

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS

Nr. 3 (24), 2012

TRADĪCIJA UN ROBEŽAS

IZNĀK KOPŠ 1998. GADA AUGUSTA

Dibinātājs
LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS

Redakcijas kolēģija
DACE BULA, RAIMONDS BRIEDIS, PAULS DAIJA, IEVA E. KALNIŅA, JANĪNA KURSĪTE,
LALITA MUIŽNIECE (ASV), JURIS ROZĪTIS (Zviedrija), ANITA ROŽKALNE, PĀVELS ŠTOLLS
(Čehija), JANA TESARŽOVA (Slovākija), GUNA ZELTIŅA

Žurnālā ievietotie zinātniskie raksti ir anonīmi recenzēti
Articles appearing in this journal are peer-reviewed

Redakcijas adrese:
Akadēmijas laukums 1 – 1315, Rīga LV-1050
Tālr. (371) 67357912, fakss (371) 67229017

Žurnāls izdots ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu



Galvenais redaktors *Kārlis Vērdiņš*
karlis.verdins@lulfmi.lv

Numura redaktore *Una Smilgaine, Rita Treija*
Literārā redaktore *Gita Bērziņa*
Korektore *Ligita Bībere*
Tulkotāja *Ieva Burčika*
Maketētāja *Baiba Dūdiņa*

Uz vāka – foto no starpnozaru mākslas grupas "Serde" arhīva

Iespiests Jelgavas tipogrāfijā

ISSN 1407-3110

© LU LFMI, 2012

Saturs

IEVADS

<i>Una Smilgaine</i> . Tradīcija un robežas	7
---	---

RAKSTI

<i>Eva Eglāja-Kristsone</i> . Robežas simbolizācija latviešu rakstnieku ceļojuma aprakstos par tūrisma braucieniem ārpus PSRS	9
<i>Andris Ērglis</i> . Folkloristu laiki Jaunpiebalgā: 1954. gads	22
<i>Sergejs Kruks</i> . Tradīcijas robežas: vasaras saulgriežu svētku pārveidošana 1960.–2010. gadā	34
<i>Aigars Lielbārdis</i> . Latviešu buramvārdi laikā un telpā: Jezuītu ordeņa darbības piemērs	49
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Telpas un laika robežas Latvijas pierobežas Saldus novada lietuviešu ikdienas apziņā	60
<i>Ieva Pāne</i> . Robežmītu pārvērtēšana: Dienvidkurzemes <i>garie saucieni</i> un <i>leiši</i>	73
<i>Ieva Pīgozne</i> . Sarkans, dzeltens, brūns: par krāsu vizuālajām un mītiskajām robežām latviešu folklorā un senajā apģērbā	99
<i>Una Smilgaine</i> . Starpnozaru mākslas grupa “Serde”. Starp mākslu un tradīcijām	117

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Gundars Prānis</i> . Psalmu dziedāšanas mierinošais spēks [Psalmu dziedāšana Latgalē. Officium defunctorum. Sast. A. Lielbārdis]	126
<i>Valdis Muktupāvels</i> . Ko sauc un velk “Saucējas”? [Dziediet, meitas, vokorā. Saucējas. Sēlpils un Vārnavas folklorā]	129
<i>Beatrise Reidzāne</i> . Dainu izlase — trejvalode [Krišjānis Barons. Latvju dainas: parindeņi]	133
<i>Anda Beitāne</i> . Timofejevkas pēdas Latvijas zinātnē [Latvieši latviešu acīm: Sibīrija. Timofejevka. Sast. A. Lielbārdis]	138

ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES

Jauni filoloģijas zinātņu doktori	142
<i>Beatrise Reidzāne, Laila Vācere</i> . Vasariņš rudens Blūmingtonā	144
<i>Anda Beitāne</i> . Vēsturiskie avoti, lauka darbs un daudz balsīgā mūzika Vīnē un Tirānā: ieskats divās ICTM konferencēs	147

<i>Sandis Laime</i> . Simpozījs “Pārdabiskās vietas” Tartu	152
<i>Aigars Lielbārdis</i> . SIEF darba grupas “Rituālais gads” konference Plovdivā, Bulgārijā	155
JUBILEJAS	
<i>Māra Vīksna</i> . Sveiciens manai ceļabiedrei! [Beatrisei Reidzānei — 70]	157
<i>Dr. habil. philol.</i> Beatrise Reidzāne. Publikāciju saraksts	161
AUTORI	165

Contents

INTRODUCTION

<i>Una Smilgaine</i> . Tradition and borders	7
--	---

ARTICLES

<i>Eva Eglāja-Kristsons</i> . Symbolization of Border in Latvian Writers' Accounts of Tourist Trips outside the Soviet Union	9
<i>Andris Ērglis</i> . Times of Folklorists in Jaunpiebalga: 1954	22
<i>Sergei Kruk</i> . The Limits of Tradition: Transformation of Summer Solstice Celebration in 1960–2010	34
<i>Aigars Lielbārdis</i> . Latvian Magic Formulae in Time and Space: Example of the Jesuit Order	49
<i>Rūta Muktupāvela</i> . Limits of Time and Space in the Daily Life Experience of Latvian Borderland Lithuanians in Saldus District	60
<i>Ieva Pāne</i> . Rethinking Border Myths: <i>Long Calls</i> and <i>Leiši</i> Songs of Bārta and Nīca	73
<i>Ieva Pīgozne</i> . Red, Yellow, Brown. On the Visual and Mythical Boundaries of Colors in Latvian Folklore and Traditional Clothes	99
<i>Una Smilgaine</i> . Interdisciplinary Art Group “Serde”: Between Art and Tradition . . .	117

REVIEWS

<i>Gundars Prānis</i> . The Consoling Power of Psalm Chanting [Psalm Chanting in Latgale. <i>Officium Defunctorum</i> . Ed. A. Lielbārdis]	126
<i>Valdis Muktupāvels</i> . The Songs of Saucējas [“Saucējas”. Sing, Maids, in the Evening: Folklore of Sēlpils and Vārnavā]	129
<i>Beatrise Reidzāne</i> . A Collection of Dainas: Three Tongues [K. Barons “Latvian Dainas”]	133
<i>Anda Beitāne</i> . The “Footprints” of Timofeyevka in Latvia’s Science [Latvians’ View on Latvians: Siberia. Timofeyevka. Ed. A. Lielbārdis]	138

SCOLARLY LIFE. CONFERENCES

New Doctors of Philology	142
<i>Beatrise Reidzāne, Laila Vācere</i> . Indian Summer in Bloomington	144
<i>Anda Beitāne</i> . Historical Sources, Fieldwork and Polyphonic Music in Vienna and Tirana: An Insight into two ICTM Conferences	147

<i>Sandis Laime</i> . Symposium “Supernatural Places” in Tartu.	152
<i>Aigars Lielbārdis</i> . Conference of the SIEF workgroup Ritual Year in Plovdiv, Bulgaria	155
JUBILEES	
<i>Māra Vīksna</i> . Greetings to My Traveling Companion! [On the 70 th birthday of Beatrise Reidzāne]	157
<i>Dr. habil. philol.</i> Beatrise Reidzāne. Bibliography	161
AUTHORS	166

Una Smilgaine

Tradīcija un robežas

Pērn Latviešu folkloras krātuve Krišjāņa Barona konferenci rīkoja jau trīsdesmito reizi, un tā vienlaikus bija daļa no Apvienotā Pasaules latviešu zinātnieku 3. un Letonikas 4. kongresa. 2011. gada Barondienu konferences tēma — tradīcija un robežas. Robežas jēdziens — būdams plašs un daudznozīmīgs — allaž bijis klāt humanitāro zinātņu centienos aptvert un izzināt tradīcijas, tekstus, sociokulturālas parādības un procesus. Konferences tēma rosināja pētniekus radošai domu apmaiņai par attiecībām starp kultūru un robežu pastāvēšanu laikā un telpā — ģeogrāfiskajā, politiskajā, sociālajā. Konferencē piedalījās 22 referenti no 8 zinātniskajiem centriem — folkloras pētnieki, vēsturnieki, kultūras antropologi, etnologi, etnomuzikologi, literatūrzinātnieki un mediju speciālisti. Divās dienās dzirdētie priekšlasījumi aptvēra gan teorētiski vispārinošu tēmu loku, gan konkrētu procesu un parādību analīzi.

Žurnāla “Letonica” kārtējais folkloras numurs tapis uz konferencē nolasīto referātu pamata, un astoņi konferences dalībnieki ir kļuvuši par šī numura autoriem.

Vairāki pētnieki savos rakstos pievērsušies padomju varas periodam. Andris Ērglis aplūko Etnogrāfijas un folkloras institūta 1954. gadā rīkoto ekspedīciju Gaujenas rajonā. Vasaras saulgriežu svinēšanas pārveidei laika posmā no 1960. līdz 2010. gadam pievērsies Sergejs Kruks, savukārt Evas Eglājas-Kristsones raksts vēstī par padomju Latvijas rakstniekiem — ceļotājiem (Ž. Grīvu, Z. Ērgli, O. Gūtmani, D. Dreiku, A. Heniņu, J. Aneraudu), kuriem bijusi iespēja izbraukt ārpus PSRS robežām.

Īpašam robežas izpratnes aspektam — krāsu vizuālajām un mītiskajām robežām senajā apģērbā — pievērsās Ieva Piņozne. Neviennozīmīgi vērtēto jautājumu par buramvārdu dalījumu pirmskristietiskajos un kristietības ietekmētajos risina Aigars Lielbārdis. Una Smilgaine aplūko robežas starp mākslu un tradicionālo kultūru starpnozaru mākslas grupas “Serde” darbībā. Savukārt Ieva Pāne savā pētījumā apskata latviešu tradicionālajā mūzikā unikālu un līdz šim plašāk nepētītu parādību — Bārtas un Nīcas garo saucienu un leišu daudzveidību un izcelsmi. Redzējums, kas interpretē cittautiešu telpas un laika uztveri, raksturīgs Rūtas Muktupāvelas pētījumam par Latvijas pierobežas lietuviešu pašreizējo identitāti.

Eva Eglāja-Kristsons

Robežas simbolizācija latviešu rakstnieku ceļojuma aprakstos par tūrisma braucieniem ārpus PSRS

Atslēgas vārdi: ceļojuma apraksts, padomju tūrisms, kapitālistiskās valstis, robežas, rakstnieki, D(d)zimentene

Ceļošana nozīmē satikt jaunas un citādas kultūras un šķērsot dažādas robežas — gan fiziskās, gan garīgās. Parasti ceļošana saistās ar brīvu iespēju izvēlēties mērķi, tāpēc padomju ceļošanas tradīcija visvairāk atbilst vārdiem “tūrisms” un “tūrisma braucieni”, kas ir organizēti, taču vienlaikus nav saistīti ar tūrisma mērķiem, jo padomju tūrists ārzemēs sevi reprezentē kā “svešo”. Rakstā ieskicētas galvenās atziņas par padomju tūrismu un iespējām izbraukt ārpus PSRS un caur konkrētiem tekstiem mēģināts apjaust, ko ceļotāji piedzīvoja, šķērsojot robežas. Vai aprakstu autori no Latvijas izjūt arī nacionālo robežu vai iztiek ar vispārīgo padomju zemes robežu? Padomju robeža ir politiska robežlīnija, un kā tāda tā atspoguļota aprakstos, atstājot jautājumu — vai robeža tiek arī izjusta un vai rakstnieku prātos ir Latvijas robeža, tātad — vai viņi šķērsoja vienu vai divas robežas?

Rakstā aplūkoti latviešu rakstnieku (arī tulkotāju un literārai dzīvei pietuvinātu cilvēku) apraksti par ceļojumiem uz kapitālistiskajām valstīm.¹ Tiesa, pilnīgāka aina atklātos, salīdzinot gan rakstnieku, gan citu nozaru pārstāvju ceļojumu aprakstus. Salīdzinājumā būtu lietderīgi skatīt, kā robežas sajūta veidojas, ceļojot aiz Latvijas PSR robežas uz citām padomju republikām vai ārpus PSRS uz citām sociālistiskajām valstīm vai satelītvalstīm. Šajā rakstā ietverti piemēri no apmēram desmit ceļojumu aprakstiem (Žanis Grīva, Zenta Ērgle, Jānis Anerauds, Vera Kacēna, Laimonis Purs u. c.), aptverot laiku no 50. gadu nogales līdz 80. gadu sākumam, tūrisma galamērķi — dažādas Eiropas valstis, Tālo Austrumu valstis, Jaungvineja, Āfrika. Gan braucienus, gan aprakstu, protams, ir krietni vairāk, kaut vai grāmatā “Latvijas Padomju Rakstnieku Savienība piecos gados (1966–1970). Izdevums rakstnieku 6. kongresam”. Tās nodaļā “Mūsu rakstnieku braucieni uz ārzemēm” dota statistika, kurās valstīs pabijuši rakstnieki, un te parādās patiešām ļoti plašs areāls un dažu rakstnieku tūrisma pieredze, piemēram, Jānis Anerauds bijis Zviedrijā, Norvēģijā, Dānijā, Anglijā, Beļģijā, Lija Brīdaka — Polijā, VFR, Dānijā, Somijā, Norvēģijā, Zviedrijā, Holandē, Māris Čaklais — VDR, Senegālā, Marokā, Alžīrijā, Itālijā, Turcijā, Imants Ziedonis — Itālijā, Bulgārijā, Dānijā, Holandē, Norvēģijā, VFR, Zviedrijā, Somijā utt.

Rakstnieks un literatūrkritiķis Guntis Berelis, komentējot kādu attēlu, kur redzams Žanis Grīva 60. gadu sākumā, Āfrikas vidienē sarunājoties ar vietējo plantatoru, trāpīgi to ilustrējis: “Plantators — garš, drusku izkāmējis, paskarba skata, iegērbts šortos un tādā kā

pusmilitārā krekļā; būtu vēl galvā balta korķa ķivere — sanāktu kārtīga nēģeru ekspluatatora karikatūra no padomju laika *Dadža*. Žanis Grīva — mazliet apvēlies un pašcieņas pilns ar sociālkritiski asu skatienu vērtē plantatora stāstīto. Tāds reprezentatīvs latviešu padomju rakstnieku, LPSR Nopelniem bagāto kultūras darbinieku, LPSR Valsts prēmijas laureātu, Vispasaules Miera padomes locekļu utt. sugas pārstāvis.”² Šādas fotogrāfijas ir retums, jo pārsvarā tūrisma braucienu aprakstos pievienotās fotogrāfijas ir ilustratīvas, bez aprakstītāja klātbūtnes tajās. Taču daudz būtiskāka nianse, ko izceļ Berelis, ir secinājums, ka rakstniekiem, arī pieminētajam Žanim Grīvam, pietika gan pacietības, gan laika savus Āfrikas pieredzējumus aprakstīt grāmatā “Džungļu upe Mellakore”, kuģojumus pa jūrām un okeāniem — grāmatā “Zem Albatrosa spārniem”, braucienu uz Kubu — “Bitītes Dūcenītes ceļojumā”. Un, lai arī padomju laikā “rakstnieki pasaulē tikai izlaisti vien retie un retumis, tomēr ceļojumu aprakstus viņi rakstīja daudz, cītīgi un nebūt ne no caurskrējēju skatpunkta”.³ Šādam apgalvojumam var pievienoties un to izvērst no dažādām perspektīvām.

Veiksmīgs piemērs fundamentālam pētījumam ir Annes E. Gorsčas grāmata *All this is Your World: Soviet Tourism at Home and Abroad after Stalin* (2011),⁴ kas pēta ceļojumu pieredzi un nozīmi, pakāpenisko Padomju Savienības integrāciju globālajos kultūras apmaiņas procesos, kuros Padomju Savienība, kaut ar raizēm, tomēr arvien vairāk piedalījās ideju, informācijas un cilvēku apmaiņā.

Apcerējums strukturēts trīs daļās, lai izgaismotu robežas simbolizācijas aspektus un tos ilustrētu ar piemēriem no konkrētiem tekstiem:

- 1) padomju tūrisms — internais un eksternais,
- 2) **Dz**imtene/**dz**imtene — mājas,
- 3) savējais/svešais.

Padomju tūrisms — internais un eksternais

20. gs. 50. gadu vidū Padomju Savienības Centrālkomitejas rezolūcija iepazīstināja padomju pilsoņus ar atļauju šķērsot padomju robežas un redzēt ārzemju valstis. Tobrīd ar “ārzemju” tika domātas tikai sociālistiskās valstis, bet jau 50. gadu beigās un 60. gadu sākumā daļai pilsoņu tika dota iespēja ceļot arī uz kapitālistiskajām valstīm. Kopumā padomju pilsoņi arvien vairāk tika novērtēti kā cilvēki ar vajadzībām un vēlmēm, kas valstij jāpiepilda. Hruščovs pats ļoti mīlēja ceļot, tāpēc vietā piesaukt arī asprātīgi trāpīgo padomju ideoloģijas līderu t. s. TTT joku:⁵ *titāns* — Ļeņins, *tirāns* — Staļins un *tūrists* — Hruščovs. Iespēja ceļot signalizēja, no vienas puses, par pagrieziena punktu no ideoloģiska stinguma un bailēm no citādā, kas bija tipiski Staļina laikā, uz salīdzinošu atvērtību Hruščova laikā, no otras puses — par valsts varas atslābumu un vēlmi, lai pilsoņi valsti neuztver kā ienaidnieci, bažījoties, ka starp pilsoņiem var veidoties tā dēvētie “iekšējie ienaidnieki”, kas var nonākt aiz PSRS robežas, tāpēc īpaša uzmanība tika pievērsta tūristiem izbraucējiem. Padomju tūristiem ilgi, visvairāk presē, tika klāstīts, ka tikai padomju zemes robežās viņi var būt pārliecināti par laipnu uzņemšanu. Bet, sākot ar Hruščova ēru,

padomju pilsoņi jau varēja iztēloties sevi atpūšoties Melnajā jūrā Rumānijā vai pat uzkāpjot Eifeļa tornī Parīzē.⁶

Tā kā robeža starp sociālistisko un kapitālistisko bloku nodalīja divas dažādas politiskās, ekonomiskās un sociālās sistēmas, tūrisms starp sociālistiskajām valstīm un Rietumiem bija komplicēts fenomens. Kā uzsver PSRS un Somijas tūrisma pētnieks Aleksejs Golubevs (*Alexey Golubev*), padomju informācijas cenzūras apstākļos, kas attiecās arī uz visa veida informatīvo apmaiņu ar Rietumu pasauli, tūrisma braucieni bija viena no retajām iespējām uzzināt (padomju pilsoņiem) vai atcerēties (austrumeiropiešiem) tādus fenomenus kā tirgus ekonomika, individuālisma Rietumu modelis, attiecības starp valsti un sabiedrību, dažādās baznīcas lomas, cita vēsturiskās atmiņas koncepcija u. c.⁷ Protams, šī pieredze bija būtiska arī padomju pilsoņiem — konkrēto aprakstu autoriem, jo ceļojumi lika pārvērtēt ideoloģiskās nostādnes, kultūras stereotipus un mītus un pat ikdienas prakses, tāpēc ir pamats runāt par sava veida sociālās neapmierinātības sēšanu sabiedrībā, kam pamatā ir salīdzinājums ar vairāk iztēlotiem, ne “istiem” Rietumiem.⁸ Te gan var piezīmēt, ka, piemēram, Žanis Grīva Francijā bijis jau pirms PSRS okupācijas, tā arī ir viena no šejienes iespējamām atšķirībām salīdzinošā aspektā.

Tūrisms uz Austrumeiropu bija iecerēts, lai stiprinātu draudzību un savstarpējo izpratni starp parastajiem cilvēkiem Padomju Savienībā un Austrumu bloka valstīs. Divvirzienu satiksme uz Rietumiem bija un ir bieži iztirzāta problēma, jo došanās uz ārzemēm padomju pilsonim bija gana sarežģīta. Vispirms bija jāpiesakās valsts institūcijām, lai dabūtu atļauju izbraukt no valsts, — tas bija komplicēts process. Gan iesākumā, gan vēlāk ārzemju tūrisms bija cieši saistīts ar mainīgo ārpolitiku, starptautisko politiku, PSRS attiecībām ar konkrētām valstīm. Ceļošana, kā atzīst Šons Salmons (*Shawn Salmon*), aprakstot “Intūrista”⁹ vēsturi, visu aukstā kara laiku bija “ideoloģiski nosacīts temats iekšpolitikas un ārpolitikas diskusijās”.¹⁰ Tādējādi PSRS ieviestās internās un eksternās pasēs (arī īpašās diplomātu pasēs) ir viens no padomju laika fenomeniem.

1955. gadā izvirzītie tūrisma ieguvumi bija starptautisko sakaru paplašināšana un PSRS starptautiskās autoritātes nostiprināšana. Līdz Hruščova laikam var runāt par politisko ieguvumu, taču pēc tam tūrisma ievirze ir daudzplākšņaināka. Kā norādīts 1962. gada “Intūrista” brošūrā par ceļojumiem pa Eiropu, iepazīšanās ar kapitālistiskajām valstīm, tiešie kontakti ar cilvēkiem palīdzēs padomju tūristiem labāk izprast atšķirības starp sociālistisko un kapitālistisko sistēmu un mīlēt savu dzimteni vēl stiprāk.¹¹ Tātad izvirzītais mērķis bija iepazīšanās ar svešo un atšķirību apzināšanās, taču realitātē notika mērķa transformācija.

Lai arī padomju izpratnē tūrisms lielā mērā saistījās ar aktīvu darbošanos un fizisko iemaņu pilnveidošanu (kalnos kāpšana, laivošana utt.), tomēr tā nebija tikai “darīšana” vien, bet arī tas, ko krievu un padomju kultūrpētnieks profesors Džeimss fon Gelderns (*James von Geldern*) nosauca par “redzēšanu” (*seeing*).¹² Tūristus var iedalīt trīs aptuvenās grupās, kuru funkcijas var saskarties un pārklāties: vieni brauca spiegot, citi — demonstrēt sevi kā padomju pilsoņus, trešie — apskatīt pasauli gidu uzraudzībā. Tūristi (ne visi) tika sūtīti uz ārzemēm kā emisāri, bet viņi tika arī instruēti “iepazīties ar citu cilvēku dzīvi”, ar “ārzemju zinātņi un tehnoloģijām”, ar vēsturi, mākslu un kultūru. Precīzāk — spiegot. Starptautiskie

braucieni bija informācijas avots par ārzemju industriālo un profesionālo darbību. Kandidātu atlase braucieniem ārpus PSRS galvenokārt balstījās uz lojalitāti režīmam, VDK virsnieku uzraudzība bija neatņemama sastāvdaļa, tāpat detalizētas instrukcijas pirms brauciena, suvenīru iegāde — tas viss sākotnēji bija vērsti uz iespējami labāku sociālistiskās sistēmas reprezentāciju ārvalstīs. Katrs padomju tūrists šajā aspektā tika uztverts un arī veidots kā padomju valsts sūtnis, un viņam bija jāizskatās un jāuzvedas atbildīgi.¹³

Lai arī padomju tūrisma braucienu apraksti atspoguļo faktu, ka padomju tūrisms bija oficiāls un saplānots un ceļotāji bija valsts izraudzīti un uzraudzīti, ceļojumu apraksti dažviet ienes arī personīgo skatījumu. Principā aprakstu uzdevums bija viens: pateikt “patiesību” par Padomju Savienību tiem ārpusē — svešajiem un palīdzēt pārliecināt lasītāju mājās par sociālistiskās sistēmas priekšrocībām. Padomju tūrists bija kā kamera, kas vērsa uz āru, lai iegūtu bildes, ko parādīt klubkrēsla tūristiem un autoritātēm, bet aprakstos (publikācijās presē, grāmatās) trūka skatiena “uz iekšu”, personīgas sastapšanās ar citādo, tā izpētes. Protams, nav pamata apgalvot, ka tūristi to nedarīja, tāpat laika gaitā mainās ne tikai paši tūristi, bet arī apraksti. Taču kopumā vairāk uzsvēta padomju tūristu grupas vienotība un virzība pa noteiktu maršrutu un tikšanās ar iepriekš sarunātiem, sagatavotiem cilvēkiem.

Latvijā arī iezīmējās šī pēcstaļinisma laika tūrisma uzplaukuma tendence. Pirmā grāmata, kas atspoguļo braucienu ģeogrāfiskos mērķus un ideoloģiskos spriedumus, ir 1956. gadā izdotā “Aiz robežām. Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes”¹⁴, kur 2. lpp. ir piezīme “Lasītāju ievēribai!” ar skaidrojumu, ka “šo krājumu laižam klajā sakarā ar pieaugošo interesi par aizrobežu zemju tautu dzīvi” (otra grāmata izdota 1959. gadā; līdz tam bija apraksti presē, braucienu pieredze pieminēta kongresos). Šajās grāmatās iezīmējas tūrisma areāls — 1956. gadā aprakstīta Dienvidslāvija, Itālija, Bulgārija, Austrumvācija, Zviedrija, Indija (no rakstu autoriem jāpiemin V. Līne, I. Lēmanis), savukārt 1959. gada grāmatā braucienu aprakstu divreiz vairāk, apceļota Dānija, Norvēģija, Somija u. c. (starp rakstu autoriem A. Pelše, I. Īverts, M. Krupņikova, E. Berklavs).

Šajā nodaļā nošķīrums internais/eksternais tikai iezīmēts, izceļot eksternā tūrisma nosacījumus. Runājot par Latviju, būtiski norādīt, ka šejienes tūrists ar svešo saskaras, jau pārbraucot Krievijas robežu, tāpat svešais ir Gruzija, Kazahija un Sibīrijas taigas, kas tiek pieņemtas kā savējās, kaut arī robežu saglabā vismaz valoda.

Dzimtene/dzimtene — mājas

Padomju nošķīrums ir šāds: lielā un plašā Dzimtene ar lielo burtu ir PSRS, savukārt dzimtene ar mazo burtu (Latvija) asociēta ar mājām. Tādēļ interesanti aplūkot, kā ceļojumu stāstos iezīmējas abas dzimtenes.

Robežas ir vieta, kur satiekas etniskās, nacionālās un lokālās identitātes. Robežas spēj nošķirt cilvēkus un veselu populāciju dažādos ģeogrāfiskos, politiskos un ekonomiskos apgabalos. Gan robežlīniju, gan valdošā režīma pārmaiņas būtiski pārvērš cilvēku dzīvi. Somijas sociālantropoloģe Laura Asmusa (*Laura Assmuth*), kas pētījusi etniskās, nacionālās

un lokālās identitātes Krievijas un Baltijas pierobežā,¹⁵ pareizi norāda, ka robežas starp padomju republikām bija administratīvas, piemēram, nebija robežkontroles un robežpunktu, tikai ceļa zīmes informēja, ka ceļotājs ir tikko nonācis, piemēram, Igaunijas sociālistiskajā republikā. Vienlaikus robežas bija un ir arī semiotiskas (no valodu atšķirībām līdz krāsu izjūtas un lietu citādībai), tātad, lai arī ideoloģiski nešķirtas, tomēr ar vienmēr klātesošu dalījumu.

Baltijas valstu iedzīvotājiem iekļaušana Padomju Savienībā saistībā ar neseno pagātni bija sarežģītāka, bet vienlaikus it kā ļāva justies īpašāk, jo pirms okupācijas Baltijas valstis bija neatkarīgas, un šī sajūta tika uzturēta visus okupācijas gadus. Tas arī ir galvenais paradokss, ka ne tikai paši baltieši, bet arī citi padomju pilsoņi apzinājās, ka Baltijas sociālistiskajām valstīm ir separāts statuss. Robeža tāpēc ir ne tikai administratīva, jo Padomju Savienības kontekstā Baltijas valstis bija padomju Rietumi; varētu teikt, ka šīs republikas bija visatbilstīgākā un reizē bieži vien ar aizdomām uzlūkotā lielvalsts daļa. Tātad PSRS kontekstā iespējams runāt par trīs veidu “ārzemēm”, kas sabalsojas ar interno/eksterno dalījumu:

- 1) iekšējās ārzemes — Baltijas valstis,
- 2) tuvīnās ārzemes — Austrumeiropa,
- 3) ārzemes — kapitālistiskā Rietumu pasaule.

Interesanti, ka, izbraucot no kontinenta, vairāki rakstnieki runā par Latviju kā zemi no Eiropas, piedevām, no vecās Eiropas. Piemērs no Žaņa Grīvas grāmatas “Trīs nedēļas Francijā” (1965), kur autors ar kādu francūzi pārrunā kolonizācijas postu. Francūzis saka — tā jau vecā Eiropa iekārtota, bet Ž. Grīva iebilst, ka arī vecajā Eiropā ir dažādas pasaules. Uz to francūzis vaļsirdīgi atbild: “Pie jums neesmu bijis, nezinu. Bet pie mums Francijā pēc kara palicis viss pa vecam.”¹⁶ Jau iepriekš pieminēts, ka Grīvas aprakstam par Franciju ir dubultnozīme, jo Grīva pabijis Francijā arī pirms Otrā pasaules kara. Protams, francūzis korekti atbild un neizsakās par PSRS, savukārt Grīva tomēr pasaka, ka Latvija ir vecās Eiropas sastāvdaļa pagātnē un telpā.

Viens no jautājumiem, kas rodas, sastopoties ar apgalvojumiem, ka PSRS ir tuvu ideālam, ir šāds: kāpēc jāšķērso robežas un jāceļo ārpus PSRS? Ž. Grīvas apcerē par braucieni uz Āfriku šis jautājums risināts poētiski:

Cilvēkam nav jādōmā tikai par savu māju vien, bet plaši jāatver logi uz visām debess pusēm, lai pa tiem ieplūst vēji no Kubas un Vjetnamas, no Amerikas un Āzijas, no vecās Eiropas vecajos reakcijas cietokšņos ieslodzītās brīvības un no Tevis, mostošais Āfrikas kontinent!¹⁷

Ceļojumu aprakstos iespējams noskaidrot, ar ko padomju cilvēkam saistās PSRS robežas šķērsošana. Izrādās, ka ar daudz lielāku birokrātiju un gatavošanos, ja vien nav tādas prioritātes kā diplomāta pase, kāda bija Žanim Grīvam: “Ar savu diplomātisko pasu palīdzību ātri nokārtojuši visas formalitātes, mēs iesēžamies lielajā gaisa lainerī, kas drīz vien kā putns viegli uzspurdz pelēkajās Maskavas debesīs.”¹⁸

Taču pārsvarā vidusmēra pieredze ir tuva rakstnieces, tulkotājas Veras Kacenas aprakstam, uzsverot “citādību” — daļa pasaules ir brīva, un par to var pārvietoties bezrūpīgi, bet daļai pasaules piekļuve saistās ar pārbaudījumiem.

Ceļojums ir laba un gaužām noderīga lieta, taču, ja cilvēkam dzīvojams piektais gadu desmits, sevišķu sajūsmu izredzes uz to vairs neizraisa. Protams, ir pavisam citādi, ja vari mierīgi sakravāt mantiņas ceļa somā, nopirkt biļeti, sēsties izvēlētā satiksmes līdzeklī un braukt kaut 10 000 km pa valsti, kuras pilsonis esi. Bet, pošoties uz ārzemēm, nenovēršami jūs piemeklē vesela virkne nepatīkamu procedūru. Pie fotogrāfa jāiet? Jāiet. Ārstam arī jāparādās? Jāparādās. Anketas vīzu pieprasījumiem jāraksta? Jāraksta. Atklāti runājot, tas ir bezgala garlaicīgi.¹⁹

Vēl kāda sievišķa nianse: draudzenes, uzzinājušas, ka V. Kacena dosies uz Eiropu, domā, ka jāšuj jaunas drēbes. Neliels dialogs, kas ataino priekšstatus un nozīmību, kāda tiek piešķirta Eiropai:

- Es nemaz nedomāju neko šūt.
- Bet tu taču brauc uz Eiropu.
- Un kas tad ir? Kur tad mēs dzīvojam?
- Bet Rietumi, saproti — Rietumi! Vai tu tiešām esi tik dulla, ka nesaproti, vai tikai izliecies.²⁰

Padomju Latvijā cilvēkus ar tiešo pieredzi ceļošanā uz ārzemēm var uzlūkot kā mazākumu, toties informācijas izplatība par šiem ceļojumiem un ap tiem apvītiem stāstiem personiskā līmenī bija ļoti efektīva — un tā ir tipiska situācija tik slēgtā sabiedrībā kā Padomju Savienība, kur cilvēki bija spiesti radīt neoficiālus sociālos mehānismus informācijas apmaiņai, lai kompensētu cenzūru oficiālā līmenī.²¹ Šajā piemērā arī parādās V. Kacenas draudzeņu — laikabiedreņu priekšstats par Eiropu, kas formējies pagātnē, konstruēts Latvijas brīvvalsts laikā, kad viņas visas bija 20–30 gadu jaunas.

Tātad svarīgi noskaidrot arī, kā tiek uztverta valsts, uz kuru paredzēts doties. Nianse variējas no satraukuma par ideoloģiskā un politiskā režīma atšķirībām līdz izfantazētām ainām.

Braucot uz Norvēģiju, autors (šajā gadījumā gan neprofesionāls rakstnieks) atminas:

Beidzot visas formalitātes nokārtotas un mūsu lidmašīna atstāj Rīgas lidostu. Tā uzņem kursu uz Stokholmu, lai pēc tam tālāk dotos uz Norvēģijas galavaspilsētu Oslo. Esam mazliet satraukti, jo dodamies uz zemi, par kuru diezgan daudz ir dzirdēts, bet kur vēl neviens no mums nekad nav bijis. Bet tam tā ir pavisam cita pasaule, kur vēl cieņā ir daudz kas tāds, kas pie mums Latvijā bija sastopams pirms padomju varas nodibināšanas, bet tagad jau aizmirsts.²²

Savukārt ceļā uz Somiju parādās robežas šķērsošanas izjūta.

Vilciens iet uz rietumiem. Pēdējā pietura pirms robežas pārbraukšanas. Robežsargu majors, kas mūs pavada kopš Viborgas, izkāpj, vēlēdams laimīgu ceļu. Aiz loga pazib beidzamais padomju robežsargu postenis, pēc tam daži desmiti metru nevienam nepiederošas zemes un aiz tās sargkareivis svešā pelēkzaļā formas tērpā. [...] vilciens palēnina gaitu. Apsveicu, kungī, Somijas zemē! — krieviski mūs uzrunā muitas ierēdnis, ienākdams vagonā. Tātad — esam ārzemēs.²³

Tātad PSRS tiek uztverta kā zeme ar administratīvām un kultūras robežām, bet ne vairāk, jo netiek pieminētas iekšējās robežas.

Atšķirīgs gadījums rāda, kā personīgs notikums no pirmsokupācijas laikiem ietekmē ceļotāja stāstus. Ž. Grīvas grāmatā “Trīs nedēļas Francijā” ceļojuma apraksts sākas ar skarbām atmiņām par pēdējo Francijas apmeklējuma reizi 1941. gadā, kad Petēna²⁴ valdības slepenās policijas aģenti viņu pārmeklējuši un fotografējuši, noņēmuši pirkstu nospiedumus. Grīva atceras: “Kad, gandrīz sastindzis aukstajā telpā, es šiem vīriem piedāvāju arī manu kāju pēdu nospiedumus, seržantu priekšnieks mani brīdināja: Iegaumē labi: nekad vairs neuzdrošinies bāzt savu degunu pāri Francijas robežai.”²⁵ Tomēr Ž. Grīva uzdrošinājās: “Jo jau toreiz es labi atšķīru [...] franču proletariātu no pārkamās franču buržuāzijas, franču īsto mākslu un literatūru no pseidomākslas un literatūras. Un tas bija galvenais, kas mani pamudināja vēlreiz “pārbāzt degunu” pāri Francijas robežai.”²⁶

Vēl pāris izvilkmumu no ceļojumu aprakstiem ilustrē ceļotāju izjūtu nianšes, šoreiz no eksotiskām valstīm:

Kad tālumā iznira Āfrikas krasti, jutos mazliet vilies — cerēto palmu vietā vispirms saskatīju rūpnīcu pelēko dūmu stabus.²⁷

Diennakts laikā mēs, grupa padomju tūristu, no vēlinas vasaras cauri tropisko zemju svelmei nokļuvām krāšņajā Austrālijā un Jaunzēlandes pavasarī ar tulpēm, narcisēm un ziedošiem augļu kokiem. Jaungvinejā gan piesargieties, lai papuasi Raimondu Paulu un jūs pārējos neapēd kādā singsingā, — ārsts, durdams man zem lāpstiņas pēdējo aizsargpoti, brīdināja. Droši vien katram no mums, PSRS un ārzemju draudzības un kultūras sakaru biedrības 19 delegātiem, jau iepriekš radies par to (Jaungvineju) zināms priekšstats. Mana fantāzija vienmēr ir apsteigusi īstenību. Jaungvineju es iztēlojos šādu: zilas lagūnas, kurās spoguļojas slaidas palmas, spilgtkrāsaini papagaiļi un krāšņās orhidejas, tumšādaini papuasi nacionālajos tērpos ar paradīzes putnu spalvu galvas rotām un šķēpiem rokās...²⁹

Apceļotās valstis iedalās, pirmkārt, tajās, par kurām dzirdēts vai kurās kāds bijis, kā Eiropas valstīs, otrkārt, eksotiskajās, par kurām tikai dzirdēts, kā Jaungvineja. Pirmās ir vairāk aprakstītas, otras mazāk, piedevām pirmajās vairāk tiek meklēts pretmets, otrajās — jau pieminētā eksotika. Vairāki rakstnieki apzinās, ka tūrists ir kā atklājējs, seno ceļotāju radnieks un arī kā etnogrāfs:

Līdzīgi senajiem spāņu un portugāļu jūrasbraucējiem mēs uz laiku pametīsim savu dzimto kontinentu, lai dotos iepazīt citu pasauli. Protams, ar mūsu laikmetam atbilstošām ērtībām. Bet tādēļ mēs nekad neiemantosim pirmatklājēju slavu.³⁰

Kauču labi sen vairs neizjūtam to, ko izjuta buru kuģa apkalpe, kad pāri klājam pēc mēnešiem ilga brauciena atskanēja sauciens “Zeme!” — taču gluži vienaldzīgs nevar palikt arī šodienas moderna dīzeļkuģa pasažieris, kad, pāris dienās šķērsojis Melno jūru, ierauga Turcijas krastus.³¹

Atpakaļceļš — tieši šajā posmā vispilgtāk iezīmējas robežas. Nedaudz un visai reto-riski par dzimteni tiek runāts plašajā (padomju valsts) izpratnē. Zenta Ērgle savās grāmatās mājas un dzimtenes izjūtu nemin. Viņa iezīmē klimatu un meteoroloģiskās atšķirības, stāsta noslēgumā tās savijot ar folkloras motīvu: “Singapūrā temperatūra bija 32 grādi virs nulles, Maskava mūs oktobra vidū pārsteidza ar desmit grādu salu. Zemi klāja sniegs. Uz baltās

segas lēni krita zaļas, nodzeltēt nepaguvušas lapas. Aiz trejdeviņām zemēm, aiz trejdeviņām jūrām bija palicis tropiskais pavasaris.”³²

Visvairāk dominē māju motīvs, kas neapšaubāmi saistāms ar Latviju: “Un tā — tuvojas Dzimtenes krasts. Mums, rīdziniekiem, apbraukušiem apkārt Eiropai, nāksies to vēl šķērsot no jūras līdz jūrai. Taču mēs tuvojamies Odesai kā daždien mājām.”³³ Šeit spilgti parādās Dzimtenes nozīmība.

Atpakaļceļš, kur nakšņošana Amsterdamā, tad tālāk: pārlidojot Kopenhāģenu [..], Baltijas jūras zilajā klajumā slidošos kuģus [..]. Lidmašīna pagriežas, un zem mums aizslīd Kurzemes pussalas baltiem sniegiem segtie lauki. Pārlidojam Rīgu, un mūsu ceļojums noslēdzas Šeremetjevas lidostā Maskavā. Slāpdami ilgās pēc mājām un tuviniekiem, salīdzinām piezīmes un noslēdzam Latīņamerikas ceļojuma bilanci.³⁴

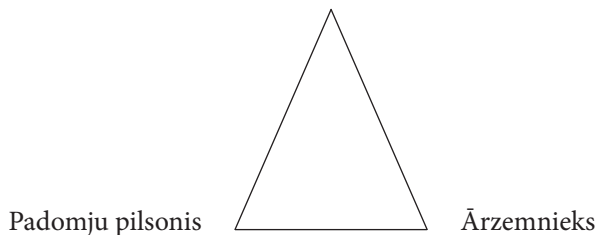
Pēc nepilnas stundas jau esam Stokholmas aerodromā. Šeit jāuzgaida vairākas stundas, līdz ieradīsies mūsu lidmašīna. Tās liekas diezgan garas, jo visiem pēc iespējas ātrāk gribas nokļūt Rīgā, kur mūs gaida tuvinieki un draugi. Beidzot varam sēsties lidmašīnā. Nemanot paiet pusotras stundas, un zem lidmašīnas spārniem pavīd Rīgas ugunis. Esam mājās!³⁵

Jāsecina, ka emocionālākie apraksti ir no atpakaļceļa. Ļoti reti ar lidmašīnu vai kuģi nepārsēžoties varēja nokļūt atpakaļ Latvijā, visbiežāk nolaišanās/pietauvošanās notika PSRS teritorijā, parasti tās nosacītajā centrā — Maskavā. Šai brīdī autori konstatējuši izjūtas, kas parāda piederības izjūtu plašākai Dzimtenei, tomēr par mājām vienmēr tiek runāts, tikai tuvojoties Latvijai, Rīgai, tātad šķērsojot Dzimtenes/dzimtenes robežu.

Savējie un svešie

Attiecības “mēs un citi” ir daudzveidīgas, jo savējie un svešie mainās līdz ar vietu, situāciju. Antropologs Frederiks Barts (*Frederick Barth*) raksta, ka identifikācijas procesā cilvēki novelk robežas un apzīmē “mēs” grupu, kas atrodas šajā pusē, un citus, viņus, svešos, kuri atrodas aiz robežas.³⁶ Viņš uzskata, ka robežām ir trīs līmeņi: burtiskā nozīmē robežas nodala teritorijas “uz zemes”, nedaudz abstraktāk — tās nosaka ierobežojumus, kas iezīmē un atšķir vienu sociālo grupu no otras, un, visbeidzot, tās nodala atsevišķas kategorijas domās. Šīs prātā konstruētās robežas un kategorijas nereti izrādās visbūtiskākās un grūtāk pārvaramas, ja vien netiek mainīta pašidentitāte.

Latvijas iedzīvotājs



Shematiski var ieskicēt trīs veidu identitātes, kas piemīt/nepiemīt tūristam no Latvijas. Latvijas iedzīvotājs var būt gan padomju pilsonis, gan ārzemnieks, savukārt padomju pilsonis var būt gan savējais, gan svešais. Loģiski, ka ārzemnieks pārsvarā ir svešais, bet, ja sakrīt ideoloģiskie uzskati, viņš var būt arī savējais. Ceļojumi, kur latvietis latvietim var būt svešais vai savējais, visvairāk rodami aprakstos par braucieniem uz Ameriku, Kanādu, Vāciju, Austrāliju, kurus organizējusi Latvijas PSR Komiteja kultūras sakariem ar tautiešiem ārzemēs, bet kas šajā rakstā netiek analizēti. Tāpat interesanti būtu meklēt atbildi uz jautājumu, kā “svešie” uztver padomju cilvēku un padomju valsti. Piemēram, Jaungvinejā “vietējās tūrisma firmas īpašnieks baltādainais Freds Terners atzīstas, ka pirmo reizi redz padomju cilvēkus. Nu, kā? — mēs apjautājamies? Okei! — viņš pacēla uz augšu abus īkšķus.”³⁷ Savukārt Laimonis Purs pamanījis: “Kad mūsu “Felikss Dzeržinskis”, virs kura lepni plīvo sarkanais padomju karogs, bija pietauvojies krastam .. es redzēju vīriešus — pa vienam, pa divi, kā arī grupiņās stāvam un aizdomu pilniem skatieniem mūs vērojam.”³⁸ Neslēpta ziņkārē arī Z. Ērgles vērojumos: “Padomju cilvēki Madagaskarā ir reti viesi. Aerodroma kalpotāji mūs aplūko ar vāji slēptu interesi. Mēs darām to pašu.”³⁹ Tātad atklājas uztveres dažādība no pozitīva apliecinājuma pret svešo līdz neslēptai ieinteresētībai vai pat skepsei.

Ļoti skaidri iezīmējas padomju pilsonības nozīme piederības sajūtas un “savējības” nozīmības konstrukcijā: “Lidostā liela pasaules karte. Maskava atzīmēta ar milzīgu brūno lāci. Ak, šis populārais Miška! Kartes radītājiem viņš kļuvis par Padomju valsts simbolu.”⁴⁰ Šeit gan nav īsti skaidrs, vai apraksta autors pats Mišku izjūt kā “savējības” zīmi.

Ieskanas motīvs, kur latvieši jūtas kā starp svešajiem, visbiežāk uz kuģiem, kur pārsvarā padomju pilsoņi:

Kā jau visos satiksmes līdzekļos, arī uz kuģa bija dažādi cilvēki un notika dažādi atgadījumi. Gaužām nepatīkamu pārdzīvojumu vajadzēja izciest mums, 21 rīdziniekam, kas, atskaitot “Feliksa Dzeržinska” apkalpi, bija gandrīz vai vienīgie “pašu ļaudis” daudzo ārzemnieku vidū. Varētu jau nepieminēt, jo tas neiederas stāstījumā par jūrām, bet mūsējie visi kā viens nolēma — nedrīkst noklusēt, ka Rīgas kinostudijas filma “Velna ducis” neguva skatītāju atsaucību. Mierinājām sevi ar domu, ka ne visi varbūt izlasīja, kur filma ražota.⁴¹

Laimoņa Pura atmiņu grāmatā “Aizejot atskaties” (2006) pieminēts arī šis ceļojums, komentējot to no mūsdienu redzējuma, ar laika noilgumu un dažādām politiskām izmaiņām. Purs konstruē savu stāstu, uzsverot padomju tūrisma ēnas puses — gan to, kā tiek izvēlēti braucēji, kā rīkojas t. s. “uzraudzītāji”, ka tūrisms ir aizsargs kontrabandai u. c. peripetijas. Tolaik (1963) L. Purs strādāja žurnālā “Zvaigzne” un, kā pats raksta, bija nolēmis “pārbaudīt gan savus tiešos priekšniekus, gan “modrās acs” nostāju un izlēmu paskatīties uz pasauli ārpus Padomju Savienības. [...] Izskatījis “Intūrista” piedāvājumu, izšķīros par ceļojumu, kas sāktos Odesā, un, iegriežoties vispirms Rumānijas un Bulgārijas ostas pilsētās Varnā un Konstancē, pēc tam kuģis no Melnās jūras cauri Bosfora jūras šaurumam un Marmora jūrai iepeldētu Vidusjūras plašumos, piestātu turciskajā Stambulā un grieķiskajā Pirejā, brauciens līdz Atēnām un Peloponēsas pussalā, un tālāk līdz Aleksandrijai Ēģiptē,

kurā no Kairas dzelzceļš mūs aizvizinātu Luksorā, tad pāri Nilai kuģītī, lai Sahāras tuksneša malā ieskatītos Tutanhamona kapenēs [...] žurnāla atbildīgais redaktors Hugo Rukšāns bija godavīrs, nevilcinoties parakstīja rekomendāciju, partiju pārstāvēja Anna Balode, un arodbiedrība toreiz vienmēr tipināja partijas pēdās. Nelielo tūristu grupu, 12 cilvēkus, sapulcināja arodbiedrības centrālajā namā toreizējā Sarkanarmijas ielā. [...] tūristu “apģaismotājs”, kas pamācīja, kā ārzemēs padomju cilvēkam uzvesties, nolasīja ceļotāju uzvārdus, vārdus, profesiju, darba vietu”.⁴² Interesanti, ka šajā braucienā Laimonim Puram uzdots “pieskatīt” krievu rakstnieku Nikolaju Zadornovu, kurš kopš 1946. gada dzīvoja Latvijā. Pēc brauciena pieprasītajā atskaitē Pūrs esot ierakstījis vien to, ka Zadornovs visa ceļojuma laikā nav pateicis ne vārda latviski, taču angļiski runājis, kur vien varējis.⁴³ Vairāk Puram netika piedāvāts doties šāda veida tūrisma braucienos.

Uz kuģa “Gruzija”, ar ko Vera Kacena apceļoja Eiropu, no Latvijas bija 29 cilvēki. Šī ceļojuma apraksts atspoguļo latviešu kopības norobežošanu starp pārējiem padomju ļaudīm. Kā raksta autore, jau pirmajā dienā gluži rāmajā Somu līcī uz kuģa izveidojās kaut kas līdzīgs mazam Latvijas “ekonomiskajam rajonam”.⁴⁴

Taču visbiežāk latvieši portretēti kā padomju cilvēki, kaut tas ir vispārējs apgalvojums, jo pamatā jārūnā par identitātēm, kas šajā gadījumā ietver dubultu identitāti, kur, no vienas puses, prieku sagādā padomju identitātes zīmes — krievu valodas — atpazīšana un spēja kontaktēties, no otras — lepošanās ar Latvijas iedzīvotāja identitātei būtisko metropoli — Rīgu.

Bija tik patīkami pēc ausij nepierasto svešvalodu jūkļa dzirdēt tālā zemē runājam mūsu dzimtenes tautu kopējo Puškina un Majakovska valodu. K. Pomonis bija vienīgais gids, kas ar mums, padomju tūristiem, runāja krieviski [...]. Tad K. Pomonis pajūsmoja par Padomju Savienību, apbēra komplimentiem Rīgu, kurā viņam laimējies pabūt.⁴⁵

Ukraiņu vēsturnieks Aleksejs Popovs (*Alexei Popov*) savos pētījumos par padomju tūristu sajūtām ārzemēs piedāvā terminu “grandiozie atklājumi”, viņš arī piedāvā un shematizē četras Rietumu reālijas, kas bija diametriski pretējas padomju kolēģiem: Otrā pasaules kara atmiņas, Rietumu individuālisms, reliģijas loma sabiedrībā un, visbeidzot, patēriņa preču pārpilnība un citāda patēriņa kultūra.⁴⁶ Tas atspoguļojas un ir pētāms arī jau pieminētajos aprakstos. Vai tajā laikā bija kāds specifisks latviešu tūrista tips, var tikai minēt. Gan jā, gan nē. Jā, ja raugāties uz specifiskajām attiecībām starp latviešiem — padomju valsts un trimdas — kas satikušies demokrātiskā Rietumzemē. Nē, ja raugāties uz PSRS tūrisma industriju, pieejamo literatūru par konkrēto valsti — ceļamērķi un rakstniekiem diezgan tipisko vēlmi iespējamo literatūru par šo zemi iepriekš izlasīt. Literatūras antropoloģijā pausta nostāja, ka etnogrāfs ir rakstnieks un rakstnieks ir etnogrāfs, jo tēlo laiku, telpu un cilvēku tajā. Taču, ņemot vērā iztirzātā laikmeta specifiku, drīzāk rakstnieki nevar būt pilnēstīgi etnogrāfi, jo viņiem jālaipo starp parastu ceļojuma aprakstu un ideoloģiskām klišejām.

Ceļojuma apraksti ir īpaši pateicīgs žanrs starpdisciplinārai pētniecībai, jo iezīmē gan konkrēto laiku un laikmetu, kad brauciens noticis, gan atklāj sociālpolitisko un kultūras

tvērumu, ko demonstrē minētie piemēri, kaut vai tas, kā Zenta Ērgle uzlūkojusi un aprakstījusi Papua Jaungvinejas problēmas, Jānis Anerauds raksturojis Latīņameriku vai Žanis Grīva Āfriku. Tā kā tūrisms būtībā ir fantāziju rosinošs process, tas ir labs izejas punkts uz valsts apmaksāto utopiju un tās limitiem. Kādi pieredzes apraksti un izteikumi par “atšķirībām” netika atļauti, un kādi tika regulēti vai aizliegti? Kultūru robežas ir mainīgākas nekā politiskās robežas, un reti kad šīs robežas sakrīt. Robežas var nozīmēt arī dažādu izpratni vīriešiem un sievietēm, dažādu paaudžu cilvēkiem. Tā kā lielākā daļa ceļojumu pēc savas dabas un būtības šķērso robežas, tūrisms ir lielisks skatpunkts, no kā raudzīties un analizēt padomju izpratni un raizes par to, ko nozīmē būt padomju pilsonim pēc Staļina.

Piezīmes

- ¹ Rakstā netiks aplūkoti braucieni uz kapitālistiskajām valstīm ar mērķi satikt trimdas latviešus. Par to plašāk var lasīt autore publikācijās žurnālos “Karogs” (2009) un “Jaunā Gaita” (2009–2011).
- ² Berelis G. Žanis Grīva sarunājas ar plantatoru. <http://berelis.wordpress.com/2007/09/01/zanis-griva-sarunajas-ar-plantatoru/>
- ³ Turpat.
- ⁴ Gorsuch A. E. *All this is your World. Soviet Tourism at Home and Abroad after Stalin*. Oxford University Press, 2011.
- ⁵ Turpat, 2. lpp.
- ⁶ Turpat.
- ⁷ Golubev A. Neuvostoturismīn ja läntisen kulutuskuulttuurin kohtaaminen Suomessa [Soviet tourism and Western consumerism: a Meeting in Finland]. *Historiallinen aikakauskirja* [The Finnish Historical Journal], 4, December 2011. P. 413–425.
- ⁸ Par informācijas apmaiņu caur dzelzs priekškaru rakstīts šādās gramatās: English R. D. *Russia and the Idea of the West: Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*. New York: Columbia University Press, 2000; Horn G.-R., . Kenney, P. (eds.). *Transnational Moments of Change. Europe 1945, 1968, 1989*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004; Pence K., . Betts, P. (eds.). *Socialist Modern. East German Everyday Culture and Politics*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008; Zhuk S. *Rock and roll in the Rocket City: the West, identity, and ideology in Soviet Dnepropetrovsk, 1960–1985*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2010; Autio-Sarasmo S., Miklóssy, K. (eds.). *Reassessing Cold War Europe*. London: Routledge, 2010.
- ⁹ “Intūrists” (kr. val: *Интурист*, salikums no *иностранный турист* – ‘ārzemju tūrists’) – Krievijas tūrisma aģentūra, kas pirms privatizācijas 1992. gadā bija atzīta par oficiālo Padomju Savienības tūrisma aģentūru. To 1929. gadā nodibināja Staļins, un tajā strādāja Valsts drošības komitejas (VDK) un Centrālkomitejas pārstāvji. “Intūrists” bija atbildīgs par vairumu ārzemnieku, viņu pieeju un iespējām ceļot PSRS iekšienē. Tas pārauga par vienu no lielākajām tūrisma organizācijām pasaulē, ieskaitot filiāli Kanādā, ar savu tīklu, kas ietvēra bankas, viesnīcas un valūtas maiņas punktus.
- ¹⁰ Salmon Shawn C. *To the Land of the Future: A History of Intourist and Travel to the Soviet Union, 1929–1991*. Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011.
- ¹¹ *Kruiznoe puteshestvie vokrug Evropy na teplokhode “Estoniia”*. Intourist brochure, 1961. P. 3.
- ¹² Geldern von J. The Centre and the Periphery: Cultural and Social Geography in the Mass Culture of the 1930’s. *The Structure of Soviet History: Essays and Documents*. Ed. Suny R. Oxford University Press, 2002. P. 71.
- ¹³ Šis padomju tūrisma aspekts bija tipisks Hruščova atkušņa laikam. Kopš 60. gadu vidus tipiskais padomju tūrista tēls krietni izmainījās, jo ideoloģiskās ietekmes, kas saistītas ar padomju sociālistiskās iekārtas reprezentāciju, ļāva uztvert ārzemju ekskursijas kā iespēju iegādāties patēriņa preces, kas mājās nebija pieejamas vai bija pārāk dārgas.

- ¹⁴ *Aiz robežām: Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes*. Rīga: LVI, 1956.
- ¹⁵ Assmuth L. To Which State to Belong? Ethnicity and citizenship at Russia's new European Union borders. *Culture and Power at the Edges of the State. National support and subversion in European border regions*. Wilson, T. M. and Donnan, H... (eds.). Reihe: European Studies in Culture and Policy, Lit Verlag, Germany. 2006. P. 255–288.
- ¹⁶ Grīva Ž. *Džungļu upe Mellakore. Āfrikas dienasgrāmata*. Rīga: Liesma, 1966. 291. lpp.
- ¹⁷ Turpat, 317. lpp.
- ¹⁸ Grīva Ž. Trīs nedēļas Francijā. Par ceļojuma iespaidiem un tikšanos ar franču literātiem. *Karogs*. 1965, Nr. 3. 82.–103. lpp.
- ¹⁹ Kacena V. Rudenīgā Eiropa. Ceļojums apkārt Eiropai. *Karogs*. 1959, Nr. 1. 117. lpp.
- ²⁰ Turpat, 117. lpp.
- ²¹ Boym S. *Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia*. Harvard University Press, 1994.
- ²² Rozentāls M. Kalnainajā Norvēģijā. *Aiz robežām: Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes*. Rīga: LVI, 1959. 233., 234. lpp.
- ²³ Trofimovs R. Somija. *Aiz robežām: Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes*. Rīga: LVI, 1959. 259., 260. lpp.
- ²⁴ Henri Philippe Benoni Omer Joseph Pétain (1856–1951), lielākoties pazīstams kā *Philippe Pétain* vai maršals Petēns – franču ģenerālis.
- ²⁵ Grīva Ž. Trīs nedēļas Francijā. 82.–103. lpp.
- ²⁶ Turpat.
- ²⁷ Purs L. 15 dienas, 5 valstis un 5 jūras. Ceļojuma iespaidi Tuvajos Austrumos. Rīga: Zvaigzne, 1963, Nr. 10. 11. lpp.
- ²⁹ Ērgle Z. *Gads ar diviem pavasariem*. Rīga: Liesma, 1979. 5. lpp.
- ³⁰ Anerauds J. *Zem saules – cilvēku zemē*. 22. lpp.
- ³¹ Purs L. 15 dienas, 5 valstis un 5 jūras. 14. lpp.
- ³² Ērgle Z. *Gads ar diviem pavasariem*. 118. lpp.
- ³³ Kacena V. *Rudenīgā Eiropa*. 125. lpp.
- ³⁴ Anerauds J. *Zem saules – cilvēku zemē*. 138. lpp.
- ³⁵ Rozentāls M. Kalnainajā Norvēģijā. *Aiz robežām: Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes*. Rīga: LVI, 1959. 258. lpp.
- ³⁶ Barth F. Boundaries and connections. *Signifying Identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. Ed. A. P. Cohen. London, 1999.
- ³⁷ Ērgle Z. *Gads ar diviem pavasariem*. 12., 13. lpp.
- ³⁸ Purs L. 15 dienas, 5 valstis un 5 jūras. 14. lpp.
- ³⁹ Ērgle Z. *No Plutona līdz Neptunam: ceļojuma piezīmes*. Rīga: Liesma, 1975. 9. lpp.
- ⁴⁰ *Aiz robežām: Latvijas PSR delegātu un tūristu ceļojuma piezīmes*. Rīga: LVI, 1959. 150. lpp.
- ⁴¹ Purs L. 15 dienas, 5 valstis un 5 jūras. 13. lpp.
- ⁴² Purs L. *Aizejot atskaties*. Rīga, 2006. 17.–18. lpp.
- ⁴³ Turpat, 22. lpp.
- ⁴⁴ Kacena V. *Rudenīgā Eiropa*. 117. lpp.
- ⁴⁵ Purs L. 15 dienas, 5 valstis un 5 jūras. 15. lpp.
- ⁴⁶ Popov A. *Po tu storonu 'zheleznogo zanavesa': Velikiie otkrytiia sovetskikh turistov*. <http://hist-tour.livejournal.com/2011/06/23/> (Skatīts 14.06.2012.)

Symbolization of Border in Latvian Writers' Accounts of Tourist Trips outside the Soviet Union

In addition to providing general information on Soviet tourists' possibilities to travel outside the former U.S.S.R., the author of the article also aimed to figure out what the travelers

experienced when crossing borders — did the travelers from Latvia also had the sense of national borders, or did they only regard the border of the Soviet Union as the only meaningful border? The analysis is based on Latvian writers' accounts of their trips outside the Soviet Union to capitalist countries. The article consists of several parts, dealing with the basic rules and problems of Soviet tourism and defining aspects of border symbolization, which are illustrated with examples from texts: 1. Soviet tourism — domestic and foreign; 2. Homeland/homeland — home; 3. Familiar/alien.

One of the propositions in literary anthropology is that an ethnographer is a writer and a writer is an ethnographer because they depict time, space and man inside them. Travel accounts are especially suitable for interdisciplinary research because they provide both a description of the particular time and era when the trip took place, as well as an insight into social, political and cultural aspects. Since most trips essentially mean border crossing, tourism provides a great standpoint from which to examine and analyze Soviet notions of what being a Soviet citizen according to Stalin means.

Keywords: travel account, Soviet tourist, capitalist countries, borders, writers, H(h)omeland

Andris Ērglis

Folkloristu laiki Jaunpiebalgā: 1954. gads

Atslēgas vārdi: Piebalga, folkloristikas vēsture, padomju folkloristika

Viens no spilgtākajiem notikumiem Jaunpiebalgas novada dzīvē pēckara pirmajā desmitgadē (ja ne vēl ilgākā laika mērauklā) ir Etnogrāfijas un folkloras institūta (EFI) rīkotā 8. zinātniskā ekspedīcija 1954. gada jūnijā un jūlijā, tās izpētes reģions bija toreizējais Gaujenas rajons.

Kaut folkloras vākšanai Jaunpiebalgas robežās ir samērā plaša vēsture, īpaši izceļot Jaunpiebalgas II pakāpes pamatskolas skolotāju un audzēkņu vākumus jau kopš 20. gs. 20. gadiem,¹ 1954. gada ekspedīcija bija pirmā un līdz šim ir vienīgā tik plaši pārstāvētā folkloristu ekspedīcija Jaunpiebalgā, kas 1) apvienoja vienā komandā tik daudz dažādu jomu speciālistu — folkloristus, valodniekus, etnogrāfus, muzikologus, horeogrāfus, 2) atklāja vairākus desmitus lielisku teicēju, 3) sniedza detalizētu ekspedīcijas norises aprakstu. Latviešu folkloras krātuvē (LFK) šīs ekspedīcijas materiāli atrodami ar manuskripta numuru [1910].

Ekspedīcija iezīmēja būtisku robežu folkloras vākšanas procesā jaunajos padomju apstākļos. Bez statistiskiem rādītājiem būtiski bija arī noteikt un aktualizēt folkloras vietu jaunajā padomju dzīvē, līdztekus tam inventarizējot — cik, kas un kādi esam? Ko esam saglabājuši?

Folkloristi atrod vēl veco paaudzi, kas pieredzējusi pat pirmās Atmodas un cara laikus, izdzīvojusi pirmās Latvijas dzīves gadus no dibināšanas un starptautiskās atzišanas cauri uzplaukumam līdz pat okupācijai.

Pētot 8. zinātniskās ekspedīcijas materiālus, radās pārdomas par vairākiem jautājumiem, kas saistīti ar robežu aspektiem — gan tiešā, resp., ģeogrāfiskā un teritoriālā nozīmē, gan hronoloģiskā skatījumā. Ekspedīcija deva ierosmi vairākiem teicējiem patstāvīgi turpināt folkloras vākšanu, paplašinot materiālu bāzi tālākiem pētījumiem.

Teritoriālās robežas laikmeta kontekstā

Pirmkārt, ekspedīcija aptver Gaujenas rajonu, kuru neuzmanīgs pētnieks viegli varētu sajaukt kaut vai ar Gaujieni. Kas tas tāds — Gaujenas rajons? 1949. gada 31. decembrī tika likvidēts Cēsu apriņķis un izveidots Gaujenas rajons — mākslīgs veidojums, nosaukumā izmantojot Gaujas vārdu. Tajā iekļauti Abrupes, Alauksta, Azandas, Brežģu, Drustu, Druvienas, Dzērbenes, Gārņu, Gatartas, Gaujas, Gulbēres, Inešu, Jaunpiebalgas, Kalniešu,

Liezēres, Lizuma, Mēdzūlas, Meļļu, Ozolu, Pērļupes, Rankas, Rēveļu, Taurenas, Vecpiebalgas, Velēnas, Veļķu un Zosēnu ciems. 1950. gada 21. februārī tika izveidots Jaunpiebalgas strādnieku ciemats, kas kļuva par Gaujēnas rajona administratīvo centru.² Kaut arī rajons aptvēra galvenokārt bijušā (arī pēc 19. gs. iedalījuma) Cēsu apriņķa pagastus, kopīga kultūrvēsturiska pamata jaunajā rajonā tomēr nebija. Starp citu, 1956. gadā Jaunpiebalga tika pievienota gan Ērgļu un Gulbenes, gan Smiltenes rajonam. Tātad no ekspedīcijas zinātniskā un metodiskā viedokļa rajona robežām bija formāls raksturs, katra atsevišķa ciema materiāls kalpoja vien par bāzi lokāla mēroga secinājumiem. Kopīgas iezīmes (dziesmu repertuārs, stāstāmās folkloras tematika) rodamas vien pagastu robežās. Mērķis veidot kopīgo secinājumu bāzi (vismaz formāli) arī netika izvirzīts. "Ekspedīcijas mērķis — pētīt LPSR darbaļaužu materiālo un garīgo kultūru pārejas periodā no sociālisma uz komunismu," raksta ekspedīcijas vadītāja V. Greble (1910, 3539).³

Pēckara gadu neseno deportāciju un kolhozu dibināšanas dramatismu nomainījis kārtējais *pārkārtošanās vilnis*. Par teritoriālām izmaiņām jau runāju. Jāatzīmē, ka aktīvi tika veidoti un attīstīti dažādi uzņēmumi, celtas dzīvojamās un ražošanas ēkas, aktivizēta arī kultūras dzīve kā jaunās iekārtas propagandas mehānisms. Tika iedzīvinātas jaunas padomju tradīcijas, veicināta jaunrade. Laiks pēc Staļina nāves vēl nenožīmēja atbrīvošanos no pagātnes rēģiem, taču neapšaubāmi parādīja zināmas *atelpas* tendences. Caur pagātnes prizmu raugoties, tautas cerības uz pārmaiņām dokumentē folkloristi, atgādinot par pagātnes mantojuma nozīmi vispār un katra šī mantojuma sargātāja un tālākdevēja (teicēja) nozīmīgumu īpaši. Ekspedīcijas dalībnieku darba kārtībā zināma vieta atvēlēja teicēju jaunrades mēģinājumiem, kas visbiežāk ir saistīti ar aktuālo padomju dzīves tematiku, formai izmantojot klasisko tautasdziesmu kanonus. Ekspedīcijas dalībnieki konsultēja teicējus, palīdzēja uzlabot radītās dzejas formu un stilistiku, tomēr šie mēģinājumi bija samērā neveiksmīgi. Ekspedīcijas rezumējumā minēts, ka padomju folkloras novadā ir pavisam maz, ja neskaita pašsacerētos apdziedāšanās pantīņus par mežrūpnieku brigādēm un lopkopēju meitiņām. Tādi sacerējumi sastopami vien Jāņu tradīciju aprakstos Jaunpiebalgā.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Etnogrāfijas un folkloras institūta (EFI) rīkotā 8. zinātniskā ekspedīcija 1954. gada jūnijā un jūlijā uz toreizējo Gaujēnas rajonu. V. Grebles (no kreisās) un teicējas M. Lāces dubultportrets. *Foto no LFK arhīva*

Spilgtākais piemērs šādai folkloristu *literāro konsultantu* misijai ir V. Grebles sarakste ar Ducenu māti Jaunpiebalgā. Pateicoties ekspedīcijas vadītājas pedantiskajiem ekspedīcijas norises aprakstiem, varam gūt diezgan pilnīgu priekšstatu par šādas sadarbības būtību.

Ar Ducenu māti sarakstos visu gadu, jo viņa bija sākusi savus dzejoļus sūtīt uz EFI, lai tos novērtētu un dotu viņai padomu, kā izlabot kļūdas. Tā kā viņa savā laikā tikai 4 ziemas mācījusies pagastskolā, tad par dzejas teoriju viņai nav nekādu zināšanu. Taču viņai radusies vēlēšanās savus pārdzīvojumus izteikt dzejā. Apmēram pirms pāris gadiem sākusi tos ierakstīt īpašā burtnīcinā. [...] Kā nerakstīts likums viņas galvā iesēdusies atziņa, ka vajag rakstīt tikai atskaņās, tad jau ir tūliņ dzeja. Ziemā man nācās diezgan daudz vēstulēs rakstīt par panta uzbūvi, satura un formas atbilstību, par pantmēru, dzejisku valodu etc. Izrādījās, ka Ducenu māte ir arī laba klasisko tautasdziesmu zinātāja. Vēstulēs mēģināju viņas domu novirzīt uz to, lai savos dzejojumos cenšas izmantot tautasdziesmu tradīcijas, norādot uz tām tradīcijām, kas būtu pārmantojamas — panta uzbūvi, pantmēru u. c. Vēstulēs bijām vienojušās, ka tad, kad aizbraukšu ekspedīcijā, viņa parādīs savus pirmos mēģinājumus.

[Ducenu māte] iedeva man līdzīgu savu dzejojumu kladi, lai izlasot un viņai pēc tam pasakot, kas derīgs, kas nē. Dzejojumu analīze man aizņēma divas dienas (bija citi darbi arī pa vidu). Pēc tam biju lielās pārdomās — teikt viņai visu to, ko par šiem sacerējumiem domāju, vai izturēties saudzīgi un tomēr atturīgi. [...] Man nācās rūpīgi apsvērt katru rindu, katru vārdu, lai, kā saka, neaizvainotu labu cilvēku un nenosītu viņam garastāvokli.

Kad 28.VI pie viņas aizgāju, biju gaidīta kā īsta tiesas diena. Ievērojot Ducenu mātes satraukumu, centos viņas uzmanību novērst uz dziesmu teikšanu. Pēc tam pamazām piegāju viņas darbu analīzei. Manu grūto uzdevumu atvieglināja tas, ka tie sacerējumi, kas bija pēdējā laikā rakstīti, izmantojot latviešu tautasdziesmu tradīcijas, bija labāki, viens otrs pat tīri palabs. Ar tiem tad arī sāku. Norādīju uz vietām, kas būtu labojamas. Ducenu māte ļoti dzīvi uz to reaģēja un pat tūliņ sāka vienu otru vietu labot. Beigās viņa man noprasīja — tie citi gan laikam neder? Nācās norādīt uz nedziesmīgām vietām, uz pantmēra kļūdām etc. Viņa klausījās ļoti uzmanīgi un noteica — “Un es biju iedomājusies, ka esmu jau dzejniece.” (1910, 2482)

Emīlijas Ducenas teiktā folkloras un arī jaunrades sacerējumi glabājas atsevišķā kolekcijā [1897].

Folkloristu ekspedīcijas norises un metodes

Par folkloras vākšanas intensitāti pēckara gados liecina kaut vai fakts, ka kopš 1947. gada šī bija jau 8. (!) zinātniskā ekspedīcija. Apjaušot pagātnes mantojuma nenovērtējamo lomu tautas dzīvē — no identitātes apzināšanās līdz sadzīves ieražām, padomju vara nežēloja līdzekļus folkloras *integrācijai* jaunās padomju dzīves kontekstā. Tādēļ ekspedīcijas dalībnieki baudīja pilnīgu vietējās varas atbalstu gan sadzīves jautājumu risināšanā, gan ekspedīcijas darba organizēšanā un visbeidzot nodrošinot pienācīgus paveiktā darba prezentācijas pasākumus.

Ekspedīcijas norisei sekoja līdzī atbildīgie “biedri no rajona”, sākot ar izglītības nodaļas vadību un beidzot ar kolhozu jeb, kā toreiz teica, lauksaimniecības arteļu priekšniekiem. Ekspedīcijas materiālos dokumentētas vairākas rajona līmeņa sēdes, kurās piedalījās arī ekspedīcijas dalībnieki.

Ekspedīcijas sociālpolitisko ievirzi raksturo arī izziņa par ekonomisko stāvokli Gaujenas rajona MTS zonu kolhozos 1952., 1953., 1954. g., ko 1954. gada 23. jūlijā no Gaujenas rajona izpildu komitejas Plānu komisijas datiem norakstījusi ekspedīcijas vadītāja V. Greble (1910, 3538). Tāpat ekspedīcijas materiālos (1910, 3540) glabājas noraksts 10 lpp. rok-raksta apjomā “Gaujenas rajona Piebalgas 7 gadīgās skolas direktora b. Pikura ziņojums EFI 8. zinātniskajā izbraukuma sesijā 1954. g. 11. jūlijā Jaunpiebalgas Kultūras namā par tematu “Piebalga senāk un tagad””.

Rajona centrs bija Jaunpiebalga, kur arī norisinājās gan ekspedīcijas rezultātiem veltītā izbraukuma sesija, gan arī rajona Dziesmu diena 27. jūnijā, kuras sagatavošanā un vēlāk arī izvērtēšanā piedalījušies ekspedīcijas dalībnieki. Jau 28. jūnijā Gaujenas rajona izpildu komitejā notika sēde, kurā izvērtēja aizvadītās Dziesmu dienas norisi. Par deju kolektīvu sagatavotības līmeni izteikusies horeogrāfe, ekspedīcijas dalībniece Rita Zemīte. Dziesmu dienas pasākumi bijuši plaši apmeklēti. Deju koncertā, kas lietus dēļ noticis kultūras nama telpās, skatītāju bijis tik daudz, ka bijusi pat apgrūtināta koncerta norise, “par dejošanu pat neesot bijis ko domāt” (1910, 3533).

Folkloristu un etnogrāfu darbam, protams, bija jāiekļaujas padomju t. s. kultūrpolitikas rāmjos. Tāpēc arī ekspedīcijas dalībnieki tika iesaistīti dažādos publiskos pasākumos. Par ekspedīcijas norisi informēja laikraksti, rakstu autore — ekspedīcijas vadītāja V. Greble.⁴

Ekspedīcija Gaujenas rajonā risinājās no 19. jūnija līdz 25. jūlijam. Folkloristi strādāja vairākās grupās. Grupas galvenokārt veidojušās pēc teritoriālā principa. Jaunpiebalgā strādāja Vilma Greble, Jānis Alberts Jansons, Mirdza Berzinska, Milda Kazeka; Vecpiebalgā — Jāzeps Rudzītis, Mirdza Asare; Lizumā, Liezērē, Druvienā — Ingeborga Holberga, A. Mieze, Valentīna Eisule; Rankā — Jānis Rozenbergs. Tomēr šis princips netika strikti ievērots, jo pie izcilākiem teicējiem brauca vairāki folkloristi un arī attiecīgo jomu speciālisti nevarēja tikt piesaistīti tikai vienai grupai. Piemēram, Rita Zemīte strādāja visās ekspedīcijas vietās, kur rodami tautas horeogrāfijas (rotaļu, deju) materiāli. Savukārt Andrejs Krūmiņš un Aldonis Kalniņš pierakstīja meldijas. Īpaši izceļams fakts, ka Jaunpiebalgā pie teicējiem devies arī profesors Jānis Alberts Jansons. Viņa klātbūtne papildus nodrošināja augsto profesionalitātes līmeni darbā ar teicējiem.

Ekspedīcijas ieguvumi. Folklorists un teicējs

Ekspedīcijas vadītājai Vilmai Greblei (1906–1991) jāpateicas par faktoloģisko precizitāti un arī savā ziņā emocionālo ekspedīcijas aprakstu. Viņai kā iejūtīgai, taktiskai klausītājai būs nenovērtējama nozīme turpmākajā sadarbībā ar teicējiem, kas nereti lūdza V. Grebles padomu savu literāro interešu apmierināšanai, kā arī, protams, folkloras vākšanas praksē.

Šajā ekspedīcijā faktiski pirmo reizi folkloristi devās pie Jaunpiebalgas teicējiem — atšķirībā no brīvvalsts laika ekspedīcijām, kurās materiālus vāca pārsvarā skolēni. Viņi gan norādījuši teicēja vārdu un vecumu, tomēr šis ziņas ir skopas un pierakstītais materiāls fragmentārs.

V. Grebles personā var nojaust folklorista īpašos uzdevumus, kas prasa iedziļināšanos teicēja personībā, izprotot viņa vājās vietas un izceļot pozitīvo. Piemēram, Jaunpiebalgas novada izcilās teicējas un folkloras krājējas Alīses Robežnieces (1915–2001) atmiņās⁵ V. Grebles vārds vienmēr pieminēts ar īpašu goddevību un pateicību. Ekspedīcijas laikā V. Greble raksturojusi personīgi sastaptos teicējus (kopumā tie ir 26, t. sk. 23 no Jaunpiebalgas).

Ekspedīcijas laiks iekrita Jāņos. V. Greble kopā ar dažiem citiem kolēģiem tos svētījusi pie Damrozēm Jaunpiebalgas Mazrītiņos. Svētku norise līdz sikākajām detaļām dokumentēta. Turpinājumā atļaušos šajā rakstā ievietot plašāku citātu no V. Grebles Līgo svētku apraksta, kas lieliski raksturo folkloristes darba stilu, kad apraksts jau līdzinās literāram sacerējumam.

Kad mēs ar b. Krūmiņu 21. jūnijā bijām Mazrītiņos pie Damrozēm un interesējamies par ligošanu un Jāņu dziesmām, saņēmām laipnu ielūgumu 23. jūnijā ierasties Mazrītiņos, kur mums būšot izdevība vērot, kā piebaldzēni svin Līgo svētkus.

Vakarā, kad jau saulīte taisījās uz rietēšanu, arī mēs posāmies ceļā. Mazrītiņu mājas no vidusskolas internāta, kur ekspedīcijas dalībnieki apmetušies, atrodas nepilnu kilometru. Ejam pa taciņu, gar tīrumu un pļavas malu. Kā nu ies tukšām rokām! Noviju pa skaistam vainagam — no madarām, margrietiņām, debestiņa un sarkanā āboliņa. Biedrs Krūmiņš piegādā puķes. Vainagus nostiprinu ar stiprām sudrabainām smilgām. Abi kritiski aplūkojam darinājumus un, atzinuši par skaistiem un kupliem — tātad pozitīvi novērtējuši, pieņemam tos par derīgiem pasniegšanai Jāņu mātei un tēvam. Taču jāpārdomā vēl dziesmas, ar kādām lai mēs ejam mājās, jo vai tad nu mēs lai būtu mēmi kā zivis un tikai aukstasinīgi vērotāji. Nolemjam, ka mums ne tikai jāpieraksta jaunas dziesmas, bet šoreiz arī pašiem jārada kas piemērots, lai tad īsti zinātu un justu, kā ir ar jaunradi. Man piekrīt jaunrades teksta puse, biedram Krūmiņam jārada piemērota meldija. Mūsu soļi kļūst gausāki, lai gan paši labprātīgi sev uzlikuši jaunos pienākumus. Drīz būs pļava pārieta, drīz būs jānogriežas no lielceļa uz Mazrītiņiem, bet labas dziesmas vēl nav... Ziedošā pļava tik skaista, dzirdama birzī arī lakstīgala, tālumā skan līgo dziesmas, — viss smaržo un zied — viss noskaņo uz jūsmu un dzejošanu, bet... dziesmas kā nav, tā nav! Biedrs Krūmiņš domā, ka tekstam jābūt pa priekšu. Man liekas, ka ne vārds, bet skaņa bija primāra, taču, tik filosofiski diskutējot, pie mērķa tomēr netiekam. Tad man ienāk prātā vārdi, ko vidusskolas meitenes par mums bija dziedājušas, no tiem aizgūstu domu par jaunām dziesmām, kuras mēs meklējam un ierosinām. Vecā tradīcija prasa, lai, mājās ieejot, sveicinātu mājīniekus, šinī gadījumā Jāņa tēvu — Damrožu tēvu, tāpēc pirmās divas rindas izveidojas: “Labvakar, Damrožtēv, līgo, līgo! / Vai ir jaunas līgo dziesmas, līgo!”

Bet tālāk? Ilgi nav jāgaida uz dziesmas otru pusi, kas ir atbilde uz pirmās puses jautājumu: “Ja nav jaunu līgo dziesmu, līgo, līgo! / Pašu sivi aplīgosim, līgo!”

Biedrs Krūmiņš tekstu pieņem. Tikai norunājam, ka “līgo dziesmu” vietā dziedāsim “Jāņu dziesmas”, jo tas ir parastāks apzīmējums. Biedrs Krūmiņš liek priekšā izmantot Mazrītiņos iepriekšējās dienās pierakstīto skaisto meldiju — “Nem, Jānīti, mellu zirgu!” Man nav iebildumu, jo šī meldija ir tiešām skaista, par to labāka jau te netiks šovakar radīta. Samēģinām kopā, kā skanēs. Ir jau labi — b. Krūmiņam ir laba, maiga tembra balss, es tikai tā drusku līdzī piebalsoju. Nu varam iet droši. Ir jau arī pats pēdējais laiks, jo uz Mazrītiņu pusi kādās mājās līgo lieliski. Vai mēs būtu nokavējušies? Bez mums būs viss iesākts?

Un tomēr ar manāmu satraukumu pieejam pie istabas. Durvis aizvērtas. Vai būs vēl kāds mājās? Pamēģināsim tā, kā tas tādās reizēs tiek darīts. Nostājamies un balss ievingrināšanai — bez teksta — nolīgojam vienu strofu. Ir troksnis aiz durvīm! [..]

Pirmais iznāca laukā tēvs, sirsnīgi smaidīdams. Viņam blakus tūliņ nostājas arī māte. Uzliekam abiem galvā vainagus. Damrožu tēvs apgalvo, ka būs arī jaunas dziesmas, un aicina mūs istabā. Tūliņ ieradīšoties citi mājinieki, kas tiešām aizgājuši pie kaimiņiem līgot. Tomēr tā bijusi tikai tāda ievada daļa, istā līgošana tikai sākšoties no Mazrītiņiem. Paradums esot Jāņu nakti negulēt, iet no mājas uz māju līgojot, un, kad tā plašas apkaimes ļaudis vienkopus sapulcējušies, tad aizejot uz kādām mājām, kas augstā kalnā, kur tad iepriekš uzlikta jāņuguns, sakurot vēl ugunskuru un līgojot sagaidot sauli uzlecam.

Mūs ieaicina verandā, kur jau klāts galds, — ar sieru, baltmaizi, dažādiem citiem cepumiem mūs cenšas ārpus kārtas jau pamieļot Damrožu māte. Ir arī pašu darīts alus. Mūsu ausis cenšas uztvert arī dziesmu skaņas, kas nāk no kaimiņu mājām. Tur ir labi līgotāji, ar dzidri skanīgām balsīm. [..] Kaimiņu sievietes sniedz Damrožu mātei Jāņu zāles vai vainagus. .. Damrožu tēvs dabū lielu, kuplu ozola vainagu. .. Damrožu māte pastāsta, ka pēc veca paraduma Jāņos izsaka gan laba vēlėjumus, gan arī izsmej trūkumus un netikumus. Šovakar paredzēts būt vairākās mājās, kur būšot arī apdziedāšanās. Pēc tam līgotāji no Mazrītiņiem gatavojas iet uz Līču mājām — kaimiņi Damrozēm. No Mazrītiņiem aiziet visi. Tikai durvis noslēdz. Līgotājiem pa priekšu iet arī māju suņi — tie ir divi. Pa ceļam steidz katrs sev sagādāt Jāņu zāles. Citiem sieviešiem ir uz rokas bijuši vairāki vainagi — Damrožu tēvam un mātei pa vienam veltījot, vainagu neko daudz mazāk nav vis palicis. Arī mums tiek piešķirti ziedi — jasmīni un peonijas, lai nākošajās mājās arī mēs varētu Jāņa mātei un tēvam ziedus pasniegt. Viens otrs pa ceļa malām plūc margrietiņas, āboliņu vai madaras. Ejam un pa ceļu dziedam. .. Interesanti bija vērot Mazrītiņos — godināja vecomāti — Damrožu māti, bet ne viņas meitu — Robežnieku Alisi, kaut gan tieši pēdējai ir dēls Jānis, tātad viņa ir Jāņamāte. Katrs līgotājs vai nu Jāņa tēvam, vai arī Jāņa mātei pasniedza ziedus vai arī vainagu. Vēroju, ka līgotājas apveltīja Jāņa tēvu, bet vīrieši savas veltes nodeva Jāņa mātei. [..]

Viens no līgotājiem paņem vijoli, otrs iznes cīteri, un abi sāk spēlēt polku. Turpat pagalmā sāk dejojot kādi 15 pāri (arī vecie dejoj). Mani uzlūdz Upenu tēvs. Viņš dejoj viegli. Taisni neticami, ka cilvēks pāri 60 gadiem var vēl tik aizrautīgi dejoj. Mani viņš nokausē galīgi. Polku dejoj vairāki ar palēciena soļiem, reizēm iekliegdamies. Sākumā suņi tādi satraukti, ierejas, bet tad arī tie turpat maisās pa vidu. (1910, 3424)

Folkloras pierakstīšana turpinājās arī pēc Jāņiem. Starp V. Grebles apciemotajām teicējām viena no izcilākajām un savdabīgākajām ir 94 gadus vecā Made Žagare, kas dzīvoja

Gaujenas rajona Lizuma ciema padomes Kalāņos. Pie viņas folkloristi viesojās ne pirmo reizi. 1954. g. 29. jūnijā Kalāņos ieradās 3 ekspedīcijas dalībnieki — bez V. Grebles arī A. Krūmiņš un R. Zemīte.

Teicēja bija vēl visai mundra, pārnāca no ravēšanas. Kad brīnījāties, vai viņa vēl spēj strādāt tādu likņāšanās darbu, viņa visai skarbā balsī atbildēja: “Kā tad nu bez darba var dzīvot, tad jau jāmirst, ja vairs nekā nevar darīt!” Uzzinājusi par mūsu nodomiem, teicēja tūliņ sāka teikt dziesmas, pavērodama, vai mēs esam apsēdušies un sagatavojušies uz rakstīšanu. Iesāka šādi: “Pag, tad nu es teikšu tās īsās”:

Lustīg' tēva meita biju,
Vēlīg' puīša līgaviņa.
Lustīgs tēvs audzināja,
Vēlīgs* puis's maldināja [*izvēlīgs, niķīgs puisis]

Teikšanas laikā notika “incidents”: Žagaru mātes meita iejaucās, māmuļai teikdama: “Ko tu tur pa vidu penterē! Tavi penteri nav vajadzīgi, teic tu dziesmu tikai!” Ar tiem penteriem viņa domāja Žagaru mātes paskaidrojumus. Pret šo tad nu sacēlās visa mana folklorista daba — noteikti norādīju, cik svarīgas mums ir piezīmes un paskaidrojumi, ka bez tiem daudzas vecās dziesmas vairs nemaz nav saprotamas. Kad nu es tā stingri aprādīju, cik nepareizi rīkojusies meita, pārtraukdama māmuļas stāstījumus un paskaidrojumus, tad Žagaru māte noteica tikai, uz mani mērķēdama: “Nu ja, es jau ar' tā biju domājusi, ka tu esi prātīgs cilvēks un ka mēs varēsim saprasties un sarunāties.” Meita vairs neiejaucās un nepārtrauca paskaidrojumus, bet reizēm pat ļoti labi palīdzēja, īpaši meldiju jautājumā, jo vecuma dēļ Žagaru māte vairs nevarēja dažām dziesmām labi noturēt meldiju: viņa kurluma dēļ nespēj kontrolēt sevi, kā viņa īsti nodzied, tāpēc meita palīdzēja. Jāpiezīmē, ka sarunāšanās ar Žagaru māti prasīja daudz fiziska spēka — nācās viņai ausī ļoti stipri ierunāt, pat kliegt.] (1910, 2378)

Nozīmīgākais ekspedīcijas ieguvums — pierakstīts vairāk nekā 7000 folkloras vienību, t. sk. mūzikas lietpratēju Andreja Krūmiņa un Aldoņa Kalniņa 303 pierakstītās tautasdziesmu melodijas, no kurām pāri par 30 līgo meldijām!

Pierakstot melodiju, paralēli tika pierakstīts arī teksts, ko vēlāk jau ar citu numuru ievietoja tekstu daļā. Tātad visbiežāk tekstu varēja meklēt gan pie melodijas, gan arī atsevišķajos aprakstos.

118 melodijas pierakstījis **Andrejs Krūmiņš** (1926–1999) — kordinģents, mūzikas folkloras vācējs. 11 dziesmas viņš pierakstījis no Damrožu mātes. A. Krūmiņš (tāpat arī A. Kalniņš) piezīmējis, kas raksturo pašu dziesmu vai dziedāšanas manieri. Tā pie 1. dziesmas, ko pierakstījis no Damrožu mātes, — “Ņem, Jānīti, mellu zirgu” Krūmiņš pierakstījis: “Senāk Piebaldā šī bijusi galvenā meldija” (1910, 1), savukārt pie dziesmas “Visi mani radi raud”: “Veca, veca meldija” (1910, 3). Pie dziesmas “Rakstā situ sprigulīti” atrodam A. Krūmiņa komentāru: “Otrā rindā teicējs laikam samainījis vārdu kārtību” (1910, 11). Tādējādi redzam principu pierakstīt no teicēja tieši tā, kā viņš dzied, respektējot pat šķietamas vai acīmredzamas kļūmes vai neloģismus.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

A. Krūmiņa pierakstītā vākuma titullapa

13 melodijas A. Krūmiņam teicis Damrožu tēvs. Viņa repertuārs citāds. Bez tautasdziesmām atrodam vecas karavīru ziņģes. Būdam muzikāls, teicējs varējis nospēlēt arī dažus dančus. A. Krūmiņa piezīme pie ziņģes “Bāls mēness spīd” vēstī: “Tālāk teicējs meldīju dūca” (1910, 13).

79 gadus vecā Anna Liepiņa Jaunpiebalgas Jaunzemjos dziedājusi 12 dziesmas.

A. Krūmiņam dziedājuši arī Galiņu māte (“dzīvo skolas internātam blakus”), Freimaņu māte, Ābelnieku tēvs, 72 gadus vecā Auziņu māte Jaunpiebalgas Krasta Abrupos, Mūrnieku tēvs, Alīse Robežniece Ritiņos, Štālu māte, Apsīte, Cīpuru tēvs.

185 melodijas pierakstījis **Aldonis Kalniņš** (1928) — komponists, tautasdziesmu vācējs. Ekspedīcijas laikā A. Kalniņš pierakstījis dziesmas arī Vecpiebalgā, Lizumā un citviet. Viņa krājumu papildinājuši Jaunpiebalgas teicēji Marija Plekšs, Olga Rubene, Ilga Balode, 1884. gadā dzimusī Berta Puķīte Abrupes c. Jaunpuķīšos, par kuru A. Kalniņš atzīmējis: “Kalpu ļaužu. Paši visu ar savu spēku veikuši. Patlaban viena, tuvinieki miruši. Mājās kokle, cītara, mandolīna. Neesot, kas spēlētu.” (1910, 173) B. Puķīte kopā ar Mildu Balodi teikušas deju dziesmas “Plikā Trīne” (1910, 174) un “Kārlīt, steidzies!” (1910, 177). Īpaši apkopotī arī deju apraksti, norādes, kur tie meklējami, pierakstīti pie melodijas. Par Auziņu māti no Krasta Abrupiem A. Kalniņš pierakstījis: “Piebaldzēniete. Viņas tēvs stāstījis, ka, pēc vecas hronikas, izcelšanās meklējama ne Piebalgā. Esot ienākuši. Tēvs dažādus darbus strādājis — ģērējis ādas, racis grāvjus utt. Pati sagājusi 2 ziemas skolā. Prata rēķinu “līdz simtam”, pie Ceriņu Pētera (skolotāja) mācījusies. Ganos no 8 g., tad pusmeita — ganos,

sienu pļaut (5 rbļ. naudā, 1 aita, 20 [pūri?] lini, zābaki).” (1910, 208) Auziņu māte dziedājusi arī “Rīga dimd” (1910, 212), kur tekstā jaunpiebaldzēni apdziedājuši vecpiebaldzēnus.

Ella Brūvere, dzim. 1910. gada Abrupes ciema Pura Rudgaiļos, dziedājusi “Trīs gadiņi audzināju” (1910, 184), savukārt Lāču māte — “Ar vērsīti arti gāju” (1910, 191).

Zelta krogā pierakstītas dziesmas arī no 81 gadu vecās Emīlijas Zeltiņas, kas pazinusi Emīla Dārziņa māti un zinājusi stāstīt par Jāni Sudrabkalnu. Viņas teiktās dziesmas “Skaņi, skaņi es dziedāj” sakarā šāds pierakstītāja komentārs: “Apgalvo, ka esot ļoti veca dziesma. Dzied aizrautīgi (sevišķi a-ū). Varējuse, tā pate stāsta, ligot senāk bez gala. Sītusi, jauna būdama, knipi puikām zem deguna — “dūšas nenolaidu.”” (1910, 298)

17 dziesmas pierakstītas no Damrožu tēva un mātes, kā arī no A. Robežnieces. Piemēram, dziesmai “Gāju gar upīti” seko A. Kalniņa piezīme: “Ļoti garš teksts. Stāsta, kāpēc raud. Varot stundu dziedāt.” (1910, 200)

Par Meža Butlēru Albertu Ābelnieku, 73 g. v.: “Māja bija etnogrāfiski interesanta no celtniecības viedokļa. Ābelnieku tēvs ilgus gadus dziedājis koros. Ir arī vēl tagad laba balss..” Teicējs V. Greblei dziedājis arī vairākas lokāla rakstura parodijas baznīcas dziesmu meldijās. Folkloriste savā aprakstā turpina: “Tai [sievai] nepatika, ka vīrs dzied baznīcas dziesmu parodijas, viņa to pasauca projām uz mazu brīdi. Kad Ābelnieku tēvs atgriezās, viņš teica pavisam cita rakstura dziesmas un bija ļoti nevaļīgs.” (1910, 3209)

Par Lizbeti Apini: “Mājās bija vairāki labi kokgriezumi — šķīvis, svečturi u. c. Tos esot darinājis Apiņu mātes brālis Oskars Brakšs [..]. Apiņu māte dzīvo tieši tai istabā Zeltakrogū, kur pirms 1914. gada dzīvojis Sudrabkalna tēvs Peine ar savu ģimeni.” (1910, 3246)

Par Alīsi Robežnieci bez biogrāfijas ziņām V. Greble piebildusi: “Izcila rokdarbniece, īpaši audēja [..]. 21.VI dziedājusi un stāstījusi par Vecpiebalgas Salnēniem, kur glabājoties Kaudzītes Reiņa mīlestības vēstules. 23. augusta vēstulē atrakstīja, ka nesen bijusi Vecpiebalgas Salnēnos, bet tur vairs nekas nebija palicis no Kaudzīšu Reiņa vēstulēm. Tās visas kara laikā gājušas bojā.” (1910, 3186)

Par Annu Damrozi: “Savā laikā bijusi ļoti laba dziedātāja un dziesmu zinātāja. Tagad žēlojas par atmiņas vājumu. Dziesmas vislabāk atceras dziedot.” (1910, 3048)

Par Oskaru Damrozi: “Labs, skanīgs tenors [..] Zina ļoti lielu vairumu melodiju — gan kora, gan solo dziesmu, gan tautasdziesmu, gan arī ziņģu un tā saukto romanču. Dziesmu tekstus vairs labi neatceras, meldijas gan. .. Apkārtņē pazīstams arī kā labs humora milētājs — anekdotu stāstītājs un kupleju dziedātājs.” (1910, 3160)

Pēc 3. jūlija ekspedīcijas darbā iesaistījās profesors J. A. Jansons, kurš vēl vairākas reizes devies pie Damrozēm pierakstīt folkloru. No Damrožu tēva stāstītā prof. Jansons īpaši atzīmējis gadījumus no brāļu draudžu (hernhūtiešu) saiešanu laikiem.

Brāļu draudzē bijušas 5 kārtas: puīšu kārta, meitu, laulātu, bērnu un visiem. Parastās dienās pulcējušies visi bez kārtu izšķirības kopā, bet augstos svētkos nākuši kopā pa kārtām.

I Tas bija laulātu svētkos Ilzēnos. Sanākuši 14 sakuveči. Katrs ir jau teicis savu sakāmo. Beidzamajam nu vairs nav ko teikt, bet jārūnā ir. Viņš izstaipa kaklu, nočāpstina muti. Tomēr nekas labs nenāk prātā. Viņš vēl pakāsējas un tad saka: Nu, Seviķu tēv, (saiešanas priekšnieks),

kamdēļ jūs nenācāt uz mūsu laulātu svētkiem? Mažiņa (runātāja sieva) izcepa kukulu maizi, Pēteri aizsūtīja uz krogu pēc 4 stopi šņaba. Nokāvām 5 mārciņi smagu suķi. Tā tad bija voreni (vareni) svētki. Āmen! Tas bijis ap 1890. gadu.

II Tas bija meitu svētkos Augstāru saiešanas namā. Visi sakuveči ir atkal izrunājušies. Beidzamajam, Pilentēvam, pietrūkst sakāmā. Viņš grozās, grozās, tad pieceļas, nočāpstinās un sāk: Māte meitu rītā uzceļ no gultas un raud. Uzsēdina uz lažinkas un raud atkal. Apaun kājiņas, uzskā galviņu un raud atkal. Pavada meitīnu pa olnīcu uz Augstāru saiešanu, raud atkal. Āmen! To noklausoties, sanākušās mātes, kas meitas atvedušas, zināms, arī visas raud (1910, 2253–2254)

Ekspedīcijas norisei un rezultātiem veltīta liela uzmanība. Vietējā presē tika publicēti raksti gan par plānoto darbu, gan arī īpaši par ekspedīcijas rezultātiem. 1954. gada 11. jūlijā Jaunpiebalgas (Gaujenas rajona centra) kultūras namā risinājās noslēguma sesija, kurā piedalījās gan ekspedīcijas vadītāji, pārstāvji no EFI, apriņķa pārvaldes, gan arī liels pulks vietējo iedzīvotāju. Interese par paveikto bija liela. Vairāki iepazītie teicēji, it kā ieguvuši jaunu elpu, apņēmušies turpināt folkloristu rosināto un ierādīto darbu arī nākotnē.

Vākumu saturiskie aspekti. Kultūrvēstures pētījumi

Līdzās tradicionālajiem folkloras žanriem plaši tika vākti materiāli par dažādām kultūrvēstures tēmām. Īpaši Jāzeps Rudzītis ir pierakstījis materiālus par Vecpiebalgas Labdarības biedrības darbību, teātra spēlēšanu Piebalgā, atmiņas par A. Pumpuru, Kaudzītes Matisu, “Mērnieku laiku” prototipiem. Plašākie materiāli pierakstīti no Vēliņa Jāņa, dz. 1899. gadā Vecpiebalgas ciemā. Viņš beidzis bij. Valmieras skolotāju semināru, strādājis par skolotāju Vecpiebalgas skolās no 1922. gada līdz šim laikam. Dzīvo Vecpiebalgas ciema Smeiļos.

Savukārt Ernas Prūsis, dz. 1906. gada Vecpiebalgas ciemā (pie Alauksta ez.), biogrāfijā J. Rudzītim šķītais saistoši tas, ka viņa 1932. gadā Rīgā beigusi Zviedru veselības vingrošanas un masāžas skolu, par ko padomju varas laikā ieskaitīta kulakos.

Tāpat arī citos apgabalos fiksētas gan foto, gan rakstiskās liecības par vēsturiskajām ēkām, to arhitektūras savdabībām un citām sadzīves detaļām. Te jūtama etnogrāfu darbība ekspedīcijas laikā. Tā vēsturei saglabāti arī Jaunpiebalgas Zeltakroga skati — gan ārpusē, gan iekštelpās.

Protams, folkloristu interese galvenokārt vērsta uz Piebalgas novada folkloras savdabību atklāšanu. Taču nepalika bez ievērības arī tie teicēji, kuri savu repertuāru paņēmuši līdzī no iepriekšējām dzīvesvietām, dzimtās puses. Pēc kara arī Piebalgā iecerēja citu novadu pārstāvji. 70 gadus vecās Lizbetes Apines Zeltakrogā teiktajām dziesmām klāt A. Kalniņa piezīme, ka repertuārs no Jumurdas (1910, 227).

Anna Liepiņa, 79 g. v., kaut pati dzimusi Jaunpiebalgas Jaunzemjos, saimnieka Ducena ģimenē, tomēr nodziedāja dažas dziesmas latgaliešu valodā, ko savulaik iemācījusi no kalpiem. Starp citu, ar neslēptu ironiju viņa teikusi šādu dziesmu: “Visas dziesmas

izdziedātas, / Kur mēs citas dabūsim? / Iesim kopu sētiņā, / Tur mēs citas dziedāsim.” (1910, 2766)

““Tā jau nu būtu jums pa prātam,” saka teicēja, “jo tā ir par kolhozu, par jauno dzīvi jaunas dziesmas”. Uz jaunu dziesmu radīšanu Liepiņu mātei nebija vis patikas. Nekas arī neiznāca turpmākajos mēģinājumos,” piezīmēs raksta V. Greble. (1910, 2766)

Folkloristi sastapuši arī Ludvigu Antuženu (dial. Ontužena), 73 g. v., kura dzimusi Latgalē, Rēzeknes apriņķa Sakstagala pagasta Bāriņu ciemā nabadzīga zemnieka ģimenē. Skolā nav gājusi, bet lasīt pratusi un pa druskai arī rakstīt. No Rēzeknes uz Piebalgu pārnākusi pirms 20 gadiem (ap 1944. g.). V. Greble viņu raksturo kā ļoti dzīvu, rosīgu un laipnu māmuļi.

“Latgalē jau tik ciši Jāņus nasvineja kō šei. Pakiura uguņi, padzidoja tuas bļieņu dzīsmes un viss.” [Antuženu mātes istaba bija tomēr skaisti izpušķota — bērzu un ozolu meijām, vainaģiem, puķēm. Grīda nokaisīta kalmju lapām. Kad jautāju, no kurienes tad šī paraža istabu tā uzpost, atbildēja, ka tā jau “Pībalgā dora”.] (1910, 3227)

Ar Antuženu māti tika norunāts, ka uz ekspedīcijas beigām vēl pieiesim pie viņas, jo viņa taisījās braukt kādas nedēļas uz Latgali padzīvoties pie saviem citiem bērniem. Kad nu 20. jūlijā tur tika būts, Antuženu māte bija aizgājusi uz mežu mellenēs, neizdevās viņu vairs sastapt.] (1910, 3234)

Apzināti šīs apceres virsrakstā izmantoju iespējamās asociācijas ar brāļu Kaudzišu “Mērnieku laikiem”, jo šķiet, ka folkloristu ekspedīcija 1954. gadā ir rosījusi līdzīgu sabiedrības atsaucību un līdzdalību. Gluži kā mērnieku laiki atstāja neizdzēšamas pēdas piebaldzēnu garīgajā un saimnieciskajā dzīvē, tā arī manis aprakstītie *folkloristu laiki* nesa bagātīgus augļus gan tautas garīgā mantojuma saglabāšanas, gan radošo izpausmju ziņā nākamajos laikos. Paveiktais nav zaudējis nozīmi arī šodien. Gluži otrādi — tas atdzimst no jauna.

Atsauces

- ¹ Ērglis A. Folkloras vākumi Jaunpiebalgā. *No Viņķu kalna līdz Skrāgu krogam*. Sast. V. Johansone. Rēzekne: Latgales Druka, 2011. 123.–193. lpp.
- ² Johansone V. Jaunpiebalgas teritorijas administratīvās izmaiņas un novada izveidošanās. *No Viņķu kalna līdz Skrāgu krogam*. 57.–77. lpp.
- ³ Latviešu Folkloras krātuves materiālu citējumos un atsaucēs iekavās norādīts manuskripta numurs, aiz tā varianta numurs.
- ⁴ 1954. g. 3. jūlijā rajona laikrakstā “Karogs” publicēts V. Grebles raksts “Etnogrāfu un folkloristu ekspedīcija” (1910, 3539).
- ⁵ Personiskā sarakstē ar raksta autoru.

Times of Folklorists in Jaunpiebalga: 1954

One of the most memorable events of the first post-war decade (if not a longer period of time) in Latvia's central-eastern district of Jaunpiebalga was the 8th expedition of the Institute of Ethnography and Folklore (IEF), which took place in June and July 1954 in a territory which was then called Gaujiena district. The 1954 expedition was the first and so far the only so extensive expedition of folklorists to ever go to Jaunpiebalga, which 1) united into one team so many various specialists, including folklorists, linguists, ethnography experts, musicologists and choreographers, 2) discovered dozens of great bearers of folklore traditions, 3) provided a detailed description of the expedition.

The expedition marked a significant turning point in the process of folklore collection under the new circumstances of the recently established Soviet regime. In addition to collecting statistical data it was also important to define the role of folklore in the new Soviet era, analyzing at the same time how many, who and what we were. What had we preserved? In Jaunpiebalga, the folklorists met people of the old generation who had witnessed even the times of the first Awakening and the Czarist regime, lived through the times of independent Latvia from its proclamation, international recognition and flourishing to the Soviet occupation.

Examination of the expedition's materials prompted reflection on several issues concerning various aspects of borders, including the direct geographical and territorial sense of the word and also the chronological perspective. The expedition encouraged several narrators to start gathering folklore materials independently, thus expanding the basis for future research.

Keywords: Piebalga, history of folkloristics, Soviet folkloristics

Sergejs Kruks

Tradīcijas robežas: vasaras saulgriežu svētku pārveidošana 1960.–2010. gadā

Atslēgas vārdi: Jāņi, tradīcija, modernizācija, sociālā rīcība, Arvīds Pelše

Pārmaiņas sociālās dzīves organizācijā industrializācijas un urbanizācijas ietekmē ir viens no centrālajiem jautājumiem teorētiskajā socioloģijā. Emīls Dirkems modernizāciju raksturo ar tādiem jēdzieniem kā darba dalījums, diferenciacija, specializācija.¹ Sabiedrībā atšķirīgus individuus vieno organiskās solidaritātes principi, t. i., kontrakta attiecības, nevis homogēnās kultūras koplietošana un līdzīgu prakšu īstenošana, kas raksturo mehāniskās solidaritātes sabiedrību. Organiskajai solidaritātei nav aktuālas ierastajos rituālos definētās sociālās funkcijas un reproducētās sociālās lomas, tāpēc tradīcijas nozīme samazinās. Zaudējot funkcionalitāti, tradīcija tomēr pilnībā nezūd — tā var tikt pielāgota citu uzdevumu risināšanai, piemēram, simboliskās saiknes nodrošināšanai ar pagātņi. Jaunas grupas tajā var smelties semiotiskos resursus kolektīvo identitāšu artikulēšanai. Dace Bula uzsver, ka mūsdienu pētnieki skata tradīciju kā dinamisku procesu, atklājot jaunu īpašību un nozīmju parādīšanos un izceļot individuālā vai kolektīvā darītāja radošo ieguldījumu tradīciju dzīvē.²

Tradīcijas dinamiku var apliecināt rakstiskie dokumenti, jo atšķirībā no *post factum* mutvārdu atmiņām tie saglabā sociālo aktoru diskursīvo refleksiju par rīcības un struktūras mijiedarbību tradīcijas transformācijas laikā, t. i., par struktūras noteiktiem ierobežojumiem vai iespējām un mērķtiecīgu rīcību ierobežojumu mazināšanai un iespēju paplašināšanai. Latvija ir to nedaudzo zemju vidū, kas joprojām ar valstisku vērienu svin vasaras saulgriežus jeb Jāņus. Citviet urbanizācijas un industrializācijas ietekmē šis rituāls ir izzudis. Lasot pēdējo piecdesmit gadu preses publikācijas un Latvijas Komunistiskās partijas arhīva dokumentus, var konstatēt daudzveidīgas reakcijas uz tradīciju. Vienā gadījumā mērķtiecīgā tradīcijas pārveidošana nebija izdevusies (1960.–1962. gadā); citā gadījumā to veiksmīgi pakārtoja jauniem sociāliem izaicinājumiem un integrēja ikdienas dzīvē (latviešu diaspora ASV); trešajā gadījumā ir redzami veiksmīgi un neveiksmīgi centieni saglabāt rituālu, piemēklējot tam jaunu saturu un īstenošanas formu (kopš 2000. gada).

Arvīds Pelše: neaizliedzam, taču arī neatbalstām

Pirmais, kas nāk prātā saistībā ar Jāņu pārveidošanu, ir šo svētku aizliegšana 1960. gadā pēc Latvijas Komunistiskās partijas Centrālās komitejas pirmā sekretāra Arvīda Pelšes

iniciatīvas. Tam ir veltīti nostāsti, leģendas, anekdotes, piemēram, jāņogu pārdēvēšana pār “arvidenēm”. 1959. gadā intrigu rezultātā Pelše bija panācis nacionālkomunistu atstādināšanu no amatiem, nostiprinot Latvijas industrializācijas un urbanizācijas virzienu un skaužot jaunlatviešu iedibināto kultūras nacionālismu. Diemžēl Pelšes politiskā biogrāfija joprojām nav uzrakstīta. Nedaudzās publikācijas par šī laika norisēm liecina, ka jāizvairās tās attēlot melnbaltās krāsās.³ Nepamatoti apvainojumi Pelšem adresēti arī sakarā ar Jāņu aizliegšanu — arhīvu dokumenti neapstiprina aizlieguma esamību, gluži otrādi — partijas vadība centusies kļiedēt iedzīvotāju pārliecību par juridiskām sankcijām pret līgotājiem. Tiesa, komunikācijas kļūdu dēļ to neizdevās panākt. Notikumu gaita atklāj daudz banālāku Jāņu lomu padomju politikā. Latvijas PSR vadība saulgriežos neizsludināja brīvdienu, bet centīgie iestāžu un uzņēmumu vadītāji to saprata kā svētku aizliegumu. Daži censoņi izrādīja pārāk lielu iniciatīvu, apkarojot tradīciju; citi kultivēja priekšstatu par Jāņu aizliegumu, lai veidotu saprātīga priekšnieka tēlu, kurš, riskējot ar karjeru, uzdrīkstas atļaut saviem padotajiem neuzkrītoši nodoties saulgriežu nakts pārmērībām. Izklāstīšu savu argumentu hronoloģiski.

1960. gadā Jāņu diena bija piektdien. Pretēji 50. gadu praksei, Latvijas PSR valdība neizsludināja šo dienu par brīvdienu. Laikraksts “Cīņa” 23. un 24. jūnijā ne reizi nepieminēja vārdus “Līgo” un “Jāņi”. Iemeslus var saprast, uzmanīgi izlasot pirmajā lappusē publicētos rakstus. 23. jūnijā redakcijas slejā lasām: “Iestāties pats karstākais siena laiks. No tā, kā šīs nedaudzās dienas izmantos, atkarīga ne tikai laba rupjās lopbarības sagāde, bet arī tas, vai sienam varēs pļaut arī vēl atālu.”⁴ Nākamajā dienā avīze piesaista uzmanību Ministru Padomes un Centrālās komitejas lēmumam ar aicinājumu vispilnīgāk izmantot labvēlīgos apstākļus siena un skābbarības sagatavošanai, nekavējot nevienu dienu.⁵ Lēmumā aizrādīts, ka 1959. gadā pļauja uzsākta vēlu un iekavēta, rezultātā ziemai nav sagatavots pietiekami daudz lopbarības. “Ar zāles pļauju vairs nedrīkstam kavēties .. Sienam, kurš pļauts pirms noziedēšanas, ir vislielākā barības vērtība,” Ventspils rajona kolhoza priekšsēdētājs pauž intervijā.⁶

Rudenī Latvijā strādāja Maskavas žurnāla “Nauka i reļģija” žurnālisti, vācot informāciju par jaunām padomju tradīcijām, kuras izdomas bagātie latvieši pirmie ieviesa Padomju Savienībā. Raksts bija iespiests 1960. gada decembra numurā. Tajā žurnālisti izklāstīja jauno rituālu būtību, ar atzinību novērtējot latviešu iniciatīvas.⁷ Pēdējās rindkopas autori veltīja Jāņiem, nosaucot tos par vienu no senākajām tradīcijām, jautriem tautas svētkiem ar lietišķās aģitācijas potenciālu. Proti, aplīgošanā var kritizēt sliktos un uzslavēt labos darbiniekus. Ar ironiju žurnālisti izteicās par “ortodoksiem”, kuri cenšas aizliegt tautas svētkus, aizbildinoties ar antireliģiskās kampaņas pastiprināšanos.

Latvijas KP CK nebija pieņēmusi kādu saistošu lēmumu vai publiskojuši noraidošu viedokli par Jāņiem. Pirmo un vienīgo reizi par to skaidri norādīts tikai 1961. gada 24. martā ar “Cīņas” ievadraksta starpniecību. Neapšaubāmi, tā ir reakcija uz Maskavas žurnāla publikāciju. Par to liecina arī nosaukumu sasauce: “Jaunās latviešu tautas tradīcijas” žurnālā un “Mūsu tradīcijas” avīzē. Jāņiem “Cīņa” veltīja vienu no trīspadsmit rindkopām:

Par novecojušu, laika garam neatbilstošu ieražu atzīstama Līgo svētku jeb Jāņu svinēšana. Laikmetā, kad padomju cilvēks liek pamatus dižajai komunisma celtnei, nepareizi un nelietderīgi būtu celt godā pagānu ieražas. Darbaļaužu audzināšanai ir izmantojamas tikai progresīvās tradīcijas. Protams, ko svinēt un nesvinēt, ir katra pilsoņa personiskā darišana. Bet valsts un sabiedrības atzinumu un atbalstu var izpelnīties tikai progresīvi jaunā laika svētki un svinības.

Ievadrakstā nav eksplīcīti formulētā aizlieguma: "Cīņa" dara zināmu, ka valdība vairs neizsludinās brīvdienu. Iedzīvotāji drīkst svinēt Jāņus, taču no rīta viņiem ir jāierodas darbā. 1961. gada maija burtnīcā žurnāls "Nauka i reļģija" atsauc savu viedokli par Jāņiem kā kļūdainu — to panāca Latvijas KP CK.⁸ Žurnāls norādīja, ka svētki traucē lauku darbiem: cilvēki pārmērīgi lieto alkoholu, reibumā gūst traumas, izraisa ugunsgrēkus un kavē darbu. 1961. gada 11. maijā cenzūras pārvalde aizliedza pieminēt presē Jāņus mūsdienu notikumu kontekstā.⁹

"Cīņas" lasītāji no ievadraksta bija izsecinājuši, ka līgots ir aizliegts, un redakcija sāka saņemt protesta vēstules ar un bez parakstiem.

Cienījamā redakcija! Mēs, tekstilkombināta "Sarkanā tekstilniece" 12. ceha kolektīvs, esam ļoti sašutuši par jūsu ievadrakstu par Līgo svētkiem. Ceram, ka mums nav jāatgādina jums par PSRS Konstitūcijas pantu, kurā teikts par nacionālo svētku atzīšanu. Galu galā tie taču nav reliģijas svētki, bet brīnišķīgie zaļumu un ziedu svētki... mēs visi esam jauni un neticam dievam, jo viņa, protams, nav. Mēs pat cīnāmies par komunistiskā darba ceha nosaukumu, taču jūsu raksts mūs satrauc. Mēs ceram, ka 50 paraksti zem šīs vēstules jums nav vajadzīgi, bet, ja būs vajadzīgi, mēs varam parakstīties.¹⁰

Viedokļu sadursme prasīja ieviest skaidrību šajā jautājumā, taču partijas vadība vairījās no komunikācijas ar plašu publiku. 30. maijā par Jāņiem runāja CK prezidija sēdē. Stenogramma atklāj kompartijas noraidošās attieksmes iemeslus un skaidro Jāņu politizācijas cēloņus. Referents, kurš sagatavojis akadēmisku ziņojumu par saulgriežu svinēšanas rituālu, uzsvēra, ka Jāņu izceltais darba tikums ir verga centības slavināšana. "Sociālās vienotības, paklausības un centīguma morāle piespiedu darbā bija ārkārtīgi izdevīga kulakiem. Šo pašu verga morāli par savu ieroci pārņēma pilsētas buržuāzija."¹¹ Tradīcija demonstrē cilvēka bezspēcību dabas priekšā un mēģina to pielabināt. Modernās darba morāles cildināšanai kalpo jaunie rituāli — ražas svētki slavina cilvēka varu pār dabu. Nepieciešamais kopības rituāls tagad jāīsteno Padomju jaunatnes dienā, kuru kopš 1958. gada atzīmē jūnija pēdējā svētdienā. Svinamo dienu pārkārtošanas pragmatiskā jēga ir darba nedēļas ritma saglabāšana spraigajā siena pļaujas laikā, plānojot kolektīvo atpūtu nedēļas nogalē. 50. gados arī zviedri un somi bija pārcēlušies svinēšanu uz saulgriežiem tuvāko nedēļas nogali.

Latvijā kolhozu vadītājus daudz un bieži kritizēja par sekošanu senai tradīcijai, kas neatzīst siena pļaušanu jūnijā.¹² LKP CK pirmais sekretārs Arvīds Pelše aizrādīja:

Lopbarības sagādes gaita republikā ir neapmierinoša. .. Bet ļaunākais tas, ka vairākās partijas rajonu komitejas, pirmorganizācijas par to neuztraucas. Atklāti gan neizsaka veco maldīgo uzskatu, ka sienu jāpļauj tikai jūlijā, bet mierīgā noskaņā liecina par šādu nostāju.

Taču daži saimniecību vadītāji rikojas pēc tēvu tēvu parašām. Viņi nepareizi domā, ka jūnijā sienu pļaut ir par agru. Ir jāatmet šis nepareizais uzskats un visur jāsāk siena pļauja, veicot to straujos tempos.¹³

Latvijas KP CK Prezidija locekļi sēdē vairākkārt atgādināja, ka “Cīņas” ievadrakstā runa ir vien par brīvdienas neizsludināšanu 24. jūnijā, nevis par Jāņu aizliegšanu. Referenti uzskata, ka 1959. gadā sagrauto nacionālkomunistu atbalstītāji ar nodomu pārspilē ievadrakstā pausto, lai apliecinātu Pelšes vadītās kompartijas represīvo politiku. 1960. gadā bija runas, ka CK aizliedzot dedzināt ugunsiskus. Sēdē Pelše precizēja politisko nostāju — “neizliedzam, taču arī neatbalstām... Bet ugunsikuru kurināšana mūs neinteresē”.¹⁴

Prezidijs nolēma nerikot publiskas diskusijas presē, paredzot izklāstīt savu pozīciju apspriedēs ar rajonu partijas komiteju ideoloģiskajiem darbiniekiem. Vidējā līmeņa partijas un administratīvajiem vadītājiem šāda ierobežota informācijas plūsma ļāva ar to manipulēt savās interesēs. Nekliedējot baumas par svētku aizliegšanu, viņi vai nu stingri apkaroja tradīciju, atsaucoties uz neesošiem CK dokumentiem, vai tēloja sevi kā saprātīgus vadītājus, kuri, spītējot oficiālajai nostājai, savā kolhozā vai ciemā ļauj svinēt Jāņus.

Nostāstos, kurus nācās dzirdēt man pašam, kā konkrētās Jāņu aizlieguma izpausmes minēti grāmatu tekstu labojumi. Un tiešām, Latvijas Valsts arhīvā visvairāk rakstisku dokumentu atrodams tieši par Latvijas Valsts izdevniecības (LVI) iniciatīvām. Atgadījums ar LVI redaktori Valentīnu Valpēteri izraisīja publisku skandālu, kļūstot par pamatu nostāstiem par Jāņu aizliegumu.

Valpēterei bija uzticēts sagatavot iespiešanai Pāvila Rozīša Kopotos rakstus. Dzeju un prozu publicēšanai atlasījis Jānis Niedre — literatūrzinātnieks, kurš ir pazīstams ar dogmatisku nostāju pret starpkaru republikas literatūru. Piektajā sējumā viņš ievietoja dzejoli “Zilā kalnā”, kas sākas ar šādām rindiņām:

Ej Jāņu naktī turp, kur zilas miglas titi
Ir tautas gaišais prieks un dziļo gaidu mīti,
Kur brīnumpuķe plaukst, kas visiem vēstīt būs,
Ka kādreiz zaudēto reiz tauta atkal gūs.¹⁵

Nesaskatot šajās un citās rindiņās nekā peļama, Valpētere nodeva grāmatas salikumu tipogrāfijā. Iespējās tīrās loksnes pārslasīja viņas kolēģe Lūcija Rambeka, kura norādīja, ka Jāņus pieminēt nedrīkst un dzejolis no grāmatas ir jāizņem. Lai 15 000 eksemplāros izdarītu labojumus, dažas lappuses bija jādrukā no jauna, un tas izdevniecībai radīja 335 rubļu lielus zaudējumus. LVI direktors Edmunds Ratnieks¹⁶ griezies pie arodbiedrības ar lūgumu sankcionēt Valpēteres atlaišanu no darba. Lai pamatotu soda bargumu, Ratnieks apsūdzēja redaktori politiskajā tuvredzībā: dzejolis cildinot buržuāziskās Latvijas dibināšanas plānus. Sižetiski tas stāsta par Jāņu svinēšanu kā par tautas rituālu: sapulcējušies pie ugunsikura, latviešu karavīri apzinās savu kolektīvo identitāti, kas viņus iedvesmo cīņai par brīvību. Līdzīgs brīvības motīvs ir arī 1917. gadā tapušajā dzejolī “Vidzeme”. To gan atstāja 1962. gada Kopotu rakstu izdevumā — jādāmā, tāpēc, ka dzejoli nav pieminēti Jāņi. Redaktors Arturs

Lielais tā arī norādīja, ka domstarpības par politisko zemtekstu nerastos, ja redaktore būtu respektējusi noliedzšo attieksmi pret Jāņiem un uzreiz izsvītrojusi dzejoli “Zilā kalnā”. “Šajā gadījumā Valpēterei tie Jāņi varēja būt glābšanas riņķis. Brīnos, kā viņa to nav saķērusi. Visu rudeni runāja, ka jāplēš lapas no mācību grāmatām. Parādās pavēles. Taisni brīnums par Valpēteri.”¹⁷

Arodbiedrības komiteja 23. maija sēdē Valpēteres kļūdu atzina, taču direktora paredzēto sodu noraidīja: astoņi no desmit klātesošajiem balsoja pret redaktora atļaušanu. LVI vadība pieprasīja sasaukt otru sēdi, lai vēlreiz balsotu par Valpēteres atļaušanu. Tā notikusi 29. maijā paplašinātā sastāvā: bez balsstiesībām sēdē piedalījās arī administrācijas pārstāvji, kuri uzstājīgi ietekmēja arodbiedrības komitejas locekļu viedokli. Rezultātā Valpēteres atļaušanai piekrita astoņi balsstiesīgie, pret balsojot tikai vienam. Pavēli par darba uzteikšanu Ratnieks parakstīja 2. jūnijā.

Tā kā atkārtotā balsojuma sarīkošana bija nelikumīga, Valpētere pret darba devēju cēla prasību tiesā, kas 4. jūlijā to pilnībā apmierināja. Tiesnesis lēmumu pamatoja ar to, ka pašā redakcijā nav bijis vienprātības par dzejoļa interpretāciju. Vieni saskatīja tajā senatnes slavināšanu, brīvības aicinājumus traktējot kā Pāvila Roziša tieksmi pēc neatkarīgās “buržuāziskās” Latvijas. Redaktors Kārlis Valdmanis, kurš sniedza liecības tiesā, aicināja lasīt dzejoli tā tapšanas kontekstā: 1918. gadā brīvība literāta izpratnē esot bijusi brīvība no vāciešiem. Tiesa atzina, ka uz dzejoļa politiskajām interpretācijām redaktorei nebija norādījusi pat pieredzējus kopotu rakstu redkolēģija — Anna Sakse, Arvīds Grigulis un Ilgonis Bērsons; iebildumus necēla arī Daiļliteratūras redakcijas vadītājs un galvenais redaktors, parakstot Valpēteres sagatavoto mašīnraksta tekstu salikšanai tipogrāfijā. Savukārt sējuma sastādītājs Jānis Niedre jau bija atzinis savu kļūdu un pat kompensējis lokšņu pārdrūkāšanas radītos zaudējumus. Tiesa sprieda, ka vainas novelšana uz redaktori nav taisnīga, un lika izdevniecībai atjaunot viņu darbā, samaksājot kompensāciju par kavētām dienām.¹⁸

LVI iesniedza kasācijas sūdzību Augstākajā tiesā, argumentējot, ka par grāmatas ražošanas procesu atbild redaktors viens pats, nevis redkolēģija un redakcija, un, tā kā Valpēteres pieļautā kļūda ir politiska, tad nākotnē viņai nedrīkst uzticēt darbus ar grāmatu tekstiem. Augstākā tiesa argumentiem piekrita un atcēla zemākās instances tiesas spriedumu.

10. septembrī tiesa skatīja atkārtotu Valpēteres prasību par atjaunošanu darbā. Eksperts, Latvijas Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta direktors Ēvalds Sokols,¹⁹ prasītāju aizstāvēja, norādot uz LVI administrācijas patvaļu, lemjot par literāro darbu vērtēšanu un labošanu. Zinātnieka un advokāta argumentiem pirmās instances tiesa nepiekrita. Arī Augstākā tiesa, kas 25. oktobrī izskatīja Valpēteres advokāta kasācijas sūdzību, noraidīja viņas prasību par atjaunošanu darbā.

Paskaidrojumā CK prezidijam Sokols uzskaitīja izdevniecības administrācijas iniciatīvas Jāņu jautājumā, un LVI dokumentos tam ir atrodami apstiprinājumi. Centrālajai komitejai Sokols skaidroja:

Nepamatoti atsaucoties uz direktīvajiem orgāniem CK, Latvijas Valsts izdevniecības apspriedēs un sapulcēs kategoriski pieprasījuši labot klasiskos tekstus un jaunākās literatūras

daiļdarbus. Arī Maskavas rajona tautas tiesas sēdē (10. septembrī), kur izskatīja no darba atbrīvotās Latvijas Valsts izdevniecības redaktora Valpēteres sūdzību, izdevniecības pārstāvji .. centās pārliecināt tiesu un klātesošos, attaisnot izdevniecības darbā pieļautās aplamības — tekstu “labošanu” un redaktoru sodīšanu, kas to nav darījuši — ar neesošiem LKP CK lēmumiem un obligātiem norādījumiem — it kā par Jāņu aizliegšanu un Ligo tradīciju izskaušanas nepieciešamību.

Šai tiesas sēdē vietējas [arodbiedrības] Latvijas Valsts izdevniecības komitejas priekšsēdētājs Lielais savā liecībā īpaši uzsvēra, ka redaktoram “nav jādomā” — ko labot vai nelabot. Nav jāprāto, ko grāmatās pieļaut vai nepieļaut — Jāņi un viss, kas saistās ar Ligo, jāsvītro, jo to pieprasot “direktīvi lēmumi”, un viņš to varot apliecināt kā bijušais CK darbinieks. Tiesā neapšaubāmi tika konstatēts tas fakts, ka Latvijas Valsts izdevniecības direktors E. Ratnieks īpaši “pārliecinājies” vietējās konfliktu komisijas locekļus, kuri sākumā nepiekrituši Valpēteres atbrīvošanai no darba, brīdinādams, ka LKP CK neatļaus atstāt darbā redaktorus, ja viņi pretojas CK direktīvajiem lēmumiem un norādījumiem.²⁰

Par administrācijas prasību “plēst lapas no mācību grāmatām” stāstīja jau citētais redaktors Arturs Lielais. “Jāņi — šī vecā, savu laiku pārdzīvojuši, atmirstošā tradīcija nav pieņemama mācību grāmatās,” — tādu instrukciju izplatīja LVI informatīvais biļetens “Sardzē”.²¹ Labot tekstus skaidri pieprasīja LVI direktors Ratnieks. 1962. gada 6. jūnija pavēlē viņš nikni kritizēja mācību literatūras redaktorus, kuri nākamā mācību gada grāmatu izlaidumos atstāja stāstus un dzejoļus par saulgriežiem.

1961. gada vasarā republikas direktīvie orgāni un partijas prese izskaidroja darbaļaudīm, ka šie svētki nav atbalstāmi un veicināmi. Tātad mācību grāmatās, kas domātas vispārīgglītojošo skolu skolēniem, teksti ar Ligo svētku aprakstiem nav ievietojami.²²

Direktīvo orgānu un partijas preses lomu Ratnieks krietni pārspīlēja — izņemot minēto “Cīņas” ievadrakstu, citu publikas informēšanas gadījumu 1961. gadā nav bijis. Varas iestāžu autoritātes piesaukšana ir Ratnieka bramanība. Līdz 1961. gada jūlijam viņš bija CK propagandas un aģitācijas nodaļas vadītāja vietnieks, un iespējams, ka šo faktu viņš izmantojis, lai jaunajā amatā radītu labi informēta varasvīra tēlu. Par LVI direktoru Ratnieku iecēla 1961. gada 18. jūlijā, kad bija pagājušas tikai divas nedēļas pēc tam, kad rakstā ar zīmīgu nosaukumu “Ir laiks ieviest kārtību” LKP laikraksts “Sovetskaja Latvija” stingri kritizēja LVI darbu. Apkarojot Jāņus grāmatu tekstos, jaunais direktors demonstrēja, ka izprot izdevniecībai adresēto kritiku.

1962. gada 25. jūlijā LVI kompartijas pirmorganizācijas sapulce kaunināja tos komunistus, kuri arodbiedrības sēdē balsoja pret Valpēteres atļaušanu. “Jāsaasina modrība, atkārtoti darbi rūpīgāk jāpārskata” — tādi aicinājumi skanējuši šajā sanāksmē.²³ Valpēteres gadījums direktoram bija īpaši noderīgs. Izdevniecības darbinieki bija neizpratnē par Jāņu apkarošānu un ironizēja par “konjunktūras” apsēvumiem literārā mantojuma vērtēšanā.²⁴ Bet tagad, uzsverot dzejoļa “Zilā kalnā” pretvalstiskās interpretācijas, saulgriežus varēja saistīt ar daudz nopietnākām politiskām implikācijām, un tādējādi direktors varējis pamatot stingrāku kontroli pār redaktoru darbu.

Pa to laiku izdevniecībai parādījās citas problēmas, kas tieši skāra administrācijas atbildības jomas. Latvijas Komunistiskās partijas teorētiskais žurnāls "Padomju Latvijas Komunisti" redakcijas rakstā kritizēja izdevniecībā publicēto literāro darbu zemo idejiski politisko līmeni. Žurnāls pieprasīja vairāk audzinošo lugu un romānu, attēlojot mūsdienu lauku un pilsētas dzīvi un darbu. Vēl nopietnākas raizes direktoram sagādāja Valsts drošības komitejas interesēšanās par Latvijas Valsts izdevniecības darbu. Sokola polemiskā uzstāšanās atklātajā tiesas sēdē izraisīja publisku rezonansi. Gan plašāka publika, gan paši izdevniecības darbinieki grāmatu labošanu izprata kā kārtējo kompartijas politikas maiņu attiecībā uz latviešu kultūras mantojumu. VDK meklēja šo baumu cēloņus izdevniecībā.

31. oktobrī Latvijas Valsts izdevniecības partijas pirmorganizācija atklātajā sapulcē, kurā piedalījās 123 cilvēki, apsprieda "Padomju Latvijas Komunistu" rakstu. Spriežot pēc stenogrammas, kritikas apspriešana bijusi ļoti formāla un garlaicīga. Daudzi dalībnieki starpbrīžos izmantoja iespēju pamest pasākumu. Tomēr stenogrammā ir divi zīmīgi fragmenti, kas apliecina pēkšņu izdevniecības administrācijas nostājas maiņu. Vēl jūnijā Ratnieks pavēlēja svītrot Jāņus, taču tagad referents Pēteris Bauģis runāja par redaktoru patvaļīgu manuskriptu labošanu, svītrojot norādes par Jāņu svētkiem. Annas Brodeles romāna par lauku dzīvi "Uzticība" redaktore Zina Līce bija spiesta taisnoties kolēģu priekšā, kāpēc likusi autorei nerakstīt par auzām.

Brodeles darbā "auzas" tiešām vajadzēja izņemt un aizstāt ar citu kultūru, jo tur bija doma, ka mūsu zemīte it kā piemērota tikai auzām. Labojums tika saskaņots ar autori un galveno redaktori.²⁵

16. novembrī iznākušais biļetens "Sardzē" publicēja atskaiti par partijas sapulci, skarbus vārdus veltot Jāņu apkarotājiem.

Asi tika nosodīta arī atsevišķu redaktoru "pārcenšanās", kad bez vajadzības un jebkāda pamata, nesaskaņojot ar autoru, no manuskriptiem svītro "jāņtārpiņus", "Jāņu sieru", "auzas" u. tml. Šāda patvarība nav attaisnojama.²⁶

Biļetens ir nodrukāts mašīnrakstā un pavairots ar rotoprintu. Lai arī vārdi ir izdzēsti, drukājot tiem virsū citus burtus, teksts ir salasāms. Jāņtārpiņu pārdēvēšana par "spīgulīšiem" bija vēl viens folklorizējies Jāņu aizlieguma pseidopierādījums. Šajā sapulcē noskaidrojās, ka jaunvārds radies, kādai neuzmanīgai tulkotājai burtiski pārceļot latviešu valodā krievu vārdu *светлячок*. Tāpēc biļetenā atsaucē uz jāņtārpiņiem ir izvītrota.

Atbildības novelšana uz redaktoriem ļāva noklusēt izdevniecības administrācijas iejaukšanos tekstu atlasē un labošanas procedūrā. Publikācija biļetenā bija savlaicīgs taktisks gājiens, jo 23. novembrī Valsts drošības komiteja iesniedza Centrālajā komitejā kritisku ziņojumu par Latvijas Valsts izdevniecībā praktizēto neattaisnoto grāmatu labošanu. Redaktori svītvoja vārdus "Ligo" un "Jāņi" iespiešanai saliktajās grāmatās, taču darīja to steigā un nekonsekventi. Dzejnieks Fricis Rokpelnis savus darbus laboja pats. Grāmatas "Latviešu virtuve" redaktore šķirkļa nosaukumu "Jāņu siers" nomainīja uz "Lauku siers", aizmirstot ieviest labojumu satura rādītājā. Arī Latvijas Zinātņu akadēmijas izdevniecība

aizkavēja latviešu literatūras vēstures 6. sējuma izdošanu, jo cenzors iebilda pret Aleksandra Čaka dzejoli, kurā Ļeņins ir tēlots ar latviešu sarkanajiem strēlniekiem Jāņu dienā.²⁷ Svītrojamās lapas drukāja no jauna un ielīmēja iesietajās grāmatās, kuras reizēm jau bija nogādātas veikalu noliktavās. Plašā publika nevarēja nepamanīt izdevniecības sacelto ažiotažu ap Jāņiem.

VDK ziņojumu LKP CK prezidijs apsprieda 10. decembrī. Partijas vadītājus uztrauca cenzoru un izdevniecību redaktoru patvaļa, kuri Centrālās komitejas politiku izprata kā aicinājumu apkarot tradīciju. CK sekretārs Augusts Voss uzskatīja, ka tā varētu būt nacionālistu provokācija: sacelt ažiotažu ap Līgo, lai uzkūdītu inteliģenci pret kompartijas vadību. Par spīti tam, ka tiesā un Prezidija sēdē Sokols argumentēti norādīja uz izdevniecības vadības pretlikumīgiem rīkojumiem, viņu gluži kā sliktās vēsts ziņnesi padarīja par galveno vaininieku. Sokolu atlaida no LZA Valodas un literatūras institūta direktora amata un izteica stingro rājienu, savukārt Valsts izdevniecības direktoram Ratniekam LKP CK Prezidijs vien “norādīja uz kļūdām”. Divus gadus vēlāk LKP CK atcēla Sokola disciplināro sodu, bet 1988. gadā CK, lemjot par viņa politisko rehabilitāciju, stingro rājienu atcēla vēlreiz.

Izrikošanos ar Sokolu var skaidrot ar trim politiskās pragmatikas iemesliem, kas nav saistīti ar kompartijas attieksmi pret tradīciju. Pirmkārt, tiesā Sokols iesaistījās publiskā diskusijā, taču partijas vadības taktika bija izvairīties no plašas komunikācijas par Jāņiem. Otrkārt, notikumi Maskavā 1. decembrī iezīmēja krasu politiskās konjunktūras maiņu par labu ideoloģiskajai stingrībai. Šajā dienā PSKP CK pirmais sekretārs un PSRS Ministru Padomes priekšsēdētājs Ņikita Hruščovs viesojās modernistu mākslas izstādē Maskavā. Laikmetīgā tēlotāja māksla viņu sanikvoja. Hruščovs rupji lamāja klātesošos māksliniekus un kritizēja partijas pielaidīgo attieksmi pret modernismu.²⁸ Treškārt, tiesas sēdē Sokols atļāvās paust emocionālus, bet politiski nepārdomātus vispārinājumus, velkot paralēles starp 1937. gada Lielo teroru un Pelšes orķestrēto nacionālkomunistu sagrāvi 1959. gadā. Sokola runas tekstā, kas glabājas CK prezidija sēdes mapē, ar zīmuli ir pasvītrotas frāzes, kas īpaši uztrauca partijas vadību.

Trūkst vienīgi cietuma soda, jo pie izdevniecības nav aresta telpu un direkcijai vēl nav dotas tiesības pārmācīt redaktorus ar cietuma un miesas sodu. [..]

Šajā gadījumā notiek tas pats vai līdzīgs tam, kā 1937. gadā konjunktūristi un apmelotāji mēģināja saskatīt uz sērkokociņu un papirosu kārbīnām (pat... āboliņa lapās!) svastiku, tiesāt uz nāvi atbildīgos par šīm kārbīnām. [..]

Mūsu republikā pēc tam, kad Līgo svētkus vairs neuzskata par valstiski svinamu dienu, ir izvērsusies neganta kampaņa pret Jāņu dienu, Līgo un vispār, kas saistīts ar vārdu Jānis vai Līgo. Daži pārmērīgi centīgie konjunktūristi, sevišķi administratori, pastrādā aplamības, kurām bez šaubām drīz tiks darīts gals. [..]

Līgo svētki atdodami atpakaļ tautai!²⁹

Runā Sokols pieminējis ukraiņu dzejnieku Volodimiru Sosjuru, kuru 1951. gadā nosodīja par tradicionālisma motīviem dzejā. Uzbrūkot literātiem un mūziķiem no laikraksta “Pravda” slejām, Kremlis vēlēties norādīt uz Kijevas neprasmi tikt galā ar nacionālismu

Ukrainas rietumu apgabalos. Pelše, kurš Latvijas KP CK atbildēja par ideoloģiju, izprata šo kampaņu kā pamudinājumu Latvijas rīcībai. Kļūdainu nacionālo attiecību traktējumu viņš konstatēja nesen publicētajā Viļa Lāča romānā “Uz jauno krastu”. Pelše ierosināja kritiskas publikācijas presē par literāro darbu, taču no izrēķināšanās rakstnieku un Latvijas PSR Ministru Padomes priekšsēdētāju Lāci paglāba Maskava. “Ļiteraturnaja gazeta” puda neizpratni par latviešu kritiķu skarbumu; 1952. gada pavasarī Lācim par šo romānu piešķīra Staļina prēmiju literatūrā. Sokola runa varēja aizskart Pelši personiski gan kā atgādinājums par viņa fundamentālām kļūdām nesenajā pagātnē, gan kā norāde uz viņa intriganta dabu.

1966. gadā Pelše ieguva augsto amatu PSKP Centrālkomitejā un aizbrauca no Rīgas uz Maskavu. Drīzumā dažas rajonu avīzes sāka iespiest materiālus par Jāņiem. 1973. gadā izdotajā Lielās padomju enciklopēdijas sējumā šķirkli “Līgo” rakstījis, ka, “zaudējot reliģiski maģisko nozīmi, [rituāls] ir saglabājies Padomju Latvijā kā tradicionālie vasaras svētki”.³⁰ Latvijas padomju enciklopēdija 1985. gadā izdotajā sējumā raksta, ka “ieražas ir saglabājušās mūsu dienās un bagātinājušās ar jauniem padomju dzīves motīviem”.³¹ Lietuvā un Igaunijā saulgriežu svinēšanas tradīcija nekad nebija aktualizēta kā problēma, kas prasītu politisku risinājumu.

...lai neradītu ieganstu amerikāņu baumām

Šajā nodaļā es atkāpšos no pieteiktās metodoloģijas — analizēt pašu tradīcijas reformētāju diskursīvo refleksiju par īstenojamo reformu, lai sniegtu veiksmīgas, mērķtiecīgas saulgriežu tradīcijas pārveidošanas piemēru. Runa ir par latviešu diasporu Amerikas Savienotajās Valstīs. Jāņu svinēšanu tur pārcēla uz nedēļas nogali, lai ievērotu industriālās pilsētas darba ritmu un kopdzīves noteikumus. Rūpnīcu strādnieki darbdienas naktī nevarēja dziedāt un dzert un jau no rīta iet uz darbu. Rituāla dalībniekiem atgādināja par nepieciešamību “uzvesties priekšzīmīgi”, lai amerikāņiem neradītu ieganstu sūdzēties vai baumot par kaimiņu pārmērībām.³² Inta Gāle Kārpentere savā disertācijā par folkloras izmantošanu latviešu kopienas uzturēšanā emigrācijā raksta, ka latviešu tradīcija bija iekļauta jaunākās paaudzes socializācijas procesā. Ar Jāņu svinēšanas rituālu vecāki noraidīja jauniešiem vēstījumu par tradīcijām bagātu dzimteni. Pusaudžus iesaistīja svētku norisē kā priekšnesumu izpildītājus — tas sekmēja viņu iekļaušanos kopienas dzīvē, radīja vidi valodas uzlabošanai, kā arī iespēju apliecināt savu latvietību publikas priekšā. Tā kā plānošana un mēģinājumi ir atkarīgi no saskarsmes ar citiem dalībniekiem, arī pēc priekšnesuma jaunieši palika savā kompānijā latviešu vidē.

“Diena”: ko iesākt ar Jāņiem?

21. gadsimta pirmajos gados daudz uzmanības Jāņiem veltījis laikraksts “Diena”. Redakcija ir pozicionējusi sevi kā atvērtas sabiedrības liberālo vērtību paudēja, tādēļ tradīcijas un modernitātes attiecību atspoguļojums ir jo īpaši interesants. 90. gados par Jāņiem

“Diena” rakstījusi maz. 2000. gadā pirmo reizi par svētku tuvošanos varēja lasīt tikai 20. jūnijā īsajās intervijās ar Līgām. Par “tautas balsi” sauktās intervijas ļauj redakcijai reaģēt uz kādu notikumu, neveltot tam daudz resursu un avīzes platības. Notikušais četras dienas vēlāk krasi mainīja redakcijas attieksmi pret tradīciju.

2000. gada Jāņu rītā uz ceļiem bija gājuši bojā 26 cilvēki — traģiskās statistikas rekords. Iepriekšējos piecos gados 24. jūnija rītā ievainoto cilvēku skaits ceļu satiksmes negadījumos bija trīsreiz lielāks nekā citās gada dienās. Rituālā pieļautie ekscesi izrādījušies disfunkcionāli modernajā sabiedrībā, tāpēc pārmērīgā alkohola lietošana nokļuvusi publiskajā darba kārtībā. “Diena” sāka pārinterpretēt tradīciju, piedāvājot jaunus uzvedības modeļus svētkos. Tradīciju pārkārtoja, popularizējot jēgpilno rituālu, pielāgojot to pilsētnieku dzīvesveidam un pārdefinējot lokālo identitāti globālajā pasaulē.

Avīze atzina, ka arvien vairāk cilvēkiem nepatīk Jāņu svinēšana. Ir jārada citas motivācijas līdzdalībai, jāievieš jauns rituāls un jāatrod sociālie aktori, kas spētu sarīkot publisku pasākumu. “Ko ar Jāņiem iesākt?” — retorisks jautājums kādā virsrakstā lapidāri konstatēja tradīcijas robežas desmitgades sākumā.³³ Jauniešiem domātās atbildes meklētas rubrikā “Stilīgie Jāņi”, pielāgojot senatni populārajai kultūrai. Rubrikas “Piedzīvosim Līgo!” autori stāsta par svinēšanu, māca rituālus. 2004. gadā kopā ar avīzi lasītāji saņēma parocīgu bukletu ar līgo dziesmām. Pilsētniekiem tika adresēti padomi par notikumam atbilstošu dzīvokļa dekorēšanu — tas ienesīs svētku sajūtu ģimenes lokā pat tad, ja nav iespēju vai vēlēšanās aktīvi piedalīties publiskā pasākumā lauku vidē.

Viens no “Dienas” mērķiem ir aizstāvēt Jāņus kā nacionālās identitātes zīmi, atvairot kritiku par pagānisma paliekām, dzeršanu un ālēšanos. Luterāņu mācītājs samierināja pagānu tradīciju ar kristietību un aizstāvēja to kā latviešu identitātes simbolu.³⁴ Akceptējot uzvedības neglītās izpausmes svētku naktī, redakcija leģitimēja bieži sastopamos iedzīvotāju ieradumus. Avīzē pausts viedoklis, ka arī senatnē autentiskie svētki neesot atveidojuši ideālo kopdzīves modeli, bet uzvedības ekscesi neesot liecinājuši par skaistuma ideāliem: cilvēki piedzērās, trakoja un iztika bez krāšņiem tautastērpiem un svētku dziesmām.³⁵ “Diena” vien sniedz lietišķus padomus par prātīgu izturēšanos Jāņu naktī: domājot par gadījuma dzimumsakariem, līdzī jāņem prezervatīvi; reibumā nedrīkst peldēties un sēsties pie stūres. Pirms svētkiem laikraksts brīdināja par ceļu policijas reidiem Jāņu rītā un pēc tam informēja par to rezultātiem — šīs informācijas mērķis ir ietekmēt šoferu paradumus.

Darījumu pasaulei nav izdevies pielāgot saulgriežus savām vajadzībām. Jāņu komercializācijas mēģinājumi reklāmās un mārketinga stratēģijās ir bijuši gadsimtu mijā. Piemēram, kāda banka reklamēja “Līgo depozītu” ar īpašu ienākuma procentu. Tomēr pirms krīzes 2008. gada vasarā banku reklāmu ar Jāņu simboliku nebija. Lielveikali reklamēja Jāņiem noderīgus produktus un priekšmetus; laika gaitā šādas izpārdošanas tiek piemērotas piknikiem vispār, nesaistot piedāvājumu tikai un vienīgi ar Jāņiem. Komerciālo nozīmi Jāņi ir saglabājuši mikroekonomikas līmenī. Atšķirībā no 80. gadiem pilsētu tirgos vairs nerealizē ozola vainagu surogātus — zaļus kartona sombrero, bet ķimeņu siers, pīpeņu pušķi, ozola vainagi joprojām ir gadījuma papildu ienākuma avots indivīdiem, kas komercdarbībā iesaistās tikai pirms Jāņiem.

Par galvenajiem reklāmas produktiem ir kļuvuši masu pasākumi — koncerti un balles. Publikācijās redzams, ka Jāņi kļūst par pasīvas līdzdalības tradīciju. Intervējamie stāsta, ka ir gatavi piedalīties rituālā, ja vien to organizēs citi entuziasti. “Šogad domāju zvanīt uz 118 un jautāt, vai ir kāda vieta, kur var nosvinēt Jāņus pēc latviešu tautas tradīcijām,” stāsta kāda rīdziniece.³⁶ Pilsētvidē izirst tradicionālās interpersonālās saiknes, kas neļauj kopienas locekļiem pašiem vienoties par rituāla sagatavošanu un īstenošanu. Vienlaikus rituāls zaudē jēgu kā kopienas struktūras atveidotājs, tāpēc potenciālie dalībnieki vēlas tikt iesaistīti teatralizētajā priekšnesumā, nevis darboties kopīgi ar nolūku nostiprināt attiecības ar citiem dalībniekiem.

Jāņu simbolika izrādījusies noderīga latviešu identitātes lokalizācijai globalizācijas laikmetā. 1996. gada 25. jūnijā avīze piedāvāja šauru svētku ģeogrāfiju. Pirmajā lapā zem virsraksta “Pedvālē aust rasots Jāņu rīts” redzam fotogrāfiju — divi zemnieki ved govi pļavā. 2004. gadā tradīcija ir iekļauta postmodernajā kontekstā: mums stāsta par to, kā Latvijas futbolisti Jāņus sagaida Portugalē; pielikumā “Sestdiena” publicētajās fotokolāžās redzam “Diesel” zīmola drēbēs ģērbusos jauniešus svinam Jāņus Īrijai, Francijai, Norvēģijai un Beļģijai raksturīgās ainavās. Globālai latvietības ģeogrāfijai “Diena” pat veltījusi līgo dziesmu tekstus.³⁷

Jāņu rītā ceļu policija regulāri pārbaudīja autovadītājus, stingri sodot iereibušos. Policijas reidu rezultātā ceļu satiksmes negadījumu skaits gadsimta pirmajā desmitgadē manāmi samazinājies. Kad risinājums galvenajai Jāņu disfunkcijai bija atrasts, saruka arī Jāņiem veltīto rakstu skaits “Dienā”. Svētku pasākumu organizēšanas iniciatīva tika nodota vietējiem aktīvistiem, un “Diena” tikai publicē pasākumu sarakstu ar norīšu adresēm un laikiem. Tekstu, kuros tradīcija tiktu iztirzāta kā nācijas mēroga notikums, laikrakstā nav. 2011. gadā jūnijā ir publicētas vien reklāmas un sludinājumi par pasākumiem, bet par Jāņu tradīcijām žurnālisti stāsta tikai 22. jūnijā. Pēc svētkiem svarīgākā ziņa ir informācija par ceļu satiksmes negadījumiem: mazāk nekā jebkad ir aizturēts iereibušo šoferu, uzsvēra “Diena”.

Rituāls ir zaudējis daudzas sociālās funkcijas, jo tajā kultivētās lomas neatspoguļo modernās sabiedrības vajadzības. Kopienas saliedētību nodrošina saziņa ar masu mediju starpniecību un televīzijā rādītās ceremonijas. To vidū ir cilvēku pulcēšanās pie televizoru ekrāniem pilsētu bāros un sacensību vietā, vērojot hokeja spēles Pasaules čempionātā. Ekonomiskās aktivitātes neatbilst saulgriežu noteiktajam kalendāra ritmam. Lauksaimniecībā nodarbināto iedzīvotāju skaits ir ievērojami samazinājies, bet regulārās brīvās nedēļas nogales un atvaļinājumi vasaras mēnešos neprasa īpašus atpūtas brīžus.

Sociālā aktora atgriešanās

Jāņu diskursīvā tematizēšana ir jāskata indivīdu un grupu sociālās rīcības kontekstā, izvērtējot viņu pragmatiskos aprēķinus par aktīvu darbošanos svētku naktī. Latvijas Komunistiskās partijas vadība uzsvēra rituāla disfunkcijas modernizācijas gaitā: sekošana patriarhāliem uzskatiem vairo neticību progresam un cilvēka spēkam pārveidot pasauli,

savukārt praktiski svinēšana traucē lauku darbiem, izjauc darba nedēļas ritmu. Iedzīvotāju mērķis bija organizēt brīvo laiku saskaņā ar ierasto kalendāra ritmu un piedzīvot sociāli akceptētos ekscesus. 50. gadu nogalē ieviestā svētdien svinamā Jaunatnes diena šādas vajadzības nevarēja īstenot. Vidējā līmenī valsts iestāžu un kolhozu vadītāji izmantoja svētkus kā simbolisko resursu savas varas apliecināšanai. Neqliedējot baumas par Jāņu juridisko aizliegumu, viņi kultivēja priekšstatu par spēju ignorēt centrālās varas viedokli, "atļaujot" īstenot rituālu ciemata vai kolhoza teritorijā un ar sapratni izturoties pret darba kavējumiem 24. jūnijā.

Diskurss par Jāņiem ir folklorizējies šī vārda nievājošā nozīmē. Kā patiesību mītu pieņem arī zinātnieki. Latvijas kultūras kanons apgalvo, ka "dažādos vēsturiskajos laikos Jāņu svinēšana ir bijusi gan aizliegta, gan īpaši organizēta".³⁸ Jānis Stradiņš runā par apzinātu, plānotu varas iestāžu rīcību vairākās dzīves jomās: "Voluntāru pārdomu rezultātā 1961. gadā aizliedza ne tikai Jāņu svinēšanu, ne tikai līgošanu un aplīgošanu, bet arī nesaudzīgi apkaroja visu ar Jāņiem saistīto — rakstniecībā, mūzikā, kinematogrāfijā, pat kulinārijā."³⁹ Zinātnieku kategoriskajiem spriedumiem netraucē pat attiecīgo politisko dokumentu neesamība. Tāpēc rodas domstarpības par neesošā lēmuma juridiskas atcelšanas datējumu. Stradiņš ir pārliecināts, ka aizliegumu atcēla, Pelšem aizbraucot uz Maskavu, taču no citām publikācijām izriet, ka aizliegums turpinājās arī pēc tam. Kāds Latvijas armijas virsnieks "Dienai" stāstījis: "Vislabāk man Jāņi patika vēl tajos laikos, kad tie bija aizliegti svētki un latvieši pūlējās tos svinēt vienkopus."⁴⁰ Virsnieka vecums neļauj spriest, ka viņš būtu runājis par 60. gadiem.

"Aizlieguma" fakts ir nepieciešams, lai apliecinātu valsts varas represīvo politiku. Uz šī fona rituāla spītīga īstenošana pierāda pilsoņu pretestību. Argumentācija rada virkni nekonsekventu interpretāciju par varas attiecībām Padomju Savienībā. Piemēram, pētnieki izdara kategoriskus vispārīnājumus par "monostilistiskās kultūras gūstu" un "okupācijas varas ideoloģisko teroru kultūrā", taču turpat detalizēti raksta par latviešu kultūras saglabāšanu un attīstības uzplaukumu, materiālās bāzes sakārtošanu, profesionālās un amatiermākslas kvalitatīvo izaugsmi, žanru daudzveidību un estētiskajiem sasniegumiem, bērnu un jauniešu aktīvu iesaistišanos radošā darbībā.⁴¹ No vienas puses, varas iestādēm piedēvē neierobežotas iespējas kontrolēt indivīdu uzvedību visās dzīves jomās ("nesaudzīga apkarošana pat kulinārijā"), kas indivīdus padara bezspēcīgus totalitāro varas struktūru priekšā. Šeit analizētie dokumenti gan rāda, ka rīcība bija atkarīga no valsts varas diskursa interpretācijām, kuras vidējā līmeņa vadītāji izmantoja kā savas varas simbolisko resursu. No otras puses, demonstrējot uzticību tradīcijai kā izaicinājumu varas attiecībām, tradīciju apvelta ar tikpat neierobežotu potenciālu apvienot indivīdus jēgpilnai sociālajai rīcībai. Bet tas nozīmē, ka nav pamata runāt par totalitāro komunistiskās varas kontroli pār indivīdu un grupu uzvedību.

Epistemoloģiski Jāņu aizlieguma tematizēšana un tradīcijas objektificēšana izriet no priekšstata par sociālo reprezentāciju skaidrību un to nepastarpināto ietekmi uz cilvēku rīcību, neatstājot individuālajam vai kolektīvajam aktoram iespēju interpretēt koplietotās reprezentācijas un rīkoties atšķirīgi. Pēdējā desmitgade parādījusi, ka indivīdi modificē

tradīcijas īstenošanu, pielāgojot to sociālās dzīves organizācijas loģikai urbanizētajā un modernizētajā vidē. Tradīcijas dzīvotspēja ir atkarīga no aktīvo dalībnieku rīcības, kas spēj iesaistīt svētku norisē pasīvos dalībniekus. Aktori aktualizē viņiem būtiskas sociālās jēgas nianšes, kuras ietērpj tradīcijas piedāvātajās semiotiskajās formās. Jēga un forma uztur dinamiskas attiecības, tāpēc tas, ko paši aktori uzskata par tradīcijas īstenošanu, var nesaskanēt ar priekšstatiem par tās objektīvu autentiskumu. Rakstā analizētie gadījumi apliecina: sociālie aktori apzinās, ka tradīcijai ir robežas, un mērķtiecīgi to transformē. Transformācijas rezultāts tomēr ne vienmēr ir prognozējams, un tas apliecina, ka darītāju un tradīcijas attiecības ir dinamisks process.

Atsauces

- ¹ Durkheim E. *De la division du travail social*. Paris: PUF, 2007.
- ² Bula D. *Mūsdienu folkloristika: Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 149.–150. lpp.
- ³ Prigge W. The Latvian Purges of 1959: A Revision Study. *Journal of Baltic Studies*. 2004, Nr. 3. P. 211–230; Bleiere D., Šneidere I., Stradiņš J., Kruks S. u. c. Nacionāļkomunisti 1959. gada notikumu kontekstā. Apaļā galda diskusija “Latvijas Vēstures Institūta Žurnāla” redakcijā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 2009, Nr. 2. 149.–173. lpp.
- ⁴ Ievadraksts. Lai siena un skābarības būtu papildnam. *Ciņa*. 1960, 23. jūn.
- ⁵ LTA. Par siena plauju un lopbarības skābēšanu republikas kolhozos un padomju saimniecībās. *Ciņa*. 1960, 24. jūn.
- ⁶ Ieviņš G. Smaržo siena vāli. *Ciņa*. 1960, 24. jūn.
- ⁷ Asoian E., Kopelev L., Orlova R., Rappoport S. Novye traditsii latyshskogo naroda. *Nauka i religija*. 1960, Nr. 12. S. 69–72.
- ⁸ Redakcijas raksts. Eshcho raz o traditsiiakh. *Nauka i religija*. 1961, Nr. 5. S. 56–58.
- ⁹ LVA, 917. f., 1. apr., 27. l., 19. lp.
- ¹⁰ LVA, PA–101. f., 24. apr., 61. l., 372. lp.
- ¹¹ LVA, PA–101. f., 24. apr., 61. l., 369. a, b, c lp.
- ¹² Redakcijas raksts. Tavs uzdevums, lauku komunist! *Ciņa*. 1961, 30. jūn.
- ¹³ Pelše A. Celt partijas lauku organizāciju ciņas spējas. Biedra A. Pelšes runa LKP CK VI Plēnumā 1961. gada 7. jūnijā. *Ciņa*. 1961, 14. jūn.
- ¹⁴ LVA, PA–101. f., 24. apr., 61. l., 380. lp.
- ¹⁵ Rozītis P. *Kopotī raksti*. 2. sēj. Rīga: Grāmatu draugs, 1937. 209. lpp.
- ¹⁶ Edmunds Ratnieks (1922–?). Latvijas komjaunatnes organizācijas nomenklatūras darbinieks (1944–1952), LKP Liepājas apgabala komitejas nodaļas vadītājs (1952), laikraksta “Ciņa” līdzstrādnieks (1952–1955), Augstākās partijas skolas students Maskavā (1955–1958), LKP CK darbinieks (1958–1961), Latvijas Valsts izdevniecības direktors (1961–1964), Ārzemju tūrisma pārvaldes priekšnieks (1964–1978), Vis-savienības akcionāru sabiedrības “Intūrists” ģenerālais pārstāvis Berlīnē (1978–?). (LVA, PA–15500. f., 2. apr., 9956. l.)
- ¹⁷ LVA, 478. f., 18. apr., 40. l., 111. lp.
- ¹⁸ LVA, PA–885. f., 1. apr., 8. l., 150.–151. lp.; LVA, 1623. f., 1. apr., 4558. l., 108.–117. lp.
- ¹⁹ Ēvalds Sokols (Svimpuls-Sokols) (1901–1965). LKP biedrs (1919), par kreiso politisko darbību izraidīts uz padomju Krieviju (1921). Studējis žurnālistiku Maskavā (1929–1931), strādājis Maskavas, Habarovskas, Čitas preses izdevumu redakcijās (1932–1941). Kara laikā vadījis bataljonu (1941), pēc ievainojuma izārstēšanas strādājis atbildīgā redaktora amatā frontes un divīzijas laikrakstos (1942–1946). LKP CK aģitācijas un propagandas nodaļas darbinieks (1946–1947), Latvijas Valsts universitātes Žurnālistikas katedras vadītājs (1947–1950), Raiņa muzeja direktors (1950–1951), LZA Valodas un literatūras institūta direktors (1951–1963).

- ²⁰ LVA, PA–101. f., 24. apr., 61. l., 225., 226. lp.
- ²¹ LVA, 478. f., 18. apr., 27. l., 81. lp.
- ²² LVA, 478. f., 1. apr., 10. l., 226. lp.
- ²³ LVA, PA–885. f., 1. apr., 8. l., 109. lp.
- ²⁴ LVA, 478. f., 18. apr., 27. l., 81. lp.
- ²⁵ LVA, PA–885. f., 1. apr., 9. l., 20. lp.
- ²⁶ LVA, 478. f., 18. apr., 28. l., 66. lp.
- ²⁷ LVA, PA–101. f., 26. apr., 53. l., 161.–163. lp.
- ²⁸ Vairāk par šo notikumu sk. Kruks S. *Ārtelpas skulptūras semiotika, ekonomika un politika*. Rīga: Neputns, 2011. 98.–103. lpp.
- ²⁹ LVA, PA–101. f., 24. apr., 61. l., 239., 242., 249., 252. lp.
- ³⁰ *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia*. Vol. 14. Moskva: Sovetskaia entsiklopediia, 1973. S. 431.
- ³¹ Latvijas padomju enciklopēdija. 6. sēj. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1985. 172. lpp.
- ³² Gāle-Carpenter, I. *Being Latvian in Exile: Folklore as Ideology*. PhD dissertation. Bloomington, IN: Indiana University, 1988.
- ³³ Ozola I. Ko ar Jāņiem iesākt? *Diena*. 2001, 15. jūn.
- ³⁴ Rubenis J. Saulgrieži. *Diena*. 2002, 22. jūn.; Svece A. Bīstamais Līgovakars. *Diena*. 2004, 22. jūn.
- ³⁵ Ozola I. Dzeguze vairs nedzied. *Diena*. 2002, 22. jūn.
- ³⁶ Ozola I. Ko ar Jāņiem iesākt? *Diena*. 2001, 15. jūn.
- ³⁷ Līgo, līgo! *Sestdiena*. 2004, 19.–25. jūn.
- ³⁸ Mellēna M. Tautas tradīcijas. Jāņi. *Latvijas Kultūras kanons*. URL: <http://www.kulturaskanons.lv/lv/1/4/137/>. (Skatīts 31.03.2012.)
- ³⁹ Stradiņš J. *Trešā atmoda*. Rīga: Zinātne, 1992.
- ⁴⁰ Nagle G. Briselē, Voronežā un Lēdmanē svin Jāņus. *Diena*. 2001, 22. jūn.
- ⁴¹ Rasa I. *Latviešu sabiedrības kultūraktivitātes (1800–1991)*. Rīga: RAKA, 2008. 117., 154., 184. lpp.; Priedītis A. *Latvijas kultūras vēsture*. Daugavpils: A.K.A., 2000. 206.–227. lpp.

The Limits of Tradition: Transformation of Summer Solstice Celebration in 1960–2010

There is a shared belief, among Latvians, that the summer solstice celebration, *Jāņi*, celebrated on June 24, had been banned by the authorities of Soviet Latvia in 1960. The personal responsibility for this act is shifted onto the leader of Latvian Communist party Arvīds Pelše. This belief contradicts the facts. The government and the party abandoned declaring *Jāņi* as the official day-off in order to secure an interrupted haymaking. *Jāņi* lasted during whole night, ritual permitted excessive behaviour, people got drunken, and subsequently they were absent from work in the morning. Lack of public communication created confusion however. Middle level party leaders and heads of industrial and agricultural enterprises used to interpret the refusal to swap the days-off as a definite prescription of the traditional ritual. Director of the State Publishers demanded to remove references to *Jāņi* from literary works. It was rumoured that the Communist party banned the ritual. Instead of discrediting the hearsay in public communication, the officials confined themselves to briefings with middle level party leaders who later derived benefit from possessing the insider information. Heads of enterprises represented themselves as persons who can afford a risk permitting a discrete celebration of tradition in the parish.

In 2000 the quality daily “Diena” faced the same problem as the Communist party did forty years earlier — alcoholised drivers were causing more and more mortal road accidents. The daily admitted that the existing ritual was not interesting for youth and urban population. The existing tradition had to be redefined and drinking had to be combated. The Road police secured inspections on June 24, the violators were punished severely. New entertaining business evolved as musicians and theatre actors started producing performances dedicated to *Jāņi* celebration.

Epistemologically, the myth of banned *Jāņi* has the same origin as the belief in persistent authentic tradition, namely determination of individual agency by social structures. Two episodes of reframing *Jāņi* — the abortive attempt to refuse the tradition in 1960–1962 and the redefinition of its content and form started in 2000 — display the activity of actors which differs from the social representations they create fitting the framework of social structures. In the first case, despite the perceived totalitarian ban of the tradition, they remained loyal to the habit. In the second case despite the maintained discourse of self-perpetuating authentic tradition some individuals were reconstructing the ritual creatively, while others were demanding that the enthusiasts arrange the celebration for those passive participants.

Keywords: Jāņi celebration, tradition, modernisation, social action, Arvīds Pelše

Aigars Liebārdis

Latviešu buramvārdi laikā un telpā: Jezuītu ordeņa darbības piemērs

Atslēgas vārdi: latviešu buramvārdi, latviešu buramvārdu tradīcija, Jezuītu ordenis, kristietība, kristīgo buramvārdu tradīcija, katolicisms

Kopš 1881. gada, kad pirmo latviešu buramvārdu krājumu publicēja Fricis Brīvzemnieks,¹ dažādos šai tradīcijai veltītos pētījumos un tekstu apkopojumos aktuāls ir bijis dalījums buramvārdos, kas aizgūti vai būtiski ietekmējušies no kristietības, un pirmskristietības buramvārdos.

Taču ne visos gadījumos šāds dalījums ir pamatots, un nereti tas kalpo vien tekstu strukturēšanai, nevis norāda uz to izcelsmi vai ietekmi. Piemēram, aplūkojot “Limējuma un griežamos vārdus”: “Kauliņš pie kauliņa, mīkstums pie mīkstuma, dzīslīņa pie dzīslīņas, sarkanas asins krustiem cauri. (Jāspļauj un trīs krusti jātaisa uz slimo vietu)”² tekstā nav rodams kristietības reālijas vai tēli, tādējādi tas būtu uzlūkojams kā pirmskristietības buramvārdu teksts. Taču, kā norāda angļu buramvārdu tradīcijas pētnieks Džonatans Ropers (*Jonathan Roper*), šī tipa (*Bone to bone*) tekstu pirmais pieraksts Eiropā ir saistāms gan ar “ģermāņu pirmskristietības pasauli”³ gan ar kristīgo buramvārdu⁴ tradīciju vēlāk, jo daudzie Eiropas tautu folklorā zināmie varianti ietver izplatītu sižetu par Jēzu Kristu, kurš dziedina locītavu sastiepumus.

Savukārt ir grūti noteikt, vai latviešu teksts “Kauliņš pie kauliņa...” ir attiecināms uz pirmskristietības vai kristīgo buramvārdu tradīciju, jo latviešu pirmskristietības buramvārdiem, kas izplatījušies vai tikuši pārmantoti mutvārdos, galvenokārt ir raksturīga tautasdziesmas forma, kas palīdzēja tos labāk saglabāt atmiņā. Arī senākie buramvārdi, kas dokumentēti latviešu valodā, līdzinās tautasdziesmai: “Dzelzeniek, trumelniek, atslēdz dzelzu vārtus [...] nosiklodzi vanadziņi [...] dzelzu vārti dārdēdami ..”⁵ Šos vārdus, kas pierakstīti neveiklā latviešu valodā kādā raganu tiesu protokolā, mokās pratināts, 1584. gadā izteicis Īvāns no Alūksnes. Ar šiem vārdiem viņš appūtis sāli un apvārdojis ieročus. Taču arī šis piemērs norāda uz divu tradīciju sajaukšanos — buramvārdus, kas iekļaujas tautasdziesmu žanrā (“vecākie tautas dziesmas fragmenti”⁶), papildina no kristīgās prakses aizgūtā “sāls pūšana” — izplatīts līdzeklis, ko praktizēja garīdzniecība viduslaikos, lai dziedinātu slimības un izdzītu ļaunos garus.⁷

Buramvārdu mutvārdu un rakstu tradīcija Latvijā saskārās jau 18.–19. gs. mijā, tas secināms no F. Brīvzemnieka liecībām par savām vecajām mātēm — viena dziedinājusi ar “stiprajiem vārdiem” (tos zinājusi no galvas), otra ar “vārdiem no grāmatas”⁸. Arī Andrejs

Pumpurs savās atmiņās raksta, ka viņa mātestēva māsa bija “izslavēta ārste un labdare” un viņas “pūšļu un riešanas vārdi esot ņemti no bībeles voi citām kādām gudrām grāmātām”.⁹ Buramvārdu pārmantošana rakstos (arī rokrakstos) bija iespējama, pateicoties lasīt un rakstīt prasmes izplatībai plašā latviešu sabiedrībā — it īpaši hernhūtiešu draudžu apgabalos Vidzemē, sākot ar 18. gs. otro pusi. Lai arī līdz tam buramvārdi varēja tikt pārmanoti tikai mutvārdos, tas neizslēdza iespēju tekstus tulkot un adaptēt no citām valodām, piemēram, vācu vai latīņu.

Vēsturnieks Kaspars Kļaviņš, pētot Vācu ordeņa ideoloģiju un mentalitāti 13. un 14. gs. Livonijā, norāda, ka “vācu ienācēju un vietējo Baltijas tautu sabiedrības modeļu kompresijas rezultātā vairākas kultūras iezīmes tika abpusēji pārņemtas”,¹⁰ lai arī vietējie iedzīvotāji “[vēl visu 14. gs.] turpināja piekopt savu seno reliģiju. Kristīgās ticības principi šeit iesakņojās daudz vēlāk, pateicoties hernhūtiešu un jezuītu darbībai”.¹¹ Taču kristietības ietekme, piemēram, kalendārajās ieražās, ir aizsākusies vēl pirms jezuītu darbības Latvijas teritorijā, jo 1725. gada jezuītu annālēs norādīts, ka dažos Livonijas apvidos valdījusi liela reliģiska ignorance; ka bez mājas un citām elku dievībām godinājuši dažādus lopu aizbildņus — dievus: zirgu dievs — Ūsiņš, aitu — Biruta, cūku — Tenis. Šos un citus elkus, pat augošus kokus, tauta godinājusi noteiktos laikos un upurējusi tiem dāvanas: vasku, metālu, naudu, olas u. c.¹² Arī Ludvigs Adamovičs ir norādījis, ka svēto aizbildņu kults bijis agrīno katoļu iedibināts¹³ un Latvijas teritorijā pastāvējis vēl 18. gs.¹⁴

Latvijas teritorijā atšķirīgos laika posmos jau kopš 12. gs. ir darbojušies dažādu kristīgo misiju jeb reliģisko ordeņu sludinātāji — augustīnieši, dominikāņi, benediktieši, cistercieši, franciskāņi u. c., arī jezuīti. Ap 1190. gadu pāvests Klements III Livonijas bīskapam Meinardam ļāva pieņemt darbā visu ordeņu mūkus un garīdzniekus,¹⁵ kuru primārais uzdevums bija kristīgo principu iedzīvināšana starp “pagāniem”. Nākdami no dažādām Rietumeiropas zemēm, mūki līdz ar citām kristīgās pasaules tradīcijām izplatīja arī buramvārdus, kas bija būtiska sastāvdaļa tā laika medicīnas praksē.¹⁶

Lai arī vēstures avotos nav rodams tiešas liecības, ka garīgo ordeņu sludinātāji tā laika latviešu sabiedrībai būtu mācījuši buramvārdus, tomēr salīdzinājumā ar citu Eiropas valstu kultūrvēsturisko pieredzi ir apstiprināmas paralēles. Dž. Ropers, analizējot angļu buramvārdu mutvārdu tradīciju, min piemēru, ka “sviesta vārdus” (*Come butter come buramvārdu tips*) kādai sievai iemācījis “izglītots garīdznieks” Svētās Marijas dienā 15. gs. 50. gados.¹⁷ Savukārt Latvijas teritorijā, kā norāda L. Adamovičs, 15.–16. gs. baznīckungiem nāca talkā “mūki, it īpaši dominikāņi un franciskāņi, kas nebaidījās arī uzmeklēt zemniekus viņu mājās, bet it īpaši minami kā sprediķotāji nevācu valodā”,¹⁸ kā arī “1517. [gadā] minēta nevācu, t. i., latviešu sprediķotāja māja pie Rīgas minorītu klostera Šķūņu ielā”.¹⁹

Dominikāņu un franciskāņu aizsāktos paradumus vēlāk turpināja jezuīti. Piemēram, Rīgas apkaimē 1583. gada 25. augustā jezuīti laivās izbrauca jūrā un pēc jūrmalas zvejnieku lūguma svētīja to, kā to pirms reformācijas darījuši franciskāņi un dominikāņi.²⁰ Lai arī jezuītu darbība Latvijā nav attiecināma uz agrīno katoļu darbības laiku, t. i. — līdz reformācijai, tomēr samērā bagātie avoti un pētījumi, kas sniedz liecības par šī ordeņa darbību, palīdz izgaismot pirmskristietības reliģijas un kristietības saskari, kristīgo vērtību

iedzīvināšanu sabiedrībā gan pirms, gan pēc reformācijas, tostarp arī atsevišķu latviešu buramvārdu rašanos.

Jezuīti bija vieni no aktīvākajiem kristietības izplatītājiem, tādēļ arī bieži vajāti, izraidīti un aizliegti gan citur pasaulē, gan Latvijā. *Societas Jesu* dibināja Ignācijs Lojola un seši viņa domubiedri 1534. gadā,²¹ un 1549. gadā pāvests Pāvils III izdeva bullu *Magna Charta*, kas legalizēja un noteica ordeņa darbības principus.²² Jezuītu ordenis bija pakļauts tieši un tikai Romas pāvestam, kas ļāva tiem brīvi darboties un nebūt pārlietu atkarīgiem no vietējām valdībām. Ordenis darbojās dažādās pasaules malās — Ķīnā, Āfrikā, Indijā, Japānā, arī Eiropā, kur tā darbība kalpoja arī kā ierocis pret reformāciju. Jezuītiem bija tiesības izdalīt sakramentus un sprediķot bez bīskapa un priesteru atļaujas, ko viņi arī aktīvi darījuši, cenšoties katolicismam piesaistīt jaunatni.²³

Vēsturnieks Heinrihs Strods, uzskaitot jezuītu darbības virzienus, min, ka jezuīti atgriezuši ļaudis no luterisma un pagānisma katolicismā, organizējuši reliģiska satura izrādes, dibinājuši un uzturējuši skolas, iesaistījuši luterāņus reliģiskos disputos, cirtuši svētos kokus, palīdzējuši trūkcūcietējiem un sirgstošajiem.²⁴ Jezuītiem bija arī īpašumi, kuros tie veica saimniecisko darbību, piemēram, darīja alu, dedzināja kaļķus u. c.,²⁵ kas pamazām radīja materiālo neatkarību un ietekmi. Savukārt vēsturnieks K. Kļaviņš norāda: “Baltijas jezuītu darbība aptver daudzus aspektus: garīgās literatūras radīšanu vietējo tautu valodās, grāmatu drukāšanu, skolu dibināšanu, bibliotēku veidošanu, teātra un karnevāla organizēšanu, medicīnu, tradicionālās (pagāniskās) reliģijas apzināšanu un novēršanu, katolisko misionāru sagatavošanu utt.”²⁶ Ir zināms, ka Latvijā darbojušies tādi ievērojami jezuīti kā Antonijs Poseivīns, Erdmanis Tolgsdorfs, Pēteris Skarga, Georgs (Juris) Elgers, Jānis Rots u. c., arī literatūras izdošana Latgalē cariskās Krievijas laikā bija ordeņa nopelns. Jezuīti īpašu uzmanību pievērsa kristīgo ideju vizualizācijai, rīkojot krāšņas izrādes lielākos apdzīvotos centros, piemēram, Rīgā,²⁷ kā arī rīkoja “svētceļojumus kājāmeļot — ar karogiem un krustiem, tādējādi gūstot lielu popularitāti tautā”.²⁸ Par redzes tēlu nozīmi jezuītu praksē, kā arī par paša Jezuītu ordeņa nozīmi un ietekmi līdzās jau minētajām aktivitātēm liecina apjomīgais arhitektūras un tēlotājas mākslas mantojums Latvijā, piemēram, Skaistkalnes, Jelgavas, Kuldīgas, Aulejas, Indricas, Pušas u. c. baznīcas un to interjers.²⁹

Latvijas teritorijā pirmie zināmie jezuīti nonāca 1582. gadā, pavadot Stefanu Batoriju, kurš bija dedzīgs katolicisma pozīciju atgūšanas un nostiprināšanas atbalstītājs.³⁰ Ordeņa misionāri Latvijas teritorijā oficiāli darbojās līdz 1820. gadam. Kurzemē no 1670. līdz 1773. gadam tie veica misijas Skaistkalnē, Jelgavā, Tukumā, Lauksātē, Klīvmuižā, Bauskā, Līvberzē, Lēnās, Aucē, Zantē u. c. Lai arī Rīgā misija darbojās līdz 1621. gadam, bet Cēsīs līdz 1625. gadam, tomēr pēc šo punktu slēgšanas jezuīti gan Pierīgā, gan Vidzemē ieradās no attālākām vietām. Ilūkstē un tās apkārtnē — Dvietē, Bebreņē, Dunavā, Pilskalnē, Subatē, Sventē — misijas darbojās no 1660. līdz 1773. gadam. Latgalē dažādos laika posmos no 1630. līdz 1820. gadam jezuīti bija saistīti ar Daugavpili, Vārkavu, Varakļāniem, Preiļiem, Krāslavu, Dubnu, Izvaltu, Dagdu, Kaunatu, Indricu, Kombuļiem, Pušu, Subati, Rēzekni. Ordeņa darbība tika aizliegta 1773. gadā, un jezuīti tika izraidīti vai arī to darbība tika apgrūtināta Kurzemē, Vidzemē, Zemgalē. Latgalē misija varēja darboties vēl līdz 1820. gadam,

jo Katrīna II, būdama jezuītu aizstāve, Klementa XIV bullu, kas pārtrauca biedrības darbību, cariskajā Krievijā neizsludināja.³¹

Gan no jezuīta Jana Kleijntjensa apkopotajiem ordeņa vizitāciju materiāliem,³² gan no vēsturnieku atziņām secināms, ka jezuītu aktivitātes bija “primāri tikai katolicisma izplatīšanas vārdā”.³³ Latviešu kristīgās reliģijas līmenis tika uzskatīts par zemu, tādēļ viņiem “kā misionāriem tāds stāvoklis bija jālabo, tauta jāved pie kristīgās ticības. Tas bija jezuītu misijas mērķis.”³⁴ Būdami labi izglītoti, tie prata rast dažādus risinājumus, kas tiem nesa augļus. Jezuīti tuvošanos tautai panāca gan ar latviešu valodas apguvi,³⁵ gan ar sociālo barjeru atcelšanu starp sabiedrību un sprediķotājiem: “Jezuīti apmeklēja, vizitēja latviešus savās mājās un tādā veidā saskārās ar pašu tautu, ar tās dzīves apstākļiem. Tādu vizīšu gadījumos tautai mācīja lūgšanas, galveno vērību piegriežot jaunatnei.”³⁶

Jezuīti aktīvi vērsās arī pret tautas “elkdievību”. 1619. gadā Cēsu jezuīti Rēzeknes un Daugavpils apkārtņē aizliedza ticīgajiem apmeklēt upuru vietas un iznīcināja “svētos” ozolus un liepas.³⁷ Šeit minama 1725. gadā dokumentēta liecība, kas kļuvusi par izplatītu piemēru latviešu “elkdievībai”: “Lab rytt Lipiņ, Ko klajas? ci dyžan spey? sze es atneszu tew gzciciu na aysyc tu monus barnus, na aystyc tu monus lupus, cywkus; na aystyc tu mywsu weseliybu y nikodu nalaymu nador.”³⁸ Jezuīti arī panāca, ka tiek izdota pavēle, kas paredzēja naudas sodu, ja svētdienās zemnieki neierodas dievnāmā. Baznīcas piespiedu apmeklēšana bija veids, kā sapulcināt pēc iespējas vairāk ļaužu: “Pēc dievkalpojuma viens no jezuītiem kopā ar dievlūdžēju tautu latviešu valodā skatīja tēvreizi, Ave Maria un ticības apliecību, pēc kam atsevišķi pieaugušiem un atsevišķi bērniem tika skaidrotas ticības pamatmācības un morāles likumi, kā arī mudināts ievērot katoliskās paražas. Pēc šādas svētdienas katehēzes bieži vien pie baznīcas bija sapulcējies lielāks skaits slimnieku, kuri kā pirmsreformācijas laikos, kad vēl šais novados darbojās mendikantu ordeņu misionāri, ieradās pie katoļu garīdzniekiem un lūdza, lai tie ar roku uzlikšanu svētītu slimos. Šie senie paradumi bija tik stipri iesakņojušies tautā, ka, ierodoties jezuītiem, tiem nācās svētīt ne vien katoļticīgos, bet arī daudzus nekatoļu slimniekus.”³⁹

E. Tolgsdorfs 1615. gadā publicēja liecību par Marijas Magdalēnas klostera mūķeni, kas līdz ar citām baznīcas vērtīgām mantām — biķeriem, krustiem, svēto kauliem u. c. reālījām — 40 gadus glabājusi svētīto ūdeni, “kuru lietojot un dzerot izdziedināti nabadzīgās latviešu tautas slimnieki, kas pie viņas steidzās pulkiem”.⁴⁰ Kā norāda J. Keijntjens, jezuīti tautu mācījuši cienīt svētdienu un svētku dienu svētīšanu, gavēņa ieturēšanu. Tāpat izplatījuši apsvētītu lietu jeb “sakramentaliju” lietošanu un to cienīšanu, kas latviešu tautai patikusi, — svētītais ūdens, sveces, sāls, graudi u. c. Ticis lietots arī “Sv. Ignata (Lojolas) ūdens”. Ar šīm lietām tikusi panākta ātra izveseļošanās un dažādu nelaimju novēršana.⁴¹ 1751. gada jezuītu annālēs norādīts, ka latvieši sākuši cienīt pastarās eļļas svaidišanas sakramentu, pēc tā slimie bieži atguvuši arī miesas veselību.⁴² Taču tajā pašā laikā norādīts, ka Livonijā bijis daudz dažādu pūšlotāju, vecēņu, kas ar ūdens un sāls palīdzību pēc beznozīmīgu savādu vārdu iečukstēšanas it kā “zālējuši” cilvēku un lopu slimības.⁴³

Divējāda attieksme pret vieniem un tiem pašiem līdzekļiem, piemēram, sāli, ūdeni un, domājams, arī līdzīgām metodēm un lūgšanām vai buramvārdiem, ko lietoja dziedniecībā

gan garīdznieki, gan vienkāršie ļaudis, skaidrojama ar reliģijas un maģijas pretnostātījumu. Šādu dalījumu ir pamatojis Marsels Moss (*Marcel Mauss*), norādot, ka maģija ir pretstats vai ārpus esoša, privāta, arī neatļauta prakse attiecībā pret dominējošo un vispāratzīto.⁴⁴ Līdzīgu nostāju paudis jezuītu teorētiķis Martins Del Rio (*Martino Delrio*) darbā *Disquisitionum magicarum libri sex*, kas pilnībā publicēts 1599.–1600. gadā: “Privātai personai nav atļauts lietot svētus vārdus šādā veidā, t. i. — nepareizi, jo īpaši vārdus no mesas. Svētīšanas vārdus lietot viņi nav tiesīgi, un tas nav pieļaujams. Patiesi, šāda nepareiza lietošana ir uzbrukums katoļiem...”⁴⁵ Sākotnēji jezuīti piedalījās dziedināšanā, labības lauku un ūdens tilpņu svētīšanā, taču, attīstoties klasiskajai (tolaik — modernajai) medicīnai un mainoties arī izglītības tendencēm, tie pamazām atteicās no šādiem paņēmieniem. Piemēram, 1850. gadā jezuītu sagatavotajā un izdotajā “Pawujciejszona un wyssajdi sposobi dieł zemnieku łatwiszu” rodama didaktika, ka mācītāji, kas apsvēta aizlauztos rudzus,⁴⁶ to dara, tikai mantkārības vadīti.⁴⁷

Tomēr jezuīti savas darbības pirmajos gadsimtos atbalstīja un turpināja agrīno katoļu tradīcijas, kā arī, nākdami no dažādām Eiropas zemēm, veicināja Eiropas kristīgo buramvārdu iedzīvināšanu latviešu sabiedrībā. Augustīnieši, cistercieši, franciskāņi, dominikāņi Baltijā nonāca un misijas darbu sāka jau drīz pēc šo ordeņu dibināšanas 12.–13. gs.⁴⁸ Šie un īpaši vēlākie gadsimti ir laiks, kad, izplatoties mutvārdos, latviešu buramvārdu tradīciju papildina kristīgo buramvārdu teksti, kas, pielāgojoties latviešu dzejas un buramvārdu žanram, ir paglabušies tajā. Līdz ar buramvārdu tekstiem ir ticis pārņemts un nereti vienkāršots arī buramvārdu izpildījums, t. i. — noteikts laiks, vieta un tekstu papildinošās darbības — krustu vilkšana, ūdens apvārdošana, sāls pūšana u. c.

Starp senākajiem kristīgās tradīcijas buramvārdiem ir atzīmējami jau minētie *Bone to bone* tipa teksti (“Kauliņš pie kauliņa”) un *Flum Jordan* (“Jordānas upes” tips) — “asins vārdos”. Latviešu buramvārdu tradīcijā tie varētu būt ienākuši no vācu tradīcijas. Taču tikpat iespējams, ka tie saistāmi ar pirmskristietības tradīciju, jo, kā norādījis Dž. Ropers, šiem buramvārdiem radniecīgi teksti atrodami jau senindiešu dziesmu un buramvārdu krājumā “Atharvavēdā”, kas datēts ar 5. gs. p. m. ē.⁴⁹ Šis ir viens no tekstiem, kuru piederību vienai vai otrai tradīcijai nav iespējams skaidri noteikt, zinot, ka arī agrīno katoļu priekšstatu pamatā bija reliģiju sinkrētisms. Latviešu buramvārdu tradīcijā ir arī citi šī tipa teksti, kas ienākuši vēlākā laikā un satur nepārprotamus kristīgās tradīcijas elementus. Latviešu, tāpat kā angļu buramvārdos rodami paraugi, kas ir visai attāli no pirmpublicējuma, jo ilgāku laiku glabājušies tautas mutvārdu tradīcijā, turpretī samērā precīzi un tuvi ir 19. vai 20. gs. pierakstītie.⁵⁰ Tas skaidrojams ar to, ka senākie buramvārdi tika izplatīti mutvārdos, kas radīja iespēju tos plašāk variēt konkrētā valodas telpā, lai arī tulkoti sākotnēji no latīņu vai vācu valodas. Par vienu no buramvārdu izplatības iespējām mutvārdu ceļā tiek uzskatīti svētceļojumi, dziedniecisku svētvietu un svēto apbedījuma vietu apmeklējumi, kur nonākot varēja tikt dziedinātas dažādas slimības.⁵¹

Līdzās minētajiem “Kauliņš pie kauliņa” tekstiem vieni no senākajiem Eiropas kristīgajiem buramvārdiem, kas rodami arī latviešu tradīcijā, ir *Flum Jordan* tipa teksti. To prototips vēsta par Kristus dzimšanu Betlēmē un kristīšanu Jordānas upē. Šī tipa teksta

pirmais pieraksts ir latīņu valodā un tiek datēts ar 9. gs.⁵² Vienā no apakštipiem vēstīts par Mozu, kas iet gar Sarkano jūru, iesit/iedzen zizli ūdenī, ūdens stājas, un stājas arī asinis. Latviešu tradīcijā atsevišķi šī apakštipa teksti, kas, domājams, izplatījušies mutvārdos, ir ieguvuši latviešu tautasdziesmas formu un metru:

Lai bij vārdi, kam bij vārdi,	Šam bij vārdi, tam bij vārdi,
Man pašam stipri vārdi:	Man patiešu stipri vārdi:
Daugaviņu noturēju,	Dūru mietu Daugavā,
Mietu dūru vidiņā. (LD ⁵³ , 34131)	Apturēju ūdentiņu. (LD, 34131; 1. v.)

Savukārt viens no šī buramvārdu tekstu apakštipa variantiem prozā ir: “Sarkans vīrs brien pa jūru, tērauda krusts rokā; izbrien malā — dambis priekšā, ciets kā dzelzis, ciets kā tērauds.”⁵⁴ Dž. Ropers norāda, ka šī apakštipa buramvārdi Eiropā bija pazīstami jau 14.–15. gs. latīņu un vācu valodā. Arī citi kristīgo buramvārdu tipi, kas sākotnēji izplatījušies mutvārdos un vēlāk rokrakstos, ir plaši pārstāvēti latviešu tradīcijā, piemēram, *Longinus*, *Crux Christi* “asins vārdos” u. c.

Jezuītu darbība Latvijā ir atstājusi nozīmīgas pēdas dažādās kultūras formās, kas mūsdienās jau tiek uzskatītas par tradicionālām, piemēram, mirušo apbedīšanas un piemiņas tradīcijās, kas, jezuītu iedibinātas, pastāv Latgalē vēl šobrīd.⁵⁵ Domājams, ka ar jezuītu darbību saistāms arī atsevišķu tautasdziesmu vai — plašāk — tautas dzejas slānis, ko Krišjānis Barons nosauca “Kristīgi murgi par Māru un viņas dēlu” un neiekļāva “Latvju dainās”. Savukārt Latgales dziesmu kontekstā tās tiek sauktas par “kristīgo folkloru”.⁵⁶ Vienu šādu dziesmu ir publicējis F. Brīvēznieks 1873. gada tautasdziesmu izdevumā.⁵⁷ Daļu no “Latvju dainās” neiekļuvušajām dziesmām kā dainu papildinājumus 1938. gadā publicēja Latviešu folkloras krātuve (LD, 54620; LD, 24662; LD, 54664 u. c.).

Dažādās Latvijas vietās, piemēram, Gatartā, Alsungā, ir bijis pazīstams dziesmu motīvs “Jeziņš tek pa celiņu / Asiņainām kājiņām”, kas pierakstīts arī Viļānu apkaimē,⁵⁸ kā arī citas līdzīga satura dziesmas, kuras bijušas zināmas ne tikai tradicionāli par katoliskiem uzskatītos apvidos. Piemēram, dziesma, kas vēsta par Lieldienu rītā būvētu baznīcu un trīs zārkiem tajā, kuros guļ Dievs Tēvs, Marija un Jēzus utt., ir pierakstīta Jaunrozē un Drisā.⁵⁹ No Drisas dziesmu iesūtījis Pēteris Smelters, norādot, ka teicēja Dzalbu Agneška atminas šo dziesmu dziedātu Dagdas draudzē gavēņa laikā. Šādu dziesmu 2005. gadā Krasnojarskas apgabala Krasnoturanskā no teicējas Marijas Zvīdres pierakstījis Ansis Ataols Bērziņš. Valodniece Anna Stafecka norāda, ka jezuīti katehisma apgūšanai dzejas pantos ietvēruši jautājumus un atbildes, kas likti dziedāt kādā zināmā tautasdziesmas melodijā. Šāda dziesma “Vīns bārns, vuiceits pa vysom školom...” ar 12 pantiem vēl 1973. gadā pierakstīta no Magdalenas Trūpas Barkavā.⁶⁰

Daļa šādu katoļu dziesmu vai to fragmenti, kas kļuvuši par tautasdziesmām, pilnībā vai daļēji adaptējot tautasdziesmas poētiku un metru, ir saistāmi arī ar buramvārdu žanru. Piemēram,

Sasacirta pieci cirvi
Vien' ozola zariņā.

Asnīts tek par jūriņu
 Svētās Māras klēpīti;
 Jeziņš tek par kalniņu,
 Sausa niedre rociņā. (asins v. ?) (LD, 35342)

Vienu no šī folkloras slāņa tekstiem F. Brīvēznieka krājumam ir iesūtījusi Minna Freimane kā “plusas vārdus”: “Mīļā Māra, svētā Marija sēd uz augstu kalnu, balts kamols klēpī. Tas nebij kamols, tas bij ķipariņš; tas plēš manu galvu, tas lauž manus kaulus. Trīs ormaņi brauc pa viņu kalnu; tam būs sakrist, kas manos nagos! Sit, eņģeli, kokles, laj iet Māra dieti! Ko ies Māra dieti, Kristus Māras klēpī. Ņem, Māriņa, grāmatiņu, ej savā baznicā; tur atrasi sav’ Dieviņu gar zemi nogulušu. Ko tu guli, ko neguli, kad tu augšam necelies? Visa saule, visa zeme pēc tevīm žēli raud. Es uziešu debesis par pūpoļa zariņiem, zelta kokles koklēdama, grāmatiņu lasīdama. Dievs Tēvs...”⁶¹

Buramvārdu teksti (plašāk — tradīcijas) mutvārdos un rakstos (rokrakstos) izplatījušies daudzu gadsimtu garumā (tā notiek joprojām), un tikpat kā nav precīzi nosakāms, kurā brīdī kāds teksts vai teksta izpildījuma īpatnība ieviesusies latviešu tradīcijā. Taču no iepriekš minētā ir izprotams kultūras konteksts⁶² — izplatīšanās apstākļi un principi noteiktā vēsturiskā situācijā un teritorijā. K. Straubergs norāda, ka Eiropā izplatītās buramvārdu formulas veidojušās latīņu valodā un plaši pazīstamas jau kopš 9. gs., taču vietējo buramvārdu krājumi jaunajās valodās sākas īsti ar 15. gs., atskaitot atsevišķus izņēmumus no agrākiem laikiem, parasti tulkojumus.⁶³ Jezuītu darbības piemērs izgaismo citu katoļu sludinātāju ordeņu darbību, kas sludinājuši Latvijas teritorijā jau senāk un par kuriem rodamas skopākas ziņas, kā arī atklāj pirmskristietības (magijas) un kristietības (relīģijas) attieksmes, pozicionēšanu un principu pārvērtēšanu gadsimtu gaitā.

Buramvārdu tekstiem, lai tie kļūtu par “latviešu buramvārdiem”, ir jābūt funkcionējušiem latviešu sabiedrībā, tiem bijusi jāpārvar valodas barjera un paaudžu pārmantošana. Kristīgās tradīcijas teksti varēja būt mantoti un savstarpēji ietekmējušies ar pirmskristietības buramvārdiem jau kopš 13.–14. gs. vai pat senāk, un, izplatoties mutvārdu ceļā, kristīgās reālijas tajos laika gaitā zudušas vai tikušas aizstātas ar citām. Tādējādi šķirt kristīgās tradīcijas buramvārdus no pirmskristietības tekstiem, ja tā nav tikai vēlme strukturēt tekstu korpusu, nav pamata, kā arī meklēt pēc “tūriem latviešu” vai “senlatviešu” buramvārdiem bez kristietības piejaukuma vai ietekmēm ir pārspilējums, jo Latvijas teritorija, sākot jau ar 11. gs.,⁶⁴ bijusi dažādu kristīgo konfesiju, jo īpaši katolicisma, ietekmju lauks.

Kultūras konteksta analīze, izmantojot Jezuītu ordeņa piemēru, apstiprina latviešu kultūras mantojuma un buramvārdu tradīcijas iederību Eiropas kultūras un vēsturiskajā telpā, kā arī savstarpēju ietekmēšanos. Lielai daļai latviešu buramvārdu tekstu ir rodamas atbilstmes Eiropas kristīgo buramvārdu tradīcijā, un tas liecina par savstarpēju ietekmēšanos vienotā reliģijas izplatības teritorijā. Savukārt buramvārdi, funkcionējot atšķirīgā etniskā vai valodas telpā (šajā gadījumā — latviešu), ieguvuši tikai konkrētajai kultūrtelpai raksturīgas pazīmes (buramvārdu forma, poētiskās īpatnības).

F. Brīvēznieks, veicot atlasī 1881. gada buramvārdu izdevumam, lielu daļu tekstu, kuros bija saskatāmas kristietības ietekmes vai tieši aizguvumi, atstāja npublicētus. Lietojot F. Brīvēznieka apzīmējumu, secināms, ka “īstā” latviešu buramvārdu tradīcija atsevišķos pētījumos un tekstu publicējumos ir apzināti sašaurināta.⁶⁵

Atsauces

- ¹ Brīvēznieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Moskva, 1881.
- ² Brīvēznieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Nr. 241. S. 141.
- ³ Pirmais teksta pieraksts Eiropas tradīcijā ir augšvācu valodā un tiek datēts ar 9.–10. gs.
- ⁴ “Kristīgie buramvārdi” – teksti, kas bijuši izplatīti Eiropā un kuru saturā rodami kristietībai raksturīgi tēli, situācijas utt. Šie teksti tiek iedalīti tipos, piemēram, *Bone to bone, Bartolomeu, Dismas et Iesmas* u. c. Sal. sk. Roper J. *English Verbal Charms. FF Communications*. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 2005, Vol. 288. P. 90–131.
- ⁵ Augstkalns A. *Darbu izlase*. Sast. I. Jansone, I. Brenķe. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2009. 497. lpp.
- ⁶ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939–1941, 1.–2. sēj. 61. lpp.
- ⁷ Adamovičs L. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710–1740)*. Rīga: Ģenerālkomisija Latvijas Vidusskolu Skolotāju Kooperatīvā, 1933. 474. lpp.; Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P. 29.
- ⁸ Brīvēznieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. S. 113.
- ⁹ Pumpurs A. *Tēvijā*. Sast. J. Rudzītis. Rīga: Liesma, 1980. 56.–57. lpp.
- ¹⁰ Kļaviņš K. *Vācu ordeņa ideoloģija un mentalitāte 13. un 14. gs. Livonijas vēsturisko notikumu kontekstā*. Disertācija. Rīga: LU, 1995. 117. lpp.
- ¹¹ Turpat, 32. lpp.
- ¹² Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa archivos. *Latvijas vēstures avoti*. Rīga: Latvju Grāmata, 1940, 3. sēj., 1. d. 252. lpp.
- ¹³ Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934–1935, Nr. 11. 21534. sl.
- ¹⁴ Adamovičs L. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710–1740)*. 466.–475. lpp.; Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Nr. 11. 21578. sl.
- ¹⁵ Švābe A. Senās Latvijas vēstures avoti. *Latvijas vēstures avoti*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 1937, 1. burtnīca. 16. lpp.
- ¹⁶ Smallwood T. M. The Transmittion of Charms in English, Medieval and Modern. *Charms and Charming in Europe*. Ed. J. Roper. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 16.
- ¹⁷ Roper J. *English Verbal Charms. FF Communications*. Vol. 288. P. 99.
- ¹⁸ Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Nr. 11. 21536. sl.
- ¹⁹ Turpat.
- ²⁰ Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa archivos. *Latvijas vēstures avoti*. 1941, 3. sēj., 2. d. XIII lpp.
- ²¹ Andreev A. R. *Istorija ordena iezuitov. Iezuity v Rossijskoj imperii*. Moskva, 1998. S. 38.
- ²² Turpat, 254.–257. lpp.
- ²³ Ozoliņš P. Jezuiti Latvijā. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 1932–1933, Nr. 8. 14418. sl.
- ²⁴ Strods H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture 1075.–1995*. Rīga, 1996. 169. lpp.
- ²⁵ Doroshenko V. V. Myza i rynek. Hozjajstvo rizhskoj iezuitskoj kollegii na rubezhe XVI i XVII vv. Rīga: Zinātne, 1973; Vaivods J. *Katoļu baznīcas vēsture Latvijā*. Rīga: Rīgas Metropolijas kūrīja, 1994, 361. lpp.
- ²⁶ Kļaviņš K. *Apstāvēšana*. Rīga: Mansards, 2009. 34. lpp.
- ²⁷ Gailīte Z. *Par Rīgas mūziku un kumēdiņu spēli*. Rīga: Pētergailis, 2003. 70. lpp.
- ²⁸ Kļaviņš K. *Apstāvēšana*. 41. lpp.
- ²⁹ Ogle K. *Societas Jesu ieguldījums Latvijas arhitektūras un tēlotājas mākslas mantojumā*. Rīga: Latvijas Mākslas akadēmija, Latvijas mākslas institūts, 2008.

- ³⁰ Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 3. sēj., 2. d. VII lpp.
- ³¹ Andreev A. R. *Istorija ordena iezuitov. Iezuity v Rossijskoj imperii*. S. 92.
- ³² Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 3. sēj., 1. d.; Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 3. sēj., 2. d.
- ³³ Kļaviņš K. *Apstāvēšana*. 35. lpp.
- ³⁴ Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 3. sēj., 1. d. 244. lpp.
- ³⁵ Turpat.
- ³⁶ Turpat.
- ³⁷ Turpat, 243. lpp.
- ³⁸ Turpat, 252. lpp.
- ³⁹ Turpat, 130. lpp.
- ⁴⁰ Kļaviņš K. *Apstāvēšana*. 43. lpp.
- ⁴¹ Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 3. sēj., 1. d. 249. lpp.
- ⁴² Turpat, 254. lpp.
- ⁴³ Turpat, 253. lpp.
- ⁴⁴ Mauss M. *A General Theory of Magic*. London and New York: Routledge, 2006. P. 30.
- ⁴⁵ Delrio M. *Investigatioins into Magic*. Ed. P. G. Maxwell-Stuart. Manchester, New Yourk: Manchester University Press, 2000. P. 144–145.
- ⁴⁶ Aizlauzti rudzi vai cita labība latviešu folklorā tiek uzskatīta par ļauna cilvēka vai raganas darbību ar nodomu kaitēt. Sal. sk. Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941, 1.–4. sēj. Nr. 3780. 236. lpp.
- ⁴⁷ Macilevičs J. *Pawujciejszona un wyszajdi sposobi diel' zemnieku latwiszu*. Viļņa, 1850. 242.–243. lpp.
- ⁴⁸ Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Nr. 11. 21530. sl.; Andreev A. R. *Istorija ordena iezuitov. Iezuity v Rossijskoj imperii*. S. 12.
- ⁴⁹ Roper J. English Verbal Charms. *FF Comunications*. Vol. 288. P. 96.
- ⁵⁰ Turpat, 99. lpp.
- ⁵¹ Smallwood T. M. The Transmission of Charms in English, Medieval and Modern. *Charms and Charming in Europe*. P. 16–17; Pócs É. Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. *Demons, Spirits, Witches*. Ed. É. Pócs. Budapest, New York: Central European University Press, 2005, Vol. 1. P. 123; Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P. 26.
- ⁵² Roper J. English Verbal Charms. *FF Comunications*. Vol. 288. P. 104–109; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Ed. E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & CO, 1931–1932. Band 4. 767. sleja.
- ⁵³ Šeit un turpmāk “LD” – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava–Pēterburga, 1984–1915, 1.–6. sēj.; *Tautas dziesmas*. Sast. P. Šmits. Papildinājums Kr. Barona “Latvju Dainām”, Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1936.–1939, 1.–4. sēj.
- ⁵⁴ Brivzemnieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Nr. 265. S. 143.
- ⁵⁵ Lielbārdis A., Boiko M. *Psalmu dziedāšana Latgalē*. Rīga: LFMI, 2012.
- ⁵⁶ Kursite J., Stafecka A. *Latgale: valoda, literatūra, folklorā*. Rēzekne: LKCI, 2003. 117. lpp.
- ⁵⁷ Brivzemnieks F. *Sbornik antropologicheskikh i etnograficheskikh statei*. Sast. V. A. Dashkov. Moskva, 1873. S. 40–41.
- ⁵⁸ Ulanovska, S. *Łotysze Inflant polskich. Zbiór Wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1892. Tom XVI. S. 182.
- ⁵⁹ Attiecīgi K. Barona nepublicētajos manuskriptos – Nr. 141; 417.
- ⁶⁰ Stafecka A. “Evangēlia toto anno.” un latgaliešu rakstu valodas gaita. *Evangēlia toto anno 1753*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2004. 226.–227. lpp.
- ⁶¹ Brivzemnieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. Nr. 13. S. 219.
- ⁶² Saskaņā ar Ričarda Baumaņa (*Richard Bauman*) atziņām kultūras konteksts ietver nozīmes, institucionālo un komunikācijas sistēmas kontekstu. Sal. sk. Bauman R. *The Field Study of Folklore in Context. Handbook of American Folklore*. Ed. R. M. Dorson. Bloomington: Indiana University Press, 1983. P. 363–364.

⁶³ Straubergs K. Latviešu buramie vārdi. 1.–2. sēj. 32.–33. lpp.

⁶⁴ Vēsturnieks Indriķis Šterns, atsaucoties uz Brēmenes Ādama ziņām, norāda, ka jau ap 1076. gadu Kursā esot bijusi dāņu baznīca. Sk. Šterns I. *Latvijas vēsture. 1180–1290. Krustakari*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2002. 329. lpp.

⁶⁵ Brīvzemnieks F. *Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*. S. 113.

Latvian Magic Formulae in Time and Space: Example of the Jesuit Order

Since 1881, when Frīcis Brīvzemnieks published the first collection of Latvian magical formulae “*Materialy po etnografii latyshskogo plemeni*” (“*Ethnographic Materials of the Latvian Tribe*”), various studies of this tradition and collections of texts have retained the division of the magic formulae into texts borrowed from or inspired by Christianity and pre-Christian magic formulae.

To assess the justification for such division, unless it has been the author’s wish to just structure the texts, it is necessary to look into cultural and historical (including religious) circumstances, which have significantly influenced the tradition of Latvian magic formulae.

In various time periods, missionaries from various religious orders, including Augustinians, Dominicans, Benedictines, Cistercians, Franciscans and also Jesuits, have been active in the territory of modern day Latvia already since the 12th centuries. Along with other traditions of Christian world, these monks from Western Europe also introduced magic formulae, which were an essential part of the medical techniques of that time.

Although there is no direct evidence that the monks spread magic formulae in Latvia, parallels with the missionaries’ activities in other territories, like England, are quite compelling. The Latvian tradition of magic formulae contains localizations of some of Europe’s most ancient types of magic formulae, such as “Flum Jordan” or “Bone to bone”.

Since historical sources provide relatively little information about the methods early Catholics (before the Reformation) used to spread the Christian faith in Latvia, the author has chosen the example of the Jesuit order for studying Christian missionaries activities in Latvia.

The first accounts of Jesuits’ arrival in Latvia date back to 1582. Jesuit missionaries preached in Vidzeme [northeastern Latvia] and Kurzeme [western Latvia] until 1773. In the southeastern region of Latgale they were active until 1820 when they were banned and expelled.

As they followed the habits and continued the activities of Dominicans and Franciscans, the Jesuits not only tried to instill Christian values in the Latvian society of that time, but also blessed cornfields and watercourses, consecrated water, salt, grain and other items, as well as healed the sick.

Analysis of the cultural context, which is based on the example of the Jesuit order, confirms that Latvian cultural heritage, including the magic formulae, is a part of European

cultural and historical space, and that they have influenced one another. A large part of Latvian magic formulae have analogues in Europe's Christian magic formulae tradition, suggesting of mutual influences in the religion's single area of distribution.

As the magic formulae functioned in a different ethnic or language area (in this case Latvian), they only acquired features characteristic of this cultural area (form, poetic characteristics).

Keywords: Latvian magic formulae, Latvian magic formulae tradition, Jesuit order, Christianity, Christian magic formulae tradition, Catholicism

Rūta Mukstupāvela

Telpas un laika robežas Latvijas pierobežas Saldus novada lietuviešu ikdienas apziņā

Atlēgas vārdi: Latvijas lietuvieši, ikdienas pieredze, biogrāfiskie stāstījumi, laika un telpas robežas

Tā kā Latvijai un Lietuvai ir kopēja 588 km gara robeža, “leišmale” ir neizbēgama reālija. Pats apzīmējums skan diezgan dabiski, un arī tā nozīme ir skaidra — mala, puse, kurā dzīvo leiši. Tajā pašā laikā nav dzirdēts, ka pierobežu, piemēram, ar Baltkrieviju, kāds sauktu par baltkrievmali. Un galu galā kāpēc Latvijā nav igauņmales?

Latvijas pierobežas leiši, runājot Saldus novadā sastaptā Nīgrandes pagasta Rožkalnu saimnieka Arnolda Smiltēnieka vārdiem, ir “tādi paši cilvēki kā mēs”¹ — nesteidzīgi strādā, dzemdē un audzina bērnus, dzer, slimo, priecājas un dzīvo tieši tāpat kā citi Latvijas provinces iedzīvotāji. Un tomēr viņiem ir savas īpatnības, atšķirības un savdabības, reālas vai piedēvētas, kas viņus vieno un padara redzamus kā noteiktas kolektivitātes formas pārstāvjus — kā mazākumtautību. Galvenais, kas vieno Latvijas pierobežā dzīvojošos lietuviešus, ir tas, ka viņi pārsvarā ir ekonomiskie imigranti, kas vairāk vai mazāk brīvi un individuāli nolēmuši atstāt savu izcelsmes zemi un doties “labākas dzīves meklējumos”.

Visvairāk lietuviešu Latvijā ieplūda 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā līdz Pirmajam pasaules karam, kad Latvijā bija vērojams ekonomiskais uzplaukums un bija liels darbaspēka pieprasījums gan lauksaimniecībā, gan arī ražotnēs un fabrikās Rīgā, Liepājā, Jelgavā² un citās lielākajās pilsētās. Imigrantu skaita palielināšanos veicināja ne tikai ekonomiskie, bet arī politiskie apstākļi. Pēc 1863.–1864. gada Lietuvas un Polijas tautu nacionālās atbrīvošanas cīņām pret Krievijas impērijas varu vairāki tūkstoši lietuviešu tika izsūtīti uz Sibīriju, bet pēc soda izciešanas viņiem bija aizliegts atgriezties dzimtenē, tāpēc daudzi apmetās uz dzīvi Latvijā. Līdzīgs scenārijs atkārtojās arī 20. gs. vidū, kad padomju varas represētajiem lietuviešiem arī pēc Staļina nāves neļāva atgriezties dzimtenē, un viņi izvēlējās apmesties uz dzīvi mentalitātes un valodas ziņā vistuvākajā zemē.³

Statistika liecina, ka padomju okupācijas gados dažādu iemeslu dēļ — politisko, sociālo un ekonomisko — lietuviešu īpatsvars Latvijā salīdzinājumā ar starpkaru laikposmu pieauga no 22 913 jeb 1,17% 1935. gadā līdz 32 383 jeb 1,5% 1959. gadā. Visvairāk lietuviešu Latvijas teritorijā reģistrēts 1970. gadā, un tie bija 40 589 jeb 1,7%,⁴ taču vēlāk, izlīdzinoties ekonomiskajai situācijai un iestājoties nosacītai politiskajai stabilitātei gan Latvijā, gan Lietuvā, lietuviešu imigrantu skaits pakāpeniski samazinājās, līdz 2011. gadā, pēc tautas skaitīšanas datiem, sasniedza 24 479 cilvēkus jeb 1,18% no visiem Latvijas pastāvīgajiem

iedzīvotājiem.⁵ Jāatzīmē, ka Latvijā lietuvieši salīdzinājumā ar Lietuvas latviešiem ir daudz plašāk pārstāvēti. Piemēram, 2012. gada sākumā Lietuvā reģistrēti 2400 lietuvieši, kas veido tikai 0,1% no visu pastāvīgo Lietuvas iedzīvotāju skaita.⁶

Visvairāk lietuviešu imigrantu tradicionāli dzīvo tieši pierobežā — Bauskas, Liepājas, Dobeles, Jelgavas, Auces un Priekules apvidū, taču no visiem Latvijas novadiem visvairāk lietuviešu ir Saldus novadā. Saskaņā ar Pilsonības un migrācijas lietu pārvaldes datiem 2012. gada 1. janvārī šeit dzīvoja 2037 lietuviešu tautības pārstāvji,⁷ pārsvarā Vadakstes, Rubas, Ezeres, Nīgrandes, Zaņas un Jaunauces pagastā.⁸

2010. gadā Saldus novadā valsts pētījumu programmas projekta “Latvijas novadi un latviešu diaspora kultūrvēsturiskā skatījumā” ietvaros (vadītāja Janīna Kursīte) radās iespēja kopā ar LU Humanitārās fakultātes studentēm — Līgu Miklaševiču, Lāsmu Reinvaldi un Andru Kukaini — veikt lauka pētījumu lietuviešu apdzīvotajās vietās. Lauka pētījuma laikā tika veiktas daļēji strukturētās intervijas, kuru mērķis bija pietuvoties ar etnisko piederību saistītajai individuālās pieredzes jomai, kas atspoguļojas cilvēku atmiņās, valodas lietojumā, dzīves telpas un laikmeta politiski ekonomiskos vērtējumos un citos ar ikdienas dzīvi saistītos aspektos. Īpaša uzmanība tika pievērsta etnisko lietuviešu sajūtām, integrējoties latviešu sabiedrībā, viņu pašreizējās identitātes specifikai un attieksmei pret pamatnāciju. Tika apzināta viņu interpretācija par pagātnes un tagadnes politiskās un ekonomiskās situācijas vērtējumiem gan viņu dzīvesvietā, gan arī valstī kopumā. Tādējādi lauka pētījuma mērķis bija atklāt un, cik iespējams, iedziļināties Latvijas pierobežā dzīvojošo lietuviešu ikdienas dzīvē, traktējot to kā visnozīmīgāko realitāti, kurā cilvēki dzīvo, darbojas, ko izdīvo un interpretē.⁹ Intervijas un autobiogrāfiskie naratīvi izrādījās vislietderīgākā pētīšanas metode, jo tajos atklājas grūti aizvietoājams reālu cilvēku subjektīvās empīriskās uztveres un interpretāciju avots, kas cieši saistīts ar konkrētiem apstākļiem, laikmeta sociokultūras faktoriem un likumsakarībām. Protams, subjektīvā dimensija ir vairāk vai mazāk saistīta ar nejausībām, vienreizējiem notikumiem un personības psihofizioloģiskajām īpašībām, tomēr, pateicoties tieši subjektīviem, neprognozējamiem un brīviem faktoriem, cilvēku stāsti ir tik dažādi, dzīvi un interesanti. Pieredze nav un nevar būt vienota un abstrakta, tā atklājas tikai personiskajā izziņā. Kultūrvēsturiskais zaudē lielu daļu savas vērtības, ja tas nav izdzīvots caur personisko. Tieši subjektīvā pieredzē atklājas, kā cilvēki piedzīvo kultūru un kā to veido paši, — tas savukārt ļauj iegūt kopīgu ainu par cilvēku dzīvi kādā konkrētā lielākā sabiedrībā.

Vēl viens pētnieciskais akcents — pētnieka personība, kas šajā gadījumā bija gan pluss, gan arī mīnuss. Man pašai radās zināmas problēmas distancēties no pētāmā objekta: interviju laikā runājot lietuviešu valodā (piemēram, intervējot Valentīnu Servieni), “pētāmā citādība” vai “pētniecības objekts” pietuvojās neiedomājami ātri, jo man pašai kādreiz ir nācies iziet “integrācijas” un “adaptācijas” posmus, apgūt valodu, uzvedības modeļus, komunicēt ar valsts iestādēm, kārtojot dokumentus, tikt galā ar iekšējiem un ārējiem aizvainojumiem (valodas akcenta, stereotipiskās attieksmes vai vienkārši pārpratumu dēļ), diskomforta sajūtu u. tml. Tādēļ interviju laikā nācās ātri pārorientēties un steidzīgi meklēt citus “citādības” aspektus, tādus kā sociālais (vecums, profesijas), mentālais, vēsturiskais, vērtību un tamlīdzīgus.

Pavisam īsi ieskicējot pierobežas lietuviešu dzīves pētījumu neseno vēsturi, jāatzīmē Lietuvas Vēstures institūta 1997. gadā īstenotā programma *Lietuvių papročių atlasas* (“Lietuviešu paražu atlants”), kuras ietvaros notika vienas dienas izlūkekspedīcijas Aknīstē, Bauskā, Medumos un Skaistkalnē. Šo ekspedīciju rezultātā 2005. gadā tapa apjomīga Irenas Merķienies (*Irena Merķienė*) sastādīta monogrāfija *Pietryčių Latvijos lietuviai: tapatumo išraiška, etninės ir kultūrinės orientācijas* (“Latvijas lietuvieši: identitātes izpausme, etniskās un kultūras orientācijas”).¹⁰ Tā paša Lietuvas vēstures institūta speciālisti 1998. gadā apmeklēja Daugavpils, Jēkabpils un Krāslavas rajonā dzīvojošos lietuviešus, bet 1999. gadā Latvijas Universitāte, Latvijas Kultūras akadēmija un Kauņas Vītauta Dižā Universitātes Letonikas centrs sarīkoja kopīgu ekspedīciju Bauskas rajonā.

Saldus rajonā 1993. gadā dialektoloģijas prakses laikā filoloģes Reginas Kvašītes (*Regina Kvašytė*) vadībā darbojās toreizējā Šauļu Pedagoģiskā institūta (šobrīd — Šauļu Universitāte) studenti. Viņi apmeklēja Reņģes un Rubas ciematu. Izmantojot savāktu materiālu, ir tapušas vairākas publikācijas.¹¹ 1996. gadā Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Nacionālās mutvārdu vēstures projekta ietvaros ekspedīcijas “Dzīvesstāsts Latvijā 96” laikā Vadakstes, Rubas, Jaunauces un Auces pagastā tika ierakstīta 41 biogrāfiskā intervija, tostarp arī ar lietuviešiem, kuri dzīvo šajā apvidū.¹²

Runājot par ekspedīcijām uz Saldus novadu, nevar nepieminēt etnologu, folkloristu, muzikologu un literatūras zinātnieku vērienīgo ekspedīciju 1964. gadā, ko rīkoja divu PSRS republiku — Latvijas un Lietuvas — Zinātņu akadēmijas. Tās laikā Lietuvas puses pētnieki bija pievērsušies Mažeīķu rajonam, bet Latvijas — Dobeles un dažiem Saldus rajona ciematiem. Ekspedīcijas mērķis bija “vākt un pētīt latviešu tautas poētisko, muzikālo un horeogrāfisko daiļradi; vākt materiālus par latviešu un citu tautu, īpaši latviešu un lietuviešu kultūras sakariem un mijietekmi folklorā; pētīt atsevišķu folkloras žanru dzīvīgu un to turpmākās attīstības iespējas mūsu dienās; vākt materiālus par plašo masu kultūras dzīvi komunistiskās sabiedrības izvērstas celtniecības posma apstākļos; veicināt tautas mākslinieciskās pašdarbības attīstību”.¹³ Kā var spriest pēc ekspedīcijas atskaitēm, tās laikā akcentēti latviešu un lietuviešu starpkultūru sakari un to ietekme folklorā. Ekspedīcijas darbā piedalījās spēcīgākie abu zemju folkloristi un literatūras zinātnieki: Ojārs Ambainis, Elza Kokare, Jāzeps Rudzītis, Jānis Kalniņš, Kazis Grīgs (*Kazys Grigas*), Norberts Vēļus (*Norbertas Vėlius*), Bronislava Ķerbelīte (*Bronislava Kerbelytė*), Leonards Sauka (*Leonardas Sauka*) u. c. Ekspedīcijas noslēgumā Naujoji Akmenē tika sarīkota zinātniskā izbraukuma sesija. Saldus novada folkloru, kas iegūta arī šīs ekspedīcijas laikā, ir apkopojusi Latviešu folkloras krātuves zinātniece Māra Viksna sērijas “Novadu folklorā” grāmatā “Sveicināti Saldū!”.¹⁴

Kaut arī Saldus novada pierobežā nav lietuviešu izglītības vai kultūras iestāžu, lietuviešu imigranti tur veido un uztur savdabīgu etniskās kolektivitātes formu, ko apkārtējie iedzīvotāji uztver kā atvērtu, bet atšķirīgu izcelsmes, valodas, uzvedības modeļu un mentalitātes, kā arī kultūrvēsturiskās pagātnes ziņā. Attiecībā uz lietuviešiem saldenieki plaši izmanto etnonīmu “leiši”, vienskaitli — “leitīs, leitene”, gan inertiski un neitrāli, gan reizēm nievājoši, kā tas atspoguļojas intervēto lietuviešu uztverē un atmiņās. Kopumā lietuvieši samērā viegli iekļāvās Latvijas sabiedrībā un radīja hibrīdas kultūras formas, kas īpaši labi

pamanāmas valodas lietojumā. Runājot savā dzimtajā valodā, pat īsti neapjaušot, viņi lieto latviešu valodas vārdus, vārdu formas vai teikumu uzbūvi. Saldus novada lietuvieši intervijs ir snieguši pēc savas izvēles un pamišus gan literārajā lietuviešu valodā, gan žemaišu dialektā, gan latviski. Transkripcijās pēc dzirdes esmu mēģinājusi saglabāt viņu runas veidu un stilu, valodu nelabojot arī rakstā iekļautajos citātos. Lietuviešu tekstā sastopamie letonismi ir izcelti slīprakstā.

Saldus novada lietuvieši jeb lietavieši, kā viņus sauc vietējie, šobrīd veido 7,2% no visa Saldus novada iedzīvotāju kopskaita, un tā šajā novadā ir lielākā etniskā minoritāte.¹⁵ Lauka pētījuma laikā tika intervēti pēc Otrā pasaules kara un 50.–60. gados ieceļojušie lietuvieši, kā arī latvieši, kas dzīvo viņiem kaimiņos.

Kā galvenais iemesls lietuviešu migrācijai uz Latviju minēti ekonomiskie apstākļi, taču nereti vien tika piesaukti arī politiskie motīvi, un ir samērā grūti izvērtēt, kuri aspekti kādos gadījumos dominē.

Lietuvā 20. gadsimta vidū bija īpaši nestabila politiskā situācija, kuras galvenā iezīme — spēcīga pretošanās padomju okupācijas varai un tās īstenotajai kolektīvizācijas politikai. Lietuvas Laisves armijas (Lietuvas Brīvības armija) organizētās rezistences cīņas norisinājās līdz pat 50. gadu vidum. Savukārt Latvijā partizānu karu faktiski iznīcināja 1949. gada marta masveida deportācijas, šeit agrāk un straujāk norisinājās kolektīvizācijas process, veidojās kolhozi un sovhozi. Tajos bija nepieciešamas darba rokas — gan kvalificēts (šoferi, grāmatveži), gan arī mazkvalificēts darbaspēks, ko varēja nodarbināt lauksaimniecībā, celtniecībā, fermās. Iespējams, visi šie faktori veicināja lietuviešu pārcelšanos uz salīdzinoši mierīgāko Latvijas teritoriju, tostarp arī uz Saldus novadu. Pašā Latvijas pierobežā, Saldus rajona Kalnos, 50. gadu sākumā jauna un apķērīga Kazdangas lauksaimniecības tehnikuma absolventa Jāņa Blūma vadībā pieņēmas spēkā viena no lielākajām Latvijas kopsaimniecībām, kas vēlāk kļuva par kolhozu miljonāru “Jaunais Komunārs”. Tas bija ļoti spēcīgs pievilksanas centrs ne tikai latviešiem, bet arī lietuviešiem. Tā lietuviete Rimute Antoņuka (dz. 1945. gadā), kas 50. gadu sākumā kopā ar vecākiem šeit apmetusies uz dzīvi, atceras, ka par kolhozu “Jaunais Komunārs” tajā laikā bija zināms arī Lietuvā: “Bija laba slava “Jaunā Komunāra” kolhozam, ka tur labi maksā un dos dzīvokli [..]. Algas bija labas.”¹⁶

Kā jau minēts iepriekš, pēc Staļina nāves 1953. gadā un tai sekojošās amnestijas lielākajai daļai politiski represēto lietuviešu bija liegta uzturēšanās atļauja Lietuvā. Tāpēc, meklējot iespēju atrasties pēc iespējas tuvāk dzimtajām vietām, viņi izvēlējās mentalitātes un kultūras ziņā sev vistuvāko zemi — Latviju — un tās pierobežu. Piemēram, Valentīna Serviene (dz. 1945. gadā) stāsta, ka viņas vīratēvu no Telšiem bija aizveduši “par politiku”. Viņš bijis noliktavas pārzinis. Vīratēvam piesprieda 25 gadus izsūtījuma par to, ka viņš mežabrāļiem iedevis maisu graudu. Kad pēc astoņiem gadiem Staļins nomira, viņam ļāva atgriezties, taču Telšos viņš vairs nedrīkstēja pierēģistrēties, tāpēc ar ģimeni apmetās uz dzīvi Latvijas pierobežā.

Līdzīgi Bruzilās, Kursišu pagastā (lietuvieši to izrunā *Kuršaičiai*), sastaptais Ludvigs Čerņavskis (dz. 1920. gadā) kopā ar sievu Zuzanu pēc atgriešanās no Sibīrijas nedrīkstēja reģistrēties Lietuvā, tāpēc gājuši, kur būtu tuvāk dzimtajiem Rubiķiem, un atbraukuši uz

šejieni. Turklāt Bruzilās jau iepriekš dzīvojuši viņa paziņas. Pēc abu valstu neatkarības atgūšanas atgriezties Lietuvā esot bijis par vēlu, jo šeit bija ģimene, darbs, bet Lietuvā viss bijis svešs. Bruzilās sastaptā Petronele Jablonska (dz. 1937. gadā) kā galveno minēja ekonomisko faktoru — viņas māte atnākusi un sākusi strādāt fermā par slaucēju tāpēc, ka Latvijā bijusi labāka dzīve, turklāt šeit jau dzīvojusi mātes māsiņa. Tajā laikā Lietuvā kolhozos maksājuši ļoti maz, pēc kara par veselās dienas darbu varējuši dabūt simt gramu kviešu miltu.

Lietuvā jau kopš pirmskara laikiem bija izveidojies priekšstats, ka Latvijā dzīvo turīgāki ļaudis, un ekspedīcijā varēja pārliecināties, ka tas ir dzīvs arī šobaltdien. Interesanta salīdzinājuma veidā to izteica Valentīna Serviene stāstījumā par siera receptēm. Tā, skaidrojot, kāpēc latviešu tradicionālais siers ir dzeltens, bet lietuviešu — balts, viņa zināja teikt, ka latvieši tam pievienojot olas, bet lietuvieši sieru gatavojot no piena, pieliekot tikai ķimenes un sāli:

Latvieši bija bagātāki [...], un tāpēc pie viņiem gāja strādāt lietuvieši [...]. Lietuvā bija gavēnis pirms Lieldienām, pirms Ziemassvētkiem — šeit tā nebija. Lietuvā bija jāstrādā no ausmas līdz tumsai, bet Latvijā bija launags, un, kad bija karsts laiks, tad saimnieks ļāva atpūsties. Es jau nezinu, bet tā stāsta vecie cilvēki. Lietuvā cilvēkus nodzina līdz pēdējam. Un maksāja šeit labāk. Un no Židiķiem, par cik tas ir pierobežā, visi vecāki cilvēki bija kalpojuši Latvijā pie saimniekiem.¹⁷

Labāku atalgojumu kā galveno lietuviešu imigrācijas iemeslu min arī Kalnos dzīvojošie latvieši. Piemēram, Rožkalnu saimnieks Arnolds Smiltenieks secina, ka kolhozs “Jaunais komunārs” lietuviešiem bija pievilcīgs galvenokārt labu algu dēļ: “Mums kolhozs sastāvēja, bija 50 procentu leiši, jo pie mums vairāk maksāja kā pie viņiem, un kolhoza priekšnieku sauca par leišu Jāni, nevis par Blūmu, jo viņš dzīvoja leišmalē.”¹⁹

Pašam “Jaunā komunāra” priekšsēdētājam Jānim Blūmam par lietuviešu plūdiem pāri robežai arī ir savs stāsts: “Kad taisījām vaļā bērnodārzu 78. gadā, sanāca tie bērni, un audzinātājas domā, kas nu notiks, — vai runās leitiski, vai latviski? Mums bija tāds Zandmanis, pirmais sekretārs. Viņš saka — mums latviešiem dzimst maz bērnu, [un tāpēc] gar leišu robežām [taisīsim] bērnodārzu kordonu! Un tad visur Ezerē, Rubenē iztaisīja bērnodārzus pa 150 vietām. Un tad leiši nāca masām šurp... Neviens, neviens no šiem leišiem par krieviem nenobalsos, viņi visi pilsoņi, un viņi visi tikai balsos pa latviskam. Es te ļoti labi viņus zinu...”²⁰

Lietuviešus Jānis Blūms raksturo kā ļoti strādīgus, reizēm pat strādīgākus nekā latvieši, taču pie tehnikas vai vadošos amatos — piemēram, par brigadieriem — tomēr biežāk lika latviešus. To apstiprina arī Arnolds Smiltenieks: “[Lietuvieši ir] normāli cilvēki un strādīgāki pat par latviešiem, labi strādāja. Bet priekšnieki jau nu leiši nebija neviens, tie nu visi bija latvieši. Jo, ja viņš [lietuvietis] bija skolots, tad nenāca ārā, tad viņš strādāja pie sevis [Lietuvā], un nāca tikai tādi, kam nebija skolas [izglītības]”.²¹ Tā nu Saldus novada lietuvieši veica galvenokārt mazkvalificētus darbus — strādāja lauksaimniecībā, celtniecībā, fermās, līdzīgi kā citur Latvijā.²²

Kolhozā cilvēku ļoti pietrūka. 1949. gadā, pēc Jāņa Blūma teiktā, no Nīgrandes apkārtnes tika izvests “vesels kolhozs — četri vagoni”. Savukārt Lietuvā kolhozos cilvēki stājās vēlu un ļoti negribīgi. 50. gadu sākumā lietuvieši pāri robežai uz Latviju veda pārdot zemes apstrādes darbarikus un zirgus, lai tikai tie netiktu padomju varai. “Lietavieši bija tie zirgu pievedēji. Tad varēja apstrādāt zemi, jo par MTS²³ bija daudz jāmaksā. [...] Leiši jau bija daudz — laukstrādnieki un saimnieki, visi palikuši un saprecējušies, visi runāja latviski uzreiz,”²⁴ — stāsta Jānis Blūms.

Ir pierasts, ka viens no galvenajiem etniskās piederības kritērijiem ir valodas lietojums. Bez šaubām, lietuviešu un latviešu valoda ir ļoti radniecīgas. Tās ir visvieglāk apgūstamās svešvalodas gan vieniem, gan otriem, tāpēc samērā paradoksāli izskatās pamatnācijas valodas prasmju sarūkšana padomju laikos. Saskaņā ar statistiskās datiem pirms 1940. gada apmēram 90% Latvijā dzīvojošo lietuviešu prata latviešu valodu, savukārt 1989. gadā vairs tikai 40,3%.²⁵

Kā lietuvieši pārvarēja valodas barjeru, robežu, ar ko cieši saistīta arī pamatiedzīvotāju attieksme pret jaunienācējiem?

Visi intervētie Saldus novada lietuvieši apgalvoja, ka valodas apgūvē īpašas grūtības nav jutuši. Acīmredzot valodu ātri iemācīties palīdzējis tas, ka cilvēki lielākoties nāca no tuvējās Lietuvas apkārtnes, kur dominēja žemaišu dialekts, kas gan akcentoloģiski, gan leksikas ziņā līdzinās latviešu valodai. Turklāt, kā zināms, Saldus novads ir viens no latviskākajiem, un vietējie iedzīvotāji ar jaunienācējiem citās valodās, piemēram, krieviski, nesarunājās.

Fermas darbiniece Petronēle Jablonska esot sākusi saprast latviski jau nedēļas laikā, tikai kautrējusies kļūdaini runāt, tādēļ sākumā esot runājusi ar... govīm. Sprototama lieta, runājoties ar cilvēkiem, gadījušies arī pārpratumi. Petronēle nav varējusi sadzirdēt fonētiskas atšķirības vārdos “ķēde” un “ķēve”. Pēc tam pati smējusies, ka viņai “*lenciūgas ir kumelē*” licies viens un tas pats. Viņas priekšniecība — brigadieris un fermas vadītāja — iedrošinājuši runāt latviski, kaut arī nepareizi: “Kap muoki, tep kalbiek!”²⁶ (Kā māki, tā runā!) Tas arī esot bijis par iemeslu, kāpēc Petronēle ar latviešiem nevienu dienu nav runājusi krievu valodā.

Valentīna Serviene stāsta, ka valodu iemācījusies ātri, no kaimiņiem — viņiem bijuši astoņi bērni, un valodu viņa mācījās no bērniem. Iemācījās, ko un kā sauc, un vēl televīzors — ziņas, filmas, multenes... Latviešu valoda esot ļoti viegla. Lietuviešu valoda esot sarežģīta, bet latviešu — ja izrunā gari, tad jāliek svītra, ja mīksti — ķeksītis, un viss! Viņas dēls auga kopā ar vietējiem, tāpēc mājās, spēlējoties ar mantiņām, viņš runājis latviski. Vaicāta, vai pati ar savu dēlu runā lietuviski, Valentīnas kundze iesaucās: “Vajēzau, kapgi kitap. Kap lietuvīs gal nešnekiet [su savo vaikais] — yr te tuoki, yr centrā, kas su vakas lietuviškā nešnek — ti aš dyvijuos. Kalba yr turts!”²⁷ (Vai, Jēzu, kā tad citādi! Kā tad lietuvietis var nerunāt [lietuviski] — ir šeit daži tādi, kas ar [saviem] bērniem lietuviski nerunā, tad es brīnos. Valoda ir bagātība!)

Ar vietējiem latviešiem lietuvieši pārsvarā sadzīvo labi un vairs nebēdā, ja kāds viņus sauc par leišiem un leitēnēm. Kā ekvivalentu vārdam “leitene”, savā starpā runājot,

lietuvietes nereti vien latvietes mēdz saukt par latvāļiem (liet. *latvāļi*). Servienes kundze stāsta, ka sākumā, kad viņi saukti par leišiem, neesot patīcis, tas licies tāds nicinošs vārds, bet tagad viņa to vairs neņemot galvā, jo esot pat uzvārds — Leitis. Un, kad vēl lasījusi “Turaidas rozi”, tur visur bijis rakstīts “leišu ķēniņš”. Tad viņa sapratusi, ka tas ir normāls vārds, saīsināts no vārda “lietuvieši”. Kalnu ciematā ir ļoti daudzas jauktas ģimenes, īpaši starp lietuviešiem un latviešiem, tāpēc, kad Valentīnas kundze kāds apsaukājies par leiteni, viņa esot spērusi pretī: “Bet ar ko pats dzīvo?” — jo skaidri zinājusi, ka arī tas ir apprecējis lietuvieti.

Līdzīgi stāsta Rimute Antoņuka, kura dzīvo Kalnos un ilgus gadus nostrādājusi par kinomehāniķi kolhozā “Jaunais komunārs”. Kaut arī viņa no agras bērnības pratusi latviešu valodu, skolā bērni viņai nereti atgādinājuši par etnisko izcelsmi un apsaukājuši par leiteni, tad nu viņa savus pāridarītājus, daudz nedomājot, saukusi par žīdiem — acīmredzot abiem etnonīmiem šajā gadījumā piedēvēta līdzīga palamas funkcija.

Protams, nav iespējams skaidri atbildēt uz jautājumu, kāpēc lietuviešiem, par spīti valodnieku un literātu paustajam viedoklim, ka etnonīms “leitis” ir vērtīgs kuršu mantojums, tomēr netiek, ja viņus sauc par leišiem vai leitīšiem. Lietuviešiem tas nepatīk, un latvieši to ļoti labi zina.²⁸ Varētu būt, ka negatīvā konotācija iesniedzās vēl 19. gadsimtā. Kā nereti notiek ekonomiskās migrācijas gadījumos, jau tajā laikā starp lietuviešu migrantiem bijis liels mazkvalificēta darba spēka īpatsvars — gadījuma darbu darītāji, melnstrādnieki bez specialitātes un izglītības. Pārsvārā tas bijis tāds sociālais slānis, ko marksisti mēdza dēvēt par lumpenproletariātu jeb skrandaiņiem un sociālajiem atkritumiem. Tādējādi tā laika neitrālais etnonīms “leitis” ir ieguvis noteikta sociālā statusa apzīmējumu vai pat saplūdis ar to. Emigrējušie un reemigrējušie lietuviešu strādnieki savā dzimtenē izplatījuši ziņas par to, kā viņus Latvijā sauc. “Dumjš kā leitis” — vai tāds raksturojums uztverams pozitīvi!? Protams, šajā jautājumā noderētu izsmelšāki pētījumi, piemēram, par to, kad un ar kādu konotāciju šis etnonīms kļuvis zināms Lietuvā, vai tam ir bijusi alternatīva Latvijā u. tml. aspektus.²⁹

Vēl kāda robeža — sociālā — ir saistīta ar pilsonības problēmu. Intervētie lietuvieši visi kā viens uzskata, ka Latvijas valsts pēc neatkarības atgūšanas viņus gan nepelnīti atstājusi “aiz robežas”. Saskaņā ar Pilsonības un migrācijas lietu pārvaldes datiem 01.07.2012. no visiem Latvijas lietuviešiem gandrīz trešā daļa ir nepilsoņa statusā,³⁰ un Saldus novada lietuvieši nav nekāds izņēmums.

Piemēram, Valentīna Serviene ir nepilsoņe un pauž neizpratni par to, ka brāļu tauta — latvieši — lietuviešus, kas visu mūžu šeit strādājuši un dzemdējuši bērnus, pielīdzina, viņasprāt, krieviem, kas principā nemācās pamatnācijas valodu un tādā veidā izrāda savu necieņu pret to:

Ja es visu mūžu tik smagi esmu strādājusi un ja neesmu pelnījusi [pilsonību], un ja mani pielīdzina pie kaut kādiem krieviem, kuri to [latviešu] valodu nezina [...] un kuri te ir nodzīvojuši četrdesmit un piecdesmit gadus un nevēlas to valodu iemācīties, un ja es neesmu pelnījusi ar savu darbu, tad priekš kam man pirkt [domāts maksāt par latviešu pasi] un maksāt to naudu

[..] un likt eksāmenus — es taču netaisos strādāt valsts darbu, jo esmu vienkāršs darba cilvēks. Latvijas vēsturi mācīties — ne jau katrs latvietis to Latvijas vēsturi zina... Es esmu Lietuvas patriote, kaut gan dzīvoju šeit un cienu Latvijas tautu un visu, bet Latvijas likumdošanu — nē. Mēs vairāki tādi esam. Himna ir jāzina, es neko nesaku. Bet maksāt naudu par pasi, 37 latus!”³¹

Taču Valentīnas kundze optimistiski piebilst, ka varbūt arī esot labi, ka viņai nav Latvijas pilsonības, jo tad būtu jāvēl parlaments: “Dievo laimē, ant dūšios būtų kokį biesą, kad negerą išrinkau.”³² (Paldies Dievam, jo uz sirds būtu, ka kādu velnu, ka sliktu ievēlēju.) Labu parlamentu ievēlēt, pēc viņas domām, vienkārši nav iespējams — pirms vēlēšanām visi sola zelta kalnus, bet pēc tam ir atkal tas pats, kas bijis.

Rimute Antoņuka Latvijā beigusi skolu, tāpēc ir Latvijas pilsonē. Aizvainojumu viņa izjutusi tad, kad viņas meitas Edītes vīram, kas ir krievs, vietējie ierēdņi esot atteikuši reģistrēšanās iespēju: “Krievi mums nav vajadzīgi!”³³ Arī pašai Edītei kā nepilsoņa gučuļa meitai Latvijas pilsonība esot atteikta. Tagad Edīte ir Lietuvas pilsonē, kaut gan, kā saka Rimute, viņa tur nav dzīvojusi nevienu dienu! Rimutes vīrs Vladimirs Antoņuks, kas Latvijā no Ukrainas ieradās pēc lielās 1968. gada vētras, lai strādātu mežu attīrīšanas darbus, latviešu valodu iemācījies pāris gadu laikā.³⁴ Viņš apguvis arī Rimutes dzimto žemaišu dialektu un ar abiem bērniem — dēlu un meitu — sarunājas lietuviski.

Petronēle Jablonska arī ir nepilsonē: “Mums lietuviams *pilsuonybu* nieks Latvijuoj nedoud. Duktė pabengė muokyklą, tai gavo *pilsuonybą*. A mums tuokims klajuoklems ni veins nedave.”³⁵ (Mums, lietuviešiem, pilsonību neviens Latvijā nedod. Meita pabeidza skolu, tad ieguva pilsonību. Bet mums, tādiem klaidoņiem, neviens nedeva.)

Petronēles kaimiņš Lugvigs Čerņavskis ir nepilsonis (arī viņa nu jau mirusī sieva bija nepilsonē), taču pāri nodarīts viņiem esot no Lietuvas valsts puses. Pirms kara viņiem piederējis zemes gabaliņš, tādēļ pat esot aizsūtīti uz Sibīriju. Pēc atgriešanās nācās apmesties uz dzīvi Latvijā. Lietuvas valsts atsavinājusi viņu zemi, taču arī pēc neatkarības atgūšanas viņiem nav tikusi piešķirta ne kompensācija, ne bijis iespējams pretendēt uz citu līdzvērtīgu zemes gabalu Latvijā. Tā abi palikuši “aiz robežas”, bez pilsonības, bez zemes un sava stūrīša.³⁶

Analizējot Saldus novada pierobežas lietuviešu autobiogrāfiskos naratīvus un intervijas, jāatzīst, ka tajos īpaša dzimtās zemes nostalgija tā arī nav iezīmējusies. Protams, cilvēki atceras savu dzimto pusi, vecākus, bērniņu, karu un pirmos pēckara gadus — tas viss ir saistīts ar Lietuvu. Pati pārceļšanās uz dzīvi Latvijā parasti netiek akcentēta, tāpat nav izdevies saklausīt “zaudētās paradīzes” mīta atbalsis. Iespējams, tas ir tāpēc, ka valsts robeža kā tāda, abām zemēm esot Padomju Savienības sastāvā, nav bijusi aktuāla. Varbūt sava nozīme ir arī tam, ka lietuvieši Latvijā etniskās piederības ziņā nav jutušies īpaši diskriminēti. Stāsta Valentīna Serviene: “Latviai bova visi labai kaimyniški. [..] Kaimynai kartu eidavuo m į pirtį. Su traktuorium priveždava vandens — visi eidava į pirtį iš visų aplinkinių namų.” [..] Ukrainiečiai i rusai, i gululai, eidavuo kartu visi Jonines švęsti, neskirstydava — visi ejuom kupetuom.”³⁷ (Latvieši ar kaimiņiem ļoti labi sadzīvoja [..] kaimiņi gāja uz pirti.

Ar traktoru pieveda ūdeni — visi kopā gāja uz pirti no apkārtējām mājām. Ukrainieši, krievi, gučuļi visi gājām kopā Jāņus svinēt, nevienu nešķiroja — visi gājām *kaudzēm*.) Līdzīgi stāsta arī citi — kopā visi svinējuši Jāņus, kurinājuši ugunscurus, dzēruši alu, pinuši vainagus un ar tiem pušķojuši to māju durvis, kur dzīvojuši Jāņi.

Daudz spilgtāk lietuviešu atmiņās parādās laika robeža, kas, starp citu, viņus vieno ar turpat dzīvojošiem latviešiem. Gan latviešus, gan lietuviešus vieno izteiktas ilgas pēc tā sauktajiem Brežņeva laikiem, kas ir cieši saistīti ar kolhoza “Jaunais komunārs” ekonomiskā uzplaukuma gadiem: “Krievu laiks bija brīnišķīga pasaka. Mums nebija jādodomā — ko es darīšu? Visiem bija piecas darba dienas, un stundas bija izrēķinātas, un bija brīvdienas. Blūms neļāva strādāt brīvdienās,”³⁸ stāsta Rimute Antoņuka. Valentīna Serviene domā līdzīgi: “Gerai uzdirbdavom, ģ sanatorijas važinēdavom dykai, ekskursijas. [...] Kolūkio laikais čia gyveno daug žmonių — tūkstantis trys šimtai — labai stiprus kolūkis, ir buvo daug jaunų žmonių. Per metus trisdešimt vaikų gimdavo. Statė naujus butus, daug jaunų specialistų.”³⁹ (Labi pelnījām, braukājām uz sanatorijām par velti, ekskursijās. Kolhoza laikā šeit dzīvoja daudz cilvēku — tūkstoties trīs simti. Ļoti spēcīgs kolhozs, un daudz jaunu cilvēku bija. Gada laikā pa trīsdesmit bērniem dzima. Cēla jaunus dzīvokļus, daudz jauni speciālisti [atbrauca dzīvot].)

Petronēle Jablonska ir vēl kategoriskāka:

Cilvēkiem padomju laikos bija vislabāk — bija fabrikas, bija ražošana, bija alga cilvēkiem, bet tagad kas ir? Darba nav, algu nav, jauni cilvēki, ja arī strādā, mēnešiem ilgi nesaņem algu. Pie krieviem cilvēki tā nedzēra kā tagad, kad dzer un zog. Laupīšanas un visas tās slepkavības kā dēļ? Tikai tās nolādētās naudas dēļ. Krievu laikā tā nebija, lai sirmgalvjus par pieciem vai trīs latiem nogalinātu.⁴⁰

Reiz viena politiķe pa radio esot teikusi — kaut pastalās, ka tik brīvi. Petronēle tad dusmās iesaukusies: “O tu, *sterva*, vyžas sava gyvenime matei? Vaikščiuo su tas sovas brongeis batas. Ryguo gyveni, nežina kap tuos vyžuos i atruod.”⁴¹ (Vai tu, *sterva*, pastalas savā mūžā esi redzējusi! Staigā savās dārgās korpēs. Rīgā dzīvo, nezini pat, kā pastalas izskatās!)

Ekonomiskā labklājība, prognozējama ikdiena un sadzīve vieno vairāk nekā kultūras, mentalitātes vai lingvistiskie aspekti. Arnolds Smiltenieks arī uzskata, ka “vislabākā dzīve bija kolhoza laikā. Visiem devām prēmijas, vienīgi nedeīvām gučuļiem un leišiem, kas bija tie haltūristi saucamie [...] Man nebija jāņem kukuļi, man bija tik liela alga! Sarēķināju visas algas un piemaksas, un viss tas aizgāja tūkstošos. Un sarēķināju, un man gāja ļoti labi.”⁴²

Sarunās un intervijās iezīmējās arī nākotnes robeža, kas saistās ar lietuviešu imigrantu bērniem un mazbērniem. Stāsta Valentīna Serviene:

Neatkarību ļoti gribējām, priedājamies par neatkarību, taču vēlāk, kad sākās tā netaisnība, kad visa galotne visu sev paņēma. Algas nosita — no sešām slaucējām palika trīs. Pirms tam bija nauda, bet pēc reformas, kad tūkstoš rubļu vietā iedeva piecus latus — iedarbojās uz nerviem. Tagad zāles ir vajadzīgas, viss, bet man ar 140 latiem pietiek, neesmu neēdusi, tikai dārgi pie

daktariem tikt. Jauniešu žēl, ka viņi nevar izglīties, grūti. Kad izaugs jaunā paaudze, ko tie vecie nav sabojājuši, tad viss izmainīsies uz labo pusi. Senie sāka ar to, lai aprūpētu paši sevi, sev visas privilēģijas [paņēma] — tā ir baigā kļūda! Tāpēc cilvēki neuzticas varai. Pēc kādiem 20 gadiem, kad būs jaunā paaudze [izaugusi], mūsu mazbērni — tad paliks labāk. [...] Latvija pirms izbrīdīs no visā tā purva, jo senatnē latvieši bija ļoti taisnīgi un godīgi cilvēki.⁴³

Analizējot intervijas, nākas secināt, ka Saldus novada pierobežas lietuviešiem etniskās identitātes jautājumi ikdienā šķiet samērā maznozīmīgi. Komunikācija notiek abās valodās: ar latviešiem — latviski, ar lietuviešiem — žemaitiski. Oficiālās informācijas telpu piepilda gan Latvijas, gan Lietuvas televīzija un radio.

Intervijas ar pierobežas lietuviešiem ir ļāvušas apjaust/iezīmēt vēl kādu negaidītu vai pat zināmā mērā dīvainu aspektu: kaut arī visi informanti ir auguši laukos, komunikācija ar viņiem ļoti fragmentāri parādījās tradicionālās kultūras vērtības, folklorā, vai pat to nebija pavisam — bērībā spēlētās spēles, svinētie svētki, dziedātās dziesmas, dzirdētās pasakas un leģendas. Radās iespaids, ka šeit dzīvojošo cilvēku apziņā visnozīmīgāko vietu ieņem tieši materiālās vērtības — darbs un nauda, kā arī dažādas mūsdienu masu kultūras formas. Par to nebūtu jābrīnās, jo, dzīvojot spēcīgā un bagātā kolhozā, kultūras dzīve ir bijusi samērā piesātināta: bija iespēja skatīties kino, jaunuzceltajā milzīgajā kultūras namā samērā bieži uzstājās populārās mūzikas izpildītāji, varēja piedalīties mākslinieciskās pašdarbības kolektīvos. Tomēr tradicionālās kultūras trūkumu, iespējams, veicinājis arī imigrantu sociālais stāvoklis. Tradīciju glabātāji un kultūras vērtību radītāji var būt tikai vairāk vai mazāk nodrošināti ļaudis jeb tā sauktais vidējais slānis. Bagātākie parasti orientējas uz elitārām un kosmopolitiskām kultūras vērtībām, savukārt nabadzīgākie ir vai nu aizņemti ar eksistenciālām problēmām, vai emigrē, jo savā zemē nevar nodrošināt pat iztiku, kur nu vēl uzturēt senču tradīcijas un paražas.

Atsauces

- ¹ Informantu citāti ņemti no materiāliem, kas iegūti lauka pētījumā Saldus novadā 2010. gadā un glabājas Nacionālās mutvārdu vēstures (NMV) krājumā. NMV-3634.
- ² Garšva K. Latvijas lietuviai: jų istorija, šnektos, telkiniai, kultūra. http://www.ziemgala.lt/saugykla/pdf/1_garsva.pdf (Skatīts 13.05.2012.)
- ³ Treija A., Dribins L. Lietuvieši. *Mazākumtautību vēsture Latvijā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998; Jēkabsons Ē. *Lietuvieši Latvijā*. Rīga: Elpa, 2003; Butkus A. *Latviai*. Kaunas: Aesti, 1995.
- ⁴ Iedzīvotāju etniskais sastāvs. <http://www.letonika.lv/groups/default.aspx?title=Iedzivotaju%20etniskais%20sastavs/32572> (Skatīts 13.03.2012.)
- ⁵ Centrālās statistikas pārvaldes datubāzes. <http://data.csb.gov.lv/> (Skatīts 15.08.2012.)
- ⁶ Gyventojų sudėtis. <http://www.stat.gov.lt/lt/pages/view/?id=2420> (Skatīts 18.03.2012.)
- ⁷ Pilsonības un migrācijas lietu pārvalde. <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika/iedzivotaju.html> (Skatīts 28.05.2012.)
- ⁸ Garšva K. Latvijas lietuviai: jų istorija, šnektos, telkiniai, kultūra.
- ⁹ Gircs K. *Kultūru interpretācija*. Rīga: AGB, 1998. 354. lpp.
- ¹⁰ Merkienė I., Paukštytė-Šaknienė R., Savoniakaitė V., Šaknys Ž. B. *Pietryčių Latvijos lietuviai: tapatumo išraiška, etninės ir kultūrinės orientacijos*. Vilnius: Versus Aureus, 2005.
- ¹¹ Kvašyte R. Litovcy v Latvii: sociolingvističeskij i lingvističeskij aspektj. *Proceedings of the Third International Congress of Dialectologists and Geolinguists*. Stefan W. (ed.). Vol. 1. Lublin, 24–29 July, 2000. Lublin:

- Marie Curie-Skłodowska University Press, 2003. P. 395–405; Kvašytė R. Latvijos lietuvių šnekamosios kalbos ypatumai. Red. A. Butkus. *Acta Baltica'94*. Kaunas: Aesti, 1997 u. c.
- ¹² Sk. Bela-Krūmiņa B. *Dzīvesstāsti kā sociāli vēstījumi*. Promocijas darbs doktora grāda iegūšanai socioloģijā, sociālās antropoloģijas apakšnozarē. Rīga: Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļa; Filozofijas un socioloģijas institūts, 2004; *Mutvārdu vēstures avoti. Izlase*. Sast. M. Zirnīte, M. Hinkle. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts. Nacionālās mutvārdu vēstures projekts, 2003.
- ¹³ Latviešu folkloras krātuve. LFK [1968] 4738 (1).
- ¹⁴ Viksna M. *Sveicināti Saldū!* Rīga: Zinātne, 2010.
- ¹⁵ Latvieši – 24 115, lietuvieši – 2037, krievi – 1089, ukraiņi – 286, pārējie – 629, kopā – 28 156. Pilsonības un migrācijas lietu pārvalde. <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika/iedzivotaju.html> (Skatīts 28.05.2012.)
- ¹⁶ NMV-3590.
- ¹⁷ “Latviai baguotesni bova iš senų laikų, del tuo aplinkinia lietuvia seniau, i Ulmanlaikūs, iejo [čia] tarnaut. Lietuva bova pasnika, prieš Velykas, prieš Kaliedas, a čia tuokių dalykų nebova. Lietuvuo žmuogų gine nu ryta lig vakara. Latviams bova *launags*, nu tas – pavakarys, pavečerka, – kap jau sakydava, a ne. Per *karštą laiką*, aš jau nežinau, ale seni žmuones tep sakydava, leisdava pailsiet. A Lietuvuo žmuogų gine [dirbti] lig paskutinia. Ir čia užmuokestis bova didesnis, ir parubežys, – eidavo daug tarnaut. Židikūs kad bovau, visi senesni žmuones bova Latvijoje tarnavę, visi pas tūs ūkininkus.” NMV-3633.
- ¹⁹ NMV-3634.
- ²⁰ NMV-3595.
- ²¹ NMV-3634.
- ²² 1989. gadā apmēram trešā daļa jeb 33% lietuviešu bija nodarbināti lauksaimniecībā. Sk. Jēkabsons Ē. *Lietuvieši Latvijā*. 104. lpp.
- ²³ “Tā kā kolhozi oficiāli bija zemnieku kooperatīvās apvienības, kas radušās, apvienojot biedru mantu, tad tiem pēc likuma nedrīkstēja piederēt ne traktori, ne citas sarežģītākas mašīnas. Lai tomēr būtu iespējams apstrādāt laukus, apsēties un novākt ražu, Latvijā pēc PSRS parauga izveidoja mašīnu un traktoru stacijas (saīsināti MTS). Tās bija valsts uzņēmumi, kam bija nodoti traktori, kombaini un citas lauksaimniecības mašīnas. Ar šo sistēmu zemei faktiski bija divi saimnieki: kolhozs, kam tā bija nodota mūžīgā (beztermiņa) lietošanā, bet kas pats traktoru un mašīnu trūkuma dēļ to nevarēja apstrādāt, un MTS, kam savukārt bija visa tehnika, bet nebija zemes.” Pirksts V. Latvijas lauku saimniecības gadsimtu gaitā. *Latvijas Vēstnesis*. 2002, 3. janv.
- ²⁴ NMV-3595.
- ²⁵ Jēkabsons Ē. *Lietuvieši Latvijā*. 104. lpp.
- ²⁶ NMV-3611.
- ²⁷ NMV-3633.
- ²⁸ Par to liecina ne tikai mana personiskā pieredze, bet arī, piemēram, šis un tamlīdzīgi komentāri, kas sastopami virtuālajā telpā (komentāru valoda nav labota apzināti): “albatross 12:18 04. Jun. lūdzam nomainīt virsrakstu, kā jums patiktu ja lietuvā ieliktu raxtu kur latviešus par zirgu galvām nosauktu.” http://www.apollo.lv/portal/news/82/articles/129196?comm_page=1 (Skatīts 23.05.2011.). Vēl: “to Jānis no to zirga galva, 2006. g. 21. jūnijā, 15:50. Leiši (tāpat, kā zirgu galvas) dabā neeksistē – priekš Lietuviešiem tas ir lamu vārds, tāpēc viņi atbild ar zirga galva – dabīga reakcija uz apvainojumu. Pārvaldu latviešu, lietuviešu un žemaišu valodas. Lietuviešu valoda ir viena no vecākajām valodām pasaulē, tāpēc to mūsdienās filologi visā pasaulē (laba grāmata-itāļu autora Baltu valodas). No ciltīm – Prūši. Kurši, Žemaiši... (apmēram tā pēc radniecības – tad Zemgaļi. Jatvingi u. c.) Slāvu valodas ietekme nevar būt lielāka senāka valodai! starp citu tuvāka ir Albāņu valoda.” http://www.tvnet.lv/zinas/viedokli/293673-zirga_galvas_ir_gudras_galvas/comments (Skatīts 13.08.2011.) u. tml.
- ²⁹ Interesanti salīdzināt, piemēram, kā Austrumeiropas viesstrādnieki tiek uztverti Rietumeiropas pamatiedzīvotāju vidū, cik un kādi negatīvi konotēti apzīmējumi radušies mūsdienās, kas attiecināmi uz viņiem. Cik tie ir izplatīti un noturīgi?
- ³⁰ Latvijas iedzīvotāju sadalījums pēc nacionālā sastāva un valstiskās piederības. <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika/iedzivotaju.html> (Skatīts 05.03.2012.)

- ³¹ “Aš jums pasakysiu, man tas bova principa reikals, visā amžīu tep sunke dirbou, i ja aš neužsidirbou [pilietybēs], un ja mani lygin te pri kuokiū ruskiū, kuri tuos kalbuos nenuok... Aš iškart, kai parėjau, stengiausi suprast, kuo žmuonēs kalb, ir aš ne veina tuokia esu, mes esam... Ir jei mūs prilygin pri ruskiū, kuri čia išgyvenē keturiasdešimt i penkiasdešimt metū, i jie nenuor tuos kalbuos muokiet, nu tai aš neužsidirbus [pilietybēs], tai kam man muokiet piningus [už pasā]. Man laikyt te kuokius [natūralizācijas] egzaminus, juk aš nekuokia darba neužimsiu, esu paprasts darba žmuogus. Aš esu Lietuvas patriote, aš gyvenu čia senē, cienu i tū Latviju, i tū Latvijas tautū, i viskoun, bet Latvijas įstatymus – ne-a. Mes daugiau tuokiū esam”. Himnā rek muokiet, aš nesakau. Bet kad muokiet piningus už pasā – 37 latus!” MNV-3633.
- ³² MNV-3633.
- ³³ NMV-3590.
- ³⁴ Arnolds Smiltēnieks par Kalnu ukraiņiem stāsta: “Kad Latvijā [vētra] nolauza mežus, gučuļi atnāca mežus cirst, un lielākā daļa palika pie mums, jo pie viņiem bija liela nabadzība. Gučuļi bija vesela brigāde. Laikam vēl pāris ir.” NMV-3634.
- ³⁵ NMV-3611.
- ³⁶ Savā ziņā līdzīgas problēmas skārušas arī Lietuvas pierobežā, Sventajas pusē dzīvojošos latviešus, kam pirms kara tur bijušas ievērojamas saimniecības un zemes īpašumi. Sk. Mežs I. Palangas latviešu skaits XX gadsimta gaitā. *Ēlija. Sventāja. Šventoji. Paribio ženklai*. Kaukienē A. (red.) Klaipēda: Klaipēdos Universiteto leidykla, 2007. 169.–173. plp.; arī Mežs I. Būtiņģe varēja būt Latvijā. *Diena*. 1999, 1. nov.
- ³⁷ NMV-3633.
- ³⁸ NMV-3590.
- ³⁹ NMV-3633.
- ⁴⁰ “Aš galiu pasakyt, kad pri tarybinių laikū buvo geriau kap dabā, bova fabriķā, bova visks, žmoniems bova darbs, žmoniems bova algs, a daba kas y? Darba *nav*, algas *nav*, jauns ka dirb, jis alguos mēneses negaun. Pri ruskia žmonēs tep negēr, kap daba, ka gēr i vag. Plēšikā ir visas tuos slepkavybas dėl kuo, tiktai dėl tū prakeikta pininga. Ruskia laikū tep nebova, kad *sirmgalvius* už penkius ar tris latus yr užmušts.” NMV-3611.
- ⁴¹ NMV-3611.
- ⁴² NMV-3634.
- ⁴³ “Nepriklausomybės labai norėjom, džiaugėmės nepriklausomybe, bet paskui, kai prasidėjo ta neteisybė, kai visa viršūnė viską pasiėmė. Algas numušė – iš šešių melžėjų liko trys. Prieš tai buvo pinigų, bet po reformos, kai už tūkstantį rublių davė penkis latus – paveikė nervus. O dabar vaistų reikia ir visko, bet 140 latų man užtenka, nevalgius nesu, bet brangu pas daktarus. Jaunimas, kad negali mokslų siekti irgi sunku. Kai išaugs naujoji karta, nesugadinta tų senųjų, tai viskas pasikeis į gerą. Senieji pradėjo nuo to, kad apsirūpint save, sau visas privilegijas – tai baisi klaida! Todėl žmonės nepasitiki valdžia. Po kokių 20 metų, kai bus nauja karta, mūsų anūkai – tada bus geriau. [...] Latvija pirma išbris iš to viso liūno, nes seniau latviai buvo labai teisingi ir *guodygi* žmonės.” NMV-3633.

Limits of time and space in the daily-life experience of Latvian borderland Lithuanians in the Saldus region

The article is based on the study of the interpretations of space and time perception experienced in daily life of Latvian borderland Lithuanians and expressed through biographical narratives. These narratives reveal the importance of culture of their original community, which is left “behind the border”, they also demonstrate ethnic orientations of narrators themselves and of their successors, expressed through memories, evaluations, standpoints, language usage etc. These narratives also reflect feelings of integration into Latvian society, characteristic features of their present identity, their attitudes towards core

inhabitants and mutual opinions about the other party. The research also has provided their evaluation of past and present in terms of “then” and “now”, where “then” represents mainly the Soviet period, whereas “now” refers to the period from the restoration of independence of both nations until so-called ethnographic present.

Empirical field work materials display a certain character of spontaneity, they are not subject to censorship as in terms of political correctness, so from emotional perspective, thus revealing complexity of mutual attitudes and relations of different ethnic groups residing in one country; this complexity covers really broad spectrum from indifference to admiration, from hatred to full self-identification within another ethnic group or even to unwillingness to recognize one's own inherited ethnic identity.

Keywords: Latvian Lithuanians, daily-life experience, biographical narratives, limits of time and space

Ieva Pāne

Robežmītu pārvērtēšana: Dienvidkurzemes *garie saucieni* un *leiši*

Atslēgas vārdi: Dienvidkurzeme, tradicionālā mūzika, gaviļšanas dziesmas, melodiju tipoloģija, leiši, vokālā daudz balsība

Saistībā ar vienu no tradicionālās mūzikas ziņā bagātākajiem Latvijas reģioniem — Dienvidkurzemi — jau ilgstoši pastāv trīs robežmīti¹ — proti, tiek uzskatīts, ka

- 1) vokālās daudz balsības tradīcija Dienvidkurzemē (Bārtā un Nīcā) ir vienota un tās daudzveidībā nav vērojamas būtiskas lokālas atšķirības;
- 2) tradicionālā mūzika Rucavā ir vienbalsīga;
- 3) homofoni harmoniskā daudz balsība, kas sastopama Dienvidkurzemes “Pavasara gaviļšanas ciklā” dziedātajos *leišos*, pārņemta no Lietuvas.

Raksta mērķis ir parādīt, ka agrākie pētnieku pieņēmumi par Dienvidkurzemes tradicionālās vokālās daudz balsības izcelsmi, izplatību un lokālo vienotību var tikt apstrīdēti, pamatojoties uz ilgas un skrupulozas konkrētajā reģionā jebkad dokumentēto liecību analīzes un sistematizēšanas rezultātiem.

Pēc visu Dienvidkurzemē dokumentēto melodiju un to variantu atlasēs Latviešu folkloras krātuves nošu arhīvā konstatēts, ka laika posmā no 1891. līdz 1961. gadam² dokumentētas aptuveni 800 mūzikas materiālu vienības. Tik apjomīgs dokumentāciju skaits skaidrojams ar faktu, ka Latvijā — līdzīgi kā visā Eiropā un īpaši Austrumeiropā — ilgu laiku tradicionālās mūzikas jomā priekšroka tika dota mūzikas materiālu vākšanai, saglabāšanai un publicēšanai, mazāk — izpētei. Anda Beitāne rakstā “Lauka pētījumi Latvijas etnomuzikoloģijā”³ atzīst, ka Latvijā tradicionālās mūzikas nozarē pētījumi veikti reti, kaut gan Latviešu folkloras krātuvē līdzās valodniekiem — folkloristiem vienmēr ir strādājis arī vismaz viens mūzikas folklorists. Viņa kā prioritātes mūzikas folkloristikā 20. gadsimtā min gan regulāras folkloras ekspedīcijas, kas rīkotas, lai iegūtu iespējami vairāk mūzikas folkloras vienību, gan tradicionālās dziedāšanas veicināšanu un pat iniciēšanu, lai saglabātu tradicionālās mūzikas repertuāru, — tā īpaši aktualizējusies 20. gadsimta otrajā pusē.⁴ Tik tiešām, jau kopš Latviešu folkloras krātuves dibināšanas⁵ galvenais pētnieku uzdevums bija “vākt, kārtot, uzglabāt un publicēt folkloras materiālus”.⁶ Šāda pieeja uzskatāma par nepilnīgu, jo rezultējas tikai ar uzkrātu un katalogizētu materiālu, kas nav padziļināti pētīts. Tādi aspekti kā konkrētu melodiju versiju izcelsme, izplatība un pārmantošana daudz vienkāršāk būtu skaidrojami, ja pētnieki, kas dokumentējuši tradicionālo mūziku, būtu iedziļinājušies iegūtajā materiālā un lauka pētījumos meklējuši tam cēloni. Lai arī kopumā šī tendence — vākt, kārtot, uzglabāt un publicēt — nebūt nav vērtējama pozitīvi, tomēr

plašie arhīvi, kas Latvijā veidojušies ilgāk nekā gadsimtu, mūsdienu etnomuzikologiem paver neizsmelamas iespējas tradicionālās mūzikas pētniecībā.

Izmantojot mūsdienu tehnoloģiju iespējas, kas ļauj apkopot un sistematizēt lielus datu apjomus, tika izveidotas plašas Dienvidkurzemē dokumentēto un publicēto melodiju un to variantu tabulas, reģistrējot arī papildu datus — teicēju un vācēju piezīmes par melodiju iespējamo izcelsmi, funkcionēšanu un izplatību, kā arī ziņas par teicēju dzimšanas un dzīves vietu. Lielākajai daļai pētnieku līdz šim par pamatavotiem tradicionālās mūzikas izpētē kalpojuši publicējumi, kuros minētie dati ievietoti fragmentāri vai arī nav minēti vispār, taču izveidotās tabulas ietver būtisku informāciju, kas ļauj skatīt Dienvidkurzemes tradicionālās mūzikas izcelsmes, izplatības, funkcionēšanas un pārmantošanas jautājumus jaunā gaismā.

Dienvidkurzemes *garie saucieni* un *leiši*

Trijos no četriem lielākajiem Dienvidkurzemes ciemiem — Bārtā, Nīcā un Otaņķos — vēl tagad tiek dziedātas daudz balsīgas dziesmas, kas raksturīgas tikai un vienīgi šai apkaimei. Kā liecina Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos atrodamās ziņas⁷ un pētnieku izteikumi,⁸ senāk Dienvidkurzemē pavasara vakaros un pēc padarītiem darbiem meitas pakāpušas kalniņā un gaviļējušas. Gaviļēšanas laikā dziedātas īpašas dziesmas stingri noteiktā kārtībā. Proti, veidojies cikls, kas sastāvējis no *garā sauciena* un vairākiem *leišiem*. “Dienvidkurzemes gaviļēšanas dziesmu cikls” jeb “Bārtas un Nīcas gaviļēšanas dziesmas”⁹ vai “Nīcas — Bārtas pavasara gaviļēšanas cikls”¹⁰ ir unikāls ar to, ka tajā apvienoti divi senuma un skanējuma ziņā atšķirīgi daudz balsības veidi: dūdu burdons un homofoni harmoniskā daudz balsība. Tautas terminoloģijā ar *garo saucienu* tiek apzīmētas burdona daudz balsībā dziedātas dziesmas, bet *leiši* ir harmoniskās daudz balsības piemēri.

Izskatot Latviešu folkloras krātuves nošu arhīva 11 manuskriptus,¹¹ kuros iekļautas Dienvidkurzemē dokumentētās melodijas, tika atlasītas 60 vienības, kas atspoguļo Dienvidkurzemes *leišu* melodiju lokālus variantus, kā arī 40 vienības, kas atbilst gaviļēšanas cikla sākumā dziedātajiem *garajiem saucieniem*.

Tādējādi bija iespējams izveidot visu *garo saucienu* un *leišu* melodiju un to variantu tipoloģiju, kurā melodiju varianti iedalīti trīspakāpju hierarhijā: melodiju tipos,¹² variantu apakštīpos¹³ un apakštīpu versijās.¹⁴ Dienvidkurzemes gaviļēšanas cikla melodiju variantu tipoloģija rāda, ka *garie saucieni* dziedāti trijās, bet *leiši* — četrās dažādās melodijās un tām bijuši dažādi gan konkrētiem ciemiem, gan teicējiem un to dzimtām raksturīgi varianti.

Garie saucieni

Bārtā, Nīcā un Rucavā un šo ciemu apkaimē¹⁵ astoņās¹⁶ Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptu kolekcijās iekļautas trīs dažādu *garo saucienu* melodiju un to variantu transkripcijas, kas pierakstītas no 18 teicēju¹⁷ un teicēju grupu¹⁸ repertuāra.

Par pamatu ņemot tādus kritērijus kā melodijas struktūra, ritms, intonatīvās un skaņkārtiskās iezīmes, kā arī apkopojot un analizējot visus melodiju variantus, tika izveidota

domāti kaimiņu pag. (Dunikas pag.) ļaudis”.²⁷ Pie šīs versijas gan rodama arī teicēja piezīme “Nīcas garais sauciens”, kas ir pretrunā versijai par A tipa *garā saucienu* melodijas variantu izcelsmi Leitīšos vai Lejniekos. Visbeidzot, versija, kas fiksēta no Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedājuma, arī norāda uz saistību ar Ķīburu dzimtu, proti, ansambļa vadītājs dziesmas dokumentēšanas laikā bija Jēkabs Ķīburs.²⁸ Bez visiem jau minētajiem faktiem tomēr ir vēl kāds, kas atkal ļauj nosliekties par labu pieņēmumam, ka konkrēti šis A tipa *garais sauciens* Dienvidkurzemē saistāms ar Leitīšiem. Proti, trijos gadījumos dziesmu tekstā minēti Leitīši. Caurskatot visus Dienvidkurzemē dokumentētos *garos saucienus*, redzams, ka nedz B tipa, nedz C tipa *garo saucienu* versijas nav fiksētas ar tekstu, kurā būtu norāde uz Leitīšiem vai Lejniekiem. Iespējams, tā ir tikai sakritība, un arī pārējās *garo saucienu* melodijas praksē funkcionējušas ar tamlīdzīgiem tekstiem, tomēr šis fakts ļauj izvirzīt hipotēzi, ka konkrēti šī A tipa melodija cēlusies no Leitīšiem vai Lejniekiem.

Četros gadījumos melodijas varianti fiksēti ar burdona balsi, bet vienā²⁹ gadījumā norādīta vieta, kurā pievienojas “koris”. Zīmīgi, ka vilcēju balss pievienojas vienmēr vienā un tajā pašā melostrofas vietā — trešās taktis (otrās³⁰ taktis) pēdējā mājienā, proti, otrās teksta rindas pirmā posma beigās.

Burdons Lejnieku vai Leitīšu *garajā saucienā* lielākoties ir nemainīgs dūdu burdons, kad vilcēji pievienojas saucējas dziedātajai skaņai un velk šo skaņu līdz pat dziesmas beigām nemainīgā augstumā.³¹ Tomēr divos gadījumos vērojama atšķirīga situācija, proti, dziesmā “Pēc leitīšu es dziedāju”, ko Jānim Brigznam 1948. gadā dziedājis Jēkabs Ķīburs, burdona balss maina augstumu. Sākumā tā pievienojas kā ierasts — trešās taktis pēdējā mājienā — un atbilst skaņurindas II pakāpei, taču tad nākamo divu taktu garumā veido lejupejošu t4 lēcieni, vienlaikus paplašinot dziesmas skaņurindu, bet pēdējā taktī abas balsis saplūst unisonā (II pak.).



Vēl būtiskākas izmaiņas vērojamas Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedājuma dokumentētajā versijā.

LFK 1824, 1176.
pier. A. Krūmiņš 1955. g. jūlijā
Bārtas etnogrāfiskais ansamblis

Burdona iestāšanās vieta paliek nemainīga, taču šeit dokumentēts trīsbalsīgs burdons, kas veidojas kā paralēlās oktāvās vilkta burdona balss, kurai pievienojas kustīga augšējā pavadbals, kas sākumā iezīmē *t5* intervālu pret burdona balsi, bet vēlāk pakāpeniski (veidojot *l6* intervālus attiecībā pret saucēja balsi) maina augstumu, dziesmas beigās veidojot *m3* intervālu attiecībā pret pārējiem. Līdzīgs trīsbalsīgi dziedāts burdons Bārtas etnogrāfiskā ansambļa repertuārā fiksēts divreiz, turklāt abos gadījumos Andreja Krūmiņa 1955. gada pierakstos. Lai arī otrajā gadījumā pie konkrētās versijas³² (B tipa *garais sauciens*) ir atzīme “Tālivalda Bērziņa apd.,” kas norāda uz faktu, ka šāda veida daudz balsība nav bijusi ierasta Bārtas apkaimē, tomēr pie A tipa *garā saucienu* versijas nekādu atzīmju par apdari nav. Ja oktāvas intervāls vilcēju balsi skaidrojams ar to, ka ansamblī dziedāja gan vīri, gan sievas, tomēr augšējās pavadbals pievienošana skaidrojama vai nu kā radoša iniciatīva ansamblī, vai arī kā *mācīto konsultantu*³³ iekļaušanās tradīcijā, par kuru manuskriptā nav atzīmju.

Tikai divās transkripcijās fiksēts patskanis, ar kādu velkama burdona balss. Vienā gadījumā tas ir “ā”, bet otrā — “ē”. Iezīmīgi, ka nevienā gadījumā minētie patskaņi neatbilst dziesmas tekstā tobrīd skanošajam patskanim.³⁴

B tipa *garais sauciens* — Bārtas *garais sauciens*



B tipa *garais sauciens* jeb Bārtas *garais sauciens* dokumentēts septiņās³⁵ dažādās Latviešu folkloras krātuves nošu kolekcijās no septiņu individuālu teicēju³⁶ un divu teicēju grupu³⁷ repertuāra. Divos³⁸ gadījumos — Jurjānu Andreja kolekcijā iekļautajām transkripcijām — teicēji un pieraksta vietas nav zināmas. Gandrīz³⁹ visi teicēji un teicēju grupas ir tiešā veidā saistītas ar Bārtu, tādēļ šis *garā saucienu* tips šķiet piederīgs tieši Bārtas ciemam. Arī pie transkripcijām atrodamās piezīmes liecina, ka melodija funkcionējusi Bārtā un šī ciema apkaimē: trijos⁴⁰ gadījumos pie *garā saucienu* versijām ir piezīme “Bārtas garais sauciens”. Fakts, ka B tipa *garais sauciens* joprojām funkcionē Bārtā, taču netiek dziedāts nedz Nīcā, nedz Otaņķos, vēl vairāk apstiprina šī pieņēmuma pareizību.

Pavisam Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos atrodamas 14 šīs melodijas versijas. Kā liecina transkripcijas, visbiežāk (7 vienības) Bārtas *garais sauciens* dziedāts ar vārdiem “Nāc, puisīti, nelepoja”⁴¹ vai “Nākat, puīši, nelepojat”⁴² taču divos gadījumos — Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedājumā un Pētera Pilēna repertuārā — tas fiksēts ar tekstu “Vakarīnis atiedamis gaida mani gavilama (gavilemu)”. Bārtas etnogrāfiskā ansambļa praksē B tipa *garais sauciens* aizvien tiek dziedāts tikai un vienīgi ar šo tekstu.

Ir gadījumi, kad Bārtas *garais sauciens* no viena teicēja repertuāra pierakstīts vairākkārt — šādi teicēji ir Jēkabs Ķīburs, Ieva Ķībure un Anna Tamuža. Interesanti, ka Ieva Ķībure Emilim Melngailim šo saucienu dziedājusi divreiz, katrā gadījumā nedaudz atšķirīgu versiju⁴³ ar citu tekstu. Teicējas dēls⁴⁴ Jēkabs Ķīburs Bārtas *garo saucienu* dziedājis⁴⁵ priekšā diviem pierakstītājiem un ar atšķirīgu tekstu, taču abas versijas ir gandrīz identiskas un atbilst B₁^a apakštīpa versijai šīs melodijas tipoloģijā. Dunikā dzīvojošā teicēja no Bārtas ciema, Anna Tamuža, 1928. gadā⁴⁶ fonogrāfā iedziedājusi 14 melodijas, arī Bārtas *garo saucienu*. Vēlāk pēc viņas dziedājuma izveidotas divas transkripcijas, kas iekļautas atšķirīgās kolekcijās — transkripciju veidotāju Artūra Salaka un Jēkaba Vītoļņa kolekcijā. Salīdzinot oriģinālo ieskaņojumu ar transkripcijām, redzams, ka abi atšifrētāji nav bijuši precīzi. Artūra Salaka transkripcijā vairākkārt neprecīzi atainots gan nošu augstums, gan ilgums, un arī Jēkaba Vītoļņa pierakstā atrodamas divas kļūdas.

Nā - kal, pui - si, ne - le - po - jut, Kud es suu - cu, va - ku - rā - ju, va - ku - rā - ja.

LFK 170, 905

LFK 1790, 55

Tikai trijās no 14 Bārtas *garā sauciena* versiju transkripcijām fiksēta burdona balss, un vienā gadījumā norādīta vieta, kurā iestājas vilcējas un koris. Interesanti, ka atšķirībā no Lejnieku vai Leitīšu *garā sauciena*, kurā izmantots nemainīgs dūdu burdons, Bārtas *garajā saucienā* burdona balss pēdējā taktī zaudē statistikum un piekļaujas teicējas dziedājumam. Par šo faktu liecina atzīmes transkripcijās, proti, Jēkaba Ķībura dziedātajā versijā⁴⁷ dūdu burdons tiek vilkts līdz pēdējai taktij, bet tad patskaņa “ā” vietā virs nošu līnijas tiek dublēti vārdi, norādot, ka burdona balss vienlaikus ar teicēju izdzied tekstu.

Interesants ir arī Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedātās versijas⁴⁸ pieraksts. Lai gan pie transkripcijas ir atzīme, ka Tālvāldis Bērziņš melodiju apdarinājis, tomēr izvēlētais balsu izkārtojums pēdējā taktī norāda uz praksi izdziedāt tekstu.

Emiļa Melngaiļa veidotajā transkripcijā dziesmai “Ai jel manu skaļu balsi”,⁴⁹ kurā burdona balss nav izrakstīta, pievienotas divas atzīmes: atzīme “Vilcējas” norāda uz burdona balss iestāšanās vietu, bet atzīme “Koris” tieši virs pēdējās takts liek domāt, ka burdons vairs netiek vilkts un pārējie dziedātāji pievienojas teicējai. Divās no trim iepriekš minētajām transkripcijām burdona balss iestāšanās vieta sakrīt — proti, vilcējas pievienojas teicējai pirmās takts pēdējās skaņas dziedājumā.

Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedātajā versijā burdons izrakstīts nedaudz vēlāk — sākot ar otro takti, turklāt tas veidots kā plašā salikumā izrakstīts M₅₃. Neprecizitāte burdona balss iestāšanās vietas atainojumā, visdrīzāk, pieļauta, jo dziesmai veidota apdare.

Atšķirīga situācija gan attiecībā uz burdona iestāšanās vietu, gan burdona balss dabu vērojama Jurjānu Andreja bez teksta pierakstītajā Bārtas *garā sauciena* versijā. Šeit vilcēju

balss parādās tikai otrās frāzes vidū (pēc analogijas — trešās takts beigās), turklāt melostrofās pēdējā taktij joprojām ir statiska. Diemžēl trūkst ieskaņojumu vai citu datu, kas ļautu izprast, vai senāk pastāvējusi prakse burdona balsi dziedāt statistiski nemainīgu un uzsākt vēlāk.

Mūsdienās Bārtā šo *garo saucienu* dzied ar mainīgu burdonu un transformētā veidā, proti, burdona balss pievienojas teicējam ierastajā vietā (1. takts beigās), paliek nemainīga līdz pēdējai taktij, bet tad dublē saucējas balsi tercu zemāk. Ļoti iespējams, ka šāda prakse Bārtā ienākusi, pateicoties Tāļivalža Bērziņa apdarei, kas vēlāk iegājusies ansambļa repertuārā, taču laika gaitā, vīru balsīm izzūdot no ansambļa sastāva, parādās vien šajā tercu dublējumā melodijas beigās.

C tipa *garais sauciens* — Nīcas *garais sauciens*



C tipa *garais sauciens* jeb Nīcas *garais sauciens* atrodams septiņās⁵⁰ Latviešu folkloras krātuves nošu kolekcijās un dokumentēts no desmit⁵¹ teicēju un divu⁵² teicēju grupu repertuārā. Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos kopumā atrodamas 13 Nīcas *garā saucienu* dokumentācijas.

Gandrīz visi teicēji un teicēju grupas ir saistītas ar Nīcas ciemu⁵³ vai tā apkaimi,⁵⁴ tādēļ jādomā, ka šī *garā saucienu* melodija ir bijusi raksturīga tieši Nīcas ciemam. Vienīgais izņēmums ir no Rucavā dzīvojošas teicējas Annas Geistautes pierakstītais *garais sauciens* “Paldies saku Dieviņami”. Šajā gadījumā diemžēl trūkst datu par teicējas dzimšanas vietu, tomēr, tā kā tas ir vienīgais precedents, kad C tipa melodijas variants fiksēts ārpus Nīcas un tās apkaimes, iespējams, teicēja tomēr bijusi saistīta ar Nīcu. Taču nevar izslēgt iespēju, ka šī melodija kādreiz dziedāta arī Rucavā.

Par labu pieņēmumam, ka konkrēti šī melodija ir tieši Nīcai un tās apkaimē raksturīga *garā saucienu* melodija, liecina arī pie vairākām dokumentācijām pievienotās piezīmes. Pie divām⁵⁵ — Ilzes Silts un Ģēdas Ķībures dziedātajām — melodijas versijām ir atzīme “Nīcas garais sauciens”, bet pie divu teicēju — Annas Embūtnieces un Annas Otaņķes — fonogrāfā kopā iedziedātās melodijas⁵⁶ — “Nīcas darba dziesma”. Ir arī tādas piezīmes, kas nenorāda uz melodijas piederību konkrētai apkaimē, bet apliecina tās piederību gaviļēšanas ciklam: pie četru Nīcas teicēju kopā dziedātās “Nebēdāju noskumuse”⁵⁷ ir atzīme “Pirmā gaviļēšanas meldija”, bet pie Ģēdas Ķībures dziedātās versijas⁵⁸ ir piezīme, ka konkrētā melodija funkcionējusi kā “gaviļēšanas galvenā sākuma meldija, kam seko *leitis* trīs veidos”. Bez tam atrodamas arī netiešas norādes, kā un kad melodija dziedāta: “garā saukšana”,⁵⁹

“gauži saucama dziesma”,⁶⁰ “darba dziesma”.⁶¹ Pie vienīgās Rucavā dokumentētās versijas ir atzīme,⁶² ka melodija lietota arī apdziedot, taču nedz ar šo, nedz citām versijām kopā dokumentētais teksts šo informāciju neapstiprina.

Kā liecina transkripcijas, Nīcas *garais sauciens* dziedāts ar dažādiem tekstiem, kas pārsvarā saistīti ar pašu dziedāšanas procesu. Tikai divi teksti fiksēti vairākkārt: “Nebēdāju piekususe” parādās gan pie Ilzes Silts dziedātās versijas,⁶³ gan pie melodijas, ko kopā dziedājušas četras teicējas⁷⁹ no Nīcas. Abos gadījumos pie melodijas versijas ir piezīmes, kas liecina, ka melodija funkcionējusi kā “pirmā gaviļēšanas meldija” un “Nīcas garais sauciens”. Arī tagad gan Nīcā, gan Otaņķos Nīcas *garo saucienu* dzied tieši ar šo tekstu. Otrs vairākkārt fiksētais teksts ir “Skan balsinis ritā agri”. Abas versijas, kas fiksētas ar šo tekstu, dziedājuši vīrs un sieva — Jēkabs Ķīburs un Ģēda Ķibure, un tās ir ļoti līdzīgas un piepulcināmas tipoloģijas otrajam apakštipam (C₂). Līdzīga tematika parādās divos savstarpēji ļoti līdzīgos teksta variantos:⁶⁴ “Nākat visi ciema puīši” un “Sanākata ciema puīši”. Tāpat kā iepriekšminētajos tekstos, arī “Paldies saku Dieviņami”, ko Emīlis Melngailis pierakstījis no Rucavā dzīvojošās teicējas Annas Geistautes, tematikas centrā ir dziedāšana pēc padarīta darba. Četri⁶⁵ melodijas varianti pierakstīti bez teksta. Visas Nīcas *garā saucienu* versijas fiksētas no dažādu teicēju repertuāra. Tikai vienā gadījumā divas teicējas no Nīcas — Anna Embūtniece un Anna Otaņķe — dažādos manuskriptos parādās divreiz, taču, tā kā Pēteris Barisons un Jēkabs Vitoliņš šo melodiju atšifrējuši no ieskaņojuma fonogrāfa valcē, tā tomēr ir viena un tā pati versija, kas fiksēta divreiz.⁶⁶ Zīmīgi, ka Pēteris Barisons nav pierakstījis, ka konkrēto versiju dzied divas teicējas kopā, taču viņa manuskriptā Anna Embūtniece parādās divreiz — ar norādi uz citu fonogrāfa valci⁶⁷ — dziedot ļoti līdzīgu Nīcas *garā saucienu* versiju. Salīdzinot visas transkripcijas ar oriģinālajiem ieskaņojumiem, jāsecina, ka pirmajā gadījumā — Annas Embūtnieces un Annas Otaņķes dziedātajā versijā — ieskaņojums ir stipri bojāts, tādēļ grūti noteikt, cik precīzi to atšifrējuši abi pētnieki. Par otru ieskaņojumu jāsecina, ka teicēja ir nevis Anna Embūtniece, bet gan Ilze Silts kopā ar nezināmu sieviešu grupu,⁶⁸ tādēļ informācija par teicēju Pētera Barisona manuskriptā ir nepatiesa. Salīdzinot transkripcijas un ieskaņojumus, var konstatēt, ka Ilze Silts dokumentēta divreiz — viņas dziedājums ieskaņots fonogrāfa valcē un transkribēts E. Melngaiļa manuskriptā. Abas Nīcas *garā saucienu* versijas fiksētas ar atšķirīgu tekstu, taču gan struktūras, gan arī melodikas ziņā ļoti līdzīgas — atšķirība ir tikai apakštipa versijā.⁶⁹



Deviņās Nīcas *garā saucienu* transkripcijās fiksēta melodija ar dūdu burdona balsi. Zīmīgi, ka astoņos gadījumos burdona balss pievienojas identiskā vietā — otrās frāzes

beigās jeb līdz ar otrās teksta rindas pēdējo zilbi, velkot skaņurindas II pakāpi. Burdona skaņa paliek nemainīga līdz pat melostrofas beigām.

Vienā gadījumā — Jurjānu Andreja veidotajā transkripcijā — burdona balss sākuma vieta sakrīt ar teksta otrās rindas atkārtojuma sākumu, proti, tā iestājas mazliet vēlāk. Šī transkripcija ir iezīmīga ne vien saistībā ar burdona balss iestāšanās vietu, bet arī tādēļ, ka tajā galvenā balss tiek dublēta oktāvās, norādot, ka melodija nav dziedāta vienbalsīgi.

Vēl jāmin transkripcija, kurā, lai arī burdona balss nav izrakstīta, tomēr ir norāde, ka otrās frāzes beigās iestājas “Koris”. Tikai trijos gadījumos trūkst jebkādu norāžu par burdona divbalsību.

Burdona balss *garajos saucienos* tiek dziedāta, velkot vienu patskani. Pastāv pieņēmums, ka burdona balss jāvelk, izmantojot to patskani, kādu teicēja izdzied attiecīgajā teksta zilbē. Transkripcijās konkrēts patskanis norādīts tikai divos gadījumos. Ģēdas Ķībures dziedātajā “Skan balsinis rītā agri” norādīts, ka vilcējiem jāizmanto garais patskanis “ā” — dublējot pie melodijas fiksētajā tekstā saucējas balsī dziedāto. Taču otrajā gadījumā — Katrīnas Šneideres dziedātajā “Piekūst manas kājas, rokas” — pie burdona balss pierakstīts garais patskanis “ō”, bet saucējas tobrīd dzied “ū” (nepiekūst). Diemžēl konkrētu datu, kas apliecinātu vienu vai otru paņēmieni, nav, tomēr, tā kā pie lielākās daļas transkripciju nav norādīts, ar kādu patskani burdona balss dziedama, var pieņemt, ka tik tiešām saistībā ar tekstu, kāds tobrīd izmantots, patskaņi var tikt mainīti.

Spriežot pēc transkripcijām, burdona balss dziedama unisonā, dublējot saucējas dziedāto skaņu, tomēr ir trīs transkripcijas, kurās burdona balss izrakstīta oktāvu zemāk nekā saucējai⁷⁰



vai — kā tas ir Jurjānu Andreja fiksētā Nīcas *garā sauciena*⁷¹ gadījumā — oktāvu zemāk nekā pamatmelodiju dublējošajā balsī.



Pieņemot, ka burdona balsi dziedājuši gan vīri, gan sievietes, var uzskatīt, ka burdona balss vilkta gan unisonā, gan oktāvās ar pamatbalsi.

Aplūkojot visus trīs melodiju tipus, var redzēt, ka Dienvidkurzemes garajiem saucieniem piemīt vairākas kopīgas iezīmes: visu trīs melodiju skaņurinda ir modāla, melodijai ir šaurapjoma tetrahordāla uzbūve, melostrofas ir divrindu, ar atsevišķu posmu vai rindu atkārtojumiem, un visi *garie saucieni* dziedāti dūdu burdona divbalsībā.

Tomēr, salīdzinot visas trīs melodijas, parādās paralēles starp Lejnieku vai Leitīšnieku *garo saucienu* un Nīcas *garo saucienu*. Abos gadījumos izmantots nemainīgs dūdu burdons,

bet skaņkārtiskais veidojums balstīts uz pamazināto tetrahordu. Bārtas *garā saucienu* pamatā, gluži pretēji, ir frīģiskais tetrahords, un burdona balss melostrofas beigās iegūst kustīgu raksturu. Šādas līdzības skaņurindā un burdona daudz balsības veidā, iespējams, ir vēl viens apliecinājums pieņemumam, ka Lejnieku vai Leitīšnieku *garais sauciens* ir drīzāk piederīgs Dunikas vai Nīcas pagastam nekā Bārtai. Arī Nīcas un Dunikas pagasta topogrāfiskais izvietojums tikai apstiprina šo pieņemumu.

Leiši

Vairāki latviešu tradicionālās mūzikas vācēji un pētnieki izteikuši pieņemumu, ka homofonā daudz balsībā dziedātie *leiši* Dienvidkurzemē ienākuši no Lietuvas, pamatojot šos secinājumus gan ar dziesmu nosaukumu, gan abu valstu ģeogrāfisko izvietojumu, gan faktu, ka *leišu* dziesmās balsu vertikālē veidojas intervāli, kādi saskatāmi arī lietuviešu homofonajā daudz balsībā.

Šāds uzskats par *leišu* dziesmu izcelsmi latviešu tradicionālās mūzikas pētnieku vidū valda jau vairāk nekā simt gadu. Pirmais par *leišu* izcelsmi runā publicists, komponists un mūzikas zinātnieks Jurjānu Andrejs. Jau 1892. gadā publicētajā rakstā "Ievērojumi, latvju tautas mūzikas materiālus krājot" stāstīdams par tradicionālās mūzikas vākšanas darbu Bārtā, viņš raksta: "[Bārtā] mūs iz skolas dārza pārsteidza it patīkamas un gaišas vairāk balsīgas dziesmas skaņas."⁷² Pārsteigts par šādu dziedāšanas veidu, Jurjānu Andrejs jautā vietējam skolotājam M. Bergmanim, vai šādi dziedāt ļaudis iemācījušies skolā, uz ko Bārtas skolotājs atbild noliedzīgi, sakot, ka "visā pamalē tā dziedot".⁷¹

Jurjānu Andrejs 1892. gadā dokumentējis deviņas daudz balsīgas dziesmas (no tām viens burdona daudz balsības piemērs un astoņi homofoni harmoniskās daudz balsības piemēri) un rakstā komentē gan dziedāšanas procesu, gan intervālus, kas veidojas balsu vertikālē. Pēc tam seko izteikumi par dziesmu izcelsmi un senumu, ko vēlāk vairākkārt citē un uz ko atsaucas nākamo paaudžu pētnieki. Jurjānu Andrejs izsaka pieņemumu, ka "muzikāliskā satura ziņā viņas (dziesmas) liekas nepiederot pie ļoti senajām, [...] tā kā Bārte atrodas uz leišu robežām, tad nav nekāds brīnums, ka šejieniešu dziesmām liela vienādība ar leišu dziesmām ..."⁷¹ Savu pieņemumu Jurjānu Andrejs pamato ar vienas pierakstītās dziesmas tiešu līdzību lietuviešu dziesmai (vārdu un melodijas ziņā), kā arī faktu, ka dziesmu tekstos nereti minēti *leiši*, kas, viņaprāt, liecina par to, ka "bārteniešiem tuva satiksme ar leišiem".⁷¹

Zīmīgi, ka Jurjānu Andreja izteikumi par *leišu* izcelsmi ietekmējuši vairākas nākamo pētnieku paaudzes. Pētnieks Maksis Goldins, kurš īpaši pievērsās dažādu paralēlu meklējumiem latviešu un citu tautu tradicionālajā mūzikā, 1978. gadā iznākušajā pētījumā "Latviešu un cittautu muzikālie sakari",⁷³ runājot par latviešu un lietuviešu tradicionālās mūzikas kopīgajām iezīmēm, saskata izteiktas līdzības ar Latgales reģiona dziesmām. Tomēr viņš piemin arī Dienvidkurzemi un īpaši Bārtu. Runājot par šo reģionu, autors atzīst, ka dziesmu līdzība ar lietuviešu dziesmām ir "noslēpumaina un pagaidām neizskaidrojama"⁷⁴ un, lai šo jautājumu izpētītu, nepieciešams salīdzināt abu tautu dziesmu "muzikāli

stilstisko domāšanu”, par analīzes pamatu ņemot latviešu un lietuviešu tradicionālās mūzikas publicējumus.⁷⁵

Mūsdienu latviešu tradicionālās mūzikas pētnieki — etnomuzikologi Mārtiņš Boiko un Anda Beitāne — jautājumu par Dienvidkurzemes *leišu* dziesmu izcelsmi skar, pieminot šo fenomenu saistībā ar latviešu tradicionālās mūzikas daudz balsības raksturojumu. Arī viņi atsaucas uz Jurjānu Andreja izteikumiem un atbalsta šo viedokli, pamatojot to ar intervālu līdzību starp balsīm lietuviešu dziesmu un daudz balsīgi dokumentēto Dienvidkurzemes *leišu* uzbūvē, kā otru svarīgu momentu minot dziesmu nosaukumu.⁷⁶ Lai arī abu kaimiņos dzīvojošo tautu homofonās daudz balsības intervāliskā uzbūve tik tiešām ir ļoti līdzīga, tomēr nav saskatāma izteikta melodiju līdzība, un pat visuzskatāmākais pierādījums, ka dziesmas ienākušas no kaimiņvalsts, — to nosaukums, iepazīstoties ar manuskriptos minēto informāciju, ir apstrīdams.

Pretrī pieņēmumam par *leišu* ienākšanu no Lietuvas runā arī *leišu* dokumentācijas vietu kvantitatīvās likumsakarības un abu etnosu vēsturiski ģeogrāfiskais iedalījums.

Lai izzinātu, vai tiešām Dienvidkurzemē dziedātie *leiši* ir pārņemti no lietuviešu muzikālās prakses, vispirms bija nepieciešams padziļināti izpētīt gavilēšanas cikla iespējamo izcelsmi un lokālo izplatību, proti, iegūt ziņas par gavilēšanas dziesmu cikla funkcionēšanas kontekstu, dziesmu secību cikla iekšienē, konkrētu melodiju un to variantu izplatību un dziesmu pārmantošanu Dienvidkurzemē.

Leišu melodiju tipoloģija

A tipa melodija dažādos variantos un ar dažādiem tekstiem kopumā fiksēta 32 reizes. Spriežot pēc dokumentācijām, tā dziedāta gan Bārtā, gan Nicā, gan citos apkārtnes ciematos.⁷⁷



A tipa melodija bijusi 26 dažādu teicēju un teicēju grupu⁷⁸ repertuārā un dokumentēta ar 19 dažādiem tekstiem. Lielākā daļa tekstu fiksēti vienreiz, taču ir gadījumi, kad teksti, kas dokumentēti kopā ar A tipa *leiša* melodiju, dublējas.

Skatot dažādās A tipa melodijas dokumentācijas, var redzēt, ka ar vārdiem “Rāmi, rāmi es dziedāju (padziedāju)” melodija fiksēta četras reizes.⁷⁹ Iezīmīgi, ka ar šādu tekstu A tipa melodiju dziedājuši gan bārtenieks Jēkabs Ķīburs, gan viņa sievasmāte Ruņņu Ģēda, kas dzimusi un dzīvousi Nicā.⁸⁰ Bez šiem diviem variantiem fiksēts arī tāds, kur kā teicēju grupa norādīti vairāki nezināmi Bārtas dziedātāji, par ko liecina manuskriptā iekļautā

piezīme: “Bārtas Ķīburos pulciņā”.⁸¹ Spriežot pēc datiem, kas minēti pie divām dokumentācijām, ka konkrētā melodija ir “Nīcas leitīš”,⁸² var pieņemt, ka melodija ar šo tekstu Bārtā ienākusi no Nīcas un bijusi izplatīta konkrēti Ķīburu ciema apkaimē un pārmantota Ķīburu dzimtā.

Vairākkārt — četros⁸³ variantos Nīcā un Rucavā — A tipa melodija fiksēta ar tekstu “Skan balsiņš rītā agri”. Nīcā to dziedājušas četras teicējas kopā,⁸⁴ kā arī kāds nezināms teicējs, bet Rucavā Margrieta Sārmats un J. Krīgens. Arī par šo teksta un melodijas kombināciju, pamatojoties uz variantu dokumentēšanas vietām, iespējams pieņēmus saistībā ar tās izcelsmi. Teicēja Margrieta Sārmats, no kuras dziesmu 1931. gadā pierakstījis Emīlis Melngailis, dzimusi Nīcā, bet vēlāk pārcēlusies uz dzīvi Rucavā.⁸⁵ Tātad trīs no četrām dokumentācijām saistāmas ar Nīcu, bet viena ar Rucavu, kur šī tipa melodija ar konkrēto tekstu, iespējams, ienākusi kopā ar teicēju Margrietu Sārmati, bet vēlāk iesakņojusies arī J. Krīgena repertuārā. Zināmas šaubas gan vieš pie J. Krīgena dziedātā varianta pievienotā iezīme: “Rucaviešu gaŗā meldija visām tautasdziesmām”, ko rakstījis Artūrs Salaks.⁸⁶ Piezīmes atbilstība patiesībai ir visai apšaubāma, jo šī ir vienīgā konkrētās melodijas dokumentācija Rucavā.

Bez abiem minētajiem tekstiem starp A tipa melodijas variantu dokumentācijām atrodami vēl trīs teksti, kas fiksēti vairāk nekā vienu reizi. Ar tekstu “Koša pļava, kad nopļauta” melodiju divreiz pierakstījis Artūrs Salaks — Budiņu ciemā (Lietuvā)⁸⁷ un Papes ciemā;⁸⁸ ar tekstu “Leiši, leiši, mani brāļi” tā dokumentēta⁸⁹ Bārtā un blakus esošajā ciemā Dižkrūtē, bet ar tekstu “Nevienami tāds mūžiņš” (“Nevienam bij’ tāds mūžinis”) tā fiksēta Bārtā⁹⁰ un Nīcā.

Spriežot pēc tā, ka teksti, kuru tematikas centrā ir pats dziedāšanas process, A tipa *leiša* melodijas variantu pierakstos izteikti dominē, var secināt, ka melodija funkcionējusi tieši kā gaviļēšanas cikla sastāvdaļa. Par labu šādam pieņēmumam runā pie vairākām dokumentācijām pievienotās piezīmes. Tā, piemēram, pie dziesmas “Nākiet ļaudis, nelepojiet”⁹¹ minēts: “Tā pavasara vakaros esot saukuši kalnā uz dziedāšanu”, bet pie divbalsīgi pierakstītās melodijas “Nevienami tāds mūžiņš”, kas iekļauta Jūlija Karēļa manuskriptā, rakstīts: “Šajā meldijā dzied daudzas darba dziesmas. Parasti dzied, kad darbi ir nobeigti un atgriežas no darba mājās. Šo meldiju Nīcā vēl apzīmē ar vārdu Leitīš (“leiti vilkt”). Šo dziesmu dzied pēc linu talkas. Teicēja dzied pirmo meldiju, bet pārējie visi — otro (t. i., apakšējo).” Būtiski, ka pie vairākām A tipa melodijas variantu transkripcijām pievienotas atzīmes,⁹² kas norāda uz melodijas piederību *leišiem* un to, ka ar šo meldiju gaviļēts vai ka tā funkcionējusi kā darba dziesma.

A tipa *melodijas* tipoloģijā iezīmīgs ir sestais apakštīps, kuru veido pieci⁹³ Rucavā un tās apkārtnē dokumentēti melodijas varianti un viens⁹⁴ variants, kuram nav norādīta konkrēta pieraksta vieta un teicējs. Visiem melodijas variantiem ir līdzības refrēna tekstā — tas sākas ar zilbēm *tra-ra* vai *trai-rai*, atšķirībā no citos apakštīpos sastopamajiem refrēniem *ra-rai*, *rai-rai* u. tml. Apakštīpu veidojošo versiju melodisko, intonatīvo, ritma un skaņkārtisko līdzību vidū īpaši jāmin trīs A tipa melodijas sestā apakštīpa B versiju veidojošās dokumentācijas,⁹⁵ kuru intonatīvā savdabība, kas parādās melostrofas 5. un 6. taktī, kad melodija virzās lejupejoši, veidojot pakāpenisku pāreju no skaņkārtas trešās uz piekto

pakāpi, ir īpatnība, kas citu A tipa melodiju dokumentācijās nav vērojama. Iespējams, to var skaidrot ar lokālām atšķirībām šī *leiša* melodijas veidojumā, kas raksturīgas Rucavas apkaimei un tuvākajai Lietuvas pierobežai.



Šim pieņēmumam par labu runā ne vien melodijas pierakstu vietas, bet arī pie divām šī apakštipa melodijas variantu dokumentācijām pievienotās piezīmes,⁹⁶ kas ļauj piesaistīt šīs versijas konkrētai apkaimei.

B tipa melodija Dienvidkurzemē dažādos variantos dokumentēta sešas reizes.



Piecas no sešām dokumentācijām veiktas Nīcā,⁹⁷ bet vienā⁹⁸ gadījumā kā teicēja minēta bārteniece Ķīburu Ieva, par ko liecina Emiļa Melngaiļa materiālu pārrakstītāja Andreja Krūmiņa piezīme: “pēc Ķīburu Ievas”. Manuskriptā melodijas dokumentēšanas laiks un vieta nav norādīta, taču melodija atrodama arī Melngaiļa publicējumā “Korsa”,⁹⁹ kur pie tās pievienota informācija, ka melodiju 1940. gada novembrī Bārtā dziedājusi Ieva Ķībure.

Katrs B tipa melodijas variants fiksēts ar atšķirīgu tekstu, tomēr lielākoties teksta tematikas centrā ir dziedāšana.¹⁰⁰ Gan tekstu izvēle, gan piezīmes, kas rodamas pie transkripcijām, liecina, ka melodija Dienvidkurzemē, precīzāk, Nīcā, funkcionējusi kā *leitis* un dziedāta, gan darbus darot, gan arī pēc padarīta darba. Proti, pie nīcnieces Ģēdas Ķībures dziedātā B tipa melodijas varianta “Dziedātāju māsu devu”¹⁰¹ Jānis Brigzna piezīmējis: “Nīcas leitīs”, bet pie četrus Nīcas teicēju dziedātās “Nevienami tāds mūžinis”¹⁰² ir atzīme: “linu dziesma”.

Nav atzīmju, ka melodija kā *leitis* funkcionējusi arī Bārtā. Fakts, ka tā tikai vienu reizi dokumentēta šajā ciemā, ļauj pieņemt, ka melodija daudz izplatītāka bijusi tieši Nīcas ciemā un tā apkaimē, bet Bārtā ienākusi no Nīcas un nav iesakņojusies Bārtas ciema teicēju repertuārā. Šādai versijai par labu runā arī autores līdzšinējie lauka pētījumi,¹⁰³ kad šī *leiša* melodija ne reizi nav fiksēta. Arī tas, ka bārtenieces Ievas Ķībures dziedātais melodijas variants no Nīcas teicēju dziedātajiem struktūras ziņā jūtami atšķiras, tādēļ B₁ apakštipā nav piepudināms pamatgrupai, liek domāt par šī pieņēmuma patiesīgumu.

C tipa melodija laikā no 1935. līdz 1961. gadam Dienvidkurzemē dažādos variantos dokumentēta septiņas reizes.



Lielākoties tā fiksēta Nīcas teicēju¹⁰⁴ repertuārā, taču ir divas dokumentācijas, kas rāda, ka tā dziedāta arī Bārtā. Vienā gadījumā kā teicēji minēti Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dalībnieki,¹⁰⁵ bet otru versiju 1941. gadā Emilim Melngailim dziedājis ansambļa vadītājs Jēkabs Ķīburs.¹⁰⁶ Tā kā abi Bārtā fiksētie C tipa melodijas varianti ir gandrīz identiski un kopā ar vienu no Ģēdas Ķībures dziedātajiem veido C₁^a apakštipa versiju, var pieņemt, ka šāda C tipa melodijas versija Bārtas etnogrāfiskā ansambļa repertuārā ienākusi melodijas pārmantošanas rezultātā, kad to no savas sievas repertuāra pārņēmis Jēkabs Ķīburs. Tas, ka pārējās dokumentācijas veiktas Nīcā, kā arī piezīmes manuskriptos, kas liecina par dziesmas piederību,¹⁰⁷ runā par labu šim pieņēmumam.

C tipa melodijas varianti fiksēti ar dažādiem tekstiem, un to vidū atkārtojas tikai viens: “Aurēdama (aurodama) vēja māte”,¹⁰⁸ turklāt abus variantus dziedājuši vīrs un sieva — Jēkabs un Ģēda Ķīburi. Pie viena no variantiem — Jēkaba Ķībura dziedājumā — manuskriptā pievienota pierakstītāja Emiļa Melngaiļa piezīme: “jūrnieku dziesma”, kas gan drīzāk izskaidrojama ar teksta saturu, nevis funkcionēšanas likumsakarībām. Līdzīga piezīme par dziesmas izpildījumu atrodama arī pie Ģēdas Ķībures dziedātā variantā, ko divdesmit gadus vēlāk transkribējis Romualds Jermaks. Norāde, ka dziesma “Visi ciema kukainiņš” ir “bēru dziesma”, arī šķiet pievienota, balstoties uz teksta saturu. Līdzīga situācija vērojama variantā “Nelīst lietus, nemīglāja” transkripcijā,¹⁰⁹ kurai pievienota Ļeva Apsīša piezīme, ka dziesma dziedāta, “nākot no pļavas”. Iespējams, atšķirīgās norādes par melodijas funkcionēšanu, kā arī tekstu daudzveidība var kalpot par pamatu pieņēmumam, ka melodijas funkcionēšanas apstākļi bijuši gana daudzveidīgi un tā dziedāta gan gavilējot,¹¹⁰ gan jūrā braucot, gan darbus darot,¹¹¹ gan arī bērēs.¹¹²

Skatot pie C tipa melodijas variantiem pievienotās piezīmes, jāatzīmē, ka bez jau minētajiem gadījumiem, kad pievienotas norādes par konkrētās dziesmas lietojumu dažādās situācijās, atrodamas vairākas piezīmes ar šķietami pretēju saturu. Proti, pie diviem daudz balsīgi dokumentētajiem variantiem — Bārtas etnogrāfiskā ansambļa¹¹³ un Ģēdas Ķībures¹¹⁴ dziedājumā — pievienoti nosaukumi: “pusleitis” un “Nīcas leitis”, savukārt pie četrus teicēju dziedājumā vienbalsīgi dokumentētās versijas ir pretrunīga norāde,¹¹⁵ ka melodija funkcionējusi kā *garais sauciens*. Pēdējā piezīme gan, iespējams, attiecināma uz citām no četrus Nīcas teicēju repertuāra dokumentētajām melodijām un to secību — tai skaitā arī *garo saucienu*¹¹⁶ un vairākām citām *leišu* melodijām.¹¹⁷ Tomēr daudzskaitlā

lietojums piezīmē vedina domāt, ka tautas terminoloģijā lietotie apzīmējumi *garais sauciens*, *sauciens* un *saucamā melodija*, kas atrodami pie četru Nīcas teicēju repertuāra transkripcijām, lietoti vienlaikus, savukārt apzīmējums *garais sauciens* nebūt nav lietots, tikai apzīmējot burdondaudzbalsības piemērus. Interesants ir arī pie Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedātā varianta atrodamais nosaukums “Pusleitis”. Šāds melodijas apzīmējums atrodams arī Jēkaba Ķībura scenārija “Sendienu dziesma”¹¹⁸ rokrakstā kā norāde, kāda melodija konkrētā brīdī dziedama. Tomēr precīzs nosaukuma nozīmes skaidrojums nav iespējams, var vienīgi pieņemt, ka C tipa melodija gavilēšanas ciklā ieņēmusi noteiktu vietu — iespējams, dziedāta cikla vidū, uz ko vedina zilbe *pus*. Diemžēl gadījumu, kad secīgi būtu dokumentēts viss gavilēšanas cikls viena teicēja vai teicēju grupas repertuārā, ir maz, un melodiju secība katrā gadījumā ir atšķirīga.

D tipa melodija ir *leiša* melodija, kas Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos dokumentēta 12 variantos. Lai arī atrodama viena piezīme, kas liecina par melodijas piesaisti konkrētam ciemam, proti, norāde: “Nīcas leitis”,¹¹⁹ variantu dokumentācijas rāda, ka tā dziedāta gan Nīcā, gan Bārtā, gan arī Sventajā.



Skatot D tipa melodijas variantu dokumentēšanas vietas saistībā ar melodijas variantu tipoloģiju, kas veidota pēc dažādiem kritērijiem, tai skaitā melodijas struktūras, ritma un intonatīvajām iezīmēm, saskatāma konkrētu melodijas apakštīpu un apakštīpa versiju lokāla piesaiste.

Nīca un apkaime

 D₁^a
 D₁^b (1 vienība)

 D₂^a (1 vienība)

Bārta

 D₁^b (3 vienības)

 D₂^a (3 vienības)

Sventaja

 D₂^b

Shēmā uzskatāmi redzams, ka ir melodijas *versijas*, kas raksturīgas tikai vienam konkrētam ciemam. Divos gadījumos viena un tā pati versija dokumentēta atšķirīgās vietās, tomēr jūtams kvantitatīvs pārsvars, kas katrā gadījumā ir tulkojams atšķirīgi.

Lai noteiktu D_1^b apakštipa versijas piederību Bārtai vai Nīcai, pirmām kārtām jāskata, kādi ir konkrēto variantu teicēji un vai pie tiem ir piezīmes, kas norāda melodijas ģeogrāfisko piederību. Tā kā trijos Bārtas pierakstos kā teicēji minēti Jēkabs Ķīburs,¹²⁰ Gustavs Strunga¹²¹ un Bārtas etnogrāfiskais ansamblis,¹²² bet Nīcā dokumentēto variantu¹²³ dziedājusi Jēkaba Ķibura sieva Ģēda Ķibure, un tas fiksēts vēlāk¹²⁴ par vīra dziedāto, šķiet loģiski, ka nīciece konkrēto dziesmas versiju pārņēmusi no sava vīra. Tomēr šādam pieņēmumam pretī runā pie Ģēdas Ķibures dziedātā varianta pievienotā piezīme, ka konkrētā dziesma ir “Nīcas leitī”.

Otrs strīdīgais gadījums — D_2^a versijas ģeogrāfiskās piederības skaidrojums ir tikpat sarežģīts. Līdzīgi kā iepriekš skatītajā gadījumā, arī šeit vērojams kvantitatīvs pārsvērums uz Bārtas pusi — kā nekā tur veiktas trīs no četrām dokumentācijām. Šajā gadījumā gan nav saskatāmas nekādas pārmantošanas likumsakarības — nīciece Katrīna Kadeķis, spriežot pēc datiem, kas atrodami Emiļa Melngaiļa manuskriptā, ir dzimusi Nīcā, un nav ziņu, ka melodija būtu dzirdēta citur. Savukārt Bārtas teicēju vidū, kā arī attiecībā ar Katrīnu Kadeģi nav konstatējamas radniecības saiknes, tādēļ dziedātie varianti šķiet piesaistīti Bārtas apkāimei, nevis pārmantoti no Nīcas puses.

D tipa melodijas varianti, kas atrodami sešos dažādos Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos,¹²⁵ pierakstīti no sešu Bārtas,¹²⁶ astoņu Nīcas¹²⁷ un viena Sventajas¹²⁸ ciema teicēja repertuāra.

Melodijas varianti dokumentēti ar deviņiem dažādiem tekstiem. To vidū divi teksti fiksēti vairākkārt. Triju D tipa melodijas variantu dokumentācijās¹²⁹ D_1^b versijā parādās teksts “Locīdama (locīdamis) es dziedāju”. Divi¹³⁰ no dokumentētajiem variantiem atspoguļo *leišiem* raksturīgu homofonu divbalsību — pie tam abu balsu vertikālē parādās gandrīz identiskas intervālu saskaņas. Pie Bārtas etnogrāfiskā ansambļa dziedātās versijas pievienots nosaukums “locīšana”, bet pie Ģēdas Ķibures dziedātā varianta ir piezīme: “Nīcas leitī”, ar papildu atzīmi, ka šī melodija dziedama “tūliņ pēc garā sauciena”.¹³¹ Jādomā, ka nosaukums *locīšana* šajā gadījumā vairāk attiecināms uz tekstu, taču, iespējams, tas ir tautas terminoloģijā lietots apzīmējums konkrētajai melodijai, kas salīdzinājumā ar citu *leišu* melodijām šķiet iezīmīga ar triju skaņu saligojumu pret vienu teksta zilbi, kas parādās pilnīgi visos — arī ar citiem tekstiem dokumentētajos variantos, melostrofās pirmajā un trešajā taktī.



Divos gadījumos D tipa melodija pierakstīta ar tekstu “Rāmi, rāmi es dziedāju”. Abos variantos kā pieraksta vieta minēta Nīca. Interesanti, ka trešā daudzbalsīgi dokumentētā versija visā D tipā ir dokumentēta tieši ar šo tekstu. Dziesmu Vijai Briedei dziedājušas četras Nīcas teicējas, un salīdzinājumā ar iepriekš minētajiem diviem daudzbalsīgi dokumentētajiem variantiem intervālu saskaņas, kas veidojas abu balsu vertikālē, ir atšķirīgas.

Gan vairākkārtēja minēto tekstu dokumentēšana, gan par melodijas funkcionēšanu informējošo piezīmju piesaiste konkrētajiem melodijas variantiem, gan arī tas, ka visas trīs daudzbalzīgās dokumentācijas atrodamas šajos variantos, liek domāt, ka gaviļēšanas ciklā D tipa melodija visbiežāk dziedāta tieši ar tekstiem “Locīdama es dziedāju” un “Rāmi, rāmi es dziedāju”.

Leiši — nosaukuma skaidrojums

Bez jau minētajām likumsakarībām, kas atklājās pēc visu *leišu* melodiju variantu tipoloģijas izveides, Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos atrodamas arī ziņas par *leišu* nosaukumu.

Ja jūs šodien Latvijā teiksiet “leiši”, tad ar to nešaubīgi tiks saprasts, ka runājat par lietuviešiem. Proti, “leiši” ir visā Latvijā un jo īpaši Kurzemē izplatīts etnonīms kaimiņu tautas pārstāvju — lietuviešu — apzīmējumam. Iespējams, tieši šī asociācija vairākiem latviešu tradicionālās mūzikas vācējiem un pētniekiem lika bez ierunām pieņemt, ka dziesmu nosaukums norāda uz to izcelsmes vietu.¹³² Taču attiecībā uz konkrētajām dziesmām ar nosaukumu “leiši” ir citas ziņas.

Pie vairākām *leišu* melodijām manuskriptos pievienoti teksta skaidrojumi un piezīmes, kas atspoguļo teicēju sniegtās ziņas par konkrētās melodijas nosaukumu, funkcionēšanu un pierību kādai konkrētai apkaimei. Neapšaubāmi, šīs piezīmes uzskatāmas par ne-novērtējamām visu minēto aspektu skaidrošanā, jo ziņu sniedzēji — konkrētās tradīcijas kopēji — zināšanas par melodijām tiešā ceļā pārmantojuši no saviem vecākiem un vecākiem.

Par *leišu* nosaukuma nozīmi un izcelsmi īpaši svarīga ir piezīme, kas fiksēta pie vienas no *garo saucienu* melodijām,¹³³ proti, teicēja Jēkaba Ķibura sacītais melodijas pierakstītajam Jānim Brigznam 1948. gada vasarā. Teicējs, skaidrojot kopā ar melodiju dokumentēto tekstu, norāda, ka ar vārdu “leitīši” apzīmēti kaimiņu pagasta — Dunikas — iedzīvotāji. Līdzīgas piezīmes parādās arī pie 1941. gadā pierakstītā *garā sauciena* varianta,¹³⁴ ko Emilim Melngailim dziedājusi nīcēniece Ģēda Sneibe. Arī viņa skaidro, ka leitīšnieki ir Dunikas iedzīvotāji. Veicot lauka pētījumus Bārtā, izdevās noskaidrot, ka cilvēki joprojām atceras, ka Dunikas iedzīvotājus mēdza saukt par leitīšiem un leitīšniekiem. Vai no tā var secināt, ka *leiši* ir dziesmas, kas pārējos ciemos — Nīcā, Bārtā un Otaņķos — ienākušas no Dunikas — pagasta, kas robežojas ar Lietuvu?

Leišu dokumentāciju vietas

No *leišu* dokumentācijas vietu skaitliskajām attiecībām redzams, ka Dunikā pierakstītas tikai divas *leiša* melodijas versijas,¹³⁵ pie tam abas no Nīcā dzimušās teicējas Annas Tamužas¹³⁶ dziedājuma. Līdzīga situācija ir arī otrā pagastā, kura dienvidu robeža sakrīt ar Lietuvas robežu, — arī Rucavā pierakstītas tikai trīs *leišu* versijas,¹³⁷ vienu no tām

dziedājis skolotājs un Bārtas un Rucavas pagastu koru vadītājs J. Krīgens, otru — Nīcā dzimusī teicēja Margieta Sārmats, bet trešo — Rucavas iedzīvotāja Elma Boža. Iezīmīgi, ka visi trīs varianti šīs melodijas tipoloģijā veido atsevišķu apakštipu (A_6), kurā bez šiem variantiem ietilpināmi vēl trīs,¹³⁸ kas fiksēti Budiņu ciemā un Sventajas ciemā — vietās, kas mūsdienās atrodas Lietuvas teritorijā, taču senāk piederējušas Latvijai. Tagad nedz Dunikā, nedz Rucavā daudzbalsīga dziedāšana vispār vairs nav sastopama. Viens no robežmītiem, kas saistīts ar šo reģionu, ir vispārzināmais pieņēmums, ka daudzbalsība raksturīga Bārtas un Nīcas pagastam, bet Rucavā — pagastā, kas tieši robežojas ar Lietuvas teritoriju, — daudzbalsīgas dziedāšanas prakse nav pastāvējusi.

Šis pieņēmums tiek balstīts uz lielākajos latviešu tradicionālās mūzikas publicējumos iekļautajām transkripcijām, kas dokumentētas Rucavā un tās apkārtnē, kā arī uz pēdējos 20 gados veiktajiem lauka pētījumiem konkrētajā reģionā, kas tik tiešām parāda, ka Rucavā atšķirībā no blakus pagastiem — Bārtas, Nīcas un Otaņķiem dzied tikai vienbalsīgi. Iepazīstoties ar Rucavā dokumentēto tradicionālās mūzikas materiālu, kas glabājas Latviešu folkloras krātuves nošu manuskriptos, var secināt, ka tik tiešām vienīgās daudzbalsīgi dokumentētās vienības ir jau minētie trīs *leišu* melodijas varianti, no kuriem tikai vienā gadījumā teicēja ir saistīta ar Rucavas pagastu jau kopš bērnības. Neviens no minētajiem trim *leišu* melodiju variantiem nav publicēts. Tomēr salīdzinoši nesen tika atklāti Kurzemes tradicionālās mūzikas ieskaņojumi¹³⁹ platēs, ko Latviešu folkloras krātuve un Latvijas Radiofons veikuši 1934. gadā. Starp Nīcas, Bārtas un Alsungas dziedātājiem ieskaņoti arī “Rucavas dziedoņi”, kuru izpildījumā dzirdamas četras dziesmas. Divās no tām — dziesmās “Dieviņš zina kālabadi” un “Viena pate man māsēna” dažviet saklausāma fragmentāra homofoni harmoniska divbalsība, kas veidojas starp sievu un vīru balsīm, un abos gadījumos otrā balss parādās kā īslaicīgi skaņkārtas pirmās vai pirmās un piektās pakāpes sillabiski atkārtojumi.

Atgriežoties pie jautājuma par *leišu* dziesmu iespējamo izcelsmi, vēlos uzsvērt, ka *leišu* dokumentācijas vietās uzskatāmi parādās vēl viens fakts, kas neļauj *leišu* dziesmu nosaukumu tiešā veidā saistīt ar lietuviešiem. Proti — tas, ka visvairāk *leišu* dokumentāciju ir Dienvidkurzemes centrālajos pagastos — Nīcā (31 vienība) un Bārtā (20 vienības), bet pagastos, kas robežojas ar Lietuvu — Rucavā (3 vienības), Dunikā (2 vienības) —, dokumentēts tik maz *leišu* variantu, liek domāt, ka dokumentāciju koncentrācija norāda arī uz melodiju variantu izcelsmes vietu.

Pieņēmumam, ka *leiši* ir dziesmas, kas Dienvidkurzemē ienākušas no Lietuvas, preti runā arī vēstures dati, proti, senāk vairākas apdzīvotas vietas un ciemi, kas tagad atrodas Lietuvas teritorijā, bija sākumā Kurzemes un Zemgales hercogistes (1561–1795) un vēlāk arī Kurzemes guberņas (no 1819. g.) sastāvā un tajos dzīvoja latvieši. Robeža atradās 1,6 km uz dienvidiem no Palangas. Tagadējā Latvijas Republikas un Lietuvas Republikas robeža tika izveidota 1921. gada 20. martā, kad Lietuva ieguva 208 km² lielu teritoriju un pieeju pie Baltijas jūras: Palangu, Būtiņģi (Būdes muižu), Rucavas pagasta dienvidu daļu, Mežaiķus, Butkūnu ciemu, Ilzes un Elkšņu muižu, Ūbeli, Veldeni, Akmeņezeru un daļu

Kurcuma muižas, bet Latvijai tika pievienota daļa no bijušās Kauņas guberņas — kopumā ap 300 km² liela platība.

Daudzbalsība *leišos*

Skatot 16 daudzbalsīgās *leišu* dokumentācijas, redzams, ka formāli — īpaši tas attiecas uz intervāliem, kas veidojas balsu vertikālē, — ir redzamas atbilstības ar Lietuvas homofono harmonisko daudzbalsību. Abos gadījumos vertikālē dominē divbalsība ar fragmentāru trīsbalsības parādīšanos, galvenā balss ir augšējā, melostrofas sākumā ir īss solo iedziedājums un pavadbals, un augšējās balss vertikālē dominē tercas, bet atkāpes parādās saistībā ar dominantes funkcijas iezīmēšanu — veidojas kvartu un kvintu saskaņas.¹⁴⁰ Gadījumos, kad fiksēta trīsbalsība, parādās paralēlu trīsskaņu secības un melodijas bieži sākas no slēdzas ar skaņkārtas III pakāpi.

Tomēr pēc padziļinātas *leišu* daudzbalsības analīzes iezīmējās interesants fakts — proti, daudzbalsīgajās dokumentācijās vērojamas divu veidu otrās balsis — vienā gadījumā otrā balss ir kustīga, melodiski izvērsta un pretendē uz patstāvību, bet otrā gadījumā tā ir statiska, mazkustīga un veidota no divām trim skaņām. Dažkārt vienā transkripcijā apvienoti abi otrās balss veidi — melostrofas sākumā otrā balss ir mazkustīga, bet otrajā melostrofas pusē izmainās, un tajā iekļautas jaunas skaņas, lielākoties lai uzsvērtu skaņkārtas dominantes funkciju (V un VII pakāpe).

Otrās balss transformācijas piemērs *leišu* dziesmās.

1. tips — statiska otrā balss.

LFK 170, 1885



LFK 1045, 4455



2. tips — kombinēta otrā balss.

LFK 1187, 18



3. tips — dinamiska otrā balss.

LFK 1045, 1169



LFK 1955, 20432



Skatot otro balsu dažādību *leišu* transkripcijās, iezīmējās vēl kāda likumsakarība — gadījumi, kad otrā balss ir izteikti mazkustīga, dokumentēti 20. gs. 30. gados (1930, 1931). Versijas, kurās otrā balss melostrofas pirmajā pusē ir mazkustīga, bet vēlāk kļūst patstāvīgāka, — nedaudz vēlāk — 20. gs. vidū (1948, 1955), bet gadījumi, kad otrā balss ir izteikti melodizēta, lielākoties fiksēti 20. gs. 50. un 60. gados (1948, 1955, 1961).

Otrās balss attīstība *leišu* dziesmās, iespējams, liecina, ka daudz balsības attīstība notikusi pakāpeniski — sākotnēji otrā balss bijusi mazkustīga un sastāvējusi no dažām skaņām, kas sillabiski atkārtoto melodijas ritmu, bet laika gaitā mainījusies un ieguvusi lielāku patstāvību. Šādi secinājumi ļauj izvirzīt hipotēzi, ka arī *leiši* senāk dziedāti burdona daudz balsībā un gavilēšanas dziesmu ciklā diferenciācija daudz balsības veidos nostabilizējusies pakāpeniski. Iespējams, ka atšķirība starp *garajiem saucieniem* un *leišiem* izpaudusies tikai izmantotā burdona veidā — proti, *garie saucieni* dziedāti dūdu burdonā, bet *leiši* — sillabiskajā burdonā, kas sākotnējā veidolā sastāvējis no divām skaņām, bet vēlāk laika gaitā mazkustīgā balss kļuvusi dinamiskāka, plašāka un bagātināta ar mažora dominantes funkcijas pakāpēm.

Tādējādi, pārvērtējot visus ar Dienvidkurzemes tradicionālās mūzikas izcelsmi, izplatību un daudzveidību saistītos robežmītus, var secināt, ka visi trīs robežmīti ir pētnieku radīti un balstīti uz nepilnīgiem datiem. Tagad, kad ir iespēja pilnvērtīgi izmantot arhīvā glabātos materiālus un, apvienojot tajos rodamās ziņas ar pašu lauka darbā iegūtajām, veidot sistematizētu un sakārtotu informatīvo bāzi, parādās līdz šim nebijusi iespēja paskatīties uz iepriekš izdarītajiem secinājumiem un pieņēmumiem no jauna skatpunkta un, pārvērtējot tos, vai nu apstiprināt, vai apgāzt iepriekš paustos viedokļus. Jāatzīst, ka ar Dienvidkurzemes tradicionālās mūzikas izcelsmi, izplatību, lokālo piederību un daudzveidību saistīto jautājumu izpēti procesi ir tikai aizsākti un joprojām turpinās, tādēļ nākotnē — īpaši pēc iecerētās Dienvidkurzemes un Lietuvas homofoni harmoniskās vokālās daudz balsības salīdzinošās izpēti — ļoti iespējams, atklāsies aizvien jauni fakti, kas ļaus izprast dziļākas nianse saistībā ar konkrētu melodiju variantu izcelsmi un izplatību.

Atsauces

- ¹ Termins “robežmīts” ir autores veidots. Raksta kontekstā ar terminu “robežmīti” apzīmēti lielākoties nepamatoti, ilgstoši pastāvējuši pieņēmumi par Dienvidkurzemes tradicionālās mūzikas izcelsmi un izplatību.
- ² Dienvidkurzemes tradicionālo mūziku dokumentējuši:
 Miķelis Bergmanis: 1880 (iesūtījis Jurjānu Andrejam), 1927 (iesūtījis Emilim Melngailim);
 Ā. Erss, F. Fišers, J. Ozoliņš, A. Gailis, A. Ritiņš (iesūtījuši Jurjānu Andrejam līdz 1892. g.);
 Jurjānu Andrejs: 1892, 1901 (Bb 43, LFK 1495);
 Emīlis Melngailis: 1913–1941 (LFK 1045);
 Ieskaņojumi fonogrāfā (Anna Bērzkalne): 1928 (fonogrāfā ieskaņoto melodiju transkripcijas atrodamas četros Latviešu folkloras krātuves manuskriptos: LFK 1790, LFK 1378, LFK 170, LFK 1824);
 Jūlijs Karēlis: 1929–1930 (LFK 1187);
 Artūrs Salaks: 1931 (LFK 170);
 Ļevs Apsītis: 1935 (LFK 1485);
 Jānis Brizna: 1948 (LFK 1836);
 Andrejs Krūmiņš: 1955 (LFK 1824);
 LPSR ZA Valodas un literatūras institūta XV zinātniskās ekspedīcijas dalībnieki (Andrejs Krūmiņš, Vija Briede, Romualds Jermaks): 1961 (LFK 1955).
- ³ Beitāne A. Lauka pētījumi Latvijas etnomuzikoloģijā. *Letonica*. Nr. 19. 2009. 9.–15. lpp.
- ⁴ “Tradicionālajai mūzikai veltīti pētījumi reti, bet tomēr ir veikti arī mūzikas zinātnē. Latviešu folkloras krātuvē tradicionāli ir strādājis vismaz viens mūzikas folklorists. Pateicoties Latviešu folkloras krātuves ikgadējām folkloras ekspedīcijām, ir ne tikai savāktas daudzskaitlīgas tradicionālās mūzikas repertuāra kolekcijas, bet arī veicināta tradicionālās dziedāšanas saglabāšanās un attīstība. Atcerēsimies, ka tieši pēc Latviešu folkloras krātuves zinātnieku iniciatīvas 20. gadsimta otrajā pusē tika dibināti vairāki etnogrāfiskie ansambļi ar nolūku apvienot seno tradīciju mantinieces un dziesmu zinātnieces – teicējas, lai radītu priekšnoteikumus viņu dziesmu repertuāra saglabāšanai.” Beitāne A., Lauka pētījumi Latvijas etnomuzikoloģijā, 9. lpp.
- ⁵ Latviešu folkloras krātuve dibināta 1924. gada 2. decembrī pie Izglītības ministrijas Pieminekļu valdes.
- ⁶ Viksna M. Latviešu folkloras krātuve un ZA folkloras fondi. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. Nr. 10. 1990. 67. lpp.
- ⁷ Piezīme pie LFK 1955, 12398: “Tā pavasara vakaros esot saukuši kalnā uz dziedāšanu”;
 Piezīme pie LFK 1187, 18: “Šajā meldijā dzied daudzas darba dziesmas. Parasti dzied, kad darbi ir nobeigti un atgriežas no darba mājās. Šo meldiju Nīcā vēl apzīmē ar vārdu Leitis (“leiti vilkt”). Šo dziesmu dzied pēc līnu talkas. Teicēja dzied pirmo meldiju, bet pārējie visi – otro (t. i., apakšējo).” Piezīme pie LFK 1836, 74: “gavilēšanas galvenā sākuma meldija, kam seko *leitis* trīs veidos”.
- ⁸ “.. dažās vietās Lejas–Kurzemē dziedājušas meitas pavasara un vasaras vakaros bez “rotā” piegavilējuma, kā arī darbinieki no darba pārnākdami ..”. Jurjāns A. *Latvju tautas mūzikas materiāli. II. Rudens, ziemas un pavasara laikmeta, ganu, šūpuļa un bērnu dziesmu meldijas*. Rīga: RLB Mūzikas komisija, 1903. 52. lpp.;
 “tautā tās sauc par “leišiem” un parasti izpilda pavasaros brīvā dabā kopā ar Garo saucieniem (burdonformu) kā divdaļīga cikla otro daļu”. Beitāne A. *Vēlinās izcelsmes vokālā daudz balsība latviešu tradicionālajā mūzikā*. Rīga: LU LFMI, 2009. 83. lpp.
- ⁹ Tā šo ciklu nosauc Jēkabs Vītoļiņš. Arī viņa sastādītā latviešu tradicionālās mūzikas publicējuma “Latviešu tautas mūzika” krājumā “Gadskārto ieražu dziesmas” (1973) kā atsevišķa nodaļa izceltas “Bārtas un Nīcas gavilēšanas dziesmas” (179.–195. lpp.).
- ¹⁰ Tā no *leišiem* un *garajiem saucieniem* sastāvošo ciklu dēvē Mārtiņš Boiko. Boiko M., Lancere G., Beitāne A. *Latviešu tradicionālās mūzikas antoloģija*. Rīga: LU LFMI, 2008. 7. lpp.
- ¹¹ LFK 1955; LFK 1187; LFK 1485; LFK 1836; LFK 170; LFK 1495; Bb 43; LFK 1824; LFK 1790; LFK 1378; LFK 1045.
- ¹² Melodiju tipi turpmāk tekstā apzīmēti ar lielajiem alfabēta burtiem (A, B, C).
- ¹³ Melodiju apakštipi turpmāk tekstā apzīmēti ar cipariem (1, 2, 3).

- ¹⁴ Melodiju apakštipu versijas turpmāk tekstā apzīmētas ar mazajiem alfabēta burtiem (a, b, c).
- ¹⁵ Bārtā, Nicā, Rucavā, Virgas Jūrmalciemā, Nicas Paipu ciemā un Dunikā.
- ¹⁶ Bb 43; LFK 170; LFK 1045; LFK 1378; LFK 1790; LFK 1824, LFK 1836; LFK 1955.
- ¹⁷ Adiens Marģieta, Geistaute Anna, Barduls Jānis, Embūtniece Anna, Kadeķis Katrīna, Ķibure Ģēda, Ķiburis Jēkabs, Ķiburis Anna, Ķiburu Ieva, Pilens Pēteris, Puļķu Anna, Sārmats Margrieta, Silts Ilze, Sneibis Ģēda, Šneidere Katrīna, Tamuža Anna, nezināms teicējs Bārtā, nezināms teicējs Nicā.
- ¹⁸ Bārtas etnogrāfiskais ansamblis (saucēja Ermīne Leja-Kalna); 4 teicēju grupa: Cirkša Katrīne (māte), Cirkša Katrīna (meita), Māliņa Ilze, Aigare Anna; Embūtniece Anna un Otaņķe Anna; Kaire Ieva un Uldriķe Maiga.
- ¹⁹ Visas *garo saucienu* un *leišu* melodiju tipus raksturojošās transkripcijas ir shematiskas un neatbilst kādai vienai konkrētai dokumentācijai, bet gan atspoguļo melodiju tipiem raksturīgākās iezīmes.
- ²⁰ LFK 1824, 1176; LFK 1955, 12918; LFK 1045, 9888, 9832, 9793; LFK 1836, 58.
- ²¹ LFK 1045, 9793.
- ²² Piezīme pie LFK 1045, 9793: “Ģēda Sneibis 59 g. vecā”. Citu datu trūkst. Manuskripta burtnīcā: “Vēlāki materiāli, Vidzeme, Sāmuzeme, Korsā (1941) (9605–10025), Emiļa Melngaiļa vākti 1933, 1935., 1936., 1941. Pārrakstījis Andrejs Krūmiņš.”
- ²³ Jēkabs Ķiburs (Ķiburs, Ķiburis, Novadnieks), 1897–1972.
- ²⁴ LFK 1836, 58 UN LFK 1045, 9832.
- ²⁵ Teicēja no Bārtas, par kuru manuskriptā nav atrodami nekādu papildu dati.
- ²⁶ LFK 1955, 12918.
- ²⁷ Piezīme pie LFK 1836, 58.
- ²⁸ Jēkabs Ķiburs (1897–1972) dibinājis Bārtas etnogrāfisko ansambli (1929. gada 25. decembrī) un ar īslaicīgiem pārtraukumiem vadījis to līdz 1971. gadam.
- ²⁹ LFK 1045, 9832 “Noriet saule vakarājā”.
- ³⁰ E. Melngaiļa veidotajā transkripcijā LFK 1045, 9888.
- ³¹ LFK 1045, 9793; LFK 1045, 9888 un LFK 1045, 9832 (burdona balss nav izrakstīta, tikai norāde “koris”).
- ³² LFK 1824, 1175 “Vakarīnis atiedamis”.
- ³³ Andrejs Krūmiņš un Tāivaldis Bērziņš 1955. gada jūlijā ieradās Bārtā kā oficiāli norīkoti Tautas mākslas nama konsultanti, lai palīdzētu Bārtas etnogrāfiskajam ansamblim sagatavoties Latviešu literatūras un mākslas dekādei Maskavā.
- ³⁴ LFK 1836, 58: tekstā “u”, vilcējiem “ā”; LFK 1824, 1176: tekstā “a”, vilcējiem “ē”.
- ³⁵ LFK 1045; LFK 1824; LFK 1955; LFK 1836; LFK 170; LFK 1790; Bb 43.
- ³⁶ Adiens Marģieta, Ķibure Ģēda, Ķibure Ieva, Ķiburs Jēkabs, Pilens Pēteris, Puļķu Anna, Tamuža Anna.
- ³⁷ Bārtas etnogrāfiskais ansamblis (saucēja Ermīne Leja-Kalna), Kaire Ieva un Uldriķu Maiga.
- ³⁸ Bb43, 1840 un 1863 (sagrīt ar LFK 1495, 1496).
- ³⁹ Tamuža Anna dzīvojusi Dunikā, taču dzimusi Bārtā; Ķibure Ģēda dzimusi Nicā, bet pēc precībām ar Jēkabu Ķiburi dzīvojusi Bārtā (pie melodijas arī norāde: “Bārtas garais sauciens”), nezināms teicējs Nicā (Jurjānu Andreja manuskriptā – Bb43) – uz Nicu manuskriptā norāda atzīme pie vienības Bb 43, 1848 – tas liek pieņemt, ka arī turpmākās vienības (līdz nākamajai atzīmei) pierakstītas turpat.
- ⁴⁰ Piezīmes pie LFK 1955, 12917; LFK 1836, 53 un LFK 1045, 9896.
- ⁴¹ Emiļa Melngaiļa kolekcijā: LFK 1045, 1163; LFK 1045, 1175; LFK 1045, 9860.
- ⁴² LFK 170, 905; LFK 1790, 55; LFK 1955, 12917; LFK 1836, 53.
- ⁴³ LFK 1045, 9885 – B¹_a, “Tumsināja, vakarāja greznu dziesmu padziedāju”; LFK 1045, 9860 – B¹_a, “Nāc, puisīti, nelepoja, kad es saucu vakarāi”.
- ⁴⁴ Piezīme pie LFK 1045, 9884: “Ieva Ķiburs 1852 Bārtas Novadniekos (Jēkaba Ķibura māte)”.
- ⁴⁵ Jāņa Brigzinas manuskriptā: LFK 1836, 53 “Nākat, puisī, nelepojat”; Emiļa Melngaiļa manuskriptā: LFK 1045, 9833 (sagrīt ar 1151) “Ai jel manu skaļu balsi”.
- ⁴⁶ Bārtas un Nicas apkaimes melodijas fonogrāfā ieskaņotas 1928. gadā (valces Nr. 120, 121, 122, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156). Nav drošu ziņu par ieraksta veicējiem, taču, visticamāk, to darījusi Anna Bērzkalne.
- ⁴⁷ LFK 1836, 53 “Nākat, puisī, nelepojat”.
- ⁴⁸ LFK 1824, 1175.

- ⁴⁹ LFK 1045, 9833.
- ⁵⁰ LFK 1045; LFK 1378; LFK 1790; LFK 1955; LFK 170; LFK 1836; Bb 43.
- ⁵¹ Jānis Barduls, Ilze Silts, Marģieta Sārmats, Anna Embūtniece, Katrīna Šneidere, Anna Geistaute, Jēkabs Ķiburs, Ģēda Ķibure, Katrīna Kadeķis, nezināms teicējs Nicā.
- ⁵² Anna Embūtniece un Anna Otaņķe; četras teicējas no Nicas: Katrīne Cirkša (māte), Katrīna Cirkša (meita), Ilze Māliņa, Anna Aigare.
- ⁵³ Melodijas varianti dokumentēti Nicas ciemā: Bb 43, 1860a; LFK 1045, 9790; LFK 1378, 222; LFK 1790, 54; LFK 1955, 13019; LFK 1378, 218; LFK 1955, 20430; LFK 1836, 74. Teicēja Marģieta Sārmats dzīvojis Rucavā, bet dzimusi Nicā, Žilbju mājās: LFK 1045, 4568.
- ⁵⁴ Melodijas varianti dokumentēti Nicas apkaimē: Virgas Jūrmalcimā – LFK 1045, 3632; Nicas jūrmalā, Paipu ciemā – LFK 1045, 7635.
- ⁵⁵ LFK 1045, 9790; LFK 1836, 74.
- ⁵⁶ LFK 1790, 54. Fonogrāfā iedziedāta 1928. gadā, atšifrējis Jēkabs Vitoliņš.
- ⁵⁷ LFK 1955, 20430: četras teicējas no Nicas: Katrīne Cirkša (māte), Katrīna Cirkša (meita), Ilze Māliņa, Anna Aigare.
- ⁵⁸ LFK 1836, 74.
- ⁵⁹ LFK 1045, 4568.
- ⁶⁰ LFK 170, 1708.
- ⁶¹ LFK 1378, 218.
- ⁶² Piezīme pie LFK 170, 1708: “Gauži saucama dziesma (resp., “Lūgšana”). Šo melodiju lieto arī kā apdziedāšanās dziesmu.
- ⁶³ LFK 1045, 9790.
- ⁶⁴ “Nākat visi ciema puīši” – LFK 1045, 4568; “Sanākata ciema puīši” – LFK 1045, 7635.
- ⁶⁵ Bez teksta fiksēti: Bb 43, 1860a (dziesmai pievienots nosaukums “Dzer, dzer, ko pulka dzer”); LFK 1045, 3632; LFK 1378, 218; LFK 1790, 54.
- ⁶⁶ Annas Embūtnieces dziedājums ieskaņots fonogrāfa valcē Nr. 149, 1: Pēteris Barisons atšifrējis no fonogrāfa – LFK 1278, 218; Jēkabs Vitoliņš atšifrējis no fonogrāfa – LFK 1790, 54.
- ⁶⁷ Fonogrāfa valce Nr. 150.
- ⁶⁸ Pirms dziedājuma valcē ieskaņots pieteikums: “priekšsaucēja Ilze Silts jaunkundze, piedziedātājas sieviešu koris.”
- ⁶⁹ Ilzes Silts dziedātie Nicas *garie saucieni*: Fonogrāfā ieskaņots teksts “Tumsināji, naksnīnāi grozu savu vainadziņu” – LFK 1378, 222 (versija C₁^b), E. Melngaiļa manuskriptā teksts “Nebēdāju piekususe” – LFK 1045, 9790 (versija C₁^a).
- ⁷⁰ Annas Embūtnieces un Annas Otaņķes dziedājuma transkripcijas: LFK 1278, 218 un LFK 1790, 54.
- ⁷¹ Bb 43, 1860a.
- ⁷² Jurjāns A. Ievērojumi, latvju tautas mūzikas materiālus krājot. *Jurjānu Andrejs. Raksti*. Rīga: Liesma, 1980. 120. lpp.
- ⁷³ Goldin M. Cherty obshhnosti i svjazi v pesennom tvorchestve latyshej i sosednih narodov. Moskva: Sovetskij kompozitor, 1978.
- ⁷⁴ Turpat, 40. lpp.
- ⁷⁵ Turpat, 55. lpp.
- ⁷⁶ Beitāne A. *Vēlīnās izcelsmes vokālā daudzbalssība latviešu tradicionālajā mūzikā*, 82.–84. lpp.; Boiko M. *Lietuviešu sutartines un to Baltijas konteksti*. Rīga: Musica Baltica, 2008. 193. lpp.
- ⁷⁷ Pērkonē, Paipu ciemā, Dižkrūtē, Rucavā, Jūrmalcimā, Dunikā, Sventajas ciemā un Rucavā.
- ⁷⁸ 4 teicējas kopā: Cirkša Katrīne (māte), Cirkša Katrīna (meita), Māliņa Ilze; Aigare Anna – LFK 1955, 20432; Ašmanis Jānis – LFK 170, 1885; Bārtas Ķiburos pulciņā – LFK 1045, 1169; Embūtniece Anna – LFK 1378, 219 un 223; Ģauris Baiba – LFK 1045, 4454; Kadeķis Katrīna – LFK 1045, 7613; Kadiģis Jānis – LFK 170, 1735; Krīgens J. – LFK 170, 1778; Ķiburs Jēkabs – LFK 1045, 9834 un 9894, LFK 1836, 60; Ķiburu Ieva – LFK 1045, 9886; Matuce Anna – LFK 1955, 13097; Mielava Anna – LFK 170, 1871; nezināms teicējs – LFK 1495, 1355 un 1357 un 1359, LFK 1955, 12398, LFK 1045, 7599; Neimanis Katrīna – LFK 1045, 9795; no Miķeļa Bergmaņa uzmetumiem un dziedājumiem – LFK 1045, 1111; Otaņķis Marģieta – LFK 1836, 88; Pērkone Marģieta – LFK 170, 1867; Ruņņu Ģēda – LFK 1045, 9858;

- Sārmats Marģieta – LFK 1045, 4577; Siklis Katrina – LFK 1045, 4511; Silts Ilze – LFK 1187, 18; Spirģu māte – LFK 1378, 234a; Tamaža Anna – LFK 170, 906 un 911; Boža Elma – Bb 43, 1463.
- ⁷⁹ “Rāmi, rāmi es dziedāju” – LFK 1045, 9834 un 9858, LFK 1836, 60; “Rāmi, rāmi padziedāju” – LFK 1045, 1169.
- ⁸⁰ Teicēja Ruņņu Ģēda dzimusi Nīcā 1862. gadā. Dati atrodami E. Melngaiļa manuskriptā (pārrakstījis Andrejs Krūmiņš) – piezīme pie LFK 1045, 9861.
- ⁸¹ LFK 1045, 1169.
- ⁸² Piezīme pie LFK 1836, 60: “Nīcas “leitis””; piezīme pie LFK 1045, 9858: “leitis: pēc nīceniēces Ruņņu Ģēdas”.
- ⁸³ “Skan balsiņis rītā agri” – LFK 1045, 7599 un 4577; LFK 1955, 20432; LFK 170, 1778.
- ⁸⁴ Cirkša Katrīne (māte), Cirkša Katrīna (meita), Māliņa Ilze; Aigare Anna.
- ⁸⁵ Piezīme pie LFK 1045, 4563: “Marģieta Sārmats, dzim. 1875 Nīcā Žibju mājās. Dziesma pierakstīta Rucavā, 1931. gadā.”
- ⁸⁶ Piezīme pie LFK 170, 1778.
- ⁸⁷ LFK 170, 1871.
- ⁸⁸ LFK 170, 1867.
- ⁸⁹ Melodijas dublējas Jurjānu Andreja manuskriptos LFK 1495 un Bb 43: LFK 1495, 1355 = Bb 43, 1819 (Dižkrūtē dziedājis nezināms teicējs); LFK 1495, 1357 = Bb 43, 1841 (Bārtā dziedājis nezināms teicējs).
- ⁹⁰ Ilze Silts no Nīcas dziedājusi Jānim Karēlim 1930. gadā (LFK 1187, 18), un Anna Matuce no Bārtas dziedājusi Andrejam Krūmiņam 1961. gadā (LFK 1955, 13097).
- ⁹¹ LFK 1955, 12398.
- ⁹² Atzīmes pie LFK 1378, 219 un 223: “darba dziesma”; pie 170, 1735: “gaŗi velkamā dziesma (“Leitis”)”; pie LFK 1836, 60: “Nīcas “leitis” (teicamā meld.)”; pie LFK 1045, 9858: “Leitis: pēc nīceniēces Runnu Ģēdas (J. Ķibura sievasmāte)”; pie LFK 170, 1867: “gavilēšanas meldija Papes ciemā”; pie 170, 1871: “II gavilēšanas meldija Papes ciemā un Budiņu ciemā”; pie 170, 1885: “darba dziesma”.
- ⁹³ LFK 170, 1885 – Sventajas ciems (Lietuva); LFK 170, 1778 – Rucava; LFK 170, 1871 – Budiņu ciems (Lietuva); Bb 43, 1463 – Rucava.
- ⁹⁴ LFK 1045, 7599 – Nīca.
- ⁹⁵ LFK 170, 1871; LFK 1045, 7599; Bb 43 1463.
- ⁹⁶ Piezīme pie LFK 170, 1778: “Rucaviešu gaŗā meldija visām tautasdziesmām”; piezīme pie LFK 170, 1871: “II Gavilēšanas meldija Papes ciemā un Budiņciemā”.
- ⁹⁷ LFK 1045, 7621; LFK 1836, 80; LFK 1955, 20429 un 20433; LFK 1378, 220.
- ⁹⁸ LFK 1045, 9854.
- ⁹⁹ Melngailis E. *Latviešu mūzikas folkloras materiāli*. Korsa Nr. 1177 (253. lpp.).
- ¹⁰⁰ LFK 1045, 7621 “Skan balsiņis rītā agri”; LFK 1836, 80 “Dziedātāju māsu devu”.
- ¹⁰¹ LFK 1836, 80.
- ¹⁰² LFK 1955, 20429.
- ¹⁰³ Lauka pētījumi Bārtā veikti 2009., 2010., 2011. un 2012. gadā.
- ¹⁰⁴ LFK 1836, 78 un LFK 1955, 12915 – Ģēda Ķibure; LFK 1045, 9794 – Katrina Neimane un LFK 1955, 20434 – četras teicējas kopā: Katrīne Cirkša (māte), Katrīna Cirkša (meita), Ilze Māliņa un Anna Aigare; LFK 1485, 1 – nezināms teicējs Nīcā.
- ¹⁰⁵ LFK 1824, 1174: Bārtas etnogrāfiskais ansamblis (saucēja Ermīne Leja-Kalna) – pierakstījis Andrejs Krūmiņš 1955. gadā.
- ¹⁰⁶ LFK 1045, 9837.
- ¹⁰⁷ Piezīme pie LFK 1836, 78: “Nīcas leitis”; piezīme pie LFK 1955, 12915: “nāk no Nīcas”; piezīme pie LFK 1955, 20434: “vairāk garo saucienu melodiju Nīcā neesot. Uz pierakstītajām melodijām saucienus dzied ar dažādiem tekstiem”.
- ¹⁰⁸ LFK 1836, 78 – 1948. gadā dziedājusi Ģēda Ķibure; LFK 1045, 9837 – 1941. gadā dziedājis Jēkabs Ķiburs.
- ¹⁰⁹ LFK 1485, 1.
- ¹¹⁰ LFK 1824, 1174 – “Dziedam vienas, gavilējam, nekur tālu neskanēja”; LFK 1955, 20434 “Lidzat, meitas, man dziedāti piēniņu puķītēsi”.

- ¹¹¹ LFK 1485, 1 – “Nelīst lietus, nemigloja, šodien lietu nevajaga”.
- ¹¹² LFK 1955, 12915 – “Visi ciema kukainīši, gaida mani nomirstami”.
- ¹¹³ LFK 1824, 1174 – “Pusleitīs”.
- ¹¹⁴ LFK 1836, 78 – “Nīcas leitīs”.
- ¹¹⁵ LFK 1955, 20434: “vairāk garo saucienu melodiju Nīcā neesot. Uz pierakstītajām melodijām saucienus dzied ar dažādiem tekstiem”.
- ¹¹⁶ LFK 1955, 20430 – “Nebēdāju piekususi, priecājosi nodarīj”.
- ¹¹⁷ Vija Briede 1961. gada vasarā dokumentējusi: LFK 1955, 20429 – *leitīs* – B₂^a; LFK 1955, 20431 – *leitīs*, D₁^a; LFK 1955, 20432 – *leitīs*, A₃^b; LFK 1955, 20433 – *leitīs*, B₂^a.
- ¹¹⁸ Scenārijs glabājas Bārtas sabiedriskā muzeja arhīvā (BSM 87).
- ¹¹⁹ Piezīme pie LFK 1836, 76.
- ¹²⁰ LFK 1045, 9835.
- ¹²¹ LFK 1045, 9857.
- ¹²² LFK 1824, 1173.
- ¹²³ LFK 1836, 76.
- ¹²⁴ Ģēdas Ķībures dziedājumu 1948. gadā pierakstījis Jānis Brīgzna, bet Jēkaba Ķībura un Gustava Strungas dziedātos variantus 1941. gadā fiksējis Emīlis Melngailis.
- ¹²⁵ Artūra Salaka manuskripts – LFK 170; Emīļa Melngaiļa manuskripts – LFK 1045; Jurjānu Andreja manuskripts – LFK 1495; Andreja Krūmiņa manuskripts – LFK 1824; Jāņa Brīgznas manuskripts – LFK 1836; Vijas Briedes pieraksti – LFK 1955.
- ¹²⁶ Bārtas teicēji: Gustavs Strunga, Ieva Kaire kopā ar Maigu Uldriķi, Bārtas etnogrāfiskais ansamblis, Jēkabs Ķīburs, Miķelis Bergmanis – figurē kā materiālu iesūtītājs Jurjānu Andrejam un Emilim Melngailim.
- ¹²⁷ Nīcas teicēji: Jānis Kadiģis, Anna Embūtniece, Ģēda Ķībure, Katrīna Kadeķis un četras teicējas kopā: Katrīne Cirkša (māte), Katrīna Cirkša (meita), Ilze Māliņa un Anna Aigare.
- ¹²⁸ Sventajas ciema teicējs – Jānis Ašmanis.
- ¹²⁹ LFK 1824, 1173 un LFK 1836, 76 – “Locidama es dziedāju”; LFK 1045, 9857 – “Locidamis es dziedāju”.
- ¹³⁰ Daudzbalssīgi dokumentēti: LFK 1824, 1173 un LFK 1836, 76.
- ¹³¹ Piebilde pie LFK 1836, 76: “jādzied tūliņ pēc “garā sauciena””.
- ¹³² Jurjānu Andrejs, Jēkabs Vitoliņš, Mārtiņš Boiko, Anda Beitāne.
- ¹³³ LFK 1836, 58.
- ¹³⁴ LFK 1045, 9793.
- ¹³⁵ LFK 170, 906 un 911.
- ¹³⁶ Piezīme pie LFK 1790, 55: “dzied Anna Tamuža, 69 g. v., no Dunikas Tilugiem, dzim. Bārtā”.
- ¹³⁷ LFK 1045, 4563 piezīme: “Mārgieta Sārmats, dzim. 1875 Nīcā Žibju mājās. Dziesma pierakstīta Rucavā, 1931. gadā”; LFK 170, 1778 – Krīgens J.; Bb 43, – 1463 Boža Elma.
- ¹³⁸ FK 170, 1871; LFK 1045, 7599; Bb 43 1463.
- ¹³⁹ Papildu ziņas par ieskaņojumiem: Mūsu seno dziesmu saglabāšana. *Latvijas Kareivis*. 1934, 4. dec.
- ¹⁴⁰ Boiko M. *Lietuviešu sutartines un to Baltijas konteksti*, 192.–193. lpp.

Rethinking Border Myths: Long Calls and Leiši Songs of Bārta and Nīca

There are three longstanding *border myths* associated with Dienvidkurzeme (Southern Kurzeme), one of Latvia’s richest regions in terms of traditional music. According to these myths:

The tradition of vocal polyphony in Dienvidkurzeme (Bārta and Nīca) is monolith, and its diversity does not display any significant local differences,

Traditional music in Rucava is monophonic, Homophonic harmonious polyphony, found in *Leiši* (*Lithuanian*) songs, which belong to the *Springtime Jubilation Songs*, has been borrowed from Lithuanians.

The article deals with a unique and little studied phenomenon of Latvian traditional music, which has been recorded in the area of Bārta and Nīca in Dienvidkurzeme — The Springtime Jubilation Songs — paying special attention to the high number of melodies and variations of the *Long Calls* and *Leiši* songs, as well as their origin and popularity in the Dienvidkurzeme region.

The aforementioned phenomenon has not been studied in detail yet. None of the existing studies covers all folk tunes recorded in the region or takes into account information on the songs' origins or their connection with the particular territory, provided by the bearers of the tradition. The origins of the *Leiši* songs has been explained based on their indicative name, which points to influences from the neighboring Lithuania, as well as the musical similarity of the *Leiši* songs and the homophonic polyphonic Lithuanian songs.

The objective of the article is to show that some of researchers' assumptions about the origin, spread and local uniformity of Dienvidkurzeme's traditional vocal polyphony can be disputed after painstaking analysis and systematization of all materials recorded in and characteristic of the above region.

Based on the analysis and comparison of *Long Calls* and *Leiši* melodies recorded in Bārta and Nīca the author provides a typology of melodies found in the Springtime Jubilation Songs as well as specifies each song's area of distribution and diversity of variations. The article also addresses the issue of the number, sequence and functional connections of the *Long Calls* and *Leiši* songs which form the Springtime Jubilation cycle.

Keywords: Dienvidkurzeme, traditional music, jubilation songs, typology of melodies, vocal polyphony

Ieva Pīgozne

Sarkans, dzeltens, brūns: par krāsu vizuālajām un mītiskajām robežām latviešu folklorā un senajā apģērbā

Atslēgas vārdi: sarkans, dzeltens, brūns, nozīme, apģērbs

Pētot senajā jeb dzelzs laikmeta apģērbā izmantotās krāsas,¹ atklājas, ka audumi (apģērbi no viena auduma gabala) ir bijuši zilā vai brūnā krāsā, bet apģērba rotājumos izmantotās krāsas ir sarkana, zila un dzeltena. Zilajā krāsā krāsotie audumi pārsvarā ir tumši zili, dažkārt ar nedaudz zaļganu ietonējumu. Sarkanā krāsa visbiežāk saglabājusies brūnganos toņos, taču mikroskopā redzams, ka tās tonis varētu būt bijis aveņu vai magoņu sarkans. Dzeltenā krāsa visbiežāk ir spoži dzeltena — pa vidu starp olu un citronu dzelteni. Dažkārt vērojami rudi toņi, savukārt brūnā krāsa novērojama dažādos toņos — no sarkanbrūna līdz dzeltenbrūnam un pat zaļganbrūnam. Tāpat visi šie toņi vizuāli atšķiras — tie ir gan gaiši, gan tumši.

Likumsakarīgi rodas jautājums, kā krāsas ir atšķirtas un sauktas senākos laikos. Atbildes uz šo jautājumu meklējamas, arī aplūkojot apģērbā izmantoto krāsu mītisko nozīmi.

Visā latviešu folkloras materiālā izmantoto krāsu pieminējumus uzskaitīt pagaidām nav iespējams. Varbūt tas būs īstenojams nākotnē, ja visi folkloras teksti tiks iekļauti digitālās datubāzēs ar izvērstu meklēšanas funkciju. Pagaidām pateicīgākā datubāze, kurā relatīvi ātri iespējams sameklēt ilgstošā laika posmā tautā lietotus krāsu nosaukumus, lai tos apstrādātu ar statistiskām metodēm, ir tautasdziesmu datubāze dainuskapis.lv. Tomēr tajā nav iekļautas visas Latviešu folkloras krātuves arhīvā glabātās dziesmas, tāpat tehnisku iemeslu dēļ meklējumu rezultāti varētu būt neprecīzi, tādēļ iegūtie skaitļi jāuztver ar zināmu piesardzību, kaut arī pētījuma gaitā tie ir vairākas reizes pārbaudīti.

Aplūkojot latviešu tautasdziesmu tekstus kā avotu, kurā saglabājušās pagājušo gadsimtu liecības par sadzīviskām lietām, arī apģērba un tā krāsām, iespējams atrast gan senāk lietoto apģērba gabalu nosaukumus, gan dažādus krāsu nosaukumus. Tomēr saistībā ar apģērba krāsas minētas reti, īpaši sarkanā un dzeltenā krāsa. Diezgan daudzas krāsas minētas saistībā ar, piemēram, putniem, dzīvniekiem, cilvēka ķermeni, augiem. Tādēļ iespējams pārliecināties par toņu daudzveidību, kādi piedēvēti tai vai citai krāsai.

Iepriekš krāsām latviešu tautasdziesmās savos pētījumos pievērsušās folkloras pētnieces Vilma Greble un Janīna Kursīte. V. Greble aplūkojusi krāsu lietojuma biežumu un ar krāsām saistīto sfēru procentuālo attiecību latviešu dziesmās salīdzinājumā ar “Iliādu”, “Kalevalu” un “Kalevipoegu”.² Savukārt J. Kursīte pievērsusies krāsu mitoloģiskajam aspektam.³

Skatot krāsu pieminējumus tautasdziesmās, veidojas zināmas paralēles ar Vilmas Grebles pētījumu, tomēr viņas pētījuma rezultātus nav bijis iespējams tiešā veidā izmantot, jo, cik noprotams no skopajām ziņām, pētniece atšķirīgā veidā uzskaitījusi krāsu pieminējumus. V. Grebles pētījumā dziesmu varianti nav izmantoti, taču šajā pētījumā krāsu pieminējums ir uzskaitīts visos variantos, jo variantu atšķirības brīžiem izpaužas arī krāsu minējumā, turklāt dažkārt tā dēvētie varianti ir stipri atšķirīgi. Atkārtojumi vienā dziesmā, kad tā pati krāsa apzīmē to pašu reāliju, nav uzskaitīti.

V. Greble pie sarkanās krāsas pieskaitījusi arī sārto un iesarkano, pie dzeltenās arī vaska krāsu. Turpretī nav zināms, vai uzskaitē ir iekļauta rudā krāsa. “Latvju tautas daiņās” (pēc V. Grebles) sarkanā, sārtā krāsa minēta 629 reizes, dzeltena, vaska — 541, brūna — 177.

Vietnē Dainuskapis.lv (pēc I. Pīgoznes) sarkana, sārta, sarkanbalta krāsa minēta 964 reizes (no tām sarkana — 818, sārta — 108, sarkanbalta — 37, baltsarkana — 1), ruda — 81, dzeltena — 734 (tai skaitā dzeltene, dzeltaine, dzaltone u. c. — 144), vaska krāsa — 29, brūna — 255, vara krāsa — 18 reizes.

Sākumā šķita, ka rudā krāsa būtu jāpieskaita sarkanās krāsas kopējiem rezultātiem, tomēr tika novērotas būtiskas atšķirības, kādas reālijas dēvētas sarkanā, sārtā vai rudā krāsā. Tādēļ rudā krāsa nodalīta atsevišķi.

Visām krāsām tabulās sniegti biežāko reāliju uzskaitījumi. No mazāk minētajām reālijām pievienotas tikai tās, kuras sastopamas vēl šodien un kuru krāsu iespējams pārbaudīt dabā, kā arī tās, kuras minētas dažādās krāsās.

Sarkans, sārts, sarkanbalts

Vispirms aplūkosim sarkano un tai piederīgās krāsas, jo tām ir vislielākais pieminējumu skaits. Biežāk minētais objekts sarkanā krāsā ir sarkans rožu vainadziņš, nereti arī rozes pašas. Latvijas dabā sastopamas vismaz desmit rožu (mežrozīšu) sugas.⁴ (Bāliņam pavaicāju, / Kādu vīt vainadziņu. / —Vij, māsiņ, sarkan' rožu, / Tāds tev labi piederās. LD 5810)

Interesants šķiet sarkanā rožu vainaga pieminējums divās dziesmās, kur māsa sēžas tautu kamanās (Cel, bērīti, augsti kājas, / Pret kalniņu tecedams, / Tautu meita kamanās / Sarkan' rožu vainaciņu. LD 18347).

Ja pieņem, ka rožu vainags vijams vien to ziedēšanas laikā, proti, jūnijā un jūlijā, bet kamanas braucamas vien ziemā, rodas aizdomas, ka vārdu savienojums “sarkans rožu” ne vienmēr nozīmē “no rozēm”, tas var nozīmēt arī “sarkans”. Tādā gadījumā sarkans vainags atbilstu visā Latvijas teritorijā valkātajam auduma vainagam, kas veidots uz sarkanas vilnas pamatnes. Tādi nēsāti laika posmā no 12. līdz 19. gadsimtam.⁵ Tomēr nevajadzētu pieņemt, ka tā tas ir visās dziesmās, jo sastopami arī daudzi rožu dārza un rožu vītā vainaga pieminējumi.

No pārējām biežāk pieminētajām reālijām jāmin sarkanais āboliņš, vaigi, āboli, brūklenes un saule (No zemītes izziedeja / Sarkanajis āboliņš; / No darbiņa nolūkoju / Raženo mātes meitu. LD 11367; .. Tur iegula jūs' māsiņa / Kā sarkana brūklenite; / Tur dagula tautu

dēls / Balts kā putu gabaliņš. LD 13611-0; Šorīt sarkana / Saulīte lēca; / Šorīt mūs' māsa / Sieviņa tapa. LD 24732-2).

Kaut arī dabā saullēkts un saulriets bieži novērojams sarkanīgos toņos, dziesmās tas gandrīz vienmēr saistīts ar kāzām vai karu. Tādējādi jāpieņem, ka simboliskā nozīme šeit ir svarīgāka par objektīvo. Kā biežākā alus krāsa minēta sarkana, arī magoņu, apšu lapu un lazdas ziedu krāsa minēta sarkana. Sarkanā krāsa ir galvenā, kas minēta apdziedāšanās un īpaši nerātņajās dziesmās. Visbiežāk dažādi dēvēto dzimumorgānu krāsa ir sarkana (gan nosaucot tos tieši, gan aizvietojojot ar, piemēram, dzīvnieku nosaukumiem).

Sarkanā krāsa (kopā) minēta 818 reizes. Ar sarkano krāsu raksturotas šādas lietas: roze (150), āboliņš (100), vaigi (74), āboli (65), brūklene (38), dzīpari (37), cilvēks vispārīgi (35), saule (30), alus (17), ogas (17), kūsis (13), magones (12), vainags (11), apses lapa (11), lazdas ziedi (11), zirgs (3), govys (1). Nerātņajās dziesmās kopā šī krāsa minēta 50 reizes.

Mūsdienās daudzu šo reāliju krāsu apzīmētu ar jaunāku laiku vārdu "rozā", un dziesmās sastopamie latviskie krāsu nosaukumi "sārtā" un "sarkanbaltā krāsa" vedina domāt par rozā krāsas senākiem apzīmējumiem. Tomēr tikpat kā vienmēr, ja kāda reālija saukta par sārtu vai sarkanbaltu, citos tekstos tā nosaukta arī par sarkanu. Visbiežāk par sārtiem dēvēti vaigi, arī rozēs. Šķiet, ka, objektīvi raugoties, šie būtu precīzāki krāsas lietojumi cilvēka vaigiem un mežrozītēm (Kas man dotu to meitiņu, / Ko redzeju sapinī: / Balta seja, sārti vaigi, / Zelta kronis galviņā. LD 11205-2; Sārtas rozēs dārziņā, / Vēl sārtakas maliņā; / Daila bija mātes meita, / Vēl dailaka bārenīte. LD 4652-2).

Sārta krāsa kopā minēta 108 reizes, tā attiecas uz šādām lietām: vaigi (54), roze (18), cilvēks vispārīgi (14), saule (6), josta (6), vainags (3), magone (2), brūklene (1).

Sarkanbaltā krāsa sastopama retāk, taču arī tai ir daudz paralēļu ar sarkano un sārtu krāsu (Sarkanbaltas magonītes, / Kā pienā izmazgatas; / Sarkanbaltas Mārcenītes, / Kaķa asti apēdušas. LD 20307).

Jāpiebilst, ka, izņemot jostu, visas reālijas, kas sauktas par sārtām vai sarkanbaltām, ir nosauktas arī par sarkanām.

Sarkanbalta krāsa kopā minēta 37 reizes, no tām saistībā ar cilvēku vispārīgi — 22, vaigiem — 8, rozi — 4, ābeli, ābolu — 3 reizes, magoni — 1 reizi.

Ruds

Kā atsevišķa krāsa nodalāma rudā, jo šajā krāsā dēvētas vairākas tādas reālijas, kuras netiek sauktas ne par sarkanām, ne sārtām, ne sarkanbaltām, piemēram, akmens, cepure un varš. Jādoma, ka cepure ir kažokādas, visdrīzāk caunas. Turklāt rudā krāsa bieži pie-minēta ar nicinājumu (Vaj tas bija tev, bāliņ, / Šis vasaras lūkojums? / Rudas acis, dzelti vaigi, / Kur vēl kriju deguniņš. LD 21386-0).

Sarkanās un sārtās krāsas gadījumā nicinājums sastopams vien retos izņēmumos.

Vēl jāpiemin, ka ruda krāsa nav sastopama saistībā ar zirgiem — šādos gadījumos tā jau dēvēta par raudu un paši zirgi par raudīšiem. Šķiet, ka rauds savukārt nav lietots kā

krāsas apzīmējums matiem, acīm, akmeņiem, villainēm vai alum (Kaš, bēriti, kaš, rauditi! / Abi mani kumeliņi; / Bēris man karjā jā, / Raudis māršas vizināt. LD 29584-2; Jūdzat bērus, jūdzat raudus, / Vedat mani kalniņā, / Pāries jūsu bēri, raudi, / Es jums vairs nepāriešu. .. LD 27476-4).

Ruda krāsa kopā minēta 81 reizi, ar to apzīmētas šādas lietas: acis (28), akmens (12), villaine (7), cilvēks vispārīgi (6), alus un alus acis (6), cepure (5), varš (4), apse (1). Raudis zirgs, raudis minēts 10 reizes.

Dzeltenis, vaska krāsa

Dzeltenajā krāsā visbiežāk saukti cilvēku mati (Augat, mani balti lini, / Mālaināi kalniņā, / Pārvedišu vērpējiņu / Dzelteniemi matiņiem. LD 28284-1).

Otro vietu ieņem jaunu meitu apzīmējums dzeltene, dzeltane un citi tā varianti. Ja pieņem, ka šie lietvārdi, kas veidoti no īpašības vārdiem, nav krāsas pieminējumi, tad dzeltenā krāsa ir kopumā pieminēta 590 reizes. Savukārt sinonīmi zeltene un zeltaine minēti 354 reizes, tātad divreiz biežāk nekā dzeltene. Dzeltenās krāsas paralēles ar zelta krāsu, kas šoreiz nav aplūkota, ir vērojamas bieži. Piemēram, papardes ziedi biežāk ir zelta vai zeltīti, bet vienā variantā arī dzelteni (LD 32415-4). Savukārt dzelteni zirgi, kuri bieži dēvēti par Saules kumeliņiem, līdzīgā skaitā līdzīgās dziesmās sastopami sirmā krāsā (Saule brauca apkārt kalnu / Dzelteniem kumeļiem; / Ne tie svīda, ne piekusa, / Ne ceļā dusināja. LD 33914-1).

Runājot par apgērbu, jāatzīst, ka nav sastopams neviens teksts, kurā par dzelteni būtu dēvēts jebkāds cilvēka apģērba gabals. Vienīgie gadījumi ir tie, kad personificēti augi vai dzīvnieki, piemēram, balodim ir dzelteni svārkī (LD 2686-9), apinim — dzeltenas bikses (LD 19496-3). Dzeltenā krāsa dziesmās pieminēta saistībā ar vainaga vizuļiem (LD 9370-0). Šeit visdrīzāk vērojama metālisko krāsu dažādā nominācija: tā pati krāsa saukta gan par zelta, gan par dzelteni.

Dzeltene krāsa minēta kopā 734 reizes, ar to apzīmētas šādas lietas: mati (191), dzeltene, dzeltaine, dzaltone u. c. (144), cielava (96), zirgs (64), mieži (37), bērzu lapa (29), kļavu lapa (11), dzīpari (11), vasks (10), lini (10), linsēklas (7), vainaga vizuļi (7), vālodze (6), klišģerīte (6), cauna (4), vanags (4), vāvere (1).

V. Greble dzeltenajai krāsai pieskaitījusi arī vaska krāsu.⁶ Tomēr, aplūkojot reālijas, kas dēvētas par “vaska”, nav daudz tādu, kuras būtu dzeltenā krāsā. Tādēļ vaska krāsa nodalīta atsevišķi. Dziesmu tekstos “vaska, vaskains, vaskots” ne vienmēr lietots kā krāsas apzīmētājs. Nereti tas lietots kā sinonīms vārdiem “mīksts” vai “dārgs”, piemēram, apzīmējot dzirnavas vai kreklus. Visbiežāk pieminētas vaska kurpes, kas visdrīzāk ir ādas apavi, iespējams, ievaskoti, lai neuzsūktu mitrumu. Dabīgās ādas apavi var būt dažādos toņos, gan dzeltenīgi, gan gaiši, gan tumši brūni. Vairākos gadījumos koka izstrādājumiem piešķirts apzīmējums “vaska”, piemēram, runājot par plānu (grīdu), kamanām, galdu, krēslu, vāceli u. c. Savukārt, kad apdziedāti mieži, cielava, vainaga spārni, klišģerītes, smiltis, sviests,⁷ iespējams nojaust toņu amplitūdu, kādiem piedēvēta vaska krāsa.

Vasks kā krāsa kopā minēta 29 reizes, ar to apzīmētas dažādas reālijas: spārni (9), putnu kājas (6), kliņģerīte (4), mati (3), bārda (1), cielava (1), mieži (1), smiltis (1), mēness mētelis (1), cepure (1), sviests (1), kurpes (38), cimdi (24), iejūga piederumi (10), kamanas (7).

Brūns, bērs, vara krāsa

Brūnās krāsas nosaukums tiek uzskatīts par jaunu latviešu valodā.⁸ To lielā mērā apstiprina jaunāku laiku reālijas, kuras dziesmās sauktas par brūnām. Iepriekš aplūkotās sarkanā un dzeltenā krāsa tikpat kā nav pieminētas saistībā ar apģērbu, turpretī brūnā krāsa visbiežāk sastopama vārdu salikumā “brūni svārki”.⁹ Gadījumos, kad tie “zemi slauka” vai pērkami par naudu Rīgā, skaidri redzama jaunāko laiku situācija, jo vīriešu un īpaši sieviešu apģērbā gari svārki parādījušies ļoti vēlu.¹⁰ Dziesmās, kurās “pati māte savu dēlu” apģērbj brūnos svārkos kā karavīru, pēc vēsturnieka Arveda Švābes domām, lasām par 14.—15. gadsimta situāciju.¹¹ Lielāko mulsumu rada garās mitoloģiskās dziesmas par varoņa uzkāpšanu debesīs un cīņu ar mītisko ienaidnieku, kuras rezultātā varoņa “brūnie svārki” nošķīst ar asinīm. Šo dziesmu datējumu Švābe saista ar laika posmu starp 10. un 15. gadsimtu un uzskata, ka “brūnie svārki” tautas etimoloģijas ceļā izstūmuši “bruņu svārkus”.¹² Arheologs Artūrs Tomsons šajās dziesmās apdziedātos zobenus saista ar mūsu ēras pirmā un otrā gadu tūkstošu miju, kā vēlāko galējo robežu minot 14. gadsimta sākumu.¹³ Šajos gadsimtos brūnā ir bijusi izplatīta krāsa latviešu apģērbā, arī vīriešu svārkos.¹⁴ Pieņemot, ka brūnās krāsas nosaukuma tolaik nav bijis, Janīna Kursīte izteikusi minējumu, ka šajās senajās dziesmās visdrīzāk svārki bijuši no zelta, bet šī krāsa aizstāta ar vēlāku gadsimtu modes krāsu — brūno. Tomēr, tāpat kā bruņu svārki, arī zelta svārki nevienā no šīm dziesmām nav pieminēti, un tādus “Latvju dainās” sastopam vien četras reizes, kad tie pieder dievībām.

Kaut arī atkārtoti ir pavidējusi doma, ka agrāk brūnās krāsas vietā dziesmās varētu būt lietota bērā krāsa,¹⁵ tas ir apšaubāmi. Pirmkārt, tādēļ, ka dziesmās par bērām nav dēvētas nekādas citas reālijas kā vien zirgi. Otrkārt, tādēļ, ka visi brūnie un brūnganie zirgi nebūt nav bērī. Izvērstāks diskurss par to sniegts turpmāk, kur atsevišķi aplūkotas brūno dzīvnieku apspalvojuma krāsas. Brūnās krāsas sakarā interesanta šķiet zirgu saukšana par brūniem un pat par brūnišiem pēc tradicionālā bērīša un sirmīša parauga. Lai gan “brūnītis” pieminēts arī literatūrā,¹⁶ šķiet, tas varētu būt nesenu laiku veidojums.

Brūna krāsa kopā minēta 255 reizes, ar to apzīmētas šādas reālijas: svārki (170), zirgs (21), mati (11), kleita (5), gulta (5), ozola lapas (5), govys, bullis (5), brunči (4), acis (4), kaza (4), brūnītis (zirgs) (4), mieži (3), alus (2), cauna (1); bērā krāsa un bērītis minēti 1064 reizes.

Apdomājot iespēju, vai brūnās krāsas nosaukuma vietā varētu būt lietota vaska krāsa, jāsliecas domāt, ka vasks minēts kā sinonīms dzeltenam, dzeltenīgi gaiši brūnam, bet ne spilgti brūnam. Vasks nav minēts saistībā ne ar zirgiem, ne kādiem citiem brūnas krāsas dzīvniekiem, tāpat ne ar kādiem vilnas apģērba gabaliem.

Meklējot variantus brūnās krāsas nosaukumam senākos gadsimtos, pārbaudīti arī “medus” un “vara” kā krāsu nosaukumi. Par medu dziesmās saukts vien medus vai medalus, krāsas nozīmē tas lietots vienu reizi, pieminot gaiļa medotās kājas (LD 33552-6). Vienā dziesmā pats medus nosaukts par dzeltenu (LD 25680-0). Varš ilgus gadsimtus bijis sinonīms vārdiem “rūda” un “metāls”,¹⁷ un tautasdziesmās tam ir daudz izmantojumu dažādās nozīmēs. Apzīmētājs “vara” lietots diezgan bieži, taču pārsvarā apdziedot metāla priekšmetus: bungas, naudu, tauri, vainagu, gredzenu; apkaltus priekšmetus: durvis, vārtus. Atrodami gadījumi, kad vara lietas pieder dievībām, tādējādi to īpašības līdzinās zelta un sudraba priekšmetiem, kas ir vērtīgi vai ar pārdabisku spēku, piemēram, vara ābols Saulei (LD 33781-3), vara laiva Dieva dēlam (LD 34045-0). Biežāk apzīmētājs “vara” nozīmē ‘ciets, stiprs’, piemēram, pirtsslota (LD 21005-0) vai stiprinieka krūtis (LD 19007-0); saistībā ar cilvēku apģērbu tas minēts divas reizes ar nozīmi ‘ciets’ (LD 1682-0, 33493-0). Krāsas nozīmē varš lietots, pieminot lazdas ziedus (LD 2776-0, 1, 4, 6), lapsas priekšautu (LD 2292-4) un, iespējams, prusaka svārkus (LD 2724-3). Tāpat visdrīzāk ar “vara pakariņiem” bērziem un kārkliem domāti to ziedi, kas mēdz būt sarkanīgi brūnos toņos.¹⁸ Vienā gadījumā arī miežu ziedi, kas ir dzeltenīgi, dēvēti par vara pakariņiem. No šiem piemēriem secināms, ka varš kā krāsa varētu apzīmēt sarkanīgus un brūnus toņus, taču ne vienmēr, turklāt bieži tam ir papildnozīme ‘stiprs’, ‘ciets’ vai ‘vērtīgs’.

Vara krāsa kopā minēta 18 reizes, ar to apzīmētas šādas reālijas: pakariņi un vizulīši (ziedi) (12), lazdas ziedi (4), lapsas priekšauts (1), prusaka svārki (1).

Krāsu vizuālās robežas

Šķiet, ka visveiksmīgāk priekšstats par robežām starp krāsām rodas, aplūkojot dažādas reālijas un skatot tos krāsu nosaukumu variantus, kādos tās dēvētas. Vispirms par sarkanīgajiem toņiem.

Rozes ir sarkanas (150), sārtas (18), sarkanbaltas (4), brūnas (2). Vaigi — sarkani (74), sārti (54), sarkanbalti (8). Āboliņš — sarkans (100). Āboli — sarkani (65), sarkanbalti (3). Brūklene — sarkana (38), sārtā (1). Magone — sarkana (12), sārtā (2), sarkanbalta (1). Saule — sarkana (30), sārtā (6). Apse — sarkana (11), sārtā (1), ruda (1).

Aplūkojot reālijas, kuras visbiežāk apzīmētas sarkanīgos toņos, jāmin rozes, vaigi, āboli, brūklenes, magones un apse. Visus šeit pieminētos augus iespējams novērot dabā, un to tonis, objektīvi raugoties, ir gan spilgti sarkans, gan rozīgs, gan oranžīgs, kā, piemēram, magonēm. Iespējams secināt, ka sarkanās krāsas robeža ir samērā izplūdusi un variē no rozā līdz oranžīgi sarkanai. Kaut arī mežrozīšu ziedi objektīvi atzīstami par rozā jeb sārtiem, tomēr auduma vainagi, kas, iespējams, saukti par “sarkanrožu vainagiem”, ir izteiktā sarkanā krāsā. Tomēr dziesmu sacerētājiem šī toņu amplitūda nav traucējusi dēvēt tos visus par sarkaniem, sārtiem vai sarkanbaltiem.

Vēl nedaudz izceļams tas, ka saule, kas dēvēta gan par sarkanu, gan par sārtu, bieži vien lec vai riet stipri oranžīgos toņos. Tomēr tuvākais atbilstošais dziesmās lietotais krāsas apzīmējums “ruda”, kas nereti pieminēts nievājoši, saulei acimredzot nav bijis pielāgojams.

Attiecībā uz sarkano, sārtu un sarkanbalto krāsu, jāatzīmē, ka proporcija, kādā krāsas minētas saistībā ar tām pašām reālijām, saglabājas līdzīga. Izņēmums ir vaigi, kas daudz biežāk minēti sārtā krāsā nekā citas reālijas. Tādējādi sārtu un sarkano vaigu pieminējums skaita ziņā nav nemaz tik atšķirīgs.

Tomēr ir vairākas dabā sastopamas un tādā veidā objektīvi novērtējamas reālijas, kas dēvētas samērā atšķirīgās krāsās.

Mieži visbiežāk dēvēti par dzelteniem, ar to, protams, domāta nogatavojušos miežu krāsa. Tomēr dažos variantos tie saukti arī par sarkaniem vai brūniem. Nobriedušu miežu lauks nūdien iekrāsojas rudākā jeb brūnganākā tonī, iespējams, tādēļ radusies vēlme to saukt citā krāsā nekā klasiski dzeltenajā.

Alus ir tikai daļēji objektīvi novērtējama reālija, jo tā tonis, šķiet, kaut nedaudz atšķiras katram brūvētajam katrā brūvēšanas reizē. Mūsdienās dzīvo alu varētu dēvēt par brūnu, dzeltenbrūnu vai sarkanbrūnu. Dziesmās dominē sarkanā alus krāsa, kas, iespējams, attiecināma uz sarkanbrūnu alu. Turklāt dziesmās, kurās alum vai alus acīm piedēvēta rudā krāsa, jaušama atsauce uz tā viltīgumu vai varu pār tā dzērējiem (Sarkans alus krūzītē, / Kur tie šķīti apiniši? / Aiz upites līcītī, / Melnajos alksnišos. LD 19488-3; Alutiņi rudaciti, / Neb es tavu stiprumiņu: / Tu vareji vīru gāzt, / Vērpei spundu spert. LD 19527-0).

Īpatnēji, ka cilvēka acis dziesmās, kurās tās nav zilas vai melnas, visbiežāk sauktas par rudām, retāk par sarkanām. Arī lielākajā daļā šo dziesmu jūtama nievājoša attieksme vai norāde uz cilvēka viltīgumu, ļaunumu vai negodīgumu. Nav atrodamī teksti, kuros acis būtu dēvētas par dzeltenām (Tautu meita rudacite / Sēd pie mana bāleliņa. / Ej projām, rudacite, / Lai sēd manis bāleliņš. LD 21241-2; Šķitu gaišu mēnesnīcu / Viņā lauka maliņā: / Dēlu māte, raganiņa, / Sarkanām actiņām. LD 23382-1).

Mieži ir dzeltenī (37), vaski (1), sarkani (2), brūni (3). Alus ir sarkans (17), ruds (6), brūns (2). Cilvēka acis ir rudas (28), sarkanas (5), brūnas (4). Mati ir dzeltenī (191), brūni (11), vaski (3). Zirgs ir bērs (1064), dzeltens (64), brūns (25), rauds (10), sarkans (3), vaska (2). Govs, bullis ir sarkani (2), brūni (5). Cauna ir dzeltena (4), brūna (1). Vāvere ir sarkana (4), dzeltena (1). Kliņģerīte ir dzeltena (6), vaska (4).

Pārejot pie brūno dzīvnieku apspalvojuma krāsas, jāatzīmē, ka tieši šeit vērojama vislielākā nekonsekvence. Iespējams, tādēļ, ka brūnas krāsas dzīvnieki kaut kā bijuši jānosauc, kaut arī brūnās krāsas nosaukuma nav bijis.

Lielākā daļa zirgu dziesmās dēvēti par bērēm, taču bērs zirgs¹⁹ ir tikai tāds, kuram ir melnas krēpes un aste, kā arī melnas kājas. Tāpat jēdziens "bērs" sevī ietver vismaz divu krāsu — brūnas un melnas — savienojumu. Tādēļ kļūst apšaubāms iepriekš minētais pieņēmums, ka senāk brūnās krāsas vietā varētu būt tikusi lietota bēra krāsa.

Dziesmās sastopami arī dūkani un sirmi zirgi, meļņi un raudīši, taču rodas jautājums par to, kādi varētu būt izskatījušies dziesmās minētie dzeltenie un sarkanie zirgi.

Mūsdienās brūni zirgi, kuru tonis ir sarkanbrūns un kuru krēpes un aste ir tādā pašā krāsā kā pārējais apspalvojums, tiek saukti par sarkiem vai raudiem zirgiem. Sarķu zirgu pieminējumu dziesmās pagaidām nav izdevies atrast, sastopami vien par raudiem saukti

zirgi. Savukārt zirgi, kuru spalva, krēpes un aste ir dzeltenīgas, tiek saukti par palsiem, bet dzeltenīgie, kuriem krēpes un aste ir tumšas — par losiem.

Varētu secināt, ka dziesmās sarkans, šķiet, attiecināms uz sarķiem, tātad raudajiem zirgiem (iespējams, košiem) un dzeltens uz palsiem (varbūt arī losiem) zirgiem. Pieļaujams, ka līdzīgi tas bijis arī ar jaunāko laiku sarkanbrūnajām govīm un vistām, kuru krāsa atbilst tumšam sarķim un tādēļ varētu būt dēvēta par sarkanu.²⁰

Tas, ka dzīvnieki, kurus mūsdienās pārliecinoši sauktu par brūniem, dēvēti par sarkaniem vai dzelteniem, vērojams arī caunas un vāveres gadījumā. Cauna, objektīvi raugoties, ir tumši dzeltenbrūna, dziesmās tā biežāk saukta par dzeltenu. Savukārt vāvere, būdama sarkanbrūna vai pat tumši ruda, biežāk saukta par sarkanu (Tālu, tālu suņi rēja,? / Vēl tālāki medinieki; / Še caunite pārtecēja / Dzeltenām kājiņām. LD 18531-0; Ai, Dieviņi, man bij laime, / Šī birzēi iejānot: / Līdz iegāju, līdz nošāvu / Sarkankrūti vāveriti. LD 13313-0).

Kopumā iespējams secināt, ka krāsu robežas nav bijušas strikti novilkta, un agrāk vienā krāsā dēvēts plašāks toņu spektrs, nekā ierasts mūsdienās. Viens krāsas nosaukums piemērots pat relatīvi atšķirīgiem toņiem, tāpat vienām un tām pašām reālījām piedēvētas dažādas krāsas.

Cenšoties saprast, kā saukt krāsas, kuras sastopamas senajā apģērbā, no folkloras tekstiem rodas iespaids, ka dzeltenie toņi ir dzeltenī, silti un vēsi sarkanie ir sarkani, bet rudie un brūnie visdrīzāk nav dēvēti par rudiem šīs krāsas nievājošās nozīmes dēļ, bet, iespējams, saukti par sarkaniem vai dzelteniem atbilstoši tam, kurai no abām krāsām tie tuvāki. Tomēr šis pieņēmums kļūst apšaubāms, skatot krāsu mitoloģisko nozīmi un krāsu izmantojumu senajā apģērbā. Šī problēma iztirzāta, runājot par brūnās krāsas mitoloģisko nozīmi.

Krāsu mitoloģiskā nozīme

Meklējot krāsu mitoloģisko nozīmi, skatītas ne tikai tautasdziesmas, bet dažādu žanru folkloras teksti, kā arī tekstiliju arheoloģiskais materiāls, kurā vērojams krāsu izmantojums praksē. Krāsu simbolisma aplūkošana kontekstā ar senāku laiku apģērbu ir likumsakarīga, jo apģērbs ir viena no cilvēka dzīvē svarīgākajām un skaitliski plašākajām vēsturisko reālīju grupām, kurās izteikti vērojama apzināta krāsu lietošana.

Pirmais krāsu lietojumu dzelzs laikmeta apģērbā savos rakstos minējis arheologs Valdemārs Ģinters, taču viņš nav skaidrojis to nozīmi.²¹ Apģērbā izmantotās krāsas pieminējusi arī arheoloģe un senā apģērba pētniece Anna Zariņa. Krāsas senajos apģērba gabalos un to rotājumos promocijas darbā padziļināti pēta Ieva Piģozne.

Sarkanās krāsas nozīme. Kā rāda neolīta un bronzas laikmeta tekstiliju atradumu pētījumu rezultāti ārpus Latvijas, sarkanā krāsa ir bijusi pirmā, kādā cilvēki centušies nokrāsot līdz tam valkātos dabiskos vilnas audumus.²² Daudz diskutēts arī par sarkanās kā skaistas krāsas izpratni senākajās sabiedrībās.²³

Pāris gadījumu, kad sarkanā krāsa minēta tautasdziesmās, savā rakstā skārusi Vilma Greble.²⁴ Savukārt padziļināti sarkanās krāsas mitoloģisko nozīmi latviešu folklorā pētījusi

Janīna Kursīte. Viņasprāt, sarkanā krāsa nozīmē dzīvību (arī sarkanā Saules koka simbolikā), asinis kā dzīvības spēku un atdzimšanu, ja krāsa saistīta ar bedību rituāliem. Apzīmējot asinis, sarkanajai krāsai ir divējāda daba — gan pozitīva (dzīvības spēks), gan negatīva (izlietas asinis kā zaudēts dzīvības spēks vai nāve). Tādēļ sarkanā krāsa, īpaši apvienojumā ar balto, saistīta ar dziedniecību, aizsardzību un pat kaitniecību.²⁵

Gan skatot arheoloģisko materiālu, gan latviešu zemnieku apģērba vēsturi, vērojams, ka audumi sarkanā krāsā (tātad lieli sarkanās krāsas laukumi) parādās vien 19. gadsimtā. Folkloras tekstos sarkanās krāsas apģērba gabali ir ziņgēs un pasakās minētās sarkanās (zīda) kleitas, dažviet arī sarkani brunči. Kā zināms no etnogrāfijas, pat Nīcā sarkanie brunči parādījušies, tikai sākot ar 19. gadsimta 60. gadiem.²⁶

Folklorā tekstu, kuros minēti sarkanie apģērba gabali, nav daudz, un tie saistāmi ar folkloras jaunāko slāni, piemēram, ziņgēm. Klasiskajās tautasdziesmās lasām, ka sarkanā krāsa apģērbā parasti minēta tikai kā dzīpari, t. i., rotājumam (rakstam) izmantotā krāsa, piemēram, pie dāvanām vīra radiem kāzās, pūrā, cimdos. Tāpat sarkani dzīpari daudzkārt minēti ziedošanas rituālos krustabās, kāzās un pat bērēs, kā arī dziedniecībā saistībā ar asins apturēšanu. Tādējādi folkloras tekstu liecības sakrīt ar apģērba vēstures liecībām — sarkanā krāsa izmantota vien rotājošos elementos, turklāt tā minēta kā galvenā un bieži vien vienīgā rotājošā krāsa.

Meklējot sarkanās krāsas simbolisma izpausmes, pateicīgas izrādījušās dziesmas, kurās vēstīts par meitas nozagšanu un nonākšanu tautu dēla mājās, arī klēti un gultā. Pa vidu dziesmā var būt ievīts stāsts par to, kā brāļi dzenas māsai pakaļ. Līgavu zagšana pieder pie senākajām kāzu tradīcijām, un, kā rāda vēstures liecības, dažviet Latvijā tā saglabājusies līdz 16. gadsimtam.²⁷ Attiecīgi secināms, ka dziesmu motīvs radies agrāk, kad šāda tradīcija bijusi plaši izplatīta. Dziesmas noslēgumā nereti apdziedāts tas, ka nu kopā sagūlušī meita kā “sarkana brūklenīte”, dažkārt arī “uguņa dzirkstelīte” vai “sarkana magonīte” un tautu dēls kā “baltu putu gabaliņš”, piemēram: .. Iegulās mūs’ bāliņš / Tā kā putu gabaliņš; / Dagulās tautu meita / Kā sarkana brūklenīte (LD 24860-16); .. Tei iegula tautu dēlis, / Balts kā putu gabaliņš; / Klāt piegula mūs’ māsiņa / Kā uguņa dzirkstelīte (LD 13611-1).

Māsa dziesmās brāļi bieži uzrunā “bāliņ, putu gabaliņ”. Par to, ka baltu putu gabaliņš mitoloģiskajos tekstos var tikt saistīts ar vīrieša sēklu, atgādina sengrieķu mīts par Afrodītes dzimšanu.²⁸ Līdzīgi putu gabals skaidrojams šādā dziesmā: Es sasēdu raudādama / Straujupites maliņā. / Atskrej zaļa lidedziņa, / Norauj manu vaiņadziņu. / Ņem, brāliti, oša laivu, / Dzenies manu vaiņadziņu. — / Es vaicāju brālītim: / Kur panāci vaiņadziņu? / — Vidū jūras vez akmiņa / Griezās putu gabalā, / Griezās putu gabalā / Zelta niedres galiņā (LD 13595-8).

Savukārt sarkanā krāsa iepriekš minētajās dziesmās tikko apprecētajai meitai, šķiet, tiešā veidā asociējas ar asinīm, šinī gadījumā ar nevainības zaudēšanu. Iespējams, ka tā skaidrojama arī šāda dziesma: Puto, puto, ezeriņu, / Sarkanām putiņām, / Vakarslika mūs’ māsiņa / Sarkan’ rožu vaiņadziņu (LD 24518-2).

Meitas vai līgavas asociēšana ar sarkano krāsu ir izvērsta plašāk. Vairākās dziesmās tautu dēls atrod līgavu mežā, lasot sarkanas brūklenes, vai atrod meitu meklēto ogu vietā.

Daudzu dziesmu tekstos minēts, ka meita uzaug vecāku mājās kā “sarkana brūklenīte”, retāk kā “sarkana magonīte” vai “sarkana roze” un gaida preciniekus. Tas vedina domāt, ka šo apzīmējumu meita saņem tajā brīdī, kad viņai sākušās menstruācijas un viņa var tikt apprecēta. Visticamāk, ka tieši šajā brīdī meita saņem arī vainagu, kuru valkā kā zīmi, ka ir apņemama par sievu. Jau kopš 12. gs., kad Latvijas teritorijā parādījās pirmie vainagi ar audēņu pamatnēm, vainagu pamatnes bijušas sarkanā krāsā. Trīs rudenī tautas jāja / Mūs' māsiņu lūkoties; / Ši rudenā jājumīnis / Nebūs velti tautiņām; / Mūs' māsiņa pieauguse / Kā sarkana brūklenite (LD 14050).

Saistībā ar simbolisku nomiršanu un atdzimšanu kāzās jeb vedībās kā iniciācijas rituālā, kura laikā meita simboliski nomirst un atdzimst kā sieva, jau iepriekš sarkanās krāsas nozīmi uzsvērusi Janīna Kursīte,²⁹ piemēram, dziesmā, kur līgava tiek dēvēta par raudu ar sarkanām acīm: Čeiseits brauce par Daugavu / Raksteitomi komonomi; / Rauda sēd'i komonōsi / Sorkonomi actenom (LTdz 25816,2).

Vedību dziesmās redzami sarkanās krāsas pieminējumi gan saistībā ar sauli, gan ziedošanas rituālu: Šorīt sarkana / Saulite lēca, / Nu mūsu māsiņa / Dzīparus kaisa (LD 25558).

Iespējams, ka sarkanās krāsas ievērojamā loma saistībā ar dažādiem pārejas rituāliem veidojusies tieši tādēļ, ka sarkanā krāsa vispirms nozīmējusi asinis. Lielā daļā pārejas rituālu asinis saistās vai nu ar pārbaudījumu, kas jāiztur (biežāk vīriešu pārejas rituālos), vai ar indikatoru, ka notikusi pāreja nākamajā līmenī (piemēram, kad meitenei sākas mēnešreizes vai līgava no meitas kļūst par sievu).

Kādēļ sarkanās krāsas raksti sastopami ne tikai sieviešu villaiņu, bet arī vīriešu svārku rotājumos?³⁰

Samērā daudzās dziesmās, taču retāk nekā dziesmās par meitu kā “sarkanu brūklenīti” minēts tas, ka dēls uzaug kā “sarkans ābolītis”: Mēs brāliti audzējam / Kā sarkanu āboliņu (LD 2130); Es savam brālītim / Rožu koka gultu taisu. / Iegulās mans brālītis / Kā sarkanis ābolītis; / Tautu meita piegulās / Kā sarkana brūklenite (LD 24860-7).

Nerātnajās dainās sarkanās krāsas lietojums saistīts ar vīriešu ģenitālijām, kuras sauktas par sarkanu bulli, sarkanu gailīti vai sarkaniem āboliem: Tēvam pauti kā sīpoli, / Kā sarkani āboliņi (LD 35585-0).

Iespējams, arī vīrieša pieaugšana saistāma tieši ar asinīm. Visdrīzāk, tās ir asinis, kuras pieauguši vīrieši ir gatavi izliet par savu zemi un dzimtu. Kā zināms, zēnu pilngadības iniciācijas rituālā, kad zēns kļūst par vīrieti, viņš no bērnu jeb aizsargājamo sabiedrības locekļu pulka pievienojas pieaugušo vīriešu jeb aizsargātāju pulkam. Tādēļ viņam nepieciešams pieauguša vīrieša fiziskais spēks un psiholoģiskā gatavība upurēt dzīvību.³¹ Sarkanās krāsas lietojums baltu vīriešu apģērbā rotājumā varētu norādīt, ka tikai tas ir pieaudzis vīrietis un gatavs aizstāvēt un liet asinis,³² kuram apģērbā ierakstīta asins jeb dzīvības spēka palīdzība. Šie priekšstati sasaistās arī šādās dziesmās: .. Jaunus puišus kaŗai dot, / Kas veseli uzauguši / Kā sarkani āboliņi (LD 32125); Šorīt sarkana / Saulite lēca, / Šodien mums būs / Uz kaŗa (kaŗu) iet (LD 21047-0).

Iespējams, tas pats priekšstats iedzīvināts senajā tradīcijā pušķot karavīru un karā iesaukto puišu cepures, kas bieži ticis darīts, piespraužot rozi: .. Būs brāļem kaŗā jāt /

Nepuškotu cepuriti. / Tec, māsiņa, dārziņā, / Puško brāļa cepuriti, / Puško brāļa cepuriti / Sarkan' rožu lapiņām (LD 31933-22).

Tuvāk aplūkojot dažādas dziesmas, kurās minēta puškošana, arī cepuru puškošana, redzams, ka puškošanai visbiežāk izmantotas rozes, kuras Latvijas dabā zied rozīgi sarkanīgiem ziediem, retāk minētas magones, citu krāsu ziedi tikpat kā neparādās. Gadījumi, kādos puīši puško cepures, ir jau pieminētā došanās karā, tāpat, dodoties precībās, kā arī kāzās un Jāņos. Arī meitas šajos pašos gadījumos mēdz puškot vainagus ar rozēm. No tekstiliju izpētes viedokļa interesanti, ka dažos tekstos meita puīša cepuri puško ar dzīpariem (LD 10275-1). Šķiet, sarkanas rozes un sarkani dzīpari spēj pildīt tos pašus uzdevumus,³³ t. i., iezīmēt, aizsargāt, norādīt uz gatavību aizstāvēt (puisim) vai tikt apprecētai (meitai).

Folkloras tekstos parādās liecības, ka tieši sarkanās krāsas dzīpari visbiežāk izmantoti dažādos ziedošanas rituālos. Interesantas liecības šajā sakarā iespējams gūt arī arheoloģiskajā materiālā. Piemēram, pie³⁴ vilnas apģērba gabala (iespējams, apmetņa), kas saglabājies vīrieša apbedījumā un bijis zilā krāsā, piesprausta saktiņa 30 mm diametrā (izmērs atbilst krekla saktai³⁵), kurai ar rupji šķeterētu sarkanu vilnas diegu rupjā mezglā piesiets spirālgredzens. Piesietais gredzens ir izmērā daudz mazāks nekā apbedījumā atrastais vīrieša gredzens. Šādi piesiets mazāks gredzens un krekla saktiņa, kas netipiski iesprausta vilnas audumā, varētu liecināt par to, ka šīs rotas ir sievietes rotu ziedošanas vīrieša apbedījumā.

Folkloras teksti liecina, ka sarkanā krāsa izmantota ne tikai ziedošanas, asins apturēšanā un kaitniecībā,³⁶ bet arī īpašām darbībām ar maģisku nozīmi: Es uzgāju ganidama / Varen dailu ozoliņu; / Tur piesēju puīšu dusmas / Ar sarkanu dzīpariņu (LD 29472-4).

Diemžēl nav iespējams atrast arheoloģiskas liecības šāda veida darbībām, jo tādas vienkārši nesaglabātos. Toties kapulaukos pie apģērba, kura daļas neiznīkst, pateicoties bronzas rotu un rotājumu klātbūtnei, nedaudz šādu liecību ir saglabāties. Sievietes apbedījumā³⁷ atrastas spirālvainaga paliekas, kas vērtas uz lūkiem, no kuriem daļa aptīta ar sarkanu šķeterētu vilnas dziju. Ar tādu pašu dziju pie vainaga piesieti arī divi nelieli kauri gliemežvāki, kas citādi sastopami kaklarotās. Savukārt citā sievietes apbedījumā³⁸ atrastajai villainei vienā stūrī pie bārkstīm ar šķeterētu sarkanu vilnas dziju piesieti riekstu jumīši. Pirmais gadījums, iespējams, apliecina sarkanās krāsas izmantojumu dzelzs laikmeta ziedošanas rituālā, taču pēdējie divi vairāk saistāmi ar kādas īpašas labvēlības, auglības vai varbūt pat dziedniecisku īpašību veicināšanu. Visi šie piemēri liecina, ka gadījumos, kad apģērbam pievienots kas neparasts un īpašs, tas darīts ar sarkano dzīparu palīdzību. Tas pats attiecināms uz izšuvumiem dzelzs laikmeta apģērbos.³⁹ Nevienas citas krāsas dzīpariem līdzīgs izmantojums apģērbā nav novērojams. Tādējādi sarkanā krāsa izceļas ar īpašām maģiskām funkcijām, un attiecīgi uztverama krāsas mitoloģiskā nozīme starp citām apģērbā lietotajām krāsām.

Pirms pāriet pie citu krāsu simbolikas, jāpiemin rudās krāsas atšķirīgā mitoloģiskā nozīme. Jau minēts, ka tā tautasdziesmās nereti sastopama ar nievājošu pieskaņu kā viltīguma, neizdošanās vai nevērtīguma krāsa. Buramvārdos rudā krāsa bieži pieminēta čūsku vārdos, visbiežāk dēvējot čūsku par "rudo, pelēko", tādā veidā noniecinot čūskas spēju cilvēkam ko nodarīt.⁴⁰ Kad tautasdziesmās apdziedātas dabiskas krāsas aitas: pelēkas

un rudas, tās abas atzītas par nevērtīgākām pretstatā baltajām un melnajām (LD 21570-0, 175371-1). Tādējādi rudā krāsa ar tai raksturīgo simboliku atrodas savrup gan no sarkanās, gan brūnās krāsas.

Dzeltenās krāsas nozīme. Pētot dzeltenās krāsas dzīparu krāsošanu, Pēteris Šmits vienā teikumā pieminējis, ka dziesmās dzeltenā krāsā krāsotie dzīpari izmantoti cimdu rakstos, lai tādā veidā piesaistītu precinieku gaišiem matiem, kas bijusi skaistuma pazīme.⁴¹ Nesaistīti ar dzelzs laikmeta apģērbu dzelteni krāsu savos pētījumos nedaudz apskatījušas folkloras pētnieces Vilma Greble un Janīna Kursīte. Runājot par dzelteni krāsu latviešu tautasdziesmās, V. Greble piemin, ka dzelteni mati uzskatīti par skaistiem, tāpat viņa min, ka dzeltenā un zelta krāsa nereti lietotas kā sinonīmi.⁴²

J. Kursīte, pieskaroties dzeltenās krāsas mitoloģiskajai nozīmei, izcēlusi divus citus krāsas aspektus. Pirmais saistīts ar sauli un gaismas dievībām, īpaši dziesmās par saules kumeliņiem (iespējams, zvaigznēm). Otrais saistīts ar rudeni, kam ir ambivalenta nozīme: tas simbolizē gan dabas briedumu, gan dabas pamirumu pirms ziemas. Pēdējais izskaidro arī dzeltenās krāsas lietojumu bērnu dziesmās.⁴³

Izskatot dzeltenās krāsas pieminējumu dziesmās, kas atlasītas latvju dainu datubāzē, redzams, ka plašāk izplatītais mītiskais sižets ir dziesmām par diviem, dažreiz trim dzelteni kumeliņiem, kuri izpeld no jūras: No jūriņas izpeldeja / Div' dzelteni kumeliņi; / Vienam bija zelta segli, / Otram zelta iemauktiņi (LD 33873-0).

Šīs dziesmas J. Kursīte saista ar debesu spīdekļu personificēšanu, tomēr līdzīgā skaitā dziesmu variantu teikts, ka tie ir sirmi kumeliņi. Savukārt dzeltenā ir vienīgā krāsa, kādā dziesmās minēti Saules kumeļi, ar kuriem tā brauc pa debesjumu: Saule brauca gar debesi / Div' dzelteni kumeliņi. / Ai, Saulite mīļa balta, / Vaj tie tev nepiekusa? / — Lai tie kusa, lai nekusa, / Man nav vaļas dusināt (LD 33915-0).

No sešām dziesmām, kurās piesaukta dzeltenā Saules kumeļu krāsa, piecās sastopams sižets ar Saules braukšanu pāri debesīm jeb debesu kalnam, kas atbilst priekšstatiem, kādi veidojušies bronzas laikmetā ļoti plašā ģeogrāfiskā areālā.⁴⁴ Vienā variantā rodama dziesma, kurā debesu dievības Ausekļa zirgam ir dzeltenas krēpes (LD 33795-0).

Dziesmas, kurās atspoguļojas mītiski priekšstati saistībā ar veļu valstību, liecina par to, ka kapu jeb veļu kalni zied dzelteni ziediem: Skaista zied kapsētiņa / Dzelteniem ziediņiem; / Kā ta skaisti neziedēja, / Pilna dārgu dvēseliņu (LD 27634-0).

Līdzīgs simbolisms redzams dziesmās, kur balto smilšu vietā mirušais tiek guldīts dzeltenās smiltiņās (LD 27549-1).

Ar pamirumu dabā pirms ziemas sasaluma perioda saistāmi arī priekšstati par to, ka dzeltens jeb nodzeltējis ir vecs, bez spēka, bez dzīvīguma: Es izaugu pie māmiņas / Kā sarkana brūklenīte; / Nodzelteju tautiņās / Kā dzeltena bērzu lapa (LD 23932-7).

Iespējams, ka līdzīga nozīme dzeltenajai krāsai ir dziesmās, kur tā apzīmē ko tukšu, neauglīgu, piemēram, papuves vai atmatas ziedus, kā arī neizdevušos dzīvi (LD 22239-0, 33166-0).

Savukārt druvās dzeltenā uzskatīta par brieduma, gatavības un labas kvalitātes krāsu. Visbiežāk dzeltenā krāsa attiecināta uz miežiem, retāk uz auzām un līniem: Miežu druva,

ta man tika, / Dzeltenāmi vārpiņām; / Arajiņis, tas man tika, / Dubļaināmi kājiņām (LD 10511-2); Augat, manim gari lini, / Dzeltainiem poguļiem; / Ruden ņemšu līgaviņu / Dzeltainiem matiņiem (LD 28285-1).

Abu iepriekšējo nozīmju — zemkopības sezonas beigu un dabas brieduma — savienojums lasāms daudzās dziesmās, kur tieši pēc bērzu, retāk kļavu dzeltēšanas jāvādās tiem, kas dodas precībās: Eita, puīši, raudzities, / Vaj dzelteja purva bērzi; / Ja dzelteja purva bērzi, / Laiks meitiņas bildināt (LD 13768-0).

Daudzās dziesmās jaušams, ka dzeltenā krāsa ir meitu krāsa. Visvairāk jau tādēļ, ka vairākos simtos dziesmu meita saukta par dzelteni, dzeltaini, dzeltenīti vai sinonīmos zeltene, zeltainīte u. c. P. Šmits rakstījis, ka šis apzīmējums balstīts uz meitas dzeltenajiem matiem vai zelta krāsas rotām.⁴⁵ Tomēr tam grūti piekrist. Kā jau atzīmējusi V. Greble, atsaucoties uz K. Milenbaha vārdnīcu, kur vārds minēts nesaistīti ar krāsu, dzeltaine ir mīlināmais vārds jaunai meitenei.⁴⁶

Par to, ka dzeltaine ir jaunas, neprecētas meitenes apzīmējums, liecina šāda dziesma: Mana jauna līgaviņa, / Liec miciti galviņā! / Saņems tevi ciema puīši, / Dzelteniti domadami (LD 27178-0).

Tā kā līdzīgu dziesmu par puīšiem nav, tad par dzelteni kā meitu krāsu vedina domāt arī tās dziesmas, kurās meita saukta vai salīdzināta ar dzelteni cielaviņu: Dzeltenā cielaviņa / Puru brida raudadama; / Tec, bāliņ(i), met laipiņu, / Ta būs tava līgaviņa (LD 18803-3); Padziedam, lustejam, / Dzeltanās cielaviņas! / Nu mums bija sava vaļa, / Nu guļ brāļi launadziņu (LD 633-0).

Saistībā ar apģērbu, rotām un apaviem dzeltenā krāsa dziesmās minēta samērā reti. Visbiežāk, proti, 11 dziesmās, apdziedāts tas, ka meita, gatavojot pūru, cimdos ieda dzeltenus dzīparus, lai viņas nākamajam vīram būtu dzelteni mati: Es cimdiņus neadīju / Bez dzeltena dzīpariņa: / Mans maizites arajiņš / Dzelteniem(i) matiņiem (LD 7258-0).

Apmēram tikpat bieži sastopamas līdzīgas dziesmas ar motīvu, ka cimdos ieda sarkanos dzīparus, tomēr te saskatāma būtiska atšķirība. Dziesmās, kurās minēti dzeltenie dzīpari, tas darīts ar maģisku jēgu, proti, lai piesaistītu sev noteiktu precinieku ar dzelteniem matiem. Šī ir vienīgā sakarība, kad novērojams, ka sarkanajai krāsai, iespējams, piešķirta mazāka maģiska nozīme nekā dzeltenajai. Tomēr šie teksti visdrīzāk ir jaunāki par daudzām mitoloģiskajām dziesmām, jo adīšanas tehnika Latvijā konstatēta, sākot vien ar 15. gadsimtu.⁴⁷ Savukārt šūšana ir daudz senāka, jo jau vēlā dzelzs laikmeta apģērbā konstatēts daudz vīļu. Kaut arī dziesmu, kurās minēta adata, nav daudz, tajās sastopams cits maģisks motīvs, proti, aizsardzība pret ļaunumu, turklāt sarkanie un dzeltenie dzīpari tajās ir vienlīdzīgi: Adatiņa izteceja / No sarkana dzīpariņa; / Dievs dod manim iztecēt / No ļautiņu valodām (LD 8282-0); Man izlīda adatiņa / No dzeltena dzīpariņa; / Tā es pate izlīdišu / No ļautiņu valodām (LD 8282-5).

Senākā apģērba rotājumos novērojams, ka dzeltenā krāsa izmantota retāk nekā sarkanā. Tā lietota tikai celu apaudās un vienmēr kopā ar sarkanu, zilu vai abām šīm krāsām. Dzeltena krāsa biežāk sastopama sieviešu apģērba rotājumā, vīriešu apģērbā tā pagaidām konstatēta tikai sēļu arheoloģiskajā materiālā. J. Kursīte pieņem, ka dzeltenā krāsa varētu

būt jaunāka pēc izcelsmes nekā, piemēram, sarkanā, un tādēļ mazāk lietota arī folklorā.⁴⁸ Tomēr vēlā dzelzs laikmeta apģērba rotājumos tā sastopama samērā daudzos atradumos, kaut arī nav novērots, ka tā pildītu kādas īpašas funkcijas. Abi iepriekš aplūkotie krāsas pieminējumi saistībā ar maģiskām darbībām būtu grūti konstatējami senajā apģērbā kā vienīgie tās lietošanas iemesli.

Iespējams secināt, ka dzeltenās krāsas simboliskā nozīme apģērbā, tāpat kā folklorā, vairāk saistās ar meitām, viņu pašu un iecerēto puīšu matu krāsu, varbūt arī ar briedumu. Jāšaubās, ka apģērbā varētu būt ietverta dzeltenā krāsa kā pamiruma pazīme.⁴⁹ Savukārt par dzelteno kā Saules kumeliņu, respektīvi, debesu spīdekļu krāsu apģērbā nav pārlicības, jo šķiet, ka to daudz lielākā mērā varētu būt simbolizējuši bronzas gredzentiņi un spirālītes, kas iestrādāti audumos. Kā jau rakstījis arheologs Vladislavs Urtāns, laikā, kad rotu un apģērba rotājošo elementu izgatavošanā izmantota bronza, tā visbiežāk dēvēta par zeltu.⁵⁰ Tas vedina domāt par dievišķo un pārdabisko spēku piedēvēšanu ar bronzu rotājumiem apģērba gabaliem un attiecīgi to nēsātājiem.⁵¹ Arheoloģiskais materiāls liecina, ka dzeltenā krāsa ne vienmēr izmantota tieši ar bronzu rotāto apģērbu celu apaudās, tieši pretēji — bieži vien tā sastopama vienkāršāko villaiņu malu apdarē.⁵²

Brūnās krāsas nozīme. Lai neatkārtotu iepriekš rakstīto par brūnās krāsas mitoloģisko nozīmi,⁵³ šeit pievienots vien neliels kopsavilkums un dažas no jauna radušās pārdomas.

Viens no būtiskākajiem secinājumiem par brūnās krāsas nozīmi saistās ar tās iegūšanu, proti, krāsvielu iegūst no dažādu koku mizām, kā arī augiem, no kuriem liela daļa ir ārstnieciska. Ja pieņem, ka apģērba krāsa dzelzs laikmetā nav bijusi tikai valkātāja gaudmes atspoguļotāja vai estētiska vērtība, tās nozīme varētu būt saistīta ar krāsaugiem,⁵⁴ no kuriem šo krāsu iegūst un krāsojot pārnes uz apģērbu. Krāsošanā izmantojot koku mizas (ozola, kadiķa, alkšņa), apģērbs zināmā veidā kļūst par mizu, ko cilvēks apvelk kā bruņas. Savukārt ar ārstnieciskiem augiem krāsots apģērbs varētu iegūt aizsargājošu, ārstējošu vai veselību veicinošu spēku.

Sarkanās un dzeltenās krāsas gadījumā krāsaugu mitoloģiskā nozīme nešķiet tik skaidra, jo sarkano krāsu tradicionāli iegūst no madaru saknēm un raudēnu (raudu, folkloras tekstos sauktas arī par sarkanītēm) virszemes daļām. Ar tām folklorā nesaistās kādi īpaši mitoloģiski priekšstati. Dzelteno krāsu iegūst dažādi, visbiežāk no ilzītēm (dzeltenajām pīpenēm), bērzu lapām, bērzu un pūpolu kārkļu mizām pavasarī, dzeltēm u. c. augiem. Brūnās krāsas iegūšanai līdzinās tikai tās metodes, kurās dzeltenu toņu krāsošanā izmantotas mizas.

Pārdomas raisa samērā lielais brūno apģērba gabalu atradumu skaits arheoloģiskajā materiālā, jo vilnas apģērbs (lielos laukumos) ir bijis tikai zils vai brūns, bet rotājošos elementos izmantots sarkans, dzeltens un zils. Tādējādi iespējams secināt, ka brūnā krāsa tomēr ir nošķirta no dzeltenās un sarkanās, jo brūnas krāsas rotājumu senajā apģērbā nav un skaidri redzams, ka krāsu funkcijas nepārklājas. Ņemot vērā iepriekš izvērsto brūnās krāsas nosaukuma problēmu, rodas jautājums, vai dzeltenbrūni audumi varētu būt saukti par dzelteniem un iemiesojuši sevī dzeltenās krāsas mitoloģisko nozīmi, bet sarkanbrūni dēvēti par sarkaniem un tiem piešķirta sarkanās krāsas mitoloģiskā nozīme. Skatot tikai

folkloras materiālu, tāds iespaids varētu rasties, tomēr senā apģērba liecības un krāsošanas metodes liek to apšaubīt. Ņemot vērā krāsu atšķirīgo izmantojumu apģērbā un zināmā mērā arī atšķirīgās krāsošanas metodes un krāsu simboliku, jāsecina, ka brūnās krāsas nosaukuma neesamība šķiet apgrūtināša. Pat ja tas nebūtu traucējis senāku gadsimtu laudīm, mūsdienu pētniekam brūnās krāsas nosaukuma pietrūkst.

Meklējot iespējamās krāsas nosaukuma variantus folklorā, jāatduras pret jau iepriekš aplūkotojiem: brūns, bērs, dzeltens, sarkans, ruds, vaska, medus, vara. Krāsošanas receptēs sastopam brūnu un dažādas tā nokrāsas, kā arī smilšu krāsu, tabakas, mālainu, kapara, alkšņu rudo, rustu brūno krāsu.⁵⁵ Visbiežāk brūno krāsu iegūst no ozola un alkšņa mizām. Meklējot brūnās krāsas nosaukumu, par izejas punktu var pieņemt garās dziesmas, kas, iespējams, radušās laikā starp 10. un 15. gadsimtu un kurās varoņa "brūnie svārki" tiek apšļākti ar mītiskā pretinieka asinīm. Ja tajās nebūtu bijuši apdziedāti zelta svārki, tad jāmeklē variants brūnās krāsas nosaukumam vai arī jāpiekrīt Arveda Švābes izvirzītajai domai par "bruņu svārkiem". No visiem tautasdziesmās pieejamiem krāsu variantiem, šķiet, "vara" varētu būt vienīgais, kas apzīmē gan dzeltenīgus, gan sarkanīgus, gan brūnganus toņus, turklāt nav sastopams ar nievājošu nozīmi. Tā saturiskā nozīme bieži ietver stiprumu, cietumu un vērtīgumu, dažkārt arī pārdabiskas īpašības. Taču vara svārki nevienā no šīm dziesmām nav pieminēti, turklāt tādi vairāk raisa asociācijas ar bruņām un bruņukreklu, tātad "bruņu svārkiem". Bruņukreklu atradumu Latvijā nav daudz, toties vārds "bruņas" varētu būt dziesmas rašanās laikā jau lietots.⁵⁶ Ņemot vērā koka mizu simbolisko nozīmi un to izmantošanu krāsošanā, rodas iespaids, ka varbūt brūnā krāsa ir nesusi mizas, vara (un metāla), kā arī aizsardzības simboliku, apziņā kļūstot par bruņām. Ja apzīmētājs "bruņu" nozīmētu krāsu ar tās mitoloģisko nozīmi,⁵⁷ pāreja uz "brūniem svārkiem" līdz ar brūnās krāsas nosaukumu ieviešanos būtu dabiska, jo ne konkrētajās dziesmās, ne valodā neveidotos pretruna ar priekšstatiem par brūnās krāsas nozīmi. Tomēr šis ir samērā pārdrošs minējums. Jāpieļauj, ka jauni pētījumi (īpaši etimoloģijā) nestu jaunas atziņas, tomēr tikpat lielā mērā iespējams, ka saglabājušās valodas, folkloras un arheoloģijas liecības tā arī nav pietiekamas, lai brūnās krāsas nosaukuma un mitoloģiskās nozīmes jautājumu atrisinātu ar pārliecinošiem pierādījumiem.

Nobeigumā jāusver, ka valodas, folkloras un arheoloģiskās liecības vēsta par krāsu kā simbolu mitoloģisko, bieži vien daudzslāņaino nozīmi. Krāsu lietojums sadzīvē un līdz ar to apģērbā nav bijis nejaušs. Apģērbā krāsas nesušas vēsti par tajās ietverto nozīmi, maģiskām īpašībām, vērtīgumu un prestižu.

Atsauces

- ¹ Raksta pamatā ir pētījums, kas veikts autorei promocijas darbā, skatot krāsu lietojumu un iespējamo to nozīmi 3.–13. gadsimta baltu apģērbā, kā arī divās konferencēs nolasītie referāti: "Par sarkanās krāsas lomu dzelzs laikmeta baltu apģērbā" (Latvijas Universitātes 68. konference, folkloristikas sekcija. 04.02.2010.) un "Krāsu robežas latviešu tautasdziesmās. Dzeltenis, sarkans, brūns" (Krišjāņa Barona konference 2011 "Tradīcija un robežas". 25.10.2011.)
- ² Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*. Red. J. Darbiniece. Rīga: Zinātne, 1992. 159.–172. lpp.

- ³ Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996. 44.–138. lpp.
- ⁴ *Sugu enciklopēdija Latvijas daba*. <http://www.latvijasdaba.lv/augi/sistematiskais-raditajs/rosaceae/> (Skatīts 21.10.2011.)
- ⁵ Zariņa A. Latgaļu vainagi laikā no 6. līdz 13. gadsimtam. *Arheoloģija un etnogrāfija*. II. Rīga, 1960. 91. lpp.; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. I sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1995. 16. lpp.
- ⁶ Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. 168. lpp.
- ⁷ Buramvārdos sviests pielīdzināts dzeltenam vaskam. Sk. Straubergs K. *Latviešu buņamie vārdi*. I sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939. 384., 397., 399. lpp.
- ⁸ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001. 149. lpp.
- ⁹ Nejaukt ar sieviešu brunčiem – lindrakiem.
- ¹⁰ Arheoloģisku liecību par gariem svārkkiem nav. Senākās ikonogrāfiskās liecības vēsta, ka sievietēm bijuši īsi vai pusgari svārkki un villaines, vīriešiem svārkki nav bijuši garāki kā līdz ceļiem. Pirmās liecības par gariem svārkkiem gan sievietēm, gan vīriešiem rodamas vien J. K. Broces zīmējumos 18. gs. beigās. Sk. Spekke A. *Vecākie latvju tautas apģērba zīmējumi*. Rīga: A. Gulbis, 1934. 30 lpp. un 11. attēls.; Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. I sēj. 18.–19. lpp.; II sēj. 21. lpp.
- ¹¹ Švābe A. *Raksti par latvju folkloru*. I. Rīga: J. Rozes apgāds, 1923. 38.–43. lpp.
- ¹² Turpat, 36.–39. lpp.
- ¹³ Tomsons A. *Damascēto ieroču iespējamais atspoguļojums latviešu tautasdziesmās*. Referāts nolasīts Latvijas Universitātes 66. konferencē, arheoloģijas sekcijā “Sabiedrība un materiālā kultūra no akmens laikmeta līdz jaunajiem laikiem”. 01.02.2008.
- ¹⁴ Zariņa A. *Seno latgaļu apģērbs 7.–13. gs.* Rīga: Zinātne, 1970. 57.–58. lpp.; Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* Rīga: Zinātne, 1999. 72. lpp.
- ¹⁵ Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. 84., 95. lpp.; šī doma tiešā veidā pārņemta: Roze A. *Krāsu nosaukumi: lingvistiskais aspekts latviešu valodā. Promocijas darba kopsavilkums filoloģijas doktora grāda iegūšanai*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2005.
- ¹⁶ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. A. Švābe, A. Būmanis, K. Dišlers (red.). II sēj. Rīga: A. Gulbja apgādībā, 1927. 2157. sl.
- ¹⁷ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 1126. lpp.
- ¹⁸ No Latvijā sastopamām 13 kārkļu sugām četrām ir ziedi sarkanīgos un sarkanbrūnos toņos. Sk. *Sugu enciklopēdija Latvijas daba*. <http://www.latvijasdaba.lv/augi/sistematiskais-raditajs/salicaceae/> (Skatīts 15.10.2011.)
- ¹⁹ Par zirgu krāsu šeit un turpmāk sk. Gaļičs J. *Zirgs*. Virsnieku akadēmisko kursu izdevums. b. v., 1927. 46.–49. lpp.; Baltakmens R. *Bērie, sirmie, dūkanie...* Rīga: Zinātne, 1990. 8.–11. lpp.
- ²⁰ Sk. arī Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 789.–790. lpp.
- ²¹ Dzērvītis A. un Ģinters V. (red.). *Ievads latviešu tautas tērpu vēsturē*. Rīga: J. Grīnbergs, 1936. 26.–54. lpp.
- ²² Barber E. W. *Prehistoric Textiles*. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 224–225.
- ²³ Šmits P. Par seno latviešu apģērba krāsu. *Filologu biedrības raksti*. III. 1923. 8. lpp.; Fasmer M. *Etimoloģiskaj slovar ruskovo jazika*. II. Moskva: Astrel AST, 2003. S. 368.
- ²⁴ Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. 166.–167. lpp.
- ²⁵ Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. 58.–65. lpp.
- ²⁶ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. II sēj. 203. lpp.
- ²⁷ Spekke A. *Latvieši un Livonija 16. gs.* Rīga: Zinātne, 1995. 196., 201., 212. lpp.
- ²⁸ Trenčēni-Valdāpels I. *Sengrieķu teikas*. Rīga: Zinātne, 1996. 7. lpp.
- ²⁹ Kursīte J. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. 356.–358. lpp.
- ³⁰ Piemēram, Cēsu apriņķa Priekuļu pagasta Ģūgeru kapulauka 42. kapā (sarkanas dzijas šuvums – rotājums) un Drabešu pagasta Liepiņu kapulauka 147. kapā (sarkana celaine), (abi 10.–12. gs.).
- ³¹ Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 159.–167. lpp.
- ³² Par to, ka Polijā magones simbolizē asinis, kuras poļi izlējuši daudzās cīņās par savu dzimteni, un ka dziesmās tiek dziedāts par to, ka, barojoties ar poļu asinīm, magones kļuvušas sarkanas sk. Roze A. *Krāsu nosaukumi: lingvistiskais aspekts latviešu valodā*.

- ³³ Rozēm kā senākajam kultūraugam bez lauksaimnieciskas nozīmes plašā ģeogrāfiskā areālā tiek piedēvētas aizsargājošas funkcijas. Sk., piemēram, Barber E.W. *Women's Work. The First 20,000 Years*. NY & London: W. W. Norton & Company, Inc, 1994. P. 297.
- ³⁴ Daugavpils apriņķa Izvaltas pagasta Brīveru kapulauka 15. kapā (10.–12. gs.).
- ³⁵ Vijups A. *Latvijas XIII-XVII gs. pakavsaktas kā arheoloģiskais avots (tipoloģiskā analīze)*. Promocijas darbs. Latvijas Universitāte. Vēstures un filozofijas fak. Rīga: [b.i.], 1998.
- ³⁶ Straubergs K. *Latviešu buņamie vārdi*. I sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939. 429.–431., 234.–237., 266.–267. lpp.
- ³⁷ Rēzeknes apriņķa Galēnu pagasta Zeimuļu senkapu 6. kapā (11. gs.).
- ³⁸ Madonas apriņķa Liepkalnes pagasta Ķesteru kapulauka 3. kapā (10.–12. gs.).
- ³⁹ Piemēram, Rēzeknes apriņķa Ezernieku pagasta Jurkovas senkapu villainē (11.–12. gs.) un Abrenes apriņķa Daņilovkas 1. uzkalniņa 2. kapa villainē (13. gs.).
- ⁴⁰ Straubergs K. *Latviešu buņamie vārdi*. I sēj. 229.–230., 235., 433. lpp.
- ⁴¹ Šmits P. Par seno latviešu apģērba krāsu. *Filologu biedrības raksti*. III sēj. 1927. 25. lpp.
- ⁴² Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. 168. lpp.
- ⁴³ Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 69.–70. lpp.
- ⁴⁴ Vaska A., Vaska B., Grāvere R. *Latvijas aizvēsture 8500. g. pr. Kr. – 1200. g. pēc Kr.* Rīga: Zvaigzne ABC, 1997. 110. lpp.
- ⁴⁵ Šmits P. Jauniešu mīlestība tautas dziesmās. *Latvju tautas dainas*. Sakārt. R. Klaustiņš. 5. sēj. Rīga: Literatūra, 1930. 682. lpp.
- ⁴⁶ Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. 167. lpp.
- ⁴⁷ Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* 130.–131. lpp.
- ⁴⁸ Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 69. lpp.
- ⁴⁹ Senajā apģērbā atrodami lāpījumi liecina, ka tas nav bijis gatavots tikai bedību vajadzībām.
- ⁵⁰ Urtāns V. Zelta griezti gredzentiņi. *Padomju Jaunatne*. 1987, 28. janv.
- ⁵¹ Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 73.–76. lpp.
- ⁵² Piemēram, Jēkabpils apriņķa Krustpils pagasta Oglenieku kapulauka 8. kapā un Madonas apriņķa Liepkalnes pagasta Ķesteru 3. kapā (abi 10.–12. gs.).
- ⁵³ Pigozne-Brinkmane I. Senā apģērba raksturojuma meklējumi latviešu folkloras tekstos. *Kultūras krustpunkti* Nr. 4. Sast. J. Urtāns. Rīga: Latvijas Kultūras akadēmija, 2008. 109.–113. lpp.; Pigozne-Brinkmane I. Brūnā un zilā krāsa vēl dzelzs laikmeta apģērbā. Pielietojuma nozīmes meklējumi. *Literatūra un kultūra: process, mijiedarbība, problēmas. Iracionālais, mistiskais, noslēpumainais kultūrā*. Zinātnisko rakstu krājums XII. Sast. M. Burima. Daugavpils: Daugavpils Universitāte, 2009. 213.–216. lpp.
- ⁵⁴ Pētot krāsaugus un tradicionālās krāsošanas metodes, izskatīti visi Latvijas Nacionālā vēstures muzeja (LNVM) Etnogrāfijas nodaļas Rokrakstu, zīmējumu, fotoattēlu un dokumentu kolekcijas (ZAE) materiāli par krāsošanu.
- ⁵⁵ LNVM ZAE kolekcija.
- ⁵⁶ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 149. lpp.
- ⁵⁷ Līdzīgi kā “sarkans rožu vanadziņš”, iespējams, nozīmējis arī sarkana vilnas auduma vainagu.

Red, Yellow, Brown. On the Visual and Mythical Boundaries of Colors in Latvian Folklore and Traditional Clothes

Studies of colors used in Iron Age clothing and the symbolism of colors in Latvian folklore reveal how particular colors are associated with this or that object or phenomenon that can also be found in modern day life and can therefore be examined. Boundaries between colors are rather vague and blurred. Interestingly, many objects described in folklore as yellow or red are nowadays seen as brown. Assuming that the name ‘brūns’ (brown)

might be more recent, various hypotheses have been considered to find an older name for the brown color in Latvia. This search has also led to the names 'vara' (of copper) and 'bruņū' (of armour) among others. The mythological meaning of colors is broad. The symbolism of the red color includes blood as the source of life-sustaining energy and an indication of growth and also death. Because of the specific symbolic meaning of 'ruds' (ginger, orange-red), a distinction should be made between this color and reddish and yellowish hues. Yellow is associated with the Horses of the Sun, young maidens, the preferred color of hair and maturity. The symbolism of the brown color implies associations with dye plants, specifically, tree bark, which was a source of the brown color for dying clothes. The brown color in clothes might have symbolized armor and defense. Linguistic, folkloristic and archeological evidence suggests that in ancient times the use of colors in everyday life situations and consequently also clothes was not incidental. Colors of clothes carried a message of their intrinsic meaning, magical qualities, value and prestige.

Keywords: Red, yellow, brown, meaning, clothes

Una Smilgaine

Starpnozaru mākslas grupa "Serde". Starp mākslu un tradīcijām

Atslēgas vārdi: tradicionālā kultūra, starpdisciplināritāte, Renewable tīkls, māksla, tradīciju dokumentācija, interpretācija

Māksla un tradicionālā kultūra ir divas šķietami atšķirīgas nozares. Jau izsenis mākslinieki smēlušies iedvesmu folklorā un mitoloģijā, tomēr allaž apzinoties robežu, kas tās abas šķir. Pēdējā desmitgadē saistībā ar jauno tehnoloģiju un interneta attīstību visā pasaulē un arī Latvijā mākslinieki aizvien biežāk izmanto starpdisciplināru pieeju, pētot attiecības starp mākslu un lauksaimniecību, mākslu un tradicionālo kultūru, mākslu un enerģētiku. Tradicionālās kultūras un mākslas mijiedarbes procesiem folkloras pētnieki līdz šim pievērsuši visai maz uzmanības. Šis būs skatījums uz šiem procesiem no folkloras pētnieka pozīcijām.

Rakstā pievērsīsies starpnozaru mākslas grupas "Serde" darbībai, meklējot mākslas un tradicionālās kultūras robežas un pārklāšanās laukus. Raksta tapšanā izmantota autore personiskā pieredze, piedaloties vairākos "Serdes" projektos, kā arī dažādi interneta resursi un intervija ar vienu no "Serdes" dibinātājiem Signi Pucenu.¹

Sākums

Starpnozaru mākslas grupu "Serde" 2002. gadā dibinājuši vairāki mākslinieki, bet tās kodolu līdz pat šim laikam veido Signe Pucena un Uģis Pucens. Interneta mājaslapā² vēstīts, ka "Serde" ir biedrība, starpnozaru mākslas grupa, kuras mērķis ir veicināt profesionālās mākslas attīstību, sadarbojoties ar dažādām citām kultūras nozarēm. "Serde" mājvietu radusi Aizputē vēsturisku ēku kompleksā, kuru pakāpeniski restaurējot izveidots rezidenču un darbnīcu centrs radošam darbam.³ Sākotnēji 2002. gadā, kad šī organizācija tika dibināta, pirmie projekti bija saistīti ar restaurāciju un mūsdienu mākslas pieejamību plašākai auditorijai. Kā pirmo var minēt projektu "Citas preces",⁴ tā bija ceļojoša telts-izstāžu zāle, kurā izstādīti dažādi Latvijas mākslinieku darbi. Šī telts vasarā ceļoja pa dažādām Latvijas mazpilsētām, kur noris gadatirgi vai pilsētas svētki. Šī izstāde bija kā "blakusprodukts" tradicionālajām gadatirgu precēm. Tomēr jau biedrības šūpulī tika ielikta ideja par nemitīgiem virziena meklējumiem un starpdisciplināritāti.

Signe Pucena: Jau dibinot "Serdi", mēs paredzējām, ka mums būs dažāda veida sadarbības. Nebūs tikai vai nu mākslinieki, vai pētnieki, jo mums pašiem arī nebija diez cik interesanti

strādāt tikai savā lokā. Mēs pēc iespējas katru gadu mainām arī virzienus, mērķus un idejas [...], lai nebūtu tikai viens, lai pašiem būtu interesanti. Un sekojam līdzi, kas notiek pasaulē.⁵

Atspēriena punkts, kas rosināja mākslas un tradicionālās kultūras projektu īstenošanu, pēc Signes Pucenas domām, bija Latvijas Kultūras akadēmijas rīkotā folkloras ekspedīcija “Folkloras pilsētā” Aizputē 2005. gadā. Tas bija mūsdienu kultūrvides pētījums ar mērķi apzināt un analizēt ikdienas kultūru un tradīcijas mazpilsētas vidē. Mācību ekspedīcijā, kas paredzēta tradicionālās kultūras studentiem, piedalījās arī audiovizuālās studiju programmas studenti. Šim procesam un iegūtajiem materiāliem reizē piemīt kā pedagoģiska, tā mākslinieciska un zinātniska vērtība.

Tai pašā gadā tika sākts projekts, kas vēlāk guva lielu popularitāti, — kandžas darbnīca “Točka”. Tā iepazīstina ar vietējām kandžas tecināšanas tradīcijām un piedāvā apskatīt kandžas aparātu darbībā, kā arī kandžas dzišanas procesa foto un video materiālus. Projekta “Točka” autori ir Uģis Pucens, Egons Baranovs, Signe Pucena un Ieva Vītola. Kandžas dzišanas darbnīca ir mākslinieciska un reizē kultūrvēsturiska interpretācija par šo provokatīvo nodarbi. Tās realizēšanā un prezentācijās apvienojās gan tradicionālās kultūras pētnieki, gan mākslinieki, kuru mērķis ir parādīt cilvēka neizsmeļamo izdomu, kā ierobežotu resursu apstākļos realizēt savas vajadzības. Tas ir aicinājums palūkoties uz aizliegto, bet labi zināmo nodarbi no atšķirīga skatpunkta. Pēc Signes Pucenas stāstītā, “Točka” aizsākās kā māksliniecisks joks.

Signe Pucena: Kādreiz bija tāds pieņēmums, ka padomju cilvēks var visu un ka no jebkuras tehniskas iekārtas, pieņemsim, no kafijas kannas var putekļu sūcēju pagatavot. [...] Kandžas aparāts bija kā tāds universāls, padomju telpu vienojošs elements. Tie, kuri tajā laikā ir dzimuši un piedzīvojuši šo te laiku, zin, ka kandžas aparātu varēja pagatavot gandrīz no jebkā, kas atbilda tehnoloģijai daudz maz, un pilnīgi brīnumainas lietas — dažādas konservu bundžas un kastrolī tika pielāgoti šim vajadzībām.⁶

Starpdisciplinārie projekti

Līdz ar “Serdes” mājvietas — Rezidenču centra — iekārtošanu apgriezienus varēja uzņemt starptautiski sadarbības projekti. “Serdes” starpdisciplinārā darbība iekļaujas vairākās citās mākslinieku kopienu aktivitātēs Latvijā un ārpus tās. Te var minēt 2009. gadā izveidoto Baltijas un Ziemeļvalstu starpdisciplinārās sadarbības tīkla *Renewable* mākslinieku kopienu,⁷ kuras darbības pamatā ir 20. gadsimta 90. gadu jauno mediju sadarbības tīklu kopienu pieredze. *Renewable* tīkla konceptuālais pamats ir enerģija un informācija — šo abu faktoru attiecības un mijiedarbība. Jauno mediju māksliniece un tīklu pētniece Rasa Šmite, runājot par šo un līdzīgām mākslinieku kopienām, lieto apzīmējumu “hibrīdie tīkli”,⁸ ar to saprotot, ka tiek veidotas citādas, jaukta tipa tīklojuma struktūras. Tās attiecas uz sociāli tehniskām sistēmām, kas, no vienas puses, bāzējas internetā, no otras puses, veido savienojumus starp dažādām jomām un sabiedrības grupām — māksliniekiem un zinātniekiem, māksliniekiem un vietējiem iedzīvotājiem. Parādoties globālām klimata izmaiņām,

ekoloģiskai un finanšu krīzei, ir kļuvis skaidrs, ka līdz šim izmantotās saimniekošanas metodes nav ilgtspējīgas un ir nepieciešama atšķirīga pieeja. *Renewable* tikla mākslinieki ir vieni no tiem, kas piedāvā citādu skatījumu, izmantojot tiklošanās stratēģiju,⁹ radošu starpdisciplināru pieeju, atvērtā koda (*open source*), "dari pats",¹⁰ kā arī citas sadarbības un līdzdalības idejas. Tiek meklētas jaunas formas un pieejas, mākslu kombinējot ar lauksaimniecību, dažādām zinātnes nozarēm, jaunajām tehnoloģijām un bagātinoties no tradīcijām un kultūras mantojuma.¹¹ *Renewable* tikla mākslinieku kopiena apvieno daudzveidīgas un visai atšķirīgas pieejas ilgtspējīgas nākotnes meklējumos.

Attiecības starp mākslu un lauksaimniecību risina mākslas un agrikultūras centrs "Kultivators" (*Kultivator*), kas atrodas nelielā lauku ciematā Zviedrijā Ēlandes salā. To izveidojuši mākslinieki Mālina un Matjē Freimani (*Malin Lindmark Vrijman, Mathieu Vrijman*). Centrs atrodas blakus nelielai bioloģiskai fermai, kurā ir aptuveni trīsdesmit govju un aitu. Kā konceptuālo metaforu "Kultivators" izmanto atvērtā koda pieeju, tādā veidā padarot zināšanas, prasmes, informāciju, pētījumu rezultātus un citus datus atvērtus un pieejamus. Viņi organizē daudzveidīgus starpdisciplinārus projektus, apvienojot mākslu, lauksaimniecību, dabu, ekotūrisma, arhitektūru un dizainu. Viens no interesantākajiem "Kultivatora" projektiem ir "Vakariņas ar govīm", kas 2009. gadā tika izrādīts Latvijā festivālā "Māksla+Komunikācijas". Tā ir septiņu minūšu filma par filmēšanu pļavā, kurā ganās govīs. Lai iesaistītu pēc iespējas vairāk vietējo iedzīvotāju, tika izziņota pieteikšanās uz masu skatu filmēšanu. Filmā redzams, ka vienā pusē garam vakariņu galdam sēž vietējie zemnieki, ēd un dzer, bet otrā pusē piegājušas govīs.¹²

Attiecības starp dārzkopību un tehnoloģijām risina projekts "Garā pupa",¹³ ko sadarbībā ar Latvijas Jaunā teātra institūtu piedāvā Jauno mediju kultūras centrs RIXC. "Garā pupa" ir sociāls mākslas projekts un reizē akcija, kas risinājās 2010. gada vasarā. Mākslinieki paši audzēja stādus un aicināja piedalīties visus Latvijas iedzīvotājus ar pašaudzētiem ēdamiem augiem vai garšaugiem. Procesam varēja sekot līdz projekta blogā. Rezultātā tika izveidota "logu lauksaimniecības"¹⁴ instalācija RIXC mediju telpas logos. Šo instalāciju papildināja videointervijas ar dažādiem kultūras darbiniekiem. Akcija noslēdzās ikgadējā mūsdienu kultūras forumā "Baltā nakts" 2010. gada septembrī.

Ar savu darbību šajā mākslinieku kopienā iekļaujas arī starpnozaru mākslas grupa "Serde". Viņu radošā darbība, kas sākotnēji tika vērsta uz modernās mākslas pieejamību, laika gaitā ir attīstījusies starpdisciplināritātes virzienā, mākslu apvienojot ar folkloru un kultūras mantojuma saglabāšanu. Vienmēr plaši apmeklēta ir radošā darbnīca "Točka", kas atklāj kandžas tecināšanas tradīcijas un ir daudzkārt izrādīta, arī "Baltajā naktī" 2009. gadā. "Serdes" mākslinieki nebaidās no provokatīvām, sabiedrībā pretrunīgi vērtētām tēmām, bet tieši otrādi — ar starpdisciplināriem projektiem mēģina tās risināt.

Turpinot attīstīt ar tradicionālo kultūru saistītās idejas, tika aizsākts starptautisks projekts "Herbologija" (*Foraging Network*), kas Signei Pucenai veidojās sadarbībā ar Endrju Grifu Patersonu (*Andrew Gryf Paterson*) un Ullu Taipali (*Ulla Taipale*). "Herbologija" ir starptautisks vairāku pasākumu komplekss, kas paredzēts, lai iemācītos atpazīt, vākt, sagatavot un lietot savvaļas ārstniecības un ēdamos augus. Projektā tika pētītas tautas tradīcijas

un zināšanas par augiem — kā ēdamiem, tā ārstniecības augiem, kas atrodami savvaļā. Iesaistot ārvalstu pētniekus un māksliniekus, tika apzinātas, pētītas un dokumentētas augu vākšanas, sagatavošanas un lietošanas tradīcijas.

Projekts aizsākās 2010. gada martā Helsinkos, kur norisinājās *Pixelache* festivāls. Tā laikā notika starptautisku mākslinieku un somu augu pazinēju seminārs, dažādas prezentācijas un darbnīcas. Signe un Uģis Puceni *Pixelache* festivālā organizēja praktiskās darbnīcas Helsinku Botāniskajā dārzā, kā arī demonstrēja tinktūru pagatavošanu mājas apstākļos.

“Herboloģijas” ekspedīcija notika 2010. gadā no 20. līdz 30. jūnijam Aizputē un Alsungā. Tās dalībnieki bija dažādu nozaru pārstāvji gan no Latvijas,¹⁵ gan ārzemēm. Aizputes Režidenču centrs pulcēja gan zinātniekus, gan māksliniekus, gan arī vietējos interesentus un entuziastus. Dokumentēšanas un tulkošanas procesā tika iesaistīti arī vietējie jaunieši. Kā intervijā atzīst Signe Pucena, šādas raibas, starpdisciplināras publikas piesaistīšana arī bija viens no ekspedīcijas mērķiem.

Ekspedīcija bija orientēta ne vien uz rezultātu — savvaļas ārstniecības un ēdamo augu apzināšanu un dokumentēšanu —, kā tas ir zinātniskās ekspedīcijās, bet arī uz procesu — praktiskām iemaņām, kā atpazīt augus un kā tos lietot. Orientēšanos uz procesu noteica ekspedīcijas dalībnieku daudznacionālais sastāvs, jo, piemēram, daudzviet Eiropā

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

intensīvās lauksaimniecības dēļ pļavas ar tik daudzveidīgiem augiem kā Latvijā vairs nav sastopamas. Satiekoties ar māksliniekiem un pētniekiem no citām valstīm, arī vietējie iedzīvotāji apzinās, ka viņu zināšanas un prasmes ir vērtība.

Jāatzīmē, ka "Herbologijas" projekts ir aizsācis kustību — savvaļas augu apzināšanas/vākšanas iniciatīvu tīklu (*Herbologies/Foraging Network*).¹⁶ Šis iniciatīvu tīkls apvieno tradicionālo kultūru/prasmes, medijus, mākslu, tehnoloģijas — aktivitātes, kas vērstas uz savvaļas augu, arī sēņu un bišu produktu, apzināšanu un izpēti. Īpašā interneta platformā tiek piedāvāti zināšanu un informācijas apmaiņas pasākumi par ēdamo un ārstniecības augu audzēšanu un atpazīšanu, kuros ikkatrs var piedalīties, piemēram, veidot "logu dārzus" hidroponikas tehnoloģijā. Sociālie tīkli, dažādas tiešsaistes interneta vietnes ir kļuvušas par galveno saziņas līdzekli un informācijas ieguves iespēju lielākajai daļai jauniešu, tādēļ ir svarīgi dokumentētos materiālus pasniegt šai sociālajai grupai pieejamā, saprotamā un interesantā veidā.

Renewable tīkla mākslinieku vidū Signes Pucenas un Uģa Pucena radošie meklējumi saistīti ar vietējām kultūras tradīcijām, tradicionālo prasmju pētīšanu un popularizēšanu. Viņi piedāvā atgriezties pie senām, daudziem labi zināmām un ikdienišķām vērtībām, kas sakņojas vietējās tradīcijās un prasmēs, kuras iekļautas mūsdienīgā kontekstā, apvienojot tās ar modernajām tehnoloģijām. Tai pašā laikā šīs idejas sasaucas ar ekoloģijas, ekonomikas un enerģijas ilgtspējas jautājumiem. Daudzviet pasaulē arvien lielāku nozīmi iegūst savvaļas augi vai lauksaimniecības produkti un pašgatavoti ārstniecības līdzekļi, jo tā iespējams samazināt enerģijas patēriņu un pagatavot ēdienu no labi pazīstamas vietējās ekosistēmas.

Starponozaru mākslas grupas "Serde" mākslinieki un folkloras pētnieki Signe Pucena, Uģis Pucens, Ieva Vītola, kā arī Aigars Lielbārdis augu izpētes tēmu attīsta projektā "Tautas aptieka" — tā ir mākslinieciski kultūrvēsturiska interpretācija par ēdamiem un ārstniecībā izmantojamiem istabas augiem. Daudzviet Latvijā gan laukos, gan pilsētās uz palodzēm audzē alvejas, kalanhojas, ģerānijas un no šiem augiem gatavo zāles — kompreses, tējas vai tinktūras. Mākslinieki piedāvā paskatīties uz šo tradicionālo nodarbi citā kontekstā — ārstniecības augu dārzs uz palodzes vai balkona pilnveido un padara krāšņāku pilsētnieku ikdienas dzīvi, ienesot urbānajā vidē daļu dabas. Projekta izrādīšanas laikā apmeklētāji tiek aicināti dalīties pieredzē, atklājot dažādas ārstniecības receptes.¹⁷

Iedvesmojoties no pētījumiem tradicionālajā kultūrā un aktualizējot jaunākās tehnoloģijas, kā arī lauksaimniecības elementu ienākšanu pilsētā, 2011. gadā tika radīts projekts "Pilsētas eko-sistēma". Pašlaik visā pasaulē ar mākslinieku, arhitektu, kultūras aktivistu līdzdalību ideja par pilsētnieku dārziem aizvien vairāk transformējas — tie var būt uz māju sienām, jumtiem, terasēm un citās pavisam neiedomājamās vietās. Projekta autori Ivars Šmits, Uģis Pucens, Signe Pucena un Ieva Vītola piedāvāja pilsētas dobes modeli, kuras vertikālajās vagās brieda kartupeļu raža, otrreiz izmantojamus traukos zaļoja salāti, dažādi garšaugi un vienkāršas dārza puķes. Šī sadzīves līdzdalības akcija tika izrādīta Rīgā, Ķertrūdes ielā 32, divu plašāku projektu — "Baltā nakts 2011" un *Survival Kit 3* — laikā. Projekta autori rosināja ikvienu pilsētnieku praktiski iesaistīties savas

dzīves vides un vietas pilnveidošanā, padarot pilsētas vizuālo tēlu krāšņāku un noskaņām bagātāku.¹⁸

Tradīciju dokumentēšana

Pēc projekta “Točka” prezentācijas 2005. gadā tā autoriem radās ideja plašāk izpētīt kandžas tecināšanas tradīcijas. Šo ideju savulaik atbalstīja Valsts kultūrkapitāla fonds un Rīgas dome, un tas bija rezultāts sava veida diplomātiskam darbam, jo tajā laikā, 2007. gadā, daudziem pret šīs tradīcijas iespējamo dokumentēšanu bija skeptiska attieksme. Projekts “Točka” aizsāka ne vien mākslas un tradicionālās kultūras projektu virkni, bet bija arī sākums “Serdes” izdoto “**Tradīciju burtnīcu**” sērijai. Kopš 2007. gada ir izdotas jau deviņas “Tradīciju burtnīcas”, kurās publicētas ekspedīcijās un lauka pētījumos dokumentētas tradicionālās kultūras liecības — dažādas prasmes, tradīcijas un personiskās pieredzes stāsti. 2007. gadā pēc pirmā pētījuma tika izdota arī pirmā tradīciju burtnīca “**Brandava gatavošanas tradīcijas Viduskurzemē**”, kurā publicēti lauka pētījumu rezultāti. Izdevumā aprakstīti tradicionālā alkoholiskā dzēriena — *kandžas* — gatavošanas paņēmieni, dažādas receptes, kā arī ar šo procesu saistīti pieredzes stāsti.

“Tradīciju burtnīcas” veltītas ne vien tradicionālajām prasmēm, piemēram, kandžas tecināšanai, alus darīšanai vai augu vākšanai un izmantošanai, bet arī mutvārdu vēsturei. Personiskās pieredzes stāsti apkopoti izdevumā “Aizputnieku stāsti par ebrejiem”¹⁹ un “Baškīrijas siguldiešu stāsti”.²⁰ Vairāki krājumi veltīti atsevišķu novadu tradicionālajai

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

kultūrai. 2009. gadā iznāca "Suitu stāsti",²¹ kur publicēti materiāli no lauka pētījumiem Jūrkalnē, savukārt "Rībeņu nūvoda stuosti"²² izdoti divās atsevišķās burtnīcās latgaliešu un krievu valodā.

Tikpat svarīga kā tradīciju vākšana un dokumentēšana ir arī iegūtā materiāla publicēšana. Materiāli "Serdes" lauka pētījumos netika vākti vienīgi mākslas akcijām vai zinātniskiem mērķiem, lai papildinātu arhīva plauktus, bet jau sākotnēji tika plānots "Tradīciju burtnīcas" publicēt kā populārzinātniskus izdevumus plašākam cilvēku lokam.

Signe Pucena: Mēs negribējām, ka tas paliek kaut kur arhīvos vai paliek kaut kur krātuvē, piemēram, — tam arī tur ir jābūt. Bet mēs gribējām laist atpakaļ tautā. [...] Jebkuram pētījumam, jebkurai lietai, ko tu dari, vienmēr ir patīkami sajūst, ka ir tā atpakaļsaikne, ka ir tā saikne ar tautu. Vienalga, cik daudz un kā, bet ka tu sajūti, ka tas ir nostrādājis, ka kādam tas ir bijis vajadzīgs un patīk.²³

Ar tradicionālās kultūras dokumentēšanu Latvijā lielākoties nodarbojas pētnieciskās institūcijas un augstskolas, bet nenovērtēts resurss ir nevalstiskais sektors un skolu jaunatne. Tieši vietējo skolu jauniešu un pedagogu iesaiste lauka pētījumos ir ļoti nozīmīga, jo tādā veidā tiek attīstīta dzimtās vietas kultūras izpratne, vēstures un tradīciju izpratne.

Par robežām un starpdisciplināritāti

"Serdes" mākslinieki apzināti mēģina jaukt robežu starp akadēmiski pētniecisko vidi, mākslu un tradīciju nesējiem/teicējiem. Ne tikai pētnieki — folkloristi, antropologi, etnogrāfi un mutvārdu vēsturnieki — spēj atbilstoši interpretēt lauka pētījumos dokumentētos materiālus un reprezentēt tos zinātniskās publikācijās. Tikpat svarīgi ir veidot saistošus un interesantus populārzinātniskus izdevumus par tradicionālo kultūru, kā arī dažādās meistardarbnīcās, kas saistītas ar tradicionālajām prasmēm un kas katru gadu tiek organizētas "Serdes" mājvietā Aizputē, veicināt praktisku šo prasmju apgūšanu²⁴. Projektos, piemēram, "Točkā", "Tautas aptiekā", mākslinieki interpretējot tradīcijas, tās no jauna tiek atdotas atpakaļ vietējiem iedzīvotājiem, kā arī starptautiskos festivālos plašāk popularizētas visā pasaulē.

Iespējams, dažas labi zināmas tradīcijas tā arī paliktu nedokumentētas, ja vien ar māksliniekiem piemītošo atvērtību un elastību Signe Pucena un Uģis Pucens ar domubiedriem nebūtu aktualizējuši vairākas strīdīgas un pat provokatīvas, bet sabiedrībā aktuālas tēmas, piemēram, kandžas tecināšanu vai cūku bēres.

Vairākus gadus vērojot un pašai piedaloties "Serdes" projektos, tā arī paliek neatbildēts jautājums — kur ir robeža starp mākslu un tradicionālo kultūru? Visticamāk, šādu robežu novilkt nemaz nav iespējams, jo mākslinieki un viņu domubiedri izvēlējušies visproduktīvāko — abu nozaru pārklāšanās lauku. Domāju, ka kopumā "Serdes" darbības veiksmē slēpjas tieši starpdisciplināritātē — attiecību veidošanā starp dažādām nozarēm un arī dažādām sociālajām grupām. "Serdes" mākslinieki kopā ar tradicionālās kultūras pētniekiem un vietējiem entuziastiem netiecas tikai reģistrēt pagātnes kultūru, bet

prasmīgi iekļauj kultūras mantojumu mūsdienīgā, mākslinieciskā kontekstā. Veidojot starpdisciplinārus un starptautiskus projektus, tradicionālās zināšanas tiek padarītas pieejamas plašam ļaužu lokam — kā mākslas un folkloras pētniekiem, tā tradīciju kopējiem un praktiķiem.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Intervija ar Signi Pucenu notika Rīgā 2011. gada 13. oktobrī. Ieraksts un tā atšifrējums glabājas raksta autorei personīgajā arhīvā.
- ² <http://www.serde.lv>
- ³ “Būtībā pirmos gadus jau saņemot māju, viņa bija dramatiskā stāvoklī. Līdz ar to mums nebija iespēju tur lielus pasākumus organizēt. [...] Pirmos gadus mēs centāmies vienkārši savest māju kārtībā, lai viņa būtu dzīvojama. Un pirmie darbi bija gan ēku konservācijas, gan glābšanas pasākumi, un pirmie pasākumi bija ar arhitektiem, ar pieminekļu apkopšanas, sakopšanas un uzturēšanas ekspertiem, lai vispār saprastu, ko ar māju var darīt. Nu būtībā, to māju ņaņemot apsaimniekošanā, mēs paši no māksliniekiem un pētniekiem kļuvām par būvētājiem. Jo tas arī ir tas mūsu darbs, ko mēs esam paši darījuši, jo mums nav bijis nekādu būvfirmu, izņemot jumiķi jumta pārlikšanai, pārējie visi ir mūsu biedru, mūsu pašu darbaspēks.” Fragments no intervijas ar S. Pucenu.
- ⁴ No intervijas ar S. Pucenu.
- ⁵ Fragments no intervijas ar S. Pucenu.
- ⁶ Fragments no intervijas ar S. Pucenu.
- ⁷ *Renewable* tīkls – saīsinājums no *Network for Art and Renewable Energy Technologies*. <http://renewable.rixc.lv>
- ⁸ Šmite R. *Renewable* tīkla mākslinieki – ilgtspējīgas nākotnes meklējums. *Akustiskā telpa*. 2011. Nr. 8. 212. lpp.
- ⁹ Kopš pagājušā gadsimta beigām jēdziens “tīkls” tiek lietots galvenokārt attiecībā uz datoros bāzētām tehniskajām infrastruktūrām, tomēr pēdējos gados, kad aprītē iegājušas tādas sociālo mediju platformas kā blogi un sociālo tīklu vides, termins “tīkls” vairāk asociējas ar sociālajiem tīkliem. Šmite R. *Kreatīvie tīkli*. Rīga, Liepāja: RIXC, Liepājas Universitātes MPLab, 2011. 24. lpp.
- ¹⁰ Kā pretmets aizvien pieaugošajai patēriņcībai pēdējos gados visā pasaulē populāra kļuvusi ideja par pašaudzētu pārtiku, pašgatavotiem vai otrreiz izmantojamiem priekšmetiem. “Dari pats” iniciatīva (angļu val. *do-it-yourself* – ‘dari to pats’) tiek plaši popularizēta dažādās interneta vietnēs, kurās ievietoti apraksti, attēli, video, piemēram, *Windowfarms Project*: www.windowfarms.org.
- ¹¹ Šmite R., Šmits R. *Renewable* tīkla mākslinieki – ilgtspējīgas nākotnes meklējums. 2011. 209.–212. lpp.
- ¹² <http://www.studija.lv/?parent=50>
- ¹³ <http://garapupa.info>
- ¹⁴ “Logu lauksaimniecība” (*Windowfarms*) ir divu Ņujorkas mākslinieču un vides aktivistu Britas Railijas (*Britta Riley*) un Rebekas Brejas (*Rebecca Bray*) 2009. gadā aizsākts projekts, kura galvenā ideja ir radīt vertikālus energoefektīvus logu dārzus no *pet* pudelēm un hidroponikas tehnoloģijas (augu audzēšana augsnes aizvietotājos). www.windowfarms.org.
- ¹⁵ Viena no ekspedīcijas dalībniecēm bija arī raksta autore.
- ¹⁶ <http://www.hirvikatu10.net/herbologies/activities/kurzeme-expedition-2010/>
- ¹⁷ http://www.kim.lv/programma/lzstades/?aug_speja/
- ¹⁸ <http://www.baltanaks.lv/2011/pasakumi/pilsetas-eko-sistema/>
- ¹⁹ *Aizputnieku stāsti par ebrejiem*. Sast. I. Vitola, S. Pucena. Rīga: Starpnozaru mākslas grupa “Serde”, 2008.
- ²⁰ *Baškīrijas siguldiešu stāsti*. Sast. I. Vitola, S. Pucena. Rīga: Starpnozaru mākslas grupa “Serde”, 2010.
- ²¹ *Suitu stāsti*. Sast. I. Vitola, S. Pucena. Rīga: Starpnozaru mākslas grupa “Serde”, 2009.
- ²² *Ribeņu nūvoda stuosti*. № 1–2. Sast. I. Vitola, S. Pucena. Rīga: Starpnozaru mākslas grupa “Serde”, 2010.

²³ Fragments no intervijas ar S. Pucenu.

²⁴ Šogad tiek organizētas keramikas, alus gatavošanas, kandžas tecināšanas un ārstniecības augu vākšanas un sagatavošanas darbnīcas. www.serde.lv

Interdisciplinary Art Group Serde: Between Art and Tradition

As new technology and the Internet have been spreading across the world, including Latvia, over the past decade, artists have been increasingly often choosing the interdisciplinary approach to explore relations between art and agriculture, art and traditional culture, art and energy, etc. Folklorists, however, have been paying little attention to interaction between traditional culture and art so far. The article looks into these processes, using the example of the interdisciplinary art group Serde (Core).

When the group was founded in 2002, its first projects involved restoration work and making contemporary art accessible to broader audiences. Folklore in the Town, a folklore expedition organized by the Latvian Academy of Culture to the western Latvian town of Aizpute in 2005 became a turning point towards projects of art and traditional culture. A moonshine workshop called Točka (traditional name for illegal alcohol shops), introducing visitors to local moonshine distilling traditions, was launched the same year and later gained wide popularity.

After Serde opened its headquarters at the Residencies Center, it became able to launch international cooperation projects as well. Serde's interdisciplinary projects became part of the activities of other artist groups in Latvia and abroad. One of such projects was *Renewable* interdisciplinary artist community, which was set up in 2009. The projects of the *Renewable* network led by Signe Pucena and Uģis Pucens involved returning to old, familiar and customary values. They were rooted in local traditions and skills that were "placed" in the contemporary context, combining them with modern technology. At the same time, these ideas were concerned with ecological, economic and energy sustainability issues.

Since 2007, the group has been publishing "Tradition Notebooks" dealing with materials of traditional culture obtained or recorded in expeditions and field studies, including various skills, traditions and personal narratives.

The key of Serde's success is in the group's interdisciplinary character as it builds relations between various areas and social groups. Serde artists along with researchers of traditional culture and local enthusiasts not only record and preserve culture of the past, but also successfully put it in a modern artistic context. As they are used in interdisciplinary and international projects, traditional knowledge is made accessible to a broad circle of people, including researchers of art and folklore, as well as adherents and practitioners of tradition.

Keywords: traditional culture, interdisciplinarity, *Renewable* network, art, documentation of traditions, interpretation

Psalmu dziedāšanas mierinošais spēks

Psalmu dziedāšana Latgalē. Officium defunctorum.

Sast. Aigars Lielbārdis.

Rīga: LU LFMI, 2012. 56 lpp., 3 CD + 1 DVD.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Ja runājam par psalmu dziedāšanu un tās dažādajām tradīcijām, vispirms jāapziņās fascinējošais fakts, ka varam atskatīties uz trīstūkstoš gadu senu un nepārtrauktu psalmu dziedāšanas praksi, kas aizsākās jau Vecās Derības laikos un ar lielu intensitāti tika turpināta dažādos kristīgās mūzikas kontekstos līdz pat mūsdienām. Ar vārdu “psalmi” vēsturiski tiek saprasti 150 dziedājumi, kas atrodami Vecās Derības psalmu grāmatā, un jau Vecajā Derībā psalmiem bija nozīmīga loma liturģiskajās norisēs. Tas pats attiecināms arī uz Jauno Derību, kurā psalmi jau no paša sākuma uzskatīti par visas baznīcas lūgšanu un veido ļoti nozīmīgu dievkalpojuma daļu. Par lielas daļas psalmu autoru tiek uzskatīts ķēniņš Dāvids (ap 1000. g. pirms Kr.). Taču tagad ir zināms arī tas, ka īstenībā psalmu teksta un redakcijas vēsture bijusi

apmēram tūkstoš gadu ilga (1200.–200. g. pirms Kr.).

Tomēr galvenais iemesls, kāpēc psalmu teksti cauri laikiem tiek lietoti tik dažādos muzikālos veidos un sakrālos kontekstos, ir to saturs, kas savā izteiksmē ir ārkārtīgi skaists, bagātīgs un dinamisks. Ikviena psalma autors uztic Dievam savu un savas tautas situāciju — tiek dziedāta slava, pateicība, pārdomas, arī žēlabas un grēku nožēla. Tieši šo tekstu emocionalitāte un patiesīgums ir tas, kas ļauj dažādu laikmetu cilvēkiem vienmēr no jauna ar tiem identificēties un dziedāt kā savus.

A. Lielbārža un M. Boiko sagatavotais izdevums “Psalmu dziedāšana Latgalē. *Officium defunctorum*”, kurā atrodami gan trīs audiodiski, gan DVD, gan grāmatiņa ar skaidrojumiem un tradīcijas komentāriem, ir uzskatāms par nozīmīgu soli latviešu tradicionālās mūzikas izpētes procesā — tas skaidri parāda, ka arī sakrālajai mūzikai un tās praksei ir būtiska vieta latviešu tautas mūzikā. Tas nepārsprotami iezīmē faktu, ka arī Latgales psalmu

dziedāšanas tradīciju, ar ko primāri jāsaprot mirušo oficija regulāra dziedāšana, noteikti jāierauga kā neatņemama daļa no universālās, gadsimtiem senās psalmu dziedāšanas prakses.

Izdevumā atrodamais teksts sniedz īsus un precīzus komentārus audiodiskos un DVD atrodamajam unikālajam materiālam, kurā dokumentēta psalmu dziedāšana Latgalē. Uzreiz jānorāda, ka tajā konstatējama spēcīga saikne ar senbaznīcas dziedāšanas tradīciju un praksi. Piemēram, antifona dziedāšanas maniere, rečitācija un arī dziedājumu melodiskā uzbūve, kur katram dziedājuma tipam — antifonam, psalmam, kantikamam, responso-rijam utt. — ir savs noteikts (saturam un liturģiskajai funkcijai atbilstošs) melodiskais modelis un stils. Lai gan dziedāšana pārsvarā balstās uz Latgales tradicionālajā mūzikā plaši izplatītās homofonas daudz balsības pamatprincipiem, kur pamatā ir funkcionāla harmoniskā domāšana (īpaši dominē divbalsība), tomēr mirušo oficijā tiek lietoti arī vairāki senie modi, piemēram 8. psalmonis, kas tiek harmonizēts, izmantojot funkcionālās harmonijas. Neņemot vērā vēlina harmonijas modeļa lietojumu, šai gadījumā ļoti skaidri identificējama konkrētā psalmdziedājuma agrīnā izcelsme ap 800. gadu. Kaut arī dziedājums pieredzējis spēcīgu transformāciju (gan teksta tulkošana, gan tā muzikālās izmaiņas gadsimtu gaitā), tomēr nepārprotami ir saklausāmas gregoriskās psalmodijas detaļas, kas liecina par materiāla seno izcelsmi un tā universālo lietojumu. Šai sakarā vēlos atzīmēt faktu, ka arī Ungārijā un Rumānijā notiek aktīva pētniecība, apzinot mirušo oficija lokālās tradīcijas. Jāsecina, ka arī šai kontekstā zinātniskā doma attīstās paralēli, un noteikti būtu vērts salīdzināt, kas šais dažādajās lokālajās tradīcijās ir kopīgs un atšķirīgs (protams, izņemot valodu). Interesantā kārtā jāsecina, ka tieši mirušo oficijs bieži ir tas repertuārs, kas tradicionālajā garīgajā mūzikā saglabājas visilgāk. Tam par piemēru jāmin gan Ziemeļlatgalē, gan Rumānijas un Ungārijas lauku apvidos bagātīgā apjomā atrodamā dzīvā mirušo oficija dziedāšanas prakse.

Mēģinot skaidrot šo fenomenu, jāuzsver, ka nāve ļoti dažādās kultūrās ir kaut kas tāds, kas cilvēkus aizskar ārkārtīgi emocionāli, un noteikti arī šeit atrodami iemesli, kāpēc tieši šis repertuārs ir saglabājies tik ilgi un precīzi. Cilvēkiem tā ir svarīga tēma, ar kuru viņi dziedot vienmēr sastopas no jauna. Arī katoļu baznīcas sakrālajā mūzikā tieši vairāki rekviēma un Lielās piektdienas dziedājumi ir tie, kas saglabājušies no vissenākajiem laikiem. Acīmredzot dziedātāji visdrošāk jūtās, atgriežoties pie seniem un labi zināmiem dziedājumiem, pārmantotiem no iepriekšējām paaudzēm. Tieši tas pašiem dziedātājiem sniedz drošību un īpašu saikni ar mīļajiem un tuvajiem aizgājējiem.

Ļoti nozīmīgi, ka izdevuma autori fiksējuši dzīvu tradīciju, kas vēl daudzviet eksistē un tiek pārmantota no paaudzes paaudzē. Īpaša loma ir vadošajai dziedātājai, kura, neapšaubāmi, pārzina un organizē visu psalmu dziedāšanas procesu — gan tekstus ar melodijām, gan rituāldarbības. Par to, cik būtiska ir šīs tradīcijas dokumentēšana, liecina fakts, ka, piemēram, 2009. gadā Rekovā veiktajā videoierakstā redzamā vadošā dziedātāja Otilija Supe jau gadu vēlāk tika aizsaukta mūžībā, un ir pamatoti jāuzdod jautājums, vai psalmu dziedāšana šādā un līdzīgā gadījumā varēs pilnā mērā turpināties. Galvenais iemesls šādām bažām ir fakts, ka šīs psalmu dziedāšanas veids lielā mērā balstās uz mutisko tradīciju,

kur nošu materiāls kā tāds nemaz neeksistē, vai arī, ja tāds ir, tam ir stipri pastarpināta nozīme. Izdevumā ir fiksēta tradīcija, kas no mutes mutē tiek nodota tālāk. Video un skaņu materiāls pārlicinoši parāda, ka dziedātājas un dziedātāji skaidri zina, “kā visam pareizi jānotiek”, ar to saprotot gan pašu dziedāšanu, gan arī visu norisi ap to. Nevienam svešiniekam, kurš šo tradīciju nepārvalda, nav ne mazākās iespējas psalmu dziedāšanā piedalīties, jo lietotās lūgšanu grāmatīņas ir tikai teksti, kas jāmak pareizi iedzīvināt. Dziedāšanu iespējams apgūt tikai ilgākā laikposmā, līdz dziedot. Savukārt lielākā daļa pieredzējušo dziedātāju psalmus dziedāja no galvas, grāmatas turot vien pēc ieraduma. Arī šis apstāklis liecina par ļoti spēcīgu mutisko tradīciju, kāda tā bija pazīstama jau 8.–9. gadsimtā, dziedot gregorisko korāli. Kaut gan pēdējā laikā dziedātāju rīcībā ir nonākuši psalmu izdevumi ar notīm, kas fiksē antifonu melodijas un rečitācijas toņus, tomēr notīm ir nosacīta nozīme, un mūsdienu izpratnē lasīt no lapas ir pilnīgi neiespējami kaut vai specifiskā kantilācijas ritma dēļ, kuru dziedātājas vienkārši pārvalda kā tradīcijas svarīgu sastāvdaļu.

Vēl svarīgi uzsvērt mirušo ofīcija praksē klātesošo *communiosanctorum** domu — caur lūgšanām un dziesmām cilvēks vai vesela ģimene (vai pat dzimta) ar mirušajiem atrodas komunikācijā un gaida dienu, kad varēs ar tiem atkal būt kopā. Viena no galvenajām motivācijām ir mīlestība un pienākums pret tuviniekiem, kas visu psalmu dziedāšanas procesu padara par kaut ko ļoti emocionālu un personīgu katram klātesošajam (šai sakarā jāuzsver, cik vērtīgi ir M. Boiko komentāri, aprakstot mirušo ofīcija dogmatisko kontekstu un izpildīšanas motivāciju).

Ārkārtīgi saistošs ir pavadmateriālā iekļautais izdevumā uzņemto mirušo ofīcija ieskaņojumu raksturojums. Tā interesantākā daļa ir pašu dziedātāju paustās domas un attieksme iepretim psalmu dziedāšanas tradīcijai. Šeit nozīmīgi tiek atklāti arī pašas dziedāšanas prakses diahronie aspekti, t. i., kā dziedāšanas tradīcija dažādu apstākļu ietekmes dēļ laika gaitā mainījusies.

Bukleta ierobežotā apjoma dēļ tajā nav iekļauta plaša un smalka informācija par mirušo ofīcija izpildīšanas un scenārija niansēm, kas bagātas ar dažādiem simboliem un sniedz neatsveramu informāciju par dalībnieku attieksmi pret Dievu un aizgājušajiem. Jāatzīmē, ka šim nolūkam ir sniegts plašs tālākvedošs literatūras saraksts, kurā atrodami M. Boiko gadu gaitā veiktie pētījumi.

Guntars Prānis

* Lat. *communiosanctorum* – visu svēto sadraudze. Ļoti svarīga šeit ir universālās Baznīcas ideja, kas sevi apvieno visu laiku ticīgos.

Ko sauc un velk “Saucējas”?

Dziediet, meitas, vokorā. Saucējas. Sēlpils un Vārnavas folklorā.

Rīga: Lauska, 2012.

Jau folkloras kustības sākuma posmā, kad savu sakņu apzināšana un aktualizācija rezultējās ar daudzu folkloras kopu rašanos un darbību 20. gs. 80. gadu sākumā, dzejnieks un Eiropas tautu folkloras pazinējs Knuts Skujenieks diezgan uzstājīgi pauda kādu, viņaprāt, svarīgu domu. Līdzās ansambļiem, kas savu repertuāru veidoja no visas Latvijas mūzikas folkloras materiāliem un kuru izpildījuma maniere bija vidējoti vispārlatviska, viņš aicināja veidot šauri specializētu un uz vietējiem stiliem, repertuāru un izloksnēm orientētu, profesionālu, ne pašdarbniecisku grupu. Šādas grupas uzmanības lokā būtu, saprotams, ne jau viss, ko attiecīgajā novadā dzied, bet raksturīgākie, īpatnējākie un seniskākie, tādējādi no pozitivistiska viedokļa vērtīgākie tradicionālās mūzikas materiāli, turklāt nevis apdarināti, bet pēc iespējas autentiski — tuvi oriģinālam vai pat neatšķirami no tā. Skaidrs, ka šāds piegājiens prasītu ciešu sadarbību ar profesionāļiem — etnomuzikologu, valodnieku, folkloristu, etnologu.

Tā laika folkloras kustībai tomēr bija citi uzdevumi, citāda ievirze, un šāda specializēta pievēršanās kādam īpašam reģionam, žanram, stilam vai izloksnei vien fragmentāri parādījās atsevišķu folkloras ansambļu vai folkloras izpildītāju darbībā. Arī autentiskumu attiecībā uz tradīcijas interpretēšanu lielākās folkloras kopu daļās darbībā nebija viegli saskatīt. Protams, citādā situācijā arvien ir bijuši tā sauktie etnogrāfiskie ansambļi, kas jau pēc definīcijas dziedāja un spēlēja sava dzimtā novada mūziku un darīja to savā izloksnē. Viņu repertuārs parasti atspoguļoja vietējās tradīcijas *status quo*, un 20. gs. beigu situācijā tas lielākoties izrādījās diezgan ierobežots. Nav pārsteidzoši, ka biežāk koncertējošie ansambļi agri vai vēl sāka aizņemties dziesmas no tuvākiem vai tālākiem novadiem, kas pašiem bija iepatikušās, vai arī radoši apdarināt savējās, lai vairāk iepatiktos koncerta auditorijai, tādējādi kļūstot par tādiem pašiem “vidējoti vispārlatviskiem” kā citi folkloras ansambļi.

Šajā situācijā, kas turpinās arī 21. gs. sākumā, kad nav vērojama aizraušanās ar autentiskumu attiecībā uz vietējām tradīcijām, īpašs notikums ir tradicionālās dziedāšanas grupa “Saucējas” ar savu Sēlpils un Vārnavas folkloras programmu “Dziediet, meitas,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

vokorā”, kas ir ieskaņota un 2012. gada maija vidū publicēta kā mūzikas albums — CD ar 23 ieskaņotiem celiņiem un grāmatiņu. Albuma iecere ir kaut kas vairāk nekā vienkārši viena novada tradicionālās mūzikas autentisks izpildījums: muzikālo kodolu veido Jurjānu Andreja Kurzemes ekspedīcijā 1891. gadā un Emiļa Melngaiļa 1923. gadā savāktu dziesmu — galvenokārt pavasara rotāšanas, ligošanas, ganu gavilēšanas, apdziedāšanās un citu norišu — un instrumentālo melodiju interpretācijas. Šīs interpretācijas īpaši vērtīgas padara tas, ka liela daļa Jurjāna pierakstīto materiālu būtu traktējami kā izzudušas tradīcijas grafiska liecība, līdz ar to šo materiālu iedzīvināšana prasa īpašu pieeju, ko varētu nosaukt par “eksperimentālo arheomuzikoloģiju”.

Kāda tradicionālās dziedāšanas žanra autentisku izpildījumu vislabāk iemācīties, to apgūstot lauka apstākļos — tieši no teicēja. Ne tik labi, taču lietojami ir arī skaņu ieraksti. Gandrīz neiespējami kāda dziedājuma stila vai žanra smalkumus apgūt tikai no nošu pieraksta, te varētu noderēt tā paša teicēja citu dziesmu vai tā paša novada citu žanru dziedājumu klausīšanās un izpildījuma manieres un stila elementu pārnese. Sēlijas rotāšanas, ligošanas un ganu gavilēšanas gadījumā šādu klausāmu materiālu vienkārši nav: Jurjānu Andrejs notis un komentāros fiksēja izzūdošu tradīciju, trīs desmitgades vēlāk Emilim Melngailim vairs nebija ko pierakstīt, par skaņu ierakstu nemaz nerunājot. Minēto mūzikas materiālu rekonstrukcijas svarīgākos momentus “Saucējas” ir īsi raksturojošas grāmatiņā: “[grupas dalībnieces] izmantoja gan savu jau uzkrāto pieredzi, apgūstot daudz pilnīgāk dokumentētu dažādu Latvijas novadu tradicionālo vokālo mūziku, gan pielietoja jaunas metodes. Tā, piemēram, auglīga izrādījās ideja veikt lauka pētījumu vietās, kuras savulaik bija apmeklējuši Jurjāns un Melngailis. Lai paaugstinātu skaņveides ticamības pakāpi, darba grupā tika uzaicināta sēlisko izlokšņu pētniece Maija Poiša, kura veica dziesmu tekstu fonētiskās transkripcijas Sēlpils un Vārnavas izloksnēs, kā arī konsultēja dziedātājus izrunas jautājumos. Vērtīgu pieredzi izdevās gūt, eksperimentējot ar noteikta repertuāra izpildījumu tā autentiskajā vidē. Piemēram, Sēlpils paugurainā reljefa radītajā akustiskajā telpā mainījās pavasara rotāšanas un ganu gavilēšanas dziesmu temps, bet jaunu jēgu ieguva raksturīgie dziesmu pantus noslēdzošie izsaučieni “i”, “ja”, “jai”, kuri atgriezās pie dziedātājiem kā vairākkārtējas atbalsis.” Piebīdīšu, ka līdzīgus eksperimentus 20. gs. beigās Ivetas Tāles vadībā veica folkloras ansambļa “Klinči” dalībnieces, nonākot pie atzīstamiem rezultātiem.

Iepriecina tas, ka dziedāšanas sievišķo dominanti ierakstā līdzsvaro vīriešu kārtas dziedātāju un spēlētāju piedalīšanās, tādējādi veidojot reālāku, harmoniskāku mūzikas dzīves ainavu. Galu galā instrumentālā muzicēšana tradicionāli ir bijusi vairāk vīriešu padarīšana, tāpat arī atsevišķi dziesmu veidi, tādi kā kara dziesmas. Žēl, ka līdzīgu radošu eksperimentu kā ar pavasara rotāšanu albuma radošā grupa nav veikusi ar Kārļa Blauberģa minēto un Krišjāņa Barona “Latvju dainu” ievadā aprakstīto vīru dziedāšanu dzirēs Sēlpilī — tas būtu bijis vērtīgs un visnotaļ iederīgs akcents. Toties viena no vīru dziesmām “Zviedzi, zviedzi, siermais zirdziņ”, kur vīru grupas vienbalsīgam dziedājumam ar tikko jaušamu *country* stila divbalsības pieskārienu dziesmas otrajā pusē enerģisku pavadījumu spēlē ģīga, koka taure un bungas, zināmā mērā kontrastē ar albuma kopējo ievirzi — tuvošanos

autentiskai tradīcijai un tās rekonstrukciju. Informatīvais teksts pie skaņdarba Nr. 15 vēsta, ka “teicējs ir neredzīgais Sperjāna tēvs Vārnavā” un “pierakstījis Jurjānu Andrejs 1891. gadā”, tādējādi liekot domāt, ka tieši šāds muzikālais materiāls ir skanējis. Neviena vārda par apdari vai aranžējumu, vienīgi čakls un acīgs lasītājs grāmatiņas 11. lappuses apakšā, iespējams, pamanīs pateicību pieciem vīriešu kārtas dalībniekiem “par [...] radošo pieeju muzikālā materiāla interpretācijā”.

Grāmatiņas teksts, viss latviski un angļiski, iesākas ar trim komplementāriem albuma vērtējumiem, to autori ir mūzikas žurnālists Orests Silabriedis, komponists Juris Karlsons un etnomuzikologs no Austrālijas Džozefs Džordania (manuprāt, tas ir tas pats polifonijas tradīciju pētnieks gruzīnu etnomuzikologs Josifs Žordanija). Šie komplimentu vēlreiz (varam uzskatīt, ka pamatoti), nedaudz saīsināti, ir atkārtoti uz grāmatiņas muguras vāka.

Grāmatiņas pamattekstu veido vairākas sadaļas. Ievadā īsi prezentēta grupa “Saucējas” un izklāstīta albuma pamatideja un tapšanas gaita. Etnomuzikoloģes Ievas Tihovskas raksts “Sēlpils un Vārnavas mūzika: Piezīmes par tradicionālā stila avotiem un rekonstruēšanu”, šķiet, ir albuma tapšanas teorētiskās koncepcijas izklāsts. Te viņa smalki un zinīgi apskatījusi, kas un kad ir dokumentējis un pētījis Sēlijas tradicionālo mūziku, apcerējusi no šiem pētījumiem izrietošās mūzikas īpatnības. Ievas Tihovskas rakstā atrodamai vairāki teorētiski un intuitīvi apsvērumi, kas raksturo tradicionālā stila rekonstruēšanas detaļas, tādas kā, piemēram, balssveides atkarība no dziedāšanas telpas, skanējuma estētika dažādās tradīcijās, kanons un varianti tautas mūzikā. Mazliet samulsina tas, ka nav uzrādīts, kur īsti ir publicēti pieminētie Māras Viksnas un Mārtiņa Boiko raksti (uz verificēšanu tendētam lasītājam pašam jānojaus, ka tās ir “Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis”). Vērtīgi novērojumi un saistošas atziņas ir folkloristes Ivetas Tāles rakstā “Sēlpils un Vārnavas tradicionālās mūzikas teicēji un vācēji”. Viņa lasītāju burtiski ievēd tajā kultūrtelpā un situācijā, kur tika teiktas un dokumentētas albumā dzirdamās dziesmas un instrumentālās melodijas. Iveta Tāle piedāvā Jurjāna un Melngaiļa labāko teicēju — Slikšānu, Vilciņu, Kārļa Blauberga, Pieterānu, Ādmiņu un citu — māju un to apkārtnes aprakstus senāk un tagad, šo teicēju raksturojumus dziesmu vākšanas laikā un viņu radnieku stāstījumus, ieskatu dažās Sēlijas novada kultūras dzīves aktualitātēs. Īpaši vērtīgi ir grāmatiņas vizuālie materiāli — 20. gs. pirmās trešdaļas Sēlijas ļaužu un vietu fotogrāfijas, lielākoties no Mārītes Grīnfeldes un Ervīna Slikšāna arhīviem. Tieši šīs dažādos ikdienas brīžos uzņemtas ainiņas — viesības, dziesmu svētki, ģimene zem ozola, siena pļavā, kāzas, kamanas pagalmā, zirga apkalšana un citas — ļauj iejusties vidē un laikmetā, tās savā veidā sasaista aizgājušos laikus ar mūsdienām.

Grāmatiņas teksta turpinājumā doti dziesmu un instrumentālo melodiju nosaukumi, aiz katra seko informācija par žanru un avotu — kas un kur to teicis, kas un kad pierakstījis. Ir arī norādītas ziņas par izpildījumu, taču ne vienmēr precīzas. Tā aiz 4. un 5. skaņdarba slīpajās iekavās norādīts “āžrags”, tomēr ierakstā ir dzirdams kāds vienkāršo mēlišu instruments, nevis piemutņa veida rags ar skaņas caurumiņiem (tieši šo pēdējo tradicionāli sauc par āžragu). Līdzīgā situācijā aiz 8. skaņdarba slīpajās iekavās norādītas “dūdas”, kas patiešām ierakstā arī ir dzirdamas. Konsekventi realizējot albuma ieceri, te būtu bijis vietā

ņemt par pamatu Jurjānu Andreja materiālos atrodamo Sperjāņu tēva stāstīto, ka pirmo melodiju (albuma “Āžraga melodija I”) “visi [puīši, kas piedalījušies mēslu talkā — V. M.] kopā pūtuši”, un ieskaņot, teiksim, deviņu āžragu saspēli.

Visi dziesmu teksti, izņemot Nr. 23, ir piedāvāti Sēlpils un Vārnavas novada fonētiskajā transkripcijā — par to, kā arī par īsu iepazīstināšanu ar sēliskajām izloksnēm un to transkripcijai raksturīgo parūpējusies valodniece Maija Poiša. Dziesmu teksti ir tulkoti angļiski parindeņu veidā, te būtu jāuzteic Mariannas Auliciemas labā valodas izjūta un teksta izpratne, piedāvājot saprotamu un baudāmu angļisko tekstu. Protams, šeit varētu vēlēties atsevišķu vēsturisku, etnogrāfisku vai mitoloģisku terminu un jēdzienu, piemēram, *green copper*, *Janis' children/mother*, *mother of souls*, *gypsies* (Ziemassvētkos), paskaidrojumu; šādi uzlabojumi acīmredzot noderētu albuma atkārtotām publikācijām.

Maija Poiša ir arī konsultējusi dziedātājas izrunas jautājumos, un, gods kam gods, sēliskās izloksnes, dziļākas vai seklākas, albumā ir jūtamas, un ne tikai tām “saucējām”, kam Sēlija ir dzimtā puse, bet arī no Kurzemes un no Austrālijas nākušajām. Kopumā skan diezgan labi, tomēr vēl varētu daudz piestrādāt. Nav viegli ielauzīties citādajās intonācijās, savdabīgajos divskaņos. Diemžēl gandrīz nemaz nav sadzirdama līdzskaņu palatalizācija *e*, *i* un divskaņu *ei*, *ie* priekšā. Kaut gan Maija Poiša atzīmējusi, ka “līdzskaņu palatalizācija mūsdienās vairs nav regulāra”, tomēr tajos gadījumos, kad tās trūkums izraisa nozīmes maiņu, vietējie sēlieši to respektētu. Citādi iznāk tā, kā dzirdams jau pašā pirmajā dziesmā: “Dziediet, maitas, vokora”.

Kopumā var teikt, ka Latvijas kultūras telpā ir ieradusies izcila, saturīga publikācija, kas tradicionālās mūzikas pētniecībā iezīmē jaunu lauciņu. Nav grūti piekrist visiem trim komplementāro vērtējumu paudējiem, ka “Saucēju” albums ir skaists, skan laikmetīgi, izraisa sajūsmu, apbrīnu, pietāti un lepnumu, atdzīvina un popularizē apbrīnojamo 19. gs. beigu tradīciju. Faktiski šo albumu varētu uzskatīt par sava veida paraugu, kā piešķirt skatnējumu un kā padarīt pieejamu ieinteresētajai auditorijai kādu citu senu vietējo tradīciju.

Domāju, ka Knuts Skujenieks šo albumu noklausītos un tad savā viedajā mierā, daudznozīmīgi smaidot, teiktu: vēl viens derēja...

Valdis Muktupāvels

Dainu izlase — trejvalode

Dace Bula, Sanita Reinsone (red.). *Krišjānis Barons. Latvju dainas: parindeņi.*
Rīga: LU LFMI, 2012. 493 lpp.

Žurnāla “Karogs” 1985. gada 2. numurā lasāmi toreizējā LPRS valdes I. sekretāra Gunāra Priedes vārdi: “Rakstnieku savienība jau vairāk nekā pirms desmit gadiem uzņēmās iniciatīvu mūsu dainu aizvadišanai pasaulē. Cik bieži mēs šajos gados esam izjutuši, ko varētu dot un cik nepieciešama būtu zinātniski izstrādāta latviešu folkloras tulkošanas metodoloģija!” Zem šiem vārdiem varētu parakstīties arī tagad — apkopojoša ievada folkloras tulkošanas, īpaši tautasdziesmu tulkošanas, metodoloģijā joprojām nav un katram pašam jānoskaidro tas pats: “.. kad deminutīvi ir un kad nav jātulko ar deminutīviem .. ko nozīmē “tautietis” un “mātesmeita”, kas tie tādi par “vedējiem”, kuriem dzenas pakal “panāksnieki”...” (Karogs, 1985, 2: 141)

Gunārs Priede savu rakstu nobeidz uz pozitīvas nots: “Tautasdziesmu aizvadišanu pasaulē mums turpmāk zināmā mērā vieglāku darīs Rakstnieku Savienības izdotā “Latvju dainu” parindeņu izlase, pie kuras esam strādājuši vairākus gadus. Tajā, konspektīvi atveidojot K. Barona krājuma struktūru, sniegti aptuveni 1200 dainu tulkojumi krievu, angļu un vācu valodā.” (Karogs, 1985, 2: 141) Te gan jāpiebilst, ka šis rotaprinta izdevums 300 eksemplāros tūlīt kļuva par bibliogrāfisku retumu.

Gadu vēlāk, runājot par latviešu literatūras popularizēšanu citās tautās, dzejnieks un tulkotājs Māris Čaklais uzsver šī izdevuma nozīmīgumu jau tīri psiholoģiskā plāksnē, jo šis un vēl citi 80. gadu vidū sagatavotie tautasdziesmu atdzejojumi un to publikācijas “krietni vien paplucinājušas slinki iedomīgo mītu par tautasdziesmu nepārtulkojamību vispār” (Karogs, 1986, 1: 134). Šo ieskatu tautasdziesmu satura izpratnē kā ļoti svarīgu latviešu dzejas tulkošanai atzīst arī citu tautu tulkotāji, un Māris Čaklais citē čehu Radegastu Paroleku: “Izprast viņu [Baltijas valstu rakstnieku BR] māksliniecisko devumu un pārtulkot citā valodā bieži vien nav iespējams, ja nav pazīstama Baltijas tautu folklorā.” (Karogs,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1986, 1: 134) Laika posmā no 1984. līdz 1986. gadam “Karogā” atrodam daudzas publikācijas gan par Krišjāni Baronu, gan dainām, bet viss pamazām noklust, un atliek tikai atzīt, cik pravietiska bijusi literatūrkritiķe Anda Kubuliņa, liekot savam Barona jubilejas aktivitāšu aprakstam virsrakstu “Tautasdziesma uz brīsniņu izcelta saulītē” (Karogs, 1986, 3: 183). Žēl, ka šie “brīsniņi” joprojām reti un īsi. Tomēr — jauno tehnoloģiju ieviešana publikāciju sagatavošanā ļauj atsākt sen atliktas lietas, un 2012. gadā interesenti saņēma otro “Latvju dainu” parindeņu izdevumu ar plašu Daces Bulas priekšvārdu atjauninātā tulkojumu redakcijā. Tas izdots LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta apgādā valsts pētījumu programmu “Letonika” un “Nacionālā identitāte” ietvaros ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu.

Izdevuma priekšvārdā Dace Bula īsi un koncentrēti izklāsta svarīgākos jautājumus, kas jāzina lasītājam, pirms viņš sāk tulkoto tekstu studijas: gan laikmeta fons, kas veicināja intensīvu darbu folkloras, īpaši tautasdziesmu, vākšanā un izpētē, gan īss pieskāriens Krišjāņa Barona personībai, gan viņa devums folkloristikas attīstībā, izveidojot joprojām nepārspētu klasisko četrinžu klasifikācijas sistēmu un tekstu tematisko izkārtojumu, gan īsi ieskicētas tautasdziesmu metrikas un stilistiskās savdabības.

Savu priekšgājēju M. Andersones un M. Pavāres veikumu teksta angļiskošanā atjauninājušas L. Lapa un A. Reinolde, savukārt J. Civjana un A. Ščerbakova krievu tulkojumu vērtējuši un modernizējuši M. Makarova, A. Andronovs un N. Aleksejeva, bet V. Bisenieka vācu tekstu precizējuši un atjauninājuši M. Gūtmane.

Sastatot katru tekstu visos trīs tulkojumos abos izdevumos, varam atklāt, ko 30 gadus vēlāk latviešu tautasdziesmu izpratnē saskatījuši mūsu laikabiedri. Izskatot jauno ieguldījumu tekstos, konstatējamas vairākas visiem redaktoriem kopīgas nostādnes, piemēram, limitētas ir 1. izdevumā plaši pārstāvētās kvadrātiekvās liktās papildnozīmes vai paskaidrojošie vārdi, dodot tikai vienu — autora par piemērotāko atzīto tulkojumu, piemēram, “Nāc, saglaudi man galviņu”, nevis “Come, smooth (comb) my head (hair)” (1984: 159), bet “Come, comb my head” (2012: 164), “Pliks pakausītis”, nevis “Лысый затылок (лысая голова)” (1984: 276), bet “Лысая голова” (2012: 267). Kopīgs arī tas, ka jaunajā redakcijā ieviestas mūsdienu valodām raksturīgas leksēmas un sintaktiskās konstrukcijas. Šo tendenci labi pamatojusi vācu tekstu redaktore Margita Gūtmane, sakot: “..jāizvairās no vecmodīgas vācu valodas, jo tā neatbilst dainu valodai. Es nevaru lietot Ingas Bilenšteinas arhaisko vācu valodu, kādā viņa pirms simts gadiem tulkojusi dainas — pie tam tā ir baltvācu valoda, kas jau toreiz jūtami atšķīrās no Vācijā lietotās. Tas nozīmē tikai sen zināmo faktu — katrai paaudzei viss jātulko par jaunu.”¹ Jāatzīmē, ka dainu tulkošanai vācu valodā ir jau vērā ņemama vēsture, un tieši vācu teksti ir tie, kur no 1200 tekstiem gandrīz pusei ir kādas redakcionālas izmaiņas.

Apskatu sāksim ar sarežģītāko jautājumu — mitoloģisko būtņu nosaukumiem un to skaidrojumiem glosārijā. Protams, visbiežāk sastopamā mitoloģiskā būtne ir Dievs (*God, Gott, Boz*), dažādās vārdkopās un vārddarināšanas modeļos gan ar arhaisko semantiku, gan ar kristīgā Dieva iezīmēm. Glosārija skaidrojums ir precizēts un paplašināts.

Vārdkopa “ar Dieviņu” tulkota angļu un krievu valodā ar atvadu sveicienu, nevis burtiski kā 1. izdevumā. Žēl, ka Dieva pretmets Velns (*Devil, Teufel, Черт*) nav minēts arī 2. izdevuma glosārijā un atklāts kā sena latviešu mitoloģiskā būtne. Dieva dēlu (*God's son, Gottes Sohn, Божий сын*) un Pērkona (*Thunder, Donner, Перкон*) skaidrojumi paplašināti un precizēti.

Tulkojamo tekstu kopā no galvenajām sieviešu dievībām iekļuvušas Laima un Māra (saglabāti latviskie vārdi visās valodās), par tām dots īss skaidrojums glosārijā, un Saule (*Sun, Sonne, Солнце*) ar Saules meitām (*Sun's daughters, Sontentochter/Tochter der Sonne, Дочка Солнца*). Te gan pieminams, ka glosārija konspektīvais skaidrojums īsti neatklāj to, ko lasām tulkošanai izvēlētajos tekstos, kuros Saule darbojas kopā ar Mēnesi un “Mēness ņēma Saules meitu”.

Zemāka līmeņa mitoloģiskās būtnes pārstāv lielāks pulks māšu, dažas no tām minētas glosārijā, piemēram, Ceļa māte, Mūža māte, Vēja māte, 2. izdevumā arī Zemes māte, dažas ne, piemēram, Ūdens māte, Jūras māte, no 2. izdevuma glosārija pazudusi arī tekstos neminētā Meža māte. Tulkojot katrā valodā izvēlēti atšķirīgi modeļi.

Par to, ko paturējuši un ko tekstos vēlējušies mainīt redaktori, jāteic, ka angļu variantā konsekventi saglabāts vienots tulkojuma modelis: *Mother Wind, Mother Earth, Mother Road* utt. Atšķiras tikai Mūža mātes modelējums — *Mother of a life-time*, kas 1. izdevuma teksta tulkojumā ir *Mother Fate* 101. lpp. (tas precīzāk atbilst LD 9284.1 kontekstam — darina grūtu mūžu vieglumā), lai gan glosārijā ieteiktais variants ir *Mother of a life-time* 514. lpp., un tas konsekventi lietots 2. izdevumā 114., 475. lpp. Tekstos nepārstāvētā Veļu māte 2. izdevumā minēta kā Zemes mātes līdziniece — *Mother of the Dead*. Toties vācu un krievu terminoloģiskās vārdkopas ir būtiski mainītas. 1. izdevumā krievu tekstos lietotas vārdkopas ar piederības ģenitīvu *Мать ветров* (1984: 21, 426), *Мать воды* (1984: 104), *моря мать* (1984: 428), *Мать дорог* (1984: 496), taču 2. izdevumā dominē ar defisi savienoti lietvārdi nominatīvā *Мать-Ветер* (2012: 47, 399), *Мать-Море* (2012: 401), *Мать-Дорога* (2012: 469), nemainīgi saglabātas vārdkopas *Мать жизни* (1984: 101; 2012: 115), *Мать воды* (2012: 119). Savukārt 1. izdevuma vācu salikteņi ar *-mutter* otrā daļā — *Windmutter* (1984: 21, 427), *Meeresmutter* (1984: 428), *Wegmutter* (1984: 496) — pārvērsti par vārdkopām ar *Mutter* pirmajā daļā: *Mutter Wind* (2012: 47, 399), *Mutter See* (2012: 401), *Mutter Weg* (2012: 469), nemainīta palikusi *Wassermutter* (1984: 104; 2012: 119).

Angļu variantā lielāku darbu prasījuši gadskārtu svētku nosaukumi, to procesu apzīmējumi un paši gadskārtu nesējtēli. Rediģētāju pamattendence — izvēlēties tādus angļu ekvivalentus, kur nebūtu caurredzama kristietības ietekme, varbūt vēloties tuvināties dievturu uzskatiem, piemēram, nevis Christmas, bet Yule, Yuletide, Yule Eve, nevis St. John's Day, bet Midsummer. Īpaši liels darbs paveikts ar Jāņu svinēšanu saistītās terminoloģijas sakārtošanā, kas 1. izdevumā ir raiba un jaukti lietota, lai arī 2. izdevuma glosārijā proponētās formas ne vienmēr pārstāvētas tekstos. Sk. salīdzinājumu tabulā.

Jāņu dziesmas	Līgo songs	<i>Midsummer songs</i>
Jāņa diena	<i>St. John's</i>	<i>St. John's, Midsummer</i>
Jāņu vakars	<i>St. John's night</i> , tekstos arī <i>Eve of St. John's day</i> , <i>Līgo night</i>	<i>Midsummer night</i> , tekstos arī <i>Eve of Midsummer</i> , vienā tekstā arī <i>Līgo night</i>
Jāņu nakts	<i>St. John's night</i> , tekstos arī <i>Līgo night</i>	<i>Midsummer night</i>
Jāņuzāles	<i>St. John's day plants</i> , tekstos arī <i>Yanis flowers</i> , <i>St. John's day flowers</i>	Tekstos: <i>Midsummer flowers</i> , <i>Jānis flowers</i>
Jānis	<i>Yanis</i> (Jānis)	Jānis
Jāņu tēvs	<i>St. John-father</i> , tekstos tikai <i>father Yanis</i>	<i>The Jāņi-father</i> , tekstos tikai <i>father of Jānis</i>
Jāņu māte	<i>St. John-mother</i> , tekstos tikai <i>mother of Yanis</i> , <i>Yanis' mother</i>	<i>The Jāņi-mother</i> , tekstos tikai <i>mother of Jānis</i> , <i>Jānis' mother</i>
Jāņa bērni	<i>St. John-children</i> , tekstos tikai <i>children of Yanis</i> , <i>Yanis children</i>	<i>The Jāņi-children</i> , tekstos tikai <i>children of Jānis</i> , <i>Jānis children</i>

Pozitīvi vērtējams tas, ka 2. izdevuma tekstos nav lietots termins “Līgo nakts”, ko radīja padomju ideologi Jāņu aizlieguma laikos 60. gados un kas padomju periodā oficiāli bija dominējošā vārdkopa Jāņu vakara un nakts apzīmēšanai.

Daži teksti ar precību maģijas tiešu vai ne tik tiešu izpausmi saturā, liekas, nav īsti izprasti, piemēram, tekstā, kur atspoguļota augu kodā izteiktā mītiskā līdzdalība cilvēku likteņos — trīs pāri saderinājušies, precizāks bija 1. izdevuma tulkojums “Barley and hop got engaged, Also grass and clover ..” (1984: 192), tas saglabāts arī vācu un krievu variantā, nevis “Barley and hop belong together” (2012: 194). Toties visi tulkotāji izvairījušies precīzi tulkot tekstu, kas satur primitīvi tiešu auglības maģijas tēlojumu: te “krusta māte” apmāca savu krustmeitu maģiskas iedarbības lietu darināšanā, liekot cimdu adīšanā izmantot “Triju aunu pautu villu”, kas, protams, nav ne “from the bellies” (1984: 90), nedz arī “from the backsides” (2012: 104), abos gadījumos tā ir tikai nekvalitatīva vilna, nevis maģiska. Tāpat abos izdevumos ar auglības tēmu aizplīvuroti saistītā “Aveniņa līpiņa”, kurā slēpjas piecas baltas villainītes, tapusi par “sheep's tail” (1984: 215; 2012: 214), tas pats pārpratums arī krievu tulkojumā «У овечке на хвосте» (1984: 214; 2012: 215).

Otrs sarežģītākais tradicionālo tekstu tulkošanas limenis ir ģimenes sadzīves un ģimenes godu terminoloģija, ar ko principā visi ir godam tikuši galā. Interesantas pārdomas raisa divi aspekti krievu tulkotāju jauninājumu izvēlē, proti, 1. izdevuma tulkotāji, lai pārtulkotu semantiski specifiskos sieviešu dzimtes darītārvārdus ar izkaņu -ēja, kā “malējiņa, cepējiņa”, bija ieviesuši, iespējams, krievu valodas dialektālās leksikas formas vai arī jaunradi pēc *швея* parauga: *мелея* (2012: 180, 266, 376), *печея* (1984: 114, 390, 484), *варея*

(latviski gan “vārītāja”) (1984: 370), kas 2. izdevumā aizstāti gan ar cita tipa atvasinājumiem, gan ar funkcionāliem sinonīmiem: *молольщица* (2012: 259, 350) // *хозяюшка* (2012: 185), *пекариша* (2012: 127, 367, 455), *стряпни мастерица* (2012: 347). Šai gadījumā jāatzīst, ka teksti kļuvuši vienkāršam lasītājam saprotamāki. Otrs aspekts, kur kāzu tradicionālās darbības būtiski atšķiras un tāpēc nepieciešama leksiskā jaunrade, ir kāzu godu vedēji un panāksnieki, kas ne tikai leksiski, bet arī funkcionāli nodalīti, kamēr krievu kāzu tradīcijās ir pazīstams vienots nosaukums kopējam kāzu braucienam *свадебный поезд*, bet brauciena dalībnieki, vienalga — vedēji vai panāksnieki, ir *поезжанин*, *поезжанка*, bez funkcionālā dalījuma. Tāpēc 1. izdevuma tulkotāju jaunrade: vedēji *угонищики* un panāksnieki *погоня* nav aizstājami ar *поезжане*, kā darīts 2. izdevumā, jo tiek zaudēts būtisks teksta aspekts.

Protams, katram lasītājam, kurš sastata savā starpā dainu tekstu ar viņam zināmā svešvalodā tulkotu tekstu, rodas savas idejas un vēlmes gan saturā, gan formā ziņā, bet kopumā vēlos pateikties redaktoriem par rūpīgi veikto darbu, padarot dainas saprotamākas Eiropas lielāko valodu lasītājiem.

Beatrise Reidzāne

Atsauce

¹ <http://us.mc1114.mail.yahoo.com/mc/welcome?.gx=1&.tm=13443>

Timofejevka pēdas Latvijas zinātnē

Latvieši latviešu acīm: Sibīrija. Timofejevka.

Sast. Aigars Lielbārdis.

Rīga: LU LFMI, 2011. 270 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2011. gada nogalē klajā nāca rakstu krājums “Latvieši latviešu acīm: Sibīrija. Timofejevka”. Tajā piedāvāts no dažādu autoru skatpunkta iepazīt vienu no Sibīrijas latviešu ciemiem, kas atrodas Vengerovas rajonā, aptuveni 500 km attālumā no Novosibirskas. Šī rakstu krājuma tapšana diez vai būtu iespējama bez divām ekspedīcijām, no kurām pirmā (2004) tās dalībniekiem atklāja pārsteidzoši bagātu latgaliskās vides un kultūras salu tālajā

Sibīrijā, bet otrā (2006) tika organizēta ar konkrētu mērķi — sagatavot Timofejevcai veltītu rakstu krājumu. Kā krājuma ievadā raksta tā sastādītājs Aigars Lielbārdis, “Timofejevka iepazīšana bija gan nejaušība, gan mērķtiecība. Nejaušība tādēļ, ka vairums no 19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā dibinātajām latviešu apdzīvotajām vietām Krievijas Eiropas un Sibīrijas daļā šodien ir zudušas. Tradicionālā kultūra un latviešu valoda, vēl ikdienā lietota, ir spējusi saglabāties vien lielākajās no tām — Lejas Bulānā, Augšbebras, Rižkovā, Suhoņojā, Maļinovkā, Ačinskas apkārtnes ciemos un arī Timofejevkā. [...] Lielo pilsētu tālums, salīdzinoši blīvā apdzīvotība un latviešu skola 20. gs. trīsdesmitajos gados — tie bija iemesli, kādēļ tieši Timofejevka tika izvēlēta par ekspedīcijas galapunktu. Savukārt mērķtiecība bija tādēļ, ka 2004. gada Timofejevka ekspedīcija šai pētnieku grupai bija aizsākums 19.–20. gs. mijas latviešu migrācijas ceļu secīgiem pētījumiem, pievēršoties valodas un tradicionālās kultūras meklējumiem gan Krievijas, Baltkrievijas, Ukrainas teritorijā, gan Zviedrijā un citviet. Mērķtiecīgi ir arī šīs grāmatas centieni atklāt Timofejevka latviešus Latvijas sabiedrībai un otrādi” (Latvieši latviešu acīm.: 2001, 7. lpp.).

Krājumā iekļauti deviņu autoru raksti. Pirmie divi veltīti latviešu zemnieku izceļošanas apstākļu un konteksta raksturojumam 19. gadsimta beigās — 20. gadsimta sākumā. Rakstā “Latvieši Sibīrijā: ieskats izceļošanas problemātikā” tā autore — abu Timofejevka ekspedīciju vadītāja folkloriste Janīna Kursīte —, balstoties uz 19.–20. gadsimta preses izdevumiem un vēsturnieku publikācijām, apraksta izceļošanas laiku, vietu un motivāciju, iespēju robežās pievēršoties izceļotāju skaita un identitātes jautājumiem, kā arī toreizējiem dzīves apstākļiem Sibīrijā. Līdztekus vispārējam Timofejevka latviešu (latgaliešu) kolonijas

raksturojumam autore lielos vilcienos zīmē skaudro vēstures ainu, kas ietekmējusi timofejevkiešu dzīvi visa pagājušā gadsimta garumā, kā arī runā par izceļošanas sekām, saistot šo jautājumu ar mūsdienu Latvijas situāciju.

Izvērstāks laikmeta konteksta raksturojums rodams vēsturnieka Toma Ķikuta rakstā “Dokumentāro avotu liecības par Latgales zemnieku izceļošanu uz Sibīriju 19. gadsimta 90. gados un 20. gadsimta sākumā”. Sistemātiski un rūpīgi autors iepazīstina ar informāciju par pārceļošanu, līdztekus publicētajiem avotiem balstoties arī uz plašu arhīvu materiālu klāstu. Nodaļā “Pārceļošana uz Sibīriju: pirmsākumi un attīstība” Ķikuts piedāvā interesantu pārceļošanas periodizāciju, ko iedala pirmsākumu, masveida pārceļošanas un pārceļošanas “normalizācijas” posmā. Atsevišķās sadaļās sniegts pārceļotāju portrets, raksturotas īpašuma pārdošanas un pārceļošanas sekas, pārceļošanas ģeogrāfija un dinamika, kā arī tiesiskais regulējums un politika. Raksts kopumā atklāj bagātīgu faktoloģisko materiālu, kas ļauj labāk izprast apstākļus, kādos latviešu zemnieki savulaik pieņēma liktenīgo lēmumu par izceļošanu.

Krājuma kontekstā ļoti nozīmīgs ir valodnieces Annas Stafeckas raksts “*Aizden mani, kur zeme...*: latviešu valoda Sibīrijas Timofejevķā”. Tas ne tikai pievēršas svarīgam aspektam Timofejevķas latviešu ikdienas dzīvē, proti, valodai, bet arī kārtējo reizi apliecina, ka mums ir darīšana ar erudītu un nopietnu pētnieci. Raksts ir mērķtiecīgi un interesanti strukturēts, bagātīgi ilustrēts ar spilgtiem piemēriem, kas arī rūpīgi analizēti. Nav gan noliedzams, ka lasītājs dažbrīd var nogurt, mēģinot izsekot visiem valodas piemēru un skaidrojumu likločiem, taču ir arī saprotams, ka šāda pieeja ir absolūti pamatota un nepieciešama. Raksta nobeigumā autore piedāvā sava veida saldo ēdienu — par tādu nūdien varam uzskatīt kolorītos interviju fragmentus, kas apkopoti sadaļā “Tā runā Timofejevķā”.

Krājuma tematiku būtiski papildina ģeogrāfa un vēsturnieka Ilmāra Meža raksts “Statistiskās ziņas par Sibīrijas latgaliešiem: Timofejevķas etnodemogrāfiskais apskats”. Tajā uzzinām, cik latviešu un latgaliešu, t. sk. sievietes un vīriešus, dzīvojuši Sibīrijā, kā arī cik mācējuši runāt un rakstīt savā dzimtajā valodā 1926. gadā un kāda ir šo skaitļu dinamika turpmākajos gados līdz pat 21. gadsimta sākumam. Balstoties uz saviem 2004. gada lauka pētījumu rezultātiem, autors raksturo ne tikai Timofejevķas iedzīvotāju etnisko izcelsmi un valodas prasmi, bet arī piedāvā pārskatāmu iedzīvotāju vecuma piramīdu, kāda tā bija 2004. gadā. Meža veiktā demogrāfiskā analīze, kas ļauj izsekot Timofejevķas ciema etniskajai vēsturei, ir arī vērtīgs ieguldījums Sibīrijas latviešu diasporas pētniecībā kopumā.

Savukārt antropoloģes Ritas Grāveres raksts “Sibīrijas Timofejevķas latgaliešu ciema populācija antropoloģiskā skatījumā” intriģē — un ne velti, jo tajā pamatā runa ir par fizisko antropoloģiju, kas, atsaucoties uz raksta sākumā sniegto skaidrojumu, “raksturo cilvēka ķermeņa fizisko pazīmju izmaiņas laikā un telpā” (Latvieši latviešu acīm..., 2011, 85. lpp.). Grāveres raksts tapis, balstoties uz datiem, ko viņa ieguvusi 2006. gada ekspedīcijas laikā, aptaujājot un antropoloģiski izmērot 56 Timofejevķas iedzīvotājus (Latvieši latviešu acīm..., 2011, 85. lpp.). Izsekojot šo cilvēku antropometriskajiem rādītājiem, kas parādīti

klāt pievienotajās tabulās, un salīdzinot tos ar vairākiem avotiem, kas iegūti Latvijā, autore cenšas noskaidrot Timofejevkas latgaliešu populācijas iespējamo piederību Latvijas latgaliešiem. Viņa nonāk pie secinājuma, ka šeit iespējams saskatīt divus dažādus antropoloģiskos tipus, kas abi ir ģenētiski saistīti ar Latgales iedzīvotājiem.

Folkloristes Sanitas Reinsones raksts “*Ar pagātņi sirdī...: Timofejevkas sākuma laika atspoguļojums ciema iedzīvotāju stāstos*” atgriežas laikā, “ko mūsdienu ciema iedzīvotāji paši nav pieredzējuši — latgaliešu emigrācija 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā, ierašanās Sibīrijā un ciema izveidošana, proti, notikumi, kuros piedalījušies un kurus izdzīvojuši tagadējo Timofejevkas iedzīvotāju vecākās paaudzes vecāki un vecvecāki. Raksta iecere ir izvētīt, kā šis laikmets tiek atspoguļots stāstos un sarunās ar timofejevkiešiem un kāda nozīme šim periodam tiek piešķirta viņu pašu dzīves kontekstā” (Latvieši latviešu acīm..., 2011, 103. lpp.). Lai gan autore norāda, ka raksts sagatavots, izmantojot 2004. un 2006. gada ekspedīciju intervijas, tā pamatā ir daudz plašāks avotu materiāls, kas ļāvis lauka pētījumu rezultātus skatīt mūsdienu folkloristikas un antropoloģijas starptautiskajā diskursā. Reinsones saistoši un lietpratīgi izvērtētie timofejevkiešu stāsti tādējādi iegūst dziļāku jēgu. Savukārt lasītājam šī ir brīnišķīga iespēja tuvāk iepazīt ne tikai pagātnes notikumus, bet arī pašus to stāstītājus — Timofejevkas cilvēkus.

Citādas izjūtas pārņem, lasot vēsturnieka Māra Mičerevska rakstu “*Ešanas un galda tradīcijas Timofejevkā*”, ko visdrīzāk varētu apzīmēt kā vieglu pieskārienu ciema iedzīvotāju kulinārajam mantojumam. Raksta pirmās puses tematika, autora vārdiem runājot, mēģina atbildēt uz jautājumu, ko mūsdienās Timofejevkā ēd, turpinājumā pieskaroties arī tam, ko tur ēda agrākos laikos. Raksta otrajā daļā Mičerevskis nedaudz pievēršas tradīciju sfērai, taču ēšanas jautājums tajā skatīts tikai atsevišķu gadskārtu ieražu kontekstā.

Folklorists Sandis Laime rakstā “*Breidaka stūris. Četru Jāņu purvs, Tatāru kalns...: Timofejevkas apkārtnes vietu vārdi un vietu folkloras*” sev ierastā aizraujošā veidā ne tikai iepazīstina lasītāju ar vietu vārdiem un tiem piesaistītajiem stāstiem, bet arī ar pašiem stāstniekiem. Vēl vairāk, šis raksts saistībā ar atsaucēm uz grāmatas pielikumiem patiešām aizved uz Timofejevku: “Diemžēl latgalisko vietvārdu un vietu folkloras *sala* ap Timofejevku strauji izplēn — gluži tāpat kā pirms gadsimta tā pēkšņi uzpeldēja simtiem kilometru tālu no dzimtās Latgales. Nomainoties trim paaudzēm, vairāk nekā simt gadus šajā vietā kūsāja latgaliešu dzīvīgums, atstājot pēdas apkārtnes ainavā, mazu nospiedumu milzīgajos Sibīrijas plašumos.” (Latvieši latviešu acīm..., 2011, 132. lpp.) Krājumu noslēdz folklorista Aigara Lielbārža raksts “*Maģijas un reliģijas saskarsme Timofejevkas latviešu svētkos un ikdienā*”. Papildinot abās ekspedīcijās fiksētos teicēju stāstījumus ar jau publicētajiem latviešu folkloras piemēriem, autors secīgi iepazīstina ar Timofejevkas gadskārtu ieražām, ģimenes godu tradīcijām un to saturu, atsevišķi aplūkojot arī tādas maģiskas izdarības kā vārdošana, dziedināšana, zilēšana un buršana. Bagātīgais kolorīto interviju citātu materiāls ļauj nojaust, ka daudz kas no tajā minētā vēl aizvien vai arī vēl pavisam nesenā pagātnē ir bijis sastopams t. s. dzīvajā praksē.

Grāmatu būtiski papildina daudzie pielikumi — fotogrāfijas, zīmētās kartes — “Timofejevkas māju izvietojums pēc 2004. gada datiem” (I. Mežs) un “Vietu vārdu un vietu

folkloras ģeogrāfija” (S. Laime), kā arī vārdnīcas — “Timofejevka īpatnējās leksikas vārdnīca” (A. Stafecka) un “Timofejevka apkārtnes vietvārdu un vietas folkloras vārdnīca” (S. Laime). Īpaši nozīmīgs ir Aigara Lielbārža veidotais audiovizuālais pielikums, kurā iekļautas divas viņa paša pēc abu ekspedīciju materiāliem veidotās filmas un psalmu dziedājumi.

Ja tomēr vēl kaut ko varētu vēlēties, prātā nāk domas par rakstu un pētniecisko pieeju konceptuālajām un stilistiskajām atšķirībām (tas vienlīdz labi var tikt vērtēts kā ar plusa, tā mīnusa zīmi). Rakstu krājuma ievadā lasām: “Veidojot krājumu, autoriem netika izvirzītas vienotas prasības, tādējādi lasītājs tajā atradīs stilistiski atšķirīgus rakstus.” (Lielbārdis, 8. lpp.) Īstenībā raksti ir atšķirīgi ne tikai stilistiski. Tie atklāj vairākas atšķirīgas pētnieciskās pieejas, kas, no vienas puses, ir pat interesanti, taču, no otras — traucē šo krājumu uztvert kā vienotu veselumu un vienas pētnieku grupas kopīga darba rezultātu. Zinot to, ka 2006. gada ekspedīcija tika speciāli organizēta, lai izveidotu Timofejevcai veltītu rakstu krājumu, būtu bijis noderīgi raksturot, varbūt pat analizēt arī pašu lauka darbu, tā uzdevumus, norisi, problemātiku, metodes u. tml. Citādi iznāk, ka mūsu priekšā ir materiāls, bet aiz kadra paliek tā ieguves formas un apstākļi. It īpaši tāpēc, ka šajā ekspedīcijā piedalīties tika aicināti dažādu zinātnes disciplīnu pārstāvji, un mūsdienās tas nemaz vairs nenotiek tik bieži. Šķetinot šo pavedienu tālāk, nonāku pie atziņas, ka iespēja, ko piedāvā dažādu nozaru pētnieku kopdarbs, šajā gadījumā izmantota tikai daļēji. Rakstu krājums aptver plašāku tēmu loku. Tomēr līdz galam nav izdevusies diskusija starp tajā pārstāvētajām nozarēm. Katrs autors, kura tēma vietumis pārklājas ar kolēģu izvēlēto, centrējas uz savu pētījuma objektu, tam blakus esošo atstājot kolēģiem no attiecīgajām disciplīnām.

Šis pārdomas, protams, nebūt nemazina Timofejevcai veltītās grāmatas vērtību. Nozīmīgi ir jau tas vien, ka tagad mums ir šāds rakstu krājums, kas vienlaikus ir arī liecība par latviešu pētnieku darbu Sibīrijā 21. gadsimta sākumā. Timofejevka tādējādi ir atstājusi pēdas ne tikai tālajā Sibīrijā, bet arī Latvijas zinātnē.

Anda Beitāne

Jauni filoloģijas zinātņu doktori

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

Ieva Garda-Rozenberga. Foto: R. Treija

Sandis Laime. Foto: R. Treija

Sanita Bērziņa-Reinsone. Foto: R. Treija

Aigars Lielbārdis. Foto: G. Pakalns

Latvijas Universitātes kuģis strauji turpina virzīties uz priekšu, pa promocijas studiju viļņiem uz zinātniskā grāda ieguvu vedot dažādu nozaru pārstāvjus. Šā gada sākums latviešu folkloristu saimei dāvāja četrus jaunus filoloģijas zinātņu doktorus: 10. janvārī promocijas darbu aizstāvēja Ieva Garda-Rozenberga (1980) un Sandis Laime (1982), 17. janvārī viņiem pievienojās Sanita Bērziņa-Reinsone (Sanita Reinsone, 1981), bet 14. februārī Latvijas Universitātes Literatūrzinātnes, folkloristikas un mākslas nozares promocijas padomes atklātā sēde Humanitāro zinātņu fakultātē norisa par godu Aigaram Lielbārdim (1979). Visi *Dr. philol.* grāda ieguvēji ikdienas takas jau vairākus gadus min zinātnē: I. Garda-Rozenberga ir LU Filozofijas un socioloģijas institūta Mutvārdu vēstures projekta pētniece, pārējie — pētnieki LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuvē.

Jauno zinātnieku veikums ir prāvs ieguldījums latviešu folkloristikā. Nav šaubu, ka šis svaigās vēsmas — kā izvēlētās tematikas, tā metodoloģijas ziņā — būs par pamatu daudziem jauniem pētījumiem. I. Gardas-Rozenbergas promocijas darbs “Personiskie stāstījumi Alsungas novadā 21. gadsimtā” izstrādāts profesores Ievas Kalniņas vadībā. Tā autore izpētījusi personiskos stāstījumus, kas pašas un citu dokumentēti suitu kultūrvēsturiskajā novadā, kā patstāvīgu mūsdienu vēstītājas folkloras žanru — ar noteiktām satura, formas, izpildījuma un nozīmes kvalitātēm. S. Laimes promocijas darbs “Raganu tradīcija ziemeļaustrumu Latvijā” (profesores Janīnas Kursītes-Pakules vadībā) ir ieguldījums latviešu mitoloģijas izpētē. Pētījuma mērķis ir bijis izzināt ar raganām saistīto mitoloģisko priekšstatu slāni, tas veikts uz ziemeļaustrumu Latvijā fiksētās folkloras pamata sasaistē ar lingvistiskajiem un arheoloģiskajiem datiem. S. Bērziņas-Reinsones promocijas darba “Apmaldīšanās stāsti: priekšstati, interpretācija, stāstījumu poētika” (zinātniskā vadītāja *Dr. philol.* Dace Bula) uzmanības centrā, tāpat kā I. Gardas-Rozenbergas un S. Laimes pētījumos, ir naratīvs. S. Bērziņa-Reinsone analizējusi stāstos ietvertos apmaldīšanās pieredzi, tās interpretēšanu un vietu teicēja repertuārā un izpildījumā. A. Lielbārdis pētījumā “Latviešu buramvārdu tradīcija” (J. Kursītes-Pakules vadībā) savukārt lūkojis noskaidrot buramvārdu mutvārdu un rakstu tradīcijas veidošanos, formulu izcelsmi, kā arī iztīrījis šī folkloras žanra funkcionēšanu mūsdienās.

Promocijas darbu izvērtēšanā piedalījās folkloristikas un citu humanitāro zinātņu nozaru recenzenti: Dace Bula, Angelika Juško-Štekele, Baiba Krogzeme-Mosgorda, Janīna Kursīte-Pakule, Rūta Muktupāvela, Valdis Muktupāvels, Gatis Ozoliņš, Guntis Pakalns, Juris Urtāns. Bez tam atzinīgus vārdus bija iesūtījuši arī citzemju kritiķi. Recenzenti gan izcēla labi padarīto, gan aizrādīja, kas vēl pilnveidojams. Katra svinīgā sēde pulcēja pētnieku apsveicējus un līdzjutējus — kolēģus, draugus un tuviniekus. Prieka un pacilātības gaisotnē izskanēja jo daudz laba vēlējumu. Sveicam krietno četrotni!

Latviešu folkloras krātuve

Vasarīgs rudens Blūmingtonā

2011. gada Amerikas Folkloras biedrības (AFS) gadskārtējās konferences mājvieta šoreiz bija Indiānas Universitāte Blūmingtonā — viens no galvenajiem ASV folkloras pētniecības centriem. Konferences temats “Karš, miers, folklorā” piesaistīja daudz pētnieku gan no ASV, gan citām valstīm, un vairāk nekā 1000 zinātnieku trīs dienu laikā piedalījās 12 sesijās (katru dienu četras sesijas, katrā sesijā 14 sekcijas), nolasot un noklausoties ap 400 referātu. Atbilstoši konferences nosaukumam samērā daudzi referenti pievērsās jautājumiem par to, kā folklorā tiek iesaistīta kara un miera pretstatu izpausmēs, jo jautājumus, kas skar karu un mieru, vienprātību un konfliktus, nav bijis iespējams apiet nekādos laikos un nevienā zemē. Liekas, tāpēc konferences organizatori uzaicinājumā uz konferenci īpaši atzīmēja, ka tiks silti apsveikti arī citu valstu pētnieki, jo izvirzītā problēma ir globāla. Līdzās citu Eiropas valstu zinātniekiem Latviju šajā forumā ar ziņojumiem pārstāvēja Beatrise Reidzāne (LU LFMI), kura analizēja vienas noteiktas iedzīvotāju grupas likteņstāstus par 1944.–1949. gada notikumiem okupāciju maiņas un padomju reokupācijas rezultātā Latvijas–Krievijas pierobežā, un Laila Vācere (LU doktorante), kura analizēja sievietes tēla atklāsmes daudzveidību latviešu tautasdziesmās, īpaši nodalot tekstu kopu ar saistījumu sievietē — ābele.

Protams, tika piedāvāta iespēja runāt arī par daudzām citām svarīgām un folkloras pētniecībā aktuālām tēmām, un tādējādi paraleli kara un miera folkloras kontekstam notika diskusijas par vispārīgiem jautājumiem, tādiem kā folkloras materiālu mūsdienu interpretācijas, arhivēto materiālu loma kultūras pieredzē, arhivēto dziesmu nozīmes atkodēšana, folklorā ietvertu simbolisko nozīmju skaidrošana. No mūsdienu cilvēka skatpunkta tika analizētas gan dziesmās, gan tautastērpu rakstos, gan tradicionālo deju elementos ietvertā nozīme un simbolika. Interesanta tendence bija pētījumi par to, kā mūsdienu sabiedrībā folklorizējas atsevišķu kultūru eksotiskie ēdieni, kā tradicionālo tautastērpu elementi tiek ieviesti modernā apģērba dizainā.

Konferencē izvirzītā galvenā tematika bija rosinājusi folkloristus papulēties izprast veidus, kā cilvēki darbojas un kāds iespajds garīgā līmenī tiek atstāts gan mierīgos laikos, gan trauksmainos kara gados. Vispārpieņemts uzskats ir tāds, ka folkloristu pētniecības lauks ir kaut kas iepriekš nolemts, nepārtraukts, secīgs un ikdienišķs, kur viss tiek veikts mierīgā un harmoniskā gaisotnē, un to pavada sajūta, ka tas, kas tiek veikts šodien, būs nozīmīgs arī rītdien. Pretstatā šim sajūtām tomēr jāatzīst, ka folklorā un tās pētniecībā nav šķirama no realitātes, jo cilvēci pavada konflikti, kas izpaužas ne tikai nacionālajā un internacionālajā politikā, bet arī starp nelielām kopienām un to iekšienē, pat ģimenes lokā. Šis negatīvo cilvēcisko attieksmju izpausmes folklorā atrodamas dažādos līmeņos, piemēram, tie ir varoņeposi, karavīru maģiskie amuleti, muzikālie sacerējumi kritušo piemiņai, kā arī vecvecāku, vecāku un bērnu nostāsti. Šie nostāsti ir īpaši nozīmīgi, jo rūgtā

kara laika pieredze prasa izstrādāt radošu attieksmi pret cietsirdību, bailēm, sūpēm, sērām un atmiņām. Tikt iesaistītam folklorizētajā attieksmju sistēmā — tas ļauj radīt sava veida drošību neskaidrās situācijās, atelpu terora apstākļos, garīgu atbalstu smagu zaudējumu gadījumos. Taču ir arī otra puse — tieši folkloras (nostāsti, anekdotes, ticējumi) var iesaistīties konflikta norisē kā tiešais konflikta cēlonis, jo etniskie, reliģiskie un sociālie aizspriedumi var izraisīt pārpratumus un naidu, vieni ideoloģiskie simboli var tikt pretstatīti citiem, baumas var izraisīt cietsirdības uzplūdus. Savos ziņojumos folkloras pētnieki meklēja atbildes uz jautājumiem: ja politika un vēsture pielāgojas konfliktu valodai, kādai būtu jābūt folkloras pētījumu valodai; kāda būtu folklorista atbildība, strādājot ar cilvēkiem, kas iesaistīti karadarbībā vai miera procesa uzturēšanā; kāda mēdz būt folkloras loma veterānu un bēgļu dzīvē, sabiedrības atveseļošanā un sagraudā atjaunināšanā; kā folklorista darba rezultātus varētu izmantot, lai palīdzētu konfliktējošām grupām pārvarēt domstarpības un radīt stabilitāti, kā folkloras pētniecībā iegūtais varētu sekmēt dziļāku izpratni par konfliktu, vienprātību un kompromisu.

No piedāvātā referātu klāsta katram dalībniekam bija iespējams noklausīties nelielu daļu, un Latvijas dalībnieces pamatā izvēlējās divos tematiskos blokos ietilpstošus ziņojumus — par personīgās pieredzes stāstu izmantošanu konflikta situāciju pētniecībā un par sievietes vietu un lomu šo situāciju atklāsmē. Folkloristu priekšrocība ir tā, ka, savā pētniecības jomā dokumentējot kara šausmas, to iespaidu uz cilvēci — to, kā cilvēki iztur, izdzīvo nežēlīga posta laikā, viņiem ir iespējams likt citiem dzirdēt arī no varas tālu stāvošo balsis par varas un kultūras pretī stāvēšanu, kā to rāda daži turpmākie piemēri.

Personīgās pieredzes stāstu analizē pētnieki balstījās gan uz atbilstošā laika posma dokumentārām liecībām — dienasgrāmatām, vēstulēm, gan uz karavīru lietišķiem darījumiem, gan lauka pētījumu vākumiem. Hronoloģiski senāko posmu pārstāvēja ASV Pilsoņu kara laikā rakstītās dienasgrāmatas “Leģendas par Pilsoņu kara insurgentiem Rietumu Misūri” analīze, ko prezentēja Merilina Motza (*Marilyn Motz*, Bouldingrīnas Universitāte). Viņa demonstrēja, kā dažas nemiernieku akcijas tika iekļautas mutvārdu vēstījumu ar humoristisku raksturu statusā, šais leģendās nemierniekiem nostiprinot triksteru un varoņu reputāciju. Oficiāli dēvēti par insurgentiem vai gorillām, vietējo valodā saukti par *bushweckers*, *bushhookers* (‘meža āķi’), tie sasauca ar Otrā pasaules kara laika latviešu nacionālajiem partizāniem, tautā sauktiem par meženiekiem, mežabrāļiem, bet oficiāli dēvētiem par bandītiem. Savukārt sievietes likteni teritorijā, ko pārstaigā divas karojošas armijas, atklāj dienasgrāmatas autore māsas atbilde uz mazmeitiņu jautājumu: “Kāpēc jūs mums nestāstījāt patiesību?” — “Patiesība ir baismīga. Pārāk baismīga, lai tiktu stāstīta.” Analizētā dienasgrāmata nejausi tika atrasta tikai 1911. gadā. Šo pašu laika posmu sievietes likteņos, balstoties uz daudziem memorātiem, raksturoja Čerija P. Levina (*Cherry P. Levin*, Luiziānas Universitāte) referātā ““Nu un kas, ka jeņķi nāk! Mums jāšuj kāzu kleita!” Dienvidu sievietes folkloras un kāzu rituālā notiekošās izmaiņas ASV Pilsoņu kara laikā”. Dienvidnieku sociālā bāze strauji mainījās, no daudz kā bija jāatsakās, arī no senām kāzu tradīcijām, tomēr arī rituāli noplicinātās laulības izmisuma un posta laikā deva iespēju atslēgties no grūtībām un kara šausmām, piedāvājot nākotnes perspektīvas ārkārtīgi smagajā tagadnē.

Savdabīgu pētījumu par to, ko karavīri darījuši, kauju starplaikos sēžot ierakumos un blindāžās, veicis somu cilmes amerikāņu pētnieks Džons Mou (*John Moe*, Ohaio Universitāte) darbā “Somu karavīru “memorabilia” no Ziemas kara laikiem: saglabātā zaudēto teritoriju materiālā kultūra un lepnums par to.” Karavīru dažādu rokdarbu un kokgriezumu kolekcija kopā ar paša vai piederīgo stāstījumu par šiem priekšmetiem dokumentē kara gaitu, atsedzot unikālu folkloras pētniecības jomu saistījumā ar materiālās kultūras lietām. Savukārt par to, kā laiku īsinājuši no ierindas izsistie karavīri hospitāļos un invalīdu namos, stāstīja Kerija Kaleba (*Kerry Kaleba*, Džordža Meisona Universitāte) referātā “Lai mazinātu neizbēgamo garlaicību dīkajās stundās: karavīru izšūšanas arods.” Šie izšuvuma darbi ilgākā laika posmā ievainotajiem britu armijas kareivjiem savietoja radošo un utilitāro momentu — saglabājot un veicinot locītavu kustīgumu, bet izšūšanai nepieciešamie piederumi tika pārdoti tikai militārpersonām, tādējādi dodot iespēju arī nopelnīt, pārdodot savus rokdarbus. Toties Žanmarī Ruē-Vilobija (*Jeanmarie Rouhier-Willoughby*, Kentuki Universitāte) savā pētījumā “Maskavas Matrona: neoficiālās padomju “svētās” veidošanās process” pārceļas sfērā, kas juku laikos ir īpaši svarīga, — maģijas un tautas reliģijas jomā. Tautas ticība Otrā pasaules kara laikā Matronai piedēvēja Maskavas aizsargātājas funkcijas no vācu armijas, un kā “Tautas svētā” viņa ir populāra arī tagad, radot problēmas mūsdienu pareizticīgajai baznīcai, piemēram ar ikonu (mākslinieks I. Pivniks), kas gleznota 1946. gadā un attēlo Maskavas Matronu kopā ar Staļinu.

Par sieviešu likteņiem Eiropā runāja Haja Bar-Ichaka (*Haya Bar-Itzhak*, Haifas Universitāte / Indiānas Universitāte) referātā “Sievietes karu un vajāšanu laikos ebreju tautas leģendās”. Viņa uzsvēra, ka, par spīti patriarhālajai sabiedrības struktūrai, kur sievietei būtu jābūt pasīvam upurim, ebreju sabiedrība pilnībā pieļauj sieviešu sociālu aktivitāti, īpaši kritiskos posmos, piemēram, ebreju grautiņos Krievijas impērijā un holokausta laikā. Treisija L. Vilsone (*Tracie L.*, Leipcigas Universitāte) referātā ““Godīguma krustcelēs”: stāsti par cilvēku tirdzniecību Eiropas pierobežā” analizēja folkloras materiālus par to, kā gadsimtu mijā darbojās cilvēku tirdzniecības tīkls Austroungārijas impērijas nomalē Galicijā, kas piegādāja “baltās verdzenes” *civilizētajai Eiropai*, un šī procesa atspoguļojumu ukraiņu rakstnieka Ivana Franko stāstos. Šai stāstījumu lokā tika iekļauts arī Latvijas likteņstāsts vācu–padomju okupāciju maiņas laikos.

Sekcijā, kur galvenokārt tika runāts par dziesmās ietvertu nozīmju interpretēšanu no mūsdienu klausītāja skatpunkta un senu manuskriptu analīzi, tika iekļauts arī pētījums par latviešu dainu tekstu nozīmi un interpretācijām. Jāatzīmē, ka dainu sievietes — ābeles tēla interpretācija izraisīja interesi auditorijā, rosinot diskusiju par ābeles tēlu ķeltu un citu tautu kultūrās.

Pēc konferences beigām bija divējādas sajūtas: pirmkārt, žēl, ka nespējam būt vismaz trīs vietās vienlaikus, jo tik daudz daudzsološu virsrakstu tēzēs palika neapgūti, otrkārt, sajūta, ka folkloras pētniecībā ir tik daudz jaunu šķautņu, ko varam meklēt savās mājās un pētīt. Paldies konferences organizatoriem un mazajai, mājīgajai un siltajai Blūmingtonai!

Beatrise Reidzāne, Laila Vācere

Vēsturiskie avoti, lauka darbs un daudz balsīgā mūzika Vīnē un Tirānā: ieskats divās ICTM konferencēs

Visas pasaules tradicionālās mūzikas (ieskaitot tautas, populāro, klasisko un urbāno, kā arī deju mūziku) pētniecība, praktizēšana, dokumentēšana, saglabāšana un izplatība — tādi ir Starptautiskās Tradicionālās mūzikas padomes (*International Council for Traditional Music* — ICTM) galvenie mērķi, kuru realizēšanai tiek organizētas regulāras tikšanās, pasaules konferences, izpētes grupas u. tml. ICTM pašlaik ir lielākā starptautiskā etnomuzikologu organizācija, kas apvieno neskaitāmus pētniekus no gandrīz visām pasaules valstīm. Tajā patlaban aktīvi darbojas 19 izpētes grupas, kas pulcējas reizi divos gados. Tā kā 2011. gadā notika ICTM pasaules konference, 2012. gads bija aktīvs izpētes grupu tikšanās laiks.

Laikā no 6. līdz 10. martam Vīnē notika Tradicionālās mūzikas vēsturisko avotu izpētes grupas 19. konference, ko šajā reizē organizēja Austrijas Zinātņu akadēmijas fonogramm- arhīvs. Vietējās organizatores lomā bija Gerda Lehlaitnere (*Gerda Lechleitner*), konferenci vadīja izpētes grupas līderes Suzanne Cīglere (*Susanne Ziegler*, Vācija) un Ingrida Okesone (*Ingrid Åkesson*, Zviedrija). Konferences tēmas — vēsturiskie avoti un mūsdienu lauka darbs

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

ICTM Tradicionālās mūzikas vēsturisko avotu izpētes grupas dalībnieki viesojas Vīnes fonogrammu arhīvā. Foto: I. Pāne

etnomuzikoloģijā — attiecības, dialogs, kopīgais ieguvums un multidisciplinārās pieejas tradicionālās mūzikas vēsturisko avotu izpētē — bija pulcējušas 35 etnomuzikologus no Austrijas, Argentīnas, Apvienotās Karalistes, ASV, Bosnijas un Hercegovinas, Francijas, Igaunijas, Itālijas, Norvēģijas, Portugāles, Serbijas, Slovēnijas, Turcijas, Ungārijas, Vācijas, Zviedrijas un Latvijas. Piecas dienas Austrijas Zinātņu akadēmijā paskrēja nemanot, jo kolēģu aptvertais tēmu loks ne tikai ļāva uzzināt aktualitātes, bet arī ieraudzīt savu situāciju un problemātiku šo aktualitāšu kontekstā.

Konferences dalībnieku referātos un diskusijās tika risinātas tādas tēmas kā vēsturiskās pieredzes, etnomuzikoloģiskās analīzes un lauka darba integrācija saistībā ar arhīva ieskaņojumu publicēšanu (*Giorgio Adamo*, Itālija), tradicionālās mūzikas atdzimšana, balstoties uz dzīvajām tradīcijām un/vai arhīva ierakstiem (*Ingrid Åkesson*, Zviedrija), mūzikas transkripciju analīze kā tradicionālās deju mūzikas vēsturisko slāņu identificēšanas metode (*Björn Aksdal*, Norvēģija), dialogs starp mūsdienu kultūras procesiem *YouTube* (*Irene Egger*, Austrija), notētās melodijas cilvēku atmiņās (*Lujza Tari*, Ungārija), ar roku rakstītās dziesmu grāmatas kā avotu materiāls (*Gunnar Ternhag*, Zviedrija) u. c. Kā jau ierasts etnomuzikologu konferencēs, dažādu problēmaspektu risināšana tika papildināta ar bagātīgām audiovizuālām ilustrācijām, kas ļāva nepastarpināti iepazīt daudzu pasaules valstu, kā Albānijas, Itālijas, Zviedrijas, Mongolijas, Jemenas, Argentīnas, Armēnijas, Krievijas, arī Bretaņas, Velsas un Skotijas iedzīvotāju, Austrijas horvātu, setu u. c. tradicionālo mūziku.

Latviju konferencē pārstāvēja divas dalībnieces. Ieva Pāne (Latviešu folkloras krātuve, Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija) referēja par attiecībām starp transkripcijām un lauka ierakstiem, kas glabājas Latviešu folkloras krātuves arhīvā, parādot, kā rūpīga arhīvu materiālu analīze papildina lauka darba rezultātus. Ievas referāts bija arī laba iespēja citu valstu kolēģiem iepazīt Latviešu folkloras krātuves arhīvu un Dienvidkurzemes tradicionālās mūzikas repertuāru. Šo rindu autore Anda Beitāne (Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija, Latviešu folkloras krātuve) referātā “Vēsturiskie avoti un lauka darbs Latvijas etnomuzikoloģijā: pieredze un rezultāti” mēģināja izsekot tam, kā lauka darba rezultāti ietekmējuši paradigmu maiņu Latvijas etnomuzikoloģijā, tostarp veidojot jaunu skatījumu uz vēsturiskajiem avotiem. Referāta gaitā tika aplūkoti konkrēti piemēri, kas rāda lauka darba un vēsturisko avotu attiecību dinamiku laika posmā no 20. gs. 90. gadiem līdz mūsdienām. Piemēri iegūti, dokumentējot un pētot vokālo daudz balsību Ziemeļlatgalē.

Viens no galvenajiem šīs konferences ieguvumiem bija iedibinātie kontakti, kas paver iespējas jauniem pētījumiem sadarbībā ar citu valstu kolēģiem. Tie tika stiprināti ne tikai auglīgās diskusijās referātu sesiju starplaikos, bet arī neformālos pasākumos, piemēram, vakariņās Burgenlandes horvātu centrā, ko bija sarūpējuši organizatori, līdztekus horvātu nacionālajiem ēdieniem un dzērieniem piedāvājot arī neaizmirstamus brīžus kopā ar vietējiem tautas muzikantiem. Konference noslēdzās ar vizīti Vīnes fonogrammarhīvā, kur katram interesantam tika piedāvāta iespēja sameklēt “savus” vēsturiskos ierakstus. Mūsu gadījumā bija interesanti ne tikai oriģinālā dzirdēt latviešu folkloras ieskaņojumus, bet arī aplūkot Alža Pūteļa veiktos ieskaņojumu atšifrējumus un komentārus.

Nākamā konference — otrs ICTM daudz balsīgās mūzikas izpētes grupas simpozij — notika Tirānā un Vlorē (Albānija) laikā no 22. līdz 29. aprīlim. To organizēja Vīnes Mūzikas un mākslu universitātes Tautas mūzikas pētniecības un etnomuzikoloģijas institūts albāņu izcelsmes pētnieka un šīs izpētes grupas vadītāja Ardiana Ahmedajas (*Ardian Ahmedaja*) personā sadarbībā ar Albānijas etnomuzikologu grupu Emi Alickas-Ebhardas (*Emi Alička-Ebhardt*) vadībā. Izlēmušas aktīvi un regulāri piedalīties ICTM pasākumos, uz šo simpoziju devās arī abas minētās Latvijas pētnieces — Ieva Pāne un Anda Beitāne. Simpozijā bija trīs tēmas: 1) daudz balsīgās mūzikas prakse kā radošs process; 2) daudz balsīgā mūzika reliģiskajā praksē; 3) apbalvotā daudz balsīgā mūzika. Šī tematika līdztekus Albānijas vilinājumam bija pulcējusi 31 etnomuzikologu no Albānijas, Argentīnas, Austrijas, Apvienotās Karalistes, ASV, Beļģijas, Francijas, Gruzijas, Horvātijas, Igaunijas, Itālijas, Latvijas, Lietuvas, Polijas, Singapūras, Spānijas, Taivānas un Vācijas.

Kā apzināt radošos procesus daudz balsības veidošanā? Kā to ietekmē izpildījums, interpretācija un lokālais diskurss? Kā definēt daudz balsīgās muzicēšanas praksei tik nozīmīgās individuālās, kolektīvās un sadarbības dimensijas šajā kontekstā? Ciktāl šīs dimensijas ietekmē pārmantošanas procesus? Šie un citi jautājumi tika diskutēti saistībā ar pirmo konferences tēmu, kas bija visplašāk pārstāvēta. Tā, piemēram, radošums Dienvidrietumeiropas daudz balsīgās dziedāšanas praksē tika aplūkots, gan teorētiski analizējot

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

No kreisās – Ieva Pāne (Latvija), Erti Zhila (Albānija), Josko Caleta (Horvātija) un Anda Beitāne (Latvija).
Foto: Wei-Ya Lin (Austrija/Taivāna)

radošos procesus daudz balsīgajā dziedāšanā (*Ignazio Macchiarella*, Itālija), gan pievēršoties sieviešu daudz balsīgajai dziedāšanai Portugāles ziemeļos (*Anne Caufriez*, Beļģija) un paralēlu kvartu un kvintu daudz balsībai Vidusjūras reģiona ziemeļos (*Jaume Ayats Abeyà*, Spānija). Atsevišķas referātu sesijas tika veltītas radošuma analīzei daudz balsīgās dziedāšanas praksē Itālijā, kā arī radošajiem procesiem daudz balsības veidošanā kā vokālajā, tā instrumentālajā praksē. Šajā kontekstā tika raksturoti melodiskās variēšanas procesi setu daudz balsīgajās dziesmās (*Žanna Pärtlas*, Igaunija), daudz balsība Polijas ebreju reliģiskajās dziesmās (*Bożena Muszkalska*, Polija), tautas melodiju aranžējumi saistībā ar tautas mūzikas atmodu Argentīnā (*Enrique Camarade Landa*, Spānija), jodelēšanas elementu ienākšana Austrijas instrumentālajā mūzikā (*Rudolf Pietsch*, Austrija), pārmaiņu procesi tao sabiedrības daudz balsīgajā dziedāšanā (*Wei-Ya Lin*, Austrija/Taivāna), kā arī radošuma dimensijas muzikālās prakses izcelsmē, formācijā un modifikācijā saistībā ar Dienvidkurzemes pavasara un vasaras gavilēšanu, par kurām referēja Latvijas pārstāve Ieva Pāne. Viņas referāts bija veltīts trim radošuma dimensijām, kas savulaik varētu būt ietekmējušas un turpina ietekmēt minētā reģiona daudz balsīgās dziedāšanas repertuāru.

Pētnieki, kuri savus referātus bija pieteikuši otrajai konferences tēmai, pamatā risināja jautājumus par lokālās identitātes un daudz balsīgās mūzikas attiecībām reliģiskajā un rituālajā praksē, piemēram, pievēršoties gruzīnu baznīcas dziedājumiem (*Susanne Ziegler*, Vācija) un iespaidīgajām daudz balsības formām Sicīlijas reliģiskajā mūzikā (*Girolamo Garofalo*, *Nicola Scaldaferrì*, Itālija), kā arī skarot tādas aspektus kā indiešu tautas žanri Trinidādā un Tobago (*Laxmi G. Tewari*, USA), daudz balsīgās mūzikas kultūras rituālā prakse urbānajā Singapūrā (*Larry Francis Hilarian*, Singapūra) un albāņu migrācijas dziesmas (*Eckehard Pistrick*, Vācija un *Bledar Kondi*, Albānija/Vācija).

Tikai vienā (noslēguma) sesijā ietilpa konferences trešā tēma, kas pētniekus bija aicinājusi pievērsties daudz balsīgajai mūzikai, kura tā vai citādi saistīta ar dažādiem apbalvojumiem, kas tiek pasniegti publiskās prezentācijās, piemēram, folkloras festivālos, un kas nereti tiek adresēti ne tik daudz pašiem izpildītājiem kā attiecīgajiem lokālajiem repertuāriem, tādējādi atzīmējot to nozīmīgumu. Norādot arī uz UNESCO nemateriālā kultūras mantojuma saraksta lomu šīs nozīmes pakāpes noteikšanā, diskusijai izvirzītie jautājumi bija šādi: ko apbalvojums nozīmē daudz balsīgās mūzikas izpildītājiem; kā to uztver kopienas, kas praktizē citus (neapbalvotus) repertuārus; vai apbalvojums ietekmē ikdienas praksi? Un — visbeidzot — kāda ir etnomuzikologa loma šajā kontekstā?

Laikam jau likumsakarīgi, ka visi četri pētnieki, kas bija meklējuši atbildes uz minētajiem jautājumiem, savā darbībā ir tā vai citādi saistīti ar minēto problemātiku ne tikai teorētiski, bet arī praktiski. Tā lietuviešu etnomuzikoloģe Daiva Račūnaite-Vičiniene (*Daiva Račiūnaitė-Vyčiniene*), kas arī Latvijā ir labi pazīstama kā lietuviešu tradicionālās mūzikas izpildītāja, savukārt Lietuvā ir iesaistīta visos galvenajos kultūrprocesos gan kā organizatore, gan eksperte, referēja par sutartinēm pēc to iekļaušanas UNESCO Nemateriālā kultūras mantojuma sarakstā, norādot ne tikai uz ieguvumiem, bet arī zaudējumiem un riskiem. Horvātu etnomuzikologs Joško Čaleta (*Josko Čaleta*), kurš vienlaikus ir ne tikai diriģents un dziedātājs, bet arī organizators, vērtētājs un eksperts, runāja par to, kā atzinības izteikšana

ietekmē un pat transformē horvātu daudz balsīgās dziedāšanas tradīcijas. Etnomuzikologu aprindās labi pazīstamā austriešu pētniece Ursula Hemeteka (*Ursula Hemeteka*), kas paralēli Vīnes Mūzikas un mākslu universitātes Tautas mūzikas pētniecības un etnomuzikoloģijas institūta vadītājas darbam ir cieši saistīta arī ar Austrijas minoritāšu dzīvi un kultūru, raksturoja romu (čigānu) dziesmas kā Austrijas nemateriālā kultūras mantojuma daļu, izvērtējot tās arī no kultūrpolitikas attieksmes viedokļa. Arī šo rindu autore, ne mirkli nedomājot, bija izšķīrusies par labu šai tēmai, kas daudzējādā ziņā sasauca ar mūsmāju aktualitātēm. Šī referāta nolūks bija parādīt, kā dažādi apbalvojumi (atzinības) ir ietekmējuši un turpina ietekmēt daudz balsīgās mūzikas dzīvi vienā no spilgtākajiem Latvijas daudz balsīgās mūzikas areāliem — suitu novadā, kas, kā zināms, nu jau kādu laiku lepojas ar iekļūšanu UNESCO nemateriālā kultūras mantojuma sarakstā. Vienlaikus tā bija laba iespēja ne tikai analizēt pētnieku lomu šajos procesos, bet arī parādīt suitu repertuāru gan senākos, gan jaunākos ierakstos.

Albānijas konferenci pavadīja bagātīgs pievienoto vērtību klāsts, sākot ar iespēju vēl pirms konferences piedalīties daudz balsīgās dziedāšanas dokumentēšanā Tirānas nomalē, — tas ļāva nepastarpināti iepazīt ne tikai albāņu dziedājumu, bet arī kolēģu — Ardiana Ahmedajas un Vīnes Mūzikas un mākslu universitātes doktorantes Vei-Jas Lin — lauka darba metodes. Katra konferences diena noslēdzās ar kādu pasākumu — koncertu vai filmas demonstrējumu, kam sekoja vakariņas, kuru laikā visnotaļ bieža parādība bija pētnieku savstarpēja sadziedāšanās, veidojot daudz balsīgas starpkultūru saites, kas izpaudās kā konkrētu dziedātāju pārstāvēta repertuāra starptautiski daudz balsīgas versijas. Pievienotās vērtības statuss noteikti pienākas arī etnomuzikoloģijas pasaules autoritātes Bernarda Lortata-Džeikoba (*Bernard Lortat-Jacob*) publikajai lekcijai *Singing and drinking. Analysis of a very common duality* (“Dzeršana un dziedāšana. Ļoti kopīga duālisma analīze”), kuras ilustratīvo materiālu veidoja ne tikai video piemēri, bet arī albāņu nacionālais dzēriens rakija. Baudot šos piemērus, nevilus iedomājos, ka būtu kārdinoši sagatavot priekšlasījumu ar līdzīgu nosaukumu, balstoties uz Latgales tradīcijām. Organizatori bija parūpējušies arī par iespēju iepazīt Albāniju ārpus galvaspilsētas. Viena no ekskursijām notika konferences trešajā dienā, kad devāmies izbraukumā uz Beratu, ko vainagoja pusdienas kopā ar vietējiem dziedātājiem un muzikantiem. Neaizmirstamas paliks pēdējās divas konferences dienas kalnos Albānijas dienvidos, kur brīnišķīgās dabas ietvarā līdz pat rīta gaismai skanēja daudz balsīgas dziesmas albāņu, sardīniešu un austriešu dziedātāju skanīgajā izpildījumā.

Anda Beitāne

Simpozijš “Pārdabiskās vietas” Tartu

Ši vasara sākās ar interesantu simpoziju Igaunijā, kas pulcēja zinātniekus no vairākiem kontinentiem — viņi dalījās pārdomās par vietu teikām un pārdabisko tajās. Konference *Supernatural Places* (“Pārdabiskās vietas”) no 4. līdz 7. jūnijam norisinājās Tartu. To organizēja Tartu Universitātes Igaunu un salīdzinošās folkloristikas departaments, Skandināvu studiju departaments un Tartu NEFA grupa sadarbībā ar Kultūras teorijas ekselences centru.

Ši bija jau sestā konference *Nordic-Celtic-Baltic* konferenču ciklā, turklāt pirmā, kas norisinājās kādā no Baltijas valstīm. Iepriekšējās sanāksmes ir notikušas Dublinā (1988, 1996), Galvejā (1991), Kopenhāgenā (1993) un Reikjavīkā (2005). Līdzīgi kā visās iepriekšējās konferencēs, arī Tartu galvenais diskusiju objekts bija vietējās un klejojošās teikas Ziemeļeiropas reģionā, to forma, saturs un vēsture, stāstīšana, kā arī pētniecībā izmantotajām pieejas, metodes, teorijas un to vēsture. Kā rāda konferences nosaukums, īpaša uzmanība šajā reizē tika pievērsta ainavai, precīzāk, stāstiem par pārdabiskā izpausmēm ainavā.

Konferences plānojums bija labi pārdomāts, jo katra diena sākās ar plenārsēdi, kurā pusotras stundas laikā runāja divi lektori. Plenārsēžu lekcijās uzstājās starptautiski pamanāmākie konferences viesi (Bengts af Klintbergs, Terijs Gunnels, Timotijs Tangerlini, Džonatans Ropers, Irma-Rīta Jervinena u. c.), tādējādi ļaujot visiem pasākuma dalībniekiem tos redzēt un dzirdēt klātienē. Simpozija ievadlekcijās bija iespējams koncentrētā veidā uzzināt par pēdējo gadu pētnieciskajām tendencēm vietu folkloras laukā Baltijas reģionā. Proti, Ergo-Harts Vestriks (*Ergo-Hart Västriks*; Tartu Universitāte) referēja par Igaunijas zinātnieku devumu, īpaši izceļot Mari-Annas Remmelas (*Mari-Ann Remmel*) vārdu. Ši klātesošajiem bija laba iespēja uzzināt ko vairāk par šīs vietu folkloras pētnieces darbiem, jo viņas publikācijas lielākoties pieejamas tikai igauņu valodā. Savukārt Lina Būgiene (*Lina Būgienė*; Lietuviešu literatūras un folkloras institūts) stāstīja par lietuviešu zinātnieku pētījumiem šajā laukā. Secināms, ka visās Baltijas valstīs vērojamas līdzīgas tendences vietu folkloras izpētē, pētnieciskajā procesā arvien vairāk izmantojot citu zinātņu, īpaši arheoloģijas, ģeoloģijas un valodniecības, dotumus un atziņas, tādējādi, kā norādīja Vestriks, šajā nozarē pētnieciskais fokuss ir mainījies no tekstuāli orientētas vietu teiku filoloģiskas analīzes uz teikās minēto konkrēto vietu izziņu sasaistē ar mutvārdu tradīciju.

No plenārsēžu referātiem gribētos izcelt Timotija Tangerlini (*Timothy Tangherlini*; Kalifornijas Universitāte) uzstāšanos, kas spilgti apliecināja, ka dažviet pasaulē digitālais laikmets ir iestājies arī vietu teiku izpētē. Tangerlini demonstrēja programmu, ar kuras palīdzību tiek apstrādātas plaša apjoma folkloras kolekcijas (šajā gadījumā Ēvalda Tanga Kristensena ap 30 000 vienību lielā folkloras kolekcija) un kurā teikās minētās vietas pie-saistītas kartei. Izmantojot pētnieku interesējošos atslēgas vārdus, programmu var izmantot

gan kā jaunas paaudzes motīvu rādītāju, gan kā dažādu motīvu biežuma un izplatības “skaitļotāju”, pie tam teiku biežuma noteikšanai programmā izmantoti dati par apdzīvotības blīvumu attiecīgajā apgabalā, tādējādi sniedzot objektīvu, ne mehānisku motīvu popularitātes ainu. Demonstrētais “instruments” pētnieka darbu atslogo no kartotēku veidošanas, karšu zīmēšanas un citām tehniskām nodarbēm, vienlaikus izgaismojot likumsakarības, kas citādi pētnieka modrajai acij, iespējams, būtu paslidējušas garām.

Pēc plenārsesijām konferences darbs tika organizēts trīs paralēlās sekcijās, kurās ne tikai folkloristu, bet arī vairāku blakuszinātņu pārstāvji (arheologi, mākslas vēsturnieki, literatūrzinātnieki u. c.) referēja pārsvarā par dažādiem pārdabisko vietu veidiem (piemēram, dzirnavas kā pārdabisko norišu vietas; velna vietas kādā konkrētā apgabalā u. tml.), sniedzot izvērstu pārdabiskā izpausmju raksturojumu, par vietu pārdabiskošanas fenomenu, par saikni starp dabas vietām kultūrainavā un šīs ainavas “apdzīvotājiem” un, protams, par stāstījumiem, kuros atspoguļota cilvēku un vietu mijiedarbe. Atsevišķos referātos tika aplūkotas arī citādas vietas — netveramās, iedomātās, tādas kā mirušo pasaule, paradīze, elle u. tml.

Konferencē piedalījās arī četri pārstāvji no Latvijas: Sanita Reinsone (LFMI) referēja par ainavas izjūtu mūsdienu apmaldīšanās stāstos, Bārbala Simsone (izdevniecība “Zvaigzne ABC”) stāstīja par arhetipisko ainavu fantāzijas žanra literatūrā, Aldis Pūtelis (LFMI)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

aplūkoja daudz diskutēto jautājumu par prūšu Romovi, bet Sandis Laime (LFMI) izklāstīja iemeslus, kādēļ teikas par nogrimušajām baznīcām piesaistītas konkrētiem ainavas objektiem.

Konferences atelpas brīžos organizatori ciemiņiem bija sarūpējuši iespēju iepazīt kultūrvēsturiski interesantākos Tartu objektus un gluži dabiskos Mātes upes jeb *Emajõgi* krastus, dodoties pa upi izbraukumā ar kuģīti.

Cerams, ka konferences organizatori radīs iespēju publicēt vismaz konferences plenārsēžu referātus. Simpozijā aplūkotā tematika Baltijas jūras reģiona valstīs, bet ne tikai tajās, izvirzās priekšplānā starpdisciplināras ievirzes pētījumos, kuros konkrētu jautājumu izpētē piedalās folkloristi, arheologi un ģeogrāfi. Simpozija rakstu krājums spilgti ilustrētu folkloristu ieguldījumu šajā izpētes laukā.

Sandis Laime

SIEF darba grupas “Rituālais gads” konference Plovdivā, Bulgārijā

Starptautiskās etnoloģijas un folkloristikas biedrības (*International Society of Ethnology and Folklore*) paspārnē kopš 2004. gada pastāv un aktīvi rosās “Rituālā gada” (*Ritual Year*) darba grupa, kas ik gadus aicina kopā folkloras, antropoloģijas, etnoloģijas un citu zinātņu speciālistus, organizējot starptautiskas un zinātniskas konferences.

Šī gada konference notika no 26. līdz 29. jūnijam Plovdivā, otrajā lielākajā Bulgārijas pilsētā. To organizēja SIEF “Rituālā gada” darba grupa (prezidente Emīlija Laila (*Emily Lyle*, Edinburgas Universitāte), sekretāre Irina Sedakova (Krievijas Zinātņu akadēmija, Slāvistikas institūts)) sadarbībā ar Bulgārijas Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas muzeja Etnoloģijas un folkloras institūtu (Lina Gergova, Katja Mihailova).

Konference bija veltīta dažādiem migrācijas aspektiem — sabiedrību un tradīciju pārceļošanai, pievēršoties galvenokārt gadskārtu ieražām, saistot ar ieradumu saglabāšanu vai izmaiņām jaunā vidē. Konferencē piedalījās vairāk nekā 40 zinātnieki no dažādām Eiropas valstīm (Anglijas, Bulgārijas, Čehijas, Igaunijas, Izraēlas, Francijas, Kosovas, Krievijas, Latvijas, Lietuvas, Polijas, Rumānijas, Slovēnijas, Ungārijas), Skandināvijas (Norvēģijas, Somijas, Zviedrijas) un Amerikas Savienotajām Valstīm.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Latviju pārstāvēja šī raksta autors ar priekšlasījumu, kas veltīts gadskārtu ieražu mantojumam un praksei Sibīrijas latviešu ciemā Timofejevka (*Calendar Customs in Latvian Village Timofeyevka in Siberia*, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Latviešu folkloras krātuve), kā arī Inese Runce un Māra Kiope (LU Filozofijas un socioloģijas institūts). Timofejevka ir ciems Sibīrijā, Novosibirskas apgabalā, ko ap 1895. gadu dibinājuši latviešu izceļotāji. Vēl 2004. gadā ap 70% ciema iedzīvotāju daļēji vai labi pārvaldīja latviešu valodas augšzemnieku dialekta senilu izlokšni. Ciema latviešu sabiedrība ir saglabājusi tradīcijas, kas Latvijas teritorijā bija zudušas daudz agrāk; ieražu aprakstos un izpildījumā bija rodama slāviskās apkārtnes ietekme. I. Runces referātā aplūkota Helovīna svētku svinēšanas tradīcijas iedzīvināšana/-ās un pastāvēšana mūsdienu latviešu sabiedrībā (*The Halloween Celebration in Modern Latvia*), savukārt M. Kiopes prezentācija ietvēra dažādu svētku un svinamo dienu nozīmi sabiedrības vai sabiedrības grupu identitātes uzturēšanā (*One Year in Latvia: Ritual as the Model of Migration — Open Society*).

Piedalīšanās konferencē deva iespēju dažādu valstu zinātniekiem prezentēt savus pētījumus un tajos gūtās atziņas, tādējādi radot saskares punktus Eiropas humanitārajos pētījumos, kas saistīti ar dažādu sabiedrību, kopienu un to ieražu saglabāšanu, ceļošanu gan laikā, gan telpā, veidojot atšķirīgo vai kopīgo identitāti.

Aigars Lielbārdis

Sveiciens manai ceļabiedrei!

Mēs satikāmies 1970. gadā Zinātņu akadēmijas 15. stāvā Latviešu folkloras krātuvē, kas tolaik bija Valodas un literatūras institūta (VLI) Folkloras sektors. Es biju strādājoša pēdējā kursa studente, bet aspirante Beatrise Reidzāne gatavojās disertācijas “Mantotā zemkopības un lopkopības leksika Šķilbēnos” aizstāvēšanai, ko viņa ar apskaužamu vieglumu izdarīja nepilna gada laikā. Folkloristu visciešākā tuvināšanās notiek kopīgās materiālu vākšanas gaitās. Pirmajās ekspedīcijās Kurzemē un Latgalē mēs nebijām kopā. Beatrise devās Usmas un Ugāles virzienā, es paliku Talsos. Nākamajā vasarā strādāju Ludzas Ņukšos, bet Beatrise apguva Nirzas ezera krastus. Vēlāk šī ekspedīcija viņai vainagojās ar pētījumu par Zakaru ciema dziedātāju repertuāru un tā mainību apmēram 40 gadu laikā, ar vācēju psiholoģijas un darba specifikas izvērtējumu.

Bez folkloras pierakstīšanas un cilvēku iepazīšanas mums ļoti gribējās paplašināt savu apvārsni un sevi apliecināt ceļojot. Pirmajā brīvajā rudenī (1971) vienā dienā nogājām no Ērgļiem līdz Vecpiebalgai, raiti uzveicot 27 km. Nakti mēs bijām gulējušas salmu stirpā, lai agrāk varētu iziet. Mums līdzī bija arī tā laika dopings — iebiezinātā kafija bundžinās, kas tika izsūkta pa caurumiņiem vākā. Taupīgam kafijas baudītājam tās pietiktu nedēļai, bet mums — dažām stundām. Pievakarē netālu no Vecpiebalgas ieraudzījām elektrības stabu ar uzrakstu — “Nekāp, nositis!”. Mūs pārņēma histēriska smieklu lēkme. Šo saukli izmantojām arī vēlāk, bet ne vienmēr mums izdevās izvairīties no sitieniem. Kad nokļuvām naktsmājās pie manas kursa biedrenes Annas, kas tikko bija uzsākusi skolotājas gaitas šajā pusē, pakritām uz grīdas un gulējām. Nesapratu mājas mātes dīvaino saspringumu, jo biju brīdinājusi, ka būšu kopā ar kolēģi. Izrādās, biju atvedusi viņas dialektoloģijas prakses vadītāju.

Ceļā raisījās atmiņu kamoli. Beatrise pastāstīja, ka viņa, karalaika bērns, piedzimusi Jelgavā latgāliešu ģimenē, tēvs Pēteris bijis augsti izglītots būvinženieris, māte Veronika pēc ģimnāzijas strādājusi par mazo klašu skolotāju, spēlējusi teātri kopā ar vecāko māsu, kas bija mācījusies ritmoplastiku pie burvīgās Beatrises Vīgneres, kurai par godu savu vārdu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Sakstags. Beatrise Reidzāne Foto: J. Viksna

mantojusi mana ceļabiedre. Pāris gadu vecākais brālis Paulis jau bija pārdzīvojis trīs politisko režīmu maiņas. Viena no pirmajām bērnības atmiņām — Jelgavas degšana. Vecāki pabēga uz Platones pagastu, bet tēvs drīz atgriezās sagrautajā pilsētā. Te viņu, pieklājīgi ģērbtu, ar aizdomīgi labām krievu un vācu valodas zināšanām, apcietināja kā spiegu un piesprieda 8 gadus ieslodzījumā. 1949. gada martā no Rīgas Centrālcietuma viņu pārsūtīja uz Vorkutu, tajās pašās dienās mātes brāļa ģimeni un vecākus aizveda Omskas virzienā. Vectēvs tur palika uz mūžu.

Visspilgtākā un sāpīgākā bērnības atmiņa Beatrisei bija par zudušo lācīti. Kad tēvu apcietināja, māte ar abiem bērniem pilnā armijas mašīnas kravas kastē devās uz austrumiem, tuvāk dzimtajai pusei. Beatrisei vienīgā rotaļlieta bijis mazs brūns plīša lācītis, kas noklīda starp zaldātiem. Māte neļāva žēloties un protestēt, kaut mazā sirsniņa ļoti sāpēja. Pēc gandrīz pusgadsimta mēs, kolēģi, uzdāvinājām Beatrisei mazu brūnu tamborētu lāčuku, jo viņa, izpētot 280 tautasdziesmas, kas par lāci publicētas “Latvju dainās”, bija atklājusi pavisam negaidītu šīs mitologēmas nozīmi. Pēc publikācijām par šo tēmu zinātniece ieguva nedaudz pikantu popularitāti.

Mūsu nākamais nozīmīgais ceļojums bija 1972. gada janvārī uz Viļņu. VLI institūta darbinieku ceļošanas alkas palīdzēja apmierināt Rīgas pilsētas Dabas un pieminekļu aizsardzības biedrības Maskavas rajona nodaļa. Ar tās un ZA svētību tikām komandētas uz Lietuvu, lai iepazītos ar lietuviešu novadpētnieku darbu un tā organizēšanu. Ceļojums ilga piecas dienas, Lietuva mūs pārsteidza ar nežēlīgu salu. Termometra stabiņš bija noslidējis par 20 grādiem zemāk, nekā izbraucot no Rīgas. Mēs satikāmies ar folkloristiem, mūs pieņēma Viļņas partijas komitejas otrais sekretārs, iepazīnāmies ar novadpētnieku izdevumiem, nakšņojām pie Beatrisēs paziņas valodnieces Žanetes, kas strādāja universitātē. Mūs pārtvēra studenti, kas iveda mūs tautasdziesmu dziedāšanas vakarā. Cik tas bija slepeni, mēs pat nenojautām. Ar šiem pašiem studentiem nākamajās dienās ceļojām uz Kauņu, tālāk uz Ķēdaiņiem, kur notika tautasdziesmu koncerts. Ķēdaiņos mēs satikām latviešu meiteni Kaiju, kas jau pasen draudzējās ar lietuviešu alpīnistiem un tautas tradīciju pētītājiem. Radās jautājums, kāpēc arī Latvijā neatdzīvināt autentisku dziedāšanu un seno svētku svinēšanu.

Rīgā mūsu interesentu grupiņa strauji pieauga, draugi atveda savus draugus. Mūs interesēja vēsture, tradīcijas, dziesmas un rotaļas, kuras mums ZA 3. stāva vestibilā mācīja kolēģis Harijs Sūna. Mākslas darbinieku namā mēs apmeklējām lektoriju “Pazīsti Rīgu!”, vairāki klausītāji iesaistījāmies Rīgas vēstures un kuģniecības muzeja draugu klubā, izziņājām Meža kapu pieminekļus. Mūsu tuvākais mērķis tajā gadā bija “piedzīvot Jāņus”. Jāņi bija grandiozi, tie notika Lielvircavas skolā ar vairāk nekā 100 dalībniekiem.

Mana uzticamā ceļabiedre Beatrise ilgāk par mani iesaistījās svētku un pasākumu organizēšanā, jo man pusgadu ātrāk nekā viņai pieteicās pirmdzimtais. Viņa vēl nosvinēja Ziemassvētkus Kalna Kaibēnos, vēlreiz aizbrauca uz Lietuvu, lai pārrunās izvērtētu abu baltu tautu raksturu un tā atšķirības. 1973. gada Māras dienā tuvākie draugi bija atnākuši pie manis raudzībās, bet jau nākamajā dienā daudzi tika aizvesti uz “stūra māju”, dzīvokļos bija kratīšana.

Beatrise pēc Rekasas vidusskolas beigšanas gribēja studēt angļu valodu, bet neizturēja konkursu. Tomēr viņas zināšanas bija tik labas, ka viņa varēja iestāties latviešu filologos. 1964. gada LVU absolventi varēja izvēlēties arī blakus specialitāti. B. Reidzānei tā bija angļu valodas pedagogs. Lieliskā iespēja — mācīt svešvalodu bērniem Zaļenieku skolā līdz 1967. gadam un vēlāk karavīriem Nacionālajā aizsardzības akadēmijā līdz 2012. gada pavasarim — nodrošināja viņu ar maizes darbu. Viņas zināšanas izmantoja arī kolēģis Harijs Sūna, kas lūdza pārtulkot garu rakstu no ASV žurnāla par balerīnu Maiju Plisecku. Tas padomju laikā bija ļoti liels grēks.

Bezgala traki un nežēlīgi bija Beatrisēs kā lauku meitenes ceļojumi pa dažādiem dzīvokļiem, istabu stūrīšiem, gultasvietām Rīgā pēc aspirantūras beigšanas (1970), kad tika zaudēta iespēja dzīvot studentu kopmītnēs. Atceros verandu Ļeņina ielā iepretī VEF Kultūras pilij pie kāda krievu ģenerāļa, kur ziemas naktīs ūdens sasala glāzē. Visas mantas vienmēr varēja vajadzības brīdī ātri pārvietot uz citu dzīvesvietu. Kad ieradās čekisti, dzīvokli, kurā viņa mitinājās tikai nedēļu, tomēr tika izklaudzinātas visas sienas. Kratiņi Ivanovs, Ziemeļis un Kalniņš pašā iesākumā noprasīja, lai uzrāda aizliegto literatūru. Nekā jau nebija. Kolēģes Elzas Kokares iedotais Solžeņicins bija piemirsies, vienīgais nevēlamais darbs varētu būt Ničes "Tā runāja Zaratustra". Biedrs Ivanovs, kas šķiroja grāmatas, bija viņa portretu noturējis par Maksimu Gorkiju un palaidis garām.

Beatrise vienmēr bija aizrāvusies ar anekdotēm, dažām no tām mazā blociņā bija ierakstīti atslēgas vārdi. Starp tiem arī septiņgades dažādu profesiju pārstāvju saukļi: dzelzceļniekiem — "Dosim katram pasažierim pa mīkstai vietai!"; ogļračiem — "Visus komunistus zem zemes!". Blociņu atrada, izanalizēja un uztvēra kā aizardētās personas dzīves kredo. Vēlāk viņai mīļākā lasāmviela bija grāmata par PSRS vēsturi anekdotēs. Ne velti Heinrihs Strods viņu 1. aprīlī vienmēr aicināja uz tikšanos Okupācijas muzejā, kad tur par godu joku dienai notika pretpadomju anekdošu stāstīšanas pasākums.

Pēc visām kratiņām un aizardētām, jo vēl nebija saņemts čekas slēdziens, Beatrise devās ceļā uz Uļjanovsku, lai sagatavotu folkloristu ekspedīciju uz Kuibiševas apgabala latviešu ciemiem. Šeit viņu pieņēma partijas komitejas pats pirmais sekretārs un lūdza personīgi nodot kādu grāmatu Latvijas ideoloģiskajam sekretāram Aleksandram Drizulim. Kad Beatrise atgriezās Rīgā, ne viņa vairs tika pielaista pie Drizuļa, ne notika ekspedīcija pie Krievijas latviešiem, ne Kokare varēja braukt lasīt lekcijas uz Somiju. Vairāki Folkloras sektora darbinieki tika atzīti par buržuāziskiem nacionālistiem. No čekas priekšnieka Avdjukēviča ziņojuma Vosam varēja izlobīt, ka mēs esam gājuši rotaļās un dziedājuši latviešu tautasdziesmas, tādējādi cīnīdamies pret padomju varu.

Tā kā ceļā jau bija dēls Pēteris, Beatrisi atlaist no darba nevarēja, bet viņu pārvietoja no folkloristiem pie valodniekiem uz Vārdnīcas sektoru. Pirmais viņas pienākums Latviešu literārās valodas vārdnīcas veidošanā bija III sējuma atbrīvošana no Vizmas Belševicas citātiem. Dzejniece bija kļuvusi nevēlama latviešu tautai un valodai. Pēc pieciem gadiem (1979), atstādama paliekošas pēdas vairākos LLVV sējumos, Reidzāne dabūja no institūta aiziet. Viņas zināšanas un erudīcija noderēja LPE redakcijas Transkripcijas grupas vadīšanā. Kad no folkloristiem uz Daugavpils augstskolu aizgāja valodnieks Antons Bredids,

Folkloras sektora vadītāja Elza Kokare aicināja (1982) Beatrisi atpakaļ. Bez valodas redaktora nav iespējams sagatavot latviešu tautasdziesmu akadēmisko izdevumu.

Beatrise Reidzāne savos zinātniskajos rakstos pamatoja, cik svarīgi ir publicēt visas savāktās latviešu tautasdziesmas, ko dod varianti, kā tie atšķiras no senākajiem krājumiem, kā ar tautasdziesmu palīdzību var pētīt valodas un kultūras vēsturi. Viņa, izmantojot kartografēšanas metodi, atklāja vārdu “laidars” un “govju dārzs” senumu un izplatību Latvijā, vairākkārt analizēja tautasdziesmu Sauli, izvērtēja lāci, vēzīti u. c. vārdus. Reidzāne ieguva habil. filol. doktora grādu par darbu “Semantiskie procesi latviešu tautasdziesmās un mitologēmu semantika” (1999). Piecus gadus (1994–1999) viņa bija LFK vadītāja. Neviens folkloras krājums, sevišķi no Latgales, pēdējā laikā nav iznācis bez Beatrisē ievadvārdiem un redakcijas. Vai pirms 40 gadiem, kļūstot pa Piebalgas ceļiem, varējām iedomāties, ka viņa komentēs pat Kaudzītes Matīsa “Jaunos mērnieku laikus”!

Lai arī Beatrisei visvairāk patīk braukt uz Amerikas kontinentu, kur viņa, Nacionālās aizsardzības akadēmijas sūtīta, gandrīz veselu gadu stažējusies angļu valodā un piedalījies vairākās zinātniskās konferencēs, mums pēdējos gados visvairāk kopā iznāk ceļot uz Latgali, sevišķi Sakstagalu. Šajos ceļojumos redzams, cik ļoti Beatrise ir cienīta un mīlēta savā tēvzemē. Viņai piemīt vislabākās latgaliešiem raksturīgās īpašības — labestība, sirsnība, dāsnums, atvērtība...

Lai Tev veicas, Beatrise, ar savas zinātniskās grāmatas rakstīšanu un kārtošanu! Tad ņeries klāt memuāriem, jo nezinu otru cilvēku ar tik asu prātu, fenomenālu atmiņu, enciklopēdiskām zināšanām, vienreizēju stāstītprasmi un tik raibu dzīvi! Lai Tev veselība, spēks un iedvesma!

Māra Vīksna

Dr. habil. philol. Beatrise Reidzāne.
Publikāciju saraksts

1. Lietvārdu celmi Šķilbēnu izloksnē salīdzinājumā ar citām latviešu izloksnēm. *Latviešu valodas salīdzināmā analīze*. Rīga: [P. Stučkas Latvijas Valsts universitāte], 1969. 88.–128. lpp.
2. *Mantotā zemkopības un lopkopības leksika Šķilbēnos*. Rīga: [P. Stučkas Latvijas Valsts universitāte], 1970. 91 lpp.
3. Семантическая структура общенародных слов в говоре Шкильбены и латышском литературном языке. *Тезисы Всесоюзной конференции «Проблемы семантики»*. Минск, 1970.
4. *Унаследованная лексика говора Шкильбены: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Рига: Латвийский государственный университет им. П. Стучки, 1971. 21 с.
5. Взаимная обусловленность поэтических образов и этнографических объектов в вариантах одной народной песни. *Тезисы рефератов Отчетной сессии археологии и этнографии*. Москва, 1972.
6. Славизмы в земледельческой лексике говора Шкильбены. *Контакты латышского языка*. Рига: Зинатне, 1974. С. 163.–168.
7. Salikteņi ar ievaddaļu *kop-*, to semantika un attīstības tendences. *Latviešu valodas un kultūras jautājumi*. Rīga: Liesma, 1977. 13. laid. 49.–56. lpp.
8. Tradicionālajā Jāņa Endzelīna dienā. *Literatūra un Māksla*. 1978, 10. marts.
9. Sanāksme Jāņa Endzelīna 105. dzimšanas dienas atcerei. *Latviešu valodas kultūras jautājumi*. Rīga: Liesma, 1978. 14. laid. 238.–240. lpp.
10. Īpašības vārdi *kopējs* un *kopīgs*, to semantikas problēmas. *Latviešu valodas kultūras jautājumi*. 14. laid. 45.–50. lpp.
11. Балто-славянские языковые связи на юго-востоке Латвии (на материале названий растений). *Тезисы 1. Балто-славянской конференции «Этнолингвистические балто-славянские связи в прошлом и настоящем»*. Москва, 1979.
12. Tautasdziesmu varianti – valodas vēstures avots. *IV Vissavienības Baltistu konference*. 1980. g. 23.–25. septembrī: *Referātu tēzes*. Rīga: Zinātne, 1980. 63.–64. lpp.
13. *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1980. 4. sēj. 360.–373., 439.–447., 562.–565., 567.–573., 658.–666., 680.–693. lpp.
14. *Latviešu tautasdziesmas*. Rīga: Zinātne, 1980. 2. sēj. 9.–13., 216.–265., 698.–755. lpp. [Nodaļas “Lopkopja darba vērtējums”, “Rūpes un prieks par govīm – piena devējām”, “Aitu un kazu kopēju darbs”, “Cūkkopju darbs”, “Pūrs un pūra darināšana.”] (Kopā ar Elgu Melni.)
15. *Latvijas padomju enciklopēdija*. Val. [īpašvārdu] red. B. Reidzāne. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1981. 1. sēj. 782 lpp.
16. Варианты фольклорного текста и моделирование структуры текста (на материале латышских классических четверостиший). *Структура текста 1980*. Москва, 1981. С. 101.–102.
17. *Latvijas padomju enciklopēdija*. Val. [īpašvārdu] red. B. Reidzāne. Rīga: Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1982. 2. sēj. 736 lpp.
18. Проблема хронологизации народно-поэтических текстов. *Структура текста 1982*. Москва, 1982.
19. Šķilbēnu izloksnes teksti. *Augšzemnieku dialekta teksti: Latgaliskās izloksnes*. Rīga: Zinātne, 1983. 134.–138. lpp.
20. Балто-славянские языковые контакты на юго-востоке Латвии (на материале названий растений). *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов*. Москва: Наука, 1983.

21. Krišjānim Baronam veltīta folkloras diena. *Karogs*. 1984, Nr. 2. 80.–81. lpp.
22. *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1984. 5. sēj. 278.–299., 314.–320., 326.–328., 552.–557. lpp.
23. Разграничение семантики слов с изофункциональными словообразовательными формантами. *Semantika*. Рига, 1984.
24. Tautasdziesma iet pie lasītājiem. *Karogs*. 1985, Nr. 10. 39.–144. lpp.
25. Par ko stāsta dainu varianti. *Literatūra un Māksla*. 1985, 31. aug.
26. Семантика формульных единиц латышских классических четверостиший. *Тезисы 1. Международной конференции балтистов*. Вильнюс, 1985.
27. Varianti latviešu tautasdziesmās. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1986, Nr. 10. 71.–78. lpp.
28. Es nezinu – tātd nav! *Literatūra un Māksla*. 1987, 9. janv.
29. Komentāri. Doku Atis. *Mans dzīves rīts*. Brigadere A. *Anneles stāsti*. (Sprīdīša bibliotēka. 2. sēj.) Rīga: Liesma, 1987. 385.–410. lpp.
30. Термины христианства с корнем krista – krusta и проблемы хронологизации народных песен. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1987, Nr. 4. 53.–61. lpp.
31. Variantu nozīme dziesmu tekstu senākā jēdzieniskā slāņa atklāsmē. *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*. Rīga: Zinātne, 1988. 135.–151. lpp.
32. Dainas un skaitļotājs. *Zinātne un Tehnika*. 1988, Nr. 7.
33. Аспект вариативности и изучение глубинной структуры народно-поэтических текстов. *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора*. 1. Москва, 1988.
34. O czym opowiadała warianty dain? *Literatura Ludowa* 1986. Warszawa, 1988. 73.–81. str.
35. Avots visam mūžam. *Skolotāju Avīze*. 1989, 16. sept.
36. Liepa latviešu tautasdziesmā: lingvostatistikais un semantiskais aspekts. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1989, Nr. 10. 40.–53. lpp. (Kopā ar Helēnu Erdmani un Silviju Kokinu.)
37. *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1989. 7. sēj. 1. d. 17.–219., 221.–224. lpp.
38. Tautasdziesmu tekstu semantiskais aspekts. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1990, Nr. 10. 42.–50. lpp.
39. *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1991. 7. sēj. 2. d. 115.–126., 426., 517.–525. lpp.
40. Vēzis “Latvju dainu” tekstu semantiskajā struktūrā. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1992, Nr. 9. 25.–30. lpp.
41. Lokio suvokimas latvių liaudies poezijoje ir etimologijos problema. *Senovės baltų simboliai*. Vilnius: Academia, 1992. P. 193–195.
42. Varianti latviešu tautasdziesmās. *Tradicionālais un mainīgais*. Rīga: Zinātne, 1992. 117.–120. lpp.
43. Komentāri. Valdis. *Staburaga bērni*. Plūdonis V. *Mazā Anduļa pirmās bērnības atmiņas*. Akuraters J. *Kalpa zēna vasara*. (Sprīdīša bibliotēka. 8. sēj.) Rīga: Sprīdītis, 1992. 369.–398. lpp.
44. Komentāri. [Arī “Īpatnējāko vārdu skaidrojums”.] Kaudzīte M. *Jaunie mērnieku laiki*. Rīga: Liesma, 1992. 563.–575. lpp.
45. Lācis – Latvijā un citur. *Dabas un vēstures kalendārs 1993. gadam*. Rīga: Zinātne, 1992. 117.–120. lpp.
46. *Latviešu tautasdziesmas*. Rīga: Zinātne, 1993. 6. sēj. 374.–411. lpp. [Nodaļa “Jādināmās dziesmas”.]
47. Kristietības termini dainās. *Latvijas Vēstnesis. Pavadonis*. 1993, 30. okt.
48. Kas iet ķekatās saulgriežu vakarā. *Latvijas Vēstnesis. Pavadonis*. 1993, 23. dec.
49. Folkloras un mūsdienu kultūra. *Latvijas Vēstnesis*. 1994, 3. febr.
50. Kas ir “kā saulīte” “Latvju dainās”. *Zvaigžņotā Debess*. 1994, Nr. 3. 58.–64. lpp.
51. The Verbal Aspect of Movement in Latvian Nursery Songs. *Folklore Conference Folksong: Text and Voice*. Lielupe, September 20–24. [Rīga:] Latviešu folkloras krātuve, [1994]. P. 40–41.
52. The Sister and the Sun in the Similes and Parallelisms of “Latvju dainas”. *Nordic-Baltic-Finno-Ugric Conference “Family as the Tradition Carrier”: Abstracts*. Vōsu, 1994. P. 62–63.
53. Latviešu folkloristika modernisma un postmodernisma sadūrā. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. 1995, Nr. 9/10. 1.–3. lpp.
54. Folkloristika un Letonika. *Latvijas Vēstnesis*. 1995, 27. okt.
55. Latvian *Jādināšana* Song in the Context of Other Nursing Songs and Rhymes ARV. *Nordic Yearbook of Folklore*. Vol. 51. 1995. P. 143–153.

56. *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga: Zinātne, 1996. 8. sēj. 298.–313., 656.–666. lpp.
57. The Latvian Folklore Archives. *Journal of the Baltic Institute of Folklore*. 1996. Vol 1. P. 157–161.
58. The Sister and the Sun in the Similes and Parallelisms of “Latvian Dainas”. Nordic–Baltic–Finno–Ugric Conference *The Family as the Tradition Carrier: Conference Proceedings*. Tallinn: Institute of the Estonian Language; Nordic Institute of Folklore, 1996. Vol. 1 (NIF Publications, № 31). P. 127–132.
59. Klasiskās četrindes “Libiešu krastā”. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. 1997. 51. sēj., Nr. 1/2. 40.–51. lpp.
60. Te bij saule, te pazuda. [Recenzija par: Viķe- Freiberga V. *Trejādas saules: I. Kosmoloģiskā saule*. Rīga: Karogs, 1997.] *Karogs*. 1997, Nr. 5. 228.–231. lpp.
61. Dzimtes un dzimuma problēmas “Saules” dainās. *Materiāli par pasaules strāvām latviešu literatūrā*. Sast. A. Rožkalne. Rīga: Zinātne, 1998. 11.–23. lpp.
62. *Semantiskie procesi latviešu tautasdziesmās un mitoloģēmu semantika: Disertācijas kopsavilkums habilitētā filoloģijas doktora grāda iegūšanai*. Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 1999. 48 lpp. (Latviešu, krievu un angļu valodā.)
63. Patiess vārds par lāci pasaules mitoloģijā. *Jaunā Avīze*. 2000. 18. okt.
64. *Journal of the Baltic Institute of Folklore*. (Eds. B. Reidzāne, E. Hart-Vāstrik.) 2000. Vol. 3. P. 208.
65. Latvian folksongs in the “Livian Coast”. *Journal of the Baltic Institute of Folklore*. 2000. Vol. 3. P. 97–136.
66. Tautasdziesmu teksts: semantiskās inversijas. *II Pasaules latviešu zinātnieku kongress: Rīga, 2001. gada 14.–15. augustā: Tēžu krājums*. Rīga, 2001. 40. lpp.
67. Latvijas Zinātņu akadēmijas īstenais loceklis Kārlis Arājs. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 2001, Nr. 1/2. 144.–145. lpp.
68. Military music as a part of traditional culture. *Baltic States and Societies in Transition: Continuity and Change. 4th Conference on Baltic Studies in Europe. University of Tartu, Estonia, 27–30 June 2001*. Tartu, 2001. P. 73.
69. Dievs vai māmuliņa? *Kultūras Forums*. 2005, 29. apr. – 6. maijs.
70. Eiropas folkloras arhīvu šodiena. *Kultūras Forums*. 2005, 30. sept. – 7. okt.
71. Brēc tāpēc, ka garlaicīgi vienam pašam. *Kultūras Forums*. 2005, 2.–9. dec.
72. Latvia. *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Ed. W. M. Clements. Westport: Greenwood Press, 2006. Vol. 3: Europe. P. 362–369.
73. Dievietes... no aizlaikiem vai viduslaikiem? [Recenzija par: Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. Tulk. R. Drizule. Rīga: Zinātne, 2006.] *Letonica*. 2006, Nr. 14. 330.–332. lpp.
74. Primārie verbi kā formulas pamatelementi klasiskajās četrindēs. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: rakstu krājums, 12. Sast. I. E. Kalniņa. Liepāja: LiePA, 2007. 253.–262. lpp.*
75. Nav paredzēts pārdošanai. *Karogs*. 2007. Nr. 2. 85.–96. lpp.; Nr. 5. 156.–163. lpp.
76. Gods Mārītiņam Bērziņam un Umurgai. [Recenzija par: *Senos laikos Umurgā*. Sast. E. Melne. Rīga: Zinātne, 2006.] *Kultūras Forums*. 2007, 12.–19. janv.
77. Umurgas garīgais mantojums. [Recenzija par: *Senos laikos Umurgā*. Sast. E. Melne. Rīga: Zinātne, 2006.] *Letonica*. 2007, Nr. 16. 209.–211. lpp.
78. Rucavas aizkulises un īstenība. [Recenzija par: *Rucavā, tur Paurupē... etnogrāfija, folklorā, valoda*. Liepāja: LiePA, 2008.] *Kultūras Forums*. 2008, 11.–18. jūl.
79. Latviešu svētku un svinamo dienu nosaukumu etimoloģijas, to problemātika. *Letonica*. 2008, Nr. 18. 232.–246. lpp.
80. Būmanis J. *Ošas upes krastu dziesmas un raksti*. Red. B. Reidzāne. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2008. 512 lpp.
81. Rudzātu pagasta enciklopēdisti. *Būmanis J. Ošas upes krastu dziesmas un raksti*. Red. B. Reidzāne. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2008. 3.–7. lpp.
82. Teicēji un vācēji Nirzas pagastā 1972. gada ekspedīcijā. *Letonica*. 2009, Nr. 19. 166.–175. lpp.
82. *Feimaņu draudzes pasakas*. Red. B. Reidzāne, I. Magazeinis. Nacionālais apgāds, 2009. 160 lpp.
84. Apturētais laiks. *Feimaņu draudzes pasakas*. Red. B. Reidzāne, I. Magazeinis. Nacionālais apgāds, 2009. 129.–139. lpp.
85. Mums visiem vajadzīga grāmata. [Recenzija par: Инфантьев Б. *Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор*. ВЕДИ, 2007.] *Letonica*. 2009, Nr. 19. 297.–301. lpp.

86. Mums visiem vajadzīga grāmata. [Recenzija par: Инфантьев Б. *Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор*. ВЕДИ, 2007.] *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. 2009, Nr. 3/4. 75.–78. lpp.
87. Vienas pasakas iespējamās pasaules. *Letonica*. 2010, Nr. 20. 126.–136. lpp.
88. Dāvana kurzemniekiem. [Recenzija par: *No Sventajas līdz Ancei: Latviešu izloksnes Rietumkurzemes piekrastē 20. gs. beigās / 21. gs. sākumā*. Sast. L. Markus-Narvila; zin. red. B. Laumane. Liepāja: LiePA, 2008.] *Letonica*. 2010, Nr. 20. 208.–209. lpp.
89. Zinātniece laikmeta ainā (personīgās pieredzes stāsts): Elzai Kokarei – 90. *Letonica*. 2011, Nr. 21. 130.–138. lpp.
90. Kur tik nenonākam ar *kāju*! [Recenzija par: Laumane B. *Kāja un mārķāja: vārda lietojuma lauks*. Liepāja: Liepājas Universitāte, Kurzemes Humanitārais institūts, 2011.] *Letonica*. 2011, Nr. 21. 241.–242. lpp.

Autori

Beitāne Anda (dz. 1969) — *Dr. art.*, muzikoloģe. Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija; LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Eglāja-Kristone Eva (dz. 1977) — *Dr. philol.*, literatūrzinātniece. LU LFMI Literatūras vēstures daļa.

Ērglis Andris (dz. 1964) — muzeju speciālists. Krišjāņa Barona muzejs.

Kruks Sergejs (dz. 1967) — *Dr. sc. soc.*, mediju speciālists. LU Sociālo zinātņu fakultāte.

Lielbārdis Aigars (dz. 1979) — *Dr. philol.*, folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Muktupāvela Rūta (dz. 1963) — *Dr. art.*, folkloriste. Latvijas Kultūras akadēmija.

Muktupāvels Valdis (dz. 1958) — *Dr. art.*, etnomuzikologs. LU Humanitāro zinātņu fakultāte.

Pāne Ieva (dz. 1978) — muzikoloģe. Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija; LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Pīgozne Ieva (dz. 1973) — kultūras vēsturniece. Latvijas Kultūras akadēmija.

Prānis Guntars (dz. 1971) — muzikologs. Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija.

Reidzāne Beatrise (dz. 1942) — *Dr. hab. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Laime Sandis (dz. 1982) — *Dr. philol.*, folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Smilgaine Una (dz. 1975) — *Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Vīksna Māra (dz. 1949.) — *Dr. h. c.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

LFMI — Literatūras, folkloras un mākslas institūts

LU — Latvijas Universitāte

Authors

Beitāne Anda (1969) — *Dr. art.*, musicologist. Jāzeps Vītols Latvian Academy of Music; ALF, ILFA, UL.

Eglāja-Kristšone Eva (1977) — *Dr. philol.*, literary historian. ILFA, UL.

Ērglis Andris (1964) — folklorist. Museum of Krišjānis Barons.

Kruks Sergejs (1967) — *Dr. sc. soc.*, media researcher. Faculty of Social Sciences, UL.

Lielbārdis Aigars (1979) — *Dr. philol.*, folklorist. ALF, ILFA, UL.

Muktupāvela Rūta (1963) — *Dr. art.*, folklorist. Latvian Academy of Culture.

Muktupāvels Valdis (1958) — *Dr. art.*, ethnomusicologist. Faculty of Humanities, UL.

Pāne Ieva (1978) — musicologist. Jāzeps Vītols Latvian Academy of Music; ALF, ILFA, UL.

Pīgozne Ieva (1973) — culture historian. Latvian Academy of Culture.

Prānis Guntars (1971) — musicologist. Jāzeps Vītols Latvian Academy of Music.

Reidzāne Beatrise (1942) — *Dr. hab. philol.*, folklorist. ALF, ILFA, UL.

Laime Sandis (1982) — *Dr. philol.*, folklorist. ALF, ILFA, UL.

Smilgaine Una (1975) — *Dr. philol.*, folklorist. ALF, ILFA, UL.

Viksna Māra (1949) — *Dr. h. c.*, folklorist. ALF, ILFA, UL.

ALF — Archives of Latvian Folklore

ILFA — Institute of Literature, Folklore and Art

UL — University of Latvia

Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
Reģistrācijas apliecības nr. 90002118399
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1050, Latvija
Tālr. (371) 67229017, fakss (371) 67229017
<http://www.lulfmi.lv>
info@lulfmi.lv

Iespiests SIA "Jelgavas Tipogrāfija"
Langervaldes iela 1a, Jelgava, LV-3022