

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS
29 • 2015

Izdevējs

LU LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS

Redakcijas kolēģija

DACE BULA, PĪTERS BĒRKIS (Lielbritānija), RAIMONDS BRIEDIS, DACE DZENOVSKA (Lielbritānija), DIDJĒ FRANKFŪRS (Francija), 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

Žurnāls *Letonica* ir iekļauts EBSCO datubāzē

Journal *Letonica* is included in the EBSCO's database

Redakcijas adrese:

Mūkusalas ielā 3, Rīga, LV-1423

Tālr. +371 67357912, fakss +371 67229017

Žurnāls izdots ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu



Galvenais redaktors *Pauls Daija*

pauls.daija@lulfmi.lv

Numura redaktore *Rita Treija*

Vāka mākslinieks *Krišs Salmanis*

Literārā redaktore *Helēna Akatova*

Tulkotāja *Laine Kristberga*

Maketētāja *Baiba Dūdiņa*

Iespiests SIA "Jelgavas tipogrāfija"

ISSN 1407-3110

© LU LFMI, 2015

Saturs

IEVADS

<i>Rita Treija</i> . Viņpus mutvārdiem	7
--	---

RAKSTI

<i>Ingus Barovskis</i> . Logi mītiski maģiskajā kontekstā	9
<i>Sergejs Kruks</i> . Piemiņas zīmju semiotika Latvijas kapsētās	27
<i>Janīna Kursīte</i> . Mājas “ādas” mītiski maģiskie aspekti	44
<i>Guntis Pakalns</i> . Pasaka par princesi stikla kalnā – latviešu varianti Eiropas kontekstā	60
<i>Aldis Pūtelis</i> . “Un nekas cits tur nav likts klāt...”	79
<i>Beatrise Reidzāne</i> . Tautasdziesmas ceļā no Jāņa Cimzes dziesmu burtnīcām līdz Latviešu tautasdziesmu 10. sējumam	94
<i>Jolanta Stauga</i> . Folkloras elementi latviešu preses komerc reklāmā	126
<i>Juris Urtāns</i> . Par kādu krustazīmi Latvijas krustakmeņos	143
<i>Māra Viksna</i> . Emmas Burkas “dziesmotais ceļš”	152
<i>Linda Vorpe</i> . “Man tā liekas tāda burvju zeme, vai tad vēl kaut kas skaistāks var būt, kā tur tas bij’...” jeb telpa un robeža kā abreniešu identitātes veidošanās faktors	167

ARHĪVI, DOKUMENTI, FAKTI

<i>Digne Ūdre</i> . Kāds 1952. gada veltījums	180
<i>Vladislavs Urtāns</i> . Dažas piezīmes pie Latvijas arheoloģiskā materiāla izmantošanas latviešu folklorā	182

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Ineta Lipša</i> . Latviešu folkloristikas starpkaru pagātni revidējot [Dace Bula (sast., zin. red.). Latviešu folkloristika starpkaru periodā]	197
<i>Ieva Tihovska</i> . Folkloras redzamā daļa [Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās]	204
<i>Baiba Bela</i> . Grāmata par vēstures maltām dzīvēm un spēju izdzīvot [Sanita Reinsone. Meža meitas. 12 sievietes par dzīvi mājās, mežā, cietumā]	206

<i>Aldis Pūtelis</i> . Skats no abām pusēm [Māra Zirņīte, Aigars Lielbārdis (sast.) Baltijas Bēgļi Gotlandē Dāvida Holmerta fotogrāfijās. 1944–1945 / Baltic Refugees in Gotland in Photographs by David Holmert 1944–1945]	209
<i>Beatriše Reidzāne</i> . Pūš vējiņis, kurš pūzdamis... [Benita Laumane. Vēju un vētru grāmata. Dabas parādību nosaukumi latviešu valodā II]	212
ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES	
<i>Dace Bula</i> . Nozares vēsture kartē – folkloristiskās domas centri, robežjoslas un kopīgā telpa	215
<i>Guntis Pakalns</i> . Kādas anekdotes “piedzīvojumi” 1. aprīlī	218
JUBILEJAS	
<i>Sandis Laime</i> . Kārlim Bukumam – 130	224
<i>Rita Treija</i> . Latviešu folkloras krātuves 90. jubileja	228
IN MEMORIAM	
<i>Beatriše Reidzāne</i> . Arī folkloristi atceras Maigoni Beitiņu	231
Helēna Erdmane	233
AUTORI	235

Contents

INTRODUCTION

<i>Rīta Treija</i> . Beyond Oral Folklore	7
---	---

ARTICLES

<i>Ingus Barovskis</i> . Windows in the Mythical-Magical Context	9
<i>Sergei Kruk</i> . Semiotics of Commemorative Signs in Latvian Cemeteries	27
<i>Janīna Kursīte</i> . The Mythical-Magical Aspects of the “Skin” of the House	44
<i>Guntis Pakalns</i> . The Fairy Tale about the Princess on the Glass Hill— Latvian Variants in European Context	60
<i>Aldis Pūtelis</i> . “And nothing else has been added to it...”	79
<i>Beatrise Reidzāne</i> . Folksongs Travelling from Jānis Cimze’s Song Books to the 10 th Volume of <i>Latvian Folksongs</i>	94
<i>Jolanta Stauga</i> . The Elements of Folklore in Latvian Press Advertisements	126
<i>Juris Urtāns</i> . About a Cross Sign Found on Latvian Cross Stones	143
<i>Māra Viksna</i> . The “Road of Songs” of Emma Burka	152
<i>Linda Vorpe</i> . “It seems to me like a fairy land, can there be anything more beautiful than that...” or Space and Border as the Identity Formation Factor for Abrene Inhabitants	167

ARCHIVES, DOCUMENTS, FACTS

<i>Digne Ūdre</i> . A Dedication of 1952	180
<i>Vladislavs Urtāns</i> . Some Notes on the Use of Latvian Archaeological Material in Latvian Folklore	182

REVIEWS

<i>Ineta Lipša</i> . Reviewing the Interwar Past of Latvian Folklore [Dace Bula (sast., zin. red.). <i>Latviešu folkloristika starpkaru periodā</i>]	197
<i>Ieva Tihovska</i> . The Visual Part of Folklore [Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās]	204
<i>Baiba Bela</i> . A Book on Crippled Lives and an Ability to Survive [Sanita Reinsone. <i>Meža meitas. 12 sievietes par dzīvi mājās, mežā, cietumā</i>]	206

<i>Aldis Pūtelis</i> . Wiev from the Both Sides [Māra Zirņīte, Aigars Lielbārdis (sast.) Baltijas Bēgļi Gotlandē Dāvida Holmerta fotogrāfijās. 1944–1945 / Baltic Refugees in Gotland in Photographs by David Holmert 1944–1945]	209
<i>Beatrie Reidzāne</i> . Whichever Winds May Blow... [Benita Laumane. Vēju un vētru grāmata. Dabas parādību nosaukumi latviešu valodā II]	212
SCHOLARLY LIFE. CONFERENCES	
<i>Dace Bula</i> . <i>Mapping Disciplinary History: Centres, Borderlands and Shared Spaces in Folkloristic Thought</i>	215
<i>Guntis Pakalns</i> . “Adventures” of a Joke on April 1	218
JUBILEES	
<i>Sandis Laime</i> . Kārlis Bukums – 130	224
<i>Rita Treija</i> . The 90 th Anniversary of the Archives of Latvian Folklore	228
IN MEMORIAM	
<i>Beatrie Reidzāne</i> . Folklorists Commemorate Maigone Beitīņa	231
Helēna Erdmane	233
AUTHORS	237

Viņpus mutvārdiem

Žurnāla “Letonica” jaunākajā numurā apkopoti raksti, kas tapuši uz Krišjāņa Barona konferencē “Folkloras viņpus mutvārdiem” (2013. gada 31. oktobrī) nolasīto referātu pamata. Konferences uzmanības centrā bija folkloras pastāvēšana ārpus mutvārdu tradīcijas, kā arī folkloras eksistence un funkcionēšana rakstveidā – rokrakstos, iespaiddarbos, digitāla teksta formā u. c. –, tāpat audio un vizuālās fiksācijās. “Folkloristika pēc definīcijas bijusi mutvārdu tradīciju izpēte, un rakstveida forma no pirmsākumiem primāri bijusi pētniecības līdzeklis.”¹ Folkloras, kuras izpausmes rodamas nevis teicēja runā, bet gan komunikācijas tehnoloģiju pastarpinātā saziņā, ir kļuvusi par vienu no mūsdienu folkloristikas izpētes objektiem. 21. gadsimta sākumā mediēti izplatās gan klasiskās folkloras teksti, gan “digitāli dzimušās” (born-digital) kultūras formas. Krišjāņa Barona konference 2013 bija apliecinājums Latvijas pētnieku interesei par mūsdienu virtuālajiem fenomeniem, tāpat par “analogo” folkloru viņpus mutvārdiem.

Lasītājiem piedāvājam desmit zinātnisku rakstu. **Aldis Pūtelis** kritiski analizē rakstītos vēstures dokumentus, kas savulaik izmantoti kā mitoloģijas avoti. Autors uzrāda līdzīgos motīvus dažādo laikmetu aprakstos, kā arī izgaismo rakstīto dokumentu un mutvārdu tradīcijas pretnostatījuma problēmu. **Beatrise Reidzāne** izseko tautasdziesmu publicējumiem un to variācijām no Jāņa Cimzes “Dziesmu rotas” (1874) līdz akadēmiskā izdevuma “Latviešu tautasdziesmas” 10. sējumam (2013). **Māra Viksna** savukārt izpētījusi teicējas Emmas Burkas (1905–1995) repertuāru un tā kultūrvēsturiskos kontekstus teicējas pašas dziesmu kladēs, kas tapušas mūža garumā.

Ingus Barovskis iztīrā māju logu mītiski maģisko nozīmi tradicionālajos priekšstatos un mūsdienu ēku noformējumā. Logi interpretēti galvenokārt kā simboliska robežšķirtne starp kvalitatīvi atšķirīgām vidēm – sakrālo un profāno (saimniecisko). Ēkām uzmanība pievērsta arī **Janīnas Kursītes** rakstā, kurā analizēts viss mājas ārējais apvalks jeb mājas “āda” – sienas, jumts, logi, durvis – un tā mītiski maģiskās funkcijas tautas priekšstatos.

Jolanta Stauga turpina pētīt reklāmu no folkloristikas skatpunkta. Viņa analizē klasiskās folkloras elementu izmantojumu reklāmās, sniedz latviešu preses komercreklāmu vērojumus.

Juris Urtānis pievērsis vērību kādai īpašai krustazīmei, kas rodama vairākos Latvijas krustakmeņos. Autors izvērtē šīs kultūrvēsturiskajos akmeņos iekaltās zīmes iespējamo saikni ar Svētā Antonija kultu. **Sergejs Kruks** aplūko piemiņas zīmju semiotiku Latvijas

¹ Hakamies P. Oral and Written Folklore. *Folklore Fellows' Network*. 2011. No. 40. P. 3.

kapsētās. Raksta pamatā ir kapsētu topogrāfijas, memoriālās arhitektūras un tēlniecības verbālo vēstījumu un vizuālo tēlu vērojumi.

Žurnālā iekļautie raksti ļauj iepazīt arī vairākas citas pētījumu tēmas. **Guntis Pakalns** veicis skrupulozu viena pasaku tipa – pasakas par Stikla kalnu (ATU 530) – analīzi. **Lindas Vorpes** raksts ļauj tuvāk iepazīt Abreni un abreniešu identitāti, kas izzināta no viņu atmiņu stāstiem. Līdzās jaunajiem pētījumiem, kas veido žurnāla centrālo daļu, sadaļā “Arhīvi, dokumenti, fakti” publicējam **Vladislava Urtāna** (1921–1989) rakstu “Dažas piezīmes pie Latvijas arheoloģiskā materiāla izmantošanas latviešu folklorā”. Šis iepriekš npublicētais pētījums tapis ap 1952. gadu, to publicēšanai sagatavojusi Digne Ūdre. Raksts ne vien atklāj saistošas sakarības folkloras un arheoloģijas dotumos, bet ir arī sava laikmeta starpdisciplinārās humanitārās pētniecības liecība. Pateicamies autora ģimenei par saglabāto manuskriptu un iespēju rakstu publicēt žurnālā “Letonica”.

Žurnālā iekļauts arī jaunāko grāmatu un zinātnes dzīves norišu apskats. Paldies rakstu autoriem, rūpīgajiem recenzentiem un visiem pārējiem, kas palīdzējuši žurnāla “Letonica” 29. numura tapšanā!

Rita Treija

Ingus Barovskis

Logi mītiski maģiskajā kontekstā

Atslēgvārdi: logs, simbolisms, pāreja, htoniskais, vizuālais aspekts, mītiskais aspekts

Logs mītiskajā pasaules ainā

Gan tradicionālajā, gan arī mūsdienu pasaules uztverē māja ir viena no simboliski noslogotākajām reālījām, taču būtisku lomu ieņem mājas logs, bez kura māja kā cilvēku apdzīvota celtnē nav iedomājama. Rakstā galvenā uzmanība tiek pievērsta mājas loga būtiskākajiem aspektiem latviešu tradicionālajos priekšstatos, kā pamatavotu izmantojot latviešu tautas ticējumu materiālu. Ticējumi kā pamatmateriāls tēmas analīzei izmantojams, jo tajos visplašāk saskatāms cilvēka ikdienas dzīves un mītisko priekšstatu apvienojums, kas realizējas ikdienas praksē,¹ dažādās paražās un ievērotajos tabu. Loga simboliskās nozīmes kvantitatīvi vislielākajā tekstu materiālā parādās tieši ticējumos, kas vedina uzskatīt, ka loga simbolika lielākoties saistīta ar ikdienas dzīves mītiskajiem priekšstatiem. Tautasdziesmu materiālā loga simbolika parādās šaurākā formā, pārsvarā ar stikla (glāžu) logu esamību rādot pārticību, pat bagātību vai arī pretstatījumu “savs – svešs”. Tajā pašā laikā tautasdziesmās logs – tā tīrība/netīrība – simbolizē priekšstatus par mājas ļaudīm kopumā, šajā aspektā arī pavēršoties mītiskā funkcionalitātē: tā kā logs ir pāreja no vienas pasaules daļas otrā, tad tīrības/netīrības pazīme ir svarīga arī komunikācijā ar mītisko pasauli, jo labvēlīgās dievības spēj komunicēt tikai ar tīrībā esošu vidi. Pasaku motīvos loga simbolika ir dažāda, un tās pilnvērtīgu analīzi būtu iespējams sniegt tikai atsevišķā pētījumā, tomēr viena no būtiskākajām loga nozīmēm pasaku motīvos ir pāreja no vienas pasaules daļas otrā. Šī pāreja ir neviennozīmīga, pat nestandarta un tiek lietota īpašās pārejas situācijās, piemēram, bērēs. Tautasdziesmu un pasaku materiāls šajā gadījumā tiks izmantots salīdzinājumam un dažu simbolisko nozīmju precizējumam. Raksta noslēgumā uzmanība tiks pievērsta loga simbolisko funkciju interpretācijai mūsdienu priekšstatos salīdzinājumā ar tradicionālajiem.

Folkloras pētniecībā logs tā mītiskajos aspektos līdz šim aplūkots minimāli, vairāk centrējoties uz etnogrāfiskajiem aspektiem. Logu tā mītiskajos aspektos līdz šim aplūkojis krievu folklorists Vladimirs Toporovs rakstā “Loga simbolika mitopoētiskajā tradīcijā”, analizējot mājas simboliku, no līdzīga skatpunkta logu analizējusi arī latviešu folkloriste Janīna Kursīte.

Rakstā izmantoto avotu materiāla pamatā ir Pētera Šmita savāktais “Latviešu tautas ticējumu” materiāls, kā arī ekspedīciju – Vārkava 2008, Dagda 2011, Valka 2013,

Dundaga 2014 – laikā iegūtais vizuālais un interviju materiāls. Vizuālā materiāla analīze veikta, balstoties uz vizuālās antropoloģijas teorētisko bāzi. Vizuālās antropoloģijas metodikā, piemēram, fotogrāfija ir uzskatāma par precīzu realitātes pierakstu, kas ļauj dokumentēt un analizēt procesus, balstoties uz vizuālo aspektu, to pielīdzinot intervijai.² Tādējādi fotogrāfija ir lauka pētījuma paveids,³ līdzīgi kā intervijas un folkloras teksta pieraksti, kas ļauj veikt deskriptīvu analīzi. Fotogrāfija ir pieraksta veids, kas ļauj izprast un analizēt mūsdienu kultūras parādības un mītiskos priekšstatus tajā.⁴ Līdz ar to mūsdienu loga simboliskās nozīmes analīzē ir būtiska šāda pieeja, kas ļauj novērojumu un fotogrāfiju traktēt kā līdzvērtīgu folkloras tekstam. Fotogrāfiju analīze kā izpētes metode balstīta kontentanalīzē un strukturālajā analīzes metodē.⁵

Jēdziena 'logs' simboliskā nozīme saskatāma arī etimoloģiskajā izcelsmē, piemēram, sennorvēģu vārds "vindauga", kur "vindr" nozīmē 'vējš', bet "auga" – 'acs'; jēdziena izcelsme attiecināma uz laiku, kad logi nesaturēja stiklu.⁶ Šis etimoloģiskais skaidrojums ir arī pamatā vismaz vienai loga simbolisko nozīmju kopai, kas vērojama arī latviešu tradīcijā, proti, logs kā mājas acs, logs kā acs, pa kuru ielūkojas dievības, logs kā pāreja uz citu pasauli. Šeit uzmanība vēršama arī uz vēja simboliku mītiskajos priekšstatos, kur vējš nozīmē dievu nodomu izpausmi,⁷ līdz ar to logs ir tā vieta mājā, caur kuru vistiešāk, iespējams, realizējas dievu nodomi gan labvēlīgā, gan nelabvēlīgā formā. Krievu valodā jēdziena "okno" etimoloģija veidojas no vārda 'acs', pieņemot, ka šī jēdziena izcelsme saistīta ar jau iepriekš minēto sennorvēģu vārdu.⁸ Toties latviešu valodā jēdziens 'logs' cēlies no "pamatā laikam *lenk- 'liekt'" un vārds attīstījies, kā to secinājis etimologs Konstantīns Karulis, "skaņumijā *long- > b. *lang- > la. luog → 'caurums'",⁹ kas būtiski arī simboliskā nozīmē – logs kā eja uz citu pasaules daļu, līdzīgi kā pasaku motīvos funkcionē aka, ala un tamlīdzīgi.

Priekšstats par logu kā mājas aci sakņojas ne tikai mītiskajos priekšstatos, bet arī etnogrāfiskajos materiālos, kuros atrodamas liecības par logiem acs formā.¹⁰

Logs sākotnēji raksturīgs cilvēku dzīvesvietām pretstatījuma formā "profānā māja – sakrālais tempļis", kur tempļu arhitektūrā ilgu laiku neizmanto logus, vissvētāko daļu (altāri) sargājot no gaismas un arī no nevēlamiem skatieniem.

Logs ir traktējams kā vizuāls tilts starp iekšējo un ārējo telpas daļu,¹¹ un tas aktuāls arī mūsdienu priekšstatos, īpaši izvēršot to psiholoģijā, kur noteiktos terapijas veidos zīmējot, piemēram, māju, logs un tā forma raksturo cilvēka attiecības ar pasauli, atvērtību vai noslēgtību pret to.¹² Psihoanalītiskajā pieejā loga simbolismu saista ar ēkas simbolismu – pieņemot, ka ēka simbolizē ķermeni, logi un durvis ir atveres: mute un acis, kas piedalās komunikācijā ar apkārtējo pasauli.¹³

Logs ir arī apziņas simbols, tas norāda uz brīvas gribas eksistenci, simbolizējot patstāvīgu domāšanu: logs (it īpaši stiklots logs) var tikt skaidrots kā apzināts kultūras un pastāvīgas domas elements, līdz ar loga ieviešanu cilvēks domā par māju ne tikai kā primāru jumtu virs galvas, kas pasargā no dabas ietekmes, bet kā estētisku vidi, kur gaismas nepieciešamība rada nepieciešamību pēc logiem.¹⁴

Logs un tā vizuālais noformējums ir interpretējams divējādi – no vienas puses, tas ir attēla veidotājs no iekšienes uz āru, veids, caur kādu mājas iekšienē esošie redz pasauli,

zināmā mērā logs pedālās pasaules uztveres veidošanā. No otras puses, logs ir mājas vizuālais “es”. Vizuālās antropoloģijas teorijās tiek uzsvērti faktori, kas veido kopainu par tukšumu/pilnību, piemēram, tukšuma metaforas veido ainavas, kur redzami “tukšas apbūves gabali un logi, kas ir “neapkopti”, simbolizējot dzīves tukšumu un noslēgtības iespaidu”.¹⁵ Līdz ar to logs ir svarīgs ne tikai konkrētās mājas ietvaros, bet arī pilsētas, ciema, lauku rajona kopējā veidolā.

Folkloras materiālā visai bieži tiek uzsvērta loga tīrības nepieciešamība, kas sakņojas pieņēmumos, ka caur to notiek ne tikai saskarsme ar htonisko (bīstamo) pasauli, bet arī ar dievību pasauli – dievības (Dievs, Laima) ielūkojas mājā caur logu.

Šie priekšstati atrodami arī tautasdziesmu materiālā, kur netīri logi tiek uzsvērti kā īpaša nevižības un slinkuma zīme:

Šķitu, nieku nepazīnu
Tautu dēla istabā:
Tumši logi, melni galdi,
Neslaucīta istabiņa. (LD 25814, 3)

Loga kā bīstamas pārejas interpretācija, iespējams, ir skaidrojama ar faktu, ka viduslaiku Eiropā apmetņu sienas tikušas rituāli iesvētītas, lai aizsargātos no Dēmona, Slimības, Nāves¹⁶, savukārt logs atsevišķi netiek iesvētīts, tas tiek uztverts kā pārejas elements, mazāk aizsargāta vieta.

Īpaša loma šajā gadījumā ir loga un torņa koeksistencē – Eiropā plaši izplatīti pasaku motīvi (AT 310 un AT 810) par tornī ieslodzīto jaunavu, un logs ir vienīgais veids, kā ieslodzītajai sazināties ar ārpusauli. Šajā gadījumā logs parādās kā netradicionāla ieeja ar zināmu erotisku konotāciju. Taču loga simbolika šeit iegūst arī papildu nozīmi, kas tam vērojama plaši izplatītā materiālā ne tikai Eiropas, bet arī latviešu mītiskajos priekšstatos. Logs norāda uz atvērtību, cerību uz glābšanu,¹⁷ kas sakņojas pasaku sižetos, kur bīstamās situācijās tieši logs kļūst par bēgšanas iespēju.

Skotu antropologs Džeimss Freizers uzskata, ka ēka bez logiem simbolizē nevainīgumu, izolācijas formu, norobežošanos no ļaunā.¹⁸ Loga esamība izsaka pieejamības ideju, gatavību saskarties ne tikai ar profāno, bet arī ar sakrālo pasauli. Tādējādi veidojas arī divējādā loga simbolika latviešu mītiskajos priekšstatos: tas ir bīstams un vienlaikus saistīts ar dievišķo. Caur logu nestā gaisma simbolizē dzīvību, piemēram, lietuviešu folkloras tekstos zārks tiek raksturots kā “māja bez logiem un durvīm”.¹⁹

Vienlaikus loga simbolikā parādās arī distances ideja – logs ļauj ieskatīties, redzēt, tas sniedz vizuālās komunikācijas iespēju (dievības – gan labvēlīgās, gan nelabvēlīgās – caur to neienāk, tās tikai vēro, atstāj zīmes) –, taču cilvēkam logs kā ieejas/izejas iespēja ir tabu. Tas parādās ticējumos, ka caur logu nedrīkst ienākt mājā (atskaitot nestandarta situācijas).

Latvijas kontekstā tāds logs, kādu ar šo jēdzienu saprot mūsdienās, veidojies ne tik senos laikos. Latviešu celtniecības praksē loga – sienā izveidotas lūkas – pirmatnējais uzdevums ir izvadīt dūmus, tiem raksturīga aizbīdņu sistēma, taču izteikta hipotēze par aukstā laikā izmantotu caurspīdīgu pūšļa plēvi, kas kalpojusi kā stikla analogs.²⁰ Etnogrāfs Pauls



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att. Dagda. Foto: no I. Barovska arhīva

Kundziņš uzsver, ka “ir izteikti norādījumi, ka arī dažās zemnieku mājās 17. gs. jau bija atrodami stikla logi”.²¹ Arī Vladimirs Toporovs norāda, ka jau neolīta laikmetā, veidojoties pirmajām guļbūvēm, starp baļķiem atstātas lielākas šķirbas ar loga nozīmi,²² taču tas nav stikla logs. Līdz ar to secināms, ka arī folkloras materiāls, kurā tiek runāts par stikla (glāžu) logiem, nav senāks par minēto laika posmu.

Stiklots logs bija saistāms ar prestižu stāvokli sabiedrībā. Loga izskats, noformējums tiek saistīts ar divām sfērām – ekonomisko un kultūras/psiholoģijas sfēru.²³ Ekonomiskajā sfērā svarīga ir loga (bet arī durvju, jumta) kvalitāte, kopējais izskats, kas tāpat veido mājas kopainu, liecinot par tās īpašnieku sociālo un ekonomisko stāvokli. Kultūras/psiholoģijas sfērā būtisks ir loga iekšējais noformējums – dekoratīvitate, istabas puķes uz palodzēm, dažādi rotājumi, aizkari, individualitātes elementi –, un šī sfēra vairāk attiecināma uz mūsdienu pilsētvidi, kas padziļināti aplūkota raksta pēdējā nodaļā.

Logs kā ekonomiskās stabilitātes simbols atklājas arī tautasdziesmu materiālā, kur glāžu jeb stikla logi ir pārticības un labas dzīves liecinātāji, piemēram:

Dod, māmiņa, muižā mani,
Muižā laba dzīvošana,
Stikla logi, vara vārti,
Paši tek neverami. (LD 9564)

Līdzīgā pozīcijā vērtējams arī šāds tautasdziesmas piemērs:

Pušenieku bajaram
Četri logi istabā;
Viņš gribēja mūs' māsiņu,
Mēs brāliši nedevām. (LD 15172, 1)

Nozīme tiek piešķirta arī logu veidam, ne tikai esamībai, piemēram, sīkrūšu logi uzskatīti par mazāk prestižiem.²⁴ Toties loga ornamentējums funkcionē kā faktors, kas māju padara īpašu, izceļ to un ļauj nošķirt no citām ēkām (1. attēls) un kalpo kā atpazīstamības zīme pat tad, ja māja pati ne ar ko neizceļas vai pat ir pamesta. Lauka pētījumu laikā mājas logu ornamentācija var kalpot kā norāde, pēc kuras orientēties, lai atrastu nepieciešamo adresi. Šādu metodi izmanto vairāki teicēji, norādot, piemēram, “tā vecā ēka, kurai tie baltie logi ar “kājiņām””.²⁵

Kā loga īpašās nozīmes rādītāji uztverami arī dažādie kokgriezumi, kas izmantoti to rotāšanai. Logs ir ne tikai funkcionāls fasādes elements, bet parāda arī nacionālo piederību, veido etnisko identitāti un raksturo attiecīgā laikmeta domāšanas veidu. Etniskā identitāte ir būtisks aspekts logu ornamentējumā, piemēram, slāvu tradīcijā logu ornamentācija ir izteiktāka, greznāka²⁶ nekā latviešu tradīcijā, latgaliešu māju logiem bieži redzams zils krāsojums, kokgriezumi (2. attēls), kas vizuāli norāda uz novadam un etniskajai grupai raksturīgām iezīmēm. Pieņemams, ka viens skaidrojums šādai logu greznošanai ir dekoratīvisms, mājas koptēla veidošana, taču no mītiskās perspektīvas tā ir īpaša attieksme pret reāliju, kas var būt gan bīstama, gan labvēlīga. Loga greznošana, iespējams, saistāma ar jau minēto ticējumu koku, kurā logs ir Dieva un Laimas acs,²⁷ pa kuru tie ieskatās mājā. Logs ir komunikācijas forma ar dievībām, tāpēc tiek izrotāts. Ar ornamenta palīdzību tiek strukturēta telpa, mazināts loga bīstamais aspekts.²⁸ Loga ārējās daļas ornamentācija ir mēģinājums strukturēt htonisko mītiskās pasaules uztveres telpas daļu, padarot to mazāk bīstamu.

Viena no būtiskākajām loga funkcijām latviešu tradicionālajos priekšstatos ir pāreja no vienas telpas daļas citā. Logs latviešu mītiskajos priekšstatos bieži vien funkcionē kā nestandarta robeža starp divām daļām – iziešana pa logu vai, piemēram,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. att. Dagda. Foto: no I. Barovska arhīva

(kaut kā) došana caur logu norāda uz pārejas, nestandarta situāciju, apzinātu saistīšanos ar citu pasaules telpu. Logs kā izeja vai jebkādu darbību veikšanas vieta cilvēkam ir tabu. Pasaku motīvos pirmsinicēšanas laikā varonis tiek ieslēgts (vai tam ir jāiekļūst) noslēgtā telpā: mājā, būdā, tornī. Šajā telpā ir tikai viens logs, kas ir ieeja un izeja un attēlveidotājs attiecībā pret pasauli, un vienlaikus noslēgtās telpas savdabīguma rādītājs – vienīgais logs piesaista uzmanību, padara šo telpu īpašu.

Loga divējādo nozīmi īpaši iespējams saskatīt latviešu ticējumu materiālā, kur uzsvērta gan ideja par logu kā formu, caur kuru iespējams saskarties gan ar sakrālo, gan bīstamo – htonisko ļauno. Papildu atsauces uz loga simbolisko jēgu saskatāmas lauka pētījumu materiālos: daļa no šiem ticējumiem darbojas vēl arī mūsdienu sabiedrības apziņā. Iespējams, šis divējādās attieksmes skaidrojums meklējams Paula Einhorna apgalvojumā – raksturodams zemnieku atpalcību, viņš piemin, ka sākotnēji tie neko nav zinājuši par logiem (stiklotiem), kamēr tos nav redzējuši pie vāciešiem.²⁹ No vienas puses, logs ir svešas kultūras elements, no otras puses, ērta un neatņemama mājas sastāvdaļa. Tomēr tradīcijas aizgūšana radījusi duālas raksturojuma un skaidrojuma īpatnības, kas vērojamas arī citos aizgūto reāliju gadījumos.

Kopumā latviešu mītiskajos priekšstatos izpratnē par loga simboliku ir vērojamas trīs būtiskas nianšes, kuras arī tiks aplūkotas raksta turpinājumā, noslēgumā pievēršoties mītisko uzskatu modifikācijām loga simboliskā mūsdienās.

Bīstamais logs

Izpratnē par loga mītiskajām nozīmēm viena no izplatītākajām ir logs kā robežšķirtne starp divām pasaulēm: cilvēka dzīves telpu un htonisko/garu telpu. Htoniskā telpa latviešu mitoloģijas izpratnē nav traktējama tikai kā pazemes telpa; mītiskajā pasaulē htoniskā telpa tikpat var atrasties kā pazemē, tā arī uz zemes, un šādos gadījumos tā drīzāk uzskatāma par paralēlu pasauli. Pasaku motīvos AT 471 sastopams sižets, kur varonis nokļūst htoniskajā telpā nejauši, piemēram, klausoties putnu dziesmā vai sekojot tai, nonāk pļavā, mežā, un, atgriežoties reālajā pasaulē, izrādās, ka pagājuši jau simtiem gadu. Loga simboliskajā aspektā htoniskās telpas šķērums lielākoties skaidrojams kā binārā opozīcijā “htoniskā telpa – zemes telpa”, pieņemot, ka apzīmējumā “htoniskā telpa” šajā gadījumā tiek ietilpinātas visas šī fenomena iezīmes, kas vērojamas mītiskajos priekšstatos. Logs ir uztverams kā nošķirums starp šo un citu pasaules daļu, paralēlās pasaules ideju, kas latviešu mitoloģijā realizējas šādā veidā. Ticējumu materiālā tas, kas atrodas aiz loga, ir cita telpas daļa, kas saistīta vai nu ar bīstamo, htonisko, vai nu ar sakrālo, dievišķo (kad uz to attiecināmi tabu liegumi kaut ko nedarīt, piemēram, nemest pa logu saslaukas vai nespļaut, jo tādējādi tiek kaitēts dievam, Mārai³⁰ utt.).

Arī logs ir viens no tiem atribūtiem, kas īpašā laikā (pusnaktī, dienas vidū, vakarā) savieno abas šīs pasaules daļas. Spilgti tas redzams ticējumos saistībā ar nāvi un nomiršanu, piemēram: “Ja sapnī redz logu vaļā atvērtu, tad kāds tai mājā mirs”³¹ vai arī “Ja vakarā skatās pa logu, tas nozīmē kādu sliktumu”³². Šajos gadījumos redzamas divas loga kā bīstamas

vietas pakāpes – sapnī, kas jau tā tiek uztverta kā simboliska miršana, nokļūšana paralēlā pasaulē, kur atvērtais logs norāda uz īpašu bīstamību, tālāku nokļūšanu htoniskajā telpā. Tāpat arī vakars uztverams kā sasaiste ar laika posmu, kad aktualizējas šīs un viņpasaules saskarsme, kas īpaši aktīva, sākot no pusnakts.³³ Būtisks šajā gadījumā arī priekšstats par to, ka sapņus uzsūta mirušo gari, dievības, līdz ar to sapņiem ir visciešākā saistība ar viņsauli, un sapnis uztverams kā koptelpa, kurā mirušie, dzīvie un dievības saskaras.

Līdzīgā kontekstā, kā saskare ar citu pasauli, logs funkcionē šādā ticējumā: “Kad pulkstens divpadsmitos naktī grabina kāds pie loga, tad tanī istabā kāds mirs.”³⁴ Šajā gadījumā vēl skaidrāka ir norāde uz tā saukto tukšo laiku, brīdi, kad šīs pasaules un htoniskās telpas jeb viņpasaules savienojums ir īpaši izteikts. Pasaku motīvos tieši pusnakts (un vēl pusdienas laiks) ir brīdis, kad dēmonisko būtņu kaitējums ir sevišķi bīstams. Pasargātajā zonā, par kādu uzskatāma māja, logs īpaši akcentēts kā neaizsargāts punkts, pa kuru htoniskā telpa saplūst ar zemes telpu. Šajā gadījumā logs ir uztverams arī kā vidus – sakrālā centra, kosmiskās kārtības, t. i., mājas un haosa jeb malas savienojums, un tikai pareiza attieksme pret to (piemēram, aizliegums atbildēt uz klauvējieniem) šo savienojuma punktu neatver pilnībā. Klauvēšana saistāma ar bīstamību un draudiem, tāpat ar rituālu un maģiskām darbībām.³⁵ Pasaku sižetos visai bieži klauvēšana pie durvīm (retāk loga) parādās kā rituāls, kur sākotnēji aktuāls ir noraidījums; atbildēt uz klauvējienu kopumā nozīmē iesaistīties rituālā, kas arī šajā aspektā ir atbildes tabuizēšanas pamatā.

Īpatnējs ir priekšstats par nāves zieģeli (zīmogu) pie loga, kas papildina jau minēto klauvēšanas ideju, piemēram, šādā ticējumā: “Ja naktī kladzina pie loga, bet patiesībā neviens nav kladzinājis, kurš tad atsaucas, tas drīzā laikā mirs, jo tas nozīmē, ka nāve pie loga piesitusi zieģeli.”³⁶ Šeit izteikti redzams jau vairākkārt minētais komunikācijas tabu – uzsvars tiek likts uz atsaukšanās aizliegumu, kas saistāms ar apziņu, ka tādā gadījumā bīstamās zonas, veļu valsts satuvināšanās ar dzīvo pasauli tiek apstiprināta un kļūst iespējama. Šajā gadījumā tā ir arī pasīvās mantikas, tas ir – zilēšana, kur nepieciešams izzināt dievību nodomus, nākotnes paredzēšana, forma,³⁷ kur šādā veidā augstākas varas sūtītu zīmju tulkošana notiek, iepriekš šādas zīmes nerosinot un negaidot. Loga nozīme zilēšanā izpaužas ne tikai saiknē ar mirušo pasauli, bet arī saiknē ar dievībām, taču tādā gadījumā risinājums ir pozitīvs vai vismaz nesaistās ar nāvi.

Loga saistība ar nāvi parādās arī noteiktā rīcībā, kas jāievēro gadījumos, kad mājās kāds nomiris. Šie uzskati ir plaši izplatīti un nav saistāmi tikai ar latviešu priekšstatiem, bet gan ar daudz plašāku areālu. V. Toporovs norāda uz virkni tradīciju un ticējumu, kas paredz noteiktu rīcību nāves gadījumos, piemēram, viena no šādām tradīcijām ir nelaiķa izcelšana pa logu,³⁸ tādējādi cenšoties apmānīt nāvi, padarīt neiespējamu mirušā dvēseles atgriešanos un aizsargājot mājās palikušos iedzīvotājus.

Latviešu tautas ticējumos tiek norādīts, ka logs jāatver brīdī, kad kāds mirst vai ir nomiris, jo logs (bet arī durvis) ir eja, pa kuru dvēsele var izkļūt ārā, piemēram, “kad kāds mirst, tad jāattaisa logu, lai dvēsele tiktu ārā.”³⁹ Loga atvēršana šādos gadījumos aktuāla arī mūsdienu priekšstatos, kas redzams lauka pētījumu laikā iegūtajos interviju materiālos, kur teicēji norāda, ka ir nepieciešams atvērt logu, kad mājā kāds ir miris, uzsverot – ja tas

netiek darīts, tad dvēsele netiek prom.⁴⁰ Arī veļu mielastā logi un durvis tiek atstātas vaļā kā ieejas punkts.

Loga kā bīstamas pārejas simbolika, pieņemams, saistāma arī ar tādiem ticējumiem kā, piemēram, “Uz loga neko nedrīkst turēt, ne naudu, ne kādu ēdienu, tad visa svētība aiziet pa logu”⁴¹ vai arī “Maizi nedrīkst likt uz loga, tad maizei nav svētības”⁴². Šādu uzstādījumu var skaidrot divējādi. Pirmkārt, katrai lietai ir sava piederības vieta (maizei ir jāatrodas uz galda), un tas saistās ar mājas kosmogoniju, sakārtotību. Ja priekšmeti tiek novietoti ne savā vietā, tad šī sakārtotība tiek izjaukta un pārvērsta haosā, kas, savukārt, saistāms ar htonisko, bīstamo. Otrkārt, priekšmetu atrašanās šādā robežšķirtnes vietā ir bīstama. Klasiskajā tradīcijā norādīts, ka logs ir tīrs, uz tā netiek likts nekas, arī mūsdienās tik iecienītās puķes. Šis aspekts uzsvērts arī, piemēram, lauka pētījumu laikā iegūtajās intervijās: “uz logiem nekas nestāvēja, nekādas puķes neatceros redzējis, uz galdiņa pie loga jā, bet uz palodzēm ne.”⁴³

Par logu kā bīstamu un uz htonisko telpas daļu vērstu punktu norāda arī šāds ticējums: “Maziem bērniem nevajag atļaut caur logu skatīties, no iekšas jeb ārpusē, jo caur logu skatoties, tie velnam dirsā skatās.”⁴⁴ Tas skaidrojams ar maza bērna neaizsargātību pret ārējo, bīstamo, svešo pretstatījumā mājas iekšienes drošībai: ja māja un maza bērna atrašanās tikai mājā simbolizē atrašanos nedzimušā stāvoklī, tad izešana vai jebkāda komunikācija ar ārpusauli ir piedzimšana, kas saistās ar bīstamību un pakļautību ārpusaules ietekmei.

Logs kā bīstama pāreja saistāms ar htonisko pusi, tas nosaka tabu, kas ievērojami, lai no šīs kaitīgās daļas izvairītos.

Logs – saikne ar dievībām

Latviešu tradicionālajā izpratnē logs, būdams saikne starp divām pasaulēm, figurē ne tikai kā bīstams pārejas punkts, caur kuru kosmizētā, aizsargātā pasaules daļa saskaras ar haosa jeb bīstamo htonisko daļu, bet arī simbolizē mājas/dievību aci, pa kuru ielūkojas labvēlīgās dievības. Tiesa, jāsecina, ka, balstoties pieejamajā ticējumu materiālā, pirmkārt, ir samērā grūti nošķirt, kurā brīdī logs kā simboliska pārejas vieta funkcionē kā labvēlīgu dievību un cilvēka saskarsmes punkts, bet kurā vairāk tiecas uz nelabvēlīgo, htonisko. Otrkārt, kvantitatīvi ticējumu materiālā mazāks ticējumu skaits (kopumā 5 no 41 ticējuma) norāda uz šo labvēlīgo dievību ietekmi, kas ļauj pieņemt, ka lielākā mērā logs tomēr simbolizē saskarsmi ar bīstamo pusi. Ja logs simbolizē saskarsmi ar dievībām, pastiprinās tabu uzsvēruma, darbības tiek vēl vairāk limitētas, lai neizraisītu dievību dusmas vai nezaudētu to labvēlību. Dievību saistījums ar logu saskatāms arī teiku materiālā, piemēram, teiku motīvos Dievs redzams saistībā ar logu, proti, “Kad pali nākuši, tad Dieviņš vēl sēdējis debesīs pie loga un ēdis olas”,⁴⁵ kas norāda uz cilvēka mājas analoģu debesu telpā un arī priekšstatus par logu, caur kuru dievība vēro cilvēkus.

Ievadā jau tika uzsvērtā loga kā acs funkcija, kas saskatāma ticējumu motīvos, piemēram, saistībā ar Dievu, Laimu (Laimi), kur “Logs ir Dieva acs, kas spļauj pa logu, tas

spļauj Dievam acīs (..)”.⁴⁶ Spļaut Dievam acīs šajā gadījumā nozīmē zaudēt tā labvēlību, kas paspīlgtināts ar vēl vienu tabuizētu darbību: “Galds ir Dieva vaigs, tāpēc uz tā nedrīkst sēdēt.”⁴⁷ Dievības šajā kontekstā mītiskajos priekšstatos izmanto logu, lai ieskatītos mājā un tādējādi vērtētu tajā esošo, tāpat šādu interpretāciju apliecina ticējums “Pa logu nedrīkst ūdeni liet, tad ielej Laimi acīs”.⁴⁸ Ar Laimi saistās arī rasa uz logiem, kas ceļas no Laimes elpas, līdz ar to arī rāsas noslaučīšana ir tabuizēta: “Vakarā nedrīkst slaucīt nora-sojušos logus, jo vakaros gar logiem staigā Laime, no kuras elpas ceļas arī uz logiem rasa, ko noslaukot var aizbaidīt Laimi.”⁴⁹ Būtiskā norāde attiecībā uz laika robežām – vakaru –, šķiet, saistāma ar to pašu īpašo laiku, kas redzams loga bīstamajā aspektā: vakars ir laiks, kad dievības nonāk cilvēku dzīves telpā, līdz ar to tiek pastiprināti aizliegumi saistībā ar tām.

Šajā ticējumu kategorijā parādās arī kristietības ietekme, nomainot Dievu un Laimu ar svētajiem: “Caur logu nevajag spļaut, jo tā var apspļaut kādu svēto.”⁵⁰ Līdzīgi priekšstati vērojami arī kristietības mitoloģijā, kur debesu Dievs atver logu uz sauli un lietu, piemēram, “Seši simtajā Noas mūža gadā, otrā mēnesī un septiņpadsmitajā mēneša dienā, tieši tanī dienā, pārplūda lielo dzelmu avoti un tika atvērti debesu logi.”⁵¹ Kristietiskajā mitoloģijā loga simbolika parādās kā Dieva personifikācija – vienam logam apzīmējot Dievu Tēvu, bet trim logiem simbolizējot Svēto Trīsvienību.⁵²

Caur logu mājā ienāk saules gaisma, simbolizējot dzīvību un vienlaikus dievības attiecības ar cilvēkiem; saules gaisma tiek skaidrota kā svētība, kā mūžīgās kustības simbols, tāpēc to nedrīkst kavēt: “Nevajagot saulainā dienā klāt logiem priekšā aizkarus, jo tad saule apskaistoties un visu dienu vairs nespīdot.”⁵³

Šis aspekts saistāms arī ar logu mazgāšanu, ko veic, gatavojoties, piemēram, Jāņiem, kur “priekš saules norietēšanas izpoš jo tīri istabu, nomazgā galdus, krēslus un it īpaši logus, (..) skaistākās puķes liekamas tieši uz logiem”.⁵⁴ Šajā gadījumā gan vērojamas pret-runas ar iepriekš minēto tradīciju, kas paredz uz loga neko nenovietot. Iespējams, tas skaidrojams ar īpašu – svētku – situāciju, kas paredz rotāšanu.

Logs kā saziņas veids ar dievībām bez negatīva konteksta redzams arī akustiskajā mantikā (un ne tikai), kur gan lielāka nozīme, šķiet, tomēr ir nevis logam, bet gan laikam, kad tas tiek veikts. Piemēram, tiek aprakstīti zilēšanas paņēmieni, kuros Ziemassvētkos pēc brokastīm jāiet pie kaimiņa mājas zem loga klausīties, ko runās; ja runās labi, tad visu gadu būs labi, ja runās slikti, tad arī visu gadu gaidāmas neveiksmes.⁵⁵ Noklausīties sarunas iet arī pie durvīm.

Līdzīga situācija uzsvērta, piemēram, ticējumā “Ja žagata žadzina pie mājas loga, tad būs ciemiņi”.⁵⁶ Vai arī, citā variantā, – tiks iegūtas jaunas ziņas. Žagatas nozīme šajā gadījumā saistāma ar no teikām aizgūtā priekšstata par žagatu kā ziņkārīgu putnu, kura parādīšanās nozīmē jaunas ziņas, taču žagatas simbolika ļauj to saistīt arī ar sakrālo dievību pasauli, palūkojoties uz tās simbolisma papildu elementiem – šis putns simbolizē veiksmi, saziņu starp divām pasaules daļām, un tā klauvēšana pie loga tikai paspīlgtina loga kā dievību komunikācijas formu ar cilvēku pasauli. Logs šajā gadījumā ir gana problemātisks simbols, kas no, vienas puses, ir eja uz htonisko, bet, no otras, dievību un cilvēku atribūts.

Logam ir dievišķa izcelsme. Saskaņā ar leģendu, kas pazīstama starp austrumu slāviem,⁵⁷ pirmās mājas tika būvētas bez logiem, un cilvēki centās ienest mājā gaismu ar sietā palīdzību, tikai Dievs vēlāk ieteicis cilvēkiem, lai tie veido logus. Savukārt htoniskajā telpā logu nav, piemēram, Babas Jagas māja tiek tēlota bez logiem. Modificētā veidā no Jēkaba Zvaigznītes stāstiem, kuru pamats aizgūts no pasaku motīviem,⁵⁸ līdzīga ideja sastopama arī Latvijā.

Logi pārejas rituālos

Cieši saistīta ar iepriekš aplūkotajām loga simboliskajām izpratnēm ir loga nozīme pārejas rituālos, kuros logs uz brīdi kļūst par fizisku izejas/ieejas vietu, kas citādi ir nepieļaujama.

Dažādas rituālas iezīmes saistībā ar logiem iespējams saskatīt jau iepriekš minētajos priekšstatos (piemēram, loga atvēršana, lai pa to varētu iziet mirušā dvēsele un tamlīdzīgi), tomēr šajā kontekstā īpaša nozīme logam parādās rituālā, kas tiek veikts, lai atšķirtu bērnu no mātes krūts. Vienā pieejamajiem spilgtākajiem šāda rituāla aprakstiem redzama loga un tā simbolikas izteiktā nozīme: “Pēdējo reizi meiteni pazīdot, māte to nodeva savai vīra mātei vai krustmātei un pati izgāja ārā aiz loga. Bērnu no iekšas izdeva mātei caur logu un tā, to saņēmusi, iznēsāja pa dārzu un visām ēkām, atgriezās un atkal iedeva caur logu iekšā vecmāmuļai vai krustmātei. Puisēnu tāpat uz gultas malas sēdēdama pazīdījusi, māte to caur logu izdeva tēvam, kurš to nēsāja pa dārzu un visām ēkām, un beidzot stallī uzlika zirga mugurā un to cilāja uz augšu un leju, kā jānot, atnesa atpakaļ un nodeva caur logu mātei. Daži esot apnesuši arī trīs reizes ap kambari, dzīvojamo māju un tad iedevuši caur logu (...). Bērnu istabā ienesot, zemē riņķveidīgi uz paklāja tika salikti dažādi priekšmeti – darba rīki, zēnam vīriešu, meitenēm sieviešu, vēl nauda, sāls, maize un cits. Bērnu iesēdināja, ja gāja kājām, ielika stāvus priekšmetu vidū un pēc kā pirmā tas sniedzās, pēc tā sprieda viņa nākotni.”⁵⁹

Šis rituāls skaidrojams ar loga kā pārejas elementa simboliku – izdots caur logu, bērns it kā uz brīdi nonāk ārpus savas līdzšinējās pasaules, nonāk htoniskajā telpā, bīstamajā zonā, kas sniedz īpašu pieredzi, izturību un drošību. Šāds rituāls norāda uz pirmreizēju iniciāciju, kurā bērns tiek, līdzvērtīgi tradicionālajām, pasakās redzamajām iniciācijas formām, uz laiku ievests htoniskajā zonā, kur simboliski nonāk citā telpas daļā un pēc tam atdzimst no jauna. Dzimumu diferenciācija norāda uz atšķirīgu iniciācijas niansi, kas raksturīga arī iniciācijas motīva pasakās, kur tā ir atšķirīga sieviešu un vīriešu iniciācijā. Šāda darbība norāda uz kultūrtelpas paplašināšanu, bērns no sargājošās mājas iekšienes simboliski piedzimst vēlreiz. Taču kultūrtelpas paplašināšanas vai maiņas process ir trakējams kā vienas tās daļas aiziešana un jaunas nākšana vietā, kas sasaucas ar iniciācijas procesu. Šajā procesā būtisks ir jau minētais citas pasaules daļas punkts, cīņa ar to un atgriešanās jaunā kvalitātē. Uz to norāda divas nianšes aprakstītajā rituālā: pirmkārt, fakts, ka tas notiek, beidzot zīdīšanu, un, otrkārt, izvērtējot veiktās darbības, tajās ir saskatāms pārbaudījuma elementa iezīmju kopums.

Bērna izdošana ārā pa logu ir norāde par logu kā pāreju no vienas pasaules telpas uz otru, kas sasauca, piemēram, ar jau minēto faktu, ka pa logu no mājas iziet mirušā gars. Bērns piedzīvo simbolisku nāvi un atdzimšanu jaunā pakāpē, kas šajā gadījumā ir patstāvīga pārtika, nošķiršana no mātes krūts un vienlaikus arī piederības maiņa – no sievietes pasaules, mātes pasaules, uz vīriešu pasauli, ko īpaši izceļ rituālā ietvertā zēna uzsēdināšana zirga mugurā, plašākā nozīmē – ievešana pasaulē. Bērns no drošās mātes aizgādības tiek nodots reālajai pasaulei, ko pierāda, piemēram, minētās lietas, darba rīku novietošana apkārt bērnam. V. Toporovs, salīdzinot paradumus, kur mirušais tiek izcelts pa logu nāves apmānīšanai vai kaitējuma mazināšanai, piemin arī citu paradumu, kas nosacīti sasauca ar šeit aplūkoto, proti, maza bērna rituāla kāpšana pa logu, pārceļoties uz jaunām mājām.⁶⁰

Ticējumu materiālā atrodams arī papildu norādījums: “Mazu bērnu nedrīkst celt istabā caur logu, tad tas neaug liels. Ja ir iecelts, tad tūlīt caur to pašu logu atkal jāizceļ.”⁶¹ Šeit redzami divi pretstati, kur, no vienas puses, izcelšana caur logu ir pārejas rituāla daļa, bet, no otras, iecelt bērnu pa logu mājā ir tabu. Simboliski tas būtu saistāms ar pieņēmumu, ka tādējādi bērns tiek it kā sasaistīts ar bīstamo pusi. Ieceļot mājā caur logu, bērns it kā nonāk cilvēku dzīves daļā no htoniskās puses un kļūst piederīgs tai. Tāpēc bērna izcelšana pa logu ir vērtējama kā īpašs rituāls, kas veicams konkrētā nolūkā un laikā.

Šis rituāls papildina loga simboliskās nozīmes vismaz vienu svarīgu niansi – logs simbolizē pāreju no vienas telpas daļas citā. Logs savieno cilvēkus ar dieviem un senčiem, tas vienlaikus ir debesu ķermenis un dabas elements. Izcelts pa logu, bērns uz brīdi kļūst dabas elements, dabas daļa, pēc tam, iecelts atpakaļ, atgriežas kultūr pasaulē, kļūst piederīgs tai.

Logs mūsdienu priekšstatos

Mūsdienu mītiskajos priekšstatos loga simboliskā nozīme ir gan mainījusies, gan arī tikpat izteikti saglabājusī tradicionālās iezīmes – tradīcija modificējas, pielāgojoties mūsdienu vides nepieciešamībām un priekšstatiem. Loga bīstamības elements joprojām saglabājas, taču tās vairs nav htoniskās telpas ietekmes, bet gan pilsētas (arī mazpilsētas un pat viensētas) dzīves rezultāts – logs joprojām ir bīstamā zona, vismazāk pasargātais mājas elements. Nenoliedzami būtiskākais, jo sevišķi pilsētvidē, ir vizuālais aspekts, kas ļauj runāt par apzinātu noformējuma veidošanu. Vizuālā noformējuma ziņā, protams, ne vienmēr loga uzbūve ir balstīta mītiskajos uzskatos. Simbolisko jēdzienu grupas, ko iespējams attiecināt uz mūsdienu mājas logu, ir sazarājušās, izteikti vērojami arī jaunievedumi. Logs lauku reģionos vai logs liepilsētā savā ziņā vairs nav atšķirīgs, izņemot, protams, viensētas, kur vairāk redzama tradīcijas izpausme. Tomēr jāsecina, ka noformējums noformējuma pēc kļūst arvien svarīgāks akcents. Iespējams nodalīt divus loga paveidus, no kuriem viens ir plastmasas logs, otrs – koka logs. Plastmasas logs rada priekšstatu par sterilitāti, zināmā mērā nedzīvīgumu pat tad, ja aiz rūtīm redzamas konkrētas lietas.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

3. att. Liepāja. Foto: no I. Barovska arhīva

dzīgi dod logam papildu simbolismu, tas ir kā kultūrainavas un dabas vienotājs, robeža vienam ar otru. Otrkārt, tas ir sakralizācijas moments. Krievu pētniece Svetlana Rižakova, aplūkojot etniskos stereotipus Latvijā, uzsver, ka paradīzes materiālais iemiesojums ir dārzs vai puķu dārzs ap māju.⁶³ Arī pilsētvidē un lauku novados daudzdzīvokļu mājās puķes logos ir mēģinājums aktualizēt paradīzes faktoru. Piemēram, 3. attēlā redzams loga noformējums, kurā izmantoti istabas augi, kas veido “zaļo zonu” starp iekšieni un ārieni.

Vienlaikus logs parāda sakrālo redzamajā apkārtņē, kas iedarbojas ne tikai uz tā “uzbūves” veidotājiem, bet arī uz tiem, kas skatās no ārpusē. Jautājums par puķu izvietošanu logos ir diskutabls rašanās laika ziņā. No vienas puses, tas ir tradicionāls paradums, no otras – lauka pētījumu laikā teicēji bieži ir uzsvēruši, ka puķu izvietošana logos agrāk nav bijusi izteikta.

Psiholoģiskajā kontekstā loga dekorējums pilda gan drošības, gan arī norobežošanas funkciju. Aiz puķu podiem nav redzama iekšējā telpa. Pilsētvidē šāda rīcība mēdz būt nepieciešamības nosacīta mājās, kur logs atrodas tuvu ietvei – vienīgais veids, kā norobežot mājas iekšieni, ir loga dekorēšana ar dažādiem priekšmetiem un aizkariem. Arī šajā pieejā iespējams saskatīt jau minēto loga simbolisko nozīmes pamatbūtību pretstatu pāri “iekšējs – ārējs”.⁶⁴ Nepieciešamība noslēpt no ārienes iekšējo izmaina loga simbolisko jēgu – nevis atklāt, bet gan aizsegt, un tas rada logam piederīgo atribūtu nepieciešamību: aizkari, puķes uz loga, dažādi priekšmeti, rotaļlietas, dekoratīvie elementi ir skaidrojami kā mēģinājums norobežoties no ārpusaules, piedāvājot tai citu,

Koka logs pat pilsētvidē rada priekšstatu par dzīvīgumu.

Joprojām spēkā ir daudzi tabu un ticējumi, kas saistās ar logiem un atrodami arī ticējumu materiālos, piemēram, ka neko lieku nedrīkst likt uz palodzes, kaut gan šis priekšstats mazāk izplatīts pilsētās, vairāk – lauku novados. Atrodami stāsti, kur teicējs dzirdējis klauvēšanu pie loga un uzskata, ka tā ir norāde uz traģiskiem notikumiem (ja atbildēs).⁶² Līdz ar to logs kā saikne starp divām pasaulēm savu nozīmi vēl nav zaudējis.

Viena no aktuālākajām mūsdienu niansēm – logs un dažādie augu motīvi, precizējot, istabas augi, kā viens no kvantitatīvi biežāk sastopamajiem loga rotājuma elementiem, kas mītiskajā kontekstā ir traktējams dažādi: pirmkārt, augu motīvi, putnu barotavas un tamlī-

neitrālāku skatpunktu. Biežākais aizsegšanas veids ir aizkari, kas gan var norādīt uz dzīvokļa īpašnieka ekonomisko situāciju, bet savā ziņā iegūst arī sakrālu jēgu – cilvēka dzīves telpa kļūst par templi, kam ir nepieciešama noslēgšanās ar priekšvara palīdzību, radot simbolisku sasaisti ar Jeruzalemes tempļa priekškaru, kas nošķir profāno no sakrālā.⁶⁵ Līdz ar to mainās arī loga simbolika – vairāk formas, mazāk funkcijas ziņā. Piemēram, 4. attēlā redzama pilnīga norobežošanās, logs aizklāts pat dienas gaišajā laikā, neatstājot komunikatīvas funkcijas ar ārpasauli un noslēdzot tās saskari ar mājas iekšieni. Žalūzijas kā viens no mūsdienu modernākajiem loga aizklājuma veidiem ir skaidrojams kā 4. attēlā redzamās maksimālās norobežošanās simbols, kas neatstāj redzeslauku, izslēdz komunikāciju. Vēl viens loga kā norobežotāja simbols ir restes (raksturīgākas pilsētvidei; ticamākais, arī drošības apsvērumu dēļ) vai arī loga pilnīga aizklāšana ar dažādiem materiāliem. (5. attēls) Tāpat svarīgs ir mājas augstums: jo zemāks stāvs, jo izteiktāk vērojama norobežošanās nepieciešamība ar dažādiem atribūtiem – aizkariem, puķēm, priekšmetiem. Protams, tam ir vienkāršs skaidrojums – zemāko stāvu logi, vērsti pret ielu, ir visatklātākie svešiem skatieniem, pakļauti nepieciešamībai pēc papildu drošības elementiem, tomēr mītiskajā aspektā mūsdienu daudzstāvu mājas uzbūve sasaucas ar pasaules koka ideju, kur sakņu sistēma – tāad zemākie stāvi – atbilst htoniskajai telpai, līdz ar to nepieciešama lielāka aizsardzība, kas vērojams faktā, ka tieši zemākajos stāvos norobežošanās ir visvairāk redzamā. Jāpiezīmē, ka arī lauku novados vienstāva

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

4. att. Rīga. Foto: I. Barovskis

5. att. Rīga. Foto: I. Barovskis



6. att. Valka. Foto: I. Barovskis

namiem mūsdienās norobežošanās redzama arvien izteiktāk, taču tā nav tik kardināla, aizkari, ja tie ir, ir caurredzami, skatiens tiek ierobežots, taču netiek pilnīgi noliegts (6. attēls).

Tomēr, izvērtējot loga simboliskās jēgas niansas mūsdienu vidē, redzams, ka aizkari, puķes, dažādi priekšmeti, kas tiek izlikti logos, tā vai citādi ir viens no veidiem, kā loga īpašnieks komunicē ar apkārtējo pasauli. Loga noformējums vislielākajā mērā ir neverbālās komunikācijas veids,⁶⁶ tikai mūsdienu vidē šī komunikācija nenotiek ar dievībām, bet gan ar sabiedrību, ar ārējo telpu, balstoties opozīcijās “savs – svešs”, “iekšējs – ārējs”.

Pilsētvidē logs funkcionē arī kā dabas un cilvēka vienotājs. Līdzās augiem diezgan bieži sastopama un būtiska pilsētvides (un ne tikai) sastāvdaļa ir putnu barotavas, kas loga simbolikas ietvaros traktējamas kā visai tiešs mēģinājums piesaistīt dabas elementus.

Mūsdienu situācijā logs tiek arī profanizēts, sakrālais aspekts zūd, tā vietā nāk profānais, un logs kļūst par mājas iekšienes daļu, uz kuras glabāt priekšmetus. Sakrālās telpas aspekts šajā gadījumā zaudē svarīgumu, un primārā kļūst praktiskā telpa, kas sasauca ar ideju par to, ka cilvēkam ar profāno pasaules uztveri telpa ir viendabīga, tai nav orientācijas un atskaites punkta.

Nobeigums

Kopsavelkot loga simboliskās nozīmes, logs ir vērtējams kā viens no nozīmīgākajiem atribūtiem mājas kopumā; tas robežo sakrālo un profāno telpu. Tradicionālajā kontekstā, kā tas vērojams ticējumu materiālā, loga nozīme ir divdabīga – no vienas puses, tā ir robežšķirtne starp šo un citu pasauli, starp htonisko, bīstamo telpu un sargājošo mājas iekšieni, kas arī pamatā daudzajiem ierobežojumiem saistībā ar logiem. No otras puses, logi simbolizē zonu, kurā notiek saskarsme ar labvēlīgajām dievībām, kurām logs kļūst par aci, caur kuru ielūkoties mājā. Ja materiālais paradīzes iemiesojums⁶⁷ tradicionālajos priekšstatos ir dārzs ap māju, tad šajā kontekstā logs ir tā zona, caur kuru šis paradīzes pārstāvji – dievības – komunicē ar mājas iekšienē esošajiem, šajā gadījumā, profānās pasaules pārstāvjiem. No tā arī izriet loga simbolikas saistība ar pretstatiem “iekšiene – āriene”.

Logs un tā vizuālais noformējums ir svarīgs mājas elements, kas liecina gan par tās sociālo stāvokli, gan iemītnieku psiholoģiju, kas parādās gan mūsdienu priekšstatos, gan arī saskatāms folkloras materiālā, kur logi, īpaši grezni stikla logi, ir viens no pārticības rādītājiem. Šeit gan jāsecina, ka mūsdienu sabiedrībā loga dekoratīvie elementi nav neatņemama loga sastāvdaļa, tomēr kvantitatīvi logi tiek dekorēti.

Loga kā pārejas simbolismā iekļaujas arī tā nozīme pārejas rituālos, kur logs uz brīdi kļūst par izejas vietu, caur kuru iniciējamais bērns uz laiku nonāk bīstamajā pasaulē, lai pēc tam kļūtu piederīgs vai nu sieviešu, vai vīriešu pasaulei. Jāpiebilst, ka šādi tradīciju apraksti kvantitatīvi ir nedaudz, kas liecina par lokālu tradīciju, kaut gan pasaku motīvos logs šādā kontekstā sastopams vairākkārt.

Īpatnēja ir loga nozīme mūsdienu modernajā pasaulē, kur tas ir zaudējis simboliskās nozīmes, tomēr dažas no tām ir ieguvušas izteiktāku nozīmi. Logs kā pāreja uz htonisko, bīstamo telpu mūsdienu kontekstā vairs izteikti nav vērtējams. Taču tajā pašā laikā paspīlgtinās loga kā robežas starp iekšieni–ārieni nozīme. Logs vizizteiktāk sniedz informāciju par mājas īpašniekiem, viņu psiholoģiju, attieksmi pret ārieni, atklātību vai slēpšanos. Loga nozīme mūsdienās saistībā ar dzīvojamo māju savā ziņā ir uztverama līdzīgi veikala vai jebkuras publiskās ēkas skatlogiem – tas sniedz (gan apzināti, gan neapzināti) atvērtību sabiedrībai,⁶⁸ un līdz ar to izteikti aktualizējas, piemēram, istabas augu nozīme, aizkaru nozīme, kas savā ziņā sniedz logam (un šajā gadījumā arī mājai, jo tā kļūst par sakrālo zonu) simboliskas sasaistes ar tradicionālajiem priekšstatiem: logs ir pāreja, tikai nevis uz htonisko, bīstamo, ar dievībām saistīto telpas daļu, bet uz atklāto, profāno, bezpersonisko telpu.

Mūsdienās saistībā ar logiem atrodams teiciens “pasaki kāds tev ir logs, un es pateikšu kāds tu pats esi”⁶⁹; vērtējot logu simboliku gan no tradicionālā skatījuma, gan no mūsdienu konteksta, jāsecina, ka šis apgalvojums ir viens no būtiskākajiem. Attieksme pret logu gan saistībā ar to kā tabuizētu vietu, kas savieno divas pasaules daļas, gan kā mājas elementu, ir vērtējama kā mājas vai jebkuras mītnes saimnieku pasaules redzējums un arī veids, kā ārējā pasaule veido priekšstatus par tiem.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Straubergs K. Ievads. *Latviešu tautas ticējumi*. Sast. P. Šmits. 2. izd. 1. sēj. Rīga: Kabata, 1991. 5. lpp.
- ² Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986. P. 10.
- ³ Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. P. 15.
- ⁴ Scherer J. C. Etnographic Photography in Anthropological Research. *Principles of Visual Anthropology*. Ed. P. Hocking. Berni, New York: Mouton de Gruyter, 1995. P. 201.
- ⁵ Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. P. 158.
- ⁶ Partridge E. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London: Routledge, 1966. P. 3802.
- ⁷ Cirlot J. E. *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge, 1971. P. 429.
- ⁸ Vasmer M. *Etimologičeskij slovar russkogo jazyka*. Tom 3. Moskva: Progress, 1987. S. 128.
- ⁹ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. I sēj. Rīga: Avots, 1992. 542. lpp.
- ¹⁰ Toporov V. N. K simbolīke okna v mifopojeticheskoj tradīcij. *Balto-slāvjaniskie issledovanija 1983*. Moskva: Indrik, 1984. S. 164–185.
- ¹¹ Crenshaw D. A., Green E. J. *The Symbolism of Windows and Doors in Play Therapy*. <http://www.childtherapytechniques.com/The%20Symbolism%20of%20Windows%20and%20Doors.pdf> (skatīts 2014.01.12.).
- ¹² Atkins S., Williams L. D. *Sourcebook in Expressive Arts Therapy*. Bonne: Parkway Publishers Inc., 2007. P. 101.
- ¹³ Cirlot J. E. *A Dictionary of Symbols*. P. 18.
- ¹⁴ Turpat.
- ¹⁵ Banks M. *Visual Methods in Social Research*. London: Sage Publications. 2001. P. 6.
- ¹⁶ Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 46. lpp.
- ¹⁷ Cirlot J. E. *A Dictionary of Symbols*. P. XLVII.
- ¹⁸ Frazer J. *The Golden Bough*. London: Wordsworth Reference, 1993. P. 562.
- ¹⁹ Stepanova E. Reflections of Belief Systems in Karelian and Lithuanian Laments: Shared Systems of Traditional Referentiality. *Archaeologia Baltica 15*. Klaipeda: Klaipeda University Press, 2011. P. 137.
- ²⁰ "Logs". *Latviešu konversācijas vārdnīca*. XII sēj. Rīga: A. Gulbja apgādībā, 1935. 24474.–24477. lpp.
- ²¹ Kundziņš P. *Latvju sēta*. Stokholma: Daugava, 1974. 82. lpp.
- ²² Toporov V. N. K simbolīke okna v mifopojeticheskoj tradīcij.
- ²³ Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. P. 39.
- ²⁴ Zviedrāns J. Ēku acis – loģi. *Vides Vēstis*. 2003. Nr. 7/8 (61). <http://www.videsvestis.lv/content.asp?ID=61&what=52> [skatīts 2014.03.25].
- ²⁵ A. J. Vārkava, 2008.
- ²⁶ *Pieminekļu valdes materiālu krājumi*. A. Tenteļa red. Rīga: Pieminekļu valde, 1928. 46. lpp.
- ²⁷ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1095. lpp.
- ²⁸ Kursīte J. *Sfumato nesfumato*. Rīga: Madris, 2008. 182. lpp.
- ²⁹ Cit. no: Kundziņš P. *Latvju sēta*. 82. lpp.
- ³⁰ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1095. lpp.
- ³¹ Turpat. 1096. lpp.
- ³² Turpat.
- ³³ Kursīte J. *Mītiskais literatūrā, folklorā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999. 32. lpp.
- ³⁴ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1096. lpp.
- ³⁵ Mercatante A. S., Dow J. R. *The Facts on File Encyclopedia of World Mythology and Legend*. New York: Facts on File, 2009. P. 246.
- ³⁶ *Latviešu tautas ticējumi*. 3. sēj. 1319. lpp.
- ³⁷ Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940. 18. lpp.
- ³⁸ Toporov V. N. K simbolīke okna v mifopojeticheskoj tradīcij.
- ³⁹ *Latviešu tautas ticējumi*. 3. sēj. 1264. lpp.
- ⁴⁰ Piemēram: A. V. Valka, 2013, Z. K. Valka, 2013, L. G. Dagda, 2011.

- ⁴¹ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1094. lpp.
- ⁴² Turpat.
- ⁴³ Valka, 2013. No autora personīgā arhīva.
- ⁴⁴ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1095. lpp.
- ⁴⁵ *Latviešu folkloras krātuves teikas par dievu*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1929. 88. lpp.
- ⁴⁶ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1095. lpp.
- ⁴⁷ Turpat.
- ⁴⁸ Turpat.
- ⁴⁹ Turpat.
- ⁵⁰ Turpat.
- ⁵¹ 1. Mozus 7:11. *Bībele*. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 1997.
- ⁵² Gottlieb C. *The Window in Art: From the Window of God to the Vanity of Man: A Survey of Window Symbolism in Western Painting*. New York: Abaris Books. 1978. Pp. 189–203.
- ⁵³ *Latviešu tautas ticējumi*. 3. sēj. 1592. lpp.
- ⁵⁴ Barons K., Visendorfs H. *Latvju Dainas V*. Pēterpils, 1915.
- ⁵⁵ Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. 519. lpp.
- ⁵⁶ *Latviešu tautas ticējumi*. 4. sēj. 2212. lpp.
- ⁵⁷ Moroz A. B. Bozhnica i okno: semioticheskie paralleli. *Slovo i kultura*. Moskva, 1998. S. 114–125.
- ⁵⁸ Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. Pieejams: <http://www.korpuss.lv/klasika/Senie/Zeiferts/9.%202.dala/3cina/1.stasti.htm> (skatīts 2014.02.13.).
- ⁵⁹ Paražas no bērna dzimšanas līdz atšķiršanai no krūts Ternejas pag. Rūjenes draudzē. *Latvijas Saule*. 1928. Nr. 65.–68. 730. lpp.
- ⁶⁰ Toporov V. N. K simbolike okna v mifopojeticheskoj tradicii.
- ⁶¹ *Latviešu tautas ticējumi*. 2. sēj. 1095. lpp.
- ⁶² Piemēram: G. N. Dundaga, 2014.
- ⁶³ Kugel M. Dlja latysha dom – jeto metafora raja. Interv’ju s S. Ryzhakovoj. *Telegraf*. 2011. № 220 (2508). 11 nojabrja. S. 13.
- ⁶⁴ Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. P. 6.
- ⁶⁵ Cirlot J. E. *A Dictionary of Symbols*. P. 74.
- ⁶⁶ Collier J., Collier M. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. P. 6.
- ⁶⁷ Kugel M. Dlja latysha dom – jeto metafora raja. Interv’ju s S. Ryzhakovoj.
- ⁶⁸ Buchel P. Making Nothing Happen: Notes for a Seminar. Ed. A. Ravetz, A. Grimshaw. *Visualizing Anthropology. Experimenting with Image Based Ethnography*. Bristol: Intellect, 2005. P. 166.
- ⁶⁹ Zviedrāns J. Ēku acis – logi.

Ingus Barovskis

Windows in the Mythical-Magical Context

Summary

Keywords: window, symbolism, transition, htonical, the visual aspect, the mythical aspect

This article views the symbolical meanings of a window both from a traditional perspective and in the modern environment. A window is considered to be one of the most important symbols of the house bordering the sacred and the profane space. In the traditional context, the meaning of a window is dual. On the one hand, it is a dividing line between this and the other world, between the htonical, hazardous space and protecting the inside of the house. On the other hand, windows symbolize an area, where the interaction with benevolent deities takes place; the window becomes the eye of a house to look through.

Windows and their visual design are important elements of the house indicating the social condition and psychology of the inhabitants. It can be applied both to a modern perspective and folklore, where windows, especially luxurious glass windows, are one of the elements signalling of wealth.

The meaning of a window as a transition in symbolism also includes its meaning in the transition rituals, where the window becomes an exit place through which the initiated child enters the hazardous world to become one of the women or men afterwards. It should be noted that there are only a few such descriptions of the local tradition, although in the motives of fairy tales the window in this context can be found repeatedly.

The meaning of a window is peculiar in the modern world, where it, on the one hand, has lost its symbolical meaning, but, on the other hand, has gained more expressive meaning. The window as a transition to the htonical, hazardous space no longer can be expressively rated in the modern context. However, at the same time, the meaning of the window as the boundary between the inside and the outside enhances. The window provides information about the owners of the house, their psychology, attitude towards the outside, disclosure or concealment. The window provides disclosure to the society, and therefore, for example, the meaning of a houseplant, curtains or other elements becomes crucial. The window is a transition, not only to the htonical, hazardous part of the space associated with deities, but also to the public, profane, impersonal space.

Sergejs Kruks

Piemiņas zīmju semiotika Latvijas kapsētās

Atslēgvārdi: semiotika, kapsēta, Meža kapi, piemineklis, mirstība, nekropolistika

Kapu kopšana ir viena no tām 13 latviešu tradīcijām, kas ir izpelnījusies kanoniskās kultūras vērtības statusu.¹ Nāvei un sērām ir liela loma Latvijas Republikas identitātē: 1991. gada janvāra barikāžu laikā bojā gājušo cilvēku kenotafi Rīgas centrā, piecas atzīmējamās sēru dienas kalendārā, piemiņas akmeņi staļinisko represiju upuriem daudzajās pilsētās un ciemos sakārto regulāros valstiskuma rituālus. Politiski ekonomiskās sistēmas maiņa Austrumeiropā ir skārusi gandrīz visas dzīves jomas, tāpēc nav pamata domāt, ka aizvadīto divdesmit piecu gadu laikā kapsētas būtu palikušas ārpus “tranzīta procesa” mutuļiem. Šī raksta mērķis ir noskaidrot, vai un kā mainās kapsētu dizains pilsētu kapsētās. Vispirms aplūkošu kopš 18. gadsimta Eiropā un ASV tapušās kapsētu koncepcijas un sniegtu ieskatu kapsētu funkcijās, tad ieskicēšu apbedīšanas pakalpojumu praksi Padomju Latvijā un visbeidzot klasificēšu kapu dizainā lietoto zīmju paradīgas un to sintagmatiskās sakārtošanas noteikumus. Fotofiksāciju esmu veicis laikā no 2008. līdz 2013. gadam Rīgā (Bolderājas, Jaunciema, Lielie, Matisa, Meža, Mikeļa, Pļavnieku, Raiņa, Torņakalna un Ziepniekkalna kapi), Alojā, Baltezerā, Cēsīs, Limbažos, Mazsalacā, Rūjienā, Siguldā, Staicelē, Turaidā, kā arī Kuldīgā un Liepājā (Centrālie un Ziemeļu kapi). Terminus “piemineklis”, “piemiņas zīme”, “kapakmens” lietošu kā sinonīmus.

Ainavu kapsētas

Kapsētas, kuras pazīstam šodien, ir modernitātes fenomens. Viduslaiku cilvēks pēdējo atdusas vietu radījis baznīcā vai tās sētā. Mirušo uzticēja Baznīcai kā institūcijai, un katra konkrētā cilvēka mirstīgo atlieku precīzai atrašanās vietai ēkā vai pie tās ārējām sienām nebija nozīmes. Apbedījumi aiz pilsētas robežām sāka veidoties 18. gadsimta beigās. Rietumeiropas un Ziemeļamerikas kapsētu dizaina teorijas zinātnieki formulējuši faktiski tikai 1970. gados, – tās iztīrīja raksta pirmajās divās nodaļās. Džeimss Stīvens Kērls (*James Stevens Curl*) kapsētu transformācijas pamatā saskata racionālās rūpes.² Kapsētas bija jāpārvieta ārpus apdzīvotām vietām, jo, industriālām pilsētām augot, baznīcu kapi kļuva pārāk šauri, turklāt epidēmijas lika domāt par sanitārajām normām. Socioloģisko skaidrojumu papildina Filipa Arijesa (*Philippe Ariès*) interese par izmaiņām priekšstatos par nāvi un mierinājuma meklējumiem, tuvo cilvēku zaudējot.³ Vēlāk pētnieki parādīja

daudz sarežģītākās attiecības starp racionālām rūpēm, eshatoloģiskām bailēm un ikdienišķām vajadzībām. Tomass Lakērs (*Thomas Laqueur*) pat apgalvo, ka jaunie sociālie priekšstati tiek aprobēti tieši kapsētā: “Nāves koncepcijas var uzlūkot nevis kā attieksmju un uzskatu kopumu, bet drīzāk kā prakses, kuras iegūst jēgu kā pavedieni lielākajā kultūras pārmaiņu tīklā.”⁴ Tas, ko drīkst vai nedrīkst darīt ar liķiem, sniedz zināma veida morālo attaisnojumu tam, kas vispār ir un nav iedomājams, – viņš skaidro. Kapsētas 19. gadsimtā kļuvas par modernā kapitālisma sociālo priekšstatu izaicināšanas vietu. Par nepieklājīgu praksi kļuva apglabāt ubagus bez jebkādas ceremonijas un juridiski atdalīt ubagu kapsētas no citām. Pašvaldību dibinātās kapsētas mazināja mantoto sociālo identitāšu svarīgumu: būdamas atvērtas ieceļotājiem un citu konfesiju pārstāvjiem, tās nivelēja baznīcas uzturēto sociālo stratifikāciju.

Spriezet pēc publikāciju daudzuma akadēmiskajā žurnālā *Mortality*, zinātniekiem ir lielāka interese par protestantu kapsētām. Tas ir saprotams, ņemot vērā reformācijas ieviesto jauno attieksmi pret nāvi un bērēm. Cilvēka liktenis pēc nāves esot iepriekš nolēmts, ar darbiem nevarot mazināt nāves sekas vai atvieglot dvēseles glābšanos. Noraidot šķīstītavu un labo darbu lietderīgumu, protestantu Baznīca neprata piedāvāt mierinājumu, kas ir nepieciešams nāves baiļu pārvarēšanai.⁵ Novatoriskie kapsētu dizaini faktiski ir centieni rast risinājumu šai problēmai.⁶

Godbijīgie Morāvas brāļi jeb hernhūtīeši nāvi padarīja par draugu. Par mirušajiem runāja kā par aizmigušajiem vai mājās aizgājušajiem brāļiem un māsām. Biskaps Nikolajs Cincendorfs (*Nikolaus Zinzendorf*) pirmais Vācijā izplānoja kapus kā draudzīgu un estētiski pievilcīgu atpūtas parku – *Todten-Garten*.⁷ Ainavas kapu dizainu popularizēja romantisma literatūrā.⁸ Salomons Gesners (*Salomon Gesner*) pastorālajā dzejā tēloja kapenes daiļajās ainavās, kur dzīvie var atcerēties un apraudāt mirušo, domās un dvēselē paturot viņu kā dzīvo. No matemātiķa un filozofa Johana Georga Zulcera (*Johann Georg Sulzer*) grāmatām vācieši uzzināja par angļu parkiem ar nelielām memoriālām celtnēm. Visbeidzot, Francija bija pirmā valsts, kur mirušos apglabāja zem pieminekļiem istajos parkos. Ideju savienojumā radās īpatnējas vācu kapsētas, kas pārvar protestantisma radīto plaisu starp dzīvajiem un mirušajiem: mirušie kļuva par šķietami dzīvajām, bezķermeniskajām radībām, ko dzīvie regulāri apmeklē pastaigām tikamajos parkos.⁹

Apgaismība rūpējās par cilvēkam atbilstošās pilsētas vides veidošanu, un arhitekti nekropoles izprata ne vien kā pilsētas sanitāro zonu, bet arī kā arhitektoniskās vides elementu.¹⁰ Pēc Franču revolūcijas brīvais kapsētu plānojums kļuva par alternatīvu ģeometriskajam: Versaļas stingri reglamentētais plānojums saistījās ar monarhijas politisko kārtību, un tāpēc no tā bija jāatsakās, lai veidotu citu pasaules modeli. 1804. gadā Parīzes pievārtē gleznainā parkā atvērta Pērlašežas nekropole pārrauj kādreizējo praksi slēpt pīšļus no publikas acīm ģimenes kapelās un kapenēs.

Filips Arijess 19. gadsimtu sauc par “histērisko sēru” laikmetu, traktējot godbijību pret nāvi kā romantisma pazīmi.¹¹ Dzīvie ar lielām grūtībām pieņem cita cilvēka nāvi. Tuvā cilvēka aiziešanu, pret kuru saglabājas emocionālā attieksme, noraidīja pavisam vienkārši, regulāri apmeklējot viņa kapu. Arhitekti projektēja kapsētas kā parkus ģimeņu pastaigām

un kā muzejus, lai atgādinātu par izciliem līdzpilsoņiem. Franču gaume vēlreiz mainījās 19. gadsimta vidū, bet ainavas kapsētas koncepciju turpināja īstenot protestanti. Britu parku kapsētas ar lieliem zāliena laukumiem ir nesimetriski izplānotas, pēc nejaušības principa tajās ir izkaisīti daži mākslinieciski neuzkrītoši pieminekļi. Angļi uzskatīja, ka tuvība dabai piešķir kapsētai patieso emocionālo iedarbīgumu, jo atšķirībā no Pērlašezas šeit nav jūtams, ka cilvēks apzināti būtu pielicis roku vides sakārtošanā.¹²

Amerikāņi parku kapsētas padarīja par iecienītu vietu pastaigām, vēl pirms tika nodibināti pirmie publiskie parki. Paralēli veidojās zāliena kapsētas kā atklātas teritorijas ar sarindotām kapu kopiņām un neuzkrītošām piemiņas zīmēm, kuru izmēru, formas un simboliku standartizēja, lai netraucētu ainavas kopskatu.¹³ *Forest Lawn* kapsēta Losandželosas piepilsētā Glendeilā ir ekstrēms sēru komercializācijas variants. Turīgiem klientiem šeit piedāvā pakalpojumus pēc formulas “viss iekļauts”. Kapsētā uzlej pompozus pieminekļus, galvenokārt klasisko skulptūru atdarinājumus – šeit esot uzstādītas visu Mikelandželo kalto statuju kopijas. Kritiķi norāda uz kičīgu stilu, nievājoši saucot *Forest Lawn* par nāves tematisko parku vai Disnejlendu.

Lielbritānijā priekšstats par to, kādai jābūt nekropolei, ir mainījies 1920. gados pragmatisku iemeslu dēļ. Parku kopt nav viegli, pieminekļi aizņem daudz vietas, kuras jau sācis pietrūkt apbedījumiem. Viktoriāņu laika kapsētas jau bija pārtapušas par vietu, kur ar izšķērdīgu vēzienu izrādīja sociālo statusu. Kapsētu administrācijas mēdza piekrist jebkurām klientu vēlmēm, veicinot komercializēto masu gaumes pieminekļu ražošanu. Kāds laikabiedrs rakstīja: “[Pilsētu kapsētās] juku jukām saslieti visādu veidu un izmēru, visādos kvalitātes paveidos darinātie individuālie pieminekļi.. Rezultāts nav nedz cienīgs, nedz iedvesmojošs.”¹⁴ Vispirms pret viktoriāņu mantojumu iestājās militārpersonas. Cienas un iedvesmas radīšanai Pasaules kara brāļu kapos no jauna ieviesa ģeometrisku principu ar regulāriem rindu kapiem un standarta kapakmeņiem, kas neatšķīra ierindniekus no virsniekiem.

Meža kapi ir vēl viena novirze no kapsētas kā atpūtas parka koncepcijas. Stokholmas *Skogskyrkogården* arhitekti izmantoja teritorijas īpatnības, ko veido pakalns un ieleja, zeme un debesis, mežs un līdums, pļava un purvs, lai raisītu domas par nāvi un atdzimšanu apgarotajā ainavā. Vienādi sarindotie kapakmeņi ir vizuāli pakārtoti augstākiem kokiem, kas līdzsvaro vienveidību, tā izvairoties no asociācijām ar Vidusjūras katoļu vai musulmaņu “mirušo pilsētām” ar daudzajiem smagnējiem, šaurā laukumā sabūvētiem marmora pieminekļiem.¹⁵ 1916. gadā dibinātie Stokholmas Meža kapi ir iekļauti UNESCO Pasaules mantojuma objektu sarakstā.

Tas, ko Latvijā sauc par Meža kapiem, atbilst parka kapsētas tipam. Rīgas Meža kapu arhitekts Georgs Kufalts (*Georg Kuphaldt*) iespaidus smēlies Olsdorfas kapos Hamburgas ziemeļos, ko raksturo romantiska ainava, koši apstādījumi un izcila tēlniecība. Rīgas Meža kapu reljefu dažādo kāpas, dabiski dalot teritoriju sektoros; pa kāpām vijas taciņas, kas liek izstaigāt kapsētu pirms nokļūšanas pie meklētās apbedījuma vietas. Pauguri izjauc panorāmu, radot intimāku noslēgtu vidi. Izklaidīga pastaiga apstādījumos nešķiet uzbāzīga tiem, kuri atnākuši ar īpašu misiju pieminēt tuviniekus. Dažādie pieminekļi veiksmīgi balansē

starp dabisko laukakmeni un cilvēka kalto skulptūru. Par māksliniecisku izskatu rūpējusies tūlīt pēc Meža kapu atklāšanas nodibinātā pieminekļu apstiprināšanas komiteja. Latvijas Republikas Kultūras fonds iepirka izstāžu eksponātus uzstādīšanai uz ievērojamu personu kapiem, Latvijas PSR valdība pasūtīja skulptūras diplomētiem tēlniekiem. Mākslinieciski vērtīgos pieminekļus padomju valsts ņēma aizsardzībā. Kamēr citās protestantu zemēs vienlīdzība nāves priekšā un egalitārās demokrātijas principi liedz veidot izcilas skulptūras, Rīgas Meža kapi, pateicoties tēlniecībai, ieguvuši arī modernās gliptotēkas funkciju. Līdzīgs estētisks veidols, kaut ar mazāku māksliniecisko vērienu, ir 1960. gadā dibinātajiem Cēsu Meža kapiem. Pilsētā teju 30 gadu strādāja pieminekļu ražošanas darbnīca, kas veicināja stilistisku vienotību.

Privāta vai publiska?

Laika gaitā nekropoles ir mainījušās dažādu faktoru iespaidā, un nav iemesla domāt, ka jauna sociālā realitāte neiedragātu ierastos priekšstatus par to, kā pareizi rīkoties ar mirušo ķermeni. Sociālo prakšu racionalizācija, patērniecība, globalizācija, informācijas tehnoloģijas atstāj iespaidu ne tikai uz izglītību, medicīnu vai tūrismu, bet arī uz nāvi, apbedīšanu un sērošanu, galu galā apšaubot mūsu uzskatus par šīm delikātajām lietām. Kultūras, institūcijas un indivīdi var sniegt dažādas atbildes uz tādiem izaicinājumiem.¹⁶ Tā, piemēram, Beļģijā bērū ceremonijas kļūst daudzveidīgas, ignorējot noteiktās shēmas.¹⁷ Vislielākās iespējas radošuma izpausmei ir kapakmens dizains. Atšķirībā no sabiedriskā pieminekļa tam nav nepieciešama sarežģīta saskaņošanas un apstiprināšanas procedūra, lai māksliniecisko koncepciju pieskaņotu publikas gaumei.¹⁸ Publiskajos monumentos dažām sabiedrības grupām ir lielāka kontrole pār atmiņas veidošanu, kamēr kapu pieminekļi pauž privātās jūtas un pēc struktūras ir tuvāki "tautiskai atmiņai".¹⁹ Privātā pieminekļa statuss palīdz kapsētas eksistencei, – piemetina Elizabetada Raita (*Elizabethada Wright*). Plašai publikai ikdienā neredzami individuālie kapi šķiet mazsvarīgi, tāpēc kāda stingra kontrole pār memoriālo būvju veidolu nav nepieciešama.²⁰ Raitas apgalvojums gan ir pārspīlēts, jo municipālo ainavas kapu administrācijas mēdz uzraudzīt estētisko kvalitāti – Rīgas un Cēsu Meža kapi tam ir spilgts piemērs. Privāto un publisko aktoru mijiedarbību var izprast, izvērtējot kapsētas funkcijas. Leifs Arfmans (*Leif Arffmann*) izšķir četras:

1. Sabiedriskā higiēna.
2. Vieta skumju un smaga zaudējuma pārdzīvojuma izpausmei.
3. Saskarsme ar mūžību un reliģisko uzskatu izpausme.
4. Pēcnācēju sociālā statusa iezīmēšana.²¹

Sabiedrisko pakalpojumu sektoram skaidri noteikta loma ir tikai pirmās funkcijas īstenošanā. Citur publiskās un individuālās intereses savijas nenoteiktā veidā, kas sarežģī individuālās gaumes izrādīšanu. Emīls Dirkeims (*Émile Durkheim*) rakstīja, ka kapsētas tiek paustas individuālās un sociālās nozīmes un vērtības. Tāpēc nāvei un apbedījumiem ir ne vien personiska, bet arī skaidra kultūras nozīme: pilsētnieki vēlas, lai kapi izskatītos estētiski, un daudzu pilsētu administrācijas ņem to vērā, reglamentējot noformēšanu.²²

Džūlija Raga (*Julie Rugg*) pauž, ka radošums, individualizācija var izpausties sīkajās detaļās: pieminekli izrotā ar lentēm, blakus noliek vāzes un citus priekšmetus, kurus var noņemt, ja administrācija iebilst pret noteikumu pārkāpšanu. Pētnieki bija pārspilējuši bērnu rituālu stingri reglamentēto raksturu un tāpēc viņi necentās atrast pierādījumus individu aktīvai rīcībai, – pauž Raga.²³ Tomass Longorija (*Thomas Longoria*) uzsver, ka sabiedrisko pakalpojumu sektoram ir arī ekonomiskā dimensija, un tāpēc pakalpojumu sniedzējam jāatsaucas uz klientu prasībām. Kapi nav sabiedriskais labums, jo tiem piemīt “patērēšanas sacensības” iezīmes, kas padara pakalpojumu par līdzīgu autostāvvietu mēdzmentam tajā ziņā, ka to izmantošana ir atkarīga no spējas samaksāt pieprasīto cenu. Kapi ir gan emociju, gan komercijas telpa vienlaikus.²⁴ Cēsu kapsētas pārzine Dace Jansone pauž, ka uzticot pašvaldību kapsētu apsaimniekošanas privātajam biznesam, ainavas kapsētas pozīcijas tiks iedragātas, jo mazināsies interese tērēt papildu resursus parka kopšanai un vienotā stila pasargāšanai. Cēsu novada pašvaldība tāpēc lēmusi, ka kapsētai jāpaliek municipālā uzraudzībā.²⁵ Tēlnieku gaumei ir svarīga loma lakoniskā estētiskā veidola saglabāšanai. Artis Kerliņš savus klientus Cēsis mēģina pārliecināt negravēt fotogrāfijas un piemiņas tekstus, argumentējot, ka piemiņa jāglabā apziņā.²⁶

Bēres Padomju Latvijā

Arī padomju apbedīšanas praksi raksturo kapsētas privātā un publiskā rakstura divdabība. Līdz pat 1970. gadam varas iestādes īstenoja tikai pirmo no četrām kapsētu funkcijām – nodrošināt cienīgu vietu mirstīgo atlieku apglabāšanai. Otro un trešo funkciju turpināja īstenot baznīca (vai vismaz ģimenes priekšteču konfesijas paradumi). Valsts nebija aktīva apbedīšanas pakalpojumu sniedzēja un arī nepiedāvāja laikam atbilstošu rituālu, lai arī citi pārejas rituāli – vārda došana, pilngadība, kāzas – ieguva jaunu laicīgu veidolu. 1982. gadā 20% bērnu ceremoniju Latvijā bija reliģiskas, kamēr baznīcās laulājās tika 4 procenti pāru.²⁷ Ceturtā funkcija, kuras epifenomens ir kapa piemineklis, uzturēja neoficiālās brīvā tirgus attiecības starp pasūtītāju un tēlnieku, jo valsts pieminekļu ražotājiem trūka jaudas un materiālu liela pieprasījuma īstenošanai. Piemēram, 1971. gadam Komunālās saimniecības ministrija uzņēmuma “Granīts” un Cēsu tēlniecības ceha vajadzībām, kas bija vienīgie oficiālie kapa pieminekļu ražotāji, pasūtīja 862 m³ marmora un 1056 m³ granīta, taču akmeņkaļi saņēma tikai pusi no prasītā granīta.²⁸ Sešdesmito gadu beigās municipālie apbedīšanas biroji darbojās tikai desmit no 26 administratīvajiem rajoniem.²⁹ Privāto pakalpojumu ikdienu varam redzēt Jāņa Streiča kinofilmā “Mans draugs – nenopietnais cilvēks” (1975). Bēru procesijas priekšgalā iet un atvadu vārdus saka luterāņu mācītājs, sēru mūziku spēlē pašdarbnieku pūtēju orķestris, kapu izrok mirušā radnieku noligtie kaprači. Aizberot kapu, kapracis ar iesauku Drūmais ar lāpstas kātu izspiež uz smilšu kopiņas krustu un noliek lāpstu blakus, lai bērnieki liktu uz tās dzeramnaudu. Otrs kapracis, saukts par Šefu, tēlojot mirušā paziņu, saka atvadu vārdus un noliek piecus rubļus. Bērnieki seko piemēram, sacenšoties, kurš iedos vairāk. Trešais kapracis, gados jaunais un principiālais Arvīds, kurš pirmo reizi piepelnās

kapsētā, šaubās, vai ir ētiski naudu prasīt no bērniekiem, ja radinieki jau apmaksājuši pakalpojumu.

Arvīds: “Bet vai tā ir godīgi? Kaut kā neērti. Mēs taču par rakšanu saņēmām.”

Drūmais: “Vai ta’ mēs to naudu no kabatas izvilkām? Katrs tač’ pats deva.”

Šefs: “Un ne jau mums – savam prestižam. Saproties, katrs mietpilsonis grib, lai viņa liķi pabāž zem zemes greznāk, nekā kaimiņam. Vienreiz pamostos, man septiņi žiguļi pie mājas rindā stāv. Un visi lūdzās.”

Arvīds: “Un vienmēr šitiek daudz? Te taču sanāk vesela alga!”

Šefs: “Kas te nu ir? Agrāk, kad bija vecā nauda un sabiedriskie gar bedrēm nemaisījās, mums bija tik daudz, ka portfeli negāja iekšā.”

Drūmais: “Še nauda, un turies pie mums. Tev ir laimīga roka!”

Šefs, pieredzes bagātais kapracis, ar nostalgiju atceras piecdesmitos un sešdesmitos, kad nebija “sabiedrisko”, t. i., municipālo apbedīšanas pakalpojumu biroju un attiecības starp pieprasījumu un piedāvājumu regulēja tikai tirgus. Arī pašdarbnieku pūtēju orķestriem bēres bija zelta ādere. Limbažu rajona kultūras organizators reiz novēroja, ka tā vietā, lai gatavotos dziesmu svētkiem, “mūziķi orientēti uz spēlēšanu kapos”.³⁰ Filmā Streičs parāda arī pieticīgas bēres. Vientuļā pensionāra zārku ar pūlēm nes viņa draugi sirmgalvjī, orķestra un izvadītāja nav. Fiziski apgrūtināt tuvējos un palikt bez ceremonijas nav patikama perspektīva. Tāpēc filmā “Tās dullās Paulīnes dēļ” (1979) divas vientuļās pensionāres tirgo mežā salasītās sēnes, lai piepelnītos greznāku bērnu sarīkošanai. “Vispār jau sanāk ļoti paradoksāli: dzīvē cilvēks daudz ko saņem bez maksas, sākot ar mācībām un beidzot ar slimnīcu. Savukārt, lai atvadītos no viņa ar godu, ir nepieciešami lieli līdzekļi,” 1968. gada ziņojumā valdībai konstatēja Padomju tradīciju komisijas priekšsēdētājs Pēteris Kampars.³¹

Septiņdesmitajos gados valsts spēra soļus laicīgo bērnu tradīciju veidošanā, tomēr rezultāti bija atšķirīgi dažādo konfesiju rituālu ietekmētajās grupās. Limbažu pilsētas izpildkomiteja 1981. gadā novērtēja pareizticīgo baznīcas ietekmi: “Vēl trūkumi vērojami mirušo (krievu tautības cilvēku) izvadīšanā. Trūkst vadītāju. Nav attiecīgi noformēta kapličas iekšpuse. Ir vērojami atsevišķi gadījumi, kad laulības noslēgšana, bērnu kristīšana un mirušo izvadīšana notiek baznīcās.”³² Latgales rajonos šajā laikā vairāk nekā pusi bērnu ceremoniju organizēja baznīca.

Privātos pakalpojumus sniedza arī akmeņkaļi. Saskaņā ar Kapu būvju ierīkošanas nolikumu kapakmeņu skices bija jāsaskaņo tikai kapsētas administrācijā, kas dažos gadījumos vai nu bija pielaidīga, vai arī nespēja kontrolēt uzstādīšanu. Varas iestādes bija pārsteigtas, uz Latvijas Republikas kara ministra Jāņa Baloža kapa ieraugot viņa atraītnes nolikto iespaidīgo granīta plāksni.³³ Turklāt saskaņā ar normatīvajiem aktiem nelaiķi drīkstēja apglabāt tikai dzīves vietā Saulkrastos, bet ne Meža kapos. Uz kāda mācītāja kapa turpat Meža kapos piederīgie bija pamanījušies uzstādīt pieminekli ar saīsinātu atsauci uz Jaunās derības pantu, lai gan principā reliģisko zīmju esamība nebija vēlama. Mākslinieku savienības biedri steidzās diskreditēt kolēģi tēlnieku, lai mazinātu konkurenci par pasūtījumiem.

Parka kapsētas koncepcija, kam par paraugu kalpoja Rīgas Meža kapi, noteica dominējošo noformējuma stilu arī citās apbedījuma vietās, un tā bija nostiprināta valdības un vietējās izpildvaras noteikumos. Latvijas PSR Ministru padomes 1950. gada nolikums prasīja apzaļumot ne mazāk par 20% no kapu platības, iežogojumi vēl bija atļauti.³⁴ Betona apmales virs kapa jeb futrāli bija aizliegti Rīgas Meža un Raiņa kapos. Cēsu pilsētas izpildkomitejas nolikums, kas bija pieņemts 1963. gada janvārī drīz pēc jauno Meža kapu atvēršanas, atzina tikai dabīgo akmeni, kategoriski noraidot betona apmales un nožogojumus. Atskaitēs lasām, ka šeit “nav čuguna lējumu, skārda vainagu un citu bezgaumīgu kapsētu inventāra”.³⁵ Pateicoties savai iniciatīvai, cēsnieki kļuva par jaunu bērnu tradīciju ierosinātājiem.³⁶ Valdība sekoja paraugam, vēlākajos nolikumos paredzot, piemēram, ka kapa malas drīkst iezīmēt tikai ar dzīvzogiem.

Nekropoles semiotika

Apskatot kapsētas, esmu izšķīris četras zīmju paradigmas, kas veido piemiņas vietas vizuālo dizainu.

1. Kapa vietas topogrāfija.
2. Materiālie objekti kapa laukumā.
3. Verbālie vēstījumi uz pieminekļa virsmas.
4. Vizuālie tēli uz pieminekļa virsmas.

Raksturošu katru paradigmu un veikšu provizoriskus secinājumus par sintagmatiskās sakārtošanas likumsakarībām.

1. Topogrāfija

Parkos kapa vietas aizņem dabiski izveidojušās aprises, un arī cilvēka veidoti objekti – pieminekļi, košuma krūmu iežogojumi – ir pieskaņoti dabai. Robežas starp kapu kopiņām nav skaidri iezīmētas uz zemes virsmas, tā lieku reizi atgādinot, ka cilvēks neiejaucas dabā. Atšķirībā no protestantiskās Eiropas, kur ainavu kapsētas uzsver visu cilvēku līdzību nāves priekšā, Rīgas Meža kapu plānojums paredz izņēmumus elites pārstāvjiem. Reljefa paaugstinājumi ir rezervēti māksliniekiem, ievērojami politiķi ir apglabāti speciāli iekārtotos laukumos ar vērīnīgiem monumentiem, akcentējot sociālā statusa savrupību. Grāmatu izdevēja Jāņa Rapas ģimenes kaps atrodas dabiski norobežotā laukumā, Jāņa Poruka – uz savrup esošas kāpas, pie Zigfrīda Meierovica kapa ved svinīgas kāpnes.

21. gadsimtā kapsētas tiek izvērstas ārpus meža. Siguldā platību palielina, iekļaujot līdzās esošo pļavu. Cēsu Meža kapu jaunajā 32. kvartālā, ko attīsta kopš 2005. gada, ir izcirsti visi koki. Iemesls bijis racionāls – mežā esošās daudzās bedres varēja nolīdzināt tikai ar smago tehniku, tāpēc laukums bija jāatbrīvo no šķēršļiem. Klajā laukā uz terasēm simetriski ir sarindotas četrstūru kapu kopiņas. Administrācija atļāvusi būvēt akmens sētiņas, lai novadītu pa nokalni notekošo lietusgāzu ūdeni. Tomēr Siguldā tas pats notiek arī bez līdzīgiem racionāliem apsvērumiem. Jāpiebilst, ka Liepājas Centrālajos kapos

koki nav traucējuši regulāro kapa vietu plānošanu, kuru robežas skaidri iezīmēja ar betona sētiņām.

2. Materiālie objekti

Piemineklis ir svarīgākais objekts, kas apliecina vietas piederību ģimenei. Funkciju tas īsteno kā norādes zīme, piederību konkretizē izkaltais vai iegravētais personas vārds. Līdzās citiem priekšmetiem ir apmale, horizontālā plāksne, galdiņš, soliņš, vāze, sētiņa.

Materiālu klāsts, no kā veidoti pieminekļi, ir plašs: koks, betons, laukakmens (vietējais granīts), šūnakmens, ārzemju karjeros iegūtais granīts. Metāla kalumi, bronzas lējumi ir sastopami reti (krāsainos metālos darinātās detaļas tikušas nozagtas 20. gadsimta 90. gados). Materiāla izvēle ir atkarīga no tā izturības, kapsētas administrācijas noteikumiem, pieejamības akmeņkaļiem un izmaksām pasūtītājiem. Koks ir vislētākais materiāls krustu izgatavošanai, tāpēc Rietumeiropas kapsētās šīs zīmes vienmēr konotēja nabadzību. Tagad koka krustu uzslē uz īsu laiku pēc bērēm, līdz kamēr ir iegādāts piemineklis izturīgā materiālā. Citur pasaulē, rūpējoties par ekoloģiju, koka krustu uzslē kā pastāvīgu zīmi, izrotājot to ar citiem materiāliem. Betons (arī ar akmens drupatu piejaukumu) bija izplatīts pēc Otrā pasaules kara, taču pakāpeniski vietējā izpildvara ierobežoja tā izmantošanu prestižajos kapos. Tagad no betona veido apmales, jo cenas ziņā tas ir pieejams trūcīgiem cilvēkiem. Lai piemērotos kapsētu noformējuma prasībām, betona apmales noflizē. Visbiežāk kā piemiņas zīmes funkcionē laukakmeņi, ar kuriem Latvija ir jo īpaši bagāta. Tagad karjeros iegūtā granīta imports veido konkurenci laukakmenim.

Forma. Akmens iekšējā struktūra nosaka tā apstrādes iespējas. Laukakmeni nereti atstāj dabiskā veidolā vai piešķir tam kādu abstraktu apjomu. Jo īpaši izplatītas ir nozāģētās plāksnes ar slīpētu fasādi un apkaltu vai pavisam neapstrādātu aizmuguri. Kapakmeņu neatkarītajās kontūras un pelēkie un sarkanie toņi daudzveido vizuālos iespaidus. No Skandināvijas karjeros iegūtā granīta veido regulāros apjomus vai figuratīvos tēlus.

Formveides tendences ir mainījušās laika gaitā. Līdz Otrajam pasaules karam veiktie apbedījumi Lielajos un Torņakalna kapos Rīgā, Turaidas un citos kapos ir apzīmēti ar klasicisma pieminekļiem: obeliskiem, kolonnām, stēlām, edikulām, urnām, kā arī akmens un metāla krustiem. Pateicoties Kultūras fonda darbībai, 1920.–1930. gados prestižajos Meža kapos Rīgā sāka uzstādīt no tēlniekiem iepirktās figurālās skulptūras. Mazpilsētu kapsētās figurālie tēli ir retums. Pēc kara vēl apmēram desmit gadu klasiskos pieminekļus uzslēja uz ievērojamo cilvēku atdusas vietām. Raiņa kapos ir redzams, ka stils mainījies ap 1960. gadu, kad regulārās formas stēlu vietā nācis plastiski nedaudz veidots akmens. Tas pats noticis Otrā pasaules kara brāļu kapos, nomainot betonā atlietos apjomus pret oriģinālo skulptūru akmeni vai bronzu. Neprestižajos Pļavnieku kapos Rīgā ir visai daudz 1970.–1980. gados uzlieto poligonālo betona plākšņu.

Šī gadsimta pirmajā desmitgadē blakus akmeņiem dabiskā veidolā parādās stēlas ar skaidrām mākslīgās apstrādes pēdām. Latvijai raksturīgā milzīgā ienākumu nevienlīdzība, protams, ir ietekmējusi arī kapakmens tirgu, veicinot nedārgā masu ražojuma importu.

Runa ir par aptuveni 50–100 cm augstām un 5–8 cm biežām taisnstūra plāksnēm. Līdzās tām ir arī barokālās stēlas ar ieliektām kontūrām; to malās reizēm ir izkalts dekors – mākonis, saule, kļavas lapa, jūras viļņi, sprogas. Atvērtā grāmata rotā skolotāju, rakstnieku, mācītāju kapus, taču akmeņkaļi reklāmās to popularizē arī kā “ģimenes un dzimtas vienotības simbolu, kas ierakstīts kopējā dzīves grāmatā”. Pārejas, lūzuma motīvu konotē no divām daļām sastādīti pieminekļi. Daļām var būt atšķirīgi toņi, izmēri, formas un oriģināla saskarsmes līnija. Piemēram, divu akmeņu izzāgētās kontūras, saliktas blakus, veido krustu. Stēlas sirds formā, kas kļuvušas populāras šajā gadsimtā, ilustrē kopīgo un atšķirīgo semiotizācijas procesā dažādās kultūrās. Zviedrijā tās uzstāda bērnu kapavietās,³⁷ bet Latvijā – uz vidējās paaudzes cilvēku apbedījumiem.

Pārāgri aizgājušajiem viņu vecāki mēdz uzslēt izteiksmīgākus pieminekļus. Kādā ģimenes kapā apglabātajiem, 41 un 19 gadu vecumā mirušajiem vīriešiem ir veltīta stēla, uz kuras ir viņu ģimenes, iegravēti vārdi, dzīves gadi un divas rozes. Savukārt 76 un 84 gadu vecumā mirušajiem dzīvesbiedriem katram ir trīsreiz zemāki piemiņas akmeņi bez ģimētnēm. Skulptūrai izplatoties 19. gadsimta otrajā pusē, vispatētiskākās portreta vai cita žanra figūras veltīja bērniem un jauniešiem.³⁸ Cēsu Meža kapos esošā romu tautības ģimenes kapa noformējums ir pretējs – pieminekļa izmērs izceļ vecākā vīrieša statusu.

Jauna parādība ir horizontālie pieminekļi – zemē iestiprināta granīta plāksne ar uzrakstu. Plāksnes var būt gan taisnstūra, gan ar ieliektām kontūrām. Tās var būt cilvēka ķermeņa lielumā, tomēr biežāk mazākas.³⁹ Tēlnieks Atis Kerliņš skaidro, ka nosegtu kapa vietu ir vieglāk uzskatīt.

Virsmas apstrāde. Pulēšana ir visdārgākais granīta apstrādes veids, kam seko slīpēšana. Veidojumi no kaltiem laukakmeņiem saglabā priekšstatu par to dabīgo izcelsmi. Latvijā izplatītajām laukakmens plāksnēm ir slīpēta vai pulēta fasāde uzrakstam, apkaltas grubuļainas malas un neapstrādāta aizmugure, kas atgādina par kādreizējo dabisko veidolu. Jaunākā tendence ir pulēt visas malas, kā rezultātā plāksne iegūst regulāras kontūras. Pulēts akmens neapaug ar sūnām un ir viegli kopjams. Kapa pieminekļu izgatavotāji reklamē burtu zeltīšanu un attēlu tonēšanu, taču šoreiz tādi netika atrasti.

3. Teksts

Uzraksts ir atkarīgs no pieminekļa materiāla kvalitātes. Uz neliela laukakmens var izkalt mazāk burtu, bet uz pulētā granīta virsmas ir iegravējami garāki vēstījumi. Praktiskos nolūkos šajā kapu zīmju paradigmā izšķir sešus verbālā vēstījuma komponentus:

- personas vārds,
- dzīves gadi,
- radniecība,
- profesija,
- epitāfija⁴⁰ (mirušā uzruna, aiziešanas metafora, nāves apstākļi),
- paraksts (radi, draugi, kas uzslēja pieminekli).

Visīsākā paraksta sintagma ietver tikai uzvārdu daudzskaitli: “Kalniņi”. Biežāk sastopams ir uzvārds kopā ar vārdu “ģimene” vai “dzimta”. Pašlaik ir tendence identificēt katru apglabāto: blakus agrāk uzstādītajam kapakmenim ar ģimenes uzvārdu uzliek jaunas plāksnes ar katra ģimenes locekļa priekšvārdu, uzvārdu un dzīves gadiem. Ši ir minimālā informācija, ko izkaļ vai iegravē uz individuālā kapakmens. Aizgājēja lomu ģimenē pauž ar uzrunu datīvā (“vīram, tēvam, vectēvam”) vai identificēšanu nominatīvā (“māmulīte Anna Bērziņa”).

Profesijas norāde uzrakstos nav plaši izplatīta. Visbiežāk ir minēti skolotāji, kārtības sargi un militārpersonas (“pulkvedis”, “milicis”, “zemessargs”). Taču ir arī strādnieku profesijas, piemēram, meliorators. Ārsta, jūrnieka, lidotāja, mākslinieka profesiju apliecina zīmotnes. Par epitāfiju kalpo dzejas rindiņa, pateicība, kādas īpašības nosaukšana. Nāves apstākļi ir minēti reti, galvenokārt uz jauno cilvēku, kārtības sargu un militārpersonu kapakmeņiem: “traģiski miris”, “gājis bojā, pildot internacionālo pienākumu”. Paraksts ietver to cilvēku vārdus, radniecību vai attiecības, kuri ir veltījuši pieminekli aizgājējam: “sieva, meita, kolēģi”, “PSRS Aizsardzības ministrija”. Ir sastopams arī aizgājušās personas paraksta faksimils.

4. *Vizuālie tēli uz pieminekļa virsmas*

Attēli mēdz aizvietot tekstu, norādot profesiju un konfesijālo piederību; epitāfijas vietā attēls var stāstīt par dzīves gaitām, vaļasprieku vai radīt noskaņojumu. Attēlu interpretāciju sarežģī zīmes neskaidrais semiotiskais statuss: vai tēls jāuztver kā komunicējošs konvencionāls simbols, vai kā significējošs rotājums. Zīme var darboties jebkurā statusā (ikona, indekss, simbols) un jebkurā retoriskajā reģistrā (metafora, metonīmija, sinekdoha), kas apgrūtina autora nodoma noskaidrošanu. Tā /vilciens ar vagoniem/⁴¹ var norādīt uz dzelzceļnieka profesiju vai atgādināt par deportācijām. Polisēmisko zīmju interpretācija ir atkarīga no konteksta, kas var būt zināms tikai piederīgajiem. Piemēram, /jūras viļņi/ un /klints/ kā ikoniskās zīmes atklāj nāves apstākļus “noslikšana”, kā simbols apliecina profesiju “jūrnieks” vai kā metafora vienkārši rosina emocijas. Cilnis /nāra/ Siguldā var ilustrēt mirušās meitenes pievārdu, viņas iemīļoto pasaku tēlu vai vēl ko citu, par ko mēs nezīnām. /Gaudojošs suns/ var norādīt uz mīļoto četrkājaino draugu, konotēt zaudējuma sāpes, taču sarunā ar tēlnieku noskaidroju, ka tas ir aizgājēja armijas daļas talismans. Konteksta izvēli apgrūtina neskaidrība par vēstījuma adresātu. Lai uzrunātu garāmgājēju, zīmei kā ikonai jārosina denotācija vai kā simbolam – konvencionālā konotācija. Ja pieminekļis uzrunā aizgājēju, ģimeni un paziņas, tad garāmgājējam nav zināšanu par viņu dzīvi un attiecībām, lai piemeklētu atslēgu interpretācijai. Tēlnieks Fricis Ešmits savam kapakmenim izkala kailās Venēras cilni, kas ir pagriezusi seju prom no skatītāja. Tēlnieks skaidroja, ka viņu redzēs tikai apglabātais.⁴² Dažādi var interpretēt kādam jauniem veltīto augsto stēlu Jaunciema kapos: uz fasādes ir portrets, vārds un dzīves gadi, bet aizmugurē – šoseja, kas atduras pret acīmredzot rietošo sauli. Attēls var norādīt uz profesiju, nāves apstākļiem, vizualizēt jēdzienu “pēdējā gaita”, atgādināt par romantiskiem braucieniem krēslas stundās.

Stēlas aizmugurē iegravēts attēls ir unikāls gadījums šajā pētījumā, un nav skaidrības, vai tam ir kāda īpaša nozīme. Attēlu redz tie, kas nāk no galvenās ieejas puses, tāpēc var izteikt pragmatisku pieņēmumu, ka tas rāda ceļu tiem, kuri nāk pieminēt šo cilvēku.

Visbiežāk uz kapakmeņiem redzami **floras** attēli: koka lapa, koka zars, puķe, vārpa. Puķes var būt novietotas horizontāli vai ieslīpi ar ziedu leju, reizēm viens kātiņš ir salauzts. Pēc skaita puķes var būt viena, divas vai pušķis: rozes, neļķes, ūdensrozes, tulpes un citas. Tikpat bagātīgs ir koku un ziedu krūmu izmantojums: ozols, kļava, bērzs, liepa, ieva, sēru vītols, ceriņi, jasmīns. Uz lielākas platības stēlām Liepājā bieži atveido koka stumbru ar lapotnes apakšējo daļu. Dažiem augiem varētu būt ierastās konotācijas: /ozola lapa/ – “vīrišķība”; /bērza zars ar spurdzēm/ – “sievišķība”; /rudzu vārpa/ – “lauksaimnieks”. Lietojuma konsekvences trūkums tomēr neļauj runāt par kādu nekrosimboliku. Ozola lapu mēdz attēlot arī uz sievietes kapa. Dažās kapsētās ir iecienītas, piemēram, ozola lapas, bet kļavas lapu tur pavisam nav.

Liels koku sugu klāsts visdrīzāk ir radies, paplašinot paradigmu botānikas nevis simboliskas semantikas virzienā. Proti, attēlo nevis tos kokus, kam ir simboliskā nozīme, bet gan Latvijā augošos. Paradigmas paplašināšana ir līdzīga Lieldienu palmas zara kā atgādinājuma par Kristus iebraukšanu Jeruzalemē maiņai uz pūpolu zaru. Pieminekļu noformējumā neizmanto tos ar simboliskām nozīmēm apveltītos augus, kuri Latvijā neaug. Piemiņas vēstījumā zari un lapas jāuztver nevis kā simboli, bet kā apkārtējā parka ikonas. Šo interpretāciju apstiprina arī tas, ka zīmju lietojums ir atkarīgs no novada ainavas: zīmes atspoguļo vietējo dabu. Tā, tuvāk jūrai, biežāk ir attēlots vilnis, kaija, buras; mazpilsētās – vārpa.

Fauna. Kaija ir izplatīts putna tēls Liepājā un Rīgā. Cēsis uz pēdējo gadu kapakmeņiem esmu redzējis dūjas un lakstīgalas ciļņus. Tēlnieks Artis Kerliņš nesen izkalis pirmo pieminekli ar tauriņa tēlu, kam nekrosimboliskā ir konvencionālā atdzimšanas konotācija.

Portrets. Atdusas vietas apzīmēšana ar aizgājēja skulpturālo tēlu ir antīkā tradīcija, kas šodien gan nav obligāta. Piemēram, Vidusjūras baseina katoļu zemēs portrets ir plaši izplatīts, bet Zviedrijā tas nav pieņemts.⁴³ Dažos Latvijas padomju laika pieminekļos ģimenes medaļonā ir uz stēlām ar uzrakstiem krievu valodā, kamēr uzraksti latviešu valodā ir uz pieminekļiem ar mirušo bērnu un jauniešu portretiem. Taču Turaidas kapos nav nedz etniskās, nedz vecuma korelācijas: portrets ir uz daudziem padomju laikā mirušo pieaugušo latviešu kapakmeņiem. Datorizētā gravēšana un kodināšana padara pakalpojumu pieejamāku, un arī citās kapsētās uz jaunākiem kapakmeņiem ģimenes parādās biežāk.

Zīmotnes ir simboli un emblēmas, kas norāda uz statusu vai amatu. Attēlotas uz kapakmeņiem, zīmotnes nosauc profesiju, taču Latvijā to nomenklatūra nav liela. /Enkurs/apzīmē “jūrnieku”; /ap kausu apvijusies čūska/ – “mediķi”; /ritenis un spārni/ vai /āmurs un uzgriežņu atslēga/ – “dzelzceļnieku”. Padomju karaspēka specializētu daļu emblēmas norāda uz attiecīgo specialitāti dienestā: /divi diagonāli sakrustoti lielgabali/ – “artilērists”. Dažas profesiju zīmes darbojas kā retoriskās figūras, jo tās nav nostiprinājušās zīmotnes statusā: /notis/ – “mūziķis”; /palette/ – “gleznotājs”; /pūce/ vai /grāmata/ – “skolotājs”.

Iedzīves attēli. Sekojot antikajai paražai nodrošināt mirušo ar dzīvē izmantotiem priekšmetiem, arī Latvijas kapsētās ir sastopamas tādas zīmes. Tās ir redzamas tikai bērnu un jauniešu pieminekļos: rotaļlietas, ģitāra, arī mājdzīvnieki. Pieaugušo cilvēku pieminekļos priekšmetu attēli norāda uz profesiju: /āmurs un lakta/ – “kalējs”.

Ainavas bieži iekļauj nekonvencionālās zīmes, kas vēstījuma interpretāciju saista ar piederīgajiem zināmo kontekstu. Vienkāršākajās ainavās ir saule vai saules stari, ko aizsedz mākoņi, horizonta līnija, mežs, koki, – šāds saules riets ir dzīves beigu metafora. Bet šīs ainas var stāstīt arī par aizgājēja nodarbošanos, metaforiski paust viņa dzīves vērtības vai arī rosināt garāmgājējā miera sajūtas. Tā viena attēla priekšplānā ir krūka un maizes klaips, arājs ar zirgu, fonā izliegtas strīpas (“vagas”), ozols, mežs; otrajā – līdzīgs motīvs ar upes līkumu (vai ezeru) un makšķernieku. Nevar droši apgalvot, ka viens ir arājs, bet otrs – zvejnieks; atpazīstamās ainavas var konotēt arī kā “latvietību”. Vēl grūtāk ir interpretēt jūras ainavu kāda 34 gadus jauna vīrieša pieminekli Matīsa kapos Rīgā. Attēlots ir viņa portrets, jūras viļņi, mākoņi, kaijas, klints un enkurs ar diviem rozēs ziediem. Enkurs var būt jūrnieka profesijas emblēma vai arī cerības simbols; vēstījums var norādīt par nāves apstākļiem jūrā, par jūrnieka profesiju vai arī radīt trauksmainu noskaņojumu, sērojot par jauniem.

Latviešu **ornamenti** uz kapakmeņiem ir retums. Auseklītis vai ornamentētā josta ir izkalti uz stēlām ar nāves datējumu no 1988. līdz aptuveni 1993. gadam. Šajā laikā vārdu mēdza izkalt gotiskajā šriftā.

Konfesiju zīmes. Luteriskajos novados no kristīgajiem simboliem izmantots krusts pieminekļa augšdaļā līdzās koka zaram (ja tāds ir). Krusti tikuši papildus izkalti pēc neatkarības atgūšanas. Katoļticīgo pieminekļos var būt attēlots krucifikss, lūgšanā saliktās plaukstas, Jēzus Kristus, Dievmāte un eņģeļi. Astonstaru krusts apliecina piederību pareizticīgo konfesijai. Musulmaņi identitāti pauž ar mēness sirpi un zvaigzni.

Lāpa ir antikās sēru ikonogrāfijas simbols. Divas nolaistas sakrustotas lāpas simbolizē nāvi. Klasicisma pieminekļos liesma ir atveidota skulpturāli arī uz vāzēm, gaismekļiem, apzīmējot pie debesīm cēlušos mūžīgo tikumīgo dvēseli. Padomju laika pieminekļos ir liesma vai viena lāpa, kura gan nav orientēta uz leju. Mūsdienās lāpu neattēlo.

Sērojošo dvēseli simbolizējošo **apraudātāju** atveido dažādi. Latviešu tradīcijā apraudātāja ir stāvoša sieviete tautas tērpā ar nolaistu galvu. Pirmo šādu pieminekli ar nosaukumu “Sērojošā Latvija” 1929. gadā uzstādīja uz Latvijas Republikas ārlietu ministra kapa. Līdzīgi tēlu risinājis Jānis Zariņš Ludzas brāļu kapos 1963. gadā: tautas tērpā tērpta sieviete, ar nolaistu galvu, rokās tur miera simbolu – olīvu zaru. Visvairāk apraudātājas tēlu ir Liepājas Centrālajos kapos: gravējumi, bareljefi, apaļskulptūras. Klasiskajā ikonogrāfijā apraudātājam ir garš ietērs, galvassega un vainags vai nolaista lāpa rokā, bet pati figūra ir noliekusies pie urnas. Liepājā viņas ir pietupušas uz viena vai abiem ceļiem, ar nolaistu galvu, rokā turot puķi, vainagu vai liesmojošu trauku. Apraudātājas nav ģērbusās latviešu tautas tērpā. Siguldā esmu redzējis divus apraudātājas ciļņus, kas atrodas uz pagājušā gadsimta 30. gadu kapiem.

5. Sintagmatiskie noteikumi

Lai gan viennozīmīgus secinājumus veikt nav iespējams, izmantojot tik nelielu piemēru izlasi, tomēr jau tagad var apgalvot, ka zīmju sakārtošanas noteikumu ir daudz mazāk, nekā biju iedomājies, uzsākot pētījumu: vienā kapsētā pamanītās likumsakarības tiek apvērstas vai noraidītas citās. Droši var runāt par divām sintagmām, kas sakārto četru paradigmu komponentus. Viena sintagma atbilst ainavas parka kapsētas koncepcijai. Mazpilsētu daudzkonfesionālajās kapsētās ir redzams, ka padomju periodā attīstītie kvartāli respektē Meža kapu stilistiku: koku vidū atrodas dabiskas formas akmeņi vai apkaltās akmens plāksnes ar izkaltiem lakoniskiem uzrakstiem un attēliem. Skaidru robežu neesamība starp kapu kopiņām padara kapsētu par pastaigām atvērtu teritoriju. Deviņdesmito gadu vidū iezīmējās atkāpes no ainavas kapsētas principiem, un domāju, ka vispirms tas noticis Memoriālajā panteonā Rīgas Raiņa kapos. Grezni un masīvi granīta pieminekļi uz ēnu ekonomikas bosu kapiem kontrastē ar askētiskām ievērojamo Komunistiskās partijas darbinieku piemiņas zīmēm un panteona kopējo māksliniecisko noformējumu (Aivara Gulbja skulptūra “Revolūcijas Mūza” un Kārļa Baumaņa pieci tematiskie šūnakmens augstciļņi). Skarbs skats acīm paveras Miķeļa kapu jaunajā kvartālā: palielas melnas granīta stēlas sarindotas ģeometriski sakārtotā klajā laukā. Mazāka izmēra līdzīgus pieminekļus uzlej mazpilsētu kapos, kas arī tiek paplašināti no apstādījumiem brīvajos laukumos. Šai otrajai sintagmai nav līdzības ar raksta sākumā minētajām koncepcijām. Skatam atvērta telpa atgādina zāliena kapsētu, taču šeit segums ir smilts un oļi, un arī kapakmeņi ir lielāki; bet ne tik lieli un ne tik blīvi saslieti, lai kapsēta izskatītos pēc Vidusjūras reģiona “nāves pilsētas”.

Pieminekļu dizainu nosaka materiāla īpašības un apstrādes tehnika. Laukakmens plāksnes ar dabīgām kontūrām un izkalto vārdu un dzīves gadiem paliek populārs kapakmens paveids. Jauninājumu vidū ir no diviem apjomiem veidotie pieminekļi. Samazinoties mazpilsētu iedzīvotāju pirktspējai, izplatās importētās masu ražojuma granīta stēlas ar taisno vai ieliekto līniju kontūrām. Ražotāji impregnē granītu, lai panāktu virsmas vienmērīgi melnu tonējumu, kas sāk konkurēt ar kādreiz dominējošiem pelēkiem un sarkaniem toņiem. Pulētās stēlas dod iespēju garāku tekstu un lielāku attēlu iegravēšanai, kas rosina piemiņas glabāšanas uzticēšanu tekstam un attēlam. Šī ir ievērojama stila evolūcija salīdzinājumā ar kādreizējiem parku kapsētu lakoniskiem pieminekļiem.

Piemiņas priekšmetiskošanas tendenci raksturo arī tas, ka blakus kapakmeņiem ar izkalto dzimtas uzvārdu tiek uzslietas jaunas plāksnes ar katra agrāk mirušā ģimenes locekļa vārdu un dzīves gadiem. Ģimenes kapu norobežo ar akmens sētiņu, bet ar apmali (futrāli) vai horizontālo plāksni apzīmē pīšļu atrašanās vietu. Uz 38 gadu vecumā mirušā vīrieša kapa Turaidā esmu redzējis automašīnas numurzīmi ar personas vārdu, ko šoferi noliek pie priekšējā stikla. Vīrietis ir miris pirms 20 gadiem, bet zīme ir jauna, tātad, piederīgajiem atmiņas glabāšana nozīmē jaunu priekšmetisku atgādņu veidošanu. Un šajā gadījumā jauns priekšmets vēl arī saista mirušu cilvēku ar tagadni.

Pētījumā apskatīto multietnisko kapsētu vizuālajam veidolam nav nepārprotamas etniskās korelācijas. Kā vienīgais izņēmums varētu būt latviešu kultūrai raksturīgo ornamentu lietošana, taču, spriežot pēc miršanas gadskaitļiem, tas noticis tikai trešās atmodas un pirmajos neatkarības gados. Etnisko piederību signalizē teksta valoda, tomēr ir ne mazums gadījumu, kad krievu vārdi un uzvārdi ir uzrakstīti latviski. Kapakmeņi ar uzrakstiem krieviski ir stilistiski līdzīgi lakoniskajiem latviešu pieminekļiem. Miķeļa kapos Rīgā, savukārt, ir redzams, ka arī uz grezniem, masīviem memoriāliem ar iegravētām liela izmēra ģimētņēm ir uzraksti gan latviešu, gan krievu valodā. Tātad, arī dārgo pieminekļu segmentā nav korelācijas ar mirušā etnisko piederību.

Secinājumi

Paplašināto kapsētu jaunie ģeometriski sakārtotie kvartāli atklātajā telpā ar regulārās formas melniem pieminekļiem ir pēdējo desmit gadu novitāte. Pagaidām vēl nevar spriest, vai šādi “nāves laukumi” ir nopietns izaicinājums ainavas meža kapiem. Džūlija Raga uzsver, ka kapsētas koncepcijas transformējas līdz ar pārmaiņām priekšstatos par mirstīgumu. No apstādījumiem brīvas zāliena kapsētas zaudē nozīmi kā kopienas sēru vieta, bet kapu kopiņas kļūst privātākas, – viņa apgalvo.⁴⁴ Tik tiešām, Siguldā un Cēsīs akmens sētiņas ap kapu kopiņām brīdina par robežu starp ģimenisko un publisko. Pieminekļi ar nekonvencionāliem, tikai tuviniekiem saprotamiem simboliem signalizē, ka tie nav estētiskie artefakti, kuru apskatei jāvelta pastaigas. Koncepcija atbild uz ekonomiskās recesijas izaicinājumiem, leģitimējot nedārgus kapakmeņus. Uzmanības novēršana no estētiskām īpašībām veicina vienlīdzību nāves priekšā, jo diskreditē demonstratīvo patērēšanu. Jauns apbedījuma vietu dizains iezīmē skaidru robežu starp dzīvajiem un mirušajiem. Lai gan vienlaikus šī topogrāfija manāmi atvieglo gan lielu un sarežģītu pieminekļu būvēšanu, gan to vizuālu salīdzināšanu ar blakus stāvošajiem – laba vide demonstratīvai patērēšanai. Šie divi kapsētas paveidi nostiprina Latvijas valsti raksturojošo sociāli ekonomisko nevienlīdzību. Tendence vai tikai īslaicīga apstākļu sakritība? Lai pārlicināti atbildētu uz šo jautājumu, ir jāsavāc vairāk kvantitatīvu datu par atmiņas priekšmetiskošanu, izlasē iekļaujot Kurzemes, Zemgales un Latgales, dažādu konfesiju, kā arī jaundibinātās privātās kapsētas un kenotafi traģisku negadījumu vietās. Intervijās ir jānoskaidro, vai un kā mainās individuālie priekšstati par to, kā kapsēta un piemineklis palīdz rast mieru, tuvo cilvēku zaudējot.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Latvijas kultūras kanons. Kapu kopšanas tradīcija. <http://kulturaskanons.lv/lv/1/4/142/> (skatīts 2014.06.07.).
- ² Curl J. *The Victorian Celebration of Death*. Newton Abbot: David & Charles, 1972.
- ³ Ariès P. *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1974.
- ⁴ Lacquer T. *Cemeteries, Religion and the Culture of Capitalims. Revival and Religion since 1700*. Ed. J. Garnett, C. Matthew. London: The Hambledon Press, 1993. P. 185.

- ⁵ Curl J. The Historic Cemeteries of Berlin. *Garden History*. 2007. No. 1. Pp. 92–109.
Spicer A. 'Rest of their bones': Fear of Death and Reformed Burial Practice. *Fear in Early Modern Society*. Ed. P. Roberts, W. G. Naphy. Manchester: Manchester University Press, 1997. Pp. 167–183.
- ⁶ Katoliskajā doktrīnā samierināties ar nāvi palīdz atmiņu kults un kapa piemineklis. Saskaņā ar pareizticīgās baznīcas doktrīnu vēstures beigās mirušie augšāmcelsies ne tikai dvēselē, bet arī miesā, un tam pienācīgi jāsatavojas šajā dzīvē. "Protestantu, kā arī okultistu bezbailība nāves priekšā tieši izriet no neinformētības par to, kas viņus sagaida nākamajā dzīvē un ko var izdarīt tagad, lai tai sagatavotos." (Jeromonakh Serafim. *Dusha posle smerti*. Moskva: Russkii palomnik, 2007. S. 237.). Atgādinājumi par nāvi ir nepieciešami, lai dzīvie atcerētos par saviem grēkiem un to nozīmi aizsaulē. Uz kapa pareizticīgie uzlej krustu kā augšāmcelšanās simbolu, tikmēr pieminekļa būve nav obligāta, jo aizgājēja dvēselei vajag tikai aizlūgumus par grēku atlaišanu.
- ⁷ Hope N. *German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ⁸ Curl J. The Historic Cemeteries of Berlin.
- ⁹ Ariès P. *The Hour of our Death*. London: Allen Lane, 1981.
- ¹⁰ Darnall M. The American Cemetery as Picturesque Landscape: Bellefontaine Cemetery, St. Louis. *Winterthur Portfolio*. 1983. No. 4. Pp. 249–269.
- ¹¹ Ariès P. *Western Attitudes toward Death*.
- ¹² Tarlow S. Landscapes of Memory: the Nineteenth-Century Garden Cemetery. *European Journal of Archaeology*. 2000. No. 2. Pp. 217–239.
- ¹³ Sloane D. *The Last Great Necessity: Cemeteries in American History*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995.
Worpole K. *Last Landscapes. The Architecture of the Cemetery in the West*. London: Reaktion, 2003.
- ¹⁴ Rugg J. Lawn Cemeteries: The Emergence of a New Landscape of Death. *Urban History*. 2006. No. 2. Pp. 213–233.
- ¹⁵ Clayden A., Woudstra J. Some European Approaches to Twentieth-Century Cemetery Design: Continental Solutions for British Dilemmas. *Mortality*. 2003. No. 2. Pp. 189–208.
Constant C. *The Woodland Cemetery: Toward a Spiritual Landscape*. Stockholm: Byggförlaget, 1994.
Woodthorpe K. Sustaining the Contemporary Cemetery: Implementing Policy Alongside Conflicting Perspectives and Purpose. *Mortality*. 2011. No. 16. Pp. 259–276.
- ¹⁶ Walter T. Why Different Countries Manage Death Differently: A Comparative Analysis of Modern Urban Societies. *The British Journal of Sociology*. 2012. No. 1. Pp. 123–145.
- ¹⁷ Vandendorpe F. Funerals in Belgium: The Hidden Complexity of Contemporary Practices. *Mortality*. 2000. No. 1. Pp. 18–33.
- ¹⁸ Wright E. Rhetorical Spaces in Memorial Places: The Cemetery as a Rhetorical Memory Place/Space. *Rhetoric Society Quarterly*. 2005. No. 4. Pp. 51–81.
- ¹⁹ Savage K. *Standing Soldiers, Kneeling Slaves: Race, War, and Monument in Nineteenth-Century America*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- ²⁰ Wright E. Rhetorical Spaces in Memorial Places.
- ²¹ Arffmann L. Whose cemetery? *Mortality*. 2000. No. 2. P. 125.
- ²² Longoria T. Are We All Equal at Death? Death Competence in Municipal Cemetery Management. *Death Studies*. 2013. DOI:10.1080/07481187.2013.766655.
- ²³ Rugg J. Choice and Constraint in the Burial Landscape: Reevaluating Twentieth-Century Commemoration in the English Churchyard. *Mortality*. 2013. No. 3. Pp. 215–234.
- ²⁴ Longoria T. Are We All Equal at Death?
- ²⁵ Intervija ar Daci Jansonī Cēsis 2014. gada 30. janvārī.
- ²⁶ Intervija ar Arti Kerliņu Cēsis 2014. gada 7. februārī.
- ²⁷ LVA, 270. f., 3. apr., 3843. l., 141. lp.
- ²⁸ LVA, 423. f., 14. apr., 10. l., 53. lp.
- ²⁹ LVA, 423. f., 14. apr., 10. l., 24. lp.
- ³⁰ Valmieras ZVA, 79. f., 1. apr., 274. l., 32. lp.
- ³¹ LVA, 270. f., 3. apr., 3843. l., 108.–112. lp.

- ³² Valmieras ZVA, 699. f., 1. apr., 749. l., 47. lp.
- ³³ LVA, PA-101. f., 32. apr., 42. l., 35.–57. lp.
- ³⁴ LVA, 270. f., 2. apr., 1073. l., 13.–20. lp.
- ³⁵ LVA, 423. f., 14. apr., 11. l., 18. lp.
- ³⁶ LVA, 423. f., 14. apr., 11. l., 10. lp.
- ³⁷ Reimers E. Death and Identity: Graves and Funerals as Cultural Communication. *Mortality*. 1999. No. 2. Pp. 147–166.
- ³⁸ Ariès P. *The Hour of our Death*.
- ³⁹ Horizontāls piemineklis bija ar kristīgo eshatoloģiju nesaisīts viduslaiku jaunievedums. Akcentējot to, kas ir zem zemes, piemineklis demonstrē, ka cilvēki pieņem un draudzīgi sadzīvo ar pazemes iemītniekiem, kuri vairs neiedveš bailes.
- ⁴⁰ Daži pētnieki par epitāfiju sauc visu tekstu. Uzskatu, ka ir lietderīgi diferencēt teksta daļas, jo to esamība var būt atkarīga no akmens kvalitātes un izmaksām. Piemēram, mūsdienās akmeņkaļi kapakmens cenā uzreiz iekļauj vārda un dzīves gadu iegravēšanu vai izkalšanu. Nosaucot tos par epitāfiju, mēs ignorējam, ka paraksts var būt atkarīgs no pasūtītāja maksātspējas.
- ⁴¹ Semiotikas literatūrā šķērsvitras lieto, uzskaitot denotātus, bet pēdiņas – konotācijas.
- ⁴² Baķe M. Tēlnieks no *Vecliciemem. Druva*. 2012. 7. sept. 11. lpp.
- ⁴³ Reimers E. Death and Identity.
- ⁴⁴ Rugg J. Defining the Place of Burial: What Makes a Cemetery a Cemetery? *Mortality*. 2000. No. 5. Pp. 259–275.

Sergei Kruk

Semiotics of Commemorative Signs in Latvian Cemeteries

Summary

Keywords: semiotics, cemetery, *Meža kapi*, monument, mortality, necropolitics

Latvian burial places are landscape cemeteries situated in parks. The exemplary *Meža kapi* (The Forest Cemetery) cemetery was founded in 1913 borrowing the design of the Olsdorf cemetery in Hamburg. Individual tombs are placed with no pronounced regularity; there are no marked boundaries between the tombs. Purposefully the cemeteries organised in the style of *Meža kapi* are designed for promenades. A characteristic headstone is a slab preserving some natural configuration and carrying a laconic inscription. Often an image of one or two flowers, leaves or a branch of a tree is depicted. In coastal regions, a wave, a gull, a lighthouse, an anchor used to be engraved. The list of the used professional insignia is rather short: doctors, seamen, military persons. Traditional ornaments connoting Latvian ethnicity were used rarely in 1988–1993. This research has found no regularity in the usage of images.

The first decade of this century has brought about a range of visual novelties. Expanded sections of the old cemeteries are located outside the woods, in open space. Regular geometric arrangement of tombs contrasts the irregular landscape cemeteries. Two trends of the headstone design reflect the extreme social inequality of this country. Low-income families acquire mass produced imported small headstones, affluent citizens prefer larger granite steles. In both cases the individual tombs are clearly marked off. These trends attest to a rupture with the Latvian tradition: severe “death space” with the dominating black granite headstones draws an obvious boundary between life and death and discourages the promenades. A convenience sample of this research however does not permit inducing the future of commemorating practices in Latvia. A field research is needed to realize whether the social representations of bereavement change along with the changes in the cemetery design.

Janīna Kursīte

Mājas "ādas" mītiski maģiskie aspekti

Atslēgvārdi: latviešu māja: siena, jumts, grīda, durvis, logi, aizsargzīmes

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
raksts nav pieejams.

Janīna Kursīte

The Mythical-Magical Aspects of the "Skin" of the House

Summary

Keywords: Latvian house: walls, roof, floor, door, windows, protection signs

Latvian wooden house (in a broader context—wooden houses) so far have been examined mostly within the disciplines of history or ethnography. Only a few studies (in the 1920s and 1930s) may be referred to a house as an object of folklore and/or mythology. On the grounds of Latvian folklore material, as well as the field studies carried out by the author over a decade (2003–2013) in Latvian regions and Latvian diaspora in Russia (Siberia) and Belarus, the outer shell of a house (walls, roof, windows, door) and its mythical-magical functions in folk opinion have been analysed. The author has come to a conclusion that gradually the boundary between the binary polarisation “us and the other”, “to be protected—to be unprotected”, “our space—the other space”, “secured and open” that were so crucial in the folk tradition has been dismantled. The “skin” of the house, to a great extent, has lost its significant function of protection rooted in the tradition, preserving only the practical function—guarding from cold or heat, and partially the aesthetic function—which of the house owners have a more beautiful or unusual paintwork or the design elements of the external wall. At the same time, nowadays there is a tendency to return to the protection signs of the house (pentagrams, octograms, etc.), whose meaning is rooted in the ancient mythical and magical ideas about the isomorphism and periodic renewal of the house (microspace) and the world (macrospace).

Guntis Pakalns

Pasaka par princesi stikla kalnā – latviešu varianti Eiropas kontekstā

Atslēgvārdi: pasakas, ATU 530, stikla kalns, Rainis

Kā jau katrai un jo sevišķi mazai tautai, latviešiem ir vēlēšanās būt īpašiem citu tautu vidū. Taču nacionālās identitātes konstruēšanai bieži tiek izmantoti tēli, simboli, stāsti un mīti, kas labi pazīstami un saprotami arī tām tautām un kultūrām, ar kurām gribas sacensties. Pasaka par Stikla kalnu jeb Sudraba, zelta un dimanta zirgu (ATU 530) šajā ziņā ir īpaši interesanta. Atšķirībā no daudzām citām pasakām (kuru dzīve mutvārdu tradīcijā parasti beidzas ar viena vai dažu variantu atlasīšanu “tautas pasaku” izlasēm, no kurām tad šis teksts tiek neskaitāmas reizes pārpublicēts, priekšā lasīts, ilustrēts, pārstāstīts, interpretēts un tulkots citās valodās, dažkārt arī parodēts), šis pasaka un tās tēli, nonākuši talantīgu personību uzmanības lokā, turpina mainīties un attīstīties, ir kļuvuši par nacionālā līmenī labi pazīstamu latviešu kultūras simbolu. Tāpēc to var uzskatīt par vienu no “latviešu nacionālajām pasakām”.

Šai pasakai Latvijā ir vismaz “trīs dzīves” – katra savā formā un savā kultūras un sociālajā kontekstā (vai, runājot datorspēļu valodā, “trīs dzīvības”). “Pirmā dzīve” – Eiropā izplatīta pasaka, kas bijusi populāra Latvijas teritorijā jau vismaz 19. gadsimta otrajā pusē, mutvārdu tradīcijā pastāvējusi dažādos variantos un bieži stāstīta folkloras vācējiem. “Otrā dzīve” – šī pasaka tika talantīgi pārrādīta (“pārstāstīta”) Raiņa lugā “Zelta zirgs” (1909), un ar šo lugu saistītā versija un interpretācija līdz ar skolas mācību programmu vairumam latviešu, šķiet, ir pazīstamāka nekā folkloras publicējumos lasāmā. Un “trešā dzīve” – šīs pasakas/lugas/stāsta simbolika tika likta Latvijas Nacionālās bibliotēkas arhitektoniskā un idejiskā tēla pamatā, iesaistot un izmantojot to jaunās asociācijās, diskusijās, interpretācijās un parodijās, kas saistītas ne vien ar pasakas un Raiņa lugas saturu un tā interpretācijām, bet arī ar bibliotēkas būvniecības un publiskā tēla dažādiem aspektiem.

Šis raksts¹ veltīts pasakas “pirmajai dzīvei”, aplūkojot tās 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā pierakstīto variantu dažādību starptautiskā kontekstā. Par pasakas otro un trešo “dzīvi” izteikti tikai daži vērojumi, kurus domāts plašāk izvērst atsevišķā publikācijā.

Atšķirībā no agrākiem latviešu pasaku pētījumiem, šoreiz vairāk izmantoti digitālie resursi – meklējot šīs pasakas variantus, citu līdzīgu pasaku un ar tām saistītu tekstu publicējumus, kā arī pētījumus par šīm pasakām internetā² un citos digitālajos avotos³ latviešu, vācu, angļu un krievu valodā, bet no citām valodām dažkārt izmantojot automātisko

tulkošanu, kas ļauj vismaz aptuveni saprast tekstu saturu. Digitālie resursi izmantoti, meklējot arī atsevišķus vārdus vai vārdu savienojumus (piemēram: “stikla kalns”, “ledus kalns”, “ziemas svētki”, “sēņot”, “Antiņš”) un pārliecinoties par to esamību un lietojumu vai neesamību noteiktos tekstu masīvos – gan P. Šmita “Latviešu pasaku un teiku” (1925–1937; tālāk saīsināts LPT) publicējumā internetā,⁴ gan latviešu periodikā (*periodika.lv*) u. c., gan citu tautu pasaku publicējumos. Diemžēl vēl nav brīvi pieejamas lielās nacionālo arhīvu pasaku datu bāzes.⁵ Salīdzinot dažādu tautu pasakas, mēģināts ņemt vērā to variantus, nevis tikai nedaudzos populārākajās pasaku izlasēs pieejamos tekstus.

Populārākā latviešu pasaka?

LPT sestā sējuma beigu daļā pasaku tipā “Kēniņa meita glāzu kalnā”, kura numurs pēc A. Ārnes pasaku tipu rādītāja⁶ ir A 530, ir publicēti 77 šīs pasakas varianti, kas aizņem vairāk nekā 140 lapaspusī. No tiem gan daži teksti nav īsti piederīgi šim pasaku tipam.⁷ Vēl 11 šīs pasakas variantu turpat pieminēti vai īsi atstāstīti piezīmēs. Numurs A 530 atrodams arī pie dažiem tekstiem citās LPT nodaļās (pasaka tiek apzīmēta ar vairākiem tipu numuriem, ja tajā apvienoti vairāki pasaku tipi vai būtiskas to sastāvdaļas; stabilāki tipu savienojumi tiek saukti arī par kontaminācijām) – trijos tekstos šī tipa motīvi ir visai būtiski pasakas fragmenti,⁸ bet vēl dažos tekstos ir tikai šīs pasakas elementi (motīvi), nevis sižets vai būtiskas sižeta daļas.⁹

Spriežot pēc LPT satura rādītāja, kur pie katra pasaku tipa dots publicēto variantu skaits, šī ir LPT visvairāk variantos publicētā pasaka, kas ļauj domāt, ka tā ir arī latviešiem vispopulārākā. (Tik liela variantu daudzuma publicēšanai varētu būt vēl kāds iemesls – proti, šī pasaka variantu ziņā ir ļoti sazarota, dažāda.) Skaitot pēc variantu daudzuma vienā tipā (numurā), vēl vairāk variantu (99) gan ir pasakai par bārenīti un mātes meitu (A 480) LPT 5. sējumā,¹⁰ arī aizņemto lapaspusī skaits ir līdzīgs – nedaudz vairāk par 140 –, tomēr šo pasaku P. Šmits sadalījis astoņās dažādās nodaļās. Kaut gan pasakas par bārenīti un mātes meitu pamatstruktūra kopumā šķiet līdzīga un motīvi dažādi savijušies, tomēr diez vai viennozīmīgi var izšķirt diskusiju par to, vai šīs pasakas dažādos un visai atšķirīgos veidus var vai nevar uzskatīt par vienu pasaku tipu. Vēl ir arī citas pasakas, kurām LPT publicēti 30 un vairāk variantu.¹¹ P. Šmits apzinājies, ka pierakstu daudzumu var ietekmēt dažādi iemesli, piemēram, pierakstītāju uzskats, ka pasaka ir jau tik pazīstama, ka to nav vērts pierakstīt.¹²

Te gan jāņem vērā, ka P. Šmitam vēl nevarēja būt sistemātisks un detalizēts pārskats par latviešu pasaku tipu popularitāti, jo viņš varēja izmantot tikai: 1) A. Lerha-Puškaiša ne visai ērti pārskatāmos¹³ “Latviešu tautas teiku un pasaku” sējumus (tālāk saīsināts: LP); 2) Latviešu folkloras krātuves pirmo gadu vākumus (LFK tika dibināta 1924. gada nogalē, un drīz vien Alma Medne sāka savākt pasaku katalogizēšanu,¹⁴ bet LTP 6. sējums iznāca jau 1929. gadā); 3) dažus citur nelielākos publicējumos atrastos tekstus un 4) paša vākumus – savus pierakstus un korespondentu iesūtītos tekstus.¹⁵ Tomēr, rūpīgāk iepazīstoties ar LPT (tekstu atlase, izkārtojums, komentāri, starptautiskās pasaku pētniecības

pārzināšana), nākas atzīt, ka P. Šmits bijis ļoti labs pasaku pazinējs, iespējams, labākais, kāds latviešu folkloristikā vispār bijis. Varbūt arī tāpēc, salīdzinot LPT satura rādītāju un AM (K. Arāja un A. Mednes "Latviešu pasaku tipu rādītājs"), populārāko pasaku tipu saraksts ir ļoti līdzīgs.

Objektīvāku pārskatu par latviešu pasaku tipu popularitāti – gan ne no mutvārdu stāstīšanas, bet folkloras pierakstīšanas situāciju viedokļa – sniedz AM. Atšķirībā no vairuma nacionālo pasaku tipu rādītāju, šajā ir aprakstīti nevis pasaku publicējumi dažādos izdevumos, bet gan visi iespējamie viena nacionālā arhīva pieraksti. Taču arī šī kataloga dati ir aptuveni, jo: 1) dažkārt kā atsevišķi tipi uzskaitīti pasaku motīvi, kas reti kad pastāv atsevišķi – tātad statistika par vienu pasakas tekstu var parādīties vairākās vietās; 2) var diskutēt, kurā gadījumā ar vienādu numuru, bet ar papildu zīmēm (burtiem, zvaigznītēm) apzīmētie tipi uzlūkojami par vienu tipu vai atšķirīgiem tiptiem (līdzīgi, kā ar iepriekš minēto pasaku par bārenīti un mātes meitu¹⁶); 3) līdztekus LFK arhīva materiāliem te uzskaitīti arī publicējumi LPT, kas vismaz daļa ir LFK arhīva materiālu publicējumi, uz ko P. Šmits ne vienmēr norādījis (iespējams, ka kādi no tiem LFK arhīvā nodoti pēc tam, kad P. Šmits tos izmantojis publicējumā), tādējādi kopējais oriģinālo tekstu skaits ir nosacīti mazāks.¹⁷

Pēc šī rādītāja AM 530. pasaku tips "Stikla kalns"¹⁸ ar 421 pierakstu ir sestajā vietā, ja katru AM numuru uzskata par vienu tipu,¹⁹ bet trešajā vietā, ja skaita katru apakštīpu atsevišķi. Pārbaudāms būtu O. Ambaiņa apgalvojums,²⁰ ka šīs pasakas popularitāti varētu būt ietekmējis tās izmantojums Raiņa lugā "Zelta zirgs" – vismaz LPT 6. sējumā publicētajos tekstos (kā jau minēts, sējums iznāca 1929. gadā, tātad 20 gadus pēc lugas sarakstīšanas) saturiskas ietekmes no Raiņa lugas nav manāmas, tomēr varbūt kas būtu atrodams vēlākajos un LPT neizmatotajos pierakstos. (LFK arhīva materiāls apjoma un darbietilpības dēļ – gandrīz katrs teksts jāmeklē rokrakstu aploksnēs – šajā rakstā netiek aplūkots, atstājot to vēlākiem pētījumiem.)²¹ Te vēl jāpiemin, ka pasakas par bārenīti un mātes meitu, tāpat vairāku citu bieži pierakstītu pasaku popularitāti varētu būt veicinājusi to atrašanās brāļu Grimmu krājumā un tulkojumi latviski 19. gadsimta vidus un otrās puses izdevumos.²² Savukārt pasaka par Stikla kalnu (vismaz 530. tipam raksturīgā formā) Grimmu krājumā nav iekļauta,²³ un, atšķirībā no daudzām citām populārām pasākām, P. Šmits LPT 1. sējuma ievadā nav norādījis arī nevienu agrīnu tās tulkojumu latviski pirms folkloras intensīvākas pierakstīšanas laika.

Tātad, spriežot pēc pierakstu daudzuma publicējumos un arhīvā,²⁴ pasaka par stikla kalnu var tikt uzskatīta par vienu no populārākajām latviešu pasākām, lai gan popularitātes ziņā kura tieši, tas atkarīgs no tā, ko un kā skaita.

Šī pasaka ir populāra arī citur Eiropā. Par vairākām tautām vai valstīm atzīmēts, ka tā ir viena no iecienītākajām (piemēram, Ungārijā, Rumānijā²⁵ u. c.), citviet runāts pat par vairākiem Eiropas reģioniem, kur tā ir populāra.²⁶ Lietuviešu pasaku tipu katalogos uzskaitīti 254 tās varianti.²⁷ Igaunņu folkloras arhīvā Tartu ir ap 157 šīs pasakas variantiem (ja pieskaita, kur tā ir kontaminācijās ar citiem – tad ap 180), tā pieder pie populārākajām igauņu pasākām.²⁸ Spriežot pēc krievu, ukraiņu un baltkrievu pasaku tipu rādītāja, šī pasaka,

tikai ar nosaukumu “Sivko-Burko” (šāds ir brīnumainā zirga vārds), ir ļoti populāra arī šajā reģionā.²⁹ ATU ir uzskaitīts vairāk nekā 70 tautu, valstu vai teritoriju, kur tā pazīstama, tostarp arī ārpus Eiropas.³⁰

Pasakas struktūra un izplatība

530. pasaku tipam ir stingra struktūra un visai lielas iekšējās variēšanās iespējas. Pasaka parasti sastāv no trīs vai četrām daļām. Katrai daļai ir savas konkrētas funkcijas pasakas uzbūvē. Bet katrai daļai ir arī vairākas atšķirīgas saturiskās versijas, kas var brīvi kombinēties, un dažādos Eiropas reģionos dominē atšķirīgas šo daļu kombinācijas. Tālāk lasāmais pasakas tipa struktūras apskats veidots, izmantojot galvenokārt aprakstu ATU un attiecīgajā EM šķirklī.³¹

Pasakas pirmajai daļai, kurā varonis (trešais dēls) iegūst vienu vai trīs brīnumainos zirgus, populārākās ir šādas versijas. (1.1.1.) No labības lauka (siena pļavas, dārza) tiek zagta raža, tēva trīs dēli pa kārtai to sargā, bet tikai jaunākajam izdodas nosargāt (neaizmigt, nesabīties), un viņš iegūst trīs brīnumainos zirgus. (1.1.2.) No sargājamās pļavas milzis (milži) aizved jaunāko dēlu kopā ar siena vezumu uz pili, tur viņš nogalina milžus, iegūst viņu bagātības un arī brīnumainos zirgus. (1.2.) Tēvs pirms miršanas saka, ka dēliem pa kārtai jāiet sargāt viņa kaps (vai viņa zārks baznīcā). Vecākie to liek darīt jaunākajam, viņš par sargāšanu saņem trīs zirgus vai priekšmetu (stabulīti, nūjiņu, grožus utt.), ar kā palīdzību zirgus var izsaukt.³²

Pasakas otrā daļa: ķēniņa meita tiek apsoltā tam, kas (2.1) uzjās pie viņas kalnā, kas ir no stikla (kristāla, marmora u. tml.), vai (2.2) uzlēks ar zirgu līdz logam, stāvam, balkonam, torņa galam, kur viņa atrodas, vai (2.3) pārlēks pāri grāvim, bedrei. Varonim trešajā mēģinājumā (ar trešo zirgu) izdodas to izdarīt, viņš saņem no ķēniņa meitas gredzenu (skūpstu, zelta ābolu, tiek iezīmēts u. tml.), pēc tam paslēpjas.

Pasakas trešā daļa: ķēniņa sūtņi (arī: ķēniņš, ķēniņa meita) meklē noslēpumaino jātnieku pa visu valsti vai uzaicina visus vīriešus uz dzīrēm. Varonis tiek atpazīts pēc priekšmeta vai zīmes. Kāzas.

Pasakai dažkārt tiek pievienots turpinājums, kurā ķēniņš liek vēl sameklēt zelta cūku, zelta briedi utt., ko ķēniņa znoti vai vecākie brāļi no pasakas varoņa iemaina pret nogrieztiem pirkstiem, ādas sloksnēm no muguras utt., bet tiek atmaskoti (ATU 530 A), vai kurā pasakas varonis neatpazīts sakauj pretinieka karapulku (ATU 314, 6. daļa).

Jau kopš 19. gadsimta beigām, iesaistot izpētē arvien plašāku dažādu tautu salīdzināmo materiālu, tiek mēģināts aprakstīt šīs pasakas versijām (sastāvdaļu kombinācijām) raksturīgo ģeogrāfiju (oikotipus) vismaz Eiropas mērogā.³³ Spriežot pēc šiem aprakstiem,³⁴ ko iespēju robežās mēģināts pārbaudīt, skatot arī datubāzēs un internetā pieejamos pasaku publicējumus, var apgalvot, ka pasakas, kas sākas ar lauka sargāšanu un kur otrajā daļā varonis jāz stikla kalnā, uzskatāmas par raksturīgām Rietumeiropai un Ziemeļeiropai. Savukārt latviešu pasaku tipiskākā sākuma daļa (zirgus iegūst, sargājot tēva kapu) un varbūt arī pasakas nobeigums (varonis slēpjas un tiek meklēts) vairāk līdzīgs Austrumeiropas,

sevišķi austrumslāvu (krievu, ukraiņu, baltkrievu) pasakām, retāk varianti Somijā un citur, atsevišķi arī Vācijā³⁵ un citur Rietumeiropā. Ar reģionu “uz austrumiem no Latvijas” biežāk kopīgas arī sikākas pasakas detaļas (piemēram, teksta formulas). Savukārt pasakas centrālajā daļā latviešu un arī Rietumeiropas materiālā izteikti dominē jāšana stikla kalnā, bet austrumslāvu pasakās raksturīga lekšana ar zirgu līdz balkonam vai logam (pili, tornī u. tml.).³⁶ Taču var novērot arī to, ka vienā un tajā pašā teritorijā vienlaikus ir pierakstītas dažādas, pat ļoti atšķirīgas šīs pasakas versijas, un atsevišķu versiju popularitāti būtiski ietekmējušas konkrētas publikācijas. Par biežāk sastopamajām versijām – vismaz Rietumeiropas folkloristu skatījumā – tiek uzskatītas tās, kas ir visai retas latviešu materiālā, it īpaši attiecībā uz pasakas sākumu, jo latviešu pasaku variantos, tāpat kā pierasts austrumslāvu pasakās, pasaka visbiežāk sākas ar tēva kapa sargāšanu.

Tādējādi var izvirzīt hipotēzi, ka latviešu (vai baltiešu, iekļaujot te igauņu un lietuviešu)³⁷ pasakas par princesi stikla kalnā 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā pierakstītie varianti atspoguļo procesus teritorijā, kur “saduras” Rietumeiropai un Austrumeiropai raksturīgās šīs pasakas versijas.

Jāuzsver, ka konkrētā raksta mērķis nav šīs hipotēzes pierādīšana, bet tikai tās izvirzīšana. Hipotēzes precīzai pamatošanai būtu vajadzīgs salīdzināt lielāku pasaku variantu daudzumu no apkārtējām valstīm un teritorijām, ar kurām latviešiem bijuši kultūrvēsturiski kontakti. Pašlaik pieejamie materiāli (pētījumi par šo pasaku tipu, apraksti speciālajās enciklopēdijās, populārākie pasaku publicējumi, tikai dažkārt ar komentāriem) neliekas pietiekami plaši, lai salīdzināšanu veiktu sistemātiski.

Ko var pastāstīt pasakas latviešu varianti?

Turpmāk detalizētāk tiks aplūkoti LTP 6. sējuma 77 teksti no nodaļas “Ķēniņa meita glāžu kalnā” (ņemot vērā vēl arī piezīmēs minētos 11 tekstus). Tā ir aptuveni viena piektā daļa no Latvijā pierakstītajiem pasakas variantiem, bet ir pietiekami reprezentatīvs materiāls, jo aptver visus zināmos senākos pierakstus un rūpīgi veiktu izlasi no 20. gadsimta sākuma (1924.–1929. gada) pierakstiem. Vairums šeit pagaidām neaplūkoto LFK arhīva materiālu ir pierakstīti vēlāk, tāpēc tajos varētu būt agrāko publicējumu ietekmes. Kā zināms, pētot kultūras kontaktus, tieši senākajiem pasaku pierakstiem ir īpaša nozīme. Šīs nodaļas nolūks nav pierādīt iepriekšējās nodaļas beigās izteikto hipotēzi, bet to tikai konkretizēt, vienlaikus sniedzot ieskatu pasakas variantu dažādībā un iepazīstinot ar tipiskākajām tās satura interpretācijām.

Rodas iespaids, ka P. Šmits, atlasot un sakārtojot pasaku pierakstus, pats domājis veikt pētījumu par šo pasaku tipu vai vismaz sagatavot kvalitatīvu materiālu nākamajiem pētniekiem. Varianti pēc iespējas sargrupēti pēc to satura un uzbūves. Nozīmīga ir arī atlasīto tekstu secība – katrā nākamajā variantā atklājas jaunas satura nianšes, sižeta variācijas vai kādas būtiskas detaļas. Tradīcijai tipiskākie varianti novietoti sākumā, bet attālākas variācijas, kur izteiktāka saplūsme ar citiem pasaku tiptiem, – beigās. Tāpēc LPT nodaļu “Ķēniņa meita glāžu kalnā” var lasīt kā sava veida “pētniecisku detektīvu”, mēģinot izsekot,

cik dažāda šī pasaka var būt, kas tajā ir stabils un kas mainīgs, un kurām pasakas detaļām būtu pievēršama īpaša uzmanība.

LPT iespējami plašāk publicēti senāk pierakstītie pasakas varianti – no 77 tekstiem 40 ir pierakstīti 19. gadsimtā, un gandrīz visi ņemti no LP. Vecākais varētu būt Augusta Bilenšteina vākums, kur daži pieraksti datēti ar 1864. (Nr. 32, piez.) un 1866. (Nr. 16) gadu, pavisam 13 tekstu, ieskaitot piezīmēs atstāstītos. Tie visi pārpublicēti no LP, galvenokārt 6. sējuma; ja var ticēt A. Lerha-Puškaiša rakstītajam, ka A. Bilenšteins viņam uzticējies 240 pasaku un teiku,³⁸ tad vairāk nekā viena divdesmitā daļa no tām ir pasakas par stikla kalnu varianti, kas varētu liecināt par šīs pasakas popularitāti jau 19. gadsimta vidū. Tāpat no LP pārpublicēti F. Brīvzemnieka savāktie (domājams, galvenokārt 19. gadsimta 70. gados) 12 varianti. No 20. gadsimta vākumiem plašāk pārstāvēti ražīgā vācēja H. Skujiņa (Andra Ziemeļa) pieraksti – 7 teksti (viņa materiāli viscaur bagātīgi izmantoti LPT). 20 tekstu ir latgaliski, no tiem tikai 3 iepriekš publicēti.

19. gadsimta materiālos tikai pāris pierakstiem ir minēti teicēji. 20. gadsimta pierakstos teicēji atzīmēti biežāk, tostarp tādi ievērojami pasaku zinātāji kā Honorata Benedikta meita, dzimusi Ludzas Stiglovas draudzē, T. Gailums Domopolē, A. Rasnačs Nīcgālē, K. Ādernieks Aumeisteros u. c. Nerodas iespaids, ka teicēji būtu radoši izturējušies pret stāstāmajām pasakām vai arī ko apzināti mainījuši tajās, bet publicējumam grāmatā acimredzot atlasīti satura un formas ziņā neitrālākie pieraksti.

Pasakas varianti ir visai vienmērīgi izvietoti pa Latvijas teritoriju – protams, to ietekmējis tas, cik aktīvi vācēji kurā vietā bijuši. LPT varianti izvietoti šādi: Kurzeme – 12, Zemgale – 12, Vidzeme un Rīga – 27, Latgale – 23, nezināma vieta – 3. Bet AM šādi: Kurzeme – 119, Vidzeme un Rīga – 91, Zemgale – 65, Latgale – 130 (no tiem Daugavpils apriņķī – 53), nezināma vieta – 16.

Pasakas varianti ir tik dažādi, ka nevar uzskatīt, ka tie būtu cēlušies no viena vai dažiem tekstiem, kas kaut kad senāk (domājams, 18. gadsimtā vai 19. gadsimta pirmajā pusē vai vidū) “ieceļojuši” Latvijā. Visticamāk, šādu “pirmtekstu” ir bijis visai daudz vai vismaz vairāki atšķirīgi, tie varētu būt ieceļojuši no dažādām pusēm, lai gan Latvijā pirms folkloras pierakstīšanas laika par to tikpat kā nav liecību. Variantu un versiju lielo dažādību nekorekti būtu skaidrot ar variēšanos, kas notiek, stāstu nedaudz piemirstot vai izstāstot citādi, vai vienas pasakas sastāvdaļas (piemēram, sižeta blokus vai savienojamus pasaku tipus, teksta formulas utt.) nomainot vai papildinot ar citas pasakas sastāvdaļām. Aplūkojot šīs pasakas pierakstus citu tautu folklorā, rodas iespaids, ka, rūpīgāk meklējot, daudzām latviešu pasakām par stikla kalnu iespējams sameklēt tuvus tekstus citu Eiropas tautu folkloras materiālos.³⁹ Kartografējot (telpiski un vēsturiski) latviešu un kaimiņu tautu folkloras arhīvos esošos šīs pasakas tekstus un apzinot populārākos publicējumus, varbūt arī ir iespējams konkrētāk rekonstruēt šo variantu “ceļojumus” laikā un telpā, taču tas paveicams tikai plašākā starptautiskā pētījumā.

P. Šmits šo nodaļu (tāpat kā dažas citas LPT) sāk nevis ar, viņaprāt, senākajiem tekstiem, bet ar paša pēc atmiņas Raunā pierakstītu pasaku. Iespējams, tas ir tāpēc, ka pasakai par Stikla kalnu grūti sameklēt vienu “ideālo variantu”, kurā būtu koncentrēts viss šim

pasaku tipam būtiskais, – varianti ir pārāk dažādi un pretrunīgi. Otrs iemesls ir tas, ka daudzos variantos pasakas varonim – muļķītim, pelnrušķim – ir ne vien pozitīvas, bet arī “negatīvas” rakstura īpašības un uzvedība,⁴⁰ kas nesaderas ar vismaz 20. gadsimta otrajā pusē uzsvērtu (varbūt t. s. marksistiskās folkloristikas – jo pasakas varonis ir “apspiestās darba tautas pārstāvis” – un Raiņa lugas ietekmē?) prasību pēc šīs pasakas varoņa kā viennozīmīgi pozitīva tēla. Varbūt tāpēc 20. gadsimta otrās puses latviešu pasaku izlasēs populārākie ir trīs atšķirīgi šīs pasakas varianti, katrs it kā tipisks, bet ar “dīvainībām”, kuru nav gandrīz nevienā citā variantā: 1. H. Skujiņa pierakstītais (Nr. 2)⁴¹ ir vienīgais variants, kur jaunākais dēls pie kapa lasa Bībeli un dabū no tēva arī dimanta ābolu, ko stikla kalnā iesviež princesei klēpī. Ābols šajā pasaku tipā gan parasti ir princeses atribūts (Nr. 64, arī Nr. 76, kas līdzīga populārai poļu pasakai⁴²), vēl vienā pasakā (Nr. 65) tas ir līdzeklis, lai izsauktu vajadzīgo zirgu. 2. K. Arāja sastādītajā brīnumu pasaku izlasē publicēts LFK arhīva materiālos sameklēts visai tipisks teksts, bet ar neparastāku nobeigumu.⁴³ 3. Savukārt pavisam īpatnējs ir bieži publicētais A. Lerha-Puškaiša Džūkstē pierakstītais variants (Nr. 14).⁴⁴ Tikai un vienīgi šajā variantā tēvs pasniedz taurīti (ierastās stabules vai nūjiņas vietā), izbāžot roku no kapa; ķēniņš mēģina noķert spožo jātnieku ar karaspēka palīdzību; muļķītis iedod princesei gredzenu un princese viņam drāniņu, ar ko viņš pārsien brūci; bet vēlāk viņu atrod, kad princeses suns (tikai šajā variantā princesei ir suns) saož drāniņu. Tas ir arī viens no retajiem variantiem, kur stikla (glāžu) kalna vietā ir dimanta kalns (vēl Nr. 33 var., 39, 40, 58).

Populārākais šīs pasakas iesākums ir tēva kapa vai zārka sargāšana. Tas sastopams vairāk nekā 50 tekstos, kas, kā jau iepriekš minēts, norāda uz kontaktiem ar kaimiņu tautām (lietuviešiem, igauņiem) un teritorijām uz austrumiem no Latvijas. Otrs populārākais pasakas iesākums ir lauka vai siena kaudzes sargāšana (13 tekstu), kur muļķītim izdodas notvert zirgu(s), kas to noēd (Nr. 37–40, 42–44, 71), vai sudraba zaķi, zelta kazu un dimanta kumeļu (Nr. 46), vai arī zirgus sola dot velns, kas pieķerts, rokot kartupeļus (Nr. 46, var.). Savukārt 3 tekstos stāstīts, ka muļķītis, ganot ķēniņa (vai tēva) aitas, nogalina milžus vai velnus, atrod viņu kabatās atslēgas staļļiem, kur ir brīnumainie zirgi (Nr. 59–61), kas varētu būt visai tipisks ievads norvēģu pasakām (ne tikai, protams).⁴⁵ Vēl 7 variantos pasaka sākas atšķirīgi: no koka (ozola) iznāk vīrs vai vīriņi, kas muļķīti saģērbj un gādā viņam zirgu (Nr. 48, līdzīgi Nr. 41); vai mežā pienācis “viņam viens vecītis, izprasījis visu un tad iedevis tam vienu spieķīti, ar ko varējis izsaukt brīnuma zirgus” (Nr. 6, līdzīgi Nr. 33, 63, kur jāpiesit pie koka, lai dabūtu zirgu), – šāds pasakas ievads nav norādīts ATU, bet ir B. Kerbelītes lietuviešu pasaku katalogā,⁴⁶ atrodams arī vairāku tautu pasakās. Vienā latgaliski pierakstītā garā un sarežģītā pasakā zirgs karājas kokā, važās iekalts, pasakas varonis Juoņeits to atbrīvo (Nr. 69). Vēl dažos variantos pasaka sākas uzreiz ar jāšanu stikla kalnā (Nr. 47, sal. 76).

No 77 variantiem veselos 65 minēts stikla kalns vai tamlīdzīgs kalns, kurā jāuzjāj. Bet tornis, pils vai būve, kur jāuzjāj vai jāuzlec ar zirgu tik augstu, lai varētu aizsniegt princesi – 9 variantos (7 no tiem pierakstīti Latgalē). Dažos variantos stikla kalna augstums mērīts stāvos, it kā tas būtu līdzīgs kādai celtnei – tad lietots vārds “tāži”, kas visai skaidri norāda

uz slāvisku vārda (*etaž*) cilmi, kā Nr. 57: “ķēniņš bija uztaisījis tādu glāžu kalnu ar trim tāžām (stāviem)” (līdzīgi Nr. 61); sal. Nr. 5: “Kas jāšus trešā pils tāžā jeb bēliņģi uzjās, tas viņa meitu un valsti dabūs!”

Var ievērot arī to, ka vienā teritorijā apmēram vienā laikā nereti pierakstīti visai atšķirīgi pasakas varianti (sal. piem., Dolē Nr. 46, 58, Mežotnē Nr. 32 piez., 55, 64, Nicā Nr. 19, 20, 41, 76, Aglonā Nr. 8, 25, 27, 29, 44, Aumeisteros Nr. 2, 4, 56), kas arī apstiprina hipotēzi par pasakas dažādiem ieceļošanas ceļiem un dažādu variantu “mierīgu līdzaspastāvēšanu” mutvārdu tradīcijā.

Tālāk neliels ieskats variantu dažādībā pasakas pirmajā daļā par kapa sargāšanu. Visbiežāk kaps jāšargā tūlīt pēc bērēm, jo tēvs mirstot tā vēlējies. Dažreiz zārks jāšargā vēl pirms apglabāšanas – kletī (Nr. 5) vai baznīcā⁴⁷ (Nr. 30, 52) – vai kaut kad vēlāk, kad par to tiek dota zīme sapnī (Nr. 16, 40, 58) vai pirms Ziemassvētkiem (atšķirībā no Raiņa lugas, kas notiek Ziemassvētku laikā, šie svētki minēti tikai vienā pasakas variantā Nr. 33, kas pierakstīts 19. gadsimta beigās, vispār “ziemas svētki” LPT pasakās minēti ļoti reti). Liekas, šajos kapa sargāšanas aprakstos maz kas vērojams no latviešu tā laika bērū tradīcijām, spēcīgāka te būs bijusi starptautiskā pasaku tradīcijas un kristietības ietekme. Kapa sargāšanas motīvs ir sastopams arī dažās citās pasakās un teikās.⁴⁸ Šajā pasakā parasti kapa sargāšanas laikā vienīgais notikums ir mirušā tēva parādīšanās un/vai saruna ar viņu, kā laikā jaunākais dēls saņem līdzekli (nūjiņu, stabuli utt.) vai padomu, kā tikt pie brīnuma zirga. Bet dažkārt sargāšana ir baisāka. Tā vienā 1866. gadā pierakstītā variantā no A. Bīlenšteina krājuma tēvs “nomira un ik nakts rādījās gudriem sapnī, ka vel(n)s viņu gribot izrakt, lai ejot kapu sargāt”, un, viņa kapu sargājot, muļķītim cauru nakti nākas velnu atgaiņāt un vēl cīnīties ar lielu vēju (Nr. 16) vai nākas sacensties ar velnu vai mironi riekstu graušanā (Nr. 53–56) utt.

Kad vecākie brāļi jautā, kā naktī gājis ar sargāšanu, muļķītis parasti atbild, ka nekas nav bijis, vai ar formulu: “vējš pyuš, lopas čaukst, nikuo naredzēju” (Nr. 42, līdzīgi Nr. 8, 9, 10, 68) vai “vējiņš pūta, salmiņš dancoja, putniņš padziedāja” (Nr. 33, piez.); šim formulām ir varianti arī citu tautu pasakās.⁴⁹ Ir pasakas varianti, kur arī vecākie brāļi dodas kapu sargāt (Nr. 10, biežāk tas ir variantos, kur lauka sargāšana), bet aizmieg vai pārāk ātri atnāk mājās. Visai dažādi variējas tas, ko tēvs iedod, lai varētu izsaukt brīnuma zirgu, vai kur šie zirgi tiek noglabāti (pat mājās, bet esot tādi, kam ēst nevajag: Nr. 13, 17, 33 u. c.), bet tas vairāk pasakās, kas sākas ar lauka sargāšanu. Vienā pasakas variantā teikts, ka mirušais tēvs tikai trešajā naktī iedod (bēru) zirgu, kam no astes jāizrauj astrs, ar kura palīdzību var zirgu vēlāk izsaukt (Nr. 22), bet, piemēram, bulgāru pasaku tipu rādītājā šāds zirga izsaukšanas paņēmiens iekļauts pasakas tipa aprakstā.⁵⁰

Pasakā ir runa galvenokārt par vīriešu (tēva un dēlu, jaunākā un vecāko dēlu, ķēniņa un viņa meitas precinieku) attiecībām. Tikai dažos pasakas variantos minēta māte, parasti visai nebūtiskā lomā, piemēram, viņa kā mājas saimniece palaiž muļķīti uz mežu, kamēr lielie brāļi devušies uz stikla kalnu (Nr. 1, 2), muļķītis atstāts mātei par palīgu (Nr. 46), viņa saņem ķēniņu, kad tas meklē princeses iezīmēto precinieku (Nr. 2, 4). Vienā variantā viņa nomirusi reizē ar tēvu (Nr. 10) vai tieši viņa ir mirusi⁵¹ un nakti jāšargā, viņa pieceļas

no zārka un iedod “pulkstenīti”, ar ko izsaukt zirgu (Nr. 51,⁵² 52, 53). Vairumā variantu arī otrs sieviešu tēls – princese – ir pasīvā pozīcijā: ne jau viņa, bet viņas tēvs izlemj, ka viņai pienācis laiks precēties, un tāpēc viņa tiks uzcelta stikla kalnā. Viņai ir tikai formāla iespēja izvēlēties precinieku – gredzenu vai citu zīmi jādod tam, kas pirmais uzjās kalnā. Tikai dažos tekstos viņai atvēlēta nedaudz lielāka izvēles brīvība un patstāvība: “Te pēc laika izpaužas vēstis, ka kāda ķēniņa meita nodomājuse to par savu vīru ņemt, kas iespēšot viņai uz dimanta kalna klāt piejāt.” (Nr. 37); “Kurš pie manis dajās, tas būs mans vīrs!” (Nr. 47); vēl dažos variantos viņa dod norādes, kā taisāms viņas kalns vai pils, piemēram: “Tai pašā laikā iznāk ziņa no ķēniņa, ka princese, viņa meita, likusi uztaisīt brīnišķu pili ar divpadsmit pilāriem, divpadsmit karogu izkārtņēm un zvērējusi, ka viņa atzišot tik to par savu brūtgānu, kas, straujā zirgā jādams, viņu, sēdot priekš pils zem troņa, nobučošot”⁵³ (Nr. 50).

Pasakas otrajā daļā īpatnējākais tēls ir stikla kalns, kas atšķir šo pasaku no citām (kaut pasaka, protams, ir par cilvēku reālajām un vēlamajām attiecībām, nevis par šo kalnu). Dāņu balādē (ap 1560. gadu) minētais motīvs par Zigfrīdu, kurš uzjāj stikla kalnā un no turienes nones Brunhildi, tiek uzskatīts par senāko šīs pasakas sižeta dokumentējumu, savukārt ainās par precinieku sacenšanos varētu būt saglabājušās atmiņas par bruņinieku turnīriem.⁵⁴ Stikla kalna tēls ir pazīstams arī mūsdienu Eiropas kultūrā (piemēram, tā vārdā nosaukti rakstnieku un mūziķu darbi, literārs žurnāls utt.).⁵⁵ Šis tēls, protams, rosinājis pasaku un mītu pētnieku interesi, ir mēģināts to dažādi skaidrot un interpretēt.⁵⁶ Šķiet, diez cik veiksmīgi nav bijuši mēģinājumi priekšstatus par šo kalnu datēt ar stikla apstrādes sākumu vai saistīt ar kādu īpaši spožu kalnu kaut kur Eiropā vai citur pasaulē. Stikla kalns minēts arī brāļu Grimmu vācu mitoloģijā; starp citu, ārzemju literatūrā visai populāra ir atsauce uz latviešu un lietuviešu avotiem, ka mirušajiem dotas līdzī lūšu vai lāču ķepas, lai viņšaulē varētu uzrāpties slidenajā kalnā.⁵⁷ Nereti mēģināts saistīt šo kalnu ar priekšstatiem par mirušo valstību, šamanisma mītiem un dažādi psiholoģiski interpretēt.⁵⁸ Saistība ar mirušo valstību gan varētu vairāk attiekties uz šī kalna pieminējumiem citās pasakās, tostarp – Grimmu krājumā, kur stikla kalns parādās citās pasakas struktūras daļās kā šķērslis, kas jāpārvar turpceļā vai atpakaļceļā, vai cilvēki uz laiku var tikt iesprostoti kalna iekšienē, no kurienes viņi jāatbrīvo.⁵⁹ Bet vismaz pasakas par stikla kalnu latviešu variantos, atšķirībā no Frīdriha Kreicvalda “īgauņu pasakas” (kur ķēniņmeita aizmigusi uz 7 gadiem un 7 dienām, līdz nāks viņas izredzētais: par to sk. vairāk nākamajā nodaļā), ķēniņmeita kalnā neguļ, nav aizmigusi uz noteiktu laiku, bet vienkārši atrodas kalna galā vai augstā celtnē, gaidot īsto precinieku. Tipiskie šīs pasakas latviešu varianti neapspriež precību situācijas saistību ar miršanu, mirušo valstību.

Latviešu pasaku variantos LPT šis kalns biežāk saukts par glāžu kalnu, ko iespējams saistīt ar P. Šmita vēlēšanos tuvināt pasaku valodu “tautas valodai”.⁶⁰ Dažos variantos nav teikts, kā kalns izskatās, vēl dažos ir dimanta kalns (piem., Nr. 14, 39, varbūt līdzībā ar dimanta zirgu⁶¹). Tikai vienā tekstā minēts “ledus kalns” (Nr. 66) – liekas, grūti būs pierādīt ledus (domājot arī stikla) kalna saistību ar latviešu tautasdziesmu formulām “Ledus kalna galiņā” un “Saskaldīju ledus kalnu Deviņos gabalos”... Kalna esamība vai rašanās pasakā parasti nav īpaši skaidrota, tas tur vienkārši jau ir vai to liek uztaisīt (Nr. 1 u. c.), tas tiek

pieminēts tikai tad, kad ir “vajadzīgs” pasakas sižetā – proti, kad tā galā “uzsēdina” ķēniņa meitu.

Tāpat pasakās parasti nav skaidrots, kāpēc vecākie brāļi (un ne tikai latviešu variantos) tik bieži izmanto jāšanai cūku vai kazu (Nr. 13, 19, 31, bet sal. 46, kur to izmanto muļķītis). Varbūt tāpēc, ka, viņuprāt, šiem dzīvniekiem ir asāki nagi, kas var palīdzēt tikt kalnā; varbūt tiek mēģināts uzsvērt situācijas komiku⁶² un “gudro brāļu” muļķību, līdzīgi kā tad, kad brāļi liek nodedzināt pirti, klēti, riju u. tml., jo pasakas varonis sakās no to jumtiem redzējis, kā spožais jātnieks viņus iekausta (Nr. 13, 41, 46, 55 u. c.). Bet varbūt arī šeit var meklēt citus skaidrojumus, arhaisku priekšstatu pēdas. Šī pasaka piedāvā visai plašu materiālu dažādām interpretācijām, kas, atšķirībā no pasakas tekstiem, laika gaitā ir vairāk mainīgas.

Daudzos pasakas variantos muļķītis attēlots kā pelnrušķis – dzīvo pie krāsns, guļ uz krāsns vai krāsni, rušīnās pa pelniem (Nr. 5, 15, 30, 37, 52 u. c.). Kad vecākie brāļi dodas uz stikla kalnu, viņi ieber pelnos zirņus, linsēklas, sinepju sēklas u. tml., kas jāizlasa – un te palīgā nāk vecītis, brīnuma zirgs vai kāds cits (Nr. 15 u. c.). Dažkārt pasakas varonim pat dots vārds Pelnrušķis, Pelnruška (Nr. 23, 34, 56). Līdzīgas struktūras dēļ šī pasaka tiek uzskatīta par Pelnrušķītes pasakas (ATU 510) vīrišķo versiju.⁶³ Viņš tāpat ir bārenis un sociāli izstumtais, un tikai brīnumains gadījums vai pārdabiska palīdzība no aizsaules viņam var dot iespēju uzlabot savu sociālo statusu. (Vienā variantā (Nr. 58) ir pat līdzīga epizode ar piķi ielipušo kurpi, pēc kuras atpazīst pasakas varoni, kad viņš greznajās drēbēs ieiet baznīcā.)

Te jāpiebilst, ka nevienā LPT pasakā – ne tikai šajā tipā, bet vispār LTP – pasakas varonim nav vārds Antiņš, šis vārds parādās vienīgi frāzē “Antiņ, kur stabulite!”. Šai frāzei gadsimtu gaitā latviešu valodā ir tradicionāli negatīva nozīme, attiecinot to uz vieglprātīgu, nepārdomātu rīcību.⁶⁴ Dažās pasakās varonim gan ir dots vārds, bet cits, piemēram, Jānis (Nr. 61), Ontons (Nr. 11, 75).

Šī ir vienīgā latviešu pasaka, kuras varonis ir čakls sēņotājs,⁶⁵ bet arī te – ne tikai latviešu variantos. Kad brāļi viņu neņem līdzi vai nelaiž uz stikla kalnu, viņš it kā dodas sēņot, mežā pasauc zirgu, veic braucieni stikla kalnā, tad steigā salasa neēdamas sēnes, kā dēļ nākošajā reizē māte vai brāļi viņu negrib laist uz mežu (Nr. 1, 2, 7 utt.).

Pasakas struktūrai būtiska un dažādi interpretējama ir varoņa slēpšanās pēc tam, kad viņš ir uzjājis kalnā un/vai saņēmis no princeses gredzenu, zīmi pierē vai tamlīdzīgu pierādījumu. Viņš pārģērbjas vecajās drēbēs, atgriežas mājās, dara savus ikdienas darbus un izliekas, ka nekas nav noticis. Viņš tiek speciāli meklēts, aicinot visus uz dzīrēm vai apstaigājot visas mājas. Diez vai pasakas sižetā tas vajadzīgs tikai tāpēc, lai uzsvērtu varoņa īpašo peticību un kautrīgumu, drīzāk arī te patvērušies seni ar iniciācijas vai citiem rituāliem saistīti priekšstati – ir jāpaiet noteiktam laikam, lai pārbaudāmais varētu parādīties jaunajā statusā.

P. Šmits centies parādīt arī šīs pasakas variantu stilistisko daudzveidību – līdzās tradicionāli stāstītām pasakām uzņemti arī daži romantiski vai emocionāli spēcīgāk iekrāsoti varianti (Nr. 50, 11).

Vēlreiz jāuzsver, ka visi minētie šīs pasakas elementi atrodami arī citu Eiropas tautu pasakās, taču konkrētākas norādes uz tiem padarītu šo rakstu ievērojami apjomīgāku un darbietilpīgāku.

Pasaka un Raiņa luga “Zelta zirgs”

Kaut tikai īsi jāskar vēl viena tēma – par pasaku vai pasakām, kas izmantotas Raiņa lugā “Zelta zirgs” (luga uzrakstīta un pirmoreiz iestudēta 1909. gadā, publicēta 1910. gadā).

Kā zināms, lugas sižeta pamatā ir F. Kreicvalda igauņu “Pasaka par ķēniņmeitu, kas septiņus gadus miegā gulēja” vācu tulkojumā.⁶⁶ Ir saglabājusies grāmata ar piezīmēm un pasvītrojumiem, ko Rainis lietojis, lugu sacerot.⁶⁷ 1925. gadā Rainis rakstīja: “Lasītāji un skatītāji lugu uztvēra kā pasakas dramatisku atveidojumu. “Zelta zirgu” parasti sauc par latviešu tautas pasakas apstrādājumu – neesmu nekur dzirdējis citādu ieskatu, – bet patiesībā vielu man deva igauņu pasaka Kreicvalda izdotā vācu tulkojumā. Tas lieku reizi rāda, cik tuvi ir pasaku motīvi visām tautām un cik tuvi sevišķi esam mēs ar saviem kaimiņiem.”⁶⁸

Detalizēti F. Kreicvalda “igauņu pasakas” un Raiņa lugas attiecības plašā latviešu pasaku variantu kontekstā (izmantojot LPT un LP) analizējis folkloras pētnieks Jāzeps Rudzītis.⁶⁹ Taču, šķiet, ne J. Rudzītim, ne citiem šīs lugas komentāru rakstītājiem: 1) nav bijis zināms, ka igauņu nacionālā eposa “Kalevipoegs” autors F. Kreicvalds pasaku tekstus ļoti brīvi un patvaļīgi pārveidojis un papildinājis (kas senākos laikos pasaku vācējiem bija pašsaprotami), tādēļ viņa krājumā publicētās pasakas nav uzskatāmas par autentiskiem sava laika folkloras pierakstiem,⁷⁰ 2) nav bijuši zināmi citi igauņu pasaku varianti, kas kopumā vairāk līdzīgi latviešu variantiem, nekā šis F. Kreicvalda teksts.⁷¹ Tādējādi J. Rudzīša komentāros ar “igauņu pasaku” saprotama F. Kreicvalda šīs pasakas interpretācija, nevis igauņu stikla kalna pasaku tradīcija kopumā.

Diemžēl nav tiešu liecību, ka Rainim lugas rakstīšanas brīdī būtu bijuši zināmi citi šīs pasakas (latviešu vai citu tautu) varianti. Taču varbūt kas saglabājies atmiņā? “Dienas Lapas” redakcijā viņš strādāja laikā, kad tur tika izdots pielikums “Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem” (1.–4., 1891.–1894.), kurā tika publicēti folkloras materiāli un apcerējumi par folkloru, tolaik iznāca arī pirmie LP sējumi (6. sējuma 2. daļa, kurā šo pasaku visvairāk, izdota 1896. gadā). Raiņa un Aspazijas muzejā glabājas daži nelieli LP sējumi ar dzejnieka piezīmēm un pasvītrojumiem, kas liecina, ka viņš rūpīgi lasījis latviešu pasakas – bet diemžēl ne tie sējumi, kuros publicēti stikla kalna pasakas varianti (LP 1, 4 un jo sevišķi 6).⁷² Tāpēc nevar ne apstiprināt, ne noliegt, ka viņš LP krājumā būtu lasījis arī šīs pasakas variantus (vai pazinis līdzīgus citu tautu variantus). Par to, ka vismaz neapzināti šīs pasakas Rainis varētu būt atcerējies (vai vienkārši par dzejnieka labo pasaku stila izjūtu), liecina tas, ka viņš atteicies no vairākiem šai pasakai netipiskiem F. Kreicvalda “pārspilējumiem” (piemēram, no garā stikla kalna būvēšanas apraksta, svešzemju gudrinieka tēla, apgalvojuma, ka trešais tēva dēls patiesībā bijis augstmaņa dēls, arī no pasakas sākšanas nevis ar tēva

nāves ainu, bet gan princeses šķietamo nāvi un kalna būvēšanu, no tā, ka pasakas varonim, kad viņš jā kalnā, mugurā ir spožas bruņas u. c.).

Jau drīz pēc lugas “Zelta zirgs” publicēšanas to ieteica iekļaut skolu programmās.⁷³ Raksta autora vērojumi liecina, ka, pateicoties ilglaicīgai šīs lugas mācīšanai skolā (līdz ar attiecīgajām, laikiem raksturīgajām interpretācijām), tā ir krietni pazīstamāka par tautas pasaku, netiek no tās nošķirta un pati kļuvusi par sava veida “tautas pasaku”. Tādēļ pārpratumu mazināšanai būtu jāuzsver vismaz dažas šīs lugas satura atšķirības no folkloras krājumos publicētajām pasakām. Tautas pasakā: 1) jaunākais dēls uzjāj stikla kalnā un apprec princesi tāpēc, lai dabūtu sev sievu un uzlabotu savu sociālo stāvokli, bez dziļākas “nācijas glābšanas”, altruisma vai garīgās izaugsmes simbolikas; 2) stikla kalns ir tikai augsts kalns ar grūti sasniedzamu virsotni, šķērslis, kas jāpārvar; 3) princese stikla kalnā neguļ, nav mirusi, nav ievietota stikla zārkā, viņu neapsargā kraukļi (iespējams, te F. Kreicvalds iesaistījis motīvus no citām pasakām), viņas atrašanās laiks kalnā parasti nav noteikts – viņa vienkārši gaida, kad nāks īstais precinieks; 4) jaunākā dēla – pelnrušķa, muļķīša, uz krāsns gulētāja – un pārējo pasakas varoņu rakstura īpašības un rīcību nenosaka viņu personīgā izvēle, bet brīnumu pasakas tēlu un sižeta struktūra un šim žanram raksturīgās ideālu uzturošās un kompensējošās funkcijas (pasakā ir citādāk nekā dzīvē, – taisnīgums vienmēr uzvar); 5) pasakās varonim parasti nav vārda, – Antiņš nav tipisks pasaku varoņa vārds, bet folklorizējies par tādu Raiņa lugas ietekmē, pasakās viņš nav ideāli pozitīvs tēls; 6) nav vairāku tēlu, kas ir Raiņa lugā (Sniega māte, Vēja māte, Baltais tēvs, Melnā māte u. c.); 7) darbība nenotiek ziemā, nav saistīta ar saulgriežiem vai kādām pārvērtībām dabā.

Atsevišķa pētījumu tēma būtu “tautas daiļrade”, kas saistīta ar šo pasaku un jo īpaši Raiņa lugu (frazoloģija, anekdotes, karikatūras, parodijas, “mūsdienīgās” versijas utt.). Šī jaunrade – šķietami individuāla, bet kopumā tradicionāla – visbiežāk saistīta ar: 1) šim stāstam “atņemtās” seksualitātes sakāpinātu rekonstruēšanu (kā atvadišanās no bērnības un “atriebība” skolā mācītajam) un 2) sava laika sociālo un politisko notikumu raksturošanu. Jaunu spēku un plašumu šai jaunradei devušas diskusijas sakarā ar Latvijas Nacionālās bibliotēkas būvniecību un stikla kalna simbolikas izmantošanu tās tēlā.

Saīsinājumi:

A – Aarne A. *Verzeichnis der Märchentypen*. X + 66 pp. Helsinki, 1910. FFC 3.

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

ATU – Uther H.-J. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction (pp. 1–619); Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales (pp. 1–536); Part III: Appendices (pp. 1–285). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004. (FFC 284, 285, 286, citējot domāts FFC 284.)

EM – Brednich R.-W. etc. (ed.) *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zu historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. Bd. 1–14, 1975–2015.

FFC – Folklore Fellows Communications.

HdM – Mackensen L. (ed.) *Handwörterbuch des deutschen Märchens*. Berlin/Leipzig: de Gruyter. Bd. 1–2, 1930–1940.

KHM – Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.

LFK – Latviešu folkloras krātuve.

LP – Lerhis-Puškaitis A. (sast.) *Latviešu tautas pasakas*. 1.–4. sēj. Jelgava; *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 5.–7. sēj. Jelgava, Rīga, Cēsis, 1891.–1903., 2001.

LPT – Šmits P. (sast.) *Latviešu pasakas un teikas*. 1.–15. sēj. Rīga, 1925.–1937.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Raksta pamatā ir ilgākā laikā veikti pētījumi un vērojumi (tostarp interneta vidē), kā arī līdz šim ne-publicēti referāti, kas nolasīti trijās konferencēs: Pakalns G. Pasaka par stikla kalnu pasaku pētnieku skatījumā. Rainim veltītā zinātniskā konference “Zelta zirgam – 100”, Jūrmalā, 2009. g. 8. oktobrī; Pakalns G. Kā latvieši lieto pasakas: pasaka par stikla kalnu (ATU 530). K. Barona konference “Folkloras lietojumā” 2012. gada 30. oktobrī; Pakalns G. Latviešu problēmas ar pasaku par stikla kalnu. LU Latvijas Vēstures institūta etnologu un Bulgārijas ZA Etnoloģijas un folkloras pētnieciskā institūta un Etnogrāfijas muzeja starptautiskā projekta “Values and Identities: Cultural Heritage as a Resource for Construction of Identities” (2012–2014) diskusija/apaļais galds, Rīgā, 2014. gada 27. jūnijā. Jau 2003. gadā raksta autors šo pasaku kopā ar komentāriem ierunājis radio raidījumam “Labu nakti!”.
- ² Biežāk izmantotās pasaku tekstu datu bāzes, kurās ieskenēti desmitiem un pat simtiem pasaku grāmatu: <http://www.zeno.org/Märchen>, <http://sagen.at/>, <http://www.maerchenatlas.de/>, <http://maerchenbasar.de/>, <http://www.1000-maerchen.de/>, <http://www.worldoftales.com/>, <http://skazki.org.ru/>, <http://www.ru-skazki.ru/>, <http://skazki-narodov.ru/>, <http://hobbitaniya.ru/rusnarod/rusnarod.php> (šeit un tālāk norādītās interneta vietnes pēdējo reizi skatītas 15.04.2015.). Meklēšanā tika izmantota formula: [meklējamais vārds] site:[interneta adrese], kas ļauj meklēt konkrētajā datu masīvā, nevis internetā vispār. Pašlaik rakstā iestrādāta tikai neliela daļa no šādi savāktā salīdzināmā materiāla, pārējais izmantots secinājumu kontrolei.
- ³ Uther H.-J. *Deutsche Märchen und Sagen*. Digitale Bibliothek. Bd. 80. Berlin: Directmedia, 2003 (datu CD, ietverti visi nozīmīgie pasaku un teiku publicējumi vāciski no 1770. līdz 1920. gadam). Uther H.-J. *Europäische Märchen und Sagen*. Digitale Bibliothek. Bd. 110. Berlin: Directmedia, 2004. Scherf W. *Märchenlexikon*. Digitale Bibliothek. Bd. 90. Berlin: Directmedia 2003 (digitāli publicēta 1995. gadā izdotā divu sējumu enciklopēdija par dažādu tautu pasakām).
- ⁴ Meklēšanai LPT izmantota kopš 1998. gada pieejamā digitālā versija: <http://valoda.ailab.lv/folklora/pasakas/> Tā kā arvien vairāk pētnieku pasakas lasa un meklē šajā interneta vietnē, nevis grāmatā, rakstā, citējot vai atsaucoties uz konkrētām LPT pasakām, ir minēts nevis LPT sējums un lappuse (kas nav norādīta digitālajā versijā), bet sējums, pasaku tipa nosaukums (tādā versijā, kā to formulējis P. Šmits) un pasakas numurs šajā tipā. Ja ir minēts tikai pasakas numurs, tad domāts pasakas teksts no nodaļas LPT 6. sējumā “Ķēniņa meita glāzu kalnā”.
- ⁵ Piemēram: Meder T. A Scientific Folktale Database Should Be More Than an Online Museum of Stories. *The 16th Congress of the International Society of Folk Narrative Research. Program & Abstracts*. Vilnius, 2013. Pp. 143–144. (Norādes uz citiem referātiem par šo tēmu sk.: Turpat. 35. lpp.)
- ⁶ Kā zināms, P. Šmita krājumā (LTP) pasaku tipu numurēšanai izmantota A. Arnes izveidotā pasaku tipu klasifikācija (Aarne A. *Verzeichnis der Märchentypen*. X + 66 pp., FFC 3. Helsinki, 1910; saīsināts: A), pēc kuras tolaik tika veidoti arī citu tautu pasaku tipu katalogi, vairums publicēti FFC. 1927. gadā S. Tompsons šo katalogu papildināja (FFC 74), bet 1961. gadā (FFC 184) viņš publicēja rediģētu versiju, kas tulkota angļu valodā un iekļāva tolaik pieejamos nacionālos rādītājus. Šie katalogi kalpoja par pamatu arī K. Arāja un A. Mednes “Latviešu pasaku tipu rādītājam” (1977, saīsināts: AM). 2004. gadā iznāca H.-J. Utera veidotā šī kataloga tā saucamā trešā redakcija (FFC 284–286, saīsināts: ATU), kur par katru pasaku tipu apkopota arī svarīgākā pētnieciskā bibliogrāfija, pieminējumi nacionālajos

- katalogos, kā arī norādīti katrā pasaku tipā ietilpstošie motīvi (atbilstoši: Thompson S. *Motif-Index of Folk-Literature*. FFC 106–109, 116, 117, 1932–1936, 2. izd. 1955–1958). Vairāk par katalogiem: Uther H.-J. *Classifying Tales: Remarks to Indexes and Systems of Ordering*. Narodna Umjetnost. 46/1. 2009. Pp. 15–32. <http://www.hrcak.srce.hr/file/61506>
- ⁷ Piemēram, Nr. 70 no J. Lautenbaha krājuma, kur stāstīts, ka tēva kapu izrakņā sudraba, zelta un dimanta cūka, muļķītim izdodas to sašaut, vēlāk izrādās, ka tā ir ķēniņa meita, ko muļķītis izārstē un apprec. Pēdējais teksts, Nr. 77, ir vairākos senos avotos vāciski publicēta teika par Sabiles pils īpašnieci, kas par vīru ņemšot to, kas uzjās pa pils stāvo nogāzi – bet jauneklīm, kam izdodas uzjāt, zirgs ir no koka, un tas nodedzina pili līdz ar lepno pils īpašnieci.
- ⁸ LPT 6, Pateicīgais mironis, Nr. 6; LPT 9, Virs, kas pārvēršas par putnu un zivi, Nr. 9; LPT 12, Muļķis par slepkavu, Nr. 16.
- ⁹ LTP 2, A 300, Stiprinieks kauj velnus un raganas, Nr. 7; LTP 7, A 559, Mēslu vaboles, Nr. 5; LTP 7, A 532, Zirgs par palīgu, Nr. 16. Bet pie LTP 5, A 480, Bārenīte un mātes meita pirtī B, Nr. 8. atsauc uz 530. tipu laikam būs kļūda.
- ¹⁰ Tāpēc P. Šmits 530. pasaku tipa aprakstā izsakās: “Pēc “bārenītes un mātes meitas” (480) šī laikam ir visbiežāki uzrakstītā latviešu pasaka.” (LPT 6, 80. lpp.)
- ¹¹ LPT 8, A 650, Stiprais Ansis u. c. (kopā 58 varianti vairākās nodaļās); LPT 6, A 511, Vienacīte, Divacīte, Trijacīte (38 varianti); LPT 7, A 550, Zelta putns, Bulbula putns (kopā 37 varianti); LPT 3, A 301, Varonis izglābj trīs nolaupītas princeses (36 varianti); LPT 7, A 554, Pateicīgie kustoņi (35 varianti); LPT 2, A 303, Labie brāļi (34 varianti); LPT 9, A 707, Brīnuma dēli (33 varianti); LPT 7, A 560, Čūskas gredzens (31 variants); LPT 6, A 510B, Pelnrušķīte pie ķēniņa (31 variants, bet 510A, Pelnrušķīte – vēl 21 variants) utt.
- ¹² Kā tas atzīmēts, piemēram, komentāros pie pasakas par Pelnrušķīti, LPT 6, 77. lpp.
- ¹³ Uz ko P. Šmits pats arī norādījis LPT 1, 8. lpp.
- ¹⁴ Medne A. Pasaku kārtošana Latviešu folkloras krātuvē. *Senatne un Māksla*. 1937. 1. 135.–147. lpp.
- ¹⁵ P. Šmita kolekcija [527] ar 49 811 vienībām esot vislielākā LFK, bet sastāv galvenokārt no citu vācēju iesūtījumiem (Rozenbergs J. Folklorista, etnogrāfa un valodnieka Pētera Šmita atcerei. *Letonica*. Nr. 2. 1998. 124. lpp.) un tajā ir visai maz pasaku pierakstu, jo iespējams, ka pierakstu oriģināli uzreiz ievietoti manuskriptā: Pakalns G. Kā Pēteris Šmits rediģējis “Latviešu pasaku un teiku” tekstus. *Vēsture: Avoti un cilvēki. Proceedings of the 23rd International Scientific Readings of the Faculty of Humanities. History XVII*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes akadēmiskais apgāds “Saule”, 2014. 296. lpp., http://du.lv/files/000/009/009/Vesture_XVII.pdf
- ¹⁶ AM, 74.–78. lpp., tai iedalīti pieci lieli un vairāki nelieli apakštīpi.
- ¹⁷ Konkrēti šajā pasaku tipā: no AM rādītājā uzskaitītā 421 teksta 74 ir publicēti LPT. No LPT publicētajiem ar LFK materiāliem varētu dublēt vismaz 25 teksti. Tātad AM minētajos LFK arhīva materiālos ir ap 370 šīs pasakas pierakstu. Vēlāk (pēc 1977. gada) nākuši klāt jauni pieraksti, bet tiem nav veikta uzskaitē pa pasaku tipiem.
- ¹⁸ Viena un tā paša pasaku tipa nosaukumi un apraksti dažādu nāciju katalogos var atšķirties. Starptautiski biežāk lietotais tipa nosaukums ir “Princese stikla kalnā”.
- ¹⁹ Vēl vairāk pierakstu ir šādām pasakām: AM 480, Pameita un istā meita (vairāk nekā 1000 pierakstu), AM 327, Bērni pie raganas; AM 300, Nezvēra kāvējs; AM 301, Varonis izglābj trīs nolaupītas princeses; AM 313, Maģiskā bēgšana (pēdējie trīs no šiem tipiem visai bieži ir garāku pasaku sastāvdaļas, nevis atsevišķas pasakas).
- ²⁰ Ambainis O. *Lettische Volksmärchen*. Berlin: Akademie Verlag, 1977. S. 431. O. Ambainis šo nosauc par otru populārāko latviešu pasaku. Viņa komentāros gan būtiski no AM atšķiras pasaku variantu skaits – visticamāk, viņš izmantojis vēl nepublicēto AM darba versiju vai kartotēku.
- ²¹ Tā kā pasaku publicējumiem mēdz būt ietekme uz vēlākajiem pasaku pierakstiem, tad vienīgā loģiskā pētījumu secība ir vispirms iepazīt senākos pierakstus un to publicējumus un tikai pēc tam skatīt LFK arhīva materiālu, kas vairumā gadījumu pierakstīts pēc šo publicējumu (LP, LPT) izdošanas. Otrkārt, LFK pasaku rokrakstu materiāls vismaz daļēji ir pārskatīts, gatavojot dažas vēlākā laika pasaku izlases.
- ²² LTP 1., 111. un 117. lpp., LTP 5., 8. un 309. lpp.

- ²³ Varbūt šī iemesla dēļ šai pasakai nav atsevišķas nodaļas 20. gadsimta sākuma pasaku pētniecības kopsavilkumā, kas veidots kā piezīmes Grimmu krājumam: Bolte J., Polivka G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 1–5. Leipzig: Weicher, 1913–1932.
- ²⁴ Raksta autoram nav zināmas plašāka apjoma zinātniskas aptaujas Latvijā par to, kuras pasakas kādā konkrētā laikā un sociālā grupā tiek uzskatītas par populākajām vai pazīstamākajām latviešu pasakām, kuras biežāk tiek lasītas priekšā vai stāstītas, kuras pirmās aptaujātie var nosaukt utt.
- ²⁵ Köhler-Zülch I. *Prinzessin auf dem Glasberg*. EM. Bd. 10 (2002). Sp. 1345; Boberg M. *Glasberg*. HdM, Bd. 2, S. 626–630. Šeit arī bagātīgas norādes uz pasakas variantu publicējumiem dažādās valodās un valstīs.
- ²⁶ Scherf W. *Märchenlexikon*. Digitale Bibliothek. Band 90. S. 1557–1558. (par latviešu variantu 736.–738. lpp.); Uther H.-J. *Europäische Märchen und Sagen*. Digitale Bibliothek. Bd. 110. (Te atrodami daudzi reģionālie varianti: ungāru, somu, tiroleiešu, poļu, bosniešu, bulgāru, vācu, kroātu, lietuviešu un igauņu, nereti kopā ar attiecīgajās grāmatās esošajiem komentāriem (saites satura rādītājā 31046.–31047. lpp.).)
- ²⁷ Kerbelytė B. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*. T. 1: Pasakos apie gyvūnus. Pasakėčios. Stebuklinės pasakos. Vilnius: LLTI, 1999. 247–249 p.; Kerbelytė B. *Lietuvių liaudies pasakų repertuaras*. Vilnius: LLTI, 2002. 113–114 p.
- ²⁸ Fakti par igauņu pasakām, ja vien nav norādīts citādi, iegūti sarunās vai sarakstē ar projekta “Igauņu brīnumu pasakas” vadītāju Risto Jervu (*Järv*), sākot no 2009. gada. Viņa vadībā ir izveidota igauņu brīnumu pasaku datu bāze, kas aptver ap 5400 tekstus. Igauņu pasaku sadalījumu grupās pēc popularitātes var aplūkot šeit: <http://www.folklore.ee/UTfolk/mj/eng/AT.htm>. Sk. arī: Järv R. *Eesti muinasjutud I: 2. Imemuinasjutud*. Eesti kirjandusmuuseumi teaduskirjastus. Tartu, 2014. 134–166, 640–641, 714 l.; Löwis of Menar A. *Finnische und estnische Märchen*. Digitale Bibliothek Bd. 110: *Europäische Märchen und Sagen*. S. 4756–4762.
- ²⁹ Barag L., Berezovskij I., Kabashnikov K., Novikov N. *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuzhetov: Vostochnoslavjanskaja skazka*. Leningrad, 1979. S. 150–152. Saskaitot šajā rādītājā atzīmētās krievu pasakas, šī pasaka atrodas biežuma saraksta 11. vietā – grupā, kur pirms un pēc atšķirība ir tikai par vienu vai dažiem publicējumiem: Koz'min A. V. *Populjarnost' skazocnyh sjuzhetov*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozmin6.htm>
- ³⁰ ATU vol. 284. Pp. 308–309. Te ir dati par attiecīgā pasaku tipa pieminējumu nacionāli nozīmīgākajā publicējumā un katalogā; protams, īsuma un dažādo datu avotu dēļ te nav norādīts variantu skaits un popularitāte.
- ³¹ ATU. Turpat. P. 308; Köhler-Zülch I. *Prinzessin auf dem Glasberg*. EM 10. Sp. 1343–1345.
- ³² Vēl var būt arī citi veidi, kā šī pasaka sākas, tie tad tiek aprakstīti kā kontaminācija ar citiem pasaku tiptiem, jo šie iesākumi vairāk raksturīgi citām pasakām.
- ³³ Tille V. *Literarny studie. 1: Skupina lidovych povidek o neznamem rekovi, jenž v zavodnech ziskal princeznu za chot*. Prag, 1892; Boberg I. M. *Glasberg*. HdM, Bd 2, S. 627–630; pamatojoties uz agrāk veiktu salīdzinošu pētījumu (Boberg I. M. *Prinsessen pa glasbjaerget*. *Danske Studier*. 1928. S. 16–53, <http://danskestudier.dk/materiale/1928.pdf>), kur jau uz plaša salīdzināmā materiāla pamata ieskicēti reģioni, kuros dominē dažādas šīs pasakas versijas. Pamatojoties uz I. M. Bobergas secinājumiem un pētījumiem par šīs pasakas elementu klātesamību viduslaiku literatūras darbos, izveidota viena no teorijām par pasakas cilmi centrālajā vai ziemeļu Eiropā (sk. arī K. Derunga populārzinātnisku kopsavilkumu par to: <http://www.maerchenlexikon.de/at-lexikon/at530.htm>). Arī P. Šmits iespēju robežās bija iepazinies ar šiem pētījumiem un diskusijām, par ko liecina viņa piezīme: “Pie krieviem šī pasaka liekas būt populārāka nekā rietuma Eiropā, lai gan taisni tipiskais stikla kalns te ir retums. To ievērojot, varētu būt, ka stikla kalns te ir ienācis vēlāk no citām pasakām” (LPT 6, 80. lpp.), un te viņš atsaucas uz grāmatu: Köhler R. *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*. Hrsg. von Bolte J. Weimar, 1898. S. 444. “Tomēr arī pie leišiem, somiem, igauņiem un libiešiem ir šī pasaka labi pazīstama.” (Turpat.)
- ³⁴ Sk. kopsavilkumu: Köhler-Zülch I. *Prinzessin auf dem Glasberg*. EM. Bd. 10 (2002). Sp. 1346. Reģioni esot ieskicēti, pamatojoties uz iepriekšējiem pētījumiem un EM arhīvā esošajiem ap 250 tekstiem. Nav gan zināms, vai tajos ieskaitīti arī 77 teksti no LPT, kuru vācu tulkojumi šajā arhīvā glabājas (Pakalns G. P. Šmita “Latviešu tautas pasaku un teiku” tulkojums vāciski – vēsture un digitālā publikācija. *Mekļējumi un atradumi*. 2005. Rakstu krājums. Sast. I. Daukste-Silasproģe. Rīga: Zinātne, 2005. 141.–171. lpp.).

2002. gadā, pētot LPT vācu tulkojuma iespējamo vēsturi un sarunājoties ar attiecīgā šķirķļa autori, radās iespaids, ka latviešu variantu tulkojumi ir “nedaudz piemirsti” un netiek pilnībā izmantoti.
- ³⁵ Sk., piemēram: Tille V. *Verzeichnis der böhmischen Märchen*. Helsinki, 1921. FFC 34. S. 48–56; Krohn K. *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*. Helsinki, 1931. FFC 96. S. 96–99; Wisser W. Das Märchen vom Ritt auf den Glasberg in Holstein. *Zeitschrift für Volkskunde*. 25. 1915. S. 305–313.
- ³⁶ Par ko šīs pasakas tipa aprakstā ATU (vol. 284, p. 308.), kas veidots vairāk no Rietumeiropas “skatu punkta”, teikts, ka tas ir tikai “dažos variantos.” Savukārt L. Baraga komentārus N. Afanasjeva krievu pasaku krājumā (Nr. 179–184) par pasakas variantiem internacionālā kontekstā sk.: <http://feb-web.ru/feb/skazki/texts/af0/af2/af2-389-.htm>
- ³⁷ Cik bijis iespējams iepazīties ar šīs pasakas variantiem igauņiski (R. Jerva konsultācijas, publicētie teksti) un lietuviski (lietuviešu pasaku konspekti B. Kerbelītes kartotēkā), rodas iespaids, ka tie kopumā visai līdzīgi latviešu variantiem – gan variantu dažādības, gan dominējošo motīvu un raksturīgo teksta formulu aspektos.
- ³⁸ LP 7, 1, VIII lpp.; *Anss Lerhīs-Puškaitis atmiņās un stāstos*. Sast. G. Pakalns. Rīga: Madris, 2000. 76.–77. lpp.
- ³⁹ Labs palīgmateriāls ir attiecīgais EM šķirklis ar ļoti bagātīgām norādēm uz konkrētiem dažādu tautu pasaku publicējumiem (kas gan nereti Latvijā nav pieejami), kā arī lielās tekstu datu bāzes, īpaši www.zeno.org/
- ⁴⁰ Ne visos šīs pasakas variantos muļķītis ir ideāli pozitīvs tēls. Bieži minēts, ka viņš ar pātagu iekausta vecākos brāļus, kad kā nepazīstams jāz uz stikla kalnu (nevis no kalna, kā minēts šī tipa aprakstā AM, 87. lpp.). Pasakas turpinājumā, kas dažreiz pievienots, viņš, jau iejuties pils sadzīvē, apmaiņā pret vajadzīgajām lietām (zirgiem, skaistu cūciņu, vēršiem utt.) prot dabūt par to no citiem nocirstos pirkstus vai ādas sloksnes no muguras (Nr. 4, 6, 37 u. c.). Pasaku ievadā viņš bieži raksturots kā sliņķis. Dažkārt viņš uzvedas pavisam dīvaini – cepures vietā uz galvas nēsā podiņu (Nr. 52), nokauj no mājām iedoto veco zirgu (Nr. 37, 38, 67, sal. 8), jāz uz zirga otrādi, turoties pie astes (Nr. 41), nokauj vārnas un liek princesei plūkt no tām spalvas spilveniem (Nr. 4, sal. 37), pēc kāzām jaunās drēbes savārta dubļos un ielien krāsni (Nr. 37). Tas gan varētu būt skaidrojams ar kādām arhaiskām trikstera iezīmēm, kas saglabājušās šajās pasakā. Sal.: Trofimov A. Sirota v folklore: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/TROFIM2.htm>. Sk. arī: Lüthi M. Dümmling. EM 3 (1981). Sp. 937–946.
- ⁴¹ *Latviešu tautas pasakas. Izlase*. Sast. A. Alksnīte u. c. Rīga: LPSR ZA izdevniecība, 1956. 2. izd. 2002, 327.–330. lpp. Pasaka gan rediģēta, atbrīvojot to no ģermānismiem un Bībeles pieminēšanas, nomainot to vienkārši ar grāmatas lasīšanu. Pārpublicēts arī: Ambainis O. *Lettische Volksmärchen*. 1977. S. 252–256. *Aukso žirgelai. Latvių liaudies pasakos*. Vilnius, 1957. 210–213 p. u. c.
- ⁴² Woycicki K. W. *Volkssagen und Märchen aus Polen*. Breslau: Verlag von Priebatschs Buchhandlung, 1920. S. 67–71. <http://www.zeno.org/nid/20007884273>
- ⁴³ *Latviešu tautas pasakas. Izlase. Brīnumu pasakas*. Sast. K. Arājs. Rīga: Zinātne, 1966. 414.–421. lpp. Arī iepriekšējā pasakā (408.–414. lpp.) ir motīvs par stikla kalnu, bet šai pasakai pavisam netipisks iesākums.
- ⁴⁴ LP I, 62.–63. lpp., publicēts arī: *Džūkstes pasakas*. Sast. K. Arājs. Rīga: Zinātne, 1980. 152.–153. lpp.; *Trīs vēja mežgli*. Sast. K. Arājs. Rīga: Liesma, 1988. 293.–299. lpp. u. c.
- ⁴⁵ Piemēram: Princess on the Glass Hill. Asbjørnsen P. Ch., Moe J. *East o' the Sun and West o' the Moon. Popular Tales from the Norse*. Edinburgh: David Douglass, 1888. <http://www.sacred-texts.com/neu/ptn/ptn23.htm>
- ⁴⁶ Kerbelytė B. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*. T. 1. Pasakos apie gyvūnus. Pasakėčios. Stebuklinės pasakos. Vilnius: LLTI, 1999. 247 p.
- ⁴⁷ Sal. visai līdzīgu variantu no Vācijas, kur dēliem vārdi ir Frīcis, Johans un Krišjānis: Bartsch K. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*. Band 1. Wien, 1879/80. S. 491–493. <http://www.zeno.org/nid/20004502159>
- ⁴⁸ Brednich R. W. Grabwache. EM 6. Sp. 79–80.
- ⁴⁹ Piemēram, atsevišķās pasakās B. Kerbelītes pasaku kartotēkā – pasaku konspektīvais pieraksts gan tur varbūt ne vienmēr ļāvis atspoguļot tik sīkas pasakas detaļas. Sk. arī: Köhler-Zülch I. *Prinzessin auf dem Glasberg*. EM. Bd. 10 (2002). Sp. 1348; tur norādīts arī uz formulu “Vai es tas nebiju?” izplatību:

- pasakas varonis tā jautā brāļiem vai princesei, kad tie stāsta par redzēto spožo jātnieku. Daudzi pazīstami šīs pasakas motīvi un sīkākas detaļas aplūkoti šeit: Meletinskij E. M. *Geroj volshebnoj skazki. Proishozhdenie obraza*. Moskva-Sanktpeterburg, 2005. S. 50, 119, 187, 190, 194 i dr., http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinskiy_e_m_geroy_volshebnoy_skazki.pdf
- ⁵⁰ Perkowski L. D. etc. *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen* (FFC 257). Helsinki, 1995. S. 115.
- ⁵¹ Vienā attālā variantā, kas publicēts pie cita pasaku tipa, māte mirusi guļ stikla kalnā, dēli dodas viņu meklēt, uzvar pūkus pie tilta, dabū pūku lidojošos zirgus, jaunākais uzjāj stikla kalnā, taču izvēlas nevis divas princeses, bet māti, ko nones lejā (LTP 2, Stiprinieks kauj velnus un raganas, Nr. 7).
- ⁵² Teksts no K. Bankina krājuma “Šis un tas” (1875) ir viens no pirmajiem šīs pasakas publicējumiem, bet ļoti īpatnējs, tāpēc, šķiet, bez būtiskas ietekmes uz tālāko tradīciju.
- ⁵³ Sal. N. Afanasjeva krievu pasakā: “V jeto vremja car’ kliknul klich: vsem dobrym molodcam, holostym, nezhenatym, s’ezzhat’sja na carskij dvor. Doch’ ego, Nesravnennaja Krasota, velela postrōit’ sebe terem o dvenadcati stolbah, o dvenadcati venciah. V jetom tereme ona sjadet na samyj verh i budet zhdat’, kto by s odnogo loshadinogo skoka doskochil do nee i poceloval v guby.” <http://hobbitaniya.ru/rusnarod/rusnarod129.php>
- ⁵⁴ Köhler-Zülch I. *Prinzessin auf dem Glasberg*. EM. Bd. 10. Sp. 1344.
- ⁵⁵ Sk.: http://de.wikipedia.org/wiki/Der_gläserne_Berg; lietuviešu rakstniekam J. Avižum ir romāns ar šādu nosaukumu “Ī stikla kalnā” (1987).
- ⁵⁶ Glasberg, HdM. Bd 1. Sp. 856–861.
- ⁵⁷ Ward D. Glasberg. EM. Bd. 10. Sp. 1266, 1269.
- ⁵⁸ Piem.: Huth O. *Der Glasberg. Die Welt im Märchen*. Ed. J. Janning, H. Gehrts. Kassel, 1984. S. 139–156. <http://f6563.nexusboard.de/t294302f56236-Glasberge.html>; Gehrts H. *Vom Schlaf im Märchen. Von der Wirklichkeit der Märchen*. 1992. <http://www.oobe.ch/gehrts02.htm>.
- ⁵⁹ Pasakā “Septiņi kraukļi” (KHM 25; ATU 451) vecāki brāļus nolād par kraukļiem, vēlāk māsa dodas viņus meklēt, nonāk pasaules malā, no Rīta zvaigznes dabū vistas stilba kauliņu, ar ko atslēgt stikla kalnu. Bet ceļā viņa kauliņu pazaudē, un, lai varētu atslēgt kalnu, nogriež sev mazo pirkstiņu. Pasakā “Krauklis” (KHM 93; ATU 400, ATU 401, ATU 518) ķēniņienes meita (princese) tiek nolādēta par kraukli. Mežā viņu pēc balss atpazīst vīrietis, bet ragana trīs naktis vīrieti ar dzērienu aizmidzina, lai viņš nevarētu princesi atburt. Tad princese tiek aiznesta uz tālu kalnu, kas ilgi jāmeklē. Gadu vīrs gaida pie slidenā stikla kalna, līdz izmāna no laupītājiem neredzamo mēteli, nūju, ar ko slēdz visas durvis, un zirgu, ar ko var uzjāt stikla kalnā un tikt pili. Līdzīgi ir arī garā pasakā “Bundzinieks” (KHM 193, pirmoreiz publicēta šajā krājumā tikai 1843. gadā; ATU 400, ATU 518, ATU 313), kur bundzinieks nozog drēbes vienai no trim meitām, kas peldējušās, uzzina, ka viņa ar māsām dzīvo stikla kalnā pie vecenes. Piemānot cilvēkēdājus milžus, viņš tur nokļūst, ar meitas palīdzību izdara raganas liktos darbus un princesi atbrīvo. Savukārt pasakā “Dzelzs krāsns” (KHM 127, ATU 425A) princese atbrīvo dzelzs krāsni ieslodzīto princi, bet neievēro noteikumus, un nu viņai jāiet princi tālu meklēt. Viens no šķēršļiem ir slidens stikla kalns, kuram var tikt pāri, ja iesprauž tajā krupīšu iedotās adatas. Arī šajā pasakā tiek aizmidzināts princis, lai trijās naktīs neatpazītu savu īsto glābēju – savu līgavu. Pasakā ar nosaukumu “Vecais Rinkranks”, kas ir dialektā (KHM 196; nosacīti tuva ATU 530, ATU 1160), ķēniņš apsola meitu tam, kas pārjās pāri stikla kalnam. Princese dodas jātniekam līdzī, lai palīdzētu viņam, bet pati iekrīt stikla kalnā un netiek vairs ārā. Kalna iekšienē viņai jākalpo vecim ar garu bārdu, kurš katru rītu pa trepēm izkāpj no kalna un vakarā atnes dārgumus. Un tā gadiem ilgi, līdz abi paliek veci. Kādu vakaru viņa neļaiž veci pa durvīm, viņš lien pa lūku, kur ieķeras bārda. Nu viņa tiek pie trepēm, ar tēva palīdzību nogalina veci, paņem dārgumus un apprec savu iepriekšējo precinieku.
- ⁶⁰ LFK arhīvā glabājas LPT manuskripts, kam līdz šim maz pievērsta pētnieku uzmanība. Pašreiz pieejamajā komplektā diemžēl nav 6. sējuma manuskripta. Izmantojot šo manuskriptu, raksta autors pētījis LTP rediģēšanas principus. Piemēram, labojot pasaku leksiku, P. Šmits centies to tuvināt viņaprāt “latviskākai” valodai – kā latvieši runājuši senāk. Viens no vārdiem, kura labojumi varētu būt diskutējami, ir “stikla”: sastopami gadījumi, kad šo vārdu P. Šmits pārlabojis par “glāžu”, jo viņa valodas izjūtai tas licies pieņemamāks, seniskāks – kā vārds ar ģermānisku cilmi pretstatā vārdam ar slāvisku cilmi. (Pakalns G. *Kā Pēteris Šmits rediģējis “Latviešu pasaku un teiku”* tekstus. 298.–299. lpp.) Laikam jau

tāpēc šis vārds izvēlēts pasaku tipa virsrakstā, varbūt kur ielabots arī šīs pasakas manuskriptos, kaut gan par to nav tiešu liecību.

- ⁶¹ Šajā rakstā netiks aplūkotas to zirgu krāsas, ar kuriem pasakas varonis jāz stikla kalnā, tāpat arī pasakas varoņa apģērbs attiecīgajās krāsās. Arī te var atrast gan interesantus variantus, gan starptautiskas paralēles (tāpat arī motīvā, kur pasaku varonis ielien zirgam pa vienu ausi, izlien pa otru un ir ģērbts spožajās drēbēs), kaut gan kopumā šīs krāsas iekļaujas Eiropas pasakām raksturīgo spožo metālu (minerālu, debess spīdekļu) trijrdalījumā – sudraba, zelta, dimanta; dažreiz: zvaigžņu, mēness, saules (Nr. 30) utt. Savukārt krievu pasakās ir iecienīts zirga izvērst apraksts, attēlojot šo zirgu kā īpaši greznu, spēcīgu un skaistu, kas reti latviešu variantos, piemēram: “Šiem zirgiem (sudraba, zelta, dimanta) uz kalnu jānot, pa muti nākusi uguns ārā, pa astes galu dūmi..” (Nr. 6, pasakas saīsinātā atstāstījumā). Sal.: “..svistnūl molodeckim posvistom: “Sivko-burko, veshhij voronko!” Voronko bezhit, toľko zemlja drozhit, iz ochej plamja pyshet, a iz nozdrej dym stolbom.” <http://hobbitaniya.ru/afanasyev/afanasyev108.php>
- ⁶² Scherf W. *Märchenlexikon*. Digitale Bibliothek. Bd. 90. S. 1105–1108, 1113–1118. Šeit apcerēta ne tikai komika, bet arī citi šīs pasakas psiholoģiskie aspekti, te ir arī atsauce uz šīs latviešu pasakas variantu (Nr. 65) tulkojumu vācu valodā, kur komikas elementu tiešām vairāk nekā parasti šajā pasakā.
- ⁶³ Toomeos-Orglaan K. Gender Stereotypes in Cinderella (ATU 530A) and The Princess on the Glass Mountain (ATU 530). *Journal of Ethnology and Folkloristics*. Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu. Tartu, 2013. 7 (2). Pp. 49–64. http://www.jef.ee/index.php/journal/article/viewFile/142/pdf_103
- ⁶⁴ Šādā nozīmē to lietojis jau Vecais Stenders “Pasaku un stāstu” ievadā (Jelgava, 1789, 5. lpp.), tā regulāri sastopama arī 19. un 20. gadsimta latviešu periodikā utt.
- ⁶⁵ Sal. pašironisko identitātes stereotipu, ka “latvieši ir maza tauta pie Baltijas jūras, kas dzīvo kokos un ēd sēnes”, piemēram: <http://www.draugiem.lv/latviandream/pages/5910>; <http://www.diena.lv/arhivs/ko-latviesi-senatne-eda-12985099> utt.
- ⁶⁶ Kreutzwald F. R. *Ehstnische Märchen*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1869. S. 159–173. Tā tulkota vāciski dažus gadus pēc šī krājuma izdošanas igauņu valodā 1866. gadā. Latviski izdota vairākkārt, piemēram: Kreicvalds F. R. *Senās igauņu pasakas*. Rīga, 1962. 107.–116. lpp.
- ⁶⁷ Rainis. *Kopotī raksti*. 9. sēj. Lugas. Sast. V. Hausmanis. Rīga: Zinātne, 1980. 569. lpp.
- ⁶⁸ Raiņa priekšvārdi savu darbu izdevumiem, citēts no: <http://www.korpuss.lv/klasika/Senie/Rainis/Raksti/1.htm>
- ⁶⁹ Rudzītis J. Raiņa pasaku un teiku lugas. *Latvijas PSR Valodas un literatūras institūta raksti IX*. Rīga, 1958. 14.–19. lpp.
- ⁷⁰ Sk. arī: Raudsep L., Kreutzwald F. R. EM. Bd. 8. Sp. 386.
- ⁷¹ Sk. iepriekš 28. atsauci par igauņu pasakām.
- ⁷² Sirsnīgi pateicos par informāciju muzeja “Raiņa un Aspazijas vasarnīca” vadītājam Astrīdai Cīrulei.
- ⁷³ Sk. piem.: Latvijas pamatskolu programmas. Apkārtnes mācība. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 1. (1921.01.01.). 75. lpp.

Guntis Pakalns

The Fairy Tale about the Princess on the Glass Hill— Latvian Variants in European Context

Summary

Keywords: fairy tales, ATU 530, the glass mountain, Rainis

The fairy tale about the glass mountain or about the silver, golden and diamond horses (ATU 530) may be regarded as one of the Latvian “national fairy tales” due to several reasons. First, this fairy tale so popular in Europe has been one of the most frequently registered fairy tales in Latvia (around 420 texts). As it can be concluded from the oldest records of the fairy tale, it was popular in the territory of Latvia already on the second half of the 19th century and has existed in the oral tradition in different variants, which indicate to cultural contacts with several European regions. Second, this fairy tale is skilfully “over-narrated” by writer Rainis in his play “Zelta zirgs” (Golden Horse, 1909), and thanks to the educational programme, this interpretation of the fairy tale is more familiar than the folklore texts. Third, the symbols of this fairy tale/play has been used for the architectural design of the Latvian National Library.

The author mostly examines the 77 variants published in 1929 in the 6th volume of P. Šmits’s “Latvian Folk Fairy Tales and Legends” (<http://valoda.ailab.lv/folkloras/pasakas/>), aiming to contextualize them in the historically comparative research tradition. The author has drawn a hypothesis that the Baltics could have been the “zone of contacts” between the West European and East European traditions and that could explain the diversity of this fairy tale here. For instance, the first part of the fairy tale, where the third son gets the fairy horses guarding his father’s grave at night, is more characteristic to Eastern Europe. Whereas, the central part of the fairy tale, where the protagonist conquers the glass hill with these three horses is more characteristic to Western Europe.

Aldis Pūtelis

“Un nekas cits tur nav likts klāt...”¹

Atslēgvārdi: latviešu mitoloģija, pseidoolimps, 19. gadsimts, avoti, romantisms, literārā tradīcija vēsturē

Vēsturiski dokumenti kā avots kādas mitoloģijas izpētei

Mūsdienu latviešu folkloristikā vairs nav nekādu šaubu, ka vairāku gadsimtu garumā latviešu mitoloģijā izveidojās tautas tradīcijās atrodamajam paralēls priekšstats par pielūgtajām dievībām, ar tām saistītiem rituāliem un kulta vietām. Šis priekšstatu kopums saņēmis “pseidoolimpa”² vai “pseidopanteona” nosaukumu, to tā dēvējušajiem autoriem reizēm norādot, ka šis dievību kopums ir (vismaz daļēji) izdomāts.³ Tomēr šī “pseidotradīcija” bija gluži pieņemams sava laika zinātniskas pieejas un tradīcijas rezultāts, kurā tīra izdoma, iespējams, piedalījusies gauži maz, toties liels iespaids pārāk brīvai interpretācijai un nepieciešamībai pierādīt, ka autors ir pietiekami izglītots un zina pirms viņa sarakstīto darbu saturu. Visai svarīgi ir, kādi citu autoru iepriekš sarakstītie darbi tiek izvēlēti citēšanai, jo, pakāpeniski citējumu skaitam palielinoties atkārtojumos, tiek radīts iespaids, ka šajos darbos atrodamās ziņas ir vispārzināmas patiesības. Būtiskākais aspekts tomēr ir šis: vai vienmēr tiek izmantotas tikai tās ziņas, kas droši un nepārprotami attiecas vienīgi uz konkrēto aprakstāmo tradīciju. Atsevišķos gadījumos, šķiet, ir pamats pieņemt, ka arī “mācītajiem vīriem”, kas rakstījuši hronikas un apceres, varētu būt bijusi sava, rakstīta “tradīcija”, kas pārceļ atsevišķus motīvus starp dažādām kultūrām, kuras, iespējams, vieno tikai tas, ka tās nav kristīgas. Šādi motīvi ceļo dažādos darbos, līdzīgi kā atsevišķas frāzes un izteiksmes veids, par spīti tam, ka tekstā iekļauti apgalvojumi par apraksta pilnīgo ticamību.

Vēstures pētniecība savā būtībā balstās uz rakstītu dokumentu analīzi, visai maz uzmanības pievēršot mutvārdu aprakstiem, kam nav ne konkrēta pirmautora, ne precīza datējuma. Tomēr dokumenti nav pētījumu avots tikai vēstures zinātnē. Visa klasiskā (sen grieķu un romiešu) mitoloģija, kā arī ķeltu (īru) teikas mūsdienu pētniecībai ir pazīstamas no vēsturiskiem dokumentiem, kā dēļ pati metode – vēsturisku dokumentu pētniecība mitoloģijas datu iegūšanas nolūkā – nav pēc būtības noraidāma. Pirms tūkstoš vai vairāk gadiem pastāvējušas tautas tradīcijas dokumentējumu ar mūsdienīgām folkloristikas un antropoloģijas metodēm atrast nav iespējams, tādēļ jāpieņem un jāizmanto viss pieejamais. Taču jāapzinās, ka arī rakstītie dokumenti var saturēt pēc būtības līdzīgi nekonkrētus

un nepamatojamas ziņas, kādi ir mutvārdu apraksti, bet reizēm mutvārdu tradīcija – folklorā – pat uzskatāma par atbilstošāku avotu. Tomēr šāda nostāja ir samērā vēlina, kā dēļ svarīgi ir noskaidrot, kad un kā tika konstatēts, ka iepriekš (un arī citās kultūrās) par atbilstošu un pieņemamu uzskatītais apraksts tāds tomēr nav.

Vēstures dokumenti un patiesība. Politiskais aspekts

Latviešu mitoloģija bija ne tikai zinātniskas intereses objekts. Pietiekami sazarota un attīstīta mitoloģija varēja tikt izmantota kā arguments politiskajā cīņā par latviešu tiesībām saukties par tautu; šāds mērķis skaidri nojaušams, piemēram, Jura Alunāna izteikumos.⁴ Lai šādas mitoloģijas eksistenci pierādītu, vajadzīgi un noderīgi bija visi pieejamie apraksti un liecības. Taču šajos šķietami autoritatīvajos dokumentos bija apkopotas gadsimtu gaitā latviešiem piedēvētas ziņas, kam ar patiesību bija visai maz sakara.

Šķiet, ka pirmais šādu uzskatu vēlāk publicētā priekšlasījumā paudis Rīgas pilsētas bibliotekārs, redaktors, izdevējs un Vēstures un senatnes pētnieku biedrības (*Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde*) direktors Georgs Berkholcs (*Georg Berkholz*, 1817–1886). Viņa 1877. gadā lasīto lekciju 1886. gadā iespiež *Baltische Monatsschrift* XXXIII sējuma 7. un 8. apvienotajā burtnīcā.⁵ Šī darba pirmais teikums ir šāds: *Ueber Herkunft und Abstammung der Völker, zunächst seines eigenen Volkes, sich Vorstellungen zu machen und wo das Wissen ausging, die Phantasie zu Hilfe zu nehmen, ist von jeher den Menschen eigen gewesen.*⁶ Tā kā šī izteiksme lielā mērā atgādina iepriekš minēto A. Johansona raksturojumu, ļoti iespējams, ka tādējādi Berkholcs arī ir pirmais, kas šajā sakarā norāda uz fantāzijas klātbūtni un zināmā mērā, kā sava laika ievērojama autoritāte, iespējams, iedibina viedokli.

Autoritāte G. Berkholcs tiešām ir bijis; par to liecina ne tikai amats minētajā biedrībā, darbs Rīgas pilsētas bibliotēkā kā pirmajam profesionālajam bibliotekāram vai redaktora posteņi dažādajos izdevumos, ieskaitot *Baltische Monatsschrift*. Berkholcam bijusi arī nopietna sadarbība ar vienu no sava laika ievērojamākiem mitoloģijas pētniekiem Vilhelmu Manhartu (*Wilhelm Mannhardt*, 1831–1880), kurš sākotnēji bija sanskritologa un pirmā lielākā mitoloģijas pētniecības virziena pamatlicēja Maksa Millera (*Max Müller*, 1823–1900) sekotājs, tad izveidoja savu “skolu”, lielā mērā izmantojot tieši baltu mitoloģijas ziņas. Kā aprakstīts izdevuma *Letto-Preussische Götterlehre* ievadā, Manharts gadu pēc darba uzsākšanas pie *Die Denkmäler der letto-preussischen Mythologie*⁷ sazinājies ar “izcilo vācbaltu zinātnieku Georgu Berkholcu Rīgā, baltu valodniecības un vēstures lauka speciālistu”.⁸ Berkholcs bijis Manharta konsultants un palīdzējis ar konkrētā reģiona materiāliem. Pēc divu gadu sadarbības Manharts esot piedāvājis Berkholcam kļūt par darba līdzautoru, savukārt pēc Manharta nāves darbs nonācis pie viņa ar domu, ka tas viņam pabeidzams un izdodams (paša Berkholca nāves dēļ tas tomēr neizdevās).

Ir atrodamas arī zināmas līdzības starp Berkholca priekšlasījuma un Manharta grāmatas pieeju un noskaņu. Tas izpaužas kaut vai asajā nostājā pret senajiem autoriem,

kuru apšaubāmās ziņas aizsāka tendenci, kas vēlāk tik plaši izplatījās. Piemēram, Berkholca tekstā par Erasmu Stellu (*Stella*, īstajā uzvārdā *Stüler*) un viņa Saksijas vēstures rakstīšanas darbu:

[...] *er erfüllt diese Aufgabe nicht nur vermittelt der willkürlichsten Umdeutung und Ergänzung griechischer und römischer Schriftsteller, sondern auch, indem er sich auf rein erfundene Autoren, Schriftwerke und Grabsteine beruft. Trotz der Unverschämtheit seiner Fälschungen fanden diese doch so viel Glauben und Eingang in spätere Bearbeitungen der sächsischen Geschichte, dass noch Lessing 1773 für nöthig fand, das Lügenwerk des Stella vollständig herauszugeben.*⁹

Visai līdzīgs, lai arī, protams, plašāks, ir Erasma Stellas raksturojums Manharta grāmatā,¹⁰ kurā izmantoti līdzīgi apzīmējumi: [...] *er nicht allein mit regster Phantasie, vermöge haltloser etymologischer Konjekturen aus dem ethnographischen Notizen der Alten [...], über den Norden Europas Urgeschichten erdichtet, sondern selbst zu bewusster Täuschung seine Zuflucht genommen hatte, um seine Fäseleien zu beglaubigen,*¹¹ un *Noch übler berüchtigt ist Stella durch Fälschung mehrerer Grabschriften*¹².

Kā redzams no iepriekšējiem citātiem, abu autoru nostāja attiecībā pret šiem vēsturiskajiem autoriem ir ārkārtīgi līdzīga, gan vispārīgi, gan detaļās. Berkholcs, iespējams, ir pat neiecietīgāks (nosaucot Simonu Grūnavu par "lempīgu prūšu mūku",¹³ kas sarakstījis savu darbu "vissliktākajā vācu valodā"¹⁴), kā arī vairāk pievērsies vēlākajiem sākotnējo tekstu apstrādājumiem – Teodora Narbuta un Garlība Merķeļa darbos. Pirmo Berkholcs raksturojis kā "melu stāstu" (*Lügendgeschichte*) apkopotāju, bet par otro norādījis, ka to plaši lietojot latviski rakstošie, kamēr Merķeļa "Līvzemes senatne"¹⁵ taču klaji parādot savu "muļķību" (vai "neprātību" – *Thorheit*), piemēram, ar nodaļu "Vidvuts – latviešu Mozus".

Tomēr šeit jāņem vērā jau iepriekš minētais politiskais aspekts, kas novērojams arī polemikā ap šo rakstu. Tā kā šie "meli", "murgojumi" un "pasakas" tolaik ir dokumentāli materiāli, uz kuriem būvēt latviešu tautas kultūru, šāda, kaut ļodzīga, pamata nojaukšana latviešiem zināmā mērā ir arī politisks trieciens. Berkholca lekcijas publikācijai parādās pretraksts – par pirmo akadēmiski izglītoto latviešu vēsturnieku apzīmētais Jānis Krodznieks (Krīgers, 1851–1924) "Austruma" 1887. gada 2. numurā¹⁶ publicē Berkholca lekcijas pārstāstu latviski ar savu komentāru, kas, "īsi saņemts", ir viens teikums: "Jā, zobošana, piezobošana ir īstenais apzīmējums, ko varam dot Berkholca rakstam."¹⁷ Pārsprīdis pieejamās ziņas par senprūšu dievībām un iebilstot pret to noraidīšanu pilnībā, Krodznieks ķeras pie galvenā Berkholca argumenta, diezgan atklāti parādot, ka diskusija šeit nav tikai zinātniska, bet arī politiska un tieši divu tautu starpā: "Bet latviešiem neesot tiesības sev piesavināt šo prūšu-leišu mitoloģiju, saka Berkholcs! Man liekās, latviešiem tikpat tiesības turēt prūšu-leišu mitoloģiju par savu, cik tiesības **vāciem** ieskatīt Eddu teikas par savām, atzīt skandinavišu mitoloģiju par saveju. Ari **vācu** mitoloģija ir nabaga, un tik **skandinavišu** teikas kuplojušas vācu senvēsturi. Un, kas **vāciem** ļauts, to tak mums latvijiem nevarēs liegt!"¹⁸ (Izcēlumi mani. – A. P.)

Pēc vairākiem gadu desmitiem būtībā šādu pat situāciju šķietami neitrāli apraksta Augusts Bilenšteins savā autobiogrāfijā, norādot uz folkloras materiālu kā uzticamāku avotu salīdzinājumā ar rakstīto dokumentu ziņām:

Tuvāk un tuvāk saskaroties ar latviešu tautas dvēseles īstenajiem lieciniekiem, mēs ieguvām līdz šim nepazītu latviešu tautas iekšējās un ārējās dzīves pirmavotu, kura priekšā visu ieceļotāju, hroniku autoru, caurbraucēju vērotāju vai pētnieku, etnogrāfisko diletantu liecības, [...] ieguva tikai otršķirīgu nozīmi. Pati tauta savās dziesmās un pasakās, savos sakāmvārdos un mīklās, savās paražās un ticējumos pasaka par sevi daudz vairāk un būtiskāk, nekā to spētu izdarīt kādas svešas tautas piederīgais.¹⁹

Bilenšteina nostāja visnotaļ atbilst mūsdienu uzskatam, ka precīzākās ziņas par hronikās nedokumentēto mūsdienu latviešus veidojušo tautu mitoloģiju atrodamas folklorā, kas turklāt nav paviršu garāmgājēju rakstītas piezīmes, bet gan pašas tautas veidota. Tomēr jautājumā par dokumentos atrodamajām ziņām arī Bilenšteina nostāja ir vienpusīga:

Mums nācās apkarot nekompetentos jaunlatviešu jūsmotājus, kuri prūšu hroniku autoru maldus un izdomājumus par senprūšu kultu gribēja ar skubu attiecināt uz latviešiem pie Daugavas, tādā veidā radot latviešiem jaunu Olimpu, apdzīvotu ar vairāk vai mazāk patvarīgi izdomātām dievībām, it kā šāda mitoloģija darītu godu latviešu tautai.²⁰

Tādējādi pat krietni vēlāk izdotajā Bilenšteina autobiogrāfijā vēl tiek radīts iespaids, ka tikai “nekompetentie jaunlatviešu jūsmotāji” pēc savas iniciatīvas radījuši šīs “patvarīgi izdomātās dievības”, tiecoties tādējādi nepamatoti celt latviešu tautas vērtību. Un šis vērtējums vairāk atgādina nepabeigtu disputu, nevis neitrālu atskatu uz kādu zinātnes vai sabiedrības procesu norisi. To vēl vairāk pastiprina apstākļi, ka minētie “jūsmotāji” patiesībā nerādīja neko jaunu, tikai izmantoja iepriekš publicēto (kam ir arī ilgstoša attīstības vēsture), pārpublicējot tieši vācu autoru darbu ziņas, starp kurām īpaši nozīmīgs Gotharda Frīdriha Stendera (*Gotthard Friedrich Stender*, 1714–1796) gramatikas pielikums.²¹ Tomēr šis aspekts no diskusijas “pazudis”.

Jānis Krodznieks savā rakstā pieturas pie tās pašas rakstītās tradīcijas, no kuras veidojies minētais pseidoolimps. Polemizējot ar G. Berkholca priekšlasījumu, viņš raksta: “Kāda nu mums tiesība nosaukt Erasmu Stellu par meli, kad Dusburgs, kas rakstījis savu hroniku 220 gadu agrāki, kad prūšu sendzīve vēl bija labā atmiņā, to pašu stāsta?” Ziņu pārņemšana no iepriekš rakstītiem un izdotiem avotiem bez norādes uz citātu, šķiet, ir bijusi sava laika zinātniskā jeb mācīto ļaužu tradīcija un darba princips – katram autoram, savu darbu rakstot, bija jādemonstrē iepriekš rakstītā pārzināšana, turklāt plašākām interpretācijas iespējām bija nepieciešams iespējami plašs materiāls, ko sasaistīt, savu uzskatu jeb teoriju veidojot. Savā ziņā to pašu saka arī J. Krodznieks: “Kurā tautā neredzam šādu lepošanos ar savu pagātņi? Visās tautās radušies laikmeti, kur nodarbojās gar senlaikiem bez ziniskas kritikas, un tomēr šīm rakstnieku fantāzijām bijis tautas dzīvē nemazs svars.” Par to, ka šī ir arī zināmā mērā politiska diskusija, šķiet liecinām

vēl šī replika: "Ja tādā pat vīzē, kā to dara Berkholcs, mēs sijātu vācu mitoloģiju, cik no viņas atliktos?"

Bez J. Krodznieka raksta pret G. Berkholca priekšlasījuma publikāciju vēršas arī vēl kāds divos turpinājumos publicēts raksts "Pie kritikas par Latviešu-Leišu senvēsturi no G. Berkholca" (Jakobus, J. Lautenbaha lietots pseidonīms) avīzes "Balss" 1887. gada 15. un 16. numurā²². Tā autors pamatā atstāsta gan Berkholca priekšlasījuma publikācijas saturu, gan Krodznieka izteiktos apsvērumus par to. Iepriekš minētās domājamās politiskās diskusijas sakarā zīmīgs toties ir šāds komentārs raksta pirmajā daļā: "Minēto Berkholca priekšcēlumu par Latviešu-Leišu senvēsturi mēs še nemaz neievērotum – tik niecīgs tas priekš mums latviešiem, tik niecīgs tas priekš zinātnes –, ja tas mums nedotu piemēru, ar kādiem ieročiem **zem zinātnes segas** vīrs, kā Berkholcs, rauga karot pret to, kas kādai tautai svēts." (Izcēlums mans. – A. P.)

Tomēr tā nav vien "zinātnes sega". Jau 1893. gadā "Mājas Viesī"²³ nesen par avīzes redakcijas locekli kļuvušais "stud. phil. orient." Pēteris Šmits vairākos rakstos pēc būtības nostājas "vācu pusē" (kas tik tiešām ir arī zinātniskā viedokļa "pusē"): "Jau vairāk reizes arī Latviešu rakstos ir izteikta šaubīšanās par mūsu "tagadējās" mitoloģijas pareizību, bet katru reiz ir atradušies stingri veco dievu aizstāvji, kuri, ja ne citādi, tad mazākais ar kritikas ne-ievērošanu, būvē pie iesāktās mitoloģijas ēkas tāļāku. Bez ievērošanas ir atstāti M. Sirmāis kga aizrādījumi. Varbūt vēl mazāk ir pazīstami docenta E. Voltera kga raksti. Šai ziņā pat neko nav līdzējis tāds pētnieks, kā Dr. Bielensteins. Tik pret Dr. Berkholca rakstu šur un tur parādījās kādi ļoti īsi pārspriedumi. Bet tas arī viss."²⁴ Arī ap šiem P. Šmita izteikumiem izvēršas polemika presē, kas parāda, cik lielā mērā kuru no uzskatiem šajā laikā atbalsta tā sabiedrības daļa, kas par šādu tematiku vēl interesējas. Visbeidzot zīmīga ir Jāņa Eduarda Lapiņa (1885–1941) apcerē par Ausekli un viņa mitoloģisko dzeju paustā nostāja: "Bezpartejiski spriežot varam teikt, ka Auseklis attiecībā uz mitoloģiju ir bijis ļoti pavisš, lai gan še ir viņa svētā vieta. [...] Auseklis bija iedomājies, ka mitoloģijā var radīt jaunus tēlus tāpat kā valodniecībā. Pumpuram tas izdevās, jo viņš tomēr bāzējas uz pasa-kām. Bet Auseklis ir daudzas dievības vienkārši izdomājis, pārkāpjot loģikas pietiekoša pamatojuma likumu."²⁵ Tādējādi Lapiņš vēl daudz stingrāk nostājas "izdomas apkarotāju" pusē, vismaz šķietami neievērojot paša Ausekļa uzsvērto, ka tas savas ziņas smēlies no Vecā Stendera, kuram pat veltījis īpašus pateicības dzejoļus par senās latviešu reliģijas ziņu saglabāšanu.²⁶

Tādējādi problēmai ir divi aspekti. Lai arī gadsimtiem ilgā procesa galarezultāts, sastatījumā ar folkloras ziņām, ir noraidāms, tas tomēr ir secīgi izveidojies attiecīgā laikmeta zinātniskajai metodoloģijai atbilstošā procesā. Vēlāk ieviestais un plaši izplatītais uzskats par fantāzijas klātbūtni noteikti nav attiecināms uz jaunlatviešiem, iespējams – arī uz Merķeli, Hartknohu, Stenderu. Pat Manharta un Berkholca kritika par Stellas darbību zināmā mērā attiecas uz interpretāciju, ne pašu informācijas izejmateriālu. Tomēr grūti atbildamais jautājums par izmantoto ziņu sākotni arvien saglabā savu aktualitāti.

Līdzīgi motīvi dažādu laikmetu dokumentos

Livonijas Indriķa hronika

Livonijas Indriķa hronika ir senākais plašais dokuments par notikumiem un stāvokli mūsdienu Latvijas teritorijā. Hronista darbs satur apgalvojumu, kura fragments likts šā raksta nosaukumā un pilnībā skan šādi: “Un nekas cits te nav likts klāt pie tā, ko gandrīz visu esam redzējuši savām acīm, bet, ko neesam redzējuši pašu acīm, to esam uzzinājuši no tiem, kas to redzējuši un bijuši klāt. Un nevis glaimu vai laicīga labuma dēļ esam to sarakstījuši, bet gan savu grēku piedošanas labad.”²⁷ Hronists ar šādu raksturojumu gluži vai nodevis patiesas liecības zvērestu tiesas priekšā. Tomēr šis teksts nebūt nav unikāls. Par priekšpēdējo romiešu vēsturnieku dēvētais Ammiāns Marcelīns (*Ammianus Marcellinus*, ap 330 – pēc 391) savā hronikā²⁸ 15. grāmatu iesāk šādiem vārdiem:

*Utrumque potui veritatem scrutari, ea quae videre licuit per aetatem, vel perplexe interrogando versatos in medio scire, narravimus ordine casuum exposito diversorum.*²⁹

Indriķa darba attiecīgā nodaļa šķiet esam iepriekš rakstītā apkopojums grāmatas noslēgumā, lai arī tai seko vēl nodaļa, savukārt Ammiāns Marcelīns savu darbu rakstījis vairākās daļās, un attiecīgā 15. nodaļa varētu būt uzskatāma par vienas šādas daļas sākumu. Ja šie pieņēmumi ir patiesi, tad abi teksta fragmenti ir salīdzināmi pēc funkcijas. Tādējādi pat šī stāstītā patiesumu apliecinošā frāze varētu būt sava laika hroniku tradīcija (Ammiāna hronika pazīstama norakstos, tāpat kā Indriķa hronika; tāpat pārrakstītāji un to gatavotās kopijas varēja darīt krietni senāko dokumentu pietiekami pazīstamu). Par precīzu šās frāzes pirmavotu un varbūtējo “tradīciju” šī raksta autoram gan nav iespēju spriest.

Vairākus Livonijas Indriķa hronikā aprakstītos notikumus tomēr varētu būt bijis grūti novērot gan Indriķim pašam, gan kādam citam aculieciniekam. Tāds ir stāstījums “Par priesteru zārku, kas ar dievišķu brīnumu kļuva garāks”,³⁰ tāds ir gan Indriķa hronikā (XXVI:10), gan Atskaņu hronikā (1279.–1331. rinda) atrodamais stāsts par kāda vācieša nogalināšanu un viņa brūcēm līdzīgu parādīšanos jaundzimušam bērnam. Turklāt Atskaņu hronikas izdevuma komentāros Ēvalds Mugurēvičs norāda: “Konstatēts, ka daudzi Atskaņu hronikā minētie senākie fakti saskan ar Indriķa hroniku, kaut gan hronistam šis darbs nav bijis pazīstams.”³¹ Tātad dažādos darbos saskanēt varēja ne vien reāli notikumi (Atskaņu hronikā īsi uzskaitīti Indriķa hronikā sīki aprakstītie notikumi, taču to hronoloģija un secība nesakrīt), bet arī sava laika zināmās leģendas.

Svarīgs ir vēl kāds Ē. Mugurēviča secinājums: “Ar hronista izglītību un profesiju izskaidrojams, kāpēc Hronikā ir tik daudz frāžu no Bībeles un katoļu garīgajiem rakstiem – breviāriem, misālēm u. c. (pēc A. Bauera – ap 1100; [..]). Šie aizguvumi neaprobežojas tikai ar valodas klišejiem, kas aizstāj patstāvīgu tēlojumu. Visvairāk izmantota Vecā Derība, sevišķi karagājienų apraksti, kurus acīmredzot hronists zinājis no galvas. Reizēm grūti pateikt, kur novelkama robeža starp paša autora domām un svešiem uzskatiem.”³²

Šo dažādo “svešo uzskatu” sākotne var būt ļoti dažāda, turklāt to pirmavots var nebūt vien Vecā Derība. Šā raksta autors konstatējis dažas interesantas sakritības ar gluži

negaidītiem vēsturiskiem dokumentiem un vēstures faktiem. Jebkura interpretācija šajā sakarā, protams, ir vien hipotētiska, tomēr lielā mērā tādas ir sabiedriskās zinātnes kopumā.

Jūlija Cēzara gallu kara apraksts un Prūsijas hronikas

Visai plaši pazīstams ir Gaja Jūlija Cēzara apraksts par karu ar galliem.³³ Kopumā militāro un politisko darbību aprakstam veltītais dokuments cita starpā nedaudz un īsi apraksta gallu sabiedrības šķiras un it īpaši vienu – priesterus jeb druīdus.

[..] *Plerique, cum aut aere alieno aut magnitudine tributorum aut iniuria potentiorum premuntur, sese in servitutem dicant nobilibus: in hos eadem omnia sunt iura, quae dominis in servos. Sed de his duobus generibus alterum est druidum, alterum equitum. [..]*

*Druides a bello abesse consuerunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli vicinos in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum disciplinam efferrī velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant.*³⁴

Šis apraksts parāda divējādu attieksmi – no vienas puses, druīdi, lai arī būdami dižciltīgie starp galliem, ir sava veida glēvulības izpausme, jo starp tiem ir vismaz daļa, kas tādējādi izvairās no došanās karā un nodevu maksāšanas. No otras – šie ļaudis, kas glābā savas tautas zināšanas, šim nolūkam neizmantojot rakstību, uzrāda iespēju nodrošinātā kūtrībā ieslīgušajiem rakstības pazinējiem neparastu gara spēju.

Cēzars apraksta arī dažus gallu dievus, radot iespaidu, ka visiem galliem tie vienādi, taču nemin pašu gallu dievu vārdus, norādot to vietā romiešiem pazīstamos – augstākais ir Merkūrijs, tad Apollons, Marss, Jupiters un Minerva. Taču zīmīga ir vēl kāda cita Cēzara apraksta daļa, kas aprāda druīdu starpā pastāvošo hierarhiju:

*His autem omnibus druidibus praeest unus, qui summam inter eos habet auctoritatem. Hoc mortuo aut si qui ex reliquis excellit dignitate succedit, aut, si sunt plures pares, suffragio druidum, nonnumquam etiam armis de principatu contendunt*³⁵. *Hi certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato. Huc omnes undique, qui controversias habent, conveniunt eorumque decretis iudiciisque parent. Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur, et nunc, qui diligentius eam rem cognoscere volunt, plerumque illo discendi causa proficiscuntur.*³⁶

Atceroties, ka Romovi (*Romow*) savā ar 1326. gadu datētajā *Cronica terre Prussie* pirmais apraksta Dusburgas Pēteris (kā to norādīja arī J. Krodznieks), ievēribas cienīgas šķiet dažas sakritības ar Cēzara aprakstu. Pirmkārt, norāde uz to, ka starp visiem druīdiem (tātad – atšķirīgas ticības priesteriem vai – vēlāk – nekristīgiem) ir kāds augstākais, kura

vara turklāt sniedzas pār dažādu tautu teritorijām; otrkārt: šā virspriestera mītne atrodas svētvietā visu attiecīgo tautu apdzīvotās teritorijas vidū (*regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato*). Dusburgas Pēteris gan nemin neko Cēzara aprakstītajām virspriestera vēlēšanām līdzīgu, toties runā par “prūšu zemju vidū, tas ir Nadravā” (*in medio naciones [...] scilicet in Nadrowia*) mītošo prūšu pāvesta līdzinieku (*quem colebant pro papa*), kas valda pār vienotu baznīcu (*regit universalem ecclesiam*), kuras vara sniedzas ne vien pār vietējām tautām, bet arī lietuviešiem un citām Līvzemes tautām (*non solum gentes predictae, sed et Lethowini et alie naciones Lyvonie terre regebantur*).³⁷ Tā kā konkrētajām ziņām nebūt nebija jānonāk pie hronista no paša pirmavota, var pieņemt, ka principā zināmais dokuments kā sava veida priekšstats dzīvojis mācīto vīru aprindās un tādējādi nokļuvis arī šajā aprakstā, no kura ticis pārņemts un attīstīts tālāk.

Svētozola tēls dažādos aprakstos

Vēl kāda varbūtība saistīta ar paša varenā ozola tēlu Romovē. Vairums kritiķu saista to ar līdzīgu svētvietu Upsalā, Zviedrijā. Taču iespējams, ka tam ir atrodama pat vēl senāka atbilde. Kristīgās baznīcas vēsturnieks Hermiass Sozomens (*Hermias Sozomenus*, 400–450),³⁸ aprakstot Romas imperatora Konstantīna darbus m. ē. 4. gadsimta sākumā, savas hronikas vienu nodaļu velta tam, kā notiek kādas pagāniskas svētvietas (pie Mamres) svētā ozola iznīcināšana. Šī svētvietā atradusies 15 stadiju attālumā no Hebronas un kalpojusi trim dažādām tradīcijām – jūdaiskajai, kristīgajai un pagāniskajai (grieķu?). Dižais koks bijis veltīts kanaāniešu panteona augstākajam debesu dievam El, bet ir arī vieta, kur saskaņā ar leģendām Dieva dēls ar diviem eņģeļiem parādījies Ābramam. Pie Ābrama vecā ozola bijusi iekārtota aka (kurai tiek ziedots), uzbūvēts (domājams – pagānisks) altāris un izveidotas trīs koka figūras. Visu tradīciju pārstāvji šajā vietā pulcējušies attiecīgās svinamās reizēs, kad daudzo ziedojumu un citu darbību dēļ akas ūdens bijis gluži neizmantojams dzeršanai. 4. gadsimtā, kad imperatora Konstantīna sievas māte Eitropija, apmeklējusi šo dažādo reliģiju piekritēju rituālu vietu, izteikusi sašutumu par šādu apgrēcību, imperators Konstantīns licis šos pagāniskos veidojumus nojaukt un to vietā uzcelt “pienācīgu baznīcu”. Pats koks no botānikas viedokļa nav ozols, bet gan *Pistacia palaestina*, tradicionāli tomēr atsevišķi šā koka eksemplāri tiek dēvēti arī par ozoliem. Tiek uzskatīts, ka konkrētais koks ir 5000 gadu vecs. Atsevišķos Vecās Derības tekstu tulkojumos valodas līdzību dēļ šo koku nosaukums mijoties ar vārdu “elks”. 1868. gadā zemes gabalu ar koku iegādājās Krievijas pareizticīgo baznīca, netālu izveidojot sv. Trīsvienības klosteri. (Zināma arī leģenda, ka Mamres ozols nokaltīšot pirms Antikrista ierašanās. Vecais koka stubrs aizgājis bojā 1996. gadā, taču 1998. gadā celms izdzinis atvasi.) Tādējādi milzīgais ozols ar trim dievību tēliem un svētpilsētu ap to varētu būt kā tēls, pārņemts no šī kristīgā vēsturnieka apraksta; iespējams, ka tas būtu varējis iespaidot arī Upsalas svētvietas tēlojumu.

Rakstīto avotu un mutvārdu tradīcijas pretnostatījums

Būtisks ir jautājums, kā gan varēja izveidoties šāda situācija, kad izglīto autoru rakstos pastāv "mitoloģiska tradīcija", kas krasi atšķiras no tautas tradīcijās atrodamā. Iespējams, tā pamatā ir izglīto ļaužu neviennozīmīgā attieksme pret vienkāršo tautu. Lielā mērā uz to norāda centieni atrast iespējami senus manuskriptus, nevis iztaujāt varbūtējos tradīcijas nesējus – vienkāršos ļaudis. Piemēram, Džeimss Makfērsons (*James MacPherson*; 1736–1796), "Osiāna darbu" radītājs un, iespējams, lielā mērā vēlākās intereses par tautas dzeju aizsācējs³⁹, par sava darba pamatu uzdeva manuskriptu, nevis tautā pierakstītu dzejas materiālu. Un tā varētu arī nebūt vien romantiski noskaņota sabiedriska darbinieka kaprīze. Vēsturnieks Maikls Klenčijs (*Michael T. Clanchy*) savā darbā *From Memory to Written Record: England 1066–1307*⁴⁰ iekļāvis nodaļu *Being prejudiced in favour of literacy* ("Aizspriedumi par labu rakstītprasmei"), kurā raksta:

*A difference between this book and some previous studies of records by historians is that it tries to avoid being prejudiced in favour in literacy. Writing gives the historian his materials and it is consequently understandable that he has tended to see it as a measure of progress. Furthermore, literate techniques are so necessary to twentieth-century western society, and education in them is so fundamental a part of the modern individual's experience that it is difficult to avoid assuming that literacy is an essential mark of civilization.*⁴¹

Amerikāņu folkloriste Regīna Bendiksa (*Regina Bendix*), aprakstot⁴² 19. gadsimta pētnieku centienus restaurēt autentisko pirmversiju, savā ziņā garāmejot piemin arī šo pieeju, gan ar nelielu norādi arī uz mutvārdu tekstu, rakstot:

*In hindsight, the impact of print technology on scholarship is overwhelmingly obvious. Theoretically and methodologically, scholars were engaged in reconstructing languages, texts, and works of art. But pragmatically, this entailed decyphering handwritten, often singular manuscripts and hypothesizing on oral "originals" in order to ultimately produce for broad distribution printed works that contained a suggested authentic reading.*⁴³

Taču nostājas pamatā varētu būt gadsimtu gaitā izveidojusies izglīto šķiru attieksme pret pašiem vienkāršākajiem sabiedrības locekļiem. Un vēl līdz 19. gadsimta vidum, konkrēti runājot, latvieši piederēja vien šim zemākajām kārtām. 18. gadsimta apgaismības darbinieku un "apgaismotu ceļotāju" apraksti par latviešiem nav glaimojoši. Karls Snells (*Karl Philip Michael Snell*, 1753–1806; *Beschreibung der russischen Provinzen an der Ostsee*, 1794), Johans Lībeskindis (*Johann Heinrich Liebeskind*, 1768–1847; *Rückerinnerungen von einer Reise durch einen Teil von Deutschland, Preußen, Kurland und Livland...*, 1795), Johans Petri (*Johann Christoph Petri*, 1762–1851; *Neue Pittoresken aus Norden, oder Statistisch-historische Darstellungen aus Ehst- und Liefland*, 1805) apraksta latviešu zemnieku nožēlojamo stāvokli no apgaismības laikmeta viedokļa ar domu par to, ka šiem ļaudīm jāpalīdz tikt pie "gara gaismas" un mainīt savu situāciju. Politiski visasāk to prasa Garlībs Merķelis (*Garlieb Helwig Merkel*, 1769–1850) dažādos darbos, kuros publicistiski aprāda

latviešu diženumu tālā pagātnē, pretstatot to vēlāko ienācēju izveidotajam ļaunajam stāvoklim. Johans Jakobs Harders (*Johan Jakob Harder*, 1734–1775) savā 1764. gadā žurnālā *Gelehrte Beyträge* turpinājumos publicētājā rakstā *Untersuchung des Gottesdienstes, der Wissenschaften, Handwerke, Regierungsarten und Sitten der altern Letten aus ihrer Sprache* (“Pētījums par seno latviešu dievkalpošanu, zinātņi, amatiem, pārvaldības paņēmieniem un tikumiem pēc viņu valodas”), savukārt, raksturo latviešu tautas dziedāšanu kā monotonu un primitīvu (pēc apraksta tā ir autentiska burdona dziedāšana), bet dzeju – kā neattīstītu, jo tajā nav ritma daudzveidības un atskaņu, tātad – salīdzina to ar sava laika augsto kultūru, pret kuru senās formas, protams, šķiet primitīvas un neattīstītas. Tātad Vecais Stenders, ļoti ticams, ar vislabākajiem nodomiem tiecās ieviest latviešiem jaunlaiku literatūru un zināšanas ar saviem dziesmu un pasaku lokalizējumiem, kā arī enciklopēdiju. Piebilstams, ka 19. gadsimta britu autori bez šaubīšanās vēl lieto apzīmējumu *savages* (“mežoņi”) attiecībā uz ļaudīm, pie kuriem saglabājusies mitoloģija. Vēl 20. gadsimta sākumā Lūiss Spenss (*James Lewis Thomas Chalmers Spence*, 1874–1955) savā mitoloģijas antoloģijā⁴⁴ turpina lietot šo apzīmējumu, lai arī ar atsevišķām atrunām. Īpašas ir attiecības ar mutvārdu tradīciju Ķīnas kultūrā, kurā rakstība pastāv jau tūkstošiem gadu.⁴⁵

Šis dalījums starp vienkāršajiem un izglītajiem ļaudīm un kultūras izmaiņas rada arī to, par ko Pētera Šmita daudz citētais⁴⁶ Oto Bekelis (*Otto Böckel*, 1859–1923) raksta savā vairākkārt izdotajā darbā *Psychologie der Volksdichtung*⁴⁷:

*Welt und Menschen sind anders geworden, deshalb muss das Volkslied aussterben.*⁴⁸

Bekelis savu plašo darbu veltījis pagātnes apjūsmošanai un tautas dziedāšanas tradīcijas zuduma atspoguļošanai, tādēļ noslēguma daļā uz iepriekš aprakstīto “faktu” pamata izsaka vairākus krasus, kaut poētiski formulētus spriedumus, piemēram:

*Die Buchdruckerei gab dem Volkslied den Todesstoss. Der Druck streifte die duftigen Blüten des Volksliedes ab, er zerstörte die naive, ihrer selbst nicht bewusste poetische Kunst des Volksliedes. Für das Volkslied ist die lebendige Überlieferung im Volksgesang eine Bedingung, ohne welche es nicht gedeihen kann.*⁴⁹

Arī Pētera Šmita citēts cits, vēl “spēcīgāks” izteikums:

*Man liest eben mehr und findet deshalb keine Zeit und Geduld mehr den Sängern zuzuhören oder gar alte Volkslieder auswendig zu lernen. Das Lesen ist ein Feind des Singens.*⁵⁰ (Izcēlums mans. – A. P.)

Jau iepriekš minētajā R. Bendiksas darbā uzsvērtā “zinātniskā nepieciešamība vispirmām kārtām iegūt manuskriptus”,⁵¹ kas, iespējams, aizsākusies ievērojami agrāk par 19. gadsimtu un brāļu Grimmu darbības laiku (kaut vai – ja reiz bija prerogatīva jau Makfersonam). Bendiksa min arī Jakoba Grimma vēstuli, kurā tas atceras, kā pieeja kādam manuskriptam liegta, jo “manuskripta lietošana vai kopēšana atņem daļu tā vērtības”. Šādu bibliotekāra nostāju 14. gadsimtā attēlo Umberto Eko savā romānā “Rozes vārds”, kas, lai arī vien literārs darbs, samērā ticami ataino aprakstīto laikposmu. Pieņemot, ka tātad

manuskripts ir ticis atzīts par labāko avotu, ka tautas mutvārdu tradīcija tajā iekļuva vien pastarpināti, bet manuskripta vērtība atsevišķos gadījumos tā glabātājiem bija kļuvusi par pašmērķi, iespējams labāk izprast šo situāciju latviešu mitoloģijas aprakstu sakarā. Citādi uztverami šķiet arī citi izteikumi, piemēram, Jāņa Endzelīna rakstītais "Izglītības Ministrijas Mēnešrakstā" par Krišjāni Baronu un latviešu filoloģiju,⁵² apgalvojot, ka tieši "Latvju dainas" ir latviešu filoloģijas pamats – par tādu pasludinot tieši iespieddarbu (savā ziņā – jauno laiku "manuskriptu"), nevis pašu tradīciju, kas ir grāmatas pamatā.

Lai arī antropoloģijā (un folkloristikā) "kabineta zinātne" mūsdienās vairs nav iedomājama, tā savulaik ir bijusi izplatīta. Vismaz sava laika antropoloģijas klasiķis Klods Levī-Stross (*Claude Lévi-Strauss*, 1908–2009), aprakstot nākamo antropoloģijas pasniedzēju gatavošanu, cita starpā piemin vienu no slavenākajiem sava laika klasiķiem – seru Džeimsu Freizeru (*Sir James George Frazer*, 1854–1941):

*It is sheer illusion that anthropology can be taught purely theoretically, with the help of a complete (or usually abridged!) edition of "The Golden Bough" and other works, whatever their intrinsic merits may be. Those combating this assertion by referring to the distinguished scholars who have never done field work (Sir James Frazer, in answer to those who raised the question, declared: "Heaven forbid!") should remember that Levy-Bruhl, for instance, held not a chair of anthropology or any related chair – in his day, no such chairs existed at the French universities – but a chair of philosophy; in future nothing will prevent pure theorists from receiving chairs of disciplines bordering on anthropology: history of religions, comparative sociology, etc. Nevertheless, the teaching of anthropology must be reserved for eyewitnesses.*⁵³

Tādējādi esam atgriezušies pie Indriķa hronikas citāta. Visuzticamākais vēstītājs vienmēr būs tas, kas "pats bijis klāt" un bijis "aculiecinieks". Taču viss nebūt nav tik vienkārši. Jo vēl mūsdienās eksistējošas parādības saistītas ar parādībām tik tālā pagātnē, kādā aculiecinieku varētu aizvest vien vēl neuzbūvētā, kaut daudz sapņotā laika mašīna. Līdz ar to nākas pieņemt seno "aculiecinieku" vēstījumus. Un apzināties, ka ne tikai mums šodien ir iespēja interpretēt pieejamās ziņas.

Atsauces un piezīmes

¹ *Indriķa hronika*. Ā. Feldhūna tulkojums. Rīga: Zinātne, 1993. 321. lpp.

² Elzas Kokares apzīmējums darbā "Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē" (1999).

³ "Pašu sacerējumos šī virziena pārstāvji lielāko tiesu bija kompilatori, kas ne vien strādāja bez noteiktas metodes un zinātniskas kritikas, bet nereti – it sevišķi aizvēstures un agrinās vēstures apskatos – izlīdzējās pat ar *fantāziju*." (Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture. 1710–1800*. Stokholma: Daugava, 1975. 210. lpp.); "Kā redzams, pseidopanteons latviešu mitoloģijā veidojās trijos virzienos: aizgūstot dievus no citām tautām, galvenokārt prūšiem, *izdomājot* dievības, kam nav sakņojuma latviešu tautas reliģiskajos priekšstatos, un patvaļīgi interpretējot dažu latviešu autentisko dievību funkcijas un nosaukumus." (Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Mācību apgāds NT, 1999. 23. lpp.) (Šī raksta autora izcēlumī. – A. P.)

⁴ "Šos un citus nākamus stāstus par veciem latviešiem lasot, jāliek vērā, ka viņi toreiz tā ticēja un domāja, kā jau visas citas tumšas un nemācītas tautas vēl tagad domā un dara. Ka tādi dievi un gari nav bijuši,

- nedz arī ir, to ikkatrs prātīgs cilvēks gan zin. Te tik tiek stāstīts, kā viņi toreiz domāja un ticēja.” (Alunāns J. Veco latviešu stāsti par ūdens plūdiem. *Raksti*. Pēterburga, 1914. 319. lpp.) “Bet no visiem šiem stāstiem redzams, ka latvieši citkārt nebūt nebij tādi nemācīti ļaudis par kādiem tie allaž izdaudzīnāti; jo tā tauta – lai nu ir pagāni vai ne – kas ticības lietās ir pieņēmusēs, arī citās gudrībās un zināšanās nebūs vārģa.” (Alunāns J. Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši. *Raksti*. Pēterburga, 1914. 318. lpp.)
- ⁵ Berkholz G. Ueber lettisch-litauische Urgeschichte. *Baltische Monatsschrift*. 1886. S. 513–530.
- ⁶ “Cilvēkiem ir no senseniem laikiem piemītusi vēlēšanās veidot priekšstatus par tautu, vispirmām kārtām – savas paša tautas – izcelšanos un radniecību, kur zināšanas izsīkst, ņemot palīgos fantāziju.” (Šeit un turpmāk šī raksta autora tulkojumi. – A. P.)
- ⁷ Šis darbs pēc ilgstošas ceļošanas no redaktora pie redaktora tika izdots 1936. gadā un ar šeit norādīto nosaukumu.
- ⁸ Mannhardt W. *Letto-Preussische Götterlehre*. Rīga: Latviešu literāriskā biedrība, 1936. VII lpp.
- ⁹ “[...] un viņš pildīja šo uzdevumu ne tikai ar vispatvaļīgāko grieķu un romiešu autoru [darbu] interpretāciju un paplašināšanu, bet arī atsaucoties uz gluži izdomātiem autoriem, darbiem un kapakmeņiem. Par spīti viņa viltojumam nekaunībai tie tomēr atrod tik daudz uzticības un izmantojuma vēlākos Saksijas vēstures aprakstos, ka vēl Lesings 1773. gadā uzskatīja par nepieciešamu Stellas melu darbu pilnībā izdot.”
- ¹⁰ 177. lpp.
- ¹¹ “[...] viņš ne tikai ar visrosīgāko fantāziju dara iespējamus nebeidzamus etimoloģiskus pieņēmumus no seno autoru etnogrāfiskajām piezīmēm [...], kas izteikti par Eiropas ziemeļu senatni, bet arī pats ķeras pie apzinātas krāpšanās, lai savus murgus darītu ticamākus.”
- ¹² “Vēl ļaunāka slava Stellam ir no vairāku kapu uzrakstu viltošanas.”
- ¹³ *..plumpe preussische Mönch Simon Grünau*.
- ¹⁴ *..Chronik allerschlechtesten Deutsch geschrieben hat..*
- ¹⁵ *Vorzeit Lieflands*, izdota Berlīnē 1798.
- ¹⁶ *Austrums*, 1887. Nr. 2. 120–127. lpp.
- ¹⁷ Turpat. 124. lpp.
- ¹⁸ Turpat. 126. lpp.
- ¹⁹ Bilenšteins A. *Kāda laimīga dzīve*. Rīgas Multimediju centra apgāds, 1995. 285. lpp.
- ²⁰ Turpat. 285.–286. lpp.
- ²¹ *Lettische Grammatik verfasst von Gotthard Friedrich Stender*. Mittau, 1783. Šis ir gramatikas otrais izdevums, kurā ir apmēram 10 lappušu (260.–271.) gara nodaļa *Lettische Mythologie* – pamatā dievību saraksts ar skaidrojumiem.
- ²² *Balss*. 1887. Nr. 15. 13. (27.) apr. 1.–3. lpp.; Nr. 16. 22. apr. (4. maijā). 1.–2. lpp.
- ²³ Latviešu mitoloģija. *Mājas Viesis*. Turpinājumos 1893. gada 36.–39. numurā.
- ²⁴ *Mājas Viesis*. 1893. Nr. 36. 4. sept. 1. lpp.
- ²⁵ Auseklis. *Kopoti raksti*. Rīga: A. Gulbis, 1923.
- ²⁶ Ausekļa dzejoļi “Viduvets un Stenders” un “Stenderam”.
- ²⁷ *Nichil autem hic alium superadditum est, nisi ea, que vidimus oculis nostris fere cuncta, et que non vidimus propriis oculis, ab illis intelleximus, qui viderunt et interfuerunt.* (*Indriķa hronika*. XXIX nodaļa, 9. sadaļa. 321. lpp.) Ā. Feldhūns aizrāda arī uz šādas izteiksmes līdzību ar Jaņa 1. vēstules pirmo sadaļu.
- ²⁸ *Res Gestae*. Džons K. Rolfs (*John Carew Rolfe*, 1859–1943) savā ievadā hronikas izdevumam norāda, ka, iespējams, 15. grāmata ir ievads kādai hronikas daļai.
- ²⁹ “Iespējami patiesību pārbaudījuši, to, ko sava vecuma dēļ varējām paši pieredzēt vai, rūpīgi iztaujājot lietas pārzinātājus, noskaidrot, stāstām dažādajā notikumu secībā parādītu.” (Citēts pēc: *Ammianus Marcellinus*. Loeb Classical Library. With an English translation by John C. Rolfe. London: William Heinemann Ltd., MCMXXXV. P. 108.)
- ³⁰ *Indriķa hronika*. VIII nodaļa, 6. sadaļa.
- ³¹ Mugurēvičs Ē. Priekšvārds. *Atskaņu hronika*. Rīga: Zinātne, 1998. 30. lpp.
- ³² Mugurēvičs Ē. Priekšvārds. *Indriķa hronika*. 30. lpp.

- ³³ Caesar Gaius Julius. *Commentarii de Bello Gallico*. Šajā darbā citēts pēc: Project Gutenberg EBook #18837.
- ³⁴ Aptuvens tulkojums būtu šāds: "Lielākā daļa, kad tos spiež vai nu parādi, vai nodevu apjoms, vai ietekmīgāko apspiešana, nodod sevi kalpībā aristokrātiem, kam tad pār tiem ir tādas pašas tiesības bez izņēmuma, kā kungiem pār kalpiem. No šīm divām kārtām viena ir **druīdi**, bet otra – bruņinieki. Druīdi nedodas karā un nemaksā nodevas kā citi; tie nav pakļauti militāram dienestam un arī no citām lietām tie ir brīvi. Šādu lielu priekšrocību mudināti, daudzi tiecas uz šo profesiju sava labuma dēļ, kā arī tiek savu vecāku un radnieku sūtīti. Stāsta, ka tie mācās no galvas lielu skaitu vārsmu; attiecīgi daži paliek mācībā pat **divdesmit** gadu. Tie neuzskata par iespējamu nodot tās rakstībai, lai gan gandrīz visās citās attiecībās, sabiedriskos un privātos darījumos tie izmanto **grieķu burtus**. Man šķiet, ka šādu kārtību tie pieņēmuši divu iemeslu dēļ: jo tie nevēlas, ka viņu mācības tiek izplatītas ļaužu masām, nedz arī, lai tie, kas mācās, mazinātu pūliņus atmiņai, paļaujoties uz rakstīto; jo tā notiek ar ļaužu vairumu, ka, paļaudamies uz rakstīto, tie mazīna centību mācīšanās cītībā un atmiņas lietošanā." (Caesar Gaius Julius. *Commentarii de Bello Gallico. Liber VI, sectio XIII.*)
- ³⁵ Šis pieminējums zināmā mērā atgādina Džeimsa Freizera "Zelta zara" pirmajā nodaļā aprakstīto Nemi Diānas priesteru amata iegūšanu, nogalinot iepriekšējo – veco – priesteri.
- ³⁶ Aptuvens tulkojums: "Visus druīdus pārvalda viens, kam ir starp tiem augstākā vara. Pēc viņa nāves, ja kāds starp tiem ir nesalīdzināmi cienījamāks, viņš ieņem šo vietu; bet, ja daudzi ir vienlīdzīgi, tiek noturētas vēlēšanas, kurās balso druīdi; reizēm tie pat sacenšas par šo vietu ieročiem rokās. Tie sanāk ik noteiktā gada laikā iesvētītā vietā Karnutā (*Carnutes*), kas tiek uzskatīta par visas Gallijas pašā vidū esošu apgabalu. Šeit visi, kam kādi strīdi, sanāk no visām malām, padodamies to lēmumiem un norādījumiem. Tiek uzskatīts, ka pati šī institūcija ir izveidota Britānijā, bet no turienes atvesta uz Galliju; bet tagad tie, kas vēlas iepazīt šīs lietas smalkumus, parasti dodas turp, lai to mācītos/pētītu." (Caesar Gaius Julius. *Commentarii de Bello Gallico. Liber VI, sectio XIII.*)
- ³⁷ Citēts pēc: Mannhardt W. *Letto-Preussische Götterlehre*. S. 88.
- ³⁸ Sozomen H. *The Greek Ecclesiastical Historians of the First Six Centuries of the Christian Era*. London: Samuel Bagster and Sons. 1846. Tajā Sozomena vēsture "A History of the Church in Nine Books from A.D. 324 to A.D. 440 by Sozomen". Nodaļa "Ko Konstantīns Lielais lika darīt ar ozolu Mamrē; viņš arī uzbūvēja templi" (*What Constantine the Great Effected about the Oak in Mamre; He Also Built a Temple*) atrodama 51. lpp.
- ³⁹ Par to plašāk var lasīt: Mulholland J. James Macpherson's Ossian Poems, Oral Traditions, and the Invention of Voice. *Oral Tradition*. 24/2 (2009). Pp. 393–414.
- ⁴⁰ Clanchy M. T. *From Memory to Written Record: England 1066–1307*. Oxford, Blackwell, 1993.
- ⁴¹ "Šī grāmata atšķiras no dažiem iepriekšējiem vēsturnieku veiktajiem dokumentu pētījumiem ar to, ka tiecas izvairīties no aizspriedumiem par labu rakstītprasmei. Rakstība nodrošina vēsturniekam tam nepieciešamos materiālus, tādēļ attiecīgi ir saprotams, ka vēsturnieks tiecas to skatīt kā progresu mēru. Vēl vairāk, rakstīšanas paņēmieni ir tik ļoti nepieciešami 20. gadsimta Rietumu sabiedrībā un to mācīšana ir tik būtiska daļa mūsdienu personības pieredzē, ka ir grūti izvairīties no pieņēmuma, ka tā ir būtiska civilizācijas iezīme." (Clanchy M. T. *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. Oxford: Blackwell, 1993. P. 7)
- ⁴² Bendix, R. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. The University of Wisconsin Press, 1997.
- ⁴³ "Atskatoties [uz šo laikposmu] grāmatiespiešanas tehnoloģijas iespaids uz pētniecību ir nepārprotami acīmredzams. Teorētiski un metodoloģiski zinātnieki bija iesaistīti valodu, tekstu un mākslas darbu rekonstruēšanā. Taču pragmatiski tas ietvēra bieži vien unikālu rokraksta manuskriptu atšifrēšanu un minējumu izteikšanu par mutvārdu "oriģināliem", lai galarezultātā radītu plašai izplatīšanai iespieddarbus, kas saturētu domājamo autentisko [teksta] lasījumu." (Bendix R. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997. P. 60.)
- ⁴⁴ Spence L. *Introduction to Mythology*. London: Harrap, 1921.
- ⁴⁵ Xiaohui Hu. On the Concept of the "Folk" in Modern Chinese Folkloristic Discourse. *Chinese Academy of Social Sciences. Journal of Humanities*. Vol. 1. Beijing: The Commercial Press, 2008. Pp. 131–148.

- ⁴⁶ “Latviešu mitoloģijā” Šmits daudzkārt atsaucas uz Bekeļa darbu *Psychologie der Volksdichtung*, kas ar redakcijām izdots atkārtoti: 1906, 1913.
- ⁴⁷ Citēts pēc 1913. gada izdevuma, 386. lpp.
- ⁴⁸ “Pasaule un cilvēki ir mainījušies, tādēļ tautasdziesmai jāizmirst.” (Böckel O. *Psychologie der Volksdichtung*. 1913. S. 386.)
- ⁴⁹ “Grāmatiespiešana deva tautasdziesmai nāvējošo triecienu. Iespēšana noplēsa tautasdziesmai smaržīgos ziedus, tā iznīcināja tautasdziesmas naivo, pašas neapzināto poētisko mākslu. Tautasdziesmai dzīvā tālāknodešana tautas dziedāšanā ir nosacījums, bez kura tā nevar plaukt.” (Turpat. S. 393.)
- ⁵⁰ “Ļaudis lasa arvien vairāk un tādēļ neatrod vairs laika un pacietības dziedātājos klausīties vai gauži vecas tautasdziesmas no galvas iemācīties. Lasīšana ir dziedāšanas ienaidniece.” (Turpat. S. 394.)
- ⁵¹ *The scholarly need to get hold of manuscripts in the first place..* (Bendix R. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. P. 62.)
- ⁵² Endzelīns J. Krišjānis Barons un latviešu filoloģija. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. Nr. 11. 1935. 437.–443. lpp.
- ⁵³ “Tā ir tikai ilūzija, ka antropoloģija var tikt mācīta tīri teorētiski ar “Zelta zara” pilnā (vai – parasti gan – saīsinātā!) izdevuma un citu darbu palīdzību, lai kādi arī būtu šo darbu konkrētie nopelni. Tie, kas cīnās pret šo apgalvojumu, norādot uz izciliem zinātniekiem, kas nekad nav devušies ekspedīcijā (sers Džeimss Freizers atbildot tiem, kas uzdeva šo jautājumu, paziņojis “Debess pasargā!”), vajadzētu atcerēties, ka, piemēram, Levī-Brils vadīja nevis antropoloģijas katedru (ieņēma pasniedzēja posteni) vai kādu ar to saistītu – viņa laikā Francijas universitātēs tādu nebija, bet gan filozofijā; nākotnē nekas nekavēs tīrus teorētiķus ieņemt amatus ar antropoloģiju robežojošās disciplīnās: reliģiju vēsturē, salīdzināmajā socioloģijā u. c. Lai vai kā, antropoloģijas mācīšana atstājama tikai “aculieciniekiem”” (Levi-Strauss C. *Structural Anthropology*. Vol. 1. Harmondsworth: Penguin, 1993. P. 372.)

Aldis Pūtelis

"And nothing else has been added to it..."

Summary

Keywords: Latvian mythology, Pseudopanthéon, the 19th century, sources, Romanticism, literary tradition in history

Mythology is a problematic material and field of research in any culture. The main problem is the sources usable as a study material.

For decades Latvian scholars working in the field of mythology and culture studies refer to a certain *corpus of deities* as a "Pseudopanthéon"—a number of deities either attributed to the Latvian tradition as a result of some misinterpretation or clearly invented ones.

Still this attitude is viewed as not completely grounded by the author of the present article. The descriptions of deities that eventually came to be labelled as not backed by the actual tradition and even invented came from the scholarly sources of earlier periods, travelling from a work to a work, as the authors take great care not to omit anything written before them that they knew about. Definitely only the very first texts may have involved some element of invention, while this is not a fair statement regarding the final members of the chain, who only used a strong and established tradition, namely, the literary tradition.

Trying to trace the origins of the particular ideas led to more conclusions, among them: the literary tradition influenced the later texts in more ways than just quoting the previous texts. The early authors used certain formulas originating from texts that were considered authoritative by them (like statements of church synods or documents by the Pope) and sometimes employed formulae originating in the classic historiography. Like the line used as the title of the present article: it is part of the statement of a 13th century chronicler (writing about the events on the soil of modern-day Latvia) that should ascertain that all facts in the chronicle are nothing but the truth. But a similar phrase can be also found in a work by a Roman, nearly a millennium earlier.

Beatrise Reidzāne

Tautasdziesmas ceļā no Jāņa Cimzes dziesmu burtnīcām līdz “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējumam

Atslēgvārdi: tautasdziesmu publicēšana, Jāņa Cimzes “Dziesmu rota”, akadēmiskais izdevums “Latviešu tautasdziesmas”

Jāņa Cimzes “Dziesmu rotai” pērn apritēja 140, tātad vismaz trīs paaudzes ir ievadījuši dziedātprasmē šī mazā “meldiņu” grāmatiņa. Melodija tiek savietota ar tekstu, un šī grāmatiņa ir devusi arī ievirzi, kā salikt kopā “vārdus”, respektīvi, kā veidot dziesmu virknes,¹ lai varētu “izdziedāties”. Visas J. Cimzes melodijas un dziesmu vārdus tagad iespējams atrast aptuveni simt gadus vēlāk izdotajos “Latviešu tautas mūzikas” sējumos līdzās daudzu citu mūzikas folkloristu vākumiem. Sējumus kopā salicis un tajos ievietotos materiālus plašos priekšvārdos apcerējis izcilais tautas mūzikas pētnieks Jēkabs Vītolīšs. Tautasdziesmu – īpaši garo dziesmu un dziesmu virkņu – tekstoloģijā abi šie izdevumi ir kā bākas, kas iezīmējušas virzienu, kādā attīstījusies dziesmu virkņu tematika un grupējušies motīvi, kurus atrodam “Latviešu tautasdziesmu” zinātniskā izdevuma sējumos atbilstošo dziesmu tipu pierakstos, to variantos, variācijās, versijās.

Tālāk citētā “Latvju dainu” III sējuma apakšnodaļas “Nosmādēta, atraidīta puīša gaudas un apmierināšanās” tautasdziesma vērigākam lasītājam ļauj pamanīt kādu lielāku neatbilstību starp pamatvariantu un pirmo versiju. Atbildi uz to, kas tās par nesaskaņām un kā tās varētu būt radušās, meklēsim, salīdzinot Krišjāņa Barona izmantojamos avotus ar pēdējiem publicējumiem, t. i., “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējumā ietvertu materiālu.

Cielaviņa gaisā skrēja,
Čikstēdama, vaidēdama;
Tā lai čikst meitu māte,
Kam meitiņas man nedeava.

(LD 15 295, Rūjiena; iesūtītājs Melders J., 316 dziesmas, sākot ar 1868. gadu²;
pavisam dziesmu tipā 10 pierakstu, 3 versijas.)

Līdzīgi varianti ar nelielām fonētiskām un morfoloģiskām atšķirībām no Kastrānes “cikstēdama”, “cikst” [Krauze 991], Lēdurgas “cikstēdama”, “cikst” [Veinbergs 399], Mazsalacas “cielaviņa”, “meitina” [Bilenšteina krājums I, 1874. gadā], VK³ “cielaviņa”, “meitina” [Šķobe BB 153].

LD 15 295 versijas ar variantiem:

Pūtin pūta melnais mednis

Sausā egles zariņā;

Tā lai pūta meitu māte,

Ka meitiņas man nedeva.

(LD 15 295, 1 VK; Rušiņu Brencis, 155 dziesmas, sākot ar 1868. gadu.)

Pūtin pūta melnais mednis

Sausas egles galiņā;

Tā lai pūta meitu māte,

Kas meitiņas man nedeva.

(LD 15 295, 1v, VK; Rīgas semināristi, 4256 dziesmas, sākot 1868. gadu.)

Pūtin pūta melnais mednis

Sausā egles zariņā;

Tā lai pūta meitu māte,

Kam meitiņas man nedeva.

(LD 15 295, 1v; Cimze Jānis, "Dziesmu rota" III, pavisam 125 dziesmas, Nr. 30, publicēta 1874. gadā.)

Versijas pirmā divrinde no pamatdziesmas sākuma rindām būtiski atšķiras, vienojošā ir darbība, respektīvi, motīfēma⁴, kas saistīta ar skaņu izpaudumiem "čikstēt", "vaidēt", "pūst" – tādējādi abas pusrindes iekļaujas apakšnodaļas kopējā semantikā: "puiša gaudas".

Sēmaliņš⁵ gaisā skrēja,

Čikstēdams, vaidēdams;

Tā lai cikste meitu māte,

Kam meitiņu man nedeva.

(LD 15 295, 2 Rencēni; Bergmanis Georgs, II izdevums, 86 dziesmas, 1808. gadā.)

Cielaviņ' gaisā skrēj',

Čikstedam, vaidēdam;

Tā lai čikst dēla māt'

Ka dēliņ' man nedev'.

(LD 15 295, 3 Rencēni; Bergmanis Georgs, I izdevums, 39 dziesmas, 1807., 1808. gadā.)

Tātad – klasiska Vidzemes dziesma, otrā un trešā versija ir no pašām pirmajām tautasdziesmu publikācijām Latvijā, viens no pamatdziesmas variantiem ņemts no trešā lielākā 19. gadsimta publicējuma: Augusta Bilenšteina (*August Bielenstein*) krājuma (1874). No tekstu seniskā un vienotā kopuma "izkrit" pirmā versija – te pirmā divrinde ideju līmenī gan sasauca ar pamatdziesmu, bet leksikas un mākslinieciskā veidojuma ziņā ir pietiekami atšķirīga, lai būtu patstāvīga dziesma.

Pirmais jautājums: Kāpēc Barons šo “melnā medņa” variantu kopu it kā paslēpis zem “cielaviņas” tekstiem?

Otrais jautājums: Kāpēc tieši šī 15 295. dziesma, tās versijas un varianti ir izraisījuši papildu interesi?

Vispirms atbildēsim uz otro jautājumu. Tas tāpēc, ka pirmās versijas trīs varianti nākošās simtgades laikā piedzīvojuši grandiozu izaugsmi, ko parāda LFK materiālu vākumā balstītais dziesmu tips, kas publicēts “Latviešu tautasdziesmu” akadēmiskā izdevuma 10. sējumā:

Pūtin pūta melnais mednis
Sausas egles galiņā.
Tā lai pūta meitu māte,
Kas meitiņas man nedeva. (LTdz 43 743 Kraukļi)

Ja iepriekš citētais teksts dainās parādās tikai kā četrinde 3 pierakstos LD 15 295 vienā versijā, tad “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējumā pamata variantam pielīdzināti 86 varianti: K=13, Z=6, V= 59, L=7, N=1, kopā ar variācijām (pieraksti ar nozīmīgām leksikas, morfoloģijas vai teksta sintakses īpatnībām, kas ir uzrādītas publicējumā) reģistrēti 95 pieraksti. Jaunums arī tas, ka seko 4 versijas, kas satur 21 garo dziesmu vai, precīzāk, dziesmu virkni, kas ietver 10–12 rindu.

Jāatzīmē, ka šādu kvantitatīvo sprādzienu piedzīvojuši tikai reti teksti, piemēram, ilustrēšanai varētu izmantot “Latvju dainu” ievadošo apakšnodaļu “Dziesmas visai Latvijai kopēja manta”, īpaši pirmās divas dziesmas, no kurām arī šī nodaļa sastāv:

Viena meita Rīgā (Cēsīs) dzied,
Otra dzied Valmierā (Pērnāvā),
Abas dzied vienu dziesmu, –
Vai tās vienas mātes meitas? (LD 1)

Viena meita Cēsīs dzied,
Otra dzied Valmierī;
Abi vienu dziesmu dzied, –
Vai ir vienas māmuliņas? (LD 1v Lejasciems, Tirza)

Viena māsa (meita) Cēsīs dzied,
Otra dzied Valmierā;
Abām balsi atskanēja
Uz tām Prūšu robežām. (LD 2 Lielvārde, Bērzaune, Āronu Matisa krājums)

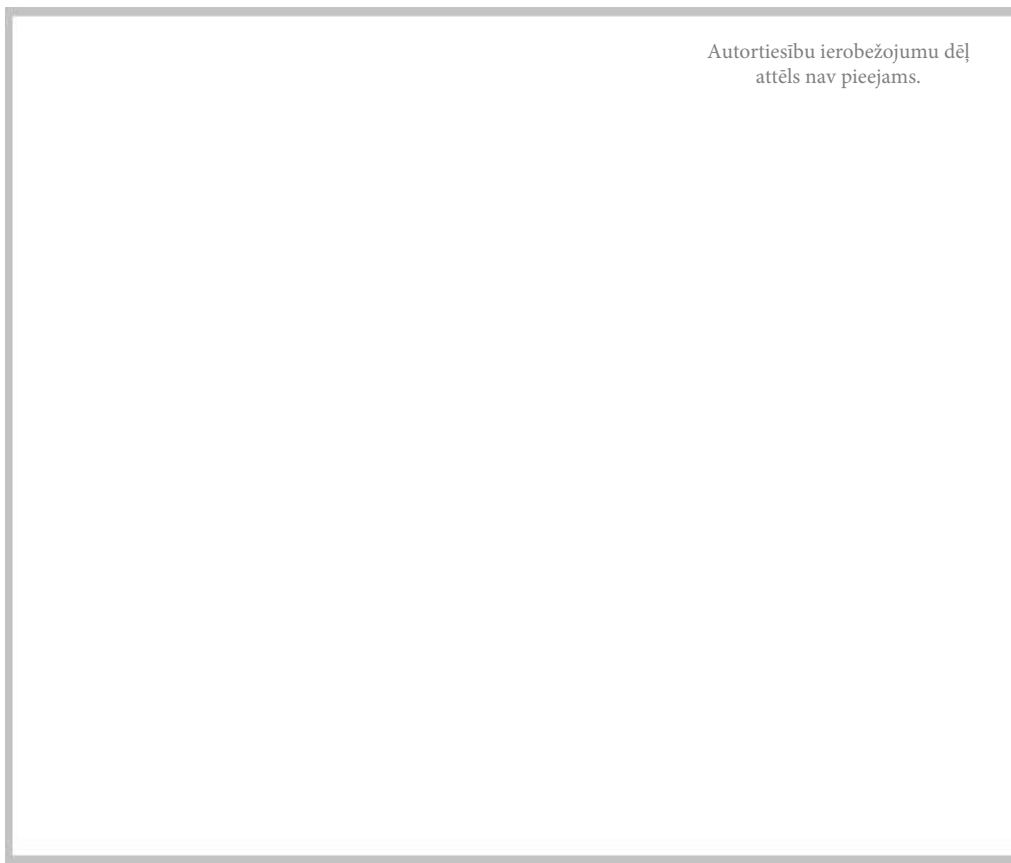
Runājot par tautasdziesmām nacionālās pašapziņas veidošanās sakarā, Dace Bula savā pētījumā “Dziedātājtauta. Folkloras un nacionālā ideoloģija” analizē šīsniecīgās 5 dziesmu grupiņas problemātiku, norādot, ka tekstu satura atbilstme nodaļas nosaukumam ir strīdīga: “..nodaļas izveide ir pretrunā ar paša K. Barona principu – publicējumā pēc iespējas atspoguļot arī katra teksta situatīvo kontekstu.. Turpretī “visa Latvija” kā dziesmu tradīcijas

apgabals un "kopējās mantas" metafora ir krājumā ielauzusies zīme par konteksta maiņu (no izpildīšanas situācijas uz nacionālo ideoloģiju), kas pavadīja tautasdziesmu nacionālizēšanu, kuras būtisks posms bija "Latvju dainu" izdevums.⁶

Kaut arī LTdz 1. sējumu ievadošajā nodaļā "Dziesmas un dziedāšana" šis teksts nav izpelnījies godu būt pirmais (internacionālā audzināšana!), te LD 1 atbilst LTdz 1110, LD 2 – LTdz 1111 vienā no pēdējām apakšnodaļām "Dziesmas pārskan novadus", toties 5 LD pieraksti pārvērtušies 92 pierakstos no visas Latvijas. Pirmie divi teksti ir turpat vai divdesmitkārtšojusi savu apjomu – K. Barona apakšnodaļas tekstos ietvertais nojēgums "visai Latvijai kopēja manta" ir bijis teicējus un vācējus iedvesmojošs, un, kā secina Dace Bula, "Tautasdziesmu sakļaušanās "Latvju dainu" izdevumā un latviešu konsolidēšanās vienotā nācijā kļūst par savstarpēji atgriezeniskiem simboliem, norisēm, kas aplūkojamas un saprotamas savstarpējā saistībā."⁷ Protams, šai dziesmai ir īpaša vieta gan tautasdziesmu pētniecības, gan latviešu tautas vēsturē.

Kas tik īpašs piemītis "melnajam mednim", ka 3 pieraksti pārvērtušies 116?

Protams, te jāizceļ tas, ka viens no "Latvju dainu" teksta pierakstiem ņemts no publicējuma (kopā ar melodiju) Jāņa Cimzes "Dziesmu rotā" – tā ir 30. dziesma III burtnīcā,



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Jāņa Cimzes krājums "Dziesmu rota" (1874)

kas arī ietekmējis tieši šīs četrindes popularitāti un funkcionēšanu 95 teicēju repertuārā. Atzīmējams, ka tas ir tikai pirmais pants teicēja dziedātajā 22 rindu, t. i., 11 strofu virknējumā, un šo pantu K. Barons ir rediģējis, t. i., nav uzrādījis, ka teicējs dzied “Tā lai pūta **mātes meita**” nevis “**meitu māte**”. Labojums ir loģisks. Kā labojamu to traktējuši arī dziedātāji un diriģenti, jo arī neviens no 116 LTdz pierakstiem neuzrāda šādu vārdkopu.

Analizējamā tekstā noraidītais puisis novēl kādu nelaimi meitu mātei “Kas meitiņas man nedeva”, tāpat arī “medņa” izdotās skaņas būtu uzskatāmas par nelaimes vēstītājam. Teksts ir strukturēts kā paralēlisms, kur pamattekstā paralēlēs ir “cielaviņa” un “meitu māte”, pirmajā versijā “melns mednis” un “meitu māte”. Protams, Krišjāņa Barona izvēlēto pamatziesmu LD 15 295 ar “cielaviņu” kā “meitu mātes” paralēltēlu (6 pieraksti) J. Cimzes teicējs nav zinājis un nav savā tekstā virknējumā iekļāvis. Atzīmējams, ka “cielaviņa” kā “meitu mātes” paralēle no mūsdienu valodas viedokļa ir loģiski daudz pieņemamāka par “melno medni”, jo tradicionāli tekstos ar paralēlēm tiek savietoti viena līmeņa subjekti: “ozols” vs. “tautu dēls”, “liepa” vs. “tautu meita”. Bet tomēr nākošā gadsimta gaitā paralēle “cielaviņa” vs. “meitu māte” izzūd – LTdz tā ir patstāvīga dziesma LTdz 43 739, kas pārstāvēta tikai 4 pierakstos, kur divas cielaviņas variējas ar “ķivutiņu” un “bezdelīgu”.

Ko par šajā dziesmu tipā tik uzvarošo “medņa” tēlu liecina pārējie 13 teksti dainās, kuros tas apdziedāts? “Mednis” tiek medīts: tiek aicināti “bisenieki”/”bisniecītis”, jo “Roņi rūca Daugavā, Medņi dzied siliņā” (LD 30 466, 2) un “Svilpeļ’ irbes, pūta medņi, Šņaukāj’ roņi Daugavā” (LD 30 467, 1). Tomēr medību tēma viegli pārplūst precību tematikā: ja LD 30 471 mednieks dzied – “Šāvu irbi, šāvu medni, Nošāv’ raibu žagatiņu” –, tad LD 13 430 tautu dēls dzied – “Ķēru irbi, ķēru medni .. Es noķēru tautu meitu.”

Bērnu dziesmās tiek apdziedāti “medņa bērni” (LD 2502), bet Latgales variantā atrodam sieviešu kārtas medni un medņa bērnus, izteiktus ar īpašiem morfoloģiskiem atvasinājumiem:

Medisneica Dīva lyudze,
Kab lapseņu suņš nūrītu:
Tei apēde mednīnei
Vysu pulku medisnānu. (LD I 2502 Latgalē)

LD 2675 “mednis” līdz ar citiem putniem saņem no Meža mātes vārdu “megnis Juris”, “mednis Toms”, arī sieviešu dzimtes formā “medne Grīta”. Kā fonētisks kuriozs laikam vērtējams šīs dziesmas divos pierakstos atrodamais Meža mātes funkcionālais sinonīms “Medņa māte” (Lubāna, VK). Savukārt “medņa” saistījums ar dziedāšanu izpausts 7 no 13 “medņa” dziesmām, vienā no tām arī verba “pūst” lietojumam līdzīgs verba “kliegt” lietojums:

Kliedzien kliecda⁸ melns mednis
Sausas egles virsaunē;
Tāpat kliecda meitu māte,
Man meitiņas nedodama. (LD 15 262 Krustpils)

Kopumā "medņa" dziedāšanas vērtējums ir negatīvs. Kā neitrāls tas izpaužas tikai virknējuma "Es grib' vienu micī' šūt" tekstā:

Es grib' vienu mīci šūt,
Iem' pie medņa lūgtos:
Mīlais mednīt, ko liec klāt?
"Es liek' savu dziesmu klāt."
Medņa dziesma, lūsa spalva.. (LD 2141 Rencēni)

Tas ir neitrāls arī vienā no variantiem plaši pazīstamā tekstā par dziedāšanas veidu; te 13 versiju vidū 7. versijā "mednis" aizstāj "žubi" vilcējas lomā:

Trīs putniņi jauki dzied
Vienā kārkļu krūmiņā:
Zile saka, mednis vilka,
Lakstīgala vizināja. (LD 2697, 7v)

Kā sliktu dziedātāju "medni" rāda daina:

Visi ļaudis to zināja,
Ka mednītis burināja⁹;
Cielaviņa, lakstīgala,
Tās bij dziesmu dziedātājas. (LD 2503 Tērvete)

Kopā ar "pūci" kā nelaimes nesējus, tāpēc padzenamus no tuvējās apkārtnes:

Kuko pūce, lello megnis
Mana tēva ozolā;
Dievs dod man vīram tapt,
Tu noskriesi putedama. (LD 2505, Alsunga)

4. rindas variantos:

"Ies' zemē kūpēdama";
"Tu noiesi putēdamis";
"Nāks zemēi griezdamies";
"Nocirtišu ozoliņu".

"Mednis" kā funkcionālais "dzeņa" sinonīms plašā tipā:

Visi putni grazni dzied,
Megni vien nedzied grazni;
– Kāda vēja es dziedāšu,
Prauli vien vēderā. (LD 2453, 2 Alsunga)

Secināms, ka nozīmīga "medņa" tēla folkloriskā papildu nozīme ir 'slikts dziedātājs', kas īsti atbilst ierasti negatīvajam "meitu mātes" tēlojumam no "tautu dēla" pozīcijām.

Tātad ieražu tekstu, precīzāk, precību ieražu tekstu lokā vērojams sens “medņa” un “meitu mātes” saistījums ar kontekstuālās metaforas “sliktais”/”svešais” palīdzību.

Četrinžu un/vai strofu virknes

Ja tekstam ir melodija, tad ar četrām rindām vien dziedāšanai ir par maz, tāpēc teicēji virknē vairāk vai mazāk tematiski atbilstošas četrindes. Šāda vairāku četrinžu vai strofu kontaminācija var notikt vai nu balstoties uz tematiski radnieciska pamata, vai arī veidojot kontekstuālu opozīciju,¹⁰ piemēram, analizējamā četrindē apdziedāto šīsdiēnas precību neveiksmi pārveidot nākotnes precību veiksmē. Tas labi redzams LTdz 10. sējumā publicētajās dziesmu tipa garajās versijās:

Pūtin pūta melnais mednis
 Sausas egles galiņā.
 Tā lai pūta meitu māte,
 4 Kas meitiņas man nedeva.
 Ziedēj' mani linu lauki
 Ar ziliemi ziediņiem;
 Nāks rudenis, ņemšu sievu,
 8 Ar kurbēmi rāvējiņ';
 Tai es došu savu klēti,
 Savas klētes atslēdžiņ'. (LTdz 43 743, 1 Purmsāti, pavisam versijai 3 varianti, 7 variācijas.)

Pūtin pūta melnais mednis
 Sausā egles galiņā.
 Tā lai pūta meitu māte,
 4 Kas meitiņu man nedev'.
 Ziedēj' mana linu druva
 Zilajiemi ziediņiem;
 Nāks rudenis, ņemšu sievu,
 8 Būs man linu plūcējiņ';
 Būs liniņi, būs naudiņa,
 Būs man jauna līgaviņa. (LTdz 43 743, 2 Prode)

Pūtin pūta melnais mednis
 Sausā egles zariņā.
 Tā lai pūta meitu māte,
 4 Kas meitiņas man nedeva.
 Vai nezieda mani lauki
 Kuplajiem ziediņiem;
 Man pašami savi staļļi,
 8 Savi bērī kumeliņi.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Nāks rudenis, ņemšu sievu,
Ar karpēmi rāvējiņu;
Tāi es došu savu klēti,

12 Savas klētes atslēdziņ'. (LTdz 43 743, 3 Sērmūkši, pavisam versijai 4 varianti.)

Pūtin pūta mellais mednis
Sausas egles galiņā.

Tā lai pūta meitu māte,

4 Kas meitiņas man nedev'.

Gan būs māte, kas dos meitu,

Kas māc meitas audzināt;

Nāks meitiņa dziedādama,

8 Kā puķīte ziedēdam'.

Ziedi, mana linu druva,

Zilajiem ziediņiem;

Nāks rudenis, ņemšu sievu,

12 Ar karpēmi plūcējiņ'. (LTdz 43 743, 4 Palsmane, pavisam versijai 5 varianti.)

Kāda ir šo LTdz virknējumu atbilde "Dziesmu rotai" un LD? Gan "Dziesmu rotā", gan visās LTdz versijās atrodams arī nākošais pants (vai abas strofas citādā izkārtojumā):

Ziedeļ' mani linu lauki,
Ar ziliemi ziediņiem;
Atnāks rudens, ņemšu sievu,
Ar karpītēm rāvējiņ'.

Dainās gan tā ir atsevišķa linu dziesma, kas ievietota apakšnodaļā "Lini":

Ziedi, ziedi, linu druva,
Zilajiem ziediņiem;
Nāks rudens, atvedīšu

Ar karpēm plūcējiņu'. (LD 28 382 Ērgļi, pavisam 23 pieraksti, 3 versijas.)

Turklāt atšķirībā no LTdz un "Dziesmu rotas" te līdzās bagātajai iecerētajai ir arī skaistā "dzelteniem matiņiem" un "zilajām actiņām":

Ziedi, mana linu druva,
Zilajiem ziediņiem;
Nāks rudens, atvedīšu

Dzeltengalvu rāvējiņu'. (LD 28 380, 6 VK, pavisam 16 pieraksti, 6 versijas.)

Tomēr LTdz visos 1., 3. un 4. versijas variantos paturēts "bagātās" "ar karpēm" plūcējas tēls, lai spītētu nedevējai. Tas arī uzsvērts 2. versijas pēdējā strofā "Būs liniņi, būs

naudiņa, Būs man jauna līgaviņa". 4. versijā savukārt "labā" "meitu māte" pretstatīta precību neveiksmē vainojamajai, izmantojot daudzu dziesmu tekstos sastopamo intertekstēmu "Gan būs māte, kas dos meitu".

Pārējās J. Cimzes teicēja strofas citētā LTdz precību dziesmu tipa versijās nav sastopamas. Tās ir šādas:

Saimnieks staigā šņaukādamsi,
Knipus vien tik mētādams;
Teica mani lielēdāju,
4 Maz' darbiņa strādātāj'.

Saimnieks rāja ikdieniņas,
Es staigāju dziedādams.
Ko bij manim tam darīti

8 Lustīgami prātiņam.
Es izaugu goda puisis
No vecāsi māmuliņš.
Šuvat manim goda svārkus

12 No vecāmi ķeselēm;
Saimniekam ir brūni svārki,
Man tie vecie ķelderis'.

Toties tās – bez abām pirmajām četrindēm – dažādos kontaminējumos atrodamas citā LTdz sējumā, t. i., LTdz 5(1) sējuma apakšnodaļā "Kalpi":

Saimnieks staigā šķendēdams,
Knipus vien tik mētādams;
Saimnieks rājās ikdieniņas,
Es staigāju dziedādams. (LTdz 18 842, 1)

Saimnieks rāja ikdieniņas,
Es staigāju dziedādams.
Ko bij manim tam darīt,
Jautrajam prātiņam? (LTdz 18 843)

Es uzaugu goda puisis
No vecās māmaliņas.
Saimnieks staigā svilpēdams,
Knipes vien mētādams,

Teica mani lielēdāju,
Maz darbiņa darītāju.
Saimniekam ir brūni svārki,
Man vecie ķelderīši. (LTdz 18 866)

Saimnieks staigā šņaukādams,
 Knipus vien tik mētādams;
 Saimniekam bij brūni svārki,
 Man tie veci ķelderīši. (LTdz 18 867)

Šujiet manim goda svārkus
 No vecāmi ķeselēm:
 Saimniekam ir brūni svārki,
 Man tie vecie ķelderīši. (LTdz 18 867, 2)

Saimnieks staigā šņaukādamsi,
 Knipus vien tik mētādams;
 Teica mani lielēdāju,
 Maz' darbiņa strādātāj'. (LTdz 18 870)

Kā tas redzams, tad tekstu teicēji un pierakstītāji diezgan strikti ir nodalījuši sociālo attieksmju dziesmas no precību dziesmām. Kā tas veicies kora dziedātājiem un diriģentiem?

Jēkaba Vītoļiņa tautas melodiju krājumā “Precību dziesmas” atrodam ap 17 melodiju variantiem¹¹, un krājuma ievadā J. Vītoļiņš arī ir norādījis uz dziesmu virknējumu atšķirībām, kas raksturo teicējus, piemēram, par J. Cimzes “Dziesmu rotā” 3. burtnīcā ievietoto melodiju pavadošo tekstu viņš secina: “Dziesmu dzied kalpa puisis, pilnīgi pierakstītajos

Autortiesību ierobežojumu dēļ
 attēls nav pieejams.

tekstos sarkastiski pretstatīti bagātais saimnieks un nabadzīgais kalps.”¹² Taču šāds precību neveiksmes izvērsums kalpa grūtās dzīves aprakstā turpināts tikai vienā ilustratīvo tekstu daļā – no Brenguļiem (1926), Rīgas (1929), Drabešiem (1929), Limbažiem (1948) un Sabiles (1962). Tādējādi šis “Dziesmu rotas” teicēja virknējums jāpievieno individuālo jaundarinājumu skaitam, jo daudzi citi melodijas izmantotāji nav vēlējušies senus precību tradīciju tekstus jaukt ar jaunāku laiku sociālo attiecību raksturošanu, netiek turpināta pirmajā pantā iesākto negāciju līnija “slikta meitu māte” = “slikts saimnieks”, bet dziesmu teksti atbilst tiem modeļiem, kādi ir reģistrēti LTdz 43 743, pretstatot “neizdevušās precības” > “veiksmīgas precības”, piemēram, no Gārsenes (1929), Bauskas (1965), Vērgales (1961), Gaujienas (1954), Tāšiem (1961).

Atgriežoties pie otrās četrrindes par ziedošajiem līnīem, jāatzīmē, ka LTM I sējumā pie līnu dziesmām ir ilustrējošie teksti ar ievadstrofu “Aiz kalniņa linus sēju / Apkaustītu kumeliņu” un ar trešo strofu, kur min “Ar korpēmi plūcējiņu”, te saskaņots abu pušu līmenis sadzīves jomā: apkaltam kumeļam pieder ar korpēm plūcēja (LTM I 93-94).

Sociologus varētu ieinteresēt atziņa, ka atraidīto precinieku “gaudu un žēlabu” dziesmas LTdz 10. sējumā gan skaitā, gan tematiski tālu pārsniedz šī tipa dziesmu daudzumu “Latvju dainu” 3. sējuma attiecīgajās nodaļās: “Nosmādētā, atraidītā puīša gaudas un apmierināšanās” un “Atsaka, atder, šķiras. Atstātā brūtgana, resp., brūtes gaudas”. Kā žēlabu dziesmu uzplaukuma – un arī kā spilgts tautasdziesmu izplatības ar iespīestā vārda (un nošu) starpniecību – paraugs ir mūsu analizējamais teksts.

Analīzei izvēlēsimies vēl vienu tekstu no Jāņa Cimzes melodiju krājuma tekstiem vēl vienu spilgtu tautasdziesmu izplatības ar iespīestā vārda (un nošu) starpniecību paraugu:

Brālīts savu īstu māsu
 Lielpuksnijē [*vientulībā, vienatnē]
 audzināj'.
 Tautiets sola simt dalderu
 Man par reizes redzējum'.
 Sol', tautietī, otru simtu,
 Tad vedīšu saulītē;
 Tad vedīšu saulītēi,
 Tad būs tava līgaviņ',
 Tad būs tava līgaviņa,
 Tavas mājas kopējiņ';
 Tavas mājas kopējiņa,
 Tavu cimdu adītāj'.
 (“Dziesmu rota” III, Nr. 39.)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
 attēls nav pieejams.

Jāņa Cimzes krājums “Dziesmu rota” (1874)

Šis teksts, ko K. Barons ņēmis no Jāņa Cimzes “Dziesmu rotā” ievietotajiem melodiju ilustrējošiem tekstiem, ir viens no LD 13 655 otrās versijas variantiem, un šī teksta versija ievērojami atšķiras no pārējās LD dziesmas tekstu kopas gan ar rindu skaitu, gan pievienoto motīvu saturu, raksturojot “māsas” nākošo dzīvi un tās veicamos darbus.

Ko rāda “Latvju dainu” tipā LD 13 655 apkopotās versijas un varianti, ko K. Barons ievietojis 3¹. sējuma nodaļas “Atbalss no senajiem laikiem” apakšnodaļā “Sievu pērk”? Teksta

Bāliņš savu **skaistu māsu**

Liepājā audzināja;

Tautiets sola simtu māрку

Vienas reizes redzējumu.

Dod, tautieti, otru simtu,

Tad vedišu **saulītē**;

Dod trešo, cetorto,

Tad būs tava ligaviņa.

25 pierakstos nozīmīgākajās rindās, tajās, kas tieši atspoguļo seno ligavas pirkšanas tradīciju¹³ – tās ir 1., 2., 6. rinda – ietverta nozīmju pārmaiņas pusotra gadsimta garumā reljefi izceļ teksta rindu sākotnējo jēgu.

LD tekstā rindu robežās leksikas vienību varianti un to biežumi ir šādi:

1. rindā variē “Bāliņš//Brālīts savu skaistu māsu” (17); “savu īstu māsu” (4); “Paši brāļi savu māsu” (2); Poētiskais “Es” (2).

2. rindā variē “liepājā” (3)//“liepulē”//“liepulā”//“liepūlā” (5)//“lielpuksnijē” (2); “pūpolā” (1); “pļāvienā” (1); “vīgriezni” (1); “pakrēsli” (1); “lievenē” (6); “klētī” (1); “muldiņā” (1); “muciņā” (1); “vientulībā” (2).

6. rindā variē “saulītē” (19); “klajumā” (2); “Tad rādīšu sav’ māsiņu” (4).

Dziesmā vēstīts par ligavas pirkšanu, īpaši izceļot brāļa varu pār māsām: bāliņš savu “skaisto”/“īsto māsu” audzina “liepājā” (arī “liepulē”, “liepūlā”, “lielpuksnijē”), to neviens no āras ļaudīm nav redzējis, un, tikai saņēmis 100 vai 200 māрку vai dālderu, viņš gatavs to vest “saulītē”, “klajumā” vai “rādīš’ pašu valkātāju”, lai tā kļūtu ligaviņa, lai atdotu tautu dēla “rociņā”.

1. rindā dominējošā vārdkopā “skaista māsa” ietilpstošais lietvārds “māsa” saistāms ar senās lielģimenes locekļiem, tātad ar semantēmu ‘tuva asins¹⁴ radiniece’, turklāt tāda, kas citu radinieču vidū izceļas ar savu izskatu un kura vairāk jāsargā no svešinieku acīm, toties precinieks ir gatavs dārgāk maksāt. Bet jau K. Barona teicēji “skaisto māsu” sāk aizstāt ar “īstu māsu” vai “paši brāļi savu māsu”, kur “māsa” jau ir lietota mūsdienu nozīmē kā vienas noteiktas ģimenes locekle.

No tautasdziesmu valodā pārstāvētajiem jēdzienu ‘liepu audze’ izsakošiem vārddarīnāšanas variantiem “Latviešu literārās valodas vārdnīcā” fiksēti divi – “liepiena” un “liepājs” ar nozīmi ‘liepu audze’.¹⁵ Protams, gandrīz visi LD sastopamie vārddarīnāšanas varianti un vēl citi atrodami Kārļa Mīlenbaha un Jāņa Endzelīna “Latviešu valodas vārdnīcā” un

papildinājumos: "liepaine", "liepājs", "liepalājs", "liepiene", "liepiens", "liepula", "liepūla", "liepule", "liepūksnājs", "liepūksnis", "liepuoksnis",¹⁶ visiem variantiem ir kopēja semantēma 'lielākavaimazākaliempu audze'. "Liepūksņa" fonētiskais variants "lielpūksnis"/"lielpuksnis/-e" vārdnīcā nav reģistrēts. To, ka senākā uz "dzimumu totēmu" balstītā "liepājs" nozīme 'tikai starp "liepām", t. i., starp sievietēm, tikai kontaktā ar sievietēm' ir sāka aizmirst jau K. Barona teicēju vidū (19. gadsimta vidus, pirmā puse), rāda otrās rindas variējošās leksēmas – "liepājs" – aizstājējas, kas viegli izdalāmas LD 13 655 (pavisam 25 pieraksti): tās veido 3 semantiskās grupas, katra no tām atklāj kādu no vārdam "liepājs" pie totēmiskās pamatnozīmes papildus piešķirtām nozīmes niansēm:

- 1) liepu, respektīvi, koku audze, tās vietā var stāties citi augi – "pūpolā" (1 pieraksts), "plāviēnā" (1 pieraksts), "vīgriezni" (1 pieraksts), "pakrēslī" (1 pieraksts);
- 2) cita norobežota vieta, arī telpa – "lievenē" (6 pieraksti), "klēti" (1 pieraksts), "muldiņā" (1 pieraksts), "muciņā" (1 pieraksts);
- 3) izolētības nianse, uzsverot māsas vienusīgos kontaktus, respektīvi, dodot senās papildnozīmes tulkojumu – "vientulībā" (2 pieraksti).

6. rindā variējošā leksēma "klajumā" spilgtāk izceļ leksēmas "saulītē" kontekstuālo nozīmi rindkopā "Tad vedīšu saulītē" – 'atklāta brīva telpa'.

Īsi raksturosim 2. versijas savdabības. Ja kopumā analizētā dziesmas tipa pierakstos LD dominē 8-rindes un 6-rindes, tad 2. versijas pamatdziesmā ietilpst 18 rindas, variantos, kas ņemti no Jāņa Cimzes un Āronu Matīsa publicējumiem – 12 rindas. 2. versijas pamatdziesma, kas pierakstīta Biksērē, kopā ar variantu no Mazsalacas satur tulkojumu "vientulībā":

Brālīts savu īstu māsu
 Vientulībā audzināja.
 Tautiets sola simts dālderu
 4 Tam par reizes redzējumu.
 Sol', tautietī, otru simtu,
 Tad rādišu sav' māsiņu;
 Tad rādišu sav' māsiņu,
 8 Tad būs tava līgaviņa;
 Tad būs tava līgaviņa,
 Tavas mājas kopējiņa;
 Tavas mājas kopējiņa,
 12 Cimdu, zeķu adītāja;
 Cimdu zeķu adītāja,
 Raibu deķu audējiņa;
 Raibu deķu audējiņa,
 16 Tev gultiņas taisītāja;
 Tev gultiņas taisītāja,
 Mīļu vārdu runātāja.

Āronu Matīsa un Jāņa Cimzes teksti vēl satur totēmisko semantikas slāni, jo 2. rindā ir atvasinājums ar sakni “liep-”, gan fonētiski pārveidots ar -l- iespraudumu saknē “lielpuksnijē”, bet 6. un 7. rinda ir tradicionālā “Tad vedīšu saulītē”. Interesanti atzīmēt, ka J. Cimze leksēmu “lielpuksnijē” ir parindē skaidrojis: “vientulībā, vienatnē”. Un tieši šie jaunievedumi – motīvi par turpmāko ģimenes dzīvi un atbalsts “vientulības” lietošanai “liepāja”, “liepules”, “lielpūksņa” vietā spēcīgi ietekmējuši teksta mūsdienu veidolu – LTdz dominē 12–20 rindas gari teksti, 14 visgarākie teksti sastāv no 34 rindām, bet “vientulības” lietojums no 2 LD pierakstiem pieaudzis līdz 102 LTdz.

2013. gadā publicētais “Latviešu tautasdziesmu” 10. sējuma materiālu vākums, kur teksti kārtoti, saglabājot Krišjāņa Barona “Latvju dainās” iedibināto funkcionāli tematisko klasifikāciju un tādējādi secīgi atspoguļojot senā precību rituāla norisi, ļauj arī “ozola” un “liepas” tēlojumā ieraudzīt vēl nemanītas nianšes.¹⁷ Tā, piemēram, dziesmā par māsu, ko brālis audzina “liepājā”//“liepulā”, iespējams vērot to, kā “liepas” totēmiskā dziļstruktūra, kas “Latvju dainās” pāris gadījumos jau atsedzas kā tulkojums ar viennozīmīgi saprotamu jēdzienu “vientulība”, nākamā gadsimta laikā tiek strauji loģizēta ar šī tulkojuma palīdzību, tas pat sāk ņemt virsroku pār mītisko “liepāju”. Savukārt nozīmīgas ģimenes modeļa izmaiņas atsedz “māsas” atribūtu lietojuma maiņa: LD “skaisto māsu” nepārprotami izspiež LTdz “istā māsa”.

LTdz 10. sējumā šī tipa pierakstu skaits pārsniedz divus simtus – tipā ietilpst 7 pamatdziesmas LTdz 42361 – LTdz 42367 ar 251 pierakstu, no tiem lielākā daļa – 230 pierakstu – ir paplašināti teksti ar gaidāmās kopdzīves aprakstu, ir arī 20 četrinžu, kur gadījumu vairumā saglabātas pirmās četras rindas (sk. LTdz 42362).

Es meitiņa tieva gara

Muldiņā uzaugusi.

Tautiets deva simtu mārkū

Par reizītes redzējien’;

Dod, tautieti, otru simtu,

Tad es iešu **sauletē**;

Dod, tautieti, trešu simtu,

Ja vajaga malējiņas. (LTdz 42 361 no Bērzaunes; 1 pieraksts.)

Līdzās LD 13 655, 5 diviem pierakstiem no Mārcienas un Bērzaunes šis ir vienīgais pieraksts ar “Poētisko Es”, kas atrodams LTdz.

Brālīts savu **īsto māsu** (24)//skaistu (3)

Liepu lejā audzināj’; (9)//liepājā (2)//liepūksnē (6)//pakrēsli (1)//lievenē (1)//vientulībā (4)//paslepen (1)

Tautiets sola simts dālderu

Par reizītes redzējum’.

(LTdz 42 362 no Taurenas; pavisam 29 pieraksti, 20 četrinžu ar 5 versijām; 9 sešrindes ar 2 versijām.)

Tā kā 6. rindā ietverta nozīmīga informācija, citētas arī LTdz 42 362, 6. piektā un sestā rinda:

Dod, tautieti, otru simtu,
 Tad vedīšu **saulītē**. (5)//sētiņā (1)//klajumā (2)
 Brālīts savu **īsto māsu** (33)//savu vienu (1)//skaisto (1)
Liepūksnī audzināj'; (3)//liepu leja (31)//liepājā (1)
 Tautiets sola simts dālderu
 Par reizītes redzējum'.
 Sol, tautieti, otru simtu,
 Tad vedīšu **sētiņāi**, (35)
 Tad vedīšu sētiņāi,
 Tad būs tava ligaviņa. (LTdz 42 363 no Ābeļiem; pavisam 35 pieraksti ar 8 versijām.)

Brālīts savu **īstu māsu** (71)//skaistu (6)//mīlu (1)
Liepājā audzināja; (8)//liepu leja (42)//liepienē (3)//liepienā (1)//liepainē (2)//liepūksnē (6)//
 liepūksnī (1)//liepūksnā (3)//lieppūnī (1)//liepaksnīti (1)//lielkoksne (1)// liepulā (2)//
 liepulē (1)// liepulājā (2)//kā liepiņu (1)//liepu kalnā (1)// vietu leja (1)
 Tautiets sola simts dālderu
 Tam par reizes redzējumu.
 Sol', tautieti, otru simtu,
 Tad vedīšu **saulītē**, (67)//klajumā (4)//sētiņā (4)//Tad vedīšu parādīt (1)
 Tad vedīšu saulītē,
 Tad būs tava ligaviņa. (LTdz 42 364 no Seces; pavisam 78 pieraksti ar 10 versijām.)

Brālīts savu **īsto māsu** (54)
Vientulībā audzināja; (51)//cūku pūslī (1)// liepu leja (1)//dārziņā (1)
 Tautiets sola simt dālderu
 Par vien' reizes redzēšanu.
 Dod, tautieti, divi simti,
 Tad vedīšu **sētiņā**, (52)//saulītē (1)//Tad būs tava ligaviņa (1)
 Tad vedīšu sētiņā,
 Tad būs tava ligaviņa. (LTdz 42 365 no Vaiņodes; pavisam 54 pieraksti ar 11 versijām.)

Ja LTdz 42 361 dziesmas teicējs izvēlējis šai tipā tikpat kā nelietoto vēstījumu pirmajā personā, tad nākamajai dziesmai pārāk atšķirīgs sižetiskais motīvu virknējums – tā varētu nebūt cita teksta versija, bet patstāvīga dziesma:

Brālens savu **īstu māsu**
Vientulībā audzināj';
 Tautiets sola simt dālderu
 4 Par vien reizes redzējum'.

Liec, tautieti, otru simtu,
 Tad vedišu sētiņā,
 Tad vedišu sētiņāja
 8 Pie tā salda alutiņ',
 Pie tā salda alutiņa,
 Pie medota brandavīn'. (LTdz 42 366 no Nidas)

Brālīts savu **īsto māsu** (53)
Vientulībā audzināj'; (46)//vienatnē (1)//liepuksnē (2)//rožu dārzā (2)//Kurzemē (1)//sev
 par prieku (1)
 Tautiets sola simts dālderus
 Par reizītes redzējum'.
 Sol', tautieti, otru simtu,
 Tad vedišu **saulītē**, (45)//klajumā (1)//sētiņā (1)//Tad vedišu tautiņās (2)//Tad vedišu parādīt (2)//Tad vedišu sav' māsiņ' (1)//Tad būs tava līgaviņa (1)
 Tad vedišu saulītē,
 Tad būs tava līgaviņa. (LTdz 42 367 no Stendes; pavisam 53 pieraksti ar 8 versijām.)

Nozīmīgāko rindu – 1., 2., 6. rinda – robežās leksikas vienību varianti un to biežumi ir šādi:

1. rindā variē “Bāliņš//Brālīts savu īsto/īstu māsu” (226); “skaistu/skaisto māsu” (9); “savu vienu māsu” (1); “mīļu māsu” (1); Poētiskais “Es” (1).

2. rindā variē “liepu lejā” (83); “liepājā” (11); “liepūksnī” (4); “liepūksnē”//“liepuksnē” (14); “liepūksnā” (3); “lieppūnī” (1); “liepaksnīti” (1); “liepoksnītē” (1); “liepūkstē” (1); “lielkoksne” (1); “liepainē” (2); “liepienā” (1); “liepulā” (2); “liepulē” (1); “liepulājā” (2); “kā liepiņu” (1); “liepu kalnā” (1); “vietu lejā” (1); “rožu dārzā” (2); “dārziņā” (1); “pakrēsli” (1); “muldiņā” (1); “lievenē” (1); “cūku pūslī” (1); “vientulībā” (102); “vienatnē” (1); “paslepen” (1); “Kurzemē” (1); “sev par prieku” (1).

6. rindā variē “saulītē” (119); “sētiņā” (94); “klajumā” (7); “Tad vedišu tautiņās” (2); Tad vedišu parādīt (3); Tad vedišu sav' māsiņ' (1); “Tad būs tava līgaviņa” (2).

1. rindas variantu kopa apliecina, ka “māsas” nozīmes maiņa ir neatgriezeniska, ka “bāliņš” un “māsa” ir vienas ģimenes locekļi.

Tālāk, runājot par 2. rindā ietvertu variantu kopu, secināms, ka sekojošā 20. gadsimta teicēji plaši akceptējuši senās nozīmes tulkojumu, jo ap 50% teksta pierakstu satur otro rindu “Vientulībā audzināja”, “Vienatnē audzināja” ar vienu papildu niansi “Paslepen audzināja”, kas saskatāma arī variantā “Kurzemē audzināja” (teicēja no Jaunpiebalgas). Pāris tekstu turpina ideju par telpisko norobežošanu – “lievenē”, “muldiņā”, “cūkas pūslī”. Otra tekstu puse turpina apdziedāt “liepu leju”, “liepāju”, “liepūksnī” un vēl 11 citus vārddarināšanas un morfoloģiskos variantus, bet to, kādu nozīmi teicēji šiem vārdiem un vārdkopām piešķir, varam secināt no tekstu 6. rindā ‘brīvas, atklātas, visiem pieejamas telpas’ nozīmē lietotā vārda – “saulītē” vai “sētiņā”. Jāatzīmē, ka “Latvju dainās” dominē

"Tad vedīšu saulītē", ne reizi neparādās "sētiņā", kamēr nākošā gadsimta teicēji gandrīz pusē lietojumu izvēlas "Tad vedīšu sētiņā". Tas norāda, ka, pirmkārt, teicējam "liepu leja", "liepājs", "liepūksne" saistās ar dabas objektu – liepu audzi, no kurienes "māsu" pārved uz mājām "sētiņā" –, otrkārt, vārdkopa "vest saulītē" var būt zaudējusi 'brīvas, atklātas, visiem pieejamas telpas' nozīmes niansi.¹⁸ Arī "vientulībā" audzināto māsu ved gan "saulītē", gan "sētiņā". Varam secināt, ka seno formu un varbūt arī totēmisko nozīmi saglabā vien ceturtā daļa no tautasdziesmas teksta pierakstiem – tie, kur "brālis" no "liepu lejas", "liepāja", "liepūksnes" ved māsu "saulītē".

Šī dziesmu tipa variantu un versiju kopa sniedz ieskatu arī etnopsiholoģijā – kādi procesi mūsu vectēvu un vecvectēvu domāšanā risinājušies 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā. Joprojām pieņemama atziņa par vīriešu lomu ģimenē un precībām kā divu vīriešu tirdzniecisku darījumu, toties strauji zūd senās lielģimenes relikti – "bāliņš" ir tikai savas "īstās māsas" brālis. Totēma "liepa" reminiscences saglabā vesela atvasinājumu gūzma ar sakni "liep-", bet vai šis saknes atvasinājums katrā konkrētā variantā saistāms ar totēmisko semantēmu, to jau nosaka teksta rindu kontekstuālo nozīmju savstarpējā iedarbība, piemēram, tas, vai 6. rindā saglabāta sākotnējā "saulītē". Ja "saulīti" aizvieto leksēma "sētiņa", tā pārkodē 2. rindas semantiku, noārdot seno dziļās semantikas slāni, kas izsaka, ka "māsas" aug dzimtas sieviešu pulkā bez saskares ar "svešajiem" un tautietis dārgi maksā, pat lai viņas redzētu. "Sētiņas" variantā bāliņš slēpj māsu liepu audzē, respektīvi, ārpus mājām un ved mājās tikai saņēmis tautu naudu. Tāpēc pozitīvāka liekas "māsas" audzināšana "vientulībā" – gan paslepen, bet tomēr mājās, kas arī strauji tiek ieviests tekstā.

Ja K. Barona vākumā vēl spilgti izjūtam šo "māsas" precināšanu kā lielajai saimei izdevīgu un goda lietu un "bāliņa" izcilā stāvokļa apliecinātāju, tad analizējamie 2. versijas teksti kopā ar paplašinātajiem LTdz tekstiem – no tiem garākais variants satur 44 rindas – ir kā mārketinga reklāma par tiem labumiem, ko gūs tautietis pēc "māsas" precēšanas, akcents tiek likts uz tautu dēlu, kamēr "māsu" gaidīs tikai darbs.

Dziesmu tipa teksta variantu analīze atklāja to, ka, zūdot divu mitologēmu "liepāja" un "saulītē" senajām, resp., dziesmas veidošanas pamatā liktajām semantēmām, lielākā daļa teksta variantu zaudējuši pirmatnīgo totēma semantiku un teksta rindu "jaunieģūtā" nozīme bieži vien ir nonākusi pretrunā ar iepriekšējo vai nākošo rindu kontekstuālo semantiku. Teksta attīstības gaita gandrīz simt gadu garumā uzskatāmi atklāj to etniskās kultūras iezīmi, ko folkloras pētnieki definējuši kā ierāmējumu (*frame*), kas ir savas kultūras apziņas daļa un saskaņā ar kuru cilvēki organizē savu dzīvi ikdienā un svētkos. Somu folkloriste Anna Lēna Sikala (*Anna-Leena Siikala*) uzsver: "Šīs kultūras vadlīnijas (*cultural shemes*), kas asociējas ar ikdienas dzīvi un ierasto uzvedību, ir neapzinātas (*unconscious*) tādā nozīmē, ka, izjautājot teicējus, tiem ir grūti tās aprakstīt precīzos izteicienos. Atkāpšanās no tām ir ātrāk un labāk pamanāma nekā to ievērošana."¹⁹ Lai kompensētu zudušo, tiek izveidotas jaunajam apziņas līmenim akceptējamas teksta modifikācijas, piemēram, padarot par dominējošo vienu no senās "liepienas" papildnozīmēm 'izolētība', t. i., "vientulība".

Melodiju variantu analīze atklāj vēl citu dziesmas savdabību. Analizējot precību dziesmas par sievas pirkšanu, Jēkabs Vītoļiņš konstatē: “Šo dziesmu vispazīstamākais un reizē arī agrīnākais melodijas pieraksts un publicējums ir “Brālīts savu īstu māsu”, kas ievietots J. Cimzes “Dziesmu rotas” 3. daļā (1874. g.). Tā acīmredzot ir Vidzemes melodija, tās daudzie vēlāk pierakstītie varianti iegūti pa visu Latviju, izņemot Latgali. Nav šaubu, ka to izplatījusi Cimzes apdare korieim. Pēc sava harmoniski funkcionālā tipa šī mažora melodija tomēr nepārprotami pieder pie relatīvi jaunāka slāņa melodikas, kas atrodas divainā pretrunā ar dziesmas tekstā atspoguļoto seno tradīciju.” Šis pārdomas J. Vītoļiņš noslēdz ar jautājumu: “Vai teksts tikai daudz vēlāk atradis savu melodiju, vai arī pats teksts nav nemaz tik sens?”²⁰ Tomēr acīm redzams, ka tas tieši atspoguļo seno līgavas pirkšanas tradīciju, tāpat kā dziesma ar “melno medni” atspoguļo seno precībās jāšanas tradīciju.

Domājams, ka tāpat kā teksts, kas, būdams 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā aktīvas tekstrades procesā, ir savos variantos iekodējis vismaz četrus izpratnes līmeņus, arī to pavadošās melodijas varēja viena otru nomainīt vai paralēli funkcionēt, kamēr pagaidām dominējošā stāvoklī ir nokļuvusi Jāņa Cimzes tvērtā un publicētā.

Senie laiki precību ieražās

Cik seni varētu būt tautasdziesmās atbalsotie senie laiki? Atbildi uz jautājumu, cik tālā pagātnē kādas tautas sadzīves un kultūras parādību saknes var sniegties, meklējis skandināvu folklorists Karstens Bregenhejs (*Carsten Bregenhøj*). Apskatot dažādu laikmetu un tautu poētiskās folkloras tekstu salīdzināšanas problemātiku, viņš konstatē: “Ir labi zināms, ka daudzi folkloras teksti parāda sava stāstīšanas un pierakstīšanas laika iezīmes un reālījas. Vai tas nav pretrunā ar teoriju, ka tie var būt 5000 gadu veci? Visiem folkloras materiāliem ir stabilā daļa un variablā daļa. Stabilā daļa reprezentē to sarkano dzīparu, mugurkaulu vai struktūru, variablā daļa – to miesu, izskatu vai vārdus, ar kādiem vēstījums tiek reproducēts. Tāpēc ir dabiski, ka teksts ārēji sasaucas ar vidi, kurā tas tiek radīts, kamēr vēstījuma ideja var būt ļoti sena.”²¹ Tā kā mēs runājam par precību cikla dziesmām, jāapskata pašā precību institūta senums.

Precības – viens no cilvēka dzīves rituma svarīgākajiem posmiem – ir pagrieziena punkts divu cilvēku dzīves gaitā, kas gadu simtu un tūkstošu plūdumā ieguvis daudzkrātējas jaunas un jaunas iezīmes, piemēram, pēdējo – kristietības zīmē pavadīto, gadsimtu gaitā kļūstot par kāzu priekšposmu. Krišjāņa Barona “Latvju dainu” III sējuma I grāmatā ievietotajos ieražu aprakstos gandrīz visi iesūtītāji izdala divus jaunas ģimenes dibināšanas posmus: precības un kāzas. Balstoties uz šīm 100 ieražu aprakstu lappusēm, K. Barons secina: “Še aprakstītās beidzamā laikmeta latviešu precības un kāzas ir, tā sakot, plašs epus, kopā sastādīts no vairākām senāk patstāvīgām daļām. Šīs daļas šādas: 1. Meitu zagšana, laupīšana vai izkarošana; 2. Sievas pirkšana, un 3. Līgavas derēšana. 4. Beidzot vēl pievienojās kristīgas baznīcas ceremonija, laulība.”²²

Vienu no pirmajām plašākajām zinātniskajām apcerēm par latviešu tradicionālo precību norisi, kas atklājas tautasdziesmās, sarakstījis Pēteris Šmits, kas pazīstams ar izciliem pētījumiem vairākās etnokulturoloģijas jomās – valodniecībā, etnogrāfijā, folklorā. Rakstā "Seno latviešu vedības"²³ viņš norāda, ka ziņas par šiem svarīgākajiem rituāliem nav atrodamas hronikās, tāpēc tie jāpētī, balstoties uz valodas datiem un tautasdziesmām, savukārt, iegūtie dati jāanalizē plašā perspektīvā kā indoeiropiešu tautu seno ieražu daļa.²⁴ Diskusijā, kura no formām – pirkšana vai zagšana – ir senāka, seno reliģiju pētnieks Arveds Švābe uzskatījis, ka gan līgavas pirkšana, gan līgavu zagšana varēja pastāvēt vienlaicīgi baltu cilšu kopā kā indoeiropiešu mantojums: "Bieži vien pastāv blakus parādības, kas mums šķiet piederam pavisam dažādiem laikmetiem, bet kas dažreiz var rasties vienā un tai pašā laikā kā divas neatkarīgas formācijas, katra ar savu attīstības centru."²⁵ Arī senāko indoeiropiešu tekstu pētnieki Tomass V. Gamkrelidze un Vjačeslavs V. Ivanovs²⁶ apliecina, ka gan ar pirkšanu, gan zagšanu saistītie jēdzieni atrodami jau pirmajos kādā indoeiropiešu valodā veiktajos pierakstos – hetu tekstos no 16. gadsimta pirms Kristus –, un salīdzināmā valodniecība ļauj konstatēt kopēju ide valodu leksikas slāni, piemēram, sakne "ved-", kas redzama, piemēram, hetu *huittiija* 'aizvest ar varu' senindiešu vārdā *vadha* 'vedekla', sakne *mej* 'mit': "Pati nāca gaišumiņa, Ne pērkama, ne vedama; Bāliņam līgaviņa, Tā pērkama, tā vedama" (LFK 375, 3719); "Nāc preti, kaimeniša, / Samīsim ziediņiem! / Tev dadazis, man ābols, / Nāc tu pati piedavuos." (LD 14 611)

P. Šmits piekrīt atzinumam, ka *ide* tautu lokā jaunas ģimenes dibināšanu ievadīja līgavas pirkšana, kam līdzās pastāvēja arī līgavas zagšana.²⁷ Pirkšanas precības parasti notikušas pēc vecāku gribas, bet zagšanas precības vairāk pēc pašu jauniešu vēlēšanās, kamēr laupīšana ar varu tiek pieskaitīta pie retiem precību gadījumiem.²⁸ Turklāt precību veidam ir nozīme topošā vīra vai topošās sievas sociālā statusa veidošanā: ja "pati māte meitu deva", tas izceļ līgavaini, ja meitu nozog, tas apliecina meitas izcilību. K. Barons šo "vecu tiesu", kas vēl nesenā pagātnē bija plaši pazīstama kāzu ceremoniāla sastāvdaļa – īsi pirms pusnakts līgavas radi noslēpj vai nomaskē līgavu, līgavainis to atrod un ved mičot –, skaidrojis šādi: "Nereti abas puses, brūtes un brūtgāna radi, bija vienis prātis un ar mieru, un brūte pati un viņas piederīgie vēl palīdzēja, lai zagšus vešana labi izdodas, un tai pašā reizā pajēma arī pūru līdz. Tāda zagšana notika tikai slavas dēļ."²⁹

Precību apraksti, ko atrodam LD III, sējumā, īsti attiecināmi uz 19. gadsimta sākumu un vidu. Šai laikā senā lūkošanās, kad topošais līgavainis bija spiests doties tālāk no mājām, lai iepazītos ar atbilstoša vecuma un stāvokļa partneri, bija pārtapusi, tā bija pārnesta uz muižas un draudzes obligātajiem kopdarbiem un iksvētdienas baznīcas apmeklējumiem, kur regulāri satikās visi muižas zemnieki un draudzes locekļi. Precību process tika pārstrukturēts: jaunie bija gan viens otru redzējuši, gan ziņas ievākuši, tāpēc izraudzīti līgavaiņa radi (māte, tēvs, brālis, māsa vai gados vecāku radnieku pāris) dodas uz izvēlētas meitas māju, kur notiek "pirmās derības" jeb "mazais brandvīns". Tad seko "vietraudži" un "lielais brandvīns". Protams, jebkura šī procesa sastāvdaļa var tikt izlaista, var būt arī tā, ka vecāki vai gados vecākie radnieki vienojas, bet jaunajam pārim atliek tikai doties pildīt

kristīgās baznīcas vadīto ceremoniālo pusi – tie tiek trīs svētdienas pēc kārtas “uzsaukti” no kanceles.

Atbilstoši tautasdziesmu tekstu saturam precību dziesmas tiek grupētas vai nu kā “Atbalsis no senajiem laikiem”, vai kā “Precības vēlākos laikos līdz mūsu dienām”. “Melnā medņa” dziesmā nepārprotami skan atbalsis no senajiem laikiem – “tautu dēls” dodas svešumā precībās, kamēr “liepājs”, “liepūksne” liecina par līgavas pirkšanu.

Tautasdziesmu vārdformu vēsture precību dziesmu kontekstā

Tālāk par citu tautasdziesmu senuma aspektu. Mūsu tautasdziesmu pirmais plašākais publicējums attiecināms uz 1808. gadu, arī divas analizējamās dziesmas “Pūtin pūta melnais mednis” versijas nāk no šī krājuma. Cik sena ir valodas forma, kurā veikti šie pieraksti?

Jau lasot analizējamā teksta citējumus, uztveramas tik raksturīgās tautasdziesmu stila iezīmes – pamazināmo formu lietojumu, kas nav motivējams teksta iekšējās semantikas sakarā (piemēram, “cielaviņa”, “sausā egles zariņā”), jo tāda nebūtiska deminutīva formas pazīme kā pamatvārda pagarināšanās par vienu zilbi kļuvusi par stabilu vērtību tautasdziesmu stilistikajā sistēmā. Tas pats cēlonis ir otrai tautasdziesmās raksturīgai parādībai – laiku jaukšanai, resp., pagātnes formu lietošanai līdzās tagadnei un nākotnei un to vietā (piemēram, “tā lai pūta”). Abas šīs pakāpes struktūras kvantitatīvajā modelēšanā, kā rāda pētījumi (A. Ozols, M. Rudzīte, L. Bērziņš), radījusi viena un tā pati parādība latviešu valodas vēsturiskajā attīstībā – vārda uzsvara atvilkšana uz pirmo zilbi un galazilbju īso patskaņu zudums, garo patskaņu un divskaņu saīsināšanās. Šī procesa sākumu datē aptuveni ar mūsu ēras 5. gadsimtu.

Valodas runātāji, neizjūdami vairs gala zilbēs ritma dēļ saglabātā patskaņa lomu vārda semantikas formēšanā, pārvērtā to formāli funkcionējošā ritma vokālī. Tāds stāvoklis, ka rindas robežās iespējams ko tīri formāli pievienot klāt, akceptēja situāciju, ka iespējams ko tīri formāli atmest – un tādējādi lāpāmais vokālis radīja elīziju. Tas, ka galotnei var pielikt vai atņemt, nemainot dotajā struktūrā funkcionējošā vārda gramatisko semantiku, varēja sekmēt nākošo pakāpi – pamazināmo formu morfoloģiskās nozīmes zudumu un verbu laikus formveidojošo elementu desemantizēšanos. Šis pats process arī sekmēja dažu jaundarinājumu ieviešanu nolūkā saglabāt visus tautasdziesmas rindā ietilpstošos bāzes elementus, tos kādā citā veidā pagarinot, piemēram, ar jaunievietu izskaņu “-in”, kā tas darīts, veidojot analizējamā “medņa” teksta sākuma formulu “pūtin pūta” (tautoloģiska vienība Artura Ozola terminoloģijā), kas aizstājusi galotni “-i” zaudējušo “*pūsti pūta”.³⁰

Meklējot valodas procesu un valodas un dziesmu vecuma risinājumu, jāpiekrīt profesora Jāņa Endzelīna atzinumam, kas lasāms viņa “Latviešu valodas gramatikā”: “..laikā, kad radās visvecākās dziesmas (un varbūt arī vēl drusku vēlāk), senie īsumi vēl pastāvēja.”³¹ Tā kā pieņemts uzskatīt, ka šo divu procesu – īsumu zuduma un akcenta

atvilkšanas – beigu posms risinājās laikā no 5. līdz 7. gadsimtam, tad varam uzskatīt, ka laikā pirms 5. gadsimta bija radīta plaša jau kanonizētu tekstu bāze, kurā raisījās jauni procesi, lai saglabātu teksta rindas metrisko un ritmisko vienību.

Tautasdziesmu vārda semantika ir plašāka, ietilpīgāka par sarunu valodas vārdu nozīmi, bieži katrs vārds ir simbols, īpaši jau precību cikla dziesmās, kādas ir analizējamās dziesmas ar “melno medni”, ar “māsas” pirkšanu no “bāliņiem”. Atzīstams, ka precību cikla dziesmās daudzi dabas tēli tik cieši saauguši ar “tautu dēla” un “tautu meitas” jēdzieniem, ka paralēlisma konstrukcijas nemaz nav nepieciešamas:

Šo rītiņu miglu rīts
Daudz vanagu lidinās;
Ver, māmiņa, vara vārt's,
Laiž irbītes tīrumā. (LTdz 42 222)

Latviešu tradīciju pazinējam tūlīt ir skaidrs, kas tās par “irbītēm” un “vanagiem”. Folkloriste Elza Kokare, raksturojot folkloras leksikas īpatnības, norāda: “Šai ziņā folkloras poētikas vārds ir kā leduskalns, kas sastāv no redzamās (tekstuālās) un neredzamās (aizteksta) daļas. Parastie vārdi, nezaudējot savu tiešo nozīmi, dziesmā (arī citos žanros) iegūst papildu nozīmi.”³² Iepriekš citētajā tekstā “vanags” ir gan putns, gan precinieks, “irbes” ir gan putni, gan māsas; vanags medī irbes, puīši meklē sev līgavas. Kamēr vanags brīvi lidinās, irbes slēpjas zālē vai krūmos, tāpat puīši brīvi pārvietojas “pār novadu”, bet māsas piesaistītas brāļu sētai. Šie precību cikla īpaši noturīgie simbolu pāri, kas iesaistīti rituālā nozīmīgu tekstu kopās, ļauj dziļāk paskatīties uz tautasdziesmu valodas un reāliju vecuma jautājumu – šoreiz atkāpjoties vēl tūkstoš gadu pirms piektā gadsimta.³³

Aptuveni ap 5. gadsimtu pirms Kristus katru baltu un slāvu valodu lietvārdu skāra kāds cits process – tika definēta to piederība vīriešu vai sieviešu dzimtei atkarībā no vārdu beigu skaņām, un latviešu lietvārdi ar galotnēm -s “kalns”, -is “brālis”, -us “ledus” ieguva vīriešu dzimtes piederību, lietvārdi ar galotnēm -a “māsa”, -e “priede”, -s “pils” – sieviešu dzimtes piederību.³⁴

Lietvārdu dzimtes problēmas pastāv arī mūsdienu valodā. Tā, literārajā valodā ir gadījumi, kad literārā norma pieļauj divus lietojuma variantus, piemēram, “apdoms” un “apdoma”. Protams, lietvārdu dzimtes joprojām ir latviešu valodas izlokšņu pētnieku uzmanības lokā, jo izlokšņu materiāls liecina, ka šajā jomā arī divarpus tūkstoš gadu laikā vienveidība nav panākta, piemēram, viens un tas pats objekts pat tuvu esošos novados var tikt lietots ar pretējās dzimtes galotni.³⁵

Šajā ziņā tautasdziesmu valodā no dabas tēliem vislabāk ir izpētīti koku nosaukumi. Pagājušā gadsimta 80. gados valodniece Velta Rūķe-Draviņa pētījumā “Cilvēks un daba latviešu tautasdziesmās”, runājot par dzimtes problēmām, norāda: “.. latviešiem koku dzejiskā iztēle stipri atkarīga no tā, ka izveidojusies cieša atbilstība starp koka nosaukuma gramatisko dzimti (vīriešu vai sieviešu dzimtes vārds) un piederību pie vīriešu

vai sieviešu dzimuma. Šāds koku dalījums pēc dzimuma atļauj salikt vīrietiskos un sievietiskos partnerus pa pāriem:

Ošam sieva, kļavam sieva,
 Ozolam vien nevaids;
 Ozoliņis lūkājās
 Gar visām pļavmalām. (LD 30646)

Ozoliņš tad arī nolūko “ievas meitu”. Augšējais dziesmas piemērs, ar variantiem, ilustrē arī kādu iegaumējamu metodisku apsvērumu. Vienā kādā šīs dziesmas variantā vīriešu dzimtes formas “kļavam” vietā sastopam sievietes dzimtes formu “kļavai”; ar to tad tiek izjaukts dabiskais pāris. Tādēļ visdrīzāk jādomā, ka dziesma radusies Latvijas novadā, kur lieto formu “kļavs”, bet vēlāk nokļuvusi kaimiņu apvidū, kur zināma tikai sievietes dzimtes forma “kļava” un kur dziedātāji, izmainīdami sākotnējo formu, nav domājuši par sekām nozīmes plāksnē.³⁶

Veltas Rūķes-Draviņas izceltā pretruna parāda, ka analizētajā gadījumā teksta lingvistiskā un formulas stabilitāte it kā aizsedz dziļākajā semantiskajā slānī radīto pretrunu. Rūpīgi analizējot viņas citētās dziesmas pierakstu kopu, redzams, ka ir kopā 4 pieraksti. Citētajai LD 30 646 pamatdziesmai seko divi varianti un viena versija. No tiem “kļavs” vīriešu dzimtē ir citētajā pamatdziesmā no Pļaviņām, (Jāņa Sproģa krājums), variantā no Aronu Matīsa krājuma, versijā no Cīravas, Freimanis Minnas vākuma; “kļava” sievietes dzimtē – no Cīravas, Georga Bitnera manuskripta.³⁷ Ņemot vērā, ka vēl 3 Cīravas dziesmās – LD 740.8; 18911; 34039 – M. Ādlerē konstatējusi vīriešu dzimtes lietojumu,³⁸ 19. gadsimta sākuma Bitnera pieraksts varētu būt kļūdainis.

Tā kā vispārpieņemts ir dabas tēlu iedalījums vīrietiskajos un sievietiskajos, jo šo semantēmu nosaka formālie dzimtes rādītāji, mēģināsim atbildēt uz pirmo jautājumu – kāpēc K. Barons pietiekami atšķirīgu tekstu, ko varētu likt kā atsevišķu dziesmu, ielēpa versijā.

Tātad, baltu valodās pirms aptuveni 2500 gadiem sāktā visu lietu un būtņu iedalīšana vīriešu un sievietes dzimtēm piederīgās ir radījusi kādu vēl šodien saskatāmu jūkli latviešu tautasdziesmu tekstu precību simbolu izpratnē un lietojumā. No mūsdienu viedokļa vīrietiskais “mednis” kā “meitu mātes” paralēle Krišjānim Baronam nav licies pieņemams, tas dots tikai versijā. Līdzīgi K. Barons rīkojies, arī izraugoties pamatdziesmu tekstu tipā LD 11 111, kur vietām mainās “gulbis” un “irbē”.

Tā viens no cēlākajiem putniem, kura vārdā gribas nosaukt līgavu – “gulbis” – savas vārdformas dēļ nokļuva vīrišķo būtņu kopā, šis simbols bija jāaizstāj ar kādu citu, un precinieks, kas savu līgavas izvēli apdziedāja šādi:

Ar laiviņu ielaidos
 Gulbju šautu ezerā;
 Kuru šaut, kur' atstāt,
 Visiem daili cekuliņi.
 (LD 11 111, 1 Mazsalaca; pamatdziesmai pakārtotas 18 versijas un ap 100 variantu.)

izvēlējās nākošo populārāko līgavas simbolu **irbi** – “Ar laiviņu ielaidos / Irbju šauti jūriņā..” –, un dziesma kļuva tik klaji nelogiska, ka sekoja uzlabojums “Ar laiviņu ielaidos / Irbes šaut saliņā..”, kas arī nešķīta īsti pārliecinoši un sekoja nākošais solis “Ar laiviņu ielaidos / Irbu šaut siliņā..”, kamēr beidzot dziedātāji padevās un estētiski izsmalcināto ar “I” aliterāciju veidoto rindu “Ar laiviņu ielaidos” aizstāja loģiskā un prozaiskā “Es aizgāju irbu šaut / Smalkā priežu siliņā..” (kuru Barons izvēlējies par pamatdziesmu). Visi šī precību rituālā nozīmīgā teksta varianti tika dziedāti 19. gadsimta otrā pusē un publicēti “Latvju dainās” (LD 11 111) nodaļā “Jaunekļu, puīšu un meitu, savstarpēja satiksme. Puīšu dziesmas”.

Atgriežoties pie dziedātāju izvēles starp “cielaviņu” un “melno medni”, jāatzīst, ka ar mākslinieciskiem izteiksmes līdzekļiem pieblīvētais versijas teksts ir daudz iedarbīgāks emocionālā ziņā: aliterācija, asonanses, tautoloģiskā formula “pūtin pūta”, semantiski daudzplākšņainais atribūts “melnais” kopā ar fonētiski saskanīgo “medni” raisa poētisko pārdzīvojumu.

Secināms, ka ar dzimtes un dzimuma problēmu tautasdziesmu teicēji nav tikuši galā jau trešo gadu tūkstoti, tik spēcīga ir poētiskā tēla – poētiskā simbola – ietekme, īpaši ja tas ir sena rituālā teksta sastāvdaļa.

Šādi rekonstruējot ieražu izpildīšanas procesā iesaistīto tekstu sen zudušās jēdzieniskās saites, redzam kultūras konteksta lomu arī valodas vēstures pētīšanā – tas it kā “piespiež” saglabāt mūsdienām neatbilstošus tekstuālos risinājumus.³⁹

Vērojot, kā neveicas it kā formāli atbilstošu – vienāds zilbju skaits, visi ir putni – vārdu apmaiņa – “melnais mednis” pret “cielaviņu” vai “gulbis” pret “irbi” –, nonākam pie nākošā aspekta, kas liedz to darīt. Pirmkārt, tā ir vārdkopu, rindu un divrinžu formuliskā stabilitāte un pantmēra/ritma nosacījumi, otrkārt, tā ir kontekstualitāte, ko viens no pirmajiem formulējis Džons Folijs (*John Foley*) savā darbā *The Immanent Art* (“Mūžīgā māksla”): proti, katrs dzejas folkloras teksta elements nav tikai **vārds** ar kādu vienu konkrētu nozīmi kādā konkrētā tekstā – tas ir savstarpēji saistīta nozīmju tīkla integrāla sastāvdaļa, līdz ar to jebkura leksēmas maiņa “izņem” pārveidoto tekstu no vienotās semantiskās sistēmas, radot jaunu teksta versiju. “Cielaviņa” nav ‘slikta dziedātāja’, “irbe” nav ‘ūdensputns’, aizvietošanas procesā ir jāatrod vai nu cita darbības vide, kas var būt “tautu dēla” tēlu degradējoša – uz silu “irbes šaut” jāiet kājām, bet tāds precinieks tiek apsmiets, “māsa” tiek turēta ārpus mājas koku audzē, tā arī ir nosodāma “brāļu” rīcība –, tāpēc jāatrod kāda “tulkojama” senā totēmā ietverta pazīme.

Tālāk analizēsim plašu dziesmu tipu, kurā daudzveidīgie tēlu aizvietošanas mēģinājumi izrādījušies neveiksmīgi. Zemāk citētās precību cikla dziesmas pierakstos šoreiz sievietiskais tēls pilda vīrietiskās funkcijas, dziesmas pamattēma – “līdaka” kā ‘māsas precinieks’. Melodija ar ilustrējošo tekstu publicēta “Dziesmu rotas” 2. izdevumā, teksts daļēji saskan ar LD 13 595 pierakstu kopas 23., 24. un 25. versiju:

Puiši jāja pieguļai,
Es ar lidzi taisijos;

- Puišiem svārki, kažociņi,
 4 Man tik balti paladziņ'.
 Puiši gāja zirgu pīti,
 Es pie upes nodzerties.
 Iztek zaļa līdaciņa,
 8 Norauj manu vainadziņ'.
 Aiznes manu vainadziņu
 Burbulīšus mētādam'.
 Ņem, bāliņi, oša laivu,
 12 Dzen pēc mana vainadziņ'!
 Oša laiva smaga koka,
 Tā noslika dibinā.
 – Ņem, bāliņi, liepu laivu,
 16 Dzen pēc mana vainadziņ'!
 – Liepas laiva viegla koka,
 Vējiņš dzina maliņā.
 – Ņem, bāliņi, ziedu laivu,
 20 Dzen pēc mana vainadziņ'!
 – Tur aizdzina, tur palika
 Viņā jūras saliņā,
 Viņā jūras saliņā,
 24 Bandnieka klētiņā. (J. Cimze, "Dziesmu rota" 2. izd., R., 1875, 2. sēj., Nr. 38.)

"Latvju dainās" tas ir viens no plašākajiem dziesmu tipiem, kas aizņem veselu apakšnodaļu, populārākās sākumrindas ir "Skalojos, velējos Straujas upes maliņā":

Skalojos, velējos
 Straujas upes maliņā.
 Daskrien zaļa **līdaciņa**,
 Norauj manu vainadziņu.
 Aiziet mans vainadziņš
 Burbulīšus mētādams.
 Ņem, bāliņ, oša laivu,
 Dzenies manu vainadziņu.
 Kur panāci, bāleliņ,
 Manu pārļu vainadziņu?
 – Viņpus Rīgas, šaipus jūras
 Bandnieka klētiņā,
 Bandnieka klētiņā,
 Tēraudiņa vadzītī.
 – Sol', bāliņ, simtu mārku,

Izpērc manu vainadziņu.
 – Māsiņ zelta drostaliņ,
 Es solīju divi simti,
 Es solīju divi simti,
 Ne galviņas nepagrieza;
 To vārdiņu vien sacīja:
 Lai nāk pate valkātāja,
 Lai nāk pate valkātāja
 Diendusīņu pagulēt. (LD 13 595)

Tā ievietota nodaļas "Atbalss no senajiem laikiem" apakšnodaļā "Panāksnieki. Brālis iet pēc māsas vaiņa, kas tai laupīts" un ir īpaši nozīmīgs seno precību norises atspoguļotais teksts, kur ap 100 pierakstu sadalīti 44 versijās. Pirmā četrinde ir tik formuliski un semantiski kompakta, ka kādā veidā manipulēt ar tās pamattēlu – "līdaku" – nav iespējams, gandrīz visi teksti saglabājuši šo pretrunu: "līdaka" (kura nu ir sieviešu dzimuma būtne) norauj "māsaī" vainagu. Un atkal – teksta lingvistiskā stabilitāte gadījumu vairumā piesedz dziļākajā semantikas slānī radušos pretrunu.

Tomēr – lai gan nedaudzi – teicēji šo pretrunu saskatījuši un mēģinājuši rast risinājumu. Risinājumi ir vairāki.

I. No laikmeta, kad tautu dēls pats jāja/brauca ar laivu līgavu nolūkot un saderēt vai nozagt un aizvest sev līdzi, teksta darbība pārcelta uz jaunāku posmu, teksts paplašināts, atspoguļojot ieražu, kad precinieki ir topošā līgavaiņa radi: māte, tēvs, vecākais brālis. Parādās divrinde:

Tā nebija līdaciņa,
 Tā bij dēlu māmuliņa.

Teksti no Vietalvas un Biksēres tā arī beidzas – problēma atrisināta, substitūts atrasts. Teksts no Bauskas satur vēl paplašinājumu:

Es tev lūdzu māmuliņa
 Atdod manu vainadziņu.

Vēl piecos pierakstos – Valmierā, Lubānā, Rēzeknē un Sakstagalā – aiz paplašinājuma turpinās tradicionālais garais dziedājums: "Tais' bāliņ, oša laivu.."

II. Senais ā- celms poētiskās semantikas iespaidā maina gramatisko formu – kļūst par o-celmu:

..Atsēdos nodzēros
 Straujupītes ūdentiņ';
 Atskrien zaļais līdeciņš,
 Norauj manu vainadziņ'.
 Ņem, bāliņ, ošu laiv'..

Tas ir Limbažu teksts no G. Bergmaņa krājuma, varētu būt arī libiskā dialekta manojums.

III. Teksta dziļstruktūra tiek vienādota ar virsējo struktūru:

Tautas meita velējās
 Straujas upes maliņā,
 Pa upīti tautas dēlis
 Brauc ozola laiviņā.
 Noņem viņas vainadziņu,
 Brauc projām dziedādams.
 Ņem, bāliņ, oša laivu.. (Teksts no Engures.)

IV. Izvēlēts cits tēls ar vajadzīgo dzimti – te tas ir personificētais Vējš, varbūt kompiļējot ar citu tekstu “Āvu, āvu baltas kājas”, kur tāpat runāts par bāliņu, kurš taisa trīs laivas, lai panāktu Vēja aizpūsto māsas vaiņagu:

..Tai trešā upītē
 Māsiņ' vainag' izmazgāja.
 Izmazgājsi, izskalojsi
 Pakar niedres galiņā.
 Vējš aizpūta vaiņadziņu
 Dziļajā Daugavā.
 Tais' brālīt' oša laivu.. (Teksts no Ances.)

Jāatzīmē, ka “līdaka” var būt arī ligavas lomā:

Mozgoj muti, leidaceņa,
 Atbrauks tev precinīks;
 Es redzēju asareiti
 Kumeleņu sadlojūt. (L 821, 425 no Tilžas)

LD materiālā “līdaka” kā sievietes simbols vai paralēltēls ietilpst 9 dziesmu tipos, galvenokārt paralēlisma konstrukcijā.

Dziesmas 44 versijās un daudzajos variantos dziesmas ievads ir paplašināts un pārveidots, līdzās “Dziesmu rotas” meitai, kas iet puišiem līdz pieguļā, meita guļ laivā dienas vidū, iet laivā šūpoties, laivā nakti pārguļ u. tml. Tekstu variēšanās aspekts nav palicis bez pētnieku – gan muzikologu, gan folkloristu – uzmanības. Folkloriste Elga Melne savā pētījumā “Bērnu dziesmas un skaitāmie panti “Latvju dainu” lokā” salīdzinājusi dainu materiālus un to tālāku attīstību no tekstu motīvu mainības viedokļa, analizējot šūpuļa dziesmu “Aijā žūžū lāča bērni”: “Salīdzinot dziesmas dzīvi LD un LFK fondos, redzam, ka dainu sējumos tā ir četrīrinde vai sešīrinde, retāk astoņīrinde. LFK materiālos arī ir daudz īso variantu, taču stipri audzis astoņīrinžu skaits; klāt nākušas dziesmas ar 10–12 rindām.

Var teikt, ka simts gados, kas pagājuši no LD iznākšanas, šī dziesma ir augusi un dilusi, motīvi ir dažādi šķetinājušies un vijušies, taču savā pamatsaturā palikusi tā pati mums visiem tik mīļā šūpuļa dziesma.”⁴⁰

Jēkabs Vītolīņš, savukārt, īpaši izceļ šo “lidakas” dziesmu melodisko bagātību, norādot, ka ar dažādiem teksta variantiem nostabilizējušies arī melodiju varianti (aptuveni 20). Vienu melodijas variantu Vītolīņš izdala atsevišķi: “Jāpievērs uzmanība smeldzīgi ekspressīvajai melodijai “Puiši jāja pieguļai” (46, 47), kas ir vienas un tās pašas melodijas frīģisks un eolisks variants. “Puiši jāja pieguļai” (49) melodija kopš J. Cimzes 1875. gada “Dziesmu rotas” pazīstama ar šiem un arī ar “Saulīt’ vēlu vakarāi” vārdiem. Atceroties, ka “Saulīt’ vēlu vakarāi” ir jau G. H. Herdera XVIII gadsimtā iegūto latviešu tautasdziesmu konvolūtā Berlīnes Valsts bibliotēkā un vācu tulkojumā iespiesta Herdera pasaules tautu dziesmu krājumos *Volklieder* (1778, 1779) un *Stimmen der Volker in Liedern* (1807), tad pavisam droši var secināt, ka arī šī skaistā un dzirdei arvien vēl tik jaunā melodija ir dziedāta jau vismaz pirms 200 gadiem.”⁴¹

Protams, apgalvot, ka ieražu teksti būtu sacerēti pirms tūkstošiem gadu, nav pētījuma mērķis; rakstā izceltas dažas precību ieražu tautasdziesmu lingvistiskās problēmas, kuru sākotne meklējama gan tūkstošiem gadu tālā pagātnē.

Šo un līdzīgu tekstu analizē iegūtie secinājumi par simbolu noturīgumu un lēno semantisko izmaiņu procesu ļauj izvirzīt jautājumu par simbolu rašanās laiku, to senumu, īpaši sastatot ar simboliem radniecīgu valodu rituālajos tekstos.

Tātad, baltu valodās pirms aptuveni 2500 gadiem sāko visu lietu un būtņu iedalīšanu vīriešu un sieviešu dzimtēm piederīgās, ieražu dziesmas, balstoties uz totēmisko priekšstatu reliktiem, joprojām it kā noliek malā, turpinot reiz izstrādāto simbolu lietojumu, neskatoties, ka ir radīts šis vēl šodien risināmais jūklis latviešu tautasdziesmu tekstu precību simbolu izpratnē un lietojumā. Par laimi, lielākā daļa no šiem dabas tēlu simboliskajiem pāriem valodas vēstures gaitā ieguvuši savai lomai atbilstošās dzimtes galotni: “liepa”, “irbe”, “vista”, “cielava”, “kaza”, kam preti “ozols”, “vanags”, “vilks”. Tomēr vairākos gadījumos ignorēts lingvistiskais pretstats starp vārda gramatisko nozīmi un vārda kā simbola piederību vīrietiskajiem vai sievietiskajiem simboliem, t. i., dabas tēla kontekstuālo nozīmi. Šāda “apvērsta” gramatiskā nozīme atrodama vairākos ar precību rituālu saistītos tekstos.

Liekas pārliecinoši, ka atbilde uz pirmo jautājumu “Kāpēc Krišjānis Barons šo “melnā medņa” variantu kopu it kā paslēpis zem “cielaviņas” tekstiem?” skan šādi – Barons, balstīdamies uz dainās plaši pārstāvēto paralēlismu konstrukcijas modeli “dabas tēls sieviešu/vīriešu dzimtē” vs. “cilvēks (vīrietis/sieviete) kādā savā darbībā, dzīves notikumā”, šo dainu versiju novērtēja kā īsti neizdevušos jaundarinājumu. Un līdzīgu “nepareizās” dzimtes paslēpšanu versijā varam redzēt arī “gulbja” dziesmā jauniešu lūkošanās ciklā LD 11 111, kamēr “lidaka” ir tik stabili iestrukturēta visā dziesmas tekstā, ka to nav bijis iespējams apiet, un visi mēģinājumi to darīt palikuši versiju līmenī.

Protams, Jāņa Cimzes melodiju grāmatiņas nav vienīgais ierosmes avots. Elga Melne, analizējot kopsakarības “Latvju dainās” un “Latviešu tautasdziesmās” publicēto šūpuļa

dziesmas variantu tekstuālajā veidolā, konstatējusi avotus divām plaši pazīstamām, tikai LTdz publicētām, tekstu versijām. Viena no tām:

Aijā, žūžū, lāča bērni,
 Pekaināmi kājiņāmi!
 Tēvs aizgāja bišu kāpt,
 Māte ogu palasīt;
 Tēvs atnesa medus podu,
 Māte ogu vācelīti.
 Tas būs mazam bērniņam
 Par mierīgu gulēšanu.

(LTdz 24 816 (LFK 1968, 1484) Vecauce, pavisam 101 pieraksts ar 4 versijām.)

8-rinde ar šādu beigu divrindi LD nav reģistrēta, toties, kā izpētījusi Elga Melne, “1898. gadā iznāk Rīgas Latviešu biedrības Mūzikas komisijas Dziesmu krājuma IV burt-nīca (jauktiem un vīru koriem, Jurjānu Andreja redakcijā), kur Jāzepa Vītola apdarē šī dziesma publicēta ar tekstu kā LFK 1968, 1484.”⁴²

Otra, tikai LTdz raksturīga, tekstu virkne⁴³ ir šāda:

Aijā, žūžū, lāča bērni,
 Aijā, žūžū,
 Pekaināmi kājiņāmi!
 Žū, žū, žū.
 Tēvs aizgāja bišu kāpti,
 4 Māte ogu palasīti;
 Tēvs pārnesa medus podu,
 Māte ogu vācelīti.
 Tas būs mazam bērniņami
 8 Par mierīgu gulēšanu.
 Kas briežam, kas lāčam
 Mežā kāra šūpulīti?
 Lieli vīri izauguši

12 Nešūpoti, neloloti. (LTdz 24 822 Dundaga, pavisam 49 pieraksti ar 3 versijām.)

Šī virknējuma pēdējā četrinde (9.–12. rinda) LD ir atsevišķa dziesma: tā ir LD 1716 krustību dziesmu nodaļā “Dažādas apceres šūpuli karot”.⁴⁴ Elga Melne norāda arī šī virknējuma avotu: “.. 1896. gadā iznāk “Latviešu vijolītes. Tautas romances, sakrātas un izdotas no R. Bērziņa. II vaiņags”, krājumā ir šūpļa dziesma ar gandrīz tādu pašu tekstu kā nupat citēts.”⁴⁵ Pilnībā var pievienoties E. Melnes konstatējumam: “Ir zināms, ka ne viena vien tautasdziesma izplatījies un guvusi paliekošu vietu tautas dziedāšanā tieši ar tautasdziesmu vai to apdaru publicējumiem. Domājams, ka arī abiem “Aijā, žūžū, lāča bērni” variantiem tautā iedzīvoties palīdzējuši abi minētie melodiju publicējumi.”⁴⁶

Vēl viens papildu secinājums – areālai analīzei LTdz dziesmu tipa variantu kopas, ja tās ir arī populāras kora dziesmas, nav īsti izmantojamas, jo variēšanās pa novadiem ir atkarīga vēl no tā, kura nošu krājuma apdari savam korim ir izvēlējis kora diriģents. Tādējādi tautasdziesmu tekstu pētniecībā, izmantojot 20. gadsimta vākumu, jāņem vērā vēl viens aspekts – kordziedāšanas tradīcijas.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Par tekstu virknēšanu sk.: Melne E. Bērnu dziesmas un skaitāmie panti "Latvju dainu" lokā. *Dabas un vēstures kalendārs* 1994. Rīga: Zinātne, 1993. 260. lpp.
- ² Dati no Krišjāņa Barona "Latvju dainu" pielikuma "Dziesmu krājēju un vietu reģistrs un savākto dziesmu skaits" katrā sējumā.
- ³ Bez precizētas vietas norādes, parasti ar norādi Vidzemē un Kurzemē.
- ⁴ Alans Dandess (*Alan Dundes*), kurš plaši lietojis folkloras tekstu analīzē semiotikas un psihoanalīzes metodes, sadarbībā ar antropologu Kenetu Paiku (*Kenneth Lee Pike*) ieviesis folkloras tekstu analīzē jēdzienu "motifēma". Būtībā tas atbilst izcilā folklorista Vladimira Propa brīnuma pasaku pētniecībā izvirzītajam analīzes jēdzienam "funkcija". Tā ir sižeta tālākai virzībai obligāti veicamā darbība viena motīva ietvaros. Sīkāk sk.: Dandes A. *Folklor: semiotika i/ili psihoanaliz.* Moskva: Vostočnaja literatura, 2003. S. 14–30.
- ⁵ Apvidvārds "sēmala", "sēmalis" ('ķivīte'), no senas mantotas saknes, kas kopēja vēl lietuviešu un senindiešu valodā (ME III. 826).
- ⁶ Bula D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģijā.* Rīga: Zinātne, 2000. 90. lpp.
- ⁷ Turpat. 91. lpp.
- ⁸ Apcerējumā "Dzīvnieki latvju dainās" biologs Nikolajs Transehe Latvijas mežu medni un tā dziesmu raksturo kā paklusu un norāda: "Pārpratums būs, ja medņa balsi dēvē par skaļu, tā "Kliedzin kliez melnais mednis" (15 262; varbūt, ka jāsaprot allēgorijā, proti, mednis ir "klaigātājs"), jeb arī "pūtin pūta.." (30 467). Ļoti patīkami, ka te "medņi" ielikti "rubeņu" vietā.." (LTD I 205)
- ⁹ Apvidvārds ar nozīmi 'rubināt' (ME I 353).
- ¹⁰ Par garo dziesmu strukturēšanas veidiem sk.: Ligere M. Latviešu precību un kāzu cikla garo tautasdziesmu mākslinieciskais veidojums. Asociatīvā saikne un kompozīcija. *Latviešu folklorā. Žanri. Stils.* Rīga: Zinātne, 1977. 129.–132. lpp.
- ¹¹ Vitoliņš J. Precību dziesmu melodijas. *Latviešu tautas mūzika. Precību dziesmas.* Rīga: Zinātne, 1986. 447.–451. lpp.
- ¹² Turpat. 24. lpp.
- ¹³ Latviešu tautas tradīciju pētnieki, vācot precību un kāzu ieražu aprakstus un analizējot tautasdziesmu dotumus, ir izdalījuši vairākus posmus senajās precību norisēs. Īsu pārskatu par precību ieražu pētījumiem sk.: *LTdz X*, 11–17. Seno ide precību terminu analīzē T. Gamkrelidze un V. V. Ivanovs parāda, ka termini, kas raksturo gan līgavas pirkšanas, gan zagšanas tradīciju, attiecas jau uz senākajiem ide valodu kopības slāņiem. (Sk.: Gamkrelidze T. V., Ivanov Vjatch. Vs. *Indojevropēiskij jazyk i indojevropeicy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazika i protokulturi.* Tbilisi: Izd-vo Tbilisskogo universiteta, 1984. S. 756–758.)
- ¹⁴ Saskaņā ar K. Strauberga atzinumu tautasdziesmu leksikā vēl 17. gadsimtā "visi tuvie asins radnieki apzīmēti ar brāļa vārdu, un tas pats bijis ar māsu". (Sk.: Straubergs K. Senās laulības. *LTDz 4.* sēj. 289. lpp.)
- ¹⁵ Latviešu literārās valodas vārdnīca. 4. sējums. Rīga: Zinātne, 1980. 681. lpp.
- ¹⁶ ME II. 503–504; EH I. 756.
- ¹⁷ Interesanti salīdzināt ar dziesmu par "lidaku", kas demonstrē aprīnojamu totēma leksēmas lietojuma stabilitāti ar dažiem mēģinājumiem novērst pretrunas starp teksta virsējo un dziļo semantiku (sk. Reidzāne B. *Latviešu tautasdziesmu semantika. Dabas tēli tautasdziesmās.* Rīga: Zinātne, 2015. 361.–379. lpp.).

- ¹⁸ Arī Vaira Viķe-Freiberga norādījusi, runājot par tekstu, kur “Dēlu mātē meitu māti / Aicināja saulītē”, ka “Dažkārt saulītē atrašanās precīzā nozīme nav īpaši skaidra.” Sk.: Viķe-Freiberga V. *Trejādas saules. Meteoroloģiskā saule. Gaišā saule*. Rīga: Pētergailis, 2011. 69.–70. lpp.
- ¹⁹ Siikala A. L. Structures of Expectation. *Folklore Processed*. Studia Fennica Folkloristica I. Ed. R. Kvideland. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992. P. 205.
- ²⁰ Vītolīņš J. Precību dziesmu melodijas. 9. lpp.
- ²¹ Bregenhøj C. New theories on the Origin and Meaning of Folk Poetry. *Papers I. The 8th Congress for the International Society for Fokl Narrative Research, Bergen, June 12th–17th 1984*. Ed. R. Kvideland, T. Selberg. Bergen: International Society for Fokl Narrative Research, 1984. P. 77.
- ²² Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. III, 1. 1.–101. lpp.
- ²³ Šmits P. Seno latviešu vedības. *Latvju tautas dainas* VII. Rīga: Literatūra, 1928. 163.–173. lpp.
- ²⁴ Sk.: Gamkrelidze T. V., Ivanov Vjatch. Vs. Razlitchnyje vidy “braka” u drevnih indoevropejcev. *Indoevropeiskij jazyk i indoevropeicy*. II. S. 756–758. (Tālāk: Gamkrelidze&Ivanovs)
- ²⁵ LTD VII, 14.
- ²⁶ Gamkrelidze&Ivanovs. S. 757.
- ²⁷ Starp jaunākiem pētījumiem sk.: Girņus G. Kara un laupīšanas tēma latviešu vedību dziesmās. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. 5. Liepāja: LiePA, 1999. 175.–186. lpp.
- ²⁸ LTD 7: 163-173.
- ²⁹ LD III₁, 3.
- ³⁰ Par šāda tipa pirmatnējo verbu formulām sk.: Reidzāne B. Primārie verbi kā formulas pamatelementi klasiskajās četrindēs. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. 12. Liepāja: LiePA, 2007. 253.–262. lpp.
- ³¹ Endzelīns J. *Latviešu valodas gramatika*. Rīga: LVI, 1951. 81. lpp.
- ³² Kokare E. Realitātes poētiskās atveides raksturīgākās īpatnības latviešu folklorā. *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*. Rīga: Zinātne, 1988. 16. lpp.
- ³³ Ar 5.–7. gadsimtu datē mūsdienu latviešu valodas sākumu, jo uzkrājies tikai nākamajiem latviešiem raksturīgu valodas pazīmju daudzums, kas tos nošķir no nākamo lietuviešu valodas.
- ³⁴ Par to sīkāk sk.: Endzelīns J. *Baltu valodu skaņas un formas*. Rīga: LVI, 1948.
- ³⁵ Latviešu izlokšņu vārdnīcas prospektā šķirkli “balss” redzamas gan sieviešu dzimtes galotnes – “balss” kā *i-c.* –, gan vīriešu dzimtes galotnes – “balss” kā *o-c.* (*Latviešu izlokšņu vārdnīca*. Rīga: Prospekts, 2005. 159.–160. lpp.)
- ³⁶ Rūķe-Draviņa V. *Cilvēks un daba latviešu tautasdziesmās*. Stokholma: Artilett, 1986. 149. lpp.
- ³⁷ LD III, 1, 601-631.
- ³⁸ Ādlere M. “Par koku vārdu “alksnis (elksnis), bērzs (bērze, bērza), kļava (kļavs), lazda (lazds, lagzda, lagzds, lezda, lezds, legzda, legzds)” izplatījumu”. *Filologu Biedrības Raksti*. V sējums. Rīga, 1925. 159.–176. lpp.
- ³⁹ Par kultūras konteksta lomu valodas vēstures pētīšanā sk.: Tolstaja S. M. *Prostranstvo slova. Leksičeskaja semantika v obščeslavjanskoj perspektive*. Moskva: Indrik, 2008. S. 188–203.
- ⁴⁰ Melne E. Bērnu dziesmas un skaitāmie panti “Latvju dainu” lokā. 260. lpp.
- ⁴¹ Vītolīņš J. Precību dziesmu melodijas. 7.–8. lpp.
- ⁴² Melne E. Bērnu dziesmas un skaitāmie panti “Latvju dainu” lokā. 260.–261. lpp.
- ⁴³ Par tekstu virknēšanu sk.: Turpat. 259. lpp.
- ⁴⁴ Analīzi sk.: Turpat.
- ⁴⁵ Turpat. 260. lpp.
- ⁴⁶ Turpat. 262. lpp.

Beatrise Reidzāne

Folksongs Travelling from Jānis Cimze's Song Books to the 10th Volume of "Latvian Folksongs"

Summary

Keywords: publishing of folksongs, Jānis Cimze's "Dziesmu rota" ("A Garland of Songs"), academic edition "Latvian Folksongs"

The author has analysed texts of one type, which can be found in three successive sources. The first source is Jānis Cimze's collection "Dziesmu rota" ("A Garland of Songs"), which turned 140 years old last year. This book has provided directions how to use quatrains in order to make strings of songs. The second source is "The Materials of Latvian Folk Music" published nearly 100 years later containing all J. Cimze's tunes and lyrics. These volumes have been compiled by the folk music scholar Jēkabs Vītoliņš. In the textology of folksongs both these sources can be attributed to light-houses providing with a direction of development of strings and motives, which can be found in the third source—the academic edition of "Latvian Folksongs" providing typology, variants, versions and variations of songs.

The author focuses on two tunes included in Cimze's book, which have been sung with strings of various texts, No. 30 and No. 39. The first folksong indicates grammatical discrepancy between J. Cimze's text and LD ("Latvju dainas") core version and variants, where as the functional synonyms *wagtail* and *capercaillie* have been used. The second folksong reveals the complexity that has occurred due to the loss of totemic meaning 'bride, woman' in the word *lime-tree*. This discrepancy can be found after comparing the song typology of Krišjānis Barons with the recent publications, namely, the 10th volume of "Latvian Folksongs".

The third selected text about a *pike* as the 'suitor of the sister' brings to afore the generally accustomed division of nature characters into male and female. The examined custom songs, on the basis of the relicts of totemic concepts, continue the application of symbols, ignoring the linguistic contradiction between the grammatical meaning of the word and the belonging of the word to the female or male symbols, that is, the contextual meaning of nature imagery.

It also must be noted that Latvian folksongs used in choir singing cannot be used for areal analysis, because the variations in various regions depend on which arrangement the conductor had chosen for the local choir. Therefore, in the research of folksongs the choir singing traditions must be taken into account as a crucial aspect.

Jolanta Stauga

Folkloras elementi latviešu preses komercreklāmā

Atslēgvārdi: folkloras, reklāma, prese, plašsaziņas līdzekļi, jaunrade, asociativitāte, folklorisms

Reklāmas pētnieki un vārdnīcu autori reklāmu parasti definē kā darbību, kuras nolūks ir piesaistīt uzmanību un popularizēt kādu produktu, pakalpojumu vai sociālu procesu, lai palielinātu pieprasījumu pēc tā un gūtu peļņu.¹

Līdz ar plašsaziņas līdzekļu straujo izaugsmi, kā arī ekonomisko, sociālo un politisko procesu attīstības tempu pieaugumu reklāma mūsdienās ir kļuvusi par mūsu ikdienas dzīves sastāvdaļu. Uzrunājot savu potenciālo patērētāju caur dažādiem izplatīšanas kanāliem – televīziju, radio, presi, internetu, ielu plakātiem, pasta sūtījumiem –, reklāmas veidotāji izmanto iespējami visus paņēmienus, kā piesaistīt uzmanību.

Visbiežāk tiek izmantots sabiedrībā atpazīstamais: populāri cilvēki, kino un literatūras citāti, un tikpat labi dažādi folkloras un plašāk – tradicionālās kultūras elementi.² Galvenais, lai šie paņēmieni iedarbotos uz sabiedrības apziņu, tātad – būtu atpazīstami un radītu emocijas.

Par reklāmu kā folkloristikas izpētes objektu var runāt vismaz divos aspektos. Pirmkārt, tā ir klasiskās folkloras elementu izmantošana reklāmā (folkloras kā iedvesmas avots un modelis reklāmas tekstu radīšanai); otrkārt, tā ir reklāmas tekstu tālāka funkcionēšana ikdienas kultūrā jeb – kā reklāmas teksts kļūst par mūsdienu folkloras sastāvdaļu.

Jautājums par folkloras elementu transformācijas atainojumu mūsdienu masu mediju reklāmā (un šaurāk – preses reklāmā, kas ir šī raksta pamatfokuss), Rietumu pasaules folkloristikas pētījumos bieži vien tiek aplūkots no folklorisma pozīcijām, ar ko tiek saprasta interese par tautas kultūras stilu izmantojumu un atdarinājumu citā sociokulturālajā kontekstā vai folkloras formu atkārtotu atgriešanos dzīvē citā laikmetā,³ lai gan pētnieku domas terminu izmantojumā folkloras un masu mediju savstarpējās saistības atainojumā ir atšķirīgas.⁴

Kā tieši un kāpēc folkloras materiāls tiek ietverts reklāmās un ko nes šī folkloras un reklāmas mijiedarbe, rakstā tiks aplūkots, ne tikai analizējot mūsdienu latviešu presē publicēto reklāmu, bet arī salīdzinošam priekšstatam sniedzot ieskatu folkloras un masu mediju reklāmas attiecību vēsturē.

Folkloras un reklāma: izpētes aizsākumi un mūsdienu situācija

Par folkloras un reklāmas un plašāk – masu mediju savstarpējo ietekmi folkloristikā tiek runāts kopš 20. gadsimta 60. gadiem, kad tika pārskatītas folkloras definīcijas un pētījumu virzieni, paplašinātas folkloristikas izpētes priekšmeta un žanru robežas, kad “notika intereses pārvirze no pagātnes kultūras tekstiem uz mūsdienu kultūras procesiem, no arhīvu materiālu studēšanas uz empīrisku kultūrsituāciju analīzi, no salīdzinošas uz interpretējošu pieeju”.⁵

Pievēršanās mūsdienu folkloras procesiem visspilgtāk izpaudās ASV,⁶ laužot priekšstatu, ka folkloras ir citam laikmetam piederīga un ka, attīstoties tehnoloģijām un palielinoties plašsaziņu līdzekļu ietekmei (un līdz ar to pieaugot masu kultūras invāzijai), interese par tradicionālo folkloru var zust.⁷

Folklorists Alans Dandess (*Alan Dundes*) ir viens no pirmajiem, kas uzmanību vērta tieši uz folkloras elementu izmantojumu reklāmās. 1963. gadā publicētajā rakstā “Reklāma un folkloras” viņš norāda, ka masu mediju svarīgā nozīme nav tikai ātrā folkloras materiālu translēšanā vienlaikus visā valsts teritorijā (tādējādi samazinot iespēju, ka folkloras materiāls tiks pakļauts variācijai valsts reģionos), bet tajā, ka masu mediji veido pamatu jaunai folkloras formai.⁸ Pētnieks arī uzsver, ka, protams, produkts, kas tiek reklamēts, izmantojot folkloras materiālu, kādu dienu pazudīs, no komercotelevīzijas un reklāmas skanīgais, piesaistošais sauklis ar tajā ietvertu atsauci uz folkloras tekstu ne vienmēr izdzīvos mutvārdu tradīcijā, tomēr, lai arī nākamās paaudzes vairs neizprātīs šajās reklāmās lietotos saukļus, tās atradīs atsauci uz citu folkloras materiālu, kas būs atbilstošs viņu laikam.⁹

Alans Dandess, Toms Bērns (*Tom Burns*), mazliet vēlāk Toms E. Salenbergers (*Tom E. Sullenberger*)¹⁰ un citi tā laika folkloristi atbildes uz jautājumu, kādā veidā un ar kādu nolūku folkloras materiāls reklāmā tiek izmantots, meklē, galvenokārt pamatojoties uz TV reklāmu analīzi.

Pētnieki norāda, ka televīzijā redzamās produktu reklāmas pēc savas struktūras un izmantotajiem motīviem atgādina tautas pasakas, kur dominē brīnumu pasaule ar tās varoņiem, maģiskie palīgi un maģiskie priekšmeti. “Pārdabisku vai maģisku folkloras elementu izmantošana reklāmās notiek vairāk asociatīvā līmenī, ne tiešā,” uzsver T. Bērns, tādējādi reklamēto produktu parādot “kā vēlamu un noderīgu”.¹¹

T. E. Salenbergers, savukārt, analizējot ASV televīzijas reklāmas, norāda, ka pastāv pārsteidzošas sakritības ar televīzijas reklāmu augstajiem reitingiem, kurās izmantoti pasaku elementi un tautas ticējumi, līdz ar to pierādot šāda veida reklāmu efektivitāti.¹²

Reklāmu un pasaku līdzību, kā arī maģijas izmantošanu pārdošanā 20 gadus vēlāk savā pētījumā “Amerikāņu folkloras un masu mediji” (1994) apskata folkloriste Linda Dēga (*Linda Degh*).

Kur citur, ja ne pasaku pasaulē – atzīst L. Dēga –, iederētos milži, punduri, fejas, mājas gari, nāriņas, runājoši dzīvnieki, brīnumainas gaisā lidojošas būtnes, spēcīgi varoņi un to sabiedrotie, bezpalīdzīgas jaunavas, ko varam vērot no TV ekrāniem. Pats reklāmas varonis acīmredzami ir patērētājs (asociēts ar galveno varoni), kuram cīņā par piemērotāko

dezodorantu, par labāk uzsūcošo papīra dvieli utt. palīdz maģiskie palīgi ar maģiskajiem priekšmetiem.¹³

L. Dēga norāda, ka mūsdienu cilvēka nemitīgā vajadzība pēc maģijas tiek elementāri izmantota pārdošanas mērķiem. Maģija kā līdzeklis reklāmā liecina par lielāku uzticamību nekā objektīvs pamatojums. Maģija pati par sevi ir vēstījums – pauž L. Dēga –, valdzinājums ir pārvērst vēstījumu tēlainā runā, simbolos un metaforās. Skatītājs ir tiesīgs pats izdarīt izvēli.¹⁴ Ar šo un citu piemēru starpniecību L. Dēga runā par folkloras komercializāciju, par folkloru kā patērētāju kultūras pakalpojumu.

L. Dēgas pētījums uzskatāmi parāda arī to, ka reklāma ne tikai izmanto folkloras elementus, reizē tos arī aktualizējot, bet arī pati kļūst par folkloras daļu. “Reproducētā un jaunajos kontekstos ielikta folkloras rada jaunus folkloras žanrus, un ir kļuvis skaidrs, ka masu mediji dod savu ieguldījumu folkloras saglabāšanā, uzturēšanā un tālākā attīstībā,” norāda L. Dēga.¹⁵ Ne tikai pati doma par to, ka masu mediji palīdz saglabāt folkloras materiālu, bet arī uzsvars uz to, kā cilvēki izmanto mediju vidi, lai saglabātu, rekonstruētu, radītu un mainītu tradicionālo folkloras praksi, padara Lindas Dēgas pētījumu par ļoti nozīmīgu.¹⁶

Pētījumu uzmanības lokā folkloras un masu mediju attiecības ir arī norvēģu zinātniecei Tūrunnai Selbergai (*Torunn Selberg*).¹⁷ Veiktajā pētījumā “Folkloras un masu mediji” viņa, līdzīgi kā L. Dēga, norāda, ka masu mediji ir mūsdienu kultūras neatņemama sastāvdaļa, kas faktiski veido mūsu ikdienas dzīves rituālus un spēlē svarīgu lomu folkloras transmisijā.¹⁸

A. Dandesa, L. Dēgas, T. Sēlbergas un citu folkloristu idejas atbalsojas arī jaunākajos pētījumos par reklāmas un folkloras saistību.

Britu pētnieces Viktorijas Luīzes Ņūtones (*Victoria Louise Newton*) rakstā par tradicionālajām tēmām un motīviem britu 21. gadsimta televīzijas reklāmas kampaņās¹⁹ salīdzināts dažādu folkloras elementu atainošanas biežums un to formu dažādība. Noteiktā laika periodā autore fiksējusi 202 reklāmas ar izmantotiem folkloras elementiem, kur 40 reklāmās tika izmantoti folkloras elementi ar pasaku motīvu, kas aptvēra 19,8 procentus no visiem novērotajiem folkloras elementiem televīzijas reklāmās un tika klasificēts kā visaugstākais rādītājs. Autore šo motīvu iedalījusi sīkāk 12 motīvu kategorijās, kur biežāk sastopamākās ir: ‘citādā pasaule’, ‘pasaku tēli’, ‘maģiskie palīgi’, ‘runājošie dzīvnieki/putni’, ‘skaistuma/jaunības zāles’, ‘maģiskie produkti’, ‘nepaveicamie uzdevumi’ u. c.²⁰

Tas, ka populārākie britu 21. gadsimta folkloras motīvi ir tie paši, par ko L. Dēga, T. Bērns rakstīja jau iepriekš amerikāņu masu mediju kultūras kontekstā, norāda šo motīvu noturību, dzīvotspēju un internacionālo raksturu.

Folkloras elementi, kas redzami televīzijas reklāmās, pamatā ir saistīti ar cilvēku kolektīvajā apziņā esošajām zināšanām, kas ir iegūtas no bērnībā lasītajām pasakām, – norāda V. L. Ņūtone. “Reklāmas atgādina cilvēkiem par pasauli, kas ir āpus viņu ikdienas dzīves, kā, piemēram, idealizēta bērnības pasaule, kad tā šķita vienkāršāka, pilna brīnumiem, un kur labās fejas varēja palīdzēt cilvēkiem dzīvot skaistāku un labāku dzīvi.”²¹ Reklāma ir pasaule, kas piesaista, jo uzbur ticamības mītu, tajā pašā laikā, gluži kā pasaka, nepieprasa ticību tai.

Mūsdienās par folkloru un reklāmu mijiedarbes pētniecību var runāt ne tikai Amerikas un Rietumeiropas folkloristikas pētījumu kontekstā, līdzīgi pētījumi (galvenokārt

pēdējā desmitgadē) ir veikti arī citur. Piemēram, slovēņu pētniece Simona Klauss (*Simona Klaus*) apskata folkloras izmantojumu postkomunistiskā perioda reklāmās, parādot saikni starp folkloru, reklāmu un politiskajiem notikumiem.²² Arī šrilankiešu pētniece Daršana Lijanadžē (*Darshana Liyanage*) norāda, ka reklāmās ar folkloras tēliem var būt aizsegta spēcīga politiska argumentācija, kas pirmajā brīdī reklāmu vienkāršības, vispārinātības un pat banalitātes dēļ nav pamanāma.²³ Tomēr dominējošā reklāmās, kā norāda lielākā daļa mūsdienu reklāmas pētnieku, ir folkloras komercializēšanās tendence. “Nav šaubu, ka folklorā tiek izmantota reklāmās, jo ir pierādījies, ka ar tās palīdzību iespējams pārdoņģot produktus, taču reklāmas panākumi slēpjas tieši tās burvībā un pievilcībā,” norādījusi V. L. Ņūtone.²⁴ Līdzīgu viedokli pauž arī krievu pētniece Jekaterina Œetuhina un citi, norādot, ka reklāmas teksts, kas balstīts folkloras tradīcijās, ir daudz efektīvāks no uztveres viedokļa,²⁵ tātad – daudz piesaistošāks arī reklāmas veidotājiem.

Latvijā folkloras un reklāmas jautājums līdz šim ir maz²⁶ pētīts, bet vairāk skarts folkloras un masu mediju analīzes satvarā.²⁷ Lai gan jānorāda, ka pēdējos gados Latvijā interese par reklāmu kā izpētes objektu humanitāro zinātņu laukā pieaug.²⁸

Pētījumu mērķis un avoti

Pētījuma mērķis ir identificēt un raksturot mūsdienu latviešu presē publicētājās komercreklāmās²⁹ ietvertos folkloras elementus – tēlus, simbolus, folkloru žanru modifikācijas. Jēdziens ‘folklorā’ rakstā lietots tā plašākā izpratnē, ar to saprotot ne tikai tautas poētisko kultūru, bet uz to attiecinot arī materiālās kultūras zīmes.

Pētāmāis materiāls ekscerpēts no Latvijas lielākajiem latviešu valodā iznākošajiem laikrakstiem – “Latvijas Avīze”, “Diena” –, atsevišķiem reģionālajiem laikrakstiem, kā arī populārākajiem žurnāliem – “Santa”, “Ieva”, “Ievas Māja” – laikā no 2004. janvārim līdz 2013. gada decembrim.

Akcentējamas dažas likumsakarības: atšķirībā no TV reklāmām, reklāmu apjoms presē šobrīd ir krietni mazāks, turklāt, mainoties mediju lietošanas paradumiem un arī ekonomiskās krīzes iespaidā, reklāmu skaitam presē ir strauji lejupejoša tendence.³⁰ Tomēr tai ir arī savas priekšrocības: preseī ir augsta uzticēšanās, garšs dzīves cikls (žurnāliem), bet galvenais – prese dod iespēju lasītājam patstāvīgi lemt par informācijas saņemšanas ātrumu, atšķirībā no televīzijas, kas prasa saasinātu uzmanību.³¹

Aplūkojot ekscerpētos reklāmas piemērus, var runāt par vairākām folkloras materiāla izmantošanas tendencēm, kas tālāk tiks analizētas sīkāk.

Tradicionālo svētku vizuālā simbolika preses reklāmās

Folkloras elementu izmantojums reklāmās pieaug, tuvojoties tradicionālajiem svētkiem – Jāņiem, Ziemassvētkiem, Lieldienām.

Sevišķi plaši tiek izmantota svētku simbolika vizuālā efekta radīšanai, apspēlējot to visdažādākajos veidos. Jāņu vainagi un siers pārvēršas par procentiem (*Apollo* interneta

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att.

asociācijas. Šķiet, tieši šī iemesla dēļ reklāmas veidotāji cenšas lieki nesarežģīt, meklējot varbūt mazāk trafaretus svētku simbolus. Reklāmas galvenais vai viens no galvenajiem uzdevumiem ir runāt ar cilvēkiem saprotamā veidā, akcentējot to, kas viņiem tajā brīdī varētu būt svarīgs.³²

Vizuālā efekta radīšanai tiek izmantotas dažādas svētku tradīcijas. Svētkiem raksturīgo vizuālo simboliku visbiežāk papildina teksts, kas norāda uz kādu konkrētu ieražu. Reklāmas vēstījums, mijiedarbojoties vizuālajam un verbālajam aspektam, ir daudz efektīvāks no uztveres viedokļa. Taču arī šeit visbiežāk ir runa par tradīcijām, kas visiem ir labi pazīstamas. Īpaši raksturīga šī tendence ir Jāņu laika reklāmai, kur reklāmas veidotāji pamatā operē ar populārākajām Ligo svētku ieražām:

- papardes zieda meklēšana

Automašīnas *Nissan* reklāma – “Nissan svētku cenas! Papardes zieda meklēšanai atlaide 3000 eiro! Svētku cienasta pārvadāšanai atlaide 3500 eiro!” (“Diena”, 05.06.2005.)

Nokias mobilo telefonu reklāma – “Jauni papardes zieda atrašanas aparāti! Visu var sarunāt!” Reklāmas centrā vīrs ar ozola vainagu galvā, fonā ugunsurs. (“Sestdiena”, 16.–22.06.2007.)

- Jāņu, Līgu godināšana

Jāņa un Līgas godināšana gravēšanas pakalpojumu reklāmā ar tekstu – “Līgām, Jāņiem gravēsim / Un Līgo dziesmas dziedāsim.” Fonā alus kauss ar Jāņa vārda gravējumu. (“Diena”, 20.06.2006.)

- Lēkšana pār ugunsroku

Sony Ericsson mobilā tālruņa reklāma. Vīrietis lec pār ugunsroku ar tālruni rokās. Teksts: “Lai jautras Līgo dziesmas Jūsu jaunajā tālrunī!” (“Diena”, 15.06.2007.)

reklāma, “Diena”, 20.06.2005., sk. 1. attēlu), Jāņu vainags galvā vīram ar saviebtu seju, kurš reklamē kuņģa pilienus (“Diena”, 18.06.2013.), meitene tautastērpā lauku vidē, fonā ugunsurs (*In Credit Group* reklāma, “Ieva”, Nr. 24, 13.06.2011.) u. tml.

Uzkrītoša ir šo reklāmu līdzība, vienkāršība un zināms šablonisms (ozollapu vainagi un Jāņu zāles kā obligāts elements Jāņu laika reklāmā, brūnraibas olas, pūpolzari, tuvojoties Lieldienām utt.). Reklāmā izvēlētajiem simboliem jābūt atpazīstamiem un viegli saprotamiem uztvērējam, tādējādi piesaistot uzmanību un raisot

Svētkos atsevišķi izdalāma ēdienu reklāma, kas ir īpaši izvērstā tieši Jāņu laikā. Uz Jāņu vainagu vai Jāņu zāļu fona vairāk vai mazāk saistošā un asprātīgā veidā (sk. 2. attēlu – “Rimi” Jāņu laika reklāmu, “Diena”, 22.06.2005.) patērētājam tiek piedāvāti svētku ēdieni – alus, siers, pīrāgi utt.

Uzsvars vairāk tiek likts uz to, ko ierasts likt galdā mūsdienu svētkos, tāpēc neiztrūkstošs, piemēram, Jāņu reklāmā blakus tradicionālajiem ēdieniem arī šašliks un *Coca-Cola*. Turklāt latviešu svētku simboli reklāmā tiek rotaļīgi apvienoti ar cittautu svētku simboliem – piem., brūnganos toņos skaisti krāsotas Lieldienu olas un majonēzes burciņa, no kuras aug zaķa ausis (“Ieva”, Nr. 16, 20.04.2011.).

Īpaši daudz internacionālu tēlu un motīvu ienāk Ziemassvētku reklāmā, kam raksturīga izteikta komercializācijas tendence. Uz Ziemassvētku vecīšu, dāvanu maisu un eglīšu fona tiek piedāvātas krāšņi izrotātas dažādas pārtikas un sadzīves preces un pakalpojumi.

Jebkurš reklāmas teksts ir ziņojums, un, tuvojoties kādiem noteiktiem svētkiem, reklāmā tiek ietērpta noteikta vēsts, kas tiek nestā potenciālajam reklāmas adresātam – piemēram, Ziemassvētkos centrā tiek izvirzīta dāvināšanas ideja: gandrīz katra otrā reklāma vēstī par labākajām dāvanām un pievilcīgākajām atlaidēm kā dāvanu tieši jums.

Reklāma atspoguļo sabiedrības vispārējo vērtību orientāciju – 21. gadsimtā tā ir orientēšanās uz patērētāju vēlmju/vajadzību apmierināšanu, kas ir tirgus ekonomikas nosacīta.

Svētki reklāmā tiek izmantoti arī kā zināms laika ritējuma atskaites punkts, kas sadala gadu ciklos. Populāras ir reklāmas, kas aicina – “Abonējiet līdz Jāņiem, lasiet līdz Ziemassvētkiem” (“Latvijas Avīze”, 17.06.2013.), izmantojiet Lieldienu depozītu u. tml.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. att.

Citi vizuālie simboli nacionālā komponenta radišanai

Var runāt arī par citiem tradicionālās kultūras simboliem, kas reklāmā tiek ietverti nacionālā komponenta radišanai. Piemēram, par tādām var uzlūkot reklāmas, kurās tiek atainota latviskā ainava kā kultūridentitātes daļa, piemēram, populārajā Limbažu piena reklāmā (sk. 3. attēlu – “Ieva”, Nr. 26, 26.06.2013.) un citās. Parasti tās ir reklāmas, kas iepazīstina ar Latvijas produktiem, kur uzsvars tiek likts uz tradīcijām, paaudžu vērtību pārmantojamību, arī ekoloģiskumu, dabiskumu, tādējādi veicot nacionālās pašapziņas reprezentācijas funkciju.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

3. att.



4. att.

Tieši šo aspektu reklāmās uzsvērusi arī krievu pētniece J. Šetuhina, norādot: “Pasaules civilizācijas globalizācijas apstākļos notiek pastāvīga lokālās kultūras nozīmes pavājināšanās. Šādā situācijā reklāma kā aktīvākā mediju telpas daļa un kā adekvāta pasaules kultūras tendenču forma kļūst arvien pieprasītāka. Saistībā ar to folkloras formu un tradīciju izmantošanai reklāmās ir īpaša nozīme. Un tā aktualizējas, kad reklāma apkalpo preču grupu, kas saistīta ar nacionālo piederību vai kam ir senas lietošanas tradīcijas.”³³

Par šādu nacionālo produktu ar senām lietošanas tradīcijām uzskatāma, piemēram, rupjmaize, kas arī pati tiek izmantota dažādu reklāmu kontekstos kā māju simbols. Rupjmaize, tās garša un smarža ir visbiežāk minētā asociācija ar mājām ārzemēs dzīvojošajiem latviešiem. Priekšstats par maizi kā mājas simbolu nāk no folkloras. Iekļaujot maizi reklāmā, kā tas redzamas kādā žurnāla “Ievas Māja” pašreklāmā (sk. 4. attēlu), auditorija tiek uzrunāta ar jau izveidotu kopīgu priekšstatu par šo simbolu (“Ievas Māja” Nr. 22, 08.11.–21.11.2013.). “Efektīvā reklāmā tiek izmantota produktu simbolizācija, lai sabiedrībā atspoguļotu kultūru un tās vērtības,” norāda kultūras sociologs Andrejs Verniks (*Andrew Wernick*).³⁴

Pasaku motīvi preses reklāmā

Līdzās vizuālajiem simboliem preses reklāmās tiek izmantoti folkloras teksti. Presē atrodami visu latviešu folkloras žanru elementi: dziesmu folklorā, vēstītājfolklorā, īsā folklorā. Protams, reklāma neatspoguļo pasaku, teiku pilnā veselumā. Tā izmanto tikai kādu noteiktu sižetu vai

motīvu koncentrētā formā, tieši tik daudz, cik to prasa reklāmas specifika. Lai gan par pasaku izmantošanu reklāmās, kā tika minēts iepriekš, ierasts runāt televīzijas kontekstā, ir pamats pasaku motīvu aplūkojumam arī preses reklāmās. Tajās, gluži kā televīzijas reklāmās, visbiežāk tiek izmantotas internacionāli ļoti labi pazīstamas pasakas. No pasakām reklāmas veidotāju iecienītākā ir pasaka par zelta zivtiņu. “Izpildi 3 tavas vēlēšanās. Grāmata Ls 1. Grāmata Ls 2. Grāmata Ls 3. Akcijas grāmatām tikai 3 cenas!” – vēsti Jāņa Rozes apgāda reklāma, ko rotā zelta zivtiņas tēls (“Diena”, 3.10.2013.; sk. 5. attēlu). Zelta zivtiņas tēls iedzīvojas arī Tele 2 priekšapmaksas kartes reklāmā, bieži izmantots ikgadējā LMT Ziemassvētku reklāmas kampaņā “Piepildi vēlēšanos!” u. c.

Dažkārt reklāma var būt veidota kā atsaucē uz kādu noteiktu pasaku, kā tas ir, piemēram, Rīgas Tehniskās universitātes MBA programmas “Inovācijas un uzņēmējdarbība” reklāmā, kas atsaucas uz pasaku par balodi “Protu, protu”.

Tu zini pasaku par balodi. Zini, kā tā beidzās. Paldies Universālai nejaušībai – mēs neesam baloži. Mums viss vēl priekšā. Nāc, piesakies Latvijas–Norvēģijas MBA programmai “Inovācijas un uzņēmējdarbība” un parādi, ko proti.

(“Diena”, 15.06.2010.)

Līdzīgs piemērs ir viskija *Grant's* reklāma (sk. 6. attēlu), kas veidota kā atsaucē uz pasaku par princesi un vardi.

Kad visi redzēja vardi, kāds ieraudzīja leģendāro auto. Redzi savādāk. Grant's.

(“Santa”, novembris, 2007)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēli nav pieejami.

5. att.

6. att.

Reklāmas pieprasa jau erudītu lasītāju, kurš zinās, par ko ir runa. “Folkloras tēli, kas izturējuši laika pārbaudi un tiek joprojām lietoti,” norāda komunikācijas etnogrāfijas teorijas pamatlicējs Dels Haimzs (*Dell Hymes*), “ietilpst kolektīvajā apziņā kā kultūrpieredzes projekcijas.”³⁵

Prast profesionāli “spēlēties” ar apkārtējā vidē esošiem simboliem un priekšstatiem un veidot reklāmas, kas iedarbojas uz patērētāju gan apzināti, gan arī zemapziņas līmenī, ir reklāmas veidotāju uzdevums.³⁶ Tieši tāpēc, kā norādījusi Latvijas preses valodas pētniece, valodniece Dite Liepa, “Mūsdienu reklāma kā sociālās komunikācijas veids ir kļuvusi par neatņemamu kultūrvides sastāvdaļu.”³⁷

Tomēr, raksturojot kopumā, pasaku motīvi latviešu preses reklāmā nav izteikti, vairāk tos varam vērot no TV ekrāniem, kur, gluži kā dzīvnieku pasakās, dzīvniekiem piemīt spēja runāt (*Swedbank* reklāmas, *Sms Credit* reklāmas u. c.), kur maģiskais palīgs uzrodas visistākajā brīdī un Pelnrušķīte tiek uz balli tikai tāpēc, ka viņai mājās ir tīrīšanas līdzeklis *Ciff* u. tml.

Tautasdziesmas preses reklāmās

Tautasdziesmu izmantojums preses reklāmā vairāk saistīts ar gadskārtu ieražu svētkiem, īpaši Jāņiem un Ziemassvētkiem, un t. s. slēpto reklāmu, kas ir firmas apsveikums, pateicības vārdi saviem klientiem, sadarbības partneriem. Bieži vien šos apsveikumus papildina teksts, kas informē par atlaidēm konkrētām precēm.

Kas mirdzēja, kas spidēja, līgo, līgo,
 Augsta kalna galiņā, līgo,
 Jānīts kala kumeliņu, līgo, līgo,
 Ar sidraba pakaviem, līgo.

A/s “Agroapgāde” sveic Līgo svētkos! Svētku atlaides visām precēm (tai skaitā pļaujmašīnām, zāles mulčēriem) visās tirdzniecības vietās!

(Aizkraukles novada laikraksts “Staburags”, 22.06.2005.)

Šāda veida apsveikumi, reizē atgādinot par savu kompāniju, vairāk raksturīgi tieši reģionālajai preseī, un tendence tos izmantot reģionos ir joprojām. Izskatot 26 reģionālos 2013. gada jūnija laikrakstus un salīdzinot tos ar tā paša perioda lielajiem laikrakstiem “Dienu” un “Latvijas Avīzi”, raksta autore secināja, ka apsveikumi ar tautasdziesmu rindām Līgo svētkos bija 16 reģionālajos preses izdevumos, savukārt nacionālā mēroga presē tie nebija atrodamī vispār. Turklāt uzkrītoši, ka diezgan daudz gadu no gada tiek izmantotas vienas un tās pašas tautasdziesmas, lai gan izvēles iespējas reklāmas veidotājiem šeit ir gana plašas, ņemot vērā kaut vai K. Barona Dainu skapja³⁸ ērto pieejamību internetā.

Runājot par tautasdziesmu izmantojumu reklāmā – tautasdziesmas teksts var tikt iekļauts reklāmā tiešā veidā, reizē ar vizuālajiem simboliem kalpojot kā papildinošs fons svētku noskaņas radīšanai. Šāda tendence bieži vien tiek izmantota lielveikalu reklāmās.

PRISMA – viss Jāņiem!

Reklāmu rotā Jāņugunskurs un ozollapas ar margrietiņām, ko papildina tautasdziesma:

Nāc, Jānīti, kalniņā,
Kurināšu ugunskuru.
Lai sildās Jāņa bērni,
Jāņu nakti līgodami.

No 18.–24. jūnijam hipermārketos PRISMA cenas līgo! Nāc, iepērcies izdevīgi un ielīgo Jāņus!
("Diena", 18.06.2007.)

Citētais piemērs atklāj arī vēl kādu negatīvu iezīmi folkloras teksta izmantošanā, kas norāda uz reklāmas veidotāju zināmu paviršību attiecībā pret izmantojamo materiālu: iekļautais tautasdziesmas teksts ir neprecīzs vai pat no jauna konstruēts pēc atmiņā esošajām līdzībām ar folkloru. Diemžēl šādu piemēru nav retums.

Bieži vien tautasdziesma tiek apzināti pielāgota firmas vajadzībām, saglabājot atsevišķas tautasdziesmu rindas, formu, stingro pantmēru, kā tas redzams šajā IT kompānijas *Websoft* reklāmā:

Sīt, Jānīti, vara bungas,
Lai rib viss internets,
Tais, Jānīti, mājas lapu,
Lai ir firma ēterā.

Visu gadu domādams,
Kā lai taisu mājas lapu?
Lieto Līgo atlaides,
Laiks ir zvanīt Websoftam.

Izmanto iespēju izveidot mājaslapu ar 50% atlaidi!
("Diena", 21.06.2007.)

Tautasdziesmas ir tas folkloras žanrs, kas ļoti labi pakļaujas dažādām variācijām un izmaiņām. Mainot atsevišķas rindas, reālijas, viegli veidojas teksti ar jaunu saturu un nozīmi. Saglabāta tiek tikai to pantforma un ritms, kas ir svarīgi, lai rastos asociativitātes efekts. Otrajā piemērā gan tautasdziesmu metriskais logāts ir nojaukts, līdz ar to arī dziesma vairs neskan, taču abos gadījumos asociativitāte ar latviešu tautasdziesmu ir radīta.

Krievu pētnieks I. Ferapontovs uzsver tieši asociativitātes nozīmi reklāmā. Reklāma – tā ir māksla radīt ražotājiem nepieciešamās asociācijas. Izdzirdot vai ieraugot reklāmu, cilvēkā būtu jārodas noteiktām emocijām un atmiņām.³⁹ Asociācijas ar folkloru ir viegli radīt, pateicoties folkloras tekstu uztveres ātrumam, vieglumam un tajā ietvertajām folkloras formulām.

Tautasdziesmu izmantojums reklāmās presē pēdējos gados ir sarucis (izņemot reģionus), kas saistāms ar interneta un dažādu sociālo tīklu straujo attīstību, kur saikne ar savu

potenciālo patērētāju ir ciešāka, ātrāka un pastāvīgāka, nekā preses reklāmās, kur noteicošais faktors ir reklāmas laukuma izmērs un cena.

Īsās folkloras transformācijas formas preses reklāmā

Tendence preses reklāmās vairāk izmantot īso folkloru (sakāmvārdus un parunas, ticējumus, mīklas) Latvijā aktualizējusies tieši pēdējos piecos gados. Reklāmas veidotāji meklē lakonisku, īsu frāzi, un tādu piedāvā īsā folklorā.

Reklāmas veidotājiem vispateicīgākie varētu būt **sakāmvārdi**, taču tiešā veidā reklāmās tie parādās salīdzinoši maz, kā, piemēram, tas ir kādā žāvēto augļu “Kolibri” reklāmā. Reklāmas centrā jauna sieviete trenāzieru zālē, apakšā lieliem burtiem “Sūrs darbs – saldi augļi” un sīkdrukā paskaidrojošais teksts: “Es gribu labi justies, labi izskatīties. Šī mērķa vārdā es svīstu deviņus sviedrus sporta klubā. Ir tik patīkami pēc tam sevi palutināt ar kārumu, kas šos pūliņus nepadara veltīgus. Kolibri – mana veselīgā dzīvesveida saldā daļa.” (“Santa”, maijs, 2006.)

Tomēr vairāk presē, tieši tāpat, kā tas ir ar tautasdziesmām, tiek izmantotas dažādas sakāmvārdu modifikācijas, saglabājot atsauci uz latviešu sakāmvārdu. Piemēram, bankas “Citadele” (7. attēls) karšu reklāmā ietvertajā sauklī “Kā dzied, tā atskan; kā iepērkas, tā atmaksājas” (“Santa”, jūlijs, 2013) atpazīstams sakāmvārds “Kā sauc, tā atskan”. (SK 9971298) Verbālo tekstu pastiprina reklāmā atainotās meitenes tautastērpos ar mērķi piesaistīt

uzmanību, radot pozitīvās emocijas, jo reklāma publicēta XXV Vispārējo latviešu Dziesmu un XV Deju svētku mēnesī.

Līdzīgi veidota arī kāda Eiropas globālās navigācijas satelītu sistēmas reklāma. Reklāmā atainoti bērni, kas skraida starp siena ķīpām. Reklāmas augšpusē lieliem burtiem teksts “Meklējat adatu siena kaudzē?” un tālāk mazākiem burtiem divi virsraksti – “Ar Galileo jūs vienmēr atradīsiet pareizo ceļu!” un “Jaunas uzņēmējdarbības iespējas, jaunas darbavietas!” –, zem katra sīkdrukā plašāks informatīvs teksts (“Diena”, 10.12.2012.). Ietvertajā sauklī “Meklējat adatu siena kaudzē?” atpazīstami sakāmvārdi: “Nemeklē adatu siena kaudzē” (SK 1693 6711); “Ne jau adata siena kaudzē, gan atradīsi” (SK 1515 1238). Arī šajā gadījumā reklāmā ievietotais sakāmvārds pilda asociatīvo funkciju ar mērķi būt pamanītam.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

No īsās folkloras Latvijas preses reklāmā vispopulārākie ir **ticējumi**. Bieži vien reklāmas veidotāji cenšas piemeklēt savai firmai un konkrētai situācijai piemērotu ticējumu, iekļaujot to reklāmā tiešā veidā, kā, piemēram, kādā “Lido” reklāmā:

“Ziemassvētku naktī jāēd 9 reizes pēc kārtas, tad nākošais gads būs bagāts” (Latviešu tautas ticējums). Pārtikušu Jauno gadu! Jūsu Lido.

(“Dienas” pielikums “Izklaide”, 30.12.2003.–07.01.2004.)

Līdzīgi tas ir arī šajās lielveikala “Maxima” un bankas “Nord/LB” reklāmās:

“Jāņu naktī jāmeklē papardes zieds: kas to atrodot, tas būšot laimīgs” (Latviešu tautas ticējums). Laimīgs būs arī tas, kas MAXIMA veikalos Līgo cenas ieraudzīs.

(“Diena”, 16.06, 2009.)

Lai būtu daudz naudas, Ziemassvētku vakarā jāēd zivis un zvīņas jāliek makā. Izmantojot Pirmās bankas Ziemassvētku termiņnoguldījumu, naudas makā būs vēl vairāk.

(“Latvijas Avīze”, 18.12.2003.)

Atšķirībā no “Lido” reklāmas, “Maxima” un bankas “Nord/LB” reklāmās, izmantojot atraktīvi veidotu piebildi, tautas ticējums jau ir pielāgots konkrētajai vajadzībai. Visbiežāk gan ticējuma pielāgošana konkrētajai vajadzībai notiek, mainot ticējuma saturu, bet saglabājot tā tradicionālo formu, kā šajā *Airbaltic* reklāmā:

Jāņpārdošana! Svētku cenas lidojumiem rudenī uz 70 pilsētām! Kas Jāņu laikā biļetes ar ķirsi pērk, tam rudenī skaists ceļojums gaidāms.

(“Diena”, 21.06.2010.)

Reklāmas sauklis “Kas Jāņu laikā biļetes ar ķirsi pērk, tam rudenī skaists ceļojums gaidāms” veidots, ievērojot klasiskā ticējuma formu, ievadītārvārdus “kas” – “tam” un gadskārtu svētkus kā maģisku darbību realizēšanas laiku. Līdzīgi tas ir darīts arī būvniecības nama “Kurši” t. s. slēptajā reklāmā, kas veidota, parodējot latviešu tautas ticējumu:

Lai Ziemassvētki būtu klusi, ir jāizslēdz urbja mašīna.

Lai Jaunā gadā veiktos, kabatā jāieber sauja cementa.

(Kuršu tautas ticējums)

Visiem būvniecības nama “Kurši” klientiem, sadarbības partneriem, darbiniekiem un draugiem novēlam labus darbus, finansu, veselības un laika apstākļus labklājības ceļšanai 2005. gadā! Jūsu būvniecības nams.

(“Diena”, 23.12.2004.)

Reklāmā iekļautā asprātīgi veidotā “Kuršu tautas ticējuma” forma un struktūra visai precīzi atdarina latviešu tautas ticējumu. Tā pirmajā daļā izmantota analogijas jeb līdzības forma – lai kaut kas notiktu, ir jāveic reālajam sasniegumam līdzīga darbība. Otrā daļā veidota pēc sākuma ticējuma principa, akcentējot Jauno gadu kā sākuma punktu, kas norāda, kāds būs viss gads.

Folkloras formas – tradicionālās, topošās, jaunās un pārveidotās – parādās neskaitāmos pārstāstījumos. Tās mainās atkarībā no attiecīgā plašsaziņas līdzekļa, kas to pielāgo savām vajadzībām.⁴⁰ Jo asprātīgāka un veiksmīgāka ir attiecīgā folkloras elementa izmantošana, jo lielākas ir šā elementa turpmākās izdzīvošanas daudzveidīgās iespējas.⁴¹ Ticējumi ir tas folkloras žanrs, kas ļoti veiksmīgi tiek izmantots, veidojot jaunu saturu jaunai saziņas situācijai.

Preses reklāmās tiek izmantotas arī **miklas**, lai gan ļoti reti. Vienu no retajām šāda veida reklāmām piedāvā lielveikals “Rimi”:

Oranži kā dzintariņi, bet nav dzintariņi. Miksti un garšīgi. Kas tas ir?

Jautā Digna no Liepājas

Atbilde ir viena no akcijas precēm.

(“Diena”, 18.12.2009.)

Mikla veidota pēc formas līdzībām ar tautas mīklu, bet tās autors ir konkrēts cilvēks, šajā gadījumā, iespējams, bērns. Caur mīklu lasītājs viegli tiek iesaistīts komunikatīvajā procesā, kas ir arī viens no reklāmas uzdevumiem – piesaistīt, ieinteresēt visiem iespējamajiem līdzekļiem, radīt nepieciešamās asociācijas.

Secinājumi

Analizētais reklāmu materiāls ļauj secināt, ka reklāmas ar folkloras elementiem veido aptuveni vienu piektdaļu no latviešu presē publicētajām reklāmām, taču, tuvojoties svētkiem, īpaši Jāņiem, šādu reklāmu skaits pieaug.

Reklāmas ar folkloras tēliem, motīviem, simboliem, tiešiem vai pārveidotiem, bet atpazīstamiem folkloras tekstu fragmentiem piesaista auditoriju asociativitātes līmenī, atmodinot cilvēku kolektīvajā apziņā esošās zināšanas, kam pamatā ir ģimenē un skolā apgūtais folkloras repertuārs.

Latviešu presē tiek izmantoti gan latviešu, gan cittautu folkloras elementi. Jāņu laika reklāmā latviskie elementi dominē, jo tie ir nacionālie svētki, līdz ar to tajos nav integrētu tēlu, ko nevarētu teikt par Ziemassvētku un Lieldienu reklāmu, tāpat arī dažādu aizgūto svētku laika reklāmu.

Reklāma ir mijiedarbības process: tā paņem un atdod sabiedrībai tās kodus un simbolus, tās stereotipus un kultūras fenomenus, kas ir raksturīgi konkrētai sabiedrībai, kurus tā uztver, uz tiem adekvāti reaģējot.⁴²

Folkloras materiāla izmantojumam reklāmās (izņemot pasaku motīvus un starptautiski plaši pazīstamus folkloras tēlus kā Ziemassvētku vecītis, Lieldienu zaķis u. c.) pamatā ir lokāls raksturs, respektīvi, tas var tikt saprasts tikai noteiktā vidē, šajā gadījumā – uz latviešu auditoriju orientētā informatīvajā telpā, par kādu ir uzskatāma latviešu prese.

Pateicoties folkloras tekstu ritmiski organizētajai struktūrai, kas viegli paliek prātā, paaudžu paaudzēs iepazītiem folkloras tēliem, motīviem un simboliem, kas ātri raisa nepieciešamās asociācijas, folkloras elementu iekļaušana reklāmā padara to ne tikai lasītājam

piesaistošu, bet arī veido etnisko kolorītu, reizē iegūstot nozīmīgu lomu kultūras normu un vērtības sistēmas transformācijās.⁴³

Analizētie reklāmas piemēri apliecina, ka latviešu materiālā vērojamas līdzīgas tendences folkloras izmantojumā kā citur pasaulē (īpaši tas attiecas uz TV reklāmām, kurām ir vairāk internacionāls raksturs). Folkloras elementu iekļaušana preses reklāmā ir pozitīvi vērtējams process vispirms jau no folkloras aktualizācijas viedokļa – tā neiznīkst, bet tiek pielāgota jaunām komunikācijas iespējām. Otrkārt, tas ir pozitīvo emociju aspekts, ko sniedz folkloras un kas svarīgs reklāmas veidotājiem, lai gan, protams, atsevišķos gadījumos var runāt par folkloras tradīciju banalizāciju, virspusēju lietojumu un zināmu devu reklāmas veidotāju paviršības, izmantojot folkloras materiālu. Treškārt, reklāmu nenoliedzami ietekmē sabiedrībā notiekošie procesi, taču iespējama arī pretēja tendence – reklāma var būt tā, kas kā īpašs komunikācijas veids ietekmē sabiedrību. Reklāmu citē, pārstāsta, pārdēvē, iesaistot jaunās komunikācijas situācijās, un tādējādi tā kļūst par mūsdienu folkloras sastāvdaļu.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Odih P. *Advertising in Modern and Postmodern Times*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications, 2007. Pp. 5–6; *Svešvārdu vārdnīca: 2500 vārdu un terminu*. Rīga: Avots, 2008. 740. lpp.
- ² Šī atziņa balstīta ne tikai raksta autores novērojumos, bet arī Urālu Valsts universitātes veiktajos pētījumos par kultūras zīmju izmantojumu reklāmā. Krievu zinātnieki 10 gadu laikā sekojoši līdzī TV reklāmām Krievijas centrālajos un vietējos kanālos, kopumā piefiksējot vairāk nekā 1000 reklāmu rullīšu. Veicot iegūtā materiāla statistisko analīzi, pētnieki konstatējuši, ka šajās reklāmās izmantotas kultūras zīmes no vismaz 15 dažādām kultūras sfērām, kur tautas tradīcijas ieņem 5. vietu un folkloras – 7. vietu. Pirmajās trijās vietās kinematogrāfija (filmu citāti, parodijas, stilizācija), estrāde (pazīstami mākslinieki, dziesmu fragmenti) un daiļliteratūra (pamatā krievu un ārzemju klasika). Sk.: Pikuļeva J. B. Kulturnij fon sovremennoi televizionnoi reklami. *Izvestija Uraļskogo gosudarstvennogo universiteta*. Jekaterinburg, 2002. No. 24. C. 268–276.
- ³ Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradīgas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 160. lpp.
- ⁴ Folkloras un masu mediju savstarpējās saistības atainojumā folkloristikas pētījumos tiek lietoti trīs termini: ‘fakelore’ (amerikāņu folklorista R. Dorsona ieviestais termins, ar ko tiek apzīmēta “neistā, viltotā folkloras”, savā laikā attiecinot to uz amerikāņu populārās kultūras parādībām – citēts pēc: Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradīgas maiņa*. 157. lpp.), ‘folklore’ (cita amerikāņu T. E. Salenbergera ieviestā definīcija, kas tika formulēta kā “folkloristikas konceptu asociācija ar ražotiem produktiem parasti kādā no mediju vidēm komerciāla labuma gūšanas nolūkam” – sk.: Sullenberger T. E. Ajax Meets the Jolly Grean Giant: Some Observations on the Use of Folklore and Myth in American Mass Marketing. *Journal of American Folklore*. 1974. No. 87 (343). P. 53) un minētais jēdziens ‘folklorisms’, kas Latvijā vēsturiski ieguvis neviennozīmīgu traktējumu, bet Rietumu pasaulē, “kur tautas tradīciju atkārtota dzīve lielā mērā ir tirgus ekonomikas veicināta parādība”, lietots galvenokārt komerciālā izpratnē (plašāk par folklorisma debatēm, jēdziena izpratni Latvijā un pasaulē sk.: Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradīgas maiņa*. 161.–168. lpp.)
- ⁵ Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradīgas maiņa*. 13. lpp.
- ⁶ Sk.: Dundes A. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980; Dorson R. Folklore in the Modern World. *Folklore and fakelore. Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. Pp. 11–54 u. c.
- ⁷ Tēze, ka interese par tradicionālo folkloru var zust masu kultūras ietekmē, ir tikusi apspriesta daudz tā laika amerikāņu pētnieku darbos. Sk., piem.: Denby P. Folklore and the mass media. *Folklore Forum*.

1971. Vol. 4 (5). Pp. 113–125; Burns T. Folklore and the Mass Media: Television. *Folklore Forum*. 1969. Vol. 2. Pp. 99–106 u. c. Lai gan tieši vācu folklorists Hermanis Bauzingers bija viens no pirmajiem, kas 1961. gadā savā pētījumā “Tautas kultūra tehnoloģiskajā laikmetā” puda viedokli, ka tehniskā, modernā vide neiznīcina tautas kultūru, bet, mainoties sabiedrībai un apkārtējai videi, mainās arī kultūra. (Bausinger H. *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961)
- ⁸ Dundes A. Advertising and Folklore. *New York Folklore Quarterly*. Vol. XIX. No. 2. June 1963. P. 143.
- ⁹ Turpat. P. 144.
- ¹⁰ Sullenberger T. E. Ajax Meets the Jolly Green Giant: Some Observations on the Use of Folklore and Myth in American Mass Marketing. Pp. 53–65.
- ¹¹ Burns T. Folklore and the Mass Media: Television. *Folklore Forum*. P. 96.
- ¹² Sullenberger T. E. Ajax Meets the Jolly Green Giant: Some Observations on the Use of Folklore and Myth in American Mass Marketing. Pp. 53–65.
- ¹³ Degh L. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. P. 41.
- ¹⁴ Turpat. P. 50.
- ¹⁵ Turpat. P. 2.
- ¹⁶ Tieši šī doma uzsvērta vairākos mūsdienu folkloras pētījumos, kas tapuši, iedvesmojoties no Lindas Dēgas darbiem. Sk.: Klaus S. Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising. *Studia Mythologica Slavica*. XIII. 2010. Pp. 291–306; Liaynage D. Folklore and Contemporary Mass Media: An Assessment with Special Reference to Sri Lanka. *Social Sciences and Humanities Review*. Volume 01. No. 01. June 2013. Pp. 231–248 u. c.
- ¹⁷ Selberg T. Folklore and Mass Media. *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Turku: Nordic institute of Folklore, 1993. Pp. 201–215.
- ¹⁸ Turpat. P. 202.
- ¹⁹ Newton V. L. Folklore and Advertising: An Examination of Traditional Themes and Motifs in British Twenty-First-Century Television Advertising Campaigns. In: *Folk Live: Journal of Ethnological Studies*. Vol. 48. No. 01. 2010. Pp. 48–62 u. c.
- ²⁰ Turpat. P. 52.
- ²¹ Turpat. P. 57.
- ²² Klaus S. Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising. *Studia Mythologica Slavica*. XIII. 2010. Pp. 291–306.
- ²³ Liaynage D. Folklore and Contemporary Mass Media: An Assessment with Special Reference to Sri Lanka. Pp. 231–248.
- ²⁴ Newton V. L. Folklore and Advertising: An Examination of Traditional Themes and Motifs in British Twenty-First-Century Television Advertising Campaigns. P. 56–57.
- ²⁵ Šetuhina E. N. K voprosu ob izpolzovanii folklorā v sovremennoi reklame. *Vestnik VGU. Serija: Filologija. Žurnalistika*. 2011. No. 2. C. 241.
- ²⁶ Publicētu pētījumu par šo tēmu Latvijā praktiski nav. Viens no retajiem pētījumiem šajā laukā ir krievu valodā veidotā Rozannas Kurpnieces publikācija: Kurpniece R. Byt kak mif. *Philologia*. No. 4. Rīga: Latvijas Universitāte, 2002. C. 222–231.
- ²⁷ Sk.: Garda I. Akciju sabiedrība “Diena” kā mūsdienu folkloras izplatītāja. *Platforma 2*. Latvijas Universitātes filoloģijas, mākslas (teātra un mūzikas) zinātnes un bibliotēkzinātnes doktorantu rakstu krājums. Rīga: Zinātne, 2004. 164.–172. lpp.; Garda I. Folklorā lietojumā: radio SWH Melnā humora top daudz. *Letonica*. 2013. Nr. 26. 9.–23. lpp.; sk. arī valodnieces Dites Liepas pētījumu par folkloras motīvu un valodas spēles izmantošanu Latvijas preses valodā monogrāfijā: Liepa D. *Latvijas preses valoda*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2011. 165.–210. lpp.
- ²⁸ Piemēram, 2013. gadā mākslas zinātņu nozarē Latvijas Kultūras akadēmijā aizstāvētais Elinas Krasovskas promocijas darbs “Metonīmija un figuratīvā domāšana. Kognitīvās stilistikas pieeja” balstīts tieši uz reklāmas piemēru analīzi. Sk. arī publikācijas: Krasovska E. Vizuālo tēlu metonīmisks lietojums reklāmas diskursā. *Vārds un tā pētīšanas aspekti*. 14 (2). Liepāja. 2010. 138.–148. lpp.; Krasovska E. Latvijas vizuālās reklāmas multimodalitāte: diahroniskais aspekts. *Vārds un tā pētīšanas aspekti*. Rakstu krājums. 16 (2). Liepāja. 2012. 142.–157. lpp. Šobrīd arī norit darbs pie promocijas darba “Citādības koncepcijas uztvere reklāmā un starpkultūru komunikācijā” izstrādes. Darba autore: Ludmila Gorelkina,

zinātniskā vadītāja – asoc. prof. Olga Ozoliņa, darbs tiek izstrādāts Latvijas Universitātē valodniecības nozarē.

- ²⁹ Tās ir reklāmas, kuru mērķis ir ietekmēt pircēju domāšanu un rīcību tirgū. Tā var būt produkta pārdošanas reklāma, zīmola reklāma vai uzņēmuma tēla reklāma. Pēc: Praude V. *Mārketings*. 2. grāmata. Rīga: Burtene, 2011. 227. lpp.
- ³⁰ Ieskatam – pēc Latvijas Reklāmas asociācijas datiem, Latvijas mediju tirgus procentuāls sadalījums pēdējo desmit gadu griezumā ir bijis šāds: 2004. gadā reklāma avīzēs aizņēma 29,9% tirgus, žurnāli – 13,8%, savukārt – salīdzinoši – televīzijai bija 35,2% tirgus. 2007. gadā avīzēm – 22%, žurnāliem – 17,3%, TV – 34,9%. 2009. gadā (krīzes periodā) avīzēm – 14%, žurnāliem – 11%, TV – 40%. Savukārt, 2013. gada pirmajā pusgadā avīzes – 9%, žurnāli – 10%, TV – 45%. Sk.: <http://www.lra.lv/main.php?item=134> (skatīts 2013.10.10.).
- ³¹ Praude V. *Mārketings*. 244. lpp.
- ³² Kā šo svētku simbolu un citu folkloras elementu iekļaušana latviešu preses reklāmā tiek vērtēta sabiedrībā un kā šāda veida reklāmas ietekmē etniskos stereotipus, vēl ir tālāko pētījumu uzdevums. Latvijā regulāri gan tiek veiktas socioloģiskās aptaujas par konkrētu TV reklāmu uztveri sabiedrībā pasūtītāja (konkrētā uzņēmuma) interesēs, taču šie rezultāti ir konfidenciāli, un socioloģisko pētījumu aģentūras tos trešajām personām (arī pētnieciskos nolūkos) diemžēl neizpauž. Taču pieaugošā folkloras elementu izmantošanas tendence reklāmās (īpaši TV reklāmās) liecina par šāda veida reklāmu nenoliedzamo efektivitāti.
- ³³ Šetuhina E.N. *K voprosu ob izpolzovanii folklor v sovremennoi reklame*. C. 241.
- ³⁴ Citēts pēc: Klaus S. *Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising*. P. 293.
- ³⁵ Citēts pēc: Liepa D. *Latvijas preses valoda*. 178. lpp.
- ³⁶ Dalība I. *Vizuālās reklāmas pamati*. <http://www.iinuu.lv/userfiles/files/gramata.pdf> (skatīts 2013.05.09.).
- ³⁷ Liepa D. *Latvijas preses valoda*. 145. lpp.
- ³⁸ Sk.: <http://www.dainuskapis.lv>.
- ³⁹ Ferapontovs I. J. *Reklamnīje teksti v obidennoi reči. Sovremennij gorodskoi folklor*. Moskva: Rosijskij gosudarstvennij gumanitarnij universitet, 2003. S. 703.
- ⁴⁰ Degh L. *American Folklore and the Mass Media*. P. 202.
- ⁴¹ Turpat. P. 206.
- ⁴² Batraga A. *Reklāma un tās loma mūsu ikdienas dzīvē. Latvijas Ekonomists*. Nr. 5 (101). 2003. 14. lpp.
- ⁴³ Veide M. *Reklāma un mūsu vērtības. Biznesa Psiholoģija*. Nr. 29. Maijs–jūnijs. 2011. 24. lpp.

Jolanta Stauga

The Elements of Folklore in Latvian Press Advertisements

Summary

Keywords: folklore, advertising, press, media, creativeness, associatedness, folklorism

The article focuses on the relation between folklore and advertising, as well as mass media in a broader context. The aim of the article is to identify and characterise the folklore elements contained in contemporary press advertisements—images, symbols, modifications of folklore genres, revealing the causal relationship in their usage. The advertisements published in Latvian press have been analysed in the context of worldwide studies, providing an insight in the history of relationship between folklore and advertising in mass media. The author examines the origins of studies dedicated to folklore and advertising (A. Dundes, T. Burns, T. E. Sullenberger), the most important studies (L. Dégh, T. Selberg), as well as the current situation in terms of research of this subject on a global scale and in Latvia.

The folklore elements found in Latvian press advertisements have been analysed dividing them in various thematic groups: the visual symbols of traditional holidays, other visual symbols for creating the national component, fairy tale motives, folksongs in press advertisements, the short forms of folklore transformations in press advertisements.

The author has concluded that advertisements with the elements of folklore contribute to approximately one fifth of the advertisements published in Latvian press. The elements of folklore have been used in advertising to attract the attention of the potential customers in an associative level. An advertisement can be constructed as a reference to some folklore motif or to use a certain plot from folklore in a short version. However, on most occasions, one can speak of adjusted and often transformed forms of folklore—folksongs, proverbs, beliefs. Thanks to the rhythmical structure of folklore texts, folklore imagery, motives and symbols that quickly give rise the necessary associations, inclusion of folklore elements in advertising makes it not only attractive to the reader, but also forms an ethnic feature, obtaining a crucial role in the transformations of cultural norms and the system of values.

Juris Urtāns

Par kādu krustazīmi Latvijas krustakmeņos

Atslēgvārdi: krustazīme, krustakmeņi, Sv. Antonijs, kapsētas, kapellas, mēris

Latvijā ir zināmi daudzi kultūrvēsturiskie akmeņi ar tajos iekaltām dažāda veida zīmēm un uzrakstiem, un zināmo akmeņu skaits nepārtraukti palielinās.¹ Pagaidām šis plašais materiāls vairāk ir skatīts un izmantots deskriptīvi,² un plašāks vispārinājums, izņemot riņķakrustus³ un teritoriāli Daugavas kultūrvēsturiskos akmeņus,⁴ nav sniegts. Tas labi saprotams, jo iekalumi akmeņos parasti nav sasaistīti ar rakstītiem avotiem, folkloras liecības par tiem ir grūti datējamas un dažādi interpretējamas, bet arheoloģiskie izrakumi, kas varētu dot konkrētākus materiālus šo akmeņu interpretācijā un datēšanā, ir veikti ļoti ierobežotā skaitā un parasti arī nav devuši kaut cik vērā ņemamas arheoloģiskās liecības. Tomēr tikai visu triju avotu sintētiska izmantošana varētu dot jaunas atziņas dažādu Latvijas kultūrvēsturisko akmeņu izziņai un izpratnei.

Šajā apcerē pievērsīsimies kādai retai un savdabīgai krusta zīmei, kas kā iekalums ir fiksēta vairākos Latvijas akmeņos, un mēģināsim tuvoties zīmes iekalēju uzskatiem, kāpēc tieši šāda zīme bija jāiekaļ akmenī. Zīmi veido krusts ar noslēgtiem galiem; krusta augšgals ir veidots kā noslēgts aplis vai elipsoīds.

Pazīstamākais šī veida akmens, kas, lai arī daļēji bojāts (kā 1975. gadā stāstīja Anna Pauļukoviča, akmenim pāri pārbraucis traktors un nolauzis vienu akmens stūri), tomēr saglabājies aptuveni sākotnējā savā atrašanās vietā, ir Aiviekstes Draudavu akmens (1. attēls). Tas ir pelēkrozā lielkristālisks granīts, 0,95 m garš, 0,5 m plats un vairāk nekā 0,10 m biezs. Zīmes gals, kas veidots kā noslēgts loks (0,16 x 0,26 m),

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att. Aiviekstes Draudavu akmens arheoloģisko izrakumu laikā 1976. gadā. Foto: J. Urtāns

varēja atgādināt cilvēka galvu vai seju, tomēr nekādi sejas vaibsti aploces iekšpusē nebija veidoti. Visa zīme jeb krusts ir 0,39 m garš un 0,44 m plats, trijus krusta galus noslēdz šķērsīši, kas ir 0,08–0,09 m gari. Zīme ar metālisku instrumentu iekalta akmens plakāniskās un nedaudz grumbuļainās puses vienā galā. Iekaluma rievās ir līdz 0,02 m dziļas un 0,04 m platas.⁵ Iespējams, ka sākotnēji akmens bijis uzstādīts stāvus. Ar šo akmeni saistās savdabīga teika, kas publicēta jau 1876. gadā; teikā zīme akmeni uzskatīta par iekaltu cilvēka tēlu.⁶

Ap Draudavu akmeni 1975. gadā tika izdarīti arheoloģiskie izrakumi, atsedzot 27 m² lielu platību. Izrakumi tika veikti ar domu pētīt krustakmens apkārtni, tomēr darbu gaitā atklājās cilvēku apbedījumi. Arheoloģiski tika noskaidrots, ka kalniņā sākotnēji ir bijis 3.–5. gadsimta baltu senkapu uzkalniņš ar akmens riņķi, kura vietā pēc vairāk nekā 1000 gadiem, respektīvi, 15.–16. gadsimtā tika ierīkota un izmantota vietējo zemnieku kapsēta. Tika atsegti septiņi apbedījumi ar dažām nabadzīgām līdzdotajām lietām – nažiem, siksnu sprādzēm, saktiņām un monētas fragmentu. Skaidrs, ka šo viduslaiku apbedījumu skaits kalniņā ir daudz lielāks, jo izrakumi laukumā atsedza tikai daļu no senās kapsētas kalniņa. Draudavu viduslaiku apbedījumi ir tipiski tā sauktajām nelielajām zemnieku jeb lauku kapsētām, kas varēja arī būt oficiāli neatzītas, un noteikti nav izslēdzama varbūtība, ka apbedījumi ir saistīti ar kādu sērgu, kas arheoloģiski nav konstatējams.

Arheoloģiskie izrakumi ap akmeni parādīja, ka akmens atrodas ne pašā lauku kapsētiņā, bet tai līdzās, aiz akmeņu rindas, kas varēja būt gan agrā dzelzs laikmeta uzkalniņa akmeņu ietvērējapļa paliekas, gan viduslaiku kapsētas norobežojums. Zem akmens bija palikts dzīvnieka, šķiet, vērsa galvaskauss un citi kauli, ko var skaidrot kā ziedošanu. Par ziedošanu jāuzskata arī ar 15.–16. gadsimtu datējamais bronzas slēgtais pirksta gredzens, kas tika atrasts pie akmens. Tika izteikts uzskats, ka akmens un atradumi pie tā saistāmi ar mirušo kultu,⁷ tomēr līdzīgi dzīvnieku kaulu kā ziedošanu atradumi pie Latvijas krustakmeņiem nav zināmi, lai gan dzīvnieku gaļa, respektīvi, kauli, kas paliek, gaļai iznīkstot, ir plaši zināms dažādas nozīmes ziedošanu veids.⁸ Vēlāku laiku ziedošanu pie viduslaiku kapu akmens zīmēm, šķiet, Latvijā nav bijis retums. Piemēram, ļoti populāri kā ziedošanas un ārstēšanās vietas 19. gadsimta sākumā bija divas kapu plāksnes Elkšņos pie Eiķes ezera (pēc Latvijas un Lietuvas robežu precizēšanas 20. gadsimta 20. gados šī vieta ietilpināta Lietuvas teritorijā). Viena no kapu plāksnēm uzstādīta 1585. gadā 93 gadu vecumā mirušajai Annai Plāterei, otra kapu plāksne kādai citai 1587. gadā mirušai personai. Nostāsti un rakstītās liecības stāsta par senu baznīcu šajā vietā. 19. gadsimta sākuma literatūrā šī vieta ir samērā bieži pieminēta,⁹ arī vēlākos laikos tā nav tikusi aizmirsta.¹⁰ Par seno kapakmeņu plašu izmantošanu vēlākās ziedošanas tradīcijās daudzviet citur Latvijā liecina gan rakstītie avoti, gan folkloras dotumi, tomēr plašāks šī materiāla apkopojums pagaidām nav veikts.¹¹

Tādas pat zīmes ir bijušas iekaltas akmenī, kas atradies pie Skultes Kursiešiem. Tas bijis 150 cm garš, apakšgalā 50 cm, augšgalā 15–20 cm liels trīsstūra stabveida akmens (2., 3. attēls). Uz katras no trijām skaldnēm bija iekalta pa vienai šādai zīmei, kas bija vienādas pēc formas, bet nedaudz atšķirīgas pēc izmēriem: garums 30–32 cm, platums 13–15 cm,

iekalto līniju platums 1,5–2 cm, dziļums 1 cm. Zīmes iekaltas akmens šaurākajā galā. Agrākos laikos akmens bijis novietots stāvus, vēlākos laikos tas no savas sākotnējās vietas izgāzts. Ļaudis zinājuši stāstīt, ka agrāk šeit bijusi vecas baznīcas vieta vai vispār svēta vieta, kur ticis ziedots.¹² Pēc cita apraksta šeit “esot bijusi katoļu koka baznīciņa ar salmu jumtu, no baznīcas gājis ceļš pāri uz silu, kur atradusies kapsēta”.¹³ 1976. gadā iegūtas ziņas, ka pirms gadiem desmit, respektīvi, 60. gadu vidū Kursiešu akmens sadauzīts un aizvests iemūrēt kādas ēkas pamatos. Pie akmens bijusi baznīcas vieta un kapsēta.¹⁴

Mūsdienās akmens, kapsētas un baznīcas vietā uzbūvēta dzīvojamā māja. Zīmīgi, ka gan Draudavu, gan Kursiešu gadījumā zīme bijusi iekalta vienā akmens galā, kas varētu liecināt, ka sākotnēji akmeņi bijuši uzstādīti stateniski.

Skultes Kursiešu baznīcas vieta ietilpa Liepupes draudzē, kuras vizitācijās vairākkārt (1669., 1670., 1674. gadā) minēta Sv. Antonija kapela (*Tonnißcapell*) vai sabrukusi kapela (1731. gadā). Tiek piezīmēts, ka pie kapelas esot apbedīšanas vieta, kur apbedīšana tiekot liegta, un ka pie Sv. Antonija kapelas tiekot noturēts gadatirgus.¹⁵ Tuvāki orientieri kapelas lokalizēšanai nav doti, tomēr Liepupes draudzē Skultes Kursieši, šķiet, esam tieši šī vieta, kas būtu savietojama ar 17. gadsimta vizitācijā minēto Sv. Antonija kapelu.

Līdzīgas zīmes ir konstatētas arī netālu no Draudavām esošajā akmenī pie Vietalvas Kapmaļiem¹⁶ un Dricānu Apšeniekos¹⁷. Pie Kapmaļiem zināms plašs kapulauks, kurā atrastās senlietas ļauj to datēt plašā diapazonā, ietverot arī viduslaikus (divas riņķasaktas).¹⁸ Ir vairākas nepārbaudītas ziņas par šādu zīmju esamību vēl citos Latvijas akmeņos. Kopumā akmeņi ar iekaltiem krustiem pie Latvijas viduslaiku kapsētām vai tieši tajās ir sastopami visai bieži, tomēr šis materiāls pagaidām diemžēl nav apkopots.

Var uzskatīt, ka Skultes Kursiešos bijusi Sv. Antonijam veltīta kapela ar raksturīgo akmeni. Par Aiviekstes Draudavu akmeni nav liecību, ka tas būtu bijis tieši saistīts ar Sv. Antoniju; teikā teikts, ka kapu kalniņā apglabāti sērgā mirušie ļaudis, un to varbūt apliecina arī arheoloģiskais materiāls. Dzīvnieku kaulu atradums zem akmens un pirksta gredzena atradums pie akmens pagaidām nav tieši saistāmi ar Sv. Antonija kultu. Šādi Livonijas laika kompleksi, kuros ietilpa kapelas vieta, kas parasti bija saistīta ar kāda svētā vārdu, tai līdzās esoša kapsēta un nereti arī kādas ar ziedošanu un senām tradīcijām, to skaitā akmens krustiem vai krustakmeņiem, saistītas darbības, bija samērā plaši izplatīta sava laika reālija.¹⁹ Reformācijas un vēlākos laikos pret šīm Livonijas laika kapelu vietām, kas, iespējams, bija saistītas vēl ar agrākām pirmskristīgā laika svētvietām, un to apmeklētājiem tika vērsta nesaudzīga cīņa.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. att. Skultes Kursiešu akmens 1932. gadā.
A. Gusara uzmērījums, Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta krājums

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

3. att. Skultes Kursiešu akmens 1932. gadā.

Foto: A. Gusars, Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta krājums

Livonijā Sv. Antonijs bija tas svētais, kas piesaukts aizsardzībai pret mēri. Šim svētajam par godu 15. gadsimtā dibināti altāri un vikārijas Rīgas baznīcās, celtas viņa vārdā sauktas lauku kapelas. Rīgā 1514. gadā bija sērga, un tad pat Lielvārdē ierīkots antonitu klosteris, kas darbojās kā hospitālis ar sērgām saslimušo kopšanai. Latviešu un igauņu tradīcijās šis svētais bija ļoti populārs. Pēc reformācijas Sv. Antonijs pārvērtās par cūku Teni (igauņiem *Tõnn*) un kļuva ļoti iemīļots kā cūkkopības aizbildnis. Antonija dienu 17. janvārī kā cūku svētkus ar dažādām tradīcijām svinēja līdz pat 20. gadsimta sākumam.²⁰ Līdzīga nozīme Sv. Antonijam bija arī citās katoļu zemēs, par ko liecina bagātīga Sv. Antonija ikonogrāfija.²¹ Par Sv. Antonija popularitāti liecina arī Livonijas laika kapelu nosaukumi. Tos pārskatot, respektīvi, skaidrojot, kādam svētajam kapela ir bijusi veltīta, iegūstam šādu ainu²²:

Catharina, Katarina	8
Tõnis, Antonius	6
Bartholomeus	4
Anna	4
Georg	4
Niklavs, Nicolaus	4
Johan	3
Maria	3
Lorentz	3
Ignatius	2
Gertrud	2
Andreas	2
Simon	1
Michael	1
Thomas	1
Martin	1
Peter	1
Augustin	1
Labrentz	1
Magdalene	1
Jacob	1

Redzam, ka Sv. Antonijs aiz Sv. Katrīnas (Catharina, Katarina) ir otrs populārākais svētais, kura vārdā Vidzemē sauktas kapelas. Sv. Antonija kults bija plaši izplatīts arī Livonijas baznīcās, par ko liecina virkne altāru, kas veltīti tieši Sv. Antonijam.²³ Viņš bija slimotāju aizbildnis, pie kura kā pie aizstāvja vērsās slimību, īpaši ādas slimību un mēra gadījumos, bet zināms, ka Livonijas laikā plaši bija izplatītas dažādas epidēmiskās slimības; varētu pat teikt, ka epidēmijas kopš 13. gadsimta bija permanentas.²⁴ Plašākas ziņas par mēra un citu slimību epidēmijām, īpaši par tā saukto Lielo mēri, ir no vēlākiem laikiem.²⁵ Par mēri un citām epidēmiskajām slimībām viduslaiku Eiropā ir pieejama plaša literatūra.²⁶

Ar Sv. Antoniju tiek saistīta īpaša krusta zīme ar vairākiem tās paveidiem, tai līdzīga ir konstatēta uz Aiviekstes Draudavu un Skultes Kursiešu akmeņiem. Kristietības

ikonogrāfijā šīm zīmēm līdzīgus krustus dēvē par ēģiptiešu jeb enkura krustu. Tas ir arī viens no seno ēģiptiešu hieroglifiem (ankh), kas Senajā Ēģiptē bija plaši izplatīts jau sen pirms kristietības, un kopā ar Sv. Antoniju, kas kā svētais ceļas no koptiskās kristietības tradīcijas, varēja būt guvusi tālāku simbolisku attīstību. Tanī pat laikā jānorāda, ka ar Ēģipti un koptisko tradīciju saistās arī citi simboli un ne vienmēr var pārliecinoši sasaistīt Sv. Antonija krustu ar ankhu.²⁷

Vidzemes un ne tikai Vidzemes viduslaiku kapsētām vispār raksturīgi, ka tajās vai pie tām ir viens lielāks akmens ar iekaltu krustu, kas būtu uzlūkojams ne par atsevišķu kapakmeni, bet gan par visas kapsētas simbolu. Šajos akmeņos nereti ir iekalti krusti, kuru augšējā daļa ir veidota kā loks vai arī augšas zari kā citādi ir savienoti. Varbūt arī te ieskaņas kādas Sv. Antonija kulta atskaņas? Piemēram, tajā pašā Liepupes pagastā, kur atradies Kursiešu akmens, pie Ķuļļu mājām bijis cits akmens, kurā bijuši iekalti divi krusti; virs viena krusta iekalta lokveida zīme. Pēc nostāstiem akmens uzstādīts vietā, kur divi gani esot viens otru līdz nāvei nokutinājuši vai kur nošāvušies divi zaldāti.²⁸ Ķuļļu akmens sadauzīts 20. gadsimta 60. gados; akmens šķemba ar krusta iekaluma paliekām nogādāta Latvijas Brīvdabas muzejā.²⁹ Gan Draudavu un Kursiešu, gan citos Latvijas akmeņos iekaltajām līdzīgas zīmes ir fiksētas arī Baltkrievijas jatvingu viduslaiku kapsētu krustakmeņos.³⁰

Iespējams, ka šī savdabīgā krusta zīme, kam varētu būt izsekrojama ilgstoša izmantošanas tradīcija, kādu konkrētu izpaudumu guvusi arī Livonijā un varētu būt saistāma ar Sv. Antonija lokālajiem jeb tautas kristietībā sakņotajiem ticējumiem.

Atsauces un piezīmes

¹ Urtāns J. Akmeniniai Piedrujos Tolojevču kapinių kryžiai. *Sakralieji baltų kultūros aspektai*. Vilnius, 2012. Pp. 381–401. (Senovės baltų kultūra)

² Urtāns J. *Pēdakmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi*. Rīga: Avots, 1990; Kušķis G., Korsaks P. *Pieminekļi mīlestībai, uzvarām, zaudējumiem*. Rīga: Madris, 2004; Kušķis G. *Akmeņos kaltā Latvijas vēsture*. Rīga: Mantojums, 2011.

³ Caune A. *Riņķa krusti Latvijā*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2008.

⁴ Urtāns J. *Daugavas kultūrvēsturiskie akmeņi*. Rīga: Nordik, 2007.

⁵ A. Grinberga publikācijā ir doti nedaudz atšķirīgi akmens un zīmes izmēri: Grinbergs A. *Zemgales reģiona senās kulta vietas. The Ancient Cult Sites of Zemgale Region*. Jelgava: Jelgavas Tipogrāfija, [2012].

⁶ [...] “Ne kas krietna tautieša jūtas tā nepārsteidz, kā kad kaut kur domās, piemiņās un teikās senču priecīgo un sūro likteni pārdomā un, īpaši caur teikām un pieminekļiem, viņu senā gara spoguļi ieska-tās. Un tādu teiku jau simtiem varam noklausīties, no vecajām māmiņām.

Viena tāda pēc teikas un tagadējā uzskata ievērojama vieta ir atrodama Vietalvas – Odzianas valstī pie Draudavu mājas. Šo vietu sauc par “Ozolakalniņu”. “Ozolakalniņš” dabūjis savu vārdu no ozola, kura celma trūdus vēl tagad var pazīt. Ozols esot latviešu patvaļības laikos derējis par dievekli, kā to no dažiem atradumiem var nojēgt. Še vēl nesen gadus atpakaļ atrada vecu laiku kara ieroci. Tad vēl atrasti daži naudas gabaliņi, bez datuma un rakstiem. Viens sāns kalniņam nobrucis; tur tagad atrod cilvēku kaulus, kādu pēdu dziļumā. Arī mazi pulkstenīši (?) esot atrasti. Še redzams, kādu 4 pēdu garš un vienu pēdu plats akmens, ar cilvēka tēlu, bet bez kādiem rakstiem. Ozols, kas kalniņā stāvējis, bijis ļoti resns. Ozols ar savu kalniņu un kapa piemiņu bijis pie pašiem māju vārtiem. [...] Vectēvs, dzimt-laikus atminēdamies, man par šo kalniņu un ozolu tā stāstīja: Viņos, tēvijas brīvos laikos, kad vēl kājas, rokas, mute un miesas spēki bij pašam piederīgi, tad kāds tēvs ar māti un 3 maziem bērniņiem še

mežā, avota tuvumā, nometās dzīvot. Kamēr citas dzīvojamās mājas neesot bijis, tas mājokli izmeklējies caurā ozolā, ko laikam ar akmens cirvi vēl izrobījis. Lai gan lāču rūkšana un vilku kauksana baidījuse, tomēr savu vietīņu jaunienācējs turējis dārgu un svētu. Varmāki arī toreiz esot bijuši. Lai nu savu dārgu patversmi spētu uzturēt, tad katram, kas spēja vairogu vēdināt, bijis jāiet pret varmākiem cīnīties. Tā arī šai klusai vientuļai mājiņai uznākušas bēdas, jo tēvam bijis jāiet cīņā. Māte ar mazajiem palika viena pate mājā. Tēvs atvaidīdamies vēl savu akmens cirvi cirtis ozolā, lai tur vērdamies viņu pieminot, jo varbūt tēvijas dēļ būšot asinis jātecina un šeit vairs neredzēšoties. Māte ar mazajiem sākumā dzīvoja laimīgi un mierīgi, savā ozola namā, kamēr mātei uznāca grūta slimība, kur tā bez apkopēja būdama, laikam grūtās bēdas nomira. Bērni papriekš gan domājuši, ka māte aizmigusi, un tādēļ cēlušī, lai tak dodot viņiem ēst; bet kad redzējuši, ka jau tārpī pie mātes redzami, tad vairs ozolā negājuši, bet kādā smilktainī mājājuši, kas vēl tagad netāl no Ozolakalniņa atrodama. Kad tēvs no kara pārnācis un jau-tājis bērns pēc mātes, tad tie atteica, ka māte apskaitusies un ar šiem vairs nerunājot. Tēvs nogājis pie ozola un atradis, ka māte nomirusi, aizsitis ozolu ar kokiem cieti, un uztaisījis māju citā vietā, jo karā bij dabūjis dzelzs cirvi. Pēcāk esot bērniem draudējis, lai pie ozola neejot. Varbūt no šās draudēšanas šī māja savu vārdu dabūjusi, jo viņu vēl tagad par Draudavu dēvē. Vēlāk varbūt citu ozolu sākuši par dievekli cienīt un tam upurus nest.

Nevar zināt, vai minētais akmens ar savu tēlu būs no pašiem latviešiem cēlies, jeb vēlāk svešas tautas to kara piemiņai atstājuši. Vēlētos, lai Latvijas senatnes pētītāji šo vietu apmeklētu un varbūt gaismā celtu ko paslēptu no senču laikiem.” (Siliņš. Ozolakalniņš. Teika. *Baltijas Vēstnesis*. 1876. 2. jūn.)

- ⁷ Urtāns J. Arheoloģisko pieminekļu apzināšana Tukuma, Limbažu, Saldus un Ogres rajonā. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1976. gada pētījumu rezultātiem*. Rīga: Zinātne, 1977. 71., 73. lpp.
- ⁸ Sal.: Caune A. Celtnu ziedojumi Rīgā 12.–16. gs. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1978. gada pētījumu rezultātiem*. Rīga: Zinātne, 1979. 19.–22. lpp.
- ⁹ No Elkšņu draudzes, Kurzemē. *Tas Latviešu Ļaužu Draugs*. 1836. Nr. 22; No Elkšņu draudzes, Kurzemē. *Tas Latviešu Ļaužu Draugs*. 1836. Nr. 27; Thiel M. *Unterhaltungen aus der vaterländischen Geschichte für die Jugend*. Rīga, 1828. S. 35–36; Thiel M. *Unterhaltungen aus der vaterländischen Geschichte für die Jugend*. Riga und Leipzig, 1838. S. 44–45; Bienenstamm H. *Neue geographisch-statistische Beschreibung des kaiserlich-russischen Gouvernements Kurland, oder der ehemaligen Herzogthümer Kurland und Semgallen*. Mitau; Leipzig, 1841. S. 56 u. c.
- ¹⁰ Elkšņi. *Konverzācijas vārdnīca*. 18. burtnīca. Rīga, 1905. 829. lpp.; Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. Bd. 22., H. 2. Rīga, 1924. Nr. 485; Urtāns J. Elkšņi – Alksniai. Pieminekļi abpus robežai. *Labietis*. 1993. 85. burtnīca. 2972.–2976. lpp. u. c.
- ¹¹ Sk.: Urtāns Ju. Kultovie valuny c vybitymi znakami na teritorii Latvii. Problemy istorii Latvijskoi SSR. Vyp. 5. Tezisy dokladov nauchnoj konferencii molodyh uchonyh-istorikov, posvjascennij 40-letiju pobedy sovetskogo naroda v Velikoj Otechestvennoj vojne i 45-j godovschine vosstanovlenija sovetskoj vlasti v Latvii. Rīga, 1985. S. 58–61.
- ¹² A. Gusara 1932. gada 7. jūnija ziņojums, akmens uzmērījums un fotofiksācija. Glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta arhīvā.
- ¹³ J. Čiekura nedatēts pirmskara laika ziņojums. Glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta arhīvā.
- ¹⁴ J. Urtāna 1976. gada 26. novembra ziņojums. Glabājas Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra arhīvā.
- ¹⁵ Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli. Izraksti par jautājumu: kristīgās ticības cīņa ar latvju tautas reliģiju*. [Rīga]: Ģenerālkomisijā pie A/S Valters un Rapa, [1931]. 21., 29., 30., 38., 66. lpp.
- ¹⁶ Mutiska Dr. math. Jāņa Cepīša informācija (22.01.2007.).
- ¹⁷ “Pēc tam [...] uzdūrāmie Apšenieku ciema mājas [...] pievadceļa malā gulošam akmenim ar senu zīmējumu – savdabīgas formas krustu vai pat stilizēta cilvēka attēlu (līdzīgu kā Aiviekstes Draudavās [...]) Akmens izmēri: 0,78 x 0,52 x 0,45 m, iekaluma līniju dziļums – līdz 2 cm.” (J. Cepīša 2000. g. 7. novembra ziņojums. Glabājas Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra arhīvā. J. Cepīša 22.01.2007. un 29.01.2007. elektroniskās vēstules autoram.)

- ¹⁸ A. Stubava 1948. gada 24. augusta ziņojums; Ē. Mugurēviča 1960. gada 22. maija ziņojums. Abi glabājas LU Vēstures institūta arhīvā.
- ¹⁹ Plašāku apkopojumu par viduslaiku apbedīšanas tradīcijām sk.: Muižnieks V. *Arheoloģiskās liecības par 14.–18. gs. apbedīšanas tradīcijām Latvijas teritorijā. Promocijas darba kopsavilkums*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2011.
- ²⁰ Švābe L. Mēris Latvijas zemēs un pilsētās. *Dzimtenes kalendārs 1990. gadam*. Vesterosa: Trīs rozes, 1990. 60. lpp.
- ²¹ *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 5. Rom–Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2004. S. 205–217.
- ²² Izskaitļots pēc: Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. S. 47–119.
- ²³ Bruining H.v. Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter. *Mitteilungen aus dem Gebiete der livländischen Geschichte*. Bd. 19. Rīga, 1903–1904.
- ²⁴ Švābe L. Mēris Latvijas zemēs un pilsētās. 57.–66. lpp.; Gerhards G. Rakstītie avoti un arheoloģiskās liecības par mēri Latvijas teritorijā 13.–18. gadsimtā. *Vēsture: avoti un cilvēki. XX zinātniskie lasījumi. Vēsture XIV*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2011. 125.–131. lpp.
- ²⁵ Karlsons Ž. *Lielais mēris Kurzemē (1709–1711)*. Jelgava: Jelgavas ģimnazijas mazpulks, 1936; Bērziņš J. Mēra postījumi Vidzemē 1710. *Valsts archīva raksti*. Rīga, 1933.
- ²⁶ Cohen D. *The Black Death*. New York: Franklin Watts, Inc., 1974; Cowie L. W. *The Black Death and Peasants' Revolt*. London: Wayland Publishers, Ltd., 1974; *Encyclopedia of Plague and Pestilence*. Ed. G. C. Kohn. New York: Facts on File, 1995; Vasold M. *Die Pest. Ende eines Mythos*. Stuttgart: Theiss Verlag, 2004; u. c.
- ²⁷ Cornwell H., Cornwell J. *Saints, Signs, and Symbols*. Harrisburg: More house Publishing, 2009. Pp. 101–114.
- ²⁸ A. Gusara 1932. gada 3. jūnija ziņojums, akmens uzmērījums un fotofiksācija. Glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas departamenta arhīvā.
- ²⁹ Urtāns J. Senie piemiņas jeb memoriālie akmeņi Limbažu rajonā. *Libiešu gadagrāmata. Līvlist āģastrontōz 2002*. Mazirbe: Libiešu krasts, 2002. 26.–28. lpp.
- ³⁰ Kvjatkovskaja V. *Jatvjazhskie mogilniki Belarusi (k. XI–XVII vv.)*. Vilnius: Diemedžio, 1998. S. 30–35. Ris. 2.

Juris Urtāns

About a Cross Sign Found on Latvian Cross Stones

Summary

Keywords: cross sign, cross stones, St. Anthony, graveyards, chapels, plague

During the archaeological excavations of the graveyard Aiviekstes Draudavas it was found that there was an early Iron Age burial mound, in which over the 15th and 16th centuries the local cemetery was arranged. Next to the cemetery, a stone with a peculiar shaped cross has been discovered. Close to the stone some artefacts were found. The question is, what allows attributing the use of the stone to the use of the cemetery. The same mark was set in the stone at Skultes Kursieši, where the ancient church and cemetery are known to have existed. Stones with similar signs have also been discovered in other places of Latvia. The sign would be associated with St. Anthony, who was very popular in Livonia. St. Anthony was invoked to protect against diseases, including fever, so this mark in stones found at the medieval cemeteries, where the people that had died from diseases were buried, can be well understood. Later St. Anthony (Latvian *Tenis*, Estonian *Tõnn*) became transformed into a pigs' guardian, and his commemorative day, 17 January, was celebrated by Estonian and Latvian farmers up to the beginning of the 20th century.

Māra Vīksna

Emmas Burkas “dziesmotais ceļš”

Atslēgvārdi: dziesmu klažu tradīcija, repertuārs un tā pielietojums, teicējas dzīves un laikmeta hronika

No latviešu rakstītās folkloras (debesu grāmatas, epitāfijas, atmiņu albumi, dziesmu klades, uzraksti uz sienām u. c.) gandrīz nemaz nav pētītas dziesmu (ziņģu) klades atšķirībā no atmiņu albumiem,¹ kaut arī Latviešu folkloras krātuvē (LFK) ziņģu savākts pieckārt² vairāk nekā albumu pantu. Abi šie žanri jau no Krātuves aizsākumiem un vēl arī senākiem laikiem tikuši uzskatīti par mazvērtīgāko folkloras daļu,³ nereti rokrakstu krājumos tie atrodami kopā vienos vākos. Dziesmu klažu parastā funkcija ir tekstu iegūšana un saglabāšana dziedāšanai vai pārļasišanai, jo bieži tajās ierakstīta arī dzeja. Ja senie latvieši teica:

Kuru dziesmu izdziedāju,
To satinu kamolāi.
Dod, Dieviņi, vieglu mūžu,
Pa vienai ritināšu,⁴

tad, tautai izglītojoties un ieviešoties jaunam dziedāšanas stilam, “dziesmu tīšana kamolā” pārvēršas par ierakstiem īpašās burtnīcās vai kladēs. Jāatzīst, ka mazsvarīgs nav arī “vieglais mūžs”, kad atkal var “pa vienai ritināt” – atkārtoti izdziedāt.

Novērtēt klažu īpašnieku attieksmi pret saviem sakopojumiem ir gandrīz neiespējami, jo LFK visbiežāk klades nonāk no vecu māju bēniņiem, no senām lādēm un pat top paceltas pilsētā uz ielas pie atkritumu kastēm, kaut savu laiku kādam tās bijušas nepieciešamas un dārgas. Daudzām kladēm nav iespējams pat noteikt ne rakstīšanas vietu, ne laiku un ne piederību. Folkloras vākšanas gaitās ir sastapti cilvēki, kas savus, tagad jau vairāk savu tuvinieku, vecāku, vecvecāku, pierakstus glabā kā acu raugu. Agrāko ekspedīciju laikā dažkārt bija iespējams pārrakstīt virsrakstus vai dziesmu pirmās rindas, tādējādi tikai nepilnīgi fiksējot repertuāru. Mūsdienās sastaptie dziesmu klažu un atmiņu albumu glabātāji labprāt ļauj ierakstus kopēt un pat apsola kādreiz oriģinālu nogādāt LFK, bet dzīves laikā tie viņiem saistās ar dārgām atmiņām.

Pētot latviešu skolēnu atmiņu albumus, Baiba Krogzeme-Mosgorda pievienojusies amerikāņu folkloristes Barbaras Kiršenblates-Gimbletas (*Barbara Kirshenblatt-Gimblet*) uzskatiem: “Par tradīciju atmiņu glabāšana kļūst tad, kad piemiņas lietas, respektīvi, priekšmeti, kam cilvēki piešķir pagātnes simbolu nozīmi, tiek kārtotas, glabātas vai radītas no jauna, izmantojot sabiedrībā pazīstamus paraugus. [...] Nonākot saskarē ar šīm lietām,

cilvēks domās atkārtoti atgriežas pie kāda savas biogrāfijas posma, piedzīvota notikuma, sastaptas personas. Lidz ar to piemiņas lietas rosina laiku pa laikam pārlūkot un pārvērtēt nodzīvoto dzīvi, atgādinot par ģimeniskajām, profesionālajām, emocionālajām u. c. veida saitēm ar cilvēkiem, kuru dažādu iemeslu dēļ vairs tuvumā nav.”⁵ Jau minētā klažu īpašnieku attieksme pret folkloristu vēlēšanos iegūt viņu materiālus apliecina tradīcijas spēku, arī runājot par dziesmu kladēm.

Ar atmiņu nozīmību saskāros, satiekoties ar teicēju Emmu Burku (16.08.1905.–12.03.1995.) bijušā Valkas apriņķa Sinoles pagasta Cincos. Ar savu vienaudzi un pārkaimiņieni mani 1986. gadā iepazīstināja Jānis Kučers no Lejasciema “Zemītēm”, jo viņai esot ap 10 dziesmu klažu, kurās dziesmas krātas visa mūža garumā. Jānis Kučers bija izcilākais Ziemeļvidzemes novadpētnieks ar dziļām interesēm ģeoloģijā, vēsturē, valodniecībā, folklorā, etnogrāfijā un rakstniecībā. Viņa savāktais materiāls atrodams dažādās Latvijas krātuvēs. Viņš ir atradis un saglābis vairāku novadnieku personīgos arhīvus,⁶ popularizējis citus meklēšanas entuziastus.⁷ Daļai cilvēku bija tāda kā nenovīdība pret viņa darbu, jo viņiem likās, ka par atrastām vērtībām gods un slava tiek viņam, varbūt nesaprotot, ka senās lietas, dokumenti bez viņa iejaukšanās būtu aizgājuši nebūtībā. Pateicoties Kučertēva vākšanas azartam, folkloristi jau bija ieguvuši senākos atmiņu albumu ierakstus LFK fondos,⁸ tie bija izgriezti no laukā izmestiem papīriem. Manā folkloristes darbā ļoti noderēja labi pazīstama vietējā cilvēka ieteikums, lai iegūtu teicējas uzticību. Man vairs nevajadzēja izskaidrot, kāpēc interesējos par viņas mūžu un dziesmu kladēm. Jutu, ka viņa iekšēji bija ļoti apmierināta par uzmanību, bet saņēmu stingru atbildi: “Jūs tās klades dabūsit, kad pienāks laiks. Es došu ziņu.” Pēc kāda laika Jānis Kučers piesūtīja teicējas biogrāfiju⁹ un viņas jaunības dienu fotogrāfiju.

Emma Lilija Burka, dzimusi Biseniece, dzimusi 1905. g. 16. augustā, Valkas apriņķa Lizuma pagastā, Elstu ciematā Freimata mājā, kur toreiz dzīvojuši viņas vecāki par kalpiem, rokpeļņiem. Skolā gājusi Lizuma pagastskolā pie skolotāja Zvaigznītes. Tad vecāki ir dzīvojuši Lizuma pag. Pietos, un skola ir turpat pie Pietiem. Emma strādājusi par kalponi daudzās mājās – Galgauskas Božās pie Knokiem, Klāvānos pie Krasnaja un citur. Emma liela dziedātāja, visur viņa interesējusies par dziesmām, rakstījusi dziesmu tekstus jau agrā jaunībā un turpina rakstīt vēl tagad. Viņai sakrātas kādas 10 – 12 dziesmu klades no 16 gadiem¹⁰. Visas glīti ar tinti uzrakstītas, vietām jaunībā izpušķotas ar krāsainām bildītēm. Viņa precējusies ar Lejasciema pag. Arnoldu Burku. Jau Galgauskā viņa izmācījusies par šuvēju un vairs nav par kalponi strādājusi, bet savu šuvējas amatu. Nopirkuši Lejasciema pagasta Cincu ciematā mazu zemes gabaliņu, un tur jau bijusi uzcelta pusgatava mājiņa pie Spīnupes gravas. Tanī nodzīvojuši līdz bēgļu laika[m]. Atnākot atpakaļ, mājiņa bijusi nodedzināta. Tad Emma ar vīru iegāja dzīvot Cincos tukšā palikušā Bujana mazmājiņā, kas ir tagad vecākā māja Cincos. Emma dziedājusi vairākos koros un dzied vēl tagad pensionāru korī. Bērnu nav. J. Kučers.¹¹

Dzīvot bezbērnu dzīvi varbūt nav tas vieglākais mūžs, bet tas deva iespēju un laiku piepildīt, izpušķot, nosargāt savas dziesmu klades, kas ir sava veida repertuāra papildināšana un saglabāšana. Tā arī Renātes Mielavas (Siliņas) atrastā izcilā Sventājas teicēja

Ķērsta Balcere uzsvēra, ka viņas dziesmu pūrs tik bagāts pielocīts, jo viņa apprecējusies tikai 31 gada vecumā un līdz tam bijusi tikai savā dzīvē bez rūpēm par citiem cilvēkiem.

1987. gada vasarā folkloristi pirmoreiz izbrauca pie jau senāk satiktiem teicējiem, lai viņu teikšanas procesu uzņemtu video ierakstā. Mūsu lauka pētījuma dvēsele bija folklorists Jānis Rozenbergs, viņa “labā roka” Iveta Politere un Madonas mikroautobusa šoferītis Māris Frīdvalds, kuru vairākās vasarās pievērsām folkloras izzināšanai. Ar mums kopā bija galvenais operators Zigurds Vidiņš, kura filmēšanas tehnika iesākumā tika izmantota. Viņam palīgā nāca Dainis Kļava, Haralds Elcers, Andrejs Ēķis, fotogrāfs Andris Eglītis. Grupa, kas parasti bija vairāk ne kā desmit cilvēku liela, pēc Lejasciema “Zemīšu” apciemošanas iegriezās arī Cincos. Kad visi gribēja ieiet Burku mājiņā, tad istabiņā “kā cīruļa perēklis”¹² nevarēja gan rokas pavēcināt. Teicēja ar lepnumu izrādīja savas klades, bet kategoriski atteicās izdziedāt kādu dziesmu. Viņa paziņoja, ka vasarās viņa nedzied. Tas pilnīgi izklausījās pēc kāda ticējuma, bet vēlāk sapratām, ka viņa negāja uz ansambļa mēģinājumiem, jo lauku cilvēkam vasarā tam neatlika laika. Dažas dziesmas viņa nodungoja, bet melodijas zināja visām kladēs ierakstītajām dziesmām. Tā nu mēs atstājām viņu ar visām 10 pierakstītajām burtnīcām, starp kurām viena bija viņas vīra īpašums, tapis dieņesta laikā 1927. gadā. Mūsu starpā turpinājās neliela sarakste, apmaiņa ar apsveikumiem un īsa ciemošanās reize 90. gadu sākumā.

Folkloristu uzmanība, iespējams, pastiprināja arī vietējo interesi par Emmas Burkas mantojumu. Pensionāru ansambļa dalībnieki viņai 1988. gada 2. aprīlī¹³ uzdāvināja pēdējo dziesmu blociņu, kura titullapā vēlāk viņa ierakstīja “N: 10 kladīte”. Blociņa izmērs¹⁴ bija tāds, lai varētu uzstāšanās reizēs nemanāmi to turēt rokās, un būtu, kur ieskatīties, ja vārdi piemirstos. Pēc dienas viņa vēstulē man aprakstīja ansambļa jubilejas koncertu, kurā bijušas trīs daļas, Lejasciema zāle stāvgrūdām pilna, un viņas nodziedājušas pavisam kopā 17 dziesmu. Smalki bija aprakstīts, kā katrā daļā viņas atšķirīgi ģērbusās. Otrajā daļā, kad dziedātas tautasdziesmas, viņas bijušas novada tautas tērpos. Trešajā daļā “dziedājām no manām kladēm piecas dziesmas, kurām bija vislielākā piekrišana”¹⁵.

Šajā vēstulē viņa arī pateicās par Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta aizsūtīto atzinību par atsaucību folkloristu ekspedīcijas laikā. “Kaut gan es

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Emma Burka 1931. gadā.

Foto: F. Knoks. LFK 2045, 651

Jums nekā tādu sevišķu neizdarīju. Kas attiecas uz manām dziesmu kladēm, es esmu nodomājusi viņas paturēt pie sevis, kamēr dzīvošu. Jo man ar viņām saistās skaistas jaunības, kā arī vēlāko gadu atmiņas. Un, ja es Jums viņas tagad atdotu, tad vēlāk man būtu ar asarām tās jānožēlo, un kam tas būtu vajadzīgs. Pēc tam, kad manis vairs nebūs, Jums ceru, ka nodos tie, kas mani vedīs uz Smiltāju. Varbūt nemaz vairs tik ilgi uz to nebūs jāgaida.”¹⁶

Kad 1995. gada februāra vidū saņēmu teicējas diktētu vēstuli, lai braucu pakaļ kladēm, tajā bija vārdi “februārī es vēl nemiršu”. (Emma Burka nomira 12. martā). Steidzos pie viņas, lai iegūtu folkloristiem novēlēto bagātību. Zināju, ka viņai ir arī albums ar ievērojama Ziemeļvidzemes igauņu tautības fotogrāfa Ferdinanda Knoka (1870–1953) bildēm.¹⁷ Viņa bija kalpojusi viņa mājās un kādreiz jokojot man atzinusies, ka viņa mīlējusi – kā Kārlis Ulmanis – bieži fotografēties. Albumā bija ne tikai viņas portreti, bet viena izcila fotogrāfa kopā savākts novada vietējās dzīves atspoguļojums ar daudziem etnogrāfiskiem un kultūrvēsturiskiem uzņēmumiem. Biju par to ziņojusi uz Foto muzeju Pēterim Korsakam, bet 90. gadu nabadzība liedza iespējas to iegādāties un saglabāt. Teicēja kategoriski atteicās albumu kādam nodot, jo tās ir tikai viņas personiskās bildes, kam nav “jāvazājas” pa pasauli, tas jāieliek viņai zārkā. Tajā laikā Jānis Kučers bija jau aizgājis mūžībā, un es viena nespēju pārliecināt par albuma nozīmību un noderīgumu. Pirms mūsu tikšanās arī dziesmu kladēm bija domāts tāds pats liktenis kā foto relikvijai.

No Emmas Burkas dziesmu kladēm varam iegūt priekšstatu par 20. gadsimta dziesmu repertuāru, dziedāšanas tradīcijām, pašas rakstītājas dzīves faktiem, jo klades veidotas kā dienasgrāmatas, kur katrs ieraksts precīzi datēts. Pirmā burtnīca¹⁸ bija aizsākta 1920. gada 6. janvārī un jau nobeigta 13. datumā, tā bija tapusi vienas nedēļas laikā, rakstīta ar vienu tinti un vienu roku, iesākumā vecajā ortogrāfijā. Meitenei bija tikai 14 gadu, viņa bija uzsākusi patstāvīgas darba gaitas Galgauskas Laubēros, personīgais materiālais nodrošinājums viņai atļāva iegādāties rotājošas uzlīmes lielā daudzumā. Šī burtnīca bija viņas pirmā pašapliecināšanās iespēja. Tajā ir 63 dziesmu un albumpantu varianti un 115 ielīmētu bildīšu,¹⁹ iesākumā gandrīz pie katra pantīņa. Dziesmu repertuārs raksturīgs 19. un 20. gadsimtu mijas ziņģu grāmatiņām,²⁰ jūtamas arī vēl nesenā kara vēsmas,²¹ vairākas strēlnieku un patriotiskas dziesmas. Pirmā dziesma – “Nāc, Anniņ, sēsties laiviņā”.²² Meitene neievēroja pieturzīmes, kas varētu liecināt, ka pierakstīts pēc atmiņas. Pirmajā burtnīcā pārsvarā Gaujas vārds atrodams ar mazo burtu, kamēr Daugava un Tīrza vienmēr iesākas ar lielo. Pārklaušanās vai dziesmas lokalizācija atrodama variantā par bālo mēnesi, kas aspīd Austriju un Vīni, kur otrā rinda: “Bāls mēness iespīd straujā Daugavā.”²³

Visā Latvijā bija pazīstamas dziesmas par iesaukšanu kara dienestā, kur pulcēšanās vieta bija tuvākais lielākais centrs. Tā rucavnieki pulcējas Grobiņā,²⁴ bet Emmas novadnieki Valkā:

Liktens man nav vaļas ļāvis / Mīlās klēpī šūpoties. [..]

Tur pie Valkas, tur pie Valkas / Tur mums abiem jāšķiras.

Tur tev liks uz oguns ratiem, / Vedīs tālā Polijā.²⁵

Citas dziesmas:

Jau Valkas kungi gaida, / Kas rindās stāda mūs;
 No Valkas uz Rīgu / Mums kājām jāiziet. (Tālāk ar uguns ratiem vedīs svešumā).²⁶

Populārajā Blaumaņa "Skroderdienas Silmačos" izmantotajā dziesmas variantā "Man māte mazu šūpoja / Un sauc par karavīr" otrajā pantā:

Te atnāk Valkas grāmata, / Man jāiet lozes vilkt.²⁷

Raksturīgi, ka bērni ātri apguva pieaugušo repertuāru. Četrpadsmit gadus veca meitene dziesmās cieta, mīlēja un ilgojās. Jau pirmajā burtnīcā Emma ierakstīja arī aforismus un albuma pantus, vietām kā veltījumu sev pašai. Burtnīca noslēdzās ar tautasdziesmu "Dziedāj tautu tīrumos".²⁸

Otro krājumu²⁹ Emma Biseniece iesāka veidot pēc gada atkal ziemas mēnešos (20.02.1921.–16.05.1921.) un nosauca to par Dzeju kladi, tikai vēlāk pierakstot – "Dziesmu Nr. 2" un moto: "Vai jūra bez dziļuma, Vai klade bez dziesmām." Šajā sakopojumā vairs tikai četri rotājumi ar greznām uzlīmītēm uz vāku iekšpuses un titullapā un vēl kādas piecas ļoti sīkas novelkamās bildītes pie tekstiem. Emma tajā gadā kalpoja Galgauskas Antiņos (Lielajos Vilk-Antiņos) un aukstajā laikā un brīvdienās intensīvi rakstīja,³⁰ rūpīgi dokumentējot un norādot pat pulksteņa stundu,³¹ atzīmējot, ka to dara Zaļajā ceturtdienā³² un Otrajās Lieldienās.³³ Aiz dažām dziesmām krievu valodā arī paraksts, datums un māju vārds dots krieviski. Rakstīšana krievu valodā nesagādāja Emmai grūtības, jo izglītību viņa sāka iegūt vēl "cara laikos". Pirmā dziesma "Stāv liepa vārtu priekšā",³⁴ tautasdziesmām "Es kariņā aiziedams"³⁵ 11 pantu, bet "Strauja, strauja upe tecēj" astoņi panti ar variantu "Uz akmeņa malku šķēlu",³⁶ parasti "malku cirta". 20. gadsimtā populārā dziesma par Pidriķi un Doroteju Emmas Bisenieces kladē noris ne Daugavmalā, bet pie "Donnas" grīvas, un galvenie varoņi tiek rakti vienā kapā ar uzrakstu – "Še dus Fridriks, Feodora / Žēlabās nomiruši".³⁷

Iespējams, ka dažas dziesmas norakstītas no drukāta avota. Tā Latvijas himna vēl saucas Baltijas lūgšana,³⁸ un Latvijas vietā, izņemot pirmo rindu, divreiz minēta Baltija, – vēl tā to izpildīja kopkoris IV Dziesmu svētkos Jelgavā 1895. gadā. Lūgt par Latviju bija aizliegts jau no I Dziesmu svētkiem. Reti folkloras materiālos atrodama dziesma "Mana dārza jaukums / Balta puķe tu",³⁹ bet ar šo vācu komponista Franča Abta melodiju tautā iegāja Andrieva Niedres "Dažu skaistu ziedu". Klades otrajā daļā parādījās pie ierakstiem norādes pēc kādas melodijas jādzied, nereti arī noderēja "Dažu skaistu ziedu". Antona Birkerta dzejoļa "Zied zilās puķes meža malā" folklorizējumam tautā pievienoti vairāki un dažādi pēdējie panti. Emmas variantā:

Raug kā pa tumsu vientuls klejo / Kāds nobēdājies jauneklis.
 Ne viena zvaigzne ceļu rāda, / Viņš klejo tik gar Tīrzmalu.⁴⁰

Ieraksti šajā kladē rādīja, ka Emmai jau agrāk bijis skolas biedru un kaimiņu veltījumu sakopojums, viņa veica pārrakstījumus ar visām norādēm, kas, kad un kur ierakstījis,

apmēram ap 1916./17. gadu, pieminētas vēl Pietu mājas. Pieļaujami, ka viņa izmantoja arī citas personas atmiņu albumus, jo viss aizpildīts atkal ar vienu tinti, tādēļ labi pamanāmi labojumi un papildinājumi, kas doti vēlāk. Tikai viena pēdējā dziesma "Kur tu skriesi, vanadzīņi"⁴¹ ierakstīta jau maija mēnesī.

Trešais krājums,⁴² kas saucas "Dzeju un kupleju klade", bija tapis 1922. gadā Rīgā, kad viņa mācījās par šuvēju. Priekšējā vākā minimāli rotājumi, bet iekšā sakaltēts āboliņa četrļapītis. Moto: "Saulē silda visus, / Mīlestība retus."⁴³ Vecumdienās Burka pierakstīja māju vārdus, kur tajā gadā dzīvojusi – Zemītēs un Musteros. Dažkārt vasarā bija norāde – Zemīšu Ozoliņu ganībās –, un sevi viņa nodēvēja par *Zemīšu Emmu*. Šajā kladē parādījās arī citu cilvēku ieraksti un norādes, no kā dziesma iegūta, kā dziesma tā ir. Pēdējās lapās atrodama spēle – Pagātnes un nākotnes paredzēšana.⁴⁴

Ceturtais krājums⁴⁵ – "Dzeju klade. Emma Biseniek 1925. g. 19. II Gailenē." Jauniete parakstījās *Vientule, Pasaules Klaidone*. Vairāki veltījumi ļoti skaistā rokrakstā no karavīra J. Baltiņa. Daudzus gadus vēlāk (1938) Emma piefiksēja, kāds uzraksts bijis kora biedram Baltiņam uz kapa vainaga lentes. Kāds cits parakstījās – "Sirts, kas mīl" –, bet Emma maliņā ar zīmuli piemetināja: "Bet ir arī jautājums, vai variet citam sirdi dot, pietam ja tas to negrib ņemt. E.B."⁴⁶ Vēlāk šī piebilde pārvilkta ar tinti, bet, domājams, ka šai personai klade vairs netika rādīta. Emma parakstījās arī kā *Lizumiete, Galgauskiete* un norādīja vietu – Gosupes malā. Vēlāk ļoti svarīgi bija atzīmēt, ka Musteri bijusi maza māja, ko sauca arī mazmāja. Ceturtajā krājumā pirmā jau iepriekšējos gados pierakstītās pazīstamās dziesmas⁴⁷ parodija, ko nemaz tik bieži folkloristi neiegūst:

Nevis slinkojot un pūstot / Var pie labas sievas tikt.
 Ne pie liela pūra kļūstot / Nedrīkst slinkumā palikt.
 Ja ikviens tik noprecētu / Mūsu skuķes bagātas,
 Kas tad izskaitīt gan spētu / Ģimilijas labākas.
 Bet kam patīk mājā sēdēt, / Gaidīt laimes māmiņu
 Nolēmumu tas var dēdēt / Netiks vis pie naudas tas.⁴⁸

Piektā krājuma⁴⁹ titulā zem skaista rožu un maijpuķīšu pušķa ar pašas roku ierakstīts: "Nr 5 Cien. Emmas Biseniek j.k.dzes Golgovskas pagasta Siliešos 10.XI 25." Klādē pēc pēdējiem ierakstiem 1929. gada 27. jūnijā vēl sekoja dziesmas, kas dziedātas prezidenta Jāņa Čakstes bērēs baznīcā un kapsētā (18.03.1927.). Šajā sakopojumā vairākas norādes, ka dzimšanas un vārda dienas apsveikuma dziesmas dziedamas pēc garīgām melodijām. Pirmais ieraksts bija no Alberta Mača, jau vecumdienās ar lodīšu pildspalvu pierakstīts Ottes Mačs. Šajā laikā ļoti aktuāli bija savākt vairāk aforismu par mīlestību, kas izkaisīti pa visu kladi. Vairākas Jāņu dziesmās Emma pieminēja māju un pagasta vārdu.⁵⁰ Pēc datuma norādēm varēja izsekot, kurās mājās un kad dzīvots un kalpots – Siliešos, Božās, Apšsalās, Tirziešos.

Hronoloģiski starp piekto un sesto Emmas Bisenieces krājumu iederējās viņas nākamā vīra Arnolda Burkas rakstītā dziesmu burtnīca⁵¹ 1927. gadā Vecgulbenes Baltajā pilī,

kur viņš vienu gadu dienēja 7. Siguldas kājnieku pulkā. Tā pieskaitāma tipiskam vīriešu krājumam, kas rakstīts “ārkārtas apstākļos – militārajā dienestā, kad kopības gara stiprināšanai ierakstus veidojusi nevis brīvi izvēlētu draugu, bet formāli radīta likteņa biedru grupa”.⁵² Lielākajā vairumā ieraksti bija no paša īpašnieka un vēl pāris dienesta biedriem, no kuriem neskaidri uzvārdu parakstīja tikai kāds “mīnmetējnieks”, vēl bija *Vientulis*, *Jautrais zēns*. Pats Burka pie sava paraksta piemetināja – *bijušais Lejasciemnieks Vecgulbenē*. Plānās, daudz cietušās, steigā nekārtīgi rakstītās burtnīcas galvenā tēma bija ilgas pēc mīlestības, draudzības, sievietēm un civilās dzīves, ko labi varēja izpaust tā brīža populārās ziņģes.⁵³ Emma saglabāja šos rokrakstus kā lielu relikviju, un kādā lapas malā savu dziesmu⁵⁴ jau daudz vēlāk pierakstīja arī pati.

Sesto krājumu⁵⁵ jau rakstīja Emma Burka 1931. gadā Lejasciema Ceriņziedos. Vēlāk viņa atzīmēja vēl citu māju nosaukumus – Saltupē un Cincos.⁵⁶ Par klades moto bija izmantotas Raiņa rindas “Nenogrimt mazajos darbos / Un ikdienā nezaudēt zvaigznes [...]”, kam norādīts autors. Krājums ļoti nevienmērīgi piepildījās 11 gados. 1931. gadā bija savāktas 196 vienības, bet pārējos 10 gados līdz 1942. gada 13. maijam tikai 61. Šajā kladē viņa ietvēra arī anekdotes, sakāmvārdus, domu graudus, no grāmatas⁵⁷ ņemtu tautas dziesmu ar visām pieturzīmēm. Atkal rūpīgi fiksēja savu klases biedreņu veltījumus sev no 1917. gada. Kā precēta sieva viņa varēja arī atļauties ierakstīt dažas nerātnās dziesmas. Emma veltīja vairākus pantus savam vīram Arnoldam, ko sauca par Arni. Viens no tiem:

Dzīvi mācies pazīt / Drosmes nezaudē,
Lai nekādas briesmas / Tevi nedraudē.⁵⁸

Vīrs šoreiz ļoti kārtīgā rokrakstā ar dziesmu vai albuma pantu arī atbildēja, jau pirmajā laulības gadā parakstoties – Tavs bijušais mīlētais Arnis.

Ap 1940. gadu no Emmas ierakstiem uztveramas kādas romantiskas jūtas pret kādu H.P. Vēlāk gan pierakstot norādi, ka dziesma “Pulcējaties ļaužu bari”⁵⁹ bijusi iemācīta no šīs noslēpumainās personas, viņa arī atklāja viņa pilnu vārdu. Kladē šajā laikā parādījās augstvērtīga mīlas dzeja no Kārļa Skalbes, Kārļa Krūzes, Ata Ķeniņa, Paulīnas Bārdas. Jāņa Grota dzejoli “Vienīgais prieks”⁶⁰ viņa veltīja aizejošajam H.P. un sevi pārliecināja un mierināja ar Rūtas Skujiņas dzeju “Nu pāri viss. Tu vairāk vēl kā miris”.⁶¹

Kāda cietumnieku dziesmai Emma Burka norādīja, ka tā Kaupēna dziesma.⁶² Viņa nekad nebija dzirdējusi populāro “Meži, meži, tumšie meži”,⁶³ ko mēs, folkloristu grupa, viņai nodziedājām priekšā 1987. gada vasarā. Pie vairākām dziesmām parādījās norāde, ka tās dziedātas “Tirzmalietes” un O. Zariņa korī svinīgos brīžos – 18. novembrī baznīcā, bērēs u. c. ap 1932. un 1934. gadu. Šo gadu repertuārā bija kāda latviešu strēlnieku dziesma, kuras 1922. gada variantam piedziedājums:

Alla-a, alla-a Spīdēs mūsu uzvara. / Raudiet jūs daiļajās Kaukizas meitas,
Sērojiet, pavadiet mūs / Tiklīdz kā norībēs pēdējais šāviens,
Kaukazu atstāt būs mums.⁶⁴

Tai pašai dziesmai par kritušo karavīru un sērojošo māti 1931. gada 17. novembra pierakstītajā variantā piedziedājums:

Raudat jūs, daiļajās latvju meitas, / Sērojat, pieminat mūs.
Tiklīdz kā norībēs pēdējais šāviens, / Latvija brīva tad būs.⁶⁵

Teicējas priekšpēdējā kladē ielikta lapiņa, kur ar rakstāmmašīnu nodrukāta latviešu strēlnieku dziesma ar virsrakstu "Klusa, klusa latvju sēta", kurā piedziedājums:

Latvija, Latvija, / Spīdēs mums uzvara!
Kam raudat jūs daiļajās latvju meičas, / Sērojiet, pieminiet mūs?
Tiklīdz kā norībēs pēdējais šāviens, / Latvija brīva tad būs.⁶⁶

Blakus vēl trimdinieku Andra un Brigītas Ritmaņu sacerētā dziesma "Manai tautai".⁶⁷ Emma Burka bija norādījusi, ka lapiņu ar tekstiem sagādājusi "Komunāra" sekretāre Leontīne Vaivade. Šie pieraksti varēja liecināt par dziesmas pārmaiņām gandrīz 70 gadu garumā.

1934. gadā Emma tikai trīs reizes papildināja savu melno kladīti un starp dzejām ievietoja arī populāro "Šalc zaļais mežs un lakstīgalas dzied",⁶⁸ kuras melodijas norādi vēlāk pievienoja citām dziesmām.

Septītais krājums⁶⁹ sniedza visvairāk informācijas par laikmetu un arī Emmas dzīves notikumiem. Tā bija neliela izmēra⁷⁰ kladīte raibos cietos vākos, piepildīta laikā no 1942. gada 23. novembra līdz 1954. gada 21. aprīlim. Daudzi ieraksti bija no kaimiņienēm māsām Ārijas un Mirdzas Apariņām. Iespējams, ka pie kara laika dziesmu pierakstīšanas bija nepieciešamas labākas vācu valodas zināšanas, nedaudz politiskas pādrošības, ko vieglāk parādīt citā dziesmu burtnīcā, vai arī draudzības vārdā tā tika savstarpēji dalīta. Ārija ievadīja to ar populāro dziesmu "Kas reiz milējis latviešu meiču / Tas to aizmirst vairs nespēj nekad".⁷¹ Pati Emma ierakstīja gruzīnu "Suļiko",⁷² "Nu tumšā mežā ir dziesmām gals",⁷³ "Pie Dzintara jūras, kas Kurzemi vij"⁷⁴. 1942. gada beigās bija arī Ārijas pamācoša dziesma, kurā rindas:

Latviete jel esi lepna / Lepna fričiem garām ej!
Glabā sirdi tautas naidu / Un par viņa vārdiem tikai smeji.⁷⁵

"Lāčplēša himnai" piedziedājums: "Daugavas vanagi sasauksimies / Kas vēl dzīvi, kas vēl dzīvi esam palikušies."⁷⁶ Vairākas dziesmas tika dziedātas ar Lili Marlen piedziedājumu un melodiju, neiztrūka arī "Iekš Dūna stāv šteiben"⁷⁷ un "Mazā kaija"⁷⁸. Pēc populāras kara laika dziesmas tapa parodija "Vientuļais spekulants" ar piedziedājumu:

Paliec sveiks, mans spekulants, / Mūsu darba laiks bij jauks.
Gaidi mani atkal Rīgā, / Tad kad jaunu cūku kaus.⁷⁹

Emmas Burkas 7. dziesmu kladē Ārija (ar parakstiem – Āruška, "Hitlers", "Jefiņš, Ciepiņš", *Ķīploka kungs*) iekļāva visu kara laika repertuāru, iespējams, pat ar jaunrades iezīmēm,

Vēl pirmajos padomju gados teksti par Volhovas purviem,⁸³ par brīvās Latvijas atjaunotni. 1948. gada 2. janvārī Emma aizskāra tā laika aktuālu tematu dziesmā "Meža mājokliši":

Šalc zaļais mežs un skumju dzīvi pauž / Par latviešiem, kam mežā dzīvot lemts.
Ar sūnām klāts ir viņa mājoklis / Un dzimtenē tas mīt kā vientulis.⁸⁴

Pēc šīs pašas melodijas dziedama dziesma "Mūsu mežs", kas pierakstīta 1960. gadā, tā kladē nonākusi vēl vēlāk.

Raud zaļais mežs, kad cirv's to sīvi šķeļ, / Un zemnieks noskumis to ratos ceļ.
Un bēris gurdi velk pa lielceļu, / Par kuru nokļūt var uz staciju [tālāk rindas]:
Tā aizplūst mūsu zemes zaļais zelts, / To aizkavēt ne katram ļauts un lemts.⁸⁵

Emmas dziesmu kladīte gāja no rokas rokā, to izmantoja un lasīja vairāki. Abās okupācijās tā varēja nonākt arī varas pārstāvju uzmanības lokā kā nevardarbīgas pretošanās simbols un nepārprotami varētu izraisīt represijas pret klades īpašnieci.

Astotais krājums⁸⁶ tika aizsākts 1963. gada 25. aprīlī un bija saistīts ar Lejasciema pensionāru ansambļa izveidi. Emma Burka izmantoja plāno kladi ar uzrakstu *Общая Тетрадь* ("Obščaja Tetradj"). To visu pierakstīja tikai viņa viena pati, dažkārt norādot, no kā dziesmu ieguvusi. Kladei vairs nebija atmiņu albuma funkcija. Tā vairāk kalpoja kā dienasgrāmata un tekstu krātuve. Te bija dokumentēts ansambļa repertuārs ar padomju dziesmām, pieminot arī komponistus, dažādu tautu tautasdziesmām – poļu, ungāru, krievu, zviedru, somu. Te netrūka "Verhovina mana dzimtā", "Piemaskavas vakari", Pahmutovas "Ģeologi"⁸⁷, kam pat bija sava parodija:

Tevi bufetes galdiņi gaidīs, / Bet man restorāns atpakaļ sauks.
Tur aiz galdiņa preti tev zilace smaidīs, / Kura pirmā ne pēdējā būs.⁸⁸

Bez norādēm par latviešu komponistiem Jāni Ozoliņu, Arvīdu Žilinski, Elgu Īgenbergu vēl arī viņa pieminēja izpildītāju, visbiežāk Edgaru Zveju, vēl Edgaru Plūksnu un Jāni Zāberu. Tā 1968. gada 16. februārī bija ieraksts: R. Pauls "Mežrozīte"⁸⁹, A. Krūkļa vārdi. Redzams, ka Emma Burka arī klausījās un ņēma dalību radio raidījumos "Mācīsimies dziesmu!"

Visvērtīgākais vietējiem cilvēkiem bija dažādu pantu uzkrājums, ko varēja izmantot atkārtoti. Te bija veltījumi īpašās jubilejās, zelta kāzās, vārdu došanas svinībās. Visvairāk tekstu bija saistīts ar bērēm – līdzjūtības, uzraksti uz kapa lentēm, sludinājumi. Astotās klades laikā sāka slimot vīrs Arnis, un dienā,⁹⁰ kad viņš aizbrauca uz Rīgas slimnīcu, Emma mierinājumu atrada savā kladē, rakstīdama: "Smaidiet, smaidiet un labi būs."⁹¹ Kad dzīves biedrs aizgāja mūžībā 1982. gada 22. maijā, tad katra līdzilvēku uzmanība tika dokumentēta.

Kladē dažas dziesmas atkārtojās no iepriekšējām, pat ar parakstu "Manas mātes dziesma, atceras meita Emma",⁹² te arī trīs burtu mīklas un Tēvreizes parodija⁹³ par izglābšanu no komunisma, kas ierakstīta pēdējā lapā 1985. gada 24. janvārī.

Devītais krājums⁹⁴ pat nav vairs numurēts, bet ir greznāks bloks sarkanos dermatīna vākos. Nosaukumā ir norāde – Emma Burka, Sinoles un Lejasciema ansambļos dziedātās dziesmas, 1974. gads. Šajā kladē viņa jau iesāka rakstīt paralēli iepriekšējai. Aiz dziesmām ir norādīta vieta, kur tā dziedāta. Tikai no pensijā izvadišanas pasākuma 1975. gadā dziesmas atsāka datēt. Līdzīgi kā pēdējā, desmitajā, ko var nosaukt par “špikeru” grāmatiņu, ierakstus palīdzēja veikt jaunākās ansambļa dalībnieces, tā vadītāja. Parādījās dziesmas, kas pārrakstītas no 60. gadu sākuma. Tās bijušas, iespējams, uz lapām vai citādā necilā veidā saglabātas. Nozīmīgs datums Emmai bija 1988. gada 1. marts, kad aktrise Olga Dreģe atzīmēja savu 50 gadu jubileju, bija piefiksētas pāris viņas dziedātās dziesmas.⁹⁵ Vīra Arņa dzimšanas dienas atcerei (9.12.1991.) viņa ierakstīja dziesmu “Virši”, nenorādot autoru, bet atzīmējot – “dzied Dzenis no Kanādas”.⁹⁶ Klades beigās Emmai bija ierakstīti uz sešām lapām dažādu personu dzimšanas dienas datumi. Tas liecināja par viņas iejūtību un uzmanību.⁹⁷

Emma Burka gatavojās atdot savas dziesmu klades LFK un tajās veica saraksti ar folkloristiem. Var redzēt, ka viņa dziļā vecumā vēl papildinājusi un paskaidrojusi personu vārdus, kas piedalījušies viņas materiāla sakopošanā, mājas, no kurām tie nākuši. Vēlāk ierakstītas arī melodijas, pēc kurām dziesmas dziedamas. Teicēja pat pārvilka ar lodīšu pildspalvu bālākos un padzisušākos rokrakstus. Priekšpēdējā blokā atradās maza lapiņa ar virsrakstu “Mans dziesmotais ceļš”, kas rāda, ka viņa dziedājusi:

- 1) Rakstnieces Tirmalietes korī no 1931. g. maija līdz 1932. g. septembrim;
- 2) Zariņa korī, vēlāk pārdēvēts par Aizsargu kori no 1933. g. jūnija līdz 1940. g. jūnijam;
- 3) Sinoles sieviešu ansambli skolotāja Knapes vadībā 1942. g. ziemā;
- 4) Sinolē no 1974.–1979. g. ziemai. Vadītājas Erika Barone, Vija Nurža, Mētra Kalniņa;
- 5) Lejasciemā no 1977. gada pensionāru ansambli.

Tad vēl vadītāja Ozola korī no 1959. g. – 1960. g.

Emmas Burkas mūžs un atstātais mantojums liecina, ka latvieti dziesma pavadījusi no šūpuļa līdz kapam. Viņas sakrātais materiāls lieti noderēs, pētot dziesmu klažu reperuāru. Tas būtu pelnījis plašāku publikāciju.

Atsauces un piezīmes

¹ Baibas Krogzemes-Mosgordas monogrāfija “Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā” (Rīga: LU LFMI, 2013. 240 lpp.) u. c. publikācijas par šo tēmu.

² Ziņģes ap 76 200 vienību, bet albumpantu – ap 14 400 variantu.

³ LFK dibinātāja Anna Bērzkalne aicināja pierakstīt visas dziesmas, arī jaunlaiku, kas izplatītas kādā apvidū un ko teicēja mācījusies no dzirdēšanas, vācēji par iesniegtajām dziesmu kladēm netika atalgoti. Vēl 1936. gadā LFK pārzinis prof. Kārlis Straubergs A. Jansonam Durbē rakstīja: “Krātuve neiebilst pret jaunāka laika sacerējumiem, kaut gan jāsaaka, ka tiklab nerātnās dziesmas, kā līdzīga satura joku stāsti pieskaitāmi mūsu mazvērtīgākajai folklorai” (LVVA 1630, 1, 197, 723).

⁴ LD 206,16; 87a Ķilers, Liepa.

⁵ Krogzeme-Mosgorda B. *Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā*. 19. lpp. (Pēc: Kirshenblatt-Gimblett B. *Objects of Memory: Material Culture as Life Review. Folk Groups and Folklore Genres*. Ed. E. Oring. Utah State University Press, 1989. Pp. 329–338.)

- ⁶ Kārļa Tarziera rokrakstus, no Annas Sakses dzimtajās mājās pamestos papīrus.
- ⁷ Otto Timanu, Miezīti, Šķēli.
- ⁸ Krogzeme-Mosgorda B. *Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā*. 185. lpp.
- ⁹ 1987. g. 20. maijā.
- ¹⁰ LFK nonākušās klades uzsāktas jau 14 gadu vecumā, bet iespējams, ka bijuši jau arī senāki rokrakstu materiāli.
- ¹¹ LFK 2045, 651.
- ¹² Maza tautu istabiņa
Kā cīruļa perekliņš.
Kur bij manim riņķi griezt,
Kur rociņu vēcināt? LD 24133, 134b Tarziers, Sinole.
- ¹³ Pensionāru ansambļa 25 gadu jubilejas svinībās.
- ¹⁴ 10x7 cm.
- ¹⁵ LFK 2045, 653.
- ¹⁶ Turpat. 1988. gada 4. aprīlī.
- ¹⁷ "Ferdinads Knoks (Nook) dzimis 1870. gadā Lizuma muižā, brīvlaisto īgauņu – amatnieka un muižas slaucējas Matildes ģimenē. Ādolf – fotogrāfa tēvs bijis dzimtcilvēks, bet augsti kvalificēts galdnieks – kokgriezējs, kuru Lizuma barons nopircis Tērbatā. Par to liecina Lizuma vidusskolas zāles griestu, logu, durvju kokgriezumi – meistara roku darinājums. Kad pili pabeiguši celt, Ferdinanda tēvs esot brīvlaists. Galgauskas Božās uz Tirzas upes krasta atrodas tautā iesauktā "Knoka pils", tā ir divstāvu koka ēka, kas celta pils veidā, kurā bijis fotogrāfa paviljons. Pirmie F. Knoka uzņēmumi izdarīti jau šī gs. sākumā. [...] Līdz pat 1941. gadam daudz fotogrāfējis Tirzas un Galgauskas apkārtnē. Tālos izbraukumos devies ar zirgu, fotogrāfējis gan dabu, gan sadzīves notikumus." (Korsaks P. Redzamākie 20. gadsimta sākuma fotogrāfi. *Latvijas fotomāksla*. Rīga: Liesma, 1985. 59.–60. lpp.)
- ¹⁸ LFK 2088, 1–63.
- ¹⁹ Bildītes ar sunīšiem, kaķīšiem, balodišiem, groziņiem, ziediņiem, prinčiem, pilim u. c.
- ²⁰ Rītos, kad gaiļi dzied (2088, 19); Viens reiznieks iet pa lielceļu (2088, 14); Tas cilvēks šini pasaulē (2088, 39); Es stāvu zem ozola zariem (2088, 46a); Es sēdēju uz Gaujas krasta (2088, 55).
- ²¹ Liktais bargs spiež mūsu mūža dienas (2088, 57); Es karstai cīņai sniegšu roku (2088, 61).
- ²² LFK 2088, 1.
- ²³ LFK 2088, 51.
- ²⁴ LFK 1161, 62.
- ²⁵ LFK 2088, 41.
- ²⁶ LFK 2088, 98.
- ²⁷ LFK 2088, 103.
- ²⁸ LFK 2088, 63.
- ²⁹ LFK 2088, 64–244.
- ³⁰ 23.02.21. pierakstīja 17 lpp., bet 24.02. – 11 lpp. Pūpolsvētdienā (20.03.) arī pierakstītas 17 lpp.
- ³¹ LFK 2088, 151, "13. martā 1921. gadā pulksten pus 5 dienā."
- ³² LFK 2088, 178.
- ³³ LFK 2088, 202.
- ³⁴ LFK 2088, 64.
- ³⁵ LFK 2088, 70.
- ³⁶ LFK 2088, 69.
- ³⁷ LFK 2088, 88.
- ³⁸ LFK 2088, 164.
- ³⁹ LFK 2088, 166.
- ⁴⁰ LFK 2088, 203.
- ⁴¹ LFK 2088, 244.
- ⁴² LFK 2088, 245–386.
- ⁴³ LFK 2088, 245.
- ⁴⁴ LFK 2088, 374.

- ⁴⁵ LFK 2088, 387–461.
- ⁴⁶ Pēc LFK 2088, 405.
- ⁴⁷ Nevis slinkojot un pūstot / Tautu labā godā ceļ. LFK 2088, 105.
- ⁴⁸ LFK 2088, 449.
- ⁴⁹ LFK 2088, 462–623b.
- ⁵⁰ LFK 2088, 611–615.
- ⁵¹ LFK 2088, 624–644.
- ⁵² Krogzeme-Mosgorda B. Viriešu albumi. Atmiņu albumu tradīcija militārajā dienestā un apcietinājumā. *Letonica*. 2011. Nr. 21. 189. lpp.
- ⁵³ Meitenes sirsniņa / Kā vējiņš maigis (2088, 632); Baltās akācijas krāšņaji ziedi / Atkal ir pilni smaržās burvīgās (2088, 633); Neskūpti mani tik mīļi (2088, 635).
- ⁵⁴ LFK 2088, 636.
- ⁵⁵ LFK 2088, 645–903.
- ⁵⁶ 1934. gada ieraksti rāda, ka ģimene pārcēlusies uz Cinciem, kur ceļ sev māju.
- ⁵⁷ LFK 2088, 785, “Iz Latvju daiņam”.
- ⁵⁸ LFK 2088, 790.
- ⁵⁹ LFK 2088, 899.
- ⁶⁰ LFK 2088, 887.
- ⁶¹ LFK 2088, 889.
- ⁶² LFK 2088, 784.
- ⁶³ Krievu tautasdziesmas, kas publicēta 1770. gadā, lokalizējums. (Viksna M. Ziņģe un folklorizēšanās. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1987. Nr. 10. 56.–62. lpp.)
- ⁶⁴ LFK 2088, 268.
- ⁶⁵ LFK 2088, 839.
- ⁶⁶ LFK 2088, 1614.
- ⁶⁷ LFK 2088, 1615.
- ⁶⁸ LFK 2088, 864.
- ⁶⁹ LFK 2088, 904–1117.
- ⁷⁰ 12x16 cm
- ⁷¹ LFK 2088, 904.
- ⁷² LFK 2088, 912.
- ⁷³ LFK 2088, 913.
- ⁷⁴ LFK 2088, 916.
- ⁷⁵ LFK 2088, 922.
- ⁷⁶ LFK 2088, 927.
- ⁷⁷ LFK 2088, 930.
- ⁷⁸ LFK 2088, 932.
- ⁷⁹ LFK 2088, 1017.
- ⁸⁰ LFK 2088, 1 un 1030.
- ⁸¹ LFK 2088, 1071.
- ⁸² LFK 2088, 1075.
- ⁸³ LFK 2088, 1086.
- ⁸⁴ LFK 2088, 1098.
- ⁸⁵ LFK 2088, 1538.
- ⁸⁶ LFK 2088, 1118–1393.
- ⁸⁷ LFK 2088, 1121–1123.
- ⁸⁸ LFK 2088, 1286.
- ⁸⁹ LFK 2088, 1256.
- ⁹⁰ 1970. gada 13. aprīlī.
- ⁹¹ LFK 2088, 1266.
- ⁹² LFK 2088, 1288, “Reiz tumšā naktī vadīju uz mājām meitiņu.”

-
- ⁹³ LFK 2088, 1393, "Nevēd mūs iekš kārdināšanas, bet glāb mūs no komunisma, jo tiem pieder spēks un vara."
- ⁹⁴ LFK 2088, 1394–1616.
- ⁹⁵ LFK 2088, 1596 un 1597.
- ⁹⁶ LFK 2088, 1605, "Virši zili, virši sārti / Tā kā jūra zib un zied."
- ⁹⁷ Arī mani viņa aplaimoja ar pašdarinātu tamborētu zaļas krāsas galdautu, kas man ir dārga piemiņa.

Māra Vīksna

The “Road of Songs” of Emma Burka

Summary

Keywords: tradition of songbooks, repertoire and its application, chronicle of the narrator’s life and epoch

In February 1995 the Archives of Latvian Folklore obtained a valuable compilation from Gulbene region, where Emma Lilija (born Biseniece) Burka (1905–1995) had written songs in 11 notebooks and books all her life starting from when she was 14 years old. Each record is carefully documented. She was revealed to folklorists by the regional historian Jānis Kučers, and our cooperation lasted for approximately 10 years. The songbooks contained all her life. In long winter evenings and during her service as a shepherdess in summers, Emma wrote down all the songs that she sung, decorating each verse with a bright transfer-picture, indicating the names of the houses she had lived and worked, noting the person from whom she had learned the song. Among the texts of songs there are also album verses, poetry, current events of the time.

Over the course of time the compilation of songs changed both in terms of the form and content. Here we find the relationships of Emma Burka, maturity and braveness to keep and preserve bold texts against both occupations. The material allows to find out the popularity of song repertoire of one person, a group of persons (choir, pensioners singing group) and even of the inhabitants of an entire region, as well as its historical changes. The collection [LFK 2088] contains 1051 folklore units. The first record was made on 6 January 1920, but the last—on 26 June 1993. The narrator did not want to part from her compilation up to the last moment of her life, since it was the source of precious memories. Yet, she was also delighted that the compilation will be preserved at the Archives of Latvian Folklore.

Linda Vorpe

“Man tā liekas tāda burvju zeme, vai tad vēl kaut kas skaistāks var būt, kā tur tas bij’...” jeb atmiņas un robeža kā abreniešu identitātes veidošanās faktors

Atslēgvārdi: Abrene, identitāte, dzīvesstāsti, atmiņas, pierobeža

Šobrīd Abrene¹ (1. attēls) atrodas Krievijas Federācijas teritorijā un Latvijas (īpaši apvidus bijušo) iedzīvotāju apziņā ir mītiska un idealizēta zeme, kas agrāk bijusi skaista un laba. Nesenās Krimas okupācijas dēļ sabiedrība uz brīdi atminējās Abrenes atņemšanas faktu, taču pārsvarā par to ikdienā runāts netiek. Vienīgie, kuri šo apvidu atceras katru dienu, ir Abrenes kādreizējie iedzīvotāji, kas nelielā skaitā joprojām mitinās Latvijas teritorijā. Abrenieši labprāt dalās atmiņās par vietu, kur dzimuši un/vai pavadījuši jaunību, un stāsta, kā apvidu ietekmējusi Padomju Savienības ekspansija.²

Šī raksta pamatā ir autore 2013. gadā ierakstītās biogrāfiskās dzīvesstāstu intervijas, kas glabājas personīgajā un LU FSI Nacionālās mutvārdu vēstures arhīvā un kurās intervēti abrenieši, kas apvidu atstājuši laika posmā no 1940. līdz 1960. gadam. Kā papildu avots izmantota Dr. hist. Ilmāra Meža 2004. gadā veiktā intervija. Pētījuma mērķis ir caur atmiņu stāstiem pētīt abreniešu identitāti un tās trīs komponentus – valodu, starpetniskās attiecības un vietu – un skaidrot to, kā Abrenes bijušie iedzīvotāji verbalizē piederības sajūtu tam gan nacionālās, gan reģionālās un etniskās identitātes kontekstā. Pētīt tieši šos trīs identitātes komponentus nolemts tāpēc, ka abreniešu atmiņu stāstos tie ir pakļauti savstarpējām attiecībām un ir grūti nodalāmi.

Atmiņas par valodu un tās lietojumu, vietu un starpetniskajām attiecībām un to, kā šos identitātes komponentus ietekmējis apvidus vēsturiskais, sociālais un kultūras konteksts, izvēlēts pētīt, balstoties vairāku naratīvu pētnieku atzinumos. Analizēt teicēju stāstus par vietu (tas ir, mājām un ainavu³) ir svarīgi, jo, kā uzsvērusi socioloģe Ausma Tabuna, mājas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

1. att. Latvijas kultūrvēsturisko apgabalu un bijušo pagastu karte. *LU LFMI Latviešu folkloras krātuve*

ir cilvēka eksistences pamats, jo piešķir indivīdam identitāti.⁴ Līdzīgi uzskata arī britu ģeogrāfe Džilliana Rouza (*Gillian Rose*), norādot, ka nozīmes, kas piešķirtas vietai, var būt tik stipras, ka tās var kļūt par identitātes centrālo daļu.⁵ Arī somu etnoloģe Outi Fingerrosa (*Outi Fingerros*), pētot karēliešu⁶ dzīvesstāstus, secinājusi, ka liela nozīme ir agrākās dzīvesvietas prombūtnei, kuras dēļ mainās realitātes konstruēšana – pašreiz promesošā vieta kļūst pastāvoša atmiņās, turklāt prombūtnes rezultātā tai tiek piešķirta īpaša vērtība un iedomātas nozīmes.⁷ Ir svarīgi analizēt teicēju atmiņas par starpetniskajām attiecībām, jo tām ir liela loma abreniešu identitātes konstruēšanā – tās ietekmē piesaisti vietai. Pētīt valodas lietojumu Abrenē ir nozīmīgi tāpēc, ka valoda un tās lietojums ietekmē nacionālās, reģionālās un etniskās identitātes izjūtu jeb pašidentifikāciju.

Interese par Abrenes apvidus (tobrīd – Pleskavas guberņas) iedzīvotājiem radās jau 19. gadsimta otrajā pusē, kad vācbaltu mācītājs, arheologs un folklorists Augusts Bilenšteins (*August Bielenstein*) devās izpētes braucienos gar latviešu zemes (*Lettenland*) ziemeļaustrumiem, lai pētītu latviešu valodu un tās dialektus. Pēc Pleskavas guberņas apmeklējuma A. Bilenšteins rakstīja: “Šie latvieši Pleskavas guberņā bieži tika uzskatīti par krieviem, taču tas nebija pamatoti. Viņi tomēr ir ortodoksālās konfesijas pareizticīgie, nēsā krieviskas drēbes un bārdus, un **ar svešiniekiem runā krieviski** [izcēlums

mans. – *L. V.*], bet savu piederību latviešu tautībai neapstrīdami parāda ar to, ka mājās un **ģimenē savā starpā sarunājas latviski** [izcēlums mans. – *L. V.*]. [...] Šie latvieši [...] jau sen politiskās un reliģiskās nošķirtības rezultātā zaudējuši saikni ar savu tautiešu valodu un ieražām un būs spiesti dabiskas nepieciešamības ceļā no paaudzes uz paaudzi aizvien vairāk asimilēties ar saviem austrumu kaimiņiem.”⁸ Šādi cilvēki Abrenē bija sastopami vēl 20. gadsimta pirmajā pusē, par ko liecina fotogrāfija, kuru Valsts Viestura pamatskolas pārzinis Paulis Svenne 1931. gadā iesūtījis Latviešu folkloras krātuvei (2. attēls).

Neraugoties uz A. Bilenšteina sniegto informāciju, 20. gadsimtā un 21. gadsimta sākumā sabiedrībā (īpaši politiķu vidū) valdīja uzskats, ka Abrene bijis izteikti krievisks apvidus un ka latvieši tur nokļuvuši tikai Kārļa Ulmaņa latviskošanas akciju rezultātā, kas norisinājās 20. gadsimta 30. gados. Tomēr tam nevar piekrist,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

2. att. “Vietējo iedzīvotāju tips. Pieder pie tā sauktajiem “russkie latyshi”, kuru bērni skaita sevi par krieviem un runā tikai krieviski, bet vectēvi un vecmātes prot vēl labi latviski, tā tad pārkrievoti latvieši.” Ap 1931. gadu Purvmalas pagastā.

LFK 380, 2477

jo pirmais iecelotāju vilnis bija jau 19. gadsimta otrajā pusē. Pēc vācbaltu etnogrāfa un arheologa Eduarda Voltera sniegtajām ziņām 19. gadsimta 50. un 60. gados latvieši (galvenokārt no Valkas apriņķa teritorijas) Pleskavas guberņā iepirka zemes un apmetās tur uz dzīvi.⁹ 1893. gadā Pleskavas guberņā tika reģistrētas 18 114 iebraucēju dvēseles (no tām 6 686 – latviešu).¹⁰ Lai gan dokumentālu pierādījumu tam nav, var domāt, ka arī līdz pirmajam iecelotāju vilnim apvidū dzīvojuši latvieši. Šī jautājuma risināšanu apgrūtina apstākļi, ka Abrenes teritorija ilgu laiku bija pakļauta piespiedu rusifikācijai, vietējie iedzīvotāji vairāku gadsimtu garumā asimilējās, pārejot pareizticībā un ar svešiniekiem komunicējot krievu valodā, kas, domājams, ietekmēja arī pašidentifikāciju. Tāpēc nav jābrīnās, ka 20. gadsimta pirmās puses statistikas dati liecina, ka krievi Abrenē bijuši vairākumā.¹¹ Domājams, tie, ko intervētie teicēji dēvēja par Latvijas krieviem, bija tieši šie asimilētie latvieši.

Valoda un tās lietojums

Kā jau katrā apvidū, arī Abrenē bijusi vietējā izloksne. Vairāki no intervētajiem teicējiem¹² stāstīja, ka Abrenes izloksne bijis grūti saprotams latviešu literārās, latgaliešu un krievu valodas sajaukums, tomēr dokumentāla apstiprinājuma šim apgalvojumam nav.¹³ Demogrāfa Ilmāra Meža veiktā intervija ar 1909. gadā Pleskavas guberņas Nosovas pagasta¹⁴ Savincos dzimušo Akuļinu Pokrovsku uzskatāma par vienu no diviem mūsdienās fiksētajiem¹⁵ Abrenes izloksnes piemēriem. Veicot teksta analīzi, secināms, ka teicējas runai raksturīgas gan Ziemeļlatgales (piemēram, “vuss”, “muojuos”, “cīmūs”), gan Centrālātgales, respektīvi, Kārsavas, izlokšņu pazīmes, senu vārdu nozīmju lietojums (“grīze goldūs” – ‘zāģēja dēļos’) un no krievu valodas aizgūto vārdu (“zemlenīcys”, “jī vojevuo”, “gorodūs”, “paduškys”) slāņa īpatsvars, ko var ilustrēt ar sekojošu piemēru: “Tāvs, kei nu voynys atguoja, a da voynys, es nazynu, kei jins runuo, es napīmiņu ituo, a kei nu voynys atguo, jins pa krīvyskam [runuoja].”¹⁶

Otrs mūsdienās pierakstītais Abrenes izloksnes paraugs ir dialogs, kas fiksēts 2006. gadā rīkotajā ekspedīcijā pa Palkinas un Pitalovas rajonu. Teicējas, no kā tas pierakstīts, apliecinājušas, ka šādi runājuši latgalieši abās Kuhvas upes¹⁷ pusēs un ka dialogs bijis izplatīts Linavas pagastā vēl 20. gadsimta 20. un 30. gados: – “Po cikam tvorogs?” – “Po rubļu soroks.” – “A kapēc ta dorog?” – “Tapēc, ka labs tvorog!”¹⁸ Tvorogs¹⁹ parādās arī A. Pokrovskas runā un nenoliedzami ir pārmantots no krievu *tvorog*, taču līdzīgās formas – “tuorags” (Šķilbēni) un “tuorogs” (Bērzgale) – sastopamas arī citviet Latgalē.

Abreniešu kontekstā ir svarīga ne tikai izloksnes, bet arī valodas lietojuma raksturošana. Intervētie teicēji atcerējās, ka latgalieši, kuru Abrenē bijis maz, runājuši vai nu latviešu literārajā, vai krievu valodā,²⁰ savukārt latvieši un krievi komunicējuši atbilstoši prasmēm. Šī situācija gan bija aktuāla vien no 20. gadsimta 20. gadiem līdz 1940. gadam. Abreniešu atmiņās laiks pēc Otrā pasaules kara beigām iespiedies daudz spilgtāk nekā gandrīz 20 gadi, kad nekādu politiski noteiktu valodas lietojuma ierobežojumu nebija. Piemēram, Renāte Dzelme atcerējās, ka 1946. gadā skolēniem lielas problēmas sagādāja apstākļi, ka

mācības notiek citā valodā: “Un visdīvainākais ir tas, vai ne, ka tur bija [...] latviešu bērni, nebij’ daudz, bet bij’ to latviešu, un visiem momentā bij’ jāiet uz krievu skolu, un visiem momentā bij’ jāzin’ krievu valodu, un es atceros, es arī mācījos [...] vienu gadu tai skolā, kur bij’ krievu skolotāji, kur bij’ krievu bērni. [...] Es jau krievu valodu mazliet mācēju – es no Sibīrijas –, bet tur bij’ tādi bērni [...], kas vispār neviena vārda nemācēja [krieviski]. Un bij’ jāsēž un bij’ jāmacās, a te nevar iemācīties latviešu valodu... Tie laiki jau tur bij’ ārkārtīgi skarbi [...], un arī tās nedaudzās latviešu ģimenes, arī tie bērni jau to krievu valodu nemācēja, nemaz nemācēja.”²¹ Politisko pārmaiņu rezultātā, domājams, visiem Abrenes apvidus iedzīvotājiem pēc Otrā pasaules kara nācās atgriezties pie A. Bilenšteina 19. gadsimta beigās aprakstītā paraduma latviski runāt, tikai atrodoties mājās, ģimenes lokā. Tā, piemēram, Leonīds Bērziņš atcerējās, ka pēckara gados ģimenē visi runājuši “tīrā latviešu valūdā”, savukārt, izejot sabiedrībā, komunicējuši tikai krieviski, turklāt teicējs minēja, ka tad saucis sevi par Ļeoniid Beržin, respektīvi, apzināti slēpis savu latvisko izcelsmi.²² Viņš izstāstīja pieredzes stāstu, kas raksturo sarežģīto valodas lietojuma problemātiku Linavas pagastā 20. gadsimta 50. gados: “Es vienu tādu gadienu izstāstīšu. Linavā [...] es tur remontēju traktoru, paņēmu brāli līdzī. Un tad man vaidzēja traktoram kau ko virpot. Bij’ tāds Petja – es zinu, ka no Krievijas, kau kur tur no Ostrovas vai Pleskavas, no kurienes viņš bij’ tāds. Puika virpoja, un es pienācu, tā domāju: “Ka tik Aldis, mans brāls, nepateiktu kau ko latviski.” Un Aldis kau ko izmuldēja latviski. (Smejas.) Es domāju: “Ārprāts!” Es tā uzreiz nokautrējos, ka latviski! Viņš [Petja] izbolīja acis: “A kādā valodā jūs runājat?” Izbolīja acis, nebij’ dzirdējis. (Smejas.) [Viņš teica:] “Parunājiet, parunājiet vēl!” A mēs ne vārda vairāk [neteicām], Aldi lamāju: “Kāpēc tu runā latviešu valodā?” Nu, tā, vot, bijām ieaudzināti.” (LFK 2176, 396)

Starpetniskās attiecības

Starpetniskās attiecības Abrenē vislabāk raksturojamas, balstoties atmiņu stāstos par svētku svinēšanu. Lielākā daļa intervēto teicēju atcerējās, ka apkārtnes krievi “pa kaimiņu būšanai” esot svētkus svinējuši kopā ar latviešiem. Lai labāk rekonstruētu šo vietējo īpatnību, jāapskata atmiņu stāsti no dažādiem Abrenes pagastiem.

Intervijas laikā R. Dzelme nolasīja mātes Annas (1912–2008) 1971. gadā pierakstītās atmiņas par notikumiem Ziemassvētku vakarā, teicējas “māte izturējusi atmiņās caur visu dzīvi”, visticamāk tāpēc, ka tas bija pēdējais vakars, ko visa ģimene pavadīja kopā savā mājā Kacēnu ciemā pirms izsūtīšanas uz Sibīriju 1941. gada jūnijā. Šis fragments raksturo gan starpetniskās attiecības, gan rāda abu kultūru simbiozi.

Lielā istabā, vienā stūrī vecaistēvs jau bija [...] ienesis kuplu eglīti. Līdz pašiem griestim. Un vīramāte ar zēnu to jau bija nopušķojusi kā nu prazdama – ar spožām krellēm un stikla bumbiņām visādās krāsās. [...] Šis eglīšu rotas tika krātas un glabātas no vieniem svētkiem līdz otriem. Man vajadzēja tikai lukturos ielikt sveces un tās aizdedzināt. Bija jau sanākuši kādi kaimiņi: Dubohnovas kalēji, Pauls ar savu vecenīti, kura bija vīra mātes māsa. Viņi abi bija

mazi un apaļi, plikādas kažociņos un veltnos [...]. Kalējam padusē bija divi ietīta [...] veca vijole, kuru viņš nēsāja visur līdz, tiklīdz gāja laukā no mājas. [...] Bija māju rentnieks, vietējais krievs ar sievu un dažāda vecuma bērniem, savu māti un sabiedrisku vecīti, kura runāja vienā laidā, vienmēr bērni ņēmās to apsaukt. Pie galda viņa vīriem līdz iemeta pa glāzītei, bet ziņāja mēru. Es atceros reizes, kad viņi ļāva tai vēl spēcīgā un skaistā balsi dziedāt krievu tautas dziesmas un priekšpilsētas romances, un man patika klausīties. Jaunībā viņa bija kalpojusi pie kungiem Pēterpilī. [...] Es citīgi griezu patefonu un mainīju garīgo dziesmu plates. Visi sēdēja klusi, raudzījās eglītē, bija skumji un garlaicīgi. Pēc tam ēdām vakariņas un atkal pulcējāmies ap eglī. Bet nu jau vīru valodas bija skaļākas un raitākas. Vīra māte ar sievām runāja par lopiem, mājas darbiem, bērni [...] cilāja saņemtās mantas un skraidīja šurpu turpu. Visi likās mazliet atraisījušies un brīvi. Kalējs skaņoja savu vijoli, rentnieks bija gatavs ar ermonikām piebalsot, un beidzot abi dūšīgi, un mazliet viens otru apsteigdami, sāka raut vaļā reiha.²³ [...] (LFK, 2176, 37)

Savukārt Marjans Peipiņš²⁴ atcerējās, ka Abrenes pilsētā dzīvojošie krievi esot svinējuši vasaras saulgriežus: "Jā, krievi jau svinēja tos Līgo svētkus. Krieviem patika ieraut tā kārtīgi. (...) Viņi nevarēja sagaidīt: "Kogda jetot latyshskij prazdnik Ligo budet? Skoro li?"²⁵ L. Bērziņš turpretim stāstīja, ka Linavas pagasta Paļcevā latvieši un krievi esot kopā svinējuši gan luterāņu, gan pareizticīgo Lieldienas: "Mēs svinējam tādas lietas: Ziemas-svētkus nezinu, bet, ka Lieldienas, tad gan. Sauc viens kaimiņš, sauc otrs, sauc trešais. Un ta visur jau nevar paspēt aiziet. Kad latviešu Lieldienas bija, tad visi tie kaimiņi jālūdz bij' atkal mājās pie mums. Mamma sacīja: "Vot tā, mēs aiziesam." Un tad [kaimiņi] apvainojās: "Kāpēc pie mums neatnāki, kāpēc pie mums neatnāci?" Tā jau krievu tauta tā lauku bij' draudzīgi."²⁶

Nereti draudzīgās attiecības kļuva par pamatu arī laulībām starp latviešiem un krieviem, turklāt jaukto ģimeņu atvasēm vecāki nereti lika apmeklēt krievu skolu, pamatojot to ar nepieciešamību pārvaldīt mātes vai tēva valodu. Abrenes pilsētas mēra Ernesta Ozola meita Margarita Alksnīte²⁷ atcerējās, ka Abrenes pilsētā latvieši ar krieviem esot precējušies bieži, turklāt katrs varējis saglabāt savu ticību.²⁸ (NMV-3861) Arī R. Dzelme stāstīja, ka laulības latviešu un krievu starpā neesot bijis retums arī Kacēnu pagastā. Savukārt Izolda Brence,²⁹ gluži pretēji, atminējās, ka latvieši neesot īpaši bieži precējušies ar krieviem. (NMV-3876) Tomēr bija gadījumi, kad laulības latviešu un krievu starpā tika pat aizliegtas. Tā, piemēram, L. Bērziņam savulaik tika noliegts precēt krievu tautības meiteni: "Mana mamma negribēja, lai ar krievieti precos. Nu, faktiski, maisīta tauta. Zini, tā ir, ka ne valūdu saprūt, neko, ko runā. Nu, tā. Viņiem tomēr [...] cita mentalitāte visa, nezinu. Faktiski, nav labi, ka jaucās tautas, es domāju tā. Tagad tā domāju. Bet tur arī citu meiteņu nebija tādu, ar ko [precēties]."³⁰

Starpetnisko attiecību raksturs atspoguļojas ne tikai atmiņās par svētku svinēšanu, bet arī šķietami ikdienišķos notikumos. Tā I. Brence atcerējās, ka kāda Abrenes pilsētas krievu ģimene esot Smukkalnu ģimenei atdevusi suni, kad pārcēlās uz citu dzīvesvietu. (NMV-3876) Savukārt R. Dzelme atcerējās notikumu no laika, kad teicēja dzīvoja pie

radniecības netālu no Kacēniem, kur kaimiņos esot mitinājusies nabadzīga krievu daudzbērnu ģimene – Mihļovski –, kurā neviens neesot pratis latviešu valodu.³¹ Renātes tante šai ģimenei, kas dzīvojusi “pusbadā”, esot atdevusi jaundzimušu teli, sakot: “Viņiem vairāk vajag. [...] Viņiem lielāks skaits mutes, kas jāpabaro.”³²

Politisko pārmaiņu rezultātā mainījās apvidus etniskais sastāvs, kā arī ikdiena, jo pēc Otrā pasaules kara beigām no visas PSRS teritorijas Abrenē ielūda t. s. Krievijas krievi, kuri pēc teicēju stāstītā bijuši daudz bravūrīgāki un nedraudzīgāki nekā t. s. Latvijas krievi, kas apvidū lielā skaitā dzīvojuši līdz 1940. gadam. Tā, piemēram, L. Bērziņš spilgti atcerējās atšķirību starp Latvijas un Krievijas krieviem: “Es līdz ceturtajai klasei, ka gāju, tad tie, nu, [...] ko puišēļi tur zināja, bet tur kautiņi bij’, un kāvās ar nažiem... [...] Ar nažiem vienmēr gāja uz dejām [...], un no ratiem tāds švorņiks bij’, tāds dzelzs, tur jau bij’ [...] aiz zābaka iebāzts un [...], ka es atnācu no dienesta, deju, un vienam kreklis sagriezts, sarkans un ar nazi staigaj: “Kas mani sagrieza?” [...] [Krievijas krieviem] pret latviešiem naidis bij’... Bet tā kā mēs tur labi dzīvojām ar kaimiņiem [...], ļoti labi sadzīvojām, es nezinu. [...] Nu, viņi [...] bija latviešu krievi. Tur bij’ Latvija, un viņi pati gāja skolā, jau zināja drusku i latviešu valūdu, mazliet varēja šo to, vārdu pateikt kādu. Tie, kas gāja Latvijas laiku skolā. Viņus mācīja latviešu valūdu, i zināja šo to pateikt, mazlietiņ jau latviešu valodu. Tāpat kā es vācu valodu mācīju [mācījās – L. V.], ko es zinu? (Smejas.) Tāpat jau šo to zinu. Tā i viņi.”³³ Arī M. Peipiņš atminējās, ka latviešu un krievu attiecības pasliktinājās tikai pēc kara: “Mēs starpību sākām izjust krievs-latviets, kad ienāca krievi un sāka sludināt savu lielo tautu draudzību. Un tad tie krievu bērni [kļuva] tādi kā gailēni, tādi uzpūtušies... Tikai tad mēs sākām just to starpību. Bet līdz tam, nu, absolūti nekādas starpības nejutām – vai tad esi krievs, vai tur latviets, vai tur esi tur polis, vai tur žīds, vai velns zin’ Nu, neko!” (NMV-3876)

Jāuzsver, ka etniskā sastāva izmaiņas pēc kara gados ietekmējušas abreniešu piesaisti vietai – lielākā daļa teicēju atzina, ka to dēļ nevēloties atgriezties agrākajā dzīvesvietā. Abrenieši to pamatoja ar etniskā sastāva izmaiņām, kas radušās PSRS laikos. Otrs faktors, kas ietekmē abreniešu nevēlēšanos atgriezties apvidū, ir kontrasts starp bērnības, jaunības atmiņām un pēdējā apmeklējuma laikā redzēto.

Vieta

Abrenieši labprātāk atceras to, kā apvidus izskatījās pirms Otrā pasaules kara, nekā atminas Abrenes pēdējo apmeklējuma reizi PSRS norieta periodā. Domājams, tieši labo atmiņu par kultūrainavu un pirmskara starpetniskajām attiecībām dēļ teicēji izjūt piederību šim apvidum. Vieta, kas šobrīd atrodas aiz robežas, bērnības un jaunības atmiņās ir idealizēta, reālijas – hiperbolizētas, savukārt pēdējā apmeklējuma reizē redzētais visbiežāk tiek dēmonizēts, aprakstot degradēto vidi.³⁴ Vide ap teicējiem agrākajā dzīvesvietā ir cieši saistīta ar ikdienu, tāpēc arī pilsētas un ciemu izskats ieguvis pozitīvu nokrāsu. Nenoliedzami, svarīga nozīme ir arī tam, ka lielākā daļa intervēto abreniešu Abrenē dzīvoja laikā, kad apvidus strauji attīstījās – 20. gadsimta 30. gados.

Runājot par vietas nozīmi apvidus bijušo iedzīvotāju identitātes konstruēšanā, jāuzsver, ka mājai tiek piešķirta vislielākā nozīme, jo māju šibrīža stāvoklis ietekmē abreniešu vēlmi atgriezties Abrenē.³⁵ Atceroties mājas, tiek uzsvērts to skaistums, visbiežāk minot tādus apzīmējumus kā "smuka", "skaista", "ļoti skaista", "laba", savukārt, runājot par māju apkārtni, bieži vien tiek lietoti deminutīvi, piemēram, "mājiņa", "vietiņa", arī "zemīte", "upīte", tādējādi parādot emocionālo piesaisti agrākajai dzīvesvietai.

Piemēram, M. Alksnīte par savu māju stāstīja šādi: "Mums bij' uzcelta divstāvu māja **ļoti skaista, ļoti smuka, jā.**" (NMV-3861) Jāatzīmē, ka Margaritas ģimenes māja PSRS laikā tika nojaukta un tās vietā nu ierīkota autostāvvietā. Savukārt Margaritas kaimiņiene, aprīņa mērnieka, luterāņu baznīcas priekšnieka un privātdokāta Kārļa Šmita meita Līvija,³⁶ kuras agrākā dzīvesvieta PSRS gados vēl atradās savā vietā, nestāstīja, kā izskatījās Šmitu ģimenes māja, bet tā vietā rādīja fotogrāfijas. (NMV-3870) Teicējs L. Bērziņš, stāstot par mājām Linavas pagasta Paļcevā, atcerējās: "A tur, upes krastā, [kur] mēs dzīvojām, [...] smuka vietīņa bija. Par visu... Nu, kā pateikt? **Par visām vietām tur, par upes krastu, nekur tik smuki nebija, kā pie mūsu mājām.**"³⁷ Turpretī R. Dzelmei atmiņu par dzimtajām mājām nebija vispār, jo laikā, kad ģimenei Abreni nācās pamest, viņa esot bijusi pārāk jauna, tomēr teicēja atcerējās gadījumu no PSRS laikiem, kad ar radiniekiem devās apskatīt agrāko mājvietu: "Mēs aizbraucām uz turieni, un mēs gribējām tās [mājas] redzēt, un [...] mana mamma parasti bija ļoti stipra sieviete [...], un viņa tā ļoti tā drosmīgi turējās, bet tad, ka pagāja tai mājai garām, viņa teica: "Lūk, Renātiņ, tu tajā istabā piedzimi!" [...] Rāmi bi nokrāsoti zilā krāsā. Un es pirmo [...] [reizi] redzēju, ka mana mamma raudāja, ka viņas **skaisto māju bij'** izķēmojuši."³⁸

Abrenieši parāda emocionālo piesaisti apvidum, arī stāstot par pilsētu un ciemu izskatu, kas, tāpat kā mājas un to apkārtni, nereti ir idealizēts. Tā, piemēram, M. Peipiņš atcerējās robežsargu 3. bataljona stadionu Abrenes pilsētā, kur Bērnu svētku laikā bērni vingrojuši, dziedājuši un dejujuši un "kas atradies tādā **skaistā vietā**, ozolu birze blakus..." Teicējs atminējās arī to, kā stadions un tā apkārtni izskatījusies PSRS gados, kad viņš apmeklēja kādreizējo dzīvesvietu: "Tā aleja, kā jau tipiska krievu ģerevņas³⁹ iela, izbraukta ar traktoriem, arī tur tās ietves izbrauc ar traktoriem. Tie koki nekopti, ne kau ko, viens otrs nokaltis, aplūzušiem zariem, tur viss tā. Aizbraucām tur līdz tam stadionam apskatīt, kur bij' tas **skaistais stadions**. Tribiņu nav, estrādes nav, ir viena tikai deju grīda – tāda tancploshchadka⁴⁰ saucamā kā krieviem –, apkārt tur meijas un pa vidu izlūzuša grīda ar caurumiem. Tāda tur bij' kārtība. Pilnīgi dūšu apšķebināja..." (NMV-3876) Turpretī L. Kalējas atmiņās arī stadions netika idealizēts. Teicēja stāstīja: "Stadiona no sākuma nebij' lāga. Bija sporta laukums. [...] Un tad tur uztaisīja stadionu, bet tādu diezgan vienkāršu, no koka." (NMV-3870)

Abreniešu atmiņās par kultūrainavu īpaša nozīme piešķirama arī Abrenes pilsētas dievnamiem.⁴¹ I. Brence baznīcu atcerējās šādi: "Toreiz, Ulmaņlaikā, ziedoja luterāņu baznīcai naudu un saziedoja, un uzcēla **ļoti skaistu** baznīcu. Tagad tai baznīcā ir muzejs. Teicēja stāstīja arī par pareizticīgo baznīcu: Pareizticīgo baznīca bija ļoti liela. Tomēr, ka krievu tautības cilvēki jau bij' Abrenē vairāk." (NMV-3876) Teicējas stāstījumā redzams,



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

3. att. Abrenes pilsēta 1938. gadā. Kreisajā pusē Zvirbuļa aptieka un Ernesta Ozola māja. Labajā pusē ambulance un advokāta Kārļa Šmita māja. Foto: no Balvu Valsts ģimnāzijas muzeja arhīva

ka, runājot par pareizticīgo baznīcu, vairs netiek lietots apzīmējums *ļoti skaista*. Domājams, I. Brence šo apzīmējumu lietojusi, lai neapzināti parādītu savu konfesijālo piederību. Teicēja, aprakstot, kāda Abrenes pilsēta (3. attēls) palikusi atmiņā, bija vispoētiskākā: “Tā bija **burvīga** pilsēta, **pilsētiņa!** Bet viņa tā mūsu acu priekšā izauga, viņa bij’ tīra, viņa bij’ kārtīga... Mājas visas bij’, nu, kā lai.. nu, viss bij’, nu, tā, kā īsta latviešu pilsēta... [...] Bet Abrene sirdī. Lai es tur nebiju ilgi un lai es biju bērns, man ir tik mīļa! Bet es viņu atceros tādu, kāda viņa bij’ toreiz: **skaista, balta, tīra, draudzīga...**” (NMV-3876)⁴²

Apmeklējot kādreizējo dzīvesvietu, abreniešus pārņēma ne tikai nepatīkamas sajūtas par degradēto vidi, bet dažkārt arī nostalgija, par ko liecina R. Dzelmes atmiņu stāsts par Kacēnu ciema apmeklējumu PSRS gados: “Mamma neticēja [Dievam]. Viņa [teica]: “Ja Dievs būtu bijis, viņš neliktu to visu pārdzīvot.” Viņa [to teica] tādā [...] ārpātīgā aizvainojumā, ka viņai viss atņemts, ka viņai nekā vairs nav. Es atceros, ka mēs pirmo reizi braucām uz Kacēniem [...], bet tur ir pareizticīgā baznīca, Kacēnos. Bet mēs jau visi luterāņi esam. [...] Un, iedomājies, mēs ieejam tai baznīcā, kas ir ar tiem baltiem kaļķiem [...], un mana mamma met krustu! Pirms tam viņa stāsta, ka viņa nevienam [netic]. Tad es tā domāju, ka kaut kas viņu aizkustināja. Tā bija.”⁴³ Teicēja atminējās arī skolu (4. attēls), kur mācījās pēc atgriešanās no izsūtījuma un kas atmiņās ir idealizēta: “Tad tur bija skola. Piemēram, tur skolu uzcēla Latvijas laikā un es atceros vēl tagad no tās, ka tā bij’ **lielākā un skaistākā celtne**, arī tagad tur ar **lieliem, skaistiem logiem**, kā jau tai laikā tika celts.”⁴⁴

Jāatzīmē, ka kultūrainavas idealizēšana nav vienīgais veids, kā abrenieši verbalizē piesaisti agrākajai dzīvesvietai, jo, neskatoties uz to, ka, piemēram, L. Kalējas atmiņās ne



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

4. att. Vingrošanas nodarbība pie Kacēnu skolas. Skolēniem rokās Latvijas karodziņi. 20. gadsimta 20.–30. gadi. Foto: no Balvu Valsts ģimnāzijas muzeja arhīva

mājas, ne to apkārtni netiek idealizēta, teicēja stāstīja, ka izjūt piederību apvidum, turklāt uzskatāmi parādīja, cik grūti definējama ir pierobežas iedzīvotāju identitāte: “Es saku – daži jau sevi kaunās saukt pa latgaliešiem, es sak’, es esu ar’ no Latgales, es vienād uzsveru. Es nekad nesaku, ka es nav latgaliete, [...] čangals. Bet daži jau tā kā tos čangaļus nicina, bet es gan nenicinu. Es saku: “Es arī esu Abrenē dzimusi.” [...] **Es saucu sevi par latvieti, nu, latgalieti.** Es tā pasaku: “Es ir ar’ Latgalē dzimusi,” un [...] mani senči jau Latgalē nav dzimuši un, vai ne, redz’, tā. Ja mani senči būtu Latgalē dzimuši, ta es varētu pilnīgi sevi saukt par latgalieti. **Bet es domāju, nu, es esu abreniete.**” (NMV-3870) Reģionālās identitātes izjūtu nereti nosaka vecāku izcelsme, kas atklājas divu teicēju stāstījumā. Kacēnu pagasta Tuļčevā dzimusi Aina Kraukle,⁴⁵ kuras māte Abrenē ienākusi no Jaunlaicenes, bet tēvs dzimis Kacēnu pagastā, stāstīja, ka esot malēniete (NMV-3871), arī R. Dzelme, kuras vecāki bija no Kacēnu pagasta, sevi identificēja šādi: “Es sevi uzskatu par ābrenieti, un es ļoti lepojos a to, jo es esu malēniete.”⁴⁶ Domājams, abu teicēju pašidentifikācija skaidrojama ar iepriekš minēto E. Voltera Valkas apriņķa iedzīvotāju ienākšanu Abrenes apvidū 19. gadsimta vidū.

Nobeigums

Visticamāk, tieši Abrenes atrašanās aiz robežas ir tā, kas stiprinājusi abreniešu piederību apvidum, atņemtās dzimtenes apziņa arīdzan radījusi vietas idealizāciju teicēju atmiņās. Abrene un tās bijušo iedzīvotāju dzīvesstāsti, autoresprāt, ir viena no mūsdienās

pilnīgi neapzinātajām bagātībām, tāpēc, neskatoties uz to, ka apvidus, visticamāk, vairs nekad nepiederēs Latvijai, ir svarīgi to turēt piemiņā, tāpat arī turpināt apkopot abreniešu dzīvesstāstus un pētīt Abrenes tradīcijas.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Augšpils, Gauru, Kacēnu, Linavas, Purvmalas un Upmales pagasts, kas savulaik ietilpa Jaunlatgales (Abrenes) apriņķī.
- ² 1920. gadā līdz ar Latvijas-Krievijas miera līguma parakstīšanu Abrenes apvidus pēc vairāk nekā 4 gadsimtus ilgas atrašanās Krievijas kontrolē tika pievienots Latvijas teritorijai. Īsi pēc tam – 1924. gadā – nodibināja Jaunlatgales apriņķi, kura valde oficiāli sāka darboties tikai 1925. gadā un kur iekļāva arī Abrenes apvidu. Līdz ar jaunā apriņķa izveidi radās daudz jaunu darbavietu, tāpēc 20. gs. 20. gadu otrajā pusē no visas Latvijas teritorijas tajā ieradās daudz cilvēku, kuri tur apmetās uz dzīvi, līdz ar to apvidū un visā apriņķī sākās strauja augšupeja. Tā turpinājās līdz pat 1940. gadam, kad lielākā daļa iedzīvotāju Abreni atstāja, pārceļoties uz dzīvi citviet Latvijas PSR. 1944. gadā, kad Abrene tika iekļauta Krievijas Federatīvās Sociālistiskās Republikas Pleskavas apgabalā, apvidus izmainījās līdz nepazīšanai gan etniski, gan vizuāli. Jāpiebilst, ka šīs izmaiņas bija sākušās jau 1940. gadā. Vairāk nekā 60 gados īstenotās politikas dēļ 21. gs. sākumā no latviskuma šajā apvidū vairs nebija ne vēsts – par to, ka tur reiz bijusi Latvija, liecināja vien dažas Ulmaņlaiku celtnes (piemēram, luterāņu baznīcas un skolas), ko Krievijas Federācijas pārstāvji nebija paspējuši nojaukt. 2007. gadā Maskavā tika parakstīts Latvijas un Krievijas robežlīgums, kas noteica, ka Abrene uz visiem laikiem tiek atdota Krievijai un kā rezultātā tika slēgta Latvijas-Krievijas robeža, kas nozīmēja, ka apvidus bijušo iedzīvotāju nokļūšana dzimtenē bija ļoti apgrūtināta vai pavisam neiespējama.
- ³ Ģeogrāfe Aija Melluma atzīmējusi, ka ainavā tiek ietverta daba, cilvēki, viņu darbības, laiks un vieta. (Melluma A. Latvijas ainavas: pārdomas par vārdiem, pieejām un praksi. *Kultūrvēstures avoti un Latvijas ainava*. Sast. S. Cimermanis. Rīga: Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis, 2011. 10. lpp.)
- ⁴ Tabuna A. Vieta kā individuālās un kopīgās identitātes avots. *Māja. Pagātnes atmiņas – nākotnes vizijas*. Sast. M. Rubene. Rīga: LU Praktiskās filozofijas katedra, 1998. 98. lpp.
- ⁵ Rose G. Place and Identity: A Sense of Place. *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. Ed. P. M. Jess, D. B. Massey. Oxford: The Open University & Oxford University Press, 1995. Pp. 88–119.
- ⁶ Karēlija, gluži tāpat kā Abrene, atmiņu stāstos kļuvusi par nostalgijas apvītu vietu ar mainītu vērtību.
- ⁷ Fingerroos O. The Karelia of Memories – Utopias of a Place. *Folklore*. 2006. Vol. 33. P. 96. <http://www.folklore.ee/folklore/vol33/fingerroos.pdf> (skatīts 2013.02.02.).
- ⁸ Fragmentu no vācu valodas tulkojis Dr. philol. Pauls Daija. Bielenstein A. *Die Grenzen des lettischen Volkstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert: Ein Beitrag zur ethnologischen Geographie und Geschichte Russlands*. St. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen der Wissenschaften, 1892. S. 12.
- ⁹ Volters E. Zik latweeschu aigahjeju dsiwo Pleskawas gubernā un waj Pleskawas apwidū ir eedsimti latweeschi? “*Deenas Lapas*” *peelikums*. 1893. Nr. 3. 33. lpp.
- ¹⁰ Pereselency (jesti i latyshi) Pskovskoj gubernii. *Pamjatatnaja knizhka Pskovskoj gubernij na 1893 god*. Pskov: Tipografija Gubernskago Pravlenija, 1893. S. 84.
- ¹¹ Pēc 1937. gadā Abrenes apvidus amatpersonu sniegtajām ziņām Augšpils pagastā krievi bijuši 95% no iedzīvotāju kopskaita, Kacēnu pagastā – 72%, Linavas pagastā – 98%, Upmales pagastā – 92%, arī Gauru un Purvmalas pagastā krievi esot bijuši vairākumā (par šiem abiem pagastiem konkrēti procentuāli aprēķini nav sniegti). (*Jaunlatgales apriņķis: dzīve un darbs*. Rīga: Latvijas Lauksaimniecības kameras izdevums, 1937. 54.–59. lpp.) Runājot par Kacēnu pagastu, statistiski citāda aina atklājas Ausekļa četrklasīgās pamatskolas pārstāvja M. Grabovska 1930. gada vēstulē Latviešu folkloras krātuvei, kur viņš rakstījis, ka skolas tuvākajā apkārtņē, kas aptvēra pagasta vidieni, krievi bijuši vien 30%. (LFK 972)
- ¹² Intervijās, kas izmantotas kā raksta pamatavots, teicēji savus dzīvesstāstus stāstīja latviešu literārajā valodā, tomēr lielākajai daļai runā bija manāmas augšzemnieku dialekta nesēlisko izlokšņu iezīmes.

- Izņēmums bija Izolda Brence, kuras vecāki Abrenē ienākuši no Talsiem, līdz ar to šīs teicējas runai bija raksturīgas lībiskā dialekta Kurzemes izlokšņu iezīmes.
- ¹³ Vienīgā vieta, kur mūsdienās var meklēt apvidus izlokšnes piemērus, ir LU LFMI Latviešu folkloras krātuve. Pēc daļējas materiālu analīzes secināts, ka folkloras vākšana Abrenē sākusies vien 1925. gadā un ka pieraksti lielākoties veikti latviešu literārajā valodā, tāpēc nesniedz apstiprinājumu pieņemumam par savdabīgu apvidus izlokšni. Tomēr nedaudzie teksti, kas pierakstīti latgaliski, norāda uz to, ka Abrenes izlokšne bijusi līdzīga kaimiņpagastos runātajai un ka tajā patiesi bijuši dažādi slāvismi, taču to dēļ nevar apgalvot, ka izlokšne bijusi grūti saprotama.
- ¹⁴ Purvmalas pagasta teritorija.
- ¹⁵ 1913. gadā valodnieks Jānis Endzelīns secināja, ka 12 Pleskavas guberņas ciemos no seniem laikiem dzīvojuši latvieši, uzsverot, ka tie nav ienācēji. Profesors minējis, ka vēl neilgi pirms raksta publicēšanas gada apvidū esot bijuši cilvēki, kuri neesot pratuši krievu valodu. Līdzās aprakstam J. Endzelīns ievietojis sešus izteicienus vietējā izlokšnē, tostarp piemēru ar savdabīgo personu vietniekvārda formu, ko lieto arī A. Pokrovska: *Inc sied pi durovu*. (Latvieši un latgalieši. *Jānis Endzelīns. Darbu izlase*. 2. sēj. Sast. V. Dambe. Rīga: Zinātne, 1974. 477.–479. lpp.) Tajā pašā gadā kāds Goršānu Aļoizs pierakstījis "Opškovas guberņas kriwu" joku: *Nosowskijs Fiodors nūpērcis nu Marčowskō zyrgu, kurs dreizi sōcis klybōt caur tū, ka jam bejuse sausō dreisla pōrtryukuse*. (Goršānu A. Myusu kaimini Opškovas kriwi. *Jaunas Zinias*. 1913. 22. marts.)
- ¹⁶ Intervija ar Aklūnu Pokrovsku (dz. Smirnovu) notika Gulbenē 29.08.2004. Ieraksts glabājas Dr. hist. Ilmāra Meža personīgajā arhīvā.
- ¹⁷ Pašreizējā Latvijas-Krievijas robeža vilkta arī pa Kuhvas (Kukvas, Kūkovas) vidu.
- ¹⁸ Galiopa V. Pitalovas/Abrenes pierobežas etniskā karte (2006. gada lauka pētījuma dati) salīdzinājumā ar E. Voltera 1918. gada manuskripta ziņām. *Baltu-slāvu kultūrkontakti*. Sast. J. Kursīte. Rīga: Madris, 2009. 211. lpp.
- ¹⁹ Biezpiens.
- ²⁰ Runājot par apvidū lietoto krievu valodu, jāmin, ka, domājams, tā tomēr nebija literārā. Autore personiskajā arhīvā glabājas intervija ar kādu 1925. gadā dzimušu teicēju, kura nāk no Linavas pagasta Artjomjiem, tāpat kā viņas vecāki. Var minēt dažus teicējas runas piemērus: *rodina tachanit menja; on umersja; byla družhen* (runājot par Linavas pagasta savstarpējām attiecībām). Tiesa, balstoties viena cilvēka stāstījumā, nevar izsecināt to, kāda ir bijusi apvidus lingvistiskā situācija.
- ²¹ Intervija ar Renāti Dzelmi (dz. Janovu, 1939. g. Kacēnu pagasta Kacēnos) notika Rīgā 30.04.2013. Ieraksts un tā atšifrējums glabājas raksta autore personiskajā arhīvā.
- ²² Tas neapzināti tiek pausts arī pieredzes stāsta variantā, kur teicējs stāsta, ka viņam *kauns bij' savā valūdā runāt*. (LFK 2176, 395) Turklāt teicējs sevi identificēja nevis kā latvieti, latgalieti vai abrenieti, bet gan kā krievu, pamatojot to ar spēlēšanu *krieviski* (L. Bērziņš spēlē bajānu, uz kura protot nospēlēt tikai krievu melodijas) un runas paradumiem – teicējs, formulējot domu, runu tulkojot no krievu valodas uz latviešu.
- ²³ Reinlenderi – vācu izcelsmes sadzīves deju.
- ²⁴ Teicējs dzimis 1927. gadā Vecumu pagasta Vientuļos.
- ²⁵ *Kad būs tie latviešu Līgo svēki? Vai drīz?*
- ²⁶ Intervija ar Leonīdu Daili Bērziņu (dz. 1935. g. Linavas pagasta Voločno) notika Balvos 2.03.2013. Ieraksts un tā atšifrējums glabājas raksta autore personīgajā arhīvā.
- ²⁷ Teicēja dzimusi 1923. gadā Ludzā.
- ²⁸ Runājot par ticību jauktajās ģimenēs un tās ietekmi uz atvasēm, jāatzīmē, ka bērni, kuriem viens no vecākiem bija pareizticīgais, visbiežāk apmeklēja tikai pareizticīgo baznīcu, kā arī mājās galvenokārt komunicēja krieviski.
- ²⁹ Izolda Brence, dzimusi Smukkalne (1926 Rīga – 2013 Rīga).
- ³⁰ Intervija ar Leonīdu Daili Bērziņu.
- ³¹ Valodas prasmju pieminēšana šajā gadījumā ir svarīga, jo atstāstītā situācija notikusi pēc kara, kad teicēja atgriezās no izsūtījuma Sibīrijā – 20. gs. 40. gadu otrajā pusē. Tobrīd starpterniskās attiecības Abrenes apvidū, pēc intervēto teicēju stāstītā, bija kardināli mainījušās uz slikto pusi, turklāt šajā laikā

tās ietekmēja valoda, kurā iedzīvotāji izvēlējās komunicēt. Visticamāk, Mihļovski bija viena no retajām ģimenēm, kuru nebija skārusi izsūtīšana un kas vēl nebija aizbēgusi no apvidus PSRS invāzijas dēļ.

³² Intervija ar Renāti Dzelmi.

³³ Intervija ar Leonīdu Daili Bērziņu.

³⁴ Sk.: Watkins-Goffman L. *Understanding Cultural Narratives: Exploring Identity and the Multicultural Experience*. MI: University of Michigan Press. 2006. P. 104.

³⁵ Lielākā daļa teicēju minēja, ka viņu agrākā dzīvesvieta esot vai nu nodedzināta, vai nojaukta.

³⁶ Teicēja dzimusi 1929. gadā Jaunlatgalē.

³⁷ Intervija ar Leonīdu Daili Bērziņu.

³⁸ Intervija ar Renāti Dzelmi.

³⁹ Sādžas.

⁴⁰ Deju grīda.

⁴¹ Pilsētā atradās luterāņu un pareizticīgo baznīca, kā arī katoļu lūgšanu zāle, kas bija iekārtota kādā privātmājā.

⁴² Viļakas pagastā dzimušais abrenietis Bruno Logins (1921–2014), kurš pabeidzis Bokovas pamatskolu un Abrenes divgadīgo lauksaimniecības skolu un 1952. gadā izceļojis uz Kanādu, Abrenes pilsētu atcerējās tāpat kā Izolda: “**Abrenes pilsēta bija tiešām balta, tīra, skaista** [izcēlums mans – L. V.]. Manas atmiņas ir vislabākās. [...] Vispārējā noskaņa un gaisotne tajos laikos, es teiktu, bija latviska, mēs nejutāmies kā Krievijas apgabalā. Krievu tautības cilvēki zināja latviešu valodu, nebija nekādu domstarpību. Es to iedomāties pat nevaru, ka tā nevarētu būt. Jā, mēs draudzējamies, man starp krievu meitenēm bija pat simpātijas, tiku ciemojies Augšpilī, gājām uz ballēm. Valodu dēļ šķēršļu nebija.” (Tautsaimnieks Bruno Logins no Toronto par dzimto novadu. *Abrenes bīķeris. Atmiņas, viedokļi, liecības, dokumenti un pārdomas par Abrenes apriņķi un tā laudīm*. Sast. B. Vilks. IU “Varavīksne – A.I.S.”, 1997. 78. lpp. http://www.eraksti.lv/darbi/abrenes_bikeris.html (skatīts 4.11.2012).)

⁴³ Intervija ar Renāti Dzelmi.

⁴⁴ Turpat.

⁴⁵ Teicēja dzimusi 1926. gadā.

⁴⁶ Intervija ar Renāti Dzelmi.

Linda Vorpe

"It seems to me like a fairy land, can there be anything more beautiful than that..." or Space and Border as the Identity Formation Factor for Abrene Inhabitants

Summary

Keywords: Abrene, identity, life stories, memories, borderland

Using the biographical approach, the aim of the article is to examine the identity of Abrene inhabitants through memories, especially focusing on three components: language, interethnic relations and space. For this purpose, first of all, the historical, social and cultural context of Abrene has been provided. Second, the personal memories of Abrene inhabitants on the cultural landscape of Abrene, use of language and interethnic relations have been analysed. The historical situation of Abrene—being located in the territory of Latvia at one time and of Russia at other times—is one of the crucial factors of identity formation. It also becomes one of the reasons, why Abrene is idealised in the memories stories, or, on the contrary, demonised. It has been concluded that most of Abrene inhabitants feel belonging to the former Abrene, when it was still part of the territory of Latvia. Furthermore, when the sense of local belonging is verbalised, it becomes difficult to separate the memories stories about the family home and the cultural landscape in general, interethnic relations and the use of language, because these aspects are mutually related and can reveal different angles of identity unnoticed before.

Kāds 1952. gada veltījums

Arheologa Vladislava Urtāna (1921–1989) raksts “Dažas piezīmes pie Latvijas arheoloģiskā materiāla izmantošanas latviešu folklorā” datēts ar 1952. gada 1. janvāri un līdz šim nav ticis publicēts. Tas glabājies rokrakstā paša autora un viņa dzīvesbiedres Stefānijas Urtānes bibliotēkā, vēlāk nonācis pie viņa dēla, arheologa Jura Urtāna. Pēc J. Urtāna sniegtās informācijas raksta tapšana saistīta ar kādu romantisku notikumu V. Urtāna dzīvē – tas tapis kā dāvana viņa topošajai dzīvesbiedrei S. Urtānei (tai laikā vēl Nadrickai). Par to liecina arī ieraksts manuskripta sākumā.

Kopš folkloristikas kā zinātnes sākumiem pētniekus ir nodarbinājis jautājums par iespējām datēt folkloru. V. Urtāns, balstoties arheoloģiskajā materiālā, analizē dažādas reālijas tautasdziesmās, piemēram, zeltlietas, zobenus, apbedīšanas tradīcijas u. c., un dod šo tautasdziesmu iespējamo datējumu. V. Urtāns ir teicis, ka folklorā ir dzīvā arheoloģija, bet arheoloģijā ir mirusī folklorā.¹

Aktuāls ir jautājums, vai arheologs bija paredzējis šo rakstu publicēt. Ņemot vērā izmantoto literatūru (R. Pelše, J. Zutis, J. Niedre, vēlāk svītrotās atsauces uz V. Ļeņina darbiem u. c.) un atsaukšanos uz marksisma–ļeņinisma pamatnostādņēm, atbilde, visticamāk, ir apstiprinoša. Ievērojama raksta daļa veltīta baltu–slāvu sakariem, kas bija viena no tā laika režīmam vēlamajām tēmām. “Tomēr no visiem kaimiņiem vislielāko un daudzpusīgāko ietekmi uz Latvijas PSR teritorijas sabiedrības un kultūras attīstību, bez šaubām, atstājuši krievi,”² citēts no H. Mooras 1952. gadā publicētās monogrāfijas “Pirmatnējā kopienas iekārta un agrā feodālā sabiedrība Latvijas PSR teritorijā”, kas, kā norāda vēsturnieks Arnis Rādiņš, kļuva par latviešu padomju arheoloģijas rokasgrāmatu.³ Kā redzams, formāli šis raksts, iespējams, būtu iekļāvijs publicējamu darbu sarakstā. Tomēr, kā norāda J. Urtāns, vismaz 50. gados izredžu publicēt šo rakstu nebija.

Vēlākos gados manuskripta tekstā pats autors veicis labojumus un papildinājumus, ko var iedalīt divās daļās. Kā pirmie jāmin labojumi, ko autors veicis pašā tekstā un kas minimāli maina vai papildina to – kāds ielikts vai svītrots vārds, izsvītrotā atsauce utt. Šie labojumi ņemti vērā publicētajā tekstā. Taču otra veikto izmaiņu grupa, kas šajā publikācijā netiek iekļauta, ir piezīmes, kas vēlākos laikos vairākkārt veiktas teksta malās. Tie vairāk ir domu uzmetumi, nevis saistīts teksts, tādēļ tie organiski neiekļaujas jau esošajā rakstā.

Līdzīga satura tēma, taču vien ļoti īsā rakstā, publicēta 1987. gadā – “Zelta griezti gredzentiņi”⁴ Šeit autors analizē tautasdziesmu

Abas rokas pilni pirksti

Zelta griezti gredzentiņi.. (LD 6355, 1)

To salīdzinot ar arheoloģiskā materiāla bronzas spirālgredzeniem, kas Latvijas teritorijā valkāti 3.–16. gadsimtā, bet uz abiem pirkstiem no 10. gadsimta beigām līdz 12. gadsimtam, V. Urtāns secina, ka tieši šis ir laiks, kad šīs tautasdziesmas varēja rasties.

Folkloras datēšanai savās publikācijās pievērsušies arī tādi autori kā Pēteris Šmits, Arveds Švābe, Jānis Bičolis, Haralds Biezais u. c. Kā visnesenākais jāmin Ievas Pīgoznes apkopojošais raksts “Ievads latviešu folkloras un mitoloģijas datēšanā”, kurā autore apkopo un izvērtē šajā jomā darbojošos pētnieku veikumu, sākot no 20. gadsimta sākuma līdz pat mūsdienām.

I. Pīgozne norāda, ka folkloras datēšana ir starpdisciplināra nozare, kurā savijas vēstures, arheoloģijas, folkloristikas, mitoloģijas, valodniecības, muzikoloģijas un dabaszinātņu pētniecības metodes un zināšanas, kā arī izsaka domu, ka tieši plašo zināšanu nepieciešamība nav ļāvusi nevienam pētniekam pievērsties latviešu folkloras datēšanai kā galvenajai savas zinātniskās darbības jomai.⁵ Atliek tikai novēlēt, lai šī V. Urtāna manuskripta publikācija kādam no pētniekiem dotu ierosmi un pamudinājumu.

Paldies J. Urtānam par rūpīgi glabāto manuskriptu un iespēju to publicēt!

Digne Ūdre

Atsauces

¹ Urtāns V. Zelta griezti gredzentiņi. *Padomju Jaunatne*. 1987. 28. janv. 4. lpp.

² Moora H. *Pirmatnējā kopienas iekārta un agrā feodālā sabiedrība Latvijas PSR teritorijā*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1952.

³ Radiņš A. *Arheoloģisks ceļvedis latviešu un Latvijas vēsturē*. Rīga: Neputns, 2012. 385. lpp.

⁴ Urtāns V. *Zelta griezti gredzentiņi*.

⁵ Pīgozne I. Ieskats latviešu folkloras un mitoloģijas datēšanā. *Letonica*. 2011. Nr. 21. 203. lpp.

Vladislavs Urtāns

Dažas piezīmes pie Latvijas arheoloģiskā materiāla izmantošanas latviešu folklorā

Veltījums S. Nadrickai

Latvijas teritorijā iegūts bagātīgs arheoloģiskais materiāls par pilskalniem, kapulaukiem, apmetnēm, kulta vietām, noguldījumiem jeb depoziātiem, kā arī sakrātas daudzas atsevišķas senlietas jeb savrupatradumi. Šis materiāls atvedināms galvenokārt uz posmu no 4. gadu tūkstoša beigām p. m. ē., kad Latvijas teritorijā ienāca pirmie mednieki–zvejnieki, līdz 13. gadsimta sākumam m. ē., kad vietējās tautības pakļāva vācu iebrucēji.

Centrālajā valsts vēstures muzejā Rīgā, neskaitot podu lauskas un dzīvnieku kaulus, glabājas pāri par 200 000 arheoloģisko senlietu un monētu. Pieskaitot tām 14 novadu pētīšanas muzeju un Rīgas Doma muzeja arheoloģiskās kolekcijas (ap 30 000 senlietu),

LPSR Zinātņu Akadēmijas Vēstures institūta senlietas (pāri par 100 000, Doma muzeja senlietas (pāri par 5000)), kā arī ārpus Latvijas teritorijas esošās Latvijā atrastās senlietas un kolekcionāru rīcībā esošās senlietas, kopējais Latvijas teritorijā atrasto arheoloģisko priekšmetu skaits tuvojās skaitlim 400 000.

Arheologi, t. i., senāko vēstures posmu pētnieki šo arheoloģisko materiālu spēj datēt ar precizitāti līdz 100 gadiem, sevišķi tas attiecināms uz mūsu ēras senlietām.

Turklāt pētītie pilskalni, kapulauki, apmetnes, kulta vietas un depoziāti noskaidro ne tikai daudzos materiālās, bet arī garīgās dzīves jautājumus noteiktā laikā un teritorijā.

Tā kā folklorā ir tautas daiļrade un tauta radījusi un rada to visos laikos, tad saprotams, ka ciltīm, kas dzīvoja Latvijas teritorijā, bija sava folklorā visos laikmetos, arī līdz mūsu ēras 13. gadsimtam, kas

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

ietver pirmatnējās kopienas iekārtas un feodālisma sākuma posmus. Tā kā folkloras attīstās, pārveidojas, aug, izmainās un rodas no jauna, tad agrāko laikmetu folkloras līdz mūsdienām saglabājusies parasti izmainītā veidā, tomēr ar agrāko idejisko saturu vai atskaņām no agrākiem laikmetiem.

Latviešu folkloras pētnieki un vēsturnieki vairs nešaubās, ka milzīgajā latviešu folkloras materiālu skaitā¹ ir tādi materiāli, kas attiecināmi uz pirmatnējās kopienas iekārtas un feodālisma sākuma posmiem, t. i., uz laiku līdz 13. gadsimtam m. ē. (To nolens volens atzīst pat dr. R. Pelše, prof. dr. J. Zutis, fil. zin. kand. J. Niedre, prof. J. Vītolīņš, fil. zin. kand. A. Ozols u. c.)

Tiek arī norādīts uz folkloras periodizācijas, klasifikācijas un hronoloģizācijas svarīgumu un aktualitāti. To var pierādīt, izmantojot, protams, marksistisko metodoloģiju.

Tautasdziesmu periodizācijā un klasifikācijā atzīstamu veiksmi parādījis Padomju Latvijas folklorists A. Ozols, izšķirojot daļu tautasdziesmu pēc sabiedriskajām formācijām. Tālākais uzdevums – precizēt šo folkloru un dot tai tuvāku datējumu.

Šis darbs ir mēģinājums, bāzējoties uz Latvijas arheoloģisko materiālu, pirmkārt, precizēt dažu latviešu tautasdziesmu vecumu, kuras ietilpst pirmatnējās kopienas un feodālisma sākuma periodos, t. i., laikmetā līdz 13. gadsimtam ieskaitot, otrkārt, labāk izprast dažu šādu tautasdziesmu saturu.

Jāpiezīmē, ka no folkloras darbā tiks izmantotas tikai tautasdziesmas. Diemžēl tikai retos gadījumos iespējams salīdzināt izmantotās tautasdziesmas ar lingvistu, melodiju pētnieku un citu zinātnieku attiecīgajiem datiem par šo pašu dziesmu vecumu un nozīmi, ietvertu gadsimtos, nevis tikai formācijās.

Mēģinājumi saistīt folkloras materiālu ar arheoloģisko materiālu ir bijuši arī agrāk – (A. Bilenšteins, P. Šmits, A. Švābe, F. Balodis, J. Mazvērsītis, J. Bičolis, A. Karnups, E. Dunsdorfs u. c.) tomēr pa lielākai daļai nesekmīgi, folkloristiem nav bijis vaļas vai izdevības nodarboties ar arheoloģiju, bet arheoģiem – ar folkloru.²

Arī no Padomju Latvijas folkloristiem un vēsturniekiem, cik var spriest no publikācijām un referātiem, šai ziņā vēl var daudz ko vēlēties. Citās padomju republikās pieņemtā kompleksā pētišanas metode, sadarbojoties folkloristiem, etnogrāfiem, vēsturniekiem, lingvistiem u. c., pie mums vēl nav izgājusi uz plašā ceļa, bet taisni folkloras periodizācijā, klasifikācijā, hronoloģizācijā un izpratnē tas ir pilnīgi nepieciešami.

Par avotu šim darbam noderēja Latvijas arheoloģiskais materiāls, kā arī latviešu tautasdziesmu publikācijas un muzeju un paša savāktās latviešu tautasdziesmas.

No literatūras tika izmantotas A. Ozola referāta tēzes,³ R. Pelšes,⁴ J. Zuša,⁵ J. Niedres,⁶ Folkloras institūta⁷ un Vēstures institūta⁸ darbi.

Lai varētu labāk precizēt tautasdziesmu vecumu, būtu jāzina to izcelšanās agrākā iespējamā robeža. Tā nevar būt vecāka par notikuma, priekšmeta vai kādas parādības vecumu, kas apdziedāts dziesmā un ir šīs dziesmas saturā.

Tā tautasdziesmas par rokas dzirnavām un maltuvēm nevar būt vecākas par 11. gadsimtu, jo apaļie dzirnakmeņi un maltuves, kā to pierādīja arheoloģiskie atradumi Mežotnes, Talsu, Pekas, Daugmales, Madalānu u. c. pilskalnos, ieviešas ar mūsu ēras 11. gadsimtu

un izspiež līdz tam lietotos graudberžus. Tā kādā Talsu pilskalna 11. gadsimta celtnē šāds izdobtais graudberzis bija izlietots jau kā celtnes būvmateriāls. Rakstītie avoti maltuvi vai sudmalas pirmo reizi min Tērvetē 1279. gadā.⁹

Tautasdziesmas par pērļu jeb zīļu vainadziņiem nevar būt vecākas par 12. gadsimtu, jo šādi vainadziņi Latvijas teritorijā ieviešas ar 12. gadsimtu, piemēram, Ainavas un Bērzaunes kapulaukos atrastie.

Tautasdziesmas par sudraba vietējo apstrādāšanu nevar būt vecākas par mūsu ēras 5. gadsimtu, jo tikai ar 5. gadsimtu, kā to rāda arheoloģiskais materiāls, Latvijas teritorijā ieviešas vietējā sudraba apstrādāšana: tika izgatavoti sudraba kakla gredzeni pairesnātiem galiem, gredzenotās stopa saktas u. c.

Līdzīgu piemēru skaitu varētu vēl bagātīgi palielināt. Tautasdziesmām, sevišķi kurās apdziedāta materiālā kultūra, iespējamā agrākā izcelšanās robeža ar arheoloģiskā materiāla palīdzību parasti ir nosakāma, un šai ziņā arheoloģija ir nozīmīga folkloras zinātnes papildinātāja.

Ka daļa tautasdziesmu radusies līdz ar attiecīgā darbarīka, ieroča, rotaslietas vai kāda paraduma rašanos, pilnīgi saprotama, dabīga lieta. Bet izrādās, ka vesela rinda priekšmetu, paradumu un notikumu, kuri atspoguļoti tautasdziesmās, ietverami vēl precīzākos gadsimtos, jo tikai šais gadsimtos attiecīgais priekšmets, paradums vai notikums ir zināms. Pēdējo pierāda arheoloģiskie izrakumi, un, no otras puses, par to klusē vai arī pastiprina rakstītie dokumenti. Līdz ar to attiecīgā tautasdziesma, salīdzināta ar attiecīgā laikmeta vēsturiskiem konkrētiem apstākļiem, kļūst reālāka, saprotamāka un vēsturiski fiksējama.

Latviešiem ļoti izplatītas, ar daudziem variantiem ir tautasdziesmas, kurās minēts zelts, piemēram:

Pilni pirksti abas rokas

Zelta grieztu gredzentiņu:

Pa vienam noslīdēja

Ar neveikli dzīvojot.

(Teikusi 78 g. v. Kristina Brauere Viesienas "Ķelēnos", Madonas raj. Pierakstījis V. Urtāns 1951. g.)

Var pazeiti kunga kulu –

Pulni pakši spriguleņu.

Var pazeit kunga dālu –

Pylni piersti gredzinteņu.

(326, 10, 3 – 370, 70. "Tautas dziesmas". A. 2. P. Šmita redakcijā N 52611.)

Pilnas krūtis sudrabiņa,

Pilni pirksti gredzentiņu.

("Latvju tautas dainas". 5. J. Endzelīna un R. Klaustiņa redakcijā.)

Latviešu zemniekiem, kuri, sākot ar 13. gadsimtu, atradās vācu feodāļu jūgā, materiālie apstākļi bija ļoti smagi, un zeltlietu viņiem nebija. Arī bagātīgajā Latvijas arheoloģiskajā materiālā zeltlietu ļoti maz. Ir zināmi 2 zelta pirkstu gredzeni no Ipšu depoziņa (11. gadsimts)

un vairāki apzeltītie priekšmeti, kā sudraba kakla gredzens no Piltenes (ap 500. gadu), bronza stopa sakta no Grobiņas (ap 500. gadu), rotadata no Ludzas Odu kalna (10. gadsimts), apkalums un piesis no Aizkraukles, piesis no bij. Kuldīgas apr. Ivandes pag., krelles, 9,5 zelta dālderī no Cēsu pilsdrupām un vēl daži citi. Zeltlietu skaits, salīdzinot ar tautasdziesmu daudzumu, kurās dzied par zelta lietām, niecīgs. Latviešu senči kā materiālu rotaslietu un sadzīves priekšmetu pagatavošanai izmantoja galvenokārt importēto bronzu – vara un alvas kausējumu kopš 2. gadu tūkstoša vidus p. m. ē. Tā kā šim kausējumam liels vara piejaukums, tad bronzei bija zelta spīdums. Tāpēc dabīgi, ka daudzās (protams, ne visās) tautasdziesmās ar vārdu “zelts” jāsaprot krāsas ziņā zeltam līdzīgā bronza, tāpat kā, piemēram, ar “vaska kamaniņām”, “vaska kurpēm”, “vaska matiem”, “vaska smiltīm” u. tml. jāsaprot brūnganā vaska krāsa. To pastiprina tautasdziesmas, piemēram:

Sen dzirdēju, nu redzēju

Diženaju mātes meitu:

Zelta sakta krūtiņāji,

Vaska kurpa kājiņāji.

(605, 33, 1–214, 598. “Tautas dziesmas”. A. I. P. Šmita redakcijā, N38831.)

Šinī tautasdziesmā sevišķi labi var redzēt, ka “vaska kurpes” un “zelta sakta” lietoti analogā, t. i., krāsas nozīmē.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Iztulkojot tautasdziesmās zeltu šādi, daudzu tautasdziesmu saturs kļūst reālāks, izprotamāks, nav nepieciešamības vienmēr šīs tautasdziesmas izskaidrot tikai ar sacerētāja sajūsmu par izredzēm nākotnē, par hiperbolismu vai poetizēšanu.¹⁰ Sacīto pastiprina vēl tas, ka baltu valodās agrāk zeltam bija cits nosaukums – “auksas” –, kas saglabājies vēl tautasdziesmā:

Sijājot ausas (ausas = zelts – V. U.) bira,
Niekājot sudrabiņš.

Tikai vēlāk “auksas” jeb “ausas” pārvērtās par “auzas”, līdz ar to dziesmas saturs kļuva faktiski neloģisks un nesaprotams.

Atgriežoties pie citētajām tautasdziesmām par “pilni pirksti abas rokas zelta grieztu gredzentiņu” un saprotot ar zeltu bronzu, jāatceras, ka šāds gredzenu valkāšanas paradums Latvijā iemīļots no 11. līdz 12. gadsimtam, kad grieztie jeb spirālveidīgie pirkstu gredzeni ir visparastākā sieviešu un vīriešu rotas lieta. Bagātajiem vītie gredzeni uz abu roku pirkstiem bija lielā vairumā. Tā Ludzas Odu kalnā kādam vīrietim uz pirkstiem atradās 9 bronzas gredzeni, citos kapulaukos ir 10 un pat 11 gredzenu u. tml. Tā kā šāds gredzenu valkāšanas paradums pastāv no 11. līdz 12. gadsimtam, citētās dziesmas atvedināmas uz šo laiku, lai gan bronzas vītie jeb spirālgredzeni Latvijas teritorijā pazīstami jau kopš mūsu ēras 3. gadsimta. Pēc 13. gadsimta daudzu un turklāt vīto gredzenu nēsāšana uz abu roku pirkstiem nav sastopama, lai gan tos valkā vēl 16. gadsimtā.

Daudzās tautasdziesmās min zelta, sudraba, zaļo, vara, bet visbiežāk tērauda zobentiņu. Zobeni jeb dunči pazīstami Latvijas teritorijā jau kopš mūsu ēras sākuma, bet 10. gadsimtā ieviešas sevišķi grezni; 11. un 12. gadsimta zobeni atrasti, piemēram, lībiešu kapulaukos Pūteļos, Turaidā, latgaļu kapulaukos Saikavā un citur.

No otras puses, zināms, ka, vācu feodāļu jūgā atrodoties, latviešu zemnieki ne tikai nespēja iegādāties greznus zobenus, jo tie bija ļoti dārgi, bet ieroču nēsāšanu zemniekiem, piemēram, ar 1492., 1507., 1599. gada u. c. likumiem arī noliedza. Arī arheoloģiskajā un vēsturiskajā materiālā latviešu greznos un arī parastos zobenus pēc 13. gadsimta nesastopam. Ar sudrabu vai zeltu rotātas makstis raksturīgas ir pirms tam.

Nenoliedzot, ka dziesmas par zelta, sudraba, vara un tērauda zobeniem (t. i., zobeniem ar tērauda asmeni, zelta, sudraba un vara inkrustācijām vai sastāvdaļām) varēja tikt sacerētas arī šo ieroču aizlieguma laikā, tomēr loģiskāk pieņemt, ka vismaz daļa šo dziesmu sacerētas šādu zobenu ziedu laikos, t. i., mūsu ēras 11.–13. gadsimtā un pat vēl agrāk.¹¹

Vēlākos gadsimtos šīs dziesmas tika papildinātas, izmainītas, tajās ievīts laikmetiem tipiskais vai pat tautasdziesmās izteikta nevis realitāte, bet sajūsma, vēlēšanās, iztēle un hiperbolisms.

Vēsturnieki, valodnieki, folkloristi u. c. zinātnieki pašlaik bieži raksta par latviešu un krievu sakariem vēl pirms vācu iebrukuma. Šos sakarus sevišķi labi rāda arheoloģiskais materiāls: Latvijas, sevišķi latgaļu teritorijā, atrod, galvenokārt ar 11. gadsimtu sākot, dažādas no Krievzemes importētas lietas, un arī Krievzemē atrod latviešu senlietas. Tā Latvijas teritorijā atrasti no Krievzemes importētie bronzas krustiņi, stikla krelles,

Volīnijas šifera vārpstu skriemeļi, piekariņi, apkalumi, arābu dirhēmi un daudzi citi. Šos sakarus pastiprina arī tirdznieciskā, juridiskā, socioloģiskā un reliģiskā terminoloģija un institūti latviešu valodā, kas aizgūti no slāviem. Tāpēc vairākas tautasdziesmas, kurās minēta krievu un latviešu kara draudzība, pēc satura un vēsturiskajiem apstākļiem spriežot, varēja rasties tikai no 11. gadsimta laikā līdz 12./13. gadsimtam. Tāda ir, piemēram, bieži citētā:

Krievi, krievi, ko gaidāt,
Vāci nāca šai zemē!
Triniet piešus, auniet kājas,
Seglojiet kumeliņus!

Tāpat uz priekšvācu laiku attiecināmas tās tautasdziesmas, kurās apdziedātas precības ar krievu vai lietuviešu, kā arī ar prūšu, igauņu vai zviedru meitām. Bet pirms salīdzināt šīs tautasdziesmas ar arheoloģisko materiālu, ņemsim dažas paraugam:

Gaidu, gaidu, ko es gaidu?
Gaidu krievu atnākam;
Atnāks krievs šai zemē,
Būs man miežu arājiņš. (9 75 b. N 1079)

Krievos gāju, leišos gāju,
Līgaviņas lūkoties.
Manis dēļ Vidzemē
Meitu māte nomirusi. (131 1 N 1110)

Krievam devu sav' māsiņu,
Pats paņēmu leišu meitu.
Gāj' krievos, gāj' leišos
Visur man znoti, radi. (294 N 1063)

Lai nāk krievi, lai nāk leiši
Es to daudzi nebēdāju:
Krievos man īsta māsa,
Leišos īsti bāleliņi. (68a N 1065)

Ko bij man tam darīt,
Kas jau bija padarīts:
Krievu kaltas dzirnaviņas,
Leišu meita malējiņa. (28a, 3br, 131 1 137d N1067)

Leišu, leišu tu meitiņa
Leišu tavi bāleliņi,
Leiši jāja panākstos,
Leišu bērus dancināja! (190 a N 1108)

Starp latgaļu 7.–12. gadsimta kapiem, kuros apbedīti mirušie, pēc tā laika paraduma nesadedzināti, ir arī ugunskaņi, t. i., sadedzināto mirušo kaulu atliekas ar lietām. Tādi ugunskaņi atsegti Nukšu, Ličagala, Puncuļevas, Višķu u. c. kapulaukos. Šos ugunskaņus arheologi pieskaita tā laika leišu vai arī kuršu ieprecētām sievietēm, kuras jau pārlatviskojušās, bet tiek apbedītas pēc savu cilšu paraduma. Krievi, kurši un daļēji arī leiši savus mirušos 11.–13. gadsimtā sadedzināja. Tā kā latviešu un leišu senlietas līdzīgas, tad iespējams, ka minētajos ugunskaņos apbedītās ir lietuvietes ar savām, nevis latviešu senlietām. Uzskatam, ka latgaļu kapulaukos ugunskaņi ar sievietes rotaslietām ir slāvu, piekrīt pat F. Balodis, kuru nekādā ziņā nevar turēt aizdomās par simpātiju pret slāviem. Ievērojot 11.–13. gadsimta dzīvos ekonomiskos, politiskos un kultūras sakarus starp latviešiem, krieviem un leišiem, nav jābrīnās, ka atskaņas no šiem laikiem sastopamas arī jau agrāk citētajās tautasdziesmās un arheoloģiskajā materiālā. Šādas dziesmas nevarēja rasties tad, kad Latvijas teritoriju bija iekarojuši vācu feodāļi, t. i., pēc 13. gadsimta. Vēlākos gadsimtos, piemēram, 17.–18. gadsimta zemniekiem, kas precējās, no muižniekiem bija jālūdz atļauja.

11.–13. gadsimtā, t. i., feodālisma posmā Latvijā un Lietuvā un feodālisma sadrumstalotības posmā Krievzemē, iegūtās kaimiņu sievietes bieži izpildīja arī dažādus smagākus darbus. Tāpēc arī tautasdziesmās ir atskaņas par to:

Es redzēju mūs' māsiņu
 Leišu lauku vērgojam.
 Metam brāļi siku naudu,
 Atpirkam sav' māsiņu. (229 1 N 1107)

Man māmiņa maltu cēla,
 Līgaviņu solidama;
 Man krieviete maizi cepa
 Astru sietu sijādama. (91 f N 1111)

Analogas tautasdziesmas, un droši vien attiecināmas uz to pašu laiku, ir par igauņiem un zviedriem:

Rikšiem bērīti palaižu
 Par igauņu tūrumiņu.
 Igaunišu māmiņai
 Skaistas auga zeltenītes. (68c N 1088)

Ik rītiņa malti gāju
 Ar igauņu meitiņām;
 Man tecēja kviešu milti
 Viņām auzu sēnaliņas. (302 N 1090)

Tur jāja vācieši,
 Tur kara vīri,

Tur mani brālīsi
Mārsīnas veda. ("Latvju Dainas". VI. L. Bērziņa redakcijā, N 22912.)

Sargaities, jaunas meitas
Kurai skaists vainadziņš:
Kurai skaists vainadziņš
Spers tai zviedru vanadziņš. (Mengēlē; 18)

Bēdz māsiņa rož(u) dārzā,
Viens uz tevi lūkojās.
Tas aizveda mūs māsiņu
Tanī zviedru laiviņā.
Paliek mani tēvs, māmiņa
Jūrmalā raudājot.
(32,1,1 – 153, 400. "Tautas dziesmas". A. I. P. Šmita redakcijā, N 42821.)

Sakarā ar pēdējām divām tautasdziesmām interesanti atzīmēt, ka Zviedrijā, Melara apgabalā, atrasta bronzas krūšu rota un bronzas vītais kakla gredzens ar cilpiņu galiem (11. gadsimts). Tos nēsājusi lībiešu jaunava.¹² Tas norāda, ka starp tautasdziesmām un arheoloģisko atradumu Zviedrijā un Latvijā var atrast sakaru un izskaidrojumu tautasdziesmās.

Vairākas tautasdziesmas runā arī par līgaviņas atvešanu no prūšiem jeb no Dzintarzemes, piemēram:

Dancā manis kumeliņis
Uz tām prūšu robežām
Izdancājis, pārvedis
Vienu prūšu dzeltenīti.
(195 c, N 1592. "Latvju tautas daiņas". 5. J. Endzelīna un R. Klaustiņa redakcijā.)

Nu sala, nu sala,
Nu sivi sala.
Aizsala jūriņa līdz dibenam
Nu laba braukšana dzintara zemē
Pārvedu brālim
Dzintara sievu.
(161c N 3164. "Latvju tautas daiņas". 5. J. Endzelīna un R. Klaustiņa redakcijā.)

Par "Dzintarzemi" sauc Sāmlandes jūras krastu Prūsijā, kur visvairāk atrod dzintaru, jo te dzintara slāni iziet jūrā un jūras viļņi tos izskalo un atskalo uz Kurzemes un pat Vidzemes jūrmalu. Līgavas pārvešana no Dzintarzemes nav iedomājama vācu feodāļu valdīšanas laikos vienkārši jau tāpēc, ka prūšus vācieši pa lielākai daļai vai nu pārvācoja, vai iznīcināja vēl pirms Latvijas teritorijas iekarošanas.

Dziesmas par dzintaru, Dzintarzemē un līgaviņas salūkošanu Dzintarzemē pazīstamas visā Kurzemē, Zemgalē un Vidzemē, atskaitot Vidzemes austrumdaļu. Ja salīdzina arheoloģiskā dzintara atradumu vietu karti ar teikto dziesmu par dzintaru vietām, tad tās sakrīt.¹³ Lai gan šeit nozīmīgs ģeogrāfiskais faktors, tomēr sakrišana norāda arī uz šo dziesmu vecumu.

Latviešu tautasdziesmas par līgaviņu Dzintarzemē ievietojis savā darbā arī vācu arheologs K. Engels un norāda, ka šais dziesmās uzglabājušās atskaņas no pirmsvācu laikiem.¹⁴

Visi minētie argumenti ļauj secināt, ka latviešu tautasdziesmas par līgavas nolūkošanu prūšos jeb Dzintarzemē, tāpat kā precības ar krieviem, leišiem, igauņiem un pat zviedriem, saglabājušas liecības 11.–13. gadsimta arheoloģiskajā materiālā.

Sevišķi interesantas pārdomas raisa tautasdziesmas par kapu kalnu, miršanu un dažādiem bērū rituāliem. Šo dziesmu analīze izdevīga tāpēc, ka Latvijas teritorijā kapulauki labi izpētīti.

Vairākas tautasdziesmas norāda, ka mirušais ticis apbedīts bez šķirsta:

Grūti mūsu saimniekam
Šo naksniņu pārgulēt:
Nav smiltiņas iesildītas,
Nav vietīņa iegulēta. (27703, 3 – Litenē)

Grūt' manai māmiņai
To naksniņu smiltiņās:
Ne zemīte sasiluse
Ne kājiņas, kur izstiept. ("Latvju tautas daiņas". 10. N 4392 – 4396 ar variantiem u. c.)

Dzīvodama nevarēju
Smilšu nest kājiņām:
Kā bij man nu panest,
Apber visu augumiņu! (174e. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4222 u. c.)

Šāds apbedīšanas veids nav sastopams 14. gadsimta otrā pusē, arī 14. gadsimta pirmajā pusē un 13. gadsimtā tas sastopams reti (Laukmuižas, Ciblas kapulaukos), bet toties agrākos gadsimtos tas ir valdošais. Tad mirušo guldīja kapu kalnā, bieži paliekot apakšā tam krijas un pārsedzot ar krijām, palagu vai vilnaini. Tas konstatēts visos latgaļu, zemgaļu un libiešu kapulaukos.

Mirušos agrāk vienmēr apbedīja goda tērpā, tāpēc tautasdziesmās dzied:

Koši zied kapu kalni
Dzelteniem ziediņiem:
Tur guļ meitas vaiņakotas,
Tur puisīši zābakoti. (27631 – bez uzr. v.)

Paldis Mēra muomiņai
 Ka atgubojā šai zemē.
 Kas staigava veizeitēs,
 Tī palika zuobakūti. (24,2,1 – 436, 108. “Tautas dziesmas”. A. 2. P. Šmita redakcijā, N 49620.)

Pēc tam, kad 13. gadsimtā vietējās ciltis pakļāva vācu feodāļi, latviešu zemnieku stāvoklis kļuva arvien smagāks, izzuda arī paradums dot kapā līdzī bagātīgas piedevas, kā tas bija no 2. līdz 14. gadsimtam. Ja 9.–13. gadsimtā vaināgs ir parastais jaunavas pavadonis kapā, tad pēc 13. gadsimta tas sastopams tikai dažreiz, piemēram, Bērzaunes, Strūgukalna un Laukmuižas kapulaukos. Tas pats sakāms arī par ādas apaviem, līdz beidzot, piemēram, 1640. gadā Dobeles vizitatori zemniekiem aizliedza valkāt zelta gredzenus, sudraba jostas, samta un caunu cepures, raibas korduanādas kurpes, juhtādas zābakus.¹⁵

Daudzās tautasdziesmās tiek izteikta vēlēšanās atpirkties no nāves, resp. no gulēšanas kapā, novietojot kapulaukā savu vietnieku. Šāda atpirkšanās no nāves jeb sava kapa aizvietošana ar kaut ko, vai arī ziedojums, lai piepildītu kādu citu vēlēšanos, ir pazīstama visām tautām, un to labi paskaidro arī arheoloģiskais materiāls. Tā Rūsīšu-Debešu, Īles Gailīšu un Cibēnu kapulaukos tika atrasti senlietu noguldījumi (ap 500. gadu m. ē.), tie jāuzskata par ziedojumu – atpirkšanos no nāves vai tml. Bāļu kapulaukā tika atsegta akmeņiem un oglēm pildīta bedre, tās malā iesprausti 4 šķēpi (6. gadsimts m. ē.). Kalniešu 8.–9. gadsimta kapulaukā atrasta dedzinātu senlietu grupa, kā arī atsevišķi dedzināti priekšmeti, tāpat droši vien ziedojums, lai atpirktos no nāves vai piepildītu kādu citu vēlēšanos. Oliņu kapulaukā pie bagātā 3. vīriešu kapa tika atsegta senlietu grupa (11. gadsimts m. ē.) ietīta bērza tāsī: 2 vijīņveidīgās bronzas aproces, 2 Volīnijas šifera vārpstu skriemeļi, bronzas gredzens ar volūtām un kauri gliemežvāki. Šī senlietu grupa tāpat jāuzskata vai nu par tuvinieka ziedu mirušajam 3. kapā, vai arī šī tuvinieka atpirkšanās no nāves.

Paradumu atpirkties no nāves vai ar ziedu kapulaukā piepildīt kādu citu vēlēšanos pastiprina daudzās latviešu tautasdziesmas ar daudziem variantiem:

Metu zeltu, met sudrabu
 Savā kapa vietīnā;
 Negrib zelta, ne sudraba,
 Gribē manu augumiņu. (27588, 3 – Rudbāržos. “Tautas dziesmas”. A. 2. P. Šmita redakcijā.)

Sviežu cirvi, veļ akmeni
 Savā kapa vietīnā;
 Lai rūš cirvis, pel akmenis,
 Ne kā manis auguminis. (27333, 1 un var. – Kandavā, Kabilē (2x), Pļaviņās)

Neliels zemes gabaliņš
 Ar manīm ienaidā:
 Negrib zelta, sudrabiņa,
 Gaida manu augumiņu. (27572 var. – Sauka)

Sviežu cirvi, sviež' akmeni
Savā kapa dibenā:
Negrib cirvja, ne akmeņa
Gribēj manu augumiņu. (27588 – Mežotnē, Vecaucē, Jaunsvirlaukā, Sesavā, Blīdenē u. c.)

Es ieliku bērzu sieksti
Pašā dobes dibenā:
Tā nebija bērzu sieksta,
Tā bija mūsu pašu mās(a). (44,3,1 – 69, 1330 49502 – Bebrenes pag.)

Mirt es miru, nenomiru,
Draugam sievas neatstāju,
Bērza siekstiņ' i ievēlu
Savas dobes dibinā.
(27372, 1, – uzrakstīta Bērzaunē, Bikšērē, Dzērbenē, Ērgļos, Kalsnavā, Lazdonā, Lodē, Lubānā
(2x), Cesvainē, Neretā un Krustpīlī (3x).)

Es iemetu kapsētā
Sava tēva zobentiņu,
Lai sarūsē, lai sapel,
Kam bāliņš dižs neaug. (232. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4292.)

Gana lūdzu zemes māti
Rokā maku turēdam,
Došu simtu dālderīšu
Atlaid manu augumiņu. (335. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4598, 832. lpp.)

Senlietas dažreiz atrod arī ezeros, upēs, avotos, kur tās vismaz daļēji varēja nonākt līdzīgu motīvu dēļ kā kapulaukos, tās ziedo ūdenim. Par to ir atskaņas arī tautasdziesmās:

Es iesviedu vara tauri
Tekošā upītē:
Kam māsiņas man neauga,
Kam neņēma panākstos. (224 d. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4509.)

Es iesviedu vara tauri
Tekošā upītē,
Tāi lielāje žēlumāi,
Ka māsiņa jauna mira,
Ka māsiņa jauna mira,
Ka panākstu nedabūja. (18 k. "Latvju tautas daiņas". 10. N 1510.)

Tādā veidā arheoloģiskais un folkloras materiāls viens otru izskaidro un papildina, un ja var ticēt arheoloģiskajiem atradumiem, tad tautasdziesmas par kapa aizvietotāju

varēja izcelties, jau sākot ar 5.–6. gadsimtu līdz par 12.–13. gadsimtam. Pēc tam kapulaukos aprakstītā parādība vairs netiek sastapta.

Pēc “kapa vietnieku” aizvietotāju analīzes kļūst izprotamas, piemēram, šādas tautasdziesmas:

Tec, pelīte, caur zemīti,
 Raugi manu mūža māju:
 Vai grib koku, vai akmini,
 Vai grib manu augumiņu.
 Negrib koku, vai akmini,
 Gribēj manu augumiņu. (27410)

Tec, pelīte, caur zemīti,
 Meklē manu mūža namu!
 Ja rūsēja, ja pelēja,
 Paliēc pati tai vietā!
 (167 b, 174e, 208 b (“Latvju tautas daiņas”. 10. N 4423), 27409 – visā Latvijā ar daudz variantiem; līdzīgas tautasdziesmas ir “Latvju tautas daiņas” 10, 823. lpp.: N 4484 – N 4486, N 4291, 4480, 4481 u. c.)

Latvijas arheoloģiskajā materiālā sastopams arī vēl cits kapa aizvietotāja veids jeb kenotafs. Antīkajā pasaulē, ja mirušā augums nebija atrodams vai kritušo karavīru nebija iespējams pārvest dzimtenē, tad dzimtenē apbedīja viņa lietas, turklāt rīkojās tā, it kā glabātu pašu mirušo. Šādus apbedījumus rīkoja dvēseles labad.¹⁶

Šai ziņā raksturīgi vairāki vīriešu kapi, piemēram, Pildas Ņukšu kapu laukā, attiecināmi uz 11.–12. gadsimtu, ko 1948. gadā atsedza J. Graudonis, nosaucot tos par simboliskiem apbedījumiem. Šais kapos senlietas (to starpā daudz ieroču), bija saliktas tā, kā tās liek mirušajiem, bet kaulu atlieku nebija, lai gan blakus šiem kapiem, tādā pat zemē un dziļumā un no tā paša laika citi kapi bija ar labi saglabātiem kauliem. Acīmredzot šie simboliskie kapi ir citur kritušo karavīru senlietu apbedījumi, resp., kenotafi vārda īstajā nozīmē. Lejasbitēnu kapulaukā pie Aizkraukles tādu arī ir daudz.

Latvijas kapulaukus pētot, vairākkārt gadījies atsegt sievietes apbedījumu, kurai kāju rajonā vai kājgalī apbedīts maza bērņa ģindenis. Tā tas konstatēts, piemēram, Oliņu kapulaukā, kur 10. gadsimta sievietes kapa kājgalī bija mazas meitenes apbedījums. Abi apbedījumi, spriežot pēc novietojuma un senlietām, vienlaicīgi. Tautasdziesmās apdziedāts līdzīgs paradums:

Soka māte nūmērdama
 Kur, bērniņ, tu paliksi?
 Ka varētu, ta pajimtu
 Koč kōjeņu galeņā. (434 a. “Latvju tautas daiņas”. 10. N 4695 ar daudz variantiem.)

Nomirdama, māmuliņa,
Liec' man kāju galiņā!
Neatstāj svešai mātei
Kājām spert, matus plūkt.

(379. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4381 ar daudz variantiem, līdzīga arī N 4381.)

Tāpat arī šinīs tautasdziesmās ir atskaņas no 10. un vēlāko gadsimtu paraduma, kādu nesastopam 14. un vēlāku gadsimtu kapulaukos.

Ja par mirušo apbedīšanu, rituālu, paražām ir daudz tautasdziesmu, tad par mirušo sadedzināšanu, ko pielietoja kurši, sākot ar 11. gadsimtu, norādījumu maz. Izskaidrojums šeit tāds, ka uguns riti ir saistīti ar mirušo glabāšanu, bet nenozīmē to pašu, ko mirušo sadedzināšana. Mirušo sadedzināšana nav glabāšanas veids, bet tikai viena no apbedīšanas izdarībām. Tāpēc tautasdziesmās par mirušo sadedzināšanu norādījumu maz, tomēr ir, piemēram:

Es savai māmīņai
Paežā guni kūru:
Lai tai viegla dusēšana
Baltā smilšu kalniņā. (27691 – Bikserē. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4569, 830. lpp.)

Kur, dēliņi, (var. māmīņa, meitiņa) tu tecēji
Ar uguns vācelīti?
Aizmigusa veļu māte,
Izdzisusa uguntiņa. (27532 var. – Sēlpili)

Pēdējā dziesma tāpat norāda, ka mirušo sadedzināšanai ir veļu uguns, ko nes cilvēki kādā traukā no mājas paši.

Ne par mirušā sadedzināšanu, bet par ugunsropa vietu varētu būt šāda dziesma:

No Dieviņa izlūdzos
Mazu zemes gabaliņu:
Sprīdīt vienu platumā,
Olektīti garjumā. (2756, 1 var. – Kuldīgas Kalnamuižā)

Tautasdziesmā minētā platība līdzīga kuršu 11.–13. gadsimta ugunsropa platībai.

Attiecībā uz dziesmām par kapu kalniem svarīgs tas fakts, ka to uzrakstīšanas vietas sakrīt visumā ar 1.–6. gadsimta kapu kalnu izplatību, ko vēl pastiprina valodnieku vilkto izoglosu sakrīšana.¹⁷ Tas nepārprotami norāda uz tautasdziesmu izcelšanās vecumu. Lai gan tautasdziesmas nav no visiem novadiem uzrakstītas, tāpat citur tās varēja iet zudumā, tāpat, piemēram, tautasdziesmām par dzintaru nozīmīgs ģeogrāfiskais faktors, tomēr saskaņa starp arheoloģisko parādību vietām un uzrakstīto tautasdziesmu vietām vērojama nenoliedzami un pastiprina uzskatu, ka daudzas tautasdziesmas ar arheoloģisko parādību atskaņām cēlušās daudz agrāk, nekā parasti pieņem (13.–16. gadsimtā).

Jāaizrāda, ka tautasdziesmu hronoloģijai jāpieiet vēsturiski, bet tas nozīmē – jāpazīst ne tikai folklorā, bet arī Latvijas vēsture no vissenākajiem līdz visjaunākajiem posmiem, jāņem palīgā lingvistika un vesela rinda citu palīgdisciplīnu. Tikai tad varēs precizēt un saprast tautasdziesmās ietverto priekšmetu, parādību un satura izmaiņu sakarā ar konkrētiem vēsturiskiem apstākļiem. Ilustrācijai lai noder:

Grūt' manai māmiņai
To naksniņu smiltiņās:
Ne zemīte sasiluse,
Ne kājiņas kur izstiept.

Tā dziedāja, kad mirušo apbedīja bez šķirsta. Kad mirušo apbedīja bluķa šķirstā, tad dziesma izmainījās:

Apsagula māmuliņa
Viena koka istabā.
Ne dzirdēja vēju pūšanu,
Ne bērniņus dūžojam. (27420 var. – Cesvainē)

Pēc tam, kad mirušos apbedīja mūsdienām līdzīgos šķirstos, tautasdziesmas jau min tos:

Ko es laba nopelnīju
Šai saulē dzīvodams?
Asi zemes nopelnīju,
Sešu dēļu gabaliņus. (185d, 191c. "Latvju tautas daiņas". 10. N 4216, 800. lpp.)

Tā latviešiem senās tautasdziesmas tik ilgi saglabājušās tāpēc, ka valodām, kas cīnās pret to apspiedējiem, tā ir raksturīga parādība. Valoda, kā agrāk nedomāja daudzie valodnieki, savu vārdu pamatfondu neizmaina ļoti ilgi. Citētās tautasdziesmas nav izcēlušās 13.–16. gadsimtā, bet gan daudz agrāk, turklāt tās ietveramas vēl precīzākos gadsimtos, un to saturs atbilst šo gadsimtu konkrētajiem vēsturiskajiem apstākļiem.

1.I.52.

Atsauces un piezīmes

- ¹ LPSR Zinātņu Akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūtā vien glabājas ap 1,5 miljoni folkloras vienību un daudz variantu.
- ² Veiksmīgākais šini ziņā bija A. Karnupa darbs "Kapu kalns", kurā folklorā par kapu kalniem salīdzināta ar konkrēto Latvijas kapu kalnu arheoloģisko materiālu. Šis darbs rokrakstā glabājas Rīgā, CVV muzeja Etnogrāfijas nodaļā.
- ³ Ozol A. *Problemi periodizacii i klassifikacii latyshskih narodnyh pesen dosovetskogo vremeni*. Rīga, 1951. (Tēzes.)
- ⁴ Pelše R. *Latviešu un krievu kultūras sakari*. Rīga: LVI, 1951.
- ⁵ Zutis J. *Latvijas aizvēstures problēmas*. Rīga: LVI, 1948; Zutis J. *Agrie viduslaiki Latvijā*. Rīga: LVI, 1948; Zutis J. *Krievu un Baltijas tautu cīņas pret vācu agresiju*. Rīga: LVI, 1948.

- ⁶ Niedre J. *Latviešu folklorā*. Rīga: LVI, 1948.
- ⁷ *Folkloras institūta raksti*. I. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu Akadēmija, 1950.
- ⁸ *Istorija Latvijas SSR*. Chast I. Rīga, 1951. (Makets.)
- ⁹ *Atskaņu hronika*. R. Klaustiņa ievads un piezīmes, atdzejojis Jēkabs Saiva. Rīga, 1936. 218. lpp., 8709.–8713. rinda.
- ¹⁰ Prof. Jansona domas.
- ¹¹ To apliecina izdarības ar zobenu, tilta un laipas simbolika, kas apdziedāta tautasdziesmās, kā to atzīmējuši jau pirmspadomju vēsturnieki un folkloristi, un ir attiecināmas uz pirmsvācu periodu; uz šo laikmetu attiecināmas arī tautasdziesmas par zobenu un tā..
- ¹² Nerman B. *Die Verbindungen zwischen Skandinavien und dem Ostbaltikum in der jungen Eisenzeit*. Stockholm: Pā Akademiens förlag, 1929. S. 176–177.
- ¹³ To rāda F. Jākobsons savā rakstā “Dzintars mūsu senlietās un tautas dziesmās” (*Latvju tautas daiņas*, 4. J. Endzelīna un R. Klaustiņa redakcijā. Rīga, 1929. 473.–484. lpp.).
- ¹⁴ Engel C. *Die Kultur des Memellandes in vorgeschichtlichen Zeit*. Memel, 1931. S. 70–71.
- ¹⁵ *Sitzungsberichte der Kurl. Gesellschaft für Literatur und Kunst*. 1892. Anhang II.
- ¹⁶ *Coulanges F. La Cité Antique*. I:1. Strasbourg, 1864. Otrajā piezīmē.
- ¹⁷ Šai gadījumā atsauca uz A. Karnupa darbu “Kapu kalns”, kurā minēts arī salīdzinājums ar valodnieces Rūķes vilktajām izglosām.

Latviešu folkloristikas starpkaru pagātni revidējot

Dace Bula (sast., zin. red.). *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*.

Folkloristikas bibliotēka.

Rīga: Zinātne, 2014. 608 lpp.

Grāmatas “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” autoru mērķis bijis konstatēt, cik moderna savam laikam ir bijusi latviešu folkloristika kā zinātnes nozare, meklējot atbildes uz jautājumiem par to, cik lielā mērā pētnieki izmantoja tolaik aktuālās teorētiskās pieejas un metodoloģiju, kā viņiem sekmējās ar publikācijām, runājot mūsdienu terminoloģijā, starptautiski atzītos citējamos izdevumos. Starpkaru periods izvēlēts tāpēc, ka līdzšinējā historiogrāfijā ir pētīts minimāli, kaut gan tieši tolaik folkloristika no “patriotiski noskaņotu entuziastu aizraušanās” veidojās par pilnvērtīgu zinātnes nozari, kas tika profesionalizēta un institucionalizēta, nodibinot Latviešu folkloras krātuvi, Latvijas Universitātes studiju programmās iekļaujot folkloristikas un etnogrāfijas kursus, latviešu folkloristiem iesaistoties starptautiskajā sadarbībā (Bula, 9., 10. lpp.).

Pētījums ir pētnieku grupas, precīzāk, vienpadsmit autoru – Daces Bulas, Baibas Krogzemes-Mosgordas, Toma Ņeņča, Sanda Laimes, Gata Ozoliņa, Gunta Pakalna, Sanitas Reinsones, Ilzes Šarkovskas-Liepiņas, Ritas Treijas, Anitas Vaivades, Māras Vīksnas – darba rezultāts ar mērķi izprast nozares vēsturi. Tas ir strukturēts trīs daļās. Pirmajā daļā aprakstīts nozares ceļš uz pilntiesīgu starptautisku zinātņu, pētot nozares institucionalizācijas un profesionalizācijas jautājumus. Otrajā daļā – sava laika pētnieku pielietotie pētījumu virzieni un pieejas. Trešajā daļā analizētas starpkaru latviešu folkloristikas redzamāko personību dzīves un pētnieciskās gaitas.

Pēdējo gadu laikā Rietumos zinātnieki ir publicējuši pētījumus par folkloristikas saikni ar “dažādu laikmetu politisko un ideoloģisko kontekstu, īpaši izceļot sakarības starp folkloras izpēti un nācijvalstu tapšanas vēsturiskajiem procesiem” (Bula, 7. lpp.). Par to,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

kā latviešu folkloristika tika izmantota Latvijas nācijvalsts veidošanā starpkaru periodā, Latvijas historiogrāfijā līdz šim izsmelošu pētījumu nav bijis, neraugoties uz to, ka folkloras statuss nacionālajā projektā bija īpaši svarīgs, jo latviešu intelektuāļiem nebija iespēju atsaukties uz faktiem par pronacionālu valstisku struktūru eksistenci pagātnē. Starptautiskā līmenī daļēji šo latviešu folkloristiku skarošo problemātiku ir interpretējis Zviedrijas vēsturnieks Pērs Bolins, ievietojot plašākā kontekstā.¹ Viens no viņa izpētes laukiem ir humanitāro akadēmisko disciplīnu – ne tikai folkloristikas, bet arī arheoloģijas, valodniecības, etnogrāfijas un vēstures – pētnieku un mācībspēku kā nācijas “varoņu” piedalīšanās nācijas projekta (Latvijas Universitātes) īstenošanā. Pērs Bolins raksta, ka īpaši tādas humanitārās disciplīnas kā vēsture, folkloras, arheoloģija, literatūras pētniecība un valodniecība deva garīgo piensumu nāciju veidošanā 19. gadsimtā.² Sekojot Johana Gotfrīda Herdera romantiskajai tradīcijai, folkloras un etnogrāfija radās kā disciplīnas ar uzdevumu dokumentēt un saglabāt kā “īsto” uztverto tautas kultūru, par ko tika uzskatīts, ka tā strauji erodē modernizācijas spēku ietekmē. Tautas pasakas, tautasdziesmas, tautastērpi un tradicionālie darbarīki tādā interpretācijā vēstī par iztēloto antīko nacionālo pagātni. Latvija bija viena no jaunajām Eiropas valstīm, kas piešķīra milzīgu simbolisku un emocionālu vērtību savam rekonstruētajam kultūras mantojumam, nodibinot folkloras arhīvus un būvējot brīvdabas muzejus, kas veltīti “nacionālajai” zemnieku kultūrai. Pērs Bolins uzsver, ka tāda nacionālā projekta īstenošanā iesaistītie zinātnieki tiek uztverti kā nācijas “varoņi”.³ Mācībspēki, kas darbojās Latvijas Universitātē, bija nozīmīgi formatīvie aģenti, kas strukturēja nacionālo “tēlu” (*imaginings*) jaunus veidus.⁴

Folkloristikas saikne ar sava laika politisko un ideoloģisko kontekstu ir iezīmēta arī pētījumā par latviešu starpkaru folkloristiku. Par 1938. gadā nacionāli autoritārā režīma nodibināto Rakstu un mākslas kameru ir secināts, ka pamatos tā nebija “ideoloģisks režīma kultūrpolitisko pasūtījumu izpildītājs” un ka pie tās izveidotā Tautas gara mantu sekcija nodarbojās ne tikai ar “publiskās vides kosmētisku latviskošanu”, bet galvenokārt veica nopietnus pētnieciskus projektus (Bula, 26., 28. lpp.). Dace Bula konstatē, ka “tautas kultūras izmantojums autoritārā nacionālisma idejās – plašie, bet izkaisītie īpatnēji latviskā definēšanas mēģinājumi – Latvijā palika bez valstiski institucionālas bāzes, kas kaut nedaudz līdzinātos Himlera vadītajai Senču mantojuma izpētes un izglītības biedrībai vai Rozenberga ilgi lolotajam Vācu folkloras institūtam Vācijā” (Bula, 29. lpp.). Tomēr zināma atšķirība vērtējumos saskatāma, analizējot institūciju vai personību.

Folkloristikas un politikas saikne tiek fiksēta vairāku autoru rakstītajās nodaļās. Emīļa Melngaiļa nacistu okupācijas laikā tapušā pētījumā fiksētos centienus atrast āriskās rases tipiskās antropoloģiskās un kultūras iezīmes viņa personības pētniece vērtē kā “licību par autoru, kurš pakļāvies dažādiem ideoloģiskajiem vējiem” (Šarkovska-Liepiņa, 526. lpp.). Toms Ķencis konstatē, ka folklorista, piemēram, Latviešu folkloras krātuves direktora, amats bija politisks, jo “Latvijā, tāpat kā daudzās citās jaunās nācijvalstīs, folkloras un tradīcijas kalpoja par spēcīgu instrumentu nācijas identitātes veidošanā” (Ķencis, 362. lpp.). Nācijvalsts un nacionālās identitātes veidošanas konteksts izmantots nodaļās par mitoloģijas pētniecību un Arveda Švābes un Kārļa Strauberga personībām. Piemēram, uzsvērts,

ka Arveda Švābes 1920. gada secinājumam par ozola un liepas kultu kā reliģisku sistēmu piemita arī ideoloģiska nozīme, jo tobrīd “tiek veidota latviešu valsts, un sava, tikai pie latviešiem sastopama sena reliģija pilnīgi noteikti varētu kalpot par pārliecinošu pamatu pilnvērtīgai nācijas identitātei” (Ķencis, 477. lpp.). Toms Ķencis norāda, ka “Švābes raksti par folkloru skaidri ilustrē zinātnisko pētījumu atkarību no politiskiem, ekonomiskiem, pētnieciskiem un biogrāfiskiem faktoriem. Tieši to apzināšanās nozares vēstures pētījumus padara par produktīvu lauku, kura robežas tālu pārsniedz aktualitāti zaudējušu tekstu studijas un izzudušu teorētisko strupceļu kartogrāfiju” (Ķencis, 483. lpp.). Tāda pieeja ir raksturīga intelektuāļu sociālajai vēsturei un fiksēta autora atziņā, ka “vēsturiskais konteksts ir tikpat svarīgs kā teksts”, ka sociālās detaļas ir nozīmīgas (Ķencis, 355., 464. lpp.). Tik mērķtiecīgs konteksta iezīmējums nav izmantots citu autoru pētījumos. Citos tas ir “dabiski” saskatāms, bet nav jēdzieniski atrunāts. Piemēram, Pētera Šmita personības izpētes jautājums ir problematizēts, izmantojot sociālajai vēsturei raksturīgo pieredzes jēdzienu, formulējot pētījuma jautājumu – kā “viņa pieredzē sadzīvoja piederība šim vairākām “pasaulēm””, domājot ar to trīs atšķirīgas zinātnes nozares: valodniecību, folkloristikumu un sinoloģiju (Pakalns, 373. lpp.).

Tā kā latviešu starpkaru folkloristikas tēma nav problematizēta nācijvalsts veidošanas kontekstā, es teiktu, ka grāmata ir rakstīta nozares iekšējām vajadzībām. Secinājumi gan liecina, ka dažiem autoriem šis konteksts ir būtisks, tomēr pētījuma gaitā tas netiek iztirzāts. Tāda veida būtiskums izpaužas, piemēram, atzinumā, ka valsts kultūrpolitikā folkloras izpēte kalpoja par pastāvīgu atsauci nacionālas valsts izveides un nostiprināšanas centienos (Vaivade, 100. lpp.).

Pēc izpētes objekta izvēles apskatāmo pētījumu varētu pieskaitīt intelektuāļu sociālajai vēsturei, jo grāmatā ir aplūkota institūciju vēsture – Latviešu folkloras krātuves, Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes, Pieminēkļu valdes un citu institūciju, kā arī vairāku profesionālo organizāciju vēsture un intelektuālās biogrāfijas. Poetizējot varētu teikt, ka grāmatai ir trīs centrālie varoņi – sociāla grupa (folkloras pētnieki), teksti, ko viņi ir radījuši, un institūcijas, kas apmaksājušas viņu darbu.

Tas nozīmē, ka tā nav intelektuālā vēsture, jo ideju vēsturnieku rakstītajos tekstos interesē nozīmju modeļi, ko atklāj teksti, kamēr sociālo vēsturnieku tie paši teksti interesē kā pieredžu reģistri. Vēsturnieks Daniels Vikbergs raksta, ka ideju vēsturnieks aplūko tekstus, idejas, kultūras reprezentācijas attiecībās ar citiem tekstiem, idejām un kultūras reprezentācijām, savukārt intelektuāļu sociālais vēsturnieks to pašu pēta attiecībās ar sociālajiem institūtiem, konkrētām pieredzēm un tūlītējiem “kontekstiem”.⁵ Vienu nodarbina idejas, otru – personas. Tematiski manis apskatāmās grāmatas uzmanības lokā atrodas gan idejas, gan personas, tomēr teorētiskās pieejas ziņā te nav pētījuma par intelektuāļu sociālo vēsturi, jo nav izmantoti tās klasiskie jēdzieni “pieredze” un “darbība” (*agency*) vai vēlāk populārās “sociāli konstruētās” kategorijas, piemēram, “dzimte”.⁶ Tas nav arī pētījums intelektuālajā vēsturē, jo ideja kā vēsturiskās analīzes objekts ir saglabāta, pakļaujot to sociālajam kontekstam, kurā tā notikusi (fokuss ir uz intelektuāļiem un “sva-rijiem” tekstiem, nevis idejām). Idejas ir skatītas kā instrumenti, lai sasniegtu mērķus.⁷

Nule aprakstītajā nozīmē grāmata neiekļaujas intelektuālajā vēsturē vai intelektuāļu sociālajā vēsturē, jo nav izmantots to analītiskais instrumentārijs. Tajā pašā laikā tā ir vēsture – vēstures kā stāsta par pagātņi nozīmē. Pats fakts, ka ne-vēsturnieki ir uzrakstījuši lielisku darbu, Latvijas historiogrāfijas kontekstā vērtējot, parāda vēstures kā akadēmiskas disciplīnas problemātiskumu Latvijā. Ir skaidrs, ka vietējie vēsturnieki nepārvalda tās pieejas un metodes pagātnes izpētē, kas ļautu nošķirt vēsturnieka un folklorista pētījumus par pagātņi. Latvijā vēsture pastāv drīzāk kā tēma, nevis akadēmiska disciplīna, ko no citām humanitārajām un sociālajām zinātnēm atšķirtu jēdzieniskais aparāts, – bet tā ir vēstures nevis folkloristikas problēma.

Pārdomājot grāmatas spēcīgās puses, jāsecina, ka zinātniskajā aprītē ieviesta līdz šim nezināma informācija, gan vienkopus apkopota informācija, par kuru daudzi lasītāji nebūs dzirdējuši. Tādas būtu ziņas par izglītības ministra Paula Gailiša lomu Annas Bērzkalnes atlaišanā no krātuves direktora amata (Vīksna, 134.–137. lpp.), inteligēnto bezdarbnieku izmantošana krātuves darbā (Vīksna, 139. lpp.), stāsts par to, kā divas krātuves darbinieces Otrā pasaules kara beigās vairākas nedēļas klīda pa Kurzemes mežiem, cenšoties glābt folkloras krātuves arhīvu (Vīksna, 149. lpp.), Daga Trociga darbs Etnogrāfijas katedras docenta amatā (1938–1940) un viņa saistība ar Zviedrijas izlūkdienestu (Reinsone, 173.–182. lpp.) un daudzi citi fakti.

Autori ir izvērtējuši starpkaru folkloristikas zinātnisko devumu. Latviešu folkloristiku starpkaru gados raksturoja vietējo zinātnisko pētījumu ne-integrācija Eiropas zinātniskajā domā. Dace Bula par apskatāmo posmu runā kā neīstenoto ieceru laiku (Bula, 66. lpp.). Pirmais un vienīgais darbs sava laika latviešu folkloristikā, kas “dziļi un pamatīgi vietējā intelektuālajā telpā iemitina Eiropas pētniecības pieredzi”, bija uzrakstīts ap 1938. gadu (Bula, 65. lpp.). Tomēr tas nekad nav publicēts un ideju attīstību nozarē nav ietekmējis. Nelielais starpkaru folkloristu zinātnisko publikāciju skaits citās valodās ļauj Ritai Treijai secināt, ka “latviešu folkloristi atradušies visai nomaļus Eiropai un pasaulē pieejamo pētniecisko tekstu korpusā” (199. lpp.). Piemēram, Latviešu folkloras krātuves dibinātāja un pirmā direktore Anna Bērzkalne faktiski apkalpoja citu valstu zinātniekus, konsultējot viņus par latviešu folkloras materiāliem (Treija, 226. lpp.). Zviedru naratīvu pētnieks profesors Karls fon Sīdovs bijis skeptisks attiecībā uz zinātnes limeni Latvijā (Treija, 71. ats. 209. lpp.).

Problēma ir bijis intelektuāls konservatīvisms (ar retu izņēmumu) – pašpietiekamības sajūta, distancēšanās no jaunajām teorijām (Krogzeme-Mosgorda, 274., 286., 300. lpp.), kā arī norobežošanās no problematizēšanas, zinātnes principu un metožu meklējumiem (Bula, 62. lpp.). Tas izpaudās arī Latvijas Universitātē kursu par folkloru un mitoloģiju piesaistē “šauri nacionālam tematiskajam virzienam”, atpaliekot no “nozāres internacionalizācijas tendencēm”; tradicionālās kultūras apgūvē valdīja vienveidība un tematiska šaurība; folkloristikas disciplinārā attīstība LU bija gausa; paaudžu pēctecību folkloristikas studijās mācībspēki nespēja panākt (Reinsone, 167., 168., 183. lpp.).

Vienu no grāmatas problēmām rada nodaļu dažādā autorība, kā rezultātā dažā rosināša tēze neturpinās no nodaļas nodaļā. Nodaļā par vēsturiski etnogrāfiskās pieejas

izmantojumu starpkaru folkloristikā lieliski analizēti, tostarp Pētera Šmita, mēģinājumi datēt tautasdziesmas kā vēstures avotus, minot P. Šmitu kā šī pieejas izstrādātāju latviešu folkloristikā (Laime, Ozoliņš, 238. lpp.) un parādot vēsturnieku iebildumus. Savukārt nodalā par Pētera Šmita personību, analizējot to pašu darbu (Pakalns, 389.–392. lpp.), pieeja nav pieminēta. Arī Guntis Pakalns secina, ka “Šmitam var pārnest pārāk lielu vispārīnāšanu un pašpārliecinātu atsaukšanos uz zinātniski grūti pierādāmiem faktiem bez pietiekamām avotu norādēm” (391.–392. lpp.), tomēr viņš atšķirībā no Sanda Laimes un Gata Ozoliņa pozitīvi vērtē Pētera Šmita iedibināto veidu, kā aplūkot, piemēram, priekšstatu attīstības shēmas. Proti, interpretācijas balstīt faktos, “cenšoties tos skatīt plašākā kultūrvēsturiskā kontekstā un sava laika aktuālo pētniecības teoriju guļtnē” (392. lpp.).

Vēsturiski etnogrāfiskā pieeja izmantota, izdodot vienu no plašākajām starpkaru periodā latviešu folkloras publikācijām “Latvju tautas daiņas”, ko sastādīja Roberts Klausīņš, ar ieceri tuvināt izdevumu “sava veida tautas dzīves enciklopēdijai” vai tautas “senās gudrības” enciklopēdijai (Laime, Ozoliņš, 248., 251. lpp.). No zinātniskās puses tas bija līdz tam nepiedzīvots mēģinājums kontekstualizēt tautasdziesmu saturu, izmantojot vēsturiski etnogrāfisko pieeju, kas nozīmēja konstruēt hipotētisku un abstraktu vēsturisko realitāti, “atlasot un kombinējot dažādu laikmetu un avotu datus, lai radītu šķietami vēsturisku *kādas zemnieku sabiedrības* aprakstu” (Laime, Ozoliņš, 253. lpp.). Kā tas konkrēti izpaudās pētījumā, autori rāda, raksturojot “Latvju tautas daiņās” iekļauto informāciju par reliģiskajiem un mītiskajiem priekšstatiem un rituāliem. “No dažādu laikmetu avotu fragmentiem tiek sistematizēts vienots vēstījums jeb pētnieka radīta ideālā rituāla teorētiska struktūra, tajā ievēdot gan pareizo secību, gan obligātās detaļas. Rodas vēstījums, kas ietver vairumu no mums zināmā, piemēram, par seno vedību rituālu, kļūstot par ideālu vēsturiski etnogrāfisku vēstījumu, kas, lai arī pamatots ar vēstures, etnogrāfijas un salīdzinošās valodniecības materiāliem, tomēr kā šāds teorētisks lielums praksē un realitātē nekad nav pastāvējis.” (Laime, Ozoliņš, 256. lpp.) Sandis Laime un Gatis Ozoliņš norāda uz vēsturiski etnogrāfiskās pieejas ierobežojumiem. “Tā vietā, lai par ideāliem vēsturiskiem aprakstiem uzskatītu jebkuru kristību, vedību vai bedību rituālu, pētnieki tiecās radīt savu formālu sakombinētu aprakstu, veidojot sistemātiskus apcerējumus, secīgi aplūkojot ekonomiku, politiku, tirdzniecību, tehnoloģijas, saimniecību, lietišķo mākslu utt.” (256. lpp.). Viņi arī secina, ka “Latvju tautas daiņu” ietekme uz turpmāko latviešu folkloristiku nav pārāk būtiska, krājuma tekstu sakārtojuma metodiskās robežas nav veicinājušas radošu pētnieciskās tradīcijas pārmantojamību (262., 263. lpp.).

Grāmatas trešo daļu varētu dēvēt par poētisko. Varbūt tāpēc nav norādīts, kāpēc ir aprakstītas tieši astoņas personības. Kāpēc tās ir sarindotas tādā kārtībā, kādā sarindotas? Tā kā nav izmantots alfabētiskais princips, rodas jautājums, vai šī būtu autoru piedāvātā hierarhija? Kāds ir tās kritērijs? Varētu būt, ka institucionālais, jo kā abi pirmie ir aprakstīti Latviešu folkloras krātuves vadītāji šī amata ieņemšanas hronoloģiskajā secībā – Anna Bērzkalne un Kārlis Straubergs. Pēc tam fakultātē strādājušie zinātnieki – Pēteris Šmits, Ludis Bērziņš, Jānis Alberts Jansons, Arveds Švābe. Un visbeidzot – līgumdarbinieki Pēteris Birkerts un Emilis Melngailis.

Annas Bērzkalnes personība ir palikusi maskulinās vides ēnā, bet iemesls ir saprotams. Uz viņas kā Latviešu folkloras krātuves pirmās vadītājas paveikto darbu balstās ne tikai nodaļa par krātuves izveidi un darbību (Vīksna, 101.–150. lpp.), bet arī pirmās daļas nodaļa par latviešu folkloristiem starptautiskajos sakaros (Treija, 187.–209. lpp.) un otrās daļas nodaļa par vēsturiski ģeogrāfiskās metodes izmantojumu folkloras arhīva sistematizācijā (Treija, 212.–237. lpp.), jo tieši Anna Bērzkalne izvēlējās šo pieeju un īstenoja pirmos darbus. Ir saprotams, ka atšķirībā no septiņiem “tēviem turpinātājiem” stāstā par “mātes dibinātājas” personību tādējādi darba dzīves iekļaušana nozīmē atkārtosanos, dažkārt pat trešo reizi. Šo realitāti Annas Bērzkalnes personības (un arī folkloristu starptautisko sakaru, kā arī vēsturiski ģeogrāfiskās pieejas) pētniece Rita Treija kompensē, norādot uz perspektīvu atklāt Bērzkalni literāri mākslinieciskā skatījumā, jo folkloristes dzīve, izrādās, ir apvīta ar daudzām leģendām – dzeju viņai ir veltījis Augusts Saulietis, savās esejās un tēlojumos aprakstījis Pēteris Ērmanis, Anna Bērzkalne ir Viktora Eglīša romāna “Domājošā Rīga” galvenās pozitīvās varones Zelmas Vītoles prototips (Treija, 352. lpp.). Zemsvitrā citētie Pētera Ērmaņa un Viktora Eglīša folkloristes tēlojumi (Treija, 35. ats. 353. lpp.) intrigē, un lasītājam atliek vien nožēlot, ka filoloģiskā šo liecību analīze ir atstāta nākotnes pētniekiem. Kopumā vērtējot personību aprakstus, nākas atzīt, ka Anna Bērzkalne iepretim viņiem izskatās pēc pieticīgās “pelēkās peles”, kamēr citu personību aprakstu autori no zināma poētiskuma nav izvairījušies. Arveda Švābes nāve 1959. gadā ir tēlota kā šīs pasaules atstāšana, “lai pievienotos senajiem Kursas un Jersikas karaļiem viņas saules miglainajos plašumos” (Ķencis, 472. lpp.). Vai cits piemērs, kur, atbildot uz sevis formulēto jautājumu, vai Pētera Birkerta darbi ir vajadzīgi mūsdienās, autors nodaļu noslēdz ar aicinājumu tos lasīt un meklēt atbildes pašiem, jo: “Muļķis aiziet uz jūrmalu smiltis meklēt un atnāk mājās, viņas nedabūjis”, bet “Gudra saimniece no pinekļiem klimpas izvāra” (Pakalns, 509. lpp.).

Kopumā jāsaka, ka grāmata informē, izglīto, izklaidē. Turklāt, prasmīgi manipulēti, nozares revīzijā iegūtie rezultāti var palīdzēt humanitārajā zinātnē tik aktuālo (alternatīvo) finansējuma avotu meklējumos. Jo – grāmata popularizē tieši folkloristikas un tās pētnieku devumu latviešu nācības projekta īstenošanā, ar iztēli bagātam lasītājam ļaujot iedomāties nozares “tēvus dibinātājus” kā nācības “varoņus”. Latvijas historiogrāfijā ir par maz šādu pētījumu, kas palīdzētu pārorientēties no ciešām kārtas stāstā par nācības veidošanu uz darāmo kārtu, rādot, ka un kā nācības veidošanā starpkaru periodā piedalījās arī vairāki pētnieki.

Ineta Lipša

Atsauces un piezīmes

¹ Viņš atsauca uz vairākām recenzējamās grāmatas apakšnodaļām (Gunta Pakalna nodaļu par Pēteri Šmitu, Toma Ķenča nodaļām par Arvedu Švābi un Kārli Straubergu, Ritas Treijas nodaļu par Annu Bērzkalni), izsakot pateicības to autoriem par atļauju tās izmantot pirms publicēšanas, kas liecina, ka “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” ir bijis kolēģu gaidīts pētījums. Sk., piem.: Bolin P. *Between*

National and Academic Agendas. Ethnic Policies and 'National Disciplines' at the University of Latvia, 1919–1940. Stockholm: Södertörns högskola (Södertörn Studies in History 13). 2012. Pp. 209; 211, 270; 215, 278; 212, 214, 291.

² Bolin P. *Between National and Academic Agendas.* P. 13.

³ Turpat. P. 29.

⁴ Turpat. P. 57.

⁵ Wickberg D. Intellectual History vs. The Social History of Intellectuals. *Rethinking History.* 5 (3). 2001. P. 384.

⁶ Turpat. P. 388.

⁷ Turpat. P. 387.

Folkloras redzamā daļa

Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās.

History of Folklore Collection in Photographs.

Sast. Aigars Lielbārdis.

Rīga: LU LFMI, 2014. 224 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Diez vai fotogrāfijas būs pirmās, kas nāks prātā, domājot par folkloras iepazīšanu. Bērnības teiku grāmata ar dievu un velnu uz vāka. Biezie, neuzkrītoši ilustrētie tautasdziesmu sējumi. Dainu skapis. Populārajās vizuālajās un semantiskajās formās folkloras dzīvo attālināti no pierakstīšanas notikuma. Taču kopš pagājušā gada folkloras Latvijā kļuvusi “caurspīdīgāka” un aiz tās

vieglāk ieraudzīt cilvēkus. Arī burtiski – ne tikai Dainu skapis, arī paši folkloristi jaunajā Latvijas Nacionālās bibliotēkas ēkā aplūkojami caur stikla sienām. Latviešu folkloras krātuves digitālais arhīvs www.garamantas.lv tiek papildināts ar jauniem manuskriptiem un citiem dokumentiem tik bieži, ka šobrīd to apskatos reizē ar kultūras ziņu vietnēm. Latviešu folkloras krātuves 90 gadu jubileja bijis labs iemesls minētajiem notikumiem un arī tam, lai pētnieki darītu skaidrāku arī pašu nozares un arhīva vēsturi. Tai veltītas divas jaunas grāmatas – kolektīvā monogrāfija “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” (redaktore Dace Bula) un fotogrāfiju albums “Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās” (sastādītājs Aigars Lielbārdis). Mans uzdevums aprakstīt iespaidus par otro.

Iepazīstot rokrakstu un skaņu ierakstu mapes Latviešu folkloras krātuvē, ar fotogrāfijām sastapos reti. Droši vien tāpēc, ka koncentrējos uz lielo tekstu korpusu, tāpat kā savulaik vācēji. Krātuvē reģistrēto fotogrāfiju un zīmējumu skaits pārsniedz tūkstoti. Albumā publicētas 223 fotogrāfijas, vēl citas aplūkojamas digitālajā arhīvā. Fotogrāfiju autori ir gan folkloristi, folkloras dokumentētāji, gan līdzdalīgi profesionālie fotogrāfi – Matvejs Tamaļūns, Vaira Strautniece, Andris Eglītis, Jānis Buls. Fotogrāfijas albumam atlasījis folklorists Aigars Lielbārdis, kas pats trenējis aci vizuālajā dokumentēšanā, veidojot vairākas filmas. Mākslinieks Krišs Salmanis parūpējies, lai albums būtu pelnīti nominējams grāmatu mākslas konkursam “Zelta ābele 2014”.

Grāmata uzrunā dažādi. Latviski un arī angļiski. Un nav jābūt folkloras vai folkloristikas vēstures interesentam, lai šajās fotogrāfijās pazaudētu laiku. Tās piesaista cilvēciski, mākslinieciski, etnogrāfiski. Personu vārdi, negaidīti atpazītas un dzīves veidotas sejas, kundzīgi un pavisam novalkāti ģērbi, mājas un pie tām cieši sastājušās paaudzes, muzikanti ar “ieviņām”, vijoli un citiem raksturīgiem instrumentiem, vasara, ekspedīciju satikšanās, centīgas jaunās folkloristes viļņotiem matiņiem un atvērtām pierakstu kladēm klēpī, drosmīgas teicējas lakatiņos uz koncertu skatuvēm, puīši pie magnetofoniem un kamerām, dažādu laiku un slīpējumu tautastērpi. Meitās gājēju tipi atgriežas mājās. Folkloristu tipi sastājušies pie autobusa.

Zinātais albumā atradīs daudz dzirdētu vārdu un balsu. “Izskatās tāpat, kā dzied,” par Emīliju Celmiņu noteic kolēģis. Arī Dārta Meklenburga, Paulīne Borgia, Antons Lozda, Ķērsta Ēna, Marija Lāce, Domicella Ļīpeņa ir cilvēki, kurus jau labu laiku pazinu pēc skaņu ierakstiem vai nošu izdevumiem, taču ne sejam. Šis arhīva daļas iepazīšana nesusi arī patīkamus pārsteigumus. Piemēram, Sergeja Saharova Latgales baltkrievu folkloras kolekcija ar fotoattēliem papildinājusi niecīgās ziņas par rata liru un dūdām Latvijā. Tas kārtējo reizi rosina aptvert, ka Latvijas mazākumtautību pētīšanai nav tikai politiska žesta nozīme – tas ir nepietiekami pamanīts vietējās kultūras izziņāšanas avots.

Māras Viksnas erudītais, smalkiem faktiem izšūtais “Ceļvedis albumam” liekas kā muzikologiem veltīts. No attēliem un komentāriem daudz uzzinu par publiskiem tautas dziedātāju un muzikantu priekšnesumiem pirms 20. gadsimta 80. gadiem, kad aizsākās folkloras kustības iekustinātais ansambļu un pasākumu vilnis. Folkloristu organizēti koncerti Rīgā un citur notikuši gan 20. gadsimta 20.–30. gados, gan ik vasaru ekspedīciju noslēguma sesijās un folkloristu konferencēs padomju periodā. Ekspedīcijām ir bijusi loma daudzu etnogrāfisku ansambļu izveidošanā, īpaši 20. gadsimta 50. gados. Šo ansambļu tālākā darbība un stilistiskie risinājumi ir nepietiekami pētīti. Manu uzmanību piesaistīja arī īsie pieminējumi par folkloristu un teicēju sadarbību turpmākajos gados pēc ekspedīcijas – dziedātāji tikuši atkārtoti aicināti uzstāties pasākumos, vācēji atgriezušies pie ekspedīcijās sastaptajiem cilvēkiem. Tas un grāmata kopumā liek pārdomāt “aktīvo pētnieku un pasīvo teicēju” priekšstatu un jautājumu par folkloras anonimitāti. Tāpat kā, iepazīstot dabu, sāk pļavu redzēt kā simtu sugu mājvietu, tāpat mainās folklorā, kad aiz tās ieraugi simtiem Latvijas cilvēku. Šis albums rosina ieraudzīt folkloru kā cilvēku satikšanās un sadarbības rezultātu.

Ieva Tihovska

Grāmata par vēstures maltām dzīvēm un spēju izdzīvot

Sanita Reinsone. *Meža meitas. 12 sievietes par dzīvi mājās, mežā, cietumā.*

Ar Ineses Dreimanes pēcvārdu un komentāriem.

Rīga: Dienas Grāmata, 2015. 364 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Grāmata uzrunā Latvijas vēsturē maz zināmu lappusi – tā stāsta par sieviešu likteņiem sarežģītajā pēckara situācijā, nacionālās pretošanās kustībā. Grāmata ir ļoti spēcīga liecība par to, kā politiskā vara grauj cilvēku dzīves. Bet tā ir arī ļoti spēcīga liecība par to, ka cilvēki nepado-
das un izdzīvo, un beigās pārdzīvo varu, kas lauzusi mūžu. Uzrakstīt grāmatas recenziju akadēmiskam žurnālam ir sarežģīts uzdevums, jo grāmata nav klasisks akadēmisks pētījums un tā ļoti spēcīgi uzrunā emocionāli. Tādu arī to veidošu – akadēmiskas sievietes emocionālu redzējumu. Divdesmit gadu strādājot ar dzīvesstāstiem, biju dzirdējusi vairākus mežabrāļu stāstus, arī izsūtītu un represētu sieviešu stāstus, tomēr meža meitu stāsti man atklāja patiešām nezināmu vēstures lappusi

un ļāva paskatīties uz pēckara laika notikumiem ar pavisam citādu skatījumu.

Grāmatas struktūru veido Sanitas Reinsones priekšvārds, 12 dzīves stāsti un vēsturnieces Ineses Dreimanes pēcvārds. Fotogrāfijas veido nozīmīgu vizuālo ilustrāciju – tās lasītājam vēl spilgtāk ļauj izjust stāstos aprakstīto laikmetu un vēstījuma personisko balsi. Autore ir atradusi trāpīgu apzīmējumu joprojām par nezināmo karu sauktā pretošanās kara dalībniecēm sievietēm, – meža meitas. Folkloras pētnieces pieredze ir ļāvusi saskatīt paralēles starp tuvību dabai meža stāstos un tautas dziesmās, un dot jaunu, cilvēcisku vārdu “mežabrāļiem” sievietēm. Vārda došana ir būtisks simbolisks akts, kaut kā neesoša vai neapzināta ienešana esošā pasaulē, ne tikai akadēmiska inovācija. Bandītes, nelegālistes, pretošanās kustības dalībnieces – šie visi iepriekš lietotie apzīmējumi ir vai nu padomju ideoloģijas, vai akadēmiskās ideoloģijas piesātināti un “nomaskē” dziļāko, cilvēcīgo dimensiju sieviešu būšanai mežā. Vienlaicīgi grāmata ne tikai dod jaunu vārdu, bet partizāņu kara apstākļos tā dod balsi sievietes pieredzei, kas līdz šim nebija nokļuvusi ne

pētnieku, ne plašākas sabiedrības uzmanības lokā. Sanita Reinsone ir ievērojusi klasisko mutvārdu vēstures principu – ļaut runāt pašām notikumu dalībniecēm, savai balsij skanot vien ievadā. Šķiet, ka presē esošajās recenzijās visupirms ir pamanītas tieši sieviešu balsis, kas stāsta par meitām, draudzenēm, māsām, sievām un mātēm, kuras devās mežā līdz saviem tēviem, vīriem, brāļiem, draugiem. Pētījumos un publikācijās līdz šim vairāk pievērsta uzmanība vīriešu bruņotajai cīņai vai citādi pretestībai, bet grāmata “Meža meitas” atklāj, cik izmisīgi un pašai izdzīvīgi Latvijas sievietes atbalstīja savus vīriešus šajā cīņā. Kā vēsturniece citē Bronislavu Mārtuževu – “Sirds nepanesa laimes šīs. [...] / Ja nav vairs dzīves, kāda tūk, / Lai tiek jel nāve, kādu vēlos” (336. lpp.). Liekas patētiski, tomēr grāmatas lasīšanas gaitā, no ērtā krēsla siltā istabā pārceļoties domas telpā uz ikdienas dzīvi lauku viensētās un mežā pēc kara, ko caurstrāvo apjukums, dažādas liktenīgas nejaušības, čekistu vajāšanas un neiedomājams daudzums mirušu tuvāku un tālāku radu un draugu, tas tā vairs nešķiet. Visvairāk satriec sievietes visievainojamākā esamības puse. Sievietes devās mežā ar bērniem, un citām bērni dzima mežā. Viņas un bērni tika izšķirti dažādi – nosacīti brīvprātīgi (zīdaiņi tika iznesti no meža un atstāti svešiem cilvēkiem) vai vardarbīgi (apcietinājumā sievietes tika šķirtas no bērniem, kas bija sasnieguši divu gadu vecumu). Citas nekad neaprecējās, jo nevarēja aizmirst savus kritušos mīļotos vai viņām nevarēja būt bērni traumētās veselības dēļ. Samezglotās dzīves var redzēt, bet sāpes tikai nojaust, jo tās īsti nepadodas stāstīšanai. To zina arī holokausta un vardarbības pieredzes pētnieki – šai pieredzei ir grūti rast vārdus. Laimīgu stāstu šeit nav. Stāsti ir ne tikai par mežu, – daudz vairāk par laikmetu un dzīvi. Stāstos ir mazāk par attiecībām ar dabu, kā varētu šķist no priekšvārda, bet vairāk par attiecībām starp cilvēkiem, turklāt vairāk nojaušama, nekā pateikta: par mīlestību, uzticību, godu, nodevību, sūpēm, šķiršanos, ne tikai par salauztām rokām, bet arī salauztiem sapņiem. Tur ir spēks dzīvot, bet arī daudz zaudējumu, kas mūsdienu cilvēkam nereti nav paciešami, pat tikai lasot.

Pāris vārdu gribētos pateikt arī par Sanitas Reinsones ieguldījumu darba tapšanā. Pēdējos divdesmit gadus mutvārdu vēstures pētnieki apšaubā iespēju vēstīt stāstu no neitrālām pozīcijām un uzdod arī jautājumu par autorību – kā stāsts tas ir? Arī šeit stāsti tikai šķietami runā paši, un ievadā pētniecei ir ļoti veiksmīgi un taktiski izdevies raksturot savu lomu. Ievads sākas ar akadēmiski klasisku tēmas raksturojumu – kā Otrā pasaules kara nogalē mežs kļūst par militāras pretošanās vietu, okupācijas varai neērtu pretestības telpu, bet vietējiem iedzīvotājiem – par patvērumu. Tiek iezīmētas vīriešu un sieviešu lomas meža dzīvē. Ļoti veiksmīga ir ievada tālākā kompozīcija – lasītājs tiek iepazīstināts ar grāmatas varonēm, citiem atmiņu pētniekiem, kuru ieteikumi ir bijuši svarīgi. Ievada noslēgumā jau dominējošā kļūst Sanitas Reinsones balss – par to, kā dzīvesstāsta intervijas ir pārtapušas rakstītos tekstos un kādas ir autore personiskās saites ar meža meitu pieredzi. Tiek uzsverts, ka tas, kas intervijas laikā bijis apkārt – emocijas balsi, klusuma pauzes, asaras un smieklī –, paliek ārpus teksta. Radu ģimene, kuras divpadsmit bērnu likteņi “mājās, mežos, cietumos, filtrācijas nometnēs, gulagā, izsūtījumā, trimdā” veido Latvijas iedzīvotāju pēckara pieredžu kopsavilkumu, vienlaikus bija arī autore netiešā pieredze mežam, kas palīdzējusi rast uzticēšanos un šķērsot piesardzības barjeru dialogā

ar grāmatas varonēm. Tālāk jau lasītājs var ķerties klāt stāstiem, kuros dažādība stāstītāju atmiņu intensitātē, arī runas plūdamā un izteiksmes formā ir veiksmīgi saglabāta. Priekšplānā ir stāstītāju vārdi, pētnieces klātbūtne tālāk jūtama tikai zinošam lasītājam, jo visi runātās valodas necludumi un dzīvās sarunas likloči ir noslīpēti plūstošā un viegli lasāmā pirmās personas vēstījumā. Jautājums par autorību mutvārdu vēsturē ir ļoti sarežģīts – bez pētnieka intereses un milzīgā darba stāsti nesasniegtu klausītāju, bet bez stāstītāju pieredzes pētnieks tik un tā būtu mēms. Šeit ir bijusi izvēle pētnieces un stāstītāju vārdus stratēģiski nošķirt (pētnieces vārds ir uz grāmatas vāka, kamēr stāstu autores minētas iekšpusē, kaut arī dzīvē autorība nav bijusi tik viegli nošķirama, un izšķiroša ir bijusi mijiedarbība stāstu un grāmatas tapšanā).

Atsevišķu uzmanību būtu pelnījis arī vēsturnieces Ineses Dreimanis pētījums, kas publicēts kā grāmatas pēcvārds. Vēsturniece ļoti skrupulozi apkopo visu zināmo informāciju par sievietēm, kuras piedalījās pēckara pretošanās kustībā, un ievieto to plašākās kopsakarībās.

Noslēgumā vēlos atgriezties pie duālās sajūtas pēc grāmatas atkārtotas lasīšanas. Ne jau tikai grāmatā aplūkotajā pieredzē ir daudz kas palicis neizstāstīts. Arī pētniece varēja plašāk izmantot savas akadēmiskās zināšanas, plašāk pastāstot par uzklausītajiem stāstiem un to, ko no tiem ir mācījusies. Jācer, ka autore tupinās pētījumus, balstītus šajā bagātajā materiālā. Tomēr tieši prasmē būt maksimāli kodolīgai, visticamāk, slēpjas arī autores pieejas veiksmē un iespēja, ka grāmatu lasīs ne tikai pētnieki un vēstures interesenti vien. Autore ir atturējusies no akadēmiskās tradīcijas un kārdinājuma pateikt visu, ko par šo tematu iespējams pateikt (šāda ir Umberto Eko definīcija labam pētījumam), lasītājam pasakot tikai pašu būtiskāko – par laikmetu, par stāstiem un stāstītājām, par savu lomu un darbu. Otrs neapšaubāmais veiksmes faktors ir valoda. Grāmata ir uzrakstīta lieliskā valodā, dziļus akadēmiskus secinājumus ievadā pasniedzot poētiskā, plūstošā tekstā, arī uzklausīto stāstu redakcija liecina par dziļu valodas izjūtu. Neskatoties uz smago saturu, stāsti ievēl sevī.

Viena no grāmatas varonēm Dzidra Bukāte saka: “Un, kad būs jaunie vien, tad jau būs viss aizmirsts. Viss nogrimis vēsturē” (235. lpp). Latvijas vēsturnieki okupācijas izpētē gan ir ieguldījuši lielu darbu, un vairāki bieži sējumi apkopo šī vēstures posma izpētes rezultātus. Tomēr – cik tad cilvēku lasa vēstures pētījumus, arī skolas bērni mācību stundās dzirdēto uztver kā vienkārši pagātņi: dinozauru laikmets vai padomju okupācija – tagadnē tās ir vienlīdz neeksistējošas “lietas”. Literatūra un mutvārdu vēsture laika un likteņa plaisu var pārvarēt veiksmīgāk. Pateicoties Sanitai Reinsonai, ir izstāstīti un līdz mums nokļuvuši kaut vai tikai divpadsmit mežu meitu stāsti, un es ceru, ka tas palīdzēs sieviešu pretestības un meža dzīves pieredzei nenogrimt aizmirstībā.

Baiba Bela

Skats no abām pusēm

Zirnīte M., Lielbārdis A. (sast.)

Baltijas Bēgļi Gotlandē Dāvida Holmerta fotogrāfijās. 1944–1945 /
Baltic Refugees in Gotland in Photographs by David Holmert. 1944–1945.

Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts;
Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts;
Latvijas Mutvārdu vēstures pētnieku asociācija *Dzīvesstāsts*, 2015. 208 lpp.

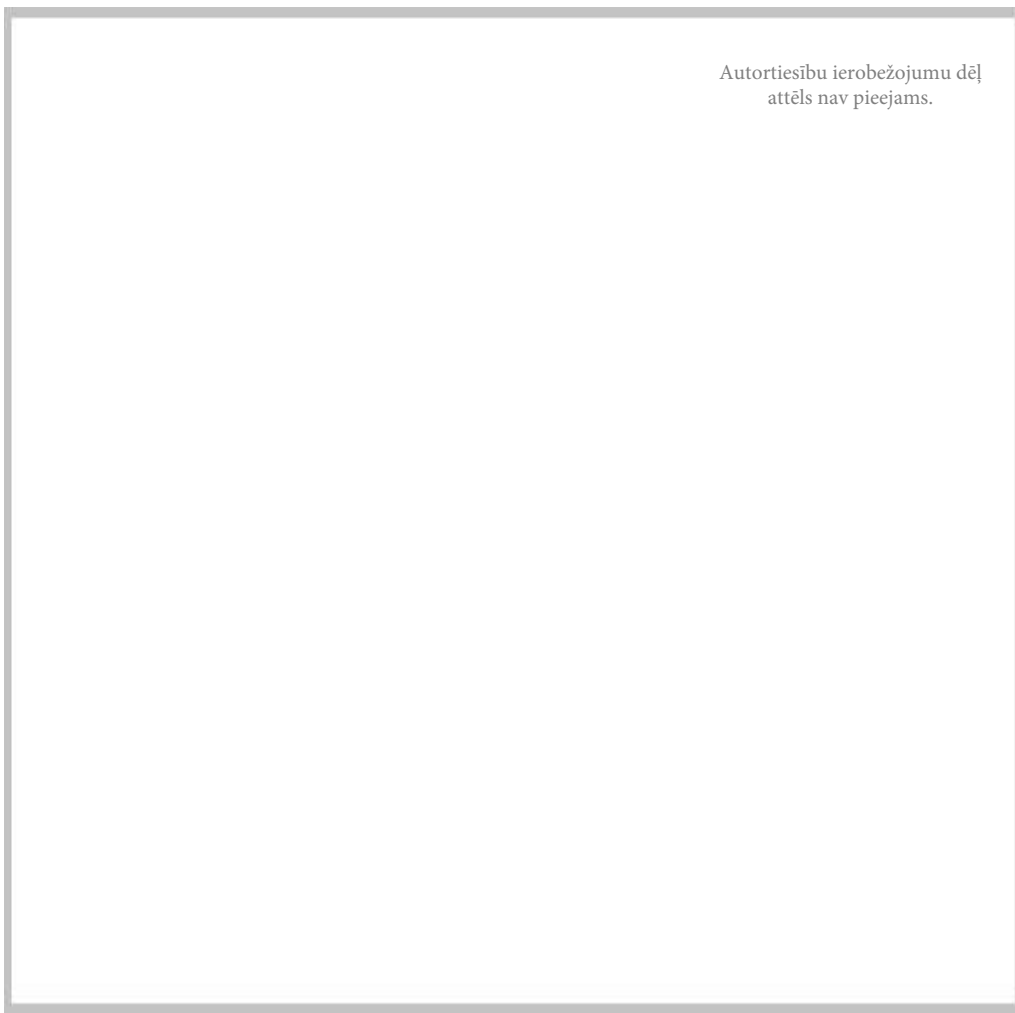
Cilvēks dzīvo tikai vienu mūžu. Pret pasaules vēstures gaitu tas ir vien “īsa sprīdis”, kā rakstīja Eduards Veidenbaums. Un šajā sprīdī nevar paspēt nedz izstāstīt visus stāstus par paša pieredzēto, nedz noklausīties iepriekšējo paaudžu stāstīto. Tādēļ pagājušo laiku liecības taustāmā un vieglāk saglabājamā formā ir tik nozīmīgas un arī iecienītas.

Diemžēl cilvēces vēsture saistīta ar kariem. Latvijas vēsture daudzu gadsimtu gaitā nevar lepoties ar spožām un ievērojamām militārām uzvarām. Bet ik uzvara ir iespējama vien tad, ja ir arī otra puse – tā, kas zaudē.

Laika gaitā evolucionē viss. Arī kari. Kļūst arvien nežēlīgāki – gan ieroču spēka, gan attieksmes ziņā. Hroniku un romānu aprakstītie senlaiku varoņi, kas sakautam un pat nokautam pretiniekam dod pēdējo godu, ir nogrimuši vēstures dzelmēs. Vēl Pirmā pasaules kara laikā latviešu karagūstekņus nometnēs ieskaņo, lai dokumentētu viņu savdabīgo valodu, šie gūstekņi dodas pie fotogrāfa un raksta uz mājām pastkartes. Jau nākamajam lielajam karam šādas vaļības ir svešas.

Otrais pasaules karš, mūsdienās arvien daudz un bieži pieminēts, ideoloģiski iekrāsots – ir tāla pagātne. Nav vairs daudz tādu, kas to varētu būt pieredzējuši, un vēl mazāk tādu, kas tajā piedalījušies. Ja armiju vadoņi vairāk vai mazāk ticami dokumentēja savas uzvaras un zaudējumus kaujas laukā, par vienkāršo ļaužu dzīvi un mēģinājumiem izdzīvot tā visa ēnā nav daudz stāstīts. Protams, to ir darījuši ideoloģiju veidotāji. Bet tiem – tāpat kā agrāko gadsimtu vēsturniekiem – bija savi mērķi un uzdevumi. Kaut kā daudz vairāk gribas uzticēties aculieciniekiem, lai arī viņi no šā milzu notikuma redzējuši vien

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.



Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Libiešu bēgļu ģimene Visbijā. Priekšplānā mazmeita un vecāmāte – Vallija un Katrīna Folmanes.
Foto: D. Holmerts

sīku šķautnīti. Un attēli, kas iemūžina (tik tiešām!) šā laikmeta ainavas, ir tā acumirkļi pat nenovērtējama vērtība.

“Baltijas bēgļi Gotlandē Dāvida Holmerta fotogrāfijās. 1944–1945” ir tieši šāda vērtība. Šī grāmata apvieno senu notikumu aculiecinieku stāstus un arī dod iespēju ar aculiecinieka – svešinieka – acīm ieraudzīt, kā tas izskatījies no malas. Kara šausmu un sagaidāmo gluži vai mītisko briesmu dzīti, ļaudis pamet dzimto zemi, it īpaši gadus vecākie – ar nepārprotamu cerību drīz atgriezties, kad kaut kas būs mainījies un šāda iespēja radusies. Karš atkal rada bēgļus. Viņiem katram ir savi iemesli, savi ceļi un sava veiksmē. Liktenis. Veiksmīgie atceras karsto, saldo kakao, sviestmaizes, laipnos zviedrus un apgaismotās Visbijas ielas, kur sliktākais bija nepatīkamā dezinfekcija un skaļi čaukstoši papīra palagi vairākstāvu gultās. Citiem – “krievu” ātrlaivas, atgriešanās, izsūtījums, nāve.

Holmerts šos veiksmīgākos fotogrāfē. Zviedriem tie ir gluži sveši cilvēki, par kuriem nekas nav pat īsti dzirdēts. Sveši. Nabadzīgāki. Droši vien pat tik atšķirīgi, ka šķiet bīstami. Kaut kur dziļi, apslēpti – zem vēlmes palīdzēt. Fotogrāfs ar itin labu tehniku uzņem gan momentuzņēmumus, gan nēsā līdzī visai apjomīgas un neērti pārvietojamas gaismas ierīces, lai uzņemtu cilvēkus, kas ir tādi paši – tie dzīvo ģimenēs, ēd, nodarbojas ar rokdarbiem, spēlē klavieres, smaida. Tiem dzimst bērniņi. Un sievietes pat ir saglābušas savus tautastērpus. Ja grupu fotogrāfijas ir nepārprotami sakārtotas un organizētas, ir gana daudz arī tādu, kuru personāžiem nevarētu pavēlēt ieturēt pozu – bērni visos gadsimtos ir tikai ar grūtībām spējuši “nosēdēt uz vietas”. Gan jau šis zviedrs būtu varējis parādīt arī vīrus vācu uniformās un pat ar ieročiem, netūrus, noleskākus un nepierastās jūras nomocītus cilvēkus, bet viņš to nedara. Viņš grib parādīt, ka tie ir tādi paši cilvēki. Kuri, pieciešot grūtus apstākļus, cenšas sakārtot savas dzīves un priecājas, ka viņiem karš beidzies.

Lai arī Baltijas bēgļu skaits kopumā bija visai liels, zviedru izpratnē par zemi aiz jūras tas neko daudz neienes. Tā arvien palika tāla, sveša un politisko apstākļu dēļ sāka šķīst pat klaji dīvainā un bīstama. Hennings Mankells savā kriminālromānā “Rīgas suņi” (1992) tēlo Rīgu deviņdesmito gadu sākumā – tumšu, drūmu, bīstamu, kur nabadzīgi un apspiesti cilvēki brauc sarūsējušos autobusus un nevienam nedrīkst uzticēties. Bet viņš 1945. gadā vēl nebija pat dzimis...

Zviedra skatu papildina pāris arī *savējā* – Friča Dziesmas (Forstmaņa) – uzņemtās fotogrāfijas, kas tiem laikiem un apstākļiem šķiet gluži neiespējamās. Bet kopumā mums ir dota vienreizēja iespēja: paskatīties uz savu iepriekšējo paaudžu ļaudīm šajā smagajā laikā ar svešinieka acīm. Un to, kā tas izskatījās pašu fotogrāfēto acīm, ļauj nojaust patiesi un tieši latviešu un igauņu – bēgļu – stāsti.

Grāmatā, protams, nav tikai fotogrāfijas un atmiņu stāsti. Savu tiešo pienesumu un ievadvārdus tai devuši sastādītāji Māra Zirnite un Aigars Lielbārdis, kuriem jāpateicas par šīs grāmatas tapšanu. Bēgļu situāciju kopumā ieskicējis Paulis Lazda, par Latvijas bēgļiem rakstījusi Maija Krūmiņa, par bēgļiem no Igaunijas – Ruta Hinrikusa. Savukārt skaidrojumus, kas noderēs kā Otrā pasaules kara laiku un jūrmalas dzīves reālijas nepārzinošiem interesentiem, tā arī šīs grāmatas angļisko tekstu lasošajiem, sagatavojis Kaspars Zellis. Paldies viņiem visiem par to!

Aldis Pūtelis

Pūš vējiņis, kurš pūzdamis...

Benita Laumane. *Vēju un vētru grāmata. Dabas parādību nosaukumi latviešu valodā II*.
Liepāja: LiePa, 2015. 431 lpp.

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Katram no *vējiņiem, vējiem, vētrām* un *viļņiem* ir savs vārds, un ar tiem visiem var iepazīties izcilās latviešu filoloģes Benitas Laumanes jaunajā pētījumā par dabas parādību nosaukumiem latviešu valodā. Šī grāmata noslēdz pētnieces pirms desmit gadiem sākto tematisko ciklu – tautas meteoroloģijas un hidrometeoroloģijas leksikas izpēti, ko ievadīja 2005. gadā izdotā grāmata “Smalki lija zelta lietus”, kurā tika aplūkotas tādas dabas parādības kā *mākoņi, nokrišņi, negaiss, varavīksne, tveice, sals*. Jaunā monogrāfija veltīta *vēju, vētru* un ar *jūras viļņošanās* saistīto nosaukumu izpētei. Autore turpinājusi arī to pētniecisko tradīciju, kas atrodama viņas iepriekšējā monogrāfijā “Jūra latviešu valodā un folklorā: etnolingvistiskais aspekts” (Liepāja: LiePa, 2013), analizējot jūras piekrastes

materiālu sastatāmā etnolingvistiskā aspektā, apzinot saskares punktus lietuviešu, lībiešu, kašubu, poļu, vācu un krievu leksikā, frazeoloģijā, kā arī folkloras materiālos.

Monogrāfijā īpaša uzmanība pievērsta jūras piekrastes iedzīvotāju valodai, jo te šīs jomas tiek klasificētas un raksturotas daudz sīkāk un precīzāk. Lai arī no jūras piekrastes attālo novadu iedzīvotājiem ir bagātīgs vārdu krājums vēju un vētru apzīmēšanai, zvejnieku zināšanas par vējiem, vētrām, viļņiem un straumēm ir nesalīdzināmi plašākas, un, lai tās savāktu un izpētītu, Benita Laumane ir veltījusi daudz laika un darba jau kopš 1973. gada, kad parādījās pirmā ar zvejnieku dzīvi un darbu saistītā grāmata “Zivju nosaukumi latviešu valodā” (Rīga: Zinātne, 1973). Jaunās grāmatas beigās ievietotajos vārdu rādītājos atrodami visi analizētie vārdi ar norādi, kurā lappusē tie meklējami, tāpēc katrs lasītājs viegli var atrast savai interešu jomai atbilstošu informāciju. Visiem analizētajiem vārdiem norādīta un precizēta cilme, sākot ar *vēju, viesuli, vilni*, kas ir senais indoeiropiešu mantojums, īpaši izceļot senāko baltu valodu mantojumu, piemēram, rietumbaltu (kuršu, pršu)

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

banga, prūšu vilņu un vēju dievs *Bangputtis*, *dzintaru vējš*, liet. *gintarinis*, atzīmēti arī plašā Baltijas jūras dienvidaustrumu reģionā ar kopīgu motivācijas pazīmi darinātie vēju nosaukumi, piemēram, *jūras vējš*, *jūrenis*, *jūrinis*, liet. *jūrinis* (*vējas*), *marinis*, libiešu *m'e'r-tūl'*, igauņu *mere-tūl*, kašubu *mořavica*, krievu *morjanik*, tāpat tā binārais pretstats *zemes vējš*, *zeminis*, *zemenis*, liet. *žeminis*, krievu *zemnojveter* utt.

Jūrmalnieku valodai raksturīgs daudzveidīgu sinonīmu lietojums kādas parādības apzīmēšanai, jo līdzās visā valodā pazīstamam vārdam plaši lietoti gan pašcilmes sinonīmi, piemēram, *glesa*, *glesma* 'vēja pūsma' no verba *glaust*, gan no kaimiņiem aizgūtie, piemēram, *īliņš* 'viesulis', *sturme* 'vētra, lietus' no viduslejasvācu valodas *ilinge*, *storm*. Tā kā lielākā daļa piekrastes zvejnieku ir libiešu pēcteči, savā latviešu izloksnē viņi paturējuši daudz ko no senā libiešu vārdu krājuma, ir arī aizguvumi no igauņu valodas. Tie ir gan tādi, kas pazīstami visā piekrastē, piemēram, *launadzis* 'dienvidu puses vējš', gan visā lībisko izloksņu areālā no Ventspils līdz Ainažiem, piemēram, *ida*, *ides vējš*, *luodis*, *luodes vējš* 'ziemeļu puses vējš', gan tikai Kurzemes libiešu pusē no Ventspils līdz Rīgai kā *māgars*, *mākars*, 'austrumu vējš', *jadals*, *jedelvējš* 'dienvidu vējš', *vežģeris*, *veždars* 'rietumu vējš', un pat pavisam šaurā areālā no Mērsraga līdz Buļļuciemam – kā *vežderluodis* 'ziemeļrietumu vējš'.

Virkne interesantu pašcilmes sinonīmu ir krasta bangu apzīmēšanai: *gāzumi*, *gāzas*, *lūzumi*, *plēsumi*, *plīsumi*, bet sīko vilnišu apzīmēšanai Kurzemes jūrmalā gan kuršu, gan libiešu areālā vesela virkne lokālo veidojumu – *mirdza*, *mīrga*, *ripsna*, *viza* (*virza*), *ziba* –, kamēr Vidzemes jūrmalā aizguvums no libiešu vai igauņu valodas *vērags*, *virags*. Sastopami arī ekspresīvie nosaukumi, piemēram, *mīzis*, *mīzenis* 'dienvidrietumu vējš', liet. *mižiusvejas*

‘rietumu vējš’ ar semantisku paralēli kašubu valodā *śmerzqca* ‘dienvidvēja personificējums’. Īpašu ekspresiju izsaka vēju un vētru nosaukumi, kas veidoti kā deverbālie salikteņi: *miermīlis* ‘dienvidvējš’, *kāpgrauzis* ‘vējš no jūras’, *skujplēsis* ‘pavasara auka’ u. c. Autore rūpīgi analizējusi visu informāciju par cilmes ziņā neskaidrajiem nosaukumiem *āzinis* un *tārpinis*, kas no tautas etimoloģijas viedokļa šķiet tik skaidri.

Pētījumā varam uzzināt, ka ne tikai Klusā okeāna viesuļvētras tiek dēvētas personvārdos, jo 20. gs. 70.–80. gados autorei izdevies reģistrēt virkni vētru nosaukumu, kuru pamatā ir personvārdi, kas saistīti ar kalendārajām ieražām: Andrejsturme, Bērtmanis, Dižmāras sturme, Mārtiņsturme u. c. Kristietības svēto vārdi mēdz ieņemt senāko mitoloģisko būtņu vietu ieražu ciklā, te atzīmējams, ka Vējš ir senāko indoeiropiešu mitoloģijas slāni pārstāvoša dievība, kura līdzinieki prūšu un lietuviešu rakstu avotos minēti vēl 16.–17. gadsimtā: *Bangputtis*, *Vejopatis*. Latviešu mītisko būtņu vidū vairāk pamanīta ir tautasdziesmās apdziedātā Vējamāte, taču autores apkopotās pasaku, ticējumu un mīklu liecības par vairākiem ar vēju saistītiem rituāliem norāda uz tā tiešu saistību ar prūšu un lietuviešu īpaši nosauktajām dabas dievībām – latviešu dabas dievību *Vējš*.

Grāmata sniedz vērtīgu izziņas materiālu daudzās ar filoloģiskiem pētījumiem saistītās jomās, un tā sagādās daudz interesantu atklāsmju katram vērīgam lasītājam. Paldies Benitai Laumanei par rūpīgo darbu!

Beatrise Reidzāne

Nozares vēsture kartē – folkloristiskās domas centri, robežjoslas un kopīgā telpa

Pērnajā decembrī Latviešu folkloras krātuvei (LFK) apritēja 90, un šai gadskārtai LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta (LFMI) folkloristi 2014. gada rudens un ziemas cēlienā veltīja vairākus publicētus veikumus un zinātniskus pasākumus. Jubilejas atzīmēšana notika tieši krātuves dzimšanas dienā – 2. decembrī, šai datumā tika atvērts arī fotoalbums “Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās” (LU LFMI, 2014, sast. Aigars Lielbārdis). Taču jau iepriekš vienu no Eiropas vecākajiem un apjomīgākajiem folkloras arhīviem ar jubilejas gada vizīti pagodināja starptautiski viesi – konferences *Mapping Disciplinary History: Centers, Borderlands and Shared Spaces in Folkloristic Thought* dalībnieki.

Konference notika 20.–23. oktobrī Rīgā un Turaidā. LFMI to rīkoja gan tālab, lai atzīmētu krātuves jubileju, gan arī tādēļ, lai noslēgtu darbu pie monogrāfijas “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” (Zinātne, 2014, zin. red. Dace Bula), kura iznāca konferences dienās. Strādājot pie šīs grāmatas, LFK pētnieki jūta ne tikai vajadzību pēc starptautiska dialoga, bet arī spēju tādu veidot, un tas mudināja aicināt ārvalstu kolēģus uz sarunu par folkloristikas vēstures tēmām, īpašu vērību veltot nozares starptautiskajai dabai. Kādā mērā pasaules folkloristiku var uzskatīt par vienotu pētniecisko lauku? Kādi spēki to satur kopā un kādi turpretī veicina šķelšanos? Kā laika gaitā mainījušās hierarhijas starp intelektuālajiem centriem un perifērijām? Kā risinājušās attiecības ar kaimiņnozārēm? Vai nozarē pastāv nacionālie, reģionālie un lokālie pētnieciskie stili, un kādi apstākļi noteikuši to veidošanos? Šāds bija konferencei rosināto jautājumu klāsts, un atsaucība bija liela. Tas arī saprotams, jo interese par nozares vēsturi ir visnotaļ raksturīga pašreizējam t. s. refleksīvajam periodam humanitārajā zinātnē ar centieniem izsekot epistemoloģiskajām trajektorijām, kādas to vai citu pētniecības jomu atvedušas līdz mūsdienu domāšanai.

Konferencē piedalījās folkloras pētnieki no Latvijas, Lietuvas, Igaunijas, Zviedrijas, Somijas, Ungārijas, Vācijas, Beļģijas, Slovēnijas, Krievijas, ASV. Viņu vidū šoreiz īpaši pieminami kolēģi ar izcilu veikumu nozares vēstures apzināšanā. Tāds, piemēram, ir somu folklorists Pertti Antonens, kura plaši lasītā monogrāfija *Tradition Through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship* (Finnish Literature Society, 2005) padziļināti atklāj nozares vēsturisko saikni ar modernitātes diskursu un dažādu laikmetu politisko un ideoloģisko kontekstu. Konferencē Antonens nolasīja ievadreferātu par profesionāļu kopienu un paradigmu veidošanos izpētes procesu gaitā. Viņam radniecīgs domātājs bija vēl kāds konferences viesis – Diarmuids O’Giollains (ASV), kurš savu pētījumu *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity* (Cork University Press, 2000) veltījis sakarībām starp folkloristiskās intereses vēsturi Īrijā un identitātes procesiem

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Foto: A. Pūtelis, U. Smilgaine

valstī. Konferences priekšlasījumā viņš aplūkoja tādus gadījumus nozares vēsturē, kad pievēršanās nacionālajai tautas kultūrai notikusi pēc iepriekšējām koloniālo aizjūras kultūru studijām. Konferences dalībnieks bija arī Mihāls Briodī – Īru folkloras komisijas pamatīgās vēstures *The Irish Folklore Commission 1935–1970: History, Ideology, Methodology* (Finnish Literature Society, 2007) autors. No Baltijas folkloristikas viedokļa būtiska konferencē bija Barbru Kleinas (Zviedrija) dalība, – viņa runāja par baltiešu pētnieku likteņiem pēc Otrā pasaules kara emigrācijā Zviedrijā. Svarīga bija arī atkalredzēšanās ar ungāru folkloristu Vilmošu Voigtu, kurš bijis latviešu pētnieku sadarbības partneris jau kopš pagājušā gadsimta otrās puses, cita starpā gādādams par latviešu pasaku izdevumu Budapeštā 1972. gadā (*A Laima és a két anya*). Konferencē Voigts referēja par latviešu folkloras vēsturisko nozīmi Eiropas folkloristikas attīstībā. Pirmoreiz Latviju konferences laikā apmeklēja amerikāņu pētniece Sandra Dolbija Stāla, kas pati iemieso būtisku daļu no folkloristikas vēstures jaunākā posma: likdama pamatus interesei par personīgajiem stāstījumiem un t. s. literārās folkloristikas virzienam (sk. *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Indiana University Press, 1989), viņa ir starp autoritatīvākajiem nozares mūsdienu pārstāvjiem. Viņas pienesums konferences darbam arī bija atskats uz personīgo stāstījumu izpēti vēsturi un vietu folkloristikā. Radniecīga autoritāte piemīt arī viņas kolēģim Eliotam Oringam (ASV), kurš bijis viens no aktīvākajiem mūsdienu folkloristikas teorētisko un metodoloģisko pamatu veidotājiem – gan ar folkloras izpēti veltītām pamatpublikācijām (*Folk Groups and Folklore Genres*. Utah State University Press, 1986, 1989), gan ar virkni hrestomātisku žurnālrakstu, gan ar savu specifisko interesi par humoru un anekdotēm. Oringa dalībai konferencē bija netradicionāls formāts – ielūgtā intervija, kuras laikā pētnieks tika aicināts komentēt savos darbos paustās nostādnes un pārlicības.

Kopumā konferences darba sēdes saturiski aptvēra visai plašu tematiku, kā: nozares vēsturiskais mantojums un mūsdienu izaicinājumi; folkloras pētniecība un blakusnozares – robežu šķērsošana un dialogs; starptautiskās sadarbības ceļi un kopīgie interešu lauki; zinātnes ģeopolitiskais ietvars un ideoloģiskie ierobežojumi; personības un intelektuālā apmaiņa; pētnieki un cilvēku kopienas. Apliecinājums pasākuma kvalitātei bija gan konferences dienu radošā gaisotne, gan zviedru kolēģu Uves Ronstrēma un Ulfa Palmenfelta apņemšanās rīkot turpinājumu Rīgas konferencei savās mājās, un tas – konference *Why Folkloristics?* – notiks šovasar Visbijā 10.–12. jūnijā.

Konferences rīkošanā LFMI sadarbojās ar Latvijas Nacionālo bibliotēku, Latvijas Nacionālo kultūras centru, Turaidas muzejrezervātu. Tās darbu kuplināja tradicionālās dziedāšanas grupa “Saucējas”, koklētāja Laima Jansone, kā arī Latvijas Mūzikas akadēmijas etnomuzikologi. Konference tika organizēta projektā “Folkloristikas institucionalizācija Latvijā: nozares vēsture Eiropas kontekstā” (LZP); to finansiāli atbalstīja arī Valsts kultūrkapitāla fonds.

Dace Bula

Kādas anekdotes “piedzīvojumi” 1. aprīlī

Šajās visai personīgajās piezīmēs aprakstīti notikumi, kas saistīti ar nelielu “lauku pētījumu” interneta un plašsaziņas līdzekļu vidē – vērojot un dokumentējot, kas var notikt ar vienu labi zināmu anekdoti, kas līdzās daudzām citām tiek publiski izstāstīta bērnu pasākumā, tad apzināti izrauta no sava konteksta un nedraudzīgi interpretēta citā kontekstā.

1. aprīlis ir joku diena. Par šīs tradīcijas izcelsmi un senumu, kā saka, “zinātnieki vēl strīdas”. Jau vairākus gadu desmitus šajā dienā daudzu nāciju cilvēki cenšas izjokot viens otru. Tā ir arī plašsaziņu līdzekļu tradīcija – mēģināt šajā dienā ar kādu ziņu izjokot savus lasītājus, skatītājus un klausītājus.

Kopš 2000. gada 1. aprīlī Rīgas Latviešu biedrības namā notiek Anekdošu konkurss “Anekdošu virpulī”, kur finālā sacenšas ap 30–50 bērnu un jauniešu galvenokārt no Latvijas folkloras kopām, konkursam deleģēti no novadu sacīkstēm. Ne tikai latvieši, protams. Konkurss ir daļa no tradicionālās kultūras apmācības programmas “Pulkā eimu, pulkā teku”, kuras ietvaros notiek arī citi folkloras konkursi.¹ Anekdošu konkurss ir “atdalījies” no stāstnieku konkursa “Teci, teci, valodiņa” (notiek kopš 1997. gada), ievērojot, ka ir bērni, kam īpaši labi padodas anekdošu stāstīšana, un cerot piesaistīt bērnu folkloras kustībai lielāku plašsaziņas līdzekļu interesi. Šī raksta autors visu laiku ir piedalījies abu konkursu organizēšanā, vērtēšanā un dokumentēšanā, žūrijā strādājuši arī Latviešu folkloras krātuves darbinieki A. Pūtelis, B. Krogzeme-Mosgorda u. c. Šie konkursi sniedz pētniekiem bagātīgu materiālu par bērnu aktuālo stāstījumu repertuāru, stāstīšanas tradīciju attīstību u. c. tēmām.

2014. gada 1. aprīlī konkursā tika izstāstīta 531 anekdote (pēc raksta autora skaitījuma; parasti ir vairāk nekā 300), un tikai dažas anekdotes atkārtojās – jo lielajā zālē bija grūti dzirdēt mazāko stāstītāju balsis. Bijām priecīgi, ka ir labi anekdošu stāstītāji un lielāka plašsaziņas līdzekļu interese, kā jebkad agrāk – par konkursu šoreiz interesējās vismaz četri televīzijas kanāli. Katrs TV kanāls konkursu atspoguļoja atšķirīgi – cits kā pāris stundu ilgu tiešraidi no rīta (kas gan notika bez tiešas konkursa rīkotāju atļaujas), cits kā svarīgu ziņu vakara galvenajā ziņu raidījumā, vēl cits vairījās parādīt uzfilmēto. Ne visu kanālu arhīvi pieejami internetā, tāpēc ne visu pēcāk izdevās apskatīt un dokumentēt.

Konkurss vēl nebija beidzies, kad interneta portālā *rus.tvnet.lv* krievu valodā parādījās tāda šī konkursa notikumu interpretācija, ka pirmajā brīdī nesapratām, kā kādam kas tāds var ienākt prātā... Ziņas virsraksts tulkojumā no krievu valodas: “Bet tas, lūk, vairs nav smieklīgi: latviešu bērns stāsta pazemojošu anekdoti par krieviem.”² Izvērtējot “Pirmā Baltijas kanāla” žurnālistes Nataļjas Vasiļjevas viedokli, bērnu anekdote par triju tautību pārstāvjiem, kuri lido lidmašīnā un izmet to, kas katram valstī “esot daudz”³, tika interpretēta kā nacionālā naida kurināšana, turklāt izsakot pārliecību, ka Latvijas drošības iestādes tūlīt rīkotos, ja ko līdzīgu par latviešiem “oficiālā pasākumā” pateiktu krievu tautības

pārstāvis. Citos portālos atstāstīts arī N. Vasiļjevas teiktā turpinājums par cerībām, ka “tam-līdzīgs sašutumu izraisošs gadījums nepaliks nepamanīts. Nebūtu slikti, ja visi Latvijas krievvalodīgie iedzīvotāji par to saņemtu atvainošanos”⁴. Radās iespaids, ka, izmantojot šķietami politikorektu terminoloģiju, tiek manipulēts ar lasītāju, provocējušu viedokli pasniedzot kā objektīvu informāciju. Turklāt netika izklāstīts anekdotes turpinājums (to portāls ievietoja tikai nākamajā dienā), kas gan šai anekdotei nebūt nav obligāts, tomēr negaidītā veidā paglāba tās stāstītāju no vēl niknākiem personīgiem uzbrukumiem: turpinājumā minētās “aizskartās nācijas” pārstāvis anekdotes nobeigumā nosaukts par “pašu Dieviņu”⁵.

Kā izdevās noskaidrot, notikumu hronoloģija bijusi aptuveni šāda. Šo anekdoti “Pirmā Baltijas kanāla” žurnāliste N. Vasiļjeva acīmredzot bija ieguvusi no konkursa sākumā uzfilmētā materiāla, kaut nav zināms, no kura filmētāja tieši. (Katru gadu visu konkursa norisi dokumentējam video ierakstā arī paši, kamera gan parasti ir pavērsta tikai pret stāstītājiem...) Iespējams, žurnāliste bija ieradusies ar savu video operatoru, kaut konkursa fotogrāfijās tas nav skaidri izšķirams. (Te jāpiebilst, ka nolikumā jau vairākus gadus ir brīdinājums par to, ka konkursa laikā paredzēta audiovizuālā dokumentēšana un dokumentētie materiāli var tikt publiskoti.)

Nesagaidot konkursa noslēgumu, kopā ar emocionālu komentāru N. Vasiļjeva šo 23 sekundes garo pusanekdotes video⁶ bija ievietojuši savā *facebook.com* profilā, kur par to esot sākusies tik aktīva diskusija, ka viņa šo tekstu drīz dzēsusi (un 3. aprīlī *facebook.com* jau rakstīja, ka viņu šī lieta vairs neinteresē). Taču, ziņojot par internetā notiekošo diskusiju, izmantojot tādu pat provocējošu izteiksmes veidu un žurnālistes *facebook.com* ieraksta citātus un atstāstījumus, šo ziņu kopā ar video un jau iepriekš minēto virsrakstu 14.00 publicēja krievu valodā rakstošais interneta portāls *rus.tvnet.lv*. Tur tā drīz vien kļuva par dienas visvairāk lasīto un komentēto ziņu.

Vakarpusē šim tekstam jau bija vairāk nekā 600 komentāru latviski un krieviski, sākot no nostalgiskām bērības atmiņām par visiem zināmo anekdoti, kurā tika minētas ļoti dažādas nācijas, līdz pat daudzkārtējiem apgalvojumiem, ka “visi latvieši esot fašisti” un savus bērnus “audzinot par fašistiem”, aicinājumiem fiziski izrēķināties ar šo zēnu, viņa vecākiem un skolas vadību. Ap deviņiem vakarā jau bija atļauts komentārus pievienot tikai reģistrētiem lietotājiem, bet nākamajā rītā iespēja rakstīt komentārus tika liegta un iepriekš rakstītie bija jau dzēsti, kā tas tiek darīts tikai ar īpaši emocionālām ziņām. (1. aprīļa vakarā šī raksta autors vispirms nokopēja video failus un izlasīja komentārus, tomēr nepaguva komentārus nokopēt, kas būtu noderīgs materiāls pētniecībai. Taču ir saglabājušās līdzīgā stilā rakstītas komentāru nodaļas pie šīs ziņas tālākiem pārstāstījumiem citos, galvenokārt krieviski rakstošos, portālos.) Arī turpmākajām divām ar šo notikumu saistītajiem ziņām komentēšanas iespēja šajā portālā bija liegta.

Jau 1. aprīļa pēcpusdienā tika piezvanīts Rīgas Latviešu biedrības priekšsēdētājam Guntim Gailītim, un 1. aprīļa vakarpusē plkst. 20.11 jau pieminētajā portālā tika publicēts teksts ar virsrakstu “Latviešu biedrības galva ir šokā par pazemojošo anekdoti par krieviem” (tulk. no krievu val.), kurā acīmredzot izmantots viņa pirmā brīža apjukums, noticot portālā aprakstītajai (vai telefona sarunā uzspiestajai) šīs anekdotes interpretācijai.⁷ Tālāk

rakstīts, ka pēcāk G. Gailītis piezvanījis un teicis, ka atbildīga par konkursa organizēšanu ir Folkloras komisija, kuras vadītājam Margitai Porietei ir uzdots noskaidrot, kā kaut kas tāds varējis notikt. (M. Poriete šī raksta autoram zvanīja jau pēcpusdienā, lai arī sarunā paustie komentāri viņai daudz ko nepalīdzēja, jo šī ziņa jau bija “ceļā uz publicēšanu”).

Krievu valodā raidošā kanāla TV5 ziņu raidījumā (kas ir citas žurnālistes sagatavots) 1. aprīļa dienā un pēcpusdienā bija visai neitrāls sižets par anekdošu konkursu. Tur šī anekdote neparādījās. Bet vakarā pēc 22.00 par to bija atsevišķs sižets tūlīt pēc iepriekš jau raidītā sižeta par anekdošu konkursu – tikai informējot, ka šī anekdote “sacēlusi lielu vētru” sociālajos tīklos. Vakara neitrāls sižets par Anekdošu konkursu bija arī LNT ziņās, bet no LTV1 uzfilmētā materiāla, šķiet, nekas netika parādīts – iespējams, tā izvairoties no temata, kas pēkšņi bija kļuvis provokatīvs.

Tajā pašā dienā ap 16.00 citā mazāk populārākā portālā parādījās 17 minūšu ilgs Anekdošu konkursa video ieraksta fragments, kurā “vainīgā” anekdote labi redzama kopējā stāstīšanas situācijā: gan stāstītāji, gan klausītāji to uztver adekvāti, bez naida, neērtības sajūtas vai panikas – kā parastu, zināmu, ne īpaši smieklīgu anekdoti.⁸ Drīz vien *rus.tvnet.lv* komentāros parādījās arī norāde uz šo video, taču interese par to bija neliela (ap 900 skatījumu). Kad arī šī raksta autors komentāros ievietoju šo saiti, tika saņemta apmēram šāda atbilde: “Kuru gan tas interesē, kā bija patiesība...”

Latviski internetā šī ziņa parādījās 1. aprīļa pēcpusdienā (plkst. 17.04) tikai vienā mazāk zināmā portālā, kurā ziņas visbiežāk tulkotas no krievu valodas, – te saglabājušies arī komentāri, gan tikai ap 20, kas liecina, ka portāls nav populārs.⁹

Otrā dienā tajā pašā portālā *rus.tvnet.lv* ar virsrakstu “Anekdote par krievu un latvieti: kā tas bija patiesība” (tulk. no krievu val.) vēl parādījās daļējs pirmās ziņas atsaukums, publicējot arī anekdotes otro pusi kopā ar tekstu par bērna māti, kura zvanījusi un bijusi šokēta par notiekošo – uzsverot, ka nu esot izstāstīta “visa patiesība”.¹⁰

2. aprīlī kopā ar Anekdošu konkursa galveno organizētāju Māru Mellēnu šī raksta autors atradās UNESCO konferencē par Baltijas ceļa 25. gadadienu. Māra ik pa brīdim saņēma zvanus un īsziņas ar lūgumu skaidrot un komentēt notikušo, kā arī lūgumu konsultēt atbildes un atvainošanās vēstules visai augstā valsts iestāžu līmenī. Man palika aizvien skaidrāk – nevis mums par kaut ko būtu jāatvainojas un jātaisnojas, bet gan žurnālistei un interneta portālam jāatvainojas mums! Jo nenozīmīga anekdote tika izrauta no konteksta un interpretēta neprofesionāli, provokatīvi, ignorējot žurnālista ētikas pamatprincipus, kompromitējot bērnu pasākumu un Rīgas Latviešu biedrību un neievērojot bērnu tiesību aizsardzību.

3. aprīļa pēcpusdienā viss strauji norima. Portālā šī ziņa beidzot vairs nebija pie visvairāk lasītajām. *Youtube.com* anekdote bija skatīta jau vairāk nekā 40 tūkstoš reižu (nākamajā rītā jau ap 50 000).

Kopš 1. aprīļa vakara šī ziņa turpināja izplatīties pa portāliem Latvijā un ārpus Latvijas – šajā un nākamajās dienās tā tika pārpublicēta daudzās krieviski rakstošos ziņu portālos, arī privātos portālos un blogos. Virsraksti variējās, sastopami pat šādi – “Skandāls: nacistiska anekdote par krieviem, ko izstāstījis latviešu zēns, izraisīja vētrainu neapmierinātību

internetā”, “Rusofobijas “mēris” Latvijā pārņēmis pat bērnus” utt. Arī komentāri līdzīgi, vairumā naidīgi, tomēr dažkārt izskanot arī aicinājumam saglabāt veselo saprātu. Pēc nedēļas video skatījumu skaits *Youtube.com* bija sasniedzis 100 tūkstošus, turpmāk pieauga lēnāk, pēc mēneša bija 133 tūkstoši, pēc gada – 168 tūkstoši. Jāpieļauj, ka ne visi publicētā materiāla skatītāji varēja saprast anekdotes tekstu, jo aplūkoja to no portāliem krievu valodā. Un tomēr – pašlaik tā ir kļuvusi par Anekdošu konkursa vispazīstamāko anekdoti...

Atceroties notikušo jau ar nelielu laika intervālu, ticamākais izskaidrojums varētu būt šāds. Protams, šis gadījums ir skatāms kontekstā ar Krimas aneksiju (kas tieši tolaik notika), tai sekojošo karu Ukrainā un daudz plašāku “informatīvo karu”. Tad arī sākām iepazīt “interneta troļļus”, kuri ar savu “viedokli” arvien uzkrītošāk piepildīja jebkura politiski sensitīva teksta komentāru nodaļas. Tobrīd šī situācija par “neredzamo frontes līniju, kas ir jau mūsu teritorijā” Latvijā vēl bija maz pazīstama. Bet skaidri sajūtama jau gan. Iespējams, izmantojot šo anekdoti, tika pārbaudīta šīs sistēmas darbība...

Taču nevar būt, ka tik “baltiem diegiem šūtu” ziņu žurnāliste sirds dziļumos būtu uztvērusi nopietni. Negribas ticēt, ka nācija, kuras tiesības žurnāliste un portāls šķietami aizstāv, būtu tik lielā mērā zaudējusi humora izjūtu, ka vairs nesaprot sen zināmu anekdoti. Negribas ticēt tam, ko žurnāliste mēģina netieši iestāstīt – ka etnisko attiecību situācija Latvijā ir tik saspringta, ka tai kaitējumu var nodarīt mazs zēns ar pavisam nevainīgu bērnišķīgu anekdoti.

Paliek vienīgā iespēja – saprast šo ziņu kā 1. aprīļa joku. Acīmredzot – veiksmīgu. Esam “pamatīgi izjokoti” – gan tie, kas noticējuši žurnālistes piedāvātajai anekdotes interpretācijai un komentāros rakstījuši, ka “latvieši esot fašisti jau no bērnu dienām”, gan tie, kas izteikuši klajus draudus izrēķināties ar zēnu, viņa vecākiem un skolas vadību, gan tie, kas uzskatīja, ka jāraksta oficiālas atvainošanās vēstules un jātaisnojas par Anekdošu konkursā notikušo, gan arī tie, kas – kā tas bieži gadās ar 1. aprīļa ziņām – nākamajās dienās visā nopietnībā šo “ziņu” bija pārpublicējuši un turpināja komentēt.

Paziņojums, ka nācija, kas lepojas ar gadsimtiem senu, bagātu kultūru, kurai ir dziļas etnisko un politisko anekdošu tradīcijas, kas tai ļāvušas pārdzīvot grūtus laikus, pēkšņi vairs nesaprot anekdotes un ir dziļi aizvainota par kāda maza bērna izstāstītu gadu desmitiem vecu anekdoti, ir saprotams ne citādāk, kā aprīļa joks. Protams, jokotājam ir jāapzinās, kādas sekas var būt viņa jokam. Un kur tas tiek stāstīts. Zēns anekdoti izstāstīja pārdesmit cilvēkiem – savējiem un pazīstamiem. Bet žurnālisti, izrautu no konteksta un papildinātu ar naidu kurinošu komentāru, – tūkstošiem.

Vēl dažas piezīmes par šīs anekdotes struktūru un iespējamo vēsturi. Vai katrs bērniībā stāstījis šādu vai līdzīgu anekdoti. Atkarībā no vietas uz zemeslodes, kur tā tiek stāstīta, mainās darbojošos personu nacionālā piederība. Šīs anekdotes iekšējā loģika prasa, lai lielos un stipros uzvar “savējais”. Anekdote parasti tiek stāstīta vecumā, kad bērni sāk apgūt jokošanu un anekdošu uzbūvi, iepazīst vecuma, dzimuma, sociālo lomu un etniskos stereotipus. Vēlāk šī anekdote vairs reti kuram liekas smieklīga, jo tiek atzīta par visiem zināmu (par ko varētu liecināt arī vienaldzīgs klusums zālē pēc tās izstāstīšanas Anekdošu konkursā).

Ļoti iespējams, ka šī anekdote bērnu folklorā nokļuvusi no pieaugušo folkloras. Tā tika izmantota kā politiskā anekdote padomju laikos. Bet tikpat labi tā var pastāvēt arī citur pasaulē, jo maz kur ir pilnībā monoetniska vide bez jebkādiem iekšējiem konfliktiem.

Tas, ka pasažieru lidmašīnai var vienkārši atvērt logu un izmest pa to ārā, ko vien vēlas (turklāt visas lietas nokrīt vienā vietā un nesaplīst), varētu ko liecināt par šīs anekdotes izcelšanās laiku – 20. gadsimta pirmā puse, aviācijas attīstības sākuma laikmets. Bet vecākos variantos ir minēts arī vilciena vai cita transporta līdzekļa logs, līdz ar to anekdote varētu būt vēl senāka, varbūt pat gadsimtiem veca. Vispārīgā šī teksta struktūra sniedzas līdz pat pasakām un mītiem ar triksteru piedalīšanos – vājākais ar attapību un veiklību pārspēj lielāko, stiprāko un augstprātīgo.

Bērni, visticamāk, pat neapzinās anekdotes bīstamos sociālos un etniskos kontekstus, viņi vienkārši stāsta anekdoti, kas viņiem ir zināma un viņu vienaudžiem likusies smieklīga. Kā vienu no anekdotēm, lai turpinātos anekdošu stāstīšanas situācija. Naivi būtu uzskatīt, ka reālajā dzīvē kāds tāpēc iedomātos rīkoties līdzīgi. Kā vispārzināmai anekdotei, tai ir pat sava parodija, kas arī tika izstāstīta šajā konkursā: “Lidmašīnā sēž amerikānis, krievs un latvietis. Amerikānis izmet mp3: “Mums tādu daudz.” Krievs paskatās uz latvieti: “Tikai bez jociņiem!””¹¹

Kā zināms, etniskās anekdotes ir daudz pētītas. Tiek atzīts, ka šīs anekdotes ir kontekstuālas un var būt ļoti jūtīgi uztveramas – to stāstītājiem jāsaprot, kādās situācijās tās drīkst stāstīt. Anekdote ir kā abpusēji griezīgs zobens, kas negaidītā brīdī var smagi ievainot nevis iedomāto pretinieku, bet gan pašu zobena lietotāju.

Protams, šajā anekdotē ir arī savs “patiesības grauds” – tajā minētās nacionalitātes pārstāvju Latvijā ir visai daudz. Taču ir skaidri redzams, ka šī anekdote nevis veicina naidu, bet gan aicina par šo situāciju pasmaidīt, pasmieties par etniskajiem stereotipiem vispār, – tātad nevis vairo, bet gan klievē spriedzi, novirzot “nāciju cīņas” ironiskā, komiskā un paradoksālā guļņē. Ja varam par savām bailēm, dūsmām un aizspriedumiem pasmaidīt, tad tiem vairs nav varas pār mums. Varbūt tieši šīs pozitīvās vēsts dēļ anekdote ir tik populāra daudzus gadu desmitus.

Guntis Pakalns

Atsauces un piezīmes

¹ Pakalns G. Bērnu folkloras konkursi mūsdienā Latvijā – pieredze, piedzīvojumi, problēmas. *Pētījumi par nemateriālo kultūras mantojumu (Bulgārija – Latvija). Studies of Intangible Cultural Heritage (Bulgaria – Latvia)*. Sast. A. Jansone. Rīga: Latvijas vēstures institūts, 2013. 169.–177. lpp. Publicēts tikai internetā: http://www.lvi.lv/lv/elektropubl_files/Nematerialais_kulturas_mantojums_Intangible_Cultural_Heritage_2013.pdf. Konkursu nolikums sk. šeit: <http://visc.gov.lv/intizglitiba/folkloras.shtml> (šeit un tālāk minētās interneta vietnes pēdējo reizi pārbaudītas 25.03.2015.).

² http://rus.tvnet.lv/novosti/obschjestvo/254031-a_vot_eto_uzhje_nje_smjeshno_rjebjenoklatish_rasskazivajet_unichizhitjelnij_anjekdot_pro_russkih

³ “Latvietis, krievs un angļis lido lidmašīnā. Pēkšņi krievs izmet pa logu radioaustiņas un saka: “Ai, mums tādu ir daudz.” Tad angļis izmet pa logu televizoru un saka: “Ai, mums tur Anglijā tādu daudz!” Latvietis paņem krievu un izmet pa logu: “Ai, mums tur Latvijā tādu daudz!””

-
- ⁴ <http://www.mklat.lv/obschestvo/21154-skandal-na-konkurse-anekdotov>
- ⁵ “Lejā sēž trīs nabadziņi. Pirmais lūdzas: “Dieviņ, Dieviņ, lūdzu nomet man radioaustiņas!” Viņam nokrīt. Lūdzas otrais nabadziņš: “Dieviņ, Dieviņ, lūdzu nomet man televizoru!” Labi, viņam nokrīt televizors. Trešais lūdzas: “Dieviņ, Dieviņ, lūdzu nomet man jebko!” Viņam nokrīt krievs. “Pats Dieviņš nokrita!””
- ⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=D6rj5HYZgDU>. Kā video materiāla ievietotājs portālā You Tube tolaik bija minēta organizācija “Pilsoniskā Pašvaldība”, kas darbojas Ķekavā, tagad – pēc gada – ievietotāja nosaukums ir “Балтийский Маяк”.
- ⁷ <http://rus.tvnet.lv/novosti/obschjestvo/254072>
glava_latishskogo_obschjestva_v_shokje_ot_unichizhitelnogo_anjekdota_pro_russkih
- ⁸ <http://multinews.lv/?id=1927>
- ⁹ http://lat.mixnews.lv/lv/izklaide/28131_latviesu-puisens-launi-pajoko-par-krieviem-video#comments
- ¹⁰ http://rus.tvnet.lv/novosti/obschjestvo/254141-anjekdot_o_russkom_i_latishje_kak_vsje_bilo_na_samom_djelje
- ¹¹ <http://www.ass.lv/joki/./39426>

Kārlim Bukumam – 130

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Kārlis Bukums 1912. gadā.
LFK 23, 1a

20. gadsimta sākumā viņš kļūst par apkārtstaigājošu grāmatu tirgoni, savukārt pirms Pirmā pasaules kara – par fotogrāfa palīgu Strenčos.

Karš būtiski izmaina Kārļa Bukuma turpmāko dzīvi. 1915. gada 7. februārī frontē Polijā viņš tiek smagi ievainots, un ārsti amputē kāju. Pēc ilgstošas ārstēšanās un uzturēšanās Petrogradā 1920. gada augustā Bukums atgriežas Latvijā, kur 1926. gadā kā kara invalīdam viņam Valmierā piešķir apbūves gabalu, uz kura tiek uzcelta māja. 1927. gadā Bukums apprecas, ģimenē piedzimst divi dēli.

Pēc Otrā pasaules kara Bukuma māja tiek nacionalizēta un pārbūvēta. Bukumu ģimene kļūst par dzīvokļa īrniekiem pašu celtajā namā. Kārlis Bukums aiziet mūžībā 1979. gada 10. martā 96 gadu vecumā.

Interese par folkloru Kārlim Bukumam radusies jau bērnībā, uzklausot vectēva stāstus. Šī pieredze spilgti iespiežas atmiņā un tiek ieskicēta autobiogrāfijā,¹ ko Bukums uzraksta 90 gadu vecumā: “Vectēvs uz manu vēlēšanos, kaļķīti kūpinādams, kaut atkārtoti, labprāt stāstīja par pagājušajiem laikiem, baigiem stāstiem par velniem, ar kuriem rijniekiem bijusi cīņa, kas rijniekam no speltas izēdis cepeti, kāļus, kartupeļus vai rāceņus.

Lietainais 2014. gada 12. septembris Kocēnu pagasta bibliotēkā, vēlāk Vaidavas pagasta “Gribiešos” pulcēja paprāvu ļaužu pulku – Kārļa Bukuma radus, novadniekus un citus interesentus, kas vēlējās atzīmēt pirms 130 gadiem dzimušā folkloras vācēja apaļo jubileju, kā arī uzzināt ko vairāk par Bukuma personību un devumu latviešu tautas garamantu vākšanā.

Kārlis Bukums ir dzimis 1884. gada 25. martā (pēc jaunā stila – 6. aprīlī) Vaidavas pagasta Gribiešu mājās kalpusgraudnieku ģimenē. Vecākiem meklējot labāk apmaksātu darbu, bērnība paiet, bieži mainot dzīvesvietas Valmieras apkaimē. Rubenes draudzes skolu Bukums nepabeidz, jo vecāki paklausa radnieku ieteikumam zēna skološanai mest mieru, un 17 gadu vecumā jaunietis tiek nodots apmācībā pie vietējā kurpnieka, tomēr šis arods Bukumam neliekas saistošs, tāpēc

Stāstīja par vilkačiem, raganām, kas dzīvojuši savās meža būdās. Par sumpurņiem, stāstīja, ka tie kā laupītāji esot turīgi, dzīvojot jau lepnās mežu pilīs. Par tādiem necilvēkiem paliekot apburti cilvēki. Par vilkačiem cilvēks, kas izlienot pa melnalkšņu apakšu un, kad atlienot atpakaļ, atkal paliekot par cilvēku. Vilkači tāpat kā vilki skrienot savu upuri plosīdami, ar cilvēku to apēdot. Tā tās nelāgās dienas pagāja vairāk pa istabu.”

Vēlākos gados, pēc tam, kad skolā apgūta rakstīprasme, Bukums dzirdēto sāk pierakstīt: “Labprāt ar aizrautību klausījos senču stāstos ar ko mans vectēvs ar saviem stāstiem bija ievadījis, kas man zēna gados izklausījās šausmīgi. Kad jau pratu rakstīt, dzirdēto uzrakstīju savai zināšanai. Es tak nezināju, ka kādreiz šo tautas folkloru vāks, zinātniski apstrādās un tautai atpakaļ dos, tematiski sakārtotu.” Šķiet, ka senākie Bukuma folkloras vākumi diemžēl tomēr nav saglabājušies.

Likumsakarīgi, ka jau 1925. gadā, tikai gadu pēc Latviešu folkloras krātuves nodibināšanas, Kārlis Bukums kļūst par vienu no pirmajiem tās līdzstrādniekiem. Arī šo epizodi viņš detalizēti apraksta autobiogrāfijā: “Rīgā dzīvojot, kurā gadā, neatceros, filoloģijas kandidāte, vidusskolas skolotāja Anna Bērzkalne avīzē bija ievietojusi uzaicinājumu vākt tautas gara mantas, uzskaitot, ko un kā vākt un kur savāktos materiālus nodod. Kad jau laba daļa materiālu bija nodoti, vācēji tika uzaicināti ierasties Valdemāra ielā, vidusskolā uz īsu semināru. Tur mūs Bērzkalne iepazīstināja ar Vācijas folkloristu darbiniekiem, brāļiem Grimmim, kas folkloras vākšanu nodibinājuši uz zinātniskiem pamatiem. Pastāstīja arī par Somijas folkloras materiālu vācējiem un atlīdzību pēc burtiem, ko neatceros, par 9 vai 11 tūkstošu burtu vidējās grupas ierēdņu algas apmērā 2 latus. Arī maksa veicināja rakstīšanas darbu, ka neesi pa velti pūlējies, teicējus uzmeklējis un apstaigājis. Tā es no tā laika, protams, ar pārtraukumiem, kā algota darba kalpotājs un pēc tam kā pensionārs varēju vairāk nodoties iemīļotam darbam. Tā, godīgu kultūras darbu darīdams, bez visas augstās izglītības esmu uzstrādājis un nācis godā. Tātad ne tikai augsti mācītie vien tautas kultūras laukā var ko paliekošu dot un atstāt.”

Bukuma manuskripts LFK [23], kurā ir apmēram 18 000 folkloras vienību, patiesi ir “paliekoša vērtība” un pieskaitāms Latviešu folkloras krātuves zelta fondam. Bukuma kolekcija vispirms ir fundamentāls Valmieras apkaimes nemateriālās kultūras avotu krājums, kas prasmīgi dokumentēts pārsvarā 20. gadsimta 20.–30. gados, ar mazāku intensitāti – arī pēc Otrā pasaules kara. Šo materiālu caurstrāvo paša pierakstītāja interese par to, ko viņam stāstījuši teicēji, vēlme iedziļināties un izprast dažādas tradicionālās kultūras izpausmes, kas manuskriptā [23] dokumentētas ar enciklopēdisku precizitāti un vērienu. Savdabīga Bukuma manuskripta īpatnība ir arī salīdzinoši liels skaits “pikantu” anekdožu, teiku un ticējumu, kas liecina vai nu par paša vācēja pastiprināto interesi, vai profesionālām vācēja iemaņām, iegūstot teicēju uzticību un uzklusot to mutvārdu tradīcijas daļu, kas parasti domāta tikai “savējo ausīm”.

Kārļa Bukuma folkloras un citu materiālu vākumu atzinīgi novērēja viņa laikabiedri – zinātnieki. Piemēram, atzīmējot 90 gadu jubileju, Bukumu klātienē sveikt ieradās LZA Valodas un literatūras institūta zinātniskās līdzstrādnieces Alma Ancelāne, Valija Dambe, Elga Kagaine un Silvija Raģe. Savās atmiņās Bukums piezīmē, ka “augsti mācītās

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Kocēnu novada domes priekšsēdētājs Jānis Olmanis un Kārļa Bukuma dēls Gunārs Bukums pēc piemiņas plāksnes atklāšanas Vaidavas pagasta "Gribiešos". *Foto: S. Laime*

dāmas bija parūpējušās, lai [apsveikums] pa radio tiktu pieminēts un pa televizoru rādīts. [...] Saņēmu Valodas un literatūras [institūta] direktora J. Kalniņa parakstītu atzinības rakstu. No zinātniecēm tiku sumināts arī pie mielastu galda, kur kā godinātāji bija abi dēli ar viņu atvasītēm un vedeklām, radi un draugi."

Pateicoties Kocēnu novada iniciatīvu grupas "Savam novadam" rosībai, Kārlis Bukums plašāk tika sumināts, arī apritot viņa 130 gadu jubilejai. Piemiņas pasākums norisinājās divās daļās. Pēc dalībnieku reģistrēšanās un ievada vārdu teikšanas Kocēnu pagasta 1. bibliotēkas telpās tika atklāta Kārlim Bukumam veltītā izstāde "Es turpinu uz tēva mājām iet...", kas interesentus iepazīstināja ar Bukuma dzīves gājumu un folkloras kolekciju. Pēc tam pasākuma apmeklētāji mēroja ceļu no Kocēniem uz Vaidavas pagasta "Gribiešiem", Kārļa Bukuma dzimtajām mājām, kur tika atklāta piemiņas plāksne un norisinājās konference "Latviešu folkloras vācējam Kārlim Bukumam 130". Pēc Kocēnu novada domes priekšsēdētāja Jāņa Olmaņa uzrunas sekoja seši priekšlasījumi – konferences pirmajā daļā Kocēnu novada iniciatīvu grupas "Savam novadam" pārstāve, vēsturniece un Valmieras Valsts ģimnāzijas vēstures skolotāja Ineta Amoliņa, Kārļa Bukuma mazmazmeita Paula Grinberga un Valmieras integrētās bibliotēkas galvenā bibliotekāre, novadpētniecības speciāliste Agita Lapsa pievērsās Kārļa Bukuma vairāk vai mazāk zināmu dzīves gājuma epizožu atklāšanai. Konferences otrajā daļā referenti izvērtēja Kārļa Bukuma folkloras kolekcijas

nozīmi dažādos griezumos. Šo rindiņu autors raksturoja manuskripta [23] neatsveramo nozīmi Valmieras apkaimes tautas naratīvu un zemākās mitoloģijas izpētē, savukārt vēsturnieks Gints Skutāns referātā “Simts gadus pēc Kārļa Bukuma” salīdzināja toponīmisko teikumu materiālu Kārļa Bukuma manuskriptā ar mutvārdu tradīcijas mūsdienu situāciju. Novadpētnieks Valters Grīviņš iepazīstināja klātesošos ar interneta vietni hitoria.lv, demonstrējot tās iespējas ar Kārļa Bukuma piemēra palīdzību – vietnē atrodama gan Bukuma autobiogrāfija, gan publikācijas, daļēji arī folkloras vākums. Latvijas Ģeotelpiskās informācijas aģentūras pārstāve savukārt stāstīja par aģentūras izdotajām pagastu un novadu vietvārdu vārdnīcām, piedāvājot šādu iespēju arī Kocēnu novadam. Ņemot vērā bagātīgo Bukuma manuskripta materiālu, Kocēnu novada vietvārdu vārdnīcai vajadzētu būt gana apjomīgai.

Kārlis Bukums neapšaubāmi ir viens no spilgtākajiem 20. gadsimta 20.–30. gadu latviešu folkloras vācējiem, kura devums būtu vēl plašākas izpētes cienīgs.

Sandis Laime

Atsauce

- ¹ Kārļa Bukuma autobiogrāfiskās atmiņas. Izraksti no K. Bukuma fonda (A 146) materiāliem LNB Reto grāmatu un rokrakstu nodaļā. Pieejams: http://www.historia.lv/sites/default/files/media/Biblioteka/Avoti/Memuari_dienasgramatas/2014/septembris/k.bukuma_autobiografiskas_atminas_lnb_rgrn.pdf

Latviešu folkloras krātuves 90. jubileja

Latviešu folkloras krātuve dibināta 1924. gada 2. decembrī – šajā datumā Noteikumi par Latviešu folkloras krātuvi publicēti oficiālā Latvijas Republikas laikraksta “Valdības Vēstnesis” pirmajā lapā, sadaļā “Valdības rīkojumi un pavēles”. Noteikumus parakstījuši toreizējais izglītības ministrs Kārlis Straubergs un Pieminekļu valdes priekšsēdētājs Frīdrihs Ozoliņš. Deviņos punktos izteikts iestādes izveides mērķis: “veicināt latviešu senās dzīves pieminekļu – latviešu tautas dzejas un tradīciju – vākšanu un atvieglot to pētīšanu.” Krātuves uzdevumi: vākt, kārtot, uzglabāt un publicēt apkopotos folkloras materiālus. Latviešu folkloras krātuve ir viena no Latvijas vecākajām zinātniskajām institūcijām, senākais folkloras arhīvs Baltijā un – ar aptuveni trim miljoniem folkloras vienību – viens no lielākajiem Eiropā.

Latviešu folkloras krātuve dibināta un sākotnēji pastāvējusi pie Izglītības ministrijas Pieminekļu valdes. Vēstures lokos tā mainījusi savu nosaukumu. 1945. gadā pie Latvijas Valsts universitātes pārveidota par Folkloras Institutu, tad iekļauta Latvijas PSR Zinātņu akadēmijā, darbojusies ar Etnogrāfijas un folkloras institūta, vēlāk – Folkloras sektora

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Folkloristi 2014. gada 2. decembrī Gaismas pili. No kreisās: Baiba Krogzeme-Mosgorda, Sanita Reinsone, Aigars Lielbārdis, Rita Treija, Sandis Laime, Dace Bula, Vilis Bendorfs, Māra Viksna, Guntis Pakalns, Elga Melne, Ieva Pāne. Foto: D. Grodzs

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Dziedājums "Folkloristu dziesmu rota". Foto: D. Grodzs

nosaukumu Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūtā. Kopš 1992. gada – atkal Latviešu folkloras krātuve. Ar vēsturisko nosaukumu tā ir Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta (LU LFMI) sastāvdaļa.

Krātuves izveidotāja un pirmā vadītāja bija Rīgas 2. vidusskolas latviešu valodas un literatūras skolotāja, folkloriste Anna Bērzkalne. Pēc viņas starpkaru periodā krātuvi vadīja folklorists Kārlis Straubergs. Par iestādi atbildējuši arī Roberts Pelše un padomju folklorists Jānis Niedre. Vairākas desmitgades krātuvi vadījusi Elza Kokare. Pēc viņas – Jadviga Darbiniece, Beatrise Reidzāne, Dace Bula. Kopš 2013. gada vadītāja ir Rita Treija.

Folkloras krātuvei ir bijušas dažādas mājvietas Rīgā: Krišjāņa Valdemāra ielā, Rīgas pilī, Kaķu namā Vecrīgā, visilgāk – ap pusgadsimtu – Latvijas Zinātņu akadēmijas ēkā. Otrā pasaules kara laikā folkloras krājumi glābti Kurzemē – Irlavas un Džūkstes pagrabos. Krātuves 90. jubilejas gads bija Jurgu gads: rudenī institūts pārcēlās uz jaunām mājām Daugavas kreisajā krastā – folklorista Pētera Birkerta dēla, arhitekta Gunāra Birkerta projektēto Gaismas pili. Latviešu folkloras krātuve un Dainu skapis, viens no mūsu lielākajiem dārgumiem, nu atrodas Latvijas Nacionālās bibliotēkas ēkas 5. stāvā.

2014. gada 2. decembrī Gaismas pils Ziedoņa zāle kupli pulcēja Latviešu folkloras krātuves draugus no tuvienes un tālienes. Svinību dalībniekus uzrunāja Latvijas Universitātes rektors Mārcis Auziņš, Latvijas Zinātņu akadēmijas prezidents Ojārs Spārītis, kurš apsveikuma runu noslēdza ar jaunu folkloras materiālu iesniegšanu krātuvei, Jolanta Treile, Kultūras ministrijas Kultūrpolitikas ieviešanas departamenta direktore, kā arī Agrita

Kiopa, Izglītības un zinātnes ministrijas Augstākās izglītības, zinātnes un inovāciju departamenta direktore.

Folkloristi klātesošos iepazīstināja ar jubilejas gada jaunumiem. Par kolektīvo monogrāfiju “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” (Rīga: Zinātne, 2014) stāstīja tās sastādītāja un zinātniskā redaktore – LU LFMI direktore Dace Bula. Grāmatas nodaļu autori – pavisam 11 pētnieku – lūkojuši izgaismot bagāto, taču līdz šim maz izziņāto nozares vēsturi 20. gadsimta 20.–40. gados. Latviešu folkloras krātuves pētnieks Aigars Lielbārdis aicināja ielūkoties albuma “Folkloras vākšanas vēsture fotogrāfijās” (Rīga: LU LFMI, 2014) tapšanā. Albumā iekļautas 223 fotogrāfijas, kas atspoguļo folkloras vākšanu Latvijā no 1925. līdz 1992. gadam. Latviešu folkloras krātuves digitālā arhīva vadītāja Sanita Reinsone, savukārt, aprādīja 21. gadsimta informācijas tehnoloģiju sniegtās priekšrocības. Jaunā tiešsaistes platforma www.garamantas.lv folkloras pētniekiem un interesentiem ļauj ērti izmantot krātuvē glabātos materiālus – manuskriptu kolekcijas, attēlus, audio un video ierakstus. Turklāt ikviens var nākt talkā, palīdzot atšifrēt folkloras materiālu pierakstus un precizējot ziņas par teicējiem un vācējiem.

Pasākumā muzicēja postfolkloras grupa “Rikši”. Latviešu folkloras krātuve saņēma jo daudz labu vēlējumu. Īpašs bija LU LFMI literatūras pētnieku sveiciens – “Folkloristu dziesmu rota”. 16 četrindēs suitu garā institūta kaimiņi apdziedāja ikvienu krātuves darbinieku. Dziedājumā netrūka 2014. gada aktualitāšu: *Slinki, slinki folkloristi, / Pūlēties(i) negribēja: / Simtu ļaužu aicināja / Dainu skapi izkrāmēt(i)*. Jubilejas reizē satikās tagadējie un kādreizējie kolēģi. Netrūka joku, saviesīgu sarunu un jauku atmiņu.

Dibināta 1924. gadā, Latviešu folkloras krātuve faktisko darbību uzsāka 1925. gada 3. septembrī. Tādējādi iestādei ir divas dzimšanas dienas – 2. decembrī un 3. septembrī –, un folkloristi labprāt atzīmē abas. Saules mūžu krātuvei!

Rita Treija

Arī folkloristi atceras Maigoni Beitiņu

(13.07.1929. – 01.11.2013.)

Atceroties ievērojamo valodnieci filoloģijas doktori Maigoni Beitiņu, rodas vēlēšanās atsaukt atmiņā viņas darba gadus un veikumu latviešu folkloras jomā. Maigones Beitiņas dzīves un darba gaitas plašāk apcerētas krājumā “Liepājas Pedagoģiskās augstskolas darbinieku dzīvesstāsti” (Liepāja, 2004. 7.–25. lpp.), akcentējot viņas darbību reģionālajā augstskolā, kurā viņa ilgus gadus bija prorektore. Tā kā viņas saistība ar darbu folkloras vākšanā, pētīšanā un šī vākuma gatavošanā publicēšanai attiecas uz zinātniskās darbības sākumposmu, tāpēc ir nedaudz piemirsta. Taču viņas veikumu folkloras jomā ir vērts atcerēties, un te labs palīgs ir folkloristes Ritas Treijas intervija, iztaujājot Maigoni Beitiņu par darba gadiem un veicamajiem pienākumiem kādreizējā Etnogrāfijas un folkloras institūta Folkloras nodaļā, kas vēlāk pārtapa par Valodas un literatūras institūta Folkloras sektoru.

Pirmā – un neaizmirstamā – tikšanās ar folkloru un folkloristiem notiek 1945./46. mācību gadā Rīgas 2. ģimnāzijā, kur literatūru māca skolotāja Anna Bērzkalne. Viņa palikusi

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

savas skolnieces atmiņā gan ar stāju un apģērbu, gan ar mācību vielu un mācīšanas meto-
diku: “Viena viņas grāmata [Dziesma par žēlumā nomirušo puisī] pus mācību gadu – vienu
stundu labi lasīt, bet otrā no galvas par žēlabās mirušo puisī.” (Liepāja, 2004. 10. lpp.)

Nākošā tikšanās ar folkloristiem ir 1952./53. mācību gadā, kad profesors Arturs
Ozols uzaicina 5. kursa studenti Maigoni Beitiņu, kura prot vācu valodu, strādāt līdztekus
studijām par jaunāko zinātnisko līdzstrādnieci EFI folkloras nodaļā. Darba uzdevums: no
Krišjāņa Barona darba dziesmu cikla ekscerpēt tautasdziesmas, kurās ir pieminēti dar-
ba riki. Te vācu valoda noder, lai izmantotu Augusta Bīlenšteina publicētos darba riku
aprakstus. Te kā kuriozu Maigone Beitiņa atceras samulsušo profesoru Ozolu norādām,
ka dziesmiņas “ar šo te cipariņu” (no nerātno dziesmu sējuma) ekscerpēt nevajag. Tālāk
seko studijas aspirantūrā, kur Maigones doktora darba vadītājs ir Arturs Ozols, un Liepājas
pirmais posms.

Folkloras sektorā Maigone Beitiņa atgriežas 1960. gadā, kad Liepājā “nolikvidēja
filologus” (Liepāja, 2004. 20. lpp.), lai iesaistītos akadēmiskā tautasdziesmu izdevuma ga-
tavošanā. Viņas darba uzdevums ir izstrādāt akadēmiskā izdevuma materiālu rakstīšanas
principus, t. i., meklēt veidus, kā atspoguļot dažādo izlokšņu materiālus lasāmā formātā,
tomēr paturot redzeslokā katra novada īpatnības. Tas ir Maigones Beitiņas būtisks iegul-
dījums akadēmiskā izdevuma jau publicētajos un vēl topošajos sējumos.

Līdztekus šim devumam jāmin arī vēl cits Maigones Beitiņas ieguldījums Folkloras
krātuvē – 5 ekspedīciju materiāli. 1961. gads iezīmējas ar īpaši bagātīgu materiāla vāku-
mu dziesmotajā Dienvidkurzemē – Liepājā un Virgā –, ap 600 folkloras vienību. 1962. un
1963. gadā pētniece piedalās dialektoloģijas ekspedīcijās Jēkabpils Zalvē, tomēr neaizmirst
arī folkloru; te iegūtas 67 vienības. 1964. gadā Latvijas un Lietuvas robežreģionu folklorā
vākta Dobeles Bēnē, Ilē, Penkulē un Mažeiku rajona Naujoji Akmenē no tur dzīvojošo
latviešu ģimenēm, iegūts 400 vienību. Arī 1965. gada ekspedīcijā turpināta pārrobežu
materiāla vākšana Bauskas Paņemūnē un Saloču Purviešos, iegūts ap 400 vienību. Augsti
vērtējams vācējas rūpīgais darbs, gan vākumu noformējot, gan aprakstot teicēju dzīves
gājumu, atzīmējot arī tos gadījumus, kad cilvēks atsakās runāt ar vācēju vai sniegt ziņas
par sevi.

Maigones Beitiņas, kuru mēs saucām par Maigu, saikne ar folkloristiem saglabājās
līdz pēdējam brīdim, jo viņa Latviešu folkloras krātuvē bieži ieradās meklēt pirmavotus
saviem pētījumiem. Šeit bija sastapta sirdsraudzene – Elza Kokare –, kura saņēma uz
katras savas zinātniskās grāmatas atvēršanu tās vāku krāsai pieskaņotu Maigas austu
spilvendrānu, jo izcilā tautisko rakstu rakstītāja bija radījusi metriem galdautu, segu un
grīdceļiņu. Viņa sniedza palīdzīgu roku katram Liepājā nonākušam folkloristam un vien-
mēr sūtīja sirsnīgus sveicienus no savas Nītaures “Ligzdiņām”.

Folkloristu paldies Maigonei Beitiņai par viņas ieguldījumu, kas paliks gan Folkloras
krātuves arhīvā, gan lielākajā akadēmiskajā publicējumā “Latviešu tautasdziesmas”!

Beatrise Reidzāne

Helēna Erdmane

(01.12.1949. – 05.06.2015.)

Latvijas Valsts universitātes Filoloģijas fakultātē (Ļeņina ielā 32) nevarēja nepamanīt garākās un krāšņākās bizes īpašnieci sirsnīgo Helēnu Oļehnoviču, kas studiju gados bija aizrāvusies ar teātri un aktīvi piedalījās Studentu zinātniskās biedrības Dramaturģijas sekcijas darbā. Pabeigusi universitāti, nu jau Helēna Erdmane 1973. gada 1. augustā ieradās savā pirmajā un vienīgajā darbavietā – Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Andreja Upīša Valodas un literatūras institūta Folkloras sektorā (Latviešu folkloras krātuvē – LFK), kur strādāja līdz 2007. gada nogalei. Pētījumu lokā viņu interesējošā tēma bija koku tēls tautasdziesmās, skatīts no dažādiem aspektiem. Arī viņa pati drīz vien kā ābele sazaroja – pasaulē ienāca dēls Marts un meita Ieva.

Helēnas darba mūžs aizritēja, kārtojot, sistematizējot tautasdziesmas un rakstot akadēmisko izdevumu “Latviešu tautasdziesmas”. Viņa ir vairāk vai mazāk piedalījusies izdevuma sešu sējumu (izdoti pavisam desmit) tapšanā. Helēna ir sakārtojusi un uzrakstījusi viņai uzticētās dziesmu nodaļas Jāņu dziesmām, kara dziesmām, kristību un bērnu dziesmām u. c. Īpaši viņu priecēja rakstīt jauniešu dziesmu nodaļas, kurās cildināts un arī pelts augums, dziedāts par meitu puķu dārzu. Uzteicams ir arī darbs, ko viņa veica kopā ar kolēģiem, veidojot un rediģējot LFK kolekciju rādītāju (5.2. sēj.), tur īpaši noderēja Helēnas akurātība, precizitāte, ko jutām katrā viņas darbā. 5.2. un 7. sējumam viņa bija arī viena no redaktorēm. Darbu pie dziesmām viņa vērtēja kā ļoti nozīmīgu, jo uzskatīja, ka tekstu publicēšana ir tā stabilā bāze, kas jāveic, lai tautasdziesma būtu pieejama visiem, kas gribēs to lasīt un pētīt.

Padomju gados zinātnieki vislielāko atbalstu guva no Rīgas pilsētas Maskavas rajona Dabas un pieminekļu aizsardzības nodaļas, kuras paspārnē tika organizēti priekšlasījumi, koncerti un aizraujošas ekskursijas. Helēna Erdmane lasīja lekcijas par dabas skaistuma atspoguļojumu tautasdziesmu četrindēs, kuras papildināja ar ziedu, koku,

Autortiesību ierobežojumu dēļ
attēls nav pieejams.

Helēna Erdmane. Foto: no LFK arhīva

ainavu diapozitīviem, ko Helēnai sagatavoja dzīvesbiedrs Ansis. Vēl viena priekšlasījumu tēma, ar kuru viņa viesojās vairākās Latvijas skolās, bija “Mītiskie augi un dzīvnieki latviešu folklorā”.

Folkloras vākšanas ceļi viņu vairāk noveda Kurzemē – Nīcā, Otaņķos, kur viņa ieskaņoja “Nīcēnieku kāzas”, Kuldīgā viņa satika savu labāko teicēju Ievu Markusi, kuru atveda koncertēt Zinātņu akadēmijā, savukārt Rīgas Latviešu biedrībā lasīja referātu par viņas repertuāru. Gadu tūkstošu mijā Helēna kopā ar kolēģiem brauca uz Kolku pie libiešiem, viņa apkopoja svaigi pierakstītās teikas un nostāstus ar materiāliem no LFK fondiem. Helēna neiztrūka arī folkloristu sadarbībā ar skolēnu nometni “Metsepole”, kurā bērniem ierādīja folkloras vākšanas māku, draudzībā ar Franča Trasuna muzeju “Kolnasāta”, kur tika meklēti labi teicēji, svinēti tradicionālie un reliģiskie svētki.

Helēna atsaucīgi palīdzēja tautas mūzikas koncertu sagatavošanā, sākot jau ar 1978. gada oktobri Dailes teātrī, aprakstīja dažādas norises, disertāciju aizstāvēšanu, konferences, rakstīja šķirklus par folkloristiem enciklopēdijā “Latviešu rakstniecība biogrāfijās” (2003). Viņa bija zinātniskā redaktore Jāņa Rozenberga sagatavotajai Kārļa Strauberga grāmatai “Pār deviņi novadiņi” (1995).

Neaizmirstams un neizdzēšams paliks Helēnas rakstītais viņas brīnišķīgajā rokrakstā...

Latviešu folkloras krātuve

Autori

- Barovskis Ingus (dz. 1983) – *Dr. philol.*, folklorists, literatūrzinātnieks. Alberta koledža, Skolas iela 22, Rīga, LV-1010
ingus.barovskis@lais.lv
- Bela Baiba (dz. 1971) – *Dr. sc. soc.*, socioloģe, mutvārdu vēstures pētniece. LU Sociālo zinātņu fakultāte, Lomonosova iela 1a, Rīga, LV-1019
Baiba.Bela@lu.lv
- Bula Dace (dz. 1960) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI direktore. LU LFMI, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
dace.bula@lulfmi.lv
- Kruks Sergejs (dz. 1968) – *Dr. sc. inf.*, komunikācijas pētnieks. Rīgas Stradiņa universitātes Komunikācijas fakultāte, Dzirciema iela 16, Rīga, LV-1007
Sergejs.Kruks@rsu.lv
- Kursīte Janīna (dz. 1952) – *Dr. habil. philol.*, folkloriste, literatūrzinātniece. LU Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
janina.kursite-pakule@lu.lv
- Laime Sandis (dz. 1982) – *Dr. philol.*, folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423.
sandis.laime@lulfmi.lv
- Lipša Ineta (dz. 1970) – *Dr. hist.*, vēsturniece. LU Latvijas vēstures institūts, Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1050
lipsa@lza.lv
- Pakalns Guntis (dz. 1959) – *Dr. philol.*, folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
guntis.pakalns@lulfmi.lv
- Pūtelis Aldis (dz. 1963) – folklorists. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
aldis.putelis@lulfmi.lv
- Reidzāne Beatrise (dz. 1942) – *Dr. habil. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
beatrise.reidzane@lulfmi.lv
- Stauga Jolanta (dz. 1975) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050
jolanta.stauga@lu.lv
- Tihovska Ieva (dz. 1979) – *Dr. art.*, etnomuzikoloģe. Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija, Krišjāņa Barona iela 1, Rīga, LV-1050; LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
ieva.tihovska@lulfmi.lv

Treija Rita (dz. 1978) – *Dr. philol.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
rita.treija@lulfmi.lv

Urtāns Juris (dz. 1952) – *Dr. hist., Dr. habil. art.*, arheologs, vēsturnieks. Latvijas Kultūras
akadēmija, Ludzas iela 24, Rīga, LV-1003
juris.urtans@lka.edu.lv

Urtāns Vladislavs (1921–1989) – *Dr. hist.*, arheologs, vēsturnieks.

Ūdre Digne (dz. 1986) – *Bc. paed.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
digne.udre@gmail.com

Viksna Māra (dz. 1949) – *Dr. h. c.*, folkloriste. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423
mara.viksna@lulfmi.lv

Vorpe Linda (dz. 1991) – *Bc. philol.*, folkloriste
linda.vorpe@gmail.com

LFMI – Literatūras, folkloras un mākslas institūts

LU – Latvijas Universitāte

Authors

- Barovskis Ingus (b. 1983) – *Dr. philol.*, Folklorist, Literary Scholar. Alberta College, Skolas iela 22, Rīga, LV-1010, Latvia
ingus.barovskis@lais.lv
- Bela Baiba (b. 1971) – *Dr. sc. soc.*, Sociologist, Researcher of Oral History. Faculty of Social Sciences, UL, Lomonosova iela 1a, Rīga, LV-1019, Latvia
Baiba.Bela@lu.lv
- Bula Dace (b. 1960) – *Dr. philol.*, Folklorist. Director of ILFA, UL. ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
dace.bula@lulfmi.lv
- Kruk Sergei (b. 1968) – *Dr. sc. inf.*, Researcher of Media and Communications. Faculty of Communications, Rīga Stradiņš University, Dzirciema iela 16, Rīga, LV-1007, Latvia
Sergejs.Kruks@rsu.lv
- Kursīte Janīna (b. 1952) – *Dr. habil. philol.*, Folklorist, Literary Scholar. Faculty of Humanities, UL, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvia
janina.kursite-pakule@lu.lv
- Laime Sandis (b. 1982) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
sandis.laime@lulfmi.lv
- Lipša Ineta (b. 1970) – *Dr. hist.*, Historian. Institute of Latvian History, UL, Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1050, Latvia
lipsa@lza.lv
- Pakalns Guntis (b. 1959) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
guntis.pakalns@lulfmi.lv
- Pūtelis Aldis (b. 1963) – Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
aldis.putelis@lulfmi.lv
- Reidzāne Beatrise (b. 1942) – *Dr. habil. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
beatrise.reidzane@lulfmi.lv
- Stauga Jolanta (b. 1975) – *Dr. philol.*, Folklorist. Faculty of Humanities, UL, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvia
jolanta.stauga@lu.lv
- Tihovska Ieva (b. 1979) – *Dr. art.*, Ethnomusicologist. Jāzeps Vītols Latvian Academy of Music, Krišjāņa Barona iela 1, Rīga, LV-1050, Latvia; Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
ieva.tihovska@lulfmi.lv

Treija Rita (b. 1978) – *Dr. philol.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
rita.treija@lulfmi.lv

Urtāns Juris (b. 1952) – *Dr. hist., Dr. habil. art.*, Archaeologist, Historian. Latvian Academy
of Culture, Ludzas iela 24, Rīga, LV-1003, Latvia
juris.urtans@lka.edu.lv

Urtāns Vladislavs (1921–1989) – *Dr. hist.*, Archaeologist, Historian.

Ūdre Digne (b. 1986) – *Bc. paed.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
digne.udre@gmail.com

Vīksna Māra (b. 1949) – *Dr. h. c.*, Folklorist. Archives of Latvian Folklore, ILFA, UL,
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia
mara.viksna@lulfmi.lv

Vorpe Linda (b. 1991) – *Bc. philol.*, Folklorist
linda.vorpe@gmail.com

ILFA – Institute of Literature, Folklore and Art

UL – University of Latvia

Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
Reģistrācijas apliecības nr. 90002118399
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija
Tālr. +371 67357912, fakss +371 67229017
<http://www.lulfmi.lv>
info@lulfmi.lv

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