma rakstura tekstiem.

Ūsiņa un Sv.Mārtiņa dziesmu salīdzinājumā atklājas tas pats kā pie Ūsiņa un Sv.Georga. Arī Mārtiņš ir sastopams tanīs pašās zirgu patrona funkcijās. Viņam tāpat tiek upurēts gailis, lai viņš gādātu par zirgiem. Tikai dažās mazākās, tomēr zīmīgās detaļās Sv.Mārtiņš neparādās. Tā ir pieguļa. Tekstos nav teikts, ka viņš jātu pieguļā, ko tomēr dara Sv.Georgs (30058). Tas saprotams, jo Mārtiņu laikā pieguļa sen beigusies. Ar Sv.Mārtiņu nav saistīts arī upura mieļasts. Viņu gan slavē kā labu jeb bagātu vīru, jo viņš

nāk īstā laikā ar maizi (30223), viņš arī «vērsi kāva vakarā» (30225), t.i., Mārtiņa vakarā. Bet kā viens, tā otrs teksts neattiecas uz mielastu, kas būtu domāts pašam Sv.Mārtiņam; viņa vārds lietots tikai kalendāriskā nozīmē. To labi rāda arī:

2. *Ūsiņā, Mārtiņā*
Saldu dara alutiņ’;
Mārtiņš miežus audzināja,
Ūsiņš labus kumeliņus.

Te nevar paiet garām tekstam, kas ar kādu mazu niansi parāda, ka Ūsiņš un Sv.Mārtiņš katrs pieder savai pasaulei:

50. *Atnāca Ūsiņš*
Atritināja,
Uzkāra mēтели
Vārtu stabā.

Mārtiņš atrībināja,
Aizrībināja,
Pakāra mēтели
Zobina galā. 30222

Pie pēdējā teksta ir jāpiezīmē, ka tas katrā ziņā radies citu tekstu tiešā iespaidā: vai nu iepriekšminētās Ūsiņa dziesmas, kurā «atritināja» nejauši vai apzināti ir aizstāts ar «atrībināja», vai arī citu tekstu. Rībinātājs par excellence ir Pērkons, un tāds teksts pirmatnēji varēja būt saistīts ar to.⁶⁵ Taču, kāds varētu būt bijis pirmatnējais teksts, nav svarīgākais. Svarīgi ir, ka abi ieradušies ar mēteļiem, bet viens to pakāris vārtu stabā, kamēr otrs — zobena galā.⁶⁶ Tieši šis

apstākļi parāda viņu īsto dabu un piederību dažādām pasaulēm. Iekarotāju bruņinieku svētais nesa bruņinieku goda zīmi — zobenu. Tāda nebija otram jābūt — Ūsiņam. Varbūt viņa goda zīme, ja gribam palikt pie metaforiskās izteiksmes, bija pilna sauja zirgu iemauktu.

4.2.3.3. Bez šiem diviem kristīgajiem jātniekiem Sv.Georga un Sv.Mārtiņa ir sastopams vēl trešais kristīgais jātnieks, kas arī parādās daļā Ūsiņa funkciju. Tas ir Sv.Miķelis, *Miķelītis* dim., arī *Mikals*, *Miklāvs* u.c. dialekta formas. Vispirms viņš ir cienīgi nostājies blakus Sv.Georgam kā zirgu barotājs un zirgu pārdošanas līguma liecinieks. Viņš arī piedalās tam sekojošā mielastā (30052). Te atkārtojas tie paši motīvi kā pie Sv.Georga un Sv.Mārtiņa. Arī viņš «stāvu slaistījās mana stalla pakaļā». Sal. 51574, vai arī:

*Mikals stāv aiz vārtiem,
Santa svārki mugurā.
Nāc, Mikal, kambarī,
Sēdies galda galiņā.* 30059,1

Šīs dziesmas citos variantos ir sastopami Sv.Georgs (30059) un Ūsiņš (2.v., atbilst 1.). Tanī ir redzamas vides pēdas, no kuras nāk Sv.Miķelis. Viņš tērpiet samta svārkos. *Samts* ir ģermānisms.⁶⁷ Samtā tērptais svētais bija parasta parādība kristīgajā baznīcā. Taču pats zīmīgākais teksts, kurā Sv.Miķelis pienāk vistuvāk Ūsiņa kultam, ir sekojošais:

*Miklavā gaili kāvu
Deviņiem nadziņiem;
Miklavā zirgu pirku
Deviņiem iemauktiem.* 30227

Taču teksts rāda arī ievērojamu starpību. Tanī ir sacīts, ka Miķeļa dienā kauj gaili, un tas šo tekstu nepārprotami saista ar Ūsiņa dziesmu grupu. Bet dziesmas otrā pusē trūkst parastā turpinājuma, t.i., motivācijas, kādēļ tas tiek darīts. Līdz ar to trūkst paša svarīgākā — upura pazīmes. Tai vietā sacīts, ka tieši šai dienā dziesmas teicējs pērk zirgu. Viņš pats ir aktīvais, pats nosaka savu darbību. Taču pēdējā rinda liek nojaust, ka tas tomēr ir kāds sevišķs zirgs. Teksts satur mums pazīstamo šīs grupas Ūsiņa dziesmu elementus, bet tanī trūkst upura motivācijas. Citiem vārdiem, tanī vairs redzama tikai kāda bāla atblāzma no pirmatnējās domas.

Tekstu ar Sv.Miķeli ir daudz mazāk nekā līdzīga satura tekstu ar Sv.Georgu un Sv.Mārtiņu. Šai gadījumā nevar teikt un pamatot, ka šādi teksti vienkārši būtu mazāk pierakstīti un iesūtīti. Tādēļ jādomā, ka Sv.Miķelis mazāk iespiedies šī tipa tekstos.⁶⁸ Ka Sv.Georgs un Sv.Miķelis kristīgajā ikonogrāfijā un hagiogrāfijā bieži saplūst, ir pazīstama parādība, un uz to jau vairākkārt aizrādīts.⁶⁹ Tā tas varēja notikt arī latviešu tautas tradīcijās.

4.2.3.4. Jāteic, ka Ūsiņš parādās arī plašākā kristīgā sabiedrībā. Sniedzot pārskatu par episkajiem avotiem, mēs atzīmējam tekstus, kuros Ūsiņam veltītais sakrālais mielasts nolikts citā laikā, proti, Vasarsvētkos un pat Jāņos. Tas apliecināts arī dažos dainu tekstos, pavisam trijos:

*Jānīts jāja piegulā
Deviņiem kumeļiem;
Es tecēju vārtu vērti,
Man iedeva devīto. 30058*

Šis teksts gandrīz burtiski atbilst mūsu 9. tekstam ar Ūsiņu. Nav domājams, ka Jānis te iespiedies nenoteiktā kalendāra dēļ vai teksta teicēja neziņas un neuzmanības dēļ. Tam ir citi motīvi. Senlatviešu tradīcijā Jānis ir jātnieks ar izcilu reliģisku nozīmi.⁷⁰ Tomēr Ūsiņš un Jānis katrs pieder savai reliģisko priekšstatu grupai, tādēļ ir tik maz liecību par Jāņa parādīšanos blakus Ūsiņam.

Studējot Ūsiņa kristīgo sabiedrību, teksti atklāj, ka arī viņam ir sava vieta kristīgajā kalendārā (2., 3., 4., 5., 6.) blakus Mārtiņam un Miķelim. Dažās, kā liekas, vēlāk darinātās dziesmās Ūsiņš sarunājas ar Teni (Sv. Antonijs) (34.). Un kā zirgu patronam viņam ne reizi vien ir jānostājas blakus arī govju patronei *Mārai*, t.i., *Māršavai* (Sv. Marija) (40., 64.).⁷¹ Viens no izteiksmīgākajiem tekstiem, kas apliecina viņa kristīgo sabiedrību, ir 77.:

*77. Zirgu Ūsiņš,
Govu Māršaviņa,
Kazu Barbiņa,
Cūku Teniss,
Aitu Annīte,
Teļu Urbāns,
Sargat manus kustonīšus
No sērgām, no vilkiem! 29202*

Nedaudzie šeit iztirzātie un pieminētie teksti tikai apstiprina kādas tradīcijas veidošanos, kurā Ūsiņš tautas apziņā ir kļuvis līdzvērtīgs kristīgajiem patroniem un iekļuvis kristīgajā kalendārā.

4.2.3.5. Atskatoties un novērtējot dažādus viedokļus, kas mēģinājuši Ūsiņa būtību izskaidrot ar svešiem iespaidiem, iezīmējas diezgan skaidra aina. Pirmkārt, noraidāmi visi mēģinājumi Ūsiņa vārdu etimoloģiski saistīt ar indoeiropiešu sakni **auēs* un no tās secināt arī vārda semantisko nozīmi. Tādēļ arī atkrit tā saistīšana ar līdzīgām parādībām (Ušas, Ausma, Eos, Aurora u.c.). Tas nozīmē, ka šai ziņā Auniņš, Volteris, Ķiparts, Šrēders u.c. ir maldījušies. Tas lielā mērā izskaidrojams ar viņu laika lielo paļāvību uz etimoloģiskām sakarībām un to nozīmi dievu būtības noteikšanā.

Otrkārt, atzīstams par pareizu paša Endzelīna izlabotais uzskats, ka latviešu Ūsiņš nav pārņemts no vācu *Husing*.

Treškārt, nav pamata uzskatam, ka Ūsiņš savu vārdu un reliģisko saturu ir ieguvis no krieviem, kā to savā laikā apgalvoja Endzelīns un Šmits. Mēs jau iepriekšējā nodaļā minējām motīvus, kas valodniekus spiež noraidīt uzskatu par Ūsiņa vārda aizguvumu no krievu *Усень*.

Tad arī noskaidrojās, ka krievu tautas tradīcija nepazīst tādu personificētu būtni, kas atbilstu vai varētu būt ietekmējusi priekšstatus par Ūsiņu un viņa funkcijas latviešu reliģijā. Uzskats balstīts uz vājām it kā esošām kopīgām tradīcijas iezīmēm. Kritiska pārbaude rāda, ka tam trūkst pamatojuma.

Ceturtkārt, ir jāatzīst, ka avoti liecina par ļoti tālejošu Ūsiņa identificēšanu ar Sv.Georgu, Sv.Mārtiņu, Sv.Miķeli. Folkloras materiālos viņš parādās arī citu kristīgo svēto sabiedrībā un dalās viņu funkcijās.

Latviešu reliģiskais sinkrētisms Ūsiņa gadījumā apliecina ļoti izteiktu priekškrīstīgās un krīstīgās tradīcijas reliģisko priekšstatu sakušanu. No iepazīšanās ar Ūsiņa un galvenām kārtām Sv.Georga sakara varēja gaidīt, ka tā ienesīs papildu skaidrību jautājumā par eventuālo Ūsiņa vārda saistīšanu ar ūsām. Mītels gan necerēja tādu atbalstu atrast krīstīgajos svētajos, bet hipotētiski runāja par kādu pagānisku elku ar ūsām. Tikpat labi varēja domāt, ka kāds ūsains krīstīgais svētais varētu dot impulsu Ūsiņa vārdam. Taču iztīrājums rāda, ka vismazāk to var gaidīt no minētajiem svētajiem. Senākais vērša kāvējs Mitra un pūka kāvējs Sv.Georgs ar un bez zirga ir priekšstatīti kā jauneklīgi cīnītāji.⁷² Nav arī pazīstama neviena lokāla tradīcija, kas runātu par ūsainu svēto. Tādēļ jādomā: nav sagaidāms pamatojums uzskatam, ka Ūsiņš savu vārdu būtu ieguvis kāda svētā ūsu iespaidā.

Noslēdzot pārskatu par dažādiem meklējumiem un ieteiktiem atrisinājumiem Ūsiņa problēmā, mēs esam nonākuši pie robežas, kad jājautā — vai Ūsiņa problēmai maz ir atrodams kāds atrisinājums un kāds tas ir? Citiem vārdiem, atkārtojas jautājums — kas ir Ūsiņš? Uz šo jautājumu mēģināsim atbildēt nākamajā nodaļā.

IV. Piezīmes

¹Skat. Auniņš 1881, 39 ss; arī 1905, 30.

²Tā 1913, 27 viņš rakstīja: «Es atkārtēju, ka es jau agrāk citā vietā esmu teicis: 'Tas ir ļoti interesanti, ka no kādas ļoti vecas vārda saknes *us* (*vas-*) vesela rinda āriešu (indoģermāņu) gaismas dievību ieguvušas savus vārdus.' »

³Skat. Auniņš 1881, 39.

⁴Endzelīns 1908, 134.

⁵Skat. Brastiņš 1956, 75; Audriņš 34 s.

⁶Schröder 2, 51 s: «Jau vārds skaidri runā par labu pieņēmumam, jo Auniņš neapšaubāmi to pareizi ir atvasinājis no saknes *vas*, *us*, kas nozīmē 'uzliesmot, degt' un ir pamatā tik daudziem āriešu vārdiem, kā austošai saulei, rīta blāzmai, kā arī dažādiem saules dieviem un saules varoņiem.»

⁷Schmid 134 s. Viņš savam citātam ir pievienojis vēl šādas piezīmes: «1. *Sal*, *Renou* 4,2. piez.; *Trautmann* 19. piez. *Pokorny* 87. *Ū* no klasiskā sanskrita *pratyūṣa-* = *prabhāta* - 'dienas ausma' nav veca parādība; skat. *Renou* 5; Par *uṣás* locīšanu skat. *Wackernagel* 3,281 ss; *Manessy* 20 ss; 3. *Varētu* arī būt runa par skaņu maiņu, kā tas sastopams lei. *dùbti* 'dobties', *dúobti* 'izdobt', *dauburỹs*, *dūburys* 'ūdens caurums', *duobě* 'bedre, caurums'. Dienvidžemaitijā korekti uo top par ū (skat. *Būga* 3,94).» Šie Šmida vārdi par *uṣas* saskaņu ar krievu '*Усень*' saskan ar Endzelīna apgalvojumu: «Tātad no saknes *aus-* varēja celties tikai '*Ушень*', bet ne '*Усень*'. [...] Pirmatnējais *au* slāvu valodās pārvērties par *u* (pirmatnējais *uh* turpretim par *ы*, piem., *dūmi* 'дымь'). Tātad arī saknes patskanis vārdos '*Uhsinisch*' un '*Усень*' nav vienāds: krievu *y* vietā vajadzētu būt latviski *au* un latviešu *uh* vietā vajadzētu būt krieviski *ы*.» (1908, 134 s).

⁸Schröder 2, 52.

⁹Par Rgv. sastopamajām dievietēm Ušas un atbilstošām baltu reliģijas būtnēm esmu plašāk izteicies citā sakarā. Skat. Biezais 1972, 285 ss, 292 s.

¹⁰Par šīm tendencēm Biezais 1961, 44 ss.

¹¹Skat. Ozoliņš 103 s; Pasakas 1893 s, 7, 1 365, 368.

¹²Endzelīns 1908, 1-35.

¹³Auniņš 1913, 18.

¹⁴Endzelīns 1903, 25.

¹⁵Auniņš 1881, 10.

¹⁶Turpat: «Viņa [Mītela] ieteikto Ūsiņa vārda atvasinājumu mēs uzskatām par tikpat nepareizu kā Stendera Gramatikas pag. 271 minēto.»

¹⁷Skat. sērijā "Scripta Instituti Donneriani Aboensis" izdoto speciālsējumu «Syncretism», kā arī Biezais 1994, 165 ss.

¹⁸Skat. iepriekš 21. lpp.

¹⁹Skat. Endzelīns 1908, 134.

²⁰Turpat.

²¹Skat. 204.lpp. To savā laikā ir noraidījis arī Vasmer 1,3 s; 3,190.

²²Zīmīgi, ka blakus Georga vārdam šīs abas tautas valodā sastopamās formas ir oficiāli arī latviešu ev.lut. baznīcas sankcionētas un ieviestas kalendārā. Skat. *Grāmata* 1975,12. Bet, lai nāktu pretī tiem, kas saviem bērniem ir devuši priekškrīstīga dieva vārdu Ūsiņš, nepārzinot Ūsiņa tradīciju, vārda diena ierādīta aplamā datumā, proti, 22.aprīlī. Skat. *Grāmata* 1952,6; *Kalendārs* 1975,15.

²³Skat. Lange 363, arī Arājs 1957, 635 un 1957a, 800; LE 1,918, Greble, Vilma 217; Ozols 1955, 432; Zeiferts 1, 237.

²⁴Adamovičs 1937, 95. Līdzīga parādība ir konstatējama arī citās tautās pēc krīstīgā kalendāra ie-

viešanas. Tā, runādams par dažāda satura dziesmu iedalīšanu atbilstoši kristīgajam kalendāram, Rosen, 24 saka: «Tāds iedalījums, kaut arī lietojuma un tradīcijas balstīts, nekādā ziņā nav iekšējas nepieciešamības noteikts, t.i., dziesmu saturs parasti nav pat ne visattālākā saistībā ar kalendāra dienām, kuru vārds tām ir, vai ar iemesliem, kādēļ tās dzied.»

²⁵Lapu vai sējas mēneša nosaukums ir ļoti sens, jo tas atrodams jau 1649 Einhornam (Einhorn 1649, 23). Šo seno maija mēneša nosaukumu līdz pat mūsu dienām ir saglabājis oficiālais latviešu katoļu kalendārs (Skat. *Kalendārs* 1974, 12).

²⁶Par upuriem, kas saistīti ar lopu izdzīšanu pavasarī ganos un kas vēlāk saistīti ar Sv.Georgu, ir pieietama plaša literatūra (Skat. HDA 3, 651 s), no kuras te minam tikai dažus. Tā Jahn 302: «Kad Harca kalnājā lopus pirmoreiz dzen ganos, gans vārītas olas, kas izkaisītas lopu starpā, ļauj lopiem samīt un čaumalas aprok; tad lopi turas kopā. Brandenburgas zemēs pirmajā ganību reizē lopus dzen pār kādu olu. Pomerānijā katram lopam mutē iespiež kādu olu, lai tie kļūtu trekni un apaļi.» levērosim, ka arī šeit tieši olas ieņem īpašu vietu; tas atkārtoti minēts arī mūsu tekstos. Skat. arī Haberland 59.

²⁷Auniņš 1881, 31.

²⁸Turpat: «Dziesmās (19., 34., 36.) minētais kalns nav nekas cits kā debess augstums, pa kuru saule uzkāpj un nokāpj un uz kura tā, liekas, stāv. Aina latviešu tautasdziesmās un pasakās ir ļoti parasta.»

²⁹Brīvzemnieks 1873, 52, Nr.190 (arī Auniņš 1881, 32 un 30063,1).

³⁰Sproģis 300 (arī 34067,6).

³¹Auniņš 1881, 32.

³²Tā 30063,1 atbilst Brīvzemnieka, 34067,6 un Sproģa tekstiem.

³³Nav nekāda pamata šo tekstu saprast tā, kā to ir vēlējies Kreics 217: «Variantā par veco vīru, man liekas, ir runa ne par Svēto Juri, bet par vecu priesteri, kurš Jura dienā pie aizlūguma iet pa tīrumu, svētīdams to, slacinot ar svēto ūdeni. Šā varianta autors, bez šaubām, apdzied paša redzētu faktu — aizlūgumu, kuru izdarīja vecs priesteris vecainē.»

Mēs turpmāk redzēsim, ka šis Kreica apgalvojums sakņojas viņa sevišķā pārliecībā. Taču jau tagad varam piezīmēt, ka apgalvojums par veco priesteri, par ūdens slacīšanu, par Jura dienu utt. nekādā veidā nav dokumentēts tekstā. Vēl mazāk saprotams, kāds autoram ir pamats apgalvot, ka teksts izteic aculiecinieka redzēto.

Pietiek atgādināt, ka «vecu vīru», kas staigā pa lauku, tikpat labi var izprast tā, kā to dara Frēzers, atsaukdamies uz Manhartu: «Vispārīgi nobrieduša labības lauka gars ir priekšstatīts ne kā mirušais, bet kā vecais, un no tā viņš kļūst pazīstams ar vārdu Vecais vīrs un Vecā sieva.» (Frazer 3, 253 s) Tādēļ tādiem minējumiem, kādus izteicis Kreics, nav nozīmes, ja tie nav pamatoti avotu materiālā.

³⁴Skat. Brastiņš 1928, 19.

³⁵Kreics 213: «Šie novērojumi pierāda, ka varianti ar Dieviņu ir — runājot šolaiku mēlē — plaģiāts, pie tam ļoti neveikli izdarīts: no senākās, pirmās dziesmas redakcijas palikušas divas beidzamās rindiņas, bet pirmās divas pieliktas vēlāk, varbūt dažus gadu simtus pēc pirmās redakcijas celšanās, tad, kad pirmais, īstais jājējs bij jau aizmirsts un pati dziesma viņas pirmajā redakcijā bij palikusi nesaprotama plaģiatoru paaudzei.»

Šie apgalvojumi par plaģiātu rāda, ka Kreics nav izpratis tautas tradīciju veidošanās un tradēšanas procesu. Tautas tradīcijas vienmēr atrodas dinamiskā procesā un tādēļ uzņem sevī jaunus elementus, bet tas nedod iemeslu runāt par plaģiātu. Kreics ir daudz apgalvojis, bet nav to pierādījis.

³⁶Paša Kreica rakstā var par to pārliecināties, jo arī viņš pats nav konsekventi ievērojis personas un norādāmā vietniekvārda atšķirību, piem.: «Viņā [dai-nā] minētais jājējs tam [Baronam] tā arī bija palicis tikai par kaut ko garīgu, pārdabisku.» (Kreics 212.) Auniņš savā laikā pamatoti aizrādīja Šmitam, ka valodas kļūdas folkloras tekstos drīzāk norāda uz to īstumu nekā viltojumu (skat. Auniņš 1914, 26).

³⁷Kreics pārmet Baronam: «Tāda forma pierāda, ka šī dziesma nav dziesma vārda tiešā un īstā nozīmē, bet mīkla, kuras atminējums būs viņas tekstā neno-sauktais jājēja vārds. Kr.Barons to nebija noģidis, nebija skatījies uz šo dziesmu kā uz mīklu un nebija mēģinājis meklēt tās atminējumu. Viņā minētais jājējs tam tā arī bija palicis tikai par kaut ko garīgu, pārdabis-ku.» (Kreics 212.) Pārmetums nevietā, jo Barons ne-nodarbojās ar latviešu mitoloģijas pētīšanu, bet tikai grupēja viņam iesūtītos tekstus. Šai gadījumā patiesi teksti runā par «garīgām un pārdabiskām» lietām.

³⁸Skat. Biezais 1961, 163.

³⁹Kreics 214.

⁴⁰Romanov 174.

⁴¹*Časopis* 29. Šis teksts ir pārņemts no Kreics 215.

⁴²Kreics 215.

⁴³Turpat 216.

⁴⁴Turpat 218.

⁴⁵Cik sarežģīta un pretrunīga ir bijusi Sv. Georga tēla veidošanās kristiānismā citu orienta reliģiju iespaidā, par to ir izteikušies vairāki pētnieki. Tā jau Klermonts-Gano savā studijā pagājušā gadsimtā, kaut daudzos sakaru meklējumos ir gājis par tālu, taču principā pareizi redzējis pašu svešo elementu apvienošanos:

«Vispārsteidzošākais ir tas, ka šīs divējādās leģendu pasaules apvienotas un reprezentētas *vienā un tai pašā individualitātē*, mīklainajā *Kidr*, kas apvieno sevī: Svēto Georgu, Horusu, Perseju un citus vētras un jūras grupai radniecīgos» (Clermont-Ganneau 389). Vēl noteiktāk par Georga leģendu ir izteicies Cumont, 40 s:

«Šīs hagiogrāfijas leģendas izpētē mēs tādējādi esam atraduši jaunu liecību par to ietekmi, ko izraisījuši Mezopotāmijā un Mazāzijā (kur līdzās pastāvēja rabīni un magi) radītie jūdu-mazdaiešu darbi. Helēniskā laikmeta sinkrētismā viņu doktrīnu sintēze bija tikpat nenovēršama, kā grieķu domas iedarbība uz jūdaismu, kas ieguva filozofisku raksturu. Kristīgie apokrifī uzņēma šo persiešu un jūdu ideju sajaukumu, un ārkārtīgi populārajai Georga leģendai tieši šī iemesla dēļ to vidū ir ievērojama vieta. Tai raksturīgā fantasmagorija ir tās dubultās orientālās izcelsmes auglis.» (Skat. arī Küppers 5.) Krause 1893, 205 ss mēģina Klermonta-Ganno domas nekritiski attiecināt arī uz ziemeļu tautām.

⁴⁶ To apstiprina arī pats grieķu vārds. Tā Clermont-Ganneau 388: «*Geórgios*, atvasināts no *georgòs*, pietiekami skaidri norāda uz nodarbošanos ar zemkopības lietām. [...] Sv. Georga arābu vārds *Kidr*,

zaļš, zaļojošs, jo visur, kur *Kidr* atstāj savas pēdas, zeme kļūst zaļa.» Par *Kidr* un Sv.Georga saplūšanu skat. arī Biezais 1976.

⁴⁷Par māšu problēmu latviešu reliģijā Biezais 1955, 258 ss, 286 ss.

⁴⁸Par Sv.Georga leģendas izplatīšanos un kultu krievu vidū ir pieietami divi labi darbi: Veselovskij, it sevišķi 156 ss, un Kirpičnikov 1878. Skat. arī Heinzel 257 ss. Par dienvidslāviem it sevišķi izteicies Krause 1893, 213 ss. Pie saviem ieskatījumiem viņš piezīmējis: «To, kas šeit pirmām kārtām ir sacīts par slāvu tautībām, bez sevišķām pārdomām var attiecināt uz ģermāņiem; jo, lai cik dažādi varētu būt to sevišķie reliģiskie priekšstati, mēs tomēr ievērojam vislielāko saskaņu tieši svētkos, kas saistīti ar saules kustību (Ziemassvētkos, Lieldienās, Jāņos, Miķeļos). Daļēju Lieldienu tradīciju pārņemšanu uz Sv.Georga svētkiem mēs varam bez grūtībām atzīt par turēšanos pie vecākiem priekškrīstīgiem priekšstatiem.» Te sevišķi ir jāuzsver viņa pareizais atzinums, ka tādi vilcieni ir kopīgi daudzām Eiropas tautām.

⁴⁹Zēvers 1953, 358: «Bruņām latviešiem nav nekāda pašu vārda, bet aizguvums *bruņas*, kura pirmavots ir meklējams ģermāņu valodās, sal. got.*brunjo* un vecaugšv.*brunnia*. No ģermāņu ir cēlies vecsl. *brъnjo*, kas varbūt turpmāk kā *bruņas* aizgūts latviešu valodā.» Vārds ir pazīstams jau vecākajos latviešu valodas pieminekļos, ko sacerējuši vācieši, tādēļ, liekas, nav iemesla runāt, neminot tiešu pamatojumu, par aizņēmumu no slāvu valodas.

⁵⁰Hein 387: «Šī svētā kopaizgādība pār Vācu ordeni ir saistīta ar to, ka Georgs ordeņa bruņiniekiem cīņā ar saracēņiem parādījās kā varens palīgs un

brāļus novadīja līdz spožai uzvarai.» Skat. arī Bruiningk 413 ss. Par Sv.Georga aizgādību sevišķi turpat 20: «Tā šī aizgādība pirmām kārtām bija domāta Livlandes kristīgo aizsardzībai dibinātājam Bruņnieku ordenim.»

Te sevišķi jāatgādina, ka Sv.Georgs kristīgajā ikonogrāfijā atkārtoti parādās bruņnieka tērpā. Skat.Küppers, sevišķi 52, 56.

⁵¹Hein, 390 s ir atzīmējis vairākas Sv.Georgam veltītas baznīcas un kapellas. Ziņas par to sniedz arī Bruiningk, 414 un Kurtz, Edith, 92, 180 u.c.

⁵²Kreics 217.

⁵³Par to vairākkārt ir izteicies arī baznīcas vēsturnieks Adamovičs.

⁵⁴Künstle 2, 266, 268; līdzīgi arī *Lexikon* 6, 367; skat. arī Aufhauser 239.

⁵⁵Turpat. Skat. arī *Lexikon* 6, 368.

⁵⁶Turpat 269. *Lexikon* 6, 378: «Cīņa ar pūķi zirgā (dižciltīgo sevišķi iecienīta). Bizantiskajam tipam 13. un 14.gadsimtā pievienojās jauna iezīme. Cīņa ar cīņai sagatavotu šķēpu parādās, sākot ar 13.gs. vidu, sevišķi 14.gs. Antīkais veids ar šķēpu izstieptā rokā (pazīstams gan līdz 16.gs.), izdarot dūrienu ar šķēpu, tiek izspiests. Cīņa ar zobenu ir reta 12.gs., vispārīga jau 15.gs.» Aufhauser 237: "Vecākie mums zināmie brīnumstāsti nesatur ziņas par cīņu ar pūķi. Leģenda par cīņu ar pūķi literārajā un mākslas tradīcijā parādās, sākot ar 12.—13. gs."

⁵⁷Skat. Strzygowski 49 ss; *Lexikon* 6, 369; Siecke 111, ar bagātu attēlu materiālu un bibliogrāfiju Hulst, Cornelia 135 — 156, kā arī ar norādēm uz persiešu un ēģiptiešu sakariem. Skat. arī Kirpičnikov 46 ss, 59 ss.

⁵⁸Reinbot LXXVII. Turpat: «..pielikuma rašanos par cīņu ar pūķi iespaidojusi Georga cīņa ar pagānisma simbolisko attēlojumu.»

⁵⁹Strzygowski 58 s: «Bet ceļš..ved no orienta uz helēnistiskajām lielpilsētām, galvenokārt Aleksandriju un joniešu Marseļu pie Reinas, kur mēs atrodam zirgā sēdošā romiešu ķeizara — barbaru uzvarētāja galvenos piemērus. Sv.Georgs var būt vai nebūt šī procesa pēdējā piemiņa, bet katrā ziņā viņš droši apliecina senā orienta tipu par labā uzvaru pār ļauno. Visi ceļi, meklējot šī tipa sākumu, norāda to pašu virzienu, no kurienes, no Irānas nākdams, rietumos nokļuvis pats zirgs.» Skat. arī HDA 3, 1333.

⁶⁰Dumont 219.

⁶¹Ar šo problēmu sevišķi ir nodarbojies Aufhauer 245 s: «Visi dažādie cīņas ar pūķi attēlojumi dažādās tautās un reliģijās izteic *vispārīgo cilvēka pamatdomu, labā cīņu un uzvaru pār ļauno*. Šīs idejas pamatforma sniedz atpakaļ līdz pašam cilvēces sākumam. Cik veca ir cilvēku cilts, tik veca ir arī šī cīņa. Orientāls ir tikai veids attēlot labā principa cīņu ar ļauno kā cīņu ar nezvēru. Šī cilvēces pirmsākuma ideja šādā ietērpā ir iekarojusi visu pasauli.» Skat. arī Krefting 12 ss, 34 ss, 84; Strzygowski 59.

⁶²Par tādu nevar uzskatīt 30213,2, kā to rāda tās pašas dziesmas 1.v.

⁶³Skat. Biezais 1955, 255.

⁶⁴ME 4, 650: «*vīze.. lūku apāvs.. no liepu mizas vai vītolu lūka savīts kāju apģērbs.*» Turpat Endzelīns norāda vēl uz lei. *viežti* un av.*ni-vaez* un plašāku literatūru. Thomsen 244; Persson 465; Leskien 600; Brandt 116; sevišķi Scheftelowitz 249 ss. Šie apavi vairākkārt ir attēloti dažādos etnogrāfiskos darbos,

piem., *Etnografija* Att.39,1; 40,1; 41; Dumpe, Linda Att.41, 44, 45; arī Bielenstein, Martha 147.

⁶⁵Skat. Biezais 1972, 104 s.

⁶⁶Ir saprotams, ka Sv.Mārtiņš, tāpat kā Sv.Georgs, varēja iespieties latviešu tautas tradīcijās. «Sv.Mārtiņa vārds un leģenda ir saistīti ar pirmajiem kristiānisma vēstures sākumiem Livlandē un bīskapa Meinharda misijas darbību.» (Bruiningk 479.)

⁶⁷Zēvers 1953, 104: «*Samts, sants 'samt' < mnd.sammet.*»

⁶⁸Par Sv.Miķeļa mazāku iespaidu un nozīmi Latvijas kristīgajā baznīcā skat. Bruiningk 493 s.

⁶⁹Sevišķi par šo divu svēto funkciju sakušanu, uzrādot kultūras vēstures un ģeogrāfiskus motīvus, izteicies Krefting 13 s, 34 s.

⁷⁰Par to ar plašu materiāla analīzi ir lasāms Biezais 1972, 360 ss.

⁷¹Par *Māras* un *Māršavas* vārdu un ar šīm būt-nēm saistīto problemātiku latviešu reliģijā esmu izteicies speciāli *Biezais* 1955, 258 ss.

⁷²Bārdaina Sv.Georga parādīšanās kristīgajā mākslā ir ļoti vēla un sporādiska parādība, kā to aizrādījis *Taube* 203: «Pēdējos trečento gadu desmitos Georgs parasti parādās bārdains. Mums pazīstamie attēli visi ir no Augšitālijas. Visbiežāk viņam ir tāda veida bārda, kāda bija arī tālaika jauniem cilvēkiem, un jauneklīgi vaibsti. Sansalvadorā un Padujas kapellas freskās tēlotajās cīņās ar pūķi svētais vairs nav nekāds jauneklis, bet ar pilnbārdu un tumšs. Cetur viņš ir blonds.» Skat. arī Küppers 8, sevišķi attēlu pielikumu.

V. SENO LATVIEŠU GAISMAS DIEVS

5.1. Kopš pagājušā gadsimta, sākot ar Auniņu, allaž ir bijuši mēģinājumi lingvistiski noteikt Ūsiņa būtību. Kā redzējām, tie līdz šim bijuši nesekmīgi. Tomēr ir jāmin vēl kāds mēģinājums pašā pēdējā laikā ieskatīties dziļāk šais sakarībās. To darījis Šmids, kas saka: "...tādēļ ir jāmēģina iet pa kādu ceļu, kas skaņu, gramatikas un semazioloģijas ziņā liekas esam nevainojams."¹

5.1.1. Šmids sāk ar pieņēmumu, ka latviešu Ūsiņš un krievu Усень ir sākotnēji radniecīgi, pie kam "lat. *ū* un kr. *y* tad var tikt apvienoti pirmformā lat. *un-*, sl. *q*. Tādā gadījumā *s* abās valodās ir divnozīmīgs: tas var reprezentēt ide. *-s-* vai *-k̂-*. Kļūst redzami divi pāri: **uns-* **ons-* un **unk-* **onk̂-*.² Pēc pirmā pāra pārbau-
des viņš to noraida un apstājas pie otras iespējas, sacīdams: "Arī slāvu *q* var atvasināt kā no **on*, tā arī no **ŋ*, no kā vecbulg. *dqti*, дѣтѣ 'pūst' (кр. дуть) un uz ko var norādīt arī *gъnati*: vecpr. *guntwei* 'dzīt' (Būga). Tādējādi ūsiņš un усень var apvienot pirmformā **unk̂inio-* < **ŋk̂inio-*. Pagaidām atstājot pie malas sufiksu, tad zuduma pakāpē atklājas **ŋk̂*, normālpakāpē **enk̂-*. Ģermāņu valodās no šīs formas rodas **ing-*. Tādējādi nonākam uz tiešām pēdām ģermāņu valodās sastopamajam dievam *Ing*, par kuru būtiski izteicies Krauze. Pats vārds parādās anglosakšu rūnu dziesmā kā *Ing*, tam atbilst gotu rūnu vārds *X enguz* Zalcburgas — Vīnes Alkuina rokrakstā. No tā atva-

sināts Plīnija tradīcijā *Inguaeones* vārds un neskaitāmi personu vārdi, kā *Inguiomerus*, *Ingibjorg*, *Ingimundr*, *Ingivaldr*, vecav. *Ingulf*, *Inguhilt* utt. Ziemeļu valodās atrodami vārdi ar gramatisku izmaiņu: *Ingvarr* / *Ívarr*, ko Krauze atvasina no **Ingwia-harjaz* / **Inhwia-harjaz*. Satura ziņā saskaņa ir tik pilnīga, ka labāku nevar vēlēties. *Ing* vēlāk izstumj izteiktais auglības dievs *Frei*. Tā pievārds ir *Ingvi-Freir*. Kad apļveida *Ing* rūna kļūst par īstu saules simbolu, top redzama vēl tālāka saistība ar Ūsiņu (38.dziesmā Saule un Mēness ir Ūsiņa dēli); tāpat rūnu zīmes ciršana rijā vai uz māju (durvīm) laulību gadījumā. Par personvārdu pamatu Krauze atzīst **enkūjo*, kas savukārt kā priekšnosacījumu prasa dievu vārdu **enkūos*, ko viņš pārliecinoši saista ar tok. A *oñk*, B *eñkwē* 'cilvēks'. Šī etimoloģija labi saskan ar *labais vīrs Ūsiņš*. Paliek vēl atklāts jautājums, vai arī baltu un slāvu valodu dievu vārdu celmu veidojumi ir saskaņojami. Pie baltiem nav nekādu grūtību. **enkūo-* saistību ar **ñkinio-* mīkstinājuma ziņā var salīdzināt ar, piem., lei. *eřdvas* 'ietilpīgs', lat. *irdens*, lei. *kraūjas* 'asinis', *kruvinis* 'asiņains'. Ka baltu valodās pirms sufiksa, lat. *-iņš*, lei. *-inis*, nav vairs atrodamas nekādas pēdas no *u-* vai no *uo-* celmiem, to apstiprina citi piemēri. Tā lat. *tirgus* atbilst *tirdziņš*, lei. *saldūs*, bet *saldinis*, *statūs* — *statinis*. Nozīmes dažādība latviešu un slāvu valodās ir izskaidrojama ar dažādu sufiksu pievienošanu. Latviešu valodā arī šeit celmam *ūs-* pievienots iemīļotais sufikss, kas var veidot nozīmi "mīļais Ūsiņš" vai arī būt bez kādas funkcijas. Slāvu valodās pievienotais sufikss *-ънjo* atklāj tā pirmnozīmi. *Усень* (diena) tad būtu dievam **enk(u)o-* piederīga (diena). Atklātam jāpaliek jautājumam, vai jāpieņem, ka blakus ir pastāvējuši **eñko-*, **enkūo-*, vai arī bijis **enkūo-* vien. Vispirms baltu (sal.

lei.gausà, gausvâ' pārpilnība', adj.lei. gausùs, bet lat.gauss) un slāvu valodās, kur adjektīvā *u-* fleksija pilnīgi izzudusi, bet substantīvā lēni atspiesta, **ḡkūo* pārvērties par **ḡko-*. Varbūtība un metode runā par labu pēdējai alternatīvai.

Būtu jātic, ka ģermāņu, baltu un slāvu valodās pieņemams dievu vārds **énkūo*/**ḡkūó-*. Gramatiskā maiņa un mīkstinājums atklāj vēl vecāku paradigmu, kurai nav nepieciešami jābūt atematiskai. Vārds kļūst saprotams, pateicoties tok.*en̄kwe* 'cilvēks', un guturālā skaņa noteikta ar baltu un slāvu *k-*. Līdz ar to kāda labiovelārā skaņa ir izslēgta, tā ka var runāt tikai par savienojumu *-kū-*, kas līdz ar to traucēja skanoša nazāļa pārvēršanos par *-in-* baltu, resp., -« slāvu valodās. Šis vārds bija auglības dievam, kas atnesa pavasari, dzīvību un labklājību. Viņa kulta pēdas vēl atrodamas ģermāņiem, nemaz slāviem, bet baltiem vairāk tikai sakarā ar kristīgā Sv.Georga pielūgšanu.»³

Svarīgākais šai Šmida analīzē ir tas, ka viņš devis ticamu pamatojumu agrāk ieskatītai, bet nesekmīgi risinātai problēmai par latviešu Ūsiņa un krievu *ушень* etimoloģisko sakaru un tā tālāku pamatojumu indoeiropiešu valodu sistēmā. Līdz ar to kļūst saprotama, no vienas puses, Endzelīna noraidīgā nostāja pret Ūsiņa etimoloģisku saistību ar *aves-* un, no otras — neatlaidīgā atsauksšanās uz Ūsiņa sakaru ar krievu *ушень*. Šmida analīze rāda, ka šī sakarība ir citāda, nekā to līdz šim apgalvoja. Ārpus manām iespējām ir šo uzskatu kritiski novērtēt. Interesants ir viņa norādījums uz Krauzes uzskatu par ģermāņu dievu *Ing* un līdz ar to Ūsiņa saistību ar auglības kultu. Bet par to varēsīm izteikties pēc turpmākās iepazīšanās ar mūsu materiālu.

5.1.2. Otrā ar *Ūsiņa* būtības izpratni cieši saistīta lingvistiska problēma, kas līdz šim nav diskutēta, ir *Stribiņa* 1606.g. ziņojumā minētā vārdkopa *Dewing Usching*, tagadējā rakstībā *Dieviņš Ūsiņš*. Var būt dažādās domās par to, kā šī vārdkopa jāsaprot. Tas savukārt atsaucas uz *Ūsiņa* būtības izpratni. Šie latviešu vārdi ir iesprausti latīņu valodā uzrakstītajā ziņojumā. Bez plašāka latviešu konteksta zūd kaut cik drošāks pamats to pareizai saprašanai. Tam vēl pievienojas tā laika nenoteiktā un nedrošā pieturas zīmju lietošana, konkrēti šai gadījumā komata trūkums. Ar izteicienu *Dieviņš Ūsiņš* saistās divi jautājumi. Vai latvieši, par kuriem *Stribiņš* raksta, patiesi šo izteicienu lietojuši un viņš tikai to pierakstījis, vai tā ir *Stribiņa* paša konstrukcija *Ūsiņa* raksturošanai? Vai šī vārdkopa ir saprotama tā, ka *Ūsiņš* ir apozīcija pie *Dieviņš* un starp abiem vārdiem tikai trūkst komata?

Vārdkopā *Dieviņš Ūsiņš* ir darīšana ar vārdu grupu, kuras centrā stāv substantīvs. Ja divi substantīvi atrodas blakus un ir vienā locījumā, šai gadījumā nominatīvā, tad var būt runa par atribūtu vai apozīciju.⁴ Tas būtu skaidrs, ja starp abiem vārdiem būtu komats. Citādi grūti noskaidrot abu vārdu atkarību vienam no otra. Par šādiem savienojumiem Aina Bergmane saka: «Tā kā abi komponenti ir lietvārdi vienā un tai pašā locījumā, tad tikai pēc abu lietvārdu leksiski semantiskās dabas nosakāms, kurš šādā vārdkopā ir neatkarīgais, kurš atkarīgais komponents.»⁵ Pēc šīs atziņas tad arī nav grūti noteikt, ka mūsu vārdkopā neatkarīgais komponents ir īpašvārds *Ūsiņš* un atkarīgais komponents ir sugas vārds *Dieviņš*. Tālāk pie šādiem valodas veidojumiem viņa ir piezīmējusi: «Jēdzieniskā attiecība starp abiem lietvārdiem ir apozitīva jeb pielikuma attiecība: šādas vārdkopas ne tikai

nosauc kādu parādību un tās pazīmi, bet pauž abu šo priekšstatu vai jēdzienu sintēzi, citiem vārdiem — starp komponentiem ir kā atributīva, tā predikatīva attieksme.»⁶ Tas pilnā mērā attiecas arī uz mūsu vārdkopu: abi sintezējušies jauna jēdziena apzīmēšanai “*Dieviņš Ūsiņš*”. Jāsecina, ka šī konstrukcija atbilst latviešu valodas dabai, t.i., tā nav veidojusies citu valodu iespaidā. Pieturas zīmes lietojumam ir sekundāra nozīme, jo veidojums pats par sevi ietver vai, pareizāk, neizslēdz apozitīvo attieksmi. Pēc satura *Ūsiņš* kā neatkarīgais lietvārds ir *N. proprium* un *Dieviņš* — *N. appellativum*, kas tuvāk paskaidro ar vārdu *Ūsiņš* apzīmēto priekšmetu. Stribiņš grib teikt, ka latvieši ir pielūguši dievu, kas saucies *Ūsiņš*.⁷ Un, kā lasījām latīņu tekstā, tas ir bijis *Deus equorum*.

Taču ar šo ieskatījumu par apzīmējuma saturu nav atbildēts jautājums, vai Stribiņš to ir uzrakstījis tieši tā, kā dzirdējis tautā, vai arī tas ir viņa paša valodas veidojums. Tā kā viss teksts ir rakstīts latīņu valodā, kurā iesprausti šie divi latviešu vārdi, jādomā, viņš ir gribējis tieši uzsvērt, ka šos vārdus tā dzirdējis. Proti — tie ir oriģinālvārdi, t.i., citāts. Taču savas grūtības rodas, ja lasa visu tekstu, kurā parādās *Ūsiņš* kopā ar citiem dieviem:

*Deo equorum, quem vocant Dewing Uschinge offerunt 2 solidos et duas panes et frustum pinguēndinis, quam in ignem conjiciunt. Deo Moschel, qui est vaccarum deus, offerunt butyrum, lac, caseum, et, si quae infirmatur vacca, statim ad arbores illisque offerunt et liberatur. Deo agrorum frumentorumque, quem vocant Dewing Cerehlicing, certis temporibus bovem nigrum, gallinam nigram, porcellum nigrum, etc. et aliquot tonnas cerevisiae, prout illos deus Cerehling iuverit, plus vel minus offerunt in silvis.*⁸

Šai tekstā runāts par dažādiem dieviem. Mūs interesējošais teiciens parādās sevišķā sintaktiskā veidojumā: *Deo equorum, quem vocant Dewing Uschinge*. Stribiņš latīņu valodā dara zināmu, ka latvieši upurē sevišķam zirgu dievam, ko viņš vēlas tālāk paskaidrot ar tā speciālo latviešu nosaukumu. Te pietiktu ar vienu vārdu — īpašvārdu Ūsiņš. Taču viņš pievienojis vēl *Dewing*. Tai pašā tekstā, kā redzējām, parādās pilnīgi līdzīga paralēla konstrukcija: *Deo agrorum frumentorumque, quem vocant Dewing Cerehlicing*. Arī te būtu pieticis tikai ar paskaidrojumu, ka lauku dievs latviski saucies Cerehlicing. Bet viņš arī šeit pievienojis *Dewing*. Tikai runājot par trešo dievu, konstrukcija ir mainījusies: *Deo Moschel, qui est vaccarum deus*.⁹ Pirmie divi te minētie dievi nosaukti viņu īpašvārdos kopā ar paskaidrojošo sugas vārdu *Dewing*. Trešajā gadījumā ir dots tikai govju dieves latviskais vārds. Kādēļ tāda atšķirība? Vai tā ir tikai nejaušība? Varbūt tikai stila variācija? Tomēr liekas, ka tā nav nejaušība. Ja ir taisnība pētnieku apgalvojumiem, ka *Moschel* ir korumpēts latviešu valodas vārds, kas atbilst *Māršai* vai vēl tālāk *Sv. Marijai* ar tautas etimoloģiju *Māra*¹⁰, tad Stribiņš nemaz nevarēja tautas valodā dzirdēt *Dewing* (Dieviņš), saistītu ar *Moschel*. *Moschel* ir sieviešu kārtas būtne, turpretī Dieviņš — vīriešu kārtas vārds deminutīvā; to nevarēja saistīt ar sieviešu kārtas būtni. Ka Stribiņš nav īsti sapratis, kas ar *Moschel* apzīmēts, rāda tas, ka viņš runā par *Moschel* kā vīriešu kārtas būtni — *deus*. Saprotams, viņa nepareizajai uztverei nebija un nevarēja būt pamatā tautas valoda, jo tā nepazina teicienu "*Dieviņš Moschel*". Šis ieskatījums apstiprina, ka tur, kur Stribiņš latīņu tekstā lieto *Dewing*, viņš patiesi to ir dzirdējis.

Datējot šādu konstrukciju jau ar 1606.g., rodas citas grūtības. *Dievs* un *dieviņš* kā sugas vārds ir vēlā semantiska nozīme, kas veidojusies kristīgās misijas iespaidā. Vārda *dievs* pirmatnēja nozīme ir debess; šis pats vārds lietots arī dieva apzīmēšanai priekškristīgajā baltu reliģijā, un tad tas ir īpašvārds (*proprium*).¹¹ Tikai kristiānisma iespaidā tas iegūst jaunu sugas vārda nozīmi dievu apzīmēšanai vispār. Tā to acīmredzot ir lietojis Stribiņš, proti, tie no kuriem viņš to dzirdēja.

Ja vārds *Ūsiņš* ir priekškristīga dieva īpašvārds, tad rodas visai īpatna situācija: priekškristīgais dievs tad ir saistīts ar kristiānisma iespaidā veidotu vārda *dievs* nozīmi kā paskaidrojumu. Sinkrētismā tas ir iespējams un saprotams. Bet tas mūs tomēr padara ļoti uzmanīgus, novērtējot *Ūsiņa* vārdu, it sevišķi, atceroties tik dažādos un pretrunīgos skaidrojumus. Jāatgādina arī novērojumi par citiem latviešu priekškristīgajiem dieviem. Īpašvārdos nosauktie dievi: Saule, Laima, Mēness u.c. tautas tradīcijā nav savienoti ar sugas vārdu *dievs*. Bet, ja sastopams šāds savienojums, tas nepārprotami liecina par kristiānisma iespaidu. Tas jāsaaka arī par vārdkopu — *dieviņš Ūsiņš*. Kaut gan Stribiņš Dewing ir rakstījis ar lielo burtu, it kā tas būtu īpašvārds, nav šaubu, ka viņš to ir darījis vācu substantīvu rakstības iespaidā.

Viss minētais palīdz arī noteikt mūsu iztīrātā valodas veidojuma rašanās laiku. Tas varēja rasties tikai pēc kristīgās misijas sākuma 12.gs. beigās un 13.gs. Zinot, ka kristīgo ticību iekarotāji simtgadu laikā uzspieda formāli, bez nopietnākas vēlēšanās tautu tanī audzināt, jāsecina, ka senā dieva *Dievs* pārvēršanās par sugas vārdu būs notikusi vēl vēlāk, bet katrā ziņā pirms brīža, kad Stribiņš to atzīmēja

savā ziņojumā jezuītu kolēģijai Rīgā. Lingvistiskie iztīrījumi rāda, ka Ūsiņa būtības noteikšanā var atstāt pie malas vārdkopas *dieviņš Ūsiņš* pirmo komponentu; tas neko nedod šī dieva pirmatnējās būtības noskaidrošanā.

5.2. Lingvistiskie pētījumi Ūsiņa problēmas risinājumā ieņem nozīmīgu vietu, bet tie paši par sevi nav pietiekami un nevar sniegt tās atrisinājumu. Līdzšinējā darba gaitā esam iepazinušies ar dažādiem viedokļiem un esam tos kritiski iztīrājuši pieietamo avotu materiālu gaismā. Šai nodaļā esam arī konstatējuši, ka diskusiju par Ūsiņa problēmu lingvistikas laukā ir pāvirzījis tālāk Šmids.

Var jautāt, vai ir iespējams vēl tālāk atklāt Ūsiņa būtībā vilcienus, kas līdz šim nav pamanīti? Lai uz šo jautājumu atbildētu, vēlreiz jāatgriežas pie tās materiāla daļas, uz kuru jau norādījām iepriekš.

5.2.1. Pateicīgs materiāls ir iepriekš minētā 26 dziesmu grupa. Pateicoties Kreica pētījumam, mēs no tās jau izslēdzām 6 tekstus, kas runā par bruņoto vīru. Viņš noraidīja arī tekstus, kuros minēts Dieviņš, motivējot, ka tie ir plaģiāts. Jau aizrādījām, ka problēma ir daudz komplicētāka. Tādēļ vispirms apstāsimies pie tiem diviem tekstiem, kuros minēts Dieviņš. Patiesībā jārunā tikai par vienu tekstu, jo abi atšķiras tikai ar viena vārda dažādu rakstību otrā rindā, proti, *akmenoju* (33063,1) un *akmenaju* (34067,6):

*Pa zālīti Dieviņš brauca
Akmenoju kumeliņu;
Tas atveda kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu. 34067,6*

Kā mēs jau zinām, visā šai dziesmu grupā panta otrā puse runā par lapu un zaļas zāles rašanos, lai kādi būtu to devēju vārdi — Ūsiņš, Dieviņš, bruņots vīrs u.c. Tādēļ šeit un turpmāk skaidrību var dot vienīgi dziesmu pirmo divu rindu analīze. Šai tekstā ir runa par Dieviņu. Jau tas, ka šāds teksts ir viens vienīgs, kaut divos variantos, var vadināt to izslēgt no pārrunām: tekstam varētu būt gadījuma raksturs. Tas tomēr būtu pārsteidzīgi, it sevišķi, ja šo tekstu salīdzina ar citiem, kuros Dieviņš parādās tais pašās funkcijās kā Ūsiņš. Te pietiek iepazīties ar:

*Te gulējši pieguļnieki,
Te kūruši uguntiņu,
Te Dieviņš sildījies,
Te palicis mētelītis. 30074*

Tā ir mums pazīstama dziesma, pie tam samērā izplatīta (10 v.). Tā atklāj, ka pie pieguļnieku ugunskura kopā ar viņiem ir sildījies Dieviņš. Tiesa, nav tieši tādu tekstu, kuros šai situācijā Ūsiņš būtu minēts Dieviņa vietā, tādēļ varētu domāt, ka arī šis ir gadījuma rakstura teksts. Bet tā tas nav. Ir liels skaits tekstu, kuros Ūsiņš un Dieviņš dažādos variantos sastopami paralēli. Mēs lasījām 47.dziesmā, ka tumšā naktī, izlaižot zirgus pieguļā, tos novēl Ūsiņa gādībai: "Nu, Ūsiņ, tavā vaļā, nu tavāi rociņā." Burtiski tas pats ir sacīts 30201.tekstā, tikai šeit Ūsiņa vietā ir Dieviņš. Mēs dzirdējām, ka no Ūsiņa zirgu var nopirkt (54.,57., 61.), to var nopirkt arī no Dieva (10476, 29628,2,4-5), tāpat to var no Dieva aizņemties (29608, 29653). No Ūsiņa var zirgu iemainīt (18.), to var arī no Dieva (29608). Mēs vairākkārt tekstos lasījām, ka Ūsiņš jā pieguļā (48.), taču ne mazāk izteiksmīgi ir teksti, kas runā par Dieviņa jāšanu pieguļā:

*Kliedz vīri, zviedza zirgi,
Dieviņš jāja pieguļā;
Dziedāj' meitas, māva govīs,
Māra laida ābulā. 738*

Līdzīgi 29176, 54785 u.c.

29176.dziesmas v. pieguļnieki ir nosaukti par *Dieva pieguļniekiem*, kas lieku reizi rāda Dieva ciešu saistību ar tiem. Tā kļūst labāk saprotama aina ar Dievu, kas sildās pie pieguļnieku ugunsкура. Nobeidzot šo pārskatu par Dieva parādīšanos Ūsiņa dziesmās, jānorāda vēl uz 30055.tekstu:

*Dievs iemauktus šķindināja
Manā staļļa dibenā,
Sukādams, glaudīdams
Manus bērus kumeliņus. 30055*

Saturā šis teksts saskan ar iepriekš iztirzāto 46.dziesmu.¹² Ieskats šais tekstos un to salīdzinājums rāda, ka Dieviņš parādās blakus Ūsiņam tais pašās zirgu patrona funkcijās. Tādēļ ir pamats noraidīt Krei-ca apgalvojumu, ka Dieviņa minēšana dziesmās liecinātu par plaģiātu. Tā viņam varēja likties, iepazīstoties tikai ar vienu vienīgu tekstu.

Tā kā Dieviņš šais tekstos parādās tik bieži, jautājums iegūst citu svaru. Kā izskaidrojams, ka Ūsiņš un Dieviņš daudzās funkcijās parādās blakus? Vai tie ir identiski? Ja ne, kā tad skaidrojama šī parādība? Savā laikā, apcerot senlatviešu Dieva problēmu, es apstājos pie uzskata, ka Dievs šais tekstos ir senlatviešu debesu dievs Dievs.¹³

Tālākie pētījumi rādīja, ka arī *Pērkons* ir neapstrīdami apzīmēts par *dieviņu*:

*Dieviņš rūc, Dieviņš rūc,
Zibšņus met ozolā;
Labāk met ozolā,
Ne bāliņa sētmalē.* 33700

Tādu tekstu ir lielāks skaits (27766, 33724, 33704,4 u.c.). Tas nozīmē, ka tautas tradīcijās sastopama arī *Pērkona* un *Dieviņa* identitāte.¹⁴ Tas met gaismu arī uz mūsu ieskatījumiem, kas izteikti mūsu pētījumā par senlatviešu Dievu. Kā nupat redzējām, viņš parādās arī *Ūsiņa* lomā, it sevišķi pieguļas laikā. Tā patiesībā blakus ar vienādu vārdu ir pazīstamas trīs dažādas būtnes: senlatviešu debess dievs *Dievs*, pamazināmā formā — *Dieviņš*, *Pērkons*, kas arī saukts par *Dieviņu*, un *Ūsiņš*, kas jau *Stribiņa* tekstā apzīmēts par *Dieviņu*. Pēdējā gadījumā konstatējām, ka apzīmējums radies kristiānisma iespaidā. Tas pats attiecas uz *Pērkona* nosaukšanu par *Dieviņu*.¹⁵ Bet, ja tas tā ir sakarā ar diviem pēdējiem, tad ir jādomā, ka tekstos, kuros atradām *Dieviņu* *Ūsiņa* vietā, varbūt sākotnēji bijis tikai *Ūsiņš*. Kā *Dieviņš* ir varējis iespieties *Pērkona* tekstos un no tiem izspiest pirmatnējo *Pērkonu*, tā tas varēja notikt arī *Ūsiņa* tekstos. Pēc šiem saviem pēdējā laika pētījumiem es esmu gatavs pieļaut iespēju, ka divos *Ūsiņa* tekstos, kuros parādās *Dieviņš*, pirmatnēji varētu būt bijis *Ūsiņš*. Pilnīgi droši par to izteikties nevar.¹⁶ Taču funkcijas abiem ir vienas un tās pašas.

5.2.2. Vēl tālākas sakarības atklāj 5 citu tekstu ar *Ūsiņa* vārdu salīdzināšana ar trīs pārējām grupām: *Dieviņš* (2), bruņots vīrs (6) un vārdā nenosauktas būtnes (13). Visās *Ūsiņa* dziesmās pirmajā rindā ir sacīts, pirmkārt, ka *Ūsiņš* ir jātnieks, otrkārt, ka viņš jāj pār kalnu. Treškārt, tikpat konsekventi otrā rinda saka,

ka viņš jāj «ar akmeņa kumeliņu». Ko rāda pārējās trīs grupas? Dieviņš konsekventi abos tekstos brauc, pie tam tikpat konsekventi «pa zālīti». Taču viņa zirgs arī ir akmens. Bruņotais vīrs visos 6 tekstos jāj tāpat kā Ūsiņš. Taču nevienā tekstā nav runa par jāšanu pār kalnu; 4 tekstos minēts tikai pats fakts, ka viņš «atjāj», un 2, ka viņš jāj pa lielu tīrumu. Četros tekstos minēts, ka jāj «akmeņotu kumeliņu». Pirms turpinām salīdzināt Ūsiņa dziesmas ar pēdējo — anonīmo jājēju grupu, atzīmēsim jau iegūto rezultātu: Ūsiņš un bruņotais vīrs konsekventi visos tekstos ir jājēji. Ir saprotams, ka bruņotais vīrs, Sv.Georgs, ir jājējs, tādēļ šai ziņā tekstos nav atšķirību no Ūsiņa. Dievs konsekventi ir braucējs. Tikpat konsekventi Ūsiņš nekad nav braucējs. Uzmanīgs mūsu tekstu lasītājs norādīs uz 45. tekstu, bet pie tā apstāsimies turpmāk.

Bruņotais vīrs, tāpat kā Ūsiņš, konsekventi nav braucējs. Arī Sv.Georgs nav braucējs. Pēdīgi atklājas, ka Ūsiņam un Dieviņam konsekventi zirgs ir no akmens, kamēr no 6 bruņotā vīra tekstiem akmens zirgu atrodam četros. Iegūstam sekojošu ainu: Ūsiņš viens pats ir jājējs pār kalnu, Dieviņš viens pats ir braucējs. Ūsiņam un Dieviņam ir akmens zirgs, bet bruņotajam vīram tas ir tikai reizumis. Dieviņš konsekventi brauc pa tīrumu, arī bruņotais vīrs parādās uz tīruma.

Kāda ir aina, ja salīdzinām Ūsiņa dziesmas ar 13 dziesmu grupu, kurā minētas anonīmas būtnes? Vispirms, tās ir apzīmētas ar dažādiem nenoteikta satura vārdiem. Ja dziesmā ir retoriska jautājuma forma, tad parasti uz nenosaukto būtni attiecas vietniekvārds kas — 8 gadījumos (30063,3, 34067, -, 4-5; Ldz 1,2556) vai nenoteiktais vietniekvārds viens — 3 gadījumos (30063,1; 34067,2;8). Vienā gadījumā ir runa par akmens vīru (34067,1), vienā — par vecu vīru (30063,2).

Zīmīgi, ka absolūtā vairākumā (9) teksti runā par šo būtni atjāšanu, t.i., tie ir jātnieki (34067; 1-4; -,8; Ltdz 1,2556). Tikai sporādiski minēts cits atnākšanas veids, proti, vienā gadījumā atskriešana (30063,1) un divos gadījumos atnākšana (30063,3; 34067,5). Par pirmo tekstu esam izteikušies jau agrāk, un tas kā nenozīmīgs ir atstājams pie malas, tā apskatāmie teksti sarūk līdz 12. Zīmīgi ir tieši teksti, kas runā par kāda atnākšanu. Šo tekstu otrā rindā teikts, ka tam ir pelēks mētelis (30063,3; 34067,5). Bet pēc pelēkā mēteļa mēs pazīstam arī tā īpašnieku — tas ir Dieviņš.¹⁷ Mēs jau agrāk atzīmējām atšķirību starp Dieviņu un citiem zaļo lapu atnesējiem. Viņš vienīgais brauca, pie tam pa zaļu zāli. Tagad šai grupā vienīgi ar viņu saistīta darbība, izteikta ar «nāca». Tas dod pamatu apgalvot, ka starp šiem lapu atnesējiem ir redzama skaidra šķīrēja līnija — jātnieki Ūsiņš un bruņotais vīrs (Sv. Georgs) vienā pusē un Dieviņš, braucējs un nācējs, otrā pusē. Pārpratumu novēršanai ir jāpiezīmē, ka *nākt* nozīme var būt dažāda, proti, atnākt kājām vai vispārīgā nozīmē — ierasties, neprecizējot ierašanās veidu.¹⁸ Mūsu teksts liek domāt, ka vārds jāsaprot pēdējā nozīmē. Bet tas neko negroza uzrādītās atšķirības ziņā.

Turpinot ieskatu šais 12 tekstos, atklājas, ka nevienā no tiem ne jāšana, ne nākšana nav lokalizēta, kamēr iepriekšējā grupā bija minēta vieta — kalns vai tīrums. Turpretī bagāta ir informācija par to, ar kādiem satiksmes līdzekļiem šīs būtnes ierodas. Desmit tekstos no 12 šis «viens» vai «kas» jāz jirgā. Izņēmums ir tikai minētie divi teksti ar nācēju pelēkajā mētelī. Tas vēl vairāk uzsver minēto plaisu starp jājējiem un braucēju vai nācēju un vēlreiz apstiprina iepriekš teikto.

Pie vēl tālākas skaidrības ved iepazīšanās ar jātnieku zirgiem. Minētos 10 tekstos zirgi sadalās šādi — 4 akmens zirgi (30063,1; 34067,2; -,4) 1 — sudraba (34067,1), 1 — tērauda (34067); pārējos tekstos ir minēta tikai krāsa: 3 — dūmaini (34067, Ltdz 1,2556) un 1 — sirms (34067,8). Pagaidām atstājot pie malas jautājumu par jātnieku akmens zirgā, ir vērts ieskatīties pārī citos tekstos. Nevajag lielas asprātības, lai saprastu, ka tērauda zirgs neietilpst tautas tradīcijās. Vārds *tērauds* latviešu valodā ir aizgūts no lībiešu valodas.¹⁹ Tas vedina domāt, ka tērauda zirgs ir saistāms ar priekšstatiem par bruņoto vīru. Te būtu arī tūliņ jārunā par sudraba zirgu, bet pie tā drīz atgriezīsimies. Vispirms jāievēro kāds cits apstāklis. Tā ir tekstos skaidri redzamā tendence saglabāt priekšstatu par akmeni arī tādos sakaros, kur tas nav nepieciešams vai ir pat neiespējams. Ja nepazītais jājējs jā ar sirmu zirgu, tad šim zirgam ir «akmins segli mugurā» (34067,8). Kādēļ? Pat tad, ja šai tekstu grupai piederīgais Dieviņš brauc pa zāli, viņš tomēr nesaprotamā kārtā to dara ar «akmenoju kumeliņu» (34067,5), kas, gluži tāpat kā akmens segli zirgā mugurā, neietilpst reālo priekšstatu lokā. Jā, pat bruņotais vīrs, mūsu Sv.Georgs, atjāj ar «akmeņotu kumeliņu» (34607,7). Kāds sakars ir dzelzs bruņās tērtajam Sv.Georgam ar neiespējamo akmens zirgu? Lai aina būtu pilnīga, atgriezīsimies pie sudraba zirga:

*Akmentiņa vīriņš jāja
Sudrabiņa zirdziņā,
Kokiem lapas skaitīdams,
Augumiņus mērīdams. 24067,1*

No akmens zirga izveidojies sudraba zirgs, un nepazīstamais jātnieks ir kļuvis par akmens jātnieku — jaunu parādību blakus Ūsiņam, Dieviņam un kristīgiem svētajiem. Nav grūti novērtēt šī teksta nozīmi priekš mūsu iztirzājamās problēmas. Tas ir apliecinājums, pie tam skaists, brīvai dzejiskai fantāzijai. Līdz ar to varbūt visus tekstus ar akmens zirgu varētu uzskatīt par radošas fantāzijas izpausmi un visu mūsu iepriekšējo analīzi par veltīgu. Es labprāt gribētu piekrist šim pārsteidzīgam kritiķim, bet tas nav iespējams — un vairāku iemeslu dēļ.

Te neaplūkosi svarīgo, principiālo jautājumu par reliģiskā pārdzīvojuma poētiskās izpausmes veidiem un reliģijas un poēzijas sakaru, jo par to atkārtoti esmu izteicies jau citur.²⁰ Tomēr ir jāapstājas pie tik neatlaidīgās akmens zirga parādīšanās tekstos, kuros tas būtiski neiederas. Nav jāuzskata senie latvieši par naivākiem, nekā viņi bija, — nav jādomā, ka viņi nespēja savā dzīvē un priekšstatos šķirt iespējamo no neiespējamā, vismaz tik elementāros sakaros kā akmens zirgs. Poētiskā izteiksme un tanī lietotā simbolu valoda allaž grib izteikt kādu saturu, kas citādi nav iespējams. Tā jāvērtē arī priekšstati par akmens zirgu. Tie savu attaisnojumu un pamatojumu atrod totālajā dzīves un pasaules ainavā. Izrunājot šos vārdus — pasaules ainava — nonākam visa šī priekšstatu kompleksa centrā, proti, pie akmens debesis. Tālāk mūsu domu pavediens risinās sekojoši.

Akmens debesis ir ļoti sens un izplatīts indoeiropiešu priekšstats. Kā tas atspoguļojies latviešu tradīcijās, esmu izteicies speciālā pētījumā.²¹

Akmens debesu priekšstats tad arī ir pamats, uz kura risināms jautājums par akmens zirgu. Bet šai sakarā jāievēro vēl kāds cits apstāklis. Mūsu analīze rādīja, ka visas mūsu dziesmu grupā minētās būtnes ir jājēji, izņemot Dievu. Tomēr tas nenozīmē, ka Dievs latviešu tradīcijās vispār nebūtu pazīstams kā jātnieks. Gluži otrādi, viņš ir zirgu īpašnieks un arī jātnieks.²² Tas, ka viņš mūsu divos tekstos nav minēts kā jātnieks, negroza šo faktu. Tagad labāk saprotam, kādēļ kristīgiem jātniekiem Sv. Georgam u.c. bija viegli iespieties Ūsiņa dziesmās. Šis moments ir sevišķi jāievēro sakarā ar anonīmajiem zaļo lapu nesējiem.

Problēmu tālāk noskaidro ieskatīšanās vidē, kurā jāšana notiek. Visos 5 tekstos Ūsiņš konsekventi jā pā kalnu. Tikpat konsekventi neviens no anonīmajiem jājējiem nav saistīts ar kalnu. Saprotams, ka arī bruņotais vīrs, t.i., Sv. Georgs nevar jā pā kalnu.²³ Zīmīgi, ka arī Dieviņš mūsu tekstos brauc «pa zālīti». Īpaši jānorāda uz prepozīciju, kas lokalizē Ūsiņa jāšanu: *pār* (36., Ltdz 1,2557), divos tekstos *par* (30063, 34067,6). Pēdējais rakstības veids ir izskaidrojams ar pagājušā gadsimta nenoteiktību garo vokāļu apzīmēšanā latviešu rakstos. Jāatgādina: abos visagrāk publicētajos tekstos Auniņš ir sevišķi uzsvēris, ka vārds jā raksta ar garo vokāli, un atbilstoši tālaika ortogrāfijai rakstījis *pahr*. Kāds tad ir saturs priekšstatam: “*Ūsiņš jāja pār kalniņu*”? To var izprast dažādi: ka viņš pārjāj *pāri* kalnam; ka viņš jā *pa* pašu kalnu; beidzot, tas var nozīmēt, ka viņš, jādams *pār* kalnu, tuvojas, kļūst redzams, ir klātesošs. Mūsu tekstu saturs liek izvēlēties pēdējo iespēju, jo līdz ar viņa jāšanu pār kalnu rodas zāle. Izsakoties ikdienas valodā — viņa jāšana pār kalnu ir sinonīms viņa atnākšanai. Ja mēs atceramies, ka ar kalnu šais tekstos ir domāts

debesu kalns un ka šai kalnā visiespaidīgākā braucēja un jājēja ir *Saule*²⁴ un viņai blakus citi debess dievi — *Pērkons, Mēness, Dieva dēlī*²⁵, tad esam ieguvuši drošu pamatu apgalvot: Ūsiņš pirmatnēji ir piederīgs šai debess dievu saimei.

Tagad varam mēģināt pārbaudīt, kā šis uzskats saskan ar Ūsiņu, kas jāj akmens zirgā. Es jau aizrādīju, ka senais latvietis nebija tik naivs, lai saistītu kādu jājēju, kaut vai dievu, ar akmens zirgu. Akmens zirgs ir metafora. Pie tam metafora, kas it pareizi iederas kopskatā ar akmens debesīm. Var daudz domāt par to, kāda asociācija vai, plašākā nozīmē, psihiskas norises noteikušas šādu priekšstatu veidošanos. Bet šis jautājums jārisina pētniekiem, kas nodarbojas ar cilvēka dvēseles radošajām funkcijām un ne tikai ar reliģijas pētniecību. Tas ir valodas un reliģijas psiholoģijas jautājums. Ūsiņa jātais akmens zirgs ir gan pretruna dzīves īstenībā, bet ne reliģiskajā kopsakarā. Gluži otrādi, tā palīdz atrast viņa īsto vietu starp debess dieviem.

Cik dziļi viņš ir iesakņojies un saaudzis ar debess dievu saimi, rāda iepriekš iztīrītie 26 teksti. Pēc iegūtā ieskatījuma par Ūsiņu, jātnieku akmens zirgā, tagad varam vēlreiz atgriezties pie tiem un sniegt atbildi uz jautājumiem, kurus iepriekš atstājām neatbildētus. Mēs novērojām tekstos ciešu turēšanos pie akmens zirga. Tā radās neizskaidrojamā aina, ka Dieviņš, kaut pa zāli, tomēr brauc ar akmens zirgu (34067,6). Ja to vēl varēja mēģināt izskaidrot tā, ka Dieviņš pieder debess dievu saimei, tad pavisam neiespējami tas ir ar Sv.Georgu. Lai cik dziļi un būtiska ir bijusi šī kristīgā jātnieka iespīšanās Ūsiņa vietā, pārņemot daudzas tā īpašības un funkcijas, vienā lietā viņam tomēr ir bijis jāpakļaujas Ūsiņam —

jāpieņem Ūsiņa akmens zirgs. Groteskā aina ar bruņās tērpto vīru, kas jāj akmens zirgā, kļūst saprotama tikai dotajos apstākļos — sinkrētisma veidošanās procesā. Mēs šodien nezinām tā īstos cēloņus, varbūt tas veidojās pagājušā gadsimtā, kad teksti pierakstīti. Tas tomēr izgaismo tik grūti risināmo problēmu par bruņoto vīru. Kristiānisma mentalitātes kavētajam latvietim bija grūti skaidri sacīt, ka Sv. Georgs jāj akmens zirgā. Bet nekas nekavēja Sv. Georgu aizstāt ar sinonīmu «bruņots vīrs». Arī šis priekšstats nebija pieskanīgs akmens zirgam, tomēr metonīmija tuvināja tekstu dzejai un katrā ziņā neskanēja tik dīvaini kā Sv. Georgs akmens zirgā. Tā iesakņotais priekškrīstīgais priekšstats par akmens zirgu tika saglabāts. Tas bija viens risinājuma veids. Tekstu pārbaude rāda, ka tie kļūst saprotami, ņemot vērā Ūsiņa debess dieva raksturu.

Pie teiktā jāpievieno divas piezīmes. Vispirms, kā aizrādījām iztīrījuma gaitā, nav jāaizmirst, ka mums ir darīšana ar dzejas formā izteiktiem priekšstatiem. Un nav šaubu, ka šajos tekstos sastopama arī dzeja, kas radusies rotaļīgas fantāzijas rezultātā. Te tikai viens piemērs, iepriekš minētais 34067, 1.²⁶

Zirdziņš nu ir sudraba. Varbūt varētu priecāties par «akmentiņa vīriņu», jo tas it kā saskan ar iepriekš teikto par akmens priekšstata sīksto turēšanos šais tekstos. Taču dziesmas otrā puse rāda, ka šim tekstam nav vietas starp mūsu tekstiem. Lapu skaitīšana un vēl vairāk augumu mērīšana ir pilnīgi sveši priekšstati.²⁷ Varam priecāties par šo tautasdziesmu iespaidoto autoru, bet tā ir tikai viņa individuālā dzeja.

Un otra piezīme. Var rasties iespajds, ka iztīrāto tekstu secība norāda uz tanīs sastopamo priekšstatu hronoloģisko attīstību. Tāds secinājums ir maldīgs. Iztīrāto tekstu grupu secību nosaka nepieciešamība

pētāmo problēmu pārrunāt pārskatāmi. Zināms, pārmaiņas priekšstatos, kā tās atspoguļojas tekstos, ir notikušas vēsturiskā laikā. Taču nav iespējams novilkt noteiktas robežas. Var ne tikai pieļaut, bet droši teikt, ka daži priekšstati ir pastāvējuši līdzās.

5.2.3. Pēc šī iztīrījuma ir iemesls jautāt, vai avoti dod vēl kādu pamatojumu tam, ka Ūsiņš ir debess dievs? Vispirms jānorāda uz 45.dziesmu:

*45. Ūsiņš brauca niedru tiltu
Deviņiem kumeliem;
Nij tam lūza niedru tilts,
Nij tam slīka kumeliņš.*

Teksts ir savdabīgs un ievērojami atšķiras no visa, ko esam dzirdējuši par Ūsiņu. Vispirms viņš ir braucējs. Kā braucējs viņš gan parādās tikai šai tekstā. Savāda ir arī viņa braukšanas vieta, proti, pār niedru tiltu. Arī pats tilts ir savāds — braucot pāri, tas nelūst, kā to varētu gaidīt. No mums pazīstamajiem priekšstatiem šajā tekstā ir palikuši vienīgi deviņi zirgi. Tie ir apstākļi, kas liek par šo tekstu šaubīties. Varētu būt divi izskaidrojumi — vai nu tas jāuzskata par tīru fantāzijas augli, vai arī tas attiecas uz kādu citu būtni. Īsti braucēji ir debess dievi *Saule*, *Pērkons* un pirmām kārtām *Dievs*. Pēdējo divu braukšana pār tiltu ir aprakstīta jo spilgti.²⁸ Sevišķa nozīme šīs Ūsiņa dziesmas izpratnē ir 32931.dziesmai, kas pazīstama 35 dažādos v. un kas saturā un pa daļai arī izteiksmē atbilst mūsu 45.dziesmai²⁹:

*Dieviņš brauca niedres tiltu
Ābolainu kumeliņu;
Trīs tiltiņš, šķind iemaukti,
Dreb Dieviņa kumeliņš. 32931*

Arī šajā tekstā mēs sastopamies ar niedru tiltu, bet braucējs ir Dievs. No visiem 35 variantiem tikai 6 braukšana notiek pa niedru tiltu. Nospiedošā vairākumā — 18 tekstos — tilts ir no akmens: *zvirgzdu, oļu* utt. Sešos gadījumos tilts ir no vara, vienā gadījumā — zvaigžņu un 4 materiāls nav minēts. Tā mēs atkal atgriezamies pie tik neatlaidīgi apliecinātā priekšstata par akmeni. Metaforiskajā izteiksmes līdzekļu grupā īsti iederas arī priekšstati par vara un zvaigžņu tiltu. Ar šīm metaforām ir gribēts teikt, ka tas ir kāds sevišķs tilts, tāpat kā pats jājējs vai braucējs pār to.

Vēl lielāku skaidrību dod tekstos minētie jātnieki. No visiem 35 tekstiem 26 reizes jājējs vai braucējs ir Dievs, 8 reizes Jānis³⁰ un tikai vienreiz pavisam sveša būtne Jupis, kā tautas tradīcijā sauc velnu.³¹ Tātad braucējs pār tiltu vairumā gadījumu ir Dievs, pie tam pār niedru tiltu tikai viņš vienīgais. Ka arī Jānis parādās šais tekstos, ir saprotams, jo tas dažādos sakaros ir pielīdzināts debess dieviem, stādamies to, sevišķi Saules, vietā. Mūsu vienīgā Ūsiņa dziesma ar niedru tiltu jāuzskata par šīs 35 dziesmu grupas vienu variantu. Pārējie šīs grupas teksti atklāj, ka šai Ūsiņa dziesmai ir gadījuma raksturs, bet nav bijis šķēršļu viņa iesaistīšanai debess dievu saimē. Es tomēr nedomāju, ka šis vienīgais teksts ļauj izdarīt kaut cik drošākus secinājumus. Taču tik daudz ir drošs, ka ne braukšanas priekšstats, ne tilta priekšstats citādi nav saistīti ar Ūsiņu. Abi tie ir izplatīti sakarā ar Dievu un Pērkonu. Tomēr teksts liecina, ka Ūsiņa saistīšana ar Dievu un Pērkonu vienā kompleksā nav bijusi sveša tautas tradīcijai.

Liekas, uz tādu pašu saistību ar debess dievu kompleksu norāda jau agrāk iztīrītā 50. dziesma, kas sacīja, ka Ūsiņš «atrināja». Arī kādā no 26 dziesmu

grupas ar nepazīstamo jājēju teikts, ka kāds ir «atribinājis» (34067,2). Ritināt, t.i., veļoties ierasties var tikai apajš priekšmets. Tas ir grūti savienojams ar jātnieku Ūsiņu. Bet tāds priekšstats varētu iederēties debess būtņu pasaulē. Zīmīgi, ka arī Sv.Mārtiņš «atribina» un «aizribina» (33242) un Sv.Katrīna «aizritina» (33242,1). Nav šaubu, ka ne Sv.Mārtiņš, ne Sv.Katrīna nav pirmatnējie «ritinātāji» un «rībinātāji». Arī Ūsiņš tāpat varēja kļūt par «ritinātāju» laikam debess dievu iespaidā. Bet tā var arī būt tikai dzejska izteiksme.

Sevišķu uzmanību ir pelnījuši trīs teksti, ko savā laikā publicējis Auniņš (37.,38.):

*37. Ūsiņam divi dēli,
Sarkanām galviņām;
Vienu sūta pieguļā,
Otr' ar arklu tīrumā.*

a. A 50:1-2; *Ūsiņš savus divus dēlus
Darbiņam radināja; 4: arti.*

*38. Ūsiņam bij divi dēli,
Abi vienu vecumiņu;
Neredzēja, kad tie dzima,
Tik redzēja staigājot:
Prāvākais, kad strādāju,
Mazākais, kad gulēju.*

Trešajā tekstā (37.v.) ir tikai nelielas atšķirības valodā. Norādījums, ka Ūsiņam ir divi dēli, citos tekstos nav atrodamas. Par šiem dēliem ir zināms, ka tie abi ir viena vecuma, neviens nav redzējis, «kad tie dzima», bet tie ir redzami staigājot. Tālāk: viens ir lielāks, un tas ir redzams, kad cilvēks strādā, tas ir,

dienā, bet otrs redzams, kad guļ, t.i., naktī. Ar to saskan arī cits izteikums par viņu atšķirību, proti, viens iet ar arklu tīrumā, t.i., darbojas dienā, kamēr otrs iet pieguļā, t.i., darbojas naktī. Dēlu kopīgā pazīme — tie abi ir ar «sarkanām galviņām».

Kas ir Ūsiņa divi dēli? Uz šo jautājumu reizē ar tekstu publicēšanu ir mēģinājis atbildēt jau Auniņš, pie 37. teksta piezīmēdams: «Šie abi Ūsiņa dēli, bez šaubām, ir vakara sārtā blāzma un rīta sārtums.»³² Arī par 38. tekstā minētajiem diviem Ūsiņa dēliem viņam nav nekādu šaubu: «Arī šīs dziesmas jēgu ir viegli uzminēt. Šie divi Ūsiņa dēli, kurus vienmēr redz staigājam, un proti, vienu pa dienu un otru pa nakti, nevar būt nekas cits kā saule un mēness.»³³ Var saprast, ka Auniņš pieņem divas dažādas tradīcijas, kas Ūsiņa dēlus saista ar diviem dažādiem dabas substrātiem. Taču viņš nav devis nekādu pamatojumu šādam uzskatam. Zīmīgi, ka Šrēders, kas citādi pārņēmis Auniņa materiālus un lielā mērā arī viņa uzskatu par Ūsiņu, tomēr klusē par Ūsiņa dēliem. Un tas ir saprotams, jo Šrēders Ūsiņu identificē ar pavasara sauli. Viņš jau iepriekš plaši bija iztīrījis jautājumu par Saules meitām un nodēvējis tās par rītausmu. Ar šo uzskatu nebija savienojami priekšstati par dēliem. Liekas, tādēļ viņš ir bijis spiests pāriet klusējot garām problēmai par Ūsiņa dēliem.

Patiesībā materiāls par diviem dēliem ir daudz plašāks. Centrāls šai gadījumā ir tieši skaitlis divi: divi dēli, divi zirgi, divi svecas.³⁴ To īpašnieki ir dažādi debess dievi: Mēness, Dievs, Saule, Pērkons.³⁵ Pēc sīkākas tekstu analīzes esmu jau agrāk par šo parādību izteicies un atzinis, ka šo priekšstatu dabas substrāts ir rīta un vakara zvaigzne.³⁶ Bet tas nenozīmē, ka ar matemātisku precizitāti varētu no šiem priekšsta-

tiem izslēgt vēl citus dabas substrātus. Šeit ir iespējamas variācijas, tādēļ ka dēlu priekšstatu galvenokārt noteikusi sociālā vide, kurā tas veidojies.³⁷ Šī piezīme principā negroza ieskatījumu, ka aiz debess dievu dēliem stāv rīta un vakara zvaigzne. Tā izveidojušies mītiskie tēli — *Dieva dēli* ar savām īpašām funkcijām un vietu seno latviešu reliģijā. Tas ir viens no senākajiem elementiem šai reliģijā, kas to saista ar senindiešu reliģiskajiem priekšstatiem par divo *napātā*, grieķu *Dios kouroi*.³⁸ Auniņš, kurš nebija jautājumu pētījis, tādēļ varēja arī maldīties.

Atgriežoties pie mūsu diviem tekstiem, jāsaka, ka tanīs minētie divi dēli, no kuriem viens parādās vakarā, jānot zirgus piegulā, un otrs no rīta, ejot uz lauka art, saskan ar iepriekšteikto. To apstiprina arī variants, kurā runāts par to, ka Ūsiņš vienam dēlam liek naktī ganīt zirgus, otram — dienā art lauku. Tai pašā virzienā vedina piezīme par viņu abu sarkanajām galvām. Arī trešais teksts apstiprina to pašu: abi dēli viena vecuma, neviens nav redzējis to dzimšanu, bet tikai tos staigājam. Šis teksts var izraisīt pārdomas, jo tam pie parastajām 4 rindām ir pievienotas vēl 2 ar paskaidrojumu, ka šie staigājošie Ūsiņa dēli ir viens lielāks un otrs mazāks un ka lielākais staigā, «kad strādāju», t.i. dienu, bet mazākais, «kad gulēju», t.i., naktī. Tas norāda, kā Auniņš teica, nepārprotami, ka ar tiem ir domāti saule un mēness. Taču jāievēro, ka šīs divas rindas ir teksta papildinājums. Tās rāda, ka teksta sacerētājs bijis jau toreiz tai pašā situācijā kā mēs šodien — neskaidrībā, kas domāts ar šiem diviem dēliem. Un tad viņš atradis sev skaidrību, atbilstošu sakarībai par lielāko dienā un mazāko naktī. Šis paskaidrojošās papildus rindas ir vēlāks racionalizējums.

Pie 37.teksta ir apstājies arī Endzelīns un to izmantojis, lai apliecinātu savu uzskatu, ka Ūsiņš šai tekstā ir jāuzskata par mājas garu.³⁹ Kā šis mājas gars būtu saistāms ar diviem dēliem sarkanām galvām, viņš nav paskaidrojis. Zināms, viņš ir maldījies, bet par to esam jau izteikušies iepriekš.

Ieskatīšanās šais tekstos vēl skaidrāk rāda, ka Ūsiņš pieder debess dievu saimei. Var iebilst, ka šie priekšstati ir veidojušies tiešā citu debess dievu un viņu dēlu iespaidā. Jautājums nav atbildams apstiprināti, bet to nevar arī noliegt. Taču tas neko negroza faktiskajā situācijā, jo debess dievu funkcijas daudzos gadījumos krustojas un saplūst, bet tādēļ nemazinās viņu debess dievu raksturs. Varbūt negatīvais arguments šeit ir pats nozīmīgākais — proti, Sv.Georgs, kas tik dziļi iespiedies Ūsiņa funkcijās, tautas priekšstatu kompleksā nav apveltīts ar dēliem.

Jāmin vēl pāris tekstu, kas jau kopš Auniņa laika ir izmantoti, lai pamatotu Ūsiņa identitāti ar sauli. Tā ir mūsu 11. un 12.dziesma: abas iespīestas jau iepriekš. Pētnieki ir atsaukušies uz tanīs sastopamajiem priekšstatiem, ka «Ūsiņš stāvu slaistījās» (11.) un ka «Ūsiņš deja, Ūsiņš leca» (12.).

Auniņš atzīst Bīlenšteina izteikto «hipotēzi, ka vārdkopa 'stāvu slaistījās', nav jāsaprot tā, ka Ūsiņš izslietos stāvus, bet ka Ūsiņš pats paceļas augstāk. Ar to izteikta pavasara saules pacelšanās vienmēr augstāk un augstāk virs horizonta. No šīs augstāk kāpjot šās pavasara saules tad lūdz, lai viņa arī kūti un mājā dod savu svētību, arī uz galda, ēdamgalda, pie kura Ūsiņam jāieņem goda vieta (skat. 11.nr.).

12.nr. Ūsiņš dejo un lec aiz zirgu stallja, un viņu lūdz ielekt zirgu aplokā. Pie šī teksta jāpiezīmē, ka priekšstats 'lēkt' parasti saistīts ar rīta saules parādīšanos virs horizonta.»⁴⁰

Šo Auniņa uzskatu ir pārņēmis Šrēders. Balstīdamies uz šiem Auniņa tekstiem un tos salīdzinādam ar dažiem līdzīgiem, kuros minēta saule, viņš atzīst, ka «ir atrodama vesela rinda pazīmju, dieva [Ūsiņa] būtību raksturojošu vilcienu, kas viņā, kā es ticu, nešaubīgi ļauj saskatīt senu saules dievu, kas viņu pilnīgi atļauj iekļaut jau labi pazīstamajā senāriešu saules dievu raibajā rindā.»⁴¹ Un dažas lapaspuses tālāk viņš nonāk pie drošas pārlicības: «Ka Ūsiņš patiesi ir saule, atklājas beidzot arī tādējādi, ka pilnīgi līdzīgās dziesmās, kas izskatās kā varianti, vienreiz minēts Ūsiņš un citreiz 'saule'. »⁴²

Par pēdējo Šrēdera argumentu jāsaka: šai darbā mēs atkārtoti esam sastapušies ar parādību, ka blakus Ūsiņam dažādos vienas un tās pašas dziesmas variantos parādās dažādas būtnes. Bet mēs arī esam mācījušies, ka nav pamata Ūsiņu identificēt ar šīm būtnēm, vēl mazāk — no tā secināt Ūsiņa pirmatnējo būtību.

Vēl lielākā mērā nekā saule par pieguļniekiem gādā Dievs.⁴³ Katrā ziņā Šrēdera izmantotais teksts nav pietiekams pamats Ūsiņa identificēšanai ar sauli. Patiesībā tas ir papildus arguments pie Auniņa tekstiem par Ūsiņu, kas aiz stālja stāvu slaistās, lēkā un dejo. Tiesa, saule latviešu tradīcijās «lec» un «dejo». ⁴⁴ Tādēļ ir saprotama vēlēšanās Ūsiņu, kas parādās līdzīgā situācijā, identificēt ar sauli.

Vispirms jāprecizē, kā Auniņš (atsaucoties uz Bīlenšteinu) un Šrēders izprot un tulko vārdus "*Ūsiņš stāvu slaistījās*".⁴⁵ Auniņš atkārtoti, vienmēr atsaukdams uz Bīlenšteinu, ir piezīmējis: vārdi «stāvu slaistījās» nav jāsaprot tā, ka «Ūsiņa zirgs saslējās stāvus», bet ka "pats Ūsiņš saslējās".⁴⁶ Liekas, ir nepieciešama šī izteikuma semantiskā analīze. Vārds *slaistījās* Impf.

3.pers.sing. no *slaistīties* līdzās nozīmei «saslieties» satur nozīmes: «darbā slinkot[...], bez darba gozēties». ⁴⁷ No tā substantīvs *slaists*, «kūtrs slinkis, bezdarbīgs, klejotājs, staigātājs». ⁴⁸ Izteikuma pirmajā daļā adverbs stāvu nozīmē «stāvot, stāvus». ⁴⁹ Tas jāsaprot kā stāvoklis, atšķirīgs no sēdēšanas vai gulēšanas. Tāda nozīme šim vārdam ir arī mūsdienu valodā. No tādas šo vārdu semantiskās nozīmes izris arī visa izteikuma jēga, proti, tas nozīmē, ka aiz staļļa kāds bezdarbīgi, slinki uzturējies. Zināms, tas neizslēdz arī iespēju citā kontekstā vārdkopu «stāvu slaistījās» saprast tādā nozīmē, kas atbilst tagadnes valodas izteiksmei «slējās augšā», «cēlās augšā». Katrā ziņā šīs vārdkopas pareiza izpratne ir atkarīga no konteksta. Kā tā pareizi jāsaprot, rāda mūsu teksta otrā puse:

*Ej, Ūsiņ, stallīti,
Baro labus kumeliņus.*

Ka teksta pirmajā pusē sastopamais stāvus slaistītājiem ir jāsaprot tā, kā iepriekš teicām, rāda šīs otrās puses aicinājums uz aktīvu darbību, lai Ūsiņš iet stallī un baro zirgus. Tātad šis teksts nedod iemesla apgalvot, ka slaistītājās ir Saule.

Auniņš ir uzsvēris, ka slaistītājiem nav Ūsiņa zirgs, bet Ūsiņš pats. Tas tad, saistīts ar vārda «slaistīties» izpratni, jāva Ūsiņu identificēt ar pavasara Sauli. Mūsu norādītā «slaistīties» nozīme vairs nespiež meklēt tādu robežu starp Ūsiņu un tā zirgu. Var arī norādīt uz tieši tādu pašu izteiksmi kādā dainā: «slējās stāvu kumeliņš» (11046). Tas pārpratumus nepielaiž un attiecas tieši uz zirgu. Bet ir skaidrs, ka mūsu 11. un 12. tekstā runāts par Ūsiņu. Tas ir saprotams — kontaminācijas ceļā citos tekstos minētā zirga vietā mūsu tekstos varēja ieviesties zirgu patrons.

Variantos sastopamo aicinājumu, lai Ūsiņš neslaistās aiz stalla, bet lai nāk istabā un sēžas galda galā, citos variantos — lai iet stallī vai zirgu aplokā, Auniņš un citi grib saprast tā, ka pavasara saule ir aicināta ar savu labvēlību ienākt arī stallī un istabā. Tas tiesa, Saule ir lauku auglības devēja un arī vispār labklājības veicinātāja. Bet zīmīgi, ka visā plašajā folkloras materiālā viņu kā dievieti nekad neaicina ienākt istabā vai stallī. Viņas vieta parasti ir lauki.⁵⁰ Te pietiek ar atgādinājumu, ka Ūsiņu, kas sēd vai stāv sētmalā, tāpat aicina nākt istabā (1.). Bet tam nav nekādas tiešas vai netiešas saistības ar sauli. Ūsiņš, piederēdams pie dieviem, kas veicina zemnieka dzīves labklājību, allaž ir aicināts ierasties viņa mājā, kur nu kuro reizi — gan istabā, gan stallī, gan aplokā, gan arī pieguļā.

Nenoliedzami pats svarīgākais arguments, ko Auniņš izmanto, ir 12.tekstā minētais «Ūsiņš deja, Ūsiņš leca». Dejošana un lekšana allaž ir saistīta ar sauli. Auniņš to sevišķi izceļ, jo tas ir pastāvīgs saules lēkta apzīmējums.

Verbu «lēkt» tā patiesi lieto. Bet tā ir tikai viena no daudzajām šī vārda semantiskajām nozīmēm.⁵¹ Pietiek atcerēties, ka arī par mēness parādīšanos saka tāpat kā par sauli: «mēness lec». Tātad vārda semantisko nozīmi nevar tā sašaurināt un attiecināt tikai uz saules lēkšanu. Domu var turpināt un apstāties pie kādas no šī vārda atvasinātas formas *lēkāt*.⁵² Palai kam no šī verba atvasinātais nomens saistās ar prieka pārdzīvojumu. Parasti saka: *viņš lēkā aiz prieka*.

Te var atgādināt arī iepriekš minēto tekstu (30086).⁵³ Ūsiņu, kas «stāvu slaistījās» aiz stalla, šoreiz neaicina ne stallī, ne istabā, bet gan līdzīgi pieguļā kā zirgu ganītāju. Aina ir mums labi pazīstama no

iepriekšējā iztīrājuma. Grūti tomēr nakts pieguļu saistīt ar Šrēdera aizstāvēto hipotēzi par Ūsiņa identitāti ar pavasara sauli. Šis teksts izmantojams pret Šrēdera uzskatu tikai kopā ar citiem aizrādījumiem. Pats par sevi tas nav drošs — vairākas iezīmes liek šaubīties par tā uzticamību. Drīzāk tas ir kāds kombinējums no divu pazīstamu dziesmu elementiem.

Atskatoties uz šiem dažiem tekstiem par Ūsiņu, kas slaistās vai lēkā un dejo aiz stajļa, jāteic, ka tie nedod pietiekamu pamatu Ūsiņa identificēšanai ar sauli. Tā ir šo tekstu virzīta interpretācija. Taču to var saprast. Vispirms — Auniņam, nemaz nerunājot par Šrēderu, nebija pieietams tik plašs latviešu valodas un dainu materiāls kā tagad. Vispār toreiz nebija pasākta kaut cik nopietnāka latviešu leksikas semantiskā izpēte. Turklāt nav jāaizmirst, ka jau 1875.g. Manharts bija publicējis savu toreiz tik populāro studiju par latviešu saules mītiem. Tās iespaidā Šrēderam nebija grūti saskatīt minētajos tekstos Ūsiņa un Saules identitāti.⁵⁴ Izvērtējot šos tekstus pieticīgāk un reālāk, ir jāsaka: Ūsiņš te, pirmkārt, parādās savās parastajās dievišķīgajās funkcijās kā zirgu patrons, un, otrkārt, ar viņu saistās daļa to pašu priekšstatu kā ar citiem debess dieviem, t.i., viņš pieder to saimei. Tomēr arī šais tekstos Ūsiņš savu būtību pilnīgi neatklāj.

Šai pārskatā iztīrājām vairākas tekstu grupas, kas ievērojami atšķiras no tekstiem, kuros Ūsiņa funkcijās parādās vairāki kristīgie svētie. Visas iztīrātās grupas ļauj saskatīt Ūsiņa darbībā, viņa atribūtos un īpašībās tādas pazīmes, kas viņu saista ar priekškrīstīgiem priekšstatiem. Vairākas no šīm pazīmēm rāda viņa piederību debess dieviem.

5.3. Vēl lielāku skaidrību par Ūsiņa būtību var dot vēlreizēja atgriešanās pie viņa kulta un tā skatīšana līdz šim iegūto atziņu gaismā. Iztirzājot tekstus par Ūsiņa kultu, vairākkārt uzdūrāmies parādībām, kas bija grūti izskaidrojamas. Tādēļ arī vairāki jautājumi tad bija jāatstāj atklāti. Tos varam, ciktāl tas iespējams, mēģināt atbildēt vai vismaz pavirzīt tuvāk kādam atrisinājumam.

5.3.1. Pirmais jautājums ir upurēšana un upura mielasts. Nav vajadzības vēlreiz sīki aprakstīt to norisi, taču nevar neredzēt, cik centrāla nozīme tajos ir tieši gaiļa upurim. Gaiļa upuri parasti saista ar gaismas dievībām, kā to atkārtoti aizrādījis jau Šeftelovics.⁵⁵ Taču Eiropas tautu kristīgā sinkrētisma veidojumos tas ieņem ievērojamu vietu kā Jaunuma atbaidīšanas līdzeklis.⁵⁶ Auglības kultā tas jo dziļi saaudzis ar Sv. Georgu un citiem mūsu tekstos minētajiem svētajiem.⁵⁷ Tādēļ gaiļa upuris pats par sevi nav nekāds pierādījums Ūsiņa priekškristīgajam raksturam. Tās ir ļoti senas reliģiskas tradīcijas, pazīstamas jau arābiem un semītiem, kā arī citām tautām.⁵⁸ Kristiānismā tās dzīvo tālāk. Līdz ar to tās varēja atnākt arī pie latviešiem. Paliekot objektivitātes robežās, nevar tomēr apgalvot, ka tādas tradīcijas nav bijušas latviešiem pazīstamas priekškristīgajā laikā. Šai gadījumā sastopamies ar centrālu zemnieka dzīves situāciju, kad ir jānodrošina lauku auglība un jāaizsargās pret jauniem un destruktīviem spēkiem. Reliģiskais pārdzīvojums, kas ar to saistīts vai, pareizāk, kas to motivē, ir pamata pārdzīvojums. Grūti domāt, ka šāds upuris būtu ieviesies pie latviešiem tikai kristīgā sinkrētisma laikā, ja tas jau sen priekš kristiānisma bija plaši pazīstams citām tautām. Kristīgās baznīcas iespaidā tas gan saistījās ar svētajiem, bet tie paši daudzos gadījumos bija priekškristī-

gu dievu substitūti. Trūkstot vēsturiskiem avotiem, nav iespējams teikt ko vairāk par šo principiālo ieskatījumu.

5.3.2. Citādi tas ir ar agrāk iztīrātā pieguļnieku mielastu. Arī Vakareiropas tradīcijā pazīst mielastus, kas saistīti ar kristīgā kalendāra svētkiem. Taču tā sauktajā pieguļnieku mielastā ir vairākas iezīmes, kas to nostāda sevišķā gaismā. Vispirms mielasta laiks. Tas notiek vēlu vakarā, patiesībā, kad jau iestājusies tumsa. Tā dalībnieki ir īpaši izvēlēti, tie ir pieguļnieki — vīrieši, vairāku māju saimes locekļi. Pati svarīgākā iezīme ir, ka mielastā patērētā pārtika ir dalībnieku sanesta. Katrā ziņā, kā tas konstatēts ne tikai latviešu vidū, tā ir ļoti sena priekš kristīga tradīcija.⁵⁹ Jāatceras arī mielasta savdabīgais pagatavošanas veids, kā to aprakstījis Bīlenšteins un arī folkloras materiāls, proti, ugunskurā. Mielastam ir izteikts sakrāls raksturs. Kā tā sagatavošanā, tā arī mielastā pašā piedalās pats Ūsiņš. Viņš mielasta sagatavošanai pieguļniekiem nes olas. Tas pats, kas teikts par gaili, ir jāsaka arī par olu parādīšanos upura mielastā. Ir daudz rakstīts par olām priekš kristīgajos kultos gan kā par kosmiskās kārtības, gan kā dzīvības un auglības simboliem.⁶⁰ Šo priekš kristīgo simboliku varētu attiecināt arī uz Ūsiņa atnestajām un viņa mielastā patērētajām olām. Taču avotos šāda motivācija tieši izteikta nav. Tādēļ jāapstājas tikai pie paša fakta konstatējuma: Ūsiņa līdzdalība mielasta sagatavošanā un baudīšanā garantē tā sakrālo raksturu.

Jau agrāk citā sakarā esmu aizrādījis, ka latviešu debess dievi paši palīdz sagatavot mielastā patērēto dzērienu — alu.⁶¹ Ūsiņš šai ziņā, kā avotu analizē redzējām, nav nekāds izņēmums. To dara arī viņš.

Es vēlreiz gribu aizrādīt uz iepriekš minēto mie-
lasta sagatavošanu ugunskurā un izcelt ugunskura
nozīmi. Tekstu analīze dod pamatu apgalvot, ka
ugunskura vieta ir sakrāla vieta. No otras puses, manā
izpratnē šāds fakts nedod iemeslu spekulācijām, kas
ugunskura sakrālo raksturu saista ar Saules kultu. Tas
tā var būt citos apstākļos, bet mūsu avotos par to nav
nekādu tiešu izteikumu. Tāpat atklāts ir jāatstāj jautā-
jums par kulta dziesmu vietu un lomu, jo pagaidām
trūkst jebkādu pētījumu šai laukā.

Te nupat iztīrītajos faktoros jaušama kristīgo
svēto klātie, un tomēr redzams, ka tie pieder latvie-
šu priekš-kristīgajai reliģijai. Saistot šos Ūsiņa kultā
saskatāmos senos elementus ar iepriekš teikto par
Ūsiņu kā debess dievu, mēs tagad skaidrāk apjaušam
viņa tēlu.

5.4. Šī pētījuma rezultātā ir atzīmējamas vairā-
kas atziņas.

5.4.1. Avotu iztīrījums neapstiprina uzskatus,
kas dievu Ūsiņu latviešu reliģijā izskaidro kā aizguvu-
mu no vācu vai krievu reliģiskās tradīcijas. Ne viņa
vārds, ne būtība nav izskaidrojama tādā veidā, jo šo
tautu tradīcijās trūkst apliecinājumu kādai būtnei, kas
atbilst Ūsiņam.

5.4.2. Nav pamata apgalvot, ka Ūsiņš ir jaunra-
dīta būtne, kas ieviesusies latviešu tautas reliģijā
kristīgo svēto, it sevišķi Sv.Georga iespaidā. Tāds
uzskats nedod izskaidrojumu vārdam Ūsiņš, kas, kā
redzējām, ir apliecināts jau kopš 16.gs. vietvārdos un
personvārdos. Nav ticams, ka tie būtu jau radīti kris-
tiānisma iespaidā. Avoti nepārprotami apliecina pretē-
jo, proti, ka vairāki svētie: Sv.Georgs, Sv.Miķelis,
Sv.Mārtiņš kristīgā sinkrētisma veidošanās laikā iespiedu-

šies priekšstats, kas saistīti ar Ūsiņu. Taču tie nekad nav spējuši pārņemt ne visas Ūsiņa funkcijas, ne arī iespieties visos tā kulta elementos. Kristīgie svētie nav spējuši iespieties tais Ūsiņa kulta elementos, kas to saista ar debess dieviem. Svētajiem nevarēja būt dēli, un tie nevarēja jāt pār akmens debess kalnu. Nav iespējama šo ar Ūsiņu saistīto priekšstatu veidošanās kristīgajā laikā, jo tie runā pretī mācībai par kristīgiem svētajiem. Netieši to apstiprina arī fakts, ka viņi bez šķēršļiem varēja iekļūt Ūsiņa zirgu patronātā, jo tas saskanēja ar šo kristīgo svēto iedabu.

5.4.3. Mūsu iztīrājums rāda, ka Ūsiņš ir debess dievs, vai — saskaņā ar kādu manis agrāk lietotu terminu — viņš pieder lielajai seno latviešu debess dievu ģimenei. Šai ziņā viņam raksturīgas pārējo šīs saimes locekļu tipiskās īpatnības — viņš ir jātnieks, un viņam ir savi zirgi. Viņš jāj tāpat kā tie pār debess kalnu un piemērotā gadalaikā ierodas pie latviešu zemnieka. Tas notiek pavasarī. Palaikam pētnieki, skatot viņa ciešo sakaru ar zirgiem, to ir uzskatījuši par zirgu dievu, t.i., to patronu. Viņa gādība par zirgiem tiešām ir liela. Bet šis Ūsiņa aspekts bijis tik nospiedošs un pārvarošs, ka mazāk ir ievēroti citi apstākļi. Atsevišķi pētnieki jau aizrādījuši, ka Ūsiņa funkcijas ir plašākas, un to iespaidīgi apliecināja arī mūsu avoti. Jāatgādina tikai kāds ļoti spilgts moments — mūsu tekstos tik bieži atkārtotais apliecinājums, ka Ūsiņš, atjādams pār kalnu, atnes kokiem lapas un laukiem zaļu zāli. Liekas, tieši šeit ir redzama Ūsiņa dziļākā nozīme un debess dieva būtība. Zaļās lapas un zaļā zāle ir pavasara atnākšanas apliecinājums, uzskatāms pierādījums, ka dzīvība atkal atgriežas. Lai varētu novērtēt šī fakta

nozīmi, ir jāpazīst un skaidri jāapzinās zemnieka pilnīgā atkarība no dabas. Pavasari zemnieku tradīcijā sauc arī par bada laiku: par to lasāmi norādījumi arī mūsu tekstos (4., 13., 15., 20.).⁶² No šī bada un posta zemnieku varēja pasargāt tikai labs pavasaris ar laikus sazaļojušu zāli. Tā zemnieka dzīvē ir ļoti svarīga situācija un attiecas ne tikai uz zirgiem. Te ir redzams atrisinājums arī dažkārt diskutētajai problēmai par Ūsiņa plašākajām funkcijām. Viņš pat rūpējas par vēršiem un aitām, un arī sējumiem — miežiem un auzām. Gluži pareizi! Arī tas iederas gaidītajā labajā pavasarī. Skatot Ūsiņu kā debess dievu, it kā paplašinātās Ūsiņa funkcijas patiesībā nav nekāda problēma. Problēmu rada tikai pētnieku sistematizēšanas tieksme, vēlēšanās kādu dievu saistīt ar vienām speciālām funkcijām; zemnieka apziņā un reālajā dzīvē tādas nemaz nav. Šai sakarā jāatgādina, ka jau Auniņš zināja atbildēt Endzelīnam: ja Ūsiņam piedēvētas arī bišu dieva funkcijas, tad tautas apziņā, kam Ūsiņš bija pavasara labvēlības nesējs, nebija nekādu grūtību šo labvēlību attiecināt arī uz bitēm. Tas bija pareizs, bet nevajadzīgs paskaidrojums, jo, kā mēs zinām, biksainais bišu dievs ir vēls pseidodievs.

5.4.4. Mūsu secinājumi atstāj it kā neatbildētus divus jautājumus. No vienas puses, ir saprotama vēlēšanās vēl precīzāk norobežot Ūsiņu no citiem debess dieviem. No otras puses, vēlēšanās noteiktāk motivēt, kādēļ tieši šis debess dievs ir kļuvis par tik izteiktu zirgu patronu.

5.4.4.1. Vēlēšanos atbildēt uz pirmo jautājumu ir izjutuši vairāki pētnieki un tādēļ arī devuši daudz noteiktāku atbildi, nekā lasām šai darbā. Vispirms tas

ir Bīlenšteins, kas Ūsiņu identificē ar pavasara sauli.⁶³ Viņa vienīgais pamatojums ir mūsu teksti par Ūsiņu, kas slaistās un lec aiz stajļa, bet tādas pazīmes piemētot pavasara saulei. Kā redzējām, šie teksti tomēr nav pietiekams pamats tik tālejošiem un tik drošiem apgalvojumiem. Ne mazāk drošus apgalvojumus ir izteicis Šrēders. Kā lasījām, viņš Ūsiņu pilnīgi identificē ar sauli. Atšķirībā no Bīlenšteina viņš vienīgi neaprobežojas ar pavasara sauli. Šrēders ir izmantojis tos pašus tekstus ko Bīlenšteins, bet avotu ziņā nav uzrādījis neko jaunu. Pie abiem šiem uzskatiem ir jāpiezīmē, ka bez iepriekš iztirzātajām iebildēm ir vēl kāda cita un, liekas, pati lielākā grūtība. Saule pati par sevi ir centrāla dieviete seno latviešu reliģijā. Viņai pašai ir savi zirgi, viņa ir ļoti pazīstama braucēja un jājēja debess kalnā. Ja nu viņa būtu identificēta ar Ūsiņu, tad tam vajadzētu kādu sevišķu motīvu. Tos nav minējis neviens no šiem pētniekiem. Principā tas būtu iespējams. Bet tad būtu jārunā par kādas sevišķas Saules funkcijas atšķelšanos, kas būtu hipostazēta kā patstāvīgs dievs. Tas nav ticams. Tad būtu jāuzrāda avotos dažādi slāņi, kuros Saule savās funkcijās ir viena pati un kuros kādas zināmas funkcijas ir pārgājušas uz Ūsiņu. Tas tomēr nav iespējams. Saules un Ūsiņa identitāte nav pamatota. Tā ir hipotēze, kas radusies sava laika saules mitoloģijas iespaidā.

5.4.4.2. Bīlenšteina uzskats par Ūsiņa identitāti ar pavasara sauli radies tiešā Becenbergera iespaidā. Auniņš atsaucas uz kādu viņa vēstuli Bīlenšteinam, kurā sacīts: «Pavasara dievs Ūsiņš etimoloģiski, bez šaubām, ir radniecīgs ar Ostara. Pēdējā vārda pamatforma ir *ausrâ*=lei.*auszrâ*. Tā vieta salīdzināmā mitoloģijā, man liekas, ar to pēc tam ir noteikta.»⁶⁴

Neatgriežoties vēlreiz pie noraidītās etimoloģiskās sakarības, jāatzīmē tikai pats fakts, ka Becenbergers izteicis šādu domu. Viņš tai nav devis nekādu pamatojumu avotos. Bet tas, liekas, ir pamudinājis Bīlenšteinu runāt par Ūsiņu kā pavasara sauli. No Becenbergera pavasara dieva un Bīlenšteina pavasara saules bija pavisam mazs solis līdz Endzelīna apgalvojumam: «Dažās Auninga uzrakstītās tautas dziesmās Ūsiņš mums parādās kā 23.aprīļa un līdz ar to pavasara personificējums.»⁶⁵ Tā pamatošanai viņš atsaucas uz 3., 5., 6. u.c. dziesmām. Tas tiesa, ka kalendāra dienas tautas tradīcijās ir personificētas. Turpretī nav nekādu pierādījumu, ka tagadējā kristīgā kalendāra 23.aprīļa diena pirmatnēji būtu saistīta ar Ūsiņa vārdu jeb pavasara dievu. Ka tas tā nav, ir skaidri redzams. Tādēļ arī šis jautājums šai darbā sīkāk nav diskutēts.⁶⁶ Bet, atraisot Ūsiņa vārdu no 23.aprīļa, paliek Endzelīna doma par pavasara personificēšanu. Diemžēl viņš pats to nav ne tālāk pamatojis, ne atzinis par pareizu, jo līdz pat pēdējam laikam turējās pie Ūsiņa kā ūsainā dieva.

5.4.4.3. Kā mēs zinām, vienīgi Auniņš ir iztīrājies plašāku paša savāktu folkloras materiālu, kā arī devis lingvistisku šī materiāla analīzi un vēsturisku dokumentāciju. Savu uzskatu viņš izteicis ļoti noteikti:

Ūsiņa vārda etimoloģija spiež mūs atzīt, ka Ūsiņam sākotnēji bija jābūt gaismas dievam. Kur ir gaisma, tur ir arī siltums un dzīvība. Tā mums kļūst saprotami daudzie predikāti, kas Ūsiņam ir piešķirti mums pieietamajās Ūsiņa dziesmās.⁶⁷

Šo apgalvojumu viņš, tāpat kā Bīlenšteins, Šrēders un citi, kā to lasām šai citātā, pamatojis ar Ūsiņa vārda maldīgo etimoloģiju. Paša publicētais materiāls tad viņam liekas esam ar sekundāru nozīmi, tas kalpo tikai etimoloģiski šķietami pamatotā uzskata ilustrēša-

nai. Tas ir viņa argumentācijas vājais punkts. Vēl pie Auniņa atzinuma, ka Ūsiņš ir gaismas dievs, jāpiezīmē: visā iztīrātajā materiālā nav nekādu tiešu izteikumu, kas viņu nosauktu par gaismas dievu, tāpat jebkādu tiešu izteikumu, kas Ūsiņu saistītu ar gaismu. Bet tas nenozīmē, ka vispār nebūtu pamata Ūsiņu nosaukt par gaismas dievu. Gluži otrādi — Auniņš ir pareizi ieskatījis parādības būtību.⁶⁸ Jāievēro viņa situācija: viņam bija jāatrod adekvāts nosaukums 1881.g., ilgi priekš tagadnes reliģiju zinātnes terminoloģijas izveidošanās un fenomenoloģiskās un tipoloģiskās metodes lietošanas. Tagad viņa ieskatījumu par Ūsiņu kā gaismas dievu iespējams metodiski drošāk pamatot. Ūsiņš tipoloģiski pieder debess dieviem. Avotu saturs un raksturs atļauj fenomenoloģiski ieskatīt viņa būtībā iezīmes, kas to saista ar gaismas parādībām. Tikai apzinoties un ievērojot fenomenoloģiskās un tipoloģiskās metodes īpatnību un nosacījumus, var runāt par Ūsiņu kā gaismas dievu, kaut gan avotos nav tieši šāda apzīmējuma. Avotu analīze atļauj, var pat teikt vairāk, spiež viņu fenomenoloģiski uzskatīt par gaismas dievu. Taču tikpat skaidri ir jāieskata tādas metodiski pamatotas atziņas raksturs. Ūsiņa apzīmējums par gaismas dievu nav vēsturiski dokumentēts.

Tā kļūst arī saprotams, ka pētnieki ir varējuši izteikt tik dažādus uzskatus. Diferencētie un vairāk specificētie uzskati, ka Ūsiņš ir saules dievs, pavasara dievs vai personificēts pavasaris, prasa metodiski pierādīt tādas šo dievu pazīmes, ko avoti nedod. Turpretī termins "gaismas dievs" vai "gaismas dievība" ir plašāks. Tas ļauj atkarībā no situācijas uzsvērt te vienu, te otru vilcienu šī dieva būtībā un funkcijās. Tas ir iemesls, kādēļ es šai darbā esmu apstājies pie tāda nosaukuma.⁶⁹

5.4.4.4. Otrs jautājums ir — kādēļ šis gaismas dievs kļuvis par tik izteiktu zirgu patronu? Te, liekas, sadarbojušies divi faktori. Vispirms — šai darbā vairākkārt atzīmētais fakts, ka visi latviešu debess dievi ir saistīti ar zirgiem. Tas ir tautas apziņā ļoti dziļi iesakņots priekšstats ar tendenci iespaidot pat tādus dievus, kam sākotnēji nav sakara ar debess dieviem, piem., Laimu. Debess dievu saistība ar zirgiem ir ļoti sena indoeiropiešu tautu tradīcija, un latvieši šai ziņā nav nekāds izņēmums. Drīzāk otrādi, to vēlāka kristianizēšana ir atļāvusi šiem priekšstatiem tik spilgti saglabāties arī vēlākā laikā.

Šie apstākļi jau paši par sevi ir pietiekami, lai apšaubītu uzskatu, ka Ūsiņš par zirgu dievu izveidojis Sv.Georga iespaidā. Katrā ziņā zirga izcilā loma šai zemnieku kultūrā ir bijusi nodibināta ilgi priekš kristiānisma parādīšanās. Zirgs tanī jau sen bija pacelts mītiskā sfērā un piederēja pie sakrālās pasaules simboliem. Šī atziņa tomēr nevar būt pamats maldīgam uzskatam, ka Sv.Georga kultam nebūtu bijis nekādas nozīmes tik izteiktajā Ūsiņa zirgu patronātā. Patiesībai tuvāk laikam ir atziņa, ka Sv.Georga loma bijusi ļoti liela: proti, kristīgajā sinkrētismā attiecībā uz Ūsiņu tā bijusi konservējoša. Viņš, kļūdamas pazīstams latviešu kristianizēšanas laikā kā jātnieks, palīdzēja saglabāties priekšstatiem par kādu citu jātnieku — Ūsiņu, piederīgu pavisam citai reliģiskai pasaulei. Mēs te sastopam kādu pazīstamu modeli latviešu reliģiskā sinkrētisma veidošanās procesā un to atgādinām.

Latviešu reliģijā viens no vecākajiem priekšstatiem ir *Dieva dēli*, arī izcili jātnieki, kas atbilst senindie-

šu Ašvīniem.⁷⁰ Kristiānisms atnāca ar vēsti par Dieva dēlu, kaut citādi motivētu, tomēr dēlu, latviešiem labi pazīstamu ģimenes locekli, empīrisku parādību, bet arī reliģisku priekšstatu. Taču seno Dieva dēlu reliģiskais spēks bija tik liels, ka, veidojoties sinkrētismam, kristīgo Dievadēlu bez grūtībām uzņēma latviešu Dieva dēlu pulkā un piešķīra arī viņam to funkcijas. Un ne tikai Jēzus vien, bet arī vesela rinda kristīgo apustuļu un svēto kļuva par Dieva dēliem.⁷¹ Bet no otras puses — kristīgo Dievadēls atdeva daļu funkciju un atribūtu arī senajiem latviešu Dieva dēliem, proti, krustu, sveci u.c. Pēc šī modeļa, liekas, ir veidojušies sinkrētiskie priekšstati par Ūsiņu, seno gaismas dievu. Tas uz sava akmens zirga pavasarī atjāj pār debess kalnu, nesdams kokiem lapas un zirgiem zāli. Tā viņš nodrošina zemnieka eksistenci. Paliekot tai pašā metaforu valodas atmosfērā, tagad saprotam, ka latviešu zemnieks pēc pieguļnieku upura mielasta savu zirgu aizgādību nenodeva, kā to varēja sagaidīt 19.gs., Sv. Georgam vai kristīgo Dievam, bet lielajam *Pieguļniekam*: "*Lai tad nu Ūsiņa tēvs tos zirgus glabā; nu jau Pieguļnieks mājā!*"⁷² Pie šī Auniņa latviešu lūgšanas teksta ir jāpiezīmē, ka pēdējā vārda «mājā» semantiskā jēga ir «viņš ir atnācis». Nakts tumsā pie latviešu zemnieka no debess kalna bija atjājis senais gaismas dievs, un viņš jutās drošs tā aizgādībā.

V. PIEZĪMES

¹Schmid 135.

²Turpat.

³Turpat. Šmids šim citātam ir pievienojis sekojošas piezīmes: «[1.] Krause, 1994, 229 — 254. Sekojošais no Krause. [2.] Varbūt varētu no iepriekš 241 minētā *Ungvinus rex Gothensium* un rūnu ieraksta *uηwina R* (6.gs. beigas) atvasināt agrāk zudušu formu **nk-*, lai nebūtu pārāk agri jādatē *w-* mīkstinājums? [3.] Krause 1944, 251. Sal. Krause 1960, 57, 93 un arī B. *yakwe*, A *yuk* 'zirgs', ekuos. [4.] Ievērot vienreiz sastopamo ģenitīvu *ūsa!* [5.] Sal. blakus sastopamos got. *waúrd*, vecpr.wīrds (<**urdho-*) un lei. *vařdas* (**urdho-*), la. *verbum* (**urdho-*).»

⁴Skat. Endzelīns 1951, 1023, § 820.

⁵Bergmane, Aina 68.

⁶Turpat 68 s.

⁷Starp mūsu tekstiem atrodam arī kādu v., kas pievienots pie 11.:

Ūsiņš dieviņš slaistījās

Mana stallja pakaļā.

Ej, Ūsiņ, stallītī,

Baro labus kumeliņus.

Šai tekstā atrodam apgrieztu vārdu kārtību «Ūsiņš dieviņš». Tāds teksts ir tikai viens, un to ir iesūtījis pazīstamais tekstu sacerētājs Tortuss, tādēļ, liekas, tam nav piegriežama lielāka uzmanība. Dievs šai gadījumā apozīcijas stāvoklī pie Ūsiņš, tomēr satura ziņā neko negroza iepriekš teiktajā.

⁸*Fontes* 2,106.

⁹Vārda *Moschel* nozīme ir neskaidra, un par to esmu plašāk izteicies citā sakarā, Biezais 1955, 76, 265 ss.

¹⁰Skat. turpat; Adamovičs 1937, 71.

¹¹Šī jautājuma iztīrīšanai latviešu reliģiskajā sinkrētismā esmu veltījis atsevišķu monogrāfiju. Skat. 1061, 13 ss.

¹²Te iepriekš minētie teksti ar «Dieviņš» plašāk iztīrāti citā sakarā, Biezais 1961, 146 ss.

¹³Turpat 148.

¹⁴Skat. Biezais 1972, 163.

¹⁵Turpat 109 s.

¹⁶Tas savukārt nozīmē, ka arī manā 1961.g. darbā iztīrītie līdzīgie teksti, kuros minēts Dieviņš, varētu attiekties uz Ūsiņu. Taču tie nepasaka nekā jauna par šai darbā iztīrājamo Ūsiņa problēmu.

¹⁷Par šiem Dieva atribūtiem skat. Biezais 1961, 100.

¹⁸Skat. ME 2, 698 ss.

¹⁹Skat. ME 4, 172; arī Zeps 189 ss.

²⁰Skat. Biezais 1955, 65 s; 1972, 213 s, 474 s; arī James 102.

²¹Skat. Biezais 1960, 11 ss un 1972, 236 ss. Pēc tam ir parādījušies vairāki darbi, kas tālāk nostiprina šo uzskatu (skat. Maher 450, 457 s; Lazzeroni 118 s).

²²Par Dievu kā jātnieku skat. Biezais 1961, 96 ss.

²³Te minētā jāšana pār kalnu nav jāsauc ar jāšanu debesīs. Arī kristīgie svētie ir pazīstami kā jātnieki uz zirga debesīs. Sporādiski arī Jēzus ir kļuvis par tādu jātnieku, nevis uz ēzeļa, kā to var sagaidīt, bet zīrgā (skat. Strzygowski 55. un 58. attēlu). Saprotams, tas ir noticis senas irāņu tradīcijas iespaidā.

²⁴Plašāk par saules virzīšanos debess kalnā rakstīts Biezais 1972, 238; arī 1961, 90 ss.

²⁵Skat. turpat 71 ss, 111 ss, 423 ss.

²⁶Daļa tekstu šī iemesla dēļ atstāti bez sīkāka iztīrījuma. Tie ir atrodami darba beigās pievienotajā reģistrā.

²⁷Tekstā sastopamais vārds *augumiņus* dim.Pl.Acc. ir laikam ieviesies aiz pārpratuma. Tagadnes valodā *augums* nozīmē cilvēka ārējo veidolu. Spriežot pēc dziesmu satura, dzejnieks laikam domājis, ka akmens vīrs nevis mēro cilvēku augumus, bet gan — cik liela ir izaugusi zāle. Tas vēlreiz apstiprina, ka teksts ir brīvs kāda dzejnieka sacerējums.

²⁸Skat. Biezais 1961, 97 un 1972, 164 ss.

²⁹Šīs 32931.dziesmas variantus esmu iztīrījis citā sakarā, Biezais 1972, 104 s, 188.

³⁰Par Jāņa vietu latviešu reliģiskajā sinkrētismā esmu jo plaši izteicies 1972, 360 ss.

³¹Variantu ar Jupi (32931,9) esmu atsevišķi iztīrījis 1972, 166.

³²Auniņš 1881, 32.

³³Turpat. Šo uzskatu viņš vēlreiz ir apliecinājis 25 gadus vēlāk (Auniņš, 1905, 21). Pēc tam šo uzskatu ir pārņēmis arī Lautenbahs 1896, 142.

³⁴Par to tuvāk Biezais 1972, 455 ss.

³⁵Skat. turpat 33, 457 ss.

³⁶Turpat 467.

³⁷Par to plašāk esmu izteicies 1972, 67 ss, 115 ss, 183 ss; 1961, 69 ss.

³⁸Skat. Biezais 1972, 467 s.

³⁹Skat. Endzelīns 1903, 26; pie tā Auniņš 1905, 27.

⁴⁰Auniņš 1881, 25 s; arī 1905, 18. Taču Auniņam trūkst norādījumu, kur Bīlenšteins tādus uzskatus ir izteicis.

⁴¹Schröder 2, 51.

⁴²Turpat 55. Te viņš atsaucas uz Auniņš, 1881, 27, minēto tekstu, kas patiesībā tomēr ir pārņemts no Sproģis 285.

⁴³Skat. Biezais 1961, 147 ss.

⁴⁴Skat. Biezais 1972, 322 ss; arī Edsman 1958, 21 ss.

⁴⁵Endzelīns, 1903, 26, šo tekstu ir noraidījis tādēļ, ka tas esot jaunāks, bet patiesībā laikam tādēļ, ka tas nesaskanēja ar viņa mājas gara hipotēzi.

⁴⁶Auniņš 1881, 25; arī 1905, 18.

⁴⁷ME 3, 914.

⁴⁸Turpat.

⁴⁹Turpat 1055. Skat. arī Grīnberga, Elza, 292.

⁵⁰Skat. Biezais 1972, 803 ss.

⁵¹ME 2, 458, atzīmē 8 dažādas nozīmes.

⁵²Skat. turpat 456.

⁵³Sproģis 285.

⁵⁴Katrā ziņā tā bija lielā mērā sava laika noteikta parādība, kad tā sauktās solārās mitoloģijas ietekmē dažādos reliģiskos tēlos saskatīja saules iespaidu. To lai ilustrē kāds piemērs no tā paša laika, kurā Sv.Georga svētki identificēti ar saules svētkiem.

Volksdichtung 21 s.: «Kas Svētā Georga dienā saulainā augstienē skaistajā Avala kalnājā dienvidos no Belgradas redzējis no visas apkārtnes ciemiem sanākušos serbu zemniekus, tas nevar šaubīties, ka šie svētki nav nekas cits kā svētku dejas, veltīta šīs augstienes valdītājam, uzvarošajam saules dievam, kuru ar kristiānismu saista tikai kalendāra dienas vārds." Sal. arī turpat, 34, teikto par Sv.Georgu un uzvarošo sauli.

⁵⁵Scheftelowitz 1914, 55 s: «Gailis ir gaismas vēstnesis, to senie persieši un dažas citas tautas saistījušas ar saules dievu un uzskatījušas par svētu.

Indijas neāriešu ciltis saulei upurē baltu gaili. Indiešu upura rituālā Ašvamedhā gaismas dievībām Savitarā, Agni un Anumati upurē vistu. Grieķijā gaili upurēja Heliosam, galliem tas bija svēts dzīvnieks, ko nedrīkstēja ēst, un tā attēls greznoja karaspēka zīmes. Tāpat svēts putns tas bija slāviem. Šis priekšstats parādās arī pie ģermāņiem. Pēc Merzeburgas Ditmara ziņām, gailis bija cēlākais upuris, ko Zēlandē vajadzēja upurēt katru deviņo gadu.»

⁵⁶Scheftelowitz 1925, 74 s: «Kā dēmonu atbaidītāju dzīvnieku gaili lietojušas dažādas tautas, piemēram, senās Palestīnas jūdi, dažādas Āzijas, Āfrikas un Eiropas tautas.»

⁵⁷Skat. Sartori 3, 168 s.

⁵⁸Skat. HDA 3, 1328.

⁵⁹Skat. Biezais 1972, 146 ss.

⁶⁰Par to plašs iztīrājums un literatūras norādes HDA 2, 595 ss. Nozīmīgas norādes uz problēmu un literatūru arī Biezais 1976a, 182 s.

⁶¹Skat. Biezais 1961, 123 s.

⁶²Ir atkārtoti aizrādīts, kāds posts zemniekiem ir bijis pavasarī un kāds atviegojums bija iespēja pavasarī lopus izlaist pirmoreiz ganos. No saviem bērnības dienu piedzīvojumiem Lestenes pagastā šī gadsimta agrajos divdesmitajos gados šī darba autors var apliecināt, ka lopu izdzīšana pirmo dienu ganos bija ar svētku noskaņu. Jāšana pieguļā tai laikā jau bija izzudusi.

⁶³Skat. Auniņš 1881, 25; 1905, 18.

⁶⁴Turpat 39. Arī Krause, 1893, 216, runā par «Gott des Frühlings».

⁶⁵Endzelīns 1903, 26.

⁶⁶To jau savā laikā ir noraidījis Adamovičs 1937,95. Skat. arī Rosen 24.

⁶⁷Auniņš 1881, 40. Līdzīgi arī 1905, 14, 29 s; 1913, 27.

⁶⁸Šo Auniņa uzskatu ir pārņēmuši Volteris, Ķiparts, Lautenbahs u.c., nedodami tam kādu jaunu un plašāku pamatojumu.

⁶⁹Spriežot pēc Šmida iepriekš iztīrītās Ūsiņa vārda lingvistiskās analīzes, arī tā balsta šādu uzskatu (skat. Schmid 137). Tad nekas nestāvētu ceļā šī dieva apzīmēšanai arī ar vārdu Ūsiņš.

⁷⁰Skat. Biezais 1972, 467 ss.

⁷¹Te pietiek atgādināt šādu tekstu:

*Dieviņam četri dēli,
Es visiem vārdus zinu:
Mikušiņi, Andrušiņi,
Pēterīši, Pāvuliši.
Dieviņam četri dēli,
Ko tie tam labu dara?
Zīda pļavas nepļāunamas,
Zelta kalni nearami. 33734,2*

Plašāk par šo parādību Biezais 1972, 440 ss.

⁷²Auniņš 1881, 11.

ŪSIŅA DZIESMU SARAKSTS

1. *Ūsiņ sēd sētmalā,
Gaid, lai lūdz istabā:
Nāc, Ūsiņ, istabā,
Sēdies galda galiņā!*
a.30059, 2:1: stāv.
2. 188
3. 143
4. 72
5. *No Ūsiņa līdz Miķeļam
Tīru slauku pagalmiņu;
Kad pagāja Miķelīts,
Sviežu slotu sētmalā,
Lai gulēja tautu dēls,
Kā slotiņa sētmalā.*
6. *No Ūsiņa līdz Miķeļam
Jāja puiši pieguļā;
Jāņa dienas rītiņā
Uzlec saule aizkrāsni.*
7. *Puiši kliedz, puiši brēc:
Vai Dieviņ, Ūsiņš nāk;
Būs jājāj pieguļā,
Kur paliks mīksta vieta!*
8. 110
9. 106
10. 129
11. 104
12. 105
13. 111
14. 107
15. 111
16. 109

17. *Ūsiņam tētiņam*
Zirgus kopt gribējās;
Dienā nesa auzu sieku,
Naktī cukur ūdentiņ'.
 a.51585: 1. *Ūsīšam*; 4. *soldonu*.
18. 107
19. *Ūsiņš sēd kalniņā,*
Zaķīts tupa leiņiņā,
Saka Ūsiņš raudzīdams:
Vai tas mans kumeliņš?
Ne tā jūgšu, ne tā braukšu,
Tas pa ceļu netecēs.
20. 111
21. 127
22. *Ūsiņam brangi zirgi,*
Meitas jāja pieguļā;
Puiši guļ aizkrāsni,
Sijā kājas atspēruši,
Sijā kājas atspēruši,
Bikses vadzī sakāruši.
23. 103
24. 141
25. 117
26. 117
27. 112, 142
28. 113
29. 113
30. 113
31. 107
32. 128
33. 72
34. *Ūsiņš kalnā, Tenis leiņā,*
Abi sāka lielīties;
Ūsiņš lielij' bēros zirgus,
Tenis baltos siveniņus.

- Tenis dzina baltu cūku
 Taisni kalna galiņā;
 Ūsiņš viņam pretī gāja,
 Uzbildināt gribēdams.
 Kur iedams, melnsvārcīt,
 Ar tiem zelta gredzeniem?
 Nāk uz tevīm tiesāties,
 Zirgs nospēra siveniņ'.
 a.A 51:1-4 trūkst; 5: melnu; 6. nāca; 7:
 Uzrunāja zobodams.
35. Krausim malku vezumā
 Vedīsim Ūsiņam;
 Lai tas kūra lielu guni,
 Lai sildīja pasaulīt;
 Lai stāv dzīvi bērie zirgi,
 Ābolaiņie kumeliņi.
 Metiens sola aukstas dienas,
 Draudē visus nosaldēt.
36. 105, 174
 37. 224
 38. 224
 39. Teci, teci kumeliņi,
 Liepu lapas kodīdams;
 Kad Ūsiņu ieraudzīsi,
 Tec galviņu grozīdams.
40. 103
 41. Ūsiņam melni zirgi,
 Kā ūdeļu vaguliņi;
 Tie bij labi māršas vest,
 Tie māsiņas vizināt.
42. Ūsiņam bārzda trīc,
 Bēru zirgu sukājot;
 Izsukājs, izpucējs,
 Aizjāj draugam precībās.

43. 145
 44. 104
 45. 222
 46. 108
 47. 112
 48. 109
 49. *Ūsiņš zirgu nojādīja,
 Pieguļnieku meklēdams,
 Gudri bija pieguļnieki,
 Neguļ ceļa maliņā.
 Guļ upites līcītī,
 Paša dieva dārziņā,
 Niedru kaulu guni kūra,
 Lai dūmiņi nekūpēja.*
50. 188
 51. *Tecit skrīnit iz pīguļi!
 Jau Jeuseņš jāj pīguļā:
 Jau Jeuseņš pīguļā.
 Pīces ūles ozūtē.
 Buteleite kuļdeņā,
 Treis glazeites reikleitē,
 Pa liceņa kabatā,
 Pa liceņa kabatā.*
52. *Eita, broļi, paleidīt
 Jeuseņam padzīdit:
 Vista ūla nūdejuse,
 Visu dīnu kacenoj.
 Zirgs nūdersa līlu gubu
 I vārdeņa nāsceja.*
53. *Jeuseņam garas ūses,
 Idūd maņ puseiti;
 Idūd maņi(m) da puseiti,
 Ustobeņū izslaucet'.*

54. *Nū Jeuseņa zirgu perka,
Mosteitam krapeitam;
Dīva dāls, bažojus,
Nava taida jūjejeņa.*
55. *Pīdzers Jeuseņš nebadoja,
Kozu jeudza komonōs:
It kaziņa raudodama,
Asareņas slaucedama.*
56. *Jeuseņ, Jeuseņ, a beus lobs jūsteņa(s)!
Saimeniķs bogotais, lobu zirgu globōtojs,
Lobu zirgu globōtojs, globōj zirgu globotoje(e)s.
Dzersim olu, uļavusim!
Visu zirgu globōsim!
Pīguļā jōsim, pīguļā jōsim!*
57. *Joņeišam, brōļeņam
Jeuseņš perka kumeļeņ,
Mōreņai, mōseņai
Skūdre veja vainuceņ.
a. 51570: 2: Jiusēts jjudzja.*
58. *Jaunīvei, māsiņai,
Skudre vija vainaciņu;
Jauničam, brālīšam,
Ūsiņš jūdza kumeliņu. 2277,1*
59. *Grieta auda, Grieta meta,
Margrietai villainīti;
Jurīšam, brālīšam,
Ūsiņš loka kumeliņu. 30056
a. V. 1: Riksīšam [?].*
60. 113
61. 106
62. 107
63. 144
64. 148

65. *Jeuseņš jōja lobu zirgu,
Mani lika lobu jōt;
Dūd, Dīveņ, lobu jōt
Par Jeuseņa likumiņu. 30080*
a. 30081: 2: *Ir man; 3 — 4: Skaugīšam
netecēja Pa pavadas galiņam.*
66. 111
67. 110
68. 106
69. 136
70. 136
71. 151
72. *Smalki malu vien' auziņu,
Plāņu cepu plācenīt',
Lai varēju pamieļot
Ūzainīti, biksainīti. 51580*
73. 149
74. 150
75. 109
76. 108
77. 191
78. *Zirgu Ūsiņš, govju Mārja,
Aitu Annaņa, cūku Teniss, kazu Katrīna, —
Tie kustoņu gādnieciņi. 29202,1*

LITERATŪRAS SARAKSTS

SAĪSINĀJUMI

- A Teksts ņemts no Auniņa 1881,1905,1913.
- AASU Annales Academiae Regiae Scientiarum Uppsaliensis. Uppsala.
- ACT Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis [Dorpatensis-Jurjeviensis]. Tartu [Dorpat-Jurjev].
- AGL Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands. Hrsg. F.Bunge.Reval.
- Ap Apskats.
- ARW Archiv für Religionswissenschaft.
- AUL Acta Universitatis Latviensis. Riga.
- AUS Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm.
- Aus Austrums.
- AUU Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala.
- B Barona arhīvs. Rīgā.
- BA Byzantinisches Archiv. Leipzig.
- BB Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. Göttingen.
- BM Baltische Monatsschrift.
- BN Beiträge zur Namenforschung. Heidelberg.
- C Ceļi. Rīgā.
- CP Colston Papers. Bristol (London).
- DAUK Deutsche Arbeiten der Universität Köln. Jena.

- DB Dzimtenes balss.
- DLE Etnografiskas ziņas par latveescheem.
"Deenas Lapas" peelikums.
- DR Dievturu raksti. Rīgā.
- EO Этнографическое обозрение.
- F Folkloras krātuves archīvs. Rīgā.
- FBR Filologu biedrības raksti. Rīgā.
- GA Germanische Abhandlungen. Breslau.
- Gl Globus
- HDA Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.
Berlin u. Leipzig.
- IB Indogermanische Bibliothek. Heidelberg.
- IBK Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft.
Innsbruck.
- IMM Izglītības ministrijas mēnešraksts.
- IUP Indiana university publications. Uralic and
Altaic series. Bloomington.
- Iz Известия отделения русского языка и
словесности императорской академии наук. С.-
Петербург.
- IzT Известия императорского общества
любителей естествознания, антропологии и
Этнографии: Труды Этнографического отдела.
Москва.
- JIS Journal of Indo-European studies.

- K Der Katholik.
- KZ Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.
- L Labietis.
- LD Latvju Dainas. Sakārt. Kr. Barons. Rīgā.
- LE Latvju enciklopēdija. Red. A.Švābe. Stokholmā 1950 ss.
- Lett Die Letten. Riga 1930.
- LKV Latviešu konversācijas vārdnīca. Rīgā 1927 ss.
- LTD Latvju tautas daiņas. Red. J. Endzelīns, sakārt. R. Klaustiņš. Rīgā.
- Ltd Tautas dziesmas. [O. Līdeka sakārtojumā un] P. Šmita redakcijā. Rīgā 1936 ss.
- LTdz Latviešu tautasdziesmas. Rīgā 1955 ss.
- MAFL Matériaux des archives du folklore du letton. Riga.
- MB Mythologische Bibliothek. Leipzig.
- ME Mühlenbachs, K., *Lettisch-deutsches Wörterbuch*. Red. J. Endzelin. Čikāgā 1953 ss.
- MGL Mitteilungen aus dem Gebiete der Livländischen Geschichte. Riga.
- MJK Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst. München.
- MLitL Magazin der Litauischen Literarischen Gesellschaft. Heidelberg.
- MLL Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft. Mitau.
- MWM Mahjas Weesa Mehneschraksts.

- NAG Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Göttingen.
- NK Nordisk kultur. Stockholm.
- ÖH Bücherreihe "Österreichische Heimat". Wien.
- Pa Pagalms.
- PIC Publications de l'Institut de civilisation indienne. 8°. Paris.
- RA Riksarkivet. Stockholm.
- RAr Revue archéologique.
- RB Religion och Bibel. Uppsala.
- RFV Русский филологический вестникъ.
- RHR Revue d'histoire de la religion.
- RLBR Rigas latweeschu beedribas Zinibu komisijas rakstu krahjums. Riga.
- RM Religionen der Menschheit. Stuttgart.
- RR Rigasche Rundschau.
- RTP Revue des traditions populaires.
- RVV Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Giessen.
- SbA Сборникъ антропологическихъ и Этнографическихъ статей о Россіи и странахъ, ей принадлежащихъ. Москва.
- SbJ Сборникъ отделения русскаго языка и словесности императорской Академіи наукъ.
- SGEG Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Jurjev (Dorpat).
- SHL Les sources de l'histoire de Lettonie. Riga.
- SHVS Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Uppsala. Uppsala.

SID Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Uppsala.
SSRL Scriptorum Rerum Livonicarum 1-2. Riga und
Leipzig, 1848.

SVSK Videnskabs Selskabets Skrifter. Hist. phil. Afd.
København.

T Latvieu tautas ticējumi. MAFL A:6-9.

Te Temenos.

VA Valsts arhīvs. Rīgā.

VAH Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets
Akademiens Handlingar. Stockholm-Melbourne.

VLIR Valodas un literatūras institūta raksti. Rīgā.

VOB Veröffentlichungen der Abteilung für slavische
Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts
(Slavisches Seminar) an der freien Universität Berlin.
Berlin.

Vt Teksts ņemts no Voltera 1890.

ZA Zeitschrift für die Altertumswissenschaft.

Za Записки импер. русск. географическаго
общества по отделению этнографіи. С.-Петербургъ.

ZÄA Zeitschrift für ägyptische Sprache und
Altertumskunde.

ZAV Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas vēstis.

ZDA Zeitschrift für deutsches Alterthum und
deutsche Litteratur.

ZE Zeitschrift für Ethnologie.

ZNP Журналь министерства народнаго
просвещения.

ZVV Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

ŽS Живая старина.

ROKRAKSTI

BONN

Universität. Religionswissenschaftliches Seminar.
Reuter, H. Die Zeit. Diss. 1941.

STOCKHOLM

Riksarkivet

Livonica II, 643

Uthräknings Book Nr.901 g.

HR Hakenrevisionsbook 1687 (Vol.11)

IESPIESTI AVOTI UN LITERATŪRA

ADAMOVIČS, L.

1933 *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710—1740*. Rīgā.

1937 *Senlatviešu reliģija. Vēstures atziņas un tēlojumi*. Rīgā.

AFANASJEV, A.

1968 *Афанасьевъ. Поетическія воззренія славянь на природу 3*. Москва.

ANIČKOV, E.

1903 *Аничковъ. Весенняя обрядовая песня 1*. *SbJ* 74, 2.

ARĀJS, K.

1957 *Senās latviešu gadskārtu ieražas*. *LTdz* 3.

1957 a Paskaidrojošā vārdnīca folkloras leksikai. *LTdz* 3.
1959 Par Kr.Barona Latvju dainās iespiesto
tautasdziesmu tekstu saskaņu ar oriģināliem. *VLIR* 11.
1962 Krišjāņa Barona folkloristiskās darbības meti.
VLIR 15.

ARBŪZOVŠ, L.

1924 Ein Verzeichnis der bäuerlichen Abgaben im
Stift Kurland (1582/83). *AUL* 10.

ĀRONS, M.

1921 Jēkabs Lange. *IMM* 2.

AUDRIŅŠ, J.

1961 Ūsiņš, Ašvini, Dieva dēli. *L* 22.

AUDZIS, L.

1937 Ūsiņš. *L* 2.

AUFHAUSER, J.

1911 *Das Drachenwunder des Heiligen Georg in der
griechischen und lateinischen Überlieferung*. BA 5.

AUGSTKALNS, A.

1930 Piezīmes par veclatviešu rakstiem.

FBR 10.

AUNIŅŠ, R.

1881 Wer ist Uhssing? *MLL* 16, 2.

1905 Beiträge zum Uhsiņ-Mythus.

MLL 20, 3.

1913 Ueber den Uhsiņ-Mythus.

MLL 20, 4.

- BALEVICS, J.
1969 Reliģija. *Etnogrāfija*.
- BERGMANE, Aina
1962 Vārdu savienojumi. *Gramatika 2*.
- BĒRZIŅA, Irēne — BĒRZIŅŠ, L.
1948 *Tēvu dziesma*. Günzburg.
- BĒRZIŅŠ, L.
1893 Behrsiņsch. Latweeschu tautas dseesmas, viņu krahschana un gaismā laischana. *Sehta, Daba, Pasaule* 8. Terpatā.
1894 s Latweeschu tautas dseesmu metrika 1-3 *Aus*.
1959 *levads latviešu tautas dzejā: Metrika un stilistika*. Čikāgā.
- BĒRZIŅŠ, R.
1928 A. *Lerchis-Puškaitis dzīvē un darbā*. Rīgā.
- BESTUSCHEW RJUMIN, K.
1874 *Geschichte Russlands* 1. Mitau.
- BIELENSTEIN, A.
1874 Das Johannisfest der Letten. *BM* 23.
1892 *Die Grenzen des lettischen Volksstammes*. St.Petersburg.
1896 Die nationalen Getränke der alten Letten (Bier, Meth, Birkenwasser). *MLL* 19, 4.
- BIELENSTEIN, Martha
1931 Bast und Rinde an der Kleidung der alten Letten. *ZVV. N.F.* 3.

BIEZAIS, H.

1955 *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*. Diss. Uppsala.

1957 *Das Kirchenbuch der St. Jakobskirche in Riga 1582—1621*. AUU 10.

1960 *Der steinerne Himmel*. AASU 4.

1961 *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. AUU. Historia religionum 1.

1961 a *Die erste Sammlung der lettischen Volkslieder von Gustav Bergmann*. Arv 16.

1962 *Latviešu pasaku krājēji. Pasakas 1962 s 1*.

1972 *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. AUU. Historia religionum 5.

1976 *Transformation und Identifikation der Götter im Synkretismus*. Te 11.

1976 a *Lichtgott der alten Letten*. SID 8. Uppsala.

1994 *Die soziale Grundlage synkretistischer Prozesse. Tradition und Translation*. Festschrift für Prof.C.Colpe. Berlin.

BLESE, E.

1929 *Latviešu personu vārdu un uzvārdu studijas 1*. Diss. Rīga.

BŁDKER, L.

1960 *Folgevisse. Et bidrag til terminologiens forbigstring. Folkloristica*. Festschrift till Dag Strömbäck. Uppsala.

BRASTIŅŠ, A.

1956 *Ūsiņš*. L 6.

BRASTIŅŠ, E.

1928 *Latvju Dieva dziesmas*. Rīgā.

1929 *Latvju gadskārtas dziesmas*. Rīgā.

1966 *Cerokslis*. Čikāgā.

BRĪVZEMNIEKS, F.

1873 Бривземніаксь. Ф., О народной поэзии латышей. *SbA* 2.

1881 *Материалы по Этнографіи латышского племени*. *IzT* 40, 6.

BRUININGK, H.

1905 *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigischen Kirche im spätern Mittelalter*. MGL 19.

Bücher

1923 s *Vier Bücher der Landvogtei der Stadt Riga*. Bearb. A. Bulmerincq 1-2. Riga.

BŪGA, K.

1958 s *Rinkiniai raštai* 1-3. Vilnius.

BULMERINCQ, A.

1921 *Die Besiedlung der Mark der Stadt Rīga 1201—1600*. MGL 21.

BUSCH, N.

1920 *Unbenutzte Quellen zur lettischen Volkskunde*. *RR* 160.

CIMERMANIS, S.

1959 *Laukstrādnieku dzīves veids Kurzemē un Zemgalē 19. gadsimta otrajā pusē*. Rīgā.

CLERMONT—GANNEAU, Ch.

1876 *Horus et Saint Georges*. *R Ar* 32.

CUMONT, F.

1936 *La plus ancienne légende de Saint Georg*. *RHR* 114.

Časopis

1926 Студэнская Думка. *Часопісь беларускагастудэнства у Вільні* 1 (7). Сакавік.

DĀRDEDZIS->AUDRIŅŠ

DOBROVOLSKIJ, V.

1900 *Добровольский, Культъ зернового хлеба въ поверьяхъ крестьянь Рязанской губернии*. *Iz* 11,4.

DUMÉZIL, G.

1967 "Vin" et "bière" dans deux noms propres scythiques. *IBK* 13.

DUMONT, A.

1892 *Mélanges d'archéologie et d'epigraphie*. Paris.

DUMPE, Linda

1964 *Ražas novākšanas veidu attīstība Latvijā*. Latvijas PSR vēstures muzeja raksti. Etnogrāfija. Rīgā.

DUNSDORFS, E.

1950 s *Der grosse schwedische Kataster in Livland 1681—1710* [1-2]. VAH 72 [1-2].

EDSMAN, C.-M.

1958 Den dansande solen. *RB* 16 (1957).

EINHORN, P.

1649 *Historia Lettica, das ist Beschreibung der Lettischen Nation*. Riga (auch SSRL2; Uppsala 1956).

ENDZELĪNS, J.

1902 Lettische Etymologien. *BB* 27 (arī Endzelīns 1971).

1903 Kas bija Ūsiņš? *Ap* 2. (arī Endzelīns 1971 1).

1904 [Rec.] Kr. Barons un M. Wissendorfs, *Latwju Dainas II*. Peterburgā, 1903. *Aus.* (C 6. 1935; arī Endzelīns 1971 1).

1908 Wehl reiz par Uhsiņu. *RLBR* 14 (arī Endzelīns 1971 2).

1922 s *Latvijas vietu vārdi* 1-2. Rīgā.

1951 *Latviešu valodas gramatika*. Rīgā.

1971 *Darbu izlase* 1. Rīgā.

Etnogrāfija

1969 *Latviešu etnogrāfija*. Rīgā.

FAMINCYN, A.

1884 Фаминцынь, *Божества древнихъ славянь*. С.-Петербургъ.

Folkvisor

1931 *Folkvisor*. NK 9. Stockholm.

Fontes

1940 s *Fontes Historiae Latviae Societatis Jesu* 1-2.
Coll. J.Kleijntjens. SHL 3, 1-2.

FRAZER, J.

1919 ss *The golden bough* 1-12 and suppl. London.

Grāmata

1952 *Mantnieka apgāda gada grāmata 1953.gadam.*
Bruxelles.

1975 *Latvijas ev. lut. baznīcas gada grāmata un*
kalendārs 1976. gadam. Varel.

Gramatika

1959 *Mūsdienu latviešu literārās valodas gramatika* 1-
2. Rīgā.

GREBLE, Vilma

1969 *Darba un sadzīves ieražas. Etnogrāfija.*

1971 *Latviešu vēstītājas folkloras un folkloristikas*
bibliografija 1. Rīgā.

GRIMM, J.

1854 *Deutsche Mythologie* 1. Göttingen.

GRĪNBERGA, Elza, KALNCIEMS, O.

1964 *Latviešu valodas sinonīmu vārdnīca.* Rīgā.

GÜNTERT, H.

1930 Art. Hahn. *HDA* 3.

1931 Art. Huhn. *HDA* 4.

HABERLAND, C.

1878 Das Ei im Volksglauben. *Gl.* 34.

HEILER, F.

1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. RM 1.

[HEIN, W.]

1903 s Hagiologisches aus Alt-Livland.

Studien und Analekten zur Geschichte der Heiligenverehrung in Liv-, Est- und Kurland vom Beginn des XIII. Jh. bis auf die Gegenwart von einem Livländer. *K* 83.

HEINZEL, R.

1883 [Rec.] Kirpičnikov und Veselovskij. *ZDA* 15.

HULST, Cornelia

1909 *St. George of Cappadocia in Legend and History*.
London.

HUPEL, W.

1795 *Neue Nordische Miscellaneen* 11/12. Riga.

JAHN, U.

1884 *Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht*. GA 3.

JAMES, D.

1960 Metaphor and symbol. *Metaphor*.

JOLLES, A.

1965 *Einfache Formen*. Tübingen.

JURJĀNS, A.

1894 s *Latvju tautas muzikas materiāli* 1-4. Rīgā.

Kalendārs

1974 *Dzimtenes kalendārs 1975.gadam*. Västerås.

1975 *Latviešu banku kalendārs 1976. gadam*. Toronto.

KALOW, G.

1975 *Poesie ist Nachricht*. München.

KĪPARTS, I.

1892 Wissendorff, Notes sur la mythologie des Lataviens (Lettons) 2-3. RTP 7.

KIRPIČNIKOV, A.

1878 Кирпичниковъ. Святой Георгій и Егорій Храбрый. ZNP 50,200.

KRAUSE, E.

1893 *Die Trojaburgen Nordeuropas [...]*. Glogau.

KRAUSE, W.

1944 Ing. NAG 10.

KRAUSE, W., THOMAS, W.

1960 *Tocharisches Elementarbuch* 1. Heidelberg.

- KREFTING, A.
[1937] *St. Michael und St. Georg*. DAUK 12.
- KREICS, J.
1930 Kur un kā E.Brastiņš atradis senlatviešu Dievu?
IMM 2.
- KUČINSKIS, St.
1953 s J.Elgera mūža gājiens. *DB* 1954, 1.
- KÜNSTLE, K.
1926 *Ikonographie der christlichen Kunst* [2]. Freiburg
i. Br.
- KÜPPERS, L.
1964 *Der heilige Georg*. Recklinghausen.
- KUNDZIŅŠ, K.
1905 *Kronvalda Attis*. Rīgā.
- KURTZ, E.
1925 *Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu über
ihre Wirksamkeit in Riga und Dorpat 1583—1614*.
Riga.
- KURTZ, Edith
1924 Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *MGL*
22.
- LANGE, J.
1772 s *Vollständiges deutschlettisches und
lettischdeutsches Lexicon*. Mitau [1777].

LANGIUS, J.

1936 *Nicas un Bārtas mācītāja Jāņa Langija 1685.gada latviski-vāciska vārdnīca ar īsu latviešu gramatiku*. AUL. Phil.-Philos. 3, Suppl.1.

LAUTENBAHS, J.

1896 Лаутенбахъ. Очерки изъ исторіи литовсколатышскаго народнаго творчества. Diss. Dorpat. ACT.

1901 Lautenbach. Über die Religion der Letten. MLL 20.

LAZZERONI, R.

1973 *Il cielo di pietra. Studi e saggi linguistici* 13.

LESKIEN, A.

1891 *Die Bildung der Nomina im Litauischen*. Leipzig.

Lexikon

1974 *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Hrsg.W.Braunfels 6. Freiburg.

LIGERS, Z.

1952 *Latviešu etnografija* 1. Bayeux.

Literæ

1618 *Literæ Annuæ Societatis Iesv. Anni 1606. 1607 & 1608. Moguntiaë*.

LJAPUNOV, B.

1892 Ляпуновъ. Памяти А.А.Потебни. ŽS 2, 1.

LIFTINGSMO, A.

1990 *Edda in aust*. Oslo

LOHMEYER, K.

1893 Ein Bericht über Reste lettischen Heidentums.

MLit L 3.

MAHER, J.

1973 *H_aEKMON: '(stone)axe' and 'sky' in I-E./battle-axe culture. *JIS* 1.

MANCELIUS, G.

1683 *Lettus, das ist Wortbuch* [...] 1; *Phraseologia Lettica. Das ist: Täglicher Gebrauch der lettischen Sprache* 2. Riga.

MANESSY, J.

1961 *Les substantifs en* — AS. Dakar.

MANNHARDT, W.

1875 Die lettischen Sonnenmythen. *ZE* 7.

1936 *Letto-Preussische Götterlehre*. *MLL* 21.

MARKOV, A.

1905 Марковъ. Что такое Овсень?

EO 16.

Metaphor

1960 *Metaphor and symbol*. Ed. by L.

Knights. CP 12.

Mīklas

1954 *Latviešu tautas mīklas*. Sastād. A.Ancelāne.

Rīgā.

OZOLIŅŠ, D.

1892 Swehtku laiki mahņticibas atleekās. *DLE*.

OZOLS, A.

1938 *Tautas dziesmu literaturas bibliografija*. Rīgā.

1955 Paskaidrojošā vārdnīca folkloras leksikai. *LTdz* 1.

1955a Par dažām stilistiskas problēmām un latviešu klasisko tautasdziesmu valodas stilistikas jautājumiem. *ZAV* 10.

1962 Kr.Barona latviešu literārās valodas vēsture. *VLIR* 15.

1965 *Veclatviešu rakstu valoda*. Rīgā.

PAKALNS, G.

1985 A.Lerha-Puškaiša folkloristisko uzskatu veidošanās.

ZAV 2.

Pasakas

1893 s *Latweeschu tautas teikas un pasakas*. Sakr. Anss Lerchis-Puschkaitis. Jelgawa.

1962 s *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Latvian Folk Legends and Fairy Tales. Ed. with introduction, analytical bibliography and motiv-index by H. Biezais. Waverly.

PERSSON, P.

1912 *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung* 2. *SHVS* 10, 2.

1918 Zur lateinischen und griechischen Wortforschung. *KZ* 48.

PLĀKIS, J.

1936 *Latvijas vietu vārdi un latviešu pavārdi*. AUL.
Phil. et Philos. 4:1.

POKORNY, J.

1959 *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*.
Bern u. München.

Polska

1915 *Polska XVI wieku pod geograficzno-
statystycznym* 13. Inflanty 1. Wydali I. Jakubowski i
J.Kordzikowski. Źródła dziejowe 24,1. Warszawa.

POTEBNJA, A.

1865 Потєбня. *О Мифическомъ значеніи
некоторыхъ обрядовъ и поверій*. Москва.

1882 s *Объясненія малорусскихъ и сродных
песень*. RFV 10.

1884 *Обзор поэтическихъ мотивовъ колядокъ и
щедровок*. RFV 11.

Protocoll

1857 *Protocoll der Catholischen Kirchenvisitation in
Livland vom Jahre 1613*. AGL.

RECKE, J., NAPIERSKY, K.

1829 s *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-
Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland*
1-5. Mitau.

REINBOT

1896 *Der heilige Georg des Reinbot von Durne*. Hrsg.
F.Vetter. Halle a.s.

- RENOU, L.
1957 *Études védiques et pāṇinéennes* 3. PICI 4, 27.
- ROMANOV, E.
1912 Романов. *Белорусский Сборник* 8. Вильна.
- ROOTH, Anna Birgitta
1965 *Folklig diktning*. Uppsala.
- RŪĶE-DRAVIŅA, Velta
1959 *Diminutive im Lettischen*. AUS. *Études de philologie slave* 8.
- Sakāmvārdi*
1957 *Latviešu sakāmvārdi un parunas*. Sak. E. Kokare. Rīgā.
- SARTORI, P.
1910 s *Sitte und Brauch* 1-3. Leipzig.
- SCHEFTELOWITZ, I.
1914 *Das stellvertretende Huhnopfer*. RVV 14, 3.
1925 *Alt-Palästinensischer Bauerglaube in religionsvergleichender Beleuchtung*. Hannover.
1927 *Ind. zgh in den Einzelsprachen*. KZ 54.
- SCHMID, W.
1963 Zum lettischen Götternamen Ūsiņš. *BN* 14
- ŠMITS, P.
1903 Schmidts. *Latweeschu Draugu Beedribas rakstu Krahjums*. *MWM* 9.
1911 *Aizņemtie vārdi*. *RLBR* 14.

- 1921 Piezīme pie augšējā raksta. *IMM 2*.
1921 a Piezīme. *IMM 2*.
1926 *Latviešu mītoloģija*. Rīgā.
1930 Schmidt. Die Mythologie der Letten. *Letl.*

SCHRÖDER, L.

- 1923 *Arische Religion* 1-2. Leipzig.

ŠVĀBE, A.

- 1927 Smiltenes novada zemnieki 1601. un 1630. gadā.
Latvijas vēstures pirmavoti. Rīgā.
1928 Schwabe, Grundriss der Agrargeschichte
Lettlands. Riga.
1958 *Kāda mācītāja dzīve*. Stokholmā.
1958 a *Latvijas vēsture 1800—1914*. Uppsala.

Serben

- 1876 Wie die Serben die Zeit eintheilen. *Gl.* 29.

SIECKE, E.

- 1907 *Drachenkämpfe*. MB 1,1.

SNEGIREV, I.

- 1838 Снегиревъ. *Русские простонародные
праздники и суеверные обряды* 2. Москва.

SÖHNGEN, G.

- 1962 *Analogie und Metapher*. Freiburg.

SPROĢIS, I.

- 1868 Спрогись. *Памятники латышского народного
творчества*. Вильна.

STENDER, G.

1783 *Lettische Grammatik*. Mitau.

1789 *Lettisches Lexicon* 1-2. Mitau.

STRAUBERGS, K.

1934 *Latvju mītoloģija*. LKV 11.

1939 *Latviešu burāmie vārdi* 1-2. MAFLA 5,10.

STRZYGOWSKI, J.

1902 *Der koptische Reiterheilige und der hl. Georg*.
ZÄA 40.

Studium

1958 *Studium Generale* 11. Berlin.

SVENSSON, S.

1966 *Introduktion till folklivsforskningen*. Malmö.

Syncretism

1969 *Syncretism*. Ed. by S. Hartman. SID 3.

TAUBE, O.

1911 *Zur Ikonografie St. Georges in der italienischen Kunst*. MJK 6, 1.

THOMSEN, V.

1890 *Beröringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) Sprog*. SVSK 6,1,1.

TRAUTMANN, R.

1923 *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*. Göttingen.

ULMANN, C.

1872 s *Lettisches Wörterbuch* 1-2. Riga.

VASAR, J.

Die große *Livländische Güterreduktion*. ACT B 22,2.

VASMER, M.

1953 s *Russisches etymologisches Wörterbuch* 1-3.

IB 2. Reihe.

VESELOVSKIJ, A.

1880 Веселовский. Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ. *SbJ* 21, 2.

Vēsture

1963 *Latviešu literatūras vēsture* 2. Rīgā.

VĪTOLIŅŠ, J.

1973 *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīgā.

VĪTOLS, A.

1921 Par Auniņa savāktām Ūsiņa dziesmām. *IMM* 2.

1921a Atbilde uz prof. P.Šmidta piezīmi pie mana raksta: "Par R. Auniņa savāktām Ūsiņa dziesmām".

IMM 2.

Volksdichtung

1879 *Bulgarische Volksdichtung*. Gesam. u. übertr. v.

G. Rosen. Leipzig.

VOLTERIS, E.

1890 Вольтеръ, Э. *Материалы для этнографіи латышскаго племени Витебской губерніи*. За 15.

1907 Латышскіе отрывки. Iz 12,3.

WACKERNAGEL, J., DEBRUNNER, A.

1930 *Altindische Grammatik* 3. Göttingen.

WALDE, O.

1916 *Storhetstidens litterära krigsbyten* 1. Diss. Uppsala. Stockholm.

WHEELWRIGHT, P.

1962 *Metaphor and reality*. Bloomington.

WIGET, W.

1928 Herkunft und Verbreitung der neueren germanischen Lehnwörter im Estnischen. SGEG 1927.

WISSENDORFF->KIPARTS

ZAUNERT, P.

1958 Sage und Legende. Pessler, W. *Handbuch der deutschen Volkskunde* 2. Berlin.

ZEIFERTS, T.

1929 *Fricis Brīvzemnieks*. Rīgā.

1957 *Latviešu rakstniecības vēsture* 1. [Lincoln].

ZEMZARE, Daina

1961 *Latviešu vārdnīcas*. Rīgā.

1963 Fricis Brīvēznieks. *Vēsture* 2.

ZEPS, V.

1962 *Latvian and Finnic linguistic convergences*. IUP 9.

ZĒVERS, J.

1953 Sehwers. *Sprachlich-kulturhistorische Untersuchungen vornehmlich über den deutschen Einfluß im Lettischen*. VOB 4.

PERSONU RĀDĪTĀJS

Adamovičs 27, 28, 33, 102, 169, 195, 201, 243, 247, 259
Afanasjevs 21, 30, 31, 259
Ancelāne 272
Aņičkovs 31, 259
Arājs 33, 96, 97, 157, 195, 260
Arbūzovs 102, 260
Ārons 92, 151, 260
Audriņš 33, 194, 260
Audzis 33, 155, 260
Aufhauser 201, 202, 260
Augstkalns 92, 260
Auniņš 15-29, 31, 32, 36, 43-54, 56, 58, 59, 61-68, 70-79, 81, 83, 86, 88, 91, 93-100, 102, 112, 116, 120, 121, 123, 129, 130, 133, 142, 146, 147, 154, 156-161, 164-168, 170, 174, 175, 192, 194-196, 198, 204, 219, 224-231, 236-239, 241, 244-247, 254, 260, 261, 278

Balevics 33, 261
Balodis 78, 145
Barons 57, 68, 69, 74-76, 96-98, 100, 158, 176, 177, 198, 254, 256, 260, 265
Batorijs, Stefans 34
Becenbergers 161, 167, 237, 238
Bedkers (Bēdker) 95, 263
Bergmane, Aina 207, 242, 261
Berkholcs 15, 44, 59
Bērziņa, Irēne 158, 261
Bērziņš, L. 70, 95, 96, 97, 99, 134, 158, 261
Bērziņš, R. 261
Bērziņš 153
Bestužev-Rjumin 31, 261
Bielenstein, Martha 203, 262
Bielenstein—> Bīlenšteins
Biezais 91-94, 98, 99, 102, 155-157, 159, 160, 195, 198, 200, 202, 203, 243-247, 262, 273
Bīlenšteins (Bielenstein) 105, 120, 123, 124, 125, 128, 129, 135, 137, 139, 156, 157, 161, 227, 228, 233, 237, 238, 244, 261
Blese 87-90, 102, 262

Blūms 135, 137
Bēdker—> Bedkers
Brandt 202
Brastiņš, A. 33, 98, 157, 194, 263
Brastiņš, E. 33, 75, 76, 98, 152, 157, 159, 176, 197, 263
Brīvzemnieks 78, 79, 99, 100, 145, 174, 175, 179, 196,
197, 263, 279, 280
Bruiningk 201, 203, 263
Būga 194, 204, 263
Bulmerincq 100, 263
Bunge 254
Busch 264

Cimermanis 100, 264
Clermont-Ganneau—> Klermonts-Ganno
Cumont 199, 264

Debrunner 279
Dinsbergs 155
Ditmars, Merzeburgas (Ditmar v. Merseburg) 246
Dobrovojskis 31, 264
Dreimanis 158
Dúmezil 157, 264
Dumont 202, 265
Dumpe, Linda 203, 265
Dunsdorfs 100, 101, 265

Edsman 245, 265
Einhorn 196, 265
Elgers 269
Endzelins 19-25, 27, 29-32, 49-52, 54, 62, 63, 65-67,
69-72, 75, 81-90, 92, 93, 95-98, 100, 101, 161-167, 192,
194, 195, 202, 206, 227, 236, 238, 242, 244-246, 256,
265

Famincins 21, 30, 31, 266
Frazer 197, 266
Freimane, Minna 93
Gaehtgens—> Gētgens
Gāters 155
Gētgens (Gaehtgens) 44, 46, 115, 116, 120, 122, 130,
131

Greble, Vilma 99, 195, 266
Grimm 19, 20, 29, 267
Grinberga, Elza 245, 267
Güntert 159, 267

Haberland 196, 267
Hartman 277
Heiler 159, 267
Hein 200, 201, 267
Heinzel 200, 267
Hencis (Hentsch) 102
Hulst, Cornelia 201, 268
Hupel 91, 268

Jahn 196, 268
Jakubovski 274
James 243, 268
Jaunozola, Grieta 52
Jolles 160, 268
Jurjāns 58, 133, 134, 158, 268

Kalnciems 267
Kalniņš 156, 159
Kalow 268
Kārlis XI 84
Kinstle—>Künstle
Kirpičnikov 200, 201, 269
Klaustiņš 256
Kleijntjenss 91, 92
Klermonts-Ganno (Clermont-Ganneau) 199, 264
Knight 272
Kokare 275
Kordzikowski 274
Krause, E. 199, 200, 246, 269
Krause, W. 204, 205, 206, 242, 269
Krauze—> Krause, W.
Krefting 202, 203, 269
Kreics 176-183, 197, 198, 201, 211, 213, 269
Kronvalds 42, 93, 269
Kučinskis 91, 269
Kundziņš 93, 269

Künstle 183, 201, 269
Küppers 199, 201, 203, 269
Kurtz 91, 270
Kurtz, Edith 201, 270
Kiparts (Visendorfs) 25, 26, 28, 32, 69, 192, 247, 268

Lange 40-42, 45, 46, 92, 93, 169, 195, 270
Langius 93, 270
Lautenbahs 25-28, 33, 50, 51, 93, 244, 247, 270
Lazzeroni 243, 270
Lerhis 77, 78, 99, 156, 159, 261, 273
Leskien 202, 270
Līdeks 256
Ligers 33, 271
Liepiņš 119
Ljapunov 271
Løftingsmo 32, 271
Lohmeijer 91, 271

Maher 243, 271
Mancelius 93, 271
Manessy 194, 271
Manharts (Mannhardt) 15, 91, 197, 231, 272
Mantnieks 266
Markovs 21, 30, 31, 272
Meinhards 203
Melngailis 134
Mīlenbahs 22
Mītels (Mühtel) 24, 25, 43-47, 115, 120, 122, 164, 165,
193, 195

Napiersky 274
Naumans 65

Ozoliņš 150-153, 155, 156, 159, 160, 195, 272
Ozols 33, 36, 91-93, 96, 158, 195, 272

Pakalns 99, 273
Persson 202, 273
Pessler 160

- Plāķis 81-84, 87, 89, 90, 100, 101, 273
Pločkalns 155
Pokorny 194, 273
Potebņa 21, 26, 30, 31, 33, 167, 273
- Raudaviete 155
Recke 91, 274
Reinbot 202, 274
Renou 194, 274
Romanov 198, 274
Rooth, Anna Birgitta—> Rūta, Anna Birgita
Rosen 196, 247, 278
Rūke-Draviņa, Velta 98, 274
Rūta, Anna Birgita (Rooth, Anna Birgitta) 95, 274
- Sartori 246, 275
Scheffelowitz—>Šeftelovics
Schmid—>Šmids
Schröder—>Šrēders
Siecke 201, 276
Snegirevs 30, 31, 276
Söhngen 276
Sproģis 174, 175, 196, 197, 245, 276
Stenders (Stender) 24, 40-42, 45, 46, 76, 92, 93, 149,
150, 163, 164, 195, 276
Straubergs 33, 79, 80, 99, 276
Strautiņš 155
Stribiņš 15, 16, 34-40, 42, 43, 46, 55, 59, 83, 88, 90, 91,
103, 116, 122, 168, 207-210, 214
Strzygowski 201, 202, 243, 276
Svensson 95, 277
- Šeftelovics (Scheffelowitz) 159, 202, 232, 245, 246, 275
Šmids (Schmid) 162, 168, 194, 204, 206, 211, 242, 247,
275
Šmits 23-25, 27, 28, 32, 50-52, 54-59, 62-72, 76-80, 84,
88, 90, 93-99, 102, 149, 150, 160, 164, 165, 192, 198,
256, 275, 278
Šrēders (Schröder) 98, 162, 192, 194, 195, 225, 228,
231, 237, 238, 244, 275
Švābe 100, 102, 256, 275

Taube 203, 277
Thomsen 202, 277
Tolgsdorfs 35, 36, 37, 91
Tortuss 150-153, 160, 163, 242
Trautmann 194, 277

Ulmanis (Ulmann) 42-44, 93, 150, 151, 277

Vasar 277
Vasmer 167, 277
Veselovskij 31, 200, 278
Vēveris 159
Visendorfs—>Ķiparts
Vite 91
Vītoliņš 133, 134, 158, 278
Vītols 59, 61-66, 69, 94, 96, 97, 278
Volteris 21, 25, 26, 28, 30, 33, 54, 72-75, 80, 92, 97, 98,
167, 192, 247, 258, 278

Wackernagel 194, 278
Walde 278
Wheelwright 156, 279
Wiget 92, 279

Zaunert 160, 279
Zeiferts 92, 99, 195, 279
Zemzare, Daina 91, 92, 279
Zeps 243, 279
Zēvers 92, 157, 200, 203, 279

7

ISBN 9984-2-2021-2-8
Izdatelstvište - Minerva, Beograd, Nr. 2 - 0263
Forma 84x108/32, Glasnik izdavaštva, Par. 14, 2077
Izdavaštvo Jaka Prognostika
Ljubljana



0304056252

Grāmata iepriecina ar izjutīs autora vēsturisko organ ka autors pakāpeniski atrod dzīvoas iracionalitāti. Prieks rodas, kad redz, cik daudz teologs spēj zināt laukā, ko sauc par filozofisko un eksakto zinātņu sfēru. Darbs iemet lasītājā uguni, lai degtu. Tur ir problēmu liesmas, kas deg, bet nesadedzina.

(Prof. V. Maldonis par H. Biezā doktora disertāciju. Ceļš, 1940, 1)

Lielākā lietišķība un dziļākais pamatīgums ir darba ("*Die Hauptgöttinnen der alten Letten*") būtiskās iezīmes. Brīvs no jēlkādām spekulācijām autors paliek tikai pieietamo avotu robežās.

(W. Gaerte, *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, 1956, 2)

Lielākais darba ("*Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*") nopelns ir lielā lietišķā precizitāte un neskaitāmās teksta analītiskās piezīmes. H. Biezā darbs kļūs par baltu reliģiju zinātnes un folkloras rokasgrāmatu.

(V. Voigt, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungarica*, 1976, 25)

Par jaunu ir apstiprinājies, ka H. Biezajam ar šo interesanto un ar lielu atbildību uzrakstīto grāmatu ir izdevies Ūsiņu pilnīgi atbrīvot no viņam vēlāk piedēvētiem vilcieniem un, neskatoties uz relatīvi pieticīgo materiālu, tipoloģiski ļaut viņam parādīties savā pirmatnējā Debesdieva resp. Gaismas dieva tēlā.

(A. Gāters, *Zeitschrift für Ostforschung*, 1977, 4)

Priekškrīstīgo pēdu izsekošana tautas tradīcijās, kas ir pārklātas ar septiņu līdz astoņu gadsimtu kristiānisma iespaidu, kļūst par azartisku pasākumu, bet autors tās ir atklājis radikāli ar priekšzīmīgu skaidrību.

(J. Faux, *Nouvelle revue théologique*, 1969, Fevr.)

Kontroleksemplärs

95-3

L 169

Minerva