

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS
26 • 2013

Dibinātājs

LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS

Redakcijas kolēģija

DACE BULA, RAIMONDS BRIEDIS, DACE DZENOVSKA (Lielbritānija), INTA GĀLE-KĀRPENTERE (ASV), DENISS HANOVŠ, IEVA E. KALNIŅA, JANĪNA KURSĪTE, LALITA MUIŽNIECE (ASV), JURIS ROZĪTIS (Zviedrija), ANITA ROŽKALNE, PĀVELS ŠTOLLS, (Čehija), JANA TESARŽOVA (Slovākija), RITA TREIJA, KĀRLIS VĒRDIŅŠ, 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 *Pauls Daija*

pauls.daija@lulfmi.lv

Numura redaktori *Aldis Pūtelis, Rīta Treija*

Vāka mākslinieks *Krišs Salmanis*

Literārā redaktore *Sandra Liniņa*

Tulkotāja *Laine Kristberga*

Maketētāja *Baiba Dūdiņa*

Iespiests SIA “Jelgavas tipogrāfija”

ISSN 1407-3110

© LU LFMI, 2013

Saturs

IEVADS

<i>Aldis Pūtelis, Rita Treija. Folkloras lietojumā</i>	7
--	---

RAKSTI

<i>Ieva Garda-Rozenberga. Folkloras lietojumā: radio SWH</i>	
Melnā humora top <i>daudz</i>	9
<i>Angelika Juško-Štekele. Sarkangalvītes ceļš: teksti un konteksti</i>	24
<i>Janīna Kursīte. Bāba, māte, dieviete tradīcijā un mūsdienās</i>	37
<i>Toms Ķencis. Folkloras kā nacionālās mākslas avots</i>	51
<i>Aigars Lielbārdis. Dziednieku kustība mūsdienu Latvijā</i>	62
<i>Ieva Pigozne. Mītiskie priekšstati par apģērbu senāk un tagad</i>	76
<i>Aldis Pūtelis. Jaunā izkārtā. Dievturība kā folkloras interpretācija</i>	94
<i>Juris Urtāns. Treju vārtu motīvs tautasdziesmās un Kurzemes Elku kalnos</i>	108
<i>Juris Urtāns. Milža tēls Latvijas pilskalnu folklorā</i>	120
<i>Kārlis Vērdiņš. Nenormatīvā seksualitāte un folkloras: daži aspekti</i>	131

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Rūta Muktupāvela. Toma Ķeņča pētījums “Latviešu mitoloģijas kā zinātņu nozares vēsture” [T. Ķencis. A disciplinary history of Latvian mythology]</i>	145
<i>Ilva Skulte. Ieraksti atmiņā un uz papīra</i>	
[B. Krogzeme-Mosgorda. Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā].	148
<i>Ieva Kalniņa. Jauns akadēmiskā izdevuma “Latviešu tautasdziesmas” sējums – 10.</i>	
[Latviešu tautasdziesmas. 10. sēj. Zin. vad. B. Krogzeme-Mosgorda, sast. A. Kļaviņš, B. Krogzeme-Mosgorda, E. Melne, G. Pērle-Sīle, A. Ozoliņa, B. Reidzāne, U. Smilgaine]	151
<i>Beatrise Reidzāne. Viss par jūrmaļu, jūru, mari un marmuli</i>	
[B. Laumane. Jūra latviešu valodā un folklorā: etnolingvistiskais aspekts]	155
<i>Toms Ķencis. Folkloras žurnāli tepat blakus</i>	158

ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES

<i>Māra Viksna. Latviešu folkloras krātuves svētku diena</i>	160
<i>Sandis Laime. Zinātniski radošā darbnīca “Ticības žanru folkloristiskā perspektīva” Indijā</i>	163

<i>Dace Bula</i> . Tautas stāstījumi mūsdienu pasaulē	167
<i>Toms Ķencis</i> . Folkloristu un antropologu tikšanās Tartu: SIEF 11. kongress	170
JUBILEJAS	
Aldim Pūtelim – 50	173
AUTORI	174

Contents

INTRODUCTION

<i>Aldis Pūtelis, Rita Treija</i> . Putting Folklore to Use	7
---	---

ARTICLES

<i>Ieva Garda-Rozenberga</i> . The Usage of Folklore: the Black Humour Top <i>Daudz</i> on Radio SWH	9
<i>Angelika Juško-Štekele</i> . The Road of Little Red Riding Hood: Texts and Contexts . . .	24
<i>Janīna Kursīte</i> . <i>Bāba</i> , Mother, Goddess Traditionally and Nowadays.	37
<i>Toms Ķencis</i> . Folklore as a Source of National Art.	51
<i>Aigars Lielbārdis</i> . The Movement of Healers in Contemporary Latvia	62
<i>Ieva Pīgozne</i> . Mythical Perceptions on Clothing Historically and Nowadays	76
<i>Aldis Pūtelis</i> . A New Organisation: <i>Dievturība</i> as an Interpretation of Folklore. . . .	94
<i>Juris Urtāns</i> . The Motif of Three Gates in Folksongs and <i>Kurzemes Elku kalni</i>	108
<i>Juris Urtāns</i> . The Image of a Giant in the Latvian Folklore of Hillforts	120
<i>Kārlis Vērdiņš</i> . Non-Normative Sexuality and Folklore: Some Aspects	131

REVIEWS

<i>Rūta Muktupāvela</i> . Toms Ķencis' Study <i>A Disciplinary History of Latvian Mythology</i>	145
<i>Ilva Skulte</i> . Inscriptions in Memories and on Paper [B. Krogzeme-Mosgorda. <i>Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā</i>].	148
<i>Ieva Kalniņa</i> . New Issue of Academic Publication <i>Latvian Folksongs – 10</i> [Latviešu tautasdziesmas. 10. sēj. Zin. vad. B. Krogzeme-Mosgorda, sast. A. Kļaviņš, B. Krogzeme-Mosgorda, E. Melne, G. Pērle-Sīle, A. Ozoliņa, B. Reidzāne, U. Smilgaine]	151
<i>Beatrise Reidzāne</i> . All about <i>jūrmala, jūra, mare</i> and <i>marmulis</i> [B. Laumane. <i>Jūra latviešu valodā un folklorā: etnolingvistiskais aspekts</i>]	155
<i>Toms Ķencis</i> . Folklore Magazines Not Far to Look for	158

SCHOLARLY LIFE. CONFERENCES

<i>Māra Viksna</i> . Celebration of the Archives of Latvian Folklore	160
<i>Sandis Laime</i> . <i>Genres of Belief from Folkloristic Perspective:</i> An International Symposium and Workshop in India	163

<i>Dace Bula</i> . Folk Narratives in the Modern World	167
<i>Toms Kencis</i> . Meeting of Folklorists and Anthropologists in Tartu: the 11 th SIEF Congress	170
JUBILEE	
Aldis Pūtelis – 50	173
AUTHORS	175

Folkloras lietojumā

Kas īsti ir folkloras, kā tā dzīvo un vai dzīvo? Pamanīta 18. gadsimtā, vārdu saņēmusi 19. gadsimtā, iesaistīta agresīvā ideoloģijā 20. gadsimtā, kuram laikmetam tā pieder? Tās līdziniecei mitoloģijai 19. gadsimta Oksfordas vācu orientālists un valodnieks Makss Millers (*Friedrich Max Müller*, 1823–1900) konstatēja “valodas kaiti” – daudznozīmību – un veltīja savus pūliņus salīdzinošajā valodniecībā vienam vienīgam mērķim: šīs kaites ārstēšanai, apslēptās “īstās nozīmes” atklājot.

Vai vairāk taisnības Krišjānim Baronam, kas jau “Latvju dainu” ievadā raksta par šķietami aizbirušajiem avotiem un vecajām māmiņām, kas top dienu no dienas retākas, vai arī mūsdienu folkloras pētniekiem, kas saskata līdzīgu motīvu un parādību eksistenci arī pavisam pilsētnieciskā un modernā vidē?

Lai rosinātu domu apmaiņu par to, kas folkloras ir bijusi un kas tā ir, kā tā dzīvo un ko no tās izmanto citās nozarēs (gan pētniecībā, gan mākslā), 2012. gada K. Barona konferences temats bija īss un tiešs: “Folkloras lietojumā”. Referenti tika aicināti apcerēt folkloras rašanās un pastāvēšanas vidi, tās funkcijas dažādos laikmetos, attiecības ar mākslu un politiku, kā arī mūsdienu folkloras īpašības un īpatnības. Nolasītie referāti, kas rakstu veidā arī vismaz daļēji atspoguļojas šajā krājumā, piedāvāja ieskatu folkloras un valodniecības, folkloras un mākslas, kā arī folkloras un arheoloģijas attiecībās, tradicionālās folkloras priekšstatu pastāvēībā, pasaku tradīcijas veidošanās procesā, mūsdienu folkloras tapšanā un izplatībā. Vairāki referāti bija veltīti dievturības un folkloras attiecību izvērtējumam.

Jaunākā žurnāla “Letonica” numura centrālo daļu veido desmit zinātnisku rakstu kopa. Katrā rakstā iztirzāts kāds no tradicionālās kultūras aspektiem, tā lietojums senāk un (vai) mūsdienās.

Daļa autoru rakstos aptver laiku no senākajiem zināmajiem pētāmās parādības minējumiem līdz šim laikam. Ieva Pigozne uz klasiskās folkloras tekstu un mūsu dienās veiktu interviju analīzes pamata iztirzā mītiskos priekšstatus par apģērbu senāk un tagad. Janīna Kursīte izsekojusi bābām, mātēm un dievietēm plašā baltu un arī slāvu kultūras areālā, apskatā īpaši izceļot daudzviet sastaptās akmens sievas un to mītiski maģiskās funkcijas. Angelika Juško-Štekele savā rakstā lasītājam ļauj staigāt pa Sarkangalvītes pasakas interpretāciju ceļiem – veciem, labi iestaigātiem un arī pavisam jauniem.

Juris Urtāns turpinājis zinātnisko pētījumu virkni, kuros viņš aplūko arheoloģijas un folkloras saskarsmes punktus. Gan rakstā “Treju vārdu motīvs tautasdziesmās un Kurzemes Elku kalnos”, gan “Milža tēls Latvijas pilskalnu folklorā” uzmanības lokā ir pilskalni, ar tiem saistītā folkloras un tautas priekšstati. Kārlis Vērdiņš iztirzā folkloristikā līdz šim nepētītos nenormatīvās seksualitātes jautājumus, parādot, ka līdztekus vispārpieņemtajai seksualitātei tiem ir savs atspulgs folkloras tekstos, īpaši nerātņajās dainās un anekdotēs.

Toms Ķencis aplūko folkloras izmantojumu t. s. nacionālās mākslas tapšanā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Dievturību, kas radusies 20. gadsimta 20. gados, un folkloru dievturu lietojumā savā rakstā analizē Aldis Pūtelis. Tāpat rakstos risinātas folkloras lietojuma problēmas tieši mūsu dienās: Aigara Lielbārža pētījums iepazīstina ar dziednieku kustību mūsdienu Latvijā, savukārt Ieva Garda-Rozenberga pētnieciski vērtējusi folkloras klātbūtni populārā radio raidījumā.

Lai šie pētījumi rosina turpmākai kultūras izziņai!

*Aldis Pūtelis,
Rita Treija*

Ieva Garda-Rozenberga

Folkloras lietojumā: radio SWH Melnā humora top daudz

Atslēgvārdi: folkloras lietojumā, ikdienas kultūra, mediēta saziņa, radio, humors

Mūsdienās folkloras ir neatņemama ikdienas kultūras daļa un tās lietojums saistāms gan ar tradicionāliem, gan ne tik tradicionāliem veidiem. Savukārt “mūsdienu folkloristika ar lielāku atvērtību nekā iepriekš iekļāvusi savā redzeslokā arī tās tradicionalizētās saskarsmes formas, kas sakņojas rakstībā vai mutvārdos un pastāv tieši teksta – dažādu saziņas līdzekļu mediēta – izplates ceļā”.¹ Par vienu no šādiem mediētiem ceļiem līdzās daudziem citiem uzlūkojams arī radio.

Mediju un folkloras pētniecības aizsākumi saistāmi ar t. s. folkloristikas pavērsieni uz mūsdienām,² kad uzmanības centrā nokļūst folkloras izpēte ārpus tās ierastās vides, vedinot pārskatīt arī jēdzienu *tauta*. Folkloriste Dace Bula, izsekojot teorētiskās domas attīstībai un diskusijām par to, kas ir tauta, secinājusi, ka nozares tālāko attīstību ietekmējuši divi kritiski atzinumi. Pirmkārt, folkloristi saprata, ka vēsturiski folkloristika bijusi galvenokārt kultūras produktu (tekstu, žanru, rituālu) pētniecība ar nelielu interesi par tautu un folkloras pastāvēšanas vidi – cilvēku dzīvi. Otrkārt, notika vērsšanās pret citādības ideju, kad ar jēdzienu *tauta* tika apzīmēts mūsdienīgā, izglītotā, urbanizētā cilvēka pretstats. Kopš 20. gadsimta 60., 70. gadiem tika pieņemts, ka tauta var būt ikviens vai visi.³ Līdz ar šādu tautas izpratni folkloristi sāka meklēt folkloru arī iepriekš ignorētās pētniecības vietās, piemēram, pilsētā, ievērojami paplašinot ne tikai lietotāju skaitu, bet atverot arī folkloristikas izpētes objekta un žanru robežas. Piemēram, Ričards Dorsons (*Richard M. Dorson*) programmatiskajā rakstā “Vai pilsētā nav tauta?” konstatējis, ka nozīmīgu pilsētas folkloras daļu veido personiskie stāstījumi jeb, lietojot R. Dorsona apzīmējumu, *sāgas*, kas radušās uz dzīves pieredzes pamata. Vienlaicīgi pētnieks izvirza arī tā laika folkloristikai novatorisku ideju, ka personiskā vēsture varētu būt patstāvīgs folkloras žanrs.⁴ Arī folkloriste Linda Dēga (*Linda Dégh*), vairākas nedēļas pilsētā pētot folkloru starp ungāru imigrantiem, konstatēja, ka veikusi pētījumu nevis folkloristikā, bet drīzāk socioloģijā vai vietējā vēsturē.⁵ Par spīti neveiksmei viņa turpināja apmeklēt svētdienas skolas, bēres, bingo vakarus, pacietīgi gaidot, kad notiks kaut kas, ko varētu uzlūkot par folkloru pilsētā. Tikai ierakstot vairāku iebraucēju dzīvesstāstus,⁶ folkloriste saprata, ka folkloras avots var būt arī personiskie stāstījumi. Pēc šīs pieredzes L. Dēga atzina, ka dzīvesstāsti, “pirmkārt, ir nozīmīgs folkloras jaunrades produkts, kas pieder folkloras prozas žanriem, otrkārt, šie stāstījumi satur būtiskus vēsturiskus un sociokulturālus datus, kas ir nenovērtējami mūsdienu vēstures izzināšanā”.⁷

Tomēr visvairāk folkloras izpētes objekta robežu paplašināšanos 70. gados ietekmēja 20. gadsimta sociālā fenomena – plašsaziņas mediju – atklāšana, ko amerikāņu folkloriste Prisila Denbija (*Priscilla Denby*) tēlaini salīdzinājusi ar Pandoras lādes atvēršanu.⁸ Viņas uzmanības lokā gan nav jautājums, vai mediji mūsdienu amerikāņu sabiedrībā uzlūkojami par lielāko ļaunumu, bet gan folkloras un masu mediju savstarpējā ietekme – mediju ietekme uz folkloru un folkloras ietekme uz medijiem. Atšķirībā no Toma Bērnsa (*Tom Burns*), kurš 1969. gada 15. maijā, skatoties televīziju, pierakstījis 101 vienību, taču vēlāk lielāko daļu noraidījis kā neatbilstošas “īstas” folkloras definīcijai,⁹ P. Denbija uzmanības lokā iekļāvusi arī tādas vienības, kas tikai attālināti atgādinājušas folkloru.¹⁰ Par avotiem izmantojot visus tobrīd pieejamos saziņas kanālus (drukātos, audiālos un vizuālos), viņa secinājusi, ka folkloras lietojums plašsaziņas medijos vairs nav saistāms ar tās sākotnējiem nolūkiem, piemēram, mācīšanu vai tradīciju tālāk nodošanu. Folklorā drīzāk tiek izmantota kā saziņas vai tirdzniecības līdzeklis vai gluži vienkārši apzināti vai neapzināti lietota adresāta uzmanības piesaistei. Analizējot laikrakstus, nedēļas žurnālus, lugas, radio, apsveikuma kartītes, plakātus, filmas, mūzikas ierakstus, festivālus, spēles, pat krustvārdu mīklas, folkloriste atklāj ne tikai to, ka folklorā un izpratnē par to, kas ir folkloristikas izpētes objekts, ir mainījusies, bet arī to, ka folklorā aizvien vairāk ietecās masu kultūrā.

Folkloristu bažas¹¹ par folkloras piekāpšanos masu kultūras priekšā noraida L. Dēga. Viņas grāmatas “Amerikāņu folklorā un masu mediji” (1994) ievadā tiek pausta patētiska atziņa, ka tieši masu mediji sekmējuši gan folkloras saglabāšanu un uzplaukumu, gan izplatību un radīšanu.¹² Turklāt drukātā vai elektroniski reproducētā folklorā arī ārpus tradicionālā lietojuma konteksta ir saglabājusi visus kritērijus, pēc kuriem nosakāms, kas ir vai kas nav folklorā – tā ir sociāli piederīga, balstīta uz tradīciju, piemērota konkrētā brīža vajadzībām – “kā vecs vīns jaunā pudelē”.¹³ Viņasprāt, folkloras un mediju izpētē galvenā uzmanība būtu pievēršama tradīcijas un jaunrades mijiedarbei, noskaidrojot, kuri saturā un stila elementi ir mainīgi, kuri – nemainīgi; kas nepieciešams, lai vecu ideju pielāgotu mūsdienu vajadzībām; kā radušās teksta izmaiņas vai, tieši pretēji, ar kādiem līdzekļiem tas fiksēts; kāds ir mediju lietojums patēriņa pieauguma sekmēšanai; kādus mediju instrumentus indivīdi lieto, lai saglabātu, rekonstruētu, radītu vai transformētu ierastās prakses. Kopumā L. Dēga pētījumā analizē ne tikai to, cik dažādas pasaku tēmas, tēli un motīvi sastopami filmās un reklāmās, bet arī skaidro, kā notiek folkloras komercializēšana un cik liela ietekme ir kultūras industrializācijai.

Arī folkloras un radio pētniecībā līdz 90. gadiem lielākā uzmanības daļa tikusi pievērsta tradicionālo folkloras programmu analīzei, proti, skatot radio kā kādas noteiktas, visbiežāk reģionālas, kopienas folkloras izplatītāju. Tā tas nereti arī bijis, jo bieži vien šādas radioprogrammas vadījuši folkloristi, kuri iespēju dalīties savās zināšanās ar klausītājiem uzskatījuši par pienākumu.¹⁴ Tas nozīmē, ka folkloristikas uzdevums drīzāk bija noskaidrot, kādas folkloras vienības – tradicionālas vai tādas, kas ieguvušas mūsdienu folkloras aprises, – tiek izplatītas plašsaziņas līdzekļos, nevis analizēt mediju folkloru. Pavērsienu mediju un folkloras pētniecībā iezīmē norvēģu folkloristes Tūrunnas Selbergas (*Torunn Selberg*) atziņa, ka folkloras identificēšana un lietojuma interpretēšana ir tikai viens no

folkloras un mediju pētniecības veidiem. Līdztekus būtu pētāms, kā folklorizējas mediju radītās vai izplatītās kultūras formas, piemēram, kā kādai sociālai grupai radio atskaņotās estrādes dziesmas kļūst par tradicionālu izpildījuma repertuāru. Proti, T. Selberga secina, ka mediju un folkloras mijiedarbības analizē aplūkojams ne tikai tas, kādas folkloras vienības atrodamas medijos, bet arī tas, kā mediju repertuārs iekļaujas ikdienas kultūrā, piemēram, kļūstot par tradīciju vai strukturējot ikdienas norises laikā un telpā.¹⁵

90. gados, attīstoties digitālajām tehnoloģijām, notika vēl viens pavērsiens, jo folkloristi ne tikai pievērsās folklorai tiešsaistes formā,¹⁶ bet atzina arī tās tikla komunikācijas sniegtās iespējas, kas ļāva kļūst par attālumu starp tautu un masu medijiem.¹⁷ Aizvien vairāk attīstoties mediētājam saziņai, jo īpaši tiešsaistē, folkloristi, starp tiem Džons Dorsts (*John Dorst*) un Bils Eliss (*Bill Ellis*), secinājuši, ka tieši tikla mediētā saziņa uzlūkojama par "aktīvu folkloras telpu", kurā jebkādu robežu neesība sniedz tās lietotājiem iespēju radīt jaunas tradicionālās formas.¹⁸ Šobrīd, kā secinājis komunikācijas zinātni pētnieks Roberts Hovards (*Robert Glenn Howard*), "e-folkloras daudzveidīgās formas, piemēram, joki, mūsdienas teikas, baumas, ticējumi, mūzika, stāstniecība, ir labi dokumentētas un tās viegli iekļaujamas tādos vispārāztītos žanros kā ķēdes vēstules, personiskie stāstījumi utt."¹⁹ Vienlaikus gan tiek norādīts, ka, rodoties aizvien komplicētākiem medijiem, nepieciešama niansētāka izpratne par interaktīvās tiešsaistes krustojumiem.

Piemēram, mūsdienās radio vairs nav medijs, kam raksturīga vienvirziena komunikācija, kā tas bija tā pirmsākumos. Drīzāk tas kļuvis par interaktīvas saziņas platformu, kas radusies, apvienojot radio ar internetu. Šādas platformas izveidi noteikusi ne tikai digitālo tehnoloģiju attīstība, bet arī tas, ka radio aizvien lielāku uzmanību pievērš nevis klausītājiem kā nenoteiktai masai, bet gan raugot tajā saklausīt atsevišķa individa balsi. Šim nolūkam aizvien lielāka uzmanība tiek pievērsta interaktīvai saziņai starp radio un klausītāju, turklāt šī saziņa notiek nevis starp diviem iedomātiem personāžiem, bet gan starp programmas vadītāju, kurš visbiežāk ir sabiedrībā pazīstama persona, un vairāk vai mazāk identificējamu klausītāju. Faktiski šodien radiostacijas piedāvā klausītājam izmantot praktiski visas plašsaziņas līdzekļu sniegtās atgriezeniskās saites:²⁰ klausītājam ir iespēja aktīvi izmantot vēstules, e-pastus, tālruna zvanus, lietot kopīgus sociālos medijus un mājaslapu, tādējādi nodrošinot iespēju dzirdēt savu vārdu ēterā, arī piedalīties konkursos un radiospēlēs tiešraidē. Savukārt ne tik aktīvam radio lietotājam, iespējams, svarīga nevis pati komunikācija ar radiostaciju, bet pārliecība, ka tas vajadzības brīdī ir viegli iespējams.²¹ Par vienu no šādiem piemēriem uzlūkojama arī radio SWH stratēģija – būt pēc iespējas personiskākam un sasniedzamākam radio.

Radio SWH rīta programma "BēBē brokastis"

Radio SWH rīta programma "BēBē brokastis" tika izveidota 1997. gadā neilgi pēc tam, kad idejas autors Zigmārs Liepiņš bija atgriezies no Amerikas Savienotajām Valstīm, kur iepazinās ar jaunākajām nostādņēm mediju vadībā. Apjaušot rīta programmu nozīmi klausītāju piesaistē, radio zīmola un identitātes nostiprināšanā,²² 1997. gadā, pieaicinot

Andri Freidenfeldu, Kasparu Upacieri un Andri Bērziņu, tika izveidota Latvijā faktiski pirmā rīta programma – “BēBē brokastis”. Tās saturs tika veidots atbilstoši galvenajām rīta programmas funkcijām, pirmkārt, reizi pusstundā klausītāji tika iepazīstināti ar aktuālākajiem dienas notikumiem, jaunākajām ziņām presē, laika prognozi, finanšu un sporta ziņām. Otrkārt, raidījumam, lai nostiprinātu radio SWH identitāti un, protams, veicinātu arī reklāmdevēju ieinteresētību, bija jānodrošina pieaugošs vai vismaz stabils klausītāju loks. Šim nolūkam līdzās informatīvajām ziņām liela uzmanība tika pievērsta pārējā raidījuma satura pievilcībai. Proti, raidījumam, lai piesaistītu un saglabātu klausītāju uzmanību pēc iespējas ilgāk, bija jābūt pietiekami atraktīvam un dabiskam. Lai to sasniegtu, radio SWH izmantoja citur pasaules plašsaziņas līdzekļos jau pārbaudītu stratēģiju – par raidījuma vadītājiem izvēlējās sabiedrībā labi pazīstamas personības,²³ starp tiem arī Andri Freidenfeldu un Kasparu Upacieri.

A. Freidenfelds (Fredis) un K. Upacieris (Ufo) 90. gadu vidū jau bija guvuši plašu ievēribu ne tikai kā “nenopietna rakstura” mūziķi, bet arī kā raidījumu “Sestdienas vakara drudzis” un “Karakums” vadītāji. Daudzveidīgie darbības virzieni un joku projekti (piemēram, *Two Old Babies* Līgo ieraksti, Nežēlīgo tautasdziesmu izlases, raidlugas, Radio Lāga un Eirovīzijas alternatīva “Lāgavižens”, arī Radio SWH Masku balle), kas tapuši gan pirms “BēBē brokastīm”, gan arī šīs programmas ietvaros, ir radījuši priekšstatu par abiem vadītājiem kā lielākajiem latviešu jokdariem. 2006. gadā laikraksta “Vakara Avīze Vakara Ziņas” lasītāji par lielāko joku plēsēju Latvijā atzinuši tieši Fredi.²⁴ Tiesa, gan A. Freidenfelds, gan K. Upacieris pēdējo gadu intervijās atzīst, ka ikdienā drīzāk esot nopietni un no jokdaru, humoristu, humora tēvu, latviešu humora ikonu un tamlīdzīgiem apzīmējumiem labprāt norobežojas.²⁵ Vienlaikus gan netiek noliegts, ka “mēs esam baigi lustīgie”²⁶ un jokošana ēterā sanākusi dabiski un nepiespiesti.

Visai amizantā veidā tapis arī “BēBē brokastu” nosaukums. Kad ticis pieņemts lēmums veidot jaunu, uz humoru vērstu rīta raidījumu, Jānis Šipkēvics esot ieslēdzies ar Fredi, Ufo un Andri Zeibotu istabā un norunājuši, ka neviens neizies no tās tik ilgi, kamēr neizdomās jaunajai rīta programmai nosaukumu – idejas autoram bija paredzēta pat naudas balva. Kādam esot ienācis prātā, ka angļiem esot tāds šovs *Morning Zoo*, to izdzirdējis Ufo un ierosinājis nosaukumu “BēBē brokastis”, jo latviešiem no dzīvniekiem vistuvākā esot aita.²⁷ Vēlāk uzrakstīta arī programmas anotācija, kas sniedz ieskatu ne tikai programmas saturā, bet arī tās vadītāju īpatnajā humora estētikā, kas zināmā mērā tuvojas t. s. melnā humora izpratnei: ““BēBē brokastis” ir augsti intelektuāls raidījums, kas balstās uz jaunākajām teorētiskajām atziņām un postmoderni tendētu interakciju. Raidījuma laikā varat iegūt derīgas norādes jūsu zinātniskajam darbam, apgūt prasmi formulēt vērtības, risināt integrālas problēmas un loģiski pierādīt hipotētiski uzstādītus jautājumus. Vārdu sakot, atnākam septiņos un laižam muļķi līdz vienpadsmitiem!”

Vēloties piesaistīt pēc iespējas plašāku auditoriju, programmas vadītāji īpašu uzmanību pievērsa tam, lai raidījuma klausītājiem būtu iespēja gan brīvi sazināties ar vadītājiem, zvanot, rakstot vai komentējot studijā notiekošo radio profilos dažādos sociālajos tīklos, gan piedalīties pašas programmas satura veidošanā, piedāvājot dažādus uz radošu līdzdarbību

vērstus konkursus. Pārskatot pēdējo triju gadu laikā izsludināto dažnedažādo konkursu arhīvu, vērojams, ka daļa no tiem veidota kāda produkta reklāmas nolūkos, savukārt citi – lai veidotu vēl personiskāku saikni starp klausītājiem un radio SWH, piemēram, konkurss par tiesībām pārstāvēt SWH rallija vai laivošanas komandu. Pieminētie reklāmkonkursi visbiežāk aicināja klausītājus iesūtīt stāstus, kuru centrā būtu ietverta klausītāja pieredze saistībā ar reklamējamo nozari vai nereti pat ar konkrētu produktu. Piemēram, saistībā ar “Hepatil” (uztura bagātinātājs aknu veselībai) klausītājiem bija jāiesūta stāstiņi par tēmu “Kā es nodarīju pāri savām aknām”, savukārt sadarbībā ar drošības kompāniju “Grifs AG” tika gaidīti “Šausmīgās pieredzes stāstiņi par jūsu cīņu ar ļaundariem, laupītājiem un citiem blēžiem”. Jāatzīst, ka dažādi konkursi raidījumā “BēBē brokastis” tika rīkoti regulāri un folkloristam tie interesanti atsevišķu folkloras vienību izpētē, taču bija arī tāds, kura norisē vērojama mediju un folkloras mijiedarbe – “Melnā humora top *daudz*” (turpmāk – Melnā humora tops).²⁸ Jāatzīst, ka šis ir bijis arī vienīgais konkurss, kuram ticis piešķirts noteikts raidlaiks – plkst. 9.15, ierakstot to arī oficiālajā radio SWH programmā.

Pateicoties veiksmīgi izvēlētajai dzīvā radio formai, klausītāju iesaistīšanai programmas veidošanā un atraktīvajiem raidījuma vadītājiem, raidījums drīz vien kļuva par vienu no klausītākajām un iemīļotākajām radioprogrammām.²⁹ Rita šova panākumu atslēga lielā mērā bija saistīta gan ar izvēlēto humora raidījuma formātu, gan ar nepiespiesto un dabisko saziņu starp programmas vadītājiem. Tieši saziņas problēmas pēdējo gadu laikā kļuva par vienu no galvenajiem iemesliem, kādēļ 2012. gada nogalē tika pieņemts lēmums “BēBē brokastu” programmu pārtraukt.³⁰ Lēmums izsauca visai plašu sabiedrības rezonansi,³¹ jo 16 gadu laikā raidījums bija kļuvis ne tikai par radio zīmolu, kā to bija iecerējis Zigmārs Liepiņš, bet radījis arī pārliecību, ka, ieslēdzot radio SWH no plkst. 7.00 līdz 11.00, ēterā vienmēr būs dzirdamas ierastās balsis. Pats Andris Freidenfelds intervijā laikrakstam “SestDiena” programmas ilgo pastāvēšanu skaidro ar to, ka radio ir konservatīvs medijs, jo īpaši rīta šovi, kas tiek veidoti kā ikrīta rituāli – ar nemainīgu ētera laiku, programmas saturu un vadītājiem.³²

Melnā humora tops

Par vienu no ikrīta rituāliem daudziem “BēBē brokastu” klausītājiem bija kļuvusi arī Melnā humora topa klausīšanās. Arī šī raksta autore, savulaik dodoties uz skolu (līdz 1998. gada vasarai), kopā ar vecākiem pie skolas uzkavējās automašīnā un klausījās ikrīta konkursu. Jāatzīst, ka vecāki tā dēļ katru rītu kavēja darbu.³³ Pētnieciska interese par konkursu radās tikai pāris gadu vēlāk – 1999. gadā, kad folkloristes Baibas Krogzemes-Mosgordas lasītajā lekciju kursā “Latviešu folkloras īsie žanri” pieaicinātais vieslektors folklorists Guntis Pakalns³⁴ stāstīja par Melnā humora topu mūsdienu folkloras īso žanru aspektā. Interese nostiprinājās 2006. gadā, veicot ieskaites darbu Daces Bulas lasītajā kursā “Mūsdienu folkloristika: teorija, metodes un virzieni” folkloristikas doktorantiem Latvijas Universitātē. Tā rezultātā šajā rakstā par pētījuma pamatmateriālu izmantots gan radio SWH Melnā humora topa e-arhīvs (2005–2013), gan arī personiskie novērojumi, taču jāatzīst,

ka pētnieciskiem nolūkiem raidījums klausīts laika posmā no 2005. līdz 2006. gadam un atkārtoti no 2011. līdz 2012. gadam.

Interesi par konkursu kā folkloristikas izpētes priekšmetu radīja ne tikai raidījuma vadītāju "pieprasītā" tekstuālā jaunrade, tam piemita arī vairāki citi priekšnoteikumi – konkurss tika izsludināts katru dienu vairāk nekā 15 gadus (iegūstot ilglaicīguma un noturības pazīmes), tam bija nemainīgs formāts, stabils klausītāju un/vai dalībnieku loks, kā arī cieša sasaiste ar ikdienas sociālajām norisēm. Būtiska nozīme piešķirama arī tam, ka konkursa izveidē vērojama līdzvērtīga vadītāju un klausītāju iesaiste. Tas nozīmē, ka vadītājs ne tikai izsludināja konkursu, bet pats arī aktīvi piedalījās tā veidošanā.

Konkursa norise bija vienkārša: plkst. 8.30 (2012) no rīta tika izsludināta tēma, kas visbiežāk bija saistīta ar tā brīža aktuālajām norisēm sabiedrībā (piemēram, "Autortiesību nodevas iekasēšanas revolūcija" vai "Pasakas par dzimumu savstarpējo aizvietošanos"). Citkārt temats bija vispārīgs un drīzāk izvēlēts asociatīvi kādas programmas vadītāju sarunas rezultātā. 2011./2012. gadā šādas tēmas bija, piemēram, "Ko aiz garlaicības darīt vīram lielveikalā, kamēr sieva iepērkas", "Normāla cilvēka rīts" vai "Dzīve ar spilvenu". Tāpat nereti tēmas tika izsludinātas, balstoties uz programmas vadītāju personiski pieredzētiem notikumiem. Piemēram, nākamajā dienā pēc kinoteātra apmeklējuma Andris Freidenfelds pieteica tēmu "Pēdējās jautrības pirms kosmiskās katastrofas", kas bija viens no redzētajā filmā apcerētajiem sižetiem. Pulksten 9.15 iesūtītie topi tika nolasīti radio ēterā, savukārt labākajam piešķirta balva. Uzvarētājs tika noteikts, izmantojot vairākus kritērijus, visbiežāk vadoties pēc konkursa vadītāju personiskās gaumes un humora izjūtas. Labs tops, pēc Freda domām, ir tāds, kuram piemīt aktualitāte, asprātīgums un ritmiskums. Pēdējais ir viens no svarīgākajiem kritērijiem, ja klausītāji aicināti iesūtīt pantiņus. Reizēm, lai noteiktu uzvarētāju, talkā ņemti arī skaitāmpanti, piemēram, "Viena maza turku pupa." Nosaucot dienas uzvarētāju, tika arī norādīts, vai tas bijis jaunpieņācējs, kurš tās dienas konkursā uzvarējis pirmo reizi, vai arī abiem vadītājiem pēc vārda un iesūtītajiem tekstiem jau pazīstams. Kādā intervijā īsi pirms pēdējā "BēBē brokastu" raidījuma vadītāji atklāj, ka konkursā regulāri piedalījušies kādi 15 cilvēki – viņi arī uzskatāmi par Melnā humora topa kodolu.³⁵

Klausītāju iesūtītie topi lielākoties raksturojami kā asprātīgas vārdu spēles, izteicieni un vērojumi, kas izsaka attieksmi par/pret kādām aktualitātēm sabiedrībā, visbiežāk ar humoru, ironiju vai satīru. Turklāt, lai izdomātu asprātīgāko atbildi, klausītāji nereti izmantojuši kultūrā jau atpazīstamus modeļus: kā folklorā atpazīstamas tēmas, motīvus, tekstus, nereti pat žanrus, tā folklorai pietuvinātu izteiksmes veidu, lietojot vien dažas formulas vai alūzijas.

Folkloras un atsauces uz to sastopamas visdažādāko tēmu (piemēram, "Dzīve ar rotaļu lācīti", "Modernās izklaides standarta mikrorajonā", "Kaķu kultūra" u. tml.) uzsaukumos, īpaši, ja, sniedzot klausītājiem piemērus, folkloras elementus izmantojuši paši konkursa vadītāji:

Kaķu kultūra

Labāk kaķis kokā, nekā kaukāzietis, iekodies rokā.

Katrs kaķists zina, ka rīta stundai spalvu kamols mutē!

Kaķiem ir tāds teiciens: "Kas citam kasti rok, tas ir cilvēks."

Ziepes

Necel ziepes, uz kurām pats sēdi.

Ziepjū paruna vēsta: “Visi mēs kādreiz nonāksim vannā.”

Neinformētie avoti par pūkainajām dienām

Ticējums vēsta, ka meitām pūkaino dienu rītā jāiet diķi lūkoties. Ja tajā ieraudzīs pūkainu atspulgu, tad nākamajos Ziemassvētkos dāvanā saņems epilatoru.

Pārceļšanās uz jaunu dzīvesvietu

Ja pārceļoties pirmajam ielej pastniekam, tad nesīs lielāku pensiju.

Pirmajam ēdienam jaunajā dzīvesvietā jābūt šķovētiem kāpostiem, citādi raustīsies elektrība un kājlietes neturēsies!

Sniegavīrišķības pierādījumi

Neskati sniegavīru pēc spaiņa, labāk skaties, vai spainī nav sniegavīrs.

Īsts sniegavīrs Jāņos pāri ugunskuram lec tikai vienu reizi.

Sniegavīram pēdējā gaitā uzber trīs sauļas sāls.

Tomēr visvairāk folklorā lietota, ja kāda no folkloras reālijām ietverta pašā tēmas pieteikumā (piemēram, “Pasaku tēli ekonomikā”, “Laika apstākļu pieburšana” vai “Mūsu pašu vēsturisko personāžu tēli dažādos sakāmvārdos”):

Pasaku tēli ekonomikā

Reizi gadā pie Rīgas mēra atlido Mazs Putniņš un pajautā: “Vai pašvaldības budžeta komisijai pārskats gatavs?” Un tad ir jāatbild, ka vēl nav gatavs, citādi Rīga nogrims.

Laika apstākļu pieburšana

Trīs dienas pirms Līgo jāstaigā pakaļ sunītim un kaķītim un nedrīkst ļaut šiem zāli ēst. Kā viņi grib ēst zāli, tā uzreiz šiem jāpiedāvā brokolis.

Jādzēr trīs reizes uz rītiem un trīs reizes uz vakariem, tad lietus aiziet pēc vēl viena un nenāk atpakaļ līdz rītam.

Mūsu pašu vēsturisko personāžu tēli dažādos sakāmvārdos

Sunim pārkāpts, atliek vien pārkāpt Kabanovam.

Parādnieks nav brālis.

Kas otram bedri rok, tas ir no VID.

Pārlūkojot 2005.–2013. gada arhīvu, secināms, ka Melnā humora topa tēmas, kas tieši saistītas ar folkloru, izsludinātas vidēji divas reizes mēnesī. Visbiežāk tās saistītas ar dažādiem folkloras žanriem, piemēram, “Stulbie aņuki par zaporožecu”, “Jauno laiku tautas dejas”, “Pasaku garu izdarības” u. tml., taču netiek aizmirstas arī tradicionālās ieražu (“Robotu Jāņi”, “Miķeļdienas sporta spēles”) vai jaunāko svētku (“Helovīna nakts inerce nākošajā dienā”) svinamās dienas:

Māris Kompostieris visu svēto vakarā pārgērbās par Rīgas satiksmes kontrolieri un pa ceļam uz ballīti nopelnīja 20 latus.

“Algas pielikumu vai izjokosim,” rītu sāka metinātāju brigāde, draudot piemetināt brigadieru auto pie tilta margām.

Ņemot vērā visai ierobežoto topa garumu, visbiežāk klausītāji izmantojuši īsās folkloras žanrus: sakāmvārdus, parunas, arī ticējumus:

Gundega no Gundegas tālu nekrīt.

Pazudusi kā Biruta siena kaudzē.

Mazs cinītis gāž lielu Helgu.

Dots devējai tā viltīgi pakaļ noskatās.

Diemžēl, tā kā bieži vien nav iespējams sazināties ar topa iesūtītājiem, grūti nojaust šo tekstu varbūtējo kontekstu. Nav noskaidrojams, vai teiciens “Pazudusi, kā Biruta siena kaudzē” radies pēc kāda konkrēta notikuma vai tiek lietots, piemēram, kādā birojā u. tml. Nezinot kontekstu, iespējams analizēt tikai teksta struktūras aspektu un secināt, ka parēmijā mainīts objekts, piemērojot to tēmai – “Sakāmie”.

Atsevišķi aplūkojami tie topi, kuros parādās nevis transformētas tradicionālās folkloras vienības, bet gan uz klasiskā folkloras modeļa veidotas jaunas.³⁶ Piemēram, ticējumi vai darbības, kas veicamas noteiktā svētku dienā:

Dūņu dienā nedrīkst valkāt ragus, tad vasarā guļot vārdes lēks mutē.

Krāna dienā katram krānam gods dodams. Lai krāns labi kalpotu nākamo gadu, to izrotā ar ziediem un visa saime dzied krānam dziesmas no 9.00 līdz 18.00.

Diķu dienā nav labi smelt putru ar roku, jo tad rokraksts mainās un paraksts neder.

Pēc līdzīgiem principiem tiek aprakstītas arī pareģošanas un zilēšanas darbības:

Ja, no rīta pamostoties, pirmo ieraugi bļitkotāju, tad būs baigi jokainā diena.

Ja eglēs daudz čiekuru, ziemā būs resnas vāveres.

Ja bļitkotājs apskrien trīsreiz apkārt ezeram, turot galvā no siļķēm darinātu vainagu, ezers ātrāk aizsalst.

Vēl pieminams mīklu žanrs, kur visai uzskatāmi redzams, kā klausītāji izmanto un ievēro konkursa pieteicēju sniegtos paraugus: ja tiek pieteikts, ka mīklām jābūt mūsdienīgām, sniedzot attiecīgu paraugu, tad tādas arī tiek iesūtītas:

Maza, maza sieviņa, bet tālumā nozūd zibenīgi. Atbilde: mana alga.

Simtgalvains pūķis visu gadu runā muļķības. Atbilde: Saeima, protams.

Taču bieži izmantotas arī klasiskās folkloras mīklas, bet ar jaunu atminējumu:

Ziemu der, vasaru neder. Atbilde: grupa “Cosmos” dejas Zaļumballē nespēlē.

Tievs, tievs, garš, garš līdz pašām debesīm. Atbilde: Ģirts Lūsis.

Tieva, gara tēva josta, nevar pūrā salocīt. Atbilde: vadu murskulis uz skatuves.

Kā jau minēts, citkārt klausītāji topa radīšanai visai radoši izmantojuši ne tikai atpazīstamas formas un žanrus, bet arī folklorai pietuvinātu izteiksmes veidu, lietojot vien dažas formulas vai alūzijas. Turklāt dažkārt bez jēlkādas šķietamas loģikas. Piemēram, atsaucoties uz aicinājumu iesūtīt topu par profesionālajiem rituāliem, iesūtīts šāds:

Kokzāģētavas saimnieks ik rītu sakrusto pret sauli egles zariņus, lec polku, trīs reizes griežas pretēji pulksteņrādītāja virzienam, tad nobļaujas: "Pie Velna! Kāpēc es šito visu daru?" un tad nododas ikdienas darbiem.

Kopumā secināms, ka folkloras Melnā humora topā, no vienas puses, ir izsenis pazīstams paņēmiens, kā paust attieksmi pret sava laikmeta realitātēm, no otras puses, kalpo arī kā pārbaudīts un tautā akceptēts izklaides un humora avots.

Tomēr šī raksta mērķis nav atbildēt uz jautājumu, kāpēc radio SWH klausītāji, lai radītu jaunu/citu tekstu, izmantojuši folklorā atpazīstamas vienības un formas, bet gan analizēt tos mijiedarbes aspektus, kas realizējas starp tādiem atslēgvārdiem kā saziņa, teksts, tradīcija, process un radošums. Vēl pirms pāris desmitgadēm folkloras lietojums plašsaziņas līdzekļos tika aplūkots kā netradicionāls, jauns, neierasts veids, bet pašreiz tieši mediēta saziņa ir viena no ikdienišķākajām un ierastākajām saziņām. Tā rezultātā folkloristikā aizvien vairāk tiek pārkāpta ne tikai tiešās saskarsmes joma, bet arī izpildījuma situācijas konteksta nozīme.³⁷ Lai arī topi tika iesūtīti elektroniski³⁸ un nebija zināms to iespējamais pirmizpildījums, radioklausītājus ar tiem iepazīstināja Fredis un Ufo, un tam klausītāji piešķīra visai lielu nozīmi. Sekojot komentāriem internetā pēc iekrīta topu ievietošanas radio mājaslapā, nereti tika norādīts, ka tieši Freda un Ufo lasījumā tie ieguvuši savu humora pilno skanējumu un izklaidējošo nozīmi – proti, lasījuma laikā tiem tika piešķirtas izpildījuma nianšes – intonācija, smieklī, arī pārteikšanās u. tml.³⁹ Tas, ka topu lasīja nevis tā autors, bet gan starpnieki, norāda gan uz to, ka vienībai, iespējams, tika piešķirta cita/jauna nozīme, gan to, ka, visticamāk, tieši klausītājam jau ierastā Freda un Ufo izpildījuma maniere bija tā, kāpēc konkurss bija tik populārs. Jāpiemin, ka līdzās audio izpildījumam radioklausītāji priekšnesumu varēja vērot arī vizuāli – tiešraidē radio SWH mājaslapā, kas radīja šķietamu klātesamības efektu, ļaujot ne tikai baudīt lasījumu kā zināmu priekšnesumu, bet būt klāt/vērot arī uzvarētāja noteikšanu. Tomēr šāds priekšnesums ir tikai pastarpināts, nav iespējams būt klāt topa radīšanas brīdī un vērot tā pirmizpildījumu. Tādējādi folkloras lietojums elektroniskajā saziņā faktiski nav nedz verbāls, nedz rakstīts, bet, aizvien vairāk saplūstot tehnoloģijām, multimedīāls.

Situācijas, kurās tops tiek radīts, var būt gan vienpersoniskas, gan kolektīvas. Piemēram, Ilze, kas konkursā piedalījies vairākus gadus, topus izdomājusi jeb radījusi pilnīgā vientulībā, dzīvojot lauku mājās, tālu no apdzīvotām vietām. Dziļas depresijas mācta, viņa sākusī klausīties radio SWH un piedalīties dažādos konkursos. Laimējusi gan aukstumkasti, gan suņu siksnas, gan cepešus. Regulāri uzvarot, sākusī justies novērtēta, sākusī rakstīt

vietējai pagasta avīzei, vēlāk arī populārākajiem sieviešu žurnāliem.⁴⁰ Arī kāds Jurgis Melnā humora topā piedalījies regulāri kopš 1999. gada. “Esmu reāli pavilcies. Konkrēti slims jau ilgstoši. Ja no rīta nepadalos ar asprātībām, praktiski visa diena pelēka un tai nav jēgas,” apgalvo Jurgis. Reiz viņam paveicies, jo balvā ieguvis 10 dienu braucienu uz Parīzi divām personām.⁴¹ Savukārt Jelgavā jauniešu grupa “Melnā berešu biedrība” sākusī piedalīties dažādos plakātu un intelektuālos konkursos, tai skaitā Melnā humora topā, garlaicības mācta. Jauniešiem gan īpaši nebija veicies.⁴² Šie ir tikai daži piemēri, taču tie rāda, ka vēlmei piedalīties ikrīta konkursā ir visdažādākie iemesli. Tas var būt gan depresijas pārvarēšanas veids, gan viena no domubiedru grupas aktivitātēm. Uz vairāk vai mazāk patstāvīgiem lietotājiem norāda ne tikai konkursa uzvarētāja vārds, bet arī paši topi. Proti, iesūtītajos materiālos sastopama virkne pietiekami īpatnēju norāžu, no kurām iespējams secināt, ka tos iesūtījis viens un tas pats cilvēks. Piemēram, topos ar noteiktu regularitāti parādās tādi personāži kā Gaģiks, Salacgrīvas tēvocis utt., arī norādes uz konkrētām apdzīvotām vietām, piemēram, Kuiviži:

Gaģiks par dzīvesbiedri ņēma to, kurā sāls, nevis to ar rozīnīti un savu izvēli nenožēlo – ziemā neslid nost. (2012.02.10.)

Gaģiks Vipendrons uztetovēja sev uz auguma treniņtērpu ar smukām piecām svītrām gar kājām. (2012.02.05.)

Šosejas dumpis izcēlās, kad Gaģiks bija paņēmis Krauču ģimeni savā moskvičā aizraut līdz Talsu pagriezianam, bet pa paradumam nogriezās uz Mordangu un lika visiem kāpt ārā tur. (2012.03.04.)

Gaģiks dzīvoklī tur zirgu jau 12 gadus. Citi palika dusmīgi tikai tagad, jo domāja, ka tā ir viņa māte. (2011.07.12.)

Kuivižu zagsā tagad jāvārdu jodelē, ja salaulāšanas ceremonija agrāk gāja četras minūtes, tagad ar jodelēšanu izvelk teju vai 15. (2012.04.10.)

Ja Kuivižos pietrūkst jubilāru, tad iet uz šoseju igauņus balsot. (2012.15.05.)

Starp tālbraucējiem kļīst nostāsti par briesmīgo Kuivižu bubertu, kurš spocīgās pilnmēness naktis noguļas uz Tallinas šosejas un visiem pārsteigtajiem pāri braucējiem uzbļauj: “Fļakt!” (2012.17.04.)

Tomēr kopumā Melnā humora topa dalībnieki, visticamāk, raksturojami kā tādi, kas tikai gadījuma pēc atklājuši iespēju dalīties savā pieredzē un zināšanās.⁴³

Par spīti šķietamajai teksta ierakstīšanai kādā mājaslapā, internets nav statistiska pieredzes glabātuve.⁴⁴ Folklorā, kas tajā vai caur to radīta un ierakstīta, ir dinamiska, mainīga, rediģējama, pārsūtāma un nekad nav pabeigta.⁴⁵ Līdzīgi arī Melnā humora tops turpināja savu interaktīvo dzīvi – vispirms radio SWH mājaslapā, pēc tam pārpublicētā veidā visdažādākajās interneta vietnēs – gan tādās, kur atkarībā no vietnes izveidošanas brīža pieejami dažāda apjoma arhīvi,⁴⁶ gan tādās, kur no rīta iesūtītie teksti pārpublicēti, ja tas kādā veidā

saistīts ar mājaslapas saturu un veidotājiem. Piemēram, Valmieras pilsētas mājaslapā ilgu laiku bija lasāma tēma “Valmieras neparastie jaunami”, bet kādā sporta portālā – “Sportistu profesionālā inerce”.⁴⁷

Vērtējot “BēBē brokastis”, un jo īpaši Melnā humora topu, iespējams secināt, ka daži to teksti humoristiskās iedabas dēļ ir visai noturīgi. Līdzīgi secinājis arī viens no “BēBē brokastu” veidotājiem Andris Zeibots: “Mēs ikdienā piedāvājam tautai neskaitāmus citātus, kas mums ļauj veidot tādas kā joku seriālus. Nu kaut vai šis pats Melnā humora tops. Katru rītu izvēlamies piemēru, un – aiziet! Vai arī rīta pasaka, kas tagad jau kļuvusi par lugu, vai arī Cimmerfēlera dialogi: tās visas ir humora formas, kas savā ziņā pašas ir izveidojušās, tā teikt, pēc tautas pieprasījuma. Mani patīkami pārsteidz tas, ka dažas no formām ieguvušas jau diezgan nacionālu “statusu”. Citreiz, ejot kopā ar Fredi, gadās noklausīties, kā kāds bariņš skandē nerātņās dainas.”⁴⁸

Gan A. Zeibota novērojumi, gan noturīgie priekšstati par raidījuma vadītājiem kā humoristiem rosina vērtēt Melnā humora topu arī jokošanas tradīciju ietvaros, piemēram, skatot, kā ikdienas komunikācijā tiek izmantota tā struktūra, modelis un humora estētika arī ārpus konkursa robežām. Tomēr šajā rakstā Melnā humora tops analizēts drīzāk kā tekstu kopums un komunikatīvs process, kurā iespējams novērot ne tikai folkloras un masu mediju mijiedarbi, bet arī folkloras lietojuma sociālos un funkcionālos aspektus. Kopumā secināms, ka folklorā mediētā saziņā tiek lietota, lai izteiktu kā personisko, tā kolektīvo pieredzi, attieksmi un vērtējumu par laikmeta reālijām. Šādā aspektā folkloras lietojums vērtējams kā tradicionāls, taču, kas ir jo būtiski, sintezējot tradicionālo ar radošo, “BēBē brokastu” Melnā humora topam vienlaikus raksturīga arī oriģinalitāte.

Kopsavilkums

Raksta mērķis ir skatīt folkloras lietojumu konkursā Melnā humora tops radio SWH rīta programmā “BēBē brokastis”. Pētījums balstīts atziņā, ka folkloras identificēšana un lietojuma interpretēšana ir tikai viens no folkloras un mediju mijiedarbes izpētes veidiem. Līdztekus pētāms, kā folklorizējas mediju radītās vai izplatītās kultūras formas. Rakstā, pirmkārt, pētīts, kā radio SWH klausītāji, lai radītu jaunu/citu tekstu, izmantojuši kultūrā jau zināmus modeļus: kā folklorā atpazīstamas tēmas, motīvus, tekstus, nereti pat žanus, tā folklorai pietuvinātu izteiksmes veidu, lietojot vien dažas formulas vai alūzijas. Otrkārt, analizēti mijiedarbības aspekti starp tādiem atslēgvārdiem kā saziņa, teksts, tradīcija, process un radošums. Secināts, ka “BēBē brokastu” Melnā humora topam piemīt vairāki priekšnoteikumi, lai tas būtu aplūkojams kā viena no mediētas ikdienas kultūras formām – konkurss tika izsludināts katru dienu vairāk nekā 15 gadus (iegūstot ilglaicīguma un noturības pazīmes), tam bija nemainīgs formāts, stabils klausītāju un/vai dalībnieku loks, kā arī cieša sasaiste ar ikdienas sociālajām norisēm.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 228. lpp.
- ² Lai arī dažādi teorētiskie, metodoloģiskie un empiriskie aizmetņi parādījās jau gadsimta sākumā, 60., 70. gados sākās folkloristikas jēdzienu, teoriju un pieeju pārskatīšana un interpretēšana, iezīmējot nozares paradigmas maiņu. Pārmaiņas galvenokārt bija saistītas ar folkloristu interesi par kontekstu, individu, izpildījumu un procesu. Sk. arī: Bula D. Cita folkloristika. *Karogs*. 2006. Nr. 4. 58.–70. lpp.; Siikala A. *Interpreting Oral Narrative*. FF Communications No. 245. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1990. 222 pp.
- ³ Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa*. 82.–86. lpp. Sk. arī: Dorson R. Folklore in the Modern World. In: Dorson R. *Folklore and fakelore. Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. P. 67; Dégh L. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994. 217 pp.; Dundes A. Who are the Folk? In: Dundes A. *Interpreting folklore*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1980. Pp. 1–19.
- ⁴ Dorson R. Is there a Folk in the City? In: *The Urban Experience and Folk Tradition*. Ed. by Américo Paredes and Ellen J. Stekert. Austin and London: University of Texas Press, 1971. Pp. 44–45.
- ⁵ Gan L. Dēga, gan R. Dorsons runā par migrācijas stāstiem. Viņuprāt, migrācija jāapraksta ne tikai ar statistiskām metodēm, bet arī ar stāstiem. Viens no aspektiem, kur tiek saskatīta ciešāka personisko stāstījumu saikne ar folkloru, ir stāstījumi par migrācijas pirmajiem gadiem, kad ar iebraucēju bieži vien notiek dažādi starpgadījumi.
- ⁶ L. Dēga lieto jēdzienu *dzīves vēsture*.
- ⁷ Dégh L. Richard M. Dorson. Is there a Folk in the City? Prepared Comments by Linda Dégh. In: *The Urban Experience and Folk Tradition*. Ed. by Américo Paredes and Ellen J. Stekert. Austin and London: University of Texas Press, 1971. Pp. 53–58; Dégh L. *People in the Tobacco Belt*. USA: Arno Press Inc., 1980. P. x.
- ⁸ Denby P. Folklore and the mass media. *Folklore Forum*. 1971. Vol. 4 (5). P. 113.
- ⁹ Par “istu” folkloru T. Bērns atzinis tikai tās vienības, kas atbilst četriem kritērijiem: tradicionāls teksts, tradicionāls izpildījums, tradicionāla situācija, tradicionāls klausītājs. Sk. Burns T. Folklore and the Mass Media: Television. *Folklore Forum*. 1969. Vol. 2. Pp. 99–106. Sk. arī: Denby P. *Folklore and the Mass Media*. Pp. 113–125; Dorson R. *Folklore in the Modern World*. Pp. 61–67.
- ¹⁰ Jānorāda, ka P. Denbija un T. Bērns pētījumus veikuši, pieņemot, ka tradicionālā folklorā, nokļūstot ārpus sava ierastā izpildījuma konteksta, situācijas un klausītājiem, zaudē savu stingro kultūras nozīmi.
- ¹¹ Folkloristu bažas par masu kultūras ietekmes palielināšanos un tradicionālās folkloras izzušanu pauž arī Ričards Dorsons. Sk.: Dorson R. *Folklore in the Modern World*. P. 61.
- ¹² Arī Džens Brunvands (*Jan Brunvand*) norādījis, ka folklorā masu mediju laikmetā piedzīvo uzplaukumu. Sk. Brunvand J. Folklore in the News (And, Incidentally, on the Net). *Western Folklore*. 2001. Vol. 60 (1). Pp. 47–66.
- ¹³ Dégh L. *American Folklore and the Mass Media*. P. 1.
- ¹⁴ Piemēram, Elans Lomaks (*Allan Lomax*), Reičels Hopkinss (*Rachel Hopkins*) Amerikas Savienotajās Valstīs vai Deivids Malhalens (*David Mulhallen*) Austrālijā.
- ¹⁵ Selberg T. Folklore and Mass Media. In: *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Ed. by Pertti J. Anttonen and Reimund Kvideland. Turku: Nordic Institute of Folklore, 1993. Pp. 201–215.
- ¹⁶ Howard R. Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *Journal of American Folklore*. 2008. Vol. 121 (480). Pp. 192–218.
- ¹⁷ Dorst J. Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore in the Teletronic Age. *Journal of Folklore Research*. 1990. Vol. 27. No. 3. Pp. 179–190.
- ¹⁸ Ellis B. Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. *New Directions in Folklore*. 2002. Vol. 6. Pieejams: <http://astro.temple.edu/~camille/bigapple/bigapple1.html> [skatīts 2012.28.09.].
- ¹⁹ Howard R. *Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web*. P. 193.

- ²⁰ Atgriezeniskā saite ir ļoti svarīga komunikācijas sastāvdaļa, jo palīdz piemērot vēstījumu adresāta vēlmēm un vajadzībām. Sk.: Veinberga S. *Masmediji. Prese, radio un televīzija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005. 19. lpp.
- ²¹ Ronis A. Latvijas Radio 2 fenomens – nacionālā identitāte izklaides elektroniskajos plašsaziņas līdzekļos. No: *Pasaules latviešu zinātnieku kongresa ziņojumu krājums*. Sast. I. Brikše. Rīga: LU SPPI, 2010. 127. lpp.
- ²² Vairāk par rīta programmu funkcionālo nozīmi radio sk.: Fleming C. *The Radio Handbook*. New York and London: Routledge, 2009. Pp. 64–65.
- ²³ Tjarve R. Elektronisko mediju sistēmas izveidošanās Latvijā (1991–1995). No: *Latvijas Universitātes Raksti. Komunikācija*. 683. sēj. Rīga: Latvijas Universitāte, 2005, 329.–346. lpp.; Fleming C. *The Radio Handbook*. P. 64.
- ²⁴ Valtere I. Kamēr pauris ir nomodā, visu cenšas pārvērst farsā. *Vakara Avīze Vakara Ziņas*. 2006. 26. janv.
- ²⁵ Sk. interviju “Nopietns cilvēks” ar A. Freidenfeldu žurnālā “Klubs” 2007. gada aprīļa numurā; arī Zirnis E. Beidzam dzīt nopietnību. *SestDiena*. 2013. 11. janv.
- ²⁶ Puķe, I. Jūt, ka tautiņa veras kā zieds. *Diena*. 2000. 15. maijā. Pieejams: <http://www.diena.lv/arhivs/jut-ka-tautina-veras-ka-zieds-10694069> [skatīts 26.05.2013.].
- ²⁷ Sk. Kāpēc Fredis un Ufo šķiras. *Kas jauns*. 2013. 8.–14. janv.
- ²⁸ Konkurss dažādos laika posmos ticis dēvēts arī par “Melnā humora top daudz”, “Melnā humora top 10”, taču tā funkcijas un nozīme saglabājusies nemainīga.
- ²⁹ Radio reitingu pētījumi Latvijā regulāri tiek veikti kopš 1994. gada. Pārskatot sociālo un mediju pētījumu TNS aģentūras datus, secināms, ka radio SWH kopš 2001. gada ir viens no klausītākajiem radio, nemainīgi saglabājot 3. vai 4. vietu. Sk. pētījuma datus par 2001. gadu – pieejams: <http://www.tns.lv/?lang=lv&fullarticle=true&category=showuid&id=1786> [skatīts 2013.11.05.]; par 2013. gadu – pieejams: <http://www.tns.lv/?lang=lv&fullarticle=true&category=showuid&id=4121> [skatīts 2013.11.05.]. Atšķirīgi ir dati par radio rīta programmas “BēBē brokastis” reitingiem. 2000. gadā “BMF Gallup Media” ziņo, ka “BēBē brokastu” laikā radio SWH klausās astoņas reizes vairāk cilvēku nekā konkurējošos radio (Puķe I. Jūt, ka tautiņa veras kā zieds. *Diena*. 2000. 15. maijā. Pieejams: <http://www.diena.lv/arhivs/jut-ka-tautina-veras-ka-zieds-10694069> [skatīts 2013.26.05.]. Savukārt laika posmā no 2002. gada līdz 2008. gadam vērojams programmas popularitātes kritums, taču kopš 2009. gada tas kļuvis stabils, ar tendenci pieaugt. Pieejams: <http://www.media-house.lv/lv/raksti/gaidamas-izmainas-radio-swh-rita-programma/> [skatīts 2013.11.05.]. Sk. arī J. Šipkēvica komentāru publikācijā “Radio SWH” jaunajā rīta programmā turpinās darboties arī “BēBē brokastu” trijotne”. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 2013. 4. janv. Pieejams: <http://nra.lv/latvija/86574-radio-swh-jaunaja-rita-programma-turpinas-darboties-ari-be-be-brokastu-trijotne.htm> [skatīts 2013.05.01.].
- ³⁰ Sk. interviju ar Andri Freidenfeldu, Kasparu Upacieri un Andri Zeibotu. Zirnis E. Beidzam dzīt nopietnību. *SestDiena*. 2013. 11. janv.; Ufo par aiziešanu: ar Fredi nolēmām pielikt punktu. *Privātā Dzīve*. 2013. 8.–14. janv.
- ³¹ Sk. radio reportāžu “BēBē brokastis atvadās”: par notikumiem programmas pēdējā ētera dienā 2013. gada 31. janvārī. Pieejams: http://www.radioswh.lv/swh/index.php?option=com_content&view=article&id=1321&catid=36 [skatīts 2013.31.01.].
- ³² Zirnis E. Beidzam dzīt nopietnību. *SestDiena*. 2013. 11. janv.
- ³³ Stāsts par vecākiem ir tikai viens no gadījumiem, kad raidījums patiesi ietekmējis kāda klausītāja ik rīta ritmu. Arī folklorists Guntis Pakalns privātā sarunā atzina, ka, mēdzis pielāgot rīta gaitas tā, lai vienmēr varētu noklausīties kārtējo konkursa pārraidi.
- ³⁴ Par folkloristu interesi par Melnā humora topu lasāms arī G. Pakalna rakstā “Stāstījumi un stāstījumu pētniecība – dažas idejas, iespējas un piedzīvojumi” rakstu krājumā “Cilvēks. Dzīve. Stāstījums” (2002, sast. A. Lūse); arī intervijā laikrakstam “Neatkarīgā Rīta Avīze Latvijai”. Sk. Tabore G. Stāstu piedzinējs. *Neatkarīgā Rīta Avīze Latvijai*. 2002. 29. nov.
- ³⁵ Andris Freidenfelds stāsta: “Iesūtītāju kodols ir kādi 10–15 cilvēki – Judzis, Osīts, Ejtaktu, Endrjū, Sarmīte, Evija, Maija, Karlsons, misters Rū... Kā es saku, hermētiska loža, kas uzurpējusi varu un izrāda varēšanu. Ar gadiem tas kļūst jūtams un drusku atgrūž citus. Iespējams, daļa klausītāju, jau izdzirdot

- vārdu salikumu “Melnā humora tops”, nodomā: “Ai, es tam neesmu piederīgs, es tur neko nesaprotu, tik un tā vinnēs viens no tiem dažiem...” Tik plašs un atvērts medijs kā rīta radio nevar daļu klausītāju šādi izstumt.” Zirnīs E. Beidzam dzīt nopietnību. *SestDiena*. 2013. 11. janv.
- ³⁶ Jau vācu folklorists Hermanis Bauzingers (*Hermann Bausinger*) norādījis, ka: “Folklorā, attīstoties tehnoloģijām un urbanizētajai videi, mainās līdzīgi un veidojas kā jaunradīta tradīcija uz klasiskās folkloras pagātnes modeļa.” Bausinger H. Tradition and Modernisation. In: *Tradition and Modernisation*. Ed. by Reimund Kvideland. Turku: NIF Publications 25, 1992. P. 9.
- ³⁷ Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa*. 198.–190. lpp.
- ³⁸ Raidījuma pirmsākumos klausītāji topu iesniedza, zvanot uz studiju.
- ³⁹ Rakstot par 2006. gadā iznākušo grāmatu “Freda un Ufo brokastu kods”, pie līdzīgiem secinājumiem nonākusi arī Ilze Vītola: “Tie paši joki, ko trīs vīri plēš ēterā, uzrakstīti uz papīra, nav ne uz pusi tik smieklīgi.” Sk. Vītola I. Ievērojamu cilvēku dzīve – “BēBē brokastu” kods. *Mājas Viesis*. 2007. 25. jūl.
- ⁴⁰ Alberte I. Melnais humors un Haritonovs. *Diena*. 2006. 1. dec. Pieejams: <http://www.diena.lv/arhivs/melnais-humors-un-haritonovs-12980333> [skatīts 2012.23.10.].
- ⁴¹ Alberte I. Lāga puīši. *Diena*. 2008. 17. maijs. Pieejams: <http://www.diena.lv/arhivs/laga-puisi-13474003> [skatīts 2012.23.10.].
- ⁴² “Melno berešu biedrības” mājaslapa – emuārs. Pieejams: <http://emcebe.wordpress.com/mcb-ir/> [skatīts 2012.23.10.].
- ⁴³ Abrahams R. Phantoms of Romantic Nationalism un Folkloristics. *Journal of American Folklore*. 1993. Vol. 106. Pp. 3–37.
- ⁴⁴ Fialkova L. and Yelenevskaya M. Ghosts in the Cyber World. An Analysis of Folklore Sites in the Internet. *Fabula*. 2001, Bd. 42, Heft ½. S. 65.
- ⁴⁵ Foley J. Oral Tradition and the Internet: Navigating Pathways. *FF Network*. 2006. No. 30. P. 12.
- ⁴⁶ Piemēram, vietnē *apollo.lv* publicēts materiāls no 2009. gada 5. maija līdz konkursa pēdējai dienai – 2013. gada 31. janvārim. Pieejams: www.apollo.lv/temas/mht/5543; savukārt mikrovietnē *niknais.lv* Melnā humora tops ievietots kopš 2012. gada 9. marta. Pieejams: www.niknais.lv/mht. Tomēr šķietami pilnīgākais arhīvs – no 2005. gada 17. jūlija – pieejams radio SWH arhivētajā mājaslapā www.radioswh.lv/old/melnais.
- ⁴⁷ Portāls “Sporta centrs”. Pieejams: http://sportacentrs.com/tv_un_radio/jaunumi/21022011-radio_swh_melna_humora_tops_sportistu_pro?is_mobile=1 [skatīts 2012.23.10.].
- ⁴⁸ Terzens G. Pasmieties vienmēr ir labi jeb humora anatomija. *Rīgas Balss*. 2000. 10. apr.

Ieva Garda-Rozenberga

The Usage of Folklore: the Black Humour Top *Daudz* on Radio SWH

Summary

Keywords: the usage of folklore, everyday culture, mediated communication, radio, humour

The aim of the article is to examine the usage of folklore in the Black humour top on the Radio SWH morning programme “BēBē brokastis”. The study is based on the idea that identification of folklore and interpretation of its usage is only one of the ways how to examine the interaction between folklore and media. In parallel, it can be studied how the cultural forms created or distributed by media have folklorized. The article, first of all, explores how the Radio SWH audiences have used the already known models in folklore, in order to create a new / another text: both themes, motives, texts and often genres recognizable in folklore and a mode of expression approximated to folklore using only some formula or allusions. Second, the article analyses the aspects of interaction among such key words as communication, text, tradition, process and creativity. It has been concluded that the Black humour top of “BēBē brokastis” has several preconditions to be viewed as one of cultural forms of the mediated everyday – the competition was announced every day for more than 15 years (durability and sustainability features), it had a fixed format, stable audiences and/or participants, as well as a close connection with the everyday social processes.

Angelika Juško-Štekele

Sarkangalvītes ceļš: teksti un konteksti

Atslēgvārdi: Sarkangalvītes motīvs, pasaka, anekdote, komikss, komisms

“Kādudien Sarkangalvītes māte [...] sacīja: Aizej paraudzīt, kā klājas vecmāmiņai [...]. Aiznes viņai rausi un šo podiņu ar sviestu. Sarkangalvīte tūdaļ devās ceļā pie vecmāmiņas, kas dzīvoja citā ciemā.”¹ Šādi Šarla Pero (*Charles Perrault*) literārajā pasakā savu ceļojumu literatūras un tās interpretāciju pasaulē uzsāk Sarkangalvīte – “neredzēti skaista,² maza, laba meitenīte, ko visi bija iemīļojuši.”³ Š. Pero pasakas noslēgumā Sarkangalvīti aprij vilks. Tolaik tam bija jākalpo par brīdinājumu visiem bērniem, un jo sevišķi jaunām, neapdomīgām meitenēm, neielasties sarunās ar svešiniekiem un nepaļauties viņu kārdinošajām runām. Brāļu Grimmu (*Jakob Grimm, Wilhelm Grimm*) literārajā versijā Sarkangalvīti un vecmāmiņu no vilka vēdera izglābj drosmīgais mednieks, tomēr mācība ir gūta: “Nu gan es nekad vairs neskriešu nost no ceļa mežā, ja māte man to būs aizliegusi.”⁴

Šķietami vienkāršais sižets ar savu nepārprotamo didaktiku guvis milzu popularitāti. Sarkangalvīte no 14. gadsimta Eiropā populārā tautas pasaku motīva caur zemēm, tautām, žanriem un laikmetiem turpinājusi savu ceļu līdz pat mūsdienām. 21. gadsimtā Sarkangalvīte atzīta par universālu ikonu, internacionālu fenomenu, kas ieguvis popularitāti ne tikai bērnu, bet arī citu vecumposmu literatūrā.⁵ Līdzīgi kā autoceļu apzīmējumiem (piemēram, A 12⁶) arī Sarkangalvītes ceļam ir savs simbolisks nosaukums – AT 333. Tas ir pasakas motīva numurs Anti Ārnes (*Antti Aarne*) un Stīta Tomsona (*Stith Thompson*) starptautiskajā pasaku tipu identifikācijas sistēmā.⁷ Tomēr jāatzīst, ka līdz mūsdienām Sarkangalvītes ceļa izpratne modificējas – tā paradigma variējas atkarībā no teksta lietotāja kultūras dominantēm, savukārt sintagmatiskajā modeli ievijas arī citi noteiktam kultūras kontekstam tipiski žanri, kas nes ne tikai saturiskus, bet arī emocionālus un aksioloģiskus kultūras kodus. Pasaka par Sarkangalvīti daudzveidīgi stāstīta un pārstāstīta, pierakstīta un pārrakstīta, pētīta un interpretēta daudzu tautu folklorā, literatūrā un zinātnē. Tai veltīti vairāki gan tekstus, gan kontekstus aptveroši pētījumi,⁸ kas zināmā mērā kalpo par atskaites punktu Sarkangalvītes ceļa izvērtējumam Latvijas kultūras kontekstā.

Šī raksta mērķis ir raksturot Sarkangalvītes ceļu mūsdienu latviešu kultūrā, iezīmējot tipiskākās tendences Sarkangalvītes motīva interpretācijā. Respektējot tradicionālās pasaku formulas, šīs tendences rakstā pieteiktas kā krustceles ar izvēli – pa kuru ceļu doties tālāk. Ja iesi pa pirmo ceļu – no lielām briesmām izglābsies, ja pa otro – savu īsto seju parādīsi, ja trešajā nogriezīsies – par vilku paliksi, ja ceturtajā – no ceļa noiesi.

Par galvenajiem avotiem rakstā izvēlētas pasakas un 40 no dažādām tīmekļa vietnēm ekscerpētas anekdotes, kas, pamatā saglabājot tradicionālo sižetisko shēmu, karnevāla kultūras garā daudzveidīgi transformē tās elementus. Pasakas žanrā pamatā izmantotas latviešu valodā izdotās Š. Pero un brāļu Grimmu literārās versijas, kas zināmā mērā uzskatāmas par mūsdienu latviešu pasaku variantu prototipiem. Starp pasakām un anekdotēm iezīmējas arī savdabīga diahroniska saikne: ja pasaku lasītāji pārsvarā ir bērni, tad anekdotes par Sarkangalvīti vairāk iederas pieaugušo repertuārā. Arī pati Sarkangalvīte pasaku ceļu vēl iet kā maza meitene, bet anekdotēs jau darbojas kā pieaugusi. Tēlaini to savā literārajā pasakā “Sarkangalvīte” apraksta Kārlis Skalbe: “Un tālāk – kas nu bij? Sarkangalvīte izauga liela, un cepurīte viņai palika maza.”⁹

1. ceļš – labas dienas piedzīvosī

Jau minētās Š. Pero un brāļu Grimmu Sarkangalvītes motīva literārās apdares piedāvā divus atšķirīgus pasaku nobeigumus – Š. Pero pasakā vecmāmiņa un Sarkangalvīte tiek aprītas bez izglābšanās iespējām, savukārt brāļu Grimmu versijā Sarkangalvīti un vecmāmiņu glābj mednieks. Arī latviešu tradīcijā dominē pasakas ar t. s. laimīgajām beigām. To apliecina arī pasaku tipu apraksti. Piemēram, Pētera Šmita krājumā “Latviešu pasakas un teikas” pasaku tipā “Lielais rijējs” ievietotas četras pasakas, ko vieno kopīgs sižets. “Vilks norij meiteni un viņas vecmāti, bet mednieks nošauj vilku, pārgriež tam vēderu un izlaiž atkal vecmāti ar meiteni laukā.”¹⁰ 1977. gadā izdotajā Kārļa Arāja un Almas Mednes latviešu pasaku tipu rādītājā, apkopojot Latviešu folkloras krātuves pasaku pierakstus un P. Šmita krājuma materiālus, pasaku tipā “Sarkangalvīte” fiksēti vairāk nekā 50 pasaku pieraksti no visas Latvijas ar līdzīgu pasakas fināla pieteikumu: “[...] Vilks aprij arī meiteni. Mednieks nošauj aizmigušo vilku un atsvabina meiteni un vecmāmiņu.”¹¹ Tomēr, pat neskatoties uz labajām beigām, attieksme pret pasaku (arī brāļu Grimmu interpretācijā) mūsdienās bieži ir noraidoša. Bērnu psiholoģijas pētnieki ASV brīdinājuši par daudzveidīgām vardarbības izpausmēm pasakās.¹² Ziņu aģentūra LETA 2012. gadā informējusi par aptauju, kurā trešdaļa vecāku norādījusi, ka pasaka “Sarkangalvīte” viņu bērnus saraudina.¹³ Arī māmiņu forumos “Sarkangalvīte” nereti nosaukta starp pasakām, ko nav ieteicams lasīt bērniem no diviem līdz septiņiem gadiem, jo mazākus bērnus tā varot nobiedēt.¹⁴ Iespējams, šāda attieksme nav bez pamata, jo brāļu Grimmu pasaka piesātināta ar daudzām groteskām detaļām. Arī t. s. labais pasakas nobeigums satur šādas detaļas, piemēram, “mednieks paņēma dzirkles un sāka uzšķērst vilkam vēderu. Drusciņ pagriezis, jau ieraudzīja sarkano cepurīti”. Sarkangalvīte, izvilktā no vilka vēdera un neviena nelūgta, “ātri salasīja lielus akmeņus un sabēra tos vilkam vēderā”.¹⁵ Portālā *www.pasakas.net* ievietota Grimmu pasaka ar retāk sastopamo nobeigumu, kur Sarkangalvīte kopīgi ar vecmāmiņu jau pēc brīnumainās izglābšanās noslīcina kādu citu vilku:

Vilks [...] nespēja vairs noturēties uz jumta un, kā sāka slidēt lejā, tā iekrita tieši lielajā muldā un noslika. Sarkangalvīte nu priecīga devās uz mājām, un neviens viņai vairs nekā ļauna nedarīja.¹⁶

Lai izvairītos no detaļām, kas, iespējams, bērniem var radīt psiholoģisku traumu, pasaku izdevēji mēdz izmantot vairākus paņēmienus. Pirmkārt, pasakas tiek iespējami isinātas, izlaižot ekscentriskākas detaļas. Otrkārt, ja pasakā tomēr tiek saglabāta vilka nogalināšanas aina, lasītājus mēģina uzstājīgi pārliecināt par šāda soļa nepieciešamību: “Gan cilvēki, gan meža zvēri pateicās medniekam un priedīgi sumināja viņu. Viņi zināja, ka tagad vilks nevienam vairs nevarēs nodarīt pāri.”¹⁷ Treškārt, pasakas tiek “pārrakstītas”, mīkstinot visas draudīgās vietas. Piemēram, sērijā “Pirmā bibliotēka” izdotajās brīnumu pasakās, kas tulkotas no spāņu valodas, vilkam neizdodas apēst vecmāmiņu, jo tā pagūst iemukt skapī. Arī Sarkangalvīte, sapratusi, ka gultā nav vis vecmāmiņa, bet gan vilks, “metās bēgt un sāka skaļi kliegt: Tu mani nenotversi, ļaunais vilk! Mednieki, mednieki, ķeriet vilku!”¹⁸ Mednieki ievaino (nevis nogalina) vilku un izglābj Sarkangalvīti. Šīs tendences papildina arī dažādas Sarkangalvītes motīva apdares citos žanros. Piemēram, individuālai izspēlei piedāvāts dramatisējums “Sarkangalvīte un vilks”, kur vilks vecmāmiņu patiesībā nemaz nevēlas apēst. Dzīvojot mežā bez draugiem, viņš jūtas vientuļš, tādēļ nolemj mazliet padauzīties, sabaidot vecmāmiņu un nočiepjot viņai cepuri. Kad ciemos ierodas Sarkangalvīte, viņa kopā ar vecmāmiņu sūta vilku labas uzvedības skolā. Vilkam atgriežoties, abi kļūst par labiem draugiem, kopā skraida pa mežu un ciemojas pie vecmāmiņas, kurai vienmēr ir kāds našķītis jaunajiem draugiem.¹⁹

2. ceļš – savu īsto seju atklāsi

Tradicionālajā interpretācijā Sarkangalvīte izpelnās lasītāju simpātijas ne tikai par savu vizuālo pievilcību, bet arī par uzteicamajām rakstura īpašībām. Sevišķi spilgti klasiskajās motīva apdarēs izcelti tādi Sarkangalvītes tikumi kā pieklājība un patiesas rūpes par savu vecmāmiņu.

Š. Pero pasakā Sarkangalvīte “tūdaļ devās ceļā pie vecmāmiņas”.²⁰ Braļu Grimmu pasakā par meitas pieklājību savlaicīgi parūpējas māte: “Kad iziesi no ciema, ej kārtīgi pa ceļu un neskrien nekur projām, citādi kritīsi un sasitīsi pudeli, un tad vecmāmiņai nekas netiks. Kad ieiesi vecmāmiņas mājiņā, neaizmirsti pateikt labrītu un neskaties tūlīt apkārt visos kaktos!”²¹ K. Skalbes pasakā Sarkangalvīte nes vecmāmiņai gan mātes sūtītas, gan pašas sagādātas dāvanas. “Es arvienu nesu vecmāmiņai krūzīti ar kaudzi,” viņa stāsta, nesot vecmāmiņai pašas salasītas ogas. Sarkangalvītes pieklājība šeit sasniedz katarsei pielīdzināmu efektu: “Reiz viņa satika suni. “Labrīt!” viņa teica un palocīja celīti. Suns [...] ierējās no prieka par tik jauku bērnu. Un, uz māju ejot, tam ienāca prātā visi viņa netikumi. Kā viņš zaga no kambara gaļu un saimnieka viesiem arvienu manījās no muguras iekost kājā. Viņš nokaunējās un apņēmas laboties.”²²

Pavisam citu ainu atklāj anekdotes, kur demonstrēta atšķirīga – neiecietīga un merkantila – attieksme pret vecākiem cilvēkiem, ko pastiprina norādes uz grūtajiem sociālajiem apstākļiem sabiedrībā kopumā. Pašas par sevi šīs tēmas nešķiet smieklīgas. Ironisku konotāciju tās iegūst, izjūkot tradicionālajai nozīmju hierarhijai, recipienta apziņā pārslēdzoties emocionāli psiholoģiskajiem reģistriem un īstenojoties anekdotes žanram raksturīgajam

puantes likumam.²³ Uzskatāmi tas redzams anekdotē, kur māte sūta Sarkangalvīti, lai tā aiznes vecmāmiņai pīrādziņus. Šāda situācija klausītājam ir labi zināma, atpazīstama, tāpēc apziņā rada vien gaidu efektu. Sasprindzinājums sāk veidoties, kad mātes un Sarkangalvītes dialogā ieskanas ne tik ierasti (kaut gan sociāli atpazīstami) akcenti:

Sarkangalvīte: Negribu! Atkal visam mežam cauri jāvelkas...

Māte: Meitiņ, laiki grūti, aiznes vecmāmiņai pīrādziņus!

Sarkangalvīte: Es jau zinu, vecmāmiņa atkal čīkstēs par krīzi, mazo pensiju un slikto veselību!

Klausītāja apziņā sāk veidoties mūsdienām ierasta aina, kur māte izskatās pēc tradicionālo vērtību aizstāves (emocionāli iedarbīgi deminutīvi, uzrunājot meitu un runājot par savu māti, kurai, kā šķiet, ir jāpalīdz grūtajos laikos), bet Sarkangalvīte – pēc nihilistes, kurai šādas tradicionālas vērtības ir svešas. Anekdotes puante (fr. *pointe* ‘smaile, smails gals’) īstenojas mātes replikā dialoga noslēgumā:

– Protams, čīkstēs, bet mēs paliksim pie sava: laiki grūti, tāpēc par speķa pīrādziņu – 50 santīmu, par kāpostu pīrādziņu – 30 santīmu!²⁴

Negaidītais nobeigums uzliek spilgtu akcentu, pārslēdzot emocionāli psiholoģiskos reģistrus no šķietamajām uz jaunām zināšanām, ar Sarkangalvītes un viņas mātes tēlu starpniecību atmaskojot līdz bezjēdzībai merkantilo sabiedrību, kuras daļa esam arī mēs paši.

Mūsdienu sabiedrības attieksme pret vecāko paaudzi anekdotēs par Sarkangalvīti balansē uz sarkasma robežas. Kādā anekdotē Sarkangalvīte, domājot par jauku un, galvenais, praktisku dāvanu vecmāmiņai, uzdāvina viņai zārku,²⁵ citā – meitene, atgriezusies no skolas, kur lasīja pasaku par Sarkangalvīti, aktualizē galveno pasakas mācību: ir labi jāiegaumē, kā izskatās mūsu vecmāmiņas!²⁶ Komisms šajās anekdotēs veidojas, konfrontējoties atšķirīgiem kultūras vērtību kontekstiem, kuru centrā ir sabiedrības attieksme pret veciem cilvēkiem. Kopš tautas pasakās nostiprinātās jēgpilnās atziņas, ka veco tēvu mūža noslēgumā nevajadzētu aizvest ragaviņās un atstāt mežā nomiršanai, necik ilgs laiks nav pagājis, un anekdote – operatīvākais folkloras žanrs – sāk raidīt signālus par kārtējo tradicionālo vērtību transformāciju.

Anekdotes par Sarkangalvīti aktualizē tradicionālo kultūras kodu pārslēgšanos: veci cilvēki, izrādās, vairs nav padoma, bet gan merkantila labuma nodrošinātāji. Aprīt vecmāmiņu ir nieks, kaut vai lai iegūtu viņas dzīvojamo platību:

Sarkangalvīte zvana pie vecmāmiņas durvīm. Durvis atveras, un uz sliekšņa parādās vilks, bakstīdams zobus. Sarkangalvīte: Vai! Te dzīvoja mana vecmāmiņa... Vilks: Nu, dzīvoja vecmāmiņa, bet tagad birojs...²⁷

Taisnības labad jāsaka, ka arī vecmāmiņa anekdotes interpretācijā nav tik nevarīga, kā tas izskatās pasakā. Projicējot vecmāmiņas tēlu uz sociāli maznodrošinātajiem pensijas vecuma cilvēkiem, tiek akcentēta viņu spēja uz afektīvu un radikālu rīcību, kas pēc anekdotes likumbām uzskatāma par ačgārnu:

Mūsu grūtajos laikos, kad pensijas ir tik maziņas, ja Vilks aizietu pie Sarkangalvītes vecmāmiņas, vēl nav zināms, kurš kuru apēstu...²⁸

3. ceļš – par vilku paliksi

Sarkangalvītes un vilka tēli, prezentējot arhetipiskos priekšstatus par sievišķību un vīrišķību, vienlaikus aktualizē šo priekšstatu opozicionāro raksturu. Tradicionālās bināro opozīciju shēmas labi saskatāmas gan Š. Pero, gan brāļu Grimmu, gan citos pasaku tipa variantos. Tā no Š. Pero literārās pasakas uzzinām, ka Sarkangalvīte ir skaista, viņai ļoti piestāv sarkanā cepurīte, ko uzdāvinājusi vecmāmiņa, viņa viegli spēj novirzīties no sava mērķa, iet garāko ceļu, pavada laiku, lasot riekstus, skrienot pakaļ tauriņiem un plūcot puķes, ir naiva un nespēj novērtēt briesmas. Savukārt vilks ir viltīgs, apdomīgs, izbadējies un agresīvs. Maza bērna nevainība un vilka plēsoņas pieredze pastiprina kontrastu. Š. Pero savā literārajā pasakā vārajam sievišķumam konfrontācijā ar rupjo vīrišķību neatstāj izredzes – Sarkangalvīte tiek aprīta.

Brāļi Grimmī sievišķā arhetipu papildina ar jaunu pazīmi – tā ir prasme mācīties no savām kļūdām, kas izpaužas, kā Sarkangalvītes apņemšanās pēc brīnumainās izglābšanās turpmāk vienmēr klausīt savu māmiņu. Pārņemot tradicionālo sociālo pieredzi, notiek personības nobriešana (pieaugšana), ko var pavadīt arī tādi blakus faktori kā noslēgšanās un neuzticēšanās. Sevišķi spilgti to parāda K. Skalbe savā literārajā pasakā:

Sarkangalvīte nu ir liela un prātīga meita un nedod vairs vilkam labrītu. Un ir tikai viens brīdis gadā, kad viņas sirds iemirdzas senākā spožumā un tai liekas, ka pasaulē ir tikai onkuļi un tantes, – ziemassvētku vakarā.²⁹

Sievišķā un vīrišķā arhetipa attieksmes brāļu Grimmu Sarkangalvītes literārajās versijās atklājas diferencēti. Plašāk zināmajā pasakas versijā, kas beidzas ar to, ka mednieks izglābj Sarkangalvīti un vecmāmiņu no vilka vēdera, sievišķais tomēr vēl aizvien atklājas kā elements, kas nespēj pastāvēt pats par sevi. Konfrontācijā ar rupjo un iznīcinošo vīrišķo spēku (vilku) to var glābt tikai pozitīvais sargājošais vīrišķais spēks (mednieks). Lielāku lēcieni sievišķā arhetipa pašattīstībā uzrāda retāk sastopamais brāļu Grimmu pasakas nobeigums par Sarkangalvītes tikšanos ar otru vilku. Ir skaidrs, ka Sarkangalvīte guvusi mācību un otrreiz kļūdas vairs nepieļaus. Viņa jau spēj novērtēt briesmas, uzņemas ēsmas lomu, kopā ar vecmāmiņu ievilina vilku slazdā, un tas iet bojā. Sievišķais naivums un neaizsargātība tiek pārvarēti, apvienojoties Sarkangalvītei piemītošajai jaunības degsmei un vecmāmiņas gudrībai: “Sarkangalvīte nu priecīga devās uz mājām, un neviens viņai vairs nekā ļauna nedarīja.”³⁰

Prasme orientēties apstākļos un spēja sevi aizsargāt ir tās jaunās sievišķā arhetipa iezīmes, kuras laika gaitā spēcīnās un kļūst par dominējošām mūsdienu Sarkangalvītes interpretācijā. Sevišķi spilgti to ilustrē anekdotes, kur Sarkangalvīte un vilks it kā apmainās vietām. Sievišķais arhetips maskulinizējas, savukārt vīrišķais – feminizējas.

Sarkangalvītes spēja sevi aizsargāt tiek hiperbolizēta un atklājas ar t. s. melnā humora starpniecību. Viņa pārvēršas par reālu biedu, kas apdraud ne tikai vilka veselību, bet pat dzīvību:

Reiz dzīvoja meitenīte. Viņai bija sarkana cepurīte. Visi viņu sauca par Sarkangalvīti. Patiesībā viņas cepurīte bija pelēka. No vilka ādas. Tikai Sarkangalvīte viņu nēsāja otrādi – ar gaļu uz āru...³¹

Komisms šeit īstenojas šausmu koncepta³² tematiski emocionālajā aplocē un balstās uz pilnīgu tradicionālo priekšstatu apvērsumu galvenā Sarkangalvītes motīva semantiskā simbola – sarkanās cepurītes – izcelsmes skaidrojumā. Neatkarīgi no tā, vai šo no vilka ādas ģērēto cepuri Sarkangalvītei varētu būt uzdāvinājusi vecmāmiņa, vai arī tā būtu pagatavota no kopīgi pievārētā vilka, sievišķais arhetips šeit asociējas ar pirmatnējo dēmonisko ļaunumu un brutālu spēku, kas ir pilnīgs pretstats ierastajiem priekšstatiem par neaizsargāto sievišķību.

Tieši fiziskais spēks anekdotēs nereti ir tas faktors, kas maina tradicionālās sievišķo un vīrišķo elementu attieksmes. Būdams vērsts uz motīvā imanenti iekodētajām vilka seksualitātes izpausmēm, tas apliecina sievišķā arhetipa transformēšanos no padevības uz fizisku dominanci. Pat netieši atklāts un uztverams nojausmas līmenī, tas ir iedarbīgs anekdotiskās puantes īstenošanās paņēmieni. Tas atklājas, piemēram, anekdotes sākumā:

Sarkangalvīte iet pa mežu pie vecmāmiņas. Te viņai pretī pa taciņu nāk Pelēkais Vilks un jautā:
Kurp iedama, Sarkangalvīt?
Sarkangalvīte: Pie vecmāmiņas.
Pelēkais Vilks: Un kas tev groziņā?
Sarkangalvīte: Olas.

Situācija, kas ievada anekdoti, ir atpazīstama, arī fakts, ka groziņā ir olas, kaut arī tas īsti neatbilst ierastajiem priekšstatiem par Sarkangalvītes groziņa saturu, īpašu pārsteigumu nerada. Puante īstenojas tikai anekdotes pēdējā teikumā:

Man pa ceļam jau trīs tādi kā tu piesējās.³³

Tā balstās uz sadzīvisko daudzskaitlinieka “olas” kā vīriešu sēklinieku izpratni sarunvalodā³⁴ un īstenojas metateksta līmenī, drīzāk intuitīvi apjaušot, par kādām olām runā Sarkangalvīte. Pat neiedziļinoties, kā īsti Sarkangalvīte ieguvusi groziņa saturu un vai tur tiešām atrodas olas, komiskais efekts ir panākts, runas situācija ir pabeigta, vilks uzvarēts (nobiedēts). Psihologs Ēriks Berns (*Eric Berne*), skatot pasaku par Sarkangalvīti kā sava veida dzīves drāmu, izmanto analogiju ar dramatisko trīsstūri, kurā Sarkangalvīte sākotnēji ir upuris, vilks – vajātājs, bet, ierodoties glābējam (medniekam), Sarkangalvīte un vilks mainās lomām.³⁵

Sarkangalvītes fiziskais pārspēks anekdotēs var tikt raksturots arī nepārprotamākā veidā, tādus sievišķības atribūtus kā groziņš, pīrādziņi, puķītes utt. aizstājot ar reāliem kaujas ieročiem, piemēram: Spēle “Sarkangalvīte – Terminators” jeb Sarkangalvītes ceļš līdz

vecmāmiņai ar visādiem ļaundariem (vilkiem, trusīšiem, asiņainiem ežiem utt.). Sarkangalvītes ieroču arsenālā ir jaunākie automāti, granātas, naži.³⁶ Šādi anekdotē tiek aktualizēts sievišķajā arhetipā iekodētais destruktīvais spēks, kas gan nav svešs arhetipa semantiskajā daudzvalsībā, bet ir grūti samērojams ar Sarkangalvīti tās ierastajā pasaku tēla veidolā. Arī Sarkangalvītes mūžsenā pretinieka – vilka – nozīme anekdotē tiek minimizēta, pielīdzinot viņu trusīšiem un asiņainiem ežiem. Skumjākais, ka destrukcija skar arī pašu Sarkangalvīti – šādā salikumā sievišķais (protams, tā tradicionālajā izpratnē) iznīcina pats sevi.

Arī vilka tēlā dzimumu lomu transformācija iekodēta jau pasakās. Humānistiskās psihoanalīzes teorētiķis Ērihs Fromms (*Erich Fromm*) norāda, ka vecmāmiņas un Sarkangalvītes aprīšanas fakts jāsaprot kā vīrieša (vilka) vēlme pietuvoties sievietes lielākajam noslēpumam – grūtniecībai (vecmāmiņa un Sarkangalvīte vilka vēderā ir dzīvas).³⁷ Anekdotēs šādas pārmaiņas tēlotas tiešāk un nepārprotamāk. Piemēram, vilkam tiek piedēvēta tāda stereotipiski sievišķīga īpašība kā bailīgums pretstatā Sarkangalvītes drosmei.

Rudens nakts mežā, vējš gaudo koka dobumā, mēnessgaismā zari met spokainas ēnas, sikspārņi lidinās, tūlumā kliedz pūce. Vilks, kamoliņā sarāvies, bailēs trīc zem eglītes. Pēkšņi krūmos – ša-la-la-la-lā... Pīrāgu groziņu šūpodama, dejojošā solī nāk Sarkangalvīte.³⁸

Sastopami arī nepārprotami travestijas piemēri:

Iet pa mežu Sarkangalvīte un pēkšņi redz – pretī nāk vilks – kurbēs ar nagliņpapēdi, minikleitiņā, krāsotām lūpām.³⁹

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Šādas arhetipisku tēlu transformācijas vērojamas ne tikai pieaugušo folklorā. Tas sakrīt arī ar bērnu redzējumu uz iespējamām akcentu pārbīdēm tradicionālajos priekšstatos par dzimumu lomām. Sevišķi izteikti tas vērojams žanros, kas, līdzīgi kā anekdotes, balstās vai satur komisma elementus. Tāds, piemēram, ir 7. klases skolnieces veidots komikss “Sarkangalvīte un vilks”,⁴⁰ kur karnevāliskās manipulācijas ar personāžiem atklājas gan vizuāli tēlainās atveides, gan teksta līmenī. Modernā Sarkangalvīte piesaista uzmanību, pirmkārt, ar savu ārējo izskatu: apspīlēti šorti, tikliņzeķubikses, augstpapēžu platformenes, rokeriska bandana, milzīgi plastmasas auskari, krāsotas lūpas, cigarete zobos (sk. attēlu). Vilks savukārt ietērpts kārtīgās drēbītēs, nes vecmāmiņai konfektes un pa ceļam lasa viņai puķītes. Sarkangalvītes

Komikss “Sarkangalvīte un vilks” laikrakstā “Rēzeknes Vēstis”.

Comic *The Little Red Riding Hood* in periodical *Rēzeknes Vēstis*

uztveri atklāj arī viņu raksturojošie tēlainie apzīmējumi komiksa tekstā: viņa pati ir “bezkaunīga”, viņai ir “bezkaunīga acs”, viņa “rupji atsaka, iebrazusies istabā” utt. Šādas vizuālā tēla un dzimumu lomu kopsakarības, kā arī kultūr laikmeta ietekmētās izmaiņas Sarkangalvītes motīva izvērtējumā fiksētas arī citu Eiropas tautu tradīcijā.⁴¹

Komiksā bērna skatījumā atklājas galvenās sabiedrības vērtības un īstenojas priekšstati par sociālo taisnīgumu. Teksta noslēgumā vilks, kam Sarkangalvīte atņem konfektes un atrasto maciņu ar naudu, bet pašu aizsper, lai nemaisās pa kājām, tiek gandarīts gan materiāli (mednieks viņam atdod senu parādu, policists samaksā naudas balvu par informācijas sniegšanu), gan arī emocionāli – viņa pāridarītāja Sarkangalvīte tiek apcietināta par saldumu veikala apzagšanu un ielaušanos vilka vecmāmiņas mājā ar nolūku nozagt naudu, ko vilks atnesis vecmāmiņai. Tradicionālā binārā opozīcija “sievišķais (labais/ Sarkangalvīte)” – “vīrišķais (ļaukais/vilks)” šeit parādās apvērsta veidā.

Sievišķais arhetips, kas piepildīts ar tādām īpašībām kā rupjš fizisks spēks, agresivitāte, patvaļa, nihilisms, izjauc ierastos spēku samērus, un tad, kā apgalvo E. Fromms, mūžīgajā konfliktā starp dzimumiem triju paaudžu sievietes – vīriešu nīdējas – svin triumfālu uzvaru pār vīriešiem.⁴²

4. ceļš – no ceļa noiesi

Frazeoloģisms “Noiet (noklist) no ceļa” visbiežāk tiek lietots ar nozīmi – degradēties, pagrimt.⁴³ Attiecināts uz mazo, jauko pasaku personāžu Sarkangalvīti, tas var radīt izbrīnu, tomēr tieši šis Sarkangalvītes ceļa scenārijs ir viens no populārākajiem ne tikai motīva mākslinieciskajās, bet arī pētnieciskajās interpretācijās. Tipoloģiski Sarkangalvītes motīvs tiek vispārināts līdz visai Rietumu kultūrai piemītoša “Sarkangalvītes sindroma” pieteikumam.⁴⁴

Analizējot motīva slēptākos dziļslāņus, psiholoģisko teoriju piekritēji atklāj, ka Sarkangalvīte patiesībā nav vis maza meitenīte, bet gan dzimumbriedumu sasniegusi jauna sieviete, kas saskaras ar pirmajām dzimumattiecību problēmām. Sarkanā cepurīte esot menstruāciju simbols, mātes norāde nenogriezties no ceļa – brīdinājums par bīstamiem seksuāliem sakariem.⁴⁵ Citā versijā Sarkangalvītes aprīšana tiek traktēta⁴⁶ kā izvarošanas akts.

Jāatzīst, ka uz šādu interpretāciju sākotnēji rosina jau Š. Pero un brāļu Grimmu pasaku tekstos vērojamās seksuālās konotācijas.⁴⁷ Arī latviešu valodā izdotajā Š. Pero pasakā uzmanīgs lasītājs pievērsīs uzmanību dīvainajām vecmāmiņas un Sarkangalvītes attiecībām. Par vecmāmiņu pārgērbies vilks (ko pati Sarkangalvīte vēl uzskata par vecmāmiņu) aicina Sarkangalvīti: “Nāc gulies man blakus!” Sarkangalvīte, nebūdamā pārsteigta par šādu uzaicinājumu, izdara pat vairāk: “Sarkangalvīte noģērbās un apgūlās gultā, bet viņa ļoti izbrīnījās, ieraudzījusi savu vecmāmiņu bez drēbēm.” Iztēli kairina arī viena no Sarkangalvītes un vilka dialoga epizodēm. “Vecmāmiņ, cik jums garas rokas,” saka Sarkangalvīte. “Lai tevi labāk apskautu, meitiņ,” atbild vilks.⁴⁸ Brāļu Grimmu pasakā vilks iekāro gan Sarkangalvīti, gan viņas vecmāmiņu:

Šī jaunā, mīkstā meitene būs man gards kumoss – vilks nodomāja. – Tā būs vēl gardāka nekā vecā. Jāķeras tikai prātīgi pie lietas, gan tad dabūšu abas rokā.⁴⁹

Arī tautas pasaku variantos vērojama visai divdomīga vārdu spēle, kurā Sarkangalvīte pati uzrunā nepazīstamo radījumu, ko notur par sunīti:

Sarkangalvīte [...] sacīši: “Labdien, sunīt!” “Labdien, labdien!” sacīš vilks, nācis Sarkangalvītei klā un kārām acīm skatījies uz Sarkangalvīti. Sarkangalvīte pārbīries no vilka acīm un sacīši: “Vai, kādas tev acis!” Vilks tik līdis vie klā un bāzis purnu klā. Sarkangalvīte akal sacīši: “Nenāc tik tuvu, tu man noslienāsi priekšautīnu.”⁵⁰

Latentā seksualitāte pasakās, protams, nepaliek apslēpta anekdotes žanram. Ja pasakā tā kalpo ceļu mērķu un morāles vērtību aktualizācijai, tad anekdotē tā tiek izcelta, maksimāli spilgtināta un pat kariķēta, lai iznīcinātu iesīkstējušos stereotipus un vienlaikus brīdinātu par atkāpēm no normas. Pasakas vērtības anekdotē, kas ir spilgta t. s. karnevāla kultūras⁵¹ liecība, tiek apvērstas un kļūst par sava veida antivērtībām: augsto nomaina zemais, garīgo – miesiskais, patētisko – frivolais un vulgārais. Apvērsumam tiek izmantots viss anekdotei pieejamais arsenāls – gan raksturu, gan situāciju, gan arī valodas komisms.

Sarkangalvītes tēls anekdotēs rādīts opozicionārajās tikuma (norma) un netikuma (antinorma) attieksmēs, kariķēti izceļot dažādas Sarkangalvītes pagrimuma izpausmes. Mežs, kas pasakās simbolizē citu, svešu, biedējošu pasauli, anekdotēs kļuvis par Sarkangalvītei ierastu vidi. Uz vilka jautājumu “Sarkangalvīt, vai tādā naktī mežā nemaz nav bail?” viņa atbild: “Kas tad man – ceļu zinu, sekss patik.”⁵² Spilgtākie Sarkangalvītes atpazīstamības simboli anekdotēs tiek hiperbolizēti, pārvēršot tos groteskā. Tā tas ir, piemēram, ar Sarkangalvītes sarkano cepurīti, kas no poetizētas dāvanas pasakās (viņa [vecmāmiņa – A. J.-Š.] noadīja meitas meitai sarkanu cepurīti, lai labāk varētu redzēt, kur viņa nāk pa smilgām aizaugušu lauka ceļu⁵³) pārvēršas par nepārprotamu netikumības simbolu. Kad vilks viņu aizvainojoši nosauc par prostitūtu, Sarkangalvīte saka: “Es neesmu nekāda prostitūta. [...] vai tad tu neredzi, ka es esmu akurāta un solīda meitene. Paskaties, kāda man ir sarkana cepurīte, sarkani bruncīši, sarkana blūzīte, sarkana jaciņa, sarkanas zeķītes... fū, patiešām kā prostitūta!”⁵⁴

Sarkangalvītes seksualitāte kalpo par centrālo asi arī jaunu komisku situāciju producēšanā. Izteiktas pusvārdos, tās nereti aktualizējas tikai nojausmas, zemapziņas līmenī. Piemēram, Sarkangalvītes izteikums “Tas viss sākās ar to, ka vilks nesamaksāja” kļūst saprotams tikai no anekdotes kodētā pieteikuma – “Melnais humors. Pasaku tēlu izteikumi par s...⁵⁵ Sarkangalvītes secinājums “Jā, kā jau runā, zobi tev ir lieli, bet...” izriet no konsituācijas – “Guļ gultā Sarkangalvīte un vilks. Sarkangalvīte, aizsmēķējot cigareti...”⁵⁶ Sarkangalvītei piedēvēto hiperseksualitāti apliecina arī tās komiskās situācijas, kur viņa pretstatā vilkam izrāda paaugstinātu interesi vai pieredzi dzimumattiecību jautājumos. Kādā anekdotē uz vilka piedāvājumu Sarkangalvīti “nabučot tādā vietā, kur viņu vēl neviens nav bučojis”, Sarkangalvīte apmulsusi atjautā: “Vai tiešām groziņu bučosi?”⁵⁷ Citā – vilks,

ievilcis Sarkangalvīti krūmos, mirst no pārpūles, bet lācis drošības apsvērumu dēļ pavēl Sarkangalvīti mežā vairs nelaist!⁵⁸

Sarkangalvītes apvērstās identitātes raksturojumam anekdotēs izmantots arī valodas komisms. Parasti tas darbojas kā semantiska daudzvalsība kādas anekdotes puanti veidojošas leksēmas izpratnē. Piemēram, ar vilka pavēli “Velc nost!” Sarkangalvīte saprot prasību pēc dzimumakta, kaut gan pats vilks domā pulksteni.⁵⁹ Leksēma “noraut” attiecināta gan uz drēbēm, gan uz seksuāli transmisīvu slimību, ar ko sirgst Sarkangalvīte.⁶⁰

Šāda interpretācija izskaidrojama ar anekdotei piemītošajām sociālās spriedzes izlādes un baudas funkcijām, kas rodas, novēršot šķēršļus seksuālo, agresīvo un citu apziņas nosodīto zemapziņas dziņu izpausmēm.⁶¹ Vienlaikus anekdote kalpo arī par savdabīgu morālā mazohisma⁶² līdzekli, šaustot sabiedrību kopumā un sevi kā sabiedrības daļu par aizliegto, nosodāmo, destruktīvo dziņu izlaušanos. Mītiskais participācijas likums izpaužas arī poētiskajā diskursā, kur ar arhetipisko *Pars pro toto* principu atklāts visaptverošs Sarkangalvītes ceļa tīklojums caur sabiedrības un katra tās indivīda vērtībām:

Uz katra zariņa pa Sarkangalvītei.

Un vilks ir apjucis. Vilks stāv un bolās.

Vilks nesaprot, ja kāds par viņu smeļ.

Viņš pastaigājies nav pat zemās skolās.

Viņš atkal dabūs just, kā sistais nesisto
pār tāliem klajiem, dziļām upēm nesīs.

Nu ko. Mēs viņam piedosim. Pat to.

Un mūsu gaudoņiens pēc ūdenszālēm dvesis.

Uz katra zariņa pa Sarkangalvītei.

Un katrā gultā sirma vecmāmiņa.

Un tas nav vilks, kas asariņas lej,

Bet maza zaķa bērna sirdsapziņa. (M. Melgalvs⁶³)

Noslēgumā jāsecina, ka Sarkangalvītes ceļa kā metaforiskas kategorijas interpretācija apliecina konteksta būtisko nozīmi folkloras tekstu izpratnē. Sevišķi spilgti Sarkangalvītes motīva transformācija vērojama anekdotēs un tādos žanros, kuru trāpīgais, atmaskojošais komisms ne tikai atklāj sociālā un kultūras konteksta modificējošo ietekmi uz klasiskajā folkloras tradīcijā bāzētām vērtībām, bet ļauj samērot folkloras tekstu variativitātes nosacījumus un tendences Latvijā un pasaulē. Sarkangalvītes ceļš latviešu kultūrā lieku reizi atklāj kultūras globalizācijas tendences: latviešu Sarkangalvīte, līdzīgi kā Francijā, Vācijā, Anglijā, ASV un citviet pasaulē, gandrīz pilnīgi zaudējusi savu nacionālo identitāti un atklāj postmodernajam laikmetam raksturīgo tendenci “patērēt tēlus”⁶⁴ universālu kultūras paradigmu konstruēšanai.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Pero Š. Sarkangalvīte. *Sprīdiša bibliotēka*. Rīga: Liesma, 1986. 1. sēj. 7. lpp.
- ² Turpat. 7. lpp.
- ³ Sarkangalvīte. *Brāļu Grimmu pasakas*. Tulk. J. Kārklīšs. Kopenhāgena: Imanta, 1952. 107. lpp.
- ⁴ Turpat. 109. lpp.
- ⁵ Beckett S. *Red Riding Hood for all Ages. A Fairy-Tale Icon in Cross-Cultural Contexts*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2008. P. 1.
- ⁶ A 12 – viens no Latvijas galvenajiem autoceļiem: Jēkabpils–Rēzekne–Ludza–Krievijas robeža (Terehova).
- ⁷ Aarne A. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Translated and Enlarged by S. Thompson. 2nd rev. ed. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/FF Communications, 1961.
- ⁸ Piemēram, Zipes J. *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood: Versions of the Tale in Socio-cultural Context*. London: Heinemann, 1983; Dundes A. *Little Red Riding Hood: a casebook*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- ⁹ Skalbe K. Sarkangalvīte. *Pasakas*. Rīga: Liesma, 1979. 130. lpp.
- ¹⁰ *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits (Schmidt). Rīga: Valters un Rapa, 1925. 1. sēj.
- ¹¹ Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977. 58. lpp.
- ¹² McCarthy S. N., Hutz C. S. *Preventing Teen Violence: A Guide for Parents and Professionals*. USA: Praeger Publishers, 2006. Pp. 31–32.
- ¹³ *Pasakas bērniem ir pārāk baisas, "Sarkangalvīte" saraudina*. Pieejams: <http://puaro.lv/lv/puaro/pasakas-berniem-ir-parak-baisas-sarkangalvite-saraudina> [skatīts 2013.09.01.].
- ¹⁴ *Lasa pirmsskolas vecuma bērns*. Pieejams: <http://www.calis.lv/atputa/biblioteka/literatura-un-lasisana/lasa-pirmsskolas-vecuma-berns/> [skatīts 2013.09.01.].
- ¹⁵ Sarkangalvīte. *Brāļu Grimmu pasakas*. 109. lpp.
- ¹⁶ *Sarkangalvīte (Grimmi)*. Pieejams: [http://www.pasakas.net/pasakas/literaras_pasakas/s/sarkangalvite-\(grimmi\)/](http://www.pasakas.net/pasakas/literaras_pasakas/s/sarkangalvite-(grimmi)/) [skatīts 2013.09.01.].
- ¹⁷ *Sarkangalvīte*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2008. 16. lpp.
- ¹⁸ Sarkangalvīte. *Brīnumu pasakas*. Rīga: Zvaigzne ABC, b. g. 37. lpp.
- ¹⁹ Šulmeistere L. Spēlējam teātri. Sarkangalvīte un vilks. Pieejams: http://www.kidsgazette.lv/article-DGBBTHOE-spelejam-teatri_sarkangalvite_un_vilks [skatīts 2013.09.01.].
- ²⁰ Pero Š. *Sarkangalvīte*. 7. lpp.
- ²¹ Sarkangalvīte. *Brāļu Grimmu pasakas*. 107. lpp.
- ²² Skalbe K. Sarkangalvīte. *Pasakas*. 127. lpp.
- ²³ Kurganov A. *Anekdot kak zhanr*. Sankt-Peterburg: Akademicheskij prospekt, 1997. S. 123.
- ²⁴ *Māte sūta Sarkangalvīti pie vecmāmiņas...* Pieejams: <http://sites.google.com/site/mebelnieks/Anekdotas> [skatīts 2013.07.01.].
- ²⁵ *Reiz Sarkangalvīte nolēma apciemot vecmāmiņu...* Pieejams: <http://niknais.lv/anekdots/1084> [skatīts 2013.07.01.].
- ²⁶ *Maza meitenīte pārnāk no skolas...* Pieejams: <http://www.kurbijkurne.lv/forums/index.php?showtopic=28653&st=680> [skatīts 2013.07.01.].
- ²⁷ *Sarkangalvīte zvana pie vecmāmiņas durvīm...* Pieejams: <http://www.diena.lv/arhivs/anekdots-11958617> [skatīts 2013.08.01.].
- ²⁸ *Mūsu grūtajos laikos...* Pieejams: <http://magija.0bb.ru/viewtopic.php?id=155> [skatīts 2013.09.01.].
- ²⁹ Skalbe K. Sarkangalvīte. *Pasakas*. 131. lpp.
- ³⁰ *Sarkangalvīte (Grimmi)*. Pieejams: [http://www.pasakas.net/pasakas/literaras_pasakas/s/sarkangalvite-\(grimmi\)/](http://www.pasakas.net/pasakas/literaras_pasakas/s/sarkangalvite-(grimmi)/) [skatīts 2013.09.01.].
- ³¹ *Reiz dzīvoja meitenīte...* Pieejams: <http://www.feini.lv/?nid=147> [skatīts 2013.10.01.].
- ³² Karasik V. *Jazykovej krug: lichnost', koncepty, diskurs*. Volgograd: Peremena, 2002. S. 268–271.
- ³³ *Sarkangalvīte iet pa mežu...* Pieejams: <http://www.diena.lv/sabiedriba/anekdots-678625> [skatīts 2013.10.01.].

- ³⁴ Skaidrojošā vārdnīca. Pieejams: <http://www.tezaurs.lv/sv/?w=ola> [skatīts 2013.11.01.].
- ³⁵ Bern Je. *Igry, v kotorye igrajut ljudi : psihologija chelovecheskih otnoshenij. Ljudi, kotorye igrajut v igry : psihologija chelovecheskoj sud'by*. Sankt-Peterburg; Moskva: Universitetskaja kniga, 1998. S. 266.
- ³⁶ Spēle "Sarkangalvīte-terminators"... Pieejams: <http://joki.krabjiem.lv/komputerspeles/8195/> [skatīts 2013.10.01.].
- ³⁷ Fromm Je. *Zabytyj jazyk. Vvedenie v nauku ponimanija snov, skazok i mifov*. Moskva: AST Moskva 2009. S. 231.
- ³⁸ *Rudens nakts mežā...* Pieejams: <http://sexytime.lv> [skatīts 2013.10.01.].
- ³⁹ *Iet pa mežu Sarkangalvīte...* Pieejams: <http://www.musu.lv/?lp=anekdots&s&t=vilks&p=5> [skatīts 2013.10.01.].
- ⁴⁰ Otdeļnā I. Sarkangalvīte un vilks: komikss. *Rēzeknes Vēstis*. 1998. Nr. 295./296.
- ⁴¹ Piemēram, Petresen H. *Dress Codes and Gender Roles in "Little Red Riding Hood": Trajectories of Change through Cultural Contexts*. Munich: Grin Verlag, 2010.
- ⁴² Fromm Je. *Zabytyj jazyk*. 231. lpp.
- ⁴³ Laua A., Ezeriņa A., Veinberga S. *Latviešu frazeoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2000. 172. lpp.
- ⁴⁴ Zipes J. *The trials and tribulations of Little Red Riding Hood: Versions of the Tale in Sociocultural Context*. London: Heinemann, 1983. 66. lpp.
- ⁴⁵ Fromm Je. *Zabytyj jazyk*. 257. lpp.
- ⁴⁶ Smith M. *Encyclopedia of Rape*. Westport: Greenwood Press, 2004.
- ⁴⁷ Schicker J. *Reading "Rotkäppchen". Sexual connotations in Perrault's "Le Petit Chaperon Rouge" and Brothers' Grimm "Rotkäppchen"*. Munich: Grin Verlag, 2008.
- ⁴⁸ Pero Š. *Sarkangalvīte*. 8. lpp.
- ⁴⁹ *Sarkangalvīte. Brāļu Grimmu pasakas*. 107.–108. lpp.
- ⁵⁰ *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits (Schmidt). Rīga: Valters un Rapa, 1927. 4. sēj., 119.–120. lpp.
- ⁵¹ Bahtin M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i renessansa*. Moskva: Hudozhestvennaja literatūra, 1990. S. 9–21.
- ⁵² *Rudens nakts mežā...* Pieejams: <http://sexytime.lv/neratnas-anekdots-sekss/item/346-ner%C4%81tn%C4%81-anekdote-ce%C4%BCu-zinu-sekss-pat%C4%ABk> [skatīts 2013.14.01.].
- ⁵³ Skalbe K. *Sarkangalvīte. Pasakas*. 27. lpp.
- ⁵⁴ *Pa mežu iet Sarkangalvīte...* Pieejams: http://harcha.eclub.lv/Anekdots/smiekligas_anekdots.htm [skatīts 2013.13.01.].
- ⁵⁵ *Melnais humors...* Pieejams: <http://www.labz.lv/anekdote/9130/Melnais-humors-Pasaku-telu/> [skatīts 2013.13.01.].
- ⁵⁶ *Guļ gultā Sarkangalvīte...* Pieejams: <http://www.mitsubishiclub.lv/forum/viewtopic.php?p=27619> [skatīts 2013.14.01.].
- ⁵⁷ *Iet Sarkangalvīte pa mežu...* Pieejams: <http://bmwlifecub.lv/forums/viewtopic.php?f=11&t=24&start=120> [skatīts 2013.14.01.].
- ⁵⁸ *Pa mežu iet Sarkangalvīte...* Pieejams: <http://www.mitsubishiclub.lv/forum/viewtopic.php?p=9491&sid=e6b682eef6d4efec8e10efedcb45b00d> [skatīts 2013.13.01.].
- ⁵⁹ *Kā parasti...* Pieejams: http://www.bedre.lv/?id=anekdots_read&show=118 [skatīts 2013.13.01.].
- ⁶⁰ *Iet pa mežu Sarkangalvīte...* Nr. 35. Pieejams: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:JRN8g3q0U7UJ:jox.eclub.lv/joki/anekdots.php%3Fact%3Dshw%26jstart%3D1%26dif%3D75+sarkangalv%C4%ABte+anekdots&cd=127&hl=lv&ct=clnk&gl=lv> [skatīts 2013.13.01.].
- ⁶¹ Frejd Z. *Ostroumie*. Doneck: Stalker, 1999. S. 5–133.
- ⁶² Brenman M. On teasing and being teased: and the problem of "moral masochism". *The Psychoanalytic Study of the Child*. New York: International Universities Press, 1952. Vol. 7. Pp. 264–285.
- ⁶³ Melgalvs M. *Labu vakar!* Rīga: Liesma, 1984. 28 lpp.
- ⁶⁴ Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia Mea, 2000. 159 lpp.

Angelika Juško-Štekele

The Road of Little Red Riding Hood: Texts and Contexts

Summary

Keywords: the Little Red Riding Hood motif, a fairy tale, an anecdote, comics, the comic

Metaphor “the road of Little Red Riding Hood” refers to the transformations of the Little Red Riding Hood motif in contemporary Latvian culture. Anecdotes, which diversely transform its elements, but at the same time preserve its traditional plot line, have been selected as the main sources. When comparing anecdotes and fairy tales, several tendencies are revealed in the contextual usage of the motif. First, it can be observed that in fairy tales for children there is a tendency to avoid any elements of violence, thus losing the didactic paradigm based on archetypal conceptions and encoded in the ancient versions of the fairy tale. Whereas in anecdotes according to the codes of the carnival culture, the Little Red Riding Hood motif reveals the most essential tendencies of the cultural context at the comical level of characters, situations and language: strengthening of mercantilist positions, transformation of gender roles and the outburst of latent drives controlled by consciousness in the interpretation of sexual topics. The sources viewed in the article allow concluding that the Little Red Riding Hood motif can be considered a fundamental archetypal constant which is implemented in the most diverse genres, in each of them expressing the paradigms of values of the respective cultural context.

Janīna Kursīte

Bāba, māte, dieviete tradīcijā un mūsdienās

Atslēgvārdi: latviešu folkloras tradīcija, dieviete, mātes tēls, bābas tēls, akmens bābu fenomens Austrumprūsijā un Baltkrievijas Poļesjē

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

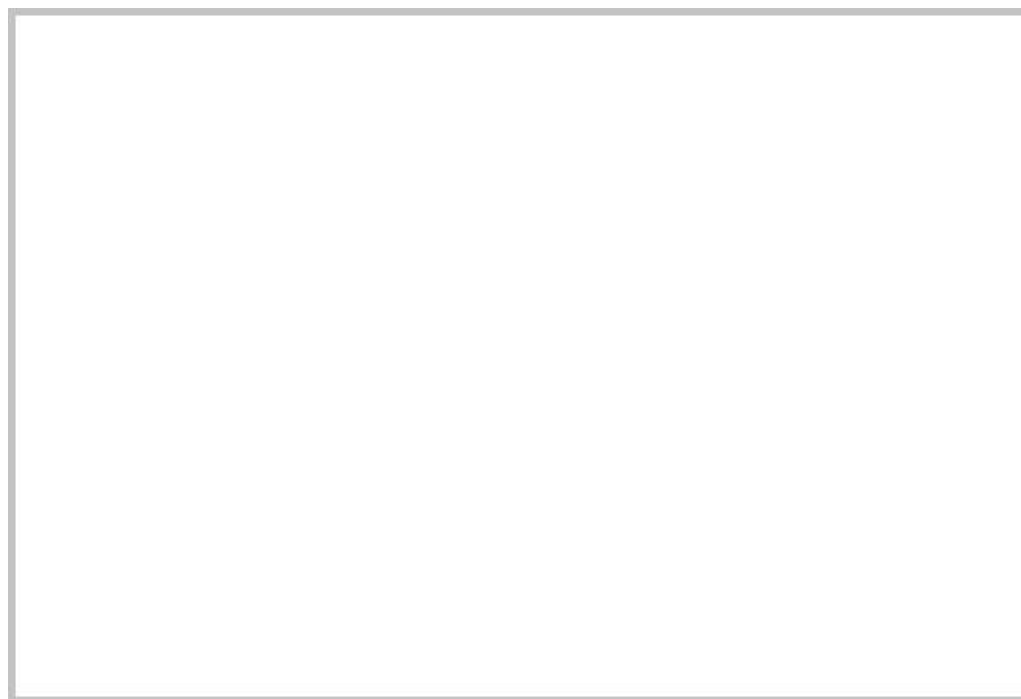
Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

1. att. Fig. 1



2. att. Fig. 2. Foto/Photo: J. Kursīte

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Janīna Kursīte

Bāba, Mother, Goddess Traditionally and Nowadays

Summary

Keywords: Latvian folklore tradition, a goddess, the image of mother, the image of *bāba*, the phenomenon of the stone *bāba* in Eastern Prussia and in the Polesje region of Belarus

Term 'goddess' is completely recent in Latvian language. It has been derived from 'god' in masculine gender, creating and arranging pantheons of deities in the times of Sentimentalism and Romanticism in the second half of the 19th century, when one word needed to be used to refer to unearthly beings of feminine gender.

Each phenomenon affecting human and making him dependent on it, obtained or could obtain a guardian of the respective motherly name. Mother is a creator, as well as a guardian of a certain area of activities. For instance, the Mother of Forest is not only a creator of forest (trees) and everything that can be found in the forest, but also a guardian of anyone that steps into the forest. Those deities that Latvians refer to as goddesses – Māra, Laima, Saule – in folklore can be referred to as mothers. They are guardians not only of their daughters – assistants in managing a certain area, but also guardians of people and all other living creatures.

In parallel to term 'mother' folklore also has a term 'bāba'. *Bāba* most often is the spirit of forest, fields or water. Sometimes in the texts of folklore for one and the same unearthly being both terms 'bāba' and 'mother' are used. For example, there is the *Bāba* of Water and the Mother of Water; the *Bāba* of Dung and the Mother of Dung. However, not all creatures that have been called *bāba* can or have been referred to as a mother and vice versa. There is no evidence that Māra, Laima or Saule traditionally have been referred to as *bāba*.

Among all unearthly beings, *bāba* is the least anthropomorphised creature, apart from the so called stone *bāba*. It can be found in the territories of the former East Prussia and West Prussia, in the Polesje region of Belarus. The stone *bāba* is still worshipped in Belarus in the form of tiny stone sculptures. Each year in spring they are dressed in women's clothes. Having summarised the available information, the stone *bāba*, it seems, was historically related to: a) ancient fertility/fruitfulness cults (in tales and legends harvesting is mentioned, East Prussian figurines are depicted with the cornucopia in their hands, etc.); b) marking and protecting the borders of one's own land (figurines often have a sloping cross engraved on their backs – an ancient sign of protection; a spear in their hands); c) seasonal deities and spirits, namely, the idea of cyclical dying and rebirth.

Nowadays it is difficult to distinguish, which cultural imprint – Baltic or Slavonic – forms the basis of the stone *bāba*. Perhaps, it is possible to discuss the belonging of the stone *bāba* to both cultures, because both Baltic and Slavonic sources have evidence of worshipping the stone idols or spirits.

In ancient times term ‘*bāba*’ encompassed little differentiated beings of both feminine and masculine gender. Term ‘mother’ was used in relation only to those beings that were mothers-spirits or mothers-goddesses themselves. Whereas term ‘goddess’ put certain unearthly beings on a higher hierarchy – like *Māra*, *Laima*, *Saule* for Latvians.

Toms Ķencis

Folklorā kā nacionālās mākslas avots

Atslēgvārdi: tēlotājmāksla, folklorā, nacionālā identitāte, Janis Rozentāls, Ādams Alksnis, biedrība "Rūķis"

Krāsām nav tautības. Iespējams, tieši šī atziņa ir pamatā dinamikai, kas raksturo centienus formulēt latviešu nacionālās mākslas mērķus un identitāti tās veidošanās laikā 19. gadsimta beigās, kad savu profesionālo darbību sāka virkne mākslinieku, kuri darbojās jau samērā attīstītā nacionālās kultūras dispozīcijā, ko veidoja vairākās desmitgadēs uzkrātais simboliskais kapitāls citās kultūras jomās – grāmatniecībā, folkloras krāšanā, rakstniecībā, dzejā, koru kustībā –, un 20. gadsimta sākumā, laikā pirms Pirmā pasaules kara, Brīvības cīņām, Nacionālā mākslas muzeja un Mākslas akadēmija dibināšanas, kuras jau institucionālā kārtā formulēja noteiktus vizuālās mākslas priekšrakstus un kanonus, kā arī noteica citas, ne tikai brīvā tirgus diktētas, mākslas darbu aprites formas. Tas ir laiks, kad folklorā jau pastāvēja kā iedibināta nacionālās identitātes zīme – bija publicēti vairāki vācbaltiešu un jaunlatviešu tautasdziesmu un citu materiālu krājumi, tautasdziesmas bija aprobētas arvien pieaugošās koru kustības vajadzībām, aicinājumi iesūtīt folkloras materiālus tika publicēti latviski iespiestajā presē.¹

Latviešu folkloras pētniecībā tas ir laiks, kad jau daļēji padzīsusī jaunlatviešu romantiskā jūsmā par senatni un pēc pamatīgā vākšanas un krāšanas darba tiek izdoti fundamentālie folkloras krājumi – te ir gan Krišjāņa Barona un Henrija Visendorfa "Latvju dainas" (no 1894), gan Anša Lerha-Puškaiša "Latviešu tautas pasakas" (no 1891). Pieaug arī specializēto publikāciju skaits, tiek izdoti vairāki eposi, no kuriem Andreja Pumpura "Lāčplēsis" (1888) sīvas konkurences cīņā ar Jēkaba Lautenbaha-Jūsmaņa episko dzeju iegūst nacionālā eposa statusu. Folkloras izpēte un krāšana iegūst savu vērtību noteiktos retoriskajos kontekstos, kas ļauj līdzšinējo ikdienas sastāvdaļu padarīt par kultūras kapitālu, ko pretnostatīt citām un citu tautu modernajām vērtībām, tajā pašā laikā padarot folkloru par krāšanas –, t. i., saglabājamās pagātnes, nevis tagadnes un nākotnes – atribūtu, apliecināt esošās nacionālās apziņas un kultūras modernitāti. Šajā punktā satiekas māksla kā moderna augstā kultūra un folklorā kā vēsturiska tautas jeb zemāko, mazāk izglītoto sabiedrības slāņu kultūra. Satiekoties notiek simboliska kapitāla apmaiņa, abām sfērām no tās iegūstot papildu vērtību. Māksla tādā veidā izmanto folkloras nacionāli politisko valenci un atsaucas uz jau iedibinātām diskursīvajām praksēm, kuru ietvaros folklorā, tās forma, objekti un avoti tiek artikulēti kā nozīmīgas un visiem kopīgas vērtības. Savukārt folklorā no sabiedrības un kultūras perifērijas, kurā to gaida vēl nenodibinātās Latviešu folkloras krātuves plaukti,

nonāk centrālā, ar augstu prestižu apveltītā kultūras aprites apgabalā, tādējādi nostiprinot savu simbolisko vērtību.

Folklorai savā ziņā ir īpaša loma Latvijas (arī Igaunijas un Somijas²) kultūrtelpā saistībā ar vēstures kā diskursa lomu 19. gadsimta nacionālajās kustībās, kas kļūst par nozīmīgu pētījumu objektu 20. gadsimta 70.–90. gados³. Johana Gotfrīda Herdera idejai par tautas dzejā apslēpto tautas garu (*Volksgeist*) sastopoties ar neohēgeliešu izpratni par vēsturi kā progresa virzītājspēku, rodas īpatnēja ideoloģiskā konstrukcija, kas dokumentētu nācijas vēsturi aizstāj ar folkloru vai folklorā balstītu nacionālo eposu.⁴ Tautas garamantu krāšana un pētīšana Kurzemē un citās Krievijas impērijas guberņās ziemeļu virzienā aizvieto akadēmisko vēstures pētniecību (ja neskaita vācbaltiešu autoru darbus, kuri nav rakstīti no topošu nācijvalstu perspektīvas), kā arī šo garamantu atspoguļojums mākslas darbos aizvieto klasicismam raksturīgās vēsturiskās tēmas, kas nacionālajā diskursā nebija pieejamas atbilstošu vēstures avotu un reprezentatīvas valstiskās vēstures trūkuma dēļ. Tādējādi nedaudzie mākslas darbi, kuri līdz Pirmajam pasaules karam ataino vēsturisko tematiku, gan izpildījuma, gan saturiskās nosacītības ziņā ir izteikti līdzīgi folkloras un mitoloģijas tēmām veltītajiem darbiem, kuru turklāt ir ievērojami vairāk.

Kopumā diskusijās par nacionālās mākslas saturu un uzdevumiem iesaistījās gan paši mākslinieki, gan bieži vien pat lielākā mērā kritiķi un publicisti. Vairākas reizes aktualizēts, šis jautājums tomēr paliek neatrisināts, un “latviešu mākslas kanons” tiek radīts tikai retrospektīvi – uzkrājoties pietiekami lielam darbu apjomam, rakstot mākslas vēstures grāmatas un darbojoties ar mākslas uzglabāšanu un izglītību saistītām institūcijām. Interesantā kārtā tieši ainavists Vilhelms Purvītis mūsdienās ir kļuvis par latviešu glezniecības simbolu, kamēr pats, savā laikā atteikdamies no politikas un mākslas jaukšanas, tika vienlīdz labi iecienīts gan latviešu, gan vācbaltiešu aprindās, kurās tika lepni dēvēts par *unser Landsmann* jeb mūsu novadnieku, dzimtenes biedru.⁵

Diskusijai risinoties ārpus akadēmisku folkloras pētnieku loka, izpratnē par tautas mutvārdu daiļrades mantojumu un seno reliģiju saplūst dažādas versijas un tajās ietvertie tēli – gan no akadēmiskiem pētījumiem, gan 19. gadsimta publicistikā sastopamajiem rakstiem, gan arī iekļaujot latviešu folklorā un mitoloģijā tēlus no rakstītās literatūras, piemēram, eposa “Lāčplēsis”, kurš tomēr pamatā ir balstīts folkloras materiālos, gan arī no “pirmās atmodas” laika dzejas, viduslaiku hronikām, vācu apgaismotāja un publicista Garlība Helviga Merķeļa (1796–1850) darbiem un citiem sacerējumiem. Šo akadēmiskā un populārā diskursa saplūšanu saistībā ar mākslu lieliski ilustrē Jaunās strāvas aktīvista publicista Jāņa Liepiņa pārdomas, kuras 1916. gada rudenī publicētas laikrakstā “Lidums”: “Bet vai mūsu dzīvē trūkst vielas, lielu notikumu. Un ja ne dzīvē, garos gadu simteņos latviešu mitoloģija ir sakrājusi lieliskas latviešu dvēseles bagātības, kas dod vielu glezniecībai un dzejai, dod bagātīgu nacionālo sižetu. Bet vai mums ir kaut viens tāds tēls kā somiem Vainemeinens un citi. Un latviešiem “brīnišķi jauka ir senatne” ar latviešu Lāčplēsi, velnu un pārkonu ar sešiem dēliem, saules dēliem un meitām, kas lūkojas caur rozēm, un mēness meitām. Ziemeļjūras aukstā pili valda ziemeļtēvs un viņa meita, pa zemi staigā labsirdīgais dieviņš, visiem labu darīdams. Un tad mūsu pilskalns, Viestura un Imantas sapņi un apburtā

gaismas pils. Te ir pasaule, kas simbolos slēdz sevī latviešu tautas dvēseli, tā ir īpatnēja un bezgalīga skaistuma pasaule, un, šādā sižetā nodziļinoties, individuāls mākslinieks var gūt vispasaules slavu. Bet svešautieši par mūsu mākslu prasa – kur ir viņas īpatnība?”⁶

Gadsimtu mijā publiskajā telpā sacenšas vācbaltiešu un latviešu frakcijas. Pēdējā, it īpaši ap 1905. gada revolūciju, var nošķirt divas pamatplūsmas – konservatīvi tautisko, kas pulcējas ap Rīgas Latviešu biedrību, un sociāldemokrātisko Jauno strāvu, kas iestājas par radikālākām sociālajām reformām, dažkārt nonākot konfliktā ar tā sauktajiem māmuļniekiem – konservatīvā virziena pārstāvjiem. Tajā pašā laikā aicinājumi veidot strādnieku mākslu vai atbilstoši populārā marksisma izpratnei – mākslu tautai – Latvijas publiskajā telpā šajos gados ir samērā reti.⁷ Nacionālais jautājums mākslā tādējādi nav politizēts attiecībā pret latviešu kopienai, bet gan veidojas pretstatā ārvalstu mākslai, it īpaši kritizējot vai, tieši otrādi, slavējot dažādus modernisma virzienus, kā arī pretstatā vietējai vācbaltiešu mākslai un ar to saistīto institūciju diktātam.

Rūķis un velni

Latvijas mākslā 19. gadsimta pēdējās divās desmitgadēs ienāk otrā latviešu izcelsmes mākslinieku paaudze. Atšķirībā no pirmās paaudzes, kurai tiek pieskaitīts portretists Jānis Staņislavs Roze (1823–1897), ainavists Jūlijs Feders (1838–1909), akadēmiķis Sanktpēterburgas Mākslas akadēmijas profesors Kārlis Hūns (1831–1877), gleznotājs Oto Bērtiņš (1818–1876⁸) un grafiķis Augusts Daugulis (1830–1899), jaunā mākslinieku paaudze ir gan daudz plašāka pārstāvju skaita ziņā, gan arī jau kopš bērnības atradusies nacionālo diskusiju vidē.⁹ Stila ziņā šos gadus raksturo neoromantisms, kurā satiekas no tā sauktajiem paredziņniekiem¹⁰ pārņemtais reālisms, ienāk simbolisms, postimpresionisms, jūgendstils, ar pamatīgu aizkavēšanos arī nacionālais romantisms.¹¹ Līdz pat Latvijas Mākslas akadēmijas dibināšanai 1919. gadā Latvijā (kā arī visās Krievijas impērijas Baltijas provincēs) nav nevienas mākslas augstskolas. Topošie mākslinieki savu izglītību iegūst galvenokārt Sanktpēterburgā – Štiglica Centrālajā tehniskās zīmēšanas skolā, kas ar laiku izveidojās par “ievērojamāko dekoratīvās un dekoratīvi lietišķās mākslas mācību iestādi visā Krievijā,”¹² un Mākslas akadēmijā. 19. gadsimta 80. gados impērijas galvaspilsētā uzturas aptuveni 10 000 latviešu. Daudzi abu minēto mācību iestāžu audzēkņi, kā arī Pēterburgas konservatorijas studenti apvienojas nelegālā, studentu korporācijai līdzīgā biedrībā “Rūķis”. Biedrībā darbojas gleznotāji Jūlijs Jaunkalniņš (1866–1919), Ādams Alksnis (1864–1897), Janis Rozentāls (1866–1916), Vilhelms Purvītis (1872–1945), Jānis (Johans) Valters (1869–1932), Artūrs Baumanis (1867–1904), grafiķi Riņhards Zariņš (1869–1939) un Jūlijs Madernieks (1870–1955), tēlnieki Gustavs Šķilters (1874–1954) un Teodors Zaļkalns (1876–1972), tāpat arī komponists Emīls Dārziņš (1875–1910) un citi vēlāk pazīstami kultūras darbinieki. Viens no “Rūķa” pamatprincipiem pauž, ka “māksliniekam ir jābūt īstam savas tautas un laikmeta dēlam.”¹³ Biedrības locekļi ar desmit gleznām Latviešu etnogrāfiskās izstādes ietvaros Rīgā 1896. gadā izveidoja arī pirmo latviešu gleznu izstādi. Izstāde savukārt norisinājās X Viskrievijas arheoloģijas kongresa ietvaros. Iespējams, ka tautiskums un folkloras motīvi

“Rūķa” mākslinieku darbos ir atvedināmi ne tikai uz kopēju tā laika latviešu kultūras idejisko lauku un aktivitātēm folkloristikā, bet arī saistāmi ar tā pirmo vadītāju – Ā. Alkšņa un R. Zariņa – ietekmi, kuru darbos folkloras motīvi kopumā sastopami vairāk nekā citiem biedrības pārstāvjiem. Ā. Alksnis savā laikā bija viens no vecākajiem latviešu mākslas studentiem Pēterburgā, viņš studijās bija pavadījis visilgāko laiku. “Pateicoties savai izglītībai un cildenajām personīgajām īpašībām, Alksnis kļuva par autoritāti latviešu mākslas studentu vidū un viņu idejisko vadītāju. [...] Kā cilvēks un kā mākslinieks Alksnis stipri ietekmēja jauno mākslinieku paaudzi. Pēc laika biedru liecībām, Alkšņa rakstura stingrība, priekšzīme, pamudinājumi un aizrādījumi tieši vai netieši atstājuši dziļas pēdas tajos viņa biedros, kam ar to nācies tuvāk saskarties.”¹⁴ Kādā žurnāla “Vērotājs” rakstā J. Rozentāls Ā. Alksni nodēvē par “mūsu pirmo tautisko gleznotāju”.¹⁵ Ā. Alkšņa tautiskums gan nēsājās kolorītā, īpašos formveides vai kompozīcijas paņēmienos, bet tieši darbu saturā. Būdams batāliju meistarklases audzēknis, viņš daudzos darbos atveidojis kaujas kompozīcijas un ainas no Baltijas vēstures, studējis senos apģērbus un ieročus. Tipiski paraugi tam ir gan “Senlatviešu kauja ar bruņiniekiem” (ap 1890. gadu), gan 19. gadsimta 90. gadu vidū radītais darbs “Izlūki”. Ā. Alksnis ir arī viens no pirmajiem, kas plaši un daudzpusīgi ataino zemnieku darba gaitas.¹⁶ Ā. Alkšņa atstātajā aptuveni 800 zīmējumu, akvareļu un gleznu mantojumā bieži sastopami folkloras motīvi. Ir arī plašākas kompozīcijas, piemēram, “Jātnieks pils priekšā” (90. gadu vidus). Šis darbs, J. Rozentāla vārdiem runājot, “noderētu par ilustrāciju parastajam teicienam mūsu pasakās: – “un, tumsai metoties, viņš piepeši ieraudzīja savā priekšā brīnumskaistu pili...”¹⁷ Līdzās šādām senvēstures un pasaku ainām Ā. Alksnis latviešu tēlotājmākslas vēsturē ir iegājis ar daudzveidīgiem velnu zīmējumiem, attēlojot tos gan spalvainus un melnus kā pasakās, gan kā izsmalcinātus kungus ar āža kāju. Iespējams, viņa drauga J. Rozentāla velna zīmējums darbā “Pēc pirmajiem gaiļiem” (aptuveni 1905. gads) ir netiešs veltījums Ā. Alksnim, tāpat kā jau 20. gadsimta 20. gados tapušais R. Rudziša ekslibris ar velnu.

“Rūķa” biedru tikšanās notika gan Ā. Alkšņa, J. Rozentāla un J. Valtera kopīgi irētājā dzīvoklī, gan vēlāk arī Pēterburgas Latviešu saviesīgās biedrības namā Zagorodnija prospektā. Pēc studiju beigšanas daudzi “Rūķa” mākslinieki pārcēlās uz Latviju (Ā. Alksnis uz Rūjienu, J. Rozentāls uz Saldu), lai gleznotu dzimtajās vietās. Mākslas darbos ienāk gan dzimtenes ainavas, gan vietējo iedzīvotāju attēlojums. Kopumā atgriešanās dzimtajās vietās, kā arī ceļojumi pa dzimteni ir radošās dzīves tendence valstīs, kurās 19. gadsimta beigās notiek aktīvi nācijas veidošanas procesi – arī gandrīz visi vadošie Somijas mākslinieki devās ceļojumos uz izdaudzināto somu nācijas šūpuli – Karēliju.¹⁸ Ainavas un vietējo iedzīvotāju portretējumi gan ir problemātiski nacionālās mākslas kontekstā – pats saturs, kas varētu būt tikpat labi radīts kaimiņvalstī, nenes skaidru vēstījumu par nacionālo piederību – šāda identifikācija izveidojas tikai references dēļ, norādot, kur tapis konkrētais mākslas darbs un kas tajā attēlots.

Stils un ornamenti

Pilnīgi pretēju ceļu iet vairāki grafikas un lietišķās mākslas jeb dizaina speciālisti. Lokālā dizaina uzplaukums ir saistīts arī ar tādu starptautisku parādību kā Lielbritānijā aizsākto kustību “Māksla un amats” (*Arts and crafts*). Saskaņā ar tās pamatlicēja britu mākslinieka un rakstnieka Viljama Morisa (*William Morris*, 1834–1896) uzskatiem dizainam jeb mākslai bija jāatgriežas pie organiskas amatniecības vienkāršības, piemērojot to sava laika prasībām. Latvijā šajā sakarā norisinājās interesanta diskusija starp diviem “Rūķa” biedriem – universālistu J. Madernieku, kurš brīvāk attiecās pret etnogrāfisko ornamentu un motīvu stilizāciju, un R. Zariņu, kurš atbalstīja stingrāku turēšanos pie etnogrāfiskā mantojuma un tā padziļinātas studijas. J. Madernieks norāda, ka “ne bez iemesla tautas garīgo attīstību mēdz mērit pēc viņas mākslas stāvokļa”,¹⁹ salīdzinot Latvijas un Francijas mākslas dzīvi. Tāpat arī viņa daiļradē – interjera, grāmatu un audumu dizainos – etnogrāfiskie ornamenti iegūst izteiktus klasiskā modernisma stilizācijas vaibstus. Savukārt R. Zariņš aicina radīt mākslu, kura “izaugusi uz tautas vecās mākslas pamata un piemērota zemes klimatam un tautas dzīves apstākļiem”.²⁰ R. Zariņš ir arī autors vienam no pirmajiem un izteiktākajiem nacionālā romantisma darbiem – K. Barona “Latvju dainu” titullapai (1894). Lai gan J. Rozentāls un citi kritiķi norāda uz spēcīgu Jūgendstila ietekmi R. Zariņa darbos, viņš 1904. gadā raksta: “Mēs sargāsimies izplatīt to starptautisko mākslas mēri, kurš labprāt valkā nosaukumu “moderns stils”, bet patiesībā nav cits nekas, kā “stils” bez teorijas, kam gabaliņš ņemts no angļu, gabaliņš no vācu un franču mākslas žurnāliem.”²¹ Tāpat kā Igaunijas nacionālā muzeja dibinātājs mākslinieks Kristjans Rauds,²² arī R. Zariņš uzsver vizuālā mantojuma vākšanu un saglabāšanu, attīstīšanu savā ziņā atstājot vēlākam laikam. R. Zariņš iet Ā. Alkšņa pēdās, kļūstot par nākamo “Rūķa” vadītāju laikā, kad biedrībai ir jau savi noteikumi, kasieris, protokolu grāmata un statūti. Līdzās etnogrāfisko ornamentu krāšanai, studijām un publicēšanai R. Zariņš nereti arī ilustrējis folkloras motīvus – gan vispārīgi, piemēram, bīdermeijeriskajā žurnāla “Austrums” 1892. gada ilustrācijā “Tautasdziesma”, gan arī izsmalcināti ilustrējot latviešu pasaku motīvus ciklā “Ko Latvijas meži šalc” (1908–1911), gan zīmējot latviešu mitoloģijas tēlus, piemēram, Pērkonu žurnālā “Vērotājs” 1904. gadā. Tieši R. Zariņa ilustrācijas rotā arī 1903. gadā izdoto Anša Lerha-Puškaiša krājumu “Mūsu tautas pasakas” (Rīgas Latviešu biedrības Derīgo grāmatu apgādā),²³ kas papildina un turpina folkloras vizuālās reprezentācijas formas tekstuālajos izdevumos, ko aizsāka Jāņa Krēsliņa (1860–?) litogrāfijas paša sastādītā pasaku krājuma “Latviešu teikas iz Malienas” (1888–1891) pēdējās divās burtnīcās.²⁴

Vēstures ainas

Pilnīgi citādi jautājums par nacionālo mākslu atklājas vēl vienā virzienā – vēsturiskajiem notikumiem veltītajā glezniecībā. 19. gadsimta beigās vēsturiskās ziņas par senajiem latviešiem ir visumā trūcīgas, arī pati vēsture, salīdzinot ar citām nācijām, nepiedāvā īpaši

izteiksmīgus materiālus. “Vēsture tika uzskatīta par modernas nācijas pazīmi, un Hēgeliskajā²⁵ domāšanā nacionālā vēsture, it īpaši varoņu laikmetā tās senatnē, kalpoja tam, lai norādītu uz nacionālā gara klātbūtni, kurš vadītu tautu uz valsts izveidošanu.”²⁶ Tam iepretim ļoti bagātīgs un daļēji jau apzināts ir latviešu folkloras mantojums, kura attēlošanai savā laikā pievērsās vairāki latviešu mākslinieki.

Jau kopš 19. gadsimta pirmajām desmitgadēm Baltijas vēstures pētniecībai (gan dokumentētajai, gan arheoloģiskajiem izrakumiem) pievērsās vietējā vācbaltiešu inteliģence. Rodas jaunas institūcijas, piemēram, 1817. gadā dibinātā Kurzemes literatūras un mākslas biedrība (*Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst*) un 1834. gadā izveidotā Vēstures un senatnes pētītāju biedrība (*Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde zu Riga*). Vācbaltiešu mākslinieki pirmie iedzīvina senatnes tēmas vizuālos tēlos. Kā interesants piemērs te būtu minama Tērbatā (mūsdienu Tartu, Igaunijā) dzīvojošā Frīdriha Ludviga Maideļa (1795–1846) 1839. gadā darinātā vara grebumu sērija “Krievijas vācu Baltijas provinču vēsture” (*Fünfzig Bilder aus der Geschichte der deutschen Oustsee-Provinzen Russlands nebst erklärenden Text von Ludwig von Mydell*). Vairākas ainas no šīs sērijas, piemēram, “Seno lībiešu kristīšana Ikšķiles baznīcā” (ap 1883.–1884. gadu), pārzīmē arī J. S. Roze.²⁷ Senvēstures tēmas, kas robežojas ar mitoloģiju, 80. gadu pirmajā pusē attēlo autodidakts portretists Ansis Legzdīņš (1859–1914?). Saglabājušās gan ir tikai šo darbu reprodukcijas žurnālā “Rota”.²⁸ Spriežot pēc nosaukumiem, piemēram, “Pērkona ozols vecajā Rāmavā” un “Imantas pareģojums”, šo darbu galvenais iedvesmas avots būs bijuši ap 18./19. gadsimta miju tapušie Garlība Merķeļa darbi “Vanems Imanta” (*Wannem Ymanta: Eine Lettische Sage*) un “Vidzemes senatne” (*Die Vorzeit Lieflands: Ein Denkmahl Des Pfaffen- Und Rittergeistes*),²⁹ kuros sava laika zināšanas par baltu mitoloģiju un senvēsturi brīvi saplūst ar dzejisku fantāziju.³⁰ 1893. gadā iznāk pirmais nozīmīgā vēstures avota “Atskaņu hronikas” tulkojums latviešu valodā,³¹ ko sagatavojis skolotājs Matīss Siliņš (1861–1942). M. Siliņš sagatavo arī Indriķa hronikas tulkojumu. Indriķa hronikā aprakstīto senlatviešu pareģošanas ainu ilustrē Pēterburgas Mākslas akadēmijas Vēsturiskās glezniecības klases audzēknis Artūrs Baumanis (1867–1892) gleznā “Likteņa zirgs” (1887). Senvēstures sižets ņemts par pamatu vēl vienai viņa figurālajai kompozīcijai “Kurši sadedzina savus mirušos” (1880. gadu vidus) un portretam “Jauns līvu kareivis” (1889). A. Baumaņa gleznotās kompozīcijas saskanēja gan ar Rīgas Latviešu biedrības kultūrpolitiku,³² gan arī ar “Rūķa” iedvesmotajiem latviešu mākslas principiem. Vēstures, mitoloģijas un literārās jaunrades tēmas savijas A. Baumaņa ilustrācijās Jēkaba Lautenbaha-Jūsmaņa eposam “Niedrišu Vidvuds”.³³ Diemžēl Baumaņa daiļrade nepaspēj pilnībā attīstīties gleznotāja pāragrās nāves dēļ, arī liela daļa no viņa darbiem līdz mūsdienām nav saglabājusies.

Kopumā vēsturisko tēmu gleznojumi, tāpat kā sadzīves ainās balstītie sižeti kopš 19. un 20. gadsimta mijas ir sastopami arvien retāk. “Par vadošajiem žanriem tagad kļūva portrets un ainava, kuru popularitāti veicināja impresionisma un postimpresionisma glezniecības principu izplatība.”³⁴

Rozentāla ietekme

Visinteresantāk mākslas un folkloras attiecības veidojas Jaņa Rozentāla daiļradē, kur līdzīgi sižeti tiek tulkoti starptautiskā mākslas valodā, tādējādi iezīmējot izteiktas paralēles starp dažādu tautu lokālajām tradīcijām gan folkloras vākšanā, gan tās attēlošanā. J. Rozentāla daiļrade izsmeļoši ilustrē nacionālā satura spēju parādīties dažādās starptautiskajā mākslas aprītē aprobētās formās. Glezna “Nāve” (1897), kas ieturēta klasiskā reālisma stilā, varētu būt pieskaitāma jebkuras nācijas mākslinieka daiļradei. Savukārt “Teika” (1899) izteikti atgādina Šveices simbolista Arnolda Bēklina (1827–1901) darbus. Džeremijs Hovards norāda arī uz tiešu līdzību ar savā laikā ļoti populārā franču impresionista Anrī Martina (*Henri Martin*, 1860–1943) gleznu *La Muse* (1898),³⁵ kas tika izstādīta tieši tajā laikā, kad J. Rozentāls apmeklēja Parīzi. Līdzīgā stilistikā ir ieturēta arī tautasdziesmas ilustrācija “Melna čūska miltus malā” (1903). Savukārt 20. gadsimta sākumā vairākos darbos apspēlētais gulbju jaunavu motīvs sasauca ar krievu gleznotāja Mihaila Vrubela gleznu “Gulbju princese” (1900), kamēr “Saules meitas” (1912) ir ieturētas tūrā postimpresionisma stilistikā. Šis darbs, iespējams,³⁶ ir saistīts ar Andreja Pumpura dzejoli “Imanta”:

Un Saules meitas nācīs
Un miglu projām trauks;
Un gaismas laika balsis
Imantu ārā sauks!³⁷

Kristiāna Ābele, analizējot bukoliskos motīvus J. Rozentāla mantojumā un to saistību ar stilistisko specifiku, gan apšaubā, ka “Imanta” būtu “Saules meitu” iedvesmas avots: “Saulē gaistošie tēli, kas liekas slidam virs samtainas gaismas saliņas, ir tveices dūmakā un ziedoņa skaņu un smaržu reibumā dzimusi diendusas sapņa vīzija, kam, domājams, trūkst ļoti konkrēta ikonogrāfiska avota. Atveidotās būtnes, lai kā tās arī katrā zemē dēvētu, pieder pie laikmeta mākslā iemīļotajām Pāna loka dievībām – poētiskām dabas spēku un parādību personifikācijām, un, sekodams tieksmei pēc sensuāla patiesīguma, gleznotājs nokļūst visai tuvu to arhaiskajiem, lokāli pārveidotajiem, bet tautas priekšstatos tolaik vēl dzīvajiem avotiem.”³⁸

Katrā ziņā tautiskā literatūra J. Rozentāla daiļradei nav sveša – vēl 1911. gadā pēc Raiņa lugas “Uguns un nakts” motīviem ir tapusi skice “Lāčplēsis Nāves salā”, kas “atgādina skatuves uzveduma ainu”.³⁹ Jāpiebilst, ka “Nāves sala” (*Die Toteninsel*) ir pats populārākais jau minētā šveiciešu simbolista A. Bēklina darbs. A. Bēklins radījis vairākas “Nāves salas” versijas starp 1880. un 1886. gadu, tāpat darbs bija plaši izplatīts reprodukciju formā. Līdz ar to arī šeit mēs varam runāt par īpatnēju starptautiskā un nacionālā simbolisma kopdzīvi, vēl pirms vietējā Nāves sala ieguva savu nozīmi saistībā ar Pirmā pasaules kara notikumiem un to atspoguļojumu literatūrā.

Divi J. Rozentāla darbi atklāj paralēles ar sava laika somu moderno glezniecību – “Veļu upe” (1908) un Rīgas Latviešu biedrības fasādes freska (1910) ar latviešu mitoloģijas

motīviem. Vistiešākā līdzība šeit ir ar somu nacionālista un universālista Aksela Gallena-Kallelas daiļradi. Ne velti vēstulē nākamajam sievastēvam J. Rozentāls norāda, ka modernā somu glezniecība zināmā mērā ir paraugs viņa paša darbībai.⁴⁰ Alegoriskās freskas centrālajā daļā ir attēloti tā laika valdošajai izpratnei par mitoloģiju atbilstoši latviešu dievi – Pērkons, Potrimps un Pīkols, attiecīgi simbolizējot spēku, skaistumu un gudrību. Lai gan Potrimps un Pīkols nav sastopami latviešu folkloras materiālos, tie ienākuši nacionālajā mitoloģijā no Alunāna, Ausekļa un Pumpura darbiem un pirms tam aizlienēti no ziņām par prūšu mitoloģiju, kas 17.–19. gadsimta vietējo vācu izcelsmes pētnieku un publicistu darbos sapludina vienotā kopumā visas liecības par seno reliģiju baltu apdzīvotajās teritorijās. Freskas idejiskais un stilistiskais risinājums, iespējams, ir J. Rozentāla atbilde uz 10 gadus agrāk gleznotajām freskām ar somu nacionālā eposa “Kalevala” ainām, kuras Somijas paviljonam Pasaules izstādē Parīzē darināja A. Gallens-Kallela.⁴¹ Interesantā kārtā konservatīvās Rīgas Latviešu biedrības nama jaunā fasāde (iesākumā ir bijusi iecere to rotāt ar mitoloģiskiem Gustava Šķiltera reljefiem) tiek asi kritizēta Jaunās strāvas preses izdevumā “Jaunā Dienas Lapa” gan par to, ka dievu tēli drīzāk izskatās piemēroti alus un vīna tirgotavu plakātiem vai kāršu spēļu dizainam, gan par tur redzamiem “kailiem sievišķiem”, kas modina sašutumu garāmgājējos – īsāk sakot, J. Rozentāla freskām uz “māmuļas” fasādes vietas neesot.⁴²

Nobeigums

Līdzās starptautiskajām tendencēm, citām ar nacionālās kultūras veidošanos saistītajām aktivitātēm un vēsturisko notikumu attīstību kultūras vēsturē nereti pārāk maz tiek novērtēta personisko attiecību un tīklojumu nozīme. Tādēļ nobeiguma vietā Raiņa dzejolis, kuru tas veltīja saviem draugiem – “Rūķa” māksliniekiem.

Septiņi vīri un viens pūķis pudelē,
 Tiem vīriem tas pūķis jāvarē,
 Pūķim līdzās vēl redzat silķi,
 Tiem uzbrūk vīri ar dakšām un vilķi.
 Iet cīņā uz nāvi un dzīvi.
 Stinkš naži, šņakst zobi, klab šķīvji,
 Šņac, rūc un dūc, ka logi trīs.
 Pusnakts jau pāri, pulkstens trīs,
 Dažs varons pagurst, dažs cīņā krīt,
 Bet logā uzvaras rīts jau spīd.⁴³

Atsauces un piezīmes

- ¹ Sk. Ambainis O. *Latviešu folkloristikas vēsture*. Rīga: Zinātne, 1989.
- ² Sk., piemēram, Anttonen P. *Tradition through Modernity – Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2005; Anderson B. *Imagined Communities*. London, New York: Verso, 1983.
- ³ Sk., piemēram, ietekmīgo *The Invention of Tradition*. Ed. E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ed. M. Branch. Helsinki: Finnish Literature Society, 1999.
- ⁴ Attiecībā uz eposu un vēstures ideoloģijas attiecībām sk. Taterka T. Nācija izstāsta sevi. Par 19. gadsimta nacionālajiem eposiem. *Lāčplēša ceļš pasaulē*. Sast. A. Cimdiņa, O. Lāms. Rīga: Zinātne, 2010. 65.–111. lpp.
- ⁵ Ābele K. Tautieši un novadnieki. Nacionālais jautājums un teritoriālā identitāte Latvijas mākslas dzīvē 19. gs. beigās un 20. gs. sākumā. *Māksla un politiskie konteksti*. Sast. D. Lāce. Rīga: Neputns, 2006. 39.–63. lpp.
- ⁶ Lapiņš J. Latviešu mākslinieciskais talants. *Lūdums* (241). 1916. 20. okt. 1. lpp.
- ⁷ Pelše S. *History of Latvian Art Theory. Definitions of Art in the Context of the Prevailing Ideas of the Time (1900–1940)*. Rīga: Institute of Art History, Latvian Academy of Art, 2007. P. 80.
- ⁸ Dažos avotos miršanas gads ir norādīts 1885., piemēram, Blūma Dz., Cielava S., Čaupova R., Kučinska V., Kuple Z., Lāce R., Lapacinska V., Novadniece I. *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986.
- ⁹ Šo nošķirumu jau 1940. gadā izmanto mākslas vēsturnieks Boriss Vipers. Howard J. *Latvian National Romanticism and Art Nouveau: Origins and Synthesis. Romantisms un neoromantisms Latvijas mākslā*. Sast. E. Grosmane. Rīga: AGB, 1998. 128.–153. lpp.
- ¹⁰ 1870. gadā izveidotās Ceļojošo mākslas izstāžu biedrības biedri. Biedrība apvienoja no Mākslas akadēmijas aizgājušos Pēterburgas un Maskavas māksliniekus, no kuriem daudzi kļuva par pedagogiem un individuālo meistardarbnīcu māksliniekiem reformētajā Pēterburgas Mākslas akadēmijā pēc 1893. gada.
- ¹¹ Howard J. *Latvian National Romanticism and Art Nouveau: Origins and Synthesis*. 128.–153. lpp.
- ¹² *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 11. lpp.
- ¹³ Ivanovs M. *Gustavs Šķilters*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1958. 22. lpp.
- ¹⁴ Skulme U., Lapiņš A. *Janis Rozentāls*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1954. 55. lpp.
- ¹⁵ R. [Janis Rozentāls]. Ādams Alksnis. *Wehrotajs* (4), 1904. 502. lpp.
- ¹⁶ *Ādams Alksnis. Atklātņu komplekts*. Sast. M. Lāce. Rīga: Avots, 1989.
- ¹⁷ R. [Janis Rozentāls]. Ādams Alksnis. 501. lpp.
- ¹⁸ Lonkila H. Renne Haverinen – from a guide of the karelianists to a mythic character and friend. *Kalevala granaina, myth, image, idea*. Eds. M. Vélez Cea, A. Waenerberg. Helsinki: Mäntykustannus. Pp. 68–77.
- ¹⁹ Maderneeks J. Teatris, muzika, glezniecība. *Domas* (8). 1912. 884.–885. lpp.
- ²⁰ Zariņš R. Māksla un amats. *Austrums* (2/71). 1904. 11. lpp.
- ²¹ Turpat. 13. lpp.
- ²² Seljamaa E. Building up/on Power: representations of the Estonian national character in the works and words of Kristjan Raud. *Estonian Art* 2/06 (19), 2006.
- ²³ *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 60. lpp.
- ²⁴ Turpat. 58. lpp.
- ²⁵ Vācu filozofs Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis “Lekciju par pasaules vēstures filozofiju” (1822) ievadā norāda, ka “Kultūra, kurai vēl nav vēstures, nav veikusi īstu kultūras progresu”. Hegel G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 13.
- ²⁶ Anttonen P. *Tradition through Modernity – Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. P. 170.

- ²⁷ *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 33. lpp.
- ²⁸ Sk. *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 34. lpp. – 1885, 14: 160. lpp., 21: 245. lpp.; 1886, 9: 92. lpp.
- ²⁹ Sal. *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 34. lpp.
- ³⁰ Par Merķeļa un mitoloģijas attiecībām sk. Ķencis T. *A disciplinary history of Latvian mythology*. Tartu: Tartu University press, 2012. Pp. 74–76.
- ³¹ *Atskaņu hronika*. Atdzejojis V. Bisenieks. Rīga: Zinātne, 1998. 25. lpp.
- ³² Kļaviņš E. Artūrs Baumanis. *Latvijas mākslas vēsture*. 2008. 12. nov. Pieejams: http://www.makslasvesture.lv/index.php/Arturs_Baumanis [skatīts 2012.10.01.].
- ³³ Daļa no vairāk nekā 30 zīmējumu cikla publicēti žurnāla “Austrums” 1892. gada 7. numurā.
- ³⁴ *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 119. lpp.
- ³⁵ Howard J. *Latvian National Romanticism and Art Nouveau: Origins and Synthesis*. P. 140.
- ³⁶ Tāda versija ir minēta *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 122. lpp.
- ³⁷ Citēts no <http://zilaiskalnslife.wordpress.com/dzeja> [skatīts 2013.31.03.].
- ³⁸ Ābele K. Gavilējošie bērni. Par dažām neoromantisma iezīmēm Jaņa Rozentāla glezniecībā. *Romantisms un neoromantisms Latvijas mākslā*. Sast. E. Grosmane. Rīga: AGB, 1998. 154.–161. lpp.
- ³⁹ *Latviešu tēlotāja māksla 1860–1940*. Rīga: Zinātne, 1986. 122. lpp.
- ⁴⁰ Sk. Howard J. *Latvian National Romanticism and Art Nouveau: Origins and Synthesis*. P. 144.
- ⁴¹ Turpat.
- ⁴² *Jaunā Dienas Lapa*, (246) 1910. 26. okt.
- ⁴³ Skulme U., Lapiņš A. *Janis Rozentāls*. 59. lpp.

Toms Ķencis

Folklore as a Source of National Art

Summary

Keywords: fine arts, folklore, national identity, Janis Rozentāls, Ādams Alksnis, society *Rūķis*

This article examines the efforts carried out to formulate Latvian national arts from the late 19th century to World War I. Due to the increasing number of ethnic Latvians educated in institutions of the Russian Empire and abroad, as well as the increasing density of the local art market, a necessity to formulate the principles of national fine arts besides other forms of cultural representation arose. Still, there were no state-governed national and higher education institutions of art in the Latvian speaking provinces of the Russian Empire at the time. The idea of national art developed within the framework of free and often international discussions, borrowing models of identity from more mature art scenes abroad, as well as from other areas of representation like the discourse of folklore and ethnography. As a result, several coexisting versions of the national art identity can be distinguished in the given period of time. Visual arts can be “nationalized” via the form developing particular ethnographic patterns of ornamentation or via the content. As regards the content, it ranges from formal depictions of local landscapes (V. Purvītis) and people (early J. Rozentāls) to motives of ancient history (A. Baumanis), folklore (Ā. Alksnis, R. Rudzītis) and mythology (late J. Rozentāls). The developing scene of ethnic visual arts became a place of negotiation and exchange between international artistic techniques, on the one hand, and construction of national cultural heritage, on the other hand. As such, it demonstrates highly interesting dynamics of discourse economy taking place in a field of tension between realms of different statuses, traditions and rules.

Aigars Liebārdis

Dziednieku kustība mūsdienu Latvijā

Atslēgvārdi: dziednieku kustība, tautas medicīna, profesiju klasifikators, dziednieka profesija, zilnieka profesija

Latviešus tāpat kā citas tautas gan mūsdienās, gan agrākos laikos īpaši interesējis pārdabiskais, tostarp dziedināšana un zīlēšana, ko apliecina bagātīgais latviešu folkloras mantojums – Latviešu folkloras krātuvē glabājas vairāk nekā 54 tūkstoši buramvārdu vienību, vairāk nekā 389 tūkstoši ticējumu un sapņu tulkojumu un 78 tūkstoši tautas ārstniecību raksturojošu tekstu. Lai arī šajos folkloras žanros ietvertas racionāli izskaidrojamas likumsakarības, parādības vai darbības, tomēr vairums tekstu saistāms ar reliģiskiem vai mitoloģiskiem priekšstatiem un zināšanām. Liecības par latviešu pareģošanas māku un tautas medicīnas tradīcijām kopš 13. gadsimta ir rodamas hronikās, ceļotāju aprakstos, tiesu un baznīcu vizitāciju protokolos, zinātniskos pētījumos un daiļliteratūrā, taču tikai Latvijas otrās neatkarības laikā dziednieku, vārdotāju un zilnieku darbība tikusi juridiski un normatīvi atzīta un oficiāli atļauta (atskaitot pirtniekus un asins laidējus, kas bija oficiāli atzīti amati Rīgā jau 15. gadsimta vidū).

Latviešu folkloristikā, apzīmējot zināšanas par dažādu slimību izcelsmi, ārstēšanas paņēmieniem, līdzekļiem un slimību nosaukumiem, tiek lietoti termini *tautas ārstniecība*, *tautas medicīna*,¹ kas ietver arī buramvārdu žanru.² Taču mūsdienu Latvijas sabiedrības zināšanas par slimībām, to nosaukumiem, ārstēšanu utt., kas ietver arī citu tautu un kultūru pienesumu, tikai daļēji ir iekļaujamas latviešu tautas ārstniecības jeb tautas medicīnas tradīcijā, jo, kā norāda amerikāņu folklorists Ričards Baumans (*Richard Bauman*), tradīciju veido patstāvīgas folkloras vienības, kas sakņojas pagātnē un tiek nodotas citiem sabiedrības locekļiem; tradīcijai ir raksturīga folkloras vienību variēšanās un atšķirības, kas pastāv noteiktas sabiedrības grupas lietojumā.³

Dziedniecības prakses, kas tiek piekoptas šodien, jo īpaši no austrumu kultūrām aizgūtās, latviešu sabiedrībai ir samērā jaunas un vēl nav attiecināmas uz tautas medicīnas tradīciju, jo nav tikušas pārmantotas paaudzēs. Tādējādi mūsdienu Latvijas situāciju precīzāk raksturo apzīmējums *dziednieku kustība*, tajā ietverot un apvienojot personas, kas nodarbojas gan ar dziedniecību, gan ar zilniecību, jo tāpat kā folkloras liecībās pagātnē arī mūsdienās nereti šīs funkcijas apvieno un veic viena persona. Dziednieku kustība nepastāv kā vienota organizācija vai uzņēmums, bet gan ietver atsevišķus sabiedrības pārstāvjus, apvienības vai grupas⁴ ar līdzīgām interesēm un nodarbošanos. Šai kustībai ir piederīgas ne

tikai tās personas, kas nodarbojas ar slimību diagnostiku, dziedināšanu, pagātnes notikumu izzināšanu un nākotnes pareģošanu, kustība aptver visu sabiedrību – tēmas aktualitāti uztur un zināšanu izplatību plašākā sabiedrībā veicina ne tikai individuāla saskarsme ar dziednieku, ekstrasensu vai zīlnieku, bet arī plašsaziņas līdzekļos pieejamā informācija (televīzija, periodika, internets).

Rakstā vēstures un folkloras liecības par tautas medicīnas tradīcijām pagātnē tiek salīdzinātas ar mūsdienu situāciju, ko raksturo dziednieku kustība, balstoties uz R. Baumaņa kontekstuālās pieejas teorētiskajām nostādnēm, sevišķi uzsverot kultūras konteksta nozīmi mūsdienu kultūras parādību izpratnē.⁵ Īpaša uzmanība rakstā tiek veltīta ar dziedniecību un zīlniecību saistītām profesijām un to tiesiskajam regulējumam. Lai arī šobrīd Latvijas kultūrtelpā ienāk un nostiprinās citu kultūru, īpaši austrumu, dziedniecības tradīcijas, piemēram, Ājurvēda, Reiki u. c., kā arī darbojas citu tautību dziednieki un ekstrasensi, tomēr dziednieku kustības analizē uzmanība tiek pievērsta tieši latviešu dziednieku un zīlnieku darbības izvērtējumam.

Vēsturiskais konteksts

Atskatoties vēsturē, kopš kristietības ienākšanas un nostiprināšanās Latvijas teritorijā 12.–13. gadsimtā dziednieku un zīlnieku darbība ir tikusi ierobežota un politiskās varas allaž ir centušās to normēt un mazināt. Vēstures avoti liecina, ka sākotnēji gan kristietības, gan pirmskristietības reliģijas izpausmes pastāvējušas līdzās, neparedzot nedz miesas sodu, nedz nosodījumu par to piekoptānu. Piemēram, Atskaņu hronikā ir sniegtas ziņas par kuršiem, kuri pirms došanās kopīgā sirojumā ar ordeņa bruņiniekiem centušies izzināt kaujas rezultātu:

Un tā nu visi kopīgi
tie ceļā devās priecīgi,
un jušana tiem bija tāda,
ka neķers liksta tos nekāda:
tiem skaida veiksmi zilēja
uz labu putns dziedāja...⁶

Taču Lībju-igauņu tiesībās, kuru senāko redakciju vēsturnieks Indriķis Šterns attiecina uz 13. gadsimta sākumu,⁷ par buršanu bija paredzēts sods – sadedzināšana uz sārta: “32. §. Burvi sadedzināt (siev. dz.); 33. §. Ķeceri sadedzināt (vīr. dz.)”.⁸ Vēsturnieks Arveds Švābe norādījis, ka 15.–16. gadsimtā rakstveži un tiesneši, pārrakstot senākus likumu tekstus, pievienoja tiem jaunas normas, kādas nebija pirmtekstos.⁹ Domājams, ka šādi tiesisko normu jaunievedumi, t. i., “noziegumi pret reliģiju”, ir attiecināmi arī uz minētajām Lībju-igauņu tiesībām,¹⁰ jo uz atšķirīgiem Lībju-igauņu tiesību norakstiem ir norādījis arī I. Šterns.¹¹ Rīgas pārstrādātajos statūtos, kas tapuši 13.–14. gadsimta mijā un vēlākajos gados papildināti ar jaunām tiesību normām, sadedzināšana uz sārta bija paredzēta ne

tikai ķeceriem un burvjiem, bet arī neticīgajiem: “Ja kāds cilvēks bija neticīgs vai nodarbojās ar buršanu vai noindēšanu, tad viņu sadedzina uz sārta.”¹² Šajos un vēlākajos gadsimtos kristīgās baznīcas varas pārstāvji vērsās ne tikai pret vietējo maztautu reliģijas tradīcijām, bet arī pret vācu ordeņa bruņinieku nekristīgu rīcību. Piemēram, Romas pāvesta legāts Livonijā Francisks de Moliano 14. gadsimta sākumā, pierakstot cisterciešu ordeņa Kerknas klostera mūka Jakoba liecību, ir atzīmējis, ka “kāds vācu ordeņa brālis, skatīdamies uz cūkas lāpstiņas kaulu, esot pareģojis citiem brāļiem nākotni, kas pēc tam piepildījusies”.¹³

Vēlākajos gadsimtos baznīcas¹⁴ priekšstāvju un pārstāvju vēlme pēc ekonomiskās un politiskās varas tikai auga un paņēmienu, lai uzturētu sabiedrībā tā laika kristīgās vērtības, kļuva arvien nežēlīgāki, kas vainagojās ar raganu un burvju prāvām Eiropā 15.–18. gadsimtā.¹⁵ Lai arī aiz apsūdzībām, uzrādot burvi vai raganu, nereti slēpās savstarpēju rēķinu kārtošana – politisku, ekonomisku ietekmju dalīšana, personisko mīlas sakaru risināšana, kā arī vienkāršas kaimiņu nesaskaņas –, tomēr šo represiju pamatā bija vērsšanās pret atšķirīgiem reliģiskiem uzskatiem un praksi, citādo saucot par maģiju.¹⁶ Maģijas un reliģijas pretnostatījums ir kalpojis baznīcas pozīciju stiprināšanai un “pareizā” viedokļa uzturēšanai dažādos laikos, turklāt, kamēr Latvijas teritorijā pastāvēja baznīcvalstis (arhibīskapija un bīskapijas), baznīcas regulām un baznīcas priekšstāvju lēmumiem bija arī juridisks spēks.

Gan Livonijā, gan citur Eiropā ar dziedniecību viduslaikos nodarbojās kā bārdzīņi, tā arī mūki. Vēsturnieks I. Šterns, analizējot saimniecisko dzīvi Rīgā 15. gadsimtā, norāda, ka bārdzīņu amats bija viens no trim amatiem – linaudēju, pirtnieku un asins laidēju –, ko uzskatīja par kauna amatiem, kas galvenokārt bija nevācu amatnieku pārziņā.¹⁷ Bārdzīņu darbību regulēja šrāga – amata apraksts, ko apstiprināja Rīgas rāte 1449. gadā. Šrāgā bija noteikti bārdzīņu pienākumi gan pret pacientiem – kādā kārtībā veicama pārsiešana, amputācija un asins laišana (nolaistās asinis nedrīkst izliet ielas renstelē, sods – 1 mārka), gan pret pilsētas rāti – nodokļu un sodu aprēķināšana.¹⁸ Savukārt Rīgas klosteru hospitāļos izplatītākie ārstniecības paņēmieni 15. gadsimtā bija dažādu zaļu novārījumu lietošana, slimo apsvaidīšana ar svētīto ūdeni un evaņģēlija lasīšana katru svētdienu.¹⁹ Par jezuītu ordeņa priesteru darbību 17.–18. gadsimtā ziņas sniedz ordeņa vizitāciju protokoli – dziedniecībā izmantots ūdens, eļļa, sveces, sāls u. c. apsvētītas vielas, pēc kuru lietošanas atgūta arī miesas veselība.²⁰

Pirtnieka amats Rīgā nebija vācu amats, un pirtij latviešu kultūrā, kā to atklāj folkloras materiāli – tautasdziesmas, ticējumi un tautas medicīna –, bija un joprojām ir ierādīta nozīmīga vieta. Tādējādi saprotams ir Pētera Ernesta Vildes “Latviešu Ārstē” 1768. gadā izteiktais sašutums par latviešu kārībām uz pirti: “Brandavīns, piperes, vellasūds, biszāle un šādas lietas ir jūsu pabalstiņš. Jūs ticiet arī to kvēpināšanu daudz labuma daram, sevišķi ir tā pirts jūsu tversme. Sāp vēders vai pakrūts, tad bāba virsū nāk laitīt. Kad vēdera graize, tad pārkariski jāgul jeb pods nabā tiek likts, lai tas ievēlās, lai tas to sarešģelu nabu atšķetinā. Ja tas viss nepalīdz, nu tad pūšlotāju un labdaru gods, tie ar vārdiem jeb appūšlotām zālēm

virsu nāk. Brīžiem kļūst tas vājinieks vesels, tāpēc ka viņa stunda vēl nav nākusi [t. i. – palicis dzīvs]; tad zilnieka skunsts tiek daudzina. ”²¹

P. E. Vilde šajā izteikumā ir arī uzskaitījis latviešu dziedniecībā izplatītus paņēmienus – laitišana, podu likšana, vārdošana – un nosaucis to veicējus – pūšlotājs, labdaris, zilnieks. Latviešu folklorā zināmi vēl citi dziednieku un zilnieku apzīmējumi – braucītājs, kannu reģis, kāršu metējs, penkātāja, pestelis, pūtējs u. c., arī āderētājs jeb asins laidējs.

Asins laišana dziednieciskos nolūkos latviešu maztautām ir bijusi pazīstama vēl pirms asins laidēju brālības dibināšanas 15. gadsimtā Rīgā. Kā norādījis ārsts un arheologs Vilis Derums, asins laišanas instrumenti – ādercirši – ir atrasti arheoloģiskajos izrakumos Talsu pilskalnā un Ķīšu kalnā Ludzas apkaimē un tiek datēti ar 10.–12. gadsimtu.²² Asins laidēju amats latviešu sabiedrībā bija iecienīts vēl pat 19. gadsimtā, ko apstiprina gan V. Deruma pētījumi,²³ gan daiļliteratūra, piemēram, Reiņa un Matīsa Kaudzišu romāns “Mērnieku laiki”.²⁴ V. Derums norāda, ka parasti asins laišanu izdarījuši apkārtklejojošie čigāni, kā arī latvieši, kas šo funkciju piekopa kā amatu un, no mājas uz māju staigājot, labi pelnījās.²⁵ Arī uz šo latviešu ieradumu ir norādījis P. E. Vilde: “Tā asins laišana ir viens ieradums jūsu vidū vājā laikā. [...] Ja tev kāda uznākšana, ja sirds metās sāpēt, knaši asins jālaiž. Kaist galva, tvīkst kauli, – ir asins laišana tavs atbalsts.”²⁶

Lai arī 19. gadsimta beigās un otrajā pusē latviešu buramvārdiem un dziedniecības paņēmieniem tika pievērsta pētnieciska uzmanība, uzsverot Friča Brīvzemnieka un Jēkaba Alkšņa zinātnisko devumu latviešu buramvārdu un tautas medicīnas tradīciju izpētē,²⁷ tomēr, kā liecina 19. gadsimta otrās puses un 20. gadsimta sākuma publicējumi periodikā, pastāvēja arī kritiska attieksme pret dziednieku darbību. Piemēram, Alvis Šķerbergs 1868. gadā “Latviešu Avīzēs” publicētā rakstā norādīja, ka “[...] visāda māņu ticība, buršana, zīlēšana, novārdošana, appūšošana un šādi tādi pesteļu darbi [nekas] vairāk nav, kā svētu Dieva vārdu pulgošana [...]”²⁸

Dziednieku darbības vērtējumu no klasiskās medicīnas skatpunkta 20. gadsimta 20. gados sniedz Dr. Jāņa Kocera 1928. gadā Higiēnas, sociālās un tieslietu medicīnas sekcijā nolasīts referāts, kas gadu vēlāk tika publicēts Latvijas ārstu žurnālā ar nosaukumu “Ārstniecības Pūšlotāji Latvijā”.²⁹ Lai arī šajā rakstā autors galvenokārt centies atmaskot pūšlotājus un raksta beigās ir apkopojis padomus, kā tos izskaust, tomēr tajā sniegta arī detalizēta informācija par pūšlotāju³⁰ tautību, izglītību, vecumu, sociālo stāvokli un darbības jeb pūšlošanas jomām. J. Kocers, izsūtot aptaujas anketas praktizējošajiem ārstiem visā Latvijā, ieguva ziņas par 272 pūšlotājiem, izņemot Rēzeknes apriņķi, Madonas apriņķi un Rīgas pilsētu. Šajā tabulā, balstoties uz J. Kocera pētījumu, ir norādīts dziednieku skaits pēc apriņķiem, tautības un nodarbošanās.

Pēc teritorijas	Pēc tautības	Pēc nodarbošanās
Rīgas apr. – 2 + nenoteikts skaits	Latvieši – 170	Vienkāršie zemnieki – 101
Ludzas apr. – 14	Krievi – 16	Vienkāršie strādnieki, rokpeļņi – 72
Jēkabpils apr. – 16	Poļi – 15	Amatnieki – 12
Ilūkstes apr. – 10	Vācieši – 8	Feldšeri un sanitāri – 8
Aizputes apr. – 21	Vecticībnieki latgalieši – 4	Veikalnieki – 7
Jaunlatgales apr. – 77	Žīdi – 2	Aptiekas kalpotāji – 3
Tukuma apr. – 3	Igauņi – 1	Ārstu šveicari – 2
Ventspils apr. – 5	Leiši – 1	Bērnu saņēmēja (nediplomēta) – 1
Bauskas apr. – 32	Nezināmi – 55 (no Daugavpils apr.)	Muižniece – 1
Liepājas apr. – 9		Nezināmi – 55 (no Daugavpils apr.)
Valkas apr. – 10		
Liepājas pils. – 8		
Cēsu apr. – 8		
Daugavpils apr. – 55		
Kuldīgas apr. – nenoteikts skaits		
Valmieras apr. – 2 + nenoteikts skaits		
Kopā: 272 pūšlotāji		

Autors norādījis, ka vairums – t. i. 168 no uzskaitītajiem pūšlotājiem – dzīvo pārticīgi, mazākums – 49 pūšlotāji – ir nabadzīgi, bet par 55 pūšlotājiem no Daugavpils apriņķa trūkstot sīkāku ziņu. Savukārt 145 ir pamatskolas, pieciem vidusskolas, trijiem draudzes skolas, diviem augstskolas izglītība, bet 53 neprot ne rakstīt, ne lasīt, deviņiem ir mājas izglītība – daži no viņiem prot uzrakstīt savu vārdu un uzvārdu. Pēc nodarbošanās un dziedniecības paņēmieniem 196 pūšlotājus (par pārējiem ziņu nav) J. Kocers ir iedalījis šādi:

- 115 ir burves, zīlētāji, kāršu licēji, vārdotāji (rožu slimībās, čūskas koduma gadījumos utt.);
- 32 ārstē ar pašpagatavotām zālēm (ieslavēti ar savām tējām);
- 15 homeopātu (ar savām homeopātiskām aptiekām);
- 13 šrepu licēju (asins laidēji, sauso banku licēji utt.);
- 5 mežģījumu ievilcēji, braucītāji (= masētāji) utt.;
- 4 zobu vilcēji;
- 2 ārstē ar “ķimikālijām”, t. i., ar visādām ārstniecības zālēm;
- 2 dabas dziedinātāji (ar sauli, karstu pirti, vannām, elektrizāciju, masāžu utt.);
- 4 “ginekologi” – neaprobētas vecmātes, kas ārstē sievietes kaites;
- 1 “ārsts sliktās slimībās” (venēriskas slimības, ādas slimības);
- 1 ārstē ar kokainu un morfiju (Romas pāvesta vārdotiem pulveriem).³¹

Vairums no uzskaitītajām pūšlotāju darbības jomām un paņēmieniem iekļaujas latviešu tautas medicīnas tradīcijā, ko apstiprina folkloras materiāli, tostarp plašais buramvārdu klāsts, kas lietots šajā sarakstā minētajām vainām, piemēram, zobu sāpēm, rozei vai palīdzot dzemdībās. Lai arī J. Kocers ir aizrādījis uz pūšlotāju neizglītību medicīnas jautājumos un uz viņu ārstēšanas negatīvajām sekām, pat nāves gadījumiem, tomēr viņu darbībā ir saskatīti arī draudi diplomētiem lauku ārstiem, norādot, ka daudzās vietās tie jau ir izkonkurēti.³²

Dziedniekus vajāja gan baznīca, gan valsts, gan arī klasiskās medicīnas pārstāvji līdz pat 20. gadsimta 90. gadiem, jo gan Latvijas pirmās brīvvalsts laikā, gan padomju Latvijas periodā vārdošana, dziedināšana un pūšlošana bija aizliegta ar likumu, nosakot, ka personas, kas nav ieguvušas atbilstošu kvalifikāciju, ārstēt cilvēkus nedrīkst.³³ Lai arī padomju varas gados gan latviešu folkloras pētniecībā,³⁴ gan ikdienā pastāvēja aizliegumi attiecībā uz reliģiju un maģiju, tomēr bija arī plaši pazīstami atsevišķi praktizējoši dziednieki, piemēram, Zilā kalna Marta (Marta Rācene). Taču tikai brīvvalsts atjaunošana un politiskās sistēmas maiņa radīja citādu normatīvo pieeju tautas medicīnas un zīlniecības tradīcijām un arī lielāku atklātību sabiedrībā.

Dziednieku kustība

Mūsdienā Latvijā dziednieki un zīlnieki pēc to darbības principiem iedalāmi divās grupās – tie, kas dzīvo un darbojas lauku vidē, un tie, kas savus salonus, kabinetus vai kādas citas pieņemšanas telpas ir iekārtojuši kādā mazākā vai lielākā pilsētā. Šo dalījumu galvenokārt nosaka veids, kādā dziednieki un zīlnieki organizē savu darbību – reklāmas izvietošana, uzņēmuma vai biedrības dibināšana, speciālās izglītības ieguve, samaksas veids. Lauku vidē dziednieki un zīlnieki ierasti darbojas individuāli un neiesaistās asociācijās vai biedrībās, tiem nav aktuāli kādi īpaši izglītības kursi, jo zināšanas tiek saistītas galvenokārt ar tradīciju pārmantošanu, arī samaksas veids nav stingri noteikts. Savukārt pilsētvidē dziednieki un zīlnieki dibina apvienības, biedrības, asociācijas, akadēmijas u. c. sabiedriskas vai juridiskas organizācijas, kļūst par individuālā darba veicējiem, komersantiem u. c. juridiskām personām, kas no savas darbības gūst deklarējamu peļņu un maksā valstij nodokļus. Aktuāli ir speciālās izglītības un kvalifikācijas apliecinājumi – sertifikāti –, svarīgi ir izvietot reklāmu sabiedriskajā telpā, pastāv noteikta samaksa par pakalpojumiem. Lai arī dažādība darbības veidos pilsētas un lauku vidē pastāv joprojām, tomēr tām ir tendence saplūst un atšķirībām izlīdzināties, pilsētas vidē esošie principi pamazām, galvenokārt līdz ar paaudžu maiņu, ienāk un nostiprinās lauku vidē.

Lai norādītu uz to sabiedrības daļu, kas iesaistās dziednieku kustībā, šajā rakstā tiek izdalīti kustības **pārstāvji** un **dalībnieki**. Pie pirmajiem pieskaitāmi dziednieki, vārdotāji, zīlnieki, astrologi u. c., kas darbojas kā profesionāļi, t. i., tie ieguvuši speciālu izglītību, gūst oficiālus ienākumus no savas nodarbes, apmāca citus, pasniedzot īpašus kursus, apkārtējā sabiedrība vai viņi paši sevi pozicionē kā dziedniekus, zīlniekus utt. Pie pārstāvjiem pieskaitāmi arī tie dziednieki un vārdotāji, kas darbojas lauku vidē, zināšanas pārmantojot

atbilstoši tradīcijai – no paaudzes paaudzē (zināšanas balstītas kultūras kontekstā³⁵), un nav ieguvuši speciālo izglītību vai savu nodarbošanos nav oficiāli deklarējuši.

Otrie – ikviens Latvijas iedzīvotājs, kas apmeklē dziedniekus, zīlniekus, astrologus, interesējas par dziedniecību, zīlniecību, iesaistās tematiskās publiskās diskusijās, tematiskās literatūras apmaiņā utt. Pie otrās grupas pieskaitāmi arī tie sabiedrības pārstāvji, kas lieto tautas medicīnas līdzekļus vai paņēmienus savām vai tuvinieku vajadzībām, balstoties uz paaudzēs mantotām vai folklorā (piemēram, ticējumi, buramvārdi) gūtām zināšanām, taču nav profesionāli. Līdzīgu dalījumu, apskatot dažādu tautu tradicionālās dziedināšanas sistēmas, ir veidojis amerikāņu antropologs Arturs Kleinmans (*Arthur Kleinman*), šķirot profesionālo, populāro un tautas medicīnu.³⁶

Nosacītu darbības brīvību dziednieku kustība ieguva jau 20. gadsimta 80.–90. gadu mijā, taču formāla dziedināšanas un zīlēšanas darbības jomu atzīšana notika tikai ar to iekļaušanu profesiju klasifikatorā. Labklājības ministrija 1992. gada 24. jūnija lēmumā Nr. 288 “Par vienotās ekonomiskās informācijas klasifikācijas sistēmas izveidošanu” apņēmas izstrādāt profesiju klasifikatoru un 1998. gadā 9. oktobrī ar lēmumu Nr. 246 tas tika apstiprināts.³⁷ Jau pirmajā redakcijā tika iekļautas tādas profesijas kā dziednieks, ekstrasesns, astrologs, zīlnieks un tām radniecīgu profesiju pārstāvji. Tā kā Profesiju klasifikatoru izstrādāja Latvijas Darba zinātniskās pētniecības institūts, izskatīja Latvijas Zinātņu akadēmijas Latviešu valodas institūta Terminoloģijas nodaļa³⁸ un apstiprināja likumdevējs – minētās profesijas Latvijā pastāv un ir oficiāli atzītas.

Skatot aktuālo Profesiju klasifikatora redakciju, kas stājās spēkā 2010. gada 18. maijā,³⁹ ar dziednieku un zīlnieku darbību saistāmas divas profesiju kopas. To aprakstos ir formulēti arī uzdevumi un prasmes, kas nepieciešamas attiecīgo profesiju pārstāvjiem. Šajā klasifikatorā dziednieka profesija ir izdalīta atsevišķā apakšgrupā – Nr. 3230. Pie tās pieder alternatīvās un papildinošās medicīnas speciālisti, tostarp fitoterapeits, jogas terapeits, jogas speciālists un jogas meistars. Profesijas aprakstā ir norādīts, ka šīs grupas speciālisti, izmantojot augu valsts preparātus, jogu un citas metodes un principus, kas balstītas zināšanās par dažādu kultūru tradīcijām un metodēm, nodarbojas ar cilvēku slimību, traucējumu profilaksi un ārstēšanu.⁴⁰ Izglītības prasības – augstākā, atsevišķos gadījumos – profesionālā vidējā, taču sīkāk nepaskaidrojot. Profesionālās darbības pamatuzdevumi ir:

- izmeklēt pacientus, lai noteiktu slimības vai sūdzības raksturu un nepieciešamo ārstēšanu;
- ārstēt slimības un traumas, izmantojot dabas dziedniecības līdzekļus (augus, kukaiņus, dzīvnieku ekstraktus u. c.) un citas tautas ārstniecības metodes, kas stimulē organisma darbību;
- dziedināt un palīdzēt, lai veicinātu atveseļošanās un psihofiziskā stāvokļa uzlabošanas procesus, izmantojot jogas terapijas metodes, vadīt individuālās un grupu jogas nodarbības, mācīt, kā izpildīt jogas vingrinājumus, kā izmantot relaksācijas un vizualizācijas tehnikas, meditāciju, elpošanas vingrinājumus un pašmasāžas paņēmienus vispārējā fiziskā un psihiskā stāvokļa uzlabošanai un nostiprināšanai, konsultēt par jogas uztura izvēli, masāžas un pašmasāžas eļļu un citu preparātu

izvēli, pašmasāžas veikšanu un citiem jautājumiem, kas saistīti ar psihofiziskā stāvokļa uzlabošanu un nostiprināšanu;

- nosūtīt pacientus un konsultēties ar citiem veselības aprūpes speciālistiem.

Savukārt astrologi, zilnieki un tiem radniecīgu profesiju darbinieki ir izdalīti atsevišķā grupā Nr. 5161. Aprakstā teikts, ka šīs grupas darbinieki sastāda klientiem horoskopus, kuros ar astroloģiskām un tamlīdzīgām metodēm skaidro viņu pagātnes notikumus un pareģo nākotni; skaidro pagātnes notikumus un pareģo nākotni pēc klienta plaukstu līnijām, spēļu kārtīm un ar citām metodēm; dziedē fizisko un psihisko nespēku ar garīgu ietekmi, iedvesmu, biostrāvu un biolauku palīdzību.⁴¹ Šīs profesijas pārstāvji ir astrologs, hiromants, okultists, zilnieks, ekstrasenss un bioenerģētiķis. Izglītības prasības – pamata vai vidējās pakāpes profesionālā izglītība. Profesionālās darbības pamatuzdevumi ir:

- sastādīt klientiem horoskopus, sniedzot informāciju par viņu pagātņi un nākotni;
- noteikt piemērotāko laiku dažādu veidu darbībai;
- pētīt zvaigznāju un zvaigžņu ietekmi uz klienta dzīvi;
- dot padomus par attiecīgu aizsardzības līdzekļu lietošanu;
- atšifrēt klienta plaukstu līniju nozīmi;
- interpretēt klienta izvilktu kāršu nozīmi, tējas vai kafijas biežumu izvietojumu tasītē u. tml. un, pamatojoties uz šo interpretāciju, paredzēt nākotnes notikumus;
- brīdināt klientu par draudošām briesmām un dot padomus par vēlamo rīcību;
- dziedēt psihisko un fizisko nespēku ar iedvesmu, garīgu ietekmi, lūgšanām, biostrāvām, biolauku;
- konsultēt iedzīvotājus un atsevišķas personas par pareizas uzvedības veidiem, stiprinot pārliecību par sekmīgu izārstēšanos;
- apmācīt uztvert pasaules uzbūves kopainu vienā veselumā;
- koriģēt un harmonizēt cilvēka enerģijas lauka struktūru.⁴²

Šāds profesiju dalījums šķiet neprecīzs un to nosaukumiem neatbilstošs, jo dziednieki ir piepulcināti pie alternatīvās medicīnas personāla, savukārt ekstrasensi un bioenerģētiķi pie individuālo pakalpojumu jomas darbiniekiem, lai arī profesiju grupas Nr. 5161 aprakstā uzskaitītie darbības pamatuzdevumi, piemēram, pēdējie pieci, ir attiecināmi arī uz dziednieku darbību.

Lai arī dziednieku profesija ir minēta profesiju klasifikatorā, tomēr šīs jomas pārstāvju profesionālās darbības likumība joprojām tiek vērtēta neviennozīmīgi. 2005. gadā Latvijas tautas dziednieku asociācija nosūtīja Veselības ministrijai lūgumu un aicinājumu sakārtot dziednieku neskaidro juridisko stāvokli, lai viņi varētu nodarboties ar ārstēšanu un veikt dziednieku apmācību, izsniedzot tiem izglītības sertifikātu. Veselības ministrija apliecināja, ka dziednieki un ekstrasensi nedrīkst nodarboties ar ārstniecību, jo viņiem nav atbilstošas medicīniskās izglītības, kā arī par šādu praksi ir piemērojama administratīvā atbildība (Administratīvo pārkāpumu kodeksa 45. pants “Neatļauta ārstniecība”⁴³) vai pat kriminālatbildība (Krimināllikuma 137. pants “Neatļauta ārstniecība”⁴⁴). Taču dziednieki, ekstrasensi, gaišreģi u. c. dziednieku kustības pārstāvji drīkst darboties kā uzņēmēji, individuālie komersanti vai individuālā darba ņēmēji, maksājot valstij nodokļus, kas no valsts

finanšu administrācijas puses nerada nekādas neskaidrības par viņu sniegto pakalpojumu raksturu.

Profesiju klasifikatorā neminētas, taču publiskajā vidē sastopamas vēl citas uz dziednieku kustību attiecināmas profesijas. Tie galvenokārt ir pašu dziednieku, ekstrasensu un zilnieku pašnosauktie jeb pašidentificējošie apzīmējumi, tādējādi radot savai darbībai it kā racionālu skaidrojumu. Analizējot dziednieku kustību raksturojošos nesenos izdevumus, periodiku un internetā pieejamo informāciju, ir rodami gan vienkāršāki un tautas medicīnas tradīcijā jau pazīstami nosaukumi, piemēram, vārdotājs, tautas dziednieks, gaišreģis, zintnieks, pirtnieks, gan arī jauni un sarežģītāki apzīmējumi, piemēram, energoinformātiķis, astromediķis, elektromagnētisko lauku balansēšanas tehnikas speciālists, kosmoenerģētiķis, energoinformācijas apmaiņas speciālists u. c. Gan šiem nosaukumiem, gan arī dziednieku kustības vidē lietotajiem atsevišķiem leksiskiem izteikumiem raksturīgs augsts abstrakcijas līmenis, tādējādi it kā norobežojot tos, kas saprot, no nezinātajiem – tiem, kas nesaprot.

Apkopojot Uzņēmumu reģistra⁴⁵ un elektroniskās vietnes *zl.lv* publiski pieejamos datus, ir iegūstamas ziņas par vairāk nekā 120 uzņēmumiem,⁴⁶ kas piedāvā dziedniecības, zilēšanas un astroloģijas pakalpojumus – asociācijas, institūti, centri, sabiedrības ar ierobežotu atbildību, biedrības, individuālie komersanti u. c. Uzņēmumi koncentrēti galvenokārt Rīgā un tās apkārtnē. Starp tiem minami lielākie un šajā jomā nozīmīgākie, kā arī publiskajā telpā zināmākie – Latvijas Tautas dziednieku asociācija, Latvijas dziednieku savienība, Dziedniecības un ārstniecības centrs “Akvilona”,⁴⁷ raganu skola “Rumpumpele”. Uzņēmumi ar zīmīgiem nosaukumiem – salons “Kreiču dāma”, “Zīle”, ezotērikas salons “Septītās debesis”, “Zeme un likteņi” u. c. Taču šie dati neatspoguļo patieso dziednieku skaitu Latvijā, jo, balstoties uz Latvijas Tautas dziednieku asociācijas un Dziedniecības un ārstniecības centra “Akvilona” pārstāvju liecībām par izsniegtajiem dziednieka izglītību un spējas apliecinājošiem sertifikātiem, Latvijā aktīvi darbojas vairāk nekā 150 dziednieku. Savukārt elektroniskajā vietnē *dziednieks.lv* ir minēti 229 dziednieki.⁴⁸ Šeit būtu vēl piepulcināmi arī tie dziednieki un zilnieki, kas savu nodarbošanos nav nekur reģistrējuši.

Viena no organizācijām, kas piedāvā iegūt dziednieka sertifikātu, ir Latvijas Tautas dziednieku asociācija (pēc elektroniskās vietnes datiem, tā dibināta jau 1992. gadā). Šī asociācija ir izveidojusi komisiju, kas izsniedz sertifikātus un licences dziedniekiem, tos eksaminē un piedāvā arī dažādus kursus zināšanu paaugstināšanai un prasmju uzlabošanai. Pēc pieejamās informācijas asociācijas elektroniskajā vietnē⁴⁹ šajā organizācijā ir 86 dziednieki, kas darbojas aktīvi, bet dziednieka sertifikātu ir saņēmuši vismaz 196 dziednieki. Dažādus sertifikātus un kursu beigšanas apliecinājumus izsniedz arī citas organizācijas, piemēram, Latvijas dziednieku savienība un Dziedniecības un ārstniecības centrs “Akvilona”.

Dziednieku kustības aktualitātes sabiedrībā palīdz uzturēt arī plašsaziņas līdzekļi gan vēstot par dziedniekiem un ekstrasensiem Latvijā (piemēram, LTV 1 raidījums “Province”⁵⁰, LNT sižetu sērija “Ekstrasensi”⁵¹, žurnāls “Ievas Veselība”⁵²), gan piedāvājot dažāda rakstura ezotēriskas tematikas rakstus (piemēram, žurnāli “Citādā Pasaule”⁵³, “Patiesā Dzīve”⁵⁴ u. c.). Attiecīgu literatūru Latvijas otrās neatkarības laikā ir izdevušas vai izdod arī dziednieku

apvienības vai ar tām saistītas izdevniecības – “Zintnieks”⁵⁵, “Tautas dziednieku asociācija”⁵⁶, “Homo”⁵⁷, kā arī ar dziednieku darbību tieši nesaistītas izdevniecības, piemēram, “Lauku Avīzes izdevniecība”⁵⁸, “Jumava”⁵⁹. Izdevniecība “Zintnieks” 2004. un 2009. gadā publicēja latviešu buramvārdu krājumus “Lābie vārdiņi”,⁶⁰ kas paredzēti praktiskai lietošanai. Dziednieki ir izveidojuši arī savas elektroniskās vietnes, kurās tiek izklāstītas autoru zināšanas, pieredze, kā arī sniegtas konsultācijas pacientiem, piemēram, dziednieka Elmāra Spodra,⁶¹ dziednieces Ilzes Jansones,⁶² dziednieka Artūra Tiltiņa⁶³ elektroniskās vietnes. Publiskā telpa, pateicoties tieši plašsaziņas līdzekļiem un to izmantošanas iespējām, mūsdienās ir pārblīveta ar informāciju par ekstrasensiem, dziedniekiem, astrologiem, to darbību un tematiski saistīto literatūru, tādējādi dziednieku kustības pārstāvju vērtības aktīvi tiek piedāvātas gan kustības dalībniekiem, gan plašai Latvijas sabiedrībai.

Dziednieku kustības pārstāvji mūsdienās spēj samērā ātri pielāgoties jaunām ietekmēm, kas ienāk un noteiktu laiku ir aktuālas arī plašākā sabiedrībā, adaptējot tās savā praksē, piemēram, Ājurvēdas, Reiki vai Fen šui dziedniecības praksi. Taču ne viss jaunais, ko aizgūst un izmanto dziednieku kustības pārstāvji un dalībnieki, balstoties uz R. Baumanu atziņām, ir uzskatāms par tradīciju vai tradicionālu latviešu kultūrai. Daudzas no piekoptajām dziedniecības vai pareģošanas metodēm uzskatāmas vien par ieradumiem vai citu kultūru aizguvumiem, bet ne tradīcijām.

Kā jau minēts iepriekš, dziednieku un zīlnieku darbību ir apspiedusi gan baznīca, gan valsts pārvalde, gan arī klasiskās medicīnas pārstāvji. Taču, lai arī šādas profesijas ir oficiāli atzītas un pastāv, nereti sabiedrībā un publiskajā telpā joprojām izskan aizdomas par šo profesiju pārstāvju darbības leģitimitāti, ētiku, godaprātu utt. Tomēr šī oficiālā atzīšana dziedniekiem, ekstrasensiem, bioenerģētiķiem, astrologiem, auru speciālistiem un citiem dziednieku kustības pārstāvjiem ir devusi neierobežotu ideju, ietekmju un izmēģinājumu lauku. Dziednieku un zīlnieku profesijas šādā atzītā statusā ir samērā nesen, kā arī tās pastāvīgi atrodas mainīgā situācijā, ko ietekmē mūsdienu blīvā informācijas telpa, taču tas, vai kādas jaunas dziednieku kustības pārstāvju piekoptās dziedniecības vai zīlēšanas formas kļūs par latviešu tradīciju, būs vērtējams tikai nākotnē.

Atsauces un piezīmes

¹ Sk. Alksnis J. Tautas medicīna. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892. 133.–136. lpp., 147.–150. lpp.; Alksnis J. Tautas ārstniecība. *Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem*. Dienas Lapas pielikums. Rīga, 1892. 161.–176. lpp.; Alksnis J. Tautas medicīniski materiāli. *Rīgas Latviešu biedrības Zinību Komisijas rakstu krājums*. Jelgava, 1898. Nr. 12. 1.–46. lpp.; Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1941. 2. sēj. 672.–763. lpp.

² Bērzkalne A. *Latviešu folkloras krātuve*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1925. 8. lpp.

³ Bauman R. *A World of Other's Words*. Oxford: Blackwell, 2004. P. 26.

⁴ *Grupa* – sabiedrības daļa/kopa, kurai ir sava folklorā. Sk. Bauman R. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992. Pp. 33–35.

⁵ Plašāk par kontekstuālo pieeju sk. Bauman R. *The Field Study of Folklore in Context. Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. Pp. 362–368.

⁶ *Atskaņu hronika*. Rīga: Zinātne, 1998. 198. lpp.

- ⁷ Šterns I. *Latvijas vēsture: 1180–1290*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2002. 578.–579. lpp.
- ⁸ Švābe A. *Vecākās zemnieku tiesības*. Rīga: Latvijas skolotāju savienība, 1927. 8. lpp.
- ⁹ Turpat. 11. lpp.
- ¹⁰ Turpat. 28. lpp.
- ¹¹ Šterns I. *Latvijas vēsture: 1180–1290*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2002. 578. lpp.
- ¹² Šterns I. *Latvijas vēsture: 1290–1500*. Rīga: Daugava, 1997. 171. lpp.
- ¹³ *Franciskus de Moliano Conscriptio inquisitionis testium 1312*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2010. 137. lpp.
- ¹⁴ Šeit un turpmāk *baznīca* – baznīcas institūcija.
- ¹⁵ Par raganu un burvju prāvām Latvijas teritorijā plašāk sk. Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939–1941. 1.–2. sēj.; Augstkalns A. Dažas 16. gs. Rīgas raganu un burvju prāvas ar latviešu fragmentiem. *Darbu izlase*. Rīga: LU LVI, 2009. 471.–503. lpp.; Spekke A. *Latvieši un Livonija* 16. gs. Rīga: Zinātne, 1995; Kursīte J. Raganas un burvji 16. gadsimtā Latvijas teritorijā. *Latviešu grāmata un bibliotēka:1525–2000*. Konferences materiālu krājums. Rīga: LNB, 2000. 150.–158. lpp.
- ¹⁶ Plašāk par reliģijas un maģijas attiecībām kristietības kontekstā Eiropā sk. Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971; Mauss M. *A General Theory of Magic*. London and New York: Routledge, 2006.
- ¹⁷ Šterns I. *Latvijas vēsture 12800–19500*. Rīga: Daugava, 1997. 275. lpp.
- ¹⁸ Turpat. 266. lpp.
- ¹⁹ Turpat. 299.–306. lpp.
- ²⁰ Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuitu ordeņa arhivos. *Latvijas vēstures avoti*. Rīga: Latvju Grāmata, 1940. 3. sēj., 1. d. 249. lpp.
- ²¹ Vilde P. E. *Latviešu Ārste jeb Īsa Mācība no tām Vājībām un no šās Zemes Zālēm, ar kurām Cilvēkus un Lopus var Ārstēt un Izzālot*. Rīga: Zvaigzne, 1991. 13.–14. lpp.
- ²² Derums V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. Rīga: Zinātne, 1978. 106.–108. lpp.
- ²³ Derums V. Par asins laišanu seno latviešu dziedniecībā. *Ārsti*. 1940. Nr. 8. 532.–533. lpp.; Derums V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. Rīga: Zinātne, 1978.
- ²⁴ Par asins laišanu latviešu literatūrā sk. Lielbārdis A. Folklorā literatūrā: vecās mātes, buramvārdi un tautas medicīna. *Inkluzīvi*. Sast. J. Kursīte. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012. 399. lpp.
- ²⁵ Derums V. Par asins laišanu seno latviešu dziedniecībā. *Ārsti*. 1940. Nr. 8. 533. lpp.
- ²⁶ Vilde P. E. *Latviešu Ārste jeb Īsa Mācība no tām Vājībām un no šās Zemes Zālēm, ar kurām Cilvēkus un Lopus var Ārstēt un Izzālot*. Rīga: Zvaigzne, 1991. 29. lpp.
- ²⁷ Plašāk par F. Brīvzemnieka veikumu latviešu buramvārdu vākšanā un pētniecībā sk. Lielbārdis A. Latviešu buramvārdu vācēji, pieraksta vietas un tekstu raksturs Friča Brīvzemnieka krājumā “Материалы по этнографии латышского племени”. *Letonica*. 2009. Nr. 19. 108.–125. lpp.; par J. Alkšņa devumu tautas medicīnas izpētē sk. Lielbārdis A. Jēkaba Alkšņa devums latviešu tautas medicīnas materiālu un buramvārdu vākšanā un izpētē. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē 16*. Liepāja: LiePA, 2011. 222.–232. lpp.
- ²⁸ Šķerbergs A. Par māņu ticību Vidzemē. *Latviešu Avīzes*. 1868. Nr. 42. 333.–334. lpp.
- ²⁹ Kocers J. Ārstniecības pūšlotāji Latvijā. *Latvijas Ārstu žurnāls*. 1929. Nr. 7/8. 535.–548. lpp.
- ³⁰ Šeit un turpmāk, analizējot J. Kocera publikāciju, tiek lietots autora apzīmējums “pūšlotājs”, kas ietver ar tautas medicīnu saistītus personu un darbību apzīmējumus.
- ³¹ Turpat. 541. lpp.
- ³² Turpat. 545. lpp.
- ³³ Plašāk sk. *Ārstniecības likums*. Rīga: Valsts tipogrāfija, 1937. 12.–13. lpp. (III nod., 42. pants); *Sodu likums ar komentāriem*. Sast. Mincis P., Lauva J., Rīga: Valsts tipogrāfija, 18.–19. lpp. (35. pants); 116.–117. lpp. (217., 218. pants); *Latvijas Padomju Sociālistiskās Republikas Kriminālkodekss*. Rīga: Avots, 1984. 202. lpp. (223. pants).
- ³⁴ Niedra J. *Latviešu folklorā*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūts, 1948. 60.–61. lpp.; Sidelņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. *Etnografijas un folkloras institūta raksti*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953. 2. sēj. 27.–54. lpp.

- ³⁵ Kultūras konteksts rakstā atklāts apakšnodaļā “Vēsturiskais konteksts”. Par kultūras konteksta konceptu sk. Bauman R. *The Field Study of Folklore in Context. Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. Pp. 363–364.
- ³⁶ Kleinman A. Indigenous systems of healing: questions for professional, popular, and folk care. *Alternative Medicines*. Ed. J. S. Warren. New York; London: Tavistock Publications, 1984. Pp. 138–164.
- ³⁷ <http://www.likumi.lv/doc.php?id=50253>
- ³⁸ Turpat.
- ³⁹ *Profesiju katalogs*. 2010. Pieejams: <http://www.lm.gov.lv/text/80>
- ⁴⁰ Turpat. 245. lpp.
- ⁴¹ Turpat. 346. lpp.
- ⁴² Turpat. 246. lpp.
- ⁴³ <http://www.likumi.lv/doc.php?id=89648>
- ⁴⁴ <http://www.likumi.lv/doc.php?id=88966>
- ⁴⁵ <http://www.ur.gov.lv/>
- ⁴⁶ Skaits aptver ne tikai latviešu, bet arī citu tautību pārstāvju dibinātus uzņēmumus.
- ⁴⁷ Dziedniecības un ārstniecības centrs “Akvilona”, Vispasaules dziednieku līga un Starptautiskā Profesionālās Dziedniecības akadēmija ir uzskatāmas par vienu uzņēmumu, jo tām visām ir viens vadītājs – dziednieks Oskars Peipiņš, tās atrodas vienās telpās un informāciju izieto vienā elektroniskajā vietnē www.akvilona.lv
- ⁴⁸ http://www.dziednieks.lv/dziednieku_registrs
- ⁴⁹ www.ltda.lv
- ⁵⁰ “Province”, LTV 1 dokumentāls raidījums. Veidotāji: Slavinska D., Beķeris H. Raidlaiki: 2009. gada 22., 26. novembris; 2010. gada 3. janvāris.
- ⁵¹ Latvijas Neatkarīgā televīzija, raidījuma “Tautas balss” sižetu sērija “Ekstrasensi”, 2009. gads.
- ⁵² Kopš 2013. gada 11. janvāra numura žurnālā “Ievas Veselība” iekļauta daudzsēriju sadaļa “Ievas Veselība meklē dziednieku”. Izdevniecība “Žurnāls Santa”, iznāk kopš 2008.
- ⁵³ Izdevniecība “Dienas Žurnāli”, iznāk kopš 2010. gada.
- ⁵⁴ Izdevniecība “Rīgas Viļņi”, iznāk kopš 2005. gada.
- ⁵⁵ Žurnāls “Zintnieks”, iznāk kopš 1997. gada.
- ⁵⁶ Laikraksts “Dziednieks”, iznāca no 1996. līdz 2005. gadam.
- ⁵⁷ “Dziednieka gadagrāmata”, iznāca no 1999. līdz 2001. gadam.
- ⁵⁸ Čirkste D. *100 dziednieki Latvijā*. Rīga: Lauku Avīzes izdevniecība, 2011.
- ⁵⁹ “Dziedniecības gadagrāmata”, iznāk no 2010. gada; Plaudis J. A. *Mūsu dziednieki*. Rīga: Jumava, 2011.
- ⁶⁰ *Lābie vārdiņi*. Sast. T. Laube Rīga: Zintnieks, 2004; *Lābie vārdiņi 2*. Sast. T. Laube. Rīga: Zintnieks, 2009.
- ⁶¹ <http://www.spodris.lv/>
- ⁶² <http://www.dziedniece.lv/public/>
- ⁶³ <http://www.dziednieks.lv/>

Aigars Lielbārdis

The Movement of Healers in Contemporary Latvia

Summary

Keywords: the movement of healers, folk medicine, the classificatory of occupations, the occupation of a healer, the occupation of a fortuneteller

The movement of healers only exists in contemporary society. Healers, charmers, fortunetellers, psychics and others that are engaged in disease diagnostics, healing, as well as in dealing with the past events and future foreseeing belong to this movement. This movement got established after gaining the national independence, experiencing a rapid flourishing in the 1990s. The change of the state and political system gave rise to a different normative approach in folk medicine and fortune telling traditions, as well as publicity, because the prohibitions of the Soviet period in relation to religion and magic did not exist anymore. Currently, the activities of the movement of healers have become an integral part in daily mass media experience – television, periodicals, and electronic environment.

The members of society belonging to the movement of healers can be divided in representatives and members. The representatives from the rest of society can be distinguished mostly by their occupation. This group has its own folklore (folk medicine and a genre of incantation); members of the group create societies, unions, associations, thus maintaining their different identity. They work as professionals. Currently in Latvia the professions of a healer, psychic, fortuneteller, occultist, astrologer and chiromancer, as well as a specialist in bioenergetics can be referred to the representatives of the movement of healers. They are legally recognised and included in the classificatory of occupations. As regards the members of the movement of healers, any citizen of Latvia who visits healers, fortunetellers, astrologers, is interested in healing, fortune telling, and gets involved in thematic public discussions and thematic exchange of literature etc. can be considered a member. Also, those members of society, who use means or methods of folk medicine for their own needs or the needs of their relatives, on the basis of knowledge inherited through generations or based on folklore (for instance, beliefs, incantation), but are not professionals, can be included in this group.

In Latvian cultural history the activities of healers and fortunetellers have not been recognised by the church, state administration, or the representatives of classical medicine. Nowadays, too, although such occupations have been officially recognised and exist, often in society and public space mistrust about the legitimacy, ethics and decency of the

representatives of these occupations are expressed. However, this official recognition to healers, psychics, astrologers, aura and bioenergetics specialists, as well as other representatives of the movement of healers has provided an area of unlimited ideas, influences and experiments. The occupations of healers and fortunetellers have only recently obtained this recognised status. Also, their situation is constantly changing due to the contemporary information space. However, whether any new healing or fortune telling forms practised by the representatives of the movement of healers will become a Latvian tradition, we will only be able to see in future.

Ieva Pīgozne

Mītiskie priekšstati par apģērbu senāk un tagad

Atslēgvārdi: apģērbs, apavi, mītiskais priekšstats, ticējums, otrā āda

Raksts ir divu paralēlu pētījumu rezultātu apkopojums. Pirmajā daļā ietverts un analizēts autorens promocijas darba izstrādes gaitā uzkrātais materiāls, kurš veidojies kā blakus produkts, pētot apģērbā sastopamo krāsu mītisko nozīmi. Pētījuma ietvaros izskatīti vairāki desmiti tūkstoši latviešu tautas ticējumu,¹ dziesmu,² pasaku³ un buramvārdu⁴ tekstu, kuros meklētas liecības par krāsām, kā arī par apģērba un apavu lietojumu, raksturojumu un nozīmi. Tādējādi pamazām atklājušies ne tikai sadzīviskie, bet arī mītiskie aspekti. Tiem tad arī pievērsta pastiprināta uzmanība šajā publikācijā. Raksta otrajā daļā raksturota mūsdienu situācija. Šī daļa tapusi, intervējot Latvijas sievietes un analizējot intervijās iegūtos datus.

Senākie mītiskie priekšstati

Latviešu folkloras tekstos atrodami daudzi arhaiski priekšstati, ticējumi un liecības par zemnieku sadzīvi un ikdienas lietām. Aplūkojot šos datus kopsakarā ar apģērba un apavu vēsturi, iespējams saskatīt simboliku, kura saistīta ar senāku gadsimtu sadzīvi un kultūru.

20. gadsimta 30. un 40. gados sadzīves mītiskajai pusei savos pētījumos pievērsās profesors Kārlis Straubergs. Tomēr, pētot ticējumus un buramvārdus, viņš lielāku uzmanību veltīja sadzīves priekšmetiem un zemnieku ikdienas nodarbēm, mazāk – ar apģērbu un apaviem saistītiem priekšstatiem.⁵

Publikācijas ierobežotā apjoma dēļ turpmāk rakstā iekļautie folkloras tekstu piemēri pievienoti tikai kā neliela ilustrācija novērotajam un secinātajam, nevis kā izsmēļošs ilustratīvs materiāls. Tāpat daudzviet mītiskie priekšstati nav papildināti ar praktiskiem apsverumiem apģērba gabalu un apavu valkāšanā.

Pētījuma gaitā atklātos priekšstatus iespējams iedalīt tādos, kuri attiecināmi uz apģērbu un apaviem vispār, un tādos, kuri saistīti ar konkrētiem apģērba gabaliem. Runājot par vispārīgiem mītiskiem priekšstatiem saistībā ar apģērbu, vispirms jāpiemin ticējumus atrodamās liecības par to, ka ar apģērbu kaitnieciskos nolūkos iespējams veikt kādas maģiskas darbības vai arī apģērbs var būt iesaistīts šādās darbībās:⁶

Ja otru grib noburt, lai to arī savi ļaudis ienīdētu, tad jādabū liela, gara adata, jānotrin tai abi gali asi un tā tad slepeni jāiespraуз apburamā cilvēka drēbēs. /E. Zommere, Rauna./ (LTT 3829)

Paņem kaut ko ienaidnieka: drānu gabalu, ūdeni, kur tas mazgājies, jeb ko citu, iegāž to avotā un uzbāž apšu mietu ačgārniski virsū, tad viņš gulēs tur mūžīgi. /J. K. Dambergs, Ēdole./ (LTT 3792)

Likumsakarīgi, ka sastopami arī tādi ticējumi, kuros cilvēki mudināti uzmanīt savas drēbes, lai viņu iespējamie nelabvēļi nevarētu tās dabūt. Tāpat ticējumos skaidrots, ka apģērbs un apavi jāuzmana, lai cilvēkam nenotiek kādas nelaimes un neizdošanās:

Kamēr bērniņš nekrustīts, viņa drāniņas nekad nezaudē laukā, lai raganas neapdancotu. /K. Pētersons, Lielsatiķi./ (LTT 2816)

Ka cylvāks nūgaisynuoj savu capuri nu golvys un nazyna kur, itei pizīmēj, ka jis nūgaisynuos savu pruotu un голу golā paliks par muļķi /V. Podis, Rēzekne./ (LTT 4360)

Vecas vīzes ugunī jāsamet, lai vīzu valkātājs kā vīze pats nenomētājas. /K. Jansons, Plāni./ (LTT 33509)

Šajos ticējumos atspoguļotie priekšstati ir samērā līdzīgi tiem, kādus iespējams sastapt saistībā ar cilvēka matiem un nagiem, proti, ka tie jāuzmana un rūpīgi jāsavāc, lai nenotiktu kādas nelaimes vai tiem netiktu klāt nelabvēļi:

Ja nogriež matus vai arī, galvu sukājot, kādi izraujas, tad tos nedrīkst mētāt pa zemi vai palaist vējā, jo tad sāp galva. Matus vislabāk iemest ugunī, tad galva nesāpēs. /A. Ansonē, Skrunda./ (LTT 19138)

Tādējādi novērojams, ka cilvēku apģērbs kļūst par valkātāja otro ādu un caur to iespējams iedarboties uz pašu valkātāju. Pasakās sastopams sižets par to, ka cilvēka drēbes tiek nozagtas, kamēr viņš peldas. Tādā veidā tas, kurš drēbes piesavinājies, iegūst varu pār otru cilvēku un var likt veikt kādas darbības, piemēram, apprecēt sevi.⁷

Savukārt citi ticējumi norāda uz to, ka apģērbs tiek uzskatīts par spoguļi, kurā redzams, kā valkātājam klājas katrā no dzīves jomām un attiecībās ar citiem cilvēkiem:

Kam no veļas netīrumus grūt izmazgāt, tam grūts mūžs. /E. Laime, Tirza./ (LTT 32377)

Otrs vispārējs priekšstats, kas saglabājies līdz pat mūsu dienām, ir tāds, ka apģērbs ir svarīgākais vizuālais rādītājs, pēc kura iespējams atšķirt bagātu cilvēku no nabaga⁸ un dažādām sociālajām un profesionālajām grupām piederīgus cilvēkus citu no cita. Folkloras materiālā šis priekšstats galvenokārt atklājas pasakās. Piemēram, pasakā, kurā vīru neielaiž dzirēs viņa nabadzīgā apģērba dēļ, pēc pārgērbšanās un apsēšanās pie galda viņš lej ēdienu uz drēbēm, teikdams, ka smalkais ēdiens domāts tām un ne viņam.⁹

Pasakās atrodams arī tāds motīvs, kurā sieviete var veiksmīgi izlikties par vīrieti tikai ar to vien, ka viņa apvelk vīrieša drēbes.¹⁰ Retāk tas notiek ar vīrieti, kurš izliekas par sievieti.¹¹

Šķiet, ka vēl senāku priekšstatu slānis parādās folkloras tekstos sastopamajā motīvā par to, ka cilvēks var tikt pārvērst par kādu dzīvnieku (ar varu vai labprātīgi), ja viņam

uzvelk šī dzīvnieka ādu. Pasakās vīrietis var tikt pārvērst par ezi, vēzi, vilku, putnu (biežāk par gulbi),¹² sieviete – par vardi, lūsi, kazu, stirnu, balodi, cūku, kaķi.¹³

Kāzu dziesmās sastopams motīvs, kurā ligava novērtē savu vīramāti un villaines (dāvanas) vietā uzsedz viņai dzīvnieka ādu, pārvēršot vīramāti par attiecīgo dzīvnieku un liekot viņai turpmāk uzvesties kā šim dzīvniekam, ne kā cilvēkam. Dzīvnieki, par kuriem vīramāte var tikt pārvērsta, ir kaza, vilks, bullis:¹⁴

Dēlu māte priecajās(i):
Segs man baltu villainiti!
Segšu baltu kazas ādu,
Lai iet ļīpu grozidama. (LD 25281)

Kaut arī latviešu valodā dzīvnieku nosaukumi pieder konkrētai dzimtei, īpatnēji, ka cilvēki nereti tiek pārvērsti par pretējā dzimuma dzīvniekiem. Iespējams, ka te atspoguļojas seni priekšstati par dzīvnieku totēmismu.

Latviešu folkloras un mitoloģijas pētnieks vēsturnieks Arveds Švābe 1920. gadā rakstīja, ka priekšstati par koku totēmismu vēl arvien sastopami vismaz tūkstoš tautasdziesmu. Viņš norādīja, ka vīrieši un sievietes pieder divām antagonistiskām koku ciltīm: ozoliem un liepām.¹⁵

Ozols un liepa ir populārākie vīrieša un sievietes simboli dziesmās. Ar šo simbolismu sasaucas pasakas motīvs par to, kā meita novelk kokam mizu un apvelk to. Neviena viņa neatpazīst, un viņa ir drošībā. Kādu laiku meita var dzīvot un strādāt, būdama koka mizā, kamēr ķēniņdēls viņā iemīlas, sadedzina mizu un viņu bildina.¹⁶ Priekšstats par to, ka cieta koka miza cilvēkam var kalpot kā apģērbs, ir ievērojams. Tas sasaucas ar dziesmās ietvertu salīdzinājumu par koka mizu kā cilvēka bruņām vai aizsargājošu spēku:

Ozolam vara miza
Trīs kārtām apauguse;
Ap to manu māmuliņu
Trīs rindiņas svešu ļaužu. (LD 14978)

Tāpat šie priekšstati sasaucas ar pasakās sastopamo motīvu, kurā dzīvnieka āda tiek sadedzināta, lai atbrīvotos no nobūruma.¹⁷

Iespēja cilvēkam pārvērsties par dzīvnieku vai koku ir tuva latviešu maskošānās tradīcijām, kurās sastopamas līdzīgas maģiskas darbības. Veids, kādā cilvēks var kļūt par dzīvnieku, ir līdzīgs gan maskošānās rituālā, gan burvestības gadījumā: jāuzvelk dzīvnieka āda. Arī masku personāži ir līdzīgi noburtajiem. Biežākās maskas¹⁸ ir lācis, dzērve, zirgs, āzis, arī kaza, vilks, gov, bullis, aita, cūka, suns, kaķis, krupis, varde, dažādi mājputni un koks. Tāpat populāras maskas ir par sievieti pārgērbies vīrietis un par vīrieti pārgērbusies sievieti. Gan latviešu, gan ārvalstu maskošānās tradīciju pētnieki saista šos rituālos tēlus ar senču gariem, kuri var atgriezties dzīvo vidū un redzēt, kā dzīvājiem klājas. Šīs tradīcijas rašanās tiek datēta ar vismaz tūkstoš gadu senu vēsturi.¹⁹ Interesanti, ka maskošānās tradīciju praktiskā puse – kā pārliecinoši pārtapt par dzīvnieku, uzvelkot viņa ādu, – sasaucas

ar pasakas motīvu, kurā puisis, iegērbies lāča ādā, var tikt vadāts apkārt kā lācis un neviens viņā neatpazīst cilvēku.²⁰

Kaut arī pārvēršanas nolūks var būt atšķirīgs, uzskats, ka ar apģērba palīdzību cilvēku var pārvērst par kaut ko citu, šķiet ļoti sens un caurauž dažādas senu tradīciju formas.

Pievēršoties ticējumiem, kuri saistīti jau ar konkrētiem apģērba gabaliem, redzams, ka arī tajos parādās priekšstati par cilvēku pārvēršanu. Gan Latvijā, gan citur pasaulē plaši izplatīts pasaku motīvs stāsta par noburtiem brāļiem, kuri tiek pārvērsti par gulbjiem vai vilkiem. Viņiem jāpaliek par dzīvniekiem tik ilgi, kamēr viņu māsa uztaisa un uzvelk viņiem jaunus kreklus.²¹ Šī pasaka ir vērtīga ar to, ka izgatavojamie krekli ir no nātru šķiedrām. Arheoloģiskās liecības vēsta, ka Eiropas ziemeļu daļā pirmie audumi tikuši austi no nātru un kaņepju šķiedrām, bet vēlāk no dienvidiem ienākuši lini. Arheoloģiskajā materiālā nātru šķiedru audumi sastopami līdz vikingu laikmetam, bet vēlāk to lietojums stipri mazinās.²² Tādējādi šis pasaku motīvs varētu būt vismaz tūkstoti gadu vecs.

Krekls ir apģērba gabals, kurš cilvēkam atrodas vistuvāk pie miesas. Tādā veidā tas arī iemanto visvairāk līdzību ar savu valkātāju un iegūst spējas, kādas piemīt valkātājam vai kādas var tikt izmantotas, lai valkātājam kaitētu. Šo saistību 1944. gadā novērojis arī Kārlis Straubergs, tomēr dziļāk viņš to nav pētījis.²³ Kā pieminēts pasaku motīvā par laimīga cilvēka kreklu, šāds kreklis ir vienīgais, kas var dziedināt slimu karali.²⁴ Kaut arī pasakā izrādās, ka laimīgajam vīram nabadzības dēļ krekla nemaz nav, tomēr atklājas priekšstats par to, ka valkātāja īpašības var tikt pārņemtas vai nodotas citam.

Vēsturiski izveidojusies gērbšanās secība, kurā kreklis ir pirmais apģērba gabals, ko cilvēks uzvelk, un pēdējais, ko novelk. Tas atspoguļojas folkloras tekstos, un to apstiprina etnoloģiskās liecības. Pasakās nereti pavid motīvs, ka tad, kad tiek sodīts negatīvais personāžs vai pārbaudīts pozitīvais, kreklis viņiem tomēr tiek atstāts mugurā, jo *vienā kreklā* jau nozīmē 'gandrīz kails'.²⁵

Krekla piegriezums un funkcijas vīriešu, sievietes un bērnu apģērbā ir līdzīgas. Likumsakarīgi, ka arī mītiskajos priekšstatos kreklis ir apģērba gabals, kuram piemīt līdzīgas īpašības neatkarīgi no tā, vai tas ir sievietes vai vīrieša kreklis. Ticējumos lasāms, ka (nepieņemot valkātāja dzimumu) ar kreklu var veikt noteiktas maģiskas darbības, lai pasargātu tā valkātāju. Piemēram, valkātājs var sevi aizsargāt, iešūjot kreklā sāli²⁶ vai iespraužot adatu. Līdzīgas darbības pieminētas arī dziesmās:

Šūn, māmiņa, man krekliņu,
Liec pusiti tēraudiņa,
Lai tas man guni meta,
Svešu zemi staigajot. (LD 7372)

Šuj, māmiņa, man krekliņu
No uguņa dzirkstelēm,
Lai sadega puīšiem nagi,
Gar manim ķerstoties. (LD 7375-1)

Ticējumos atklājas, ka arī sapņu tulkojumos krekla simbolikai ir līdzīga nozīme:

Kad sapņos redz melnu kreklu, tad slikti klājoties; kad redz baltu kreklu, tad labi klājoties.
/K. Boivičs, 1862. g. A. Bilenšteina rokraksts, Lubāna./ (LTT 15029)

Vēsturiskos dokumentos savukārt lasāms, ka cilvēki mēdza slimnieku kreklus nest pie dziednieka, lai pēc maģisku darbību veikšanas krekla valkātājs, kreklu atkal uzvilkdams, izveseļotos.²⁷

Ticējumos par mazu bērnu krekliņiem atklājas, kā kreklis kļūst par daļu no bērna, simboliski vieno māsas un brāļus, turklāt ar tā palīdzību iespējams ietekmēt bērna dzīvi:

Pirmo bārna kraklys juovalk visim nuokūšim bārnim, lai visi bārni dzeivuotu saticeigi.
/A. Borozinska, Barkava./ (LTT 2793)

Pirmo reiz bērnam kreklis ticis vilkts no labās rociņas, kas vilcis kreisā rociņā, tas strādājot ar kreiso roku. /K. Bika, Gaujiena./ (LTT 2798)

Tāpat ticējumos redzams, ka kreklis īpaši jāsargā, lai caur to valkātājam nevarētu kaitēt. Biežāk tas pieminēts saistībā ar jaundzimušajiem un neprecētām jaunām meitām:

Meitas nedrīkst vilkt mugurā jaunu kreklu, pirms tas netiek izmazgāts, jo tad tās tiek ņemtas ļaužu valodās. /E. Krafte, Ilģuciems./ (LTT 15001)

Nekristīta bērna drēbes nedrīkst žaut laukā, lai nepārskrej putns pāri, tad izaug par klaidoni.
/J. Upenieks, Skrunda./ (LTT 2813)

Mītiskie priekšstati par pārējiem apģērba gabaliem, šķiet, jau saistīti tikai vai nu ar sievietēm, vai vīriešiem. Bikses un svārki ir tie vīriešu apģērba gabali, kādi biežāk tiek pieminēti saistībā ar iespēju iespaidot to valkātāju. Te vērojamas divas atšķirīgas ticējumu grupas. Lielākā daļa atspoguļo maģiskas darbības, kādas ar vīrieša apģērbu var veikt sievietē, kura vēlas, lai šis vīrietis viņā iemīlētos vai nepamestu. Populārākie iesaka nozagt vīrieša bikses un tās simboliski malt, skaitot buramvārdus, vai apsiet ap meitas gultas kāju.²⁸ Otrā daļa uzrāda priekšstatus, kādi atklājas raganu prāvu protokolos. Tajos vēstīts, ka svārki ir tas apģērba gabals, kādu Velns var uzdāvināt cilvēkiem, kuri tiek apsūdzēti sadarbībā ar nelabo.²⁹ Ticējumos sastopama cepures simboliska saistība ar vīrieša galvu (un prātu):

Ja meita uzliek galvā puisa cepuri, tad viņa tajā puisī iemilas. /H. Augstkalne, Ikšķile./ (LTT 4378)

Ja, rokā turēdams cepuri, griež to riņķī, tad sāp galva. /E. Pļaviņa, Aizkraukle./ (LTT 4364)

Lielāks skaits ticējumu tomēr saistīts ar sievietes apģērba gabaliem, proti, priekšautu un brunčiem. To simboliskā nozīme atklājas arī dziesmās, kur brunči un priekšauts ir sievietes un sievietes dzimtes dievības Saules auglības simbols. Saules priekšauts un brunči saistīti ar lauku auglību un izdevušos ražu:

Saule brida rudzu lauku,
Priekšautiņu pacēlusi;
Kur nolaida priekšautiņu,
Tur nolika rudzu vārpa. (LD 32542-5)

Saule brida rudzu lauku
Pelekiem lindrakiem.
Pacel, saule, lindraciņus,
Lai ziediņi nenobira. (LD 32532-6)

Ticējumos pausts, ka dažkārt laba, bet biežāk sliktā zīme ir tā, ka sievietes brunči vai priekšauts uzlokās uz augšu. Vēl ļaunāk, ja priekšauts atraisās un nokrīt, jo priekšauts un brunči simboliski saistīti ar sievietes attiecībām ar vīriešiem:

Ja sievietei priekšauts nokrīt, tad vīrs vai brūtgāns aiziet pie citas. /E. Laime, Tirza./ (LTT 24515)

Ja, drēbes mazgājot, nolej priekšautu, tad dabūn dzērāju vīru. /V. Eglīte, Lielstraupe./ (LTT 24531)

Brunčus nedrīkst atstāt uz grīdas, tad puīši nemilot. /H. Krastiņa, Unguri./ (LTT 3632)

Kaut arī priekšauts un brunči līdzīgi simbolizē auglību vai atspoguļo sievietes attiecības ar vīrieti viņas dzīvē, lielākā daļa šādu ticējumu pierakstīti tieši par priekšautu. Abi šie apģērba gabali sedz to sievietes ķermeņa daļu, kura vistiešāk saistāma ar intīmām attiecībām un bērnu radišanu. Tas, ka priekšauts pieminēts biežāk, varētu norādīt uz šajos ticējumos pausto priekšstatu vecumu, jo, iespējams, arī Latvijas teritorijā senākie apģērba gabali tika veidoti no diviem vai vairākiem priekšautiem, kā tas vēl agro viduslaiku sākumā ir saglabājies libiešu apģērbā.³⁰ Tomēr arī baltu tautu sieviešu valkātē tā sauktie apliekamie brunči lielā mērā līdzinās priekšautam.³¹ Ņemot vērā brunču un lindraku nosaukuma vēlo rašanos,³² pieļaujams, ka agrāk tie varētu būt dēvēti par priekšautu, apzīmējot ap vidukli apsietu auduma gabalu, ar kuru nosepta ķermeņa lejasdaļa.

Atbilstošus ticējumus par vīriešu apģērba gabaliem (saistībā ar auglību vai attiecībām ar sievietēm) nav izdevies atrast.

Dažādu folkloras žanru tekstos atrodamas liecības ne tikai par apavu praktisko nepieciešamību, bet arī priekšstati, kuri saistīti ar apavu valkāšanas mītisko nozīmi neatkarīgi no valkātāja dzimuma, kā arī ar apavu simboliku. Jāuzsver, ka cilvēks ar basām kājām ticis uzskatīts par neaizsargātu.³³ Plašāks pētījums par šiem jautājumiem publicēts iepriekš,³⁴ tādēļ šeit sniegts tikai galveno secinājumu uzskaitījums. Basas kājas bijušas pieļaujamas vien mājās un starp savējiem, kamēr ārpus mājas, mežā un karā kājām bijis jābūt apautām. Kāju apaušana kalpojusi arī tam, lai simboliski pasargātu cilvēku, tiekoties ar svešiniekiem, ieejot mirušo teritorijā – kapsētā, piedaloties rituālos. Meklējot apavu mītisko nozīmi, jāpievērš uzmanība tam, ka neapautas kājas nav pieļaujamas jaunām meitām, kad pie viņām

nāk precinieki, kā arī tam, ka precinieks var pasniegt apavus kā dāvanu nākamajai sievai un viņas ģimenes locekļiem.³⁵

Likumsakarīgi šķiet priekšstati par to, ka veiksmes vai neveiksmes ar apaviem norāda izdošanos vai neizdošanos arī citās valkātāja dzīves jomās:

Kad pastalai aukla atrist, tad aprunā. /F. Pārups, Zante. R. Bērziņš, Džūkste. J. Treimans, Bērze./ (LTT 22311)

Daudzos ticējumos atspoguļojas priekšstats par simbolisko saistību starp apaviem un kājām, kā arī spēju pārvietoties. Tautas mutē vel arvien tiek lietota frāze "kājas nes", kas netiešā veidā ietverta arī ticējumos, kuros skaidrotas zīmes par došanos ceļā:

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

Kuojuos stuovūt nadreikst kuoju aut, tad byus nalaimīgs ceļš. /T. Nagle, Varakļāni./ (LTT 13542)

Lielākais skaits ticējumu par apaviem saistīts ar zilēšanu Ziemas saulgriežos vai Jaungadā. Tajos rituālas darbības ar apaviem norāda uz to, vai nākamajā gadā kalpi dosies pie jauniem saimniekiem, vai jaunas meitas tiks izprecētas:³⁶

Jauna gada vakarā sveiž kreisās kājas pastalu pār kreiso plecu uz durvju pusi, ja gadās purns uz durvju pusi, tas nozīmē precības, ja papēdis, tad būs palikšana. /J. Treimans, Bērze./ (LTT 10954)

Gan latviešu, gan citu Eiropas tautu pasakās pazīstams motīvs par nodancotajām korpēm,³⁷ kurā saskatāma simboliska saistība starp jaunu meitu nevainību un viņu ādas apavu zolēm. Dziesmās sastopamās liecības par to, ka precinieks dāvina līgavai vai viņas radniekiem jaunus ādas apavus, varētu norādīt uz līdzīgu priekšstatu:

Es nedošu nevienam
Tās meitiņas maldināt:
Manas kurpes kājiņā,
Mani pirkti gredzentiņi. (LD 6244)

Iespējams, ka šie paši priekšstati liek jaunai meitai vispirms apaut kājas un tikai tad pievērst uzmanību vainagam:

Aun, meitiņa, baltas kājas,
Neberz spožu vainadziņu:
Uz kājām acis meta,
Ne uz spožu vainadziņu. (LD 16944-3)

Tādēļ pieļaujams, ka agrākos gadsimtos jaunavības zaudēšana simboliski pielīdzināta ādas apavu zoļu izdilšanai (nevis vainaga noņemšanai), kamēr priekšauts un brunči bijuši sievietes auglības simbols.

Arheoloģiskās liecības vēsta, ka vismaz līdz 15. gadsimtam vainags bijis sieviešu galvas rota dažāda vecuma sievietēm neatkarīgi no viņu ģimenes stāvokļa.³⁸ Līdzīga prakse saglabājusies arhaiskajās vasaras saulgriežu tradīcijās, kur visām sievietēm galvā ir zaļu vainagi un visiem vīriešiem – ozollapu vainagi. Iespējams, ka vainags par nevainības simbolu pamazām kļuvis tikai vēlākajos gadsimtos. Folkloras liecības šajā saistībā vēl būtu jāpārbauda, un tālākos pētījumos varētu tikt skaidrots, vai dziesmās, kurās vainags sastopams kā jaunas meitas simbols, pieminētas arī citas pēdējo četru piecu gadsimtu realitātes.

Kopumā iespējams secināt, ka apģērbs un apavi kā ķermenim tuvākās lietas saistās ar vairākiem seniem mītiskiem priekšstatiem. Tie kļūst par valkātāja otro ādu, un apģērba gabali simbolizē tās ķermeņa daļas, kuras tie sedz. Tāpat tie simbolizē arī atbilstošās jomas cilvēka dzīvē un uzrāda to, kā valkātājam tajās veicas. Iedarbojoties uz kādu apģērba gabalu, iespējams iedarboties arī uz tā valkātāju un atbilstošo jomu viņa dzīvē. Tādēļ ir būtiski sargāt savas drēbes un apavus, lai skauģis vai ienaidnieks tām netiktu klāt. Tāpat var secināt, ka agrākos gadsimtos lietām ir bijušas vairākas nozīmes nekā tikai praktiskā. Tas būtu jāņem vērā, pētot sadzīves priekšmetus, tajā skaitā apģērbus, darbarīkus, mēbeles un sadzīves priekšmetus. Īpaši to varētu attiecināt uz priekšmetu krāsu, ornamentu un citiem dizaina elementiem. Turklāt, pētot mītiskos priekšstatus, kuri saistīti ar apģērbus un apaviem, iespējams novērtēt folkloras materiāla lielo nozīmi vienkāršo ļaužu sadzīves vēstures izpētē.

Situācija mūsdienās

Uzzinot 2012. gada Barondienu konferences tematiku par folkloru lietojumā, šķita interesanti pārliecināties, cik lielā mērā mītiskie priekšstati par apģērbus, kādi fiksēti pagājušā gadsimta pirmajā pusē vāktos folkloras tekstos, vēl arvien būtu saglabājušies tautā. Par pētījuma pamatu tika izvēlēti ticējumos atspoguļotie priekšstati, kurus pārstāv gan tādi ticējumi, kuri pierakstīti lielākā skaitā, gan tādi, kuri Pētera Šmita sakārtotajā izdevumā "Latviešu tautas ticējumi" sastopami tikai vienu reizi.

Pētījums balstīts uz 52 strukturētām intervijām, kurās no 2012. gada 8. aprīļa līdz 19. oktobrim aptaujātas dažādās Latvijas vietās dzīvojošas sievietes vecumā no 19 līdz 88 gadiem. Tas, ka respondentes tika intervētas personīgā sarunā, nevis anketētas, nedaudz ierobežoja viņu skaitu, jo personīgi intervēt lielu skaitu cilvēku ir samērā apgrūtināši pētījuma veicējam gan tādēļ, ka vienus un tos pašus jautājumus jāizrunā neskaitāmas reizes, gan arī tādēļ, ka atrast intervējamās personas ne vienmēr ir viegli. Tomēr interviju laikā iegūtā personīgā un daudzveidīgā informācija atsvēra grūtības un attaisnoja metodes izvēli.

Lasot dažādus ticējumus, kuri saistīti ar apģērbus un apaviem, proti, apģērba gatavošanu, valkāšanu un mazgāšanu, secināms, ka lielākā daļa no tiem ir saistīti ar sievietēm vai nu kā konkrēto apģērba gabalu valkātājam, vai arī tā gatavotājam un mazgātājam. Gatavojot intervijas struktūru, šķita nepiemēroti jautāt vīriešiem par sieviešu apģērbus, tāpat šķita nepamatoti jautāt gan sievietēm, gan vīriešiem tikai par vīriešu apģērbus. Visbeidzot

jau interviju gaitā apstiprinājās tas, ka sievietes ir lielākās mītisko priekšstatu (kuri saistīti ar apgērību) zinātājas, jo gandrīz neviena respondente nepieminēja, ka kādu ticējumu būtu dzirdējusi no sava tēva vai kāda cita vīriešu dzimtes radnieka. Visbiežāk gadījās dzirdēt, ka zināšanu avoti ir trīs: no mātes, no vecmāmiņas vai no lasītā, ieskaitot sieviešu žurnālus. Tāpat pie informācijas avotiem tika pieminēta deju kolektīva vadītāja un mājturības skolotāja. Vēl viens apstiprinājums tam, ka ticējumi par apgērību ir aktuālāki sievietēm, ir divas savstarpēji nesaistītas respondentes, no kurām vienai māte, bet otrai tēvs ir no Baltkrievijas. Respondente, kuras māte ir baltkrieviete, zināja Baltkrievijā izplatītus ticējumus, un viņai bija jāpiedomā, “kādi ticējumi mums te Latvijā ir”. Savukārt respondente, kuras tēvs ir no Baltkrievijas, nezināja neko par Baltkrievijā izplatītiem ticējumiem.

Būtu interesanti meklēt saistības starp senāk fiksētajiem ticējumiem un to, cik lielā mērā tos mūsdienās zina cilvēki, kuri nāk no tās pašas apkārtnes. Tomēr šī pētījuma ietvaros šādas sakarības praktiski nebija novērojamas, jo, šķiet, tādām būtu nepieciešams daudz lielāks interviju skaits un salīdzināmo datu daudzums.

Pārejot pie konkrētiem mītiskajiem priekšstatiem, jāaplūko intervijās apskatītie ticējumi. Vispirms tika piedāvātas astoņu dažādu ticējumu pirmās puses, lai respondentēm būtu iespēja dalīties ar to, ko viņām nācies dzirdēt. Tas tika darīts arī tādēļ, ka P. Šmita publicētajā ticējumu krājumā šīm ticējumu pirmajām pusēm ir atšķirīgi turpinājumi, nereti savstarpēji pretrunīgi.

Turpmāk redzamas sniegtās atbildes, skaitļi norāda atbilžu skaitu. Tā kā intervētās sievietes nereti pieminēja vairākus ticējumu variantus, kopējais sniegto atbilžu skaits var pārsniegt intervēto personu skaitu.

1. “Ja kādu apgērība gabalu netišām uzvelk uz kreiso pusi, ...”
Nav dzirdēts – 6, neatceras – 2. Ticējumu zināja – 44.
Atbilžu varianti: piedziersies – 35; uz nelaimi – 7; būs pēriens – 4; būs dzīres un dancošana – 3; būs jāraud – 2; dabūs pa seju – 1; būs veiksmīga diena – 1; melos – 1; būs piekrišana – 1.
2. “Ja apgērību nepareizi sapogā, ...”
Nav dzirdēts – 20, neatceras – 12. Ticējumu zināja – 20.
Atbilžu varianti: piedziersies – 17; domā par kaut ko citu – 1; ir aizmāršīgs – 1; būs ačgārņa dzīve – 1; melos – 1; nav uz labu – 1; ballēsies – 1.
3. “Ja apgērība apakšmala uzlokās uz augšu, ...”
Nav dzirdēts – 42, neatceras – 1. Ticējumu zināja – 9.
Atbilžu varianti: būs piekrišana – 4; ir slepens pielūdžējs – 1; aprunās – 1; neapprecēsies – 1; domā par puišiem – 1; dabūs pērienu – 1.
4. “Ja nolejas ar ūdeni, īpaši drēbes mazgājot, ...”
Nav dzirdēts – 41. Ticējumu zināja – 11.

Atbilžu varianti: vīrs būs dzērājs – 9; ja vīrs jau ir, viņš dzers vai atnāks mājās dzēris – 1; droši vien kaut kas šķērsām – 1; gaida, ka kāds atnāks – 1.

5. “Ja kurpe attaisās, ... /Ja postalai aukla atrisinās, ...”

Nav dzirdēts – 43, neatceras – 4. Ticējumu zināja – 5.

Atbilžu varianti: nesanāks nekur doties, nojuks ceļojums – 1; kāds aprunā: ja labā kurpe, tad labu, ja kreisā – sliktu – 1; būs vēstule vai atnāks ziņa – 1; velns līdz iekšā apavos – 1; neveiksies – 1.

6. “Ja brunči krīt nost, ...”

Nav dzirdēts – 45, neatceras – 1. Ticējumu zināja – 6.

Atbilžu varianti: tad saka, ka brokastīs nav biežputru ēdis – 1; paliks stāvoklī vai izies pie vīra – 1; būs sliktā dzīve – 1; tas norāda uz nabadzību – 1; uz veiksmi – 1; iemīlējusies, jo paliek tieva – 1.

7. “Ja, šujot kādu apģērba gabalu, diegā metas mezglī, ...”

Nav dzirdēts – 21, neatceras – 3. Ticējumu zināja – 28.

Atbilžu varianti: tam, kas valkā, būs piekrišana – 11; kāds domā par šuvēju – 3; šuvējam piekrišana – 2; būs strīdi – 2; uz sliktu – 2; šis apģērbs visiem patiks – 2; ir piekrišana – 1; šis apģērbs neizdosies, nenēsāsies – 1; ja nevar atsiet, būs pielūdzējs, no kā nevarēs tikt vaļā – 1; šuvējai slinks vīrs – 1; šuvēja drīz precēsies – 1; valkātājam būs samezglota dzīve – 1; šuvējai dzīve metīsies mezglis – 1.

8. “Ja diegs pieķēries pie apģērba, ...”

Nav dzirdēts – 12. Ticējumu zināja – 40.

Atbilžu varianti: būs brūtgāns, pielūdzējs, kavalieris, līgavainis – 5; būs brūtgāns, pielūdzējs, kavalieris, līgavainis, un diega krāsa norāda viņa matu krāsu – 11; būs brūtgāns, pielūdzējs, kavalieris, līgavainis, un diega garums norāda viņa vārda pirmo burtu – 5; būs brūtgāns, pielūdzējs, kavalieris, līgavainis, diega krāsa norāda viņa matu krāsu un diega garums – vārda pirmo burtu – 14 (divi dažādi alfabēta skaitīšanas veidi – 2); pēc kāda burta izskatās diegs, kas izlocījies uz apģērba, uz tāda burta līgavainim vārds – 1; ja melns – uz sliktu, ja balts – uz labu – 1; bērni pieķersies – 1; būs tāls ceļojums: jo garāks diegs, jo garāks ceļojums – 1; ja sarkans diegs – būs mīlestība – 1; krāsa nosaka, kā veiksies tālāk: labi, slikti, gaida iepazīšanās – 1.

No astoņiem ticējumiem, kuru pirmās puses tika piedāvātas respondentēm, populārākie jeb zināmākie bija – “Ja kādu apģērba gabalu netišām uzvelk uz kreiso pusi, tad piedziersies.” un “Ja diegs pieķēries pie apģērba, būs brūtgāns.” Tos zināja 35 respondentes. Nākamais zināmākais ticējums – “Ja apģērbu nepareizi sapogā, piedziersies.” Tāds sastopams 17 atbildēs. Un visbeidzot – “Ja, šujot kādu apģērba gabalu, diegā metas mezglī, tam, kas šo apģērba valkā, būs piekrišana.” Tāds sniegts 11 atbildēs.

Tālāk intervijas gaitā tika jautāts, vai respondentēm ir zināmi kādi ticējumi, kuri saistīti ar mazu bērnu, īpaši zidaiņu, apģērbu. Uz šo jautājumu visbiežāk spēja atbildēt tās respondentes, kurām pašām ir bērni. Tās, kurām bērnu nav, reti zināja kādu ticējumu.

Seko atbilžu apkopojums. Nav dzirdēts – 31, neatceras – 2. Ticējumus zināja – 19.

Atbilžu piemēri:

Pirmās drēbītes jā saglabā nākamajam bērnam, lai visi bērni dzīvotu draudzīgi – 7.

Pirms dzimšanas drēbes nepērk, lai nenotiktu kāda nelaime ar bērnu – 3.

Drēbītes sašuj, tad noteikti jāizmazgā un jāizgludina, pirms velk mugurā – 1.

Drēbes nedrīkst izmazgāt un izžautas atstāt uz nakti, lai nesamaitā – 1.

Sākumā gērbj baltās drēbēs, lai nelaime nenāk klāt – 1.

Uzvelk apakšējās drēbītes uz kreiso pusi, lai, nākot skatīties bērnu, ļauna acs nenoskauž – 1.

Neredzamā vietā apģērbā iesprauž drošības adatu ar galvu uz leju, lai ļauns neķeras klāt – 1.

Tālāk sekoja jautājums, vai var darīt kaut ko ar otra cilvēka apģērbu, ja viņu grib kaut kādā veidā iespaidot. Uz to apstiprinoši atbildēja 32 respondentes. Sniegtās atbildes bija iespējams sadalīt trijās grupās: aizsardzības, kaitniecības un pieburšanas nolūkā veiktas darbības. Jāpiebilst, ka tās respondentes, kuras jau bija minējušas aizsardzības paņēmienus, kas piemērojami mazu bērnu apģērbam, šajā jautājumā tos vairs nepieminēja. Jautājums visbiežāk radīja asociācijas ar kaitniecību, pat vudū, kaut arī jautājuma formulējumā negatīvā nozīme nav ietverta.

Atbildes bija šādas: nav dzirdēts – 20, ir dzirdēts, bet konkrēti nezina – 11.

Atbilžu piemēri:

Aizsardzībai apģērba iekšpusē iedur adatu – 2.

Ja iesprauž otram adatu apģērbā, tas nes ļaunu – 2.

Ja bojā apģērbu, tad cilvēkam kaut kas slikts notiek – 2.

Uzvelkot cita apģērbu, var pārņemt cita enerģiju – 1.

Lai nodarītu kaut ko sliktu, kabatā jāber sāls – 1.

Izārdīt apģērbu, tas nes nelaimi – 1.

Lai pieburtu, ripina olas caur tā cilvēka apģērba piedurkni – 1.

Pieburšanai – slepeni iešuj apģērbā diegu – 1.

Lai vīrietis neaizmuktu, viņa bikses sien mezglā – 1.

Ja grib pieburt čali, jātin savi mati ap viņa jostu – 1.

Savus matus saliek pušķītī un piešuj pie puīša apģērba, lai viņu sev piesaistītu – 1.

Tālāk intervijā tika sniegti četri ticējumi ar precīzu to pieraksta tekstu un jautāts, vai šos ticējumus respondentes ir dzirdējušas vai ne. Atbildes:

Brunčus nedrīkst atstāt uz grīdas, tad puīši nemilot. (LTT 3632) LTT – 1 pieraksta variants. Ir dzirdējušas – 15, nav dzirdējušas – 37.

Ja drēbes mazgājot nolej priekšautu, tad dabūn dzērāju vīru. (LTT 24531) LTT – 7 pieraksta varianti. Ir dzirdējušas – 12, nav dzirdējušas – 40.

Ja sievietei priekšauts nokrīt, tad vīrs vai brūtgāns aiziet pie citas. (LTT 24515) LTT – 17 pieraksta varianti. Ir dzirdējušas – 9, nav dzirdējušas – 43.

Kam no veļas netīrumus grūt izmazgāt, tam grūts mūžs. (LTT 32377) LTT – 1 pieraksta variants. Ir dzirdējušas – 4, nav dzirdējušas – 48.

Uzskatāmi redzams, ka tas, cik variantos ticējums pierakstīts un publicēts Pētera Šmita sakārtotajā krājumā, ne vienmēr saskan ar to, cik bieži vai reti to ir dzirdējušas intervētās personas. Šāds iespaids radās arī kopumā par visiem ticējumiem, kuri bija iekļauti intervijā. Jādomā, ka jauna ticējumu vākšana papildinātu arhīva krājumu ar vēl nepierakstītiem ticējumiem, tāpat viena daļa būtu jau zuduši no aprites.

Turpinot intervijas, tika jautāts, vai respondentēm ir zināmi kādi iepriekš nepieņemti ticējumi, kuri saistīti ar apģērbu, tā darināšanu, vilkšanu, valkāšanu, mazgāšanu vai arī ar apaviem. Uz šo jautājumu 10 intervētās personas nevarēja atbildēt, taču pārējās 42 sievietes sniedza kopā 143 ticējumus, kuri tikpat kā neatkārtojās. Diemžēl visus ticējumus, kuri tika sniegti atbildēs uz šo un pārējiem jautājumiem, nav iespējams iekļaut rakstā publikācijas ierobežotā apjoma dēļ. Tā kā varēja novērot, ka intervijās parādās arī tādi ticējumi, kuri iepriekš nav pierakstīti, bija iespējams secināt, ka tie ir vai nu nodoti no paaudzes paaudzē mutvārdu tradīcijā, vai radušies no jauna. No jauna veidotajos ticējumos jūtama gan citu tautu ietekme, tajā skaitā Holivudas filmu iespaids, gan arī ezotēriskas noskaņas un psiholoģijas ietekme. Kā klasiskus un tieši šādā tekstā iepriekš nefiksētus varētu minēt šādus ticējumus (aiz ticējuma iekavās ievietotais skaitlis atbilst intervijas kārtas numuram):

Ja sieviete sapnī uzsien priekšautu, tad viņa dabūs bērnu. (1)

Cauras zeķes nevajag turēt mājās, citādi bagātība neturas. (2)

Šujot apģērbus, jāņem vērā: tos apģērbus, kuriem jāturas uz augšu (bikses), jāšuj jaunā mēnesī; tos, kam uz leju (kreklis) – vecā mēnesī. (11)

Apģērbu velk uz kreiso pusi, lai nenoskauž. (30)

Jāņos met pastalas ozolā. Ar kuro reizi uzmet, pēc tik gadiem precēsies. (33)

Tos brunčus, kurus vilks uz balli, nedrīkst pirms balles likt uz gultas, citādi nebūs piekrišanas. (37)

Savukārt jaunu laiku ieskaņu ir daudz, sākot no pavisam jauniem veidojumiem un beidzot ar senāku ticējumu tekstos ienākušiem jauniem elementiem:

Ja no rīta kreklis ir uz kreiso pusi, tad pa nakti ir atnācis murkšķis un izvērsis. (11)

Ja bērns izvēlas apģērbu kādā krāsā, pēc tā skatās, kāds viņam garastāvoklis. (15)

Cita kurpes nedrīkst vilkt, jo tas ir nehigiēniski un tajās ir sveša enerģija. (19)

Kāzu kleitai jābūt no viena gabala, citādi šķirsies. (22)

Pie apģērba neredzamā vietā piesprauž drošības adatu aizsardzībai, lai pasargātu no ļaunas acs un nelaimēm. (28)

Līgavai kāzās jābūt kaut kam vecam, kaut kam jaunam un kaut kam aizlienētam. (40)

Salīdzinot intervēto personu zināšanas saistībā ar ticējumiem par apģērbu un apaviem, pārsteidzošākais bija tas, ka ticējumu zināšanas ne vienmēr saistāmas ar intervēto personu vecumu, t. i., nebūtu pareizi pieņemt, ka visas vecāka gadagājuma sievietes zina vairāk. No septiņām intervētajām sievietēm, kuras vecākas par 60 gadiem, divas bija tādas, kuras nezināja gandrīz nevienu ticējumu. Tāpat nebūtu pareizi pieņemt, ka jaunākās respondentes, respektīvi, līdz 25 gadu vecumam, nezina neko.

Intervētas tika arī ar noteiktu nodarbošanos saistītas sievietes: profesionālas šuvējas – 2; audējas aušanas studijā – 4; sievietes, kas ikdienā nodarbojas ar šūšanu, apģērbu gatavošanu un citiem rokdarbiem – 3; folkloras kopu dalībnieces – 6; sievietes, kuras šuj, auž un nodarbojas ar folkloru – 3.

Par viszinošākajām varētu atzīt tās trīs respondentes, kuras pieder pie pēdējās grupas, proti, viņas gan šuj, gan auž, gan nodarbojas ar folkloru. Taču tās, kuras nedarina apģērbus, bet tikai darbojas folklorā, nepavisam nav pieskaitāmas pašu zinošāko skaitam. Abas profesionālās šuvējas zināja ievērojami vairāk, tāpat arī samērā daudz zināja audējas.

Atbildot uz pēdējo jautājumu par to, cik lielā mērā respondentes pašas tic ar apģērbu saistītajiem ticējumiem un vai kaut ko no tā visa ievēro, profesiju dalījumam vairs nebija tik izteiktas ietekmes. Sniegtās atbildes varētu iedalīt trijās grupās. Vispirms tās, kurās pausta pilnīga neticība mītiskajiem priekšstatiem un ticējumu neievērošana. No 52 respondentēm 12 paudužas pilnīgu neticību un ticējumu neievērošanu (pie atbildēm pievienots intervijas kārtas numurs un respondentes vecums):

Neko īpaši neticu un neievēroju. (8, 77 gadi)

Bērībā likās, ka jāievēro, bet tagad vairs ne. (17, 26 gadi)

Starp tām respondentēm, kuras atzinušas, ka daļēji tic un/vai ievēro ticējumus ievēro, ir dažādi varianti. 10 atbildēs respondentes vispirms apgalvo, ka netic, bet pēc tam atzīst, ka kaut kam tomēr tic vai kaut ko tomēr ievēro:

Neko īpaši neticu. Tikai esmu ievērojusi, ka, ja uzvelk drēbes uz kreiso pusi, tad tiešām pie dzersies. Tas gandrīz vienmēr piepildās. (4, 56 gadi)

Ar prātu neticu, bet zemapziņā no bērnības ir saglabājušies pateiktie, un tos es ievēroju, piemēram, par to, ka kreiso kāju jāapauj pirmo. (12, 25 gadi)

Nē, es domāju, ka tāds joks vien ir, lai interesantāka dzīve. Tas tāds joks, lai var sabiedrībā parunāt un pasmieties. Par krekliņiem gan – tam es ticu – taupīju sava bērna pirmo krekliņu un vilku nākošajam. (52, 61 gads)

Īsti neticu, bet tos ticējumus, kurus zinu, cenšos ievērot. (32, 22 gadi)

Lielākoties neticu, bet labām lietām – jā. (35, 19 gadu)

Savukārt astoņās atbildēs pausta ticība tikai vienam ticējumam, kuru pašas respondentes zina. Nereti tas bijis tajos gadījumos, kad respondentes zina tikai šo vienu vai pavisam nelielu skaitu ticējumu:

Par krāsām ticu, jo krāsām gan interjerā, gan apģērbā ir liels spēks. Par ticējumiem – vairs nav īpaši aktuāli. (15, 19 gadu)

Velku svārkus pāri galvai, citus neievēroju. (27, 19 gadu)

Joka pēc. Bet otrādi uzvilktas drēbes un nepareizi sapogātas ir uz iedzeršanu. (31, 45 gadi)

Attiecīgi iespējams secināt, ka abas iepriekš aplūkotās intervēto personu grupas vairāk pieskaitāmas tām respondentēm, kuras vienai daļai ticējumos paustajiem mītiskajiem priekšstatiem tomēr tic un tos ievēro. Turklāt bieži gadījās saskarties ar to, ka intervētās personas zina ticējumus par citām dzīves jomām, bet tādas, kas saistīti ar apģērbu – tikai nedaudzus.

22 intervētās personas atzina, ka viņas tic vairāk nekā vienam ticējumam, turklāt tos arī ievēro dzīvē. Šeit sniegti deviņi raksturīgu atbilžu piemēri:

Kad es šuju, tad par mezgliem atceros, un tas piepildās. Par tiem diegiem, kas pieķērušies pie apģērba. Kad mācījāties šuvēju skolā, tad taču mēs katru diegu tinām ap pirkstu un skaitījām, uz kura burta. Apģērbu veikalā, kad strādāju, tur arī. (6, 51 gads)

Lielākoties jau tie ticējumi ir jautrībai. Vai praktiski. Praktiskos ievēroju. (10, 20 gadu)

Kamēr es tādu ticējumu nezinu, tikmēr tas mani neiespaido. Kad uzzinu, tad cenšos ievērot. Īpaši ietekmē, ja kāds cits pasaka, ja izlasu – tad ne. (14, 27 gadi)

Ievēroju par mazgāšanu, kurpju likšanu, par apģērba atstāšanu uz gultas. To, ko zinu, to ievēroju. (16, 34 gadi)

Ticu pozitīvajam, negatīvajam ne, lai pozitīvi programmētos. Daudzas manieres un pielāgības normas mums nāk no ticējumiem. (22, 20 gadu)

Cenšos ievērot to, ko zinu, kaut arī tā ir māņticība. (24, 19 gadu)

Ticēt neticu, bet ievēroju. Tas ir interesanti – jautrāk dzīvot. (29, 19 gadu)

Velku apavus vienmēr pirmajā labajā kājā. Es nezinu, vai es ticu vai ne, bet tā ir iegājies. Kaut kāda ticība tajā visā ir, kaut kad bērnībā ir iesēdies, un tāpēc es tā daru. Brunčus es arī nelieku uz gultas. (37, 41 gads)

Dabīgi, ka ievēroju. Piefiksēju, paskatos. Kā par tiem brūtgāniem var neievērot?! (48, 50 gadu)

Kaut arī nav iespējams apgalvot, ka šī pētījuma gaitā intervētās personas pārstāv visas Latvijā dzīvojošās un latviski ikdienā runājošās sievietes, tomēr apkopotās atbildes sniedz samērā reprezentatīvu pārskatu. Secināms, ka lielākā daļa sieviešu vēl arvien zina vismaz dažus ticējumus, kuri saistīti ar apģērbu un apaviem, kā arī ievēro vismaz kādu daļu no tiem. Kaut arī tas bieži neparādās konkrētās atbildēs, tomēr kopējā pētījuma gaitā bija jaušams, ka liela daļa sieviešu īpaši par šādiem ticējumiem neinteresējas. Jādomā, ka ticējumu vākšanas un pierakstīšanas laikā, respektīvi, 20. gadsimta pirmajā pusē, ticējumus pausto priekšstatu aktualitāte bija lielāka. Intereses un aktualitātes mazināšanās arī ir galvenais novērotais iemesls, kādēļ šīs tradīcijas pamazām zūd vai mainās.

Gan pierakstot ticējumus, kādus intervējamās personas zina, gan arī atbildes par to, vai viņas tic un ievēro ticējumus pausto, bija vērojamas jauno laiku vēsmas. Samērā daudzās reizes gadījās saskarties ar vārdu *enerģija*. Respondentes to lietoja gan par cilvēkiem, gan par apģērbu un apaviem, kuri šo enerģiju nes. Skatot senos ticējumus, redzam, ka, iespējams, tajos pausta līdzīga doma, kamēr skaidrojumā nav ticis lietots vārds *enerģija*, bet gan tādi jēdzieni kā, piemēram, *liktenis, dzīve, laime un nelaiمة, veikties un neveikties*.

Līdzīgi mūsdienu ticējumu valodā parādījušies vārdi *pozitīvais* un *negatīvais*. Turklāt jaušamas arī visā pasaulē populārās pozitīvās domāšanas nostādnes, kad respondentes apgalvo, ka ievēro pozitīvo un izvairās no negatīvā, vai lieto tādu jēdzienu kā *pozitīvā programmēšana*.

Visbeidzot diezgan daudzās atbildēs bija jūtams, ka šodien ticējumus paustais tiek uztverts ar humoru. Jādomā, ka tas ir 20. gadsimta beigu un 21. gadsimta sabiedrībā valdošās sociālās brīvības un plurālisma iespaidā. Jāšaubās, vai pirms 100 un 200 gadiem ticējumus paustie mītiskie priekšstati tiktu uzskatīti par joku vai jautru tradīciju, kuru ievēro tādēļ, lai krāsaināka ikdiena. Raksta pirmajā daļā redzams, cik seni un visas svarīgās dzīves jomas aptveroši ir priekšstati, kuri saglabājušies folkloras tekstos. Jādomā, ka tas, cik plaši šo priekšstatu relikti vēl arvien ir sastopami mūsdienu modernās sabiedrības aktīvajā lietojumā, liecina par to, ka agrākos laikos tie bijuši patiesi nozīmīgi un svarīgi. Savukārt senāko priekšstatu apzināšana ļauj izprast vēl arvien sastopamo zināšanu un prakses vērtīgumu. Šķiet, ka daudzos mītiskajos priekšstatos par apģērbu un apaviem līdz pat mūsdienām ietvertas cilvēka dzīves pamata lietas, tādēļ arī tie vēl arvien var darboties simboliski psiholoģiskā limenī.

Taču šodien ir mainījies situācija. Mūsdienās blakus var dzīvot un strādāt cilvēki, kuru zināšanas par mītiskajiem priekšstatiem ļoti atšķiras. Kamēr viens zina un ievēro daudz, cits nezina gandrīz neko un neko arī neievēro. Pieņemot, ka jebkuram ticējumam, lai cik sens tas būtu, ir savs izplatības areāls un viena vecuma sievietes Latgalē un Kurzemē nebūt ne vienmēr zinājušas vienus un tos pašus ticējumus, tomēr jādomā, ka senāk viņu

rīcībā bija tāds pats vai līdzīgs ticējumu krājums kā viņu radniecēm, draudzenēm un kaimiņienēm. Mūsdienās tā vairs nav. Par to, ka pat vienas ģimenes ietvaros zināšanas un attieksme var būt atšķirīga, bija iespējams pārliecināties, intervējot divas māsas un māti un meitu.

Tomēr kopumā secināms, ka ticējumi un tajos paustie mītiskie priekšstati (ne tikai par apģērbu) vēl arvien ir sabiedrībā sastopami un to pētniecībā paveras patiesi plašas iespējas.

Saisinājumi

LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava; Pēterburga: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas spiestuve, 1894–1915. 1.–6. sēj.

LTT – Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941. 1.–4. sēj.

LPTR – Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941. 1.–4. sēj.
- ² Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava; Pēterburga: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas spiestuve, 1894–1915. 1.–6. sēj.
- ³ *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits (Schmidt). Rīga: Valters un Rapa, 1925–1937. 1.–15. sēj.; Arājs K. (sast.) *Latviešu tautas pasakas. Brīnumu pasakas. Izlase*. Rīga: Zinātne, 1966; Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977.
- ⁴ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1939. 1.–2. sēj.; Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. Rīga: Latvju Grāmata, 1944.
- ⁵ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*.
- ⁶ Piemēram, par sievietes krekla sadedzināšanu pieminēts 1691. gada raganu prāvas protokolā no Pāles. Sk. Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 112. lpp.
- ⁷ LPTR 400, 425M, 1525D.
- ⁸ LPTR 531 II, 533, 757, 1455, 1526, 1538.
- ⁹ LPTR 1558.
- ¹⁰ LPTR 514, 880, 884, 884C, 890.
- ¹¹ LPTR 958D, 958E, 1538*.
- ¹² LPTR 428, 441, 451.
- ¹³ LPTR 401, 402, 409, 409A.
- ¹⁴ LD 25279, 9; 25280; 25281; 25341; LPTR 428 II. Par to, kā pieaug kazas āda sk. LPTR 5831.
- ¹⁵ Švābe A. Ozols un liepa latvju reliģijā. *Raksti par latvju folkloru I*. Rīga: J. Rozes apgāds, 1923. 46.–81. lpp.
- ¹⁶ Pameita koka mizā. Arājs K. (sast.) *Latviešu tautas pasakas. Brīnumu pasakas. Izlase*. 334.–335. lpp.
- ¹⁷ LPTR 409, 409A, 441.
- ¹⁸ Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*. Rīga: Zinātne, 2010. 154.–159. lpp.; Grīns M., Grīna M. *Latviešu gads, gadskārta un godi*. Rīga: Everest, 1992. 162.–163. lpp.; Rancāne A. *Maskas latviešu un citu tautu tradīcijās*. Rīga: Valsts tautas mākslas centrs, 2001. 14.–18. lpp.
- ¹⁹ Rancāne A. *Maskas latviešu un citu tautu tradīcijās*. 4.–10., 25. lpp.; Eliade M. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. Rīga: Minerva, 1995. 64.–73. lpp.; Jansons J. A. *Latviešu masku gājieni*. 218. lpp.
- ²⁰ LPTR 860A*.
- ²¹ LPTR 451.
- ²² Barber E. J. W. *Prehistoric Textiles. The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages*. Princeton University Press, 1991. Pp. 19–20.

- ²³ Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. 337.–338. lpp.
- ²⁴ LPTR 844.
- ²⁵ Neiesmīdināmā princese. Arājs K. (sast.) *Latviešu tautas pasakas. Brīnumu pasakas. Izlase*. 472.–475. lpp.
- ²⁶ Pieminēts arī raganu prāvas protokolā no Lielstraupes 1675. g. Sk. Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 76.–77. lpp.
- ²⁷ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 481. lpp.
- ²⁸ Turpat 244., 266. lpp.; Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. 338. lpp.
- ²⁹ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. 90., 97., 101., 549., 765. lpp.
- ³⁰ Zariņa A. *Libiešu apģērbs 10.–13. gs.* Rīga: Zinātne, 1988. 23.–29. lpp.; Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* Rīga: Zinātne, 1999. 92.–94. lpp.
- ³¹ Zariņa A. *Seno latgaļu apģērbs 7.–13. gs.* Rīga: Zinātne, 1970. 57.–58. lpp.; Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* 40. lpp.
- ³² Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001. 148.–149., 537.–538. lpp.
- ³³ Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. 376. lpp.
- ³⁴ Plašāk par apavu valkāšanu un dāvināšanu sk. Pīgozne-Brinkmane I. Apavi kā senā goda apģērba daļa. *Letonica*. 2008. Nr. 18. 202.–214. lpp.
- ³⁵ LD 5717, LD 25759.
- ³⁶ Straubergs K. *Latviešu tautas parašas*. Rīga: Latvju Grāmata, 1944. 349.–351. lpp.
- ³⁷ LPTR 306.
- ³⁸ Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* Rīga: Zinātne, 1999. 66. lpp.; Zariņa A. *Latgaļu vainagi laikā no 6. līdz 13. gadsimtam. Arheoloģija un etnogrāfija*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1960. 2. laid. 94. lpp.

Ieva Pīgozne

Mythical Perceptions on Clothing Historically and Nowadays

Summary

Keywords: clothing, footwear, mythical perception, belief, “the second skin”

Latvian folklore materials contain a huge number of archaic and pre-Christian perceptions, beliefs and evidence of peasants' social and everyday life. Combining these data with history of clothing and footwear allows understanding the long-forgotten symbolism of things.

The article reveals the symbolic meaning of pieces of clothing and footwear and examines how people used to empower things by connecting them to their wearers. It looks at how people believed they could affect others or take over some of their abilities by using their garments. The role of clothing and footwear as “the second skin” of their wearer is discussed. The author reveals symbolism of every particular garment, as well as general powerful perceptions connected to people's dress.

Latvian folklore material, such as folk beliefs, folk songs, sayings, tales, and magic formulas are used in the research.

It is concluded that in earlier centuries things used to have more functions and meanings than simply the practical one.

The second part of the article reveals the results of 52 interviews regarding knowledge and usage of mythological perceptions in the daily life of Latvian women. In 2012 women were interviewed about the folk beliefs involving pieces of clothing and footwear. According to the results, only 12 women do not believe in any of the folk beliefs; however all of them knew at least some of such beliefs. The other 40 admitted that they practiced some of the activities recommended by the folk beliefs in their everyday life. Although the overall knowledge and usage of the archaic perceptions and practices tend to decline, the still persisting number and awareness of folk beliefs can help understand and estimate their significance in earlier centuries.

Aldis Pūtelis

Jaunā izkārtā. Dievturība kā folkloras interpretācija

Atslēgvārdi: folklorā, identitāte, nacionālisms, dievturība, interpretācija

Folklorā ir sarežģīta parādība – vienlīdz sena un nesena, vispārzināma un tikai hipotētiski skaidrojama. Pats termins *folklorā* savu salīdzinoši neilgo pastāvēšanas laiku ir saprasts un skaidrots dažādi, un parādība, ko tas apzīmē, lai arī pēc būtības nav mainījies, ar šo terminu gan apjoma, gan izpratnes ziņā saistīta ļoti daudzveidīgi. Tieši tas (nosacīti) ļauj mūsdienu cilvēkam, kas vairs nav mantojis par folkloru nosaukto kā savas ikdienas dzīves sastāvdaļu, to skaidrot un izmantot atšķirīgi.

Viljams Tomss (*William Thoms*, 1803–1885), kurš arī ieteica apzīmējumu *folklorā*¹ un vispārīgi uzskaitīja, kas tajā ietilpst, tomēr neradīja pašu parādību. Par folkloru sauktie teksti un to izpildījums bija dzīvojis un pastāvējis pirms V. Tomsa definīcijas, tie turpināja pastāvēt arī vēlāk, lai gan interese par šo kultūras parādību iezīmēja ko citu: šajā laikā tai zuda agrākā loma sabiedrībā un teicēji, kas vēl bija spējuši saglabāt visai plašu repertuāru, ne vienmēr izprata pašu teiktos tekstus tā, kā tos būtu varējuši uztvert agrāk.

Šajā ziņā līdzīga situācija ir dažādās kultūrās. Somijā, no kuras folkloras vācējiem savulaik mācījušies šīs nozares pētnieki Latvijā, iezīmīgākais materiāls ir “Kalevalas” episkās dziesmas, kas ir gana plaši pētītas. Tautām, kas nedzīvo kaimiņos, ir daudz mazāk iespēju aizgūt kādu folkloras materiālu nekā pētniecības metodes, tomēr, tā kā somi ir dzīvojuši latviešiem samērā līdzīgos apstākļos, var pieņemt, ka arī folkloras norisēs iespējams novērot līdzību.

Šajā sakarā vietā šķiet Juhas Pentikeinena (*Juha Y. Pentikäinen*, 1940) teiktais par rūnu dziedātājiem un radītājiem: “Pētot rūnas, ir svarīgi apzināties, ka to radītāju pasaule nav obligāti identa ar to dziedātāju pasauli. Dziedātāju unikālā dzīves pieredze izpaužas veidā, kādā tie dzied un interpretē savu repertuāru. Nezināmā un parasti anonīmā rūnas radījušā dzejnieka pasaule paliek vien jautājums, kamēr dziedātāja pasaulei iespējams pietuvoties intervijā.”²

To pašu pārlicību vēl kodolīgāk paudis salīdzināmās mitoloģijas pamatlicējs Makss Millers (*Friedrich Max Müller*, 1823–1900): “Agrīnais cilvēks ne tikai nedomāja tāpat kā mēs, bet arī nedomāja tā, kā, mūsaprāt, viņam būtu vajadzējis domāt.”³

Tomēr folklorā ne tikai izteic mūsdienu un senās kultūras cilvēka pasaules uztveres atšķirības – folklorā un tās uztvere laika gaitā mainās. Jau minētais J. Pentikeinens apraksta “Kalevalas” rūnu dziesmu pārmaiņas. Somu eposa tekstu vācējs un apkopotājs Eliass

Lenrūts (*Elias Lönnroth*, 1802–1884), kā redzams no viņa sarakstes un dienasgrāmatām, vēl 19. gadsimta sākumā novērojis seno tekstu izmantojumu rituālās darbībās. Taču folklorā nav fiksēts teksts ar nemainīgi reglamentētu funkciju kopumu. J. Pentikeinens turpina: “Rūnu funkcijas, patiesību sakot, bija jau ievērojami sekularizējušās Lenrūta laikā. Rituālais lietojums saistībā ar medībām, sēšanu un citām darbībām bija būtiski samazinājies. Rūnu dziedāšana bija lielā mērā kļuvusi par brīvā laika nodarbi. Vēl vairāk, dziedātāji bija sākuši uztvert rūnu reliģisko saturu un nozīmi no kristīgā viedokļa. Tādējādi daudziem dziedātājiem rūnās ietvertie mīti un ticējumi vairs nebija organiska viņu pasaules uzskata sastāvdaļa. Piemēram, Kastrēns⁴ pievērsa uzmanību faktam, ka Arhipa Pertunens, viens no Lenrūta svarīgākajiem teicējiem, bieži skaidroja rūnas no kristīga skatupunkta.”⁵

Līdzīga situācija ir arī ar latviešu tautasdziesmām. Kristīgās ticības ietekme tajās ienākusi ne tikai tajos gandrīz 60 tekstos, ko Krišjānis Barons atlika malā un nepublicēja; visai daudzi teksti, kas min Māru, eņģeļus, baznīcu un dvēseli, drīzāk pārstāv kristīgo, nevis priekškristīgo pasaules uzskatu. Savukārt laika gaitā notikušās pārmaiņas valodā un tautasdziesmu izteiksmē atrodamas visai daudzos motīvos, piemēram, tajos, kur blakus parādās *sudrabs* un *auzas*, nevis aizgūtais *zelts*.

Tādējādi folklorā vienlaikus gan glabā tiešas liecības par senu kultūru un pasaules uztveri, gan ir laika gaitā attīstījusies un mainījusies tik ļoti, ka teksti pat to nesēju apziņā zaudējuši sākotnējo nozīmi. Līdz ar to šos tekstus iespējams vairs tikai interpretēt, sniedzot hipotētiskus skaidrojumus, kas veidoti no dažādi atlasīta materiāla un nevar pretendēt uz vienīgo pareizo materiāla izpratni.

Dievturība izveidojās 20. gadsimta sākumā pēc Latvijas valsts izveidošanās kā reliģiska kustība, kuras mērķis ir stiprināt valsti. Par tekstuālo pamatu, uz kura veidot savas ticības sistēmu, dievturi izvēlējās tautasdziesmas, atlasot un skaidrojot pēc viņu ieskatiem svarīgākās. Parasti par dievturību runājam kā par vienotu veselumu, tomēr jau pašos pirm-sākumos tā attīstījās pa dažādiem ceļiem.

Neviena sabiedriska kustība nav tikai kāda atsevišķa cilvēka veidota, lai arī dažu ieguldījums ir pamanāmāks. Arī dievturību izveidoja domubiedru kopa, turklāt ne vienmēr sākotnēji līdzīgie uzskati palika nemainīgi un saskanīgi. Savu patstāvīgu organizāciju⁶ izveidoja inženieris Kārlis Bregžis (1885–1958), kas senā un atjaunojamā kulta aprakstu rūpīgi meklēja vēstures dokumentos un savu dievturības pamatnostādņu un vēstures materiāla izklāstu publicēja sešos “Dievturu Vēstneša” numuros (no 1928. gada septembra līdz 1929. gada jūnijam). Dievturības ievērojamākais darbinieks, kura vārdu pazīst arī ar dievturību nesaistītie, ir Ernests Brastiņš (1892–1942?). Tieši viņa ieskati par nacionālo reliģiju parasti tiek citēti gan mūsdienu dievturu pārspriedumos, gan meklējot vispārīgu ieskatu dievturībā. E. Brastiņš visplašāk izklāstījis dievturības pamatnostādnes⁷ un lietojis šā raksta virsrakstā izmantoto apzīmējumu *izkārtā* attiecībā uz dievturību. Savā katehismā E. Brastiņš pats šādi skaidro dievturības būtību: “Dievturība ir senās cildenās latviešu dievestības izkārtojums. Viņa nav neko atmetusi, bet tikai izklāstījusi.⁸ [...] Krietna izkārtā nebojādama izskaidro un apgaismo kārtotajās mantības. Dievturība ir senās latviešu dievestības (reliģijas) jauns izkārtojums vieglākas piekropšanas dēļ.”⁹

Abi šie skaidrojumi norāda uz paša E. Brastiņa nostāju: dievturība ir balstīta uz senu tradicionālās kultūras mantojumu, bet tajā pašā laikā tā ir tradīcijas materiāla jauns izkārtojums, tātad – interpretācija, kas kādas tās daļas izceļ un sakārto pēc konkrētā indivīda (vai personu kopas) ieskatiem. To pašu zināmā mērā apstiprina arī Margēris Grīns, dodot savai grāmatai nosaukumu “Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība”.¹⁰ Tomēr M. Grīns neuzsver pārtraukumu tradīcijas vēsturē un neizceļ jaunā izkārtojuma nozīmi dievturībā. Vēl kategoriskāku nostāju pauž Juris Kosa: “Dievturība ir latviešu tautas dievziņa, kas dzimusi reizē ar pašu tautu, augusi un attīstījusies reizē ar tautas auguma un dvēseles augšanu un bijusi šīs augšanas galvenā vadītāja un noteicēja; kas visu tautas mūžu bijusi tautas dvēseles neatņemama sastāvdaļa, **nekad nav tikusi atmesta nedz aizmirsta** [izcēlums mans – A. P.], kaut brīžam vairāk vai mazāk ap- tumšota.”¹¹

Tomēr pārrāvums tradīcijā ir bijis. 1894. gadā “Latvju dainu” ievadā K. Barons, aprakstot kristietības neiecietīgo nostāju pret visu nekristīgo un šīs nostājas iespaidu uz priekškrīstīgo tradīciju saglabāšanos, zināmā mērā pat nostājas kristietības pusē.¹² Arī viņa izteikumi par tautasdziesmu avotu apsikšanu,¹³ domājams, norāda uz laikposmu, kad tautasdziesma pārstāja būt ikdienas kultūras sastāvdaļa un, lai arī būdama vērtība nacionālajos centienos, bija romantisma tradīcijas interešu lokā iekļaujamā seno laiku atbalss.

Pats dievturības vārds nav atrodams pirms jau minētā 20. gadsimta sākuma, tādējādi netieši liecinot par dievturības kā jaunas sabiedriskas parādības rašanos. Dievturība ar šādu nosaukumu izveidojas Latvijas valsts pirmajos pastāvēšanas gados, lai gan ideja par to (saskaņā ar pieejamām ziņām) dzimusi jau agrāk. Tās veidošanos īsi apraksta E. Brastiņš ideoloģiskajā baltu vēstures apcerējumā “Mūsu dievestības tūkstošgadīgā apkarošana”, no kura šis apraksts visai daudz citēts dažādos citos darbos. Pēc E. Brastiņa rakstītā, ideja par jaunas reliģijas nepieciešamību radusies inteliģences pulciņā “Kamols”, kurā dažādi ļaudis piedāvājuši tikpat dažādus jaunas, viņuprāt, laikmetam atbilstošas reliģijas variantus. No tiem vienīgie realizētie ir Jāņa Sandera (1858–1951) latviskā kristietība (kuras pirmais izklāsts sniegts darbā “Mūsu kulta reforma” 1923. gadā) un dievturība. Kā raksta E. Brastiņš, dievturības ideja aizgūta no Jura Leča (1860–1935), kas 1917. gadā publicējis grāmatu “Senlatviešu dievticība un dvēseles glītums sadzīvē”. Dievturu publikācijās atrodamas samērā biežas norādes uz Ausekli kā pirmo dievturi un kustības dibinātāju, domājams, tādēļ, ka tas visai daudz rakstījis par senatnes dieviem un to pielūgsmi. Bieži līdzās Auseklim minēts un citēts arī Kronvalda Atis, vairākkārtīgi atkārtots viens Raiņa izteikums (kuru šā raksta autoram oriģinālā atrast pagaidām nav izdevies). Nepiepildījās dievturu cerības kļūt par oficiālo Latvijas valsts reliģiju, drīzāk pretēji – 1935. gadā vadoņa K. Ulmaņa politikas dēļ dievturiem nācās pārreģistrēties kā sabiedriskai organizācijai. Tomēr dievturi ilgstoši darbojušies latvietības uzturēšanā un veicināšanā trimdā¹⁴ (ASV, Kanādā, Lielbritānijā, Austrālijā, Zviedrijā).

Dievturība nav unikāla. Nacionāla reliģija veidojās arī Igaunijā,¹⁵ līdzīga ievirze bija jaunai reliģiskai kustībai Vācijā,¹⁶ Skandināvijas valstīs radās *Asatru*. Savukārt 20. gadsimta

otrajā pusē tā jau iederējās jaunpagāņu kustībā, kas vēl arvien ir visai izplatīta rietumvalstīs (tajā skaitā *jaundruīdi* Lielbritānijā, dažādas kustības ASV u. tml.). 20. gadsimta 90. gados Latvijas Dievturu sadraudze sadarbojās ar Latvijas Viedas sadraudzību, pret to iebilda un tādēļ nošķīrās neatkarīgā draudze “Sidabrene”.

Dievturības pamatnostādnes izklāstītas vairākos atšķirīgos darbos. E. Brastiņa 1925. gadā sarakstītā un Reliģijas lietu pārvaldē iesniegtā brošūra “Latviešu dievturības atjaunojums. Šaurs vēstures, gudrības un daudzīnājumu apraksts”, pēc tās autora vārdiem, esot bijis paviršs un sasteigts darbs, kas sagatavots ar vienu mērķi – oficiāli nodibināt jauno reliģiju. Šis mērķis tiek sasniegts – pēc gada dievturi saņem apstiprinājumu un sāk veidot oficiālu organizāciju. Nopietnāk dievturības pamati izklāstīti jau minētajā E. Brastiņa izveidotajā “Dievturu cerokslī jeb teoforu katķismā”, kas iznāk 1932. gadā, piedzīvojot otro izdevumu latviešu bēgļu nometnē 1947. gadā, bet tā trešais atkārtots izdevums iznāk 1966. gadā ASV dievturības dibinātāja brāļa Arvīda Brastiņa (1893–1984) redakcijā.

Tomēr ne velti dievturība tiek saistīta ar Ernesta Brastiņa vārdu – viņš ir izcilākais dievturības darbinieks, kas radījis tās pamatu. Viņš ir bijis visai ražīgs autors, turklāt dažādās jomās. Pie dievturībai tuviem darbiem varētu pieskaitīt E. Brastiņa 1923. gadā publicēto “Latviešu ornamentiku” un tās otro daļu “Latvju raksta kompozīcija” (1925. gadā), kas pauž visai līdzīgus uzskatus latvietības ziņā, kā arī, iespējams, iedibina populāros ornamenta simbolu skaidrojumus un nosaukumus. Darbā “Mūsu dievestības tūkstošgadīgā apkaņošana” (1936) E. Brastiņš izklāsta Baltijas vēsturi kā cīņu par senās ticības saglabāšanu, nedaudz no sava viedokļa aprakstot arī dievturības dibināšanu 20. gadsimta pirmajā pusē. E. Brastiņš mēģina radīt arī dievturīgu filozofiju ar darbu “Samulsuma pārspēšana” (1940). Dievturībā izmantojamās tautasdziesmu tekstus viņš sakopojis tādos izdevumos kā “Latvju Dieva dziesmas” (1928), “Latvju tikumu dziesmas” (1929) un “Latvju gadskārtas dziesmas” (1929).

Tomēr E. Brastiņš nav vienīgais dievturības teorētiķis. Kā jau minēts, no 1928. līdz 1929. gadam iznāk “Dievturu Vēstnesis”, no 1931. līdz 1940. gadam “Labietis” – žurnāli, kuros atrodami visdažādākie raksti, kas tiek uzskatīti par noderīgiem latviskās dievestības izkopšanai. Tajos publicēti gan apcerējumi par kristietības izcelsmi, kuru mērķis ir graut kristīgās ticības pamatus, gan sniegti dievturīgo tradīciju apraksti, lai dotu lasītājiem paraugu rituālu organizēšanā, atrodamas dievturīgas apceres, gan materiāli par baltu kultūru senatnē. Lai arī dievturība netiecas pilnībā sekot seno reliģiju paraugam un atdarināt visu to uzbūvē un kultā atrodamo, sava veida dievturīgus mītus “Labietī” publicē Jānis Veselis (1896–1962), attēlojot gan dažādas mātes (piemēram, Zemes, Vēja), gan pasaules radišanu ar Dieva, Velna un Laimas dalību.

Praktiski vienlaikus ar E. Brastiņu savu “katķismu” publicē viņa sākotnēji tuvākais līdzdarbinieks Kārlis Bregžis.¹⁷ Parasti netiek minēts, ka E. Brastiņš un K. Bregžis vadīja divas paralēlas, taču atšķirīgas organizācijas (Latvju dievturu draudze Rīgā, Pulkveža Brieža ielā 7, dz. 15; L. D. vadonis K. Bregžis; Latvijas Dievturu Sadraudze, Rīgā, Lazaretos

ielā 6/8, dz. 7; dižvadonis E. Brastiņš), tādēļ arī abu rakstītie dokumenti atšķiras. Līdzīgi pēc oficiālās atjaunošanas 20. gadsimta 90. gadu Latvijā pastāv divas šķirtas un atšķirīgas dievturu organizācijas – Latvijas dievturu sadraudze un neatkarīgā draudze “Sidabrene”, kuru nošķirtības pamatā varētu būt politiskas nesaskaņas jautājumos par attiecībām ar (bijušajiem) komunistiem un kristiešiem.

Dievturības svarīgākā funkcija vienmēr bijusi latvietības un latviskuma stiprināšana, par ideālu izvirzot Latviju, “kurā nav nekā nelatviska”.¹⁸ E. Brastiņš “Cerokslī” blakus ievieto divas tēzes. Uz jautājumu “Ko Dievturība dod mums, latviešiem?” viņš atbild: “Dievturība dod latviešiem latviskas dzīvošanas gudrību un īstenu Pasaules izprašanu.” Plašāku skaidrojumu viņš noslēdz ar vārdiem, kas tā arī palikuši vēlējumu līmenī: “Dievturība dod latviešiem tā saukto **valsts reliģiju**, kuŗu atbalsta valsts vara un kuŗa savukārt stiprina valsti un tautu.”¹⁹ Savukārt uz jautājumu “Ko Dievturība dod citām tautām?” E. Brastiņš atbild: “Dievturība dod cilvēcei jaunu ticību (reliģiju).” Tas tiek plašāk paskaidrots šādi: “Tās mācības, ko Dievturība izkārtojusi [sic! – A. P.], ir senum senas, bet bija pa daļai aizmirstas, pa daļai sagrozītas. Vienīgi mazā latviešu tauta brīnumainā kārtā uzglabājusi veselu to, ko Dievs reiz atklājis āriešu pirmtautas gudrajiem.”²⁰

Par labāko līdzekli tautas un valsts stiprināšanai dievturi tātad atzīst reliģiju. Šajā sakarā veidojas zināma pretruna izpratnē par dievturības būtību, jo, no vienas puses, dievturība tiek pasniegta kā senas dievestības atjaunojums, kas “neko nav mainījis”, no otras puses, dievturība ir domāta kā atbilde jaunajai situācijai – tā ir līdzeklis valstiskumu ieguvušās latvietības stiprināšanai reliģijas formā. Viens no aktīvākajiem 30. gadu dievturiem Aldis Goba apcerējumā “No atmiņu pasaules”²¹ šādi zīmīgi tēlo Pirmā pasaules kara bēgļu gaitas Baku un reliģisko dzīvi tur: “[..] Poļi bija valdnieki Baku katoļu baznīcā, bet turpat vajadzēja iet arī katoļticīgajam latvietim un leitim [..] Vācieši par savu vēl turēja luterisko baznīcu. Tur aizstaigāja arī daļa latviešu un igauņu. Gan kara laikā tolaik latvieši cīnījās ar vāciešiem, gan savus vācu muižniekus nīda kā pašu mēri, tomēr šie bija jāiet vācu baznīcā un jābūt pazemīgam un mazam, jo kristīgā mācība to prasīja. Armēņi gāja savā dievnamā, musulmaņu tautas pulcējās savā, žīdi savā. To vērojot, kā gan lai nebūtu radusies doma: kur ir latviešu baznīca? Kur ir latviešu reliģija? Kur ir latvieša ceļš? Taču ne mūžīgi pieslieties kam citam, taču ne mūžīgi būt vergam!”

Šī meklētā “latviešu baznīca” tiek oficiāli aizsākta 1925. gadā. E. Brastiņš, mākslinieks, kas atbrīvošanās cīņu laikā dienējis Latvijas armijā, apvienojot savdabīgo pieeju mākslas jautājumiem un interesi par ornamenta būtību ar karavīra patriotismu, ķeras pie darba. Viņš nav studējis ne teoloģiju, ne filoloģiju, taču nedrīkstētu apgalvot, ka viņam nav pietiekamu zināšanu par Latvijas vēsturi un folkloru. Visai ilgi par vienu no svarīgākajiem materiāliem latviešu arheoloģijā kalpoja E. Brastiņa organizēto ekspedīcijas materiālu publikācijas “Latvijas pilskalni”, kuros apvienots uzmērījumu materiāls, fotogrāfijas, kā arī vietvārdu un teikumu materiāls. E. Brastiņš arī saņēmis K. Barona balvu par savu pētījumu “Beverīnas pilsvieta” (1927), kurā gan ne visai ētiski kritizē iepriekšējā balvas laureāta Pētera Abula teoriju. E. Brastiņš sadarbojies ar Latviešu folkloras krātuvi (LFK), sagatavojot

“Mitoloģisko jēdzienu rādītāju” (kurš palicis neizdots), darba gaitā visai nopietni iepazīsies ar LFK materiāliem. E. Brastiņa zināšanas par folkloru ir vērā ņemamas, viņa publikācijās atklājas arī vēsturisko dokumentu pārzināšana (piemēram, E. Brastiņš nosauc A. Hupelu par pirmo vēsturnieku, kas pieminējis latvisko Dievu). Neapšaubāmi, E. Brastiņš ir svarīgākais dievturīgās literatūras autors līdz Otrajam pasaules karam. Savukārt no trimdā publicētiem dievturu darbiem noteikti pieminams Marģera un Māras Grīnu sarakstītais apcerējums “Latviešu gads, gadskārta un godi”,²² ko daudzi uztvēra kā pilnīgi ticamu zinātnisku pētījumu un praktisku pamācību latviskās dzīvesziņas kopšanā, lai gan arī šim darbam ir dievturīga ievirze materiāla atlasē un interpretācijā.

Dievturības sistēmas pamatā ir vairākas svarīgas tēzes:

- 1) latviešu folklorā ir saglabājusī seno indoeiropiešu reliģiju, tādēļ tā saglabājama kā visas Eiropas kultūras vērtība;
- 2) kristietība kā pārtautiska ir sveša un naidīga latviešiem;
- 3) folklorā nav nekādu nozīmīgu kristietības iespaidu.

Attiecīgi tiek izveidoti arī dievturības pamatpostulāti:

- 1) Dievs ir viens, taču parādās trijos veidos – kā Dievs, kas ir augstākā būtne, visa radītājs un dievišķais padoms, Māra – materiālās pasaules valdītāja un Laima – dievišķās gribas paudēja, likteņa lēmēja;
- 2) Laimas funkcijas izpilda trīs laimiņas: Laima, Dēkla, Kārta;
- 3) cilvēka būtnei veido augums, dvēsele un velis;
- 4) dievturība nav pretrunā modernajam prātam, pat spēj vadīt pasaules zinātnisko apzināšanu un izpēti.

Ass ir kristietības noliegums, tam īpaši veltot atsevišķas nodaļas “Cerokslī”. Izmanota arī tieša kristietības diskreditācija – skaidrojumā par kristietības neiederību Latvijas kultūrā iekļauts apgalvojums, ka “Kristīgā ticība cēlusies no žīdiem un mums uzspiesta no vāciešiem. Tā nesaietas ar zinātņi, tautību un latvietību. **Kristīgo ticību dibinājis ar kritamo kaiti slimis žīds Pāvils no Tarsas** [izcēlums mans – A. P.]”²³ Pretstatā dievturība ir konkrēta un latviska, taču grūti saprast, kā tā varētu izvairīties no kristietībai adresētajiem pārmetumiem pārtautiskuma sakarā, ja “Dievturība dod cilvēcei jaunu dievestību,”²⁴ kas taču atkal būtu vienas tautas ticības piemērošana daudzām.

Dievturi noraida dabas dievību pastāvēšanas tiesības dievturībā. Tādējādi dievturības Dievs tuvinās kristīgajam, jo tas nav radīta lieta, bet gan radītājs²⁵ – līdzīgi tam, kā savulaik norādīja kristieši vizitācijās.²⁶ Dabas dievības tiek nostādītas vienā līmenī ar savulaik izveidoto pseidoolimpu. Savā ziņā tā ir reakcija uz šo tradīcijā nepamatoto dievību iekļaušanu latviešu panteonā, kuras, lai gan šķietami labi iekļaujas kulta aprakstos un atbilst dažādiem pētnieciskiem principiem, tomēr padarītu jauno reliģisko sistēmu pārāk viegli noraidāmu. Savā ziņā tas saskan arī ar L. Adamoviča centieniem nodalīt dabas personifikāciju no dievības.²⁷ Savukārt, noraidot Prūsijas hronikās aprakstīto un vēlāk latviešu mitoloģijai piedēvēto Romoves dievu trijotni un daudz kritizētos Grunava aprakstus,²⁸ tiek tomēr paturēta Ramave (šādā latviskotā uzrakstījumā) kā svēta vieta arī dievturiem. Dzejnieks

Auseklis tiek daudzinašs par pirmo dievturi, lai gan viņš savā dzejā propagandējis arī visas citas latviešu tradīcijā neatrodamās un nepierādāmās dievības.

Šeit novērojama visai būtiska nekonsekvence. Ne visai nopietns ir dievturības apgalvojums, ka tikai Dievs, Māra un Laima ir īsteni dievi, jo tikai šo minēto trijotni latvieši lūguši. Pirmkārt, šeit dievturiem nākas pieņemt, ka folklorā (īpaši tautasdziesmas) nav kristietības ietekmēta, jo lūgšana ir konkrēta kristīga darbība. Minētais gan nav gluži paties apgalvojums, jo ir pierakstītas arī nepārprotami kristīgas tautasdziesmas, kuras K. Barons npublicēja kā senajam tautasdziesmu garam neatbilstošas. Otrkārt, lūgšanas saistījums ar dievību vēl neko neaplicina, tā ir tikai formāla izpausme, kas šajā gadījumā tiek saistīta tikai ar vienu konkrētu vārdisku formulējumu. Lai gan E. Brastiņš raksta: "Saulē ir mūsu tuvākās Pasaules vidū un tamdēļ godam daudzinaša kā brīnumains Dieva iestatījums. Tomēr viņa nekad nav pielūgta un turēta tādā godā, kā Dievs, Māra un Laima,"²⁹ taču arī ļoti plaši pazīstamais teksts "Tec, saulīte, pagaid mani" ir lūgums, tikai bez formālā vārdiskā ietēpa.

Dievturība satur triju trejvienību kopu – Dievs-Māra-Laima, augums-velis-dvēsele, Laima-Dēkla-Kārta. Visas šīs trīs kopas ir tikpat maz pierādāmas latviešu folkloras tradīcijā kā Romoves dievību kopa. Lai arī iespējams atrast šo individuālo tēlu pieminējumus dainās, nav atrodams gandrīz neviens teksts, kurā būtu minēta kāda pilna trejvienība. K. Barona rediģētajās "Latvju dainās" tikai vienā tekstā piemin Dievu, Māru un Laimi (LD 27741), atsevišķi teksti atrodami LFK izdotajā krājumā "Tautas dziesmas", kas apkopo 20. gadsimta sākumā savāktos tekstus,³⁰ bet tie bieži vien būtu pretrunā ar K. Barona rediģēšanas principiem. Pēc šā raksta autora ieskatiem, nav iespējams apgalvot, ka tik nedaudzki teksti paūz senu un izplatītu izpratni par šīm dievībām.

Arī šajā sakarā dievturu starpā pastāv dažādi uzskati. Tomariņu Kārlis (neatkarīgās draudzes "Sidabrene" vadītājs) domā, ka Dievs un Māra nav vienas būtnes divas izpausmes, bet gan divas neatkarīgas būtnes, tajā pašā laikā nekonkretizējot savu nostāju attiecībā uz Laimu. Savukārt Valdemars Reiznieks cilvēka būtnē saskata četras, nevis trīs daļas: augumu, veli, dvēseli un vārdu (ar ko saprot apziņu).³¹ Tādējādi tiek apliecināts dievturības attīstības un formēšanās process, kas gan, iespējams, nekad netiks pabeigts.

Dievturība, pretendējot uz gluži vai zinātnisku senas reliģijas rekonstrukciju, tiecas piedēvēt tālajai senatnei 20. gadsimta sākuma estētiku un prātniecības tēzes. Šajā ziņā interesanta ir, piemēram, dievturu attieksme pret tautasdziesmu izpildīšanu. Šķietami strikti sijājot derīgas un nederīgas apdares, dievturi šķiet neapzināties, ka izpilda apdares, nevis oriģinālo materiālu. K. Bregža "Latvju reliģijas mācības" priekšvārdā, piemēram, solītas "kulta dziesmas ar klavieru pavadijumiem no Andreja Stalbova", nevērtējot klavieru atbilstību tautasdziesmu stilistikai. Tajā pašā laikā autentiskā folklorā tiek noliegta kā neestētiska, latviskuma ienaidnieku ieviesta, lai padarītu folkloru pašai tautai netīkamu.³² Viktors Eglītis "Labietī" mudina atzīt un pētīt J. Lautenbaha-Jūsmaņa "Niedrišu Vidvudu" kā īsteno latviešu eposu,³³ lai gan tas balstīts uz pavisam nelatviskas shēmas, turklāt paceļ ideāla augstumos Romoves dievības, ko paši dievturi noraida. Savas darbības sākumos (piemēram, rakstot par latviešu ornamentiku) E. Brastiņš bieži citē profesoru Pēteri Šmitu, kad

nepieciešams autoritatīvs pamatojums kādai ar mitoloģiju vai etnogrāfiju saistītai tēzei. Taču ievērojamais sava laika folkloras un mitoloģijas pētnieks Pēteris Šmits rakstā par latviešu mitoloģiju³⁴ kritiski izsakās par vairumu E. Brastiņa tēžu, ieskaitot “mīra Māru” kā pasaules pirmmāti. Viņš pat atļaujas apgalvot: “No tā nu redzam, ka nespeciālists, salīdzinādams dažādas valodas, var kļūdīties uz katra soļa.” (Pašam profesoram gan arī gadās ne vienmēr korekti izmantot valodu un kultūru sastatījumus.) Pēc šā raksta E. Brastiņš norobežojas no P. Šmita, “Cerokslī” pastāvīgi polemizējot ar viņu un norādot, ka dažādos jautājumos, piemēram, par Māru vai Kārtu, P. Šmits kļūdās tāpat kā citur, kur “runā par latviešu lietām”.³⁵ Visu šo attiecību rezultātā veidojas pilnīgi patstāvīga interpretācijas sistēma ar savu filozofisko ievirzi, kas kļūst samērā populāra inteliģences aprindās. Lai arī E. Brastiņš un viņa laikabiedri atkārtoti norāda, ka dievturība ir senajā materiālā balstīts jauns veidojums,³⁶ pašu dievturu vidū (īpaši mūsdienās) šī mācība tiek uzskatīta par neapšaubāmi senu latviešu reliģiju – tas pieder pie pašas ticības būtības.

Jautājums par Māru dievturībā ir īpašs. Dievturībā tā ir pasaules māte, visas folklorā zināmās mātes tiek skaidrotas kā Māras pievārdi (jeb Māras izpausmes veidi), apgalvojot, ka Māra ir neapšaubāmi latviska. Tomēr daudzi ievērojami folkloras pētnieki Māru atzīst par kristīgās dievmātes sinkrētisku latviskojumu, senākās vārdnīcas to uzrāda pat vienkārši kā Marijas tulkojumu. Savukārt, salīdzinot pieejamos tautasdziesmu tekstus, jāsecina, ka Māra ir reģionāli ierobežota (to parāda arī Elza Kokare grāmatā “Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē”³⁷). Par Māru kā latvisku dievību raksta arī Mārtiņš Bruņenieks,³⁸ kas nekādā gadījumā nav uzskatāms par dievturi – apmēram ceturtdaļa no viņa grāmatas “Senlatviešu reliģiskais pasaules uzskats” veltīta dievturības noliegumam,³⁹ balstoties uz E. Brastiņa “Latviešu dievturības atjaunojumu” un dievturu dievkalpojumu apmeklējumu. Lai arī E. Brastiņš “Labietī” noraida M. Bruņenieka uzskatu, ka Laima un Māra ir viena un tā pati dievība,⁴⁰ tomēr viņam pieņemama ir pārliecība par Māru kā latvisku, un savos darbos E. Brastiņš izmanto tās pašas etimoloģijas, ko lieto M. Bruņenieks. Arī šajā gadījumā nākas atzīt, ka iepriekš formulēta ievirze tiek pacelta pāri visam, drīzāk jau uz ticības, nevis pētnieciskiem pamatiem noraidot atšķirīgus uzskatus.

Tomēr dievturības atzītā dievību sistēma neaprobežojas tikai ar vienu vai trim. E. Brastiņš (līdzīgi kā Vecais Stenders gramatikas 2. izdevuma pielikumā “Lettische Mythologie” 1783. gadā) savā sistēmā – varbūt pat netieši – iekļauj arī dažu svinamo dienu dievības, burvjus un burtņiekus, kā arī visai sīki apraksta “ļautos”, bet K. Bregžis izmanto pat plašāku sarakstu. E. Brastiņš nelieto apzīmējumu “mīts” (iespējams – tā neglaimojošās modernās nozīmes dēļ), taču runā (līdzīgi kā J. Lautenbahs-Jūsmiņš) par greznākajām teiksmām vai svētteiksmām, kam ir “trejādi puduri: 1. teiksmas par Dievu, Laimu un Māru, 2. par Sauli un citiem debesu spīdekļiem, 3. par Gadskārtas svētēm”. Tādējādi arī šeit ir trīs dievību kopas (līdzīgi kā G. Merķelim), no kurām pirmās ir augstākās, universālās un “pielūgtās”, otrās ir debesu dievības, tad dažādu darbības veidu patroni. K. Bregžis gan tikai isi apkopo atbildes uz atsevišķiem konkrētiem jautājumiem, nedodot tām nekādu skaidrojumu. Turpmākajā tabulā uzskatāmībai dots E. Brastiņa un K. Bregža dievību uzskaitījuma salīdzinājums.

E. Brastiņa mitoloģiskās būtnes "Cerokši"	K. Bregža uzskaitītie Dieva vārdi "Latvju reliģijas mācībā"
Dievs – visa sākums un padoms	Dievs
Dieva dēli – debess spīdekļi un gaismas nesēji (Mēness, Debess kalējs)	Jānis
Laima – mūža licēja ļaudis un dabā	Māra
Laime	Laima
Dēkla – Laime, kas kalē (glabā)	Dēkla
Kārta – Laime, kas kārsina	Kārta
Nelaime – Laimas pretstats	Ūsiņš
Ļauna Diena	Dieva dēli
Māra – Dieva pretpuse, kam pieder Zeme; Matērija, <u>pavārdi</u> : Ūdens, Jūras, Piena, Meža, Kapu, Veļu, Mēru, Lauku, Meža, Vēja, Lopu, Dārza, Jūras Māte (pēdējās uzskaitītās precīzi atbilst P. Einhorna aprakstu uzskaitījumam!), Mira	Dieva meitas
Saule	Veļu māte
Ūsiņš – Saules Kalps, zirgu gādnieks	Zemes māte
Jānis (?)	
Velni – nelabas Veļu valsts būtne	
Jodi – nelabas Dvēseļu valsts būtne	
Naktaļas – tumsas biedi	
Raganas – ļaunas sievietes, kas pārvērtušās skrien pa gaisu	
Laumas – raganām līdzīgas necilvēcīgas būtne	
Vilkači – ļauni, vilkos pārvērtušies cilvēki	
Pūķi – latviešu mantas rausēji	
Lietuvēni – necilvēcīgas būtne, kas mokot ļaudis un lopus	
Sumpurnis – teiksmains, plēsīgs puskustonis	

Šādi apkopojot visus pieminētos tēlus, šķietami kompaktā dievību sistēma izvēršas visai plaša, turklāt E. Brastiņa pieminēto ļauno dievību skaits praktiski ir vienāds ar labo dievību skaitu. Neskaidra ir attieksme pret svinamo dienu tēliem, piemēram, Meteni, kas nav aprakstīts kā dievība jeb Dieva izpausme. Toties K. Bregžim visi nosauktie ir "Dieva vārdi", tātad tikai vienīgā Dieva izpausmes. Viņš arī aicina cilvēkus tajos nesaukties "aiz godbijības pret Dievu". E. Brastiņa sistēma, gan nedaudz pārveidota, iekļauta 1968. gadā ASV izdotajā grāmatā "Latvju dievestība. Īss pārskats". Tās autors (parakstījies ar pseidonīmu Jānis Dārdedzis) pamatos pārņēma E. Brastiņa uzskaitījumu, tajā vēl iekļaujot arī Pērkonu, Ausekli, Meteni, Saules meitas, Jumi un Māras meitas, zināmā mērā pārkāpjot nostādni, ka dabas dievības nav istā Dieva izpausmes.

Par dievturības ideāliem var spriest arī no tai šķietami tāliem rakstiem. Piemēram, žurnāla "Labietis" 1938. gada 4. numurā publicēts raksts par Igaunijā izveidoto tārismu, kurā šī nacionāli reliģiskā kustība apzīmēta kā ne pārāk izplatīta, tomēr atzīta "inteligentajā jaunatnē un virsniekos". Turpat tālāk tā raksturota kā tāda, kurai "sveša mistiskā ekstāze", "stipri racionāls raksturs", "nav dogmu". Tādējādi tiek parādīta abu kustību radniecība. Līdzīgi uzskati, kaut citādi formulēti, atrodami arī "Cerokslī", kas norāda uz gluži racionālu dievu pielūgsmes rituālu: "Domāsim, ka Dieva, Laimas un Māras zinātniskā pētīšanā taps viens no jaunajiem Dieva turēšanas veidiem."⁴¹

Plašākās aprindās interese par dievturību tomēr nerodas, lai arī reizēm pievilcīgas šķiet dievturu ceremonijas un interese par latviskumu. Savulaik kāds Zviedrijā dzīvojošs latvietis,⁴² kas tika uzskatīts par vienu no nozīmīgākajiem dievturības organizatoriem Zviedrijā, šā raksta autoram ar patiku atcerējās jaunībā apmeklētos dievturu daudzīnājumus ar mūziku un tautasdziesmām, lai gan rituāls kopumā arī viņam atgādinājis kristīgās baznīcas dievkalpojumu ar lūgšanu, sprediķi un baznīcas dziesmu nobeigumā. Vēlāk trimdā viņam interesanta likusies tieši latviskā kultūra, latvietības ideja, nacionālā estētika un ideoloģija.

Žurnālā "Labietis" dievturi nemitīgi diskutē ne tikai ar kristīgajiem mācītājiem, bet arī ar folkloras pētniekiem, kas iebilst pret to dievturības mācības daļu, kura, kā tiek apgalvots, balstās folklorā. Interesanta ir diskusija starp dievturiem un latviskotās kristietības atbalstītāju Jāni Sanderu, kurš, izklāstīdams savu mācību, arī pauž domu, ka šī kristietības forma ir gluži vai zinātniski pierādāma. Turklāt J. Sanders, šķiet, ir arī vienīgais kristietis, kura raksti tiek publicēti dievturu izdevumā.

Liela nozīme ir dievturībai trimdā. No visām mītnes zemēm visaktīvākie dievturības ziņā ir Amerikas latvieši. To veicina ASV likumdošana, kas nosaka, ka sekta saņem nodokļu atvieglojumus. ASV nonāk Ernesta Brastiņa brālis Arvīds, kas daudz raksta un organizē pasākumus. Viņš arī tiek izvēlēts par dievturu dižvadoni. Daudzinājumi un dižrunas ir daļa no trimdas dziesmusvētku programmas, tos rakstījuši izcilākie trimdas darbinieki, tai skaitā arī Vaira Viķe-Freiberga.⁴³ Tiek izdots "Labietis", atkārtoti izdots "Cerokslis" (1966. gadā A. Brastiņa redakcijā). Dievturi veicina tautastērpu gatavošanu, atrod iespēju iegūt (izgatavot) kokles savu ansambļu vajadzībām. Tajā pašā laikā pastāvīgu dievturu saņēmumu apmeklētāju, spriežot pēc pieejamām ziņām, ir pamaz.

Interesanta ir trimdas jaunāko paaudžu attieksme pret dievturību. Piemēram, Lielbritānijas dievturu vadītāja, ko šā raksta autors intervēja 1996. gadā, pārstāv paaudzi, kas dzimusi jau ārpus Latvijas. Runājot par savu izvēli, viņa norādīja, ka kristietību uztvērusi kā kaut ko svešu un neatbilstošu, tādēļ bijis stimulējošs pievērsties latviskajai kultūrai. Šajā sakarā jāuzsver vēl kāda dievturības iezīme. Lai gan E. Brastiņš ir radījis "Dievturu cerokslī", tas nav vienprātīgi atzīts par dievturības pamatdokumentu. Lielbritānijas dievturi, kas lielākoties, šķiet, bija jaunāko paaudžu latvieši, vispār noliedza cita pamatdokumenta iespējamību blakus dainu tekstiem un nodarbojās ar folkloras un etnogrāfijas materiāla apceri. Dogmatisms tika visai pārliecinoši noliegts.

Tā kā dievturības sistēma netika izveidota līdz striktai pilnībai, bet kopš tās radīšanas sabiedriskie apstākļi ir ievērojami mainījušies, dievturiem jācenšas attīstīt sava mācība, mēģinot pielāgot E. Brastiņa izvirzītās tēzes mūsdienu situācijai. Šāda mēģinājuma paraugs ir minētā trimdas dievturu dižvadoņa M. Grīna grāmata “Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība”.⁴⁴ Šis darbs, kas attāli saglabā E. Brastiņa katehisma struktūras iezīmes, ir raksturīgs ticībā balstīta materiāla paraugs, jo daudzi apgalvojumi netiek īpaši pamatoti (piemēram, “Dieva teikas ir vecākā tautas māksla”). Pietiekams pierādījums kādam apgalvojumam ir “dainu ziņas rāda” bez precīzas norādes, kamēr citētie teksti uz aplūkoto jautājumu nav nemaz īsti attiecināmi. Toties par E. Brastiņa un P. Šmita sadursmes pamatu – mira Māru – M. Grīnam vairs nav nekādu šaubu, ka tā ir “pasaules māte”. M. Grīns savā darbā tiecas norādīt uz dievturību kā zinātniski pierādāmu un zinātniski izsecinātu (“Zinātniski ir noskaidrots, ka Māras baznīca ir svētvieta brīvā dabā [...]”⁴⁵). Un ne tikai – tiek mēģināts pierādīt arī, ka dievturība zinātni pārspēj: “Modernā zinātne ir gan izpētījusi dažādās fiziskās norises, kas saistās ar cilvēka auguma nākšanu pasaulē, bet aizvien vēl palicis neatbildēts jautājums: kas ir dzīvība? Latviešu dievestība atbild, ka tā ir dvēsele, kas nāk no Dieva.”⁴⁶

Apkopojot iepriekš minēto, jāsecina, ka dievturība ir mēģinājusi kļūt par modernu reliģiju, kas nevis noliedz zinātni, bet gan tiecas par savām pasludināt tās cilvēka eksistences sfēras, kurās zinātnei nav izdevies dot empīrisku izskaidrojumu. Dievturība bieži saistījusi cilvēkus, kuru darbības pamatsfēra ir eksaktās zinātnes (piemēram, Tomariņu Kārlis ir fiziķis). Tomēr zinātne, izvirzot hipotēzi, pieņem, ka tā var tikt arī apgāzta, kamēr atzītās teorijas tiecas vairumu ekstrēmāko hipotēžu noraidīt. Šajā ziņā starp zinātni un reliģiju pastāv visai liela līdzība, jo jautājums saistās ar ticību. Reliģija neprasa empīriskus pierādījumus tādā formā un līmenī kā zinātne, tādēļ tai vieglāk nodarboties ar problēmām, kas zinātnei sagādā nopietnas grūtības. Tādējādi katram indivīdam ir iespēja pašam izvēlēties sava pasaules uzskata pamatu. Taču ticību bez pierādījumiem nedrīkst uzdot par zinātni. Latviskums nemainīgi ir dievturības galvenais mērķis, jo pašreizējā situācija, salīdzinot ar dievturības rašanās laiku, latviešiem nekādā ziņā nav labvēlīgāka. Tomēr dievturības sistēma pretēji dažādiem pašu dievturu apgalvojumiem nav vis sena, bet gan šīs dievestības veidošanās laikā konstruēta, turklāt, iespējams, izmantojot ne tikai folkloras tekstus, bet arī dažus gadsimtus senus paraugus (piemēram, jau minēto G. Merķeļa, G. F. Stendera un citu darbus). Savukārt dievturības teorētiku analītisko spriedumu radīšanu nekas tā nav veicinājis kā atsevišķu faktu nezināšana vai nevēlēšanās tos ievērot.

Zinātnes un ticības pamatatsķirība ir tā, ka ticība neprasa un nepiedāvā analizējamus un argumentētus pierādījumus savām tēzēm, kamēr zinātnei bez šādiem pierādījumiem izteiktais ir vien vārdi. Dievturība ir ticība, tādēļ ieskati par to noteikti atšķirsies pārliecinātam dievturim un sabiedrisko zinātņu nozares pārstāvim, kas dievturību pēta; līdzīgi kā atšķiras reliģioza cilvēka un antropologa ieskati par svētajām relikvijām – kāda cilvēka mirstīgām atliekām. Visu vēl vairāk sarežģī tas, ka paši dievturi pēc būtības netic vienādi. Taču, atgriežoties pie jautājuma, ko latviešiem dod dievturība, varētu sniegt īsu un dievturības radītāju neparedzētu atbildi, proti, uzskatu brīvību.

Atsauces un piezīmes

- ¹ 1846. gada 22. augustā Londonā iznākušais žurnāls *The Athenaeum* publicēja kāda Ambroza Mertonā vēstuli, kurā autors mudināja žurnālu un tā lasītājus pievērsties “laukam, kurā mūsu sentēvi reiz vākuši bagātu ražu” un vākt “paradumus, ieražas, novērojumus, ticējumus, balādes, sakāmvārdus u. c.”, norādot, ka šo lauku Lielbritānijā parasts saukt par *popular antiquities* vai *popular literature* (“vienkāršās tautas senlietas” vai ‘literatūra’), lai gan tam daudz labāk atbilst “labs sakšu saliktenis *Folklore*”. Šo vēstuli ar Mertonā vārdu bija parakstījis Viljams Džons Tomss (1803–1885).
- ² Pentikäinen J. Y. *Kalevala Mythology*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. P. 112.
- ³ Citēts no: Spence L. *Introduction to Mythology*. London: George G. Harrap, 1921. P. 22.
- ⁴ Matias Aleksanders Kastrēns (*Matthias Alexander Castrén*, 1813–1852) – somu etnologs un filologs.
- ⁵ Op. cit., 77. lpp.
- ⁶ Latvju dievturu draudze, Rīgā, Pulkveža Brieža ielā 7, dz. 15; L. D. vadonis K. Bregžis.
- ⁷ *Dievturu cerokslis jeb teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*. Latvijas dievturu sadraudze, 1932.
- ⁸ Turpat. 3. lpp.
- ⁹ Turpat. 7. lpp.
- ¹⁰ Grīns M. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība*. B. v.: Nordik, 1998. 168 lpp.
- ¹¹ Kosa J. *Latviskā dievziņa. Dievturības pamatmācība*. Rīga: Labietis, 1940. 8. lpp.
- ¹² “Šie laiki, gods Dievam, jau sen kristigai ticībai par labu izšķirti.” Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava: Draviņ-Dravnieks, 1894. 1. sēj. XVII lpp.
- ¹³ Turpat. V lpp.
- ¹⁴ Otrā “Cerokšļa” izdevuma ievadā teikts: “[...] kā mūsu valoda mums ir svēta un kopjama un trimdas ceļos kļuvusi mums vēl dārgāka, tā arī nacionālā reliģija ir svētums, kas būs mūsu uzticamākais pavadonis svešās zemēs un apgaismos mūsu ceļus atpakaļ uz mūsu svēto zemi – Latviju.”
- ¹⁵ Par tārismu publicēti raksti arī “Labietī”: Laamans E. Igaunų tautas dievestība. *Labietis*. 1938. Nr. 4. 116.–119. lpp.; Rudzitis L. Igaunų tāristu kustības ideoloģiskie pamati. *Labietis*. 1937. Nr. 3. 151.–157. lpp.
- ¹⁶ Aprakstīta plašāk 1940. gada 2. numurā rakstā “Vāctiģo godības”. *Deutsche Glaube*, šķiet, bijusi zināmā mērā saistīta arī ar nacismu Vācijā.
- ¹⁷ Bregžis K. *Latvju reliģijas mācība*. Rīga: Valters un Rapa, 1931.
- ¹⁸ Tāds formulējums atrodams rakstā: Brastiņš E. Dievturība kā latviešu kultūras princips. *Labietis*. 1938. Nr. 4. 193. lpp.
- ¹⁹ *Cerokslis*. 14. lpp.
- ²⁰ Turpat. 15. lpp.
- ²¹ Goba A. No atmiņu pasaules. *Labietis*, 1940. Nr. 2. 116. lpp.
- ²² Grāmata izdota 1982. gadā, pārpublicēta Latvijā 1992. gadā.
- ²³ *Cerokslis*. 16. lpp. 10. pants.
- ²⁴ *Cerokslis*. 15. lpp. 9. pants.
- ²⁵ E. Brastiņš “Cerokšļa” 6. pantā raksta: “Neko citu latvietis nav pielūdzis, ne Sauli, ne Pērkonu, nedz citus kādus teiksmu tēlus. Nostāsts par Pērkonu, Pikolu un Potrimpa pielūgšanu ir pilnīgs jaunlaiku izdomājums.”
- ²⁶ Pāvesta Inocenta III bulla 1198. gadā jau izmanto šo formulējumu, pamatojot un skaidrojot krustnešu misijas būtību Marijas zemē.
- ²⁷ Šajā sakarā var salīdzināt L. Adamoviča izteiktās tēzes. Sk. Adamovičs L. Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā. *Latvijas Universitātes Raksti*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1940. 1. sēj. Nr. 5/6. 306.–416. lpp.
- ²⁸ “Labietī” publicēti raksti seno autoru aplamību atspēkošanai, piemēram, A. Mieržinska raksts “Par Nadravas ugunsvīkšēju Krīvu” (1938. gadā), Ernesta Brastiņa gatavoti izvilkumi no P. Einhorna “*Historia Lettica*[...]” (1936. gada 6. numurā).
- ²⁹ *Cerokslis*. 41. pants, 47. lpp. Turpat atrodamas arī dažas panteistiskas pasaules izpratnes izpausmes.
- ³⁰ 36633. teksts no šī izdevuma, pierakstīts 1926. gadā, sakrīt ar Brastiņa “Cerokšļa” 23. pantā citēto, taču ir pierakstīts latgaliešu dialektā, nevis literārajā valodā, kā tas ir “Cerokšļa” tekstā.
- ³¹ V. Reiznieka 1939. un 1940. gadā “Labietī” publicētajā rakstu sērijā “Reliģiju ģenēze”.

- ³² Šādus uzskatus daudzkārt pauž Tomariņu Kārlis "Sidabrenes" rakstu 10. krājumā, vēršoties pret autentisko folkloras izpildījumu un saucot to par *vēkšķētājfolkloru*; līdzīgus uzskatus šā darba autoram gadījās dzirdēt no Lielbritānijā dzīvojošiem latviešiem, tiesa, bez komentāra par to saistību ar dievturību.
- ³³ Piemēram, Eglītis V. Pētīsim savu skaisto "Niedrišu Vidvudu". *Labietis*. 1936. Nr. 3. 170.–173. lpp.
- ³⁴ Šmits P. Latviešu mītoloģija. *Latvieši*. Red. F. Balodis un P. Šmits. Rīga: Valters un Rapa, 1930. 161.–171. lpp.
- ³⁵ Piemēram, "Cerokšņa" 1. izdevuma 31. lpp.
- ³⁶ "Dievturība ir senās latviešu dievestības (relīģijas) jauns izkārtojums vieglākas piekopšanas dēļ," raksta E. Brastiņš "Cerokšļa" pirmajā sadaļā "Kas ir Dievturība?".
- ³⁷ Kokare E. *Latviešu galvenie mītoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Mācību apgāds "NT", 1999.
- ³⁸ Bruņenieks M. *Senlatviešu Māra*. Rīga: Autora izdevums, 1938; Bruņenieks M. *Senlatviešu Laima*. Rīga: Autora izdevums, 1940.
- ³⁹ Uz šīs grāmatas eksemplāra titullapas Akadēmiskajā bibliotēkā atrodami iniciāļi "E. Br.", kas neapšaubāmi atbilst E. Brastiņa rokrakstam un norāda uz to, ka šī konkrētā grāmata, iespējams, bijusi E. Brastiņa īpašums, un noteikti apliecina, ka Brastiņš to studējis.
- ⁴⁰ Apskata raksts "Kaitīgā pētniecība" ar parakstu "E. Br." *Labietis*. 1940. Nr. 2.
- ⁴¹ *Cerokslis*. 40. sadaļa. Tādējādi konkrētas tēmas pētniecība tiek pasludināta par reliģisku darbību.
- ⁴² Šā darba autors viņu intervēja 1999. gadā.
- ⁴³ Viķe-Freiberga, V. Saderības daudzīnājums. *Dižrunas-daudzīnājumi; rotaprintēti pārspiedumi no "Latviešiem"*. (Bez datējuma un izdošanas vietas.)
- ⁴⁴ Grīns M. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība*.
- ⁴⁵ Turpat. 85. lpp.
- ⁴⁶ Turpat. 78. lpp.

Aldis Pūtelis

A New Organisation: *Dievturība* as an Interpretation of Folklore

Summary

Keywords: folklore, identity, nationalism, dievturība, interpretation

The term “folklore” was coined in the mid-19th century, but it was just a name for a phenomenon that had already existed for many centuries. In this course of existence the texts constituting the tradition changed, as did the understanding of them. This resulted in the need of interpretation dealing with these texts. And such interpretations cannot be easily verified and evaluated, as the original meanings may be lost.

Dievturība was created in the 1920s by a group of educated Latvians searching for the ways to strengthen the national identity. Thus, a religious system based on folklore texts came into being. There was more than just one individual approach to the issue, creating separate organisations. However, the documents that have been formally created in the same organisation display a tendency towards divergence. *Dievturība* has been a prominent force in exile, though the particular processes were different depending on the particular country of residence. Also, the approach to the formation of the content differed.

With folklore allowing for interpretations, there is no way either to refute or sustain the claim of *dievturība* as an heir to the probable ancient Latvian religion. Still, belief should not be mixed with study, and the designation used by the most prominent representative of the founding group, namely Ernests Brastiņš (1892–1942?) describing the belief system as a new organisation of the ancient material is a direct indication to comparatively recent origins. Though Brastiņš explained his vision of the purpose and benefits of *dievturība*, its actual benefit managed to evade him. Because it is the freedom of belief and thinking that *dievturība* gives its followers.

Juris Urtāns

Treju vārtu motīvs tautasdziesmās un Kurzemes Elku kalnos

Atslēgvārdi: *treji vārti*, (pils)kalns, Kurzemes Elku kalni, tautasdziesmu kartogrāfija, sakralitāte

Lai gan treju vārtu motīvs latviešu folklorā nav īpaši izcelts, tas ir klātesošs un ieguvis pat zināmu klišējas lomu. Lai atceramies kļaida literāro un kultūrpolitisko žurnālu “Treji Vārti”, kas sāka iznākt 1967. gadā Mičiganā, ASV.¹ Tomēr tautasdziesmās treju vārtu un tam pielīdzināms motīvs, spriežot pēc Dainu skapja tā elektroniskajā formātā, ir sastopams tikai 19 variantos² (turpmāk – treju vārtu tautasdziesma), kas noteikti nav daudz. Jāatzīst, ka tautasdziesmās minēts arī cits vārtu skaits, piemēram, divi vārti (LD 3831), tomēr arī to ir maz, un tās šajā apskatā nav ietvertas.

Nav šaubu, ka treji vārti tautasdziesmās ir formula, kas ir daudzslāņaina, droši vien hronoloģiski neviennozīmīga, tās dziļākā jēga nav līdz galam skaidra, un tajā ir neapšaubāma mitoloģisko tēlu klātesamība, kas ļauj gan šīs tautasdziesmas, gan treju vārtu motīvu skatīt arī mitoloģiskās un sakrālās nozīmības kontekstā. Varētu uzskatīt, ka treji vārti ir līdzvērtīgi vairākiem jeb daudziem vārtiem. Kartografējot treju vārtu tautasdziesmas pēc motīviem un pierakstu vietām, iegūstam šādu rezultātu (1. att.).

Divas tautasdziesmas noteikti saistāmas ar muižu laikiem un muižas reālijām:

- 1.³ Lubānē treji vārti,
 Visi treji virinami.
 Pa vieniem kungi brauca,
 Pa otriem stārstiņi,
 Pa trešiem darbenieki
 Kunga mantu ritināja. (LD 31417)
2. Rūndalē treji vārti,
 Visi treji atdarami.
 Pa vieniem kungi jāja,
 Pa otriem vagarite,
 Pa trešiem moderite
 Ar savām meitiņām. (LD 31417-2)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att. Treju vārtu tautasdziesmu un Kurzemes Elku kalnu izplatība.

Fig. 1. Dissemination area of the folksongs with the motif of three gates and *Kurzemes Elku kalni*

Abos gadījumos muiža tiek arī konkrēti nosaukta: Rundāle un Lubāna, no kurām viena atrodas Vidzemes austrumu malā, otra – Zemgalē. Jebkurā gadījumā zīmīgs ir formulas *treji vārti* lietojums, lai gan saprotams, ka muižā trīs vārti nekādi nevarētu būt kaut kas tāds, kas saistīts ar seno sakralitāti, tomēr kā saimnieciskās varēšanas izpaudums formula *treji vārti* varētu būt pietiekoši zīmīgs simbols.

Nākamās piecas tautasdziesmas varētu būt saistītas vai pat izrietošas no iepriekšējām divām – te tiek raksturota zemnieku sēta, tāda sēta, kurai ir trīs vārti, turklāt šie vārti ir veidoti no vara, tātad prestiža materiāla, un šajā sētā grib ieprecēties un dzīvot meita:

3. Kur vēl otra tāda sēta,
Ka manos brālišos?
Kalnā treji vara vārti,
Visi paši atvērās. (LD 3713-4)
4. Bāliņam pieklājās
Treji vārti sētiņā:
Pa vieniem tautas nāca,
Pa otriem bāleliņi,
Pa trešiem mūs' māsiņa
Ietek rožu dārziņā.
Eita, tautas, meklejiet,
Rozēm ziedus nelaužiet. (LD 13368)

5. Nāc kalnāji, lejas meita,
Kalnā jauka dzīvošana:
Kalnā treji vara vārti
Veras paši neverami. (LD 16888)
6. Kādu vietu es gribeju,
Tāda man gadījās:
Kalnā treji vara vārti,
Paši veras neverami. (LD 25797)
7. Dod, māmiņa, kalniņā,
Kalnā laba dzīvošana:
Kalnā triji vara vārti,
Veras paši neverami. (LD 9564-1)

Citiem vārdiem sakot, sēta ar trijiem vārtiem, turklāt vēl vara, varētu būt uzskatāma par bagātu sētu. Arī te nav nekā tāda, kas noteikti būtu saistāms ar sakralitāti, drīzāk gan ar vietas bagātības un nozīmības raksturojumu. Nevar noliegt, ka šajās tautasdziesmās varētu būt runāts par dzīvošanu pilskalna pilī un tajās ir kāda reference uz Latvijas pilskalnu teikām, kurās arī nereti parādās vara vai dzelzs vārtu motīvs.⁴ Četrās no šīm piecām tautasdziesmām runāts par dzīvošanu kalnā.

Trešo grupu veido tikai viena tautasdziesma, kas runā par kapu sētas trejiem vārtiem:

8. Kapu sētai treji vārti,
Visi treji pumpiņām;
Vienus pašus virināja,
Visi līdzī nošķindēja. (LD 27630)

Arī šajā tautasdziesmā, lai gan tā saistīta ar funeralitāti, kam tā kā vajadzētu būt tuvāk sakralitātei, acīmredzama sakralitāte tomēr nav vērojama.

Ceturto un lielāko grupu veido 11 tautasdziesmu kopojums, no kurām viena noteikti nodalāma gan pēc satura, gan pierakstīšanas vietas. Tā ir Jāņu dziesma, kas nāk no Lielvārdes:

9. Jānitim treji vārti,
Visi treji appuškoti.
Pa vieniem gani nāca,
Pa otriem pieguļnieki,
Pa trešiem Jāņu bērni
No maliņu maliņām. (LD 32922)

Jaunākos laikos šī tautasdziesma ir plaši izmantota, modelējot Jāņu tradīcijas un svinēšanu.⁵

Pēdējās 10 tautasdziesmas ar izteikti mitoloģisko raksturu pierakstītas Kurzemē (vienai no šīm tautasdziesmām (LD 3705) pieraksta vieta bez tuvākas lokalizācijas norādīta Vidzemē un Kurzemē). Piecas no šīm tautasdziesmām ceļas no relatīvi nelielas teritorijas dienvidrietumu Kurzemē. Lielākā daļa no tām saistītas ar vedību tradīcijām, tomēr vedību tradīcijas te tvertas plašākā, vispārinošākā veidolā, savietojot tās ar mitoloģiskajiem tēliem, kas noteikti ir saistīti ar trejiem vārtiem (iziet cauri trejiem vārtiem), lai gan arī šajās tautasdziesmās var saskatīt bagātas sētas raksturojumu. Nojaušams, ka arī sētas valdītājam tiek piešķirts zināms statuss, kas divos gadījumos apzīmēts ar vārdu *bajārs*. Vienā gadījumā šī sēta atrodas kalniņā, kas varētu būt saistāms ar pilskalna tradīciju, bet divos citos gadījumos – aiz kalniņa lejiņā, kas no pirmā acu uzmetiena tā kā nesaistītos ar dzīvi pilskalnā. Tomēr, skatot Augšzemes pilskalnu novietojumu, konstatēts, ka samērā daudzu pilskalnu tiešā tuvumā ir kāds kalns, kas ir augstāks par pašu pilskalnu (kalni pie Rites Kņāvu kalna – pilskalna, Sēlpils Pormaļu Sudrabkalna – pilskalna, Viesītes Kūliņu pilskalna u. c.), vai arī pilskalns atrodas ielejā (Kalkūnes Baltkāju pilskalns, Saukas Skosu pilskalns), tādējādi pilskalns un attiecīgi tā pils bija labi pārskatāma. Tas vērotājam ļāva novērtēt pils (vai sētas) varenumu, drošību, nepieejamību. Ir mēģināts šajos Augšzemes pilskalniem līdzās esošos kalnos saskatīt seno svētnīcu vietas, tomēr pagaidām tas nav pierādāms.⁶ Vai apskatāmajās Kurzemes tautasdziesmās nav kaut kādā veidā atspoguļota šī Augšzemes pilskalnu situācija?

10. Ta tēviņa kalniņā
Treji vārti sudraboti:
Pa vieniem Dievs iebruca,
Pa otriem mīļa Māra,
Pa trešiem es atbraucu
Pādi vest baznicā. (LD 1284)

11. Zinu, zinu, bet neteikšu,
Kur aug brāļa līgaviņa:
Aiz kalniņa lejiņā,
Tai mazā sētiņā.
Tai sētinai treji vārti,
Visi treji sudraboti.
Pa vieniem saule brauca,
Pa otriem mēnestins,
Pa trešiem Dievs iebruca
Sešis bēris kumelinis,
Sešis bēris kumelinis,
Četris kaltis ritentinis. (LD 10682-2)

12. Zinu, zinu, bet neteikšu,
Kur aug mana līgaviņa:

Aiz kalniņa lejiņai,
Bajariņa sētiņā.
Bajarami treji vārti,
Visi treji sidraboti.
Pār vieniemi saule lēca,
Pār otriem mēnestitis,
Pa trešiem Dievs iebrāuca
Dul' un bērū kumeliņu. (LD 10682-3)

13. Maģa, maģa tautu sēta,
Treji vārti izdariti.
Pa vieniem saule lēce,
Pa otriem mēnestiņis,
Pa trešiem Dieviņš nāca
Ik ritiņa, ik vakara. (LD 25805)

14. Bajārami treji vārti,
Visi treji sudraboti.
Par vieniem saule lēca,
Par otriem mēnestins,
Par trešiem Dievs iebrāuca
Dulus bērus kumelinus. (LD 31179)

15. Protu, protu, redzu, redzu,
Tais mājās treji vārti.
Pa vieniem Laimit' nāca,
Pa otriem Dievs iebrāuca,
Pa trešiem saulit' brauca
Seši bērū kumeliņi. (LD 32614-1)

16. Kas ta tāda diža sēta
Aiz kalniņa lejiņā?
Tai sētai treji vārti,
Visi treji sudraboti.
Par vienim Dievs iebrāuca,
Par otrim mīļa Māra,
Par trešiem Saule brauca
Div' dzeltenī kumeliņi. (LD 33807)

17. Kas ta tāda lela pile
Tai celiņa maliņā?
Tai pilei triji vārti,
Visi triji sudrabiņa.

Pa vieniemi Dievs iebrauca,
 Pa otriemi mīlā Māra,
 Pa trešiem Jānits brauca
 Div' dzeltenī kumeliņi. (LD 32614)

18. Maza maza man mājiņa,
 Divtrejadi vara vārti:
 Par vieniem Saule lēca,
 Par otriem Mēnestiņš,
 Pa trešiem Māra jāja
 Ar peleku kumeliņu. (LD 33845)

19.⁷ Mazas bija man mājiņas,
 Div'trejadi vara vārti.
 Pa vieniem saule lēca,
 Pa otriem mēnesits,
 Pa trešiem mājā braucu
 Ar dzeltenu kumeliņu. (LD 3705)

Tātad, sagraupējot tautasdziesmas ar treju vārtu motīvu, redzam, ka:

- 1) tautasdziesmas vairāk saistītas ar Kurzemi;
- 2) jo tālāk uz austrumiem, jo treju vārtu tautasdziesmas kļūst nosacīti mazāk mitoloģiskas un sakrālas, jo tālāk uz rietumiem, jo treju vārtu tautasdziesmas kļūst mitoloģiskākas un sakrālākas;
- 3) treji vārti tautasdziesmās var būt arī simbols, kam nav tieša sakara ar agrāko laiku mitoloģiju un sakralitāti.

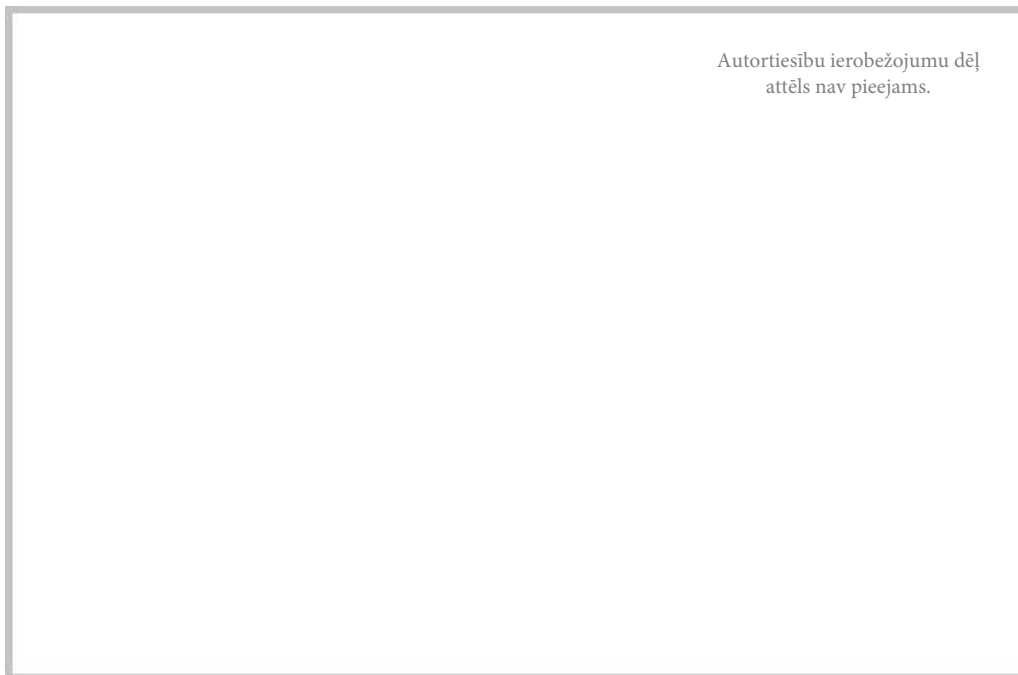
Tātad, ja treju vārtu mitoloģiskās un sakrālās tautasdziesmas vairāk saistītas ar Kurzemi, tad vai tur nevar saskatīt kādu reālo jeb arheoloģisko atbilstību? Tāda tiešām ir ieraugāma.

Tajā pašā areālā, kur izplatītas mitoloģiskās treju vārtu tautasdziesmas, respektīvi, Kurzemes dienvidrietumu daļā, ir izplatīti arī tā sauktie Kurzemes Elku kalni. Jau Augusts Bilenšteins 19. gadsimta otrajā pusē bija ievērojis, ka pie daudziem Kurzemes pilskalniem ir atsevišķi kalni, kas nes ar sakralitāti saistītus nosaukumus: *svēts, upuris, baznīca, elks*.⁸ Kad 1922. gadā Ernests Brastiņš uzsāka Latvijas pilskalnu vispārējo reģistrāciju, pirmā apsekošanas ekspedīcija bija veltīta Kurzemes pilskalniem. Uzmērot Kurzemes pilskalnus, E. Brastiņš ievēroja, ka ir atšķirība starp kalniem, kas nes Elka kalna nosaukumu, un kalniem, kas dēvēti par Baznīcas kalniem. Pirmie atrodas lēzenos pakalnos, ir mākslīgi apdarināti, tiem ir izveidoti koncentriski vaļņi un grāvji, vairākas ieejas vietas, bet otrie nav cilvēku roku pārveidoti, lai gan atrodas pilskalnu tuvumā.⁹ Vēlāku laiku Kurzemes seno kulta vietu apzināšana gan parādīja, ka tik krass veida un nosaukuma nodalījums starp Kurzemes kulta kalniem tomēr nepastāv.

Kurzemes Elku kalnu apzīmējumu, lai gan atsevišķos gadījumos konkrētais kalns tautā tika saukts citā vārdā – Baznīcas kalns, Pilskalns, Pilspurvs –, plašāk sāka lietot pēc Eduarda Šturma 30. gadu publikācijām, kuru nosaukumos vai tekstā lietots šis apzīmējums.¹⁰ Divos no Kurzemes Elku kalniem – Durbes Elku kalnā¹¹ un Gramzdas Saulītēnu Pilspurvā – Pētera Stepiņa vadībā ir notikuši arheoloģiskie izrakumi.¹² Vēlākos laikos Kurzemes Elku kalni vairākkārt minēti dažādu veidu publikācijās.¹³ Šobrīd galvenokārt tiek uzskatīts, ka Kurzemes Elku kalni ir saistīti ar sakralitāti un visticamāk datējami ar vēlo dzelzs laikmetu,¹⁴ lai gan nav noliedzama arī to profānā izmantošana, piemēram, nodevu uzkrāšanā, kas tāpat prasa zināmu kalna norobežošanu un izbūvi.

Kurzemē ir zināmi vismaz deviņi mākslīgi veidoti kalni, kam piemīt zināma savdabība, to pazīmes ļauj tos nodalīt no citiem Kurzemes pilskalniem un kulta kalniem un dēvēt par Kurzemes Elku kalniem. Tomēr ne vienmēr katram konkrētam kalnam piemīt visas minētās pazīmes:

1. pazīme – samērā lēzeni kalni vai vietas, kas ietvertas ar koncentrisku valni (vaļņiem) un grāvi (grāvjiem), vai kalna malu stāvinājums. Ap kalniem vai pie tiem ir purvi, ezeri vai zemas vietas. Kalna aizsardzības funkcija nav bijusi primāra;
2. pazīme – vairākas ieeju vietas;
3. pazīme – nosaukums, kas ietver vārdu *elks*;
4. pazīme – kultūrslāņa trūkums vai savdabīgums;
5. pazīme – lielāka akmens (vai akmens krāvuma) klātbūtne kalna plakumā.



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. att. Dunalkas Elka kalns.
Fig. 2. Dunalka *Elka kalns* (hill)

Ņemot vērā Kurzemes Elku kalnu pazīmes konkrētajos kalnos, iegūstam šādu ainu (1. tabula).

1. tabula. Kurzemes Elku kalnu pazīmes.

Table 1. Characteristic features of *Kurzemes Elku kalni*

Nr. p. k.	Kurzemes Elku kalni	1. pazīme	2. pazīme	3. pazīme	4. pazīme	5. pazīme
1.	Dunalkas Elka kalns (2., 3. att.)	X	X	X	X	X
2.	Durbes Elku kalns	X		X	X	X
3.	Gaviezes Elka kalns	X		X	X	
4.	Gramzdas Saulītēnu Pilspurvs	X		X	X	
5.	Aizviķu Pilskalns	X	X		X	
6.	Kazdangas Roņu Baznīcas kalns	X			X	
7.	Asītes Elkas kalns	X		X	X	X
8.	Vecpils Dižlāņu Elkas kalns	X		X		
9.	Vērgales Elka kalns	X	X	X		

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

3. att. Dunalkas Elka kalns no putna lidojuma.

Fig. 3. Dunalka *Elka kalns* (hill) from a bird's eye view. Foto/Photo: J. Urtāns

Raksturojot ieejas vietu skaitu un novietojumu, iegūstam šādu ainu (2. tabula). Redzams, ka vairāk nekā viena ieeja vienā kalnā ir visai raksturīga Kurzemes Elku kalnu pazīme.

2. tabula. Kurzemes Elku kalnu ieejas vietas.

Table 2. Entrances of *Kurzemes Elku kalni*

Nr. p. k.	Kurzemes Elku kalni	Ieejas vietas
1.	Dunalkas Elka kalns	četras vai sešas
2.	Durbes Elku kalns	nav zināms
3.	Gaviezes Elka kalns	
4.	Gramzdas Saulītēnu Pilspurvs	viena
5.	Aizvīķu Pilskalns	trīs vai četras
6.	Kazdangas Roņu Baznīcas kalns	
7.	Asītes Elkas kalns	nav zināms
8.	Vecpils Dižlāņu Elkas kalns	
9.	Vērgales Elka kalns	divas

Prūšu senatnes pētnieks Vladimirs Kulakovs konstatējis, ka Prūsijas teritorijā atrodas līdzīgi Kurzemes Elku kalniem veidoti apcietinājumi. Šādus apcietinājumus V. Kulakovs savā Sambijas pilskalnu tipoloģiskajā iedalījumā pieskaitīja B tipam, kurus viņš atributēja kā tādus, kas saistīti ar prūšu sabiedrības sakrālās organizācijas vajadzībām – kulta vieta, upurēšana, arī cilvēku upurēšana, zemākā līmeņa tautas sapulces vieta u. tml. B tipa pilskalni ir gandrīz katrā prūšu novadā, bet tādi novadi kopumā ir bijuši 12. Sambijā kopumā konstatēti 10 B tipa pilskalni.¹⁵

Vietas, kur notika tautas sapulces, 13. gadsimta Prūsijas rakstītajos avotos sauktas par *placita*, *parlamenta*, *consilia*,¹⁶ tāpēc iespējams, ka kalniem varēja būt atšķirīgas funkcijas. Uz B tipa pilskalnu vaļņiem konstatētas īpašas upurēšanas bedres. Arheoloģiski pētītajam pilskalnam pie Kuļikovas uz vaļņa atsegtas mietu sētas paliekas, bet starp mietiem – upurpavardi ar pelnu kārtu un lielāku daudzumu sadedzināta dzintara paliekām.¹⁷

Pagaidām pieejamie arheoloģiskie atradumi no Durbes Elku kalna un Gramzdas Saulītēnu Pilspurva ļauj uzskatīt, ka Kurzemes Elku kalni datējami ar vēlo dzelzs laikmetu, respektīvi, 10.–13. gadsimtu. Visi Kurzemes Elku kalni atrodas kompleksos ar citām senvietām, kas norāda, ka tie bija iesaistīti sava laika sociumā. Tāpat varētu uzskatīt, ka Kurzemes Elku kalni ir bijuši saistīti ar sava laika reliģiskajiem priekšstatiem, varbūt pat tiešā veidā ar sakralitāti. Kurzemes Elku kalniem ir noteikta līdzība arī ar Sambijas pussalas V. Kulakova nodalitajiem B tipa apcietinājumiem. Tomēr tas pagaidām nedod pietiekošu pamatu vilinošiem secinājumiem par prūšu sakralizētās sabiedrības pārvaldes formu tiešu klātbūtni vai ietekmi kuršu apdzīvotajās zemēs, lai gan nebūtu noliedzams, ka Kurzemes Elku kalni apliecina kādu vēlā dzelzs laikmeta sabiedrības sakrālās organizācijas formu.

Ja tiešām pastāv dziļāks sakars starp Kurzemes Elku kalnu un mitoloģisko treju vārta tautasdziesmu areālu, tad parādītos plašākas iespējas atributēt Kurzemes Elku kalnus, pieliekot klāt arī treju vārta tautasdziesmās pieminētās vedību un pādes ierašas, citiem vārdiem sakot, Kurzemes Elku kalni varētu būt bijuši izmantoti ļaunu galvenajos godos, savukārt Kurzemes Elku kalnu arheoloģiskais datējums var dot kādu pieturas punktu treju vārta tautasdziesmu datējumam. Lai gan mūsdienās plašāk ir pieņemts un zināmā mērā tīrāzēts Pētera Šmita jau agrākos laikos paustais uzskats, ka latviešu tautasdziesmas radušās galvenokārt 13.–16. gadsimtā, respektīvi, Livonijas laikā, tomēr pētījumos arvien vairāk parādās pieminējumi,¹⁸ kas daļu tautasdziesmu vai atsevišķu to motīvu izcelsmi samērā pamatoti datē ar daudz agrāku laiku,¹⁹ pat ar m. ē. 2.–3. gadsimtu (Paplakas Kalnāzīvertu kaklarota ar tautasdziesmās bieži izmantoto kazas un vilka motīvu).²⁰ Izvērtējot, vai tautasdziesmās parādās liecības par pilskalnu, kas kā sava laika fenomens visumā bija agrāks par Livonijas laiku,²¹ Arveds Brastiņš norādīja uz 45 tautasdziesmām, kas runā par pilskalniem un vācu, respektīvi, Livonijas laika pilīm.²² Šajās A. Brastiņa par pilskalnu dainām sauktajās tautasdziesmās parādās tādi motīvi, kas saistāmi gan ar pilskalna pili, gan bagātu zemnieku sētu. Norādīsim, ka arī A. Brastiņš daļu no treju vārta tautasdziesmām noteikti saistīja ar pilskalniem.²³

Kā rāda treju vārta tautasdziesmu pierakstu vietu un Kurzemes Elku kalnu kartogrāfija un abu šo fenomenu analīze, starp tiem varēja būt pastāvējis kāds sakars, kas gan ir diezgan ticams, tomēr pagaidām nav drošāk pierādāms, tomēr tas ļauj Kurzemes Elku kalnu kādreizējā izmantojumā saskatīt jaunas iezīmes, savukārt Kurzemes Elku kalnu arheoloģiskais datējums var dot kādu pieturas punktu treju vārta tautasdziesmu motīvu izcelsmes datējumam.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Treji vārti. *Latvijas Enciklopēdija*. Rīga: Valērija Belokoņa izdevniecība, 2009. 5. sēj. 537. lpp.
- ² Dainu skapis – “Latvju dainu” (LD) kartotēka – pieejams: <http://www.dainuskapis.lv/> [skatīts 2013.25.01.].
- ³ Tautasdziesmu numerācija šajā rakstā atbilst numerācijai kartē (1. att.).
- ⁴ Urtāns J. Smiltnieku pilskalns. *Labietis*. 2006. 111. burtnīca. 4240.–4246. lpp.; Urtāns J. Durvju un vārta motīvs Latgales pilskalnu folklorā. [Publicējums gaidāms.]
- ⁵ Rancāne A. *Praktiskā Jāņu grāmata*. Tautas mākslas centrs, 2004. 72. lpp.; Karaša D. *Latviešu sadzīves tradīcijas un godi*. Jumava, 2010. 44.–45. lpp.; Māldere Ē. *3x9 Jāņi. Trejdeviņi padomi Jāņu svinēšanai*. Zvaigzne ABC, 2012. 14. lpp. u. c. Paldies mākslas zinātnes bakalauram Eduardam Krūmiņam par šīm literatūras norādēm.
- ⁶ Urtāns J. *Augšzemes pilskalni*. Nordik, 2006. 201.–204. lpp.
- ⁷ Šai tautasdziesmai nav zināma precīzāka pieraksta vieta, tāpēc kartē (1. att.) tā nav atzīmēta.
- ⁸ Bielenstein A. Die altlettische Burgberge Kurlands. *Magazin der lettische-literarische Gesellschaft*. Mitau, 1869. Bd. 14. St. 2. S. 81–84, 118–119, 136–138.
- ⁹ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. I. Kuršu zeme*. Rīga: Vālodze, 1923. 114. lpp.
- ¹⁰ Šturms E. Elka kalni un pilskalni Kursā. *Pagātne un tagadne. Vēstures skolotāju biedrības rakstu krājums*. Rīga: Vēstures skolotāju biedrība, 1936. 1. sēj. 82.–102. lpp.; Šturms E. Elku kalni un pilskalni Kursā. *Labietis*. 1937. Nr. 1. 21.–32. lpp.; Šturms E. Baltische Alkhügel. *Conventus primus historicorum Balticorum Rigaie, 16.–20. VIII 1937. Acta et relata*. Rīga, 1938. S. 116–132.

- ¹¹ Stepiņš P. Izrakumi “Elku kalnā” vai “Pilskalnā” Durbes pagasta Šilderos. *Senatne un Māksla*. 1938. Nr. 2. 122.–130. lpp.
- ¹² Stepiņš P. Liepājas novadpētniecības muzeja arheoloģiskie izrakumi 1964. gadā. *Zinātniskās atskaites sesijas referātu tēzes par arheologu, etnogrāfu un folkloristu 1964. gada ekspedīcijām*. Rīga, 1965. 16. lpp.
- ¹³ Stubavs Ā. Par Latvijas pilskalnu tipoloģiju un klasifikāciju. *Arheoloģija un etnogrāfija*. Rīga: Zinātne, 1974. 11. laid. 74.–88. lpp.; Graudonis J., Urtāns V. *Senatnes pēdās*. Rīga, 1961. 134. lpp.; *Latvijas PSR arheoloģija*. Rīga, 1974. 184. lpp. u. c.
- ¹⁴ Sk. plašāk: Urtāns J. Sacred Mounds of Kurzeme Region. *Humanities and Social Sciences. Latvia. Western Balts: a Historical Perspective*. 2006. No. 3 (49). Pp. 84–97; Urtāns J. Kurzemes elku kalni. *Labietis*. 2006. gada 112. burtnīca. 4282.–4295. lpp.
- ¹⁵ Kulakov V. I. *Prussy (V–XIII vv.)*. Moskva, 1994. S. 79–81, 139; Kulakov V. I. *Istorija Prussii do 1283 goda*. Moskva, 2003. S. 196–197.
- ¹⁶ Dusburgietis P. *Prusijos žemės kronika*. Vilnius, 1985. P. 86.
- ¹⁷ Smirnova M. E. Gorodishhe Kulikovo. *Vakarų baltai: etnogenezė ir etninė istorija*. Vilnius, 1997. P. 86.
- ¹⁸ Jaunāko pārskatu par latviešu tautasdziesmu datēšanu sk.: Pīgozne I. Ieskats latviešu folkloras un mitoloģijas datēšanā. *Letonica*. 2011. Nr. 21. 203.–220. lpp.
- ¹⁹ Urtāns V. Zelta griezti gredzentiņi. *Padomju Jaunatne*. 1987. 28. janv.; Dārziņš V. Tautas dziesmu vecums. *Sidabrene*. Nr. 3. 11994. 41.–45. lpp.; Lazdiņa I. Jostas latviešu folklorā. *Latvijas Vēstures institūta žurnāls*. 2009. Nr. 2 (71). 25.–37. lpp.; Pīgozne I. Folklorā kā avots vienkāršo ļaužu sadzīves vēstures izpētē: ierobežojumi un iespējas. *Humanitārās fakultātes XXII starptautisko zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture XVI. Vēsture: avoti un cilvēki*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes akadēmiskais apgāds Saule, 2013. 287.–294. lpp.
- ²⁰ Vasks A. Paplakas kaklarota. *Muzeji un kultūras pieminekļi*. Rīga: Avots, 1984. 17.–18. lpp.; Vasks A. The Kalnazīverti pectoral ornament: archaeology and folklore. *Archaeologia Lituana* 7. Vilnius, 2006. Pp. 9–14.
- ²¹ Urtāns J. T. *Latvian Hillforts: the Originality of the Archaeological Reality*/Zestende Kroon-Voordracht gehouden voor de Stichting Nederlands Museum voor Anthropologie en Praehistorie te Amsterdam op 22 April 1994 door J. T. Urtāns Riga, Lettland. [Amsterdam, 1994].
- ²² Brastiņš A. Pilskalni. *Labietis*. 2002. 103. burtnīca. 3849.–3850. lpp.
- ²³ Turpat.

Juris Urtāns

The Motif of Three Gates in Folksongs and *Kurzemes Elku kalni*

Summary

Keywords: three gates, castle mounds, *Kurzemes Elku kalni* (hills), cartography of folksongs, the sacral

The motif of three gates (*treji vārti*) in Latvian literature of a recent history has obtained a certain role of cliché. However, the motif of three gates in folksongs, according to the electronic version of the Cabinet of Folksongs (*Dainu skapis*), only occurs in 19 variants. Having cartographed folksongs with the motif of three gates and the places where they have been written down, it became clear that two folksongs can be related to the times of Manorialism, five characterise a rich peasant household, one is related to a graveyard, others are distinctly mythological and, according to the place they have been written down, can be localized in Courland and more specifically – in South-Western Courland. In the same region nine *Kurzemes Elku kalni* are located, which, according to the archaeological excavations, are referred to the 10th–13th century and are considered cult places. *Kurzemes Elku kalni* have several entrances, and this fact echoes with the motif of three gates in folksongs. The area, where the folksongs with the sacral motif of three gates have been written down, overlaps with the area of *Kurzemes Elku kalni*. It allows noticing new features in the former usage of *Kurzemes Elku kalni*, whereas the archaeological dating of *Kurzemes Elku kalni* can provide a point of reference for dating the origins of the motif of three gates in folksongs.

Juris Urtāns

Milža tēls Latvijas pilskalnu folklorā

Atslēgvārdi: milzis, pilskalnu teikas, milžu gultas, pilskalnu tipoloģija

Milži latviešu folklorā parādās galvenokārt pasakās un teikās. Tautasdziesmās un citos folkloras žanros tie nav atrodami vai sastopami ļoti reti, ja vien tos nevienādo ar stipriniekiem Īliņu, Kurbadu, Lāču Krišu u. c. Milžu lielums pasakās un teikās ir tikai nojaušams, milzis tiek raksturots kā liels, neveikls, lempīgs un muļķīgs, parasti bez ļauniem nodomiem, ja vien cilvēki to nav aizkaitinājuši. Dažkārt folklorā neuzsver, ka kādas darbības veicis milzis, tomēr pēc paveiktā lieluma var saprast, ka mitoloģiskā darbība ir bijusi saistīta ar būtni vai būtnēm, kuras varētu uzskatīt par milžiem. Kopumā milža tēls latviešu folklorā ir neizvērstis, izplūdis, nekonkrēts, tomēr arī vienmēr klātesošs.¹ Milži latviešu ticējumos pieminēti jau 1783. gadā izdotajā G. F. Stendera gramatikā ("Latvieši



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att. Milžu pilskalni Latvijā.

Fig. 1. Hillforts of the Giants in Latvia

rāda dažādās vietās tādus pakalnos, kur esot milži paglabāti. Viņiem arī ir nostāsti par vareniem milžiem līdzīgi vecfranču, kā citām tautām.”² Īpaši nodalāma tāda folklorā, kurā milži vai milža darbība ir saistīta ar konkrētām vietām, šī raksta kontekstā – ar pilskalniem.

Projekta “Latvijas pilskalnu teikas” ietvaros tika apkopots folkloras materiāls par visiem Latvijas pilskalniem.³ Galvenā avotu bāze bija LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve, tomēr pilskalnu folklorā ir atrasta arī citos avotos, piemēram, bijušās Pieminekļu valdes materiālos un dažādās publikācijās.⁴ To vākuši arī paši projekta dalībnieki. Arī pēc projekta noslēguma folkloras materiāls ir jūtami papildināts. Visai dažādi bijuši gan folkloras tekstu pierakstīšanas apstākļi, gan pierakstītāju personības (daudzus tekstus 20. gadsimta 30. gados pierakstījuši jaunāko klašu skolēni), gan pierakstītāju un teicēju izloksnes izpratne un lietojums, gan pierakstītāju un teicēju attieksme pret šiem tekstiem un vietām, kas tajos atspoguļotas.

Šobrīd mūsu rīcībā ir ap 2 150 folkloras tekstu par aptuveni 450 Latvijas pilskalniem vai vietām, kas tautā uzskatītas par pilskalniem. Tas ir vairāk nekā 1,1 miljons teksta zīmju. Saistībā ar milžiem attiecīgi skaitļi ir daudz pieticīgāki: 23 nepārprotami milžu folkloras teksti (ap 0,011 % no visiem) ar apmēram 13 000 (0,0012 %) zīmēm par pieciem (0,011 %) pilskalniem (1. tabula). Turpmāk šajā rakstā pilskalni, par kuriem zināma ar milžiem saistīta folklorā, tiks dēvēti par milžu pilskalniem.

1. tabula. Table 1

Nr. p. k.	Pilskalns	Teksti (gab.)	Apjoms (zīmes)
1.	Laucienas Milzu kalns	3	~ 3 500
2.	Smārdes Milzu kalns	3	~ 1 600
3.	Tērvetes pilskalns	11	~ 3 800
4.	Suntažu Ķoderu pilskalns	5	~ 2 700
5.	Ambeļu Skromaņu Greitas kalns	1	~ 500
		23 teksti	~ 3 200 zīmes

Kā redzam, tad nosacīti pārstāvēta ir visa Latvija: Kurzeme, Vidzeme, Zemgale un Latgale, trūkst tikai Augšzemes (1. att.). Tātad varētu runāt par kādu vāji iezīmētu, tomēr visu Latviju pārstāvošu tradīciju. Visvairāk folkloras teksta apjoma un tekstu skaita ziņā ir pārstāvēts Tērvetes pilskalns.

Iespējams, ka pie milžu pilskalniem varētu pieskaitīt vēl divus citus pilskalnos (1. att.). Zināms, ka Bērzaunes Aronas pilskalns (2. att.) vēl 19. gadsimta beigās esot saukts arī par Gultas kalnu,⁵ kas, iespējams, raksturo pilskalna saistību ar milžu folkloru, jo milžu gulēšana pilskalnos un pilskalni kā milžu gultas vieta ir raksturīgs milžu pilskalnu folkloras motīvs. Savukārt teikās par Ogres Ķentes kalnu milži nav saukti vārdā, bet



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

2. att. Bērzaunes Aronas pilskalns – Gultas kalns.

Fig. 2. Bērzaune Arona Hillfort – the Bed Hill. *Foto/Photo: J. Urtāns*



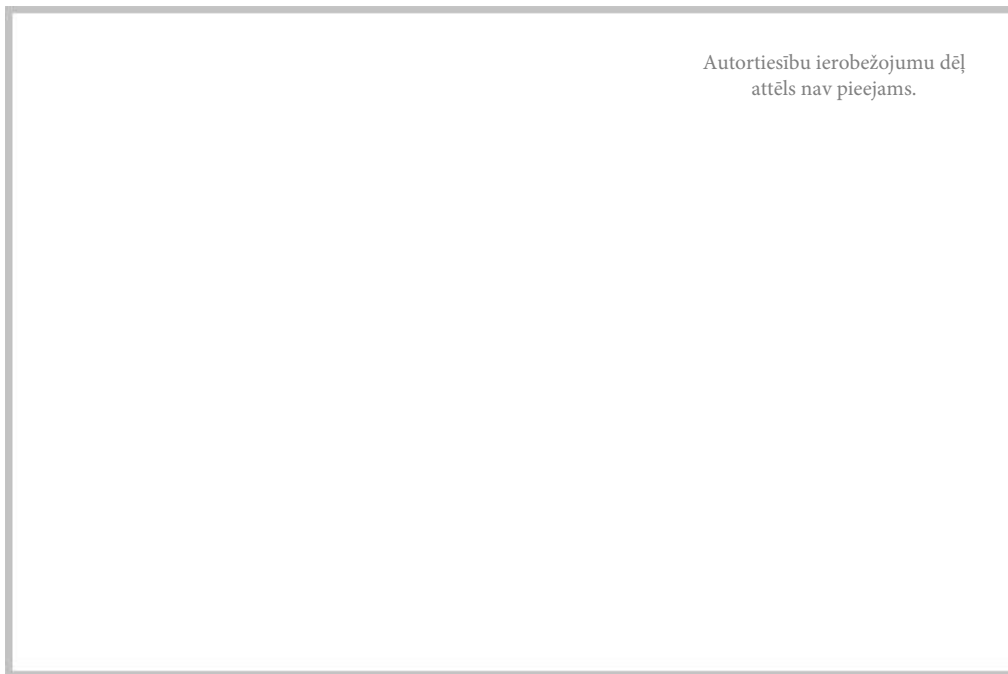
3. att. Ķentes pilskalna nocietinājumu rekonstrukcija (Stubavs, 1974).

Fig. 3. Reconstruction of the Ķente Hillfort fortification (Stubavs, 1974)

ir stāstīts par pils valdnieku apglabāšanu, virs viņiem uzberot pilskalna vaļņus (3. att.), kas arī ir raksturīgs milžu pilskalnu folkloras motīvs.⁶

Varbūt milžu pilskalniem varētu pieskaitīt arī pilskalnus, kuri saukti par Lielajiem kalniem, jo arī milži folkloras tekstos tiek saukti par Lielajiem vīriem (piemēram, noteikti ar milžu folkloru saistītais Suntažu Ķoderu pilskalns tautā saukts par Lielā vīra gultu). Pagaidām tas nav pierādāms, jo ticamāk, ka pilskalnu par Lielo kalnu sauca tā izmēru dēļ. Tomēr arī par Lielajiem kalniem saukto pilskalnu nav daudz (aktuālajā aizsargājamo pieminekļu sarakstā iekļauti vien četri pilskalni, kas saukti par Lielajiem kalniem: Iršu Irbes kalns pie Lielkalniem, Dzērbenes Lielais jeb Elka kalns pie Pavēņiem, Bilskas Lielais kalns pie Kalnaegļiem, Rušonas Lielais kalns Šnepstos). Par pirmajiem trijiem pilskalniem folkloras teksti nav zināmi, daži teksti zināmi tikai par pēdējo pieminēto pilskalnu,⁷ bet tie nav saistīti ar milžiem. Iespējams, ka vēl arī kādi citi pilskalni ir saukti par Lielajiem kalniem.

Divi milžu pilskalni saukti atbilstošā vārdā par Milzu kalniem: Laucienas Milzu kalns un Smārdes Milzu kalns. Vārda etimoloģija ar sakni *milz-* ļauj to saistīt arī ar jēdzienu *milzt, tūkt*,⁸ kas nav tieši sasaistāms ar milžiem kā folkloras tēliem. Tai pašā laikā pilskalna pils būvēšana, kalna mākslīgie pārveidojumi varētu būt saistāmi ar apzīmējumu *milzt, tūkt*, tātad pieaugt lielumā un varenumā. Atcerēsimies, ka lielākā daļa no milžu pilskalnu teikām stāsta par kalna veidošanu, kur tiešu dalību ņem milzis, piemēram, teikā par Tērvetes pilskalnu (4. att.).



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

4. att. Tērvetes pilskalns.

Fig. 4. Tērvete Hillfort. Foto/Photo: J. Urtāns

[..] Tad viņš [milzis – J. U.] paņēma ļoti daudz smiltis un sameta vienā galā, kas bija par spilvenu. Tad, kad viņš uzgūlās kalnam, tad viņš palika [..] platāks. [..]⁹

Ja pievēršas milžu pilskalnu hronoloģijai, kas noskaidrota arheoloģisko izrakumu gaitā vai pēc savrupiem atradumiem, vai arī uz kādu citu analogiju vai apsvērumu pamata, iegūstam šādu ainu (2. tabula).

2. tabula. Table 2

Nr. p. k.	Milžu pilskalns	Sistemātiski arheoloģiskie izrakumi	Atradumi	Datējums
1.	Laucienas Milzu kalns	nav veikti	nav zināmi	9.–12. gadsimts ?
2.	Smārdes Milzu kalns	ir veikti ¹⁰	senlietu kolekcija	I g. t. p. m. ē. 1. puse
3.	Tērvetes pilskalns	ir veikti ¹¹	senlietu kolekcija	I g. t. p. m. ē. 2. puse–13. gadsimta beigas
4.	Suntažu Ķoderu pilskalns	nav veikti	ir atradumi	9.–12./13. gadsimts ?
5.	Ambeļu Skromaņu Greitas kalns	nav veikti	ir atradumi	m. ē. I g. t.

Redzams, ka hronoloģiski milžu pilskalni datējami visai dažādi un kādu noteiktu likumsakarību te grūti ieraudzīt. Var pievienoties uzskatam, ka pēc pilskalna ārējā veida bez arheoloģisko izrakumu materiālu vai senlietu dotumu izmantošanas noteikt, piemēram, pilskalna etnisko piederību nav pamatoti.¹² Tomēr nevar arī noliegt, ka ir kādas ļoti vispārējas atbilstības šādas problemātikas izvērzišanai un risināšanai.

Vismaz puse milžu pilskalnu pēc Ādolda Stubava pilskalnu tipoloģijas pieskaitāmi B jeb kaupres tipa pilskalniem (zīmīgi, ka, raksturojot šo pilskalnu tipu, Ā. Stubavs dod divu šajā rakstā jau minēto kalnu – Suntažu Ķoderu pilskalna un Ogres Ķentes kalna – uzmērījumus).¹³ Sānskatā jeb profilā tiem tiešām ir attāla līdzība ar gultu (3., 5. att.), varbūt tāpēc folklorā tie varēja būt saistīti ar milžu guļavietām un milžiem kā tādiem. Visi pieci milžu pilskalni ir pamatīgi nocietināti, tiem ir vēra ņemami un labi ieraugāmi mākslīgi pārveidojumi, tas pats sakāms par iepriekš pieminēto Bērzaunes Aronas kalnu un Ogres Ķentes kalnu, kam arī varētu būt kāda saistība ar milžu folkloru.

Ar B jeb kaupres tipa pilskalniem ir saistīta vēl kāda pasāža pārdomās par Latvijas milžu pilskalniem. Kad arheologs Francis Balodis 1924. gadā atgriezās no padomju Krievijas un drīz vien izvīrījās par vadošo Latvijas arheologu, viņa zinātnisko interesi saistīja Latvijas pilskalni to dažādos izpaušmes veidos. Tipoloģizējot Latvijas pilskalnus, F. Balodis visumā sekoja Augusta Bilenšteina Latvijas pilskalnu tipoloģijai, kurā izdalīti pieci pilskalnu tipi. A. Bilenšteins par piektā tipa pilskalniem uzskatīja (teksts F. Baloža tulkojumā) “pilskalnus kalna grēdas galā vai vidū, kas atdalīti no pārējās grēdas daļas ar vienu vai vairākiem sekliem grāvjiem un samērā zemiem vaļņiem”.¹⁴ Šo pilskalnu tipu, kas atbilst Ā. Stubava B tipa pilskalniem, F. Balodis savā tipoloģijā nosauca krievu valodas vārdā par *зородинице* tipa pilskalniem.¹⁵ Neiedziļinoties šajā terminoloģiskajā jauninājumā, kas Latvijas arheoloģiskajā literatūrā neiegājās, atzīmēsim, ka līdzīga tipa pilskalni Igaunijā gan



5. att. Suntažu Ķoderu pilskalns – Lielā vīra gulta.

Fig. 5. Ķoderi Hillfort in Suntaži – the bed of the Big Man. Foto/Photo: J. Urtāns

pirmskara gados,¹⁶ gan arī mūsdienās dēvēti par *Kalevipoja sāng*, kas tulkojumā nozīmē ‘Kalevipoega gulta’ un jau savā nosaukumā dod norādi uz milža gultu.¹⁷ Šāds apzīmējums un pilskalna siluets noteikti ir salīdzināms ar Suntažu Ķoderu Lielā vīra gultas pilskalnu un daļēji arī ar netālo Ogres Ķentes kalnu. Igaunijā, kur kopumā reģistrēts 131 pilskalns, pilskalni, kas tiek saukti par *Kalevipoja sāng* (6. att.), lokalizēti Igaunijas austrumu daļā Tartu jeb Tērbatas apkārtnē.¹⁸ Norādīsim uz kādu iezīmi Latvijas milžu pilskalnu izplatībā: vismaz trīs no pieciem milžu pilskalniem atrodas ar Baltijas somiem saistītās vai vismaz Baltijas somu ietekmētās teritorijās. Divi no pieciem Latvijas milžu pilskalniem atbilst *Kalevipoja sāng* vai, pēc F. Baloža, *gorodishhe* tipa pilskalniem.

Šķiet, ka pilskalnu saistība ar folkloras milžiem ir vēlāku laiku parādība, respektīvi, šī tipa folklorā radās jau pēc pilskalna aktīvās izmantošanas laika, kad vietējie iedzīvotāji skaidroja apkārtnes reljefa reālijas. Protams, nevar noliegt iespēju, ka milžu folklorā saistībā ar pilskalnu vietu ir pastāvējusi jau pirms pilskalna pils izveidošanas, tomēr šāda veida spriedumiem pagaidām var būt tikai spekulatīvs raksturs. Par dažiem Latvijas pilskalniem tomēr ir fiksēti daži ļoti savdabīgi folkloras teksti, kas runā par to, kas bijis pilskalna vietā pirms pilskalna.

Nedaudzo milžu pilskalnu teikas par pilskalna veidolu nav plašāk izvērstas. Tiek stāstīts par milža guļasvietu pilskalnā (Tērvetes pilskalns,¹⁹ Suntažu Ķoderu pilskalns²⁰), kur viens pilskalna valnis tiek uzskatīts par milža spilvenu jeb pagalvi, otrs – par kājgali, bet milža asaras izveidojušas pilskalnā iedobi jeb caurumu (Tērvetes pilskalns²¹). Zīmīgi,



6. att. Kasinurmes pilskalns – Kalevipoega gulta.

Fig. 6. Kassinurme Hillfort – the bed of Kalevipoeg. Foto/Photo: J. Urtāns

ka šis milža izveidotais caurums Tērvetes pilskalnā vairākos teikas variantos sasaucas ar Latvijas pilskalnu teikās ļoti plaši izplatīto stāstījumu par pīli, kas tiek ielaista caurumā un tad izpeld tuvējā ūdenī, runājot par Tērvetes pilskalnu, – blakus tekošajā Tērvetes upītē.²² Stāstīts par milža čurāšanu vai putras izlišanu, kas izraisījusi Suntažu Ķoderu pilskalna kalna malas nogrūvumu un izskalojusi grāvi.²³ Citos gadījumos stāstīts, ka milzis aprakts pilskalnā un šo vietu iezīmē pilskalna vaļņi (Ambeļu Skromaņu Greitas kalns (7. att.),²⁴ Smārdes Milzukulns²⁵).

Pilskalnu milžu, ja tā varētu teikt, personības raksturojums ir iezīmējams ļoti vāji. Milži dara to pašu ko cilvēki: guļ guļasvietās ar pagalvi,²⁶ vāra putru, kam savā veidā sagādā izejvielas,²⁷ čurā²⁸ un raud,²⁹ milžiem ir radinieki vai līdzinieki: Tērvetes pilskalna milža raudātās asaras pēc līgavas, kas viņu pametusi, izveido pilskalnā caurumu.³⁰ Tātad milzim ir gluži cilvēciskas jūtas, bet līgavai, ja jau viņa Tērvetes milzi pameta, laikam bija iespēja izvēlēties citu līgavaini – citu milzi. Sastopami ne tikai vīriešu kārtas pilskalnu milži, bet arī milži sievietes (Ambeļu Skromaņu Greitas kalns³¹). Ķoderu pilskalna Lielais vīrs gājis uz Kurzemi pie saviem vecākiem,³² tātad ir bijusi pilskalna milža ģimene, radinieki. Vēl Ķoderu Lielais vīrs “palīdzējis cilvēkiem, palīdzējis Rīgā braucējiem. Paņēmis cilvēku uz ikšķa naga, apprasījies, ko vajag līdzēt. Uzbrūk bandīti ceļiniekiem – Lielais vīrs iet palīgā. Citreiz atkal palīdz vezumu uzvilkt kalnā”³³ Citā tekstā stāstīts, kā šis milzis mežā ieraudzījis malkas cirtēju:

[..] iebāzis kabatā un aiznesis uz Kurzemi vecākiem rādīt, teikdams: “Rau, māte, kādu es kukaini atradu, tas grauž mežā kokus.” Bet māte teikusi: “Nē, dēls, tas nav kukainis, tas tāds pats cilvēks kā mēs, tikai labu tiesu mazāks.”³⁴

Nojaušams, ka Latvijas folkloras milzis saistībā ar arheoloģijas pieminekļiem lielā mērā ir līdzīgs citu tautu folkloras milžiem arheoloģijas pieminekļu aplocē. Latviešu folklorā Eiropas milža darbus parasti dara Velns, tomēr arī ar Velna vārdu Latvijā tiek saistīti tikai četri pilskalni: Ikšķiles Kaparāmura Velna kalns, Rankas Silaješku Velna kalns, Saukas Griptānu Velna kumosa kalns un Pildas Solomenku Čortov gorodok. Var vēl atzīmēt atsevišķu norādi, ka Velna kalnā Codes Žagarniekos pie Žagarkalnu kapsētas konstatēts, ka “vietām saglabājies 0,5 m biezs kultūras slānis”,³⁵ tomēr citi vietas apsekotāji senās dzīvesvietas kultūrslāni šajā kalnā nav atraduši.³⁶

Milžu folklorā ir saistīti ar pilskalniem arī Latvijas kaimiņu teritorijās, piemēram, Baltkrievijā (baltkrievu *acínki*)³⁷ un Igaunijā (Kalevipoega gultas tipa pilskalns).³⁸

Kopumā milža tēls dažādu zemju arheoloģijas pieminekļos (ne tikai saistībā ar pilskalniem) ir pietiekami plaši pārstāvēts. Latvijai kaimiņos – Krievijā un Baltkrievijā – par milžu veidotiem uzskata kā senos kapu uzkalniņus, tā arī pilskalnus.³⁹ Skandināvijā un citur Eiropā ar milžu darbošanos saistīti megalītiskās kultūras akmeņu veidojumi,⁴⁰ piemēram, t. s. milžu kapi Vācijā.⁴¹ Arī Latvijā ir līdzīgi piemēri, kur zīmīgi akmeņi tiek saistīti ar milžu

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

7. att. Ambeļu Skromaņu Greitas kalns.

Fig. 7. Ambeļu Skromaņu Greitas kalns (hill). Foto/Photo: J. Urtāns

darbību. Pagaidām plašāk ir apskatīts Jumurdas Sīļu Badakmens un tā aploces folklorā,⁴² kurā var saskatīt līdzību ar Rietumeiropas megalītu folkloras motīviem. Latvijā ir arī vairāki senkapi, kas folklorā raksturoti kā milžu apbedīšanas vietas, piemēram, Gārsenes Bērzkalnu un Gārsenes Žļabju Milžu kapi.⁴³

Milžu klātbūtne Latvijas pilskalnu (un arī citu arheoloģisko vietu) folklorā ir noteikti klātesoša. Folklorā ir tā, kas parāda vietas nozīmību, vietas valenci piesaistīt folkloru, jo folkloru tomēr nerada par jebkuru vietu, bet tikai par īpašām vietām, šajā gadījumā – pilskalniem. Arī šis raksts ir mēģinājums ieraudzīt milža tēlu un tā nozīmi pilskalnus un to folklorā, mitoloģijā, profānajā un varbūt arī sakrālajā ainavā.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Milži. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga: Grāmatu apgādniecība A. Gulbis, 1936. 24. sēj. 27258. sl.
- ² Stender G. F. *Lettische Grammatik*. Mitau: J. F. Steffenhagen, 1783. S. 266.
- ³ Vītola I., Piņozne-Brinkmane I., Treija R., Urtāns J., Ritums R. Latvijas pilskalnu teikas kā kultūrvēsturiskās ainavas izpētes avots. *Latvijas Universitātes 66. zinātniskā konference. Ģeogrāfija, ģeoloģija, vides zinātne. Referātu tēzes*. LU Akadēmiskais apgāds, 2008. 169.–170. lpp.
- ⁴ Urtāns J. Ernesta Brastiņa pilskalnu grāmatas un pilskalnu folklorā. *Letonica*. 2011. Nr. 11. 178.–187. lpp.
- ⁵ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Vidzeme*. Rīga: Pieminekļu valde, 1930. 137. lpp.; Urtāns V. Aronas pilskalns. *Stars* [Madonā]. 1957. 1. jūn.; Avotiņa R. *Madonas rajons. Kalni. Upes. Ezeri. Purvi. Meži. Ģeogrāfiska vietvārdu vārdnīca*. Rīga, 1999. 43. lpp.
- ⁶ LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve (turpmāk LFK) 1041, 27.
- ⁷ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Latgale*. Rīga: Pieminekļu valde, 1928. 33. lpp.; [Šnore R.]. Šņopstu “Lielais kalns”. [Informācijas apkopojums] Ap 50. gadu beigām, 60. gadu sākumu. Glabājas Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centrā, Inv. Nr. 40.857-51.
- ⁸ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 1992. 1. sēj. 596.–597. lpp.
- ⁹ LFK 84, 3353.
- ¹⁰ Urtāns J. Arheoloģiskie aizsardzības izrakumi Milzkalnā. *Tukuma novada kultūrvēsture*. Tukuma muzejs, 2004–2005. 7. sēj. 5.–20. lpp.
- ¹¹ Brivkalne Je. P. Gorodishhe Tervete i ego istoricheskoe znamenie. *Voprosy jetnicheskoi istorii narodov Pribaltiki*. Po dannym arheologii, jetnografii i antropologii. Moskva, 1959. T. 1. S. 254–272.
- ¹² Stubavs Ā. Par Latvijas pilskalnu tipoloģiju un klasifikāciju. *Arheoloģija un etnogrāfija*. Rīga: Zinātne, 1974. 11. laid. 74. lpp.
- ¹³ Turpat. 77.–78. lpp.
- ¹⁴ Balodis F. Mūsu pilskalni. No: Balodis F., Teikmanis A., Kundziņš P., Kundziņš L. *Izrakumi Raunas Tanīsa kalnā 1927. gadā. Arheoloģijas raksti*. Rīga: Pieminekļu valde, 1928. 4. sēj., 1. d. 8. lpp.
- ¹⁵ Turpat. 10.–11. lpp.
- ¹⁶ Laid E. *Eesti muinaslinnad*. Tartu: Loodus, 1923; Tallgren A. M. *Zur archäologie Eestis*. Dorpat, 1923. Bd. 1. S. 159; Moora H. *Die Vorzeit Estlands*. Tartu: Akadeemiline kooperativ, 1932. S. 65.
- ¹⁷ Tõnisson E. *Eesti muinaslinnad*. Toimetanud ja täiendanud A. Mäesalu ja H. Valk. Tartu–Tallinn, 2008. (Muinasaja teadus 20.) L. 25.
- ¹⁸ Turpat. 285., 290.–292., 295. lpp. 90. att.
- ¹⁹ LFK 84, 3353; LFK 84, 13025
- ²⁰ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Vidzeme*. Rīga: Pieminekļu valde, 1930. 57. lpp.; LFK 1018, 36; H. Riekstiņa nedatēts starpkaru laika pieraksts. Glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta arhīvā (turpmāk LNVMA); Nedatēts starpkaru laika pieraksts. Glabājas LNVMA.
- ²¹ LFK 84, 1203; LFK 84, 1415; LFK 84, 7525; LFK 84, 7977; LFK 84, 8414; LFK 84, 8942; LFK 84, 11707.
- ²² LFK 84, 1203; LFK 84, 1415; LFK 84, 7525; LFK 84, 7977; LFK 84, 8414; LFK 84, 8942; LFK 84, 11707.

- ²³ LFK 1018, 36.
- ²⁴ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Latgale*. Rīga: Pieminekļu valde, 1928. 55. lpp.
- ²⁵ LFK 2049, 1598.
- ²⁶ LFK 84, 3353; LFK 84, 7138.
- ²⁷ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Vidzeme*. 57. lpp.; LFK 1018, 36; Nedatēts starpkaru laika pieraksts. Glabājas LNVMA.
- ²⁸ LFK 1985, 897.
- ²⁹ LFK 84, 1203; LFK 84, 1415; LFK 84, 7525; LFK 84, 7977; LFK 84, 8414; LFK 84, 8942; LFK 84, 11707.
- ³⁰ LFK 84, 7977.
- ³¹ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Latgale*. Rīga: Pieminekļu valde, 1928. 55. lpp.
- ³² LFK 1018, 36.
- ³³ LFK 1985, 897.
- ³⁴ LFK 1018, 36.
- ³⁵ Šņore E., Kastiņš E. *Bauska*. Rīga: Latvijas valsts izdevniecība, 1961. 113. lpp.
- ³⁶ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Zemgale un Augšzeme*. Rīga: Pieminekļu valde, 1926. 41. lpp.; Siatkovskis J. Cerakstes un Codes arheoloģiskie pieminekļi. *Novads* [Bauskā]. 1990; Grīnbergs A. *Zemgales reģiona senās kulta vietas. The Ancient Cult Sites of Zemgale Region*. Jelgava, [2012]. 70. lpp.
- ³⁷ Sergeeva Z. M. Narodnye nazvanija kurganov na severo-vostoke Belorussii. *Drevnosti slavjan i rusi*. Otv. red. B. A. Timoshhuk. Moskva: Nauka, 1988; Зайкоўскі Э. Асілкі. *Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск: Беларусь, 2011. С. 26–27.
- ³⁸ Tõnisson E. *Eesti muinaslinnad*. L. 20.
- ³⁹ Sergeeva Z. M. Narodnye nazvanija kurganov na severo-vostoke Belorussii. *Drevnosti slavjan i rusi*. Otv. red. B. A. Timoshhuk. Moskva: Nauka, 1988.
- ⁴⁰ Rose C. Giants, Monsters, and Dragons. *An Encyclopedia of Folklore, Legend and Myth*. New York: W. W. Norton & Company, 2000; Malam J. *Giants*. Amicus, 2010.
- ⁴¹ Bartsch K. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1978. S. 26–39.
- ⁴² Urtāns J. Cirstu Siļu Badakmens. *Cēsu novada vēsture*. [Zinātniskās publikācijas, Cēsu vēstures muzeja materiāli.] Cēsu muzeju apvienība, 1998. 2. laid. 17.–24. lpp.
- ⁴³ Urtāns J. *Augšzemes ezeri. Arheoloģija un folklorā*. Nordik, 2008. 158. lpp.

Juris Urtāns

The Image of a Giant in the Latvian Folklore of Hillforts

Summary

Keywords: a giant, legends on hillforts, beds of giants, the typology of hillforts

Giants in Latvian folklore mostly appear in fairy tales and legends. Especially remarkable is such folklore where the giants or their activities are related to certain places, and in this article hillforts have been examined. The folklore thesaurus of the giants' hillforts currently includes 23 texts about five hillforts. Perhaps, other hillforts are also related to the folklore of giants. The chronology of the giants' hillforts refers to an entire period of existence of the hillforts. The giants' hillforts are well-fortified and correspond with type B hillforts in Ā. Stubavs's hillfort typology. In profile they have a distant likeness with a bed. Hillforts as lying places of giants emerge in folklore. Three from the giants' hillforts are located in the territories connected with the Baltic Finns or in the territories influenced by the Baltic Finns. Folklore tells about a lying place of a giant in a hillfort, the giant's tears that have made a hole in the hillfort and burying of the giant in the hillfort. It can be assumed that the giant of the hillfort is similar to the giants of other folklores, which are related to the monuments of archaeology. The presence of giants in Latvian folklore of hillforts, although not extensively represented, is still evident. The article can be seen as an attempt to pinpoint the image of the giant and its significance in Latvian hillforts and in their folklore, mythology, secular and, perhaps, sacral landscape.

Kārlis Vērdiņš

Nenormatīvā seksualitāte un folkloras: daži aspekti

Atslēgvārdi: nenormatīvā seksualitāte, latviešu folkloras, nerātnās dainas, nerātnās anekdotes, sakrālā prostitūcija

Lai arī mūsdienu diskusijās par seksualitāti pagātne un tradicionālā kultūra tiek konstruētas kā heteronormativitātes bastioni, avoti un citu tautu folkloras pētījumi liecina, ka līdztekus dominējošai heteroseksuālai praksei praktiski visās kultūrās atrodamas liecības arī par seksuālajām deviācijām. Šajā rakstā iecerēts analizēt nenormatīvās seksualitātes izpausmes pagātnes liecībās, vedinot uz diskusiju par to klātbūtni arī latviešu folklorā. Atsevišķos folkloras publicējumos, piemēram, Pētera Birkerta apkopotajā “Latvju tautas anekdošu” nerātno anekdošu sējumā (1930), nenormatīvā seksualitāte nolasāma pilnīgi skaidri. Savukārt, piemēram, tautasdziesmās, tai skaitā arī nerātnajās dainās, nenormatīvās seksualitātes konstatēšanu apgrūtinājusi izsmalcinātā norāžu un tēlu sistēma, kura pilnībā atklājas vien to performatīvajā kontekstā – šo dziesmu dzīvajā izpildījumā auglības rituālu vai apdziedāšanās situācijās. Šajā rakstā centīšos ieskicēt maksimāli plašu tēmu un interpretāciju loku, galējos secinājumus atstājot nākotnei.

Liecības par nenormatīvo seksualitāti pirmskristietības periodā

Plaši zināms piemērs ir Senā Grieķija un Roma, kur līdztekus prokratīvajam seksam ģimenes ietvaros pastāvēja arī sabiedrības akceptēta pieaugušu vīriešu interese par jaunekļiem, kas varēja ietvert gan izglītošanu, gan arī seksuālas attiecības.

20. gadsimta antropologi un reliģiju vēsturnieki izvirzījuši uzskatu, ka seksualitāte bijusi klātesoša arī pagānu reliģiskajos rituālos. Viena no saistošākajām tēmām šajā sakarā ir sakrālā prostitūcija. Džeimss Freizers apjomīgajā pētījumā “Zelta zars” (*The Golden Bough*, 1890–1915) raksta par sieviešu sakrālo prostitūciju Afrodītes un Astartes auglības kultu sakarā.¹ Arī Džordžs Railijs Skots grāmatā “Falliskā pielūgsmē” (*Phallic Worship*, 1966) apgalvo, ka daudzās pirmskristietības kultūrās ir ziņas par sakrālo prostitūciju, kas tika piekopta tempļos kā upurēšanas rituāla sastāvdaļa. Tā esot pastāvējusi arī Skandināvijā. Šajā prostitūcijā tika iesaistītas ne tikai sievietes, bet arī vīrieši, piemēram, mīdiešu un haldiešu kultos, kas pastāvēja reizē ar jūdaismu un konkurēja ar to. Pagānu tempļu apmeklētāji stājās seksuālos sakaros arī ar tempļa jaunekļiem tāpat kā ar sievietēm prostitūtām Venēras svētnīcās, un vīriešu prostitūcijas vairākkārtējā nosodišana Vecajā Derībā ir liecība tās izplatībai pat pašu ebreju vidū.²

Sakrālā prostitūcija minēta arī jaunajā Bībeles tulkojumā. 5. Mozus grāmatā teikums, kas 1965. gada izdevuma revidētajā tekstā skanēja kā “Lai nebūtu nevienas netikles Israēla meitu vidū, un lai nebūtu netiklu vīru Israēla dēlu vidū”, tagad traktēts kā “Lai nav neviena Israēla meita tempļa prostitūta, un lai nav neviens Israēla dēls tempļa prostitūta.” (23:18)³

Zemēs, kurās kristietība izplatījās vēlāk, sakrālās prostitūcijas rituāli saglabājās ilgāk. Piemēram, ieceļotāji Peru vēl 17. gadsimtā ziņojuši, ka katrā iedzimto templī ir viens vai vairāki vīrieši, kuri tur nodarbojas ar prostitūciju un jau no bērnības tiek tērpti kā sievietes.⁴

Šai teorijai ir arī pretinieki – Stefānija Linna Badina savā grāmatā “Mīts par svēto prostitūciju” (*The Myth of Sacred Prostitution*, 2008) apgalvo, ka šī tradīcija ir vēsturisku radīts mīts un ka antikajos avotos ir tikai ļoti nedaudzas atsauces uz šādu praksi, tādēļ tā noteikti nav bijusi plaši izplatīta. “Seši autori, septiņas atsauces tūkstoš gadu laikā!” viņa sarkastiski vaicā un piebilst, ka šim ziņām trūkst reālu pierādījumu un agrīnie kristiešu autori, kas aprakstīja šos paradumus, tāpat kā Viktorijas laikmeta zinātnieki, antropoloģisku seksualitātes pētījumu aizsācēji, ir nepareizi interpretējuši sev pieejamo informāciju.⁵

Arnolds van Geneps grāmatā “Pārejas rituāli” (*The Rites of Passage*, 1908) piemin vairākas liecības par homoseksuālu aktu klātbūtni iniciācijas rituālos dažādās tradicionālajās kultūrās. Viņš raksta, ka melanēziešu ciltis uzskatījušas pederastiju nevis par netikumu, bet gan par uzjautrinošu nodarbi, kā arī apgalvo, ka homoseksuāls akts joprojām ir divu vīriešu draudzības noslēgšanas rituāla daļa Albānijā. Viņš pārstāsta uzskatu, ka antikajā kultūrā “šāds akts palīdz nodot spēcīgākā karotāja vīrišķo spēku efēbam, kas ir piesaistīts viņam, lai gūtu militāru un civilu apmācību”. Arī viņš piemin sakrālo prostitūciju pie ebrejiem, kas kalpo par rituālu, lai savienotos ar dievību, kā arī vairākās kultūrās sastopamo tradīciju rituālu (piemēram, kāzu) laikā vīriešiem tērpties sieviešu drēbēs. Visu šo aprakstu centrā parasti ir zēni vai jaunekļi, kas šajos rituālos ir pasīvajā lomā un kas dažās kultūrās ieguvuši īpašas, ar sievišķīgumu saistītas identitātes iezīmes.⁶

Indijā klasiskā hinduisma laikā vīriešu homoseksuālisms rakstos ir vai nu apiets, vai arī pavadīts ar dzēlībām. Dharmai veltītajās rokasgrāmatās šādas darbības vai nu noklusē, vai arī nosoda, tomēr sodi par tām bija maigi – rituāla apmazgāšanās vai neliels naudas sods. Sanskrita vārds *klība*, kuru neprecīzi tulko kā *einuhs*, nozīmē ‘vīrietis, kurš nerīkojas tā, kā vīrietim būtu jārikojas’ un nespēj būt vīrietis: “Tas ir visaptverošs jēdziens, ar ko senie indieši raksturoja vīrieti, kas viņu izpratnē bija seksuāli nepilnvērtīgs (vai mūsu izpratnē – seksuāli problemātisks), piemēram, bija sterils, impotents, kastrāts vai transvestīts, vīrietis, kurš praktizēja orālo seksu ar citiem vīriešiem vai nodarbojās ar anālo seksu, vīrietis ar sakropļotiem vai defektīviem dzimumorgāniem, vīrietis, kurš radīja tikai meitas, un visbeidzot hermafrodīts.”⁷

Kāmasūtrā šis jēdziens neparādās, toties tajā ir norādes uz fellāciju, ko veic maskējies trešās dzimtes vīrietis. Tāpat kā citās kultūrās, vīrietis pasīvajā lomā tika uzlūkots daudz negatīvāk nekā aktīvajā, piemēram, pilsētnieks, kurš izmanto masiera muti seksuālās baudas gūšanai, netiek uzskatīts par homoseksuāli, bet masieris gan.

Lesbisms aprakstīts nodaļā par harēmu, tajā uzsvērts, ka sievietes ar to nodarbojas vīrieša prombūtnes laikā, nevis savas personiskās izvēles dēļ. Manu saka, ka sieviete, kas pavedusi jaunavu, jāsoda ar divu pirkstu nogriešanu.⁸

Ķīnā daudz liecību par homoerotismu saglabāties Mīnu dinastijas laikā (1368–1644). Budisma filozofijas attieksme pret homoseksuālu praksi bija neitrāla, savukārt konfūciānisma vērtības aizstāvēja ģimeni, dzimtas turpināšanu un morālu askēzi. Saglabājušies avoti, kuros aprakstītas romantiskas attiecības starp vīriešiem, kuri iemilējušies un nodzīvojuši mūžu kopā “kā vīrs un sieva”. Rietumu ietekmē Cjiņu dinastijas laikā 1740. gadā homoseksuāla prakse tika kriminalizēta.⁹

Vēl viens populārs piemērs homoseksualitātes un transdzimtes (*transgender*) personu eksistencei pirmskristietības kultūrās ir tā sauktais berdačisms (*berdachism*) ASV iedzimto ciltīs, kas apzīmē trešās dzimtes jeb transdzimtes cilvēkus, bet katrā iedzimto kultūrā tam bija savi apzīmējumi.¹⁰ Apzīmējums *berdače* gan ir neprecīzs – to devuši eiropieši, lai norādītu uz nosodāmajiem fiziskajiem aktiem, ko šie cilvēki veic, savukārt paši iedzimtie trešo dzimti vairāk uztvēra kā garīgu īpašību kopumu – daudzās kultūrās uzskatīja, ka šādi cilvēki ir īpaši saistīti ar garu pasauli. Mūsdienās korekts apzīmējums ir nevis *berdače* (šī vārda nozīme ir radniecīga franču valodas vārdam ‘prostitūta’), bet gan ‘divu dabu cilvēki’ (angl. *two-spirit people*).¹¹

Vils Rosko raksta, ka ziņas par šādiem cilvēkiem atrodamas vairāk nekā 130 indiāņu ciltīs, un to tradicionālās nodarbes bija dziedniecība, mutvārdu folkloras un dziesmu tradīcijas saglabāšana, nākotnes pareģošana un ievainoto kopšana karagājienos. Tie parasti veidojuši kopdzīvi nevis ar otru divu dabu cilvēku, bet gan kādu tradicionālas dzimtes pārstāvi.¹² Arī mūsdienu ASV tie iedzimto pēcteči, kas apzinās sevi kā homoseksuālus, kopš 20. gadsimta 70.–80. gadiem lieto šo apzīmējumu, nereti cenzdamies atgriezties iedzimto rezervātos, kuros kolonizatoru tikumu iespaidā tradicionālās dzimtes lomas jau sen ir mainījušās, tādēļ tur valda galvenokārt homofobiska kultūra.

Starp citu, mūsdienu dzimtes un seksualitātes pētnieki ASV ienesuši jaunu izpratni par folkloras un nenormatīvās seksualitātes attiecībām. Uztverot geju un lesbiešu kopienu kā stabilu sabiedrības grupu, kas tiek vērtēta pēc etniskā principa, tiek uzsvērts, ka šai grupai piemīt sava īpaša folkloras, kuras sastāvdaļas ir mutvārdu tradīcija, neverbālā komunikācija un materiālā kultūra. Pie mutvārdu tradīcijas “Homoseksualitātes enciklopēdijā” (*Encyclopedia of Homosexuality*, 1990) tiek pieskaitīts žargons, joki, nostāsti, personiskās pieredzes stāsti, apģērba un rotaslietu izvēle, kā arī uzvedības veids, ko apzīmē latviski līdz šim netulkotais vārds *camp* (ar to domājot tiši vai netiši mākslotu, pārspīlētu, vispārpieņemtajiem dzimtes standartiem neatbilstošu uzvedību un gaumi).¹³

Atšķirīgas liecības agrāko gadsimtu avotos izlasāmas par Ziemeļeiropas cilšu paradumiem. Komentējot senislandiešu Hravnkela Freijgodes sāgu, Inga Bērziņa raksta, ka Islandē homoseksuālisms uzskatīts par lielu negodu, sevišķi nosodīts pasīvais partneris: “Tas vien, ka vīrs kaujas laukā nokrīt četrpāpus un viņam nostājas aiz muguras, vērīgam sāgu lasītājam jāpatur prātā kā iespējams mājiens uz *ergi*, tas ir, pasīvu homoseksualitāti. Apvainojumiem pat nevajadzēja būt pamatotiem, pietika ar runām vien, lai vīrieša slava

un līdz ar to arī vieta sabiedrībā tiktu apdraudēta.”¹⁴ Skaidrojot epizodi, kurā Hravnkels bargi soda Einaru par to, ka tas par spīti aizliegumam devies izjādē ar viņa zirgu, I. Bērziņa uzsver: “Zirgs (ne gluži kurš katrs) bieži uztverams kā varoņa *alter ego*, un jāšana pati par sevi ne vienā vien kultūrā tiek asociēta ar seksuālu aktu, jo vairāk – noteiktu pasīvo un aktīvo lomu sadalījumu; varētu domāt, ka Hravnkela atriebi izsauca centieni nosargāt ne tikai Freija, varenā auglības dieva, godu, bet arī savu personisko vīrišķību.”¹⁵

Šie laikā un telpā izkaisītie piemēri liecina, ka katrā tradicionālajā kultūrā neapšaubāmi pastāvēja homoseksuāla prakse, tikai attieksme pret to variējas – tā kā homoseksuālas attiecības neradīja pēcnācējus un nenodrošināja kopienu ar jauniem tās locekļiem, kas nepieciešami darbam un aizsardzībai, to prestižs, domājams, nebija augsts. Tomēr dažādās kultūrās šiem kopienas locekļiem bija sava īpaša loma, un tās ietvaros tie varēja kalpot kopienas interesēm.

Latvijas vēsture un sodomijas jēdziens

Latvijas kultūras vēsturē nenormatīvā seksualitāte līdz šim nav apzināta – tā gadsimtiem ilgi ir uzskatīta par grēku un noziegumu, tāpēc liecības par homoseksuālu praksi visdrīzāk atrodamas tikai juridiskos dokumentos. Latvijas tiesu vēstures pētījumos tiek runāts par sodomijas gadījumiem, kuru sodīšana iekļauta dažādu periodu sodu likumos.

Jēdzienam *sodomija* Eiropas kultūrā ir vairākas nozīmes. Tas radies no 1. Mozus grāmatas sižeta par diviem eņģeļiem, kas Sodomas pilsētā apmetušies Lata namā un kurus vietējie vīri pieprasa izdot viņiem.¹⁶ Sodomas pilsētas iznīcināšana Jaunajā Derībā ir kā biedinošs piemērs Dieva sodam: “Kungs izveda Israēla tautu no Ēģiptes zemes, bet pēc tam tos, kas neticēja, pazudināja. [...] tāpat kā Sodomu un Gomoru un citas apkārtējās pilsētas, kas arī kritušas netiklībā un nodevušās pret dabīgām iekārēm. Tās ir palikušas par piemēru mūžīgās uguns tiesai.”¹⁷ Pirmkārt, šis jēdziens attiecas uz visām tām seksuālajām praksēm, kas atkāpjas no heteroseksuālā prokreatīvā dzimumakta (orālais un anālais sekss, gan heteroseksuāls, gan homoseksuāls), kā arī uz cilvēka dzimumattiecībām ar dzīvnieku. Dažādās valstīs šis vārds parasti lietots šaurākā nozīmē, piemēram, Francijā un Spānijā tas tagad nozīmē tikai anālo seksu, Vācijā – bestialitāti, bet ASV – anālo seksu izvarošanas gadījumā.

Ši vārda nozīme kopš viduslaikiem ir pakāpeniski mainījusies, piemēram, Vācijas ķeizara Kārļa V sodu likumi (1530–1532) paredz vairākus sodomijas paveidus, proti, kad pret dabiskos sakarus nodibinājuši: 1) cilvēks ar dzīvnieku, 2) vīrietis ar vīrieti, 3) sievieti ar sievieti. Savukārt Budberga-Šrādera Vidzemes bruņinieku un zemes tiesību sodu sistēmas likumprojektā, kas pabeigts 1740. gadā, par sodomiju uzskatīti gadījumi, “kad cilvēks izmantojis dzīvnieku savu pret dabisko tieksmju apmierināšanai, un par šo nodarījumu paredzēts nāves sods ar galvas nociršanu, pēc tam liķi sadedzina kopā ar attiecīgo dzīvnieku”. Sodomija līdzās divkauju lietām un slepkavībām ir vienīgie noziegumi, uz kuriem neattiecas noilgums.¹⁸

Baltazara Rusova 1578. gadā izdotajā Livonijas hronikā sniegts nosodošs livoniešu tikumu apraksts: “Tā kā starp valdniekiem, bīskapiem, domkungiem un citiem vācu ļaudīm [...] bij stipri izplatīta netiklība, tad nav brīnums, ka arī nesaprātīgie nevācu zemnieki to neuzskatīja par kaunu. Viņi tā bij nogrimuši maucībā, sodomijā un epikūriskā kā neviena cita tauta visā kristīgā pasaulē, jo lielais vairums viņu nekā nezināja no laulības kārtas.”¹⁹

Arveds Švābe gan noraida šādus pārmetumus, skaidrodams zemnieku atkāpšanos no morāles un laulības normām ar atšķirīgu reliģisko praksi un ekonomiskiem apsvērumiem, kuri mudināja par galveno prioritāti uzskatīt darbaspēka atjaunināšanu un dzimtas saglabāšanu, neraugoties uz pieņemtajām normām.

Sodomija ir viens no tiem noziegumiem, kuros apsūdzētie tika pakļauti nežēligai spīdzināšanai, piemēram, saglabājies spīdzināšanas protokols sodomijā apsūdzētā jātnieka Sigmunda Spilberga lietā 1684. gadā Rīgā,²⁰ savukārt kāda cita prāva zviedru laiku Vidzemē – 1683. gada 23. februārī sodomijā apsūdzētā Sējas muižas Lašu māju zemnieka Jāņa lieta – ievērojama ar to, ka apsūdzētais, sniedzot liecību, devis zvērestu, kas protokolā ierakstīts latviešu valodā.²¹

Laikā no 1695. līdz 1709. gadam Vidzemē ar nāvi tika sodītas 376 personas, pārsvarā par tādiem noziegumiem kā bērnu nogalināšana, slepkavība, zādzība un kopošanās starp asins radniekiem, tai skaitā septiņi cilvēki tika sodīti ar nāvi par sodomiju.²²

Krievijā sods par vīriešu pederastiju pirmoreiz minēts Pētera I rīkojumā 1706. gadā, ar kuru vainīgos pavēlēts sadedzināt uz sārta. Taču jau 1716. gadā šis sods tiek mīkstināts uz miesas sodu vai izsūtījumu, turklāt tas skar tikai militārpersonas.²³ 19. gadsimtā sodi kļūst bargāki – 1832. gadā pieņemts jauns kriminālkodekss, kurā pederastija tiek sodīta ar visu privilēģiju atņemšanu un četrus līdz piecus gadus ilgu izsūtījumu uz Sibīriju, izvarošanas gadījumā arī ar katorgu.²⁴ 1903. gada sodu likums pazemināja sodu par pederastiju līdz vienam gadam cietumā.²⁵

Homoseksuālas darbības tiek minētas častuškās un jokos kā līdzeklis, lai pazemotu otru un izceltu savu vīrišķību, piemēram, šajā Karēlijā noklausītajā piemērā:

Ты Самсон, и я Самсон,
Оба мы Самсоны,
А если хочешь ты со мной,
То снимай кальсоны!²⁶

Latvijas Republika pārņēma Krievijas impērijas 1903. gada Sodu likumus, paredzot, ka kriminālsods par pederastijas aktu un tā mēģinājumu bija vismaz trīs mēnešus ilgs ieslodzījums cietumā, bet no 1933. gada 1. augusta konkrēts ieslodzījuma laiks vairs netika noteikts. Sodu par pederastiju paredzēja nodaļā “Netiklība”, kurā iekļāva dažādus seksuālus noziegumus (arī mazgadīgo pavešanu, izvarošanu, pedofiliju, incestu, sutenerismu).²⁷

Nenormatīvā seksualitāte nerātno anekdošu izdevumā

P. Birkerta sastādītājā “Latvju tautas nerātno anekdošu” izdevumā (1930) ir 13 anekdotes, kurās minētas nenormatīvas seksualitātes izpausmes – homoseksuālisms vai transdzimtes darbības. No tām visām tikai vienā teikts, ka divu vīriešu dzimumsakars ir “neatļauts”,²⁸ citās raksturota tikai darbojošos personu attieksme, piemēram, muižas istabmeitai nepatīk iet pie muižnieka meitas un izdarīt kopošanos ar “mākslīgu dzimuma rīku”, taču stāstītāja attieksme pret anekdotes saturu netiek izpausta.²⁹ Tās anekdotes, kurās seksuāla rakstura darbības veic pilsētnieki vai militārpersonas (izplatīts sižets ir kopīgas gulēšanas gadījumi, kad vīrietis pa miegam cenšas veikt seksuālas darbības ar otru vīrieti vai arī netīšām iegūlas gultā nevis pie sievas, bet otra vīrieša;³⁰ arī joki, kas apspēlē nevis konkrētas darbības, bet tikai sekta piedāvājumus³¹), visticamāk ir aizgūtas no citām tautām un nesniedz kādu īpaši latvisku priekšstatu par seksuālajām deviācijām.

Šo tekstu vidū izceļas trīs anekdotes ar līdzīgu sižetu³² – cittautietis (divos gadījumos žīds, vienā minēts konkrēts vārds Meiskis; vienā gadījumā koku zāģētājs krievs Stepānavs) vēlas pavadīt nakti ar meitu, taču viņu izjoko: saģērbj meitas drānās puisi, atvien tā dzimumorgānu ar striķi, izveidojot sievietes ģenitāliju aizstājēju, un laiž cittautieti pie viņa. Visos trijos gadījumos šis dzimumakts ir neveiksmīgs. Divas no šīm anekdotēm ir lokalizētas konkrētā vidē, minot personas vārdos. Atšķirībā no iepriekš minētajiem cittautu paražu paraugiem šeit pasīvā puse, kas darbojas ar viltu, tiek raksturota pozitīvi – tie ir vietējie puši, kam patīk izstrādāt dažādus stiķus, un viņi palīdz gūt sev, savai mācai vai līgavai materiālu labumu – pāris zīda lakatiņus vai piecus rubļus. Savukārt izjokotā puse, cittautieši, ir kāri uz vietējām meitām, tāpēc pelnījuši, ka tiek izjokoti – nesaņem seksuālo baudu un zaudē materiālus labumus:

[..] Mājās bijusi ļoti skaista kalpone Anna, kas paunu židiņam varen iepatikusies, un tāpēc tas ar to ievadījis sarunas par klātgulēšanu. Par atalgojumu meita iepriekš saņēmusi katūna drānas un galvas lakatiņu. Māju puisis Krišus bijis Annas iecerētais, tālab visu norunu ar paunu žīdu viņa atstāstījusi savam Krišum, kas apņēmies tonakti izpildīt savas Annas norunātos uzdevumus ar paunu žīdu. Žīdam bijis jāizģērbjas gluži kailam un, tumsai iestājoties, jāiet Annai klātgulēt. Puisis Krišus gulējis Annas gultā, pipeli šņorē atsējis un pārstiepis pār pleciem, un tā sagaidījis židiņu. Žīds pēc norunas arī ieradies, spraucies domātai Annai virsū un ar savu strupo pipelīti ņēmies grūst no vienas vietas, līdzko tā palikusi jau gluži zila. Krišus arī vairs neizturējis, saņēmis žīda pipeli rokā un sācis to nežēlīgi spiest. Žīds no sākuma domājis, ka Anna joko, un tādēļ tas saucis: “Mīļā Annel, mīļā Annel, laid to putneli vaļā, es blausu!” Pa to starpu Krišus spiedis žīda pipeli jo ciešāki, tā ka židiņš vairs neizturējis un saucis nelabā balsī: “Macka, laid to pipeli valā, es blausu, es blausu!” No žīda grūstīšanas Krišus pipele ar nav palikusi vienaldzīga, sacēlusies visā savā augumā, šņori pārrāvusi un ar lielu sparū atsitisies pa žīda pautiem. Nu žīds tikai atskārtis, ar ko viņam darišana, un kails, kā no mātes miesām nācis, bez preču paunas un bez zirga aizdrāzies nakts vidū projām.³³

Atšķirībā no citām šī sējuma anekdotēm, kas, iespējams, attiecināmas uz samērā nesenu laiku (sējumā sastopamas norādes, ka anekdotes sižets attiecas uz laiku pēc dzimtbūšanas atcelšanas, kad muižnieki zaudējuši varu pār savu dzimtļaužu ķermeņiem), šis sižets, iespējams, ir paliekas no senākām ieražām – senlatviešu kāzu spēlēm, kurās bija ļoti izplatīta pārģērbšanās otra dzimuma drēbēs un dažādas artistiskas improvizācijas. Šādi pārģērbjas divi panāksnieki līgavas mājās, lai kopā ar līgavu, satinušies villainē, prasītu izpirkuma maksu, kā arī t. s. kūjenieki, nelūgti kāzu viesi.³⁴ G. Zeltiņa min latviešu folkloras ieražu – kāzās spēlēto tēlojumu “Žīds pie latviešu meitām”: “Vecais žīds, kas te līdz ar “dēlenu” (izrādās – brangu puisieti!) izlūdzas saimniecei naktsmājas, jaunais žīds, kas kopā ar meitām vāra vakariņām putru un sola viņām zīda lakatus, ja laidīšot klātgulēt, žīdu preces izrādīšana [...]. Izlikdamies par slimu, jaunais žīds tomēr lien uz šķūni pie meitām. Saimnieks un puisi, to paredzēdami, savilkuši ceļā virves. Jaunais žīds krīt, un puisi to krietni samizo. Meitas tiksmīnās par jaunajiem lakatiem, bet vecais žīds, protams, uzklūp dēlam.”³⁵

Iespējams, anekdotes par sveštautiešu izjokošanu ar striķi atsietajām “ļipām” ir mantojums no kāzu ieražām, kuru sižeti pamazām kļuvuši par nostāstiem.

Divi homoerotisma meklējumi folkloras publikācijās

Šķiet, visvairāk iespēju atrast liecības par nenormatīvo seksualitāti ir nerātnajās dainās, kur seksualitātes sfēra skarta samērā atklāti. Taču nerātnās tautasdziesmas visbiežāk lietotas apdziedāšanās nolūkos kāzās un Jāņos, arī pieguļnieku vidū un ganos. To galvenais mērķis ir stimulēt auglību, tāpēc homoerotismu acīmredzot tajās velti meklēt, domājams, izņemot apdziedāšanās dziesmas, kur otra puse jāattēlo negatīvā gaismā – ja pieņemam, ka viendzimuma seksuālas attiecības uztvertas negatīvi.

Viens no mūsdienu konservatīvo uzskatu paudēju argumentiem, kas liecina par homoseksualitātes nenormālo raksturu, nedabiskumu, ir pārliecība, ka latviešu folklorā nav homoseksuālas prakses atainojuma. Viens no homofobiskās grāmatas “Homoseksuālisms – cilvēces negods un posts” (2003) autoriem Ilmārs Goldmanis uzsver: “Nav tautasdziesmu, kurās būtu pieminēta homoseksuāla uzvedība, lai gan par heteroseksuālu mīlēšanos tajās runāts bez liekas klīribas. “Bāliņš mauca bāleliņu, / Aiz ausīm turēdams...” – nevienu pašu līdzīgu rindiņu jums neizdosies atrast, lai kā meklēsiet.”³⁶

Šo pārliecību mēģinājuši apgāzt vismaz divi latviešu folkloras “skaidrojošie” izdevumi, kuros brīvi tiek interpretētas galvenokārt nerātnās dainas. ASV angļu valodā izdotajā grāmatā *Sex Songs of Ancient Letts* (“Seno letu seksa dziesmas”, 1969), kuras priekšvārdā izteikta cerība ar veselīgo latviešu tautasdziesmu erotiku dziedināt puritānisko, seksuāli apspiesto amerikāņu sabiedrību, minētas divas tautasdziesmas, kas, pēc grāmatas autoru domām, slēpj homoerotisku saturu. Tām pievienoti daudznozīmīgo vārdu skaidrojumi un komentāri, kuru autore ir Arsene Eglis: “Ja neskaita vienu četrindi starp tūkstoš piecsimt dziesmām, tad seno latviešu erotiskajās dainās nav liecību par homoseksualitāti. Ar patriarhālo ģimenes modeli un reliģiju, kas neļāva izlauzties dabiskajiem instinktiem,

latviešu sabiedrībā nebija dzīvotspējīgu kultūras mediju patoloģiskām novirzēm. Unikālais izņēmums, kas arī ir dziesma, kas uzdod jautājumus un nesniedz atbildes, ir šāds:

Mans mīļais, mans jaukais,
Kam tu kāpi ozolā*?
Vaj tev trūka salda medus
Manā liepas** šekumā? ([LD] 34996)

Kāpu, kāpu pa trepēm,
Klausos, klausos, kas tur čirkst:
Jauna meita jēru*** cirpa,
Vecā tura vāceliti. ([LD] 34560-5)

Šajā četrriņķī nav tiešu liecību par lesbismu, lai arī varētu izteikt minējumus par vecākās sievietes motivāciju. Ļoti iespējams, ka šī dziesma nav satīriska, bet atstāta patiesu atgadījumu.³⁷

Šādā garā komentēti arī daudzi citi nerātņo dainu tulkojumi angļu valodā.

Vēl viens "skaidrojošs" izdevums ir publicista Jura Paidera "Tradicionālā latviešu seksualitāte" (2003). Izvēloties nedaudzas tautasdziesmas un anekdotes un brīvi interpretējot to saturu, viņš rada teorijas gan par anālā seksa, gan zoofilijas, gan sieviešu un vīriešu homoseksuālisma klātbūtni latviešu folklorā, nonākdams pie secinājumiem, ka "Dainu sacerēšanas laikmetam noteikti nebija raksturīgi homoseksualitātes kā dzīvesveida apzināšanās un šādas seksuālas uzvedības slavināšana"³⁸ un "Kopumā sieviešu homoseksualitāte nav raksturota kā atbalstāma, bet tā tiek atzīta kā mazākais jaunums vīriešu trūkuma apstākļos".³⁹

Pēc Paidera domām, homoseksuāli dzimumakti bieži vien tiek attiecināti uz citu tautību pārstāvjiem (vāciešiem, krieviem, čigāniem), kā arī uz kara laiku un tam raksturīgo vardarbību, tādēļ kopumā latviešu folklorā vērojama vēlme no šādiem sakariem distancēties.⁴⁰

Paiders min vairākas dziesmas, kurās viņš saskata homoerotismu:

Poļi manu kazu pisa,
Pisa manu līgaviņ.
Paldies saku Dieviņam,
Ka nepisa mani pašu. (LD 2868)

Bajāram [variants – vāciešam] galva sāp,
Nabagam pakaļiņa.
Liec, bajār, savu galvu
Pie nabaga pakaļiņas. (LD 2852 var.; 35668-1)

* Jauna vīrieša simbols.

** Sievietes simbols. Liepas šekums atbilst sievietes dzimumorgānu zonai.

*** Sievietes ģenitālā zona.

Žanītis krāsni,
 Pakaļa laukā,
 Mans suns Simanis
 Izkoda pakaļu. (LD 35083, citā variantā Žaniša vietā ir Grietiņa – LD 35144)

Piedzērs biju kā vilciņš,
 Krūmos galvu es iebāzu,
 Lai darīja, ko darīja
 Ap to manu pakaļiņu. (LD 1733)

Vārda *pakaļa* parādīšanās tautasdziesmā tiek tulkota kā atsauce uz anālo seksu un līdz ar to arī uz vīriešu homoseksuālismu, lai arī daļā piesaukto piemēru tā varētu attiekties, piemēram, uz pēršanu. Taču vārdi, kas šajā sakarā piesaista uzmanību, ir nevis *pakaļa*, bet suns un vilks, kuri sastopami visai daudzās ar seksualitāti saistītās tautasdziesmās.

Par vienu suņa un vilka simbolikas aspektu tautasdziesmās

Suņa simboliskās nozīmes dažādās kultūrās ir daudzveidīgas – līdzās priekšstatiem par suni kā cilvēces senci un priekšteci, uzticības simbolu plaši izplatītas arī negatīvas šī simbola konotācijas, kuras uzsver suņa seksuālo aktivitāti, nešķīstību, izvirtību un zemiskumu, kas sastopamas jau Vecajā Derībā un arī islāmā.⁴¹ Arī vilka simbolika ir ambivalenta, tomēr tas biežāk uzskatīts par draudu, kara un agresijas iemiesojumu, kura izskatā mēdz parādīties velns, raganas un burvji.⁴²

Kā redzams no vairākām tautasdziesmām, suņa simbolika saistās nevis ar dzīvnieka klātbūtni sētā, bet gan ar šifrētu vīrišķo seksualitāti. Tomēr situācijas, kurās seksualitāte saistīta ar suni, parasti ir ļoti piezēmētas – tas kož pakaļā, pirž, dzen vecu puisī vai vecu meitu utt.:

Grietiņa ceplē,
 Pakaļa ārā,
 Mans suns Spīstiķis
 No pakaļiņas. /Alšvangā (Alšvangas pag. Azp.)/ (LD 35144)

Jānišam, brālišam,
 Suns izkoda perdamo;
 Ortu deva kalējam,
 Lai kaļ jaunu perdamo. /Vidzemē, Kurzemē un Zemgalē/ (LD 35069)

Sunits rēja tupedams,
 Patikami viesi nāca;
 Pate nama saimeniece
 Ar pakaļu trallināja. (LD 35535)

Suns rēja pirdams
 Pirts pakaļā:
 Pērmais brūtgans
 Atšlepereja. (LD 35536)

Savukārt citā dziesmā vārds *pakaļa* parādās saistībā ar vilku:

Es piedzēris kā vilciņš,
 Iebāž' galvu krūmiņā,
 Lai tie dara ko tie grib
 Ar to manu pakaļiņu. /Zaubes, Meņģeles un Plāteres pag./ (LD 19949-1)

Vai ir iemesls saistīt vilku un suni ar erotiskiem motīviem, ja tas nepieder pie tradicionālajiem vīrišķā simboliem? Beatrise Reidzāne uzskaita parastos tabu vārdu aizstājējus nerātņajās dainās: runājot par vīrieti, tie ir gailis, bullis, arī buļļa rags, ērzelis, kumeliņš, zutis. Savukārt sievietes ģenitāliju nosaukumus visbiežāk aizstāj vārdi, kas apzīmē reljefa padziļinājumus: avotiņš, grāvis, grāvja malas, ezeriņš, upīte, lāma, caurums, laimes caurums, bet apmatojums visbiežāk dēvēts par kārkliem, sienu, retumis arī par lāci.⁴³ Tāpat izmantoti arī zemnieku un amatnieku sadzīvē lietotie darbarīki.

Visas šīs "aizdomīgās" tautasdziesmas nav saistītas ar tradicionālajiem aizstājējvārdiem, bet gan ar suni un vilku – šķiet, tas norāda uz darbojošos personu zemo sociālo stāvokli un nicinājumu.

Suņa un vilka simboliku interesanti aplūkot kopā ar vecu puišu motīvu tautasdziesmās. Ļoti izplatīts motīvs ir veca puīša (arī vecas meitas) kāre attiecīgi pēc jaunām meitām un jauniem puišiem, meitiņu (vai meitiņas) nemīlēšana ir daudz retāks variants. Daudzās tautasdziesmās vecie puīši apdziedāti ļoti drastiski. Vecu puišu dzīve ārpus laulības tiek uztverta kā problēma, tos pastāvīgi aicina precēties, lai gan jaunas meitas parasti nevēlas ar tādiem dzīvot, un arī vecas meitas, šķiet, vecos puišus negrib:

Ko jūs gaidat, veci puīši,
 Ka jūs sievas neņemat?
 Pērn jūs devāt miežiem vainu,
 Kādu vainu šoruden? (LFK 1244, 10167)

Ko tie kraukļi krakšīnāja,
 Ko žagatas žvadināja?
 Tur guļ divi veci puīši
 Aiz aploka sētmali.
 Tos kraukliši krakšīnāja,
 Tos žagatas žvadināja. (LFK 1137, 2545)

Vilišam, brālišam,
 Zila pumpa vēderāi.

Tālabad zila pumpa,
Ka meitīnas nemilēja. /Dunalkā (Dunalkas pag. Azp.)/ (LD 35068)

Kas tur kūp un kas tur deg
Pašā elles dibenā?
Veca puiša dvēselīte
Elles katlā vārijās. (LFK 717, 505)

Zili melli dūmi dega
Liela sila maliņā:
Tur deg veca puiša ribas,
Kas meitiņas nicināj'. (LFK 176, 102)

Aiz kalniņa dūmi kūp,
Kas tos dūmus kūpināja?
Tur bij divi veci puiši,
Tie tos dūmus kūpināja. (LFK 302, 3723)

Suns izdzina vecu puisī
Noplukušu kažociņ';
Suņi, vilki noplūkājši,
Pogas vien karājās. (LFK 1674, 4030)

Citās līdzīgās dziesmās sastopami varianti vecā puiša apģērba raksturojumā – *izplisušu bikšdibeni, noplisušu pavēderi, salāpītu vēderiņu*, savukārt vecas meitas staigā *salāpītu oksta galu*. Tādēļ vecu puišu motīvs saistībā ar suni un vilku, šķiet, attiecas uz seksuālo sfēru, turklāt parasti ar visai nicinošu, negatīvu nokrāsu.

Gribas izteikt pieņēmumu, ka, Roberta Konela terminoloģijā runājot, tā dēvētā hegemonskā maskulinitāte⁴⁴ (galvenais, visaugstāk vērtētais vīrišķības modelis) tautasdziesmās tiek izteikta ar fallisko simboliku, kas uzsver puiša vīrišķo spēku, potenci un fiziskos dotumus (gailis, bullis, kumeliņš, zutis), savukārt fiziski nepilnīgie, sociāli zemākie un seksuāli deviantie vīrieši tiek raksturoti, izmantojot suņa un vilka simboliku.

Šim pieņēmumam par labu runā kāda jaunāku laiku liecība – 1908. gadā laikrakstā “Dzimtenes Vēstnesis” rakstā par homoseksualitātes skandālu Vācijas militāro spēku elitē (tā saucamo Hardena–Eilenberga skandālu) anonīms autors, cenždamies atveidot latviešu valodā nievājošus homoseksuāļu apzīmējumus, arī lieto suņa simboliku: “Profesors Šveiningers, Bismarka ārsts un mājas draugs, zem zvēresta liecināja, ka pirmais valstskanciers nosaucis Eilenberga kliķi par kinaldiem, tas ir, attēlojot ar līdzvērtīgu latviešu vārdu, par suņa pakaļām.”⁴⁵

Noslēgums

Šajā rakstā mēģināts apkopot pieejamo informāciju par nenormatīvās seksualitātes lomu tradicionālajās kultūrās. Kā redzams no minētajiem piemēriem, bez iedziļināšanās gan lokālajās tradīcijās, gan arī kaimiņu tautu folklorā sastopamo tēlu nozīmēs ir ļoti viegli nonākt pie spekulācijām un dažkārt arī gluži kurioziem secinājumiem, kā tas vērojams J. Paidera un A. Eglis interpretācijās. Autoritatīvus spriedumus par folkloras tekstu saistību ar homoseksuālu praksi vai transdzimtes personu eksistenci būs iespējams pasludināt tikai pēc izvērstām avotu studijām salīdzinošā aspektā, kas pa spēkam tikai pieredzējušam folkloristam. Jaunās liepas sašutums par savu mīloto, kurš izvēlas kāpt ozolā, joprojām gaida savu skaidrotāju.

Saisinājumi

LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. Jelgava; Pēterburga: Ķeizariskās Zinību Akadēmijas spiestuve, 1894–1915. 1.–6. sēj.

LFK – LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuve

Šī publikācija izstrādāta ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā “Kultūras kultūrā: robežvēstījumu politika un poētika” (Nr.1DP/1.1.1.2.0/013/APIA/VIAA/042).

Atsauces un piezīmes

- ¹ Frazer J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Penguin Books, 1996. Pp. 398–400.
- ² Scott G. R. *Phallic Worship: A History of Sex and Sexual Rites*. London: Senate, 1996. P. 56.
- ³ *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2012. 335. lpp.
- ⁴ Turpat. 57. lpp.
- ⁵ Sk. Budin S. *The Myth of Sacred Prostitution*. Cambridge University Press, 2008.
- ⁶ Van Gennep A. *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, 1960. Pp. 171–172.
- ⁷ Vātsjājana Mallānaga. *Kāmasūtra*. Tulk. A. Šuvajeva. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. xxxvii–xxxviii lpp.
- ⁸ Turpat. xxxix lpp.
- ⁹ Kon I. *Lunnij svet na zare: liki i maski odnopoloj ljubvi*. Moskva: Olimp, AST, 2003. S. 120–135.
- ¹⁰ Mūsdienu seksualitātes teorijā šo jēdzienu skaidro šādi: “Berdačisms (*Berdachism*) – kopīgs apzīmējums kultūras praksei, taču katrā iedzimto kultūrā bija sastopams figūras “berdače” īpašs apzīmējums. “Berdače” ir eurocentriskis termins, kas pirmām kārtām norāda uz fizisku aktu atšķirībā no daudzajiem iedzimto terminiem, kas norāda uz garīgu īpašību kopumu un ko visbiežāk tulko kā “viņš–viņa” vai “pusvīrietis–pussieviete”. Figūra “berdače” jāsaprot kā trešās dzimtes jeb transdzimtes būtne. Figūra “berdače” bieži vien akceptē kopienas ietekmi uz tās locekļu seksuālo uzvedību. Daudzu cilšu kultūrās pastāvēja ticējumi par šīs figūras īpašo saikni ar garu pasauli. Zuni cilti berdače ieņēma ļoti būtisku vietu savā kopienā un noteiktos svētkos to sociālais statuss tika pielīdzināts dziednieka statusam.” Novikova I. Redaktores piezīmes. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga: Jumava/LU Dzimtes studiju centrs, 2001. 340. lpp.
- ¹¹ Jacobs S. E., Thomas W., Lang S. (eds.). *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Illinois: Illini Books, 1997.
- ¹² Roscoe W. *The Zuni Man-Woman*. University of New Mexico Press, 1992. P. 5.
- ¹³ Dynes W. R. (ed.). *Encyclopedia of Homosexuality*. Garland Publishing, 1990. Pp. 412–414.
- ¹⁴ Bērziņa I. Hravnkels un sāgu laiku sabiedrība. No: *Islandiešu sāga: Hravnkela Freijgodes sāga ar komentāriem*. Tulk. I. Bērziņa. Rīga: Nordisk, 2012. 59. lpp.

- ¹⁵ Turpat. 59. lpp.
- ¹⁶ Jaunajā Bībeles tulkojumā šī epizode skan: "Un tie teica Latam: "Kur ir tie vīri, kas šonakt pie tevis atnākuši? Izved tos pie mums, un mēs tos iegūsim!" (Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām, 33. lpp.) 1965. gada izdevuma revidētajā tekstā pēdējā frāze tulkota: "Liec tiem iznākt ārā pie mums; un mēs iepazīsim tos." (Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2000. 16. lpp.)
- ¹⁷ Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām, 2603. lpp.
- ¹⁸ Grīnbergs G. Sodū sistēma pēc Budberga-Šrādera Vidzemes bruņinieku un zemes tiesību likumprojekta. *Tieslietu Ministrijas Vēstnesis*, 1937. Nr. 3. 459.–547. lpp.
- ¹⁹ Švābe A. Latviešu zemnieks 16. gs. historiogrāfijā. *Senatne un Māksla*. 1936. Nr. 4. 41. lpp.
- ²⁰ Zemzaris T. Spīdzināšana kā procesa elements Vidzemē. *Tieslietu Ministrijas Vēstnesis*. 1938. Nr. 1. 155.–205. lpp. Pievienots "Pielikums Nr. 3": Spīdzināšanas protokols sodomijā apsūdzētā jātņieka Sigmunda Spilberga lietā 1684. g. Rīgā.
- ²¹ Zommers T. Latviešu teksti zviedru laiku Vidzemes zemes tiesu protokolos. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1936. Nr. 4. 399.–407. lpp.
- ²² Ventmalnieks A. Iz Baltijas pagātnes. *Lūdums*. 1918. 1. aug.: "Pavisam laikā no 1695. līdz 1709. gadam Vidzemē tika sodītas ar nāvi 376 personas, to starpā 31 kurzemnieks. Noziegumi, par kuriem šis sods tika uzlikts, bij: bērnu nogalināšanas 155, slepkavības 89, zādzības 43, kopošanās starp asins radniekiem 42, laupīšanas 20, dedzināšanas 9, sodomija 7, divsievība (bigāmija) 4, valsts nodevība 3, laulības pārkāpšana (ar nāvi sodīja tikai smagos gadījumos) 1."
- ²³ Sk. Kon I. *Lunnij svet na zare*. S. 314–369.
- ²⁴ Turpat.
- ²⁵ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. XV sēj. Rīga: A. Gulbis, 1937. 30359. sl.
- ²⁶ Loginov K. Elementi "porno" v narodnoj kulture russkih v Karelii. *Eros i pornografija v russkoj kulture*. Pod red. M. Levitta i A. Toporkova. Moskva: Ladomir, 1999. S. 177–178.
- ²⁷ Sk. 1903. gada 22. marta Sodū likumi. *Tulkojums ar paskaidrojumiem par Sodū likumu piemērošanu Latvijā*. Rīga: Tieslietu ministrijas sevišķas komisijas sagatavojumā, 1923. 127. lpp. [516. pants.]; Mīncis P., Lauva J. (sast.). Sodū likums ar komentāriem – izvilkumiem no Senāta Kriminālā kasācijas departamenta spriedumiem un ar alfabētisko un salīdzināmiem rādītājiem. 2. izd. Rīga: Valsts tipogrāfijas izdevums, 1938. 245.–246. lpp. [496. pants.]; Lipša I. Nosmiņķējies, krāsotām lūpām. Pieejams: <http://politika.lv/article/nosminkejies-krasotam-lupam> [skatīts 2013.11.07.].
- ²⁸ Birkerts P. (sast.). *Latvju tautas anekdotes: nerātnās*. Rīga: Literatūra, 1930. Nr. 5175.
- ²⁹ Turpat. Nr. 4921.
- ³⁰ Turpat. Nr. 4481, 5331.
- ³¹ Turpat. Nr. 4449, 5114, 5356.
- ³² Turpat. Nr. 4781, 4782, 5023–5025.
- ³³ Turpat. Nr. 4781. Uzrakstījis Dobelnieks, Dobelē. Var. no Cesvaines LFK 72, 436.
- ³⁴ Zelčiņa G. Latviešu ieražas kā daudzveidīgs teātra pirmformu avots. *Letonica*. 1998. Nr. 1. 67.–68. lpp.
- ³⁵ Turpat. 69. lpp.
- ³⁶ Goldmans I. Kāpēc daudzināt netikumu? No: *Homoseksuālisms – cilvēces negods un posts*. Rīga: Vieda, 2002. 104. lpp.
- ³⁷ *Sex Songs of Ancient Letts*. Transl. by B. Berzing. Introd. By A. Eglis. New York: University Books, 1969. Pp. 72–73.
- ³⁸ Paiders J. *Tradicionālā latviešu seksualitāte*. Rīga: Hēra, 2003. 102. lpp.
- ³⁹ Turpat. 105. lpp.
- ⁴⁰ Turpat. 103. lpp.
- ⁴¹ *Herdera vārdnīca: Simboli*. Rīga: Pētergailis, 1994. 138.–139. lpp.
- ⁴² Turpat. 157.–158. lpp.
- ⁴³ Reidzāne B. Nav paredzēts pārdošanai. *Karogs*, 2007. Nr. 2. 86.–87. lpp.
- ⁴⁴ Konels R. V. Maskulinitātes un globalizācija. No: Novikova I. (galv. red.). *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga: Jumava, LU Dzimtes studiju centrs, 2001. 315.–341. lpp.
- ⁴⁵ [Autors nav norādīts.] Hardena atklājumi. *Dzimtenes Vēstnesis*, 1908. 26. janv.

Kārlis Vērdiņš

Non-Normative Sexuality and Folklore: Some Aspects

Summary

Keywords: non-normative sexuality, Latvian folklore, naughty folksongs, naughty anecdotes, sacral prostitution

The article examines the presence of non-normative sexuality and its function in traditional societies and the sources of folklore, where male homosexuality is often perceived as despicable, yet unpunishable inclination. After the expansion of Christianity and European value system, the same-sex relationships were severely combatted. However, certain signs of evidence have still been preserved in culture.

In the compilation of Latvian naughty anecdotes (editor Pēteris Birkerts, 1930) out of 1620 units in 13 anecdotes manifestations of non-normative sexuality have been mentioned. Mostly they are considered wandering plot lines, which can be found in the folklore of other nations, too. As regards locally characteristic features, the plot about a foreigner (Russian, Jew), who is deceived by a local guy can be outlined. The local guy dresses as a girl, ties back his genitals with a rope, creating a substitute for female genitals, and imitates a sexual intercourse, thus providing himself or his beloved one with various goods. Perhaps, the plot of this anecdote has emerged from ancient marriage rituals, where changing into the clothes of the opposite sex was common and various plots like “a Jew with Latvian girls” were acted out.

As regards the naughty folksongs, finding the motives of homoeroticism is encumbered by the refined singing language, often incomprehensible to a contemporary man, with the gender symbolism implied in it. These songs have been rather broadly interpreted by Arsene Eglis (1969) and Juris Paiders (2003), mentioning that in certain folksongs the motives of homoeroticism can be traced.

An interesting motif of folksongs is the subject of “old boys” and “old maids”, which is often related to mentioning a dog and a wolf, and reveal that a dog and a wolf serve as a symbol of a deviant, socially disregarded male sexuality. However, authoritative conclusions about the presence of non-normative sexuality in folklore can only be drawn through voluminous comparative studies.

Toma Ņencā pētījums “Latviešu mitoloģijas kā zinātņu nozares vēsture”

Toms Ņencis. *A disciplinary history of Latvian mythology.*
Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 19.
Tartu: Tartu University Press, 2012. 222 pp.

2012. gada 5. oktobrī LU LFMI Latviešu folkloras krātuves pētnieks Toms Ņencis Tartu Universitātē aizstāvēja disertāciju “Latviešu mitoloģijas kā zinātņu nozares vēsture” (*A disciplinary history of Latvian mythology*), iegūstot filozofijas doktora grādu. Pētījums publicēts sērijā *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*. Iepazīstoties ar T. Ņencā disertāciju, konstatējams, ka tas ir oriģināls akadēmisks pētījums, kas ir inovatīvs gan savā saturā, gan formā. Autors ir izvēlējis nevis tradicionālo skatījumu, kā to varētu sagaidīt no nosaukuma, proti, apskatīt fenomena veidošanās procesu diahroniskā perspektīvā, bet gan preparēt to ar postmodernisma teorētiskās domas piedāvāto instrumentāriju, dekonstruēt vispārzināmas patiesības un parādīt tās jaunā gaismā. Autora izvēlētais analīzes veids – refleksivitāte – iezīmējas kā virzība no sociokultūras konteksta pie konkrētu pētnieku, viņu darbu un koncepciju raksturojuma, atklājot visu šo aspektu nozīmi disciplīnas tapšanas procesā. Pateicoties šādam analīzes veidam, ir tapis postmoderns pētījums, kurā pētījuma priekšmets, pētīšanas konteksts un autora personiskā intence kļūst par līdzvērtīgiem teksta elementiem. Autora izvēlēta pieeja izceļ vērtīgas un interesantas detaļas pētniecībā iesaistīto personu savstarpējās attiecībās un atklāj zīmīgas nianšes attieksmē pret viņu dzīves laikā dominējošo varu. Šādas pieejas izvēlē atklājas arī pētījuma aktualitāte, jo tajā analizētais disciplīnas veidošanās process ļauj vilkt zināmas paralēles arī ar mūsdienu situāciju humanitāro zinātņu jomā: piesaucot Mišelu Fuko (*Michel Foucault*), katram vēstures laikposmam piemīt savas epistēmiskās robežas, saskaņā ar kurām tiek būvētas un organizētas zināšanas.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Par promocijas darba lielu plusu ir uzskatāma veiksmīgi līdzsvarotā iekšējā un ārējā skatījuma perspektīva. T. Ķencis ir galvenās latviešu folkloras un mitoloģijas pētniecības institūcijas darbinieks, kas ļoti labi pazīst šīs struktūras vērtības un darbības stilu, pārzina tās arhīvus, viņam ir pieejami jaunākie nozares pētījumi. Tajā pat laikā studijas tradīcijām bagātajā Tartu Universitātē viņam sniegušas lielisku iespēju objektīvi (cik tas ir iespējams humanitārajās zinātnēs) paskatīties uz pētāmo objektu un veicināt zināšanu par to izplatīšanu starptautiskajā aprītē.

Savu pētījumu autors sāk visnotaļ intriģējoši – paziņojot, ka viņa pētījums ir par neeksistējošu lietu (7. lpp.), par eksistences kritēriju izvēloties pētījuma objekta attiecības ar akadēmisko un profesionālo nomenklatūru. Manuprāt, šajā frāzē saskatāma zināma nodeva pozitīvismam: pasaules uzskats ir grūti racionalizējama lieta, proti, to nevar zinātniski pētīt objekta neempīriskuma dēļ. Ignorējot fenomenoloģijas piedāvāto reliģiskās pieredzes analīzi kā izejas punktu arī mītiskās pasaules uztveres pētniecībā, daļēji varētu piekrist nostājam, ka latviešu mitoloģiju kā uzskatu, rituālu un kultu sistēmu nav iespējams rekonstruēt, tātad trūkst tā, ko pētīt, jo pārāk maz vēsturiskā, ticami interpretējamā materiāla. Taču dažus segmentus – pēcnāves dzīves izpratni, kultu reliktus, atsevišķas mitēmas vai mītiskas figūras un to funkcijas – ir iespējams rekonstruēt. Cits jautājums, kas to dara, jo rekonstrukcijas process no pašiem pirmsākumiem (19. gs. beigām) ir izpelnījies visai plašas sabiedrības uzmanību – tas taču ir tik aizraujošs, samērā brīvs no ideoloģiskā sloga un, šķiet, ir pa spēkam teju vai katram, kam, pārfrazējot Aļģirdu Greimu (*Algirdas Greimas*), patīk detektīvi un prāta spēles. No otras puses, varētu tā būt, ka uzskatu par latviešu mitoloģijas kā disciplīnas neesamību ir veicinājis arī moderno zinātņu specializācijas process. Kā zināms, pasaules uzskata fragmenti sastopami arheoloģiskajos artefaktos, vēstures avotos, valodā, folklorā, literatūrā, mākslā, reliģijā, psiholoģijā un citās jomās, par kurām atbild atsevišķas humanitāro vai sociālo zinātņu nozares. Kurš galējās specializācijas laikmetā, kam raksturīgas bailes nezināt, nebūt speciālistam, nebūt kompetentam, būs tas, kurš uzdrošināsies pieteikt skaidri definējamu mitoloģijas pētījumu objektu un priekšmetu? Taču, ja mitoloģiju skatām kā noteiktu *runas veidu, stāstījumu* vai *tekstu* (piemēram, Rolāna Barta (*Roland Barthes*) izpratnē) – vienalga, konstruētu, rekonstruētu vai dekonstruētu, verbalizētu vai izteiktu netieši – tā (mitoloģija) bija, ir un būs neatņemama jebkuras dzīvas kultūras sastāvdaļa. Kā ideoloģiska struktūra tā ietekmē un pat pārņem daudzas un dažādas kolektīvās dzīves un domāšanas formas, līdz ar to mitoloģijai kā figuratīvās domāšanas veidam piemīt noteiktas likumsakarības, ko ir iespējams uztvert, sistematizēt, tipoloģizēt un tātad arī pētīt ne tikai vienas noteiktas zinātnes robežās, bet arī starpdisciplināri, daudzdisciplināri, pārdisciplināri vai pat vispār atsakoties no disciplinārajiem ierobežojumiem. Šai ziņā, manuprāt, autors tomēr ir atradis veiksmīgu izeju no situācijas, atsaucoties uz emisko pozīciju, par mitoloģiju un līdz ar to arī par pētījuma objektu uzskatot to, ko paši autori, kas ir veidojuši mitoloģijas diskursu, ir definējuši kā *latviešu mitoloģiju*.

Promocijas darba teorētiskais ietvars balstās galvenokārt postmodernisma nostādnēs. Raksturojot latviešu mitoloģijas vēstures epistemisko kontekstu, autors ir izvēlējis to skatīt caur M. Fuko varas un zināšanu diādes prizmu. Taču, lasot darbu, rodas iespaids,

ka tajā tomēr nav pietiekami pamatota tieši M. Fuko, nevis kāda cita poststrukturālista izvēle (piemēram, Pols Rikērs (*Paul Ricoeur*) ar viņa teoriju par laiku un naratīvu, atmiņu un vēsturi). Darbā pietrūkst arī viņa ideju kritikas un argumentācijas, kas ļautu dziļāk pamatot šī autora ideju dominanti pētījumā. Attiecībā uz zināšanu konstruēšanu Latvijas mitoloģijas jomā, manuprāt, autors pārvērtē simbiotisko saiti starp varu un zināšanām, traktējot to kā neizbēgamību, kas pārņem teju vai visas sabiedriskās dzīves jomas, tai skaitā arī akadēmisko. Pat atzīstot, ka mitoloģijas un folkloras pētījumi ir ļoti cieši saistīti ar tādu spēcīgu, politiski un sociāli organizējošu ideoloģiju kā, piemēram, nacionālisms (sk. 185. lpp.), kurā zināšanu konstruēšana ir varas prerogātīva, tomēr jāatzīmē, ka neviena, pat totalitāra sabiedrība, nav amorfa masa tā vienīgā iemesla dēļ, ka to veido indivīdi, kas ir ar apziņu apveltīti subjekti, spējīgi saglabāt savas personības pamatstruktūru par spīti sociālo, ekonomisko, politisko, psiholoģisko un citu apstākļu maiņai. Šai ziņā tomēr tiecos piekrist M. Fuko vēlinajos darbos paustajiem uzskatiem par indivīdu kā racionālu subjektu, kas spēj aktīvi pretoties normalizācijai un sasniegt ētisko brīvību ar pašapziņas, pašdisciplīnas un paškonstituēšanās palīdzību. Neskatoties uz atsevišķo nodaļu T. Ķeņča darbā, kas veltīta personībām latviešu mitoloģijas pētniecībā, individuālo un personisko faktoru loma vai personiskā gribasspēka nozīme mitoloģijas kā disciplīnas veidošanas procesā ir nepelnīti palikusi novārtā. Šādā skatījumā vara kļūst par abstrakciju, un pati varas/zināšanu diāde sāk atgādināt popkultūras sazvērestības teorijas, savukārt disciplīnas tapšanas vēstures interpretācijas balansē uz determinisma robežas.

M. Fuko varas teorijas absolutizēšana aizved arī pie pētījuma hronoloģiskā ietvara problēmas. Autors uzskata, ka “vēstures rakstīšana ir izvēle un interpretācija, kas iespējama tikai no zināma atstatuma: tādēļ nepastāv šodienas vēsture, kamēr vakardiena jau kļūst par vēstures rakstīšanas objektu” (179. lpp.), un savu pētījumu faktiski nobeidz ar 1990. gadu, turpmāko vairāk nekā divdesmit gadu pētījumu apskatam veltot vien pāris lappušu. Tā nu sanāk, ka autora “šodiena” ilgst jau gandrīz gadsimta ceturksni. Jāatzīmē, ka tieši pēdējos divdesmit gados ir vērojams īsts uzplaukums baltu un latviešu mitoloģijas pētniecībā, un var teikt, ka beidzot bez ideoloģiskiem ierobežojumiem ir satikusies gan trimdas, gan Latvijas zinātniskā doma, ir kļuvušas pieejamas pasaules bibliotēkas, mitoloģijas pētniecība ir nostiprinājusies institucionāli, ir izveidojušās veselas skolas un virzieni, jaunajiem zinātniekiem tiek piešķirti granti utt., u. tml. Būtu visnotaļ interesanti uzzināt, kā darbojas Fuko varas/zināšanu modelis šajos jaunajos apstākļos. Tādējādi var konstatēt, ka promocijas darba saturs tikai daļēji atbilst tā nosaukumam, un būtu atbilstošāk to nosaukt “Latviešu mitoloģijas kā disciplīnas vēsture laikposmā no 19. gadsimta līdz 20. gadsimta 90. gadiem”.

Nobeigumā vēlos uzsvērt, ka, neskatoties uz dažām problemātiskām vietām, T. Ķeņča promocijas darbs ir izstrādāts augstā zinātniskā līmenī un ir ievērojams pienesums Latvijas humanitāro zinātņu telpā. Var tikai novēlēt, lai piepildās autora iecere, ka viņa pētījums kļūtu par modeli citu valstu un citu akadēmisko disciplīnu pētniekiem (11. lpp.)!

Ieraksti atmiņā un uz papīra

Baiba Krogzeme-Mosgorda. *Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā*. Studia humanitarica. Rīga: LU LFMI, 2013. 240 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Katra bērna dzīvē skola ir lielu pārmaiņu laiks. Tā ir vide, kur ievērojamu bērnības laiku notiek viņa socializācijas procesa galvenā daļa, kur viņa personība tiek lauza un attīstīta, uzplaukst un cieš – gan skolotāju tiešā vadībā un ietekmē, gan saskarē ar līdzbiedriem; un viss ir ļoti nopietni – gan uztraukumi, pazemojumi un sāpes, gan prieks, rotaļas un emocionālais pacilājums, ko dod atklāsme par līdzīgi domājošo, simpātisko, atbalstošo cilvēku sev blakus. Tomēr skola ir arī vieta, kas īpaši rezervēta zināšanu un prasmju apguvei, iestāde, kuras mērķis ir iedot vismaz elementāras kompetences jaunajam sabiedrības loceklim, tādēļ ne mazāk svarīgs aspekts skolas dzīvē ir prasmju – vispirms jau rakstīšanas, rēķināšanas un vizuāli tē-

lainās atveidošanas prasmju – attīstīšana, kas zināmi¹ sekmē arī domāšanas attīstību. Tādēļ jo vairāk svarīgi, ka, pētot albumu tradīciju, Baiba Krogzeme-Mosgorda metodoloģiski izceļ šo kontekstu – skolas klasi – kā to īpašo sociālo apakšgrupu, kuras komunikācijas un kultūras īpatnību kontekstā pētīt vērtības, normas, zīmes, artefaktus un tradīcijas, kas liecina gan par minēto prasmju attīstību, gan par emocionālo briedumu, gan par “ierakstīšanos” plašākā kultūrā – latviešu kultūrā tās ikdienas aspektā. Un tādēļ, pat ja pētījumam nepiemistu izzinoša papildu vērtība (kas tam neapšaubāmi piemīt), asociatīva atsauce uz personisko vēsturi tautas vēstures stāstā būtu pietiekama, lai padarītu to par nozīmīgu darbu visā mūsu humanitāro pētījumu jomā.

Kad 20. gadsimta vidū pētnieku interese līdzās “augstajai” kultūrai un tautas kultūrai atklāj citas kultūras formas (subkultūras, ikdienas kultūra, mediju kultūra utt.), kas iepriekš netika pieskaitītas kultūras izpausmēm un arī turpmāk daļas akadēmisko pētnieku, kā arī plašākas auditorijas aprindās tiek uzlūktas ar skepsi un aizdomām, var runāt ne tikai par kultūras pētniecības paradigmas maiņu, kas saistās arī ar tādām kontekstuālām attīstībām kā masu kultūras ekspansija un masu rakstpratība, kā to savas grāmatas nosaukumā –

“Rakstpratības lietojums”² – ietvēris viens no pirmajiem populārās kultūras pētniekiem Ričards Hogarts (*Richard Hoggart*). Viens no britu kultūras studiju skolas aizsācējiem, aprakstot sev tuvo pēckara Ziemeļanglijas strādnieku vides kultūru, kā vienu no raksturīgākajām pazīmēm aplūko dinamiku starp orālo un rakstisko, kur mutvārdos mantotā dzīvās valodas tradīcija izrādās pārsteidzoši noturīga līdzās attiecīgajai sociālajai grupai salīdzinoši neseno apgūtajām rakstveida praksēm, formām un estētiskajām vērtībām. B. Krogzemes-Mosgordas kontekstualizēšanas (dekontekstualizēšanas un rekontekstualizēšanas) procedūru analīze arī ļauj izprast kā ierakstu veltījuma tekstu, tā arī to jēdzienisko ietvaru veidošanos uz runas un rakstu tradīcijas robežām. Tieši rakstu un lasīšanas prasmei ir izšķiroša loma jaunas kultūras un jaunu tradīciju izveidē – arī tāda veida hibrīdas tradīcijas izveidē, kas pēc savas loģikas balstās vairāku izteiksmes kodu un modu – mutvārdu un rakstiskā verbālā, grafiski tēlainā, fotogrāfiskā utt. – mijiedarbē, kāda ir atmiņu albumi latviešu skolēnu kultūrā. Ar albumu ierakstu palīdzību iespējams materiāli iemūžināt situāciju, emocijas, attieksmi, saikni, saskari – to, ko orālajā kultūrā bija iespējams uztvert, bet ne fiksēt uz ilgāku laiku. Zīmīgi, ka latviskie albumi, kas izmantoti kā pētījuma avoti, ietver laika periodu no aizpagājušā gadsimta pēdējiem gadu desmitiem līdz mūsu dienām – tāpat kalpo kā sava veida liecība rakstpratības lietojuma attīstībai latviešu populārajā kultūrā no pašiem tās pirmsākumiem līdz mūsu dienām, un tā cieši saistīta ar divām galvenajām funkcijām – socializācijas (attiecību veidošanas un statusa iegūšanas) un ieraksta (piezīmēšanas, iezīmēšanas un atcerēšanās) funkcijām. Līdzās tām nodaļā par albumu tradīcijas funkcijām un nozīmi autore min arī klases piederības apziņas attīstīšanu, saziņas nodrošināšanu, personas identitātes mobilizācijas, kā arī izglītojošos, jaunrades un izklaides aspektus.

Novērtējot starpdisciplināra skatījuma būtiskumu, B. Krogzeme-Mosgorda savu teorētisko skatījumu veido folkloristikas ietvaros, balstot to uz tradīcijas jēdziena, kas īpaši aktuāls folkloristikā kļuvis 20. gadsimta 80. gados un izkristalizējies trīs veidu traktējumos – kā “materiāls “teicēja galvā”, folkloras priekšnesumā vai vācēja pierakstā arhīva plauktā, otrkārt, tās virzība laikā un telpā – pārmantošana [...] un, treškārt, tradīcijas vērtība – nozīme tās lietotāju dzīvē”. (17. lpp.) Tas ļauj veltījuma tekstu un ilustrāciju materiālu interpretēt visā savāktā vienību un variāciju daudzveidībā, bet arī ciešā sakarā ar tā funkcijām, lietojumu, motīviem un mērķiem – kā estētiskajiem un ētiskajiem, tā arī ideoloģiskajiem un sociāli politiskajiem, ciktāl, piemēram, ierakstu nacionāli patriotiskais patoss ļauj spriest par to autoru uzskatiem un pārliecībām.

Saistībā ar kontekstualizēšanu un veltījumu materiālu variācijām darbā interesanti atklājas arī mūsdienās tik aktuālais autorības jautājums, precīzāk, autordarbu folklorizēšanās jautājums albumu dzejā un aforismos, ko būtu iespējams empīriski un teorētiski attīstīt tālāk, sevišķi vēsturiski hronoloģiskā skatījumā. Šāds skatījums pētījuma datiem būtu, manuprāt, noderīgs arī kopumā, jo to sastopam tikai avotu sarakstā, kamēr apmierinājumu interesei par pētnieces izpētīto fenomenu attīstību un tendencēm lasītājam lielā mērā jārod pašam.

B. Krogzemes-Mosgordas darbs pelnījis augstu atzinību un varētu būt interesants ne vien folkloras, bet arī sociālo zinātņu, vēstures, literatūras, mākslas un antropoloģijas, it īpaši bērnu kultūras un populārās kultūras pētniecības kontekstā, kur tas ir viens no pirmajiem ievērojamajiem šādas starpdisciplināras pieejas darbiem Latvijā, liekot kārtīgu pamatu tālākiem pētījumiem.

Ilva Skulte

Atsauces

¹ “Tikai tad, kad bērns kļuvis par pusaudzi, notiek izšķirošā pāreja uz domāšanu jēdzienos. Līdz šim vecumam vērojami savdabīgi intelektuālie veidojumi, kuri ārēji ir līdzīgi īstiem jēdzieniem [...]” – Vigotskis Ļ., *Domāšana un runa*. Rīga: EVE, 2002. 133. lpp.

² Hoggart R. *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Pelican Books, 1958.

Jauns akadēmiskā izdevuma “Latviešu tautasdziesmas” sējums – 10.

Latviešu tautasdziesmas.

Rīga: Zinātne, 2013. 10. sēj.:

Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas: Precības. 619 lpp.

Īsi pirms Dziesmu un deju svētkiem iznāca latviešu tautasdziesmu jaunā izdevumu 10. sējums “Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas: Precības”. Precības ir jaunu ļaužu interešu lokā, tautasdziesmās mēs redzam jaunu meitu un puisi cerības, uztraukumu, puisi un meitu skatījums uz precībām ir gana atšķirīgs. Arī daudziem Dziesmu un deju svētku dalībniekiem precību jautājums ir aktuāls, un izjūtas ir līdzīgas tautasdziesmu meitu un puisi domām un jūtām.

Tautasdziesmu sistematizētāji sējuma zinātniskās vadītājas Baibas Krogzemes-Mosgordas vadībā atzinuši, ka Latviešu folkloras krātuves (LFK) materiālos, kas atspoguļo tautasdziesmu vākumus no 19. gadsimta otrās puses līdz 20. gadsimta 60. gadu vidum, ir atrodamas kopā ar versijām un variācijām 33 503 precību dziesmas.

Latvijas sabiedrība bieži vien valda ilūzija, ka “Latvju dainās” vai Dainu skapja interneta versijā (<http://www.dainuskapis.lv/>) publicētas visas pierakstītās tautasdziesmu variācijas un versijas. Realitātē tieši krājums “Latviešu tautasdziesmas” ir plašākais tautasdziesmu publicējums. Kā atzīst B. Krogzeme-Mosgorda, 10. sējumā ir vismaz divas reizes vairāk precību dziesmu nekā “Latvju dainu” precību dziesmu kolekcijā. Ja īsti gribam saprast, ko latviešu meitenei un puisim nozīmēja precības, kāpēc tik dramatiski skan “Dzērves kļiedza, meitas raud, / Rudenim atnākot” (LD 42510), nepietiek ieskatīties Dainu skapī, jāver vien vaļā 10. sējums.

Pirmais, ko lasītājs pamanīs atšķirīgu no “Latvju dainām”, ir garo dziesmu bagātīgais publicējums, kas noslēdz gandrīz katru no nodaļām. Tā Vidzemē pierakstītai dziesmai “Mēs deviņi bāleliņi, / Viena pati mūs’ māsiņa” (LTdz 42346) ir 194 rindas, Latgalē pierakstītai

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

dziesmai “Īzalaižu augstu kolnu / Nasadlōtu kumēļu” (LTdz 41961) dziesmai ir 76 rindas, bet Kurzemē “Ai māte, ai māte, / Tev zagli ļaudis” (LTdz 42334) dziedāta arī ar 52 rindām.

Otrkārt, krājumā ir daudz vairāk nekā “Latvju dainās” pārstāvēta Latgale, jo 19. gadsimta otrajā pusē sakarā ar Latgales teritorijas atrašanos Vitebskas gubernā un “drukas aizliegumu” Krišjānim Baronam un Fricim Brīvzemniekam tika iesūtīts maz materiālu no šīs Latvijas daļas. Pirmais krājums, kur plaši pārstāvēta latgaliešu dziesma, ir Pētera Šmita kārtotās “Tautas dziesmas: Papildinājums Kr. Barona “Latvju Dainām”” četros sējumos (1936–1939). Mūsdienu izdevumā latgaliešu tautasdziesmas ir līdzvērtīgas pārējās Latvijas dziesmām gan poētiskajā daudzveidībā, gan kvantitatē. Īpaši skaistas ir garās dziesmas, un ir labi redzams, ka tās saistītas ar konkrēto novadu kultūrvēsturisko situāciju.

Treškārt, krājumā ir saglabāta K. Barona “Latvju dainās” iedibinātā funkcionāli tematiskā klasifikācija, LD nodaļu un apakšnodaļu nosaukumi, tas ļauj salīdzināt abu krājumu dziesmu grupas. Funkcionāli tematiskais iedalījums nosaka, ka jāatrod katrai dziesmai vieta nosacītā 19. gadsimta vidus precību tradīciju kontekstā, turklāt krājuma veidotāji atteikušies no K. Barona principa – nodaļu iekšienē dziesmas kārtot alfabēta secībā. Krājumā arī nodaļu iekšienē dziesmas grupētas pēc tematiskās saistības, kas – nenoliedzami – ir sarežģītāks uzdevums. Šāds kārtojums ļauj uzskatāmāk vērot, kuri precību dziesmu aspekti ir svarīgāki katrā novadā, kuri sīzēti populārāki tradīcijā.

Lai dziesmas izpētītu un sakārtotu, darbā ir vienojušies triju paaudžu zinātnieki, kuri salīdzinājuši un skrupulozi pētījuši dziesmas to variabilitātē, izmantojot gan valodniecības, gan muzikoloģijas atziņas. Pirmreizīgs precību dziesmu pētniecībā ir Jēkaba Vītoliņa mūzikas materiālu “Precību dziesmas” salīdzinājums ar “Latvju dainu” un LFK dainu vākumu. Tā B. Krogzeme-Mosgorda sējuma ievadā norāda, ka, piemēram, K. Barons dziesmas “Apsēgloju biržu sesku” un “Es biju irbīte” nebija ievietojis precību dziesmās, jo nedaudzie tā laika pieraksti neļāva viņam noteikt dziesmu piederību konkrētai tematiskai dziesmu grupai, jaunāko LFK daudzo pierakstu izpēte un salīdzinājums ar J. Vītoliņa krājumu “Precību dziesmas” noteica to atrašanos šajā sējumā.

Kad ieraugām secīgi sakārtoto krājumu, kurā precību norises cita pēc citas slīd mūsu acu priekšā, mēs it kā aizmirstam, ka nekur LFK neglabājas šāds plašs secīgs dziesmu pieraksts. Tas organiski apskata tradīciju un cilvēka izjūtas precību norisēs, jo ieguldīts milzu darbs dziesmu vākumu apstrādē, pētīšanā un sistematizēšanā. Mēs uzzinām par precībām radnieku vidū un līgavas zagšanu, kā tautu dēls pošas precībās un meitas viņu sagaida, kā noris precību rituāls un kas notiek līdz kāzām. Arī 19. gadsimtā bija kā čaklas, tā slinkas meitas, ko, preciniekiem sajājot, glābj māte un māršas. Mēs ieraugām izvēlīgas meitas un kritiskus puīšus. Ir mātes, kas atdod meitu sīvam preciniekam par alu vai brandavīnu, ir puīši, kas velk garumā ar precībām, līdz līgavu paņem draugs, un ir reizes, kad puisis atsaka derības.

K. Barons “Latvju dainās” precību un kāzu dziesmu 3. sējuma 1. grāmatā ir ievietojis dažādu novadu precību un kāzu etnogrāfiskos aprakstus. “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējumā tādu nav. Kad K. Barons sāka savu darbu, latviešu folkloristika bija sākotnē, bet līdz mūsdienām ir tapuši daudzi folkloras un etnogrāfijas pētījumi par precību un kāzu ieražām.

B. Krogzeme-Mosgorda koncentrētā aprakstā “Latviešu precību ieražas pētījumos” apskatījusi galvenos pētījumus un īsi raksturojusi to metodoloģiju un galvenās zinātniskās atziņas. Secīgi raksturojot zinātniskos darbus, iezīmētas precību rituāla galvenās daļas un to sociālais, etnogrāfiskais un valodiskais konteksts. B. Krogzeme-Mosgorda uzskata, ka nozīmīgākie pētījumi vēl līdz mūsu dienām pieder Kārlim Straubergam, kuros ir rūpīga un plaša vēstures, etnogrāfijas un folkloras avotu pētniecība, kā arī salīdzinājums ar cit-tautu folkloru un etnogrāfiju. Precību rituālu K. Straubergs raksturo saistībā ar sociālo un vēsturisko kontekstu, parādot tā sazarotību un attīstību. Latviešu folkloristikas klasiķa pētījumi pamato gan precību rituāla būtiskās norises, gan atsevišķas detaļas (piemēram, kāpēc ciemā puisim tik grūti bija atrast ligavu – ierobežotajā laiktelpā visi ir radi). Maijas Ligeres pētījums par garajām precību un kāzu dziesmām, kurās parādās mīlestības motīvs, ir vienīgais zinātniskais darbs latviešu folkloristikā, kurā raksturotas garās precību dziesmas. B. Krogzeme-Mosgorda augsti novērtējusi Ritas Drīzules rakstu “Latviešu precību ieražas”, kas publicēts 1957. gadā krājuma “Latviešu tautasdziesmas. Izlase” 3. sējumā. Neskatoties uz pēcstaļina padomju laika ierobežojumiem, autorei izdevies paust savu viedokli precību tradīcijas vēsturiskajā un sociālajā kontekstā, parādot tā atspoguļojumu poētiskajā tekstā un “izsekot precību terminoloģijas un paša precību rituāla attīstībai”. B. Krogzeme-Mosgorda pētījumu apskatu noslēdz ar 20. gadsimta 70. gadiem, bet precību pētniecība ir turpinājusies. Tā 2008. gadā iznāca Janīnas Kursītes darbs “Kāzas Latgalē”, kur sava vieta ir arī svātiem.

Krājums “Latviešu tautasdziesmas” sāka iznākt padomju laikā, kad – līdzīgi kā K. Barona laikā – dominēja uzskats par tautasdziesmām kā kopīgu neindividualizētu visas tautas kultūras mantojumu. Mūsdienās, kad daudz lielāka nozīme ir individualitātei un lokālajai identitātei, tautasdziesmu raksturojumā sniegtie dati ir pārlietu bezpersoniski. Ja “Latviešu tautasdziesmām” būtu pielikumi ar iesūtītāju (vai teicēju) vārdu, ja bezpersoniskie burti K, V, Z, L būtu atsegti ar konkrētu vietu nosaukumiem (piemēram, V: Gaujiena, Zvārtava, Ape), droši vien fundamentālajam krājumam būtu vairāk ieinteresētu lasītāju un arī cieņītāju – varētu palepoties ar dzimtas uzvārdu, skolotāja krājumu varētu izmantot dzimtās puses mācībā. Derētu arī padomāt par nelielu vārdnīcu. Kas, piemēram, ir *biržu seski* vai *virsaunītis*?

Dīvaini, ka Latvijas humanitārajās zinātnēs, kurās vienmēr tiek prasīta saikne ar praksi un biznesa attīstību, tieši precību un kāzu sējumi tiek izstumti no Zinātnes Padomes finansējuma, rodas sarežģījumi ar to publicēšanu un zinātniskā darba finansēšanu. Vedēji un folkloras kopas, kāzu aģentūras un viesu nami ir šo sējumu praktiskie lietotāji. Ja kāzu aģentūras grāmatu plauktā nav “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējuma, tad tas jāatstāj ar steigu, pat ja kāzas iecerētas Maldivu salās. Savukārt, ja krājuma sastādīšana nav nopietns zinātnisks darbs, tad izpratne par tā veidošanu ir vairāk nekā dīvaina. Kas tad ir “Latviešu tautasdziesmas” – individuālas izklaides subjektīvi selektīvs dziesmu krāvums, ar ko nodarbojas jau četras zinātnieku paaudzes? Vai varbūt mums labāk patīk tikai pati atziņa, ka LFK ir 1,2 miljoni tautasdziesmu, katram latvietim sava? Precību dziesmu sējums iznāca īsi pēc Rīgas pils degšanas, un arhīva materiālu vislabāk var saglabāt šādi – to publicējot.

Daiņa Rožkalna ilustrācijas veido “Latviešu tautasdziesmu” vizuālo veidolu. Šī sējuma ilustrāciju caurviju tēli ir vanadziņš un cielava (puisis un meita). Precību dziesmām raksturīgais lepnums, izrādīšanās, vēlme pārsteigt, rituālā ietvertā attiecību spriedze redzama D. Rožkalna kamolos, saktās, alus kausos, jostās, zobenos, koklēs un rakstos.

Labi, ka krājumam pievienots disks ar izcilu teicēju – Paulīnes Dargevicas, Augusta Lāča, Martas Šūteles, arī Agnese Brances no Baškīrijas u. c. – dziedātām precību dziesmām. Dziedājums izseko tradīcijai un ļauj arī salīdzināt dažādu novadu izpildījuma tradīcijas. Sējums kopā ar disku apliecina jau K. Barona izteikto domu, ka vārda *dziesma* semantikā ietverti gan teksts, gan melodija.

Autoru kolektīvs – Ginta Pērle-Sīle, B. Krogzeme-Mosgorda, Elga Melne, Beatrise Reidzāne, Una Smilgaine, Agrita Ozoliņa un Aivars Kļaviņš – ir paveicis lielu un pamatīgu darbu. Tautasdziesmu publicējums aktivizēs dažāda tipa pētījumus Latvijā un ārzemēs un iepriecinās visus latviskās dzīvesziņas cienītājus.

Ieva Kalniņa

Viss par jūrmaļu, jūru, mari un marmuļi

Benita Laumane. *Jūra latviešu valodā un folklorā: etnolingvistiskais aspekts*.
Liepāja: LiePA, 2013. 403 lpp.

Iepazīstoties ar izcilās latviešu filoloģes Benitas Laumanes jaunāko pētījumu – grāmatu “Jūra latviešu valodā un folklorā”, kas tapusi Valsts pētījumu programmas “Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” ietvaros, redzam, ka tā sniedz gan daudz jauna faktu materiāla par *jūras* vietu latviešu valodā un folklorā, gan apkopo un padziļina jau agrāk skartās ar *jūru* un *jūras apkaimi* saistītās tēmas jaunā teorētiskā griezumā. Grāmata ir ilgstoša pētnieciskā darba (kopš 1973. gada) un atzītas modernas pētnieciskās tradīcijas rezultāts, kur pirmoreiz latviešu materiāls par *jūru* un tās areālu izmantots sastatāmā etnolingvistiskā aspektā, apzinot etnisko kultūru saskares punktus plašā Baltijas jūras dienvidaustrumu reģionā, jo salīdzināmais materiāls pārstāv lietuviešu, lībiešu, kašubu, poļu, vācu un krievu leksiku un frazeoloģiju, kā arī folkloras materiālus.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

B. Laumanes monogrāfijā sniegta sistēmiska ar jūru saistītu priekšstatu, jēdzienu, reāliju un to nosaukumu izpēte, apstrādājot plašu – pamatā pašas autorei vai viņas vadībā Liepājas filologu vāktu – latviešu valodas un folkloras faktu materiālu un akadēmiskos cittaute etnolingvistiskajos pētījumos atrodamos faktus, kas ir bāze analītiskajiem spriedumiem. B. Laumanes pētījums aktualizē arī citu zinātnieku darbus, īpaši pēdējo gadu desmitu pētījumus par jūras tematiku plašā areālā aspektā, piemēram, Daļas Kiseliūnaites (*Dalia Kiseliūnaitė*, Lietuva) un Jolantas Mackevičas (*Jolanta Mačkiewicz*, Polija) veikumu.

Iespēja salīdzināt latviešu un citu pie Baltijas jūras līdzīgos ģeogrāfiskos un klimatiskos apstākļos dzīvojošo tautu priekšstatus par jūru, parādot gan ar seno jūras darbu apguvi saistīto, gan jauno, ar pēdējo gadsimtu jūrniecības attīstības gaitā radušos leksikas, frazeoloģijas un pat mitoloģisko priekšstatu slāni, izriet no līdzīgu fakti izplatības, kas reģistrēti šajās radniecīgajās vai kontaktējošās valodās. Tāds, piemēram, ir aizspriedums

pret sievietes līdzdalību zvejā latviešu un kašubu zvejnieku vidū; latviešu, lietuviešu, kašubu ticējums par zuša saistību ar zirņiem; nominācija pēc dzīves vietas *jūrmalnieks* ar papildsemēmu 'zvejnieks' pretstatā *zemniekam* latviešu, lībiešu un kašubu izloksnēs. Savukārt latviešu–lībiešu kontaktjoslā parādās vēl kādas papildu nozīmes: *jūrmalnieks* 'zvejnieks, libietis', bet *zemnieks* 'latvietis'. Īpaši vērtīgi latviešu filologiem ir B. Laumanes pētījumā iesaistītie daudzie kursenieku teksti, kā arī plaši pārstāvētais lībisko izlokšņu materiāls, kas pētīts salīdzinājumā ar lībiešu, igauņu un somu valodas dotumiem.

Grāmatas 400 lappusēs ietvertu informāciju nav iespējams pat aptuveni raksturot, pieskaršos tikai tām lietām, kas man likās īpaši intriģējošas. Daudz pārsteigumu sagādā etimoloģiskais aspekts. Piemēram, ideālu ainu – Kurzemes piekrastē sens kuršu vārds, lībiešu teritorijās no Ventspils līdz Ainažiem aizguvums no lībiešu valodas – parāda *akmenplekste*: no Palangas līdz Ventspilij tās nosaukums ir *ōtas, āte, āta*, ko var atzīt par kuršu valodas reliktu, tālāk pa piekrasti līdz pat Ainažiem no lībiešu vai igauņu valodām aizgūtais *kamba, kambe, kamma*. Toties *lucīša* mantoto un aizgūto nosaukumu izvietojums šokē: no Kolkas līdz Rīgai tiek lietots literārajā valodā parastais aizguvums no lībiešu valodas *lucis*, no Mangaļiem līdz Ainažiem *kuncis*, kas atzīts par baltu, resp., Zemgaļu cilmes vārdu, bet – tas lielākais pārsteigums – no Ventspils līdz Liepājai to sauc *lepkala, lepkale*, kas ir aizguvums no lībiešu valodas, papildus ap Liepāju reģistrēta kalkotā forma *alksnis, alksnītis*, jo lībiešu *ļeppā*, igauņu *lepp* 'alksnis'. Interesanti uzzināt arī par savstarpējiem aizguvumiem latviešu–vācu, Baltijas vācu un citās ģermāņu valodās. Piemēram, *Kuntsche* 'lucis' no latviešu *kuncis*, izlokšņu *dorša* 'menca' no vācu *Dorsch*, kamēr lībiešu *tūrska* 'menca' no ziemeļģermāņu *torsk*. Savukārt *siļķes* vārds visās reģiona valodās aizgūts no skandināviem (sal. zviedru *sillake fisk*). Vārda *reņģe* cilme ir noslēpumā tīta, un B. Laumane piekrīt Konstantīnam Karulim, ka tas, iespējams, nav ne indoeiropiešu, ne somugru, bet ir sens substrāta vārds.

Viena objekta nosaukumu daudzveidību latviešu izloksnēs un to veidošanās virtuvi labi demonstrē *gliemežvāks*. Sadzīvē necilajam objektam piejūras izloksnēs ir bagātīgs nosaukumu klāsts, izmantojot virkni motivējošo pazīmju: 'mītne' kā literārajam *gliemežvāks*, izlokšņu *dēļnamīns, čuoriņi* (*čuora* 'nožēlojama būda'), *guoļa* (*guoļa* 'ligzda, miga'); 'koka trauks' kā *čuočiņš* (*čuočis* 'grozs'), *lēlboņdža, lēlduoze, gliemeža kārbīņa, gliemeža šķirstiņš*; 'iedobts trauks bez vāka' kā *kausiņi, kaušeļi, skutuliņi, dēļu skutuliņi*. Ar bagātīgu atribūtu (ap 60) klāstu pārsteidz *reņģe*.

Visievērojamākā Baltijas zivs – *lasis* – ir vienīgais, kam ir "ģimene" pilnā sastāvā. Līdzīgi kā *gailis–vista–cālis* ir arī *ķeņķis, ķencis–mačka–dunduriņš*. Dainu tekstā arī *siļķei* ir daļēja saime: "Visi siļķu bērni raud / Pēc tās vecās māmuliņas." Kurseniekiem vēl arī *mencai*: "Štit, nebrēc tu, mencu bers, / Es juk esu mencu tē(v)s." Arī *lucīšus* humoristiski mēdz dēvēt par izskatā līdzīgas, bet daudz lielākas zivju sugas *zušu bērniem*.

B. Laumanes jaunais darbs ir vērtība ne tikai filologiem, bet plašam interesentu lokam – tas ir sava veida enciklopēdisks izziņas materiāls visām zinātņu nozarēm, kam saskare ar jūru, jūrmalniekiem, zveju, zivīm, t. i., vides pētniekiem, etnologiem un etnogrāfiem, lingvistiem, folkloristiem un mitoloģijas pētniekiem, arī dzejniekiem un rakstniekiem.

Rūpīgi izstrādātais satura grupējums veido lasītājam un pētniekam ērtu struktūru, dodot iespēju ātri atrast tieši to, kas nepieciešams kādas noteiktas informācijas ieguvei vai zinātniskām atsaucēm, lai gan grāmatu ar neatslābstošu interesi izlasīs katrs, arī tas, kas ir tālu no jūras un jūrlietām. Katra apakšnodaļa – vai tā ir par *dzintaru, saidu, jūrasvelnu* vai neredzamo labvēli *Pēču* – sniedz gan izziņas materiālu, gan negaidītu, intriģējošu informāciju un rosinošus impulsus gaidīt pētījuma turpinājumu vai turpināt pētījumus pašam. Nobeigumā vēlos izteikt pateicību autorei par milzīgo ieguldīto darbu un aizraujošo grāmatu, kas iedvesmos studentus pievērsties etnolingvistiskiem pētījumiem.

Beatrise Reidzāne

Folkloras žurnāli tepat blakus

Pētniekiem un studentiem, kuri vēlas publicēt savus darbus starptautiski atzītos, anonīmi recenzētos un datubāzēs uzskaitītos žurnālos, nemaz nav tālu jāmeklē. Tepat Igaunijā, Tartu pilsētā iznāk jau četri žurnāli, kas specializējušies jaunāko folkloristikas un tuvu nozaru pētījumu publicēšanā. Jau 1996. gadā igauņu folkloristi īstenoja vienu no pirmajiem tīmekļa projektiem valstī – publicējot tiešsaistē divus hiperžurnālus, tādējādi kļūstot arī par vieniem no pirmajiem, kas tiešsaistē nodrošina visā pasaulē brīvi pieejamus jaunākos humanitāro zinātņu pētījumus. Kopš tā laika Igaunijas Literatūras muzejs (*Eesti Kirjandusmuuseum*), kura paspārnē atrodas arī Igauniju Folkloras arhīvs (*Eesti Rahvaluule Arhiiv*), izdod vienu žurnālu angļu valodā – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* ('Folklorā: Elektroniskais Folkloras Žurnāls') – un otru – *Mäetagused* ('Folklorā') – igauņu valodā. Abos žurnālus vieno redaktori – igauņu pētnieki Mare Koiva (*Mare Kõiva*) un Andress Kuperjanovs (*Andres Kuperjanov*). *Folklore* starptautiskajā redakcijā ir pētnieki no Eiropas, Jaunās pasaules un Āzijas. Viņu vidū arī tādas nozares prominences kā Dans Ben-Amoss (*Dan Ben-Amos*, ASV), Terijs Gunnels (*Terry Gunnell*, Islande) un Irina Sedakova (*Irina Sedakova*, Krievija). Savukārt *Mäetagused* publicēto rakstu zinātnisko statusu starp citiem redakcijas padomes locekļiem nodrošina ne tikai Diarmuids O Goleins (*Diarmuid Ó Giolláin*, Īrija, tagad ASV) un Vilmošs Voigts (*Vilmos Voigt*, Ungārija), bet arī latviešu pētnieki Janīna Kursīte (Latvija) un Guntis Šmidhens (ASV). Abos žurnālos publicē pētījumus no visas pasaules, un tie iznāk 3–4 reizes gadā. Ieteicami ir akadēmiski pētījumi folkloristikā, salīdzinošajā mitoloģijā, kultūras antropoloģijā un ar tām saistītajās nozarēs. Vairāki žurnālu numuri ir veltīti atsevišķām konferencēm, to tematikai. Tāpat katrā žurnālā ir sadaļa, kas atvēlēta jaunāko publikāciju, audioizdevumu, konferenču, lauka pētījumu apskatam, kā arī pētniecības iespējām dažādās valstīs, aizstāvētajām disertācijām un citām ar zinātnes dzīvi saistītām tēmām. Abi žurnāli lasāmi kā elektroniskā, tā drukātā versijā. Tiešsaistē lasāmajos žurnālos (www.folklore.ee) ir pieejami arī skaņu un video ieraksti. Līdztekus elektroniskā versija .pdf formātā ir tieša kopija drukātajam žurnālam, kas ļauj to brīvi izmantot atsaucēm akadēmiskajos pētījumos. Saites uz *Folklore* ir sastopamas vairāk nekā 60 pētniecības centros, ieskaitot universitāšu bibliotēkas un populārus nozarei veltītus resursus. Žurnāls ir indeksēts prestižajā *Thomson Reuters* un *EBSCO* datubāzē. Kamēr žurnāla *Mäetagused* tematika ir galvenokārt saistīta ar igauņu un vispār somugru kultūras areālu, žurnālā *Folklore* sastopami arī raksti par baltu un Latvijas tematiku, tai skaitā arī mūsu pašu zinātnieku – Gunta Pakalna (50/2012), Sanda Laimes (42/2009) un Alda Pūteļa (4/1997) pētījumi.

Retāk, divas reizes gadā, iznāk *EBSCO* datu bāzē indeksētais *Journal of Ethnology and Folkloristics* (*JEF*, 'Etnoloģijas un Folkloristikas Žurnāls'). Šis anonīmi recenzētais žurnāls izveidots 2007. gadā, apvienojot trīs Igaunijas Literatūras muzeja, Igaunijas

Nacionālā muzeja (*Eesti Rahva Muuseum*) un Tartu Universitātes periodiskos izdevumus – *Pro Ethnologia, Studies in Folklore and Popular Religion* un *Studies in Folk Culture*, kuri līdz šim bija iznākuši dažos numuros, galvenokārt veltītos kādai konferenci vai kongresam. Tagad galvenā redaktora Ergo Harta Vestrika (*Ergo-Hart Västriik*) vadībā JEF tiek veidots kā daudznozaru pētnieciskais forums, atvērts dažādiem tematiem un brīvi pieejams visā pasaulē. JEF rakstu tematika pārklājas ar abu iepriekš aplūkoto žurnālu specializāciju, un tieši tāpat līdztekus tiek publicēti teorētiskām problēmām un empīriskiem pētījumiem veltīti raksti. Starp 24 žurnāla redkolēģijas locekļiem ir gan Dace Bula (Latvija), gan Pertti Antonens (*Pertti J. Anttonen*, Somija), Anna Lēna Sikala (*Anna-Leena Siikala*, Somija), Eva Poča (*Éva Pócs*, Ungārija) un Aleksandrs Pančenko (*Alexander Panchenko*, Krievija).

Pavisam jauns pienesums žurnālu klāstā ir kopš 2011. gada iznākošais *Incantatio* – starptautisks un anonīmi recenzēts žurnāls angļu valodā par buramvārdiem, buršanu, dziedniekiem un citiem maģijas praktizētājiem. Žurnāla galvenā redaktore ir M. Koiva, savukārt redkolēģiju veido jomas vadošie speciālisti, tostarp Lea Olsena (*Lea Olsan*, ASV, Lielbritānija), Andrejs Toporkovs (*Andrei Toporkov*, Krievija) un Daiva Vaitkevičiene (*Daiva Vaitkevičienė*, Lietuva). Ar laiku *Incantatio* pretendē ieņemt buramvārdu un buršanas pētniecībā tikpat nozīmīgu vietu kā Vermontā izdots *Proverbium* attiecībā uz sakāmārdiem. Pagaidām ir iznākuši tikai divi žurnāla numuri, bet arī turpmāk līdzās rakstiem ir iecerēts publicēt nozares jaunāko grāmatu un aktuālo konferenču apskatus. Žurnāls ir saistīts ar Starptautiskās Tautas naratīvu izpētes biedrības (*International Society for Folk Narrative Research*) Buramvārdu, burvju un buršanas komiteju (*Committee on Charms, Charmers and Charming*), kura pēdējo gadu laikā ir rīkojusi vairākas ar šo apakšnozari saistītas konferences un sekcijas starptautiskos kongresos. Katram *Incantatio* numuram ir savs viesredaktors. Pagaidām iznākušajiem numuriem tie bijuši Igaunijā strādājošais britu pētnieks Džonatans Ropers (*Jonathan Roper*) un rumāņu zinātniece Emanuēla Timotina (*Emanuela Timotin*). Šobrīd topošā trešā numura redaktore ir Ungārijā, Budapeštā strādājošā bulgāru pētniece Svetlana Tsonkova (*Svetlana Tsonkova*). Buramvārdu pētnieki ir iecerējuši katru gadu izdot vismaz vienu numuru, publicējot vismaz piecus oriģinālus pilna garuma rakstus.

Lai veicinātu zināšanu apmaiņu un padarītu tās pieejamas pēc iespējas plašākam interesentu lokam, izdevēji piedāvā visu četru žurnālu jaunākos un līdzšinējos numurus bez maksas aplūkot, lejupielādēt vai izdrukāt interneta vietnēs www.jef.ee un www.folklore.ee.

Toms Ķencis

Raksts sagatavots pēc žurnālu redakciju sniegtās informācijas. Autors īpaši pateicas pirmā *Incantatio* numura redaktoram Dž. Roperam.

Latviešu folkloras krātuves svētku diena

2013. gada 26. martā Literatūras, folkloras un mākslas institūtam bija liels notikums – LU Literatūrzinātnes, folkloristikas un mākslas zinātnes nozares promocijas padomes sēdē LU Humanitāro zinātņu fakultātes 205. auditorijā savas doktora disertācijas aizstāvēja divi jauni, darbīgi un radoši kolēģi – Rita Treija un Pauls Daija. Pasākuma abas daļas priecēja klausītājus ar augstas raudzes intelektuālu diskusiju, kurā līdzvērtīgi piedalījās grāda pretendenti un darbu recenzenti. Īpašu gaisotni radīja akadēmiķa Viktora Hausmaņa publiski izteiktā atzinība Ritas patiesai elegancei.

Folkloristiem R. Treijas pētījums “Annas Bērzkalnes darbība latviešu folkloristikā starptautisko sakaru kontekstā” ir nenovērtējams ieguvums, jo tas leģitīmē un atdod Latvijas un starptautiskajai sabiedrībai Annas Bērzkalnes personību un viņas padarīto Latviešu folkloras krātuves (LFK) izveidē un zinātnē. Tas aktualizē LFK nozīmīgo vietu sava laika starptautiskajā folkloristikā, par ko 50 padomju varas gados tika noklusēts. Tieši šos momentus savā runā uzsvēra darba zinātniskā vadītāja Dace Bula, atzīmējama, ka šī diena ir svētki mums visiem. Jāatzīmē, ka Dacei tas jau ir otrs (pēc Sanitas Reinsones disertācijas) tik veiksmīgi novadīts promocijas darbs.

Folkloriste A. Bērzkalne (1891–1956), viena no izglītotākajām latvietēm, diemžēl visos laikos piedzīvoja pret sevi vērstu netaisnību, gan saņemot atbrīvojumu no pašas izlolotās un labi darbā ievadītās LFK 20. gadu beigās, gan metot sprunguļus viņas pedagoģiskajā un zinātniskajā darbā 30. gados, gan padomju varas ideoloģiskajos spaidos pazemojot ar absurdu pētījumu izstrādes uzdevumiem. A. Bērzkalne, pēc aicinājuma būdama arhivāre, ļoti rūpīgi krāja savas dzīves dokumentus, kuru vidū netrūkst liecības no bērnības gadiem līdz viņas testamentiem. Visbagātākais ir viņas epistolārais mantojums, kas atrodams dažādās Latvijas un citu zemju krātuvēs. Rita spēja visu šo materiālu atgūt un apgūt, apmeklējot personīgi Tartu, Helsinku, Stokholmas arhīvus, iegūstot kopijas arī no Vācijas un Dānijas, bet, galvenais, šīs vēstules, kas rakstītas dažādās valodās, izlasīt un izvērtēt informācijas nozīmību tajās. Rita zinātniskajam darbam ieguva jaunu materiālu, aizrautīgi intervējot Bērzkalnes skolnieces, viņas bijušos kolēģus un tuvos cilvēkus. Viņas pētījuma novitāte izpaužas gan tēmas izvēlē – starptautiskie sakari un to nozīme Bērzkalnes profesionālajā darbībā, gan nekad vēl neapzinātu vēstures avotu analizē.

R. Treijas darba recenzenti (opponenti) bija trīs dažādu zinātņu nozaru pārstāvji. Visi atzinīgi vērtēja R. Treijas veikumu un prasīja viņai piešķirt doktora grādu. *Dr. art.* Valdis Muktupāvels uzsvēra, ka Rita “būdama klusas un mierīgas dabas, ar savu pētījumu spērusi divus noteiktus, enerģiskus, zināmā mērā izaicinošus soļus taisnības un taisnīguma atjaunošanas virzienā”. Pirmais – LFK dibināšanas nozīmīgums, bet otrs saistās ar Bērzkalnes darbu, “iezīmējot subjektīvā antifeminisma dominantu un tās radītos traucējošos apstākļus viņas darbošanās laikā”.

Dr. phil. Mārtiņš Boiko atzīmēja triju nozīmīgu darbu parādīšanos latviešu folkloristikā pēdējos gados – D. Bulas grāmata “Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa” (Rīga, 2011), Toma Ņenča disertācija *A disciplinary history of Latvian mythology* (Tartu, 2012) un R. Treijas pētījums “pat tādā kā ķekarā liekas signalizējam, ka modernizēšanas, internacionalizēšanas un refleksivitātes vēsmas, kas jau duci gadus ir gaisā, nupat sāk gūt kvalitatīvu izteiksmi fundamentālu tekstu veidā”. M. Boiko atzina: “Treijas sniegums nevainojami un ļoti svarīgi iegulstas latviešu folkloristikas vēstures robainajā diskursā.” Bez tam R. Treijas darbs rosina arī muzikoloģijas nozarē izpētīt “somu skolas” pārstāvja Jūlija Sproģa darbību.

Dr. philol. Gatis Ozoliņš parādīja, ka Ritas Treijas darbs “iemieso (promocijas darbu) žanra klasiku: perfekti izvēlēta tēma; veiksmīga zinātniskās vadītājas un darba autores sadarbība un saskaņa promocijas darba teorētiskajā ievirzē, metodoloģijā, attieksmē pret disciplinā būtisko [...]; noslīpētas nodaļas, saprotamība; spēja sakausēt dažādu avotu datus, pētnieciskās metodes un veidot viengabalainu, strukturētu zinātniski pētniecisko darbu. [...] Kopumā vēlos to raksturot, kā labu pētījuma veikšanas un izklāsta stila un autorei piemītošas pētniecības gaumes paraugu, kā stabilu pamatu tālākai izziņas darbībai.” Viņa jautājums bija: kā R. Treija un Māra Viksna, kas A. Bērzkalnes darbību latviešu folkloristikā pētījusi jau iepriekš, “sadala” savā starpā Bērzkalni?

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Foto no R. Treijas albuma.

A photo from R. Treija's album

Protams, darbam par starptautiskiem sakariem bija arī atsauksmes no somu, igauņu un lietuviešu kolēģiem. Somu literatūras biedrības Folkloras arhīva vadītājs profesors Lauri Harvilahti (*Lauri Harvilahti*) atzīmēja darba izcilību, tā nozīmību somu folkloristikas vēsturē tieši Kārles Krona (*Kaarle Krohn*) 150. jubilejas gadā. Viņš izteica vēlmi ieraudzīt disertācijas daļu raksta formā iespiestu Somijā, kā arī disertācijas augstā līmeņa turpinājumu citās publikācijās. Tartu Universitātes Kultūras studiju un lietišķās mākslas institūta Igauņu un salīdzinošās folkloristikas departamenta asociētais profesors Ergo Harts Vestriks (*Ergo-Hart Västrik*) izcēla “plašo npublicēto materiālu spektru, kas iestrādāti disertācijā un kas pētījumu padara par vērtīgu devumu internacionālā līmenī”. Lietuviešu literatūras un folkloras institūta pētniece Dr. Lilija Kudirkienē (*Lilija Kudirkienė*), kurai bija iespēja izlasīt pilnu disertācijas tekstu, atsauksmē rakstīja: “Darbā ir veikts vairāk – plašāk un dziļāk, nekā tas solīts nosaukumā: tieši starptautisko sakaru aspekts pētījumā ir izvērts par būtisku latviešu folkloristikas daļu.” Pēc L. Kudirkienes somām, šis pētījums būs paraugs, kā lietuviešiem apzināt savus “somu skolas” pārstāvjus.

Man jāatzīst, ka esmu ļoti gandarīta par Ritas paveikto. Viņas personībā saskatu lielu gara radniecību ar Annu Bērzkalni – ārējā trauslumā, neatlaidībā, godprātībā, akurātībā, rūpībā, svešvalodu zināšanās, prasīgumā pret sevi un citiem. Ļoti ceru un novēlu Ritai savās zinātnieces gaitās nesaskarties ar līdzīgiem šķēršļiem, kādi bija likti Bērzkalnes ceļā. Anna Bērzkalne ir nedalāma, lai Ritai izdodas uzrakstīt vispusīgu un viengabalainu monogrāfiju par viņu!

Māra Vīksna

Zinātniski radošā darbnīca “Ticības žanru folkloristikā perspektīva” Indijā

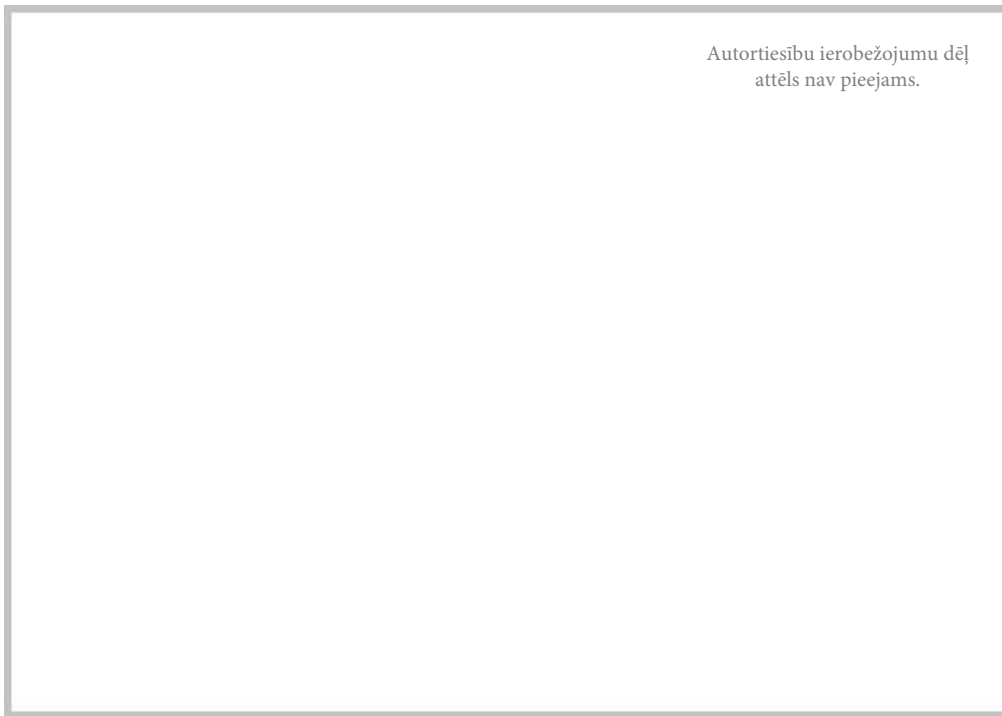
Tautas ticība – saskaņā ar Tartu Universitātes profesora Ilo Valka (*Ülo Valk*) piedāvāto definīciju – ir kompleksa ar apkārtējo pasauli saistīto priekšstatu, emociju un attieksmju sistēma, kas tiek aktualizēta cilvēku uzvedībā, rituālos, mākslā un verbālos tekstos. Tādējādi tā likumsakarīgi iekļaujas arī folkloristu pētījumu aplocē. Pēdējos gados interese par tautas ticības izpēti ir augusi, par ko liecina, piemēram, Ticējumstāstu komisijas (*Belief Narrative Network*) nodibināšana ISFNR paspārnē 2009. gadā šīs organizācijas 15. kongresā Atēnās. Komisijas mērķis ir veicināt diskusiju par visdažādākajiem folkloristikas un tautas ticības saskares punktiem.

Līdzīgas diskusijas rosināšanai 2013. gada februārī Indijā, Asamas un Meghālajas štatā I. Valks sadarbībā ar vietējām augstskolām organizēja doktorantu un jauno zinātnieku radošo darbnīcu “Ticības žanru folkloristikā perspektīva” (*Genres of Belief from*

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Intervija ar Panidaru Natu Majongā. No kreisās: Panidars Nats, Mīnakši Barkataki-Ruševeja, Ilo Valks, Dmitrijs Nikolajevs.

Interview with Phanidhar Nath in Mayong. From left: Phanidhar Nath, Meenaxi Barkataki-Ruscheweyh, Ülo Valk, Dmitry Nikolayev. Foto/Photo: S. Laime



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Umsiangas burvis demonstrē kādu zilēšanas paņēmieni.
The Umsiang magician telling fortune. Foto/Photo: S. Laime

Folkloristic Perspective). Tajā piedalījās jaunie zinātnieki no Igaunijas, Latvijas, Krievijas, Baltkrievijas, Īrijas un Indijas (lielākoties Tartu Universitātes studenti), kā arī pieredzējuši pētnieki – I. Valks, Ergo-Harts Vestriks (*Ergo-Hart Västriks*) un Kristela Kivari (*Kristel Kivari*) no Tartu Universitātes, Zoja Karanoviča (*Zoja Karanović*) no Novisadas Universitātes Serbijā, Viljams Vestermans (*William Westerman*) no ASV, asاميةšu izcelsmes folkloriste Mīnakši Barkataki-Ruševeja (*Meenaxi Barkataki-Ruscheweyh*) no Getingenes Universitātes Vācijā un Dezmonds Karmauplang (*Desmond Kharmawplang*) no Ziemeļaustrumu kalnu Universitātes Indijā. Pasākumam bija divi mērķi: diskutēt par šī brīža tendencēm ticējumstāstu un citu ticības žanru, maģijas un tautas reliģijas izpētē un veikt padziļinātu eksperimentālu lauka pētījumu Asamas un Meghālajas štata lauku kopienās, lai apgūtu dažādas lauka pētījuma un iegūtā materiāla apstrādes un analīzes metodes. Radotās darbnīcas norises vietu izvēli noteica fakts, ka gan Asamas, gan Meghālajas štats izceļas ar savu etnisko, lingvistisko un reliģisko daudzveidību (pēc vietējo folkloristu teiktā, šķērsojot Asamas štatu, tā pamatiedzīvotāju tautība mainās ik pēc 50 kilometriem), savukārt apmeklētie ciemi plašākā apkārtņē pazīstami kā pārdabisko zināšanu un maģijas centri.

Ziemas skolu iesildīja starptautisks simpozījs, kas divas dienas norisinājās Asamas galvaspilsētā Guvahati (*Guwahati*) un ko Tartu Universitāte organizēja sadarbībā ar ISFNR un Meghālajas Zinātnes un tehnoloģiju universitāti. Tā kā pēdējā ir tikai pāris gadus veca

augstākās izglītības iestāde, simpozija norise brīžiem izvērtās diezgan kurioza, ieskaitot pompozo ārzemju delegācijas apdāvināšanu noslēgumā un smalko atskaiti par to, cik un kādās televīzijās un preses izdevumos šis pasākums atspoguļots, veicinot universitātes atpazīstamību. Tomēr kopumā simpozijš sniedza labu iespēju iepazīt radošās darbnīcas dalībnieku zinātniskās intereses, bet jo īpaši uzzināt ko vairāk par daudzo ziemeļaustrumu Indijas etnisko grupu tradicionālo kultūru un reliģiju, par ko dažādos aspektos referēja indiešu pētnieki un studenti. Abu simpozija dienu noslēgumā dalībniekiem bija sarūpēta iespēja noskatīties un noklausīties dažādu ziemeļaustrumu Indijas tautu vairāk vai mazāk stilizētas tradicionālās dejas un dziesmas, kas lieku reizi apliecināja šī reģiona kultūras daudzveidību un vitalitāti.

Autortiesību ierobežojumu dēļ attēli nav pieejami.

Teicējs Belinstons Kvaits rāda bungas.
Narrator Belinstone Khwait showing the drums.
Foto/Photo: S. Laime

Vizītē pie Majongas karaliskās ģimenes.
Visiting the Mayong royal family. *Foto/Photo: S. Laime*

Pēc simpozija norisinājās radošās darbnīcas interesantākā daļa – lauka pētījumi divās dažādās vietās – Raidmajongā (*Raid Maiong*) un Majongā (*Mayong*). Šīs sadaļas organizēšanā iesaistījās arī Ziemeļaustrumu kalnu Universitātes mācībspēki. Radošās darbnīcas dalībnieki sadalījās nelielās trīs līdz piecu cilvēku grupās, ko veidoja pieredzējušie un jaunie zinātnieki, kā arī indiešu studenti, kas prata vietējo iedzīvotāju valodu. Šī bija lieliska iespēja gūt pieredzi, intervējot respondentus ar tulka palīdzību.

Raidmajonga ir nelielu ciemu kopa kalnainā Meghālajas štata apvidū, ko apdzīvo pārsvarā kasi (*khasi*) tautības iedzīvotāji, kas tikai pirms dažām desmitgadēm pieņēmuši kristietību. Interesantākā intervija izvērtās Umtrai ciemā, kur kopā ar igauņu folkloristi Merili Metsvahi un indiešu kolēģiem satikām lielisku vietējo tradīciju pazinēju Belinstonu Kwaitu (*Belinstone Khwait*), no kura uzklausījām senos kasi mītus par dažādiem debess ķermeņiem un kasi klanu rašanos, nostāstus par pārdabisko būtņu parādīšanos ciema apkaimē, par pēcnāves dzīvi un vēl pirms pusgadsimta piekoptajām kasi bērnu tradīcijām (nelaiķi bez īpašām ceremonijām apraka zemē tajā pašā dienā, kad tas nomira, savukārt istās bēres notika pēc kāda pusgada, kad aprakto ķermeni izraka no zemes, kremēja un pelnus novietoja no akmens plāksnēm izveidotā kārbā noteiktā, katram klanam īpaši izvēlēta vietā mežā). Tāpat Belinstons mūs izvadāja pa ciemu, iepazīstinot ar tradicionālajām ciema iedzīvotāju nodarbēm. Pēc vakariņām vietējie burvji pētniekiem demonstrēja dažādus zilēšanas paņēmienus.

Otra lauka pētījumu norises vieta atradās Majongā Asamas štatā, Brahmaputras ielejā. Majonga un tās apkaime, kas aprakstīta vairākos indiešu eposos, tostarp “Mahābhāratā”, visā Indijā pazīstama kā melnās maģijas šūpulis. Mūsdienās Majongā un apkārtnes ciemos dzīvo apmēram 300 praktizējošu burvju, kas ar mantru palīdzību spēj gan dziedēt, gan nogalināt. Intervijas ar Majongas burvjiem varējām sākt tikai pēc vizītes pie karaliskās ģimenes, kas deva simbolisku atļauju pētījumu veikšanai. Tiekoties ar vairākiem Majongas burvjiem, tos izjautājām pārsvarā par senajām mantrām, to rašanos, pārmantošanu, pielietošanu un iedarbību, par ciema vēsturi, uzklausījām baumas par citiem praktizējošiem burvjiem utt.

Radošās darbnīcas noslēgums norisinājās Ziemeļaustrumu kalnu Universitātē Šilongā, Meghālajas galvaspilsētā. Šajā pasākuma posmā kopā ar indiešu studentiem tika veikta iegūtā materiāla (fotogrāfiju, audio un video ierakstu) aprakstīšana un analīze, kā arī iegūto materiālu prezentēšana.

Pateicos Valsts kultūrkapitāla fondam par finansiālo atbalstu dalībai radošajā darbnīcā, kā arī Tartu Universitātei, profesoram I. Valkam un viņa sadarbības partneriem Indijā par lieliski organizēto pasākumu! Dalība radošajā darbnīcā ne tikai ļāva praksē papildināt lauka darba iemaņas, bet deva ierosmi arī individuālu lauka pētījumu veikšanai nākotnē ziemeļaustrumu Indijā.

Sandis Laime

Tautas stāstījumi mūsdienu pasaulē

Starptautiskā Tautas naratīvu izpēte biedrība (*International Society for Folk Narrative Research*, ISFNR) reizi četros gados pulcējas uz kongresu. Šogad tāds notika Viļņā. Tūlīt pēc vasaras saulgriežiem sešas dienas (25.–30.06.) Viļņas Universitātes vēsturiskajās telpās pulcējās prāvs stāstījumu pētnieku skaits – vairāk nekā divsimt folkloristu, antropologu, etnologu un citu radniecīgo jomu pārstāvju, tostarp arī četri dalībnieki no Latviešu folkloras krātuves (LFK): Guntis Pakalns, Aigars Lielbārdis, Toms Ķencis un Dace Bula. Kongresa rīkotāji bija Lietuviešu literatūras un folkloras institūta folkloristi Linas Būgienes (*Lina Būgienė*) vadībā ar institūta direktora Mindauga Kvietkauskas (*Mindaugas Kvietkauskas*) aktīvu atbalstu.

“Tautas stāstījumi mūsdienu pasaulē: vienotība un dažādība” – tāda bija pasākuma kopējā tēma ar tai pakārtotiem jautājumu lokiem, kas kalpoja par kongresa struktūras –

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

ISFNR Latvijas dalībnieki. No kreisās: Aigars Lielbārdis, Toms Ķencis, Dace Bula, Guntis Pakalns.
Foto: A. Kuperjanovs.

Latvian participants at the ISFNR. From left: Aigars Lielbārdis, Toms Ķencis, Dace Bula, Guntis Pakalns.
Photo: A. Kuperjanov

paralēlo paneļu – izveides pamatu. Tādējādi dalībnieku intelektuālie pūliņi centrējās ap vairākām tematiskām līnijām: tautas stāstījums un sociālā komunikācija; tautas stāstījumi un mūsdienu tehnoloģijas; naratīvu žanri; *homo narrans*; robežu šķērsošana; folkloras tulkojumā. Bet panelis “Kas ir tautas naratīvs?” bija veltīts aizvien aktuālajai definēšanas problēmai. Kongresa darbā bija iekļauta arī virkne mazāka apjoma paneļu – vienas sekcijas sēdes, kuru tematika bija ne mazāk saistoša: stāsti par vietējo pārtikas kultūru; dzimums un identitāte sieviešu rakstnieču pasakās; stāstījumu serializācija pāri laikam, telpai un emocijām; bērnu un jauniešu folkloras. Kongresa norisi par ietvaru savam kārtējam simpozijam ierasti izmantoja buramvārdu un ticējumstāstu pētnieki.

Nozīmīgu kongresa tematikas daļu bija iedevesmojusi norises vieta – Viļņa, Lietuvas Jeruzāleme, kas bija mudinājusi pētniekus pievērsties Lietuvas ebreju – litvaku – folklorai un kultūrai. Jāatzīmē, ka vairāki šī paneļa dalībnieki savās vecāku vai vecvecāku paaudzēs bija ar litvaku izcelsmi, kas tā vai citādi bija ietekmējis viņu pētniecisko interesi. Piemēram, Galita Hasana-Rokema (*Galit Hasan-Rokem*, Izraēla) autoetnogrāfiskā skatījumā apcerēja šo savas personīgās identitātes šķautni, kas veidojusies bērnībā uzklusīto stāstījumu iespaidā. Dans Ben-Amoss (*Dan Ben-Amos*, ASV) iepazīstināja ar saviem meklējumiem Viļņas ebreju geto folkloras vākuma lietā: ir saglabāties vien rādītājs, kamēr paši materiāli joprojām nav atrasti. Savukārt Sesila Kuznica (*Cecile Kuznitz*, ASV) referēja par 1925. gadā Viļņā dibinātā Jidiša izpētes institūta (*Yidisher visnshaftlekher institut*) darbību, kuras centrā bija institūta etnogrāfiskās komisijas centieni dokumentēt un kolekcionēt Austrumeiropas jidišvalodīgo ebreju folkloru. Vairākas šī paneļa sekcijas kongresa gaitā papildināja arī jaundibinātā Viļņas Jidiša institūta apmeklējums un vakara pastaiga pa vecpilsētas vēsturisko ebreju kvartālu.

Lielu zinātnisko kongresu dalībnieki aizvien cīnās ar cilvēkam neaptveramo pasākuma apjomu un mokošo uzdevumu ik brīdi izvēlēties tikai vienu no vairākām paralēlām iespējām. Sava guvuma nepilnību un subjektivitāti īpaši nākas atskārēt, mēģinot šādus notikumus apcerēt publikācijā. Arī ISFNR kongress nebija izņēmums – vienlaicīgi notika 8–9 sekciju sēdes, tālab tā gaitā katram dalībniekam, domājams, izveidojās gluži atšķirīga iespaidu kolekcija. Tiesa, bija arī vienojošais elements – ikrīta plenārsēdes, kuru lektori prasmīgi bija izvēlēti tā, lai aptvertu iespējami dažādus naratīvu izpētes aspektus. Nemainīgai vērtībai – klasisko pasaku (Sarkangalvītes sižets) simboliskajam saturam un tā interpretācijas iespējām pievērsās Francisko Vazs da Silva (*Francisco Vaz da Silva*, Portugāle), kurš savā priekšlasījumā skāra arī pasakas ilustrēšanas vēsturi. Šai ziņā viņa lekcija sasaucās ar Džoannas Konrādas (*Joann Conrad*, ASV) pētījumu par to, cik lielā mērā mūsdienu cilvēka priekšstati par klasiskajām 19. gadsimta tautas stāstījumu kolekcijām ir modernās vizuālās kultūras pastarpināti. Konrāda īpašu vērību veltīja pasaku krājumu ilustratoriem – māksliniekiem modernistiem, Eiropas emigrantiem Amerikā, un tam, kā viņu mākslas avangardisms vai abstraktums ietekmēja tautas naratīvu laiktelpas uztveri.

Citās plenārsēdēs tika skarti arī plašāki folkloristikas vēstures, teorijas un ideoloģiskā konteksta jautājumi. Pertti Antonens (*Pertti J. Anttonen*, Somija) parādīja, ka 20. gadsimta 60.–70. gados aizsākusies polemika par folkloras teksta un konteksta attiecībām joprojām

var būt aktuāla. Antonens apstrīdēja savulaik pasludināto arhīva materiālu kontekstuālo nabadzību, uzsverot, ka tie patiesībā ir augstākā mērā kontekstuāli un skatāmi nevis kā mutvārdu formu pieraksti, bet drīzāk kā mākslinieciski literāri darbi, kuru konteksts meklējams pašā tekstā – žanriski tekstuālajās praksēs, ko savulaik izmantojuši folkloras vācēji, lai piešķirtu savam materiālam vēlamu nozīmi un nozīmību. Diarmuids O Goleins (*Diarmuid Ó Giolláin*, ASV) atskatījās uz folkloristikas institucionalizācijas pirmsākumiem un lomu, kāda šais procesos piemita profesionālajai periodikai – žurnāliem *Béaloides* Īrijā, *Revue de Folklore Français* Francijā un *Folk-Lore* Lielbritānijā. Bet Valdimars Hafsteins (*Valdimar Hafstein*, Islande) pievērsās vēstījumiem, ko par sevi izplata mūsdienu institūcijas, precīzāk, UNESCO nemateriālā kultūras mantojuma aizstāvji. Viņa priekšlasījuma centrālā ass – starptautiskā sacensība par dziesmas *El Condor Pasa* autortiesībām – atklāja pētnieka padziļināto izpratni par sarežģītību, kādu ietver centieni tautas kultūrai piemērot tādus konceptus kā *mantojums*, *autorība*, *autentiskums* un pakļaut to politiskiem un ideoloģiskiem regulējumiem.

Spilgti iespaidi tika gūti arī ārpus plenārsēdēm. Tāda, piemēram, bija Terija Gunnela (*Terry Gunnell*, Islande) rosinātā apaļā galda diskusija “Kāpēc folkloras pētniekiem būtu jāstūdē mirušas teikas?”, kurā piedalījās virkne mūsdienu folkloristikas klasiķu – Barbru Kleina (*Barbro Klein*, Zviedrija), Eliots Orings (*Elliott Oring*, ASV), Džons Lindovs (*John Lindow*, ASV) un citi. Šī kaismīgā diskusija zināmā mērā bija kārtējais centiens izvērtēt to, kas folkloras pētniecībā noticis, sākot ar pagājušā gadsimta otrās puses revolucionārajiem notikumiem. Tāpat tika noklausīts ne mazums interesantu referātu, kas palīdzēja salīdzināt un pārbaudīt latviešu folkloristikas pašreizējo virzību, cita starpā nostiprinot pārlicību, cik svarīgi pievērsties nozares vēsturei. Ar to saistītās tēmas kongresā tika skartas atkārtoti, arī Kires Kverndoka (*Kyrre Kverndokk*, Norvēģija) priekšlasījumā par Norvēģu folkloras arhīva izveidi un folkloristikas institucionalizāciju šajā Ziemeļvalstī. Tāpēc nebija pārsteigums, cik atsaucīgi kongresa kuluāru sarunās tika uztverta latviešu folkloristu iecere nākamā gada LFK jubilejas starptautisko konferenci veltīt folkloristikas vēsturei.

Dace Bula

Folkloristu un antropologu tikšanās Tartu: SIEF 11. kongress

Starptautiskās Etnoloģijas un folkloras biedrības (*Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore*, SIEF) kongress šogad norisinājās tepat līdzās – Igaunijā, Tartu pulcējot vairāk nekā 400 dalībnieku no dažādām valstīm un gandrīz tikpat dažādām nozarēm. Kongresa tēma bija atbilstoši plaši formulēta – “Cirkulācija”. *Cirkulācijas* tematika ietvēra interpretācijas ar radniecīgiem jēdzieniem, piemēram, *plūsma*, *apmaiņa* un *mobilitāte*. Kongresa pamata uzstādījums lielā mērā atspoguļo humanitāro un sociālo zinātņu diskusijas pēdējās desmitgades laikā – kopš *apmaiņas* un *mobilitātes* jēdzieni ir aizstājuši gadsimta sākumā populārās *globalizācijas* tēmas, kas bija nākušas *postmodernisma* vietā, kurš savukārt bija nomainījis *nacionālismu* un *etnicitāti*. Lai gan *plūsmas* un *apmaiņas* jēdzieni ir sastopami antropologu un etnogrāfu darbos jau vismaz gadsimtu, tieši mūsdienās ir novērojams vēl nepieredzēts jaunu tīklojumu, kanālu un infrastruktūru pieaugums, kurās cirkulē zināšanas, priekšstati, tēli un ziņas vēl nepieredzētā ātrumā, attālumā un intensitātē. Tieši tādēļ kongresa rīkotāji aicināja palūkoties, kā kultūras formas un izpausmes tiek radītas, apstrīdētas, izplatītas un patērētas šajos jaunajos informācijas kanālos.

Rezultātā kongresam pieteiktie referāti tika organizēti vairāk nekā 60 sekcijās, kuru ietvaros kongresa tēma tika aplūkota visdažādākajos kontekstos, sākot ar velobraukšanu un beidzot ar hidroloģiju. Lielu referentu skaitu pulcēja darba grupas SIEF iekšienē un citas organizācijas, kuras izmantoja kongresu kā platformu, lai sasauktu savus biedrus un interesentus. Kā viena no plašākajām šeit būtu jāmin kultūras mantojuma pētnieku grupa, tāpat, ņemot vērā kongresa norises vietu, daudzi referāti bija veltīti somugru kultūras pētniecībai. Daļā sekciju tika aplūkoti migrācijas un ekonomiskās apmaiņas jautājumi un to izpausmes etnogrāfijas laukā, līdzīgi tieši ar mūsdienu problemātiku nodarbojās masu medijiem, digitalizācijai un mobilitātei veltīto sekciju dalībnieki. *Aprite jēdziens* tāpat tika analizēts muzeju un arhīvu, ķermeņa un sensoro zināšanu, kā arī ēdiena un romantiskas mīlestības kontekstos. Līdzās priekšlasījumiem kongresa dalībniekiem katru dienu tika sniegta iespēja iepazīties arī ar plakātu izstādēm un filmu programmu. Ņemot vērā, ka referāti ik dienas izskanēja vairāk nekā desmit paralēlās sekcijās, atsevišķam klausītājam bija iespējams dzirdēt tikai mazu daļu no plašā kongresa piedāvājuma. Atšķirībā no specifiskām tēmām veltītām konferencēm, kurās galvenais ir iegūt pēc iespējas vairāk profesionālu zināšanu, viena no stratēģijām tik plaša kongresa apmeklētājiem ir izvēlēties vienkārši interesantākos un daudzsološākos priekšlasījumus. Personīgi es kā tādas kongresa sadaļas minētu “Ēdiena stili: lokālo ēdiena kultūru radošo stāstu aprīte”, kur apetīti rosinošu attēlu pavadījumā tika analizēti ziemeļvalstu *haute cuisine* stāsti un pozicionējums, naratīvi un reģionālā reprezentācija Eirovīzijas dziesmu konkursa laikā, kā arī personīgie stāstījumi kā globālā mārketinga sastāvdaļa – padarot ēdienu par elementu, kas ļauj virtuālajā telpā satikties islandiešu patērētājam un latīņamerikāņu fermerim. Mūsdienu literatūras cienītājiem

ists saldais ēdiens gan bija citā sekcijā – “Ķermenis, ķermeniskums un konfigurācija: emocionālais ķermenis kultūras identitātes un komunikāciju virpulī” – neatkarīgās zviedru pētnieces Asas Lungstrēmas (*Åsa Jungström*) maģiskais lasījums par kafijas dzeršanas šķiriskajiem marķieriem populārā kriminālromānu rakstnieka Stīga Larsona (*Stieg Larsson*, “Meitene ar pūķa tetovējumu”) “Tūkstošgades” trioloģijā. Savukārt sekcijā “Mīlestības apmaiņa un jūtu aprīte: pārdomājot romantisko mīlestību” pirmais referāts tā vien izaicināja pašam sev uzdot jautājumu “Vai tev pietiek dūšas būt par mūsdienu etnogrāfu?!” – iejūtoties dalībnieka–novērotāja lomā pētījumā par erotiskām un seksuālām saskarēm un mīlestības ideāliem starp svingeru kluba dalībniekiem pārgērbšanās vakaros Barselonā. Protams, pēc tam tajā pašā sekcijā nolasītais referāts par tiešsaistes tērzētavu lomu mūsdienu Somijas musulmaņu sieviešu dzīves partnera meklējumos vairs nešķīta eksotisks. Gandrīz nostalgiska pētnieku pieredzes stāstu apmaiņa izvērtās sekcijā “Mobilitātes un marginalitātes”, kuras dalībnieki apmainījās ar pētījumiem par ceļošanu ar autostopiem Vācijā, Austrālijā un Lielbritānijā. Kā pēdējo gribu pieminēt ļoti bagātīgi apmeklēto sekciju “Sakrālā plūstamība, mobilitāte un daudzveidība”. Klausītāji varēja izsekot afrikāņu dziednieku mārketinga paņēmieniem Nīderlandē, iepazīties ar krāšņu sinkrētismu Āfrikas vidienes katoļu kopienā, virtuāli apmeklēt svētvietu Hercegovinā un – galu galā – izbaudīt mūsdienu reliģijas pētniecības superzvaigznes, termina *vernacular religion* autora Leonarda Normana Primiano (*Leonard Norman Primiano*) aizraujošo prezentāciju par katoļu kiča izpausmēm un interpretēšanas iespējām.

Ja iepriekšējo kongresu laikā SIEF bija novērojams krietni lielāks antropologu īpatrsvars, kas noveda līdz pat debatēm par organizācijas nosaukuma maiņu, Ulrika Kohela (*Ulrich Kockel*) prezidentūras laikā (2008–2013) folkloristika ir atguvusi savas pozīcijas. Līdz ar to ir cerības, ka tieši šo abu nozaru veiksmīga sadarbība arī turpmāk būs unikālā SIEF priekšrocība, kas atšķirs to no citām ekskluzīvi antropologu vai folkloristu organizācijām, ļaujot izmantot visus ieguvumus no starpnozaru sadarbības iespējām. Jāpiezīmē gan, neskaitot manu uzstāšanos par tēlu aprīti starp folkloras un nacionālās mākslas diskursiem, arī Latvijas zinātne kongresā bija plašāk pārstāvēta no citu nozaru pozīcijām ar vairāk nekā desmit zinātnieku dalību. Anita Vaivade referēja par kultūras mantojuma lomu tiesu procesos, Andris Saulītis, Aivita Putniņa un Māra Pinka – par dāvanām un ekonomiska rakstura aprīti, bet Sergejs Kruks un Valdis Muktupāvels atklāja jaunos kontekstos *dziedātājtautas* jēdziena funkcijas. Klāvs Sedlenieks un Gerets Hamiltons (*Gareth Hamilton*) savukārt kongresā piedalījās tikai kā sekciju vadītāji, paši neuzstājoties.

Ikviens interesents SIEF mājaslapā *sieffhome.org* var iepazīties ar videomateriāliem no kongresa plenārlekcijām, tai skaitā ar Nīderlandes profesora Jēpa Lērsena (*Joep Leerssen*) aizraujošu priekšlasījumu par Ērkšķrozītes lomu vācu nācijas saliedēšanā un kongresa Igaunijas puses vadītājas Kristīnas Kūtmas (*Kristin Kuutma*) analītisko pārskatu par nemateriālo kultūras mantojumu, kā arī aplūkot fotoattēlus no lekcijām un saviesīgajiem pasākumiem, lejupielādēt konferences programmu un sekot līdzī SIEF ģenerālās asamblejas norisei. Nobeigumā vēl būtu jāuzteic lieliskais organizatoriskais darbs, kas ieguldīts, lai šis pasākums notiktu. Vēl jo vairāk – labi organizēts bija ne tikai pats pasākums Tartu

Universitātes mājīgajās telpās un *Dorpat* konferenču centrā, bet arī iepriekšējā sagatavošanās – tai skaitā iespēja veikt dalības maksājumus *PayPal* naudas pārskaitījumu sistēmā un autobusi, kas tika organizēti no Viļņā notiekošā ISFNR kongresa (daudzi tā dalībnieki izmantoja izdevību apmeklēt abus nozarei tik nozīmīgos notikumus).

Ja kongresa dalībnieku ēdināšana ikdienā ne ar ko neizcēlās līdzīgu pasākumu vidū, īpašu atzinību tomēr ir pelnījušas noslēguma vakariņas un nu jau tradicionālā ballīte, kas atšķir šo kongresu no citiem akadēmiskiem sarīkojumiem. Kā pirmais ēdiens tika servēta kūpināta laša fileja ar biešu tartaru un jaukti lapu salāti ar mārrotku krēmu. Kamēr uzstājās zviedru-īgauņu muzikālā apvienība *Strand... Rand*, otrajā ēdienā tika pasniegta pīles fileja ar seleriju un kartupeļu biezeni, grilētiem dārzeņiem un portvīna mērci, kam sekoja deserts – satriecoša šokolādes kūka ar maigu vaniļas mērci, dažām pīlītēm atsvaidzinošas piparmētru eļļas un ķiršiem sīrupā. Vīnu izvēle diemžēl aprobežojās ar 2011. gada *Laroche Merlot* un *Savignon Blanc*, bet to pilnībā kompensēja līdzās kafijai pasniegtais *Courvoisier VSOP* konjaks, kad savu uzstāšanos sāka uguns – folkgrupa *Svjata Vatra*.

Toms Kencis

Aldim Pūtelim – 50

2013. gada 2. jūlijā – pašā Dziesmu un deju svētku karstumā – folklorists Aldis Pūtelis starp mēģinājumiem un koncertiem atzīmēja 50. mūža jubileju. Erudītā kolēģa pētnieciskās intereses aptver plašu tēmu loku, taču visvairāk uzmanības ziņātniskajos rakstos un referātos līdz šim veltīts latviešu mitoloģijai un tās avotiem, dažādiem folkloras arhivēšanas un digitalizācijas jautājumiem. Alda Pūteļa pārziņā ir Latviešu folkloras krātuves audiovizuālo materiālu kolekcijas, un viņš ir vairāku krātuvei nozīmīgu datorizācijas projektu plānotājs un īstenotājs (viens no tiem – Dainu skapja tiešsaistes versija). Jubilārs ir Baltijas Audiovizuālo arhīvu asociācijas biedrs un starptautiskās folkloristu apvienības *Folklore Fellows* asociētais biedrs. Kā Latviešu folkloras krātuves ikdienā, tā folkloristu ekspedīcijās un konferencēs Aldis daudzkārt bijis ne tikai pētnieks, bet arī skaņu inženieris, operators, fotogrāfs, angļu valodas tulkotājs... Krātuvē Aldis ir “Avārijas brigādes” pārstāvis – ne reizi vien viņš atsaucīgi traucies palīgā kolēģiem, kad tie saskārušies ar biroja tehnikas nepaklausību.

Aldis Pūtelis uzaudzis inteligentā ģimenē, kas savulaik no nebūtības paglābusi Smilģa namu Pārdaugavā. Dzimis Siguldā (taču dzimtas saknes sniedzas Kurzemē), skolojies Rīgas L. Paegles 1. vidusskolā, kas specializēta eksaktajās zinībās (tagadējā Rīgas 1. Valsts ģimnāzija), un pēc vidusskolas absolvēšanas studējis LVU Filoloģijas fakultātē. Laulībā ar valodnieci Ivetu Pūteļi Aldim ir divas zaļojošas atvases – dēls Kristaps un meita Gundega. Daļu brīvā laika Aldis atvēlējis mūzikai – viņš ir ilggadējs vīru kora *Frachori* dziedātājs un paša izveidotās grupas “Pūce” solists, komponists un dziesmu tekstu autors.

Sveicam un vēlam ražīgas nākamās desmitgades!

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Aldis Pūtelis jubilejā.
Aldis Pūtelis in celebration.
Foto/Photo: A. Kaņepkalne

Autori

Bula Dace (dz. 1960) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI direktore.

Garda-Rozenberga Ieva (dz. 1980) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

Juško-Štekele Angelika (dz. 1968) – *Dr. philol.*, folkloriste. Rēzeknes Augstskola.

Kalniņa Ieva J. (dz. 1956) – *Dr. philol.*, literatūrzinātniece. LU Humanitāro zinātņu fakultāte.

Kursīte Janīna (dz. 1952) – *Dr. habil. philol.*, folkloriste, literatūrzinātniece. LU Humanitāro zinātņu fakultāte.

Ķencis Toms (dz. 1980) – *Dr. phil.*, filozofs, folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

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

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

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

Pigozne Ieva (dz. 1973) – kultūras vēsturniece. Latvijas Kultūras akadēmija.

Pūtelis Aldis (dz. 1963) – folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

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

Skulte Ilva (dz. 1968) – *Dr. philol.*, komunikācijas pētniece. Rīgas Stradiņa universitātes Komunikācijas fakultāte.

Treija Rita (dz. 1978) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve.

Urtāns Juris (dz. 1952) – *Dr. hist., Dr. habil. art.*, arheologs, vēsturnieks. Latvijas Kultūras akadēmija.

Vērdiņš Kārlis (dz. 1979) – *Dr. philol.*, literatūrzinātnieks. LU LFMI.

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

LFMI — Literatūras, folkloras un mākslas institūts

LU — Latvijas Universitāte

Authors

- Bula Dace (1960) – *Dr. philol.*, Folklorist. Director of ILFA, UL.
- Garda-Rozenberga Ieva (1980) – *Dr. philol.*, Folklorist. Institute of Philosophy and Sociology, UL.
- Juško-Štekele Angelika (1968) – *Dr. philol.*, Folklorist. Rēzekne Higher Education Institution.
- Kalniņa Ieva J. (1956) – *Dr. philol.*, Literary Scholar. Faculty of Humanities, UL.
- Kursīte Janīna (1952) – *Dr. habil. philol.*, Folklorist, Literary Scholar. Faculty of Humanities, UL.
- Ķencis Toms (1980) – *Dr. phil.*, Philosopher, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Laimē Sandis (1982) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Lielbārdis Aigars (1979) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Muktupāvela Rūta (1963) – *Dr. art.*, Folklorist. Latvian Academy of Culture.
- Pīgozne Ieva (1973) – Cultural Historian. Latvian Academy of Culture.
- Pūtēlis Aldis (1963) – Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Reidzāne Beatrise (1942) – *Dr. habil. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Skulte Ilva (1968) – *Dr. philol.*, Media and Communications Historian. Faculty of Communications, Rīga Stradiņš University.
- Treija Rita (1978) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.
- Urtāns Juris (1952) – *Dr. hist.*, *Dr. habil. art.*, Archaeologist, Historian. Latvian Academy of Culture.
- Vērdiņš Kārlis (1979) – *Dr. philol.*, Literary Scholar. ILFA, UL.
- Vīksna Māra (1949) – *Dr. h. c.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL.

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