LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS
37 • 2018 *Literatūras un kultūras sociālā vēsture*

LU LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS

Izdevējs · Publisher
LATVIJAS UNIVERSITĀTES LITERATŪRAS, FOLKLORAS UN MĀKSLAS INSTITŪTS
THE INSTITUTE OF LITERATURE, FOLKLORE AND ART OF THE UNIVERSITY OF LATVIA
Izdevniecības vadītāja · Publishing director SIGITA KUŠNERE

Redakcijas kolēģija · Editorial board
DACE BULA, PĪTERS BĒRKS (PETER BURKE, Lielbritānija · The United Kingdom), RAIMONDS BRIEDIS, DACE DZENOVSKA (Lielbritānija · The United Kingdom), DIDJĒ FRANKFŪRS (DIDIER FRANCFOURT, Francija · France), BENEDIKTS KALNAČS, INTA GĀLE-KĀRPENTERE (INTA GALE CARPENTER, ASV · The USA), DENISS HANOVS, IEVA E. KALNIŅA, JANĪNA KURSĪTE, LALITA MUIŽNIECE (ASV · The USA), JURIS ROZĪTIS (Zviedrija · Sweden), SANITA REINSONE, ANITA ROŽKALNE, PĀVELS ŠTOLLS (PAVEL ŠTOLL, Čehija · The Czech Republic), JANA TESARŽOVA (Slovākija · Slovakia), RITA TREIJA, KĀRLIS VĒRDIŅŠ, GUNA ZELTIŅA

Žurnāls *Letonica* ir iekļauts *Scopus*, *ERIH* un *EBSCO* datubāzēs
Žurnālā ievietotie zinātniskie raksti ir anonīmi recenzēti

Journal *Letonica* is included in the Scopus, ERIH and EBSCO databases
Articles appearing in this journal are peer-reviewed

Redakcijas adrese · Address of the editorial office:
Mūkusalas ielā 3, Rīga, LV-1423, Latvija
Tālrunis · Phone +371 67357912

Žurnāls izdots ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu

Galvenais redaktors · Editor-in-chief PAULS DAIJA
pauls.daija@lulfmi.lv

Numura redaktori · Issue editors BENEDIKTS KALNAČS, PAULS DAIJA
Redakcijas asistente · Assistant editor SIGNE RAUDIVE
Vāka mākslinieks · Cover design by KRIŠS SALMANIS
Literārie redaktori · Proof readers ILZE JANSONE, IEVA E. KALNIŅA, LAINE KRISTBERGA, BEATA PAŠKEVICA, AGITA KAZAKEVIČA
Tulkotāja · Translator LAINE KRISTBERGA
Maketētāja · Layout by BAIBA DŪDIŅA

Iespiests SIA "Jelgavas tipogrāfija"

ISSN 1407-3110
© LU LFMI, 2018

Saturs

RAKSTI

Štefans Keslers. Ziņojums par Georga Manceļa vācu un latviešu valodā rakstīto darbu "Desmit sarunas" (1638) 7

Julija Boguna. Tulkojums un nācijas veidošana: Garlība Merķeļa "tauta" un tās kanonizācija hernhūtiešu un jaunlatviešu darbos 21

Ginta Pērle-Sīle. Palsmanes mācītāja Frīdriha Daniela Vāra sabiedriskā, literārā un folkloristiskā darbība 18. un 19. gs. mijā 38

Līna Lukasa. Igauņu un latviešu valodā sacerētās dzejas dzimšana no dziesmas gara 51

Kārlis Cīrulis. Sadziedot nāciju: latviešu dziesmu svētki kā nacionālās identitātes starpkultūru medijs 63

Mārtiņš Boiko. Dziesmu virknes. Problēma un fenomena refleksija 19. un 20. gadsimta pētnieciskajā literatūrā 82

Zigrīda Frīde. 19. gadsimta stāstniecības žanra attīstība latviskās identitātes meklējumu ceļos 109

Lilija Limane. Stāsts par grāfieni Genovevu kā triviālliteratūras sacerējums 119

Pauls Daija, *Benedikts Kalnačs*. 19. gadsimta literāro procesu kontinuitāte populārās kultūras perspektīvā 134

Kristīne Ante. Starp dievišķo un pasaulīgo: diskusijas par 19. un 20. gadsimta mijas sabiedrisko morāli Latvijas kristīgajos preses izdevumos 144

Ivanda Bērziņa. Vācu zemnieki – kolonisti Latvijas teritorijā (1905.–1939. gads) 165

Kristina Jeekalda. Mantojums, patrimonijs vai novēlējums? Vācbaltiešu un igauņu kultūras dialektika vietējās pagātnes izvērtējumā 186

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

Gundega Zēhauza. Mūža darbs – nākamībai [Gundega Grīnuma. Viņpus Alpiem. Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni] 204

Baiba Bela. Atmiņu saskarsmes horizontus meklējot [Piederēt un atšķirties: romu, krievu un latviešu dzīvesstāsti Latvijā. Zin. red. Vieda Skultāne] 215

Guntis Šmidchens. Aizpagājušā gadsimta beigas Latvijā, no Jaunā laika – 20. gadsimta – beigu perspektīvas [Benedikts Kalnačs, Pauls Daija, Eva Eglāja-Kristsone, Kārlis Vērdiņš. *Fin de siècle* literārā kultūra Latvijā] 218

Kristiāna Ābele. Baltijas vācu glezniecība un latviešu rakstniecība biogrāfiskā diptihā [Edvarda Šmite, Pauls Daija. Johans Heinrihs Baumanis] 222

AUTORI 227

Contents

ARTICLES

Stephan Kessler. Report on Georg Mancelius's German-Latvian *Ten Conversations* (1638) 7

Julija Boguna. Translation and Nation Building: Garlieb Merkel's "Volk" and Its Canonization in Herrnhutian and Young Latvian Writings 21

Ginta Pērle-Sīle. The Palsmane Pastor Friedrich Daniel Wahr's Social, Literary and Folkloristic Activities at the Turn of the 18th and 19th centuries 38

Liina Lukas. The Birth of the Poetry in Estonian and Latvian from the Spirit of Song 51

Kārlis Cīrulis. Singing a Nation: The Latvian Song Festival as an Intercultural Medium for National Identity..... 63

Mārtiņš Boiko. Strings of Songs. The Problem and Reflection on the Phenomenon in the Research Literature of the 19th and 20th Centuries 82

Zigrīda Frīde. The Development of the Narrative Genre in the 19th Century in Quest for Latvian Identity..... 109

Lilija Limane. The Story of Countess Genoveva as a Composition of Trivial Literature..... 119

Pauls Daija, *Benedikts Kalnačs*. The Continuity of 19th Century Literary Processes from the Perspective of Popular Culture..... 134

Kristīne Ante. Between the Sacral and the Secular: Debates About Public Morality in Latvian Christian Periodicals at the Turn of the 19th and 20th Centuries..... 144

Ivanda Bērziņa. German Peasants-Colonizers in the Territory of Latvia (1905–1939) 165

Kristina Jõekalda. Heritage, Patrimony or Legacy? Baltic German and Estonian Cultural Dialectic in Facing the Local Past..... 186

REVIEWS

Gundega Zēhauza. Lifetime Work for the Future [Gundega Grīnuma. Viņpus Alpiem. Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni]..... 204

Baiba Bela. Looking for the Horizons of Memory Communicators [Piederēt un atšķirties: romu, krievu un latviešu dzīvesstāsti Latvijā. Zin. red. Vieda Skultāne]..... 215

Guntis Šmidchens. The End of the Century Before Last in Latvia from the Perspective of the End of the New Era – the 20th Century [Benedikts Kalnačs, Pauls Daija, Eva Eglāja-Kristsone, Kārlis Vērdiņš. *Fin de siècle* literārā kultūra Latvijā]. 218

Kristiāna Ābele. Baltic German Painting and Latvian Literature in a Biographic Diptych [Edvarda Šmite, Pauls Daija. Johans Heinrihs Baumanis] 222

AUTHORS 229

Stephan Kessler

Report on Georg Mancelius's German-Latvian *Ten Conversations* (1638)

Keywords: Georg Mancelius, Phraseologia Lettica, research report, Jan Amos Comenius, Erasmus of Rotterdam

1. The book under investigation
2. Misleading editions: first contemporary research
3. The recent rediscovery of Mancelius
4. Research into the audience of the "Ten Conversations"
5. The topics of Mancelius's *Phraseologia Lettica*
6. Additional observations
7. The "Ten Conversations" and its uncertain relationship with both Comenius and Erasmus
8. Résumé

1. The book under investigation

In 1638 a conversational dictionary by the title *Phraseologia Lettica* was published by Georg Mancelius (1593–1654) in Riga. It consists of two parts – both parts contrast a Latvian text and a German text:

- the first part is in the style of a dictionary listing expressions and contexts from daily routines, divided into chapters according to the topic or semantic field;[1]
- the second one is a dialogical part in the style of a play, including several topic areas from daily routines.[2]

Mancelius's *Phraseologia Lettica* was published and bound together with his dictionary *Lettus*.[3] The first and main title is the *Lettus*, but it references the *Phraseologia* (and vice versa). Furthermore, Mancelius's Latvian translation of the *Proverbs of Solomon* were added to this convolute;[4] further, the *Proverbs* have their own title, showing the year of publication as 1637.

The *Proverbs of Solomon* has been published for a few times separately after its initial publication, whereas out of the rest of Mancelius's bundle, only the dialogues were published in a second edition –– in Riga in 1685.[5] It was then they got the title "Ten Conversations" (in Latvian *Desmit sarunas*). However, the second edition did not stand on

its own either: it was both logically and physically bound to Georg Dressel's (1654–1698) *Latvian Grammar*.[6] Dressel had written the grammar within the historical context of translating the Bible into Latvian. Indeed, translation norms and competence were top clerical disputes at that time.[7] In the preface to his book, Dressel does not explicitly explain why he specifically chose Mancelius's "Conversations." Here, Dressel only refers to unspecified material by Christopher Fürecker (~1615– ~1684),[8] which he intended to include in an "entire Lettus yet to be written."[9] That means, Dressel had to hand (or at least at this point he was already positive that he could get hold of it) the manuscripts of Fürecker's "Dictionary."[10] So, Dressel intended to combine both dictionaries, Mancelius's and Fürecker's.[11]

2. Misleading editions: the first contemporary research

So far, Mancelius's German-Latvian conversations have largely been ignored in research. As Arturs Ozols implied in 1965,[12] this is probably due to a mistake made by the editor of a first edition of the *Phraseologia Lettica*. Mancelius's "Ten Conversations" on pages 193 ff. are missing from the Württemberg State Library's exemplar photocopied by August Günther for a facsimile edition of Mancelius's bundle.[13] However, most readers of his easily accessible and wide-spread edition did not notice this. Due to this, Mancelius's "Conversations" do not appear, for instance, in Trevor Fennel's otherwise excellent concordance for the *Phraseologia Lettica*.[14] Moreover, I have not been able to verify a facsimile of the "Ten Conversations" referred to by Gita Elksnīte that was supposedly published in 1955.[15]

Contemporary research on Mancelius starts then with Ozols's 1965 monograph.[16] Ozols summarises the previous scattered publications on Mancelius's work. His monograph was published at a time when a renaissance of the research on historical national language texts and epochs was possible in the USSR. In the other Baltic Soviet republics, similarly fundamental contributions to research on national culture were made, determining the interpretation frame in which the older works had to be seen for years to come. Accordingly, it should be viewed with a degree of criticism that Ozols considers Mancelius's "Ten Conversations" to be "the first novellas in Latvian" (*pirmās latviešu oriģinālnoveles*) – and thus pure fiction.[17] Ozols's own research contribution deals with Mancelius's role in the genesis of modern standard Latvian, particularly taking the variety used by Mancelius, his Latvian orthography, as well as the lexical, syntactic and morphological characteristics of his texts into account.[18] After Ozols's monograph, Mancelius was included in other portrayals of the history of the standardisation of Latvian (Rūķe-Draviņa, Bergmane and Blinkena, Vanags, and others). Consequently, it is generally recognised nowadays that Mancelius's oeuvre was ground-breaking for further developments of the Latvian language.

3. The recent rediscovery of Mancelius

With many Old Latvian texts available online, Mancelius has been predominantly rediscovered as an interesting scholar and a philologist. In 2005, Ilga Brigzna compares the German-Latvian lemmata in Mancelius's dictionary with regard to their reliability.[19] Ilga Migla examines the same dictionary with an emphasis on physical phraseology.[20] Later, in 2008, Valentīna Skujiņa introduces Mancelius's ways of spelling interfixes (morphemes that link nouns).[21] In 2010, Gintarė Judžentytė analyses the semantic structure of adverbs related to place in Mancelius's postil of 1654, while Kristi Viiding depicts Mancelius as a poet, writing poetry that, in accordance with the self-understanding at the time, was in Latin.[22] In 2011, Gita Elksnīte defended a PhD thesis that examined Mancelius's nominal word-formation.[23] Further, through her papers on suffixations -šana and –ība, Anna Frīdenberga intensifies the attention that scholars have given to Mancelius's word-formation and, in general, to Mancelius as a lexicographer.[24]

Thus, in 1992, Jānis Krēsliņš presented Mancelius as both a scholar and a preacher for the first time; he also presented Mancelius's application of Lutheran homilectics.[25] Although according to Krēsliņš's monograph Mancelius was a versatile author and *litteratus*, as of yet literary historians have passed a rather tame judgement on Mancelius. In his *History of Latvian Literature*, which was first published in 1922, Teodors Zeiferts remembers Mancelius as one of the (more or less) monoglot German clergymen whose works of spiritual literature prepared the ground for the subsequent breakthrough of the indigenous Latvian literature.[26] Indeed, Zeiferts did not take an outstanding bilingualism of Mancelius into consideration, and thus the majority of the paragraphs in Zeiferts' contribution express concern about Mancelius's Latvian. This is interesting enough as in (Baltic) German literary histories (for instance, in von Wilpert's 2005 work) Mancelius is seen as only a (more or less) monoglot Latvian author.[27] Zeiferts's view on Mancelius can also be found in the elaborated *History of Latvian Literature*, which was published during in the years 1935–7. Here Ludis Bērziņš is responsible for a chapter on the spiritual literature of the 17th century, giving many examples of Mancelius's works, inter alia, the "Ten Conversations".[28] However, it is the common judgement of the pre-war literary histories that Mancelius's command of Latvian has been much better than the writings before him have managed this language.

After WWII, Ernests Blese, a former senior lecturer at the Public College of Latvia, and then, professor at the university of Germersheim, dedicated a large part of his literary history to Mancelius's *Lettus* and his "Conversations," respectively.[29] Blese intended to arouse the reader's interest in the matter; he gives an accurate argument of the dialogues and extensively quotes the tenth dialogue. But Blese's book that has been printed at the DPs' camp of Hanau fell into oblivion soon. Outside of Latvia, remembrance of Mancelius's ten dialogues has repeatedly been prolonged by contributions of other literary scholars, too, but a more detailed analysis did not take place in their works. In Jānis Andrups's 1954 "Essay," Mancelius's "Conversations" are mentioned as well, but "all these books [of Mancelius], which in themselves are of great importance from the historical point of

view, seemed to be only the preparation for his [Mancelius's] last and greatest work, […] the collection of sermons […] published in 1654."[30] This way the essayist withholds a judgement to the importance of Mancelius's books published before his *Langgewünschte Lettische Postill* – but he praises Mancelius for a perfect command of Latvian, for more prosodic feeling in his hymns, for vividly illustrating the Latvian milieu in his sermons, and for his baroque rhetoricity in general. The German scholar Friedrich Scholz also praises Mancelius's creativity with regard to the development of Latvian literality, but he only skims over particular works by Mancelius.[31]

The literary research that has been published in Soviet Latvia must be referred to as a specific tradition. With regard to Mancelius, the *History of Latvian Literature* should be mentioned first here.[32] Though being correct with the facts, this product of the era beyond the class struggle picks Mancelius to pieces: he had a poor command of Latvian, he did wrong in believing in God, and he was anti-Enlightenment. Later, a book written for educational purposes mentions Mancelius's "Conversations," but only very briefly.[33] Although the book was published in the perestroika-time, the fact that the dialogues or Mancelius were mentioned at all is more important than there being long elaborations on them. The histories of Latvian literature or the book trade that are written after 1991 praise Mancelius's work, yet they are not interested in 'details' of his *Phraseologia Lettica*. The turning point could have been the new *History of Latvian Literature*. Containing three volumes, it was mainly edited by Viktors Hausmanis and was published in 1998; however, the authors did not seize this opportunity –– the relevant chapter only grants Mancelius's oeuvre a few lines.[34] Accordingly, one has to praise the academic Māra Grudule – in her 'handbook' about early Latvian poetry she sets a focus on Mancelius, inter alia.[35] Adding her own analyses of Mancelius's gospels, Grudule gives a profound overview of what is known about Mancelius's work by facts. For her, nevertheless, Mancelius is only the forefather of Latvian poetry or literary language. This is because – compared with the quality of Fürecker's and the achievements of other successors – Mancelius's genius was not so overwhelming. By the way, Mancelius's "Ten Conversations" are not mentioned in Grudule's book.

4. Research into the audience of the "Ten Conversations"

Thus far, a very few works have closely examined Mancelius's "Ten Conversations." Nevertheless, in her 2003 and 2004 essays, Ilga Brigzna rightfully stresses the importance of the ten dialogues for not only linguistic but also culturally historical research.[36] The latter is, however, still a desideratum. Hence, research has so far neglected a unique source of the 17th century Latvian culture. In addition to that, one has to consider that Mancelius created a text, which takes the communicative needs, social backgrounds and the aesthetic norms of his time into account. Therefore, the social circles Mancelius generally addressed in his *Phraseologia Lettica* and the areas of life depicted by him should be considered prior to conducting further research on his "Ten Conversations." To be able to, at least partially,

answer the question of Mancelius's implicit reader, I will let the author speak for himself. In the preface to *Lettus*, Mancelius says: "At the time, I was determined to continue serving the churches in Courland, Semigallia and Latvian Livonia using Latvian vocabulary and phraseology. This was for the sake of the foreigners coming here from Germany who were seeking to serve the church."[37] The 'foreigners seeking to serve the church' are, in modern terms, protestant theologians from core areas of the Holy Roman Empire that came to Courland and Livonia. It was here that they started their services with the regional churches and were then confronted with a Latvian speaking parish they had, according to the Lutheran ethos and several decrees, to serve in Latvian (at least, on a basic level). In the preface to *Lettus*, Mancelius adds: "I ask the audience to accept this small work of mine by which I would like to serve God and His church (a work which non-resident merchants can also use, as is evident from the dictionary and the phraseology)."[38] Mancelius's 'non-resident merchants' actually extend the target group of his *Lettus*-bundle to travelling merchants from international trading companies. Here, Mancelius gives an interesting clue on the way non-Latvian speakers usually tended to overcome the language barrier – namely by asking the "juridical lay assessor of an office" (German *Rechtsfinder eines Amtes*) for words and expressions.[39] This hints at the fact that the lay assessor was bilingual.

5. The topics of Mancelius's *Phraseologia Lettica*

To find out what socially relevant items Mancelius points out, I will take a closer look at the topics he covers in his *Phraseologia Lettica*.[40] First, I refer to the dictionary-like part. Here, chapters 1–10 cover the Genesis creation narrative. Chapters 11–30 address the issues that *homo oeconomicus* is interested in, thus directly concerning both target groups named by Mancelius: the travelling merchants (which is evident), and priests. Besides other means, Lutheran clergymen in Livonia and Courland often received land they could use for agricultural purposes for compensation.[41] Chapters 31–34 of the *Phraseologia's* dictionary-like part are concerned with topics relating to the *literatus*. Herein, the clergyman is presented as the 'country scholar,' while the merchant is in need of bookkeeping. Chapter 31 is particularly concerned with the occupation of clergymen. The main topic of chapters 35–40 is general geography, as both the merchant and the clergyman are well-travelled men, and it is assumed they will want to express this fact. Weather and time (chapters 35 and 36) are topics of general interest. Chapters 41–42 deal with care for the sick, whereas chapters 43–48 are about social order. The local geography is the topic for chapters 49–50 and, as with the previous topic, serves as an essential issue of orientation. Chapter 51, the conclusion, addresses arithmetic. This was not only of importance to the clergyman (who was the local teacher), and to the merchant, but, moreover, mathematics was seen as an equivalent for the divine and eternal world order by philosophers and theologians.[42] Thus, the *Phraseologia Lettica* thematically begins and also ends with God (with creation and *harmonia mundi*).

Secondly, I analyse the communicative situations in the "Ten Conversations".

Dialogues I–V.[43] Here, a travelling gentleman (German *Junker*) talks to the host about a pub and a coachman. First, preparations for departure are made and the coachman is hired. Then, the coachman and the gentleman are travelling and finally reach the day's destination where a boy helps them. Mancelius creates the following conversational genres for these typical 'travelling situations':

- Dialogue I. The travelling gentleman inquires about a coachman. A discussion ensues about compensation for the host and the coachman, and the quality of the horses and coach.
- Dialogue II. The gentleman greets the coachman. They engage in a negotiation of price and service. They negotiate in an eloquent and lively manner: "GENTLEMAN. God forbid! What is it you demand? Remember that there is a God in heaven! – COACHMAN. That much is clear. But God wants us to live on this earth!" Finally, they settle and agree on a departure time.
- Dialogue III. This part depicts the two men's departures, problems they encounter on the journey, and their arrival at the nearest available accommodation. Along the way, the gentleman gives orders on how to treat the horses. The coachman notices that the horse is injured. The gentleman explains how to cure the horse with simple remedies.
- Dialogue IV. At the boarding house, the men take care of the horses and prepare themselves for the night. Before going to sleep, they ask for God's help for the following day. The coachman receives the food previously agreed upon. A light is set up, and they offer the host some of their food. A bed is made for the gentleman and someone helps him undress.
- Dialogue V. In the morning, the horses are checked and prepared for the next part of the journey. The men pack their luggage and continue their travels.

Dialogues VI–IX.[44] These dialogues address work in the country. The gentleman talks to farmers. As it is soon time for the latter's socage, the gentleman wants to organise their work (such as ploughing the fields, for instance). The portrayed 'standard situations' are the following:

- Dialogue VI. As the time for ploughing has come, the gentleman demands of the farmer to provide a plough. The farmer is uncooperative and makes excuses, to which the gentleman responds with sarcasm and warnings. The individual part of the plough is listed.
- Dialogue VII. Taking place in the fields, this part is a discussion about ways to repair a harrow and how to harrow a particular field. Different types of harrows and their areas of usage are explained.
- Dialogue VIII. As before, the gentleman gives orders as to the order and manner in which the manure is to be applied on the fields. He also gives orders to the workers on foot.

- Dialogue IX. The gentleman establishes that it is the right time for mowing and explains the best way to do it. A snake is discovered. The children are taught how to rake the hay. At the end, the gentleman decides where to store the hay.

Dialogue X.[45] The living conditions in Livonia (and therefore implicitly also Courland) are the topic of this part. Two farmers who do not know each other very well yet are the participants in this dialogue. One of them, by the Latvian name of Ansis, previously lived in Livonia and praises the area so much that the other, Miķelis, asks him why he went back to Courland. The conversation begins with Ansis's inquiries about Miķelis's destination, his cargo and its owner. They lament the year's poor harvest, mentioning various crops. Miķelis talks about the things he will be able to purchase after selling the cargo. Then, they reach their main topic of conversation: Courland members of the aristocracy do not help their farmers, but the ones in Livonia do. For instance, they give their farmers a cow or only demand socage in relation to a farmer's possession. Ansis was abducted, taken to Livonia during the war, and was subsequently able to settle there.[46] Within three years, he acquired cattle and then 'slipped away' back to Courland. Ansis further reports how wide-spread Latvian is in Livonia: he says the Estonian speaking area starts on the other side of the river Valka; he himself lived three miles away from Tartu and went to the Latvian church in Tartu. Ansis adds that his landlord has a good command of Latvian, and he then describes the Latvian parish in Tartu. It was a Lutheran one and had a bilingual German pastor who offered all religious services. For this reason, the pastor was bid farewell in an especially honourable way by the whole city when he left the parish. Finally, Ansis and Miķelis bargain for a pair of bast shoes.

6. Additional observations

Mancelius's dialogues are divided up into three topic areas. In the first two the way people of higher status treat 'inferior' ones is depicted. In the first part, the one of higher status is a travelling *Junker* 'gentleman' (used here this is a word for any landowner, whether they are members of the nobility or not) who is called German *Herr* (Latvian *kungs*) 'Sir' by the dialogue characters of lower status. The gentleman, however, calls them by their first names or their function or occupation (such as *Wirt* 'pub or boarding house owner, host'). In the second topic area, which contains the organisation of field work and the orders the farmers receive, the hierarchy is less visible linguistically. Here, a person of a higher status acts as an adviser, but still insists on socage when a farmer is not willing to do as he says (see dialogue VI). This is obviously only possible if he is the landowner. Consequently, the first two topic areas are aimed at readers who travel frequently and also want to be economically successful. This finding is in accordance with our earlier statements about the target group of the *Phraseologia Lettica*. Thus, the intended reader of dialogues I–IX of the "Ten Conversations" could be a travelling merchant or a local clergyman, too. According to Brigzna, Mancelius's example for being

local is southern Livonia, because the Livonian towns Koknese and Cēsis are mentioned in these dialogues.[47] As if to affirm this, the third topic area praises the living conditions in Livonia where the landowners are said to treat the farmers better. Indeed, in the eyes of the author, a Livonian clergyman if he is Latvian speaking has to be praised as well, and the head of the Latvian parish in Tartu serves as a good example for this. This is noteworthy for two reasons. On the one hand, reverend Mancelius worked in Tartu himself for 13 years – initially, in 1625, at the St. John's Church. But he then took charge of several other offices – for instance, he became a professor at the newly founded university in 1632. On the other hand, in our modern times, we hardly remember Latvian speakers settling in this part of Estonia.

7. The "Ten Conversations" and its uncertain relationship with both Comenius and Erasmus

Jan Amos Komenský, alias John Amos Comenius (1592–1670), is widely recognised as a revolutionary name in relation to the 17th century pedagogic progress. With regard to the *terminus ante quem* of 1638, when Mancelius published his *Phraseologia Lettica* only two of Comenius' school books had come into the world – these were the more famous *Janua linguarum reserata* in 1631, and the less known *Vestibulum latinae linguae* in 1633.[48] At first glance, these works have nothing in common with Mancelius's *Phraseologia Lettica*. Do they have a hidden relationship with it? The answer must remain a desideratum here; however, it is significant that the structure – presenting the vocabulary in a thematic circle starting with God, going ahead through God's creation and coming back to God's eternity – is identical in both Comenius' *Janua* and the dictionary-like part of Mancelius's *Phraseologia Lettica*.[49] The impression that there is a hidden relationship between the works of Comenius and Mancelius might increase if we compare Mancelius's work with the bilingual Januae or Vestibula that Comenius created as well or, respectively, that followers of his ideas published immediately after 1631.

In 2000, Aina Zusāne published an overview of the reception that Comenius received in Latvia that, according to her, started with a Rigan edition of Comenius' *Orbis sensualium pictus* in 1682.[50] Zusāne's approach, however, takes into account the 'material' reception only (editions, translations, imitations, etc.). It is thus still a question of research as to whether Mancelius was somehow influenced by Comenius' ideas and how Mancelius could come into contact with these ideas. Maybe, we should take in consideration Comenius' theoretical works, some of which were also published before 1638. Or, it is possible that Mancelius was not so strongly influenced by Comenius' books directly, as he has creatively implemented Comenius' guidelines that were circulating and discussed in the networks of the Brethren assemblies (*Unitas Fratrum*) long before any print. At any rate, it is a well known fact that Comenius has propagated and extended his ideas up to 30 years before writing them down – at the time when his progressive schools started finding broad interest, even among rulers.[51]

Besides Comenius' methods, there was already a pedagogic tradition in humanism with the goal of increasing the command of Latin amongst pupils: "school conversations."[52] Such dialogues were a model that Mancelius could both 'easily' and creatively apply to his Latvian purposes and adult audience. One of the famous books of that time, including school conversations, was published by Desiderius Erasmus Roterodamus – also known as Erasmus of Rotterdam (1466–1536) – about a century before Mancelius's *Phraseologia Lettica*. The first editions of Erasmus' *Familiarium colloquiorum formulae* date from 1518 and 1519; they are only about 80 pages filled with Latin idioms and collocations – indicated by the Latin concept *formulae* used in the title.[53] Erasmus did not write 'real' conversations but structured idioms and collocations after an inquiry-response cycle where, with regard to the topic in question, manifold paradigmatic – but more or less equivalent – utterances are given for both the asker's and the answerer's roles. So, we can say, Erasmus arranged the topics according to the 'situations of speaking,' i.e. speech acts. This is what Mancelius also does in the dictionary-like part of his *Phraseologia Lettica*, although he neither consequently nor explicitly patterns any inquiry-response cycles.

However, Erasmus has transformed his "Established wording for conversations amongst acquaintances" over the next 28 reissues;[54] and, at last, in 1533, his book became an opus of about 400 pages in which he artfully expounded a number of 'real' dialogues.[55] Over and above that, Erasmus widened the thematic horizon – what were once dialogues for daily routine, especially in school or when hosting, have counterparts for adults now, including satires. That is the reason why Erasmus's *Colloquia familiaria* was not only praised by contemporaries, but also often dismissed by them.[56] Nevertheless, many authorities from the 16th and 17th centuries assigned Erasmus's work to be a set book in the schools ruled by them.[57] Consequently, it could be a question for further research to find out whether Erasmus's *Colloquia familiaria* was used in Mitau or Riga, where Mancelius had been a pupil at the local grammar schools in the first decade of the 17th century.

8. Résumé

When Georg Mancelius published his compendium *Lettus* on managing the Latvian site of a reverend's or merchant's life in Livonia or Courland, he had categorised three kinds of language skills that sounded already very modern: lexical, phraseological, and communicative. Here, the third part of the compendium containing "Ten Conversations" imparts a communicative skill in Latvian. Although Mancelius's "Ten Conversations" could have been a unique source for linguistics, as well as for culturology or historiography, researchers have not paid a great deal of attention to the dialogues yet, presumably because of two factors – a misleading elder edition of Mancelius's *Phraseologia Lettica* in which the "Ten Conversations" was left out, and the lack of a contemporary, text-critical one. So it is good to notice that at least Latvian linguists have started to recently rediscover Mancelius's dialogues. However, there is a lot research that still needs to be done: for instance, one of the most pressing research questions is the relationship of the "Ten

Conversations" to Mancelius's pedagogical forefathers. Indeed, when comparing Mancelius's *Phraseologia Lettica* with Comenius's early works or Erasmus's *Colloquia familiaria*, Mancelius seems to have focused on Erasmus's conversational work.

Notes

[1] Mancelius G. *Phraseologia Lettica. Das ist: Täglicher Gebrauch der Lettischen Sprache … Ander Teil. Diesem ist beygefüget*. Riga: Schröder, 1638. P. 1–192. Cf. *Seniespiedumi Latviešu valodā 1525–1855. Kopkatalogs.* Riga: LNB, 1999. Entry No. 17.

[2] Mancelius G. *Phraseologia Lettica*. P. 193–248.

[3] Mancelius G. *Lettus. Das ist Wortbuch/ Sampt angehengtem täglichem Gebrauch der lettischen Sprache.* Riga: Schröder, 1638. Cf. *Seniespiedumi Latviešu valodā*, Entry No. 16. A facsimile is also available by permanent link at www.korpuss.lv/senie. (Last accessed December 20, 2017) I am using the image numbers of this electronic facsimile parallel to the folio count of the book copy.

[4] Cf. *Seniespiedumi Latviešu valodā*. Entry No. 15.

[5] Mancelius G. *Zehen Gespräche Deutsch und Lettisch/ Von den meisten Sachen So auff der Reise und in der Haußhaltung vorfallen.* (2nd ed.) Rīga: Nöllers, 1685. Cf. *Seniespiedumi Latviešu valodā*. Entry No. 58.

[6] Dressel G. *Gantz kurtze Anleitung Zur lettischen Sprache*. Rīga: Nöllers, 1685. Cf. *Seniespiedumi Latviešu valodā*. Entry No. 51.

[7] Dunsdorfs E. *Pirmās latviešu bībeles vesture*. Minneapolis: Latviešu ev.-lut. baznīca Amerikā, 1979. P. 105–106.

[8] The centrality of Fürecker in a clerical social network of that time was detected early. However, in terms of publications, Fürecker's role was honoured late – at last, by two works of Māra Grudule: *Kurzemes dzejnieks Kristofors Fīrekers. Dzīve un dziesmas.* Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2015; *Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos*. Rīga: LU LFMI, 2017. P. 113–44. Cf. also: Kessler St. Johann Wischmann's "Der Unteutsche Opitz" (1697). *Letonica*. 2014. Nr. 27. P. 94–97.

[9] Dressel G. *Gantz kurtze Anleitung Zur lettischen Sprache*. P. 3.

[10] Frīde Z. Laicīgā literatūras sākotne. In: *Latviešu literatūras vēsture. 1. sēj.: No rakstītā vārda sākumiem līdz 1918. gadam*. Ed. by V. Hausmanis. Riga: Zvaigzne ABC, 1998. P. 45.

[11] It is doubtful if Dressel is the author of the *Vocabularium* of 1688. Cf. Latvijas Nacionālā bibliotēka. *Seniespiedumi Latviešu valodā*. Entry No. 65. So, Dressel does owe us his 'Lettus'.

[12] Ozols A. *Veclatviešu rakstu valoda*. Rīga: Liesma, 1965. P. 155.

[13] In: *Altlettische Sprachdenkmäler in Faksimiledrucken. Bd. 2.* Ed. by A. Günther. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1929.

[14] Fennell T. G. *A Latvian-German Revision of G. Mancelius's "Phraseologia Lettica" (1638).* Melbourne: Latvian Tertiary Committee, 1989. See esp. the footnote on p. IV.

[15] Elksnīte G. *Nominālās vārdkopas Georga Manceļa tekstos*. PhD. Liepāja: Liepājas Universitāte, 2011. See table of sources.

[16] Here, I may not take into account encyclopaedic, education-historical and bibliographic-archival writings, for example: Draviņš K. Georg Manzels und Paul Einhorns Briefe über die Rückkehr des erstgenannten von Dorpat nach Kurland (1637). *Svio-Estonica*. 1967. Nr. 18 (N.F. 9). P. 141–152. Draviņš K. Zwei Beiträge aus der Christina-Zeit. *Svio-Estonica* 1971. Nr. 20 (N.F. 11). P. 84–90. Biezais H. Einige unbekannte Gedichte von Georg Mancelius. *Commentationes Balticae. Jahrbuch des Baltischen Forschungsinstituts*. 1957. Nr. 3:8. P. 261–267. Nor I mention here pre-war publications as of Līgotņu Jēkabs, Draviņš, Biezais, Stradiņš and others – for overviews see both: Krēsliņš J. *Dominus narrabit in scriptura populorum. A Study of Early Seventeenth-Century Lutheran Teaching on Preaching and the* Lettische lang-gewünschte Postill *of Georgius Mancelius*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. P. 138; Viiding K. Die lateinische Gelegenheitsdichtung von Georg Mancelius in Dorpat (1632–1638). *Classical tradition from the 16th century to Nietzsche*. Ed. by J. Päll, I. Volt, M. Steinrück. Tartu: Tartu University Press, 2010. P. 45–47.

[17] Ozols A. *Veclatviešu rakstu valoda*. P. 155.
[18] Ibid. P. 158–204.
[19] Brigzna I. Zur Äquivalenz der deutsch-lettischen Einträge im Wörterbuch „Lettus" (1638) von Georg Manzel. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache im Baltikum*. Ed. by G. Brandt, I. Balode. Stuttgart: Heinz, 2005. P. 119–126.
[20] Migla I. Somatische Phraseologismen im deutsch-lettischen Wörterbuch von Georg Manzel. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache im Baltikum*. Ed. by G. Brandt, I. Balode. Stuttgart: Heinz, 2005. P. 127–138.
[21] Skujiņa V. Nosaukums Salikteņu formas izvēle un rakstība Manceļa vārdnīcā Lettus un krājumā Phraseologia Lettica. *Baltu filoloģija*. 2008. Nr. 17. P. 113–120.
[22] Judžentytė G. Vietos prieveiksmių semantinė struktūra Georgo Mancelio Postilėje (1654). *Baltu filoloģija*. 2010. Nr. 19. P. 37–52; Viiding K. Die lateinische Gelegenheitsdichtung von Georg Mancelius. P. 51.
[23] Elksnīte G. *Nominālās vārdkopas Georga Manceļa tekstos*. PhD theses do not have to be published in Latvia, only their summaries do. However, the Latvian National Library possesses a complete version of Elksnīte's theses.
[24] Frīdenberga A. Motivācijas attieksmes sufiksālajiem atvasinājumiem ar -ība Georga Manceļa darbos. *Baltu filoloģija*. 2012. Nr. 21:2. P. 5–17. Frīdenberga A. Deverbālo substantīvu ar -šana vārddarināšanas modelis Georga Manceļa darbos. *Baltu filoloģija*. 2015. Nr. 24:1. P. 5–18.
[25] There is a whole chapter on this introducing all known works by and about Mancelius (Krēsliņš J. *Dominus narrabit in scriptura*. P. 131–141). On p. 131 in footnote 22 Krēsliņš notices that a copy of Mancelius's PhD thesis is missing. However, this copy can be found in Gothenburg: Mancelius G. *Disputatio de bonis operibus. Quam alma rosarum academia divina spiritus sancti gratia adjutus … proponit Georgius Mancelius Semgaliâ- Livonus. a.d. 19. Aprilis*… Rostochii Typis Richelianis, 1615. Göteborgs universitetsbibliotek, signature RAR-Saml 8:o 268.
[26] Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. Rīga: Zvaigzne, 1993. P. 197–200.
[27] von Wilpert G. *Deutschbaltische Literaturgeschichte*. München: Beck, 2005. P. 86. Or, in the collection: *Deutschsprachige Literatur im Baltikum und in St. Petersburg*. Ed. by C. L. Gottzmann. Berlin: De Gruyter, 2010, the 17th century has been omitted at all!
[28] Bērziņš L. Garīgas rakstniecības uzplaukšana. *Latviešu literātūras vesture. II. sēj*. Rīga: Literātūra, 1935. P. 41–49.
[29] Blese E. *Latviešu literātūras vesture. Vecākais un vidējais posms, no XVI g. s. vidus līdz XIX g. s. vidum.* Hanava: Gaismas pils, 1947. P. 50 ff., and p. 60–63, respectively.
[30] Andrups J. Folk-poetry and early wrintings. In: *Latvian Literature. Essays by Jānis Andrups and Vitauts Kalve*. Stockholm: M. Goppers (Zelta ābele), 1954. P. 9–87; about Mancelius see: p. 57–62; my quotation — from p. 58.
[31] Scholz F. *Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung*. Opplanden: Westdeutscher Verlag, 1990. P. 35, 39.
[32] Kundzin K. Literatura epohi feodalizma. *Istorija latyškoi literatury*. Vol. 1. Riga: 1971. P. 28–30.
[33] Čakars O., Grigulis A., Losberga M. *Latviešu literatūras vēsture. No pirmsākumiem līdz XIX gadsimta 80. gadiem*. Rīga: Zvaigzne, 1987. P. 70.
[34] Frīde Z. Laicīgā literatūras sākotne. P. 45.
[35] Grudule M. *Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos*. Riga: LU LFMI, 2017. P. 76–78, 81–84.
[36] Brigzna I. Vācu un latviešu valodas modālo darbības vārdu semantikas salīdzinājums (pēc G.Manceļa darba "Desmit runas"). *Vārds un tā pētīšanas aspekti*. 2003. Nr. 7. P. 141–147; Brigzna I. Vācu leksikas atveides problēmas G. Manceļa darbā "Lettus". *Vārds un tā pētīšanas aspekti*. 2004. Nr. 8. P. 332–338.
[37] Mancelius G. *Lettus*. Folio A4 recto, or image 005. – The quotations of *Lettus* are given by my translations.
[38] Mancelius G. *Lettus*. Folio A5 verso, or image 008.
[39] Mancelius G. *Lettus*. Folio A4 recto, or image 012.
[40] For the first, dictionary-like part of the *Phraseologia* I am using the copy that belongs to the Latvian National Library (sign.: Rara L2S/844). This copy is also electronically available at www.korpuss.lv/

senie. Page numbering was added at the top margin of this exemplar later; I am using these page numbers (they are clearly visible in the electronic facsimile, too). For the "Ten Conversations," I am using the exemplar belonging to the Gottfried Wilhelm Leibniz Library in Hannover. It is a copy of the second edition of the "Ten conversations" (sign.: ZEN/Ls 190) – cf. the entry "35:729641K" in the German electronic VD-17-catalogue. For making references, the folio of the copy can only be used here. The first print sheet consists of 12 leaves called A1 through A6, followed by unnumbered leaves A6' through A1'; this cycle recurs with a complete sheet B and half of sheet C following, the text thus ending on folio C5 verso.

41 Straube G. Ienesīga vieta: mācītāju ekonomiskais statuss Vidzemē 18. gadsimtā. *Latvijas Universitātes raksti*. 2009. Nr. 725. P. 86–94.

42 *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12: W–Z*. Ed. by J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel: Schwabe, 2004. P. 1121–1124. Endres F. C., Schimmel A. *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*. Köln: Diederichs, 1984. P. 33–9. Meyer H. *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*. München: Fink, 1975. P. 77–108.

43 Mancelius G. *Phraseologia Lettica*. P. 193–230; Mancelius G. *Zehen Gespräche*. Folios A1 verso–B4' recto. The quotation of dialogue II is on p. 199 or folio A4 verso, respectively.

44 Mancelius G. *Phraseologia Lettica*. P. 230–240. Mancelius G. *Zehen Gespräche*. Folios B4' recto–C2 recto.

45 Mancelius G. *Phraseologia Lettica*. P. 240–247. Mancelius G. *Zehen Gespräche*. Folios C2 verso–C5 verso.

46 Cf. the German text: "Da ich im Kriegswesen/ in Liefland weggeführet ward/ setzte ich mich auff ein stück Landes" (Mancelius G. *Phraseologia Lettica*. P. 243. Mancelius G. *Zehen Gespräche*. Folio C3 verso).

47 Brigzna I. Vācu un latviešu valodas modālo darbības vārdu semantikas salīdzinājums. P. 141.

48 Cf. Geissler H. *Comenius und die Sprache*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1959. P. 96.

49 This structure in Comenius' *Janua* has been noticed long since: Cf. Staedke H. *Die Entwicklung des enzyklopädischen Bildungsgedankens und die Pansophie des J. A. Comenius*. Leipzig: Klinkhardt, 1930. P. 61. Cf. also: Korenjak M. *Geschichte der neulateinischen Literatur. Vom Humanismus bis zur Gegenwart*. München: Beck, 2016. P. 137.

50 Zusāne A. *Jana Amosa Komenska idejas Latvijā*. Rīga: Raka, 2000. P. 69. Cf. also the abstract-issue *Kollokvium "Comenius ja Baltimaad", 5.-6. mai*. Ed. by L. Andersen. Tallinn, 1992.

51 See, for instance: Geissler H. *Comenius und die Sprache*. Passim.

52 Bömer A. *Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten. Auszüge mit Einleitungen, Anmerkungen und Namen- und Sachregister. Quellen für die Schul- und Universitätsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts*. 2 Vol. Berlin: Harrwitz, 1897–9. See also the manifold examples under www.stoa.org/colloquia/anglice.shtml (Last accessed December 20, 2017).

53 Cf. Erasmus D. *Familiarium colloquiorum formulae*. Basel, 1518. I used the copy of the Bayerische Staatsbibliothek München, Sign. L.lat. 233 (= VD16: E 2301); also available at www.deutsche-digitale-bibliothek.de (Last accessed December 20, 2017).

54 Bömer A. *Die lateinischen Schülergespräche*. P. 72–74.

55 Cf., for instance, Erasmus D. *Familiarium colloquiorum formulae*. Basel, 1524. I used the copy of the Kirchenbibliothek Barth, without sign. (=VD16: E 2351); also available at nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:gbv:9-g-4889251 (Last accessed December 20, 2017).

56 Cf. Bömer A. *Die lateinischen Schülergespräche*. P. 91.

57 Ibid. P. 92–94.

Štefans Keslers

Ziņojums par Georga Manceļa vācu un latviešu valodā rakstīto darbu "Desmit sarunas" (1638)

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: Georgs Mancelis, *Phraseologia Lettica*, pētījuma ziņojums, Jans Amoss Komenskis, Roterdamas Erasms

Rakstā aplūkota Georga Manceļa (1593–1654) grāmata *Phraseologia Lettica* (1638), konkrēti – tās otrā daļa "Desmit sarunas". Šīs daļas pētīšana tika uzsākta vēlu, jo pirmais grāmatas *Phraseologia* izdevums 1929. gadā bija nepilnīgs. Rakstā aplūkoti līdzšinējie pētījumi par "Sarunām", sākot ar Artura Ozola 1965. gadā publicēto monogrāfiju par veclatviešu rakstu valodu, kurā viņš apskata Georga Manceļa lomu modernās latviešu valodas attīstībā, līdz pat 2015. gadam. Ilgu laiku darbs *Phraseologia Lettica* interesēja tikai valodniekus; Jānis Krēsliņš bija pirmais, kurš 1992. gadā parādīja Manceli gan kā zinātnieku, gan kā sludinātāju. Pēc piezīmēm par "Desmit sarunām" dots īss konspekts par Manceļa *Phraseologia Lettica*. Šajā darbā Manceļa dialogi dalīti trīs tēmu lokos: (i) ceļojošs muižnieks runā ar saimnieku par tā krogu un kučieri; (ii) dialogi VI–IX aplūko lauku darbus, kur muižnieks runā ar zemniekiem, lai organizētu viņu darbu; visbeidzot, (iii) divi zemnieki ir dalībnieki X dialogā – viens no viņiem iepriekš dzīvojis Livonijā un slavē to tik ļoti, ka otrs zemnieks vaicā, kādēļ viņš atgriezies Kurzemē. Manceļa neskaidrās attiecības ar diviem izciliem domātājiem pedagoģijā Janu Amosu Komenski (1592–1670) un Roterdamas Erasmu (1466–1536) tiek analizētas, salīdzinot struktūras Manceļa, Komenska un Erasma darbu beigu rindkopās. Līdz *terminus ante quem* 1638. gadam, kad Mancelis publicēja savu *Phraseologia Lettica*, bija izdotas tikai divas Komenska grāmatas – pazīstamā *Janua linguarum reserata* 1631. gadā un mazāk zināmā *Vestibulum latinae linguae* 1633. gadā. Tomēr Mancelis vairāk pievērsies Erasma darbam *Colloquia familiaria*, kas vairākkārt izdots starp 1518. un 1533. gadu. Daudzās 16. un 17. gadsimta skolās Erasma darbs tika iekļauts kā mācību grāmata. Līdz ar to turpmāko pētījumu uzdevums būtu noskaidrot, vai Erasma darbs *Colloquia familiaria* tika izmantots arī Jelgavā vai Rīgā, kur Mancelis bija vietējo ģimnāziju audzēknis 17. gadsimta pirmajā desmitgadē.

Summary

The article is about Georg Mancelius's (1593–1654) book *Phraseologia Lettica* (1638), in particular about its second part called *Ten Conversations*. Research on the *Conversations* started late for the first edition of *Phraseologia* published in 1929 was incomplete. Starting with Arturs Ozols's 1965 monograph about Old Latvian in which Ozols deals with Mancelius's role in the genesis of modern standard Latvian, the research report considers contributions upon the *Conversations* until 2015. For a long period only linguists were interested in *Phraseologia Lettica*; in 1992, Jānis Krēsliņš was the first who presented Mancelius as both a scholar and a preacher. After remarking on the audience of the *Ten Conversations* a synopsis of Mancelius's *Phraseologia Lettica* is given. Here Mancelius's dialogues are divided up into three topic areas: (i) a travelling gentleman talks to the host about a pub and a coachman; (ii) the dialogues VI–IX address work in the country where a gentleman talks to farmers to organise their work; at last, (iii) two farmers are the participants in dialogue X – one of them previously lived in Livonia and praises the area so much that the other asks him why he went back to Courland. Mancelius's uncertain relationship with two great minds in Pedagogics at that time, i.e. with John Amos Comenius (1592–1670) and Erasmus of Rotterdam (1466–1536), is discussed by comparing the structures of respective works of Mancelius, Comenius, and Erasmus in the final paragraphs. With regard to the *terminus ante quem* of 1638, when Mancelius published his *Phraseologia Lettica* only two of Comenius' school books had come into the world – these were the more famous *Janua linguarum reserata* in 1631, and the less known *Vestibulum latinae linguae* in 1633. However, Mancelius seems to have focused on Erasmus's work *Colloquia familiaria* printed in various editions between 1518 and 1533. Many authorities from the 16th and 17th centuries assigned Erasmus's work to be a set book in the schools ruled by them. Consequently, it could be a question for further research to find out whether Erasmus's *Colloquia familiaria* was used in Mitau or Riga, where Mancelius had been a pupil at the local grammar schools in the first decade of the 17th century.

Julija Boguna

Translation and Nation Building: Garlieb Merkel's "Volk" and Its Canonization in Herrnhutian and Young Latvian Writings

Keywords: translation, nation building, Garlieb Merkel, Young Latvians, Herrnhutian brethren, canon

In order to tell my story I will have to travel in time and centuries and create a story of the "social energy" (Greenblatt) of a certain text. In this story the reception, translation and non-translation are equally important. They are part of the same text-bound phenomenon, in which you can trace the dis- and re-covery of the original through its translations (Niranjana).

Let us start from a recent event: in his New Year Speech to the Latvian nation in 2009, President Valdis Zatlers spoke about the hardships of the Latvian people due to the economic crisis and quoted Garlieb Merkel's *The Latvians at the end of the philosophic century in Livonia. A contribution to ethnology [Die Letten am Ende des philosophischen Jahrhunderts. Ein Betrag zur Völkerkunde]*.[1] A New Year speech – as any address to the *nation*[2] as its implied reader – is supposed to be a time of contemplation, both retrospectively and prospectively, meaning that the past and the future come together and form the present identity. Such a text should have a substantial reference to the collective identity of the respective nation. The book was quoted without any additional context: this reveals its status as common knowledge, as part of the canon. Jan Assmann, who established the term "cultural memory", calls such texts "formative".[3] They serve as immanent identity holders, surpassing time and space and constructing the "imagined community" which the reader joins by the act of reading itself. These texts are intensively (re-)interpreted during the so-called "active" phases of *nation building*, when identification is most needed, for instance, during wars and revolutions, also in the course of state building.[4]

What is it that makes this book a formative Latvian text? *The Latvians* was written in 1796 and published in Leipzig; an important publishing centre for German speaking intellectuals at the time and the centre of German speaking Enlightenment.[5]

The author of the book, Garlieb Hellwig Merkel, a German Baltic young author, was very much influenced by the French Enlightenment – especially by Voltaire, Rousseau and Montesquieu, but also by Herder and Hamann – and acts in terms of *habitus* (Bourdieu) as part of the respective *res publica literaria*.[6] Merkel wrote several books on Livonia and

its inhabitants. The most known ones are the already mentioned *The Latvians and the two-volume book, The Livonian Pretimes* (*Die Vorzeit Lieflands*).[7]

The Latvians has a strong abolitionist agenda. Merkel pleads – in the spirit of the Enlightenment with its criticism of colonialism and slavery – for the abolition of serfdom in Livonia. He asks, how come that after the French Revolution and the Era of Enlightenment with its strong positions on Social Contract (Rousseau) and Natural Law (Hobbes), we still witness serfdom in Europe itself, out of all places in Europe, the pioneer of progress? Serfdom by that time was, of course, still an issue not only in Livonia. The Russian Empire and parts of German speaking lands (e. g. Eastern Prussia) faced it as well.[8]

The colonial moment offers Merkel an additional master narrative and vocabulary to build upon. He introduces the Livonian serfs – the indigenous peasantry – and drafts a political plan to free them. *The Latvians* represents an explicit adherence to the values of Enlightenment (note the complementary title "philosophisches Jahrhundert"). In what way does this abolitionist plan carry a *national* potential in order to become the Latvian *formative* text?

The answer lies in the first two chapters of the book. Before introducing his (at times rather limited) reforms in the six following chapters, Merkel writes two chapters about the Latvians themselves: their history, traditions, culture and character (*Volkscharakter*) – an ethnocultural term coined by Johann Gottfried Herder[9] that is to become so crucial for national movements (Hroch) of the so called *text bound* nations in the second half of the 19th century.[10]

These ethnological chapters are important for Merkel's rhetorics. He creates the Latvian as "bon sauvage" – a naïve but truthful ideal of a mankind that Europe has been longing for since Rousseau.[11] This master narrative of the Enlightenment conducts ascription as a means of self-interpretation (Clifford Geertz) and, as such, always tells us more about the author than the protagonist. In Livonia this pattern is being transferred from an outer-European perspective into Europe itself, thus, creating the "Other" as the "Close Other" ("der nahe Fremde").[12] Merkel's codes and repertoire are not new and can be found, for instance, in Hupel's *Topographische Nachrichten* (1777).[13] But Merkel performs a radical rewriting in demanding *un*conditioned freedom.[14] By putting the request at the beginning of his narrative, he sets a point of no return, shows the steady corruption of the "bon sauvage" through German Conquerors and the gradual loss of freedom that leads to serfdom as the most un*natural* thing (in terms of Natural Law). He basically translates the non-European *sauvage* of the 18th century into a European (Latvian) peasant.

Merkel addresses the nobility, the clerical and the educated classes in order to achieve his abolitionist goal and uses the Latvians as a rhetoric tool. Despite the fact that it is written in German and talks to Germans as implied readers, the above mentioned chapters seem to hold the key to the canonization of Merkel's text in Latvian literary and political discourses.[15] Ulrike Plath calls this canonization process "a fascinating act of appropriation".[16]

In order to look at the "social energy" of this text we might use a polysystemic approach (Even-Zohar).[17] This approach claims that every literary system is a subpart of

asocial system and produces texts (and translations) that respond to the needs of a particular society and thus are capable to subvert it by foreignization (*primary* function) or stabilize the system by domestication (*secondary* function). Translations, thus, also play an epistemological and political role and are involved in the production of knowledge.[18] As facts of target culture (Toury)[19] translations respond not only to the original and its context, but also to its position within the literary (target) system. According to this, what made *The Latvians* in German and later its translations into Latvian possible?

Reinhold Samson von Himmelstiern talks about two conquests of Livonia: the first one with a sword in the 13th Century and the second, more powerful one with a pen in the 18th and 19th Century.[20] My focus is on the second conquest. The Baltic Germans had the monopoly of the pen till the 1850s, when first Latvian writers appeared according to the prevailing timeline of (national) philology.[21] The social inequality is reflected and perpetuated in their writings. Only by way of example, one can think of the well-known dichotomy (*Deutsch – Undeutsch*) in Hupel's *Idiotikon*.[22] The *ungerman* folk (*Volk*) represents an ambivalent "textual draft"[23] and preserves its Herderian ambivalence throughout the centuries. The *Volk* is both, a *prospective* conceptualization connected with reforms and emancipation and a *retrospective* one with aesthetic identificatory dimensions.[24]

Baltic Germans codify Latvian grammar, write dictionaries and develop written Latvian language. By this, they structure the Latvian discursive order. In terms of the paternalistic popular Enlightenment, they educate the peasant mainly through translation.[25] Since the Reformation demands not just mere obedience, but an actual understanding of the prayer, the translation as textual and communicational practice becomes central. However the peasant does not talk back. We face a bilingual, monological textual world, which at the same time – and that is the colonial moment – is an *intra*cultural one (Baltic German). Wilpert calls this translation practice a "linguistic game" amidst the pastors that solely offers "text material" for the preaching.[26] The peasant remains a fictional projection.[27]

Baltic Germans translate the so-called "useful" books. They determine what is "useful" for the peasant and translate it accordingly for this fictional *bon sauvage*.[28] Writing and translating could henceforth be seen as colonizing practices. The text production lies in accordance with the Baltic German identity concept or, more than that, it (re-)creates it. The Baltic Germans see themselves as teachers and cultural missionaries. That is exactly this core self-identification and its master narrative that is challenged and rewritten by Merkel's *Latvians*. Though he still does not write for the Latvians, he writes about them in a different manner and breaks with the tradition of "conditioned" abolition. The impact of his text is, for both sides, not only a political but also a symbolical, a discursive one.

Sixty years later – from the 1860s on – his book becomes the central text of the Latvian National movement led by the so-called Young Latvians, a heterogeneous group of approximately 120 urban protagonists and 2000 followers in the countryside.[29] Merkel is declared to be the "founding father of the Latvian nationhood".[30] It is precisely Merkel's concept of *Volk* that is crucial for the Young Latvians during the Latvian *nation building*, not his political claims, which have been already fulfilled.[31]

A huge symbolic machinery is activated; a commemorational tombstone is set by the movement members on the 21st of October 1869 on the occasion of Merkel's centennial birthday. He is being inscribed into the emerging Latvian scientific – historiography (Jānis Krodznieks), philology (Teodorts Zeiferts, Waldemars Silinsch, Wilis Pluhdons) – and popular (journalistic) discourses (*Baltijas Vēstnesis*).[32] From now on, the reception story of Merkel's text will be written as a palimpsest in German and Latvian.

The Latvians becomes the *formative* Text – and there is the rub – without even being translated: After several failed endeavors by the Young Latvians to get the translation of Merkel's work published[33], the first (official) translation enters the book market in 1905 due to loosening censorship regulations in the Russian Empire after the Revolution. There are 1200 copies of this translation in three simultaneous editions by Ansis Gulbis.[34] Throughout the 20th century the text retains its canonical status.[35] Bearing this in mind, we return to the speech of the Latvian president in 2009.

The interesting part of the story comes in when asking question about translation. It discloses the paradoxical appropriation of a German text for Germans into the Latvian text for Latvians. The reception history becomes a translation history. How can an outer perspective by Merkel be transformed into a perspective from within? What should be the solution for the Young Latvians, where the search for an authentic, the first Latvian text is distorted by it being a German text: to translate[36] or not to translate?[37]

One of the answers is given by the above-mentioned first official translation by Aleksandrs Buhmanis (Būmanis) in 1905.[38] His translation strategy and not his personal affiliation with the Young Latvians, whose influence at that time is strongly challenged by *national* alternatives like *Jaunā Strāva* (The New Current, 1886–1905), will be the focus here. Thus I will try to induce his understanding of the original and its ascribed position in the target culture from his choices while translating. In this perspective the translator deals with the already canonical Young Latvian reading of *The Latvians* and their project of *Volk*. Does it still suit his audience in 1905? Būmanis reproduces the communicational offer of the source culture. He strives to render a precise impression of the message, which Merkel – in Būmanis' interpretation – was offering to his contemporaneous, not Latvian, reader of 1796. He does not offer any explication of his translation strategy, that is, no pro- or epilogue, no commentary or annotation whatsoever.

Certain conjectures can be made about his language skills: Būmanis does not translate Merkel's quotes in English and French (Marmontel, Pope, Raynal)[39], unless they are given in German translation by Merkel himself.[40] The same holds true for Greek quotations. Latin is at least partially translated (Erasmus Rotterdam, but not Seneca). This could be explained with Būmanis being a law practitioner with a certain level of knowledge of Latin.[41]

The translator is eager to preserve the intertextual coherence by any means. At least this could be induced from his translation decisions: Despite a few omissions, mostly concerning historical contextuallizations given by Merkel in annotations and one reference to August Schlözer's *Staatsanzeigen*,[42] Būmanis adjusts pagination and annotations. He

has no difficulties to translate Merkel's concepts of "citizen", "patriot" or "civil society".[43] This vocabulary has already been established in Latvian political discourses of *nation building*.

The factor of censorship, which is implicitly guiding Būmanis' translation strategy, should always be taken into account. By way of example, one could refer to his decision not to include Merkel's description of emerging revolutionary sentiments and violence towards the landlords by the folk, who intend to "slaughter [them] with clubs" (*[mit] Keulen erschlägt*).[44] He still marks the omission with a dash, implying the performed omission. This could shed light on his understanding of the (canonical) position of the original in the target literary system.

Būmanis' "documentary" translation,[45] basically a report of a source communication situation, reproduces Merkel's stylistic means, such as interjections, rhetorical questions and direct speech. He follows Merkel's narrative structure and typographical accentuations and indentations. Būmanis reconstructs one of Merkel's most vivid rhetorical figures – the paradigmatic axis *Peasant – Latvian*.[46]

For Būmanis, there is no contradiction between the outer perspective constructed by Merkel and the (identificatory) needs and interests of the implied (Latvian) reader in 1905. The outer perspective is not being transformed into an inner one. There are no explicit traces of close reading of Merkel's *Latvians*, which should have at least hinted the incongruence, if not incompatibility of the perspectives. Merkel's negation of social mobility beyond corporative limitations or of emancipation at the expense of German Baltic landowners and his narrow concept of education for the peasant, which seem contrary to the egalitarian ideas of the Latvian *national* movement, are translated without additional contextualization that could hint at a critical stance.[47]

The latter does not imply that Būmanis did not analyze the text in its historical and political context. Apparently, his translation does not serve the need to make Merkel's text a Latvian national text for a (Latvian) reader, who needs to be introduced to the author. Why? Because Merkel's *Latvians* has already been canonized by the Young Latvians, the text has become *formative*, much like the "myth" in a Barthian sense, where the content is the (new) form and the translation serves a *secondary* function of stabilizing the established canon (Even-Zohar). Translation here is itself an ideological, a political act and offers an insight into the processes of *nation building*. Such handling of any text production (translated or "original") is exemplary for the logic of an institutionalized *nation building* of the phases B/C.[48] According to Hroch, this marks the last phase, namely agitation and the following mass mobilization via an (external) actor (Young Latvian and/or Merkel). The agitation and mobilization are performed through an ascription to the foreign – socially or ethnically and culturally – addressee. The Young Latvians see no contradiction in Merkel's outer perspective because of their own ascription techniques and claim to speak for the whole nation. Their construct of *Volk* seems to be still valid in 1905, another "active" phase of *national building* (Geulen) with its demand for reassurance via *formative* texts.

Translation can offer various ways of interpreting the original. The choice of translation strategies, which always go beyond the ad verbum/ad sensum dichotomy, is relational, never accidental and always embedded in the existing symbolic order. The myriad of forms (eclectic, documentary, domesticating strategies) is not to be understood in a teleological manner. They co-exist and can all be found during the Enlightenment era.[49] Būmanis chooses the *intra*cultural way, which does not disclose the absence of the Latvian reader in the original, and also does not intend to speak to one about Merkel's text. Is this similar to the German Baltic unilateral communication? Could other ways of translating *The Latvians* have hindered the canonization? Or even more: can translation sometimes defy canonization?

A second answer is given here: in the 1920s a manuscript is found. It is dated back to 1849 and is according to the title a copy of the early translation of Merkel's *The Latvians*.[50] The translation itself dates between 1800 and 1820 and appears 50 years before The Young Latvians choose the text and before the Latvians (officially) start to write and translate on their own.

So how is this *Story of the Latvian folk* (*Stahstš tahš Lattweeschu Tautaš*) possible? The clue lies in the activities of the Moravian pietistic protestant brotherhood (Herrnhuter Brüdergemeine), which was proactive in Livonia between 1750 and 1850.[51] The translator of the *Stahsts* – someone called Janis Pulan – is presumably a Moravian brother himself.[52] Evangelization via the native languages (also through the so-called "national helpers"/ Nationalgehülfen) is central for the Herrnhutian brotherhood. This is a complete opposite of the above-mentioned German Baltic pastoral monologue.[53] More than that, the unique social, economic and educational effects of their practices have to be taken into account. Due to the absence of clear and strict hierarchies and a proactive integration of *national helpers* into the social infrastructure, the brotherhood creates a democratic "religiously coded equality".[54] Herrnhutians are quite interesting in terms of *nation building*. They are, on the one hand, explicitly apolitical and supranational with inherent aversion against folk culture, being part of folk superstitions, which are ought to be fought against (*dainas* are called "blehnu dseesmas").[55] On the other hand, however, they create the most important *protonational* resource – a social stratum of highly alphabetized and economically and professionally apt Latvian brothers who serve as teachers (founding of the first teacher's seminar in Valmiera by the Herrnhut brotherhood), lay preachers, translators, copyists, etc.[56]

What impact did this have on the spoken and written word? Moravian brotherhood members (Latvians and Germans) were motivated to read (collectively through common reading hours or individually) and write diaries, understood as individual confessions of faith. These included diaries from all over the world preserved in translations. They were eventually motivated to translate themselves.[57] There is no explicit division between translated and original word, which is made visible in the infrastructure: *national helpers* are both copyists and translators.[58] And by translators I mean self-responsible actors who choose their originals carefully.[59]

This self-declared supranational community,[60] which celebrates an individual religious awakening and its *post factum* communicability, transcends language barriers *per definitionem*. The pietistic hermeneutics is central for the Herrnhutian text culture with its predominance of (auto-)biographical and narrative tradition – diaries and chronicles. Their canon consists also of apocryphal and didactic writings, they intensively receive the Enlightenment.[61] Thus we cannot reduce their literary production to its religious component, it is a broader literally phenomenon.[62] The Herrhutians produce a remarkable amount of handwritten literature in their own book manufactures[63] and import literary techniques of the European tradition (narrative exposition, topoi, plots, genres).[64] As to their repertoire, the language is coined by "the public display of the heart",[65] conceived as a speech,[66] always ready to be communicated or recited publicly. It is full of emotionalized epithets, metaphors (such as "blood" and "heart", "brotherhood"),[67] duplication of notions, interjections and analogies.[68]

Without the *stahsts* at the core of it, we cannot grasp the Herrnhutian literary system. Along with the songs (*dseesmas*) and talks (*runahschanas*), this historiographical narrative – auto-biographical (diary) or collective (chronicle)[69] – shapes the overall text production. More than that, *stahsts* serves in a performative way as *rite de passage* making the author a member of the Brotherhood. (According to Apīnis, more than fifty *stahsts*, this "conventionalized communication form",[70] are preserved till today.)[71]

How does this apply to Pulan's *Stahsts*?[72] The translation is preserved in fragments. It is broken in its linguistic structures and reflects the hybrid Latvian language of the beginning of the 19th century. At least two texts by Merkel are used as source texts: from *The Latvians* the first two ethnographic chapters and from the *Livonian Pretimes* the depiction of Livonian history before and after the arrival of Germans in the 13th century.[73] In this interlingual eclectic movement, the perspective is consistently changed: from Merkel's outer perspective – the *objectified* "Latvians and peasants" – we arrive at the inner perspective created by Pulan, at *subjectified* "our" or "our brothers", "our nation", exemplified already after a few pages by changing Merkel's socially connotated 'Peasant' (*seemneekš*) into ethnoculturally framed 'Latvian' (*Lattweetiš*)[74]. The "poor Latvians" (*nabbaga Lattweeschi*) will be the counterparts of "deceitful Germans" (*blehschi Wahzeeschi*) throughout the whole story line.[75]

The *Volk* (*Tauta*) with its *history* (*stahsts*) shifts into the narrative centre subordinating the plot, chronology and perspective as well as the switch in source texts: the religious *Latvians* are used in an *empathic*, emotionalized way to create the (strongly religious) imagined community and *The Livonian Pretimes* offers the building stones for the *historiography* of that community.[76] Pulan adjusts pagination, references and chapters to give the impression of coherency with the original(s), even though he often switches the source texts and chapters.

He basically (re-)contextualizes Merkel's texts in a strong *apolitical* and at the same time *religious* way, both of which comply with the Hernhutian value system. In view of his implied (Hernhutian) reader and his knowledge, the translator paraphrases abstract

notions,[77] omits political concepts, like Merkel's reflections on monotheism or historiographical sources, or translates them into religious ones, like critique of colonialism into religious apologetics or Natural Law into equality before God.[78] More than that, he adds critical comments on the catholic practice of indulgencies (*grehku Peedohschanaš grahmataš*) and mentions Johann Tetzel, an infamous practitioner of the latter (*Tezzellš*).[79] When writing about Widewuts, he compares him to Moses (*Mohsuš*) and Muhammad (*Mahmedš*), extensively uses "godless" (*beš Deewibaš*) to describe the Germans.[80] The *apolitical* recontextualization can also be seen in his decision to translate Merkel's view on Latvians being "forced into one social stand" into "subjugation of a whole nation through laws" (*weenu Wesselu Tautu zaur Likkumeem scho no speesti*), though having "social stand" as part of own vocabulary. (He uses it when referring to pagan priests as a "special stand" (*sawahda Kahrta*).[81]

Pulan clearly writes for a Latvian reader. He condenses Merkel's depictions of Finns (Estonians and Lives)[82] and even changes the nationality of protagonists: Merkel's "600 Lithuanian nobles" (*600 litthauische Edle*) are transformed into "600 Latvian nobles" (*600 Latweeshu Muischneeki*) during the baptism of Mindaugas.[83]

He follows a clear strategy to pick out the puzzle pieces that could be used as pieces of a Latvian national identity, and translates *inter*culturally. Let me show this on one particular aspect of Pulan's translation strategy, more precisely, in his selection techniques for *The Livonian Pretimes*. Pulan condenses the original heavily. Half of the first volume takes up one third of the translation, the history of enslaving (the rest of the first and the whole second volume by Merkel) – another third. Blank spaces of the original (timespan between 1560 and 1795) are filled with data from *The Latvians*, so that a coherent chronology is created. This could be explained with the overall laconic and compressing translations by Herrnhutians. Manufacturing a manuscript takes a lot of time.[84] But this external factor offers only a partial explanation: Pulan does not shorten sporadically or evenly. He condenses the most where the *Volk* disappears as a historical *subject* (as a result of subjugation).

Pulan uses Merkel's concept of the *Volk* for his own implied reader (the Latvian Herrnhut brother). He (re-)creates the original as an awakening story with religious and ethno-cultural components. Why does he use both texts by Merkel? I presume, *The Livonian Pretimes* offers the historical data (*tractate*), while *The Latvians* stand for the ideological frame (*manifest*) that makes up for a strong identificatory potential. Through the reading as a social (collective or individual) act, the reader becomes part of the imagined *interpretive community* (Stanley Fish). Might that be the strategy of a translator who clearly does not care about equivalence or faithful translation?

The latter aspect becomes even more interesting if we consider the above-mentioned colonial pattern: the Latvian translator around 1800 does not show any piety towards the holy original that metonymically stands for German supremacy in Livonia. We see no piety when serfdom still exists and a lot of it fifty years later amidst the Young Latvians.

Pulan's way of dealing with Merkel's *Volk* is not integrated into the official *nation building* fifty years later. If his work were received beyond the Herrnhutian circles, would there be a canonization of *The Latvians* at all? Translation as well as Non-Translation seems to be constitutive for the Latvian *nation building*.

If we compare both translations as part of Merkel's position and reception in the Latvian national (literary) discourses, we could get an ambivalent glimpse at the semiotic need of the Latvian society and readership and its transition throughout the 19th Century. We could learn more about true accounts of reception by Latvian peasants and about the presumed mute subalternity. How mute was the peasant? And how loud was the national elite? Of course, more translations by Young Latvians as well as Hernhutians and other (unknown?) translators should be examined in order to be able to answer these questions. I hope, I have offered the first insight into this broad field of study.

More could be figured out about the (de-)construction of canons, about neglected texts – such as Pulan's translation. This noticeable neglection has its roots in the still prevailing equivalence driven concepts of translation that dominate philological paradigms and see translations as unauthentic secondary texts. This is why Pulan's text, though discovered and scrupulously studied by Apīnis in his remarkable search for the roots of Latvian literature, was not grasped in its whole potential as an authentic (national) text. How many other texts go unnoticed?

I would plead for considering translation history as an integral part of literary histories, maybe even as a part of a future transnational archaeology of literature and its role in *nation building*. Translation Studies should step beyond its target-text orientedness and include closer examination of source (con-)texts, and national philologies should revise their epistemic limitations based on originality concepts and take a closer look at translated texts as an equally relevant object of study. It gets more complicated, but also more interesting.

Notes

[1] Zatlers V. Valsts prezidenta Valda Zatlera uzruna vecgadavakarā 2009. gada 31. decembrī. *Jūrmalas Ziņas*. 2010. 6. jan. Merkel G. H. *Die Letten vorzüglich in Liefland am Ende des philosophischen Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Völker- und Menschenkunde. Nach der Ausgabe Leipzig 1796, herausgegeben, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort versehen von Thomas Taterka*. Wedemark: von Hirschheydt, 1998. The term *Ethnology* (*Völkerkunde*) in the 18th century is coined by colonial encounter and social mobility; it marks the change from sporadic data collection about *Volk* (peasantry) into a systematic intellectual and, therefore, textual studying efforts of the enlightened *res publica literaria*. The 18th century is the time of writing topographies. Neander I. Die Aufklärung in den Ostseeprovinzen. *Baltische Kirchengeschichte*. Hrsg. R. Wittram. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. P. 140. The topographies offer the main vocabulary and codes for the yet to come alterity discourses. Plath U. *Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russlands. Fremdheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750–1850*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. P. 23. This text production is situated between the not yet established historiography and journalism which explains the strong ideological component of scientific texts of the Enlightenment era, or their reading as a *manifest* as opposed to their interpretation

as a neutral source of knowledge, a mere tractate. Undusk J. ‚Wechsel und Wiederkehr' als Prinzipien des Weltgeschehens. Zu Merkels Geschichtsideologie. *„Ich werde gewiß große Energie zeigen". Garlieb Merkel (1769–1850) als Kämpfer, Kritiker und Projektemacher in Berlin und Riga*. Hrsg. J. Drews. Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 2000. P. 134f.

[2] Here and throughout my paper, the *nation* is to be understood as a heuristic construct. The high time of its construction falls into the "saddle time" (*Sattelzeit* by Koselleck), around 1800, and cannot be fully understood without the notion of "Volk" (*people or folk*) 191, 266, 301. 924. Elpa, 2003.atients. ters become smarter, ent n as such fficiency. s, etc. or apatient y medicine, to serve which constitutes its necessary discursive pendant. The terms are dialectically and sometimes synonymically bound to each other (Herder): The political concept of the "state nation" in its post-revolutionary French coinage co-exists with the "nation" (or "Volk") in its ethnocultural primordial notion of "culture nation" (Kulturnation) whose genesis can be seen as a reaction to the French context. For the history of the terms see: Gschnitzer F. et al. Volk, Nation, Nationalismus, Masse. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 7 (Verw-Z)*. Hrsg. O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. P. 141–431. See also: Boguna J. Das Translat. Ein blinder Fleck der Nationalphilologie(n) und der Nationalismusforschung. *Nationenbildung und Übersetzung*. Hrsg. D. Dizdar, A. Gipper und M. Schreiber. Berlin: Frank & Timme, 2015. P. 125–145. The *nation* should not be uncritically contextualized in terms of state building of the 19th and 20th century.

[3] Assmann J. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. *Kultur und Gedächtnis*. Hrsg. J. Assmann/ T. Hölscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. P. 9–19

[4] Anderson B. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. Revised ed.* London: Verso, 2006. Geulen Ch. Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld. *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd III: Themen und Tendenzen*. Hrsg. F. Jäger/ J. Rüsen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2004. P. 439f.

[5] Wittmann, R. *Geschichte des deutschen Buchhandels: ein Überblick*. München: Beck, 1991. P. 202.

[6] The nationalization and anonymization of the literary market, social mobility and new communication codes change the role of intellectuals by offering new professional possibilities as writers (often journalists) and as a result form a new habitus which can be described as "service for the publicity". Garlieb Merkel is part of it, which can be seen in his self-description as "Zeitschriftssteller", a combination of a journalist and writer. Bosse H. Vom Schreiben leben. Garlieb Merkel als Zeitschriftsteller. *Zwischen Aufklärung und Baltischem Biedermeier.* Hrsg. O. Elias. Lüneburg: Carl-Schirren-Gesellschaft, 2007. P. 211f.

[7] Merkel G. H. *Die Vorzeit Lieflands. Ein Denkmahl des Pfaffen- und Rittergeistes*. 2 Bände. Berlin, 1798/1799.

[8] The possibility of abolition was still heavily discussed in north-eastern parts of German speaking lands around 1780. Lubinski A. Johann Heinrich Voß und ‚Die Leibeigenen' – Perspektiven auf die ländliche Gesellschaft Mecklenburgs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. *Johann Heinrich Voss. Kulturräume in Dichtung und Wirkung*. Hrsg. A. Rudolph. Dettelbach: J. H. Röll, 1999. P. 161–191.

[9] Herder, J. G. *Werke in zehn Bänden. Band 7: Briefe zur Beförderung der Humanität*. Hrsg. H. D. Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1991. P. 674f. The reappropriation of Herder's concept by Merkel and then the Young Latvians is only seemingly a unilateral translation movement. As Joachimsthaler shows, Herder's concept of *Volk* was itself inspired during his stay in Riga 1764-69, especially via the reception of (ethnographic) peasant depictions by German Baltic (Baltic German) pastors. Joachimsthaler J. Das übersetzte ‚Volk'. Johann Gottfried Herder und die Tradition baltischer Spracharbeit. *„Das Fremde im Eigensten". Die Funktion von Übersetzungen im Prozess der deutschen Nationenbildung*. Hrsg. B. Kortländer/ S. Singh. Tübingen: Narr Verlag, 2011. P. 23–38. A never-ending spinning of the textual web through (re-)translations, as it seems.

[10] Though any nation is a result of discursive strategies, *nation building* processes of the second half of the 19th century – in communities that in most cases fall short of preceding statehood forms (usually due to colonial configuration) – rely especially on text manifestations of their pre-existence as a source for legitimization of statehood aspirations. Undusk calls the existence of such texts the "inaugural speech" of a nation, its "linguistic incarnation". Undusk J. Nationsbildung als Textgestaltung. Die Rhetorik der

Synekdoche im Diskurs des Nationalen Erwachens. *Zur Literatur und Geschichte des 19. Jahrhunderts im Ostseeraum. Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen.* Hrsg. Y. Varpio/M. Zadencka. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000. P. 9. These texts form *protonational* resources (Eric Hobsbawm), are not inherently national, but can be semantisized as such and serve as coordinates for the construction ("imagination" Anderson) of a national identity, which is crucial for the first phase (A-phase) of every national movement. Hroch M. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. P. 45f. It is not necessarily the ethnically national elites that elaborate on these texts. In the case of Livonia, the German Baltics (Baltic Germans) introduce the resources which are re-codified some decades later by the Young Latvians, the first generation of free and land owning (!) peasants, in order to prepare the mobilization of national masses (B/C-Phase). First implementations of property rights for peasants as land acquisition are made possible by Fölkersahm reforms (1842) which were further developed by reforms in 1860 thus leading to the development of a "viable" peasantry. Elias O. Der baltische Raum als europäische Geschichts- und Kulturlandschaft. Politische Voraussetzungen und geistige Traditionen. *Europäische Dimensionen deutschbaltischer Literatur.* Hrsg. F.-L. Kroll. Berlin: Duncker & Humblot, 2005. P. 25.

[11] A European phenomenon goes beyond Livonian borders: "‚The Peasant' was constructed from residual images of preindustrial European and colonial rural society." Kearney M. *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective.* Boulder, Colo. [u.a.]: Westview Press, 1996. P. 1.

[12] Plath U. *Esten und Deutsche.* P. 106.

[13] Hupel A. W. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. Band II*. Riga: Hartknoch, 1777.

[14] Abolitionists like Heinrich Johann von Jannau (*Geschichte der Sklaverey* 1786) or Johann Georg Eisen (*Eines Liefländischen Patrioten Beschreibung der Leibeigenschaft* 1764) relate the abolition to certain conditions: education before freedom (Jannau) and property before freedom (Eisen). This (conditioned) line of argumentation prevails in the Livonic Enlightenment texts throughout the 18th and beginning of the 19th century.

[15] Lāms calls them the "iconographic base" for the *nation building*. Lāms O. Drei Jahrhunderte – drei Merkelbilder. Garlieb Merkel und die lettische Gesellschaft vom 18. bis 20. Jahrhundert. *Das Baltikum im Spiegel der deutschen Literatur. Carl Gustav Jochmann und Garlieb Merkel.* Hrsg. M. Schwidtal/ A. Gūtmanis. Heidelberg: Winter, 2001. P. 35.

[16] The act concerns only a minoritary discourse branch because of its radical abolitionism as opposed to the majorital "conditioned" abolitionist agenda (Eisen, Jannau etc.) Plath U. *Esten und Deutsche*. P. 19.

[17] Even-Zohar I. Polysystem Theory (Revised). *Papers in Culture Research*. Ed. I. Even-Zohar. Tel Aviv: Porter Chair of Semiotics, 2005. P. 1–11.

[18] Even-Zohar I. The position of translated literature within the literary polysystem. *The Translation Studies Reader*. Ed. L. Venuti. New York: Routledge, 2002. P. 193–197. For Even-Zohar "repertoire" means any set of laws and rules guiding each level of the text production. It is shaped and controlled by the dominant groups of the polysystem. The above mentioned functions (*secondary* and *primary*) are not to be understood in the sense of domesticating vs. foreignizing translation practices (famously discussed by Friedrich Schleiermacher). The point of view here is relative. One could subvert by domesticating as well as by foreignizing and vice versa. The strategy depends on the needs of the system and its state: if the system is still emerging and in search for innovative ideas, then the translation will subvert and introduce new interpretation models. If the system is already organized and has developed its core (canon), then the translation will perpetuate the known and select accordingly.

[19] Toury G. *Descriptive translation studies and Beyond*. Amsterdam: Benjamins, 1995. P. 29.

[20] Samson-Himmelstjerna R. *Livländische Rückblicke*. Dorpat: C. Mattiesen, 1878. P. 10.

[21] Literature before this symbolic date represents folklore, exists in translations by the German Baltics and is not conceived as original Latvian literature. Vavere V. Die Bedeutung der Aussenbeziehungen während der Schaffung einer lettischen Nationalliteratur (in den 50er bis 80er Jahren des 19. Jahrhunderts). *Zur Literatur und Geschichte des 19. Jahrhunderts im Ostseeraum*. Hrsg. Y. Varpio/M. Zadencka. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000. P. 314–324; Scholz F. *Die Literaturen des Baltikums. Ihre Entstehung und Entwicklung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990. P. 191.

[22] Hupel A. W. *Idiotikon der deutschen Sprache in Lief- und Ehstland. Nebst eingestreuten Winken für Liebhaber*. Riga: Hartknoch, 1795. P. 48, 244.

[23] Joachimsthaler J. Mythos ‚Volk'. Zur Vorgeschichte und Entstehung der National-Texturen Mittel-, Ostmittel- und Nordosteuropas. *Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. National-Texturen. National-Dichtung als literarisches Konzept in Nordosteuropa. Neue Folge XVI.* 2007. P. 41, 47.

[24] Herder J. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. On Herder's concept of *Volk*, see further: Boguna, J. *Lettland als übersetzte Nation. Garlieb Merkels 'Die Letten' und ihre Rezeption im 19. Jahrhundert in Livland.* Berlin: Frank & Timme, 2014. P. 61–82; Fischer, B. *Das Eigene und das Eigentliche. Klopstock, Herder, Fichte, Kleist. Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten*. Berlin: Schmidt, 1995. P. 234.

[25] Scholz F. *Die Literaturen des Baltikums*. P. 34–38, 191–215; Schaudinn, H. *Deutsche Bildungsarbeit am lettischen Volkstum des 18. Jahrhunderts.* Hannover-Döhren: v. Hirschheydt, 1937 [Nachdruck 1975]. P. 89–110.

[26] Wilpert G. *Deutschbaltische Literaturgeschichte*. München: Beck, 2005. P. 85, 87. Scholz, F. *Die Literaturen des Baltikums*. S. 23. See also: Undusk J. Adressat und Sprache im deutschbaltischen Kulturraum. *Balten - Slaven - Deutsche: Aspekte und Perspektiven kultureller Kontakte*. Hrsg. U. Obst/ G. Ressel. Münster: LIT, 1999. S. 349f. This unilaterality towards the undifferentiated "Other" has a strong and steady agenda. See the Foundational Statutes of the Latvian Literary Society (10th of September 1824), whose aim it is "to evolve the Latvian language in general […] and for every concrete occasion, where you are to speak to the folk". Quoted from Hehn J. *Die lettisch-literärische Gesellschaft und das Lettentum.* Königsberg i. Pr., Berlin: Ost-Europa-Verlag, 1938. P. 7.

[27] Juhan Kahk differentiates between the "real" and the "literary" peasant. Kahk J. Der Bauer in der Literatur und im wirklichen Leben. Die progressiven baltischen Publizisten an der Grenzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts und ihr Held. *Der Bauer Mittel- und Osteuropas im sozioökonomischen Wandel des 18. und 19. Jahrhunderts. Beiträge zu seiner Lage und deren Widerspiegelung in der zeitgenössischen Publizistik und Literatur.* Hrsg. D. Berindei. Köln; Wien: Böhlau, 1973. P. 351–365.

[28] The notion of "usefulness", which is derived from the adapted Horace's formula of "prodesse et delectare" (*amuse and teach*) from *Ars poetica*, dominates the whole German speaking literary system of the 18th Century (Gottsched etc.).

[29] Dribins L. Nationalismus als soziokulturelle Emanzipation: Die Letten 1860–1918. *Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*. Hrsg. U. Hirschhausen/ J. Leonhard. Göttingen: Wallstein, 2001. P. 399. Young Latvians present only one branch of the complex Latvian national movement. According to Straube, they cannot be seen as representatives of all social strata, as they mostly represent the urban middle class. Straube G. Lettisch-deutschbaltische Wechselwahrnehmung im 19. Jahrhundert. *Das Baltikum im Spiegel der deutschen Literatur. Carl Gustav Jochmann und Garlieb Merkel.* Hrsg. M. Schwidtal/ A. Gūtmanis. Heidelberg: Winter, 2001. P. 260f. You can also see this in the composition of the *Union of Latvians in Riga*, where peasants and workers constituted only the fifth largest group of the members between 1879 and 1888. Hanovs, D. Rīgas Latviešu biedrība: pretrunīga realitāte. *Latvijas Vēsture* 2000. No 1 (37). P. 46, 49. About the *Union* see Wohlfart K. *Der Rigaer Letten Verein und die lettische Nationalbewegung von 1868 bis 1905.* Marburg: Herder-Institut, 2006. Despite this, the Young Latvians prevailed in the discursive order, holding a symbolic monopoly till the 80s. Hanovs D. *Pilsonības nācija: Baltijas Vēstnesis*, 1868.–1906. Rīga: Apgāds Elpa, 2003. P. 236–237. It is important to note that the Young Latvians can read Merkel's *Latvians* in the original. That is, there is no existential need for translation. See also Apals G. Jaunlatviešu kustības organizatoriskā attīstība 19. gs. 50. un 60. gados. *Latvijas Arhīvi.* 1997. No 3. P. 37–45. Henning D.: Nacionālā kustība un nacionālās valsts tapšana Latvijā. Pētījumu rezultāti. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls.* 1995. No 1. P. 64–79.

[30] Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture.* Rīga: A. Gulbja apgadība, 1922/23. P. 16.

[31] According to Detlef Henning, the (appropriated) Young Latvian *folk*-concept is also devoid of any social reality. It remains – the same as in German Baltic discourses – a wishful thinking. Henning D. *Nacionālā kustība*. P. 69.

[32] Krodznieks J. Kas ir latweeschu wehsture? *Austrums.* 1892. P. 330; Zanders V. Garlieb Merkel und die lettische Gesellschaft 100 Jahre nach ihm. *Triangulum: Germanistisches Jahrbuch für Estland, Lettland und*

Litauen. 2007. No 11. P. 80f.; Hanovs D. *Pilsonības nācija*. P. 242–244; Boguna J. *Lettland als übersetzte Nation*. P. 356–365.

[33] According to Limane and Apīnis, some translations of Merkel's works were completed even before 1905, but could not get published. The authors do not give any detailed references to the respective translators. The intensification of the censorship regulations (1885–1905) came along with the russification reforms as the result of the revision by Manasein as well as the overall reaction to political tensions in the Russian Empire, partially aggravated by the Polish January Uprising of 1863–1864. More than 85 Latvian manuscripts were denied publication during that period. Limane L.; Apīnis A. *Cenzūra un cenzori latviešu grāmatniecībā: līdz 1918. gadam.* Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, Reto grāmatu un rokrakstu nodaļa, 2004. P. 26. P. 30–34.

[34] Zanders V. *Garlieb Merkel.* P. 82f. Boguna J. *Lettland als übersetzte Nation*. P. 264–269.

[35] The canonization reached its pinnacle during the Ulmanis regime (1934–1940), which is coined by an intensive confrontation with the German Baltic historiographical and (hegemonic) cultural tradition. K. Lejnieks declares Merkel a "friend of the Latvians". Even before that, G. Wihgrabs writes a praising epilogue to the reprint of *The Latvians* (not the translation, but the original!). Moreover, M. Stepermanis, the author of the article about Merkel in *Latviešu konversācijas vārdnica*, defends Merkel in his review of Stritzky's doctoral thesis. Merkel G. *Die Letten. Nach der zweiten Fassung wortgetreu neu herausgegeben von Georg Wihgrabs.* Riga: Rigna, 1924. P. VII-CXXX. Lejnieks K. [Pseid.] / Dziļleja K. *Latviešu draugi pagātnē*. Rīga: Valters un Rapa, 1937. Stepermanis M. [Rezension zu:] K. Ch. von Stritzky: Garlieb Merkel und ‚Die Letten am Ende des philosophischen Jahrhunderts'. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls.* 1939. No 3. P. 457–461. Literary works of Zālīte and Saulcerīte extend the echo to *The Latvians* well beyond the above-designated period. Zālīte M. *Divas dramatiskas poēmas. [Tiesa]*. Rīga: Liesma, 1987. Viese S. Garlība Merķeļa sarunas ar nezināmo. *Karogs*. 1982. No 8. P. 55–85. The dedication of a special edition of LZA Vēstis, No 51 (1/2), to the bicentennial of the first publication of *The Latvians* (1997) proves that Merkel's text has not lost its referential status even to date. Only a few examples of the symbolic inscription as a *formative* text are given here. For further reading, see Zanders V. *Garlieb Merkel* and Boguna J. *Lettland als übersetzte Nation.* P. 264–269.

[36] And by translating per definitionem inevitably reveal the dilemma of the foreign ascription in Merkel's *The Latvians.*

[37] Jürjo calls the reception and appropriation of Merkel's *Volk*'s project by the Young Latvians "uncritical", as it does not take into consideration the contradictions of foreign ascription for self-identification purposes. Jürjo I. Das nationale Erwachen der Esten im 19. Jahrhundert - ein Verdienst der deutschbaltischen Aufklärung? *Nordost-Archiv. Estland und seine Minderheiten. Esten, Deutsche und Russen im 19. und 20. Jahrhundert.* 1995. Heft IV (2). P. 416.

[38] Merķelis G. *Latweeschi, sewischķi widzemneeki, filozofiskā gadusimteņa beigās*. Tulk. Aleksandrs Buhmanis. Sankt Petersburg: A. Gulbis, 1905.

[39] In the following text up to the end I will use the second edition of *The Latvians*, as it was chosen as the source text by both translators. Merķelis G. *Latweeschi*. P. 38/ Merkel G. H. *Die Letten. Vorzüglich in Liefland am Ende des philosophischen Jahrhunderts; ein Beytrag zur Völker- und Menschenkunde.* 2. verbesserte Auflage. Leipzig: Heinrich Gräff, 1800. P. 80; Merķelis, G. *Latweeschi.* P. 69 /Merkel G. *Die Letten*. P. 151; Merķelis G. *Latweeschi*. P. 86, 117, 131 / Merkel, G. *Die Letten*. P. 191, 266, 301.

[40] Merķelis G. *Latweeschi*. P. 25/ Merkel G. *Die Letten*. P. 50; Merķelis G. *Latweeschi*. P. 89/Merkel G. *Die Letten.* P. 200.

[41] Merķelis G. *Latweeschi*. P. 5/ Merkel G. *Die Letten*. P. 1; Merķelis G. *Latweeschi*. P. 122/Merkel G. *Die Letten* p. 280. Further examples: Merķelis G. *Latweeschi.* P. 11, 56, 127, 143 / Merkel G. *Die Letten.* P. 17, 122, 291, 328.

[42] Merķelis G. *Latweeschi*. P. 71, 72, 139, 145 / Merkel G. *Die Letten*. P. 156, 160, 320, 332.

[43] Merķelis G. *Latweeschi*. P. 27, 57, 101/ Merkel G. *Die Letten*. P. 55, 124, 229.

[44] Merķelis G. *Latweeschi*, p. 109 / Merkel G. *Die Letten*. P. 246.

[45] Prunč E. *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*. Berlin: Frank & Timme, 2007. P. 166.

[46] Merķelis G. *Latweeschi*. P. 12, 18–19, 32–33, 40, 55.

[47] Merkel talks about "personal", not "political" freedom and about the peasant obtaining a better state "without leaving his social stand". Merķelis, G. *Latweeschi*. P. 134, 92, 144, 148 / Merkel, G. *Die Letten.* P. 308, 206, 331f., 340. For further details on the Latvian *nation building* see Footnote 29.

[48] Hroch M. *Das Europa der Nationen*. P. 41–47.

[49] Boguna J. Lettland als übersetzte Nation. P. 248–263.

[50] Pulan J. *Stahstš tahš Lattweeschu Tautaš/No winnaš Prreeksch Laikeem/Lihds schai Deenai iš Dohtš/ no G Merkel pahr tullkohtš/No Wahzu wallodas uš Lattwisku/Wallodu 1849ta gaddā/J Pulan/K P N K 1796gaddā/Jesperohš.* 1849 [2009]. Three copies (1849, 1849 and 1851) are preserved. Further reading: Apīnis A. *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā.* Rīga: Liesma, 1987. P. 58–61. Also: Boguna J.; Cīrulis I.; Rutka L.; Taterka T. Von der Schrift der Gemeine zur Stimme der Nation. Zur Konstruktion der lettischen Identität um 1800 in J. Pulans Stahſtś tahś Lattweeſchu Tautaś. *Baltische Literaturen in der Goethezeit.* Hrsg. H. Bosse, O. Elias und T. Taterka. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. P. 15 (Anm. 2). My version of the manuscript is preserved in the National Library of Latvia (Section for manuscripts, signature R x 1, 7, 7 (p. 128)). The transcription of the manuscript was prepared by Līva Rutka in her thesis at the University of Latvia, German Philology in 2009 and kindly made available for my research. Rutka's transcribed pagination will be used in the following quotations.

[51] Further reading on the Herrnhut: Apīnis A. *Neprasot atļauju*; Philipp G. *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.).* Univ.-Diss. Köln. Köln: Böhlau, 1974. Leitāne I. Die Brüdergemeine in Livland als geistesgeschichtliche Vorbereitung des Erwachens? Forschungsstand und Perspektive. *Das nationale Erwachen im Baltikum*. Hrsg. Y. Luven. Lüneburg: Carl-Schirren-Gesellschaft, 2009. P. 73–113; Adamovičs L. *Latviešu brāļu draudzes sākumi un pirmie ziedu laiki: 1738–1743.* Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1934; Straube G. Die Herrnhuter Brüdergemeine als Anfang des lettischen nationalen Erwachens. *Das nationale Erwachen.* Hrsg. Y. Luven. P. 59–72.

[52] Further reading on Pulan by his discoverer Aleksejs Apīnis: J. Pulana ‚Stāsts tās latviešu tautas'. *LZA Vēstis*. 1966. No 7. P. 22–33; G. Merķelis latviešu rokrakstu literatūrā. *LZA Vēstis.* 1974. No 2. P. 128–138; *Latviešu grāmatniecība. No pirmsākumiem līdz 19. gs. beigām.* Rīga: Liesma, 1977; *Neprasot atļauju; Grāmata un latviešu sabiedrība līdz 19. gadsimta vidum.* Rīga: Liesma, 1991.

[53] For a closer look at the German Baltic translation practices see Boguna J. *Lettland als übersetzte Nation*, pp. 248–264.

[54] Kahk J. *Bauer und Baron im Baltikum. Versuch einer historisch-phänomenologischen Studie zum Thema ‚Gutsherrschaft in der Ostseeprovinzen'*. Tallinn: Tallinna Raamatutrükikoda, 1999. P. 154; Apīnis A. *Neprasot atļauju.* P. 12–13; Leitāne, I. *Die Brüdergemeine in Livland.* P. 79, 194f.

[55] Schaudinn H. *Deutsche Bildungsarbeit.* P. 33; Apīnis A. *Neprasot atļauju.* P. 12–13.

[56] Philipp G. *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine.* P. 351, 361; Leitāne I. *Die Brüdergemeine in Livland*. P. 101. However, the Herrnhutian influence should not be overestimated as the dissemination of the brotherhood covered only certain parts of Livonia.

[57] Apīnis A. *Latviešu grāmatniecība*. P. 94–95; *Grāmata un latviešu sabiedrība*. P. 208.

[58] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 8, 201, 210.

[59] Leitāne I. *Die Brüdergemeine in Livland*. P. 84.

[60] Apīnis A. *G. Merķelis latviešu rokrakstu literatūrā.* P. 129.

[61] Leitāne I. *Die Brüdergemeine in Livland.* P. 86f.

[62] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 12.

[63] Ibid. p. 11.

[64] Leitāne I. *Die Brüdergemeine in Livland.* P. 83. P. 86–89.

[65] Ibid. P. 104.

[66] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 16.

[67] Adamovičs L. *Latviešu brāļu draudzes sākumi*. P. 533, 560.

[68] Leitāne I. *Die Brüdergemeine in Livland*. P. 79, 104f.

[69] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 25, 34; Leitāne, I. *Die Brüdergemeine in Livland*. P. 89.

[70] Reiß K. Zeichen oder Anzeichen? Probleme der AS-Textanalyse im Blick auf die Übersetzung. *Semiotik und Übersetzen*. Hrsg. W. Wilss. Tübingen: Narr, 1980. P. 64f.

[71] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 16.

[72] J. Pulan is not understood in an essentialist way, but as a heuristic construct, a combination of the author(s), translator and copyist, an organizing structure of the analyzed text. His translation act can only be induced from concrete text decisions.

[73] Translations from *The Latvians* mark the beginning Pulan J. *Stahsts.* (P. 2–6), and the end of *Stahsts* (P. 95–128), leaving the core to *The Livonian Pretimes* (P. 6–95).

[74] Pulan, J. *Stahsts*. P. 4, 19, 22, 40–41, 50–53, 56, 57, 71, 114, 119.

[75] Ibid. P. 20. P. 54–57, 59, 76, 99, 124 (*Lattweeschi*); p. 21, 52–54, 58, 65, 69, 73, 96, 97, 124 (*Wahzeeschi*).

[76] Details of Pulan's translation strategy: Boguna J. *Lettland als übersetzte Nation*. P. 331–342.

[77] For example, he adds to "Palestine" the explanation "Land of the Jews". Pulan J. *Stahsts*. P. 74; Merkel G. *Die Vorzeit (Bd. 1)*. P. 30.

[78] Widewut is praised not as a statesman, but as a founder of the (even if polytheistic) religion. Pulan, J. *Stahsts*. P. 10, Merkel G. *Die Vorzeit (Bd. 1).* P. 36–38. Pulan does not include back-translations of Merkel's songs in Latvian; remember the "blehnu dseesmas" (*dainas*) and their position in Herrnhutian literary system.

[79] Pulan J. *Stahsts*. P. 92–93.

[80] Ibid. P. 10; 3, 8, 19, 57, 59, 71, 78, 101, 102.

[81] Ibid. P. 98, 37; Merkel G. *Die Letten*. P. 44f.

[82] Ibid. P. 42–46; Merkel G. *Die Vorzeit (Bd. 1)*. P. 205–286.

[83] Pulan J. *Stahsts*. P. 79; Merkel G. *Die Vorzeit (Bd. 2)*. P. 79.

[84] Apīnis A. *Neprasot atļauju*. P. 201.

Jūlija Boguna

Tulkojums un nācijas veidošana: tautas jēdziens Garlība Merķeļa izpratnē un un tā kanonizācija hernhūtiešu un jaunlatviešu darbos

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: tulkojums, nācijas veidošana, Garlībs Merķelis, jaunlatvieši, hernhūtiešu draudze, kanons

Pēdējo desmitgažu laikā aizvien lielāku nozīmi tulkošanas studijās ir ieguvusi tulkojuma loma nācijas veidošanas procesos. Tomēr šī jauniegūtā perspektīva pārāk reti ir tikusi apspriesta ārpus nozares robežām, tāpēc ir palikusi neievērota historiogrāfijā un nacionālajā filoloģijā (īpaši literatūras vēsturē) – nozarēs, kas tradicionālajā izpratnē ir vērstas uz nācijas un tās formu izpēti. Šīs nozares tika veidotas un institucionalizētas 19. gadsimtā vienlaikus ar pašas nacionālās paradigmas nostiprināšanos, tādējādi kļūdamas par nācijas veidošanas subjektu un objektu. Tas izskaidro iepriekš nostiprinātās epistēmiskās kategorijas attiecībā uz autentiska oriģināla centrālo statusu (valoda, teksts, autors, tauta utt.). Saskaņā ar šo paradigmu, kas vērsta uz līdzvērtību un oriģinalitāti, tulkojums tiek uzskatīts par otršķirīgu un epigonisku tekstradi, kurai nav vietas lielajos nacionālajos naratīvos. Tulkošanas studijas bieži neņem vērā oriģinālus, savukārt nacionālās filoloģijas neietver savā redzeslokā tulkojumus. Šī raksta iecere ir demonstrēt atšķirīgu skatījumu uz tulkojumu un tulkotiem tekstiem kā neatņemamu un nozīmīgu literatūras vēstures un nācijas veidošanas daļu. Līdz ar to raksts sniedz jaunus diskusiju virzienus nacionālajām filoloģijām (letonikai un ģermānistikai) un tulkošanas studijām. Raksts piedāvā jaunu Garlība Merķeļa pazīstamā darba "Latvieši" (1796) lasījumu un izseko tā tulkošanas vēsturei 19. gadsimtā, pievēršot uzmanību Merķeļa latviešu tautas (*Volk*) koncepta kanonizācijai un instrumentalizācijai, kā arī recepcijai, kas redzama Aleksandra Būmaņa tulkojumā (1905) un Jāņa Pulāna tulkojumā (1800–1820).

Summary

The role of translation in the nation building processes has gained more relevance for Translation Studies in the last decades. Still, this new perspective is not often communicated beyond the designated disciplinary limits and has, therefore, remained unnoticed by historiography and national philology (especially literary history), the disciplines, which are traditionally understood as the ones that question the nation and its ways. These disciplines were constructed and institutionalized in the 19th century during the establishment of the national paradigm itself, thus, being both the subject and object of the nation building. This explains the pre-coined epistemic categories regarding the central status of an authentic original (language, text, author, people etc.). According to this equivalence and originality driven paradigm, translation is conceived as a secondary and epigonic text production with no place in national master narratives. Translation Studies usually do not take the originals into account and national philologies in their turn exclude translations from their scope. This paper intends to show a different perspective on translation and translated texts as an integral and constitutive part of literary history and nation building. By this, it suggests new grounds of discussion for national philologies (Latvian and German Studies) and Translation Studies. It proposes a new reading of the well-known source *Latvians* by Garlieb Merkel (1796) and traces its translation history to the 19th century, concentrating on the canonization and instrumentalization of Merkel's concept of the Latvian folk (Volk) and its reception as manifested in translations by Aleksandrs Būmanis (1905) and Jānis Pulans (1800–1820).

Ginta Pērle-Sīle

Palsmanes mācītāja Frīdriha Daniela Vāra sabiedriskā, literārā un folkloristiskā darbība 18. un 19. gadsimta mijā

Atslēgvārdi: apgaismība, tautasdziesmas, Palsmane, vācbaltieši, zemnieku izglītošana

Palsmanes mācītājs Frīdrihs Daniels Vārs (*Wahr*, 1749–1827) un viņa darbs latviešu literatūras un folkloristikas vēsturē ir pētīts maz, lielākoties viņš pieminēts tikai kā viens no pirmo tautasdziesmu krājumu savācējiem un izdevējiem. Nozīmīgākais raksts par F. D. Vāra dzīvi un veikumu ir teologa un vēsturnieka Haralda Biezā sagatavotais priekšvārds "Palcmariešu dziesmu krājumam", to atkārtoti izdodot Upsalā 1961. gadā[1], tomēr šis raksts sniedz vairāk arhīva dokumentu un bibliogrāfisko ziņu apkopojumu, mazāk – analīzi par mācītāja nozīmi latviešu kultūras attīstībā.

Lai gan pagaidām F. D. Vāra biogrāfijā ir ļoti daudz neskaidrību, kas liedz pilnīgi izvērtēt viņa devumu kultūras un sabiedrības attīstībā, tomēr no pieejamajiem datiem ir iespējams gūt ieskatu par mācītāja vietu kultūrvēsturē. Šī raksta mērķis ir, izmantojot laikmeta kontekstu, atklāt, vai un cik daudz F. D. Vārs ir bijis novators, cik – sekotājs sava laika idejiskajiem strāvojumiem; censties noskaidrot, vai viņa veikumam ir vairāk gadījuma raksturs, vai arī tā ir mērķtiecīga darbība.

Ieskats F. D. Vāra biogrāfijā

Lai varētu runāt par F. D. Vāra veikumu, vispirms nepieciešams sniegt nelielu ieskatu viņa personības tapšanā, izmantojot nedaudzos pieejamos faktus. Lai gan rakstos figurē vairāki dzimšanas datumi, pats mācītājs tos noliedz, Palsmanes baznīcas grāmatā pie virskonsistorijai nosūtītajiem datiem par savu dzimšanas dienu norādot 1749. gada 30. maiju.[2] Savukārt par dzimšanas vietu diskusiju ir daudz – visticamākā šķiet H. Biezā[3] versija par Valmieru, jo tā norādīta kā izcelsmes vieta, stājoties Alberta Universitātē (*Albertus Universität*)[4]. Tomēr pagaidām nav noraidāmi vēsturnieka un literāta Arveda Švābes[5] un bibliogrāfa Karla Eduarda Napjerska (*Napiersky*, 1793–1864)[6] uzskati par Rīgu kā dzimšanas vietu vai Rūjienas mācītāja un literāta Gustava Bergmaņa (*Bergmann*, 1749–1814)[7] minētā Kēnigsberga (tagad – Kaļiņingrada). Savukārt Baltijas "Bibliogrāfiskajā leksikonā"[8] minēta Frīdrihshamna (*Fridrihshamn,* tagad – Hāmina (*Hamina*)) Somijā.

Nākamais neapstrīdamais fakts ir saistīts ar Vāra izglītību – Alberta Universitātē Kēnigsbergā, kur viņš 1766. gada vasaras semestrī pierakstīts kā 72. students, kā iepriekš minēts, norādīta Valmiera, Livonija (*Wolmar*, *Lioun*) kā izcelsmes vieta un to, ka beidzis Frederika kolēģiju (*Collegium Fredириciano*).[9]

Raksturojot mācību vidi, jāatzīmē, ka Frederika kolēģija tiek dibināta, izmantojot Augusta Hermana Frankes (*Francke*, 1663–1727) Halles skolas paraugu.[10] F. D. Vāra mācību laikā skolas direktors un skolotājs ir pietisma ideju piekritējs Francs Alberts Šulcs (*Schultz*, 1692–1763)[11], kurš Halles Universitātē (*Universität Halle*) teoloģiju studējis pie pietisma tēva A. H. Frankes un bijis arī personīgi pazīstams ar viņu.[12] Nozīmīgu ietekmi uz F. A. Šulca uzskatiem atstāj arī studijas pie filozofa Kristiana Volfa (*Wolff*, 1679–1754),[13] kurš zināms kā apgaismības racionālisma ideju paudējs. Kā norāda pietisma pētnieks F. Ernests Štoflers (*Stoeffler*),[14] studiju laikā iegūto teoloģisko perspektīvu turpina daudzi Halles Universitātes absolventi, no kuriem F. A. Šulcs Kēnigsbergā izveido vērā ņemamu idejisko centru. Tādējādi ir iespējams secināt, ka jau skolas laikā F. D. Vārs ir saskāries ar pietisma un arī apgaismības racionālisma idejām.

F. D. Vāra saistība ar apgaismības piekritējiem, tas, cik daudz izglītības procesā viņš saskāries ar jaunā filozofiskā laika strāvojumiem, vēl detalizēti pētāma. Tostarp pētāma arī topošā mācītāja saistība ar filozofu Johanu Gotfrīdu Herderu (*Herder*, 1744–1803), kura darbs Frederika kolēģijā[15] sakrīt ar F. D. Vāra mācību laiku šeit.

Tūlīt pēc Alberta Universitātes beigšanas 1770. gadā kā mācītāja kandidāts F. D. Vārs dodas uz Rīgu, un jau 1771. gada 15. februārī Vidzemes konsistorija viņu ieceļ par Palsmanes un Aumeistaru draudzes mācītāju, jo miris iepriekšējais mācītājs Jakobs Adolfijs (*Adolphi*, 1699–1769)[16]. Tātad Palsmanes draudze iegūst gados jaunu mācītāju, kurš nāk no sabiedrības slāņa, kas novērtē izglītību. Viņš ir iepazinies ar pietisma un apgaismības idejām. No vēsturnieka Alekseja Apīņa minētajām latviešu kultūras attīstības pavadparādībām reliģijā 18./19. gs. mijā (teoloģiskais racionālisms, kas reliģijā pieņem tikai to, ko var aptvert ar prātu; pietisms, kas sludina iekšējo atdzimšanu, izkopj reliģiskās emocijas ("sirds teoloģija"), cenšas atjaunot psiholoģisko kontaktu ar Dievu; hernhūtisms – "reliģija bez baznīcas", kas atmet augsto prātošanu dogmu jomā, centrā izvirza Kristus tēlu, viņa uzupurēšanos cilvēka dēļ un cilvēka mīlestību uz Dievu)[17], F. D. Vāra darbībā jaušama teoloģiskā racionālisma un pietisma sajaukšanās.

F. D. Vārs visu savu mūžu nostrādājis Palsmanes un Aumeistaru draudzē. 1818. gadā mācītājam piešķirts 1812. gada Atceres krusts (*Erinnerungskreuz von 1812*)[18], bet 1821. gadā – Konsistorijas padomnieka tituls[19]. Mācītājs miris 1827. gada 25. oktobrī[20], apglabāts Palsmanes draudzes vecajos kapos.

Vidzemes un Palsmanes raksturojums 18. gadsimta 50. un 60. gados

Laikā, kad F. D. Vārs ieradās Vidzemē, sabiedrības procesus visnozīmīgāk ietekmē baznīca un garīdzniecība. Blakus muižniecībai, piederoši pie valdošās elites, ar lielākām iespējām iegūt vēsmas no pasaules kultūras un filozofijas procesiem, tajā pašā laikā esot

krietni ciešākā kontaktā ar zemniekiem, vācbaltiešu mācītāji bija galvenais virzītājspēks, kas noteica jauno filozofisko domu izplatīšanos Livonijā. Atsaucoties uz vēsturnieku Andreju Johansonu, 18. gs. Livonijas luterisko mācītāju vidū dominēja trīs idejiski virzieni: konfesionālā ortodoksija, piētisms un teoloģiskais racionālisms. Ziemeļu kara (1700–1721), mēra sekas, kontroles trūkums u. c. faktori, kas daudzviet ļāva mācītāju kārtai morāli pagrimt, noteica konfesionālajai ortodoksijai raksturīgā dogmatisma nepieciešamību. Nozīmīgs konfesionālās ortodoksijas pārstāvis Vidzemē ir 18. gs. vidus ģenerālsuperintendants Jakobs Andreass Cimmermanis (*Zimmermann*, 1706–1770), kas kaismīgi rūpējās par mācītāju kā paraugu, augstas morāles un tikumu cilvēku uzvedības atjaunošanu. Viņa darbu, gan mērenāk, turpina nākamais ģenerālsuperintendants, Smiltenes mācītājs un literāts Jakobs Lange (*Lange*, 1711–1777)[21], kas F. D. Vāru iesvēta mācītāju kārtā.[22]

Blakus baznīcas vadības prasībai ievērot luteriskās dogmas dažviet jau 17. gs. beigās izplatās piētisms, kura "sirds reliģija", zviedru valdības pilnīgi noliegta, vairāk var tikt īstenota 18. gs. sākumā un vidū, kad Vidzeme jau iekļauta Krievijas impērijas sastāvā.[23] Piētisma izplatība ir lokāla, maz koordinēta, un par tās nopietnu izplatību Palsmanes apkārtnē trūkst informācijas.

No 18. gs. 60. gadiem sākas aktīvas diskusijas par zemnieku stāvokli. Šķirot radikālo un mēreno apgaismotāju[24] attieksmi, jāatzīst, ka līdz F. D. Vāra ierašanās laikam Vidzemē un arī dažus gadu desmitus vēlāk te valdīja mērenajiem apgaismotājiem raksturīgā ideja "vispirms izglītība, pēc tam brīvība"[25]. Radikālāka retorika vērojama vairāk 18./19. gs. mijā.

18. gs. 50. un 60. gadus sabiedrībā ir raksturojis A. Johansons: "Līdz 18. gs. trešajam ceturksnim muižu saimniecība ir nostabilizējusies tiktāl, ka tās sāka aizvien vairāk ražot tirgus vajadzībām. Zemnieku stāvokli tas neuzlaboja, drīzāk vēl palielināja viņu klaušas, turpretim dzimtkungu turība auga, un pakāpeniski tai piebiedrojās greznība."[26] Vēsturnieks Eduards Dunsdorfs izvirzījis hipotēzi, ka klaušu smagums bija atkarīgs no muižas lieluma: lielākajās muižās tās bija vieglākas, jo bija salīdzinoši grūtāk organizēt lielu klaušinieku pūli, turklāt lielajās muižās uz darbu klaušiniekiem bija mērojams tālāks ceļš nekā mazajās.[27] Līdz ar to varētu sagaidīt, ka Palsmanes nelielajā muižā klaušām vajadzētu būt smagākām, bet to apliecinošu faktu trūkst.

Paralēli jāatzīmē politiskā situācija, kad iezīmējas konflikts starp muižniecību un likumdevējiem. Piemēram, no 1850. līdz 1860. gadam tikai reizi tika sasaukts Vidzemes landtāgs, jo valdība to neatļāva. Šāda situācija neapmierināja vietējo muižniecību, jo tas nozīmēja apdraudējumu viņu privilēģijām. Līdz ar to attīstījās korupcija, kas prasīja lielus līdzekļus, kurus savukārt ieguva no klaušām, nodevām, riežām, tādējādi vēl vairāk pasliktinot zemnieku stāvokli[28] un atstājot ietekmi uz izglītības sfēru: nebija līdzekļu skolu uzturēšanai.

Situācijas sekas rāda 18. gs. 60. gados veiktā vispārējā skolu vizitācija, kuras rezultāti nav ļoti iepriecinoši – daudzviet trūkst skolotāju, skolu nav vispār vai tās ir bēdīgā stāvoklī. Palsmane kopā ar Vizlu šajā laikā pieder kapteinim Francim Kristofam fon Cekelam (*F. C. Zoeckel*, ?–1759) un viņa pēctečiem – fon Albedilliem (*von Albedyll*)[29]. Pretstatā kopējam līmenim 1768. gadā veiktā Palsmanes draudzes skolas vizitācija[30] liecina, ka "skola

ir, lai gan neliela, ar 2 telpām, ir skolotājs, skolu apmeklē 74 bērni, kas prot lasīt un galvas gabalus. Zemniekiem uzliktās maksas – sieciņus un upura maka naudu skolotājs saņem, bet no muižas pienākošos atbalstu (strādnieku) – nē." Palsmanes skolas filiālē Aumeistaros mācās vēl 17 bērni. Salīdzinoši – Smiltenes draudzes skolu apmeklē 32 bērni, Cēsu draudzes skolu – 48 skolēni.[31] Šeit gan jāņem vērā, ka tur darbojas arī muižas skolas, kuras Palsmanē nav. Palsmanes fenomenu varētu skaidrot ar to, ka, iespējams, uzliktās klaušas bija mazākas nekā citur. Uz to vedina domāt A. Johansons, rakstot, ka Vidzemē bijuši muižnieki, kas piētisma iespaidā pievērsušies latviešu izglītības uzlabošanai. Kā spilgtākais piemērs Vidzemē tam tiek minēta Valmiera.[32] Ņemot vērā Palsmanes muižas īpašnieku Cekelu, vēlāk – Albedillu dzimtas – saistību ar Valmieru[33], jādomā, ka pavisam svešas jaunās filozofijas idejas te nebija. Turklāt jāpiemin, ka Palsmanes muižas īpašnieka brāļa dēls, Mēru muižkungs un vēlākais Cēsu pilsētas ārsts Francs Johanns Cekels (1746–1811)[34] (gan krietni vēlāk – 1790. gadā) uzraksta darbu, kurā aicina latviešus audzēt kartupeļus: "Kartopeļu dārs, ko tāpēc, lai mīļi Vidzemes latvieši ne vairs uz priekšu grūtu bēdu cieš, viens no viņu uzticamiem dzīves biedriem še rakstos stāda"[35]. Darbā atrodami detalizēti fakti par latviešu sadzīvi, kā arī apgaismībai raksturīgā vēlme izglītot, palīdzēt.

Ja raugāmies uz situāciju, kurā vācu muižkungs cenšas palīdzēt zemniekiem, kopā ar mūsdienu psiholoģijas atziņu, ka bērna atvērtību pasaulei, uzskatus pamatā veido ģimene, ir iespējams Cekelu dzimtu saistīt ar apgaismības idejām. Šobrīd trūkst sīkāku datu par muižas tiešu atbalstu Palsmanes draudzei, zemniekiem un skolai, bet var būt, ka muižnieki tīšām neuzlika pārāk lielas klaušas, tā pastarpināti atstājot līdzekļus izglītībai un draudzes izaugsmei.

Protams, nedrīkst aizmirst Palsmanes mācītāja J. Adolfija darbību, lai vietējie ļaudis apzinātos mācību nozīmību un sūtītu bērnus skolā. Būtiskākais šeit minamais ir mācītāja sagatavotais manuskripts, kurā apkopoti aptuveni 2000 Bībelē lietotie vārdi – "Latviešu leksikons" (*Lexicon letticum*)[36]. Par skolotāja un baznīcas sadarbību liecina vizitācijas dokumentos minētais, ka "skolmeistaris katru svētdienu labi un saprātīgi nolasot baznīcā draudzei kādu katķisma gabalu"[37]. Šīs liecības vedina domāt par viņa mācītāja amatam atbilstošu morālo stāju, zināmām aktivitātēm izglītībā, kultūrā, to iemesli prasa padziļinātus pētījumus. Jāpiemin, ka salīdzinoši netālu, 25 km atstatu, Smiltenē, šajā laikā strādā jau minētais mācītājs un literāts J. Lange, kura darbība atbilst konfesionālās ortodoksijas idejām un kurš arī varētu būt idejiski ietekmējis J. Adolfija darbības virzienus un apmērus.

Būtiski raksturojumā pieminēt, ka Palsmanes apkārtnē 19. gs. 60. gados strādā vai sāk darbu daudzi apgaismības ideju spārnoti mācītāji: G. Bergmanis – Rūjienā, Kristofs Harders (*Harder*, 1747–1818) Rubenē, Kristofs Reinholds Girgensons (*Girgensohn*, 1752–1814) Jaunpiebalgā (vēlāk Cēsu apriņķa prāvests), Oto Frīdrihs Pauls Rīls (*Rühl*, 1764–1835). Viņi varētu derēt par labiem paraugiem un iespējamiem sabiedrotajiem F. D. Vāram. Par G. Bergmaņa sadarbību ar Palsmanes mācītāju liecina "Palcmariešu dziesmu krājuma" izdošana Rūjienā un ar to saistītā sarakste[38], O. F. P. Rīls piedalījies spredikos, 1817. gadā atklājot jauno Palsmanes baznīcu[39], taču sakari ar pārējiem mācītājiem vēl detalizēti pētāmi.

Tātad līdz ar Kēnigsbergā iegūto filozofisko platformu tālākai darbībai F. D. Vārs, ienākot Palsmanes draudzē, ir ieguvis vietu, kurā, jādomā, jau pirms viņa īstenotas uz izglītību, zemnieku atbalstu vērstas darbības. Ienākot Palsmanes draudzē un Ziemeļvidzemes kultūrtelpā, viņš, visticamāk, nav novators, jo jaunā laikmeta elpa 1771. gadā jau ir jūtama; šeit jau aktīvi darbojas viņa kolēģi un process vedina sekot, iesaistīties.

F. D. Vāra sabiedriskā un literārā darbība

F. D. Vāra sabiedriskā darbība ir neatraujami saistīta ar notikumiem 18./19. gs. sabiedrībā. Plašākā mērogā to raksturo apgaismības ideju arvien tālāka izplatīšanās, kas līdz ar K. Zontāga kļūšanu par ģenerālsuperintendantu iegūst radikālāku skanējumu. Palsmanes mācītāja aktīvie darba gadi sakrīt ar laiku, kad latvieši no nebrīviem cilvēkiem veidojas par nāciju.

Ttrūkst informācijas par F. D. Vāra darbību, kas būtu ieguvusi plašu rezonansi tā laika sabiedrībā. Avotos par dažādu to laiku cilvēku sadarbošanos Livonijā[40] F. D. Vāra vārds neparādās, iespējams, tāpēc, ka līdz šim viņa darbība maz pētīta, iespējams, ka viņš pret paša paveikto izturējies pieticīgi un nav skaļi lepojies. Pašreiz pieejamā informācija gan nenoraida arī iespēju, ka F. D. Vārs bijis savrups un nav aktīvi iesaistījies sabiedriskajā dzīvē, ar to saprotot dažādās vācbaltiešu dibinātās biedrības u. tml. aktivitātes.

Pieejamās ziņas liecina, ka viņš visai aktīvi sarakstās ar Vidzemes konsistoriju, arī ar Kārli Gotlobu Zontāgu (*Sonntag*, 1765–1827), informējot par nesaskaņām ar vietējām muižniecībai pietuvinātām personām.[41] Tā gan vairāk vērtējama kā privāta cīņa par varu un līdzekļiem, jo neatspoguļo mācītāja un draudzes priekšnieku plašākus uzskatus, bet atklāj finanšu problēmas. Kā minēts iepriekš, Palsmanes muiža nav pieskaitāma pie lielajām, bagātajām saimniecībām, līdz ar to arī F. D. Vāra draudze nav ļoti pārtikusi, kā viņš to pats norāda 1811. g. 13. marta ziņojumā virskonsistorijai: "Draudzei nepieder nedz nekustamais īpašums, nedz naudas kapitāls. Ar nelielajiem naudas līdzekļiem, kas nesen draudzei vēl bijuši, neesot līdz galam pieticis arī jaunās baznīcas ēkas celtniecībai."[42] Baznīca tiek pabeigta krietni vēlāk – 1817. gadā.[43] Šo situāciju varētu būt ietekmējusi 1798. gadā notikusī Palsmanes muižas ieķīlāšana un īpašnieku maiņa – fon Albevillu dzimtas Ernests fon Bergs (*E. von Berg*, ?–?) 1803. gadā to pārdod tālāk Karlam fon Kalenam (*K. von Kahlen*, ?–?).[44]

Nopietnu nostāju draudzes interešu aizstāvībai F. D. Vārs parāda, pieprasot, lai mantojumā iegūtais salīdzinoši bagātākās Rauzas muižas īpašums tiktu izmantots Palsmanes draudzei par labu, norādot, ka draudzes priekšniekiem ir pienākums klausīt mācītāja un draudzes vajadzības.[45]

Tematika un arī F. D. Vāra viedoklis par muižas pienākumiem pret draudzi izglītības jomā atspoguļojas arī Palsmanes baznīcas grāmatā minētajā informācijā[46], kas, jādomā, pierakstīta vizitācijās. Pieraksti visai detalizēti atklāj mācītāja rūpes par izglītības sistēmu, jo skarts plašs jautājumu spektrs, arī skolotāju algošanas jautājumi, skolu organizēšanas varianti, izsverot priekšrocības un neveiksmes, piemēram, muižas skolas būtu ieteicamas,

lai samazinātu skolēniem uz skolu veicamo attālumu, kas savukārt samazinātu aptaujājamo apjomu mācītājam. Norādīti mājmācības trūkumi – ne katrā mājā ir cilvēki, kas māk lasīt.[47] Kopumā pieraksti parāda F. D. Vāru arī kā racionālisma ideju pārstāvi, kura darbības vērstas uz izglītības līmeņa celšanu.

Paralēli mācītāja darbam F. D.Vārs ir darbojies arī literatūras jomā. Sākotnēji viņš ir vai nu tulkojis, lokalizējis, vai sacerējis vairākus dievkalpojuma norisi skaidrojošus darbus: "Pie Dieva gald' iešanas saviem draudzes bērniem" (1788); "Pieminēšanas lapa priekš jauniem Dievgaldniekiem, viņu tēviem, mātēm, kūmām un radiem" (1789), arī konkrētiem dievkalpojumiem sagatavotas divas dziesmu lapiņas.[48]

Cenšoties atrisināt autorības problēmu, caurskatītas vairākas dziesmu grāmatas un kalendāri[49], kuru atlasē izmantots reģionālais princips – tos sagatavojuši Palsmanes tuvīno draudžu mācītāji, F. D. Vāra laikabiedri, piemēram. Līdz šim F. D. Vāra izmantotie un, iespējams, sarakstītie darbi nav atrasti.

Par to, ka šie varētu būt lokalizējumi vai tulkojumi, vedina domāt mācītāja darbība laicīgās literatūras daļā. Proti, viņa 1790. gadā izdotais aģitācijas darbs "Kartopeļu dārs [..]" ir jau iepriekš pieminētā Mēru muižkunga, ārsta F. J. Cekela darbs[50], ko F. D. Vārs pārtulkojis. Ir saglabājušās ziņas, ka šajā laikā mācītājs tulkojis vācu dzejnieka Frīdriha Gotlība Klopštoka (*Klopstock*, 1724–1803) poēmu "Mesija" (*Der Messias*), lai gan manuskripts zudis.[51] Nav saglabājušās ziņas par darbošanos pie tulkojuma, tāpat arī pats izdevums vēl meklējams, bet laikrakstā *Rigische Anzeigen*[52] atrodams sludinājums, ka pie F. D. Vāra iespējams saņemt vācu dzejnieka Kristofa Augusta Tīdges (*Tiedge*, 1752–1841) poēmas "Urānija" (*Urania über Gott*, *Unsterblichkeit und Freiheit*) eksemplārus[53], tādēļ pastāv iespēja, ka Palsmanes mācītājs tulkojis arī šo darbu.

Darbu izvēlē ir jaušama vēlme izglītot, par ko liecina gan materiāli dievkalpojumiem, gan kartupeļu audzēšanas pamācība. Iespējams, šāda paša iemesla dēļ F. D. Vārs izvēlas tulkot arī poēmu (vai poēmas, ja attiecinām uz viņa paveikto arī darbu "Urānija"), lai iepazīstinātu latviešu zemniekus ar tā laika moderno literatūru. Protams, iespējams, ka mācītājs tulkošanā ir iesaistījies, eksperimenta vilināts – vai viņš spēs atdzejot F. G. Klopštoka radītos heksametrus latviski, vai latviešu valodā tas ir iespējams?

Īsi raksturojot darbus no izvēlētās valodas viedokļa, jāsecina, ka darbā "Kartopeļu dārs [..]" izteiksme ir vairāk sentimentāla, žēlošanas un emociju pilna, kas vairāk atbilst pietisma tradīcijai. "Ticiet man, Vidzemes ļautiņi, jūs latvieši, mani sirds mīļi! Gaužas sirdssāpes kremtušas manu sirdi, jūsu badu, jūsu trūkumus izgājušos gados redzot! Vai ne izdzināt jau pēdīgus lopus pēc pārdošanas? Izdevāt visas savas drēbes, postījāt gauži savus ciemus, tik gribēdami sev un savus bērnus no bada nāves glābt!"[54]

Atšķirīgi izteiksmes ziņā ir dziesmu lapiņās nodrukātie teksti. Teikumu konstrukcijās nav jūtama tik liela vācu valodas ietekme, lai gan deminutīvi, emocionalitāte, īpaši Ziemassvētkiem paredzētajā dziesmu lapiņā, sastopama: "[..] Ak, svētu draudžu brūtganiņ'/ Nāc, guldies sirsniņā/ Kā lab man pie tev' allažiņ/ Tīk bēdu tūlumā"[55]. Dziesmu lapiņās drukātie teksti kvalitatīvi atšķiras – Ziemassvētku dziesmas ir visai precīzi jamba pantmērā rakstītas, kamēr Lieldienu dievkalpojuma dziesmu lapiņas teksts ir ritma ziņā ļoti neprecīzs.

Piemēram: "Kas par saldiem/ Lieldienas priekiem/ Iekš Jēzu ticības mantiniekiem/ Klaus, zeme rīb, redz sargi skrien,/ Enģels akmini novēlis,/ Tēvs mironi iz kapa cēlis [..]"[56] Abu dziesmu lapiņu druka datēta ar 1820. gadu[57], un to izpildījumā šādām atšķirībām nevajadzētu būt, kas vedina secināt, ka, visticamāk, viena (vai pat abas) dziesmas varētu nebūt F. D. Vāra darbs, bet iegūta no kāda cita autora.

Lai gan F. D. Vāra paveiktais ir atzinības vērts, ticamāk šķiet, ka F. D. Vārs ir tulkotājs, ne autors. Tālāki tulkojumu un lokalizējumu oriģinālu meklējumi, jādomā, palīdzētu arī atklāt viņa saistību ar citiem 18./19. gs. mijas sabiedriskajiem darbiniekiem. Palsmanes mācītāja iespējamais literārais ieguldījums, arī ja tā būtu citu tulkotāju darbu popularizēšana, ir atzīstams kā mēģinājums palīdzēt latviešu zemniekiem iekļauties dievkalpojuma norisē, tie ir apgaismotāja centieni uzlabot zemnieku stāvokli, skaidrojot kartupeļu audzēšanas ieguvumus, un vēlme latviešiem padarīt pieejamu jaunāko laiku literatūru. Ar šo veikumu F. D. Vārs iekļaujas attiecīgā laikposma luteriskās baznīcas tendencē – garīdznieka pienākumu paplašināšanās, viņam kļūstot par savas zemnieku draudzes "domāšanas veida un tikumu uzlabotāju"[58].

H. Biezais pārizdotā "Palcmariešu dziesmu krājuma" ievadā pie F. D. Vāra bibliogrāfijas[59] min vēl vienu līdz mūsu dienām nesaglabājušos manuskriptu – aprakstu par Palsmanes apkārtni. Nav zināms precīzs darba tapšanas laiks, tāpat nav īsti zināms skatpunkts, no kāda darbs gatavots – vai F. D. Vārs apkārtni mēģinājis skaidrot kā Dieva radītu, vai centies objektīvi raksturot pagastu. Meklējot iespējas rekonstruēt kaut daļu F. D. Vāra darba un zinot, ka aptuveni šajā pašā laikā top Krimuldas mācītāja Kārļa Kristiāna Ulmaņa (*Ulmann*, 1793–1871) mācību grāmata "Par Vidzemi"[60], kurā iekļauts arī Palsmanes draudzes apraksts, pētīju hipotēzi par iespējamu Palsmanes mācītāja sniegtu informāciju un līdz ar to līdzdalību ģeogrāfijas mācību grāmatas tapšanā. Uz to pamudināja A. Apīņa rakstītais, ka K. K. Ulmaņa grāmata vērtējama kā kompilācija, kur apkopotas ziņas no iepriekš publicētajām grāmatām un periodikas un dažādiem citiem avotiem.[61] Izskatot Akadēmiskajā bibliotēkā atrodamo 1834. gada Kārļa Nīmanda veikto grāmatas "Par Vidzemi" norakstu, jāpiekrīt A. Apīnim[62], ka grāmatas teksts nav viendabīgs, vietām vērojama ļoti liela detalizācija, piemēram, Rīgas raksturojumā, brīžiem – ļoti strups un īss apraksts. Skatot teksta detalizāciju no ģeogrāfiskās perspektīvas, var secināt, ka Rīgai tuvāko draudžu apraksti ir niansētāki, ietvertas ne tikai ģeogrāfiskās ziņas (attālums no Rīgas, novietojums pret citiem administratīvajiem objektiem, zemes raksturojums, iedzīvotāju skaits u. tml.), bet arī novērojumi par iedzīvotāju nodarbošanos. Piemēram, par Krimuldas draudzi rakstīts: "Pa Krimuldas draudzi zeme vidēja, dažā it laba, bet daudz vietās purvāja netrūkst. Kad Rīgas pilsēta nebūtu tuvu, kur arī cālīšus vai pautus, vai mucu stīpas pārdot, ka var pie naudas vērdiņa tikt, tad ar zemes kopšanu ļaudis nevarētu iztikt."[63] Jādomā, ka tas saistīts, pirmkārt, ar paša grāmatas autora iespēju apmeklēt minētās vietas. Otrkārt, par Rīgu un apriņķu lielākajām pilsētām informācijas noteikti bija vairāk nekā par konkrētām draudzēm.

Grāmatā "Par Vidzemi" iekļauts arī Palsmanes (*Palzmar*) draudzes apraksts. Tas ir īss, apraksta detaļās būtiski neatšķiras no citiem Valkas vai Cēsu apriņķa ziemeļu daļas

draudžu raksturojumiem, tajā nav pievienotas ziņas, kas ļautu secināt, ka autoram bijusi pieejama plašāka informācija par Palsmani. Tādēļ, trūkstot vēstuļu u. c. informācijas kopīga darba pierādījumam, jādomā, ka F. D. Vāra bojā gājušajam Palsmanes apraksta manuskriptam un K. K. Ulmaņa darbam "Par Vidzemi" nav saistības un Palsmanes mācītājs nav piedalījies grāmatas "Par Vidzemi" tapšanā.

Trešā joma, kurā darbojies F. D. Vārs un kura ir cieši saistīta ar apgaismības idejām, ir folkloristika, kas varētu būt nozīmīgākais Palsmanes mācītāja paveiktais. Saskaņā ar H. Biezā[64] un A. Švābes[65] pētījumiem 1808. gadā Rūjienas mācītājs G. Bergmanis savā spiestuvē nodrukā "Palcmariešu dziesmu krājumu", kuru savācis un sakārtojis F. D. Vārs. Krājumā apkopotas 413 tautasdziesmas no Palsmanes un tās apkārtnes; jāpiebilst, ka F. D. Vāra vākums ir bijis lielāks, ap 500 tekstu, bet daļa dziesmu nav nodrukātas.[66] Tādējādi šī ir lielākā 18./19. gs. mijā vienas personas savāktā tautasdziesmu kolekcija. Runājot par krājumā ietverto tautasdziesmu skaitu, vēl jāpiemin, ka teksti numurēti un beidzas ar 411 (šāds skaitlis minēts arī Seniespiedumu katalogā)[67], tomēr šim skaitlim vēl jāpievieno pa vienai krājuma ievadā un noslēgumā iespiestās dziesmas, kam numuru nav. Tādējādi kopējais "Palcmariešu dziesmu krājumā" apkopoto tautasdziesmu skaits ir 413.

"Palcmariešu dziesmu krājums", salīdzinot ar G. Bergmaņa kolekcijām[68], ir īpašs arī ar to, ka tautasdziesmas tajā kārtotas septiņās nodaļās: lauka, dravnieku, talku, vedēju, panāksnieku, kāzu un raudu dziesmas. Tieši kārtojums nodaļās vedina domāt par F. D. Vāra nozīmi. Iespējams, viņš bijis viens no pirmajiem, kas varētu būt devies mērķtiecīgās "ekspedīcijās", pierakstot folkloru reālajā tās lietošanas brīdī. Proti, lielāko daļu krājuma aizņem "Lauka dziesmu" nodaļa ar 219 dziesmām, kuras vēlāk K. Barona kārtotajās "Latvju dainās" ievietotas nodaļās par neprecētu meitu un puišu sadzīvi vai precību dziesmās. Salīdzinoši mazāku daļu F. D. Vāra "Lauka dziesmās" veido ar lauka darbiem, mežu u. tml. tematiku saistītās tautasdziesmas. Pārējās nodaļās tautasdziesmu ir skaitliski ievērojami mazāk, tās ir tematiski atbilstošākas nodaļas virsrakstam. Piemēram, "Talku dziesmas" – 11, "Dravinieku dziesmas" – 25 u. tml. Skaidrot ar valodas neprasmi to ir grūti, jo zināms, ka Vidzemes konsistorija jau 1771. gadā, uzsākot mācītāja gaitas, F. D. Vāru raksturo kā labu latviešu valodas pratēju.[69] Otrkārt, salīdzinot ar G. Bergmaņa tai pašā laikā izdotajiem krājumiem, F. D. Vāra pierakstītajās tautasdziesmās krietni labāk izjusts dziesmu ritms, ir mazāk vārdu un valodas konstrukciju kļūdu. Pagaidām pietrūkst avotu, lai varētu precīzi atbildēt uz jautājumu, kādēļ tāds dalījums nodaļās, bet viens no iemesliem varētu būt pierakstīšanas situācija. Iespējams, daļu dziesmu F. D. Vārs ieguvis, piedaloties noteiktās savas apkārtnes tautas tradīcijās, godos, piemēram, kāzās, bērēs. Dziesmu mazais skaits varētu būt skaidrojams ar nespēju ātri fiksēt vienības to dziedāšanas procesā. Pretstatā tam "Lauka dziesmu" nodaļa varētu būt tapusi, intervējot teicējus "pie galda", kur vairs nav tradīcijas ierobežojošā konteksta un intervējamais var brīvāk atcerēties un izteikties par jebkādu tematiku. Neatbilsmes, kas vērojamas mazskaitlīgajās nodaļās, tādā gadījumā varētu būt cēlušās, F. D. Vāram pašam cenšoties piekārtot kādu no sākotnēji "Lauku dziesmu" vākumā esošajām vienībām, taču viņam pietrūcis tradīcijas detalizētu zināšanu. Protams, nevar noliegt, ka visas dziesmas iegūtas kabinetā, dalījumu veidojis pats mācītājs

vai to veidot palīdzējis ir pats teicējs/-i, stāstot arī par pašu tradīciju. "Lauka dziesmām" trūkst tradīcijas, procesa klātbūtnes. Tikpat iespējams, "Lauka dziesmas" ir iegūtas pirmās, un tikai vēlāk mācītājs sapratis, ka būtu nepieciešama sistematizēšana, tādēļ trūkstošo tradīciju šķietami kompensē dziesmu grupēšana – sākumā tās ir dažāda satura dziesmas par māsām, brāļiem, meitām, tālāk seko dziesmas par kumeļu u. tml., līdz nodaļa tiek pabeigta ar kara dziesmām. Tā F. D. Vārs aizsāk ceru principa izmantošanu latviešu folkloristikā, ko vēlāk izmantos K. Barons, kārtojot "Latvju dainas".

F. D. Vāra darbības vērtējums

Pirmo vērtējumu par F. D. Vāra darbību ir izteikuši viņa līdzgaitnieki. Par to liecina 1818. gadā F. D. Vāram piešķirtais "1812. gada atceres krusts"[70], gan par nopelniem neko neminot. Iespējams, iemesls bijis 1817. gadā pabeigtā jaunās baznīcas celtniecība Palsmanē, bet tikpat labi balva varētu būt pateicība par aktīvu darbību draudzes labā.

Nedaudz vairāk informācijas sniedz 1821. gada sarakste, kur virskonsistorija norāda, ka "ģenerālsuperintendents Zonntāgs atgādinājis Virskonsistorijai par Vāra 50 gadu amata jubileju" un "Vidzemes Baznīcas vārdā mēs pateicamies Jums par izcilo, dievbijīgo degsmi, nerimstošo darbīgumu un pašaizliedzīgo, mīlestības pilno, īsteni kristīgo prātu, ar kādu Jūs savu amatu – arī dažādās grūtībās – līdz šim esat vadījis tik priekšzīmīgi un uzticami"[71]. Visu mūžu F. D. Vārs nostrādājis mazā, diezgan trūcīgā draudzē, darbojoties pie tās izaugsmes, izglītošanas. Zinot, ka apsveikuma runās dažkārt mēdz glaimot jubilāram, tomēr var pieļaut, ka šoreiz teiktais ir tuvs realitātei. Jāatzīmē, ka Palsmanes mācītājam līdz ar apsveikumu tiek piešķirts konsistorijas padomnieka tituls, kas ir pagodinājums un vedina domāt, ka mācītājs ir veicis krietni vairāk, nekā to prasa amata pienākumi.

Kā norādīts šī raksta sākuma daļā, F. D. Vāra vārds arī pēc viņa nāves nav bieži pieminēts. Blakus H. Biezā pētījumam Palsmanes mācītājs minēts vairāk kā laikabiedrs, piemēram, A. Švābes pētījumos par G. Bergmani[72] vai literatūrzinātnieka Luda Bērziņa apcerēs par pirmajiem tautasdziesmu vācējiem.[73] Dažās nelielās publikācijas par Vāru[74] atzīts, ka mācītāja veikums nav pienācīgi novērtēts. No tām spilgtākie un emocionālākie, šķiet, ir emigrācijā dzīvojošā mācītāja Jura Grīnberga raksti[75], kas mazāk balstīti faktos, bet vairāk – vēlmē novērst nepelnīto aizmirstību. Tas, ka līdz šim F. D. Vāra darbība pētīta un vērtēta maz, iespējams, ir radījis situāciju, ka viņa vārds un veikums sabiedrībā maz zināms.

Nobeigumā daži secinājumi: pirmkārt, sociālā un kultūrvide Palsmanes pagastā un apkārtnē laikā, kad šeit ierodas F. D. Vārs, jau ir Rietumeiropas jauno filozofisko ideju iespaidota un vērtējama kā labvēlīga un atbalstoša viņa īstenotajām aktivitātēm. Kēnigsbergā iegūtā izglītība un atziņas ir faktori, kas lielākoties noteikuši mācītāja aktivitātes. Papildus draudzes mācītāja pienākumiem F. D. Vārs rūpējies par skolu un izglītības jautājumiem, turklāt ne tikai par tās spēju iesaistīties un izprast dievkalpojuma norisi, bet arī ar saviem tulkojumiem piedāvājot jaunāko vācu literatūru, tā mudinot lasīt, dodot iespēju latviešu zemniekiem iepazīties ar jaunām idejām. Par plašākām rūpēm un iedziļināšanos

draudzes ikdienā liecina kartupeļu audzēšanas pamācības tulkojums. Jādomā, ka centieni saprast draudzi ir veidojuši interesi arī par latviešu tautas tradīcijām un folkloru, tāpēc Palsmanes mācītājs savācis un sakārtojis vienu no pirmajām latviešu tautasdziesmu kolekcijām, kas vēlāk arī iespiesta. Tādējādi F. D. Vāra paveiktais mērķtiecīgi iekļaujas mēreno apgaismotāju darbībā Vidzemē 18./19. gs. mijā un latviešu zemnieku apgaismības ietvarā.

F. D. Vāra paveiktais: uzceltā baznīca, aktīvā darbošanās skolas labā u. tml. ir ļoti nozīmīgs Palsmanes pagasta kultūrvēsturē. Literatūras jomā šobrīd pieejamie avoti vairāk vedina domāt par mācītāju kā tulkotāju, lokalizētāju, tomēr tiek pieteikta arī jauna tēma, piemēram, kartupeļu audzēšanas apraksts, apkārtnes fizioģeogrāfisks raksturojums, kultūras izplatīšana. Īpaši var atzīmēt nozīmīgāko F. D. Vāra veikumu latviešu kultūrā – "Palcmariešu dziesmu krājumu", kas, būdams tam laikam lielākā viena autora savāktā un sistematizētā tautasdziesmu kolekcija, liek Palsmanes mācītāju atzinīgi vērtēt arī plašākā latviešu kultūrvēstures kontekstā.

Atsauces

[1] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums*. Sast. F. D. Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 4.–6. lpp.
[2] LVVA 235. f., 3. apr., 181. l. 132. lpp.
[3] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums*. Sast. F. D.Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961, 6. lpp.
[4] *Die Matrikel der Albertus Universität zu Konigsberg*, B. 2. Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt, 1911–1912. S. 502.
[5] Švābe A. *Kāda mācītāja dzīve*. Stokholma: Daugava, 1958. 196. lpp.
[6] Napiersky K. E. *Chronologischer Cospect 1587.–1843.j.* Mitau: Steffenhagen, 1831. S. 158
[7] Bergman G. *Geschichte von Livland nach Bossueticher Art entworten.* Leipzig, 1776. S. 163.
[8] *Baltiches Bibliographisches Lexicon*, 1710–1960. Köln: Böhlau Verlag, 1970. S. 845.
[9] *Die Matrikel der Albertus Universität zu Konigsberg*, B. 2. Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt, 1911–1912, S. 502.
[10] Wiese L. Das Friedrichs-Collegium. *Wiese L. Das höhere Schulwesen in Preussen.* Berlin: Wiegandt und Grieben, 1902, S. 53.
[11] Turpat, S. 53.
[12] *Fehr J. J. Biographische Skizze von Franz Albert Schultz (1692–1763)*, publicēts elektroniski https://www.academia.edu/19013298/Biographische_Skizze_von_Franz_Albert_Schultz_1692-1763_ (skatīts 02.03.2017.)
[13] Turpat.
[14] Stoeffler F. E. *German Pietism During Eighteen Cetntury.* E. J. Brill (ed.). 1973, pp. 252–253.
[15] Armstedt R. *Heimatkunde von Königsberg i. Pr.* Königsberg, Kommissionsverlag von Wilhelm Koch, 1895. S. 120.
[16] LVVA, 233. f., 1. apr., 454. l., 6. lpp.
[17] Apīnis A. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās.* Rīga: Preses nams, 2000. 11. lpp.
[18] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 12. lpp.
[19] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 19.–20. lpp.
[20] *Baltiches Bibliographisches Lexicon*, 1710–1960., Köln: Böhlau Verlag, 1970. S. 845.
[21] Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800*. Rīga: Jumava, 2011. 248. lpp.
[22] Turpat, 249. lpp.
[23] Turpat.
[24] Apīnis A. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās*. Rīga: Preses nams, 2000. 20. lpp.

[25] Daija P. *Apgaismība un kultūrpārnese. Latviešu laicīgās literatūras tapšana.* Rīga: LU LFMI, 2013. 39.–40. lpp.
[26] Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800*. Rīga: Jumava, 2011. 27. lpp.
[27] Dunsdorfs E. *Latvijas vēsture 1710–1800*. Zviedrija: Daugava, 1973. 431–432. lpp.
[28] Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800.* Rīga: Jumava, 2011. 131. lpp.
[29] Palsmanes pagasta mājaslapa: http://www.palsmane.lv/?page_id=63 (Skatīts 07.03.2017.)
[30] Vičs A. *Iz latviešu skolu vēstures. 1. grāmata: Vidzeme no 1700.–1800. gadam.* Rīga: RLB Derīgu grāmatu nodaļa, 1923. 92.–93. lpp.
[31] Turpat, 93. lpp.
[32] Johansons A. *Latvijas kultūras vēsture 1710–1800.* Rīga: Jumava, 2011. 146.–148. lpp.
[33] Margareta Elizabete Albedilla un Dorotija Margarite Albedilla (*M. E. Albedyl* un *D. M. Albedyl*) minētas Valmieras Austrumu draudzes locekļu sarakstos. LVVA, 2728. f., 1. apr., 540. l., 11.–12. lpp. Citi, domājams, viņu radinieki minēti dievgaldnieku sarakstos.
[34] LVVA 235. f., 3. apr., 181. l., 24. lpp.
[35] Daija P. Neparasta lappuse latviešu populārzinātiskās literatūras vēsturē. *Latvijas Veģetācija*. Nr. 16. 2008. 35.–36. lpp.
[36] Zemzare V. *Latviešu vārdnīcas*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas izdevniecība, 1961. 122. lpp.
[37] Vičs A. *Iz latviešu skolu vēstures. 1. grāmata: Vidzeme no 1700.–1800. gadam.* Rīga: RLB Derīgu grāmatu nodaļa, 1923. 131. lpp.
[38] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums*. Sast. F. D. Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 5. lpp.
[39] LVVA 235. f., 3. apr., 181. l., 134. lpp.
[40] Piemēram, L. Bērziņš, rakstot par K. R. Girgensona izdoto darbu "Kristīgas dziesmas, Vidzemes baznīcās un mājās dziedamas" min, ka pie tā sagatavošanas strādājuši arī G. Bergmanis, K. Harders un V. Ruels, F. D. Vāru nepieminot. No Bērziņš L. *Latviešu literatūras vēsture. Latvijas Universitātē 1932./33. m. g. lasītās lekcijas*. Rīga: b.v. 1933. 51. lpp.
[41] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 10. lpp.
[42] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 7. lpp.
[43] Palsmane. *Latvijas pagasti.* Sast. aut. kol. 2. sēj. Rīga: Preses nams, 2002. 154. lpp.
[44] Palsmanes pagasta mājaslapa: http://www.palsmane.lv/?page_id=63 (Skatīts 07.03.2017.)
[45] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 14.–15. lpp.
[46] LVVA 235. f., 3. apr., 181. l., 121. lpp.
[47] Turpat, 121. lpp.
[48] [F. D. Vārs?] *Modrīgi, modrīgi pie ziemas svētku dziesmām*. Jelgava: J. F. Stefehāgens un dēls, 1820. 2. lpp., [F. D. Vārs?] *Kas par saldiem Lieldienas priekiem*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens un dēls,1820. 2. lpp.
[49] Piemēram, *Kristīgas dziesmas Vidzemes baznīcās un mājās dziedamas.* Aut. kol. Galv. red. K. R. Girgensons. Rīga: Pie Julius Konrad Daniel Müller Kroņa Grāmatu Driķētāja, 1809; *Vidzemes kalendārs uz to 1781. gadu pēc tā Kunga Kristus piedzimšanas.* Sast. K. Harders. Kieģeļmuižā driķēts, 1781. Izskatīti arī turpmākajos gados K. Hardera sagatavotie kalendāri.
[50] Daija P. Neparasta lappuse latviešu populārzinātiskās literatūras vēsturē. *Latvijas Veģetācija*. Nsr. 16. 2008. 35.–36. lpp.
[51] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums*. Sast. F. D. Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 9. lpp.
[52] Bekanntmachungen. *Rigische Anzeigen*, Nr. 19. 1821. gada 9. maijā, 10. lpp.
[53] Jādomā, darbs K. A. Tīdge "Urānija par Dievu, nemirstību un brīvību" (*K. A. Tiedge "Urania über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit"*).
[54] Cekels F. J. *Kartopeļu dārs, ko tāpēc, lai mīļi Vidzemes latvieši ne vairs uz priekšu grūtu bēdu cieš, viens no viņu uzticamiem dzīves biedriem še rakstos stāda.* Rīga: J. K. D. Millers, 2. lpp.
[55] [F. D. Vārs?] *Modrīgi, modrīgi pie ziemas svētku dziesmām*. Jelgava: J. F. Stefehāgens un dēls, 1820. 1. lpp.
[56] [F. D. Vārs?] *Kas par saldiem Lieldienas priekiem.* Jelgava: J. F. Stefenhāgens un dēls, 1820. 1. lpp.
[57] Gads minēts pēc 1053., 1054. ieraksta no *Seniespiedumi latviešu valodā 1525–1855: Kopkatalogs.* Sast. autoru kolektīvs. Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 1999. 313.–314. lpp.

[58] Citēts no Daija P. *Apgaismība un kultūrpārnese. Latviešu laicīgās literatūras tapšana*. Rīga: LU LFMI, 2013. 90. lpp.
[59] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums*. Sak. F. D.Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 9. lpp.
[60] Kārļa Nīmanda veiktais grāmatas "Par Vidzemi" noraksts datēts ar 1834. gadu (skatīts LU Akadēmiskās bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļā), tātad tapusi tā varētu būt arī F. D. Vāra dzīves laikā.
[61] Apīnis A. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās.* Rīga: Preses nams, 2000, 114. lpp.
[62] Turpat. 114. lpp.
[63] K. K. Ulmanis. *Par Vidzemi. K. Nīmanda noraksts.* 1834.
[64] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums.* Sast. F. D. Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 5. lpp.
[65] Švābe A. *Kāda mācītāja dzīve*. Stokholma: Daugava, 1958. 197. lpp.
[66] Biezais H. Dziesmu krājējs F. D. Vārs un viņa krājums. *Palcmariešu dziesmu krājums.* Sak. F. D.Vārs. 2. izdev. Upsala: Senatne, 1961. 7. lpp.
[67] Vārs F. D. Palcmariešu dziesmu krājums. *Seniespiedumi latviešu valodā 1525–1855*. Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 1999. 264. lpp.
[68] Bergmann G. *Erste Sammlung. Lettischer Sinngedichte.* Ruien, 1807, 56 lpp. un Bergmann G. *Zweite Sammlung lettischer Sinn- oder Stegreifsgedichte.* Ruien, 1808, 58 lpp.
[69] LVVA 223.f. 1. apr. 454. l. 6. lpp.
[70] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 12. lpp.
[71] LVVA 233. f., 3. apr., 87. l., 19.–20. lpp.
[72] Švābe A. *Kāda mācītāja dzīve.* Stokholma: Daugava, 1958. 196.–199. lpp.
[73] Apkopoti Bērziņš L. *Greznas dziesmas.* Rīga: Zinātne, 2007. 143.–144. lpp.
[74] Lautenbahs J. Fridriķis Danjelis Vārs. Latviešu "uzticams dzīves biedrs" un gara darbnieks. *Balss* Nr. 21, 1903. gada 21. maijā, 1. lpp.
[75] Grīnbergs J. Mācītāja F. D. Vāra piemiņai. *Ceļa biedrs.* Nr. 8./9. Čikāga, 1974. 18.–129. lpp.; Grīnbergs J. Mācītāja Vāra pēcslava. *Laika mēnešraksts.* Nr. 6. Ņujorka, 1961. 187.–190. lpp.

Ginta Pērle-Sīle

The Palsmane Pastor Friedrich Daniel Wahr's Social, Literary and Folkloristic Activities at the Turn of the 18th and 19th centuries

Summary

Keywords: Enlightenment, folk songs, Palsmane, Baltic Germans, education of peasants

Friedrich Daniel Wahr (1749–1827) was a pastor of a Baltic German origin, a representative of the Enlightenment movement, who over his lifetime provided a great contribution to the development of Latvian literature and folkloristics. F. D. Wahr had studied at the Frederick's College and the Albert University (*Albertus Universität*) in Konigsberg (now Kaliningrad), where he supposedly came in touch with the ideas of Pietism and Enlightenment. Straight after he graduated from the university, he went to Livonia and in an unusually short time was ordained as a pastor for the parishes of Palsmane and Aumeistari, where he worked all his life. Along with the activities of the pastor, F. D. Wahr actively worked as a translator both localising German texts and writing his own texts. The most important work of the pastor is his and Gustav Bergmann's (1749–1814) book *Palcmariešu dziesmu krājums* (Song Compilation of Palsmane Inhabitants, 1808) published in Rūjiena, which at that time was the biggest collection of folk songs compiled by one individual (413 folk songs). It was also the first collection that was structured in chapters. The author of this article has examined whether and to what extent F. D. Wahr has ben an innovator or rather a follower taking into account the context of the time period. The author has also questioned to what extent these were occasional activities and to what extent it was goal-orientated work. The author has gathered the data on Palsmane and its surroundings in terms of the social and cultural aspects at the turn of the 18th and 19th centuries, which so far have not been studied. The author has also listed the literary works of F. D. Wahr providing an insight, as well as brief reflections on the creation of the *Song Compilation of Palsmane Inhabitants*.

Liina Lukas

Die Geburt der estnisch- und lettischsprachigen Lyrik aus dem Geiste des Liedes[1]

Schlüsselwörter: Lied, Volkslied, Volksaufklärung, Übersetzungsgeschichte, Geschichte der estnischen und lettischen Dichtung

Estnische und lettische Lyrik ist am Ende des 18. Jahrhunderts aus der Symbiose dreier Traditionen – Gelegenheitsdichtung, Volkslied und geistliches Lied – hervorgegangen. Anderthalb Jahrhunderte hatte die estnisch- und lettischsprachige Gelegenheitsdichtung zur Entwicklung der poetischen Schriftssprache beigetragen, auch wenn sie nicht für die diese Sprachen sprechenden Adressaten gedacht war, anders als das Kirchenlied oder die herrnhutische Lieddichtung. In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts begann man sich zunehmend für die Volksdichtung zu interessieren und diese auch aufzuzeichnen. Der Leser der estnisch- und lettischsprachigen Lyrik war immer noch hauptsächlich der deutschsprachige Gebildete. Die in der herrnhutischen Strömung entstandene zahlreiche handschriftliche dichterische Überlieferung beweist zwar auch das Vorhandensein eines „undeutschen" Autors und Lesers, aber meistens wurden die Verstexte eher gesungen als gelesen: bei der Arbeit oder in der Ruhepause das Volkslied, in der Kirche und in den Gebetshäusern das geistliche Lied. Lyrik war kein perönliches, sondern ein kollektives Erlebnis.

Die neben dem geistlichen Lied und dem Volkslied entstehende (schriftliche) weltliche Lyrik war deshalb ebenfalls das Lied. Die Vorlagen der estnisch- und lettischsprachigen Versifizierungen des letzten Viertels des 18. Jahrhunderts und der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts stammten aus deutschsprachigen populären Liedsammlungen und Singspielen, nicht aus Gedichtsammlungen. Sie erschienen zunächst in den an das lokale Publikum gerichteten Gedichtalmanachen und Taschenbüchern oder als exotische Beispiele in Publikationen Deutschlands, danach in estnisch- und lettischsprachigen Kalendern und Zeitungen und schließlich auch als selbstständige Liedsammlungen.

Johann Friedrich Ernst Albrecht gab in seinem Verlag in Wesenberg (Rakvere) ein Gedichtalmanach *Ehstländische poetische Blumenlese für das Jahr 1779* heraus, die neben den estländischen Dichtern – allen voran seiner Frau Sophie Albrecht, aber auch Friedrich Gustav Arvelius – auch drei „in die Landessprache übertragene Stücke" enthielt. Zwei davon („Saks pakkus rikkust minule"/ *Der Graf bot seine Schätze mir* und „Oh ärge kiitke mulle ööd"/ *Nein! lobt mir doch nur nicht die Nacht!*) sind Übersetzungen von Arien aus der

komischen Oper *Die Jagd* (uraufgeführt 1770) von Johann Adam Hiller. Der dritte im Almanach aufgenommene Verstext in der estnischen Sprache ist das Pastoral mit dem Titel *Tomas ja Liso*, als dessen Übersetzer man den Gutsherrn von Tiesenhausen aus Kersel (Kaarepere) angenommen hat. Es ist zu vermuten, dass mehr estnischsprachige Lieder geschaffen als veröffentlicht wurden, denn im Vorwort des Almanachs wird die Möglichkeit der Herausgabe einer ganzen Sammlung angedeutet.

J. A. Hiller war eines der beliebstesten Lied- und Operettenkomponisten seiner Zeit, der 1771 in Leipzig eigene Gesangschule gründete und mehrere Musikzeitschriften herausgab. Besonders erfolgreich waren seine komischen Opern (z. B. *Die Liebe auf dem Lande, Die Jagd, Lisuart und Dariolette, Die verwandelten Weiber*), deren Libretti von Christian Felix Weisse verfasst wurden – einem bekannten Dichter der Aufklärungszeit, einem Kinderschriftsteller, der 1775–1782 die erste deutsche Kinderzeitschrift *Der Kinderfreund* herausgab. Einige der komischen Opern Hillers (z. B. *Die Liebe auf dem Lande*) erschienen bei Hartknoch in Riga. Die Arien aus diesen Opern waren bekannt und beliebt, im Umlauf als selbstständige Volkslieder, so wie auch aufgenommen in viele spätere Liedsammlungen.

Auch andere Gedichte der Blumenlese wurden im Auftrag des Herausgebers J. Fr. E. Albrecht vom Erfurter Musiker Georg Peter Weimar vertönt und von ihm im Jahre 1780 herausgegeben.[2]

Hiller stand in nahen Beziehungen zum kurländischen Hof. 1782 leitete er in Mitau (Jelgava) die Hofkapelle. Just Hiller gab die Sammlungen geistlicher Lieder von Elisa von der Recke heraus und komponierte für ihre Gedichte auch neue Melodien. Von der Reckes (hauptsächlich geistliche) Dichtung wurde im Umfang einer Sammlung auch ins Lettische übersetzt, von keinem geringeren als Gotthard Friedrich Stender (*Elīzes divpadsmit svētas dziesmas*, latviešu valodā pārtulkotas no tā vecā mācītāja Stendera. Jelgava, 1789). In lettischsprachigen Liedersammlungen gibt es ebenfalls Übertragungen von Hillers Arien (z. B. *Ein Mädchen das auf Ehre hielt*), sowie von Liedern von Johann Heinrich Faber, eines anderen Operettenkomponisten desgleichen Zeitalters (z. B. aus der Operette *Peter und Hannchen oder die Bezauberten*, 1772). So stand der Komponist Hiller als Geburtshelfer bei der Entstehung sowohl der deutschbaltischen als auch der estnisch- und lettischsprachigen Lyrik. Als Vorlage für die Operettenlibretti von Hiller und Faber diente oft ein französisches Vorbild, insbesondere die beliebten Dramen der französischen Schauspielerin und Dramatikerin Marie Favart. Die darauf basierenden estnischen und lettischen Übersetzungen sind also mehrfache Überschreibungen.

Dieser Kulturtransfer ging nicht notwendig in eine Richtung. Fast um dieselbe Zeit, als Herder in Deutschland estnische Volkslieder vorstellte (zuerst in der Sammlung *Volkslieder*, 1778/79, gab der Musiker Andreas Traugott Grahl, der in Estland als Hofmeister gewirkt hatte, eine Liedsammlung *Oden und Lieder, in Musik gesetzt* (Leipzig, 1779) heraus, die nach Angaben des Lexikons von Recke und Napiersky auch estnischsprachige Lieder, „von einer esthländischen Dame gedichtet und von Grahl komponiert“[3] enthielten. Von dieser Liedersammlung ist nach dem jetzigen Kenntnisstand kein einziges Exemplar

überliefert, aber wahrscheinlich handelt es sich dabei um dieselben Lieder, die Grahl später auch in seinem Liederbuch *Lieder und Handsachen für das Klavier und den Gesang* (Leipzig 1784) abdrucken ließ. Darin enthalten sind unter dem Titel *Tio tassane ja helde* („Tiiu, still und gütig") und *Liesole* („An Lieschen") zwei estnischsprachige Lieder, als deren Autorinnen Grahl estländische Damen nennt. Das letztere, dessen Original deutschsprachig war, das aber immer von einer estnischsprachigen Übersetzung begleitet wird, wurde auch später an verschiedenen Stellen abgedruckt, wie z. B. im zweiten Teil des Buches *Esthland und die Esthen* von Johann Christoph Petri[4], und noch im Jahre 1840 vertritt eine Variation dieses Liedes („Siehe, meine liebe Tio") die estnische Lyrik in einigen deutschsprachigen Zeitschriften.[5]

Auch das Tiiu-Lied („Tiiu, still und gütig") verbreitete sich in mehreren Versionen. Eine Variante (das sog. Roosi-Lied) wurde mit Noten von Friedrich Gotthilf Findeisen, einem Hofmeister in Oberpahlen (Põltsamaa), abgedruckt. Sie erschien im 5. Band seines 1787 herausgegebenen 6-bändigen *Lesebuch für Ehst- und Livland*. Ein Jahr später wurde dasselbe Lied auch in der deutschen Literaturzeitschrift *Der Teutsche Merkur* veröffentlicht.

Es ist nicht bekannt, ob und wo diese Lieder gesungen wurden. Zu vermuten ist, dass die in Deutschland sich verbreitende Liedkultur auch hierzulande Fuss fasste. Das simple Lied im Volkston, das man „mehr volksmässig als kunstmässig zu singen" hatte[6], erreichte auch hiesige Salons und Bühnen. Nach der Universitätsgründung in Dorpat sammelten sich die Studenten in den Sängerbünden (seit 1812). Der beliebteste baltische Liederkomponist war August Heinrich von Weyrauch, der zwischen 1820 und 1827 in Dorpat fünf Sammlungen seiner *Deutschen Liedern* herausgab – Vertonungen von Goethe, Schiller, E.M. Arndt, F.G. Wetzel u. a.

Welche Rolle spielten estnisch- und lettischsprachige Lieder in diesem Repertoir? Dass die erwähnten estnisch- und lettischsprachigen Lieder nicht nur zwischen Buchdeckeln verhaftet blieben, verrät die Tatsache, dass das Tiiu-Lied bis heute als Volkslied im Umlauf ist. Das spricht vom ständigen Austausch zwischen der mündlichen und schriftlichen Kultur: Die mündliche Kultur schöpfte Motive, Formen und Moden (den Zeitgeschmack) von der schriftlichen und umgekehrt. In einem multilingualen Kulturraum wie das historische Baltikum war auch der Austausch zwischen den Sprachen eine alltägliche Praxis.

Während die ersten estnischsprachigen weltlichen Gedichte aus der rokoko- und operettenhaften Liedkultur hervorgegangen sind, ist der Beginn der weltlichen Lyrik im Lettischen tiefer in der Tradition der geistlichen Dichtung des Aufklärungszeitalters verwurzelt, am maßgeblichsten verkörpert durch den Pastor Gotthard Friedrich Stender. Stender gab 1754 eine Sammlung lettischsprachiger geistlicher Lieder heraus. Für den Anhang zu seiner *Neuen vollständigeren lettischen Grammatik* (1761) übersetzte Stender Gellerts Fabeln und eine Handvoll Gedichte des deutschen Aufklärungsschriftstellers Barthold Heinrich Brockes ins Lettische. In der Grammatik gibt Stender auch einen langen Überblick über die Entwicklung der lettischen Poesie, indem er deren Anfang im Volkslied

verortet, und bringt darüber hinaus zehn lettische „alte Nationalliederchen“. Stenders aufklärerisch geprägter Geschmack ermöglichte ihm jedoch nicht den Wert des Volkslieds zu sehen, denn diesem fehle das maßgebliche Merkmal der guten Poesie – der Witz – und er empfahl das Volkslied gegen Lyrikübersetzungen aus Sprachen mit einer reiferen poetischen Kultur auszutauschen, um so die lettische Dichtung zu fördern.

Die nächte „landessprachige“ Sammlung wurde 1766 von Johann Jakob Harder zusammengestellt und enthielt die modernste Dichtung seiner Zeit – Übersetzungen aus dem Werk des bekanntesten deutschen Dichters der Aufklärung Christian Fürchtegott Gellert. Die im Jahre 1757 erschienene Sammlung geistlicher Oden und Lieder von Gellert war sehr erfolgreich, seine Gedichte verbreiteten sich mit Melodien und fanden ihren Weg sowohl in Kirchenbücher als auch in weltliche Liedersammlungen. Leider ist Harders Sammlung nicht erschienen, die Handschrift wurde erst neulich im Lettischen Staatsarchiv gefunden. So übte diese Sammlung keine Wirkung für seine Zeit aus, bezeugt aber den Zeitgeschmack und weist auf das volksaufklärerische Bildungsprogramm zur Kultivierung der „undeutschen“ Poesie hin.

Die nächste und im Druck erschienene lettischsprachige Liedsammlung *Jaunas ziņģes pēc jaukām meldeijām par gudru izlustēšanu*, herausgegeben von Gotthard Friedrich Stender im Jahre 1774, zeugt schon von einem veränderten Lyrikgeschmack. Statt der aufklärerisch-didaktischen Dichtung von Brockes bietet Stender jetzt Lieder, Oden, Elegien, die den vom Göttinger Hainbund gebrachten neuen, lyrischen, volkstümlichen Ton tragen (Matthias Claudius, Johann Wilhelm Ludwig Gleim, Christian Adolph Overbeck), allerdings noch vermischt mit der rokokohaften Anakreontik. Auch diese Lieder verfügten bald über ein anonymes, volksliedhaftes Eigenleben, waren mit Hilfe von beliebten Liedkomponisten gesungenes Liedgut geworden und wanderten als solche von einem populären Liederbuch in das andere, manchmal mit Noten und den Namen der Komponisten, aber meistens ohne den Namen des ursprünglichen Autoren. Bei den lettischsprachigen „Oden“ sind Anfangszeilen der als Vorlage dienenden deutschen Lieder vermerkt, wobei die Melodie mehr als die Worte ausschlaggebend war. So beruhen Stenders Übersetzungen nicht auf Gedicht-, sondern auf beliebten deutschen Liederbüchern. Um sie vom bisherigen lettischsprachigen Liedgut zu unterscheiden, benutzte Stender das deutsche Lehnwort *siņģe*, das das übersetzte volkstümliche Lied bezeichnete.

Stenders Liedersammlung war sehr erfolgreich, 1783 und 1785 erschienen Neuauflagen und 1789 der zweite Teil. Zum Verdienst Stenders zählt die Einführung der deutschen klassischen Metrik und Reimtechnik in die lettische Sprache und es ist anzunehmen, dass es ihm besser gelang als seinen Kollegen in Estland, schon wegen der strukturellen Ähnlichkeit des Deutschen und des Lettischen.

Inzwischen war nach dem Vorbild Stenders 1780 auch schon eine andere Liedsammlung erschienen, dessen Autor Pastor Johann Adolf Stein aus Pinkenhof (Piņķi) in Livland war, die Kirchenlieder (vermutlich Übersetzungen aus dem deutschsprachigen *Mitauischen Gesangbuch* von 1778), Fabeln und auch volkstümliche Lieder, viele von Gellert,[7] enthielt (*Jaunas svētas dziesmas, stāstīšanas un citas ziņģes*).

1793 setzte Alexander Johann Stender, der Sohn und Nachfolger des Alten Stenders die Tätigkeit seines lettophilen Vaters auf dem Gebiet der Poesie fort, indem er eine Sammlung lettischsprachiger Gelegenheitsdichtung (*Jauna gada vēlēšanas / Neujahrswünsche*, 1793) veröffentlichte und so die Tradition der Gelegenheitsdichtung des vorigen Jahrhunderts weiterführte. Im Jahre 1805 erschien von ihm auch eine Sammlung mit Liedern, Fabeln und Märchen (*Dziesmas, stāstu dziesmas, pasakas*), die neben den in der lettischen Übersetzung seines Vaters bereits bekannten Autoren wie J.W.L. Gleim, M. Claudius, Ch.F.D. Schubart, A.F. Langbein oder Ch.A. Overbeck auch das Schaffen Friedrich Schillers („An die Freude") und August Bürgers bot – das war das Repertoir des Mildheimischen Liederbuches von Rudolph Zacharias Becker, das uns im Folgenden noch beschäftigen wird.

1804 gab Karl Gotthard Elverfeld unter dem Titel *Līgsmības grāmata* („Das Buch der Freude") eine Sammlung mit lettischsprachigen schöngeistigen Texten aus verschiedenen Gattungen heraus. Es handelt sich um eine bewusst komponierte und mit einer bestimmten Absicht zusammengestellte Sammlung von Übersetzungen, die nicht mehr volksaufklärerischen Erziehungszwecken folgt und auch nicht für den angenehmen Zeitvertreib gedacht ist, sondern die ästhetische Erziehung des Menschen anstrebt.[8] Die Auswahl der lettischen Dichtung in Übersetzung wird um Friedrich Schillers Ode *An die Freude* bereichert, die später auch von Jakob Florentin Lundberg und Karl Friedrich Hugenberger übersetzt wird. Zum Vergleich: die estnische Sprache erreicht diese Ode 1813 in zwei Übersetzungen: „Römu kitus" von Otto Reinhold von Holtz erscheint in Eesti- Ma Rahwa Kalender und „Laul römo ülle" von Jakob Wilhelm Reinhold Ewerth im 2. Heft der *Beiträge* [zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache].

Ein ähnliches Repertoire bieten auch die nächsten Übersetzungssammlungen, z. B. *Stāsti, pasakas un dziesmas* ("Erzählungen, Märchen und Lieder", 1823) von K.R. Girgensohn, unter dessen Autoren G.A. Bürger, J.H. Voss, K.F. Gellert, L. Gleim und A. Kotzebue zu finden sind.

Es erschienen auch reine Liedersammlungen. Karl Friedrich Jakob Hugenberger gab 1826/27 die Liedsammlung *Derīgs laika kavēklis* ("Nützliches für Kurzweil", I 1826, II 1827) in zwei Teilen heraus, die Gedichte von Goethe, Schiller, Bürger und Hebel sowie lettische Originaldichtungen beinhaltete.

Lettische Gedichte erschienen selbstverständlich auch in Kalendern, Taschenbüchern (*Latviska Gada Grāmata* ("Lettisches Jahrbuch", 1797/98), Lesebüchern (K.F. Watson *Lasāma grāmata* ("Lesebuch", 1816), K.F.W. Kallmeyer *Bērnu mīļotājs. Lasāma grāmata* ("Lesebuch für Kinder, 1825)) und in den 1820er und 1830er Jahren auch in den Zeitschriften. Besonders bemüht um die lettischsprachige Dichtung war das *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft*. Die in dieser gelehrten Zeitschrift gedruckten Übersetzungen waren in erster Linie an deutsche Gebildete adressiert, die selbst ins Lettische übersetzten. So steht z. B. bei den Voss'ischen Idyllen eine deutschsprachige Anmerkung, dass diese hexametrischen Idyllen „nicht für unsere Nationalen zur Ergötzung, sondern als eine Curiosität für die Kenner und Freunde der lettischen Sprache"[9] gedacht sind.

Neben den Liedern schon bekannter Autoren (Claudius, Voss, Gellert, Pfeffel) kann man auch schon recht anspruchsvolles dichterisches Repertoire finden, z. B. Auszüge aus Klopstocks *Messias,* Goethes *Fischer,* im Jahre 1829 Schillers *Bürgschaft* sogar in drei verschiedenen Übersetzungen. Besonders viel lettischsprachigen Lesestoff, ganze hundert Seiten, gibt es in der dritten Nummer des zweiten Bandes aus dem Jahre 1830 – und hier just Lesestoff, der sich „auch zur Mittheilung an die Nationalen" eigne.[10] Auf diesen neuen Adressaten weist auch die nur in diesem Stück fast durchgehend verwendete lettische Sprache hin.

In den 1830er Jahren interessierte man sich zunehmend für die estnische und lettische Folklore, es wurden die ersten Versuche, formale Eigentümlichkeiten des lettisch- und estnischsprachigen Volksliedes anzuwenden unternommen. Als Erster benutzte dem estnischen Volkslied eigentümliche Ausdrucksmittel Kristian Jaak Peterson in den 1820er Jahren, aber seine Lyrik blieb unveröffentlich und deshalb ohne Wirkung auf seine Zeit. In Lettland ging diesen Weg Ansis Lieventals, dabei mit mehr Erfolg.

Die Geschichte der übersetzten Lyrik im Estnischen setzte wesentlich später ein und ist verstreuter. Die erste estnischsprachige Liedersammlung mit dem Titel *Monned Laulud* („Einige Lieder") erschien erst im Jahre 1806, 30 Jahre später als ihre lettische Entsprechung. Davor diente als Veröffentlichungsort für estnischsprachige Lieder für das estnische Publikum hauptsächlich der Kalender – ein Format, das tatsächlich auch gelesen wurde. So erschienen in dem vom Revaler (Tallinner) Drucker Lindfors verlegten *Eesti-Ma Rahwa Kalender* in den Jahren 1796–98 drei Lieder von Johann Gottlieb Schwabe: *Lapse uinutamise laul* („Wiegenlied"), *Kewade laulda* („Frühlingslied") und *Laul* („Lied").

Monned Laulud enthält neun Liedtexte hauptsächlich in der Adaption von Reinhold Johann Winkler und Otto Reinhold Holtz. Genauso wie in der Sammlung Stenders, werden auch hier die Autoren der Ausgangstexte nicht erwähnt, entsprechend der schon herausgebildeten Tradition sind auch hier die Anfangszeilen der Originale gebracht. Diese weisen ebenfalls auf das populäre deutsche Liedgut hin. Darunter zu finden sind Texte, wie z. B. *Lebenspflichten* / *Rosen auf den Weg gestreut* (1776) ("Kurwa meelt jahhutada Lilled tele korjage") und *Elegie bei dem Grabe meines Vaters* (1775) ("Nutto laul ühhe issa haua jures") von Ludwig Christoph Hölty, Gedichte, die fast in jeder deutschen Liedsammlung abgedruckt waren, aber auch populäre Lieder von weniger bekannten Dichtern, z. B. das Gedicht *Ich habe viel gelitten auf dieser schönen Welt* des österreichischen Dichters Franz von Spaun, das er während seiner 10-jährigen Gefangenschaft wegen des Sympathisierens der Französischen Revolution in den 1790er Jahren schrieb, auch die als Volkslied weit verbreiteten *Der blinde Harfenspieler* /*Ich spielt' als Knabe unbefangen* („Ühhel pimmedal laulda") und *Arm und klein ist meine Hütte* ("Weike on kül minno maia"), genauso die schon in der Blumenlese für das Jahr 1779 abgedruckte Arie *Der Graf bot seine Schätze mir* ("Saks pakkus rikkust minule") sowie zwei Wiegenlieder.

Gleich im nächsten Jahr – 1807 – erscheint die erste von einem Autor zusammengestellte estnischsprachige Sammlung übersetzter Gedichte, die Liedersammlung Winklers *Eesti-ma Ma-wäe söa-laulud* ("Kriegslieder für die estländische Landeswehr"), die zur

Stärkung des Kampfwillens der für den Widerstand gegen Napoleon gegründeten Landeswehr gedacht war (in Südestland gab Friedrich David Lenz Kriegslieder heraus). Die Sammlung enthält fünf von deutschen Vorbildern (C. Overbeck, M. Claudius, Chr. Fr. D Schubart) ausgehende Lieder, von denen manche zu Klassikern der frühen estnischen Lyrik wurden, wie z. B. Schubarts *Auf! Auf! Ihr Brüder, und seid stark* („Nüüd, mehhed, olge tuggewad"), das noch am Ende des 19. Jahrhunderts in den Lesebüchern wiederzufinden ist. Winkler stellte auch eine andere Liedersammlung zusammen, die aber erst posthum und wegen ihres lyroepischen Charakters unter dem Titel *Juttud* ("Erzählungen", 1816) veröffentlicht wurde. Diese enthält zwölf Gedichte, meistens Fabeln, aber auch Balladen, einige elegische Gedichte sowie eine philosophische Ode. Auch im Falle dieser Sammlung stützte sich Winkler auf Vorbilder der deutschen Lyrik der Aufklärung (C. F. Gellert, J. W. L. Gleim, M. G. Lichtwer, G. A. Bürger, A. Blumauer).

Für das Liedgut im Südestnischen sorgte vor allem Gustav Adolph Oldekop. Seine ersten im Druck erschienenen Gedichte waren *Talwe laul* ("Winterlied") und *Römu Laul* ("Freudenlied"), die 1811 in *Tarto Ma Rahwa Kalender* (gedruckt bei Grenzius) und ein Dutzend Jahre später (1823) mit zwei weiteren Gedichten in der Zeitschrift *Beiträge* erschienen. Auch hier treffen wir auf schon bekanntes Liederrepertoire. "Römu laul" (in *Beiträge* unter dem Titel *Päsokenne* ("Schwalbe")) ist eine Übersetzung des Liedes *Freut euch des Lebens* (1793), Worte von Johann Martin Uster. "Pimmeda innimisse kaibdus" ist eine südestnische Variante des populären Liedes *Der blinde Harfenspieler*, das wir auch in *Monned Laulud* angetroffen haben, "Warblanne" ist beeinflusst vom bekannten deutschen Lied *Nur keck herein*. Es wird angenommen, dass so manches Lied aus dem reichen Liederschatz Oldekops doch ein Original ist. Eines davon ist laut Oldekop selbst das Gedicht *Päiwlik*. *Beiträge* teilt auch mit, dass bei Interesse der Verfasser eine ganze Sammlung solcher Gedichte herausgeben könnte.[11]

Diese Sammlung ist nicht erschienen, aber Oldekops Lieder wurden tatsächlich gesungen, sie verbreiteten sich unters Volk, waren im Umlauf als Volkslieder und erhalten sind auch mehrere handschriftliche Liedersammlungen (darüber hinaus Rosenplänters Abrschrift in zwei Heften, insgesamt 42 Lieder.[12] Eine davon ist *Römu laulu ramat* ("Das Buch des Freudenliedes"), die 14 Oldekopsche Lieder enthält.

Oldekop wurde von einem unmittelbaren Bedarf nach estnischsprachigem Liedrepertoire angetrieben. Der Pastor des nachbarlichen Kirchspiels Kanepi, Johann Philipp von Roth gründete 1804 die erste Kirchspielschule in Estland und auf deren Lehrplan stand auch das Chorlied. Es fehlte aber an passendem Repertoire und so ist in Zusammenarbeit mit Oldekop das estnischsprachige Chorlied entstanden.

Auch die Grundlage des Oldekopschen Liedrepertoires bildeten beliebte deutsche Lieder. Besonders zahlreich darunter vertreten sind viele Melodien von Johann Abraham Peter Schultz, dem idealtypischen Komponisten des „Liedes im Volkston"[13], auf Texte bekannter deutscher Dichter (M. Claudius, Chr. Fr. Schubart, Chr. Segelbach, A. Fr. E. Langebein, R. Z. Becker), es finden sich aber auch hier Lieder von J.A. Hiller und das beliebte Lied *Vergiss mein nicht, wenn dir die Freude winket* von M. v. Knebel usw.

Als wichtigster Erscheinungsort für estnische und lettische Lieder (sowohl für Übersetzungen als auch Volkslieder) dienten in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Zeitschriften (*Beiträge zur genauern Kenntnis der ehstnischen Sprache* bzw. *Magazin der Lettisch-Literärischen Gesellschaft*), die sich an das deutsche gebildete Publikum bzw. an die Übersetzer richteten, nicht an die Konsumenten dieser Gedichte, wie etwa die Sammlung Elverfelds. 1823 erschienen im XVI. Heft der *Beiträge* vier Lieder Gustav Adolf Oldekops, in der Übersetzung von Peter Heinrich von Frey erschienen die Fabel *Der Arme und der Reiche* („Waene ja Rikkas") von J.L. Ewald, Gellerts Fabel *Das Land der Hinkenden* und das vor dem Scheintod warnende *Lied wider die Verwahrlosung der Scheintodten* („Panne surno tähhele") sowie ein Auszug aus Klopstocks *Messias*; 1832 erschienen „drei Liederchen" von Schwabe unter den deutschsprachigen Titeln *Der Sommer, Der zufriedene Bauer* und *Freundschaft*, mit den Melodien von Anton Ludwig Ohmann, des Musikdirektors des Rigaer Stadtetheaters, der einige Zeit früher als Konzertmeister in Tallinn gewirkt hatte.

1814 gab Johann Heinrich Rosenplänter unter dem Titel *Lillikessed* ("Blümchen") die erste Anthologie der estnischen Lyrik heraus. Sie enthält sechs Gedichte und einige Sentenzen. Dazu gehören die in *Beiträge* erschienenen Übersetzungen von P.H. v. Frey, ergänzt durch "Talupoja laul" und Chr. Fr. D. Schubarts *Auf! Auf! Ihr Brüder, und seid stark* ("Nekrutite laul") in der Übersetzung Winklers und die Übersetzung von O.R.v. Holtz der Schillerschen Ode *An die Freude* ("Römu Kitus"), die schon früher in *Eesti Ma-rahva Kalender* erschienen war.

Dennoch findet sich im Nachlass Rosenplänters mehr estnischsprachige Lyrik, die aus irgendwelchem Grund nicht zur Veröffentlichung gelangte. Ungedruckt blieben z. B. die Lieder Oldekops, Schwabes *Eestima tallomehhe laul* und als größter Verlust für die estnische Poesie, das dichterische Schaffen Kristian Jaak Petersons.

Wie wir gesehen haben, ging die estnisch- und lettischsprachige Lyrikübersetzung aus dem Lied hervor. Sie stammt nicht von Gedicht-, sondern von Liederbüchern. Es ist nicht leicht herauszufinden, welche davon als Grundlage für die Gedichtsammlungen in unseren Landessprachen dienten – Liederbücher, in denen diese Lieder vorkamen, erschienen zuhauf. So kann man z. B. einige Übersetzungen von Stender, aber auch von späteren Verfassern in dem vom Berner Verleger und Kompilator Johann Georg Heinzmann 1782 herausgegebenen Liederbuch *Die Feierstunden der Grazien* finden. Beliebt waren die Liederbücher des Komponisten Johann Abraham Peter Schultz (z. B. *Gesänge im Volkston*, 1779; *Lieder im Volkston*, 1782, 1785, 1790), in denen der Komponist volksliedhafte Liedtexte von bekannten Dichtern (M. Claudius, Chr. Fr. Schubart) benutze, sowie im Liederbuch *Lieder der Weisheit und Tugend zur Bildung des Gesangs und des Herzens* (1790) mit den Melodien von Johann Heinrich Egli. 1798 erschien das 4-teilige *Allgemeines Liederbuch des deutschen Nationalgesanges* (Hamburg 1798) u.v.m. Ein Ausdruck dieser Mode sind auch die schon erwähnten Liederbücher Grahls.

Das erfolgreichste, populärste und einflussreichste unter ihnen, das wohl am meisten Stoff für die hiesigen Übersetzer lieferte, war *Das Mildheimische Liederbuch* (1799) von Rudolf Zacharias Becker. Es umfasste die populärsten volkstümlichen Lieder aus früheren

Sammlungen und wurde zum beliebtesten Liederbuch aller Zeiten, das immer neu aufgelegt wurde. Bis 1837 erschienen 10 Neuauflagen, wobei die Zahl der Lieder immer anwuchs (von den 518 Liedern der Erstausgabe bis zu 800). Während das Liedrepertoire der zu gleicher Zeit erschienenen Stimmen der Völker in Liedern von J.G. Herder oder *Des Knaben Wunderhorn* von Clemens Brentano und Joachim von Arnim nur von der gelehrten Elite wahrgenommen wurde und, was seine Verbreitung anbelangt, eher „ein verlegerischer Misserfolg" war und „dem Konzertsaal, der Schul-, Vereins- und der Hausmusik verhaftet" blieb[14], wurde Beckers *Mildheimer Liederbuch* ein wahres „Liederbuch des Volkes", dessen Lieder, wenn sie nicht schon früher zum Volkslied geworden waren, es durch diese Sammlung wurden. Von hier kam das Liedgut in den Umlauf, das man später in Studenten- und Schulliederbüchern oder Sammlungen von Tafelliedern finden konnte.

Das *Mildheimische Liederbuch* enthielt Lieder von unterschiedlicher künstlerischer Qualität und in verschiedenen Stilrichtungen (aufklärerischer Rationalismus, Sentimentalismus, volkstümliche Lieder des Sturm und Drang). Wichtiger als eine einheitliche künstlerische Komposition war die erzieherische Idee Beckers: sein Programm der Volksbildung, den gemeinen Mann durch praktische Veranstaltungen zur dauernden wahren menschlichen Glückseligkeit zu führen, d.h. „dass man ihm nur seine Bestimmung als Mensch und Bauer" fühlbar macht.[15] Das Mildheimische Liederbuch war ein Mittel dieses volksaufklärerischen Bildungsprogramms: „Jedes Lied, auch das lustigste, muss gute moralische Empfindungen erwecken oder befördern."[16] Im Singen lagen grosse pädagogische Möglichkeiten, die ausgenutzt werden mussten. Die durch das Preisausschreiben gesammelten Lieder trugen Werte der Mildheimischen Sittentafel. Sie richteten sich direkt an das Volk, an die Bevölkerungsschichten auf der unteren Stufe der sozialen Hierarchie, daher sollten sie nach bestimmten Regeln verfasst sein: sie sollten möglichst „deutlich und fasslich seyn, dürfen also keine Anspiegelungen auf Dinge und Begriffe, die aussen dem Gesichtskreis des Volkes liegen, keine Mythologie, keine personifizierten Abstracta, nichts von der süssen Natur, vom keuschen Mond und dergleichen erhalten, und sollen gleichwohl so bilderreich und so edel und erhaben in Ausdruck und Gedanken seyn, als es möglich ist.[17] Sie mussten für jede Gelegenheit passend geschaffen werden, so dass das ganze Spektrum der menschlichen Tätigkeit mit Liedern bedeckt ist.

Dieses volksaufklärerische Programm der ästhetischen Erziehung war auch gut geeignet für das baltische Liedgut. Anstelle der früheren, Arien rokokohafter Singspiele übersetzenden Gutsherren und – herrinen, waren nun dessen Schöpfer jetzt ausschließlich Pastoren. Die maßgeblichsten Vertreter dieses Programms waren Gotthard Friedrich Stender, Pastor verschiedener Gemeinen in Kurland, in seinen Fußstapfen Johann Adolph Stein, Pastor von Pinkenhof/Piņķi im lettischen Distrikt Livlands, auf dem Gebiet des Nordestnischen die Pastoren Johann Joachim Schwalbe (Sankt Katharinen/Kadrina), Reinhold Johann Winkler (Sankt Jürgens/Jüri) und Otto Reinhold von Holtz (Kegel/Keila), auf dem Gebiet des Südestnischen Pastor Gustav Adolph Oldekop (Pölwe/Põlva). Dass der Letztere sich auf das Mildheimische Liederbuch gestützt hat, hat auch der estnische Literaturhistoriker A. Vinkel festgestellt.[18]

Die neuen Lieder sollten das alte unsittliche Volkslied verdrängen, seine Sinn- und Empfindungslosigkeit bekämpfen, so war das Mildheimische Lied eher ein Widerpart des Herder'schen Volkslieds, zugleich aber (was die Schlichtheit und volksmässigen Ton anbetrifft) aus seinem Stil entstanden. Der Schein des Bekannten sollte ausgenutzt werden, und das in mehrfachem Sinne. Die Volkshaftigkeit des Volksliedes musste mit der Religiosität des Kirchenliedes gepaart werden. Die Schrift der Sammlung, der in zwei Spalten gestaltete Text sowie thematische Gliederung erinnerte eher an ein Kirchengesangbuch als an eine Gedichtsammlung, und das trug wohl ebenfalls dazu bei, die Sammlung denjenigen näher zu bringen, die bisher keine Gedichtsammlung in der Hand gehalten hatten. So ein Quasi-Volkslied hatte mehr Erfolg beim Publikum als die für den Gelehrtenkreis gedachten Publikationen der Volkslieder von Herder, die von der Landbevölkerung überhaupt nicht wahrgenommen wurden. Im Estnischen wurden die ersten Volkslieder erst im Jahre 1829 in einem Volkskalender gedruckt. Dank der aufklärerischen Bevormundung der „undeutschen" Literatur wurde das deutsche Lied das eigentliche Vorbild der estnischen und lettischen Lyrik und formte, als ein Spross des deutschen Bildungskolonialismus im Baltikum, noch lange die estnische und lettische Lied- und Lyrikkultur.

Notes

[1] Ich bedanke mich bei Mara Grudule und Pauls Daija für die Hilfe bezüglich der lettischen Literatur.
[2] Weimar G. P. *Lieder mit Clavierbegleitung, für Liebhaber eines leichten und fliessenden Gesanges.* Reval und Leipzig: Albrecht und Compagnie, 1780.
[3] Recke J. F., Napiersky C. E. *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon*. Bd. 2. Mitau: Steffenhagen, 1829. S. 87.
[4] Petri J. Ch. *Ehstland und die Ehsten, oder historisch-geographisch-statistisches Gemälde von Ehstland. Ein Seitenstück zu Merkel über die Letten.* Gotha: Ettingersche Buchhandlung, 1802. S. 70–71;
[5] *Der Ausländer. Eine Untergaltungsspende für Leser aus allen Ständen worin vorzüglich sehr zuziehende Erzählungen.* Wien, 1840, oder: *Das Ausland: Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde*, 1840, Bd. 13.
[6] Schulz J. A. P. *Lieder im Volkston.* 1. Theil. Berlin: Decker, 1785. [Unpag.]
[7] Z. B, „To tizlu zeme / Das Land der Hinkenden", „Tas aklis un tas klibajs / Der Blinde und der Lahme"; „Tas mirdams tēvs / Der sterbende Vater" ; „Tas saldais sapnis/ Der süße Traum"; „Tas nabags kuģinieks / Der arme Schiffer".
[8] Taterka T. Läti talupoeg astub kirjandusväljale. Läti rahvusliku kirjanduse sünd kunstiajastu vaimust. *Keel ja Kirjandus* 2011. Nr. 8/9. Lk. 660–674.
[9] *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft.* 1830. Zweiten Bandes drittes Stück. S. 69.
[10] *Magazin, herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft*. 1830. Zweiten Bandes erstes Stück. S. III.
[11] *Vier Lieder von Herrn Pastor Oldekop.* Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache. 1823. Nr. 16. S. 150.
[12] Vinkel A. *Gustav Adoplh Oldekop, Suve õdang.* Tallinn: Eesti Raamat, 1985. Lk. 12–13.
[13] Schwab H. W. Musikbeilagen in Almanachen und Taschenbüchern. In: *Almanach- und Taschenbuchkultur des 18. und 19. Jahrhunderts.* Hg. von Y.-G. Mix. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. S. 173.
[14] Weissert G. *Das Mildheimische Liederbuch. Studien zur volkspädagogischen Literatur der Aufklärung*: Tübingen: Tübingen Vereinigung für Volkskunde, 1966.
[15] Becker R. Z. *Versuch über die Aufklärung des Landmannes*. Dessau und Leipzig: Göschen, 1785. S. 6, 36.
[16] *Deutsche Zeitung*, 1787, S. 407, zitiert nach: Weissert G. *Das Mildheimische Liederbuch*. S. 24.
[17] *Deutsche Zeitung*, 1787, S. 405, zitiert nach: Weissert G. *Das Mildheimische Liederbuch*. S. 23.

Līna Lukasa

Igauņu un latviešu valodā sacerētās dzejas dzimšanas no dziesmas gara

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: dziesma, tautasdziesma, tautas apgaismība, tulkojumu vēsture, igauņu un latviešu dzejas vēsture

Rakstā analizēti igauņu un latviešu valodā sacerētās dzejas agrīnie teksti 18. gadsimta otrajā pusē, izsekojot publikāciju vēsturei, atšķirībām mediju starpā, paralēlēm un atšķirībām starp igauņu un latviešu literatūras dinamiku. Šajā laikā dzeju latviešu un igauņu valodā sacerēja galvenokārt Baltijas vācu autori, un ievērojamu daļu no tās veidoja atdzejojumi. Rakstā skaidrota igauņu un latviešu dzejas veidošanās no trim tradīcijām: veltījuma dzejas, tautasdziesmām un garīgās dzejas. Sniedzot detalizētu ieskatu igauņu un latviešu dzejas kontekstos 18. gadsimtā un izsekojot iespiestās laicīgās dzejas ģenēzes cēloņiem, rakstā tiek atklāts, kā igauņu un latviešu laicīgā lirika veidojusies, balstoties vācu dziesmas tradīcijā (tulkotās dzejas avoti rodami dziesmu, nevis dzejas krājumos). Šajā kontekstā rakstā līdztekus citiem igauņu un latviešu tulkotās dzejas avotiem vācu literatūrā īpaša uzmanība pievērsta Rūdolfa Cahariasa Bekera "Mildheimas dziesmu grāmatai" un ar to saistītajai tautas apgaismības estētiskās izglītības programmai. Raksta noslēguma daļā aplūkots tautas apgaismības ieguldījums dzejas attīstībā kontrastā ar Johana Gotfrīda Herdera idejām par tautas mutvārdu daiļradi un pirmajām tautasdziesmu publikācijām.

Liina Lukas

The Birth of the Poetry in Estonian and Latvian from the Spirit of Song

Summary

Keywords: song, folksong, popular enlightenment, history of translations, history of Estonian and Latvian poetry

In the article, an early phase in the history of Estonian and Latvian poetry during the second part of the 18th century has been explored by turning attention towards the history of publications, differences between various media, parallels and differences between the dynamics of Estonian and Latvian poetry. In this period, poetry in Estonian and Latvian was written mostly by Baltic German authors who most often published translations from German literature. The emergence of Estonian and Latvian poetry from three traditions (occasional poetry, folksongs, and hymns) has been analyzed in the article. By providing detailed insight into the contexts of Estonian and Latvian poetry in the 18th century and tracing the reasons of genesis of the printed secular poetry, it has been discussed in the article how Estonian and Latvian secular poetry has been emerged from the German songs (the sources of the translated poems are to be found rather in collections of songs than in collections of poems). In this regard, among other sources of the translated Estonian and Latvian poetry, the "Song book of Mildheim" by Rudolf Zacharias Becker has been analyzed along with the program of aesthetic education of the Popular Enlightenment. In the final part of the article, the contribution of the Popular Enlightenment in the development of poetry has been explored, as contrasted to ideas of Johann Gottfried Herder on folklore and first publications of folksongs.

Kārlis Cīrulis

Singing a Nation: The Latvian Song Festival as an Intercultural Medium for National Identity

Keywords: Song Festival, national awakening, nationalism, cultural memory, nation building

Latvian national identity is deeply rooted into the mythomotoric narratives and symbols, which were created within the context of the national movement of the 19th century. Here the Song Festival played a major role as a medium and a catalyst.

The interpretation of nationalism in Latvia is still very strongly based on the ideas of the 19th century and therefore ethnic nationalism still presents a major reference today. Intercultural perspectives, as well as aspects of cultural transfer within the nation-building process (which relativize a great deal of an ethnically based definition of nationalism) are too often set aside. Therefore, many motifs of national myths find their way through folklorization into the present directly from the 19th century with little critical analysis and become part of the mythological household of the nation.

As the formative energy of the Song Festival shines through the whole texture that the Latvian national culture is made of, it is often surprizing how little attention the intercultural aspects of this tradition receive and in turn, how little Latvians actually know about this paradigmatic tradition that the nation considers its dearest.

With this article the author would like not only to describe the role and the far reaching range of influence that the Song Festival played in the nation-building process in the Baltics, but also to underline its multi-faceted intercultural aspects, as well as contextualize this phenomenon within some theoretical horizons, which ought to shed more light onto different facets of it.

The Latvian Song Festival is described in this article as a case of successive cultural transfer of German traditions into the newly created Latvian national culture of the 19th century. At the same time the author strives to account for the multidimensionality and the sheer gravity of this cultural tradition within the context of Latvian national history and culture. While the existing articles and studies address individual aspects of this phenomenon, this article is meant to at least hint at the multi-layered and interdisciplinary complexity of this event and processes surrounding it. For this purpose, paradigmatic cultural theories by Jan Assmann, Clifford Geertz, Niklas Luhmann, Juri Lotman and Miroslav Hroch are applied in the description of the Song Festival. The case studies on

the Latvian Song Festival referenced in the article are contextualized within the history of the German and Baltic song festivals. Under the light of this complexity and the countless connections to nation-building processes, the role of the Song Festival as a structural axis within Latvian culture becomes evident, as well as the bandwidth and depth of its influence.

The Song Festival not only makes the Baltics unique today, but it makes them part of a cultural movement, which is an allegoric manifestation for the role the German culture once played in the region. The Latvian national movement is not being described in this article as an individual case, but rather as part of national movements that took place in the entire Europe, which in turn morphed to a "Europe of Nations"[1] through a succession of social modernisation processes.

The Significance of the Song Festival in Latvian Culture

Clifford Geertz states in his famous essay "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" that every culture carries an inherent interpretation of itself, an interpretation of its own identity. It is a narrative, often carried out in the form of various rituals, which portray a culture or a group in a way it perceives or understands itself. It is an image of the self – a core manifestation of the group's self-aware reflection on themselves, their place in the world, their way of life and traditions. It forms a fundamental branch in their individual and group identities.

Such interpretations usually appear in the most striking ways during various collective rituals, or as one would most likely say today, events, particularly in celebrations and festivities. And as Geertz's research suggests, in every culture there tends to be a central event or paradigm that has a fundamental organizing and structuring function within the group. It is quite evident that in the Song Festival one can find the medium, paradigm or the stage on which Latvians create their self-interpretation and that this tradition forms a central cultural axis.

The significance of the Song Festival within Latvian national culture can be experienced in a very haunting and allegoric way, when looking at the Freedom Monument (designed by Kārlis Zāle and constructed in 1935) – the most central and symbolic landmark of Latvian national culture. It was built in the early 1930's on the same spot, where the Monument of Peter I was located before World War I.

The sides of the fundament, on which the rest of the structure is based, are embellished with reliefs that refer to important events in the national history. While on the one side "freedom fighters" of different epochs are displayed, the relief on the other side carries the significant title "The Latvian Nation – A Singer" ("Latvju tauta – dziedātāja"). This motif is portrayed by the procession of the Song Festival and singers in folk costumes. Thereby within the structural logic of the monument, the Song Festival is literally displayed as one of the cornerstones of Latvian culture.

The same processes and striving towards a national symbol, a self-representation of the nation, are also behind the profile of a Latvian girl in a folk costume on the coins of the first independent Latvian State, as well as later on Latvian euro coins.

More recently motifs from the Song Festival are, to put it mildly, very prominent in the latest design of Latvian passports. On the background of the first spread there is a motif, which is derived from the Festival's first flag. Every single following page carries a picture of the procession of the Song Festival in the background.

And finally another example for the symbolic appreciation of the Song Festival in recent years is reflected by the national holidays. The two most important national celebration days for Latvia are November 18th (independence day) and May 4th (restoration of independence). By law these are the only two holidays, which are compensated, in case they fall in Saturday or Sunday. Recently the third holiday was added – the final day of the Song Festival, which always takes place on Sunday and is thereby compensated by the following Monday.

These examples clearly show that Latvians in their own self-perception and representation are the singing nation per se.[2] In many central manifestation forms of national identity, the singing tradition and the Song Festival play a key role.

In the following article the author would like to delve deeper into some aspects of this tradition that are often avoided, but which certainly need to be addressed in order to really understand and appreciate the effects and functions of this phenomenon in Latvian culture.

Back to the roots – education and the beginning of the choir movement in Germany

The history of Latvian (and also Estonian, Lithuanian and Baltic German) song festivals begins with a number of cultural processes in the 18th and 19th century in Switzerland and Germany, as organized social singing starts to gain an important role beyond the ecclesiastic context.

The socio-political situation in Germany in the early 19th century was a defining factor for the role of organized choirs and song festivals within the frameset of the evolving societies' movement. After the French Revolution there was an ever-growing demand for the middle-class emancipation, as well as for liberalisation of the public and political space.[3] But the political landscape in Germany during the French Period, during the Restoration and the Vormärz was repressive and for a long time these aims were unachievable. Oppositional movements attempted to achieve liberalization of the public space, but the political means for this were very restricted. Therefore fraternities and societies played an increasingly crucial role. Despite the censorship they enabled some extent of liberalization at least on a socio-cultural and symbolic level. This prepared the ground for a rapid growth of the societies' movement at the end of the 18th and in the beginning of the 19th century.

In this situation, a liberal opposition could speak up only through Aesopian languages and other disguises. Musically coded messages and speeches on society meetings and celebrations provided means to the organizers to circumvent the censorship. In this context the choir movement received a special role in the middle-class and student opposition.[4]

The main impulses for men's choirs and the tradition of song festivals come from the late Enlightenment and are closely intertwined with the name Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827). As one of the most influential representatives of the late Enlightenment and a famous pedagogue in Europe, he saw in music a medium for aesthetic education of people. Under his influence his students saw in the choir movement a means for education of the people and for social change.

One of his more famous students, the music teacher and composer Hans Georg Nägeli (1773–1836), popularized choral singing in the early 19th century in Switzerland and later in Germany. In 1809 he published in Zurich the book *Die Pestalozzische Gesangsbildungslehre nach Pfeiffers Erfindung kunstwissenschaftlich dargestellt im Namen Pestalozzis, Pfeiffers und ihrer Freunde*, where he underlines the democratic character of choral singing, which is able to sensualize the people[5]. Nägeli sees himself as the inventor of men's choral singing,[6] because he contributed greatly to the popularization of choral singing outside of the ecclesiastical context, which in turn had a major effect on the establishment of associations.

Another decisive and formative factor in the growing choir movement was the appreciation of folk songs, which used to be looked down at as peasants' songs. One of the main contributors to this shift in the value of folk songs was Johann Gottfried Herder (1744–1803), who published his *Stimmen der Völker in Liedern* (Voices of the Peoples in Their Songs) in 1773, which after its posthumous second edition had an astonishing effect on the role of the folk song and the national movements in Europe.[7]

The first German and Baltic German song festivals

The Enlightenment, emancipatory and liberal ideas that contributed greatly to the development of societies and the choir movement in particular were increasingly accompanied by patriotic and nationally minded motifs during the first half of the 19th century.

The aspirations for a supra-regional (national) unification, standardization and jurisdiction also raise the question for new forms of community and communication within a language community.[8] The song festivals organized by choir societies soon turned out to be very appropriate mass media, which were perfectly suited for not only communication of the national unity on a cultural and symbolic level, but also for its creation and staging.

In the 1820s an increasing number of local song festivals were organized, which subsequently led to the first German Song Festival in Lübeck on July 26–29, 1847, where 1800 singers participated. Besides the promotion of a political public sphere and social exchange between the participants, the main aim of the Song Festival at the time was to

promote the national unity of Germany. The liberal-national movement grew to a movement, which spread across the whole country.

Choral singing and song festivals made an alternative public space possible – similarly to science, societies and festivities during the Vormärz. It was about creating a habitable space along the repressive political public space.

The success of the German Song Festival, which had contributed greatly to the boost in patriotic sentiments right before the 1848 March Revolution, quickly found resonance within the Baltic German communities in the Russian Baltic Sea Provinces. Similarly to Germany, the organization began initially with local song days on a smaller scale, which eventually led to the first Baltic Song Festival in 1857 in Reval (Tallinn).

Especially evident in the Baltic region was the utilization of the Song Festival for cultural differentiation within the multi-ethnic contact zones. According to Jan Assmann celebrations of a culture establish another dimension of time, allowing to divide the world in an every-day time and a celebration time. Celebrations mark a difference between the every-day routine and a celebration time, when we have an occasion to remember our past, heritage, and essence. In other words, we remember our founding myths[9] and we are reminded of who we are and who we are not. If in the everyday life amalgamation of cultures and assimilation of differences is the norm, then celebrations establish differentiations. In short, a community creates a historical and mythical space in which it collectively resides.

The phenomenon of the Song Festival clearly portrays the ethno-national unification, which is accompanied by a differentiation and alienation towards the 'outside'. The participant structure of the Baltic song festivals further exemplifies it. While they were clearly multi-ethnic, only songs in German were allowed to be performed.[10] In the Russian Livonia of the 19th century German language competed with Russian, Latvian, and Estonian. On a symbolic level, claims to power and borderlines were being acted out in the region in the cultural field.

The Second Baltic Song Festival in 1861 in Riga, where 670 singers from 24 choirs from Reval, Riga, Moscow and St. Petersburg participated, was distinctively patriotic and German. Even though one Estonian choir participated, only German songs were sung and reports show that Estonian singers were treated as outsiders during the Festival.[11] The articulation of German identity and differentiation from non-German "elements", as can be read in one of the reports,[12] is evident.

That all of this was about drawing cultural borders, was clearly highlighted by the fact that organizers of the Baltic German Song Festival distanced themselves from the "politically musical" events in Germany, for example, from the Nürnberger Song Festival which took place slightly earlier. Another important motif for the Festival was the reconciliation of "various social elements".[13]

Two further Baltic song festivals took place in 1866 (Reval) and in 1880 (Riga). The format remained the same and even though local Russian and Estonian choirs were involved, the programme highlighted only German songs. The fourth and the last Baltic Song Festival

in 1880 (14–18 June) reached a high-score in terms of the participants – 1000 singers from 34 choirs/societies.

Sure enough, the Baltic Song Festival did not remain without any resonance among Latvians and Estonians. Consequently, Estonians celebrated their first Song Festival in 1869 and Latvians had theirs four years later in 1873. In both cases, it was a localization of the German tradition.

During the last Baltic German Song Festival, a rather unique situation emerged – all three awakening nations of the region celebrated their song festivals simultaneously – Estonians, Baltic Germans and Latvians. The latter two held their events in Riga in 1880.

The head of the Latvian Song Festival Committee, Krišjānis Kalniņš, was invited to give a speech on the Baltic German Song Festival, where he proposed to organise a joint song festival.[14] This proposal did not resonate with the Baltic Germans and one can find an indirect answer to this and similar prospects in 1885, when the planned Fifth Baltic German Song Festival did not come to life. The reason the organisation of the festival failed was that one of the participating Russian choirs, namely "Gusli" (Geese) expressed the wish to sing a few songs in Russian. The Germans turned this offer down. The Russian Administration asked both sides to come to an agreement, which did not come to fruition and therefore Russian authorities did not grant a permit for the event.[15]

Hence it is evident that this is a phenomenon, which plays an essential role in the processes of nation-building in the Baltic region. But the song festivals did not only contribute to cultural differentiation and articulation – it was a tool for social integration and emancipation.

Prerequisites for a Latvian song festival and national movement

One of the first important changes that prepared the way for the Latvian National movement is the abolition of serfdom, which was implemented in Courland and Livonia before 1819. But due to the late introduction of freedom of movement, the "non-German" peasants of the Russian Baltic Provinces could acquire property and land or be mobile only from the mid-19th century onwards. Barely 30 years later an aggressive Russification policy was already in place.[16] As a result, there was a very short period of time, when a national project of the Latvian people might have been conceived or even imagined. In order to organize a mass movement, Latvian national movement needed a form of social communication, which could have overcome the borders of small, regional groups and would not have been as thoroughly censored as the press. For this purpose the establishment of associations became vital,[17] similarly to the previous cases in Germany.

The founding of the Riga Latvian Society (further in the text: the RLS) marks the development of Latvian national movement into a mass movement (phase C in Miroslav Hroch's scheme[18]). From the moment of its founding, the main objective of the RLS was to mobilize Latvians, to form a community in the sense of a national Latvian society. This was done by establishing social communication, on the one hand, and by creating an identity

endowing Latvian cultural memory, on the other hand. Both these aspects are combined into Latvian semiosphere[19] with all the accompanying "objectivations"[20] or material manifestations of the cultural memory.

The cultural practices described by Jan Assmann that build the identity-forming knowledge base of a community can be identified in an exemplary way within the strategy of the RLS.

In order to prevent any suspicions from the Russian authorities, the society was founded on 2 March 1868, initially as a charity organization for the prevention of famine in Estonia. Already on 2 June 1868 the RLS organized the first ever play in Riga that was in Latvian language. In 1869 a gravestone for the Baltic-German author Garlieb Merkel (1769–1850) was inaugurated in the Katlakalns cemetery by the association. Merkel had published a number of texts that were meant to aid the abolition of serfdom in Livonia and thereby he had contributed greatly to the liberation of Latvians. The politics of memory of the nationally inspired activists turned the publicist of the Baltic German heritage into their dead hero and a forerunner of Latvian national movement.[21]

In the same year the first Estonian Song Festival took place in Reval, where 800 people were among participants and which attracted about 15.000 spectators. The predecessors – the Baltic German song festivals – serves as an inspiration for the Estonian Song Festival.[22] The RLS made the request for an approval of the Latvian Song Festival with the Russian authorities on 17 April 1873,[23] while the first attempts date back to as early as 1869.[24] The motivation for a Latvian song festival, which was published in *Baltijas Vēstnesis* (*The Baltic Messenger*) magazine, was articulated very simply: everyone in the region had their own song festivals, first Germans and now Estonians. So why should Latvians shy away from such an event?[25]

Cimze's teachers' seminar as the foundation for the Latvian choir movement

Already since 1864 similar events and traditions had evolved in the Russian governments in Livonia and Courland, where Latvians were involved. It led to the foundation for larger festivals. In 1864 the first Song Days (Dziesmu dienas) took place in Livonia, in a village called Dikļi, where approximately 120 singers participated. This event was soon copied by others. The leader of the Livonian teachers' seminar Jānis Cimze (1814–1881), whose name is closely related to the beginnings of the Latvian choir singing[26] and who was educated in Switzerland and Germany, played a crucial role in the establishment of this movement. Cimze was one of the so-called 'old Latvians', who believed in the higher educational value of German language and culture for Latvians. The Song Days were not meant to be a part of nationalist education, but rather a means for education of the people. These events were direct descendants of the German choir movement and they had rather identical functions to the ones in Germany.[27] They presented a way of socialisation and acculturation of the people (in this case Latvians), who mostly were peasants and part

of the lower social class. In contrast to the 'young Latvians', Cimze did not strive for the creation of a 'national' culture, not even in the case of the Song Days, which were mostly organized by his former students in Livonia and Courland. Moreover, the repertoire was German and it was sung in German, too.[28]

Thereby the choir movement, which essentially was based on German models, took the shape of a project, which was meant for the acculturation of Latvians into the Baltic German culture. The first counterpart in Courland took place in 1870 in the small city Dobele, where about 400 singers and 4000 spectators participated. The main organizer was again the former student of Jānis Cimze. Successively, in turn of the education of Latvian elementary teachers, who according to the German example were also educated as choirmasters, choral societies were established in the regions, which became their cultural centres.[29] But none of the Song Days ever crossed the administrative borders between the governments of Livonia and Courland. They remained pre-national in a very strict sense, that is, they were regional and locally bound.

The first Latvian song festivals

The Latvian Song Festival was the first event, which crossed regional borders.[30] The first of these events took place in June 1873. The timeframe, the venues, the programme, as well as the division into a concert of religious music, a secular concert and the "song wars" (*dziesmukari*) follow the German and Baltic German traditions.[31] Many further details are rooted in the German and Baltic-German traditions. The programme of the religious music concert consisted almost exclusively of German church songs. Even a big part of the secular concerts repertoire was initially German. But the structure of the harmonized folk and choir songs were also 'German',[32] as well as the rituals, symbols, the architecture of the venues (as an example: the hall for German Sängerbundfest in Dresden in 1865). To make it plain: the first Latvian Song Festival was to a great extent a variant of the Baltic German Song Festival. The most notable difference was the fact that in contrast to the Baltic German and Estonian Song festivals, that preceded it, this time around women were also allowed to participate, bringing also mixed choirs to the table.

The religious music concert took place in the cathedral (*Domkirche*), the secular concert took place in Ķeizardārzs, in the centre of Riga. Both places were also the venues of the Baltic German Song Festival. About 1000 singers (32 choirs from Livonia and 11 choirs from Courland) and about 20 000 spectators participated in the event.[33] These numbers are fairly similar to the Baltic German Song Festival.[34] For that time these were overwhelming masses and they must have had quite an effect on the young awaking nation. Reports from contemporary witnesses show euphoria on the side of organizers and participants.[35]

The following festivals show a rapid increase in the numbers, most importantly in regard to the singers. The second Latvian Song Festival (1880) united about 1600 singers

(from 70 choirs, 15 of those being from Courland) and over 20 000 spectators. The venue was specially built for the event on a 60 000 square feet large area in the centre of the City. The venue offered enough space for 2000 singers and 15 000 spectators.[36]

2 600 singers from 120 choirs (41 from Courland) participated in the third Song Festival (1888). The concert venue that held 20 000 spectators was built in the Esplanade park in the centre of the city, where usually the city garrison was set up. The secular concert was visited by 12 000 people, while about 4000 people visited the spiritual concert and the 'song wars', where a singing competition of folk songs and contemporary songs took place and the best choir was nominated. For the sake of a comparison: the venue in Mežaparks in the suburbs of Riga, where the song festivals are being organized today, can hold about 10 000 singers and about 30 000 spectators.

Railroads as a national medium

The pivotal point for the success of a cultural project that was meant to unite Livonia and Courland was the rapidly growing participation of choirs from the government of Courland in a festival that was taking place in the government of Livonia. The crossing of this border, which was essential for the further course of the national movement, was all but obvious.[37] Even the main ideological leader of the Young Latvians movement, Krišjānis Valdemārs, did not propose the idea of unity of Livonia and Courland for a long time.

Only a medium in a wider sense, the railway with Riga as its central junction, made the breakthrough success of the Song Festival possible. On a side note, the railway network has always played a huge role in national movements and attempts of unification. A prime example of this is the introduction of a unified time in Germany, which was mainly introduced in order to avoid confusions because of the differing time zones that the train passengers crossed.

Already the first Song Festival could rely on two railways. At the time of the third Song Festival there were already three completed railways and the fourth (towards Valka) was under construction and was already partially utilized: Riga-Daugavpils (Latgale, 1861), Riga-Jelgava (Courland, 1867), Riga-Tukums (Courland, 1877), Riga-Walk (Livonia, 1889).

Maps that show a detailed overview of the choirs that participated in the first song festivals and their geographic origin can be found in the book by Valentīns Bērzkalns.[38] If we blend in the network of railways on top of these maps, it becomes quite obvious that the proximity to the railways plays a major role in the participation of many choirs.

It seems to be an especially decisive factor in regard to the participation of choirs from Courland, which was extremely important for the pan-Latvian movement of the RLS. The organizers of the festival must have had a good idea about the importance of the railway, as they even organized tickets at discount prices for participants.

But the railways did not only make transportation to Riga easier. To a great extent they made it possible, that the experience of crossing the administrative border between the two governments could become a habit. And blurring this border was one of the main prerequisites for the upcoming social and national communication between Latvians in Livonia and Courland. Additionally, the railway established a connection between Riga (Livonia) and Daugavpils (Latgale), which was part of the government of Witebsk. Even if this connection remained symbolic for a long time, it was still there. At least in regard to the network of the railways, an extension of the national communication, that crosses all three regions, was now imaginable, much more so than before.

The Song Festival as a social network of the 19th century

It was not only choirs who met at the Song Festival. During the Festival everyone who played a role in this 'Latvian project' met their counterparts. In parallel to the Song Festival the RLS also organized the first conference of Latvian teachers (where 200 teachers and 300 guests participated). The second conference on agriculture with 500 participants took place at the same time.[39] The high concentration of events had the side effect that everything that was shared during the Festival, was quickly spread in a capillary fashion to the various regions. In this sense the Song Festival was conceived as a form of a communication platform, a social network, a *twitter* of the 19th century, if you will.

The advantages of this 'body-bound' interactive communication over the periodic press are quite obvious. It is much harder to censor processes within such a multi-layered social form of communication. Under these circumstances censorship is often possible only in the form of 'damage-control' and post factum. Furthermore, the educational background plays a much smaller role in this type of communication. A broader spectrum of social classes can be addressed easily, which in turn has a democratic effect. This is in contrast to the national press, where for the most part literates and intellectuals communicated with their passive auditory asymmetrically and were the 'suppliers' of national ideas.

The singers and spectators of the Song Festival were an integral part of this act of mass communication. They participated physically at the opening festivities, parades and processions, speeches and rituals. But above all they were in flesh and blood interactive links of a Latvian choir community that consisted of several thousand people. They could perceive themselves as a part of this mass event and as part of a Latvian community.

From this moment on the Latvians became the singing nation and the collective singing became an identity-defining feature of Latvians. What was formed through social interaction or a massive act of national communication, was literally an allegory of an idea that had previously remained an abstraction, an idea that for the most part lived in the heads a rather small group of young Latvian activists. It is the translation of this idea into a visible, audible and palpable 'body', which is formed by individual participants and spectators.

Articulating and generating culture

In the founding years of the Latvian nation, the Song Festival defined the cycle of 'national culture'. Nearly everything that in the eyes of many nationally minded figures was important for the national movement, including the milestones of Latvian culture, emerged in a cycle that corresponded to the cycle of the Song Festival. At the opening act of the first Song Festival the song *Dievs Svētī Latviju* was sung for the first time. This song later became the Latvian national anthem. According to Bērzkalns, it was already initially intended as a Latvian anthem by Kārlis Baumanis (1835–1905) in 1873.[40] Of course, the intended role of the song was not revealed to the broader public and it was known only to a rather small circle of activists. In the official programme the anthem of the Russian Empire was a mandatory part of the event.

The first Latvian novel by the Brothers Kaudzītes *Mērnieku Laiki* was published in time for the second Song Festival. A fragment was already published in the magazine *Mājas viesis* in 1878, which was the year when the second Song Festival was initially planned. The long awaited national epic poem *Lāčplēsis* by Andrejs Pumpurs was published in time for the third Song Festival in 1888. Furthermore, it was dedicated by its author to the Song Festival. Pumpurs was reportedly inspired by the Song Festival to start his work on the poem, as in the light of this overwhelming event the idea of a Latvian nation became tangible.

The publishing of the biggest collection of Latvian folk songs began in 1894, as the first volume of the monumental *Latvju Dainas* by Krišjānis Barons was published.

It is obvious from such a short list of examples that the Song Festival had become a central factor in the production and articulation of the national culture. It is also evident that the activists of the national movement attempted to fill in gaps in the 'cultural household' of the forming nation during the first three or four decades. These gaps were perceived as deficits by the Latvian intellectuals and they had to be filled, in order to show that Latvian culture is equal to other great nations that had formed in Europe. The synchronisation of this content-generating process with the rhythm of the Song Festivals only further underlines the importance of this cultural event.

Pathways to a national icon

One of the very first attempts to create a visual self-representation of Latvians is also closely intertwined with the Song Festival. It was the official flag of the Song Festival, the core symbol, which was commissioned in Germany for the opening ceremony of the first ever Latvian Song Festival.[41] It most likely resembles an elder – the figure of a priest (krīvs) - worshipping the alleged ancient Latvian god of Līgo. Līgo, as a god of joy, is an invention of the Baltic German scholar Garlieb Helwig Merkel (1769–1850), who in his abolitionistic endeavours made several attempts to 'enrich' the ancient Latvian culture in order to make a case for Tsar Alexander claiming that Latvians have a great cultural heritage and deserve

to be set free of slavery. The composition of a proto-epos Wannem Ymanta,[42] where Līgo is mentioned as a god, was part of this project. Therefore, the opening festivities, speeches and rituals literally run under a successfully folklorized symbol created by Garlieb Merkel. It turned out as a peculiar homage to the author of the most important text for Latvian identity at the time (Die Letten, vorzüglich in Liefland, am Ende des philosophischen Jahrhunderts, Ein Beytrag zur Völker- und Menschenkunde, 1797), whose gravestone had been inaugurated by the RLS four years before the first Latvian Song Festival.

One must keep in mind that the flag of the Song Festival is one of the first and most important attempts to create a visual self-representation of Latvians; they created a national symbol. This ancient figure presumably was supposed to symbolically connect the Latvians of the 19th century with the ancient and mythic roots of their past and ancestors and to evoke a connection with the most important national folk festival, midsummer or Jāņi festival, which is also called Līgo. This rather strange choice as a central symbol can be explained with the lack of empowering Latvian history that could be used as a source for legitimization of a Latvian nation and claims to continuity by the national ideologists.

The second attempt to create a visual self-representation was a non-mythological one, if not much less fictional one. It was the picture of a young woman in traditional Latvian clothing and a "kokle" (a Latvian version of the zither, similar to Kanklės (Lithuania), Kannel (Estonia)) in her hands, which was also established at the organizational process of the Song Festival and has ever since been the main symbol of Latvia.

The creation of this Latvian icon was quite an adventurous one. To arrive at the image of the Song Festival as it has been set in stone in the fundament of the Freedom Monument, it took almost 50 years of effort by the organizers of the Song Festival and other national activists.

There is not a single image or report of anyone wearing traditional Latvian clothing at the first Latvian Song Festival.[43] All images show Latvian men and women in the middle-class clothing that is very much like what the German population would wear at the time. Similarly to the song festivals in Germany and elsewhere, one of the aims of the Festival was to demonstrate social equality and use it as a means for the emancipation of peasantry. In the second Song Festival only one choir participated in the traditional clothing. The positive response from the spectators sparked interest in the organizers and they decided to popularize the traditional clothing during the preparations for the third Song Festival. A special committee was summoned and its main function was to increase the number of participants wearing the traditional clothing during the next Song Festival. Artists were hired and they were expected to provide examples of the traditional Latvian clothing, which were later published in newspapers. But ethnography was only in its early development and the artistic attempts at modernizing the traditional clothing resulted in even more confusion about how the clothing should actually look like. At times it even had an adverse effect and contributed to the fact that at the third Song Festival nothing of the diversity of the traditional Latvian clothing could be observed. It was evident that the organizers

wished for this symbol to catch on and devoted all their efforts to implement it. For the fourth (1895) Song Festival it was put upfront on posters and adverts, and the young woman in traditional clothing and a kokle in her hands was conceived as a national icon. The traditional clothing continued to be everywhere, including posters, post cards, and handkerchiefs, but it still was a rare sight in reality, even on the fourth and fifth Song Festivals.[44]

As regards the national clothing, it was only during the first independent state of Latvia when the Song Festival took on the shape that we know today and see depicted on the Freedom Monument. The Song Festival was one of the biggest impulses behind the rediscovery, re-interpretation and nationalization of this formerly regionally bound tradition and its ascension to an omnipresent national symbol.

On the internationality of nationalism

As with the Song Festival itself, while these cultural manifestations of Latvian culture were meant as objectivations and proof of its uniqueness, they actually were very often localizations and adaptations of their 'foreign' counterparts, mostly in Germanic cultures and came about by various processes of cultural transfer and translation.

A number of intentions can be attributed to the Festival – it can be understood as an attempt of integration, as a provocation or as a demonstration foremost towards the Baltic-German society. It was also clearly an attempt to promote the idea of a Latvian nation. All these intentions also surface in discussions during the opening ceremonies of the first Song Festival. While Jānis Cimze and August Johann Gottfried Bielenstein (1826–1907) gave credit to the German school tradition, nationally minded activists like Atis Kronvalds (1837–1875) insisted that the Song Festival was a manifestation of the Latvian people's will and soul.[45] Bearing in mind everything stated above, Kronvalds's rhetoric was ideologically motivated, as the role of German education and tradition for the Latvian, Estonian and later Lithuanian song festivals is unquestionable.

Besides the Song Festival, which in terms of the organization, structure, form and function is a variation of the German tradition, the international character of the national can be found, for example, in the epic poem *Lāčplēsis*,[46] in the very beginning of Latvian literature (with Juris Alunāns's (1832–1864) *Dziesmiņas*) and the Latvian national anthem *Dievs svētī Latviju*, which the Baltic German pastor Karl Ulmann (1793–1871) referred to as a variation on the German folk song *Wenn ich ein Vöglein wär'*.[47] This sparked a debate that lasted four years in various papers. Melodically the Latvian anthem reminds of the *Oldenburger Hymne*, which is a rather unique German regional anthem, where instead of the ruler the land is praised. It is a secondary question, if these similarities are genetic or typological in nature, because in either case this example clearly demonstrates how deeply rooted into German traditions Latvian culture was at that time of the processes described here. Furthermore, we find a formula *God Bless Latvia* (Dievs svētī Latviju) almost identical to the one used in the anthem of the Russian Empire *God Save the Tsar*

(Bože Carja chrani), which some consider to be the actual reason, why the song was not allowed to be part of the programme.[48] Furthermore, the anthem of the Russian Empire itself has been inspired by the English anthem (*God Save the King*/*Queen*), which introduced this formula of prayer for the monarch in the first place. As we know, cultural transfer was a common phenomenon in Europe of the 19th century and Latvian culture is in no way an exception. While these cultural products were positioned as 'national' and 'unique', they were in fact adaptations and the process of transfer itself was masked;[49] remarkably often these transfers have remained concealed till this day. Inspired by markedly intercultural and international motifs national cultures were born.

The Latvian Song Festival and national identity

Besides the press, the Song Festival played a central role in the establishment of the national Latvian identity. The Festival was an interface between the efforts of activists from the national movement that were geared towards the establishment of national communication and between the initially socially, not nationally, minded activities of teachers and choirmasters. The Song Festival and its organization, the teachers and the choir movement opened a media space, which connected teachers, the most important figures of the national movement, choirmasters and the people. This made effective communication of national information possible even under censorship.

The Song Festival became the most important medium for the implementation of the national movement's programme. At the same time, it marked the initial and unifying grand event in the collective memory of a nation in the making. It took on a form of a pseudo-religious ritual.[50] This is clearly reflected by an often cited phrase, which designates the Song Festival as the "wedding of the people",[51] which brings it into close proximity of a passage ritual.[52] That this event was meant to be remembered and become part of the collective memory, is further indicated by the impressive amount of paraphernalia made for the event – badges, pins, handkerchiefs, song books and other symbols.

The remarkable contribution of the Song Festival to the national movement lies within the medial, social, psychological and emotional aspects of collective singing. Its unifying and identity-shaping properties were the key factors for the success of the national communication.

Collective singing was capable of giving the otherwise abstract idea of a nation, which formerly lived in the heads of a handful of nationally minded activists and had proven to be difficult to communicate in other media, a palpable body or shape. This is why all national movements in Europe heavily relied on the establishment of associations and activation of a common social life. Remarkably, it is irrelevant, if the songs sung and rituals performed comply with the purity ideals of the nationally minded activists. This underlines the fact that all of this was not only a national, but first and foremost a social movement. It was social and cultural equality that people aimed for (as political equality was impossible at this time). And for this purpose it was not an issue that most of the traditions described

here were based on cultural translation, reinterpretation, nationalization and localization of 'foreign' traditions and ideas.

Due to the mechanism that was behind the Song Festival, Latvian identity could be physically experienced through the interactive participation in a ritual, a symbolic practice. The participants and spectators presented themselves as an emblem of the 'whole nation', while each and every one could perceive himself or herself as a living part of the whole. This interaction is one of the main prerequisites for choral singing. The polyphonic harmony[53] caters for a powerful synthesis, a coherent unity. At the Song Festival the nation in the making showcased what it meant to be 'Latvian'. This was demonstrated by the people, to the people and through the people, in a communicative process, where the signifier and the signified, sender and receiver were merged in a way that was perceived as mythical and arousing by the participants. From the viewpoint of the system theory,[54] it is a case of a collective manifestation of autopoiesis – a nation sings itself to life.

Notes

1 See Hroch M. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
2 See Bula D. *Dziedātājtauta: Folklora un nacionālā ideoloģija.* Rīga: Zinātne, 2000.
3 Klenke D. Deutscher Vereinschorgesang im 19. Jahrhundert zwischen Abgrenzung und transnationalem Austausch – Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 362.
4 Ibid. P. 364.
5 Nägeli H. G. *Die Pestalozzische Gesangsbildungslehre nach Pfeiffers Erfindung kunstwissenschaftlich dargestellt im Namen Pestalozzis, Pfeiffers und ihrer Freunde.* Zürich: bey H. G. Nägeli, 1809. P. 55.
6 Brusniak F. Zur Entwicklung der Chorkultur in Deutschland. Eine Einführung in Institutionen und Organisationsformen. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 23
7 Hänel D. Chorgesang und Identität – Kulturanthropologisch-volkskundliche Anmerkungen zu einem Interdisziplinären Projekt. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 277.
8 Klenke D. Deutscher Vereinschorgesang im 19. Jahrhundert zwischen Abgrenzung und transnationalem Austausch – Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte. P. 362.
9 See Assmann J. *Revolution und Mythos*. Frankfurt: Fischer, 1992. P. 39-61.
10 Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? Beobachtungen zur historischen Dynamik von Vereinskultur und Zivilgesellschaft im multikulturellen Nordosteuropa. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 308.
11 Ibid.
12 Ibid.
13 Ibid.
14 Ibid. P. 309.
15 Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? P. 309.
16 See Brüggemann K. Als Land und Leute „russisch" werden sollten. Zum Verständnis des Phänomens der „Russifizierung" am Beispiel der Ostseeprovinzen des Zarenreichs. *Kampf um Wort und Schrift. Russifizierung in Osteuropa im 19.–20. Jahrhundert.* Ed. by Z. Gasimov. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. P. 27–49.
17 Hroch M. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. P. 97.
18 Ibid. P. 47.

[19] The term semiosphere in Lotman's theory includes the sign users, codes and texts of a culture and its semiotic space, it describes a multilayered structure of corelated sign systems (See Lotman J. On the semiosphere. *Sign Systems Studies.* 2005. No. 33:1. P. 205–229).

[20] See Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1997. P. 52.

[21] See Taterka T. Gedenken in Straßennamen. Rigas memoriale Toponymik, die deutsche Literatur und das nationale Gedächtnis der Letten. *Erinnerungsmetropole Riga. Deutschsprachige Literatur- und Kulturvielfalt im Vergleich*. Ed. by M. Jaumann, K. Schenk. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. P. 83–104.

[22] See Jaunslaviete B. Die deutsch-baltischen und lettischen Sängerfeste – Tradition und Wechselbeziehungen. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 198–200.

[23] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* Bruklina: Grāmatu Draugs, 1965. P. 38.

[24] Wohlfart K. *Der Rigaer Letten Verein und die lettische Nationalbewegung von 1868 bis 1905*. Marburg an der Lahn: Verl. Herder-Institut, 2006. S. 161.

[25] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940*. P. 39.

[26] Torgāns J. Die Liedersammlung "Dziesmu rota" von Jānis Cimze. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 378; Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 15.

[27] Klenke D. *Der Singende "Deutsche Mann": Gesangvereine und deutsches Nationalbewußtsein von Napoleon bis Hitler.* Münster: Waxmann, 1998. P. 117.

[28] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 2.

[29] Ibid. P. 16.

[30] A similar situation can be observed on the Sängerbundesfest in Dresden (1865), where appearantly one of the aims was to merge regional identities into a overarching national identity. See Boresch H.W. Nationale Identität und regionale Identitäten beim ersten Sängerbundesfest in Dresden (1865). *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 151–159 .

[31] See Jaunslaviete B. Die deutsch-baltischen und lettischen Sängerfeste – Tradition und Wechselbeziehungen. P. 197–217.

[32] See Torgāns J. Die Liedersammlung "Dziesmu rota" von Jānis Cimze. *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 378 – 388.

[33] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940*. P. 88.

[34] See Jaunslaviete B. Die deutsch-baltischen und lettischen Sängerfeste – Tradition und Wechselbeziehungen. P. 197–217.

[35] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 58, 60.

[36] Ibid. P. 78.

[37] See the opening speech of the young Latvian agitator Atis Kronvalds at the opening festivities of the first Latvian Song Festival. (Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 51).

[38] Ibid. P. 42, 81, 114.

[39] Ibid. P. 60.

[40] Ibid. P. 46.

[41] Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? P. 313.

[42] See Taterka T. Die Nation erzählt sich selbst. Zum europäischen Nationalepos des 19. Jahrhunderts. *Nationalepen zwischen Fakten und Fiktionen.* Ed. by H. Detering, T. Hoffmann, S. Pasewalck, E. Pormeister. Tartu: Tartu University Press, 2011. P. 20–72.

[43] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 92.

[44] Ibid., in particular: P. 92, 106, 107–111.

[45] Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? P. 314.

[46] See Taterka T. Die Nation erzählt sich selbst. P. 20–72.

[47] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 73, footnote 36.

[48] Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? P. 313.

[49] Hackmann J. Kennt Geselligkeit Grenzen? P. 314.

[50] See Hanovs D. The National Movement in Latvia in the 19th Century: the Nation as a Quasi-"Religion". *Religion and Political Change in Europe: Past and Present.* Ed. by A. Cimdiņa. Pisa: Edizioni Plus, 2003. P. 131–145.

[51] Bērzkalns V. *Latviešu dziesmu svētku vēsture: 1864–1940.* P. 109.

[52] Boresch H. W. Nationale Identität und regionale Identitäten beim ersten Sängerbundesfest in Dresden (1865). *Chorgesang als Medium von Interkulturalität: Formen, Kanäle, Diskurse.* Ed. by E. Fischer. Stuttgart: Franz Steiner, 2007. P. 157.

[53] Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006. P. 149.

[54] See Luhmann N. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Kārlis Cīrulis

Sadziedot nāciju: Latviešu dziesmu svētki kā nacionālās identitātes starpkultūru medijs

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: dziesmu svētki, nacionālā atmoda, nacionālisms, kultūras atmiņa, nācijas veidošana

Lai arī pastāv tik spēcīga tendence uzsvērt un piesaukt latviešu dziesmu svētku vēsturisko un mūsdienu valstisko nozīmi, ka varētu šķist redundanti pievērsties šai tēmai, dziesmu svētku gravitācijas lauks un daudzslāņainība ir patiesi ievērojama, jo īpaši no teorētiskiem skata punktiem. Šis raksts ir mēģinājums sniegt starpdisciplināru ieskatu plašajā tēmu diapazonā, kas apvij dziesmu svētkus un kuru varētu un vajadzētu pētīt padziļināti ar izteikti starpdisciplināru pieeju. Šajā kultūras fenomenā apvienojas dažādi aspekti, kas saistīti ar izglītības un kordziedāšanas vēsturi, sabiedrības un biedrību veidošanos, kultūrpārnesi un lokalizāciju, sociālo komunikāciju, kultūras atmiņu, nacionālajām idejām un no tām izrietošajām ikonām, komunikācijas formām Ēzopa valodā un daudziem citiem antropoloģiskiem, kultūras un mediju fenomeniem. Neatņemama šī projekta izdošanās daļa ir arī modernās infrastruktūras inovācijas, piemēram, dzelzceļu sistēma un elektrības tīkli. Visupirms dziesmu svētki bija līdzeklis kopīgas nacionālās telpas izveidei ar tai piemītošo kolektīvo atmiņu un nacionālo ikonogrāfiju. Līdzās daudziem citiem kultūras pētniekiem svētku un rituālu fundamentālo lomu kolektīvajā atmiņā jo īpaši uzskatāmā veidā atspoguļo Jana Asmana pētījumi. Ar viņa tēzēm izgaismojot latviešu dziesmu svētku fenomenu, tajos top saskatāms spilgts un uzskatāms piemērs kultūras atmiņas izveidei ar centrāla rituāla starpniecību. Šajā rakstā latviešu dziesmu svētki tiek kontekstualizēti ne vien vācu dziesmu svētku tradīcijā, bet arī teorētiskās perspektīvās, aplūkojot tos kā daļu no nacionalizācijas procesiem Eiropā un kā vienu no daudzām rituālu formām, kas ir nozīmīgas kultūras grupas kolektīvajā atmiņā, identitātē un nacionālajā piederībā.

Summary

Though there is a tendency to overstate the historical and contemporary importance of the Latvian Song Festival for Latvia, to a degree, where it almost seems redundant to talk about the subject, the gravitational field and the multidimensionality of the Song Festival is indeed remarkable, especially the more it is reflected on from a theoretical standpoint. This article is an attempt to give an interdisciplinary overview of the immense gamut of topics revolving around the Song Festival, which could and should be addressed with the help of in-depth research. This cultural phenomenon is a nexus that is comprised of aspects from the history of education and choral singing, society and fraternity building, cultural transfer and localisation, social communication, cultural memory, national ideas and icons reflected onto and derived from it, Aesopian communication forms and many other anthropological, cultural and media phenomena. Even modern infrastructural questions are integral part of the success of this project, for instance, the railroad system and electricity networks. Above all, the Song Festival was a means to create a common national space, with a collective memory and national iconography. Among many other researchers, Jan Assmann's work in particular shows how fundamental celebrations and rituals are for a collective cultural memory. His theses are enlightening, when applied onto the matter of Latvian Song Festivals, which can be considered an exemplary instance for creation of collective memory through a central cultural event. The article contextualizes Latvian Song Festivals not only within the German tradition of the festival, but also on a more theoretical level, describing it as a part of the nationalization process in Europe and as one of many ritual forms, which are fundamental to a cultural group's collective memory, identity and nationality.

Mārtiņš Boiko

Dziesmu virknes. Problēma un fenomena refleksija 19. un 20. gs. pētnieciskajā literatūrā[1]

Atslēgvārdi: dziesmu virknes, tautasdziesmu klasifikācija, latviešu folkloristikas vēsture, 19. gs. ideju vēsture Latvijā

Problēma

1930. gada 5. marts, trešdiena. Latviešu folkloras krātuvē ir ieradušās divas lūgtas viešņas – Barkavas teicējas Agate Borozinska (1859–1943) un Bārbala Kokare (1861–?). Viņu dziedāšana tiek dokumentēta – melodijas pieraksta Emilis Melngailis, tekstus – Agates meita skolotāja Ģertrūde Elksne. Klāt ir profesors Kārlis Straubergs.

1. attēls. No kreisās: Ģertrūde Elksne, Agate Borozinska un Bārbala Kokare, Emilis Melngailis, iepretim teicējām – profesors Kārlis Straubergs Folkloras krātuvē, Rīgā, 1930. gada 5. martā. Nezināma autora foto. LU LFMI Latviešu folkloras krātuves E. Melngaiļa fonds (LFK 1045, 149a)

Tikšanās organizators ir Ludis Bērziņš. Viņš ir sarīkojis arī galveno notikumu – abu teicēju uzstāšanos Rīgas pilī, lai ar viņu prasmēm un repertuāru iepazīstinātu galvaspilsētas intelektuāļus un studentus.[2,3] Nelielā avīžrakstā "Latgales dziedātājas Rīgā" 8. marta "Brīvajā Zemē" Bērziņš izsakās par abām teicējām un viņu sniegumu:

> Patlaban ar Krišjāņa Barona biedrības palīdzību man izdevās mūsu akadēmiskajai saimei rādīt 2 māmiņas no Barkavas, Rēzeknes apriņķī, Latgalē. Jaunākai no viņām – Bārbalai Kokarei – ir jau 69 gadi, vecākai – Agatei Borozinskai jau 2 gadi astotā desmitā, bet abas diezgan žirgtas; lasīt, rakstīt neprot. Totiesu dziesmu prot bez sava gala. Gan arī šīs dziesmas nav nekāda sensācija un tur nav lielas bravūras ne melodijā, ne izpildījumā, bet visgarām ir jūtams kas īsts, organiski audzis un, kas mūs dažā ziņā pārsteidz, šīs mātes dzied vairākbalsīgi; kad piedalās Borozinskas meita, kāda no Rīgas skolotājām [domāta Ģertrūde Elksne – *M. B.*], tad dzied arī trīsbalsīgi. Bet Melngailis, kas vēl ar dažiem citiem mūzikas pratējiem piedalījās seansē, zināja sacīt, ka Latgalē tautas kori dziedot pat 6 un 8-balsiem. Tā nu arī šinī gadījumā varēja konstatēt zināmu daudzbalsību, kas mums citos apvidos tā nav parasta. Zināms, ar visu to jāsaka, ka runa nav par koncertu, bet par tautas dzīvi un tautas mākslu, kas, pareizi saprasta un cienīta, nodrošina arī mūsu modernajai mākslai īpatnēju seju.[4]

Tuvu pie trim dučiem melodiju transkripciju, kas tapušas viesošanās reizē, atrodamas Melngaiļa "Latviešu muzikas folkloras materiālu" 2. sējumā (1952).[5] Daudzbalsību gan tās neuzrāda. Melngailis to acīmredzot ir izlaidis. Gatavojoties notikumam, Bērziņš tika izdevis nelielu preprintu ar gaidāmajiem tekstiem. Par to viņš savā rakstā saka: "Vieglākas izpratnes dēļ un lai klausītāji varētu pa dziedāšanas laiku izdarīt savas atzīmes, biju licis dziedāšanai nodomātos tekstus iepriekš iespiest augšzemnieku dialektā. Pie šī saraksta tad mātes arī visumā turējās. Bet kur viņas no šī iepriekš nodomātā plāna atkāpās, tur dziedāšana modināja vēl lielāku interesi."[6]

Preprintā ir 13 teksti. Pirmais ir šāda sešu īso dziesmu virkne:

1. Ej, Dīvīņ, šūvokor
   Uz manim vakarêt;
   Svacis daga, na skaliņi
   Nava dyumu ustobā.

2. Mārša man(i) skolu līdze,
   Broaleîts līdze ustabiņu.
   Še, māršiņ(i), tovi skoli,
   Še, broaleîti, ustabiņa.

3. Sen gaideju, niv izdzierdu
   Nu broaleîša mīlu voardu:
   Kultu, moltu, ļaudaviņa,
   Lai moasiņa pyuru dora.
   Nūkyuluse, samoluse,
   Paleidz' paša pīdareît!

4. Moltu goaju moltyvē,
   Na mylyna klaudzynoât;
   Dzeîvoât goaju dzeîveîtê,
   Na dīniņu leidzynoât.

5. Moza, moza man moasiņa,
   Vêl mazoâka ļaudaviņa;
   Lyudzin lyudzu dzierkaļam,
   Laî kaļ mozys dziernaviņis.

6. Dziernaviņis raûdoajâs,
   Navînaîdys maliejiņis:
   Vîna mola – dreiži roâve,
   Ūtra lieņi rytynoaja.[7]

Kādā no mūsu lielajiem klasisko tautasdziesmu izdevumiem šīs virknes sastāvdaļas būtu "izbārstītas" pa dažādu sējumu dažādām nodaļām un apakšnodaļām: pirmā varētu

nonākt pie mitoloģiskajām dziesmām, apakšnodaļā par Dievu, otrā un trešā – nodaļā par ģimenes locekļu attiecībām, ceturtā – sadaļā par darba tikumu, piektā un sestā – nodaļā par maltuvi un malšanu. Lietojot Barona klasifikāciju vai kādu no tās atvasinātu kārtojumu, šī dziesmu virkne tiktu izformēta pa dažādiem tematiskajiem nodalījumiem, un par tās bijumu nekas vairs neliecinātu. Preprintā, kas atspoguļo Borozinskas un Kokares sniegumu Rīgā, 1930. gada martā, no 13 tekstiem 9 ir virknes. Tās šeit ir lielā pārsvarā pār sižetiskajām, t. s. garajām dziesmām. Ir skaidri redzams, ka virknes bija teicēju domāšanas un repertuāra kategorija.

Kārtības labad jāpiebilst, ka nedaudz citādāks ir citētās virknes (arī pārējo preprinta virkņu) sastāvdaļu liktenis Borozinskas repertuāra atspoguļojumā Bērziņa izdevumā "Latvju dainas. Pamatdziesmas" (1928–1932). Tā sestajā sējumā "Mūža pēcpusdiena" (1932) ir nodaļa "Trešā zvaigzne". Tās apakšvirsraksts vēsta: "Teikusi Agāte Borozinska no Borkovas, uzrakstījuse viņas meita Gertrude Elksne". Nodaļas pirmās 17 lappuses aizņem Borozinskas devums – pavisam 289 vienības, gandrīz visas – īsās dziesmas.[8] Nodaļa nav iedalīta apakšnodaļās vai paragrāfos, taču tematiskas, ap kādu noteiktu vārdu/tēmu centrētas dziesmu kopas vairāk vai mazāk skaidri iezīmējas. Tā pirmajās 17 dziesmās (Nr. 24163–24179) visās parādās bārenības tēma, Nr. 24219–24228 grozās ap arāju un aršanu, Nr. 24228–24235 vieno vārds "bite" utt. Viss Borozinskas posms minētajā nodaļā sastāv no šādām mazākām un lielākām tematiskām kopām, kuras, uzmanīgi lasot, citu no citas – dažas skaidrāk, citas ne tik skaidri – ir iespējams nodalīt. Taču neviena no šīm kopām nesakrīt ne ar vienu no preprinta virknēm – tās ir izšķīdinātas īso dziesmu kopējā masā. Citētās virknes otrā un trešā dziesma (Nr. 24268 un Nr. 24270), tad atkal ceturtā, piektā un sestā (Nr. 24415, Nr. 24412 un Nr. 24414) gan, pateicoties to tematiskajai radniecībai, parādās tuvu cita citai, taču tas neko nemaina, jo virkne vienalga kā tāda iezīmēta un rekonstruējama nav. (Pirmās dziesmas šajā kopojumā nav.) To, kādas bija īso dziesmu sākotnējās konfigurācijas, iespējams uzzināt, tikai ņemot talkā 1930. gada preprintu.

Sava veida paradokss ir tas, ka aplūkotais kopojums Bērziņa "Dainās" pats ir virkne – gara dziesmu rinda, kurā tematiskās kopas dažkārt pat ir savienotas ar "pārejas" dziesmām, proti, tādām, kurās ir gan iepriekšējās, gan nākamās kopas tematiskie elementi. (Piemēram, Nr. 24228 vienlaikus ir gan pēdējā dziesma kopā par arāju un aršanu (Nr. 24219–24228), gan pirmā nākamajā, kurā vienojošs ir vārds "bite" (Nr. 24228–24235): abas tēmas parādās tās pirmajā rindā "Ar biteîti ôrtu goàju".) Taču šī virkne ("virkņu virknējums") ir sekundāra. Tās izveidotāja ir Elksne vai Bērziņš, vai varbūt abi. Un tā ir radīta, "dzēšot" sākotnējās virknes, kādas – vai aptuveni kādas – praksē pastāvēja un par kurām priekšstatu sniedz preprints.

Tā sauktās īsās dziesmas – saturā autonomas un strukturāli noslēgtas galvenokārt četrrindes un sešrindes – kā zināms, klasisko tautasdziesmu daudzsējumu izdevumos veido plašāko kategoriju. Ikvienam ir saprotams, un aplūkotais piemērs to lieku reizi apstiprina, ka izpildīšanas praksē tās nepastāvēja katra par sevi – kā kāds atsevišķums. Īsās dziesmas "dzīvoja virknēs" – mainīgās, vai ik izpildīšanas reizi vairāk vai mazāk citādās. Virknes bija to "dzīvesveids". Mūsu lielie tautasdziesmu izdevumi nozīmē tūkstošiem

dekonstruētu dziesmu virkņu – tie ir milzīgi pa tematiskām kategorijām sašķirotu virkņu būvelementu depo, un to sakars ar virknēšanas (teikšanas) praksi ir tālu pastarpināts – tik tālu, ka minētie izdevumi par to gandrīz neko nespēj izteikt. Īsās dziesmas tajos – kā grēdās sašķiroti baļķi: kādi bij meži, no kuriem tie nāk un kuros tie auguši?[9] Mēs zinām nepiedodami maz – par to, kā dziesmas tika iekļautas virknēs, kā virknes organizētas, strukturētas, kā tās mainījās, kādi bija to veidi, par to, kā veidojās/mainījās īso dziesmu saturi ikreizējā virknējuma kontekstā, citiem vārdiem – par dziesmu dzīvi teikšanas praksē. Šis ir neglaimojošs robs mūsu zināšanu celtnē par klasisko tautasdziesmu (ko taču pieņemts uzskatīt par vienu no latviešu kultūras pamatvērtībām un spēcīgu tās simbolu), pašos tās pamatos. Taču tam ir arī citas, gluži prozaiskas blaknes, kas parādās, piemēram, kad studentiem vai interesentiem jāpaskaidro, kā veidojās teikto melodiju teksts. Kā ir izveidojies šāds stāvoklis? Ieskatīsimies jautājuma vēsturē.

Īsa jautājuma vēsture

Sākot ar Frīdriha Meina (*Friedrich Mein*; latinizētā forma: *Fridericus Menius*) traktātu "Sintagma par livoniešu izcelšanos" (*Syntagma de origine Livonorum*, 1632, pēc kolofona – 1635) dažādos avotos ik pa laikam pavīd izteikumi par latviešu zemnieku *improvizācijas*, dziesmu *uz vietas* darināšanas vai tml. prasmi.[10] Visticamāk, tās ir reakcijas uz novērotājiem – autsaideriem – nesaprotamo virknēšanas procesu, kad tiem likās, ka dziesmas, kas cita citu nomaina nesekojot kaut kāda sižeta loģikai, kā pēc burvju mājiena tepat uz vietas arī rodas. Šajā sakarā tad parādās tādas formas kā *aus dem Stegreif*, ko mēdzam latviskot kā "uz vietas", un *improvisieren* – improvizēt. Tā Johans Jākobs Harders savā vēlāk Herdera "Tautasdziesmās" citētajā 1764. gada rakstā "Pētījums par seno latviešu dievkalpojumu, zinātnēm, amatiem, pārvaldes formām un paražām pēc viņu stāstītā" (*Untersuchung des Gottesdienstes, der Wissenschaften, Handwerke, Regierungsarten und Sitten der alten Letten, aus ihrer Sprache*) pauž: "Izņemot savas svinīgās dziesmas, proti, tādas, kas tiek dziedātas zināmos svinīgos gadījumos, lielāko daļu savas dzejas viņi darina uz vietas (*aus dem Stegreif*)."[11] Augusts Vilhelms Hūpels "Topogrāfisko ziņu par Vidzemi un Igauniju" (*Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*) otrā sējuma (1777) nodaļā "Par zemniekiem vispār" vēsta: "Daudziem ir liela tieksme uz dzejas mākslu sacerot uz vietas (*aus dem Stegreif*) [..]. Viņi dzejo tikai dziedāšanai [..]."[12] Johana Georga Kola grāmatas "Vācu–krievu Baltijas provinces jeb tautu dzīve Kurzemē, Vidzemē un Igaunijā" (*Die deutsch–russischen Ostseeprovinzen, oder Natur- und Völkerleben in Kur-, Liv- und Esthland*; 1841) otrajā daļā "improvizācija" pat iekļuvusi veselas apakšnodaļas nosaukumā, proti, slavenās nodaļas "Par latviešu dzeju un dziedāšanu" (*Von der Poesie und dem Gesange der Letten*) trešo apakšnodaļu sauc "Rašanās veids un izpildījums. Improvizācija" (*Entstehungsweise und Vortrag. Improvisation*)[13]. Forma *Stegreif* atrodama Gustava Bergmaņa latviešu tautasdziesmu otrā krājuma (1808) nosaukumā: *Zweyte Sammlung lettischer Sinn- oder Stegreifs-Gedichte*, burtiski: "Otrais latviešu aforistisko jeb uz vietas darināto dzejoļu krājums". Uz šī fona ar citādas leksikas lietojumu izceļas Vecā Stendera

izteikums "Latviešu gramatikas" (1783, 2. izdevums) VI daļas "Par poēziju" 224. paragrāfa sākumā: "Dažas latviešu tautasdziesmas aizsākto tēmu turpina attīstīt fantāzijas rosinātā secībā."[14] Stenderam, liekas, bija tuvāka apjausma par virknēšanu, un tālab te neparādās parastais *aus dem Stegreif* vai tml.

19. gs. otrajā pusē, vēl pirms par dziesmu virknēm un virknēšanu izsakās Barons "Latvju dainu" pirmā sējuma "Ievadā" (1894), divi autori – Kaspars Biezbārdis un Georgs Frīdrihs Bitners – saista uzmanību ar spilgtiem formulējumiem par virknēšanu. Pirmais savā 1865. gada rakstā "Kāds vārds par latviešu seno tautas dziesmu" (*Ein Wort über das alte lettische Volkslied*) saka:

> Taču apbrīnojama bieži vien ir dziedātāju lielā prasme, ar kādu tie prot lielākoties no četrām vai sešām rindām sastāvošās, atsevišķās un zināmā mērā pašas par sevi patstāvīgās strofas [īsās dziesmas – *M. B.*] pievienot citu citai tā, ka tās izveido ikreizējai situācijai atbilstošu veselumu.[15]

Bitnera, līdzās Bīlenšteinam savulaik labākā latviešu tautasdziesmas pazinēja, raksts "Latviešu tautasdziesmas" (*Das lettische Volkslied*, 1874) varbūt ir pirmais, kur redzama termina "virkne" tapšana:

> [..] lielais dziesmu skaits atsver atsevišķās dziesmas īsumu. Tām netīk būt skatītām atsevišķi katrai par sevi. Tās pasaulē nāk tikai kā dziedāšana un, proti, varbūt izņemot ganu un šūpļa dziesmas, kā kora dziedāšana, taču nebūt ne vienkārši nodziedot vienu vai kādas nedaudzas dziesmas. Šis laika kavēklis turpinās stundām, dziesmai rindojoties aiz dziesmas bieži vien tik ilgi, līdz *teicēja* (kora vadītāja) aiz noguruma izstājas un dod vietu kādai citai. Mums vācu valodā šāda veida dziedāšanai pat nav atbilstošas mērauklas, tālab tās jēga mums grūti saprotama. It kā tikai daudzas dziesmas kopā izveido veselumu – tādu kā ķēdi, kuras posmi var dažādi viens no otra tikt atdalīti un pēc apstākļiem un vajadzības atkal salikti kopā.[16]

Tā nu virknēšana ir pamanīta un apzināta kā prakse un īso dziesmu pastāvēšanas veids, šķiet, gan sākumā tikai nedaudzos prātos, un, tā kā publikācijas īsās dziesmas lielākoties rāda kā atsevišķumus, tad presē izvēršas diskusija par to, vai īsās dziesmas nav senu, lielu veidojumu fragmenti – atliekas.[17] Jānis Misiņš, kuram virknēšana bija pazīstama kopš bērnības, savā 1888. gada rakstā "Kāds vārdiņš par tautas dziesmām" tver problēmas praktisko pusi un piedāvā savu risinājumu:

> Izsacītās domas, ka mūsu īsās dziesmas ir laikam atlikas no senām garām dziesmām, liekas būt diezgan pamatotas, kaut gan gluži dibinātas šīs domas nav. Bet vai nu mūsu dziesmiņas ir senāk kā gaŗākas kopā dziedātas vai nē – tik daudz ir taisnība, ka mūsu jaukās īsās dziesmiņas, pēc satura sakārtojot, var kā gaŗākas savienot [..][18]

Turpinājumā Misiņš pievēršas "[..] no mūsu pazīstamā komponista Šepsky kunga ļoti jauki saskaņotajai tautas dziesmiņai: "To celiņu rītā gāju, To celiņu vakarā, [..]"" un nožēlo, ka "[..] teksta ziņā tā pati ir ļoti nepilnīga, jo sastāv tikai no divām īsām dziesmiņām, un tās pašas viena ar otru nemaz neder kopā [..]"[19]. Misiņš metas aplamību labot un piedāvā savu

tautasdziesmu oriģinālvirknējumu no piecām četrrindēm, tā gan paildzinot dziedāšanas prieku, gan novēršot teksta kļūmīgumu.[20] Kā stāstīts atmiņu rakstā "Atskats", Misiņš uzaudzis ģimenē, kurā bijuši labi dziesmu pratēji, tāpēc nenākas šaubīties, ka viņš tradicionālā ceļā bija mantojis kaut kādas zināšanas par virknēšanu (teikšanu).[21] Tajā pašā laikā viņa darinājums nav virkne parastā nozīmē, jo tai piemīt sižeta iezīmes. Jāpiebilst, ka terminu "dziesmu virkne" vai ko tamlīdzīgu Misiņš šajā rakstā (vēl) nelieto.

19. gs. 80. un 90. gadu mijā viens otram gandrīz līdzās iznāk divi tautasdziesmu krājumi. Gan viens, gan otrs ir konceptuāli un snieguma ziņā nenobriedis, tomēr apstākļi tos nostāda konkurējošās attiecībās kā alternatīvas pieejas tautasdziesmu apkopošanai un izdošanai. Tie ir Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas piektais krājums "Latviešu tautas dziesmas" (1889) un Jelgavas Latviešu biedrības Rakstniecības nodaļas pirmais rakstu krājums "Tautas dziesmu virknes" (1890).[22] Rīgas krājuma ievadā "Kādi vārdi izskaidrošanas dēļ" Zinību komisijas priekšnieks Aleksandrs Vēbers par tā tapšanu vēsta:

> Stud. pol. Graudiņu Kārlis izdarījis pa pagājušās vasaras brīvdienām diezgan grūto un laiku kavējošo darbu, minētos tautas dziesmu krājumus [iepriekš, resp., ārpus šī citāta nosaukti krājuma izejmateriāli – *M. B.*] sakārtot pēc tās kārtības, kuŗu pieņēmis Jānis Sproģis savā 1868. gadā izdotā tautas dziesmu krājumā: "Памятники латышскаго народнаго творчества", atmesdams tās tautas dziesmas, kuras jau atronas Sproģa krājumā, bet piepaturēdams ievērojamas variantes. Tā šis tautas dziesmu krājums der par papildinājumu Sproģa Latviešu tautas dziesmu grāmatai.[23]

Sproģa pieeju (dziesmas kārtotas sadaļās pa priekšmetiem, piemēram: "Jūra", "Sniegs", "Kungs", "Bite" u. tml., kas grupētas augstākas kārtības nodaļās) atražojošajam RLB krājumam "paveicas" tikt zem Jāņa Sirmā (1863–1895) asās spalvas. Sirmais – gados jauns intelektuālis ar izcilām prāta spējām, publicists un pētnieks, kurš raksta valodniecības, folkloras un vēstures jomā – Graudiņu Kārļa vasaras darbu savā iznīcinošajā 1889. gada jūnija recenzijā "Tautas dziesmas, Zinību komisijas krātas un kārtotas (5. "Zinību" [*sic*] komisijas rakstu krājums)"[24], ko divos turpinājumos pirmajā lapaspusē publicē "Dienas Lapa", soli pa solim parāda kā neveiksmi un paviršības kalngalu. Recenzija beidzas ar vārdiem: "[..] krājums var derēt tikai par atbaidošu paraugu, kā nenākas strādāt, ko pienācīgi izdodot"[25]. Pēc mazliet vairāk nekā pusotra gada, 1891. gada janvārī, recenzijā "Tautas dziesmas Jelgavas Rakstniecības Nodaļas krājumā un šķirojumā" tajā pašā "Dienas Lapā" Sirmais uzgavilē jauniznākušajam Jelgavas krājumam. Pie šī raksta der pakavēties sīkāk. Sākumā Sirmais skar tā laika latviešu folkloristikas "iekaisušo" jautājumu – tautasdziesmu īsumu, ar to saistīto izdošanas problēmu – un norāda uz Jelgavas krājumu, resp., virknējumu publicēšanu kā risinājumu:

> Pie mūsu tautas gara mantas kopējiem, kā liekas, cieši vien vēl valda tās domas, ka latviešu tautas dziesmas, vispār runājot, ir tikai 4 rindiņas garas, un garāki dziedājumi ir tikai tāds retumiņš, tā sakot izņēmums. Vismazāk citādi gŗūti izskaidrojams tas apstāklis, ka mūsu tautas dziesmu krājumos jau pa laikam tik cītīgi tiek uzņemti par patstāvīgām dziesmām pantiņi,

> kas, acīm redzot, tikai izrauti no gaŗākiem dziedājumiem, kurpretim no krājēju puses vai nemaz netiek gādāts par to, ka tiktu sadabūti rokās, salīdzināti un izsijāti šie garākie dziedājumi, kas daža teicēja mutē reižu reizēm tiek saraustīti un izārdināti. Jelgavas latviešu biedrības Rakstniecības nodaļa savā pirmā rakstu krājumā uzsākuse veicināt īpaši pēdējo, līdz šim novārtā pamesto darbu; viņa izlasījuse no savas iesūtījumu vācelītes "tautas dziesmu virknes jeb gaŗākas dziesmas, pastāvošas iz vairāk nekā viena četrrindu pantiņa" un tās vispirms laiduse tautās. Par šādu Nodaļas soli mēs varam tikai priecāties, jo, kā jau reiz aprādījām "D. Lapā", krietna daļa līdz šim nodrukāto dziesmu patiesībā ir tikai drupstalas no gaŗākiem dziedājumiem, kas aiz teicēja neveiklības vai citiem iemesliem iziruši un saskaldīti gabaliņos.[26]

Turpinājumā Sirmais gan padziļina rīdzinieku kritiku, gan vērš plašumā jelgavnieku cildinājumu:

> Drukāt un pētīt izrautos pantiņus pašus par sevi, par patstāvīgām dziesmām, ir diezgan veltīgs darbs. Tie nespēj mums likt baudīt pašu gaŗāko dziesmu jaukumu un nav patstāvīgas dziesmas. [..] Ar vārdu sakot, – krājot tautas dziesmas, mums nebūs šķirt un izārdīt to, kas īstenībā piederas kopā un tiek atdalīts vai nu aiz dziedātāju nezināšanas un aizmāršības, vai arī aiz kaut kādas brīža vajadzības. [..] Tāpēc, kā jau teicām, mums tik jāpriecājas par Jelgavas Rakstniecības nodaļas teicamo uzsākumu un jāizsaka vēlēšanās, lai šī iestāde arī turpmāku aizvienam grieztu vajadzīgo vērību uz "dziesmu virkņu" krāšanu un šķirošanu.[27]

Tālāk abi izdevumi tiek salīdzināti, izskatot konkrētus piemērus un caur tiem uzsverot Rīgas krājuma kļūmīgumu. Galu galā Sirmais krājumus vēlreiz konfrontē, protams, par labu Jelgavai:

> Starpība iznāk itin liela: Jelgavas krājumā abas dziesmas dabū tūliņ pilnīgu iekšīgu saturu un atstāj pavisam citādu iespaidu. Telpas mums neatļauj te uzrādīt vairāk piemēru, ne arī aizrādīt uz tiem gadījumiem, kur pretīm Rīgas krājuma vienam pantiņam Jelgavas krājumā atrodam gaŗu jo gaŗu dziesmu. Teiksim tikai, ka šādus piemērus lasītājs, salīdzinādams abus krājumus, atradīs lieliskā skaitā, un visi tie gaiši liecina, ka Jelgavas Nodaļas uzsāktais ceļš ir tas īstākais.[28]

Jāpiebilst, ka Sirmā jūsmīgums liek rasties aplamam priekšstatam par Jelgavas izdevumu, kuram atšķirībā no Rīgas krājuma vispār nav nekādu kārtojuma principu – 167 teksti publicēti vienā laidā bez kāda iedalījuma[29], bez komentāriem, vietas un teicēju norādēm.[30] Kaut gan krājuma nosaukums ir "Tautas dziesmu virknes", nav jāpārprot, ka tā saturu veido virknes, kā to saprot mūsdienās: materiāls ir raibu raibais – atrodam tekstus, ko šodien skaita pie klasiskās tautasdziesmas, bet arī vēlīnus, kas šajā kategorijā neietilpst, sižetiskās garās dziesmas, arī dziesmas ar sižeta epizodi, arī grūti klasificējamus un acīm redzami nepilnīgi pierakstītus vai atmiņā fragmentāri atsauktus gadījumus; un līdzās šim visam nebūt ne lielā skaitā arī virknes kā īso dziesmu asociatīvus apvienojumus. Ir redzams, ka termins "dziesmu virknes", kaut arī jau ienācis vācēju un izdevēju leksikā, tolaik ir izplūdis – tajā satilpina dažnedažādus veidojumus.

Tā nu 19. gs. 80. un 90. gadu mijā, kaut diezgan samocītā veidā, ir pieteiktas divas atšķirīgas, alternatīvās attiecībās nostādītas pieejas. Šajā kontekstā saprotams, ka Baronam, uzsākot "Latvju dainu" izdošanu, ir jāuzrunā virkņu jautājums un jāizklāsta sava pozīcija. To prasa diskurss, tā loģika. Barons arī labi zina, ka dziesmas dzīvo virknēs un ka šis apstāklis ir svarīgs. Viņš neizvēlas uzrunāt virkņu publicēšanas ideju pašu par sevi, bet pauž savu attieksmi, izsakoties par Jelgavas krājumu. Tam veltītas nedaudzas rindas "Latvju dainu" pirmā sējuma "Ievadā", sadaļā, ko tā arī sauc – "Dziesmu virknes". Barons vispirms aizrāda uz to, kas, viņaprāt, Jelgavas izdevumā ir kļūmīgs, un tad sniedz klaji noraidošu atzinumu:

> Šādas dziesmu virknes izdevuse J. L. B. Rakstn. Nodaļa savā pirmajā Rakstu krājumā, Jelgavā, 1890. g. Citās no šīm virknītēm sakars diezgan pareizs, citās turpretī neatrodam nekāda prātīga sakara: katra īpaša virknes daļa savrūp šķirta – īsta dzeja; sakopotas vienā virknē – aplams juceklis. Dažas virknītes atkal prasti sabojātas caur to, ka vienas dziesmas pirmā puse savērta kopā ar otrās dziesmas pirmo vai otro pusi u. c. Gadās arī jaunāki papildījumi un saites pantu starpās, lai sevišķās daļas turētos daudzmaz kopā. Galu galā mūs šāda dziesmu savārstīšana nebūt nevar apmierināt, jo tā, acīm redzot, pēc satura un sakara nepareiza.[31]

Mazliet tālāk Barons uzsver sava izejpunkta drošumu, liekas, tieši reaģējot uz Sirmā 1891. gada janvāra recenziju, kurā tas saka, ka "izrautie pantiņi" "nav patstāvīgas dziesmas":

> Vēl reizi īpaši atkārtoju, ka katra no mūsu īsajām dziesmiņām stūrgalvīgi piepatur savu patstāvību, lai tā arī diezin kā būtu savērta ar citām virknē kopā. Ikvienai no tām ir savs pilnīgs vesels apaļš domu kodols, kas ietērpts arī glumi pieguļošā apaļā formā, kā tikai īsts ar dailu dzejas garšu apdāvināts dzejnieks to spēj darīt. Katra ir gludena, apaļa dziesmu pērlīte, kā liet izlieta; kaut kāds pārāki piespraužts greznums ir lieks un it kā grumbulis viņas īsteno dailumu tikai maitā. To visu apcerot, es pārliecinos, ka mūsu īsās tautas dziesmas nav nekādas drupačas no senākām garām dziesmām; tās ir patstāvīgas, mūsu senākiem dzīves apstākļiem piemērotas un tādā veidā īpaši sacerētas dziesmas.[32]

Tajā pašā "Ievadā", sadaļā "Dziesmu virknes" Barons īsi izklāsta savas zināšanas par virknēšanu kā norisi, iedalot to divos veidos pēc virknēšanas apstākļiem un katru no tiem saistot ar savu virknēšanas paņēmienu. Acīs pirmkārt krīt viņa rindas:

> Bija brīži, bija darbi, kuŗus sevišķi priekš dziesmu mācīšanās izlietoja, un tad laiku jauki kavēdami izdziedāja pakopus visvisādas dziesmas. Tas notika sevišķi vasaru ganos, ziemu vakaros vērpjot, vai citu rokas darbu strādājot. Dziesmu saturs tad bija raibu raibais; bet atmiņas dēļ viņas lūkoja kaut kā ārišķi saistīt, īpaši caur kādu svarīgāku vārdu dziesmā. Ja izdziedātā dziesmā, p. p., bija vārds "ozols", tad sekoja vairāk ozola dziesmu. Ja kādā no šīm gadījās vārds "liepa", tad tā derēja par ievadu tālākai dziesmu virknei par liepu. Tāpat vārdi: vainadziņš, kumeliņš, līgaviņa, ļaužu valodas etc. noderēja par saiti priekš sekošām dziesmām. Tā īpaši dziesmas "krāja vācelē", tā dziesmas "tina kamolī".[33, 34]

Runa te tātad ir par virknēšanu, kas notiek ārpus ieražām (proti, bez rituāla konteksta), kalpo dziesmu un to saistīšanas iemaņu apguvei. Tūlīt pēc tam seko īsa rindkopa, kas iezīmē otro iespēju:

> Īpašos atgadījumos no šīs dziesmu vācelītes piederīgās dziesmas izlasīties, jeb no dziesmu kamola pareizi nošķetināt, bija atkal sava ziņa; to varēja tikai iemanīties šinīs pašos atgadījumos no slavenām teicējām. Tagad ar dzīves pārvēršanos un dziesmu apklušanu mums šī māksla pa lielākai daļai zuduse.[35]

Ar "īpašiem atgadījumiem" te domātas ieražas, rituālas situācijas, nevis, kā mūsdienu latviešu valodas runātājam pirmā brīdī var ienākt prātā, – kādi ārkārtas atgadījumi. Arī vēl pirms stāstījuma par to, ka "bija brīži, bija darbi [..]", ir izteikums, kas saturā atbalsta nule citēto: "Īstai teicējai vispirms cieši jāzin galvā tūkstošiem dziesmu, un jāzin tādā kārtībā, ka katrā sevišķā atgadījumā un vajadzībā tai bez kavēšanās arī piederīgā dziesma jeb vesela virkne pie rokas [..]"[36]

Tātad pieredzējušas teicējas atmiņā glabājas ikreizējai ieražai/ieražas epizodei piederīgā īso dziesmu sekvence – virkne. Tuvinot šo domu mūsdienu izpratnei par folkloru un tradicionālo mūziku kā procesu, būtu vietā rēķināties ar to, ka drīzāk jārunā par sekvences modeli, shēmu, ko teicēja pēc vajadzības modificē, jo arī ieražām un rituāliem tajās ir variācijas; tie ikreiz notiek nedaudz, bet dažkārt pat krietni atšķirīgi, jo dažādi mēdz būt apstākļi, dalībnieki var būt citi utt. Tāpēc virkņu negrozīta reproducēšana varētu arī nebūt visai bieža, ja nu vienīgi kāda rituāla daļa/epizode īpaši prasa stingri noteiktu virknes sastāvu un sastāvdaļu secību.

Lūk, vēl kāds notikums, kas zīmīgs toreizējās polemikas sakarā: jau minētajam Jānim Misiņam, kurš savulaik tika Fricim Brīvzemniekam nosūtījis prāvu skaitu dziesmu, kas vēlāk nonāca Barona sējumos, bija prātā iesēdusies doma (varbūt pa daļai Jelgavas krājuma iespaidā, bet pirmām kārtām droši vien personīgās pieredzes dēļ), ka dziesmas kārtojamas un izdodamas virknēs, un viņš mēģinājis to iestāstīt Baronam. 1893. gadā Misiņš ierodas Rīgā, kur tiekas ar Baronu. Par šo tikšanos viņš izsakās savā atmiņu rakstā "Atskats":

> Pirmo reizi Kr. Baronu apmeklēju neilgi pēc tam, kad viņš bija atgriezies no Krievijas. Biju no Lejasciema iebraucis Rīgā un uzmeklēju viņu viņa dzīvoklī Pārdaugavā, Dārtas ielā. Pazīstams es viņam jau biju ar tautas dziesmām, kuras ar Brīvzemnieka starpniecību biju nosūtījis un kuras, skaitā pāri par 1000, ir uzņemtas Daiņās. Tautas dziesmas krādams un tanīs vairāk iedziļinādamies, biju tādos ieskatos, ka četrrindīgās tautas dziesmas pēc satura sakārtojamas garākās virknēs. [..] Kad viņam savas domas biju izteicis, viņš tām tomēr nepiekrita, sacīdams, ka četrrindu dziesmiņas var sakārtot *dažādi*, bet, ja sāktu tas sarindot pēc satura, tad tautas dziesmu kopojums nezin kad varētu parādīties atklātībā.[37]

Citāta pēdējā teikumā, kur Misiņš atstāsta Barona domas, norādīts uz laika un (implicīti) lielajām tehniskajām problēmām, ar kādām būtu jāsaduras, ja būtu izlemts par labu virkņu gādāšanai un izdošanai. Uz šo motīvu, bet arī uz teorētiskiem apsvērumiem, komentējot virkņu izdošanas ideju Barona pieejas kontekstā, atsaucas Arturs Ozols savā

filoloģijas zinātņu kandidāta disertācijā "Folkloristiskā darba metodes latviešu tautasdziesmu laukā 19. gadsimta otrajā pusē" (1949):

> Uzskats, it kā visas četrrindes būtu garāku dziesmu sastāvdaļas vai vismaz dziesmu virkņu sastāvdaļas – nebija droši teorētiski pamatojams. Bez tam četrrindu grupējums dziesmu virknēs bija praktiski grūti realizējams. Tāpēc tika meklēts, atrasts un realizēts cits paņēmiens četrrindu grupēšanā.[38]

Vaira Vīķe-Freiberga Barona nostājai savā 1997. gada rakstā "Grimsti vai peldi. Par asociatīvo strukturēšanu latviešu garajās tautasdziesmās" (*Sink or Swim. On Associative Structuring in Longer Latvian Folksongs*) sniedz šādu vērtējumu un skaidrojumu:

> Kopš Barona monumentālais darbs četrrindi tika iedibinājis par kanonisku teksta vienību – vienību, kas uzrāda gan metrisku, gan semantisku vienotību, – ļoti maz uzmanības ir ticis veltīts veidam, kādā četrrindes seko cita citai konkrētā dziesmas izpildījumā. Pirmais un acīmredzamākais iemesls tam ir tas, ka Barons pieņēma redakcionālu lēmumu sadalīt garākas tekstu secības, kas likās uzrādām maz kompozicionālas vienotības, lai tās [dziesmas – *M. B.*] tad ieklasificētu zem viena identifikācijas numura pie citiem tekstiem ar aptuveni to pašu saturu. Tas ļāva publicēt lielus materiālu daudzumus viņa tematiski funkcionālās klasifikācijas sistēmas ietvaros ar ievērojamu telpas ekonomiju, taču tam bija tas skumjais blakusrezultāts, ka tika dzēsts daudz informācijas par to, kā teksti varētu būt bijuši organizēti un atsaukti kāda atsevišķa dziedātāja atmiņā. Tomēr Barona aizstāvībai gan jāsaka, ka pat starp tiem tekstiem, ko viņš publicēja pilnībā, skaidras kompozicionālās struktūras pazīmes nekādā gadījumā nav vienmēr viegli ieraugāmas.[39]

Domājot par Barona "Latvju dainām" un pēctečizdevumiem, protams, ir svarīgi apzināties to trūcīgumu attiecībā uz tautasdziesmu "dzīvesveida", resp., virkņu un virknēšanas (teikšanas) atspoguļojumu, taču gluži tāpat ir jāsaprot, ka, lai cik pamatotas būtu mūsu atpakaļejošās vēlmes un lai arī kāda bija Barona attieksme pret virknēm, kvalitatīva tāda lielapjoma izdevuma, kas būtu vērsts uz virknēšanas prakses atspoguļojumu, sagatavošana un izdošana Barona laikā un apstākļos, un arī vēl ilgi pēc viņa bija ļoti grūti izpildāms uzdevums. Turpretī ceļš, ko viņš bija izvēlējies un kas arīdzan prasīja milzu darbu, nesavtīgi ieguldot spēkus un laiku, bija pārredzams, konkrētās iespējas respektējošs, uz diezgan skaidriem principiem balstīts, attiecīgi, solīja paredzamus un arī vērtīgus rezultātus. Īsos vārdos laikam nebūs viegli formulēt labāku Barona veikuma un pieejas raksturojumu, kā tas izdevies Vīķei-Freibergai 1992. gada publikācijā "Teksta vienības, to mija, formuliskā uzbūve un kombinatorika Latvju dainās":

> Grūti būs visā pasaulē atrast otru tādu publikāciju folkloristikā, kas varētu sacensties ar Krišjāņa Barona Latvju dainu sējumiem informācijas daudzuma, blīvuma un pārskatāmības ziņā. Neskatoties uz dažādām nepilnībām, ko tam no vēlāku laiku viedokļa varētu pārmest, K. Barona dainu izkārtojums vēl šodien nav zaudējis nopietnu un paliekošu zinātnisko un kultūrvēsturisko vērtību. Barona sistēma sniedz vispārēju konceptuālu shēmu, kur katram

> atsevišķam pierakstam piešķirta īpaša "personas apliecība", kas nezaudē savu vērtību laika gaitā un ko vajadzētu vienmēr paturēt kā identificējošu atsauksmi blakus jebkurai citai pārklasificēšanas shēmai. Barona sistēmā katram pierakstam reizē ir "vārds" (kas ir identificējošais dziesmas un varianta numurs, plus reģistra kods) un "adrese", kas ir attiecīgā dziesmas numura vieta hierarhiski pakārtotā satura klasifikācijas shēmā. K. Barona dziesmu tematiskais izkārtojums pa cikliem, nodaļām, tipiem, ceriem un atsevišķām dziesmām, kaut apbrīnojami atjautīgs, bija galvenokārt pragmatisks, vairāk subjektīvs un intuitīvs nekā objektīvi formulēts. K. Baronam, savu lielo darbu veicot, nebija pieejama neviena mutvārdu dzejas vai valodas teorija, kas palīdzētu klasifikāciju veikt pēc formāli definējamiem principiem. Tādas nav arī vēl šodien [..], kaut zināms progress šai virzienā tomēr ir noticis.[40]

Pēc nule aprakstītajiem 19. gs. 80. un 90. gadu mijas un 90. gadu pirmās puses notikumiem virkņu jautājums kādu laiku šķiet nolikts malā. Taču, kā jau minēts, "Latvju dainu" pirmā sējuma "Ievadā" Barons pats, kaut skopos vārdos, to vietu tautasdziesmu dzīvē tika iezīmējis, un katrs kaut cik uzmanīgs lasītājs kādu mazumiņu par virknēšanu uzzina. Tā nu reiz virkņu tēma latviešu folkloristikas repertuārā ir ienākusi, un no tā pilnīgi pazust vairs nevar. Laiku pa laikam nelielas aktivitātes ap virknēm notiek. Viens no agrīniem gadījumiem rodams 1922. gadā iznākušajā Teodora Zeiferta "Latviešu rakstniecības vēstures" pirmajā sējumā, kurā ir plaša tautasdziesmām veltīta nodaļa. Tās sadaļu "Dzejas veids" Zeiferts sāk ar vārdiem: "Dzejas veids, kādu uzrāda latviešu tautas dziesmas, ir zināmas attīstības panākums"[41], tā liekot noprast, ka turpinājumā būs runa par to, kā latviešu tautasdziesma izskatās kādas attīstībvēsturiskas, t. i., evolucionāras, shēmas kontekstā. Sākumā Zeiferts runā par, viņaprāt, senākajiem dziesmu veidiem – šūpuļdziesmām, bērnu rotaļu dziesmiņām, Jāņu dziesmām un darba dziesmām, tad pāriet pie latviešu tautasdziesmu uzbūves:

> Pirmatnējās dziesmas ritmā saistītās skaņas un vārdi nodalās rindās. Papriekšu rodas div-, tad četrrindas. No tām sastādās garāka dziesma. Vācu Alpu zemēs šī attīstības gaita vēl tagad novērojama. Ne katrreiz tie ir sakarīgi teicieni, ko tādā kārtā saliek kopā; daudzkārt dziesma pastāv no dueta, dziedājumu un pretdziedājumu rindām, vai arī no vaļēji kopā savērtu četrrindu virknes (Böckel, Psychologie d. Volksdichtung). – Latviešu tautas dziesmas ir palikušas, ar maz izņēmumiem, pie četrrindu veida. Tās ir patstāvīgas četrrindas, ko īsts pratējs gan var sakārtot virknē, kurai kāds sakars, bet kas katra par sevi ar to nezaudē savu patstāvību.[42]

Tā nu īsās dziesmas sanāk kaut kas, kas savā attīstībā ir apstājies "četrrindu veidā", resp., fāzē, un virknēšana ir paņēmiens, kā prasmīgs teicējs ar tām rīkojas. Zīmīga te ir atsaukšanās uz vācu amatierfolklorista un politiķa populista Oto Bekeļa (*Otto Böckel*) savulaik populāro grāmatu "Tautas dzejas psiholoģija" (*Psychologie der Volksdichtung*; 1. izdevums 1906. gadā), kas atstājusi iespaidu ne tikai uz Zeifertu, bet arī vairākiem citiem latviešu zinātniekiem (pamatīgu – uz Pēteri Šmitu), un ar tās vientiesīgajām attīstībvēsturiskajām shēmām, attiecīgi – vājo teorētisko bāzi, taču jo pašpārliecināto toni ir nodarījusi manāmu postu.[43] Atgriežoties pie Zeiferta: šādi vai citādi, šis ir pirmais man zināmais

mēģinājums dziesmu virknes kā fenomenu konceptualizēt kādas teorētiskas shēmas ietvarā. Saikne ar Bekeli virkņu sakarā Zeifertam parādās vēl vienā gadījumā: Bekelim dzejas avots ir kaut kas, ko viņš sauc par "dvēseles uzbudinājumu" (*seelische Erregung*), "jūtu pārpilnību/pārbagātību" (*Überschwang des Gefühls*)[44]. Lūk, šī doma Zeiferta pārtvērumā projicēta uz virknēm: "[..] dvēseles izjūta izceļ jaunus un atkal jaunus momentus, kam īpaši tā dod īsto vērtību. *Zināma* dvēseles jūsma tad arī var vairāk dziesmu savienot par garāku virkni."[45]

Bekeļa pieejā, ko še atražo Zeiferts, romantisma motīvi ir sajaukti kopā ar simplificētu attīstībvēsturisku uzstādījumu. Viņa grāmata ir vēlā 19. gs. meistarojums bez mazākās modernās zinātnes priekšgaršas. Zeiferts, kā nule parādīts, tās motīvus projicē uz dziesmu virknēm. Taču, atskatoties uz līdz šim šajā rakstā pārrunāto, var teikt, ka tiktāl virkņu intelektuālā apguve saprotamā kārtā viscaur nes 19. gs. zīmogu izšķirošos punktos, no kuriem galvenais ir tiecība folkloras materiālu *saprast kā* un publicējot (piemēram, tādos izdevumos kā "Latvju dainas") *padarīt par literatūru – dzeju* šī vārda romantiskajā izpratnē. Dziesmu virknes uz šīs vērtības altāra tiek upurētas kā grūti pakļaujams, literatūrā pārvēršams lielums. (Zīmīgi šajā sakarā pirmīt jau citētie Barona vārdi "Latvju dainu" pirmā sējuma "Ievadā" par Jelgavas krājumu "Tautas dziesmu virknes": "Citās no šīm virknītēm sakars diezgan pareizs, citās turpretī neatrodam nekāda prātīga sakara: katra īpaša virknes daļa savrūp šķirta – īsta dzeja [retinājums mans – *M. B.*]; sakopotas vienā virknē – aplams juceklis [retinājums mans – *M. B.*].") Zeiferta gadījums hronoloģiski gan 19. gs. robežas pārsniedz (arī ja lietojam Hobsbauma "garā 19. gadsimta (1789–1914)" jēdzienu), taču pēc "gara" un būtības paliek tam visnotaļ piederīgs. Kas jauns sāk iezīmēties 20. gs. 30. gados. Pieturpunktus priekšstatam par to, kas šis jaunais attiecībā uz dziesmu virknēm un arī plašāk ir, dod Jāņa Bičoļa "Folkloras studijas" (1931, 1933) – turpinājumraksts ar programmatisku ievirzi, kurā pārskatīti klasiskās tautasdziesmas pētniecības uzstādījumi, kritizējot vecās dokumentācijas prakses, teicēju, arī pierakstītāju – viņu personību – kā krājumus veidojošo subjektu mazrespektēšanu u. tml. Bičoļa patamttēze ir šī:

> Tauta nav nekāda kompakta masa, un, ja nu tautas dziesma ir cieši saistīta ar tautas dzīvi, tad jāmeklē rokā līdzekļi kā iespiesties šai režģīgajā organismā. Tas panākams studējot atsevišķus indivīdus; indivīdi būdami, tie ir arī sava laika un noteiktas vietas, un – arī kādas pārindividuālas vienības, reprezentanti.[46]

Tātad, lai saprastu folkloras procesus, ir jānotiek individuālu gadījumu studijām. No šejienes loģiski seko, ka:

> Blakus biogrāfiskajām ziņām par teicēju un tā personības raksturojumam katrreiz būtu vajadzīgas ziņas par situāciju, kādā teicējs dziesmas teicis. Ar situāciju var būt sakarā ir dziesmu izvēle, ir viņu daudzums. [..] Tad uzrakstītājam ir jādod autentiskais teksts: jāraksta, kā dzirdēts, un, ja ir garāka dziesmu virkne, tad dziesmas jādod pilnīgi tai pašā kārtībā, kādā tās teiktas, bet, ja teicējs ko paskaidrojis vai pastāstījis, tad uzrakstāms arī tas viss. Jāizseko teicēja domu un fantāzijas gaitai, kādas *asociācijas* saista teicējam vienu dziesmu pie otras.[47, 48]

No šī uzstādījuma izriet arī Bičoļa Baronam veltītā kritika: "Barona Dainas atsevišķos dziesmu krājumus sadalīdamas pa nodaļām ir gan sasniegušas sistemātisku kārtību un skaidrību, bet aiz šīs sadalīšanas ir cietušas citas intereses."[49]

Tādējādi dziesmu virknes ieiet pētniecības uzmanības lokā kā viela ikreizējās teicējas/teicēja personības studijām, caur kurām tālāk ieraugāmi plašāki procesi un iespējami vispārinājumi. (Ja pētniecība fokusē teicēju kā indivīdu un personību, tad īstenībā arī nevar būt citādi, jo, kā sākumā problēmas raksturojumā tika parādīts, virknes ir teicējas/teicēja domāšanas un repertuāra kategorija.) Pieeju, kuru pieprasa Bičolis, jau pirms viņa raksta iznākšanas pamazām ir sākušas sagatavot nedaudzas nelielās publikācijas, vienā gadījumā arī lielāka izdevuma viena nodaļa, kur ievērota dziesmu secība izpildījumā un pierakstītie virknējumi doti saistījumā ar konkrētām teicējām. Runa ir par Bērziņa "Latvju dainu" pirmā sējuma (1928) apakšnodaļu "Dziesmu vaiņagi"[50] un jau pieminētajām viņa izdotajām burtnīcām "Skrundas dziesmas" (1926)[51], "Borkovys (Barkavas) dzîsmis" (1930)[52], "Aglonas dziesmas" (1931)[53], kas nāca klajā kā preprinti, gatavojoties Rīgā uzņemt teicējas/-us vai dziedātāju grupas no Latvijas novadiem. Ap Bičoļa raksta izdošanas laiku un vēlāk iznāca Jāņa Oskara Freimaņa publikācijas "Tautas dziesmu virkne" (1933)[54] un "Ķērstas Balčinas teiktās dziesmas" (1937)[55], Elzas Šenkevicas "Turlavas tautas dziesmu" publikācija (1933)[56] u. c. Arī tās var ierindot minētajā kategorijā. Šie izdevumi tātad signalizē pievēršanos konkrētiem teicējiem, konkrētu izpildīšanas gadījumu, kas vienlīdz ir arī virknēšanas gadījumi, dokumentācijai. Plašāki vispārinājumi, teoretizācija tomēr izpaliek. Rodas iespaids, ka pētniecībai īsti nav skaidrs, ko lai ar iegūto materiālu un pieredzi iesāk. Turklāt milzīga inerce ir Barona iedibinātajai paradigmai. Tomēr Ozols savā panorāmiskajā 1939. gada "Pārskatā par tautas dziesmu literatūru" virknes min pie pētniecības aktuālajiem jautājumiem.[57] Kopsavelkot var teikt, ka notiek pieredzes akumulācija, un ja ne pie jaunām teorijām un izvērstiem pētījumiem, tad pie dažiem orientējošiem atzinumiem un vispārinājumiem tā tomēr ved: 1944. gadā Arveds Švābe publicē ar vērienu, izcilu erudīciju sarakstītu eseju "Daži dainoloģijas jautājumi", kurā sniedz izvērtējošu atskatu uz latviešu folkloras pētniecību (ietverot arī starptautiskos kontekstus) – tās līdzšinējās attīstības kopsavilkumu. Viņš ar uzsvaru secina:

> Sekojot toreiz valdošam uzskatam, ka iedzimti latviska ir tikai īsā četrrindniece, Barons un citi krājēji mākslīgi izjauca teicēju dziesmu virknes [..]. Tā bij liela metodoloģiska kļūda, ko tagad vairs grūti labot. To pēdējos gados mēģināja L. Bērziņš ar vairākiem tautas dziesmu cikliem (Aglonas, Skrundas u. c. dziesmām).[58]

Turpinājumā Švābe paskaidro, ka "dziesmu virkņu jeb ķēžu saglabāšana kārtošanas un izdošanas darbā ir svarīga tāpēc, ka virknēs vislabāk varam studēt tautas radošo psiholoģiju [..]"[59]. Virkņu sakarā uzmanības vērts ir arī raksta posms, kas vispārējos vilcienos atspoguļo Švābes dziesmu virkņu redzējumu:

> Ja kāda strofa tautas apziņā kļuvusi par formulu, tad to pavisam viegli var atraisīt ("nozaudēt, aizmirst") no pārējā dziesmas ķermeņa un kā gājpantu dziedot iesaistīt citā dziedājumā, pie

> kam tas var notikt tīri mechāniski, veļot formulas kā pērles aukliņā. Šāda asociatīva saskaitīšanas darbība raksturīga kā atsevišķu dziesmu struktūrai, tā dziesmu virknēm, kur lielāka vai mazāka cikla vienībā pantus un formulas izjūtam tikai kā sastāvdaļas. Cikls var sastāvēt no iekšēji nesakarīgām vai pat pretrunīgām vārsmām raibā rindā vai arī izveidot organiski saistītu dziesmu virkni, ko vieno kopēja rotaļa, svētku paraža, kulta akts, kolektīvs darbs druvā, rijā, maltuvē vai poētisko izteiksmes līdzekļu kopīga gara krātuve – pazīstams motīvs, līdzīgs pantmērs, neaizmirstama meldija, iemīļots refrēns. Ievērojot sacīto, šodien folkloristikā nav vairs domstarpību, ka dziesmas nevien jāuzraksta, bet arī jāglabā un jāizdod teikšanas vai dziedāšanas kārtībā, nesajaucot tās pēc kārtotāja vai izdevēja subjektīviem ieskatiem šā vai citādi loģiski konstruētā sistēmā.[60]

Mēs būtu pateicīgi Švābem, ja viņš citātā ietvertās, īsi un ar aptuvenību skicētās domas būtu izklāstījis plašāk un sīkāk. Varbūt tas arī būtu noticis, un arī virkņu pētniecības liktenis būtu izvērties citāds (kondīcija, kam pie tā bija jāved, bija sasniegta), ja Latvijas vēsture (un līdz ar to folkloristikas attīstība) pēc Otrā pasaules kara būtu gājusi citās sliedēs, nekā tas notika.[61] Pēc Otrā pasaules kara padomju dogmatikas sprostā iedzītajā latviešu folkloristikā ap virknēm nav necik rosības, lai gan, piemēram, pierakstot dziesmas, tāpat kā iepriekšējā periodā, cenšas ievērot to secību, t. i., virknējumus cenšas reģistrēt. Pāris vēlā padomju laika rakstos virknēm atvēlēts vairāk vietas. Lai saprastu padomju perioda sākuma un vidusposma latviešu folkloristikas attiecības ar virknēm, jāņem vērā, ka, piemēram, Bičoļa aicinājumu pievērsties indivīdam (tā sniegumam, repertuāra individuālajiem vaibstiem u. tml.) attiecīgajos apstākļos principā bloķēja partejiskās un šķiriskās interpretācijas (kā to saprata marksisma padomju versija) prasība, kas operēja ar kategorijām "darba tauta", "šķiru cīņa", "progresīvā strādniecība/zemniecība", "ekspluatatoru šķira" u. tml. un kur tautasdziesmai publiskajā (lielā mērā arī zinātniskajā) diskursā bija atvēlēta ideoloģisku uzstādījumu ilustrācijas loma, bet indivīds – degradēts par funkciju sociālajā mehānikā. Tā nu virknēm padomju perioda sākuma un vidusposmā bija lemts lielākoties palikt "tukšai", resp., nosauktai, bet saturiski ar izpēti nepiepildītai kategorijai, lai arī iepriekšējā perioda latviešu folkloristika bija nobriedinājusi izpratni par to svarīgumu un izpētes nepieciešamību.

Par virknēm ir runa šur tur Ozola teorētiskajos tekstos. Ozols tuvākajās pēckara dekādēs bija vadošais klasiskās tautasdziesmas teorētiķis. No šī statusa izrietēja, ka viņam bija jāpiedāvā konceptuālas shēmas. Sistemātiskums prasīja, lai tajās sava vieta būtu ierādīta arī virknēm. Ozols konstruē latviešu klasiskās tautasdziesmas tipoloģiju šādi: "Latviešu klasiskajās tautasdziesmās no kompozīcijas viedokļa izšķir īsākās tautasdziesmas un garākās tautasdziesmas, un tautas dziesmu virknes."[62] Šo trijotni viņš izkārto evolucionārā (attīstībvēsturiskā) shēmā:

> Klasiskajās latviešu tautasdziesmās īpašu p ā r e j u [retinājums mans – *M. B.*] starp īsākajām un garākajām tautasdziesmām ieņem tā saucamās *dziesmu virknes* – tematiski apvienotas īsākās tautasdziesmas, kas dažreiz sastopamas kā pilnīgi patstāvīgas dziesmas [..].[63]

Šī shēma, no vienas puses, dziesmu virknes kā parādību konceptualizē, no otras – kvalificējot kā pārejas fenomenu, degradē par kaut ko mazāk nozīmīgu iepretim iedomātās attīstības sākumam un izejmateriālam – īsajām dziesmām, un rezultātam – garajām, resp., sižetiskajām, dziesmām. Bekelim pret šādu pieeju diez vai būtu kas iebilstams, un evolucionāras shēmas kultivējošajai marksistiski ļeņiniskajai dogmai, protams, ne tik.[64] Šāds skatījums arī netieši attaisno pētniecības mazieinteresētību virkņu (lasi, "pusfabrikātu") lietās. Līdz pat vēlajam padomju laikam raksturīgi ir īsi ieskicējumi. Tā viena negara virknēm veltīta rindkopa, kurā gan dots arī izteiksmīgs piemērs, rodama Vilmas Grebles rakstā "Tautasdziesmas", kas veido nodaļu 1959. gadā klajā laistajā "Latviešu literatūras vēstures" pirmajā sējumā "Latviešu folklora. Literatūra līdz 19. gs. vidum".[65] Grebles par virknēm sakāmā kodols ir trīs šādi teikumi:

> Dziesmas dziedot vai arī teicot, bieži vien tiek apvienotas tematiski tuvas, atsevišķas, patstāvīgas četrrindes, radot *dziesmu virknes*. Tās mēdz būt vai nu gadījuma parādība (tikai viena atsevišķa teicēja vai dziedātāja savirknētas), vai arī stabili nostiprinājušās. Par stabilām dziesmu virknēm kļūst arī komponistu harmonizētās tautasdziesmas.[66] (Seko tematiskas virknes piemērs.)

Šī pati doma vēl knapākos vārdos tiek tiražēta latviešu literatūras vēstures mācību grāmatās, tā kādā 1958. gada grāmatā vidusskolām lasām: "Atsevišķas tautas dziesmu četrrindes dziedājumā vai skandējumā tematiski virknēja citu aiz citas, radot dziesmu virkni. Četrrindu virknes var būt gadījuma parādība vai arī stabils veidojums."[67]

Divi vēlā padomju laika raksti (viens no tiem iznāca jau pēc neatkarības atjaunošanas) liecina par pētnieciskās intereses par virknēm pamošanos, kaut abos tās ir tikai viena no aplūkotajām tēmām. Runa ir par Ritas Drīzules rakstu "Daži latviešu tautasdziesmu izveides aspekti" (1986) un Daces Bulas pētījumu "Par improvizāciju latviešu tautasdziesmās" (1992). Drīzules raksts ir ilggadējas pētnieces, tautasdziesmu kārtotājas darba pieredzē sakrāto vērojumu un atziņu konspektīvs apkopojums. Tajā īsi aplūkotas vairākas tēmas: vārdu seno nozīmju saglabāšanās tautasdziesmu valodā, aloģisms kā izteiksmes paņēmiens, improvizācija tautasdziesmās, paralēlisms u. c. Raksta beigu daļa veltīta asociācijas principam (tiek sniegta neliela teorētiska uzziņa) un tā īstenojumam dziesmu virknēšanā. Tiek parādīti vairāki veidi, kā asociācijas lietotas īso dziesmu saistīšanā, un tā ieskicēta neliela tipoloģija, kas varētu kalpot par atspēriena punktu teorijai.[68]

Bulas studijas nosaukums rāda tās tematisko fokusu kategorijā "improvizācija", resp., tajā pētīts jautājums par improvizācijas un reproducēšanas, plašāk – novatorisma un tradīcijas/kanona attiecībām latviešu dziesmu folklorā. (Interesantā, latviešu folkloristikai neparastā veidā kā viens no pētniecības rīkiem izmantota ekspertaptauja.) Raksta galvenais pienesums ir improvizatoriskuma formu tipoloģija. Taču sākumā autore iezīmē vēstures gaitas pētniecībai spraustos ierobežojumus, kas tātad ir spēkā arī attiecībā uz dziesmu virknēm:

> Improvizācijas tehnikas nozīmi latviešu tautasdziesmu tradīcijā ar šodienas materiālu tieši pētīt nav iespējams. Tradīcija vairs nav aktīvs process, tā ir sastingusi; vairs nepastāv arī tādas

> dzīves situācijas, kurās būtu vieta improvizācijai (izņemot varbūt vienīgi apdziedāšanās tradīciju). Tomēr pašu tautasdziesmu tekstu struktūra un nedaudzas etnogrāfiskās ziņas par latviešu tautasdziesmu izpildīšanas manieri ļauj izdarīt atsevišķus secinājumus.[69]

Bulas tipoloģijas "zemākā pakāpe" ir tekstu variēšanās. Tālāk viņa iztirzā "[..] tuvu stāvošu (viena dziesmu cikla vai tematiskās grupas) tekstu veidošanu, pamatojoties uz vienu un to pašu ievadformulu"[70], kam tiek piešķirts apzīmējums "variācijas par tēmu". Trešā kategorija, kas otrajai ir visai tuva, ir "[..] tekstu savstarpējās saistīšanas maniere latviešu tautasdziesmu tradīcijā": "Nereti patstāvīgi teksti dziesmu izpildīšanas un mācīšanās procesā virknēti asociatīvi, par ko liecina tiklab pazīstamās dziesmu virknes, kā arī atsevišķas etnogrāfiskās ziņas par latviešu tautasdziesmu izpildīšanas tradīciju."[71] Seko asociatīvās virknēšanas veidu uzskaitījums, vienā gadījumā – arī īss apraksts. Tādējādi Bulas raksts dziesmu virknes skata kā vienu no improvizatoriskuma formām līdzās divām citām, konceptualizējot tās tipoloģizējoša teorētiska modeļa ietvarā. Nobeigumā tiek iezīmēta asociatīvās virknēšanas vieta blakus virknēšanai ieražās un tekstsaistei sižetiskajās dziesmās:

> [..] latviešu tautasdziesmu izpildīšanas tradīcijā līdzās situatīvai tekstu virknēšanas metodei (latviešu ieražu dziesmās teksti galvenokārt tiek virknēti un izvēlēti atkarā no to secīgo darbību kopuma, kas veido ieražas norisi, tie loģiski izriet no situācijas konteksta) vai tādam tekstu saistīšanas veidam, kāds tas ir garajās dziesmās, kurās tekstveides atbalsta struktūra ir sižets, pastāv arī tāda tradīcija, kurā kā pašvērtība centrā izvirzās pati izpildīšana; tekstu virknēšanas loģiskajam aspektam tajā nav izšķirošas nozīmes, teksts kalpo tikai kā materiāls improvizacionālai izpildīšanai.[72]

Tā līdzās citam Bula šeit precizē Barona iezīmēto virknēšanas ieražu situācijās un virknēšanas ārpus tām nošķirumu, kā arī piedāvā izpratni par pēdējās dabu.

Pieminēšanas vērts ir vēl kāds teksts: 1977. gadā rakstu krājumā "Latviešu folklora. Žanri, stils" tika publicēts plašāks pētījums ar nosaukumu "Latviešu precību un kāzu cikla garo tautasdziesmu mākslinieciskais veidojums". Tā autore ir filoloģe un folkloriste Maija Ligere. Raksts atvasināts no viņas 1975. gadā aizstāvētās filoloģijas zinātņu kandidāta disertācijas "Latviešu garās tautasdziesmas precību un kāzu ciklos". Tas ir viens no nozīmīgākajiem padomju laika zinātniskajiem tekstiem par klasisko tautasdziesmu. Šī raksta pētnieciskais ieguldījums ir garo sižetisko tautasdziesmu kā kategorijas, to stilistikas daudzpusīgs apraksts un analīzes aparāta izstrāde. Pētījuma teorētisko bāzi veido galvenokārt Bērziņa, Ozola un Veselovska darbi. Virknes tajā pētītas netiek. Tāpēc tīri formāli Ligeres rakstu varētu šajā apskatā arī necilāt. Tomēr ir daži apstākļi, kas liek pie tā pakavēties. Pirmkārt, Ligere šeit plašāk nekā jebkurš cits klasiskās tautasdziesmas pētnieks pirms viņas iztirzā asociatīvo saikni – jēdzienu, kas bieži parādās virkņu sakarā. Viņa skata to kategorijas "improvizācija" ietvarā. Asociatīvās saiknes izpratne Ligerei visai plaša:

> Teksta paplašināšanā liela nozīme ir arī izpildītāja individualitātei, improvizācijas īpatnībām. Pats reproducēšanas process, izpildītāja atmiņas īpatnības, viņam raksturīgā *asociatīvā saikne*, t. i., dažādu priekšstatu virknēšanas īpatnības, kombinācijas, apvienojumā ar tradicionālajām

> izteiksmes formām rada variantus, kas atšķiras ne tikai ar apjomu, bet arī ar tā vai cita māksliniecisk paņēmiena dominanti. Viena dziesmu tipa robežās tādējādi var būt no šī viedokļa visai savdabīgi *asociāciju virkņu* paraugi, īpatnējs šais virknēs ir *dominējošais asociatīvais princips* – tas var būt vai nu jutekliskās uztveres (redzes, dzirdes) priekšstats, vai arī asociācijas grupējas cēloņu un seku attiecībās. Asociatīvā saikne var virzīties sadzīves pieredzes gultnē, pakļauties teicēja fantāzijai un iztēlei utt.[73]

Ligeres piedāvātās asociatīvās saiknes izpratnes īpatnība ir, ka viņa kā vienu no tās veidiem min kauzālās attiecības. (Parasti asociatīvo saikni uzskata par kaut ko, kas kauzālas attiecības izslēdz.) Vēl kaut kas no mūsu tēmas viedokļa interesants parādās raksta pašās beigās. Tā pēdējais teikums vēsta:

> Atšķirības kompozicionālajā uzbūvē, atsevišķo elementu specifiskās saiknes dod iespēju tās [garās dziesmas – *M. B.*] nošķirt no cita klasisko tautasdziesmu paveida resp. *dziesmu virknēm*, kur strukturālā pamatšūniņa ir relatīvi patstāvīgas trohajiskās četrrindes, kas nav savstarpēji saistītas sižetiski.[74]

Tātad autore par vienu no svarīgiem sava pētījuma rezultātiem uzskata to, ka, pateicoties viņas veiktajai garo dziesmu izpētei, nu ir skaidri nošķirta garo (sižetisko) dziesmu kategorija no dziesmu virknēm.

Virkņu pētniecības vēsturē svarīgs ir kāds pieteikums 20. gs. 80. gadu beigās: 1989. gadā K. Barona 150. dzimšanas dienai veltītajā rakstu krājumā "Latviešu tautasdziesmu lingvistika un poētika" (*Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs*; sastādījusi Vaira Vīķe-Freiberga, izdevusi *Queen's University* Kingstonā, Kanādā) publicēts Vīķes-Freibergas pētījums "Bajāram daiļas meitas. Strofu sekvences struktūranalīze latviešu tautasdziesmās" (*The Boyar's Beautiful Daughters: A Structural Analysis of Stanza Sequence in Latvian Folk Songs*). Tajā analizēta nosaukumā minētā garā dziesma. Ievaddaļā autore vēsta, ka publicētā studija

> [..] veido daļu plašākā darbā par strofu virknēšanas tipiem dainās"[75]. Pievienotajā piezīmē paskaidrots: "Līdzās dziesmas naratīvajam struktūras tipam, kas aplūkots šajā nodaļā [resp., minētajā rakstā – *M. B.*], līdz šim ir aprakstīti vēl divi citi virknēšanas tipi: asociatīvā virknēšana [*associative chaining*] (kā dziesmā "Upītei olu metu") un virknēšana ar propozicionālu izvērsumu [*chaining by propositional expansion*] (kā klasterā "Pilna upe baltu ziedu").[76]

1997. gadā žurnālā *Oral Tradition*, ko izdod Misūri Universitātes Mutiskās tradīcijas pētījumu centrs (*Center for Studies in Oral Tradition*), iznāca Vīķes-Freibergas studija "Grimsti vai peldi. Par asociatīvo strukturēšanu latviešu garajās tautasdziesmās" (*Sink or Swim. On Associative Structuring in Longer Latvian Folksongs*)[77]. Šis ir pirmais un līdz šim vienīgais akadēmiskais teksts, kas viscaur veltīts dziesmu virknēm un virknēšanai. Tā centrā ir virknes "Upītei olu metu", kas aizgūta no Melngaiļa "Latviešu muzikas folkloras materiālu" pirmā sējuma (1951), analīze.[78] Virkni veido septiņas īsās dziesmas, kuras visas var skatīt kā tādas, ko apvieno viena virstēma. Raksts ir bagāts idejām un teorētiskām

iestrādēm, dzelžainas loģikas pārvaldīts. Virknes sastāvdaļu satura un saturu elementu attiecību iztirzājums ir meistarīga semantiskā analīze. Modelējot, kāds varētu būt atmiņas darbības mehānisms, kad izpildījuma gaitā veidojas dziesmu virkne, lietā liktas zināšanas un pieredze, kas uzkrātas autores ilggadējā darbā kognitīvajā psiholoģijā. Ir dota virkņu, lietojot Vīķes-Freibergas terminu – asociatīvās dziesmas –, definīcija:

> [..] Lai gan vairāki autori ir nosaukuši asociācijas par strofu organizācijas principu (Ligere 1977, Ozols 1968), šobrīd nav pieejams neviens gatavs kritēriju komplekts šī tipa dziesmu identificēšanai. Es piedāvāju, ka latviešu garās dziesmas tiek klasificētas pēc to tipa kā asociatīvas tikai tad, ja tās atbilst abiem sekojošajiem kritērijiem. Pirmkārt, strofu vai citu teksta vienību sekvencei ir jāuzrāda *secīgas naratīvās attīstības izpalikums*. Šis pirmais kritērijs tātad ir pilnībā negatīvs. Tas darbojas izslēdzot. Iemesls tam ir tīri pragmātisks. Tā kā asociācija ir visvājākā sekvenciālās strukturēšanas pakāpe, tad būtu sarežģīti atklāt tās darbības principus tekstos, kuros to aizēno strukturāli stiprākais naratīvais princips. Otrais kritērijs prasa *asociatīvo elementu klātbūtni* [..][79]

Ar šīs studijas pārtulkošanu un izdošanu latviešu valodā vajadzētu sākties klasiskās tautasdziesmas izpētes cēlienam, kas nevairītos no virkņu un virknēšanas sarežģītajiem jautājumiem. Savukārt šis mans raksts ar nule izteikto atzinumu nu varētu pāriet savā izskaņā. Tomēr ir vēl dažas domas, kuras ierosinājusi Vīķes-Freibergas studija un kuras es negribētu atstāt malā.

Analīzes objekts – virkne "Upītēi olu metu" – pētījumā ir rūpīgi izraudzīts. Tas tiek analizēts un parādīts kā, lai arī nenaratīvs, tomēr integrāls dzejasdarbs – tiek atklāta tā idejiskā un strukturālā vienotība. Pēc manas pieredzes, reti kura virkne uzrāda šādu integritāti, attiecīgi, ir tik pateicīgs materiāls uz integritātes atklāšanu vērstai analīzei. Šis ir gandrīz ideāltipisks gadījums, kas kā tāds var derēt par atskaites punktu, pētot citus, mazāk integrālus virknējumus. Turpmākajiem virkņu pētījumiem vajadzētu būt gataviem tam, ka jāstrādā ar fragmentētiem un fragmentāriem, šķietami vai patiešām neloģiskiem materiāliem, hibrīdformām.[80] Varētu būt, ka šajā darbā jāņem talkā holistiskā pieeja, jo tas, kas virknēs determinē sekvencialitāti (dziesmu izvēli un virknējuma gaitu), var atrasties ārpus paša teksta. Visbiežāk, šķiet, būs darīšana ar gadījumiem, kad dziesmu secību diktē vai tajā iejaucas kāda dziedāšanai paralēla rituāla norise, pavērsiens, vai kāda jauna simbola parādīšanās kurā var izraisīt virknējumā pagriezienu, kas neizriet no iepriekšējā teksta gabala un nav asociatīvi vai kā citādi saistīts ar to, resp., virknes gaitu šādos gadījumos nosaka nevis kādi iekšēji tematiski, asociatīvi, mākslinieciski principi vai apsvērumi, bet gan kāds cits ar to saistīts ārpus tās esošs, paralēls significējošs (ar nozīmēm operējošs) process. (Par to arī aplūkotajā Bulas rakstā; skat. citātu 106. lpp.)

Vēl gribu minēt kādu apstākli, kas saistīts ar virkņu pētniecības materiālu, proti, līdzās lielajiem tautasdziesmu tekstu izdevumiem, bez nolūka dokumentēt un kolekcionēt īpaši dziesmu virknes laika gaitā ir izveidojies kāds resurss, kam varētu būt ievērojama nozīme virkņu un virknēšanas pētīšanā. Runa ir par vokālās mūzikas transkripciju izdevumiem.[81] Kad mūzikas kolekcionāri un pētnieki rūpīgi dokumentēja dziedāšanu, viņi

nereti pacentās visai pilnīgi pierakstīt arī tekstus/tekstu kopas, kas ar ikreizējo melodiju biedrojas, bet, galvenais, – kad šādas dokumentācijas tika publicētas, tā kā klasifikācijas vai kāda cita kārtojuma objekts bija melodijas, nevis dziesmu teksti, tad nereti līdz ar melodiju transkripcijām izdevumos nonāca ar tām saistītais verbālais materiāls diezgan pilnīgā veidā – materiāls, kas it īpaši teikto melodiju gadījumos nereti ir veselas dziesmu virknes. Minētā iemesla dēļ tās bija izvairījušās no izformēšanas. Arī tad, ja melodijas pierakstītājs pacentās reģistrēt melodijas variācijas, bieži vien ikreizējai variācijai līdzi nāca piederīgais teksta posms, un transkripcija rezultātā atspoguļo gan melodijas mainīgumu, gan īso dziesmu virknējumu. Nelielu dziesmu virkņu kolekciju atrodam jau Jāņa Kaktiņa un Jura Caunīša "100 dziesmās un ziņģēs" (1858), nodaļā "Latviešu tautas dziesmas"[82]. Krietns skaits virkņu ir "Dziesmu rotā", izklaidus tās atrodam Jēkaba Vītoliņa krājumos.[83] Diezgan liels ir virkņu blīvums Melngaiļa "Latviešu muzikas folkloras materiālu" sējumos. Tur atrodami arī vairāki lielapjoma virknējumi, varētu teikt – virkņu virknes.[84] Zīmīgi, ka VīķesFreibergas pētījumā analizētais materiāls ņemts no Melngaiļa sējuma.

Nobeiguma vietā

Virkņu pētniecībā patlaban ir kaut arī teicama, tomēr tikai viena virknēm nedalīti veltīta prāvāka studija, kuras centrā ir viena gadījuma analīze, un pāris neliela apjoma pienesumi. Virkņu un virknēšanas pētīšana mūsdienās ir pamatīgs izaicinājums, taču tāpēc atstāt lietas, kā ir – nav risinājums: zināšanu robs šajā fundamentālajā jautājumā liedz ieraudzīt latviešu klasisko tautas dziesmu kā sistēmu. Turklāt plašāku (nenaratīvu/asociatīvu) tekstu komponēšana no īsām, patstāvīgām sastāvdaļām (īsajām dziesmām) kā viena no tradicionālās kultūras pamatpraksēm ar gandrīz visaptverošu funkcionālo pārklājumu liekas esam īpašs latvisks fenomens. (Nav dzirdēts/lasīts, ka mūsu kaimiņu vai tālāku tautu folkloras vai tradicionālās mūzikas pētniekus nodarbinātu līdzīga problemātika. Cik lielā mērā īpašs ir latviešu gadījums?) Un vēl: jau diezgan sen parādījusies (skat. par Misiņa virknēm šī raksta 20. atsaucē 102. lpp.) un sevišķi kopš folkloras kustības sākuma pamatīgi plašumā gājusi ir jaunrades tradīcija, ko var saukt par sekundāro virknēšanu. Runa ir par virknēšanu, ko, veidojot repertuāru, veic vai ikkatrā folkloras ansamblī, par avotu izmantojot Barona "Latvju dainas", vai kādas citas tekstu publikācijas.[85] (Kāda īsti šī jaunā prakse ir? Kādas ir tās attiecības ar senāko virknēšanas praksi?) Bez virkņu izpētes saprasta nebūs arī īsā dziesma kā atsevišķa kategorija, jo katrai īsajai dziesmai piemīt "virknīgums" – potenciāls tikt iekļautai virknē un ietekmēt sekojošo sekvencialitāti tajā. (Kā "virknīgums", kas varētu izrādīties arī īso dziesmu variēšanās dzenulis, virknēs tiek īstenots?) Tādējādi virkņu tēma ir aktuāla no daudziem skatpunktiem, taču priekšplānā, protams, ir vienkāršais apstāklis, ka bez to sistematizēšanas, struktūras, procesualitātes un funkcionēšanas (gan ieražās, gan ārpus tām) izpētes būtiski nepilnīgs paliek pats kopējais priekšstats par latviešu klasisko tautasdziesmu.

Atsauces un piezīmes

[1] Raksts ir atvasināts no referāta "Par dažiem nedarītiem un pusdarītiem darbiem klasisko tautasdziesmu izpētē", kas 2015. gada 3. novembrī tika nolasīts Latviešu folkloras krātuves rīkotajā Krišjāņa Barona konferencē "Dainu skapis: no zinātniskas kartotēkas līdz kultūras simbolam". Referātā līdzās jautājumiem, kas saistīti ar dziesmu virknēm, tika runāts arī par klasiskās tautas dziesmas vārsmojuma izpētes pašreizējo stāvokli un problēmām. Vairāku iemeslu dēļ ir noticis tā, ka šī referāta daļa pirmā kļuva par atsevišķu rakstu un 2016. gadā tika publicēta ar nosaukumu "Par klasiskās tautasdziesmas vārsmojuma neatrisinātiem jautājumiem". (*Letonica*. Humanitāro zinātņu žurnāls 33. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2016. 46.–59. lpp.) Nu ir pienākusi kārta referāta sadaļai, kurā ir runa par dziesmu virknēm, precīzāk, rakstam, kas uz šīs sadaļas bāzes tika izstrādāts 2016.–2017. gadā.

[2] Vīksna M., Bendorfs V. *Tautas mūzikas teicēji, vācēji, pētnieki*. Rīga: Zinātne, 2000. 23. lpp.

[3] Uzņēmīgais Bērziņš lauku dziedātāju viesošanos Rīgā tika organizējis vairākkārt jau pirms tam, vienmēr iepriekš izdodot nelielas brošūras – preprintus – ar gaidāmo dziesmu tekstiem: 1923. gada ziemā uzstājās 74 gadus vecais Jekaups Berķis no Liepājas nespējnieku patversmes (skat. *Urdangas dziesmas.* Sast. L. Bērziņš. Rīga: b. i., b. g. [1923]), 1924. gada 10. aprīlī Nacionālajā teātrī dziedāja suiti (skat. *Kāzu dziesmas. Uzrakstītas Bases Zvirbuļos Aizputes apriņķī.* Sast. L. Bērziņš. Rīga: b. i., b. g. [1924]), tad 1926. gada pavasarī – Kate Strūkle un Eda Ievenice no Skrundas Zirņu muižas (skat. *Skrundas dziesmas*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš, 1926). Barkavas teicēju pasākumam gan sekoja vēl tikai viens šāds sarīkojums: 1931. gadā ieradās Aglonas teicējas Anna Madaļāns un Terese Daukšta (skat. *Aglonas dziesmas*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš: b. g. [1931]).

[4] Bērziņš L. Latgales dziedātājas Rīgā. *Brīvā Zeme*. 1930. 8. marts, Nr. 56. 3. lpp.

[5] Skat. Melngalis E. *Latviešu muzikas folkloras materiāli*. 2. sēj. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1952. 258.–264. lpp., Nr. 1587–1621.

[6] Bērziņš L. *Latgales dziedātājas Rīgā*. 3. lpp.

[7] *Borkovys (Barkavas) dzîsmis*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš: b. g. [1930]. 2. lpp.

[8] Skat. *Latvju dainas. Pamatdziesmas*. 6. sēj. *Mūža pēcpusdiena*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: Valters un Rapa: 1932. 329.–345. lpp.

[9] Piemērus, kas rāda, kāds bija virkņu (arī sešrinžu) liktenis Barona redaktūrā, skat. Arājs K. *Krišjānis Barons un "Latvju dainas"*. Rīga: LPSR ZA A. Upīša Valodas un literatūras institūts, izdevniecība "Zinātne", 1985. 145.–147. lpp.

[10] Meina "Sintagmā" ir šāda vieta (Jēkaba Vītoliņa tulkojums): "Jaunekļiem un pusaudžiem bijusi paraža jaunpienākušos viesus saņemt ar dziesmu. Tas viņiem esot tā parasts, un dziesmas esot arī viegli darināmas, tā ka viņi kā reti kāda cita tauta ar pieredzi, bez gatavošanās, uztverot sveša cilvēka izskatu, izturēšanos un runu vai arī citu kādu notikumu, var improvizēt un dziedāt." (Vītoliņš J., Krasinska L. *Latviešu mūzikas vēsture I*. Rīga: Liesma, 1972. 71. lpp.)

[11] Harder J. J. Untersuchung des Gottesdienstes, der Wissenschaften, Handwerke, Regierungsarten und Sitten der alten Letten, aus ihrer Sprache. *Gelehrte Beyträge zu den Rigischen Anzeigen*. 1764. Stück 2, S. 9–16; St. 5, S. 33–40; St. 7, S. 49–56; St. 12, S. 89–96, hier S. 89. Kā zināms, Herders savu "Tautasdziesmu" 2. daļā tika citējis no minētā raksta. Citāts ietver arī nule atstāstīto teikumu. (Skat. Herder, Johann Gottfried *Volkslieder. Nebst untermischten anderen Stücken*. Zweiter Theil. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1779. S. 88.)

[12] Hupel A. W. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*. Bd. 2. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1777. S. 158.

[13] Minētajā apakšnodaļā ir vieta, kur Kols sniedz spilgtu latviešu meiteņu dziedāšanas aprakstu, par kuru var pieņemt, ka tas atspoguļo viņa tiešu pieredzi. Tas ir pirmām kārtām muzicēšanas apraksts, kas, šķiet, stāsta par (nepilnīgi saklausītu) burdondziedāšanu, taču met gaismu arī uz virknēšanas apstākļiem un, nedaudz, arī – virknēšanu pašu: "[..] kāda no meiteņu kora iesāk kādu vārsmu, kuru tā vai nu tai pašā mirklī pati sacer, vai arī kas viņai ir iešāvusies prātā, un rečitē to īpatnēji mežonīgā melodijā. Uz pēdējā vārda tad visas kora dalībnieces iekrīt ar ārkārtīgi gari vilktu O! Balsis, kas šo O tur, visas novirzās cita no citas par tercu. O sāk izdzist un kļūst arvien vājāks un vājāks, līdz beigu beigās visas balsis reizē un pēkšņi pārtrūkst uz zema un gandrīz vaidoša toņa, kurā viņas izdveš savas elpas pēdējās atliekas. Tikko tas noticis, kāda solodziedātāja atkal uzsāk jaunu vārsmu un jaunu domu, uz kuras

pēdējā vārda koris atkal iestājas ar O! Tā viņas bieži vien kopā sēž veselas naktis un viscaur ar to pašu melodiju izdzied dzejoļus par Dievu un visu pasauli. Balsis ir tik zemas un visa mūzikas fiziognomija tik mežonīga, ka sākumā grūti noticēt, ka meitenes ir dziedātājas. Viņu korī šķietas dzirdami skarbi kareivji; šis mežonīgums augstākā mērā uzkrītoši kontrastē ar apdziedāto priekšmetu un pausto ideju maigo iedabu." (Kohl J. G. *Die deutsch–russischen Ostseeprovinzen, oder Natur- und Völkerleben in Kur-, Liv- und Esthland*. Bd. 2. Dresden und Leipzig: Arnoldische Buchhandlung, 1841. S. 179–180)

[14] Stenders G. F. *Latviešu gramatika 1783*. Tulkojusi Z. Frīde. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2015. 354. lpp.

[15] Biezbārdis [Beesbardis] K. Ein Wort über das alte lettische Volkslied. *Slavisches Centralblatt. Wochenschrift für Literatur, Kunst, Wissenschaft und nationale Interessen des Gesammtslaventhums*. 1865. Nr. 3, 21. Oct. S. 17–20; Nr. 4, 28. Oct. S. 25–29, hier S. 18.

[16] Büttner G. F. Das lettische Volkslied. *Baltische Monatsschrift*. Bd. 23, Neue Folge Bd. 5. Riga: H. Brutzer & Co., 1874. S. 545–556, hier S. 552.

[17] Piemēram, Biezbārdis 1873. gada rakstā "Mūsu tautas dziesmas" saka: "Svarīgāka ir tā jautāšana: vai nav pa daļai mūsu īsās dziesmiņas tikai drupatas no bijušām garākām?" (*Mājas Viesis*. 1873. gada 7.(19.) jūlijs, Nr. 27: 212.–214. lpp., šeit 213. lpp.) Viņš savā jau pieminētajā 1865. gada publikācijā jau gan tika devis atbildi, kas līdzās citam rāda arī viņa izpratni par virkņu dabu: "Mēs domājam, ka nekļūdāmies, kad nu turpinājumā apgalvojam, ka no rapsodiski pārmantotajām dziesmām vismaz ne visas uzskatāmas par kāda laika gaitā zuduša veseluma atlūzām, bet gan par elementiem, kam vēl tikai bija jāmeklē sasaiste kādā veselumā. Tikai šādā sasaistē to dziedāšana līdz šim dzīvē ir notikusi; t a č u pie tvirta noslēguma nav nonākts. Brīvība ir saglabājusi savas tiesības uz vieglu, mainīgu rotaļu. (Biezbārdis [Beesbardis] K. Ein Wort über das alte lettische Volkslied. S. 20)

[18] Misiņš J. (ar pseidonīmu Aizkrācnieks) Kāds vārdiņš par tautas dziesmām. *Austrums*. 1888. Nr. 6. 757.–758. sleja, šeit 757. sleja.

[19] Turpat.

[20] To celiņu rītā gāju,
To celiņu vakarā,
Tā celiņa maliņā
Birst man gaužas asaras.
Ceļam pirku kumeliņu,
Tas par ceļu netecēj';
Mūžam ņēmu līgaviņu,
Tā mūžiņa nedzīvoj'.
Grūši pūš kumeliņš,
Smilšu ceļu tecēdams,
Gauži raud līgaviņa,
Uz rociņas gulēdam'.
Gauži raud līgaviņa,
Uz rociņas gulēdam',
Vai sirsniņa paredzēja,
Ka vairs ilgi nedzīvos?
Dzīvoš' ilgi, nedzīvošu,
Saules mūžu nedzīvoš';
Ūdentiņš un akmentiņi,
Tie dzīvoja saules mūž'. (Turpat. 758. sleja.)

Savu dziesmu kompozīciju veidošanas daiļradi Misiņš piekopa arī vēlāk. 1905. gadā "Austruma" 12. numurā ar pseidonīmu Aizkrācnieks publicēti divi viņa virknējumi. Tiem doti virsraksti – "Tētiņš raud, māte raud" un "Daugaviņa melnactiņa". (Misiņš J. (Aizkrācnieks). Tautasdziesmu virknes. Aizkrācnieka sakārtotas. *Austrums*. 1905. Nr. 12. 955., 960. lpp.) Par pirmo literatūras un grāmatniecības vēsturnieks Ojārs Zanders saka, ka to "varētu vērtēt arī kā veltījumu pāragri ar diloni mirušā (1894) brāļa Andrieva

Misiņa piemiņai" (Zanders O. Jānis Misiņš – folkloras krājējs un pētnieks. *Misiņa bibliotēkas 110 gadu jubilejas zinātniskā konference*. Rīga, 1995. gada 19. septembris. Rakstu krājums. Rīga: Latvijas Akadēmiskā bibliotēka, 1995. 41.–46. lpp., šeit 45. lpp.).

[21] Atmiņās, kurām dots nosaukums "Atskats", Misiņš raksta: "[..] [Tēva māte Pinņu Maija – M. B.] prata teikt arī simtiem tautas dziesmu. Sākumā viņa tās gan necienīja, sauca par blēņu jeb vēja dziesmām. Bet kad *iznāca* Cimzes Dziesmu rota, uzskati par tautas dziesmām grozījās arī mūsu mājās. Arī mans tēvs, bet vēl jo vairāk māte, zināja tik daudz tautas dziesmu, ka katrā gadījumā notikuma vai parādības uztvere un apcere izpaudās tautas dziesmu vārdos." (Misiņš J. Atskats. J. Misiņa atmiņas. *Svēts mantojums Rīgai. J. Misiņš un viņa bibliotēka*. Sast. A. Šmite. Rīga: Latvijas Akadēmiskā bibliotēka, 2002. 10.–60. lpp., šeit 12.–13. lpp.) Turklāt Misiņš pats tika savācis un krājējiem iesūtījis 1075 dziesmas. (Bičolis J. Folkloras studijas. *Ceļi*. I sēj. Rīga: Ramave, 1931. 68.–79. lpp.; III sēj. 1933. 46.–67. lpp., šeit I sēj. 68. lpp.)

[22] Teodors Zeiferts par ietekmes sfēru sadali starp abām iestādēm: "Jelgavas biedrība tiecās apvienot Kurzemes latviešu inteliģenci, atstājot Rīgas biedrību vidzemniekiem." (Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. 2. daļa. Rīga: A. Gulbja apgādībā, 1923. 361.–362. lpp.)

[23] *Latviešu tautas dziesmas*. Rīgas Latviešu Biedrības Zinību komisijas 5. krājums. [Sast. K. Graudiņš.] Jelgava: Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisija, 1889. III. lpp. Lūk, Zeiferta komentārs par Sproģi un viņa krājumu: "Tomēr pirmie latviešu pašu sastādītie tautas dziesmu krājumi iznāca krievu izdevumos un priekš krieviem. Par savas kultūras patstāvību pret Baltijas vāciešiem cīnoties, latviešiem arī še, kā vispār, bija jāatbalstās uz krieviem. Pirmo tādu krājumu izdeva J. Sproģis, pareizticībā pārgājis latvietis, piedaloties pareizticīgo priesteriem un pabalstu izgādājot Viļņas mācības apgabala kuratoram [..]. Krājums iznāca 1868. g., aptverdams 1857 dziesmas, kas iespiestas krievu burtiem ar tulkojumu blakām un ar ievadu krievu valodā." (Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. 1. daļa. 63. lpp.)

[24] Kā citātā, lietojot *sic*, esmu uzsvēris, vārds "zinību" Zinību komisijas nosaukumā raksta apakšvirsrakstā patiešām ir pēdiņās (!). Vai (turēsim prātā recenzijas ļoti kritisko toni) autora ironija?

[25] Sirmais J. Tautas dziesmas, Zinību komisijas krātas un kārtotas (5. "Zinību" komisijas rakstu krājums). *Dienas Lapa*. 1889. Nr. 136, 19. jūn. 1.–2. lpp.; Nr. 137, 20. jūn. 1.–2. lpp., šeit 2. lpp. 137. numurā.

[26] Sirmais J. Tautas dziesmas Jelgavas Rakstniecības Nodaļas krājumā un šķirojumā. *Dienas Lapa*. 1891. Nr. 7, 9. janv. 1. lpp.

[27] Turpat.

[28] Turpat.

[29] Šis apstāklis netieši uzdod grūto jautājumu: kā lai kārto virknes? Kamēr klasifikācijas objekts ir atsevišķa īsā dziesma, tikmēr jautājums vēl kaut kā ir risināms tā saucamās funkcionāli tematiskās klasifikācijas ietvaros. Bet kādam ir jābūt kārtojumam, ja objekts ir virknes? Un – lielākā skaitā. Tematiskā pieeja te bezspēcīga. Pa novadiem? Teicējiem? Ieražām?

[30] Svarīgāko teicēju vārdi ir nosaukti ievadošā piezīmē krājuma sākumā, taču, kurš kuru vienību devis, nav norādīts.

[31] Barons K. Ievads. *Latvju dainas*. Sast. K. Barons un H. Visendorfs. 1. sēj. Jelgava: H. J. DraviņDravnieka ģenerālkomisijā, 1894. III–XXVI lpp., šeit XX lpp.

[32] Turpat.

[33] Nule citētās rindkopas beigās Barons vēlreiz zīmīgi uzsver: "Bet katra dziesmiņa, lai gan tādā vīzē otrai pieslieta, taču palika gluži patstāvīga, un to varēja katru brīdi atkal atšķirt un sevišķi izlietāt." (Turpat.)

[34] Spilgtu "monotematiskas" dziesmu virknēšanas piemēru (resp., kad dziesmas saistītas caur vienu un to pašu vārdu/tēlu), pārstāstot Blauberga no Sēlpils iesūtīto aprakstu, Barons sniedz dažas lappuses tālāk sadaļā "Vīru galda dziesmas": "[..] vīriem bija dzīrēs šāds ieradums. Izlasījās 12 slavenāko vīru un nosēdās ap ozola goda galdu. Namatēvs uzlika uz galda alus spanni, ko sauca par zarakannu, tāpēc, ka tai vienos sānos bija zars ar caurumu, pa kuru varēja alu ieliet mazākā dzeramā trauciņā. Šis dzeramais trauciņš, kanna, bija arī no ozola koka. Katrs no šiem 12 vīriem pie goda galda izsāka pēc kārtas divpadsmit dziesmas, visas no ozoliem. Citi dziedāja katru reiz līdz. Savas 12 dziesmas beidzis, tas tukšoja alus kannu un laida to tālāk, un visi citi dzēra pa rindai pakaļ uz sācēja veselību. Pēc tam uzsāka savas 12 dziesmas otrais, tad trešais un tā tālāk, un katram, savas 12 dziesmas beigušam, uzdzēra veselības.

Dziedāšana un dzeršana gāja apkārt pa saulei līdz beidzamam divpadsmitajam vīram, kamēr visas 12 reiz 12 dziesmas no ozoliem vien bija izdziedātas. Dziesmu, ko viens jau dziedājis, nedrīkstēja vairs otrs uzsākt. Ja nu kāds neattapa savas 12 dziesmas no ozoliem vien uzsākt vai iesāka dziesmu, kas jau dziedāta no otra, tad tādam ar kaunu bij jāatstāj goda galds, un viņa vietā ieņēma goda vīru pulkā citu kādu, kas ar savām jaunām 12 ozolu dziesmām apliecināja, ka viņš tāda goda cienīgs." (Turpat. XXV lpp.) Te mūsu priekšā ir virknēšanas (ozola godināšanas) sacensība, kuras gaitā izskan 12 × 12 īsās dziesmas, kur minēts ozols, resp., 12 atsevišķas ozola virknes, kas kopā veido vienu grandiozu ozolam veltītu "hipervirkni" (144 dziesmas).

[35] Turpat. XX lpp.

[36] Turpat.

[37] Misiņš J. Atskats. 37.–38. lpp. Misiņa uzskati par dziesmu virknēšanas nepieciešamību, tās izdodot, šķiet, nepalika nemainīgi. Rakstnieks un literatūrkritiķis Edgars Damburs vēsta par viņa referēšanu par tautas dziesmām kādā rakstnieku kluba literārā vakarā 1940. gada decembrī. Te izskan pārsteidzoša ziņa: "Runājot par tautas dziesmu formu, Misiņš uzsvēra, ka tautas dziesmas ir nobeigtas četrrindas, kādēļ nav jācenšas tās savirknēt garākos pantos." (Damburs E. Par latviešu tautas dziesmām. *Darbs*. 1940. Nr. 123, 12. dec. 6. lpp.)

[38] Ozols A. Folkloristiskā darba metodes latviešu tautasdziesmu laukā 19. gadsimta otrajā pusē. [Disertācija filoloģijas zinātņu kandidāta grāda iegūšanai, 1949] Ozols A. *Raksti folkloristikā*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, Valodas un literatūras institūts, izdevniecība "Zinātne", 1968. 45.–189. lpp., šeit 116. lpp.

[39] Vīķis-Freibergs V. Sink or Swim. On Associative Structuring in Longer Latvian Folksongs. *Oral Tradition.* 1997. No. 12/2. P. 279–307, here pp. 279–280.

[40] Vīķe-Freiberga V. Teksta vienības, to mija, formuliskā uzbūve un kombinatorika Latvju dainās. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. 1992. Nr. 9(542). 7.–17. lpp., šeit 7. lpp.

[41] Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. 1. daļa. Rīga: A. Gulbja apgādībā, 1922. 69. lpp.

[42] Turpat. 76. lpp.

[43] Vairāk par to skat. Boiko M. Par raudu zuduma ideju latviešu 20. gadsimta humanitāro zinātņu literatūrā, it īpaši Pētera Šmita (1869–1938) un Jēkaba Vītoliņa (1898–1977) rakstos. *Mūzikas akadēmijas raksti XI*. Sast. B. Jaunslaviete. Rīga: Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija, 2015. 6.–34. lpp., šeit 12.–14. lpp.; arī Pakalns G. Pēteris Šmits. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Sast. D. Bula. Rīga: Zinātne, 2014. 372.–406. lpp., šeit 389. lpp. un Laime S. un Ozoliņš G. *Vēsturiski etnogrāfiskie pētījumi*. Turpat. 238.–263. lpp., šeit 240.–241. lpp.

[44] Bekeļa grāmata sākas ar vārdiem: "Jebkura dzeja sākotnēji ir saistīta ar dziedāšanu. Bet dziedāšanai par savu pastāvēšanu ir jāpateicas dvēseles satraukumam, jūtu pārbagātībai." (Böckel O. *Psychologie der Volksdichtung*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1913. S. 1.)

[45] Zeiferts T. *Latviešu rakstniecības vēsture*. 1. daļa. 94. lpp.

[46] Bičolis J. Folkloras studijas. *Ceļi*. I sēj. Rīga: Ramave, 1931. 68.–79. lpp.; III sēj. 1933. 46.–67. lpp., šeit I sēj. 76.–77. lpp.

[47] Turpat. 77. lpp.

[48] Der pievērst uzmanību tam, ka šeit, šķiet, pirmo vai vienu no pirmajām reizēm dziesmu saistīšanas sakarā ir parādījies termins "asociācijas". Virkņu intelektuālajā refleksijā tam turpmāk būs pieaugoša nozīme.

[49] Bičolis J. Folkloras studijas. *Ceļi*. I sēj. 77. lpp.

[50] Skat. *Latvju dainas. Pamatdziesmas*. 1. sēj. *Dziesmu vītnes*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: Valters un Rapa, 1928. 77.–100. lpp.

[51] *Skrundas dziesmas*. Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš, 1926.

[52] *Borkovys (Barkavas) dzîsmis.* Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš: b. g. [1930].

[53] *Aglonas dziesmas.* Sast. L. Bērziņš. Rīga: izdevis L. Bērziņš: b. g. [1931].

[54] Freimanis J. O. Tautas dziesmu virkne. *Filoloģijas materiāli. Profesoram J. Endzelīnam sešdesmitajā dzimšanas dienā veltīts rakstu krājums*. Rīga: Ramave, 1933. 136.–140. lpp.

[55] Freimanis J. O. Ķērstas Balčinas teiktās dziesmas. *Ceļi*. VIII sēj. Rīga: Ramaves apgāds, 1937. 354.–359. lpp.

[56] Šenkevica E. Turlavas tautas dziesmas. *Ceļi*. III sēj. Rīga: Ramave, 1933. 122.–127. lpp. Ievadošā piezīmē Šenkevica uzsver: "Esmu centusies dziesmas uzrakstīt tieši tā, kā tās dzirdēju. [..] Dziesmas sniegšu tādā secībā, kā man tās teica." (122. lpp.)

[57] Ozols A. Pārskats par tautas dziesmu literatūru. *Ceļi*. IX sēj. Rīga: Ramaves apgāds, 1939. 48.–75. lpp., skat. 53.–54. lpp.
Ozols še virkņu sakarā piebilst: "Taisni lielie t. dz-u krājumi maz noderīgi t. dz-u asociēšanās un virknēšanās jautājuma noskaidrošanai, jo pa lielākai daļai klasificētāji atsevišķu iesūtītāju uzrakstītās dz-u virknes šķīruši, sadalot pa dažādām nodaļām." (54. lpp.)

[58] Švābe A. (ar pseidonīmu Arveds Vilks). Daži dainoloģijas jautājumi. *Latvju Mēnešraksts*. 1944. Nr. 1. 46.–53. lpp.; Nr. 2. 109.–114. lpp., šeit 112. lpp. Rakstā "Tautas dziesmu likteņi", kas iznāca 1952. gadā kā t. s. Kopenhāgenas dainu 1. sējuma ievadraksts, Švābe par šo izsakās ļoti asi: "[..] mūsu tagadējie priekšstati par latviešu "īstām" tautas dziesmām neatbilst šo dziesmu ģenēzei, bet veidojušies Barontēva teorijas un prakses ietekmē. Iziedams no pieņēmuma, "ka katra no mūsu īsajām dziesmiņām stūrgalvīgi piepatur savu patstāvību, lai tā arī diezin kā būtu savērta ar citām virknē kopā", Barons iesūtītās dziesmu virknes sadalīja t. s. pamatdziesmās jeb distichos. Šīs vivisekcijas rezultātā organisms bij saskaldīts savos strukturālos elementos un līdz ar to miris, jo dziesma dzīvo tikai dziedot, un neviena dziesmu draudze nepulcējās, lai nodziedātu vienu distichu un pēc tam aprimtu." (Švābe A. Tautas dziesmu likteņi. *Latviešu tautas dziesmas*. 1. sēj. Sast. A. Švābe, K. Straubergs un E. Hauzenberga-Šturma. Kopenhāgena: Imanta, 1952. V–XXV lpp., šeit XXII lpp.)

[59] Švābe A. *Daži dainoloģijas jautājumi*. 112. lpp.

[60] Turpat. 113. lpp.

[61] 58. atsaucē jau pieminētais Švābes 1952. gada raksts "Tautas dziesmu likteņi", kas saturā un izklāstā "Dažiem dainoloģijas jautājumiem" visai tuvs, neko būtiski jaunu virkņu jautājumā nepasaka.

[62] Ozols A. *Latviešu tautasdziesmu valoda*. [Habilitācijas darba publicējums grāmatas formātā.] Rīga: Zvaigzne, 1993. (1. izdevums 1961) 36. lpp.

[63] Ozols A. Par latviešu tautasdziesmām. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase I*. Sast. O. Ambainis u. c. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, Etnogrāfijas un folkloras institūts; Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1955. 3.–50. lpp., šeit 8. lpp.
Diemžēl še jāaizrāda uz formālloģisku kļūmi Ozola klasifikācijā, kuru tātad veido trīs kategorijas: īsās dziesmas, garās (sižetiskās) dziesmas un (pārejas forma) dziesmu virknes, kas sastāv no īsajām. Te pārkāpts klasifikācijas teorijas likums, ka viena klase nevar būt citas klases sastāvdaļa. Lai šāda pretruna nerastos, Ozolam vajadzēja pakārtot īsās dziesmas virknēm. Taču pie šāda risinājuma virknes automātiski kļūtu par pamat- (ne vairs "pārejas") kategoriju, kas nostādītu "neveiklā situācijā" aktuālo pētniecības un publikācijas praksi. Vēl viens risinājums būtu virknes no klasifikācijas pamatpakāpes noņemt, taču tas tad savukārt būtu pārāk liels pārkāpums pret dziesmu praksi.

[64] Doma par virknēm kā pārejas formu tikusi šad tad atkārtota, skat., piemēram: Arājs K. *Krišjānis Barons un "Latvju dainas"*. 146. lpp.

[65] Jānis Niedre savā vulgārmarksistiskajā 1948. gada grāmatā "Latviešu folklora" pasaka tik daudz: "[..] pie jauniem sociāli ekonomiskajiem apstākļiem konstatējama arī tradicionālo četrrindu dziesmu izpildījuma maiņa. Kopš 19. gs. II puses vecās tautasdziesmu četrrindas dziedājumos parasti izpilda vienu ar otru saistītas ķēdē, virknē. Parastajā tautas dziedājumu repertuārā nav vis noslēgta četrrinda, bet vairākas četrrindas, saistītas vienā tematiskā vienībā. Piemēram, "Skaisti dzied lakstīgala Rīgas torņa galiņā" aptver 3–4 četrrindas,"Jūriņ' prasa smalku tīklu, laiviņ' baltu zēģelīti" – 7–10 četrrindas, "Puiši jāja pieguļā, es ar līdzi taisījos" – 6–10 četrrindas utt. Atsevišķās četrrindas šādos gadījumos saplūst noapaļotā, veselā episkā dziesmā, kas ārēji līdzinās jaunajai garajai dziesmai. (Niedre J. *Latviešu folklora*. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūts; Latvijas Valsts izdevniecība, 1948. 105. lpp.)

[66] Greble V. Tautasdziesmas. *Latviešu literatūras vēsture I. Latviešu folklora. Literatūra līdz 19. gs. vidum*. Red. K. Kundziņš, J. Upītis un E. Sokols. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1959. 22.–128. lpp., šeit 47.–48. lpp.

[67] *Latviešu literatūras vēsture*. 1. daļa. Mācību grāmata vidusskolām. Red. M. Gaile un H. Grase. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1958. 26. lpp.

[68] Drīzule R. Daži latviešu tautasdziesmu izveides aspekti. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis.* Nr. 10 (471), 1986. 62.–70. lpp., šeit 68.–70. lpp.

[69] Bula D. Par improvizāciju latviešu tautasdziesmās. *Latviešu folklora. Tradicionālais un mainīgais*. Sast. J. Darbiniece. Rīga: Zinātne, 1992. 122.–130. lpp., šeit 126. lpp.

[70] Turpat. 127. lpp.

[71] Turpat. 129. lpp.

[72] Turpat. 130. lpp.

[73] Ligere M. Latviešu precību un kāzu cikla garo tautasdziesmu māksliniecieskais veidojums. *Latviešu folklora. Žanri, stils.* Sast. E. Kokare un J. Darbiniece. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas A. Upīša Valodas un literatūras institūts; izdevniecība "Zinātne", 1977. 113.–163. lpp., šeit 130. lpp.

[74] Turpat. 163. lpp.

[75] Vīķis-Freibergs V. The Boyar's Beautiful Daughters: A Structural Analysis of Stanza Sequence in Latvian Folk Songs'. *Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs. Essays in Honour of the Sesquicentennial of the Birth of Kr. Barons.* Ed. V. Vīķis-Freibergs. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1989. Pp. 312–341, here p. 314.

[76] Turpat. P. 339.

[77] Vīķis-Freibergs V. Sink or Swim. On Associative Structuring in Longer Latvian Folksongs. *Oral Tradition.* 12/2, 1997. Pp. 279–307.

[78] Skat. *Latviešu muzikas folkloras materiāli I. Korsa.* Sast. E. Melngailis. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1951. 227. lpp., Nr. 656.

[79] Vīķis-Freibergs V. *Sink or Swim*. P. 298.

[80] Fragmentu un fragmentētības pētniecības sakarā vēlos norādīt uz kādu daudzsološu sarosīšanos. Runa ir par spilgtu monogrāfisku darbu: Mary-Ann Constantine & Gerald Porter. *Fragments and Meaning in Traditional Song. From the Blues to the Baltic.* Oxford, New York: Published for The British Academy by Oxford University Press, 2003.

[81] Uz šo tautasmūzikas izdevumu vērtīgo aspektu rakstā "Tautasdziesmas ceļā no Jāņa Cimzes dziesmu burtnīcām līdz Latviešu tautasdziesmu 10. sējumam" nesen jau norādījusi Beatrise Reidzāne (*Letonica*. Humanitāro zinātņu žurnāls 29. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2015. 94.–125. lpp., šeit 94. lpp.).

[82] Skat. *100 Dziesmas un ziņģes ar notēm jaunekļiem par labu*. Sast. J. Kaktiņš un J. Caunītis. Rīga: Hartungs, 1858. 38–42. lpp.

[83] Skat. piemēram: *Kāzu dziesmas*. Latviešu tautas mūzika. Sast. J. Vītoliņš. LPSR ZA Valodas un literatūras institūts, izdevniecība "Zinātne", 1968. 142. lpp., Nr. 316; 175. lpp., Nr. 415; 188.–189. lpp., Nr. 459 u. c. Arī *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Latviešu tautas mūzika. Sast. J. Vītoliņš. Rīga: LPSR ZA A. Upīša Valodas un literatūras institūts, izdevniecība "Zinātne", 1973. 358.–359. lpp., Nr. 828; 527. lpp., Nr. 1322; 557.–559. lpp., Nr. 1409 u. c.

[84] Skat. *Latviešu muzikas folkloras materiāli I. Korsa.* Sast. E. Melngailis. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1951. 184.–186. lpp., 201.–205. lpp. u. c. Arī *Latviešu muzikas folkloras materiāli II. Maliena.* Sast. E. Melngailis. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1952. 173.–176. lpp., 197.–198. lpp., 245. lpp. Arī *Latviešu muzikas folkloras materiāli III. Vidiena*. Sast. E. Melngailis. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1953. 171. lpp., 194. lpp., 225. lpp.

[85] Folkloras ansambļos lietotā sekundārā virknēšana krājumos publicētās vienības mēģina atkal padarīt par muzicēšanas prakses sastāvdaļām. Tās būtiska atšķirība no sākotnējās virknēšanas līdzās citam ir arī tas, ka tā parasti notiek ārpus izpildījuma – virknes tiek iepriekš sagatavotas rakstiskā formā, un tad tās iemācās. Repertuārā tās ienāk jau kā stabili, "sastinguši" veidojumi. Kaut gan izcilu teicēju, tādu kā, piemēram, Helmi Stalte, gadījumos ir novērota arī virknēšana uz vietas – teikšana, kaut atmiņā esošais īso dziesmu krājums sastāv no drukātos avotos smeltām vienībām. Lūk, izteiksmīgs kāda sekundārās virknēšana gadījuma apraksts Andas Beitānes grāmatā "Vēlīnas izcelsmes vokālā daudzbalsība Latviešu tradicionālajā mūzikā" (2009): "Tradicionālās mūzikas dokumentēšana Šķilbēnu un Baltinavas pagastā atsākās 1971. gadā, kad vietējais kultūras darbinieks Antons Slišāns sadarbībā ar katoļu prāvestu Miķeli Jermacānu magnetofona lentē ierakstīja samērā plašu savas mātes un četru citu dziedātāju repertuāra daļu. Ieraksti tika veikti Gulbenē pie M. Jermacāna, galvenokārt pateicoties viņa – katoļu

garīdznieka – autoritātei. A. Slišāns, atceroties ierakstu tapšanas apstākļus, stāsta, ka viņam, iespējams, toreiz nebūtu izdevies pierunāt dziedātājas piedalīties šāda veida skaņu ierakstos, tāpēc nācies lūgt prāvesta M. Jermacāna palīdzību. Tā minētās dziedātājas 1971. gadā ar autobusu tika aizvestas uz Gulbeni, kur notika arī speciāla gatavošanās. Tā kā lielākajai daļai dziesmu teicējas atcerējās tikai dažas pirmās teksta četrrindes, M. Jermacāns uzskatīja, ka būtu nepieciešams dziesmas "pagarināt", pievienojot vairākas citas četrrindes, kuras viņš speciāli šim gadījumam savirknēja, ņemot tās no A. Slišāna piedāvātajiem "Latvju dainu" sējumiem, un pēc tam iemācīja dziedātājām. 1996. gadā A. Slišāns atzina, ka viņa toreizējais pieredzes trūkums nav ļāvis izvairīties no šādas pieejas un ierakstos fiksētā materiāla teksts nav uzskatāms par autentisku. Diemžēl šobrīd vairs nav iespējams precīzi noteikt, cik lielā mērā to veidojušas teicējas pašas un cik lielā mērā M. Jermacāns. Tomēr, kā izriet no A. Slišāna stāstījuma, mūzikas materiāls laimīgā kārtā ir palicis neskarts." (Beitāne A. *Vēlīnas izcelsmes vokālā daudzbalsība Latviešu tradicionālajā mūzikā*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2009. 107.–108. lpp.)

To mūsdienu folkloras ansambļu muzicēšanā, kuros vismaz daļa teicēju jaunībā ir guvusi sākotnējās virknēšanas pieredzi (nedaudzi Kurzemes, piemēram, suitu ansambļi, daži Latgales, pirmām kārtām Ziemeļlatgales, ansambļi), ir vērojama sākotnējās un sekundārās virknēšanas sajaukšanās, kad dziesmu klāsts ir daļēji mutiski pārmantots, bet atsvaidzināts un bagātināts no "Latvju dainām". Tādas situācijas kā apdziedāšanās, kad notiek divu pušu satīriska konfrontācija, neizbēgami raisa spontānu, dialoģisku virknēšanu, lai arī kāda būtu tajā izmantoto vienību izcelsme.

Mārtiņš Boiko

Strings of Songs. The Problem and Reflection on the Phenomenon in the Research Literature of the 19th and 20th Centuries

Summary

Keywords: strings of songs, classification of folk songs, the history of Latvian folklore studies, the history of the 19th century ideas in Latvia

In the article an understudied field of research in Latvian classical folk song is explored, focusing on a mostly unrecognized large-scale problem: in the editions of folk songs the most extensive category is made of the so-called short songs – mostly quatrains and six-line, rarely eight-line stanzas that are self-contained in terms of content and poetic form. It is clear that in practice they did not exist in an isolated way as self-sufficient, independent entities. However, there is very little known about the way the short songs were combined and sequenced to strings. Our knowledge on this subject is inexcusably small: sporadic statements by some collectors and researchers, a couple of short publications, where the strings have been examined next to other questions, and only one large study entirely devoted to that phenomenon (see: Vaira Vīķis-Freibergs *Sink or Swim. On Associative Structuring in Longer Latvian Folksongs*, 1997). The short songs however (both in customs and beyond them) "lived" in strings – varying and changing each time being performed. The strings were their "way of life" and a factor significantly influencing semantics. Baron's and other multi-volume editions of Latvian classical folk songs are huge depots of building blocks of strings that have been classified according to their thematic parameters, yet their ability to express anything about their life in practice is very limited. The deplorable condition within the study of the strings is the consequence of the continuous reproduction of the 19th centuries research dispositions. The article provides an insight in the origin and history of the problem. Its aim is to facilitate polemic and encourage research.

Zigrīda Frīde

19. gadsimta stāstniecības žanra attīstība latviskās identitātes meklējumu ceļos

Atslēgvārdi: 19. gadsimta latviešu proza, valoda, nacionālā identitāte, stāsts, nacionālā atmoda

Meklējot dažādās kopsakarības, kas raksturotu 19. gadsimta politiskos un kultūras procesus, uzmanība arvien ir tikusi pievērsta nacionālo iezīmju rašanās un attīstības norisēm.[1] Mainoties laikiem, jautājumi par šo tēmu tiek interpretēti no dažādiem aspektiem un arvien sniedz jaunus pamudinājumus arī literatūras pētniecībā, kurā nacionālās literatūras identitātes raksturojums ticis definēts, piemēram, vispārinot, ka šis

> jautājums ir kompleksa problēma, kas saistās ar kultūras un sociālpsiholoģijas diskursu skatījumu. Literatūras identitāte ir kodu sistēma, kas var būt attiecināma tikai uz vienu konkrētu nacionālo literatūru un izsaka gan tās kanoniskās iezīmes, gan raksturo norises literatūras perifērijā. Literatūras identitāte ir mainīga laikā. Tā atkarīga no rakstnieku poētiskā stila un iespaido lasītāju kultūras izpratni.[2]

Rakstniecības atspoguļojumā nacionālajām īpatnībām piemīt arī vārdos precīzi neizsakāms un grūti skaidrojams, vien emociju līmenī apjaušams etniskās kultūras zemteksts. Piemēram, Vaira Vīķe-Freiberga (1937) par dažādām latvietības tēmām publicētajā grāmatā "Kultūra un latvietība" minējusi kādu dzejisku vispārinājumu:

> Meklējot latviskās īpatnības, varētu atgadīties kā Skalbes laimes meklētājam, kurš, laimei apzināti pakaļ dzīdamies, vienmēr pagāja tai garām. Īpatnība ir kā viduslaiku teiksmainais baltais vienradzis, ko mednieks nekad nevar notvert, bet šķīstai jaunavai, kas mierīgi nosēžas meža vidū, tas pats pienāk klāt un iegulda tai galvu klēpī. Nevajāsim īpatnību kā stirnu mežā. Domāsim par kvalitāti kā pirmo un vienīgo prasību. Tad īpatnība pati no sevis pienāks mums klāt un ieliks savu galvu mums klēpī.[3]

Tā kā Vīķe-Freiberga, rakstot par etniskuma īpatnībām, apskata tradicionālās kultūras, kas ir etnocentriskas un etniski ierobežotas iepretim internacionālajām elites kultūrām, viņa rosina jautājumu par to, cik lielā mērā vispār ir iespējama īpatnēji latviska kultūra, ja ņem vērā, ka nacionālās atšķirības viskrasāk izpaužas tradicionālajā, bet modernais kļūst arvien starptautiskāks. Arī citi pētnieki ir saskārušies ar jautājumu: vai dzīvē ir īstenojama laikmetīga kultūra, kas tomēr būtu izteikti latviska? Teātra zinātniece Guna Zeltiņa (1950)

pētījumā par tautiskā rakstura un stilistikas iezīmēm veidojusi atsevišķu nodaļu par "Nacionālo teātru tapšanu kultūras ietekmju "kausējamā katlā"", kurā atzīmē – tā kā dažādu tautu literatūrās dzīve tiek atspoguļota līdzīgi, "atšķirība slēpās tikai lugu un to skatuviskā iemiesojuma formas un stilistikas dažādībā, tēlotāju nacionālā rakstura īpatnībās"[4]. Vislielākās iespējas nacionālo īpatnību izpausmei piedāvā oriģināldrāma, taču tā atklājas arī cittautu drāmu interpretācijās, kuras dod tās attīstībai nepieciešamo pieredzi.

Tāpat 19. gadsimta latviešu prozas žanru pārstāvēja virkne tulkojumu un lokalizējumu. To autoru iekļaušanos jau iedibinātajās Eiropas literārajās tradīcijās sekmēja pirmsākumiem īpaši raksturīgās vācu rakstniecības pieredzes un tautai adresētajā grāmatniecībā valdošo strāvojumu pārņemšana. Tāpat kā daudzām citām tautām, arī latviešu valodā lielu prozas daļu veidoja darbi ar kopīgām sižetiskajām līnijām, un pieprasījums izdotās literatūras klāstā vispirms izveidojās nevis pēc pašmāju, bet svešzemju stāstiem. Viens no vairāk vai mazāk lokalizēto tulkojumu rašanās iemesliem bija to jaunais un vēl neizzinātais vēstījums, kurā būtisku vietu ieņēma notikumi citos laikos un tālās zemēs. Tādēļ zīmīgi, ka četrdesmitajos gados par populāru latviešu stāstu klasikas daļu kļuva tādi caur vācu literāta Kristofa Šmīda (1768–1854) darbiem "ieceļojušie" kristīgās beletristikas varoņi kā Brabantes "Grāfa lielmāte Genoveva" (1845), romiešu "Kara lielskungs Eistākius" (1846), Indijas ķēniņa dēls "Jozapats" (1847) vai Vāczemes "Priežu kalna Roze" (1847) un citi. Arī piecdesmitajos gados tulkojamā tekstā parādās lokāla piesaiste, taču nacionālā savdabība latviešu prozā vēl vērojama samērā maz, lai arī tā epizodiski papildināja vēstījumu. Viens no šādiem piemēram ir Anša Leitāna (1815–1874) vācu rakstnieka Vilhelma Horna (1798–1867) darba latviskojumā ievītais sarkasms par Rīgas latviešu pilsētnieku aprindām raksturīgajiem centieniem savam uzvārdam dot vācisku skanējumu un nevēlēšanos iet "latviešu baznīcā, kur tik siļķu smaku vien dabūjot ost"[5]. Tolaik, kad ne kārtu robežu atbrīvošana, ne materiālās labklājības pieaugums nestimulēja svārstīgo latviešu daļu saglabāt dzimto sakņu izjūtu, tautas garīgās individualitātes spēku balstīja pašiem savas valodas ikdienas lietojums iespējami plašākās sadzīves un kultūras sfērās. To lielā mērā stiprināja latviešu rakstniecības turpmākā izaugsme un tās rosinošā nostāja tautas, tai skaitā, literārās valodas attīstības jautājumos.

Jau pirmie jaunlatviešu pašnoteikšanās centieni rakstu valodas laukā tika uzskatīti par opozīciju iedibinātai lietu kārtībai, bet ar laiku visa rakstniecība piedzīvoja būtiskas pārmaiņas. Līdz ar izglītotu un nacionāli noskaņotu jaunekļu pievēršanos latviešu literatūrai piecdesmitajos gados iezīmējās būtiskā robežšķirtne, kas nodalīja vācu un latviešu kultūrtelpas latviešu literātus. Kaut gan atšķirības ne vienmēr bija etniska rakstura (uz vācu kultūrtelpu kādā no saviem daiļrades posmiem bija orientēti vairāki latviešu rakstnieki un otrādi), tomēr no Baltijas sabiedrībā pastāvošajām nesaskaņām: nabagie/bagātie, zemnieki/pilsētnieki, neizglītoti/izglītoti tieši dalījums latvieši/vācieši veicināja pirmo šķelšanos literātu starpā un palielināja vēlmi pievērsties latviskās identitātes meklējumiem. Sākot ar savas tautas un tās garīgā mantojuma vērtības nozīmību apliecinātāja Jura Alunāna (1832–1864) rakstiem, valoda tika izcelta kā brīnišķīga lieta, kas kā neredzams spēks "pārvalda cilvēku

domas, prātu un sirdi"[6]. Tomēr ne tikai valodas kā literatūras pamata attīstība visai jaunlatviešu kustībai piešķīra tautiski patriotisku skanējumu; viņi, līdzīgi kā citās nacionālajās kustībās, pauda vēlmi vēl pēc citu savas tautas tiesību atzīšanas; viņu idejas ietvēra "gan kultūras, gan politisko identitāti un ir raksturīgs kā politiskai, tā arī kultūras kopienai. Tas ir ļoti svarīgi, tas nozīmē, ka jebkurš mēģinājums veidot nacionālo identitāti ir arī politisks akts ar politiskām sekām."[7] Nenoliedzami, ka jaunlatvieši tiecās pārorganizēt sabiedrību pēc nacionalitāšu principa un attīstīt latviešu zemnieku sabiedrību, viņu nācijas koncepts balstījās uz izcelsmes, valodas un kultūras kopību, uzskatot, ka personiskās intereses jāsaista ar visas tautas vajadzībām, bet atteikšanās no savām saknēm ir nosodāma parādība.[8]

Jura Alunāna rakstu krājuma "Sēta, daba, pasaule" (1859–1860) trešajā grāmatā (šeit lasāms viņa vēstījums par Burtnieku ezerā zudušajiem tautas "burtniekiem") publicēts Jēkaba Zvaigznītes (1833–1867) apcerējums "Par latviešu tautas dziesmām" (1860), kur "īsumā saņemot kopā to, kas garumā sacīts" minēts, ka:

> Pirmā kārtā: katrai tautai, kā katram cilvēkam savs īpats dzīves gājums, savas bēdas un savi prieki. Otrā kārtā: kā neviens cilvēks to nevar gluži tāpat piedzīvot un sajust, ko viens cits piedzīvojis un sajutis, tā ar neviena tauta to, ko citas sadzīvojušas, gluži tā nevar sajust, iedomāt un apdziedāt.[9]

It kā ievērojot šī raksta kvintesenci "turiet godā, kas īsti jūsu ir, un jūs paši godā paliksat!", sekoja ne tikai tautasdziesmu vākuma pieaugums, bet arī jaunas stāstniecības tradīcijas, ar kurām literārajā apritē ienāca pirmie latviešu oriģinālstāsti. Stāstniecībai izveidojās raksturīga iezīme – dot ieskatu tieši savas tautas ikdienas dzīvē, vidē un cilvēku raksturos. Arī Ingrīda Kiršentāle (1925–1991), pieminēdama, ka pirmie prozas autori tiecās atspoguļot dzīves īstenību un cilvēka ikdienu, uzsvēra, ka Jēkaba Zvaigznītes stāstos "par galveno sižeta norises vietu – pašas vēstures nosacīta – kļūst latviešu lauku sēta, par kuras ļaužu likteņiem ris autora stāstījums. Iedibinās tradīcija, kas latviešu prozā ir valdošā līdz pat mūsu gadsimta vidum, – zemnieciskā ievirze tematikā un problemātikā, arī tipu, raksturu zīmējumā."[10]

1863. gads literatūras vēsturē kļuva iezīmīgs ne tikai ar tolaik Pēterburgas ģimnāzijas skolotāja Jēkaba Zvaigznītes "Pēterburgas Avīzēs" iespiesto stāstu "Bāra bērns", bet arī avīžu redaktora Krišjāņa Barona (1835–1923) stāstu "Vectēva precības".

Abi šie darbi stāstniecībā aizsāka jaunlatviešu sekmēto nacionālās telpas izpratnes veidošanu. Viņi, kas paši

> spiesti atrast savu vietu telpā, bija tie, kam bija iespēja gūt izglītību – zemnieku dēli, kuriem bija pazīstams jēdziens "tēvu zeme" un kuri pēc studiju beigšanas bija spiesti dzīvot ārpus vides, kurā auguši. Valdības politikas (vai citu iemeslu) dēļ augstskolu beigušie nesaņēma vietas Kurzemes un Vidzemes guberņās, bet nonāca darbā Krievijā, kur īsāku vai garāku laiku pavadīja atšķirtībā no latviešu vides un valodas.[11]

Starp pirmajām literatūras vēsturē nozīmīgajām nacionālās oriģinālprozas pirmpublikācijām bija Dikļu draudzes mācītāja Jura Neikena (1826–1868) un arī Durbes

mājskolotāja Ata Kronvalda (1837–1875) stāsti. Viens no pirmajiem "latviešu kulturālā nacionālisma" priekšstāvjiem Atis Kronvalds "Latviešu Avīzēs" publicētajos īsajos stāstiņos[12], turpinot Jura Alunāna darbu, pastiprināja vērību uz literārās valodas lietojumu. Arī turpmāk viņa prozai bija raksturīga sarežģīta izteiksmes veida tēlainība, kas jo īpaši izpaudās dabas aprakstos. Kronvalds uzsvēra mātes valodas rosinošo ietekmi literāru tekstu uztveršanā un veidošanā un atkārtoti pievērsa arī skolotāju uzmanību vajadzībai mācīt valodu padziļināti, jo "viņu skolēni pieauguši top par latviešu rakstniekiem"[13], kam dzimtās valodas izteiksmes bagātību pārzināšana ļautu radīt spilgtākus tēlojumus, dziļākas zemteksta asociācijas un bagātīgākus literāros atspulgus; pavērtu iespējas pašiem pilnveidot "tēvutēvu lingvistisko mantojumu". Vārdu gleznās ietvertā izziņas materiāla izklāsta oriģināli latviskās izteiksmes dēļ Kronvalda teksti ieguva neatkārtojamu skanējumu, piemēram, "Mežs un koki" (1868):

> Kokiem starp visiem augiem tie jo brangākie augumi. Tādēļ cilvēki sen dienām mežus daudzkārt dziesmās dižinājuši un "meža vientulībai" vēl šo baltu dien varens zavēkles spēks. Patiesi, kas gan būtu pielīdzinojams šai dabas svētnīcei? Te ceļmuļi kā smuidri, stalti pīlāri stiepjas droši pret debesi, kopā stāvoši dižus pilsmājokļus uztaisīdami, virs kuriem zarotie virsoņi ceļ gaisaiņus sprieslus; un kā tāļa, svēta Meža mātes dziesma skan vēja balss šinī klusumā. Iz sūnu apsegas, iz puķu ziediem saceļas balzamīga smarša, saules stari, rasas pilieni un dažādi izgleznotas lapiņas zveļas, līgojas un mistrējas juku jukām šinī zaļā zarājā, savus apslēptus rakstus (hieroglifus) pakrēslības aizsegā ieauzdami, kas šo rakstu tulkojumus, slēptin slēpdama, apklāj. Tāds veids ir mežam – tam izlutinātam pasaku un teiku burbuļodamam avotam, tai vientuļā domu paspārnei.[14]

Kronvalda nesteidzīgi savdabīgais vēstījums sniedza paraugu, kurā sinonīmi, apvidvārdi, senvārdi un jaundarinājumi demonstrēja autora radošu pieeju latviešu valodai; tās fragmenti ienāca skolu hrestomātiju grāmatās un praktiski rādīja jaunajai paaudzei iespējas paplašināt dzimtās valodas vārdu krājumu.

Arī vidzemnieka Zvaigznītes stāsts "Bāra bērns" (1863) izcēlās ar plašu valodas lietojumu, turklāt paralēli sižetiskajai līnijai sniedza viņa dzimtā Piebalgas novada aprakstu:

> Vaj jūs esat bijuši tai viducī, kuru par Vidzemes sirdi un serdi sauc, kur no viena kalna lejā un otrā augšā brauc, kur Vidzemes smukā upīte Gauja burbelēdama no pakalna iztek un kur šim ūdenim, kurš pēcāk kuģus un laivas nes, šai vietā vēl ar vienu soli pārspert var? Ak, tā ir jauka zemīte! Viss, viss, kas vien Vidzemē ir atrodams, te aug: rudzi, kvieši, pupas, zirņi, un veci puiši te stāda kartušu tabaku, un tā ļoti labi izdodas; bet par visām citām lietām te aug daiļas meitenes un smaugi [sic!] zēni; viņas sarkanas un frišas kā rozītes, un šie stalti kā ozoli. Prieks ir skatīties, kad viņus svētdienās tā pulkiem redz kopā. Visa Vidzeme uz to var stalta būt.[15]

To, ka "Bāra bērnā" attēlotā vide bija interesanta avīžu lasītājiem, liecināja pēc tā publicēšanas iespiestais raksts "Piebalga"[16], kurā Zvaigznīte sava stāsta centrālajai precību tēmai pievērsās tikai nobeigumā, bet aprakstīja piebaldzēnu saimniecisko dzīvi, nodarbošanos, vietējās celtnes un dabu. Savukārt Krišjānis Barons, kurš tautas izglītošanas nolūkos

bija veidojis izdevumu "Mūsu tēvzemes aprakstīšana" (1859), kas iezīmēja jaunlatviešu telpas izpratni, vispirms "Pēterburgas Avīzēs" publicēja aprakstu "Dundaga" – par no bērnības tuvās un labi zināmās dzimtās puses ģeogrāfiju, vēsturi un folkloras tradīcijām –, bet tad savā pirmajā stāstā "Vectēva precības" (1863) tēlaini atveidoja šo Dundagas vidi. Viņš pat sentimentāli idealizētajām 18. gadsimta Kurzemes lauku un muižas ainām piešķīra dzīvu un dabisku skanējumu un gaišos toņos ieskicēja cilvēku savstarpējās attiecības. "Vectēva precības" oriģinālprozas veidošanās pirmsākumos izcēlās ar autora labo valodas lietojumu un stāstnieka dotībām, tomēr iespējams, ka stāsta sižetā pārāk liela nozīme sagadīšanās momentiem. Teodors Zeiferts (1865–1929) Barona piemiņai veltītā apcerē gan ir uzsvēris citu niansi: "Še rādītā muižu dzīve mierīgā, mazliet humoristiskā attēlojumā, bez kāda rūgtuma vai asas kritikas. Tas visai nesaskan ar "Pēterburgas Avīžu" garu, bet gan ar Barona mierīgo skatu uz dzīvi." Krišjāņa Barona stāsti bagātināja latviešu prozas tematiku diapazonā sākot ar morāla un sociāla rakstura problēmām pilsētvidē stāstā "Kas ir noziedzība?" (1863) un beidzot ar lauku dzīves humoru stāstā "Samaitāta tirgus braukšana" (1864). Literatūras kritikā minēts, ka šajos oriģinālstāstos neparādās "radītājs mākslinieks, līdzīgs Neikenam, bet gan tautas novērotājs un aprakstītājs"[17].

Tolaik Jura Neikena nedaudzajiem, starp citiem viņa darbības mērķiem tapušajiem stāstiem piemita vairākas vērā ņemamas kvalitātes. Latviešu rakstniecības nacionālās identitātes veidošanās ceļā viņš ievadīja stāstniecībā būtiskus procesus, turklāt literatūra ieguva vēl nebijušas sižetiskās līnijas.

Neikena stāstiem raksturīgs savdabīgs rakstu valodas kolorīts. Tēlojuma saistošā, bet ārēji atturīgā valodas izteiksme reizē ir lakoniska, tomēr bagātīga gan ar vizuālām gleznām, gan senvārdiem, kā arī ar divdabja teicienu lietojumu. Piemēram, ievada rindkopas populārajam stāstam "Bāris" (1866):

> Priekš pāri desmit gadiem kaimiņu valstī dzīvoja kalējs, vīrs stalts kā ozols un teicams savā darbā. Uz aramu laiku viņam lemeši jau asi gulēja smēdes kaktā, cits citā sabāzti; un, ziemu gaidot, pakavas, lielas un mazas, virkņos karājās pie vadžiem. Tad karstumguļa uznāca kalējam – un smēde palika klusu.
>
> "Ka manu Pēterīti audzināt krietni!" – šie vārdi bija pēdējie, ko, nāves sviedriem plūstot, sacīja laulātam draugam un savai mātei. To vienīgo, kas no pieciem bērniem vēl virs zemes atlicis, pie savām krūtīm spiezdams, viņš acis aizslēdza un neskatīja vairs tās asaras, kas pakaļpalicējiem tagad sāka līt pār vaigiem.
>
> "Es viņu glabāšu kā labo aci pierē!" – tā sieva solījās, pie gultas ceļos krizdama. Bet cilvēku bērns nav vis audzināms tikai ar glabāšanu.[18]

Arī pārējie Neikena stāsti vēstīja par sava laika notikumiem un vispārināja būtiskākās problēmas tā laika cilvēku attiecībās. Tiem piemīt liela latviskās vides, tēlu raksturu, rīcības un domāšanas veida realitātes izjūta. Šie stāsti bija pirmreizēja latviešu zemnieku sabiedrības dzīves problēmu ienākšana literatūrā caur izglītota un vērīga rakstītāja skatpunktu. Blakus cilvēciski skaidrām kristīgās ētikas pamatvērtībām izteiksmes lietojumā izaudās pašas tautas dzīves filozofijas un folkloras tradīcijas klātbūtne. Uz jautājumu, kur meklējamas

ziņas par latviešu tautas tikumu, Neikens devis atbildi: "Tavots, kur visdrošāk vēl varam smelt, ir tautas valoda; tā latviešiem, starp tik daudz valodām dzīvodamiem, vēl brīnum tīra, nesajaukta pastāvējusi. Ja mums vien ausis dzirdēt, tad brīžam no viena vārdiņa vairāk ziņas mantojam nekā no gariem izdomātiem stāstiem dažās biezās grāmatās.[19]"

Rosinošs ir literatūrkritiķa Gunāra Bībera (1931) vērojums par latviešu oriģinālliteratūras attīstību sešdesmitajos gados, kas

> iezīmējas ar stāstu, kas radīts pēc mimētiskā, tas ir, dzīves tiešas atdarināšanas (teorētiski gan vēl neapzināta), principa. Mūsu pirmie stāstnieki – Krišjānis Barons, Jēkabs Zvaigznīte un Juris Neikens – acīmredzot izjūt gandarījumu, ka vārds viņiem klausa, palīdz fiksēt dzīvē novērotas vai nu priecīgākas, vai skumjākas ainas. Nav manāma pat intuitīvi apjausta aristoteliskā vēlme rādīt dzīvi tādu, kāda tā ir, vienlaikus arī labāku. Mūsu agrīnā proza ir vienkārši dzīves vērojumu pieraksti, bieži pārbagāti ar visai maznozīmīgu empīrisku materiālu. [..] Autora pozīcija šais darbos parasti izpaužas kā no tēlojuma atsvešināts didaktisks komentārs.[20]

Literatūras vēstures pētījumos tiek atzīts, ka Neikena "Voi pamātei grūti?", Barona "Vectēva precības" un Zvaigznītes "Bāra bērns" veidoja latviešu stāstniecības pamatus. Neikena skartās saimnieciskās dzīves un cilvēku raksturu psiholoģijas problēmas turpmāk atbalsojās vēl citos literāros darbos, kur piedzīvoja izmaiņas un jaunus pavērsienus tēlu attīstībā. Rakstot par latviešu īsprozas vēsturi Benita Smilktiņa (1932) uzsvēra, ka nacionālā stāsta ziedu laiku spilgtākais astoņdesmito gadu pārstāvis Apsīšu Jēkabs (1858–1929) "no Zvaigznītes esot pārmantojis vēstījuma gauso, plašo plūdumu, no Neikena moralizējošo ētiku, bet no K. Barona – gaišo dzīves uztveri"[21]. Viņu stāsti un Apsīšu Jēkaba skaidrās sirds varoņu problemātikas tēlojums atbalsojās arī citu latviešu literātu (Poruks, Niedra, Brigadere u. c.) darbos. Rūdolfs Blaumanis (1863–1908), kas latviešu rakstniecībā ienāca astoņdesmito gadu otrajā pusē, Neikena aizsāktās tēmas "pacēlis sava talanta pakāpē"[22] un personāžu studijās rīkojies kā mākslinieks, kam "motīvi noder kā krāsa viņa mākslas ainai, kuras daiļums viņu valdzina un viņu darbā vada"[23], jeb kā tolaik Blaumaņa un Neikena tēlojuma salīdzinājumā "Iz mūsu jaunākās stāstu rakstniecības" (1899) rakstīja Ermanis Pīpiņš-Vizulis (1873–1927): Blaumanis it kā "tikai zīmē gleznas, kas saista lasītāja uzmanību. Lasītājs skatās un ir spiests par visām parādībām pakaļ domāt un līdzīgi pašam māksliniekam iedomāties un kombinēt un sajust to, ko pats mākslinieks ir jutis". Viņš secināja – no "morāliskā stāvokļa ņemot", Neikena stāsti ir ievērojamāki, bet, no "tīras mākslas stāvokļa raugoties", Blaumanis iegūs vairāk "nopietnu jaunlaiku mākslas draugu"[24].

1887. gadā latviski tulkotajā Ata Kronvalda darbā "Tautiskie centieni" (*Nationale Bestrebungen*, 1872) sakņojās arī daļa no viņa literatūrkritiskajiem uzskatiem un pamudinājums meklēt sižetus savas tautas vēsturē un vairāk domāt par nacionālo savdabību. Viņš ceļu uz latvisku daiļdarbu veidošanu redzēja ne tikai no folkloras smeltā iedvesmā, bet redzesloka paplašināšanā ar citās kultūrās iekrāto mantojumu, lai savu vērtību sistēmu spētu saglabāt, un ne tikai tradicionālajās, bet arī estētiski jaunās formās. Kronvalda domubiedrs Matīss Kaudzīte (1848–1926) akcentēja, ka "dzīve negrozās vis pēc rakstiem, bet

rakstiem jāgrozās pēc dzīves", tāpēc notikumi jāattēlo, kādi tie ir, savu daiļradi bagātināja ar cittautu literāro pieredzi. Dziļi tautiskā reālistiskā prozas tēlojuma konkrētība ietvēra arī mākslinieciskū vispārinājumu, un "Mērnieku laikos" (1879) "meistarīgi apvienojas gan latviešu literatūras savdabīgās nacionālās tradīcijas, gan atbilstība Eiropas mākslinieciskās pasaules modelim"[25]. Tā kā daiļdarbu kopīgie motīvi norādīja uz notikumu tēlojuma vispārcilvēcīgo raksturu, pat acīm redzamā no cittautu literārajiem darbiem pārņemtie sižeta samezglojumi un vielas attēlojuma līdzība, nebūdama organiski iederīga, domājams, īpaši nesamazināja šī nacionālās literatūras darba vērtību, kurā ļoti bagātīgi tika aprakstītas vēsturiski konkrētas detaļas un sadzīves notikumi.

Laika ritējumā stāstniecības žanrs sāka iegūt arvien jaunas iezīmes. Turpmākajiem gadiem raksturīgajā prozas uzplaukuma gaitā "laikā mainīgās literatūras identitātes" attīstības tendences veicināja arī modernākus akcentus tautas dzīves atspoguļojumā. Blakus reālisma mākslinieciskajā sistēmā radītiem sacerējumiem iezīmējās impresionisms un romantisms. Rakstnieki, kuru īstenības atspoguļotāja misijas apzināšanās veicināja naturālisma iezīmes, tika dēvēti par reālistiem ar naturālisma iezīmēm, bet par viņu literārā darba galveno trūkumu atzīmēts pārāk maz klātesošais mākslinieciski subjektīvi tvertā pasaules skatījuma atspoguļojums. Mimētisko tradīciju literatūras vēsturē var skatīt turpmāk izdotu darbu virknē, no kuriem kā spilgtākos piemērus var minēt savas draudzes ikdienas dzīves norišu atspoguļojumus Eduarda Zeibolta (1864–1897) moralizējošos stāstos "Iz latviešu ciemiem" (1884), Antona Benjamiņa (1860–1939) lauku dzīves tēlojumos "Zīmējumi iz tautas dzīves" (1891–1892) vai Anša Lerha-Puškaiša (1859–1903) skolas un Talsu apkārtnes vērojumu un nostāstu aprakstos "Kā jūgsi – tā brauksi" (1894), "Ģirts" (1896) u. c. Janis Jansons (1872–1917) savās kritiskajās piezīmēs "Domas par jaunlaiku literatūru" (II, 1893) viņa stāstam "Ojārs" (1892) kā tipiskam "visu mūsu rakstnieku tēlojumam iz klausības laikiem"[26] pārmet iestigšanu etnogrāfijā, pat agronomijā, nevis mākslinieciski padziļināta tēlojuma radīšanu. Arī Vizulis tolaik iebilda pret rakstnieku "tautiskiem brunčiem" un "lodāšanu pa klaušu laiku rijām un muižu talkām"[27], tomēr vēl nākamajos gadu desmitos daļā latviešu stāstniecības tika plaši atainota dzīves ikdiena. Aprakstu precizitāte ieguva patiesībai ļoti pietuvinātu, pat detaļās precīzu atspoguļojumu, piemēram, arī Andrejs Upīts (1874–1970) pirmajās publikācijās bija rūpīgi fiksējis sava novada īpatnību novērojumus[28], taču literārajos darbos viņš iebilda pret dzīves reāliju burtisko kopēšanu. Tikai 20. gadsimta sākumā Upīts varēja konstatēt: "Ar katru dienu redzami mazāks paliek latviešu rakstniecības tradicionālā, pasīvā reālisma darbu skaits, kur sākums un beigas tipiskumā, fotogrāfiska notēlojuma objektivitātē"[29], jo līdztekus stāstniecības žanra attīstībā veidojās jaunu latviskās identitātes izpausmes meklējumi. Blakus tradicionālajam tautas dzīves ainu objektīvajam attēlojumam literatūrā savu veidolu ieguva arī autora subjektīvā pasaules uztvere, un, jo īpaši cittautu literatūru modernitātes kontekstos, arvien vairāk tika novērtēta arī latviešu autoru individuālā savdabība, izcelta viņu jaunrades oriģinalitāte. Piemēram, tika novērtētas Ernesta Birznieka-Upīša (1871–1960) īsprozas meistara spējas. Viņa ļaužu dzīves ikdienas stāstu cikls uz literārā fona izcēlās ar emocionāli askētisku savdabību un mākslinieciskū izteiksmību. 1895. gadā žurnālā "Austrums"

ievietotais tēlojums "Vecais Gatviņš" bija pirmais "No pelēkā akmens stāstiem" ("Pelēkais akmens", "Smēde", "Šūpotnes"), kas kopā ar nākamajiem ("Aiz ciemu vārtiem", "Jaungada vakarā", "Tumšās dienas", "Viena nakts") tika publicēti krājumā "Upīša stāsti" (1900). Birznieka-Upīša proza bagātināja latviešu literatūru ar talantīgi veidotu zemniecības likteņgaitu tēlojumu. Stāstos it kā no ceļmalā dusošā akmens objektīvi vērojošā skatpunkta izmantotais notikumu gaitas epizodiskais atspoguļojums kāpināja vēstījuma emocionālo spriedzi, turklāt atbrīvoja to no jelkādas tiešas didaktikas klātbūtnes. Jaunums stāstniecības žanrā bija arī Birznieka-Upīša tēlojuma zemteksti, kas pieļāva uztvert tekstu gan kā realitātes attēlojumu, gan kā garām aizslīdošu dzīves ainu impresijas, caur kurām viņa tēlojums kādā mērā atbalsoja jauno lasītāju uztverei piemēroto ainu vieglumu Voldemāra Zālīša (Valdis, 1865–1934) stāstos, ar kuru ir ievērojamas viņa "etīdes iz dzīves un dabas" "Staburaga bērni" (1895).

Kā latviešu rakstniecības nacionālās idejas tradīciju modernizētam turpinājumam jaunnacionālisma ideju bagātinātajā gadsimtu mijas literatūrā Benedikts Kalnačs (1965) pievērš uzmanību "literārā procesa pieaugošajai refleksivitātei", kad autoriem pašiem

> ir svarīgi personiski atbildēt uz jautājumiem, ko nozīmē būt latviešu rakstniekam (vai rakstniecei) šajā laikā; ciktāl iespējams paraudzīties uz latviešu literatūras un sabiedrības procesiem kritiski un distancēti; kādās attiecībās sakausējama lokālā tradīcija un Eiropas literatūras pieredze; un kādi attiecību modeļi nosaka nacionālās piederības un individuālās pieredzes mijiedarbi.[30]

Vienlaikus nacionālās identitātes atspoguļojumu literatūrā vēl ilgstoši ietekmēja Kronvalda dzīves laikā nepublicētais darbs "Tēvuzemes mīlestība", kas pie lasītājiem nāca 1886. gadā ar Āronu Matīsa veiktām izmaiņām. Šeit koncentrēti pamudinājumi: iepazīt dzimteni, tās vēsturi, valodu, ieražas un tikumus; godāt tautas kopības garu, krietnāko vīru piemiņu un ticības mācību kā dzimtenes mīlestības iesvētītāju. Šo ideju tālāko iemiesojumu uzsvēra rakstnieka Jāņa Veseļa (1896–1962) apkopojums:

> rakstniecība rāda mums: 1) tautas raksturu kā fiziskā, tā garīgā, emocionālā un gribas plāksnē, 2) tautas pasaules uzskatu, kas arī bieži saglabājas dzīvs visu garo tautas saules mūžu, 3) rakstniecība pauž un organizē tautas īpatnējās ilgas, mērķus, ideālus un neapjaustos nodomus, 4) rāda tautas dzīvesveidu un stilu, 5) tēlo tautas dzīves apstākļus laikmetu gaitā un viņas apkārtni, tas ir, to zemi, kur tauta dzīvo un kas īstenībā ir kļuvusi par nešķiramu daļu no tautas.[31]

Jāsecina, ka latviešu literatūrā tipiskākās nacionālās īpatnības atspoguļojās tautas rakstura, pasaules redzējuma, virzītājspēku motivācijas, dzīvesveida, laikmeta apstākļu un dzimtās zemes tēlojumā. Tieši 19. gadsimtā, kad no novadu etniskajām kopienām sāka veidoties latviešu tauta kā patstāvīgs subjekts ar vienotu nacionālo apziņu, literatūru, mītiem un nākotnes cerībām, stāstu rakstniecībā jaunlatvieši un vēlākie tautiskās kustības literāti ar savu rosinošo nostāju literārās valodas attīstības, kā arī dzīvesziņas un nacionālās telpas izpratnes jautājumos sekmēja nacionālās identitātes veidošanos.

Atsauces

[1] Gudriķe B. Nacionālās literatūras rašanās avoti un raksturs. *Latviešu literatūras vēsture*. 1. sēj. No rakstītā vārda sākumiem līdz 1918. gadam. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 136.–141. lpp.
[2] Burima M. Pašidentifikācijas un modernitātes projekcija 19.–20. gadsimta mijas latviešu literatūrā. *Letonica*. 2013. Nr. 25. 23.–24. lpp.
[3] Vīķe-Freiberga V. *Kultūra un latvietība*. Rīga: Karogs, 2010. 161.–162. lpp.
[4] Zeltiņa G. *Nacionālā rakstura un stilistikas iezīmes latviešu teātrī*. Rīga: Zinātne, 2000, 7. lpp.
[5] [Horns V.] *Goda vīri un Tā bija sirdīga un branga sieva*. Divi stāsti no A. Leitan. Jelgava: J. F. Stefenhāgens un dēls, 1852, 24. lpp.
[6] Alunāns J. Latviešu valoda. *Mājas Viesis*. 1858. Nr. 19.
[7] Smits E. D. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB, 1997, 105. lpp.
[8] Apals G. Nācijas garīgās pasaules attīstība. Apals Gints. *Pēterburgas Avīzes. Latviešu pirmā saskare ar Eiropas politiskajām idejām*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2011. 175. lpp.
[9] Zvaigznīte J. *Kopoti raksti*. Sast. A. Goba. Rīga: A. Gulbis, 1924. 151. lpp.
[10] Kiršentāle I. Garais stāsts latviešu literatūrā. *Kiršentāle I., Smilktiņa B., Vārdaune Dz. Prozas žanri*. Rīga: Zinātne, 1991. 93. lpp.
[11] Briedis R. Nacionālās telpas izpratnes veidošanās atspoguļojums 19. gadsimta 70. gadu literatūrā. *Baltu filoloģija*. II. Zinātniskie raksti. Rīga: LU, 1992. 39. lpp.
[12] [Kronvalds A.] O. K. Ēzeļa dzimšanas diena. *Latviešu Avīzes*, 1863. Nr. 31. u. c.
[13] Kronvalds A. Sinonimiski vārdi. *Baltijas Vēstnesis*. 1870. Nr. 3.
[14] Kronvalds A. *Tagadnei*. Izlase. Rīga: Liesma, 1987. 241.–242. lpp.
[15] Zvaigznīte J. *Kopoti raksti*, 97. lpp.
[16] [Zvaigznīte, J.] –t. Piebalga. *Pēterburgas Avīzes*. 1863. Nr. 15.
[17] Zeiferts T. *Krišjānis Barons*. Piemiņas raksts. Rīga: Barona komitejas izdevums krājumā pie A. Gulbja, 1923. 15.–17. lpp.
[18] Neikens J. *Bāris*. Rīga: Liesma, 1976. 3. lpp.
[19] Neikens J. Kam taisnība? *J. Neikens. Raksti*. Cēsis, Rīga: O. Jēpe, 1924. 94. lpp.
[20] Bībers G. Šillera un Gētes mākslas radošie impulsi Ausekļa dzejā. *Rainis un Gēte. "Fausta" tulkojuma simtgade*. Sast. G. Grīnuma. Rīga: Nordik, 1999. 258. lpp.
[21] Smilktiņa B. *Novele. Stili, virzieni, personības latviešu novelē (līdz 1945. gadam)*. Rīga: Zinātne, 1999. 18.–19. lpp.
[22] Volkova L. *Blaumaņa zelts. Rakstnieks savā laikā, darbos un cilvēkos*. Rīga: Karogs, 2008. 490.–491. lpp.
[23] [Zeiferts T.] Teodors. Rūdolfs Blaumanis. *Jaunā Raža*. X. Rīga: 1908. 28. lpp.
[24] Vizulis. Iz mūsu jaunākās stāstu rakstniecības. *Jauna raža. II*. Original-ražojumi Teodora sakopojumā. Cēsis: J. Ozols, 1899. 109. lpp.
[25] Vasiļjeva E. Gogoļa motīvi brāļu Kaudzīšu romānā "Mērnieku laiki". *Letonica*, 2005. Nr. 12. 72. lpp.
[26] Jansons-Brauns J. *Literatūra un laikmets*. Rīga: Liesma, 1972. 64.–65. lpp.
[27] Vizulis. *Iz mūsu jaunākās stāstu rakstniecības*, 106. lpp.
[28] [Upīts A.] Arāju Andrejs. Kā mūsu senči agrāk Vidzemē dzīvojuši. *Mājas Viesis*, 1892, Nr. 20.
[29] Upīts A. J. Rainis un viņa dzeja. Biografiski-kritiska skice. *J. Raiņa kopoti raksti*. Rīga: Dzirciemnieks, 1912, 5. lpp.
[30] Kalnačs B. Nacionālā identitāte, mākslinieciskā novitāte un koloniālā diference 19. un 20. gadsimta mijas latviešu literatūrā. *Letonica*. 2014. Nr. 28. 36. lpp.
[31] Veselis J. *Pārdomu grāmata*. Esejas, kritikas, apcerējumi. Rīga: Valters un Rapa, 1936. 127. lpp.

Zigrīda Frīde

The Development of the Narrative Genre in the 19th Century in Quest for Latvian Identity

Summary

Keywords: the 19th century Latvian prose, language, national identity, story, national awakening

In Latvian literature the development of the narrative genre to a great extent has been based on translations and literary traditions of other nations. The first original stories that played a crucial role in further processes along with educated and nationally patriotic authors' publications in the 1860s initiated the flourishing of prose, strengthened further development of Latvian literary activities, its encouraging stance in the questions related to the development of literary language, as well as wisdom of life and national space. These stories facilitated the processes of nation building n Latvia. Along with the 1863 published works of Juris Neikens, Krišjānis Barons and Jēkabs Zvaigznīte, as well as Atis Kronvalds, an in-depth portrayal of Latvian identity entered literature. It was manifested through the creativity of the author and the use of Latvian language enriched by the vocabulary from various districts, as well as the portrayal of rural life, which to most of the readers at the time depicted their everyday surroundings and activities. The plots of the authors were based on domestic observations, which were documented in a rather authentic and close-to-reality way, intuitively implementing the so-called principles of mimesis, which provided a new mode of narrative based on the national peculiarities in the prose of the time. Although in the early stages of the development, Latvian fiction did not reveal in-depth reflections of the author's personal experiences, the lack of this creative expression was replaced by objective, even ethnographic observations of the everyday life. In the upcoming decades, such a fusion of characters and plots borrowed from people (folk) and the personal train of thought and talent of the author, which has been enriched with the world classics and modern literature, established a basis for the narrative genre to compose artistically individualised and subjective writings epitomizing Latvian identity. In the 19th century, when from the ethnic communities in the districts Latvian nation was developing and consolidating as a self-dependent subject with a national awareness, literature, myths and future hopes, Young Latvians and the following writers with their encouraging attitude towards the development of literary language, wisdom of life and national space facilitated the formation of national identity.

Lilija Limane

Stāsts par grāfieni Genovevu kā triviālliteratūras sacerējums

Atslēgvārdi: Genovevas stāsts, Kristofs Šmīds, tautas grāmatas, triviālliteratūra, lasīšana, sabiedrības vērtības

Akadēmiskās literatūras zinātnes attieksme pret literatūras zemajiem žanriem, kuru apzīmēšanai tiek piemeklēti daudzveidīgi termini (triviālliteratūra, vieglā lasāmviela, lubu un sēnalu literatūra, populārā literatūra, masu grāmata, beletristika, bulvāra literatūra, paraliteratūra), pēdējā pusgadsimta laikā grāmatniecības vēstures un socioloģijas un sociālās psiholoģijas iespaidā piedzīvojusi būtiskas izmaiņas. Apliecinot labo gribu iekļaut minētās literārās parādības literatūras vēstures izpētes lokā, literatūras vēsturniekiem tomēr ir skaidrs, ka to aplūkojumam neder tradicionālās analīzes metodes, kur noteicošais literāra sacerējuma kritērijs ir mākslinieciskums un estētiskā vērtība, autora individuālā mākslinieciskā koncepcija.[1] Triviālliteratūras būtību un atbilstību tās mērķim, tieši pretēji, nosaka tās tipoloģiskā tuvība noteiktiem sabiedrības priekšstatiem par lasītāju gaumei atbilstošu literāro sacerējumu. Tāpēc triviālliteratūras pētnieki parasti neanalizē kādu vienu vieglās lasāmvielas darbu un tā izveides īpatnības, literārā procesa pārskatos nepievēršas virsotnēm, bet aplūko visu šāda tipa literāro parādību kopumu, kur katrs darbs atbilst noteiktu literāru parādību tipam.[2] Literatūras un grāmatniecības vēstures pētnieku interese kopš 20. gadsimta 70. gadiem fokusējusies uz literatūras socioloģiskajiem aspektiem un tās recepciju sabiedrībā.[3] Šādā pavērsienā lūkojoties, literāru darbu analīze vairs nevarēja aprobežoties ar mākslinieciskā iezīmju un estētiskās vērtības iztirzājumu, un jaunās pieejas tika meklētas simbiozē starp sacerējumu literārās izveides paņēmieniem, stilu, iekļautajām vērtībām un lasītāju vēlmēm un vajadzībām. Aplūkojot literatūru kā masu kultūras parādību un izzinot literatūras vēsturi no lasītāju skatpunkta, svarīgi pievērsties populāro tekstu noskaidrošanai un analīzei, jo tieši bestselleri visprecīzāk raksturo lasītāju gaumi un vērtības.

Latviešu literārajā tirgū funkcionējošās lasāmvielas, īpaši tulkojumu, vispusīgam aplūkojumam pagaidām trūkst tradīciju, tāpēc pāragri runāt par iespēju sniegt pilnu triviālliteratūras ainu noteiktos vēsturiskajos periodos. Lasāmvielas un lasīšanas kontekstā triviālliteratūras funkcionēšanai latviešu sabiedrībā pievērsies Aleksejs Apīnis, tomēr viņa pētījumi aprobežojas ar laiku līdz 19. gadsimta vidum,[4] kad lasāmviela vēl tikai sāka veidoties, bet par 19. gadsimta otro pusi grāmatzinātnieks sniedzis tikai konspektīvus vispārīgus pārskatus grāmatu ražas apskatos.[5] Raksta autore centusies apzināt daiļliteratūras

produkciju 19. gadsimta otrajā pusē, taču detalizēts triviālā žanra raksturojums un teorētiskās nostādnes nav izvirzītas.[6]

Atsevišķu literatūras grupu un sacerējumu vieta lasošās sabiedrības apziņā kopsakarā ar literatūras raksturojumiem joprojām netiek detalizēti aplūkota. Šajā kontekstā stāsts par Genovevu pelna ievērību kā viens no tautā populārākajiem sacerējumiem. Tas ir izpelnījies sabiedrības uzmanību,[7] tomēr joprojām nav eksakti apzināts šīs grāmatas izdevumu skaits, īpatnības, avoti un vieta grāmatniecības un literatūras procesā. Šā raksta nolūks ir inventarizēt stāsta par Genovevu publikācijas, recepciju lasītāju vidū un aktualizēt tā pētniecības aspektus triviālliteratūras vēstures kontekstā. Genovevas stāsta izvēle par paraugu šādam aplūkojumam pamatojama ar ilgstošu atrašanos visvairāk pārdoto grāmatu statusā, ko apliecina ievērojams skaits atkārtotu izdevumu un literāro variāciju, kā arī lasītāju atsauksmes.

No stāsta līdz klasiskai drāmai. Tulkojumu un izdevumu pārskats

Statistiski uzskaitīt un precīzi aplēst pēc Genovevas leģendas veidoto literāro sacerējumu skaitu izrādījās teju neiespējami, jo izdevumu bibliogrāfiskie dati reģistros[8] un lielajās bibliotēkās (par pamatu izmantoti Latvijas Nacionālās bibliotēkas (LNB), Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas (AB) un Latvijas Universitātes Bibliotēkas (LUB) krājumi) saglabājušos eksemplāru klāsts nav pilnīgs, turklāt, salīdzinot abos avotos pieejamos datus, izrādījās, ka tie ne vienmēr ir identi. Apkopojot visus pieejamos datus, Genovevas sižetā balstīto literāro darbu kopumu mēģināts atspoguļot tabulā (sk. 1. pielikumu). Pamatojoties uz bibliogrāfiskajos avotos uzrādītajām ziņām un saglabātajiem iespieddarbu eksemplāriem, Genovevas sižeta intensīvas producēšanas laikā (1845–1926) izdevās uzskaitīt 29 divu žanru (22 stāsta un 7 lugu) izdevumus. Tik iespaidīgs grāmatu klāsts vien ļauj nominēt stāstu par visu laiku populārāko latviski tulkoto grāmatu, jo izdevumu skaita ziņā tas var sacensties tikai ar dažiem latviešu oriģinālliteratūras šedevriem. Saskaņā ar vācu literatūrzinātnieka Rūdolfa Šendas (*Schenda*) atziņām, laikā, kad vēl neeksistēja lasītāju aptaujas, atkārtotu izdevumu skaits ir galvenais bestselleru noteikšanas kritērijs.[9] 20. gs. 20. gadu otrajā pusē sacerējumi par Genovevu pakāpeniski pamet literāro tirgu un pazūd no pārdodamo grāmatu sarakstiem, ļaudīs turpina apgrozīties vien vecie eksemplāri, un stāsta sižets dzīvo cilvēku atmiņā.

Visi 29 izdevumi nav viena autora un tulkotāja darbi, tos raksturo arī literārās izveides un žanriskā dažādība, to sagatavošanai izmantoti vairāki pirmavoti, teksta literārā radīšanā (pirmavota un tulkojumu) iesaistītas daudzas personas. Biežāk producētais, atkārtoti izdotais darbs ir stāsts, taču eksistē arī vairāku autoru dramaturģisku darbu versijas. Lugas, lai arī teātros 20. gadsimta pirmajās desmitgadēs uzvestas, atšķirībā no Rietumeiropas kultūrām tomēr latviskās (ar šo apzīmējumu saprotot oriģinālliteratūru un tulkojumus latviešu valodā) literatūras procesā nav ieguvušas tik lielu lasītāju ievērību kā stāsti.

Pirmoreiz latviski tulkotais stāsts ar Brabantē (Vācijā) tapušas viduslaiku leģendas sižetu par Genovevu latviešu lasītāju sasniedza 1845. gadā vācu tautas rakstnieka Kristofa

Šmīda (*Christoph von Schmid*, 1768–1854) literarizētā variantā. Pēc teoloģijas studijām Šmīdu ordinē par mācītāju, un augstāko statusu teoloģiskajā karjerā viņš sasniedz, kļūdams par Augsburgas katedrāles kanoniķi. Līdztekus Šmīds atver arī skolu Tannenhauzenē un nododas bērnu audzināšanai. Bērniem viņš saraksta savus pirmos reliģiskās audzināšanas garā vērstos stāstus pēc Bībeles sižetiem. Pakāpeniski literārā darbība vēršas plašumā, stāstiem gūstot popularitāti ne tikai bērnu un jaunatnes auditorijā, bet arī vienkāršās tautas vidū. Lasāmgrāmata kā bērnu audzināšanas līdzeklis vācu literatūrā ieviesās 18. gadsimtā ar Kristiāna Gothilfa Zalcmaņa (*Salzmann*), Joahima Heinriha Kampes (*Campe*), Frīdriha Eberharda fon Rohova (*Rochow*) darbiem, un Šmīds turpināja šo žanru pilnveidot, no mācītāja arvien vairāk pārtopot pedagogā. Šmīdam literārā darbība sākotnēji bija audzināšanas metode, kas nesa labus augļus, jo audzēkņi skolotāju iemīlēja tieši priekšā lasīto stāstu dēļ. Viņa literārās produkcijas kopums ir daudzi desmiti stāstu, kā arī tautā iecienītas garīgās dziesmas. Šmīdu mēdz asociēt ar Ziemassvētku stāstiem, kā arī dēvēt par "Lieldienu pautu" autoru, jo viņa stāsts "Lieldienu olas" ir viens no populārākajiem tautā līdzās "Puķu kurvītim" un "Priežukalna Rozei". "Genoveva" vācu avotos netiek izcelta kā vispopulārākā Šmīda grāmata, bet tikai kā viens no iecienītajiem stāstiem. Šmīda darbu latviskojumu klāstā pārstāvēts viss literāta devums, sākot ar J. F. Lundberga aizsāktajiem tulkojumiem 30. gados[10], turpinot ar kādām 15 Anša Leitāna tulkotām grāmatām un citiem 19. gadsimta 70.–90. gadu tulkojumiem.

Vācu valodā stāsta pirmizdevums ar nosaukumu *Genovefa. Eine der schönsten und rührendsten Geschichten des Alterthums, neu erzählt für alle guten Menschen, besonders für Mütter und ihre Kinder* ("Genovefa. Viens no skaistākajiem un saviļņojošākajiem senatnes stāstiem, no jauna izstāstīts visiem labiem ļaudīm, īpaši mātēm un bērniem") ieraudzīja dienas gaismu 1810. gadā un ir viens no agrīnākajiem Šmīda vēsturē sižetiski balstītajiem sacerējumiem; pirms tam laista klajā tikai reliģiskā beletristika. Trīsdesmit piecos gados kopš vācu pirmizdevuma grāmata jau bija iekarojusi popularitāti citās zemēs un tulkota 24 valodās, tāpēc var apgalvot, ka Anša Leitāna izvēle, debitējot stāstu tulkošanā, apliecina labu orientēšanos vācu grāmatu ražā. Uzrunā lasītājiem grāmatas priekšvārdā paustais liecina, ka Leitānam netrūkst izpratnes par sava piedāvājuma novatorismu. Raksturojot stāsta morālās vērtības, Leitāns staigā grāmatu ieteikumos vācu mācītāju iemīto taku; priekšgājēju pieejām neierasts pavērsiens ir vēstījums par grāmatas spēju atmodināt emocijas: "Te tanīs nākamās lapiņās uziesi stāstu, kas, ja Tava sirds ir mīksta, Tevim izspiedīs dažu asariņu"[11] Emociju atraisīšana Leitāna izpratnē ir pozitīvs ieguvums, par stāsta spēju apsolītās jūtas modināt tulkotājs nešaubās: "[..] es deru, ka tad šis stāsts pie Tavējiem un Tavas saimes pastrādās tādu labu darbu, ka ne vien Tev, bet arī pašiem Dieva eņģeļiem būs ko priecāties!"[12]

Raksta turpinājuma izpratnei sniedzams konspektīvs sižeta izklāsts.

Skaistā un tikumīgā falcgrāfiene Genoveva apprecas ar izslavētu bruņinieku Zigfrīdu. Drīz pēc kāzām Zigfrīdam jādodas karā, jaunā sieva paliek viņa uzticamā kalpotāja Golo aizgādībā. Golo iedegas pret Genovevu kaislībā, taču, nesaņēmis tikumīgās sievietes atsaucību, nolemj tai

atriebties. Viņš apsūdz Zigfrīdam Genovevu neuzticībā, iesloga to pils tumšākajā pagrabā un beidzot, ar viltotiem pierādījumiem pārliecinājis Zigfrīdu, panāk tā lēmumu nogalināt neuzticīgo sievu kopā ar cietumā dzimušo Ciešulīti. Taču bendes apžēlojas par nelaimīgo, atstāj viņu dzīvu ar nosacījumu, ka viņa neizies no meža. Septiņus gadus Genoveva dzīvo mežā briežu mātes alā, kur dēliņš pārtiek no briežu mātes piena. Beidzot pārpratums noskaidrojas, Zigfrīds medīdams nejauši sastop nelaimīgo un uzticīgo sievu un pārved to atpakaļ uz pili. Visi tur dzīvo laimīgi līdz Genovevas nāvei. Viņas piemiņai mežā Zigfrīds uzceļ baznīcu, kur kopā ar Ciešulīti pavada savu atlikušo mūžu.

Leitāns nebija kļūdījies – pēc trim gadiem (1848) vajadzēja izdot vēlreiz "tādu pašu kā pirmā reizē", jo "visi gabali no pirmās driķes ir izpirkti". Neslēpjot, ka stāsts ir tulkots no vācu valodas un ka tā darbība norisinās "priekš tūkstoš gadiem atpakaļ" un "kur tās pilis stāvēja, vairs nestāv apakš tās valsts", tomēr oriģināla autora vārdu arī jaunizdevumā viņš neatklāj.[13] Oriģināla autoru noklusēšana latviešu grāmatniecībā bija stabili nostiprinājusies tradīcija ar samērā retām atkāpēm. Nevērību izskaidro autortiesību jautājuma mazsvarīgums, jo literāra darbība materiāli reti tika apmaksāta, lasītājus autori maz interesēja, jo viņi literatūras vēsturi nepārzināja, rakstnieku personības viņiem nebija svarīgas. Labāk zināmi viņiem bija tulkotāji, kuri uzņēmās atbildību par izdevuma sarūpēšanu, atklājot savu vārdu titullapās vai priekšvārdu beigās. Tulkotājiem nevar pārmest godaprāta trūkumu, jo tie necentās savu lomu grāmatas tapšanā palielināt un neslēpa, ka stāsts "latviskots". Saistībā ar "Grāfa lielmāti Genovevu" autoru izmanto kā reklāmas līdzekli, pašu autoru vārdā nenosaucot. Gadu pēc "Grāfa lielmātes Genovevas" latviski tiek laists klajā nākamais Šmīda stāsta tulkojums, tā titullapā zem nosaukuma lasāma piebilde: "Šis stāsts ir sarakstīts no tā paša, kas to stāstu par to grāfa lielmāti Genovevu sarakstīja"[14]. Autora piesaukšana grāmatas reklāmas nolūkā tomēr nelauza tradīciju noklusēt viņa vārdu arī nākamajos visos sešos Leitāna tulkojuma atkārtotajos izdevumos.

19. gadsimta 50. gados "Grāfa lielmātes Genovevas" pavairošanā iestājusies pauze ilga divus gadu desmitus. Domājams, 1867. gadā nāca klajā trešais atkārtotais iespiedums (par to ziņas iegūstamas vienīgi tirdzniecības sludinājumos, bet bibliogrāfiskajos avotos dati nav atrodami un eksemplāri bibliotēkās nav saglabāti, 1872. gada izdevums titullapā apzīmēts kā "4. driķe"). Leitāna tulkojums laists klajā sešos atkārtotos izdevumos (pēdējais 1884) bez būtiskām redakcionālām izmaiņām, vien vizualizēts ar galvenās varones attēlu.

60. gados iesācies Genovevas stāsta producēšanas otrais vilnis neaprimst līdz 20. gadsimta sākumam. Interesei par stāstu pastiprinoties, tā pavairošanā iesaistījās citi tulkotāji un izdevēji, dažādojot stāsta literārās un vizuālās variācijas. Divdesmit gados literārajā tirgū iegūto popularitāti apliecina tādi stāsta atribūti kā bilžu lapa un ziņģe. Jelgavas izdevējs J. F. Stefenhāgens 60. gados sāka iespiest attēlu sēriju "Jelgavas bilžu lapas", kur portretos tika atainoti tautā iecienīti varoņi. Genovevas portrets "ar izstāstīšanu" nāca klajā 1863. gadā ar pirmo numuru. Iespējams, atsevišķā iespiedumā klajā tika laista arī ziņģe, tomēr tagad tā pieejama vienīgi 80. un 90. gadu stāsta izdevumu teksta sākumā (7. un 8. nr. pielikumā 7 un 8). Būtisks jaunums ir 1864. gadā H. Donberga izdevumā Liepājā

klajā laistais tulkojums no Gustava Švāba un Gotharda Osvalda Marbaha pierakstītā un sastādītā vācu leģendu izdevuma (bibliogrāfa Jāņa Misiņa atzinums, grāmatā avots nav norādīts). Šajā versijā stāsts ir kompaktāks, shematiskāks, ar mazāk literāriem izskaistinājumiem, trūkst detalizēto Genovevas meža dzīves aprakstu. Arī nākamā tulkojuma versija pēc G. Švāba vācu izdevuma *Volksbücher* ("Tautas grāmatas") izdota Liepājā Pērkones skolotāja Alfrēda Skrēges tulkojumā (pielikumā 18. kārtas numurs). Atkāpes no Šmīda darba leģendu krājumu virzienā tomēr drīzāk liecina nevis par tieksmi piedāvāt lasītājiem dokumentāli precīzākus avotus, bet par tendenci saīsināt tekstu, lai mazāka apjoma grāmata izdevējiem labāk atmaksātos. Par orientāciju uz vieglu lasāmvielu šajos izdevumos neliek šaubīties to ārējās pazīmes – titullapu teksti un ārējais noformējums. Ilustrācijas lasītāju fantāziju rosinošo lomu triviāliju izdevēji apzinājās jau kopš 60. gadiem, bet 80. gados, kad grāmatu ārējo seju košināja krāsaini un efektīgi litografēti attēli, bilžains vāks bija droša lubu literatūras pazīme. Peļņas nolūkā izdevēji R. Plātess un M. Jākobsons Rīgā līdztekus K. Šmīda anonīmiem tulkojumiem izdeva arī pavisam īsas stāsta versijas – sižeta pārstāstus, ko bagātināja ar košām ilustrācijām visas lapas apjomā (pielikumā 15.–17., 20.–21. nr.). Lasītājam bija iespēja izvēlēties skopāk vizualizētu "vispilnīgāko izdevumu" vai īso ilustrēto grāmatu. Cenas atšķirības starp īso un garo versiju bija pietiekami būtiskas (5 un 25 vai 30 kapeikas), lai veicinātu arī īsās versijas noietu. Raksturīgi, ka gadu gaitā skopākas kļūst ziņas par teksta veidotāju personību – pēc Leitāna tikai dažos izdevumos norādīti tulkotāji, daži slēpjas aiz neatšifrētiem kriptonīmiem (L-ngs un T. W.). K. Šmida uzrādījums grāmatas titullapā ir tikai reta izņēmuma parādība (1903. gada K. Orlovska izdevumā norādīts: "no Kristapa fon Schmidta"; pielikumā 10. nr.). Patīkams izņēmums grāmatu kultūras ziņā ir Nikodema Rancāna tulkojums un izdevums latgaliešu rakstu valodā (pielikumā 11. nr.), jo no 20. gadsimta sākuma Vidzemes un Kurzemes izdevumiem tas atšķiras ar informāciju par autoru, kur vēstīts, ka "Genovevas dzeivi apraksteja baznīckungs Kryštops fon Šmidts, vocīts, kurš dzeivoja 52 godi tam atpakaļ" un Genovevas dzīve viņa versijā "izgoja par vysu pasauli". 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā latviešu rakstniecībā jau bija izveidojusies izpratne par autoru nozīmi, lasītāji presē nereti tika iepazīstināti ar cittautu rakstnieku dzīvi un tika analizēta viņu daiļrade, taču vieglās lasāmvielas druvā pastiprinājās pretējā tendence. Literatūras kritiķiem skandinot kara ieročus pret lasītāju gaumes bojāšanu, sēnalu autori un tulkotāji sāka apzināti slēpt savu vārdu, kaunēdamies no šāda necienīga darba. Viņiem trūka lepnuma un pašapziņas par savu veikumu, un tam arī nebija pamata, jo parastais darbības dzinulis šajā laukā bija peļņa, un populārā literatūra visās tās radīšanas un patēriņa pakāpēs funkcionē pēc tirgus principiem, kas izvirza vajadzību pēc literātiem amatniekiem. Autoru individualitātes pakāpe nebija augsta, viņi atdarināja cits citu, izmantojot priekšgājēju "receptes", sekojot žanra kanonam, nevis eksistenciālo meklējumu garam.[15] Pakāpeniska Genovevas stāsta izdevumu transformācija no "vecu laiku stāsta, kas arī mūsu dienās derīgs par mācību ikkatram", kā minēts pirmo Leitāna tulkojumu nosaukumu apakštitulos, par "jauku senlaiku stāstu" vēlākajos izdevumos liecina, ka grāmatas izdošanas iniciatīvu no mērķa audzināt cilvēkus

patīkamā veidā pārņēma mērķis labi pakavēt laiku. Norādes apakštitulos uz vispilnīgāko izdevumu un uz atkārtotām publikācijām ("daudzreiz no jauna drukāts") apliecina izdevēju mērķi savu preci cildināt kā vislabāko. Tā kā vēlīnākajos stāsta izdevumos izdošanas gads nav uzrādīts, nav iespējams precīzi datēt pēdējo no tiem. Domājams, ka tie iznākuši ne ilgāk kā līdz Pirmajam pasaules karam.

Genovevas tēla uzvaras gājienu Latvijā noslēdz četras dramatisku darba versijas, agrīnākā ir Rūdolfa Blaumaņa nepabeigtā luga "Genoveva" (1908), kam seko vēl dažas oriģināllugas un tulkojumi (23.–29. nr. pielikumā). Lugas žanra īpašību dēļ vairs neiederas lasāmvielas klāstā, tāpēc šajā rakstā netiks aplūkotas.

Stāsta rezonanse sabiedrībā un presē

Attieksme pret Genovevas stāstu kvalificētā literārajā sabiedrībā (šo apzīmējumu attiecinot galvenokārt uz sabiedriskās domas veidotājiem), mazāk – stāsta lasītāju vidū – gadu gaitā piedzīvoja dinamiskas izmaiņas līdz ar pašas literatūras attīstību un izpratni par tās vērtībām. Pirmā izdevuma priekšvārdā šajā rakstā iepriekš citētie tulkotāja A. Leitāna ceļavārdi saskanēja ar vācu un latviešu presē publicētajos grāmatas pārdošanas sludinājumos iezīmētajām vērtībām, kur tika definēts grāmatas izdevēju nolūks sniegt pozitīvu paraugu audzinošā nolūkā, bet līdzeklis nolūka sasniegšanai – patīkams lasīšanas process: "Šī grāmata būs par lielu prieku, jo nekādi citi laicīgi stāsti latviešu valodā tik jauki ir atrodami kā šie [..] Šie stāsti īsten parāda to, kā Dievs to nenoziedzību prot glābt un augsti kronēt ir tad, kad pēc cilvēka domām tas nebūt nevarētu notikt."[16] Vai arī: "Te tevim atkal pasniedzu jauku stāstu un proti tādu, kas tevim ne vien būs par jauku laika kavēkli, bet jo vairāk par svētību. Kad tevim tas stāsts par to grāfa lielmāti Genovevu tā labi paticis, tad droši ticu, ka šis tev atkal jo mīļš būs."[17] Zīmīgi, ka sludinājumu autori aprobežojas ar frāžainiem ieteikumiem, konkrētas ziņas par stāsta idejām, problemātiku un sižetu netiek atklātas – lasītājs nesaņem izvērstu informāciju vai analīzi.

Šabloniskos formulējumos tērpto ieteikumu īpaši nestimulēta, grāmata strauji uzsāka savu neatkarīgu dzīvi lasošajā publikā. Stāsta varones Genovevas vārds un liktenis dažu gadu laikā kļuva zināms vai katrā lauku mājā, gaišās cietējas tēls kopā ar Ciešulīti un briežumāti kļuva par rakstīto un mutvārdos folklorizējušos stāstu daļu. Kurš vien vēlāk atceras saskari ar grāmatām agrīnā bērnībā, tas to min kā pirmo vai vienu no dažām izlasītajām vai lasām dzirdētu. Sākotnēji "Genovevas" lasīšana pārsvarā norisinājās kolektīvi zemnieku saimē, kas stipri paplašināja šīs literatūras pazinēju loku ārpus regulāriem lasītājiem un pircējiem. Grāmatas garās versijas pārdošanas cena ilgstoši saglabājās 25 kapeikas. Tās pieejamību paplašināja paradums aizņemties grāmatu no citiem. Otrā izdevuma priekšvārdā (2. nr. pielikumā) lietotāji tiek aicināti šādu rīcību ierobežot, aizdodot grāmatu tikai tiem, kas paši nespēj to nopirkt. Ļaudis tomēr šādus padomus ignorēja, aizņemšanās notika gadu desmitiem ilgi, "Genovevas" ceļošana no mājas uz māju norisinājās vēl 70. un 80. gados. Piemēram, rakstnieks Jānis Jaunsudrabiņš atceras, ka vecāmāte grāmatu par Genovevu bija atnesusi no Valašiņiem.[18] Reizēm tas arī tika atstāstīts – valodnieks un folklorists Pēteris

Šmits atceras, ka viņam bērnībā tēvs atstāstījis stāstus par Robinsonu un Pūcesspieģeli, bet māte par Genovevu.[19] Priekšā lasīšana kā kolektīvs sabiedrisks pasākums turpinājās vēl arī 70. un 80. gados paralēli individuālajai lasīšanai, jo stāsta izraisītās emocijas vienoja cilvēkus kopīgam pārdzīvojumam, nostiprinot savstarpējo tuvību. Zeiboltu Jēkaba pirmie no Genovevas dabūtie literārie iespaidi atmiņā saglabājušies ar līdzcietības izraisītām asarām: "Atceros tos asaru plūdu vakarus, kad ziemas vaļas laikā lielie lasīja priekšā "Genovevu" vai "Priežukalna Rozi". Mājas sievietes un bērni raudājām saķērušies kā izkulti, bet vīri un puiši tik zagšus noslaucīja piedurknē pa asarai – tie kaunējās. Jauki bija stāstos klausīties, jauki korī izraudāties, mīļam mājiniekam acīs raugoties."[20] Dažam sentimentālo stāstu klausītājam gribējās atkārtot pārdzīvojumu vienatnē. Piemēram, skolotāja un rakstnieka Jura Kosas atmiņās minēta kalpone Trīna ar mīkstu sirdi, viņa lasīšanas laikā stipri šņukstējusi, kamēr citām sievām nobiris tikai pa kādai asarai. Ar kolektīvo lasīšanu viņai nav pieticis. Trīnes mīļākie stāsti bijuši "Unkel Toma būda", "Puķu kurvīts" un "Grāfa lielmāte Genoveva": "Tie bij jau pa divas reizes visiem priekšā lasīti, bet Trīņa vēl tad un tad, kad iedomājās, ņēma tik vienu vai otru no šām grāmatām un lasīja un raudāja."[21]

Par lielo popularitāti tautā liecina arī atsauces citu grāmatu titullapās un sludinājumos uz "Genovevu" kā labas grāmatas etalonu; tās parādījās dažus gadus pēc pirmā izdevuma publicēšanas un turpinājās vēl dažas desmitgades. Piemēram, sludinājumā par Gustava Nīrica (*Nieritz*) "Belizara" (1858) pirmizdevumu lasāms: "Kas lasījuši Genovevu, arī šo grāmatu labprāt lasīs"[22]. Latviešu grāmatniecībā lubu literatūra, arī sentimentālais stāsts, piedzīvoja ziedu laikus 70.–90. gados, kad ar stāstu par Genovevu tiek daudzināts un ir plaši pazīstams arī tulkotāja Anša Leitāna vārds: "Cik būs to latviešu, kas nebūs lasījuši "Eistakiusu", "Genovevu" un daudz citus viņa rakstus"[23]. 70.–90. gados veidojās profesionāla literatūras kritika, kas iezīmējas ar aktīvāko tās pārstāvju vēršanos pret peļņas literatūru, kura nomāc sabiedrības tieksmes pēc ideāla. Presē tiek izteiktas domas par nepieciešamību pēc sabiedrības kontroles pār literāro procesu. "Dzinekļam jābūt ne makam, bet tautas labumam, un tad vajag citādu virzienu," mudina Rainis.[24] Tomēr agresīvāka nostāja lubu literatūras apkarotājiem pagaidām ir pret burtnīcu romāniem un spriedzes pilniem nervus kutinošiem asa sižeta sacerējumiem, vēlāk pret šausmu literatūru, toties pret mierīgo, sentimentālo Genovevas stāstu saglabājas zināma iecietība. Pakāpeniski gan arī stāsts par Genovevu tiek izolēts no grāmatniecības druvā ienākošās idejiskās un mākslinieciski augstvērtīgās literatūras. Ap gadsimtu miju galvaspilsētas izdevēji apzinās šīs grāmatas vecmodīgo ievirzi, turpretim reģionos, rēķinoties ar pieprasījumu, izdevēju pozitīvā attieksme nav sašķobījusies. 1907. gadā mācītājs Nikodems Rancāns latgaliskā izdevuma priekšvārdā, norādot uz tā jaukumu un sirsnību, atklāj tradicionālo skatījumu: "Itū gromotenu es pazeimoju dēļ motu, bārnu un vysporeigi dēļ īprīcynošonas dīvabaileigu ļaužu, kuri sovūs vorgūs un bādos atsadūd uz Dīva apsavieršonu.".[25] Bez ievērības nepaliek fakts, ka sevi cienoši profesionāli literatūras apskatnieki modernos un respektējamos preses izdevumos ieliek Genovevas stāstu tam atbilstošā literatūras zemākajā plauktiņā: "Kristaps fon Šmids ir tendences rakstnieks, un viņa stāstu mākslas vērtība maza. Šā iemesla dēļ Vācijā pēdējos gados Šmidu arī stipri apkaro kā jaunības rakstnieku."[26] Genovevas

stāsts kā noteiktas nišas produkts iztur konkurences cīņā ar pirms Pirmā pasaules kara populārajiem detektīvromāniem, jo "līdz šai dienai šis stāsts nav aizmirsts"[27] un pat vēl 20. gadsimta 30. gados "Genovevas popularitāti vēl neviens Tarzāns nav pārspējis"[28]. Savukārt literatūras profesionāļu vērtējumos jau ap 1910. gadu ielaužas nicinošas piezīmes par "Grāfa lielmāti Genovevu" kā lētas mākslas paraugu, kam piemītošais sentiments neatbilst laikmeta garam, kaut arī, saskaņā ar Andreja Upīša viedokli, grāmata "piemērota mīkstajai latvieša dabai"[29]. Inteliģentākās sabiedrības daļas attieksmei pret šāda tipa lasāmvielu raksturīgs nicinājums un viegla ironija. Piemēram, kāds korespondents, raksturojot Alsviķu bibliotēkas paliekas, min: "Bez tam ir vēl dažādas lubu literatūras grāmateles. Starp citām valstās "Genoveva", kāds pusplīsis Zobgala kalendārs u. c."[30] Vienkāršu cilvēku rokas tomēr tver nobružāto grāmatu vēl arī 20. gados, un dažs labs vēl drukā stāstus, "kuri latviešu valodā parādījušies gandrīz vai mēra laikos"[31]. Fenomenālā popularitāte noplok pakāpeniski, un tikai 20. gadsimta 40. gados var pārliecinoši runāt par stāsta pilnīgu nogrimšanu aizmirstībā.

Stāsta satura aprises un vērtības

Stāsta popularitātes cēloņi aplūkojami kopsakarā ar tā saturu, literārajiem avotiem, paņēmieniem un lasošās sabiedrības vajadzībām. Masu lasāmvielas avotus latviešu tulkotāji lielākoties meklē vācu grāmatniecībā, tāpēc 19. gadsimta latviešu tirgus literatūras aina diezgan precīzi kopē vācu grāmatniecībā 18. un 19. gadsimtā tradicionālos izdevumu veidus (stāsti, romāni, burtnīcu romāni sērijās, lasāmviela periodiskajos izdevumos ar turpinājumiem) un žanrus, Latvijā ienākot sākotnēji ar laika nobīdi, bet pakāpeniski atspoguļojot arī turienes aktuālās tendences populārās literatūras jomā. Mūsdienu vācu literatūrvēsturnieki lasāmvielas masā pēc satura šķir: morāli audzinošo stāstu, vēstures triviālijas, piedzīvojumu literatūru, laupītāju romānus u. c.[32] Mūsu aplūkojamais daiļdarbs atbilst divu pirmo tipu īpašībām. Pēc autoru nolūka tas vienlaikus ir audzināšanas un izklaidējošais stāsts, bet pēc izmantotās vielas – leģendas literarizēta versija, kura iekļaujas visā Eiropā populārās lasāmvielas grupā, ko dēvē par tautas grāmatu (*Volksbücher* vācu, *Bibliotheque Blue* franču u. c.). Vācijā jēdziena *Volksbuch* saknes meklējamas 18. gadsimta apgaismotāju darbos, Jozefs Geress (*Joseph Görres*) un Gotfrīds Herders (*Herder*) šo terminu attiecina uz tautas radītiem tekstiem prozas žanrā. Industriālo sabiedrību veidošanās posmā folklora pakāpeniski kļūst par jaunu eksistences formu literatūrā, pārejot no mutvārdu medija rakstītajā medijā, vēl 19. gadsimtā paralēli pastāvot gan mutvārdu, gan drukātajai tradīcijai.[33] Leģendu, piedzīvojumu stāstu un sāgu pārtapšanā tautai adresētos krājumos un atsevišķu sižetu literarizētos variantos veicināja šīs nozares klasiķi Vilhelms Baubergers (*Bauberger*), Gustavs Švābs (*Schwab*), Gothards Osvalds Marbahs (*Marbach*) u. c. Daļa tautas grāmatu autoru ar tekstiem manipulē (īsina, fragmentē, pārstrādā, modernizē), pielāgojot tos publikas interesēm, lai tos var lasīt kā bērni, tā vecmāmiņas.[34] Pie šādiem tipiskiem literāriem manipulatoriem laikā, kad tautas grāmatu attīstība iet kopsolī ar lasītāju publikas veidošanos, pieder Kristofs Šmīds. Atšķirībā no leģendas Šmīds

koncentrējas uz Genovevas dzīvi mežā, kas notikuma ideju koncentrē uz sentimentāliem aprakstiem un galvenās varones ciešanām.

"Grāfa lielmāte Genovevai" trūkst tādas estētiskās kvalitātes, lai to aplūkotu kā mākslinieciski daiļdarbu. Kā noteiktas sacerējumu grupas tips, kas veidojās līdz ar industriālās unificētās sabiedrības attīstību, tā atbilst šablonam. Atbilstoši vieglā žanra kanonam literārie personāži tika veidoti siluetiski, kā vienas mērauklas personības, izteiksme nepastarpināta, tieša, tonalitāte – patētiska.[35] Šādu grāmatu popularitāti nodrošina to sociālais saturs – no literatūras skatpunkta tā ir noteikta tipa literatūra, no sociālā – noteiktas morāles, prasību, vērtību nesēja. Vācu un franču literatūras vēsturnieka Rūdolfa Šendas sniegto triviālliteratūrai raksturīgo sociālā konteksta analīzi daudzās izpausmēs redzam "Grāfa lielmātē Genovevā".[36] Saskaņā ar Šendas teorētiskajiem atradumiem, tautas literatūrā plaši tiek kultivēta ideja par nabadzīgo laimi un bagāto nelaimi. Nabadzīga, bet godīga un sirdsskaidra cilvēka laimi Genovevas stāstā gan redzam tikai epizodēs (piemēram, pils uzraudzes meitenes Bertas tēlā slēpjas šāds potenciāls, kas gan nav attīstīts). Genovevu ar nabadzīgo cilvēku vieno godīgums un līdzcietība, palīdzība slimajiem un atstumtajiem. Stāsta galvenā vadlīnija ir augstas kārtas cilvēka nelaime kā pierādījums tam, ka izcelsme un augsts sociālais statuss nespēj cilvēku pasargāt no nelaimes. Genovevas filozofiskais pamats un tonalitāte ir nelaimes, nelaimīguma un bēdīguma patoss pretstatā laimīgumam. Laime stāstā nav atainota, jo pat tā sākumā Genovevas un Zigfrīda kāzu noskaņu aizēno mācītāja mīklainie paredzējumi. Nelaimei un bēdām ir vairāk materiāls un fizisks nekā psihisks raksturs. Nelaimīgā cilvēka bēdas un postu izceļ varoņa labās īpašības, kas atspoguļojas to ārējā aprakstā, tiem ir gaišas acis kā labas sirds spogulis. Genovevas tēlā gaišumu bez zilajām acīm pastiprina arī zeltaini mati.

Nelaimes loģiskas pavadones ir ciešanas. Ciešanu tēmas izvērsumam bez ārējiem aprakstiem tiek izmantoti sensacionāli vai vismaz neikdienišķi efekti, atšķaidīti ar morālām pamācībām. Ciešanu kulta saknes slēpjas kristīgajā reliģijā kultivētajā ideoloģijā, kas iemiesojas Bībeles sižetos, kuru spilgtākais pārstāvis ir Ījabs. Tomēr triviālliteratūras autori ciešanas un bēdas ne tikai labprāt atainoja kristīgo ideju propagandas nolūkā, bet arī uztvēra šo emociju pievilcību un tuvību vienkāršajam lasītājam kā Vācijā, tā Latvijā. Tieši emociju sakāpinājums, to izlādēšana, radot kopības izjūtu, bieži uzsvērta lasītāju atmiņās par stāsta raisītajām emocijām. "Ar neizprotamu varu mūs pievilka ciešanas," stāsta lasīšanas procesā pārdzīvoto atceras Kārlis Skalbe.[37]

Kāpēc lasītājus ar literārajiem varoņiem tuvina nevis laime un labklājība, bet bēdas, posts un nabadzība? Šenda šīs tuvības cēloni saskata darbaļaužu (zemnieku un citu mazo ļaužu) pauperismā. Tomēr līdz pauperisma kritikai "Genoveva" atrodas ļoti tālu, katram cilvēkam, kā nabagam, tā bagātam, jāizdzer savs rūgtuma kauss nekurnot, bet paļaujoties uz Dievu, kā to dara Genoveva. Laimīgs nabags un nelaimīgs bagātais vieno dažādos sabiedrības slāņus un rada ilūziju par pilsoniskās idilles iespējām.

Nelaimēs un bēdās gan vainojams konkrēts cilvēks (ļaunais Golo), tomēr briesmīgā situācija ir nežēlīga likteņa nosacīta, tāpēc nenovēršama. Pamatnoskaņa šajā darbā tāpēc ir pesimistiska, Genoveva un Ciešulītis dzīvo paļāvībā uz Dievu. Prieks (Golo uzdzīves

un tieksmes) ir nežēlīgs un sadistisks, bet tas ir arī līdzeklis ekstrēmu situāciju radīšanai. Nežēlība un ļaunums izpaužas kā ļaunuma vara pār labo. Viena no tipiskākajām un trafaretākajām lubu literatūrā parasti lietotajām varas izpausmēm ir ieslodzījums. Genovevu ļaunais Golo iesloga visdrūmākajā pagrabā pie maizes garoziņas un ūdens. Kriminālromānu kontekstā ieslodzījums lasītājiem saistījās ar cīņu pret netaisnību. Genovevas ieslodzījums neatbilst šādam standartam, jo ļaunais iesloga labo. Ļaunums kulminē Golo lēmumā māti un tās mazo dēliņu nogalināt, bet pret tik lielu cietsirdību atmaigst pat bendes sirds. Šai kulminācijai seko rimtākas meža dzīves ainas, ko pavada rūpes, raizes, posts un ciešanas. Genovevas dzīve gan ieslodzījumā, gan mežā ir dzīve sociālā izolācijā. Izolēšana kā iedarbības līdzeklis (vecāki iesloga bērnus, vīri sievas u. c.) lubu literatūrā ir ierasts motīvs.

Izdzīvojis ciešanas, latviešu lasītājs tomēr nedrīkst palikt neapmierināts, tāpēc bēdas reiz beidzas, pārejot priekā, tādējādi tiek realizēts līdz šai dienai masu kultūrai raksturīgais laimīgu beigu princips.

Lasītājam imponēja neierasti apstākļi un vide, viņu nesaistīja apkārt redzamais, bet neparastais, neikdienišķais fons – varone bija smalka svešzemju kundze, darbība norisinājās pilī, dabai raksturīgi Latvijai netipiski objekti – kalni, dziļas gravas un biezi meži, arī sadzīve nebija zemnieku, bet augstu ļaužu. Vide un apstākļi sakāpina emocijas, ko veicina jūtelīgām ainām bagātais tēlojums. Skarbā situācija un detalizētais tēlojums rada tik nepieciešamo līdzpārdzīvojumu, kas ir katras literāras komunikācijas sākums.

Stāsts par Genovevu nerosināja cilvēkus aktīvai sociālai rīcībai, tas mudināja uz pacietību un samierināšanos, bet sākotnēji nepieradinātam lasītājam palīdzēja izlādēt emocijas un ļāva izdzīvot cilvēcisku traģēdiju, saprast cilvēcisko jūtu kopību, un lasītā klausītājam atklāja rakstītā teksta brīnumaino pasauli, tas mācīja cilvēkus lasīt literāru tekstu, kas analogā attīstības līmenī raksturīgi visām zemnieku kultūrām.[38] Latviešu literatūrā ir vēl daudz citu šim stāstam līdzīgu, ko sarakstījis kā Kristofs Šmīds un viņa laikabiedri un pēcnieki Vācijā, tā arī vēlāk šo literātu latviešu epigoņi, piemēram, Lapas Mārtiņš vai Kārlis Cilinskis. Triviālliteratūra, laikam ritot un lasītāju pieprasījumam augot, sazarojās un dažādojās. Izzināt populāro lasāmvielu nozīmē nevis nodoties mākslinieciskā atradumu pērlēm tajā, bet analizēt literāro komunikāciju rakstniecības "zemajā" nišā, apzināt plašu cilvēku aprindu, mazāk izglītoto vienkāršo lasītāju garīgās vajadzības un vērtības.

1. pielikums

Pārskats par Genovevas stāsta izdevumiem. 1845–1926. Tabulā norādīti pirmizdevumi normālrakstā, atkārtotie izdevumi – kursīvā. Lietotie saīsinājumi: bibliogr. – bibliogrāfija, il. – ilustrācija, izd. – izdošana, izdevums, ABR un ABM – Latvijas Universitātes Akadēmiskā bibliotēka, Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa un J. Misiņa nodaļa, LNB – Latvijas Nacionālā bibliotēka, LUB – Latvijas Universitātes Bibliotēka.

N. p. k.	Nosaukums	Autors, tulkotājs	Izd. vieta, izdevējs	Gads	Izdevums	Apjoms (lpp.), il.	Bibliogr. avoti	Eksemplāri
1.	Grāfa lielmāte Genoveva. Vecu laiku stāsts, kas arī mūsu dienās derīgs par mācību ikkatram	K. Šmīds (anon.) Tulk. A. Leitāns	Rīga, J. K. D. Millers	1845	1.	104	MII9626 SLV 1827	ABM ABR LNB
2.	Tas pats	Tas pats	Tas pats	1848	2.	Tas pats	MII9626 SLV1993	ABM ABR LNB
3.	Nav ziņu	K. Šmīds (anon.) Tulk. A. Leitāns		1867?	3.			
4.	Grāfa lielmāte Genoveva. Jauks vecu laiku stāsts	Tas pats	Rīga, E. Plātess	1872	4.	108, il.		LNB
5.	Grāfa lielmāte Genoveva. Jauks vecu laiku stāsts	Tas pats	Tas pats	1878	5.	106 ar Genovevas bildi		LNB
6.	Grāfa lielmāte Genoveva. Vecu laiku stāsts, kas arī mūsu dienās derīgs par mācību ikkatram	Tas pats	Tas pats	1884	6.	106 ar Genovevas bildi	MII9626	ABR ABM LUB LNB
7.	Grāfiene Genoveva jeb Dievs neatstāj savējus. Jauks senlaiku stāsts	K. Šmīds (anon.)	Rīga, M. Jākobsons	1891	1.	101, ar 11 bildēm puškots	MII9627	ABM
8.	Tas pats	Tas pats	Tas pats	1896	2.	82, il.	MII9627	ABM LNB
9.	Genoveva. Ļoti jauks senu laiku stāsts. Vispilnīgākais izdevums	K. Šmīds (anon.) Tulk. ar kriptonīmu T. W.	Rīga, J. A. Gemuts	1900	1.	77, bilžains vāks	MII9628	ABM LUB LNB
10.	Genoveva. Ļoti jauks senlaiku stāsts. Vispilnīgākais izdevums. Daudzreiz no jauna drukāts	No K. fon Šmīda. Tulk. ar kriptonīmu T. W.	Rīga, K. Orlovskis	1903	2.	79 ar bilžainu vāku	MII9629	ABM LNB
11.	Genovefa. Jauks stosts nu senejim bruninīku laikim pazeimōts deļ otu, bārnu un vysporigi deļ īprīcynōšonas gūdīgu dīvabaileigu ļaužu	K. Šmīds (anon.) Tulk. N. Rancāns	Pēterburga, N. Rancāns	1907	1.	151, il.	MII9629	ABR
12.	Grāfiene Genoveva. Jauks senlaiku stāsts	K. Šmīds (anon.) Tulk. ar kriptonīmu L-ngs	Madonā, izd. A. Lācis? Iesp. K. Ķeirāns	B. g.	1. Sērijā "Jaunā zelta b-ka" Nr. 7	80, il.	MII9630	ABM LNB

N. p. k.	Nosaukums	Autors, tulkotājs	Izd. vieta, izdevējs	Gads	Izdevums	Apjoms (lpp.), il.	Bibliogr. avoti	Eksemplāri
13.	Genoveva. Jauks vecu laiku stāsts, no jauna pārtulkots	Tulk. pēc Švāba un Marbaha *Volksbücher* (anon.)	Liepājā, H. Donbergs	1864		48	MII8593	ABR ABM LUB LNB
14.	Grāfiene Genoveva. Jauks senlaiku stāsts	Nav noskaidrots	Rīga, M. Jākobsons	1886	1.	16, bilžainā vākā	MII8594	ABM
15.	Tas pats			1887	2.	24	MII8594	LNB
16.	Tas pats			1891	3.	24	MII8594	LNB
17.	Tas pats			1893	4.	31	MII8594	LNB
18.	Falcgrāfene Genovev jeb bezvainības uzvarēšana	Anonīmi pēc G. Švāba. Tulk. A. Skrēge	Liepāja, K. Ukstiņš	1891	1.	39		ABR ABM LNB
19.	Genoveva. Melnas bildes ar izstāstīšanu		Jelgava, Stefenhāgens	1863	Sērijā "Jelgavas bilžu lapas" Nr. 1	1 attēls	MII10539	
20.	Genovefa	Nav noskaidrots	Rīga, E. Plātess	1900		11, 4 lp. il.		ABM LNB
21.	Genovewa. (Ar 4 krāsainām bildēm tekstā un vienu uz vāka)	Nav noskaidrots	R., E. Plātess	[1909]		8		
22.	Kristofa Šmidta Genoveva	K. Šmīds Tulk. ar kriptonīmu V.	Alūksne, R. Pastalnieks	B. g.	1.	61, il.		LUB
23.	Genoveva. Nepabeigta drāma	R. Blaumanis	Rīga, Zalktis	1908	1.	168		LUB
24.	Genoveva. Nepabeigta drāma	R. Blaumanis	Rīga, Saulītis-Valters un Rapa	1910	2.	56	MII5679	LNB LUB
25.	Tas pats	R. Blaumanis	Rīga, Valters un Rapa	1924	3.	65+2	MII5679	LNB
26.	Genoveva. Tragedija 5 cēlienos ar epilogu	Fr. Hēbelis Tulk. J. Akuraters	Rīga, Leta	1924	1.	150+2	MII6208	LNB
27.	Genoveva. Traģēdija četros cēlienos deviņās ainās	J. Jēps-Baldzēns	Cēsis-Valmiera, K. Dūnis	[1924]	1.	80	MII5783	LNB LUB
28.	Genovefa. Tragedija 4 cēlīnūs 8 ainos nu senejim bruninīku laikim	Ozīts (Jezups Kazlass)	Rēzekne, Latgolas Vorda izdevums	1926	1.	42	Seile 740	LUB LNB
29.	Genoveva. Tragedija 7 ainās	Aut. ar kriptonīmu Em. S.	Liepāja	1926	1.	36		ABM

Atsauces

[1] Schemme W. *Trivialliteratur und literarische Wertung*. Stuttgart, Ernst Klett, 1975.
[2] Nusser P. *Trivialliteratur*. Stuttgart: Metzier, 1991.
[3] Schneider J. *Sozialgeschichte des Lesens: zur historischen Entwicklung und sozialen Differenzierung der literarischen Kommunikation in Deutschland.* Berlin, New York: De Gruyter, 2004.
[4] Apīnis A. *Grāmata un latviešu sabiedrība līdz 19. gadsimta vidum*. Rīga: Liesma, 1991.
[5] Apīnis A. *Latviešu grāmatniecība no pirmsākumiem līdz 19. gs. beigām*. Rīga: Liesma, 1977.
[6] Limane L. Literārā proza latviešu grāmatniecībā un sabiedrībā 19. gadsimta pēdējā trešdaļā. *Grāmata: veltījums latviešu grāmatas 475 gadu atcerei: rakstu krājums*. Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 2000. 49.–76. lpp.
[7] Leitāns A. *Autobiogrāfija. Grāfa lielmāte Genoveva*. Sast. Ingrīda Kiršentāle. Rīga: Liesma, 1980; Bērziņa S. Pirmais bestsellers Latvijā. *Diena pielikums "Sestdiena"*. 2016. 9. sept.; Pirmie bestselleri. *Kapitāls*. 2017. Nr. 1. 110.–111. lpp.
[8] *Latviešu seniespiedumu kopkatalogs*. Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 1999; Misiņš J. *Latviešu rakstniecības rādītājs*. 2. sēj. Rīga: Latviešu Grāmatu tirgotāju un izdevēju biedrība, 1924–1937.
[9] Schenda R. *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970.
[10] [Šmīds K]. *Kā Indriķis no Ozolkalna pie Dieva atzīšanas nāce*. Rīga: V. F. Hekers, 1834. [Šmīds K]. *Pēters jauns vientulis*. Rīga: V. F. Hekers, 1836.
[11] [Šmīds K]. *Grāfa lielmāte Genoveva*. Rīga: J. K. D. Millers, 1845. 3. lpp.
[12] Turpat, 3. lpp.
[13] [Šmīds K]. *Grāfa lielmāte Genoveva*. Rīga: J. K. D. Millers, 1848. 3. lpp.
[14] [Šmīds K.]. *Kara lielskungs Eistaķius*. Rīga: J. K. D. Millers, 1846. Titullapā.
[15] Černjak M. A. *Fenomen massovoi literatury XX veka*. Sanktpeterburg, Izdatelstvo RGPU im. A. I. Gercena, 2005. s. 159.
[16] Ziņa par jaunu grāmatu. *Latviešu Avīzes*, 1845, 8. sept.
[17] [Šmīds K.]. *Kara lielskungs Eistakiuss*. R., 1846. Priekšvārdā.
[18] Jaunsudrabiņš J. *Baltā grāmata*. Rīga: J. Roze, 1922. 34. lpp.
[19] Šmits P. *Mana autobiogrāfija*. Rokraksts M. Vanagas f. LNB RXA295, Nr. 30.
[20] Līgotņu Jēkabs. Ar saknēm dziļi dzimtenes zemē. *Ritums*, 1925, Nr. 1. 35.–41. lpp.
[21] Kosas Juris. Rīta krēslā. *Pēterburgas Avīžu Literārais Pielikums*, 1902, Nr. 102, 22. dec.
[22] Jaunas grāmatas. *Latviešu Avīzes*, 1858, Nr. 34, 21. aug.
[23] Ans Leitāns. *Mājas Viesis*, 1874, 11. maijā.
[24] *Latviešu literatūras kritika*. 1. sējums. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1956. 185.–186. lpp.
[25] *Genovefa*. Pīterburgā: N. Rancāns, 1907, 3. lpp.
[26] Literāriskā kronika par 1901. *Jauna Raža*. VII. Cēsīs: J. Ozols, 1901, 179. lpp.
[27] Latviešu stāstu rakstniecības sākumi. *Dzimtenes Vēstnesis*, 1913, 11. maijā.
[28] Ansis Leitāns – pirmais latviešu redaktors. *Tēvijas Sargs*, 1935, 26. apr.
[29] Upīts A. Uguns un nakts. *Izglītība*, 1910. 1. janv.
[30] Alsviķi. *Dzimtenes Vēstnesis*, 1911, 28. okt.
[31] Laikrakstu apskats. *Rīgas Ziņas*, 1925, 10. febr.
[32] Nusser P. *Trivialliteratur*. Stuttgart: Metzler, 1991.
[33] Burke P. *Helden, Schurken und Narren*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. S. 24.
[34] Kreutzer H. J. *Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik*. Stuttgart: Metzler, 1977.
[35] Černjak M. A. *Massovaja literatura XX veka : učebnoje posobije*. Moskva; Flinta: nauka, 2007.
[36] Schenda R. *Volk ohne Buch*.
[37] Skalbe K. *Dzīvības siltums*. R., 1980. 112. lpp.
[38] Wittmann R. *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert*. Tübingen: M. Niemeyer, 1982. S. 18.

Lilija Limane

The Story of Countess Genoveva as a Composition of Trivial Literature

Summary

Keywords: the story of Genoveva, Christoph von Schmid, folk books, trivial literature, social values

A new perspective has emerged in the latest research of literary history. The researchers examine the so-called pulp fiction or folk literature, which allows focusing a greater attention to the needs of the readers and the peculiarities of literary communication in the framework of popular culture. In order to obtain an overview of the trivial literature and the peculiarities of the reading process, first it is useful to draw attention to the evaluation of certain bestsellers. For a long period of time (from the 1840s to the 1920s) in Latvian literature one of the most popular books among readers was the story of countess Genoveva. The plot was based on a German medieval legend on an absolutely positive woman, who experienced enormous injustice and suffering. In German literature several literary versions of the legend are known. The most popular story was by writer Christoph von Schmid. It was translated into Latvian by Ansis Leitāns. The book was first published under the title *Countess Genoveva* (Grāfa lielmāte Genoveva) in 1845. The story quickly became famous among reading audiences, especially in the countryside, where it was read aloud to all members of household at peasants' homes. After three years the book was published once more, but all together this translation was printed six times. From the 1860s other translators and publishers in Riga, Liepāja and other regional cities and towns turned to the story of Genoveva. There were also shortened versions of the plot following the example of German folklore volumes Volksbücher. Overall, from the first print to the first decades of the 20th century the story on Genovefa was printed 22 times. The status of a bestseller can be given to the book not only by the considerable number of reprints, but also the many reviews given by the reading audiences, including the references given by Latvian writers in letters, autobiographies, memoirs. Many of the authors remember how it was read to them aloud, and as a result the listeners shared emotions and collective experience, focusing on sympathy for the sufferings of the main character. The form of elective reading accustomed listeners to the perception of a literary text, who before that had never had any experience with fiction. Consequently, many people looked for the book on their own and turned to individual reading, which allowed for the dialogue between the reader and

the author. There were dynamic changes in terms of the use of the story of Genoveva. In the 1840s and 1850s German priests recommended the story as a means of education, because it showed an example of patience and faith. An enjoyable reading process was mentioned only as an additional feature. Over the course of time, the function of entertainment was increasingly emphasised in book advertisements. Beginning with the 1870s, when serious classical and fiction literary works were translated in Latvian literature, the critics of literature understood the limited creative quality of the sentimental story of Genoveva and placed it in the category of trivial literature. However, they rarely turned against the book, because they loathed thrillers and pulp fiction stories involving a lot of blood more. The social and literary scholars in the late 19th century and early 20th century mentioned the story of Genoveva only occasionally and only as an old-fashioned and provincial story. However, readers, especially in rural areas, continued to read it up to the 1920s when many plays were published appropriating the plot of the legend. The phenomenal popularity of the story of Genoveva manifests the values and needs of socially and intellectually lower classes of Latvian society. As the parallels with the tendencies of other nations prove, the pauperism of society is the cause for the sympathy for the unfortunate and the miserable. People loved to identify with and feel sorry for the sufferings of characters, and it was the emotional quality that led the audiences to certain catharsis.

Pauls Daija
Benedikts Kalnačs

19. gadsimta literāro procesu kontinuitāte populārās kultūras perspektīvā

Atslēgvārdi: 19. gadsimts, latviešu literatūra, populārā kultūra, Genovevas stāsts, Ansis Leitāns, Rūdolfs Blaumanis

Šī raksta mērķis ir pievērst uzmanību 19. gadsimta latviešu literatūras lasījumam populārās kultūras perspektīvā. Tas saistīts ar literatūras līmeni, kas literatūrzinātnē dēvēts gan par sentimentālo, gan arī par triviālo literatūru, nereti izmantojot arī sarunvalodas apzīmējumus "sēnalu" vai "lubu literatūra".[1] Šim līmenim piederīgos tekstus ir iespējams saistīt ar populārās kultūras estētiskajiem principiem, kas ietver vieglu saturu, balstīšanos pazīstamās shēmās, vienu un to pašu paņēmienu atkārtojumu, apmierinot publikas pieprasījumu, bet netiecas meklēt oriģinalitāti vai citas ambīcijas ārpus izklaidēšanas.[2] Rakstā apzīmēsim šos tekstus kā "populāro literatūru", tā akcentējot to piederību populārās kultūras estētiskajiem principiem un vienlaikus arī plašo izplatību lasītāju publikā visa 19. garumā.[3] Gan mākslinieciski zemās kvalitātes, gan tulkojumu dominances dēļ šis literatūras atzars ir reti pētīts, arī tad – galvenokārt pievēršot uzmanību tā kultūrvēsturiskajai nozīmei, nevis estētiskajām iezīmēm.[4] Savukārt literatūras līmenis, ko šajā rakstā ērtības labad dēvēsim par "elitāro literatūru" un kas kanonizēts kā latviešu literatūras klasika, populārās literatūras kontekstā ir analizēts reti, visbiežāk to aplūkojot kā parādību kopumu, kas attīstījies lielākoties izolēti no citiem literatūras estētiskajiem līmeņiem. Lai gan "elitārā literatūra" nav uzskatāms par precīzu apzīmējumu, tā izmantojums ir produktīvs gan tāpēc, ka uzmanības priekšplānā izvirza latviešu literatūras saikni ar nacionālo atmodu un tās koncepciju par latviešiem kā kultūrnāciju ar citām tautām līdzvērtīgu elites kultūru, gan arī tāpēc, ka aktualizē pretstatu starp "augsto" un "zemo" literatūru. Šajā rakstā ieskicēsim veidus, kādos šī literatūras "zemā" līmeņa estētikas izpēte var būt noderīga literatūrvēstures kanonā iekļautās reālisma un modernisma literatūras kopsakarību izpratnē. Raksta ievadā tiks aplūkota populārās kultūras nozīme 19. gadsimta vidū; turpmākajā daļā pievērsīsimies 19. gadsimta vidus populārās literatūras tēlu pārradīšanai 19. un 20. gadsimta mijas literatūrā un skaidrosim robežu sairšanu starp elitāro un populāro kultūru kā nozīmīgu radošo procesu un mākslinieciskо inovāciju impulsu. Minētās tendences tiks aprakstītas, izsekojot divām dažādām Genovevas stāsta versijām – 1846. gadā publicētajam Anša Leitāna romānam "Grāfa lielmāte Genoveva"[5] un 1908. gadā sarakstītajai Rūdolfa Blaumaņa nepabeigtajai drāmai "Genoveva"[6].

19. gadsimta 40. un 50. gadi bija laiks, kurā norisinājās straujas pārmaiņas latviešu literārajā kultūrā – tradicionāli literatūras vēsturē šis laiks raksturots, izmantojot šķirtni starp veclatviešu un jaunlatviešu paaudzi – tobrīd vēl ne vienmēr bija iespējams vienus atšķirt no otriem (piemēram, var norādīt, no vienas puses, uz nacionāli patriotiskajiem motīviem Anša Līventāla un Jāņa Ruģēna daiļradē un, no otras puses, sekošanu Vecā Stendera tradīcijai Krišjāņa Valdemāra prozā).[7] Šī perioda specifika meklējama divās pretējās tendencēs – populārās literatūras straujā uzplaukumā un centienos formulēt aprises elitāras latviešu kultūras iespējamībai. Pirmo tendenci iemieso Anša Leitāna tulkotās "Grāfa lielmātes Genovevas" popularitāte; otro – Jura Alunāna atdzejas antoloģija "Dziesmiņas" (1856), kas nāca klajā desmit gadus vēlāk.[8] Alunāna krājuma mērķis bija demonstrēt latviešu valodas mākslinieciskо potenciālu, un tas iekļāvās valodas emancipācijas projektos, ko jau bija aizsākuši 19. gadsimta pirmās puses vācbaltiešu mācītāji – Gētes un Šillera atdzejotāji. Savukārt Anša Leitāna tulkotais romāns, tāpat kā daiļliteratūras klāsts, kas tam sekoja turpmākajos gados, daudz vairāk bija saistīts ar pārmaiņām lasītāju publikā un izpratnē par literatūras funkcijām.

Romāns "Grāfa lielmāte Genoveva", sapludinot didaktiski reliģisku morāli, sentimentālisma estētiku un aizraujošu sižetu, bija pircēju iecienīts, ieguva plašu atpazīstamību un ar to arī izveidoja paraugu un atskaites punktu turpmākajai populārajai literatūrai.[9] Visa 19. gadsimta gaitā uz Genovevas vārdu bija ierasts atsaukties, aprakstot jebkuru iecienītu un sentimentālu lasāmvielu.[10]

Stāstam par Genovevu ir sena vēsture – tā pirmsākumi meklējami viduslaiku leģendā, kas Eiropas literatūrā pārstāstīta dažādās variācijās un jau 17. gadsimtā ieguvusi stabilu vietu "tautas literatūras" klāstā. Leitāns tulkoja vienu no 19. gadsimta sākuma versijām – vācu katoļu priestera un rakstnieka Kristofa Šmīda (*Christoph von Schmid*, 1768–1854) romānu, kurā Genovevas stāsts bija izklāstīts, priekšplānā izvirzot apgaismībai raksturīgos robinsoniādes motīvus, taču vienlīdz spēcīgu uzsvaru liekot uz sievietes tēlu un melodramatisku, sentimentālu izteiksmi. Šiem diviem aspektiem piemīt noteikts konteksts lasīšanas vēsturē: romāni, kas fokusējās uz femīno lauku, atbilda lasītāju publikas paplašināšanās tendencēm, līdzās vīriešiem aizvien nozīmīgāku lomu iegūstot lasītājām sievietēm; savukārt sentimentālās izteiksmes panākumi daļēji skaidrojami ar skaļās lasīšanas popularitāti 18. gadsimta otrās puses Rietumeiropā un 19. gadsimta vidus Latvijā.[11]

Saikne starp sievietes tēlu romāna centrā un lasītāju publikas paplašināšanos (tajā arvien vairāk iekļaujoties arī sievietēm) komentēta Leitāna sarakstītajā tulkojuma priekšvārdā, kurā viņš iedrošina saimniekus dot šo grāmatu savām sievām, ar ieteikumu vēlāk to dalīt arī ar meitām un kalponēm.[12] Kontekstā ar Genovevas stāsta tradicionālo izklāstu Leitāna tulkojumā piedāvātais galvenās varones tēla risinājums – "spēcīga, uzņēmīga sieviete, praktiska un drosmīga"[13] – ir novatorisks. Genoveva atsakās ieņemt tai atvēlēto objekta lomu, ko paredzētu tradicionālais sižets; tā vietā, lai pasīvi pakļautos ārējiem notikumiem, viņa aktīvi meklē izdzīvošanas iespējas. Romāna fināla atkalsatikšanās tādējādi atklājas kā Genovevas iniciatīvas un aktīvas rīcības rezultāts.

Sentimentālajai estētikai kombinācijā ar reliģiski didaktisku morāli un aizraujošiem pavērsieniem pārpilnu sižeta risinājumu, ko ar laiku lasītāju apziņā sāka simbolizēt Genovevas stāsts, bet kas vienlīdz raksturo vairākumu šajās desmitgadēs tulkoto un sacerēto romānu, bija lemts kļūt par pirmās latviešu populārās literatūras pamatu. Runa bija par literatūru, kas ne vien tika sacerēta pēc populārās kultūras principiem, bet arī iemantoja plašu popularitāti lasītāju vidū. Gan attiecībā uz lasīšanas funkciju pārbīdi (no reliģiskām un instruējošām uz izklaidējošām), gan arī lasītāju loka paplašināšanos te velkamas paralēles ar procesu, kas vācvalodīgajās zemēs dēvēts par "lasīšanas revolūciju".[14] Anša Leitāna laikā vēl nepastāvēja šķīrums starp populāro un elitāro literatūru, līdz ar to Genovevas stāsts nedz tā publicēšanas brīdī, nedz pēc tam vēl netika pieskaitīts literatūras augstajam vai zemajam līmenim: šāda problēma tobrīd vēl neeksistēja.[15] Tikai ar laiku tas retrospektīvi ierindojās "lubu literatūras" klāstā. Grāmatniecības vēsturniece Lilija Limane, kas detalizēti pētījusi Genovevas stāsta recepciju, šajā sakarā norāda:

> 19. gs. vidū, kad latviešu valodā trūka mākslinieciski augsvērtīgu grāmatu, "Grāfa lielmāte Genoveva" [..] sekmēja galvenokārt tikai interesi par literatūru un lasīšanu. Diferencējoties lasītāju interesēm, šo grāmatu nozīme kultūras procesā pakāpeniski samazinājās, īpaši [19.] gadsimta pēdējā ceturksnī, kad izveidojās oriģinālproza un parādījās klasikas darbu tulkojumi.[16]

Lai romāns no lasītāju vidū iecienīta izdevuma kļūtu par sēnalu romānu, bija jānorit būtiskām pārmaiņām priekšstatos par "augsto" un "zemo" literatūru. Kā minēts šī raksta ievadā, minētie priekšstati literatūras vēsturē reti tikuši problematizēti. Rosinošu perspektīvu šādam skatpunktam piedāvā nesens Ivara Ijaba raksts, kurā, skaidrojot jaunlatviešu un konservatīvo vācbaltiešu konfliktu "Dziesmiņu" iznākšanas kontekstā, viņš piedāvā interpretēt plaisas rašanos starp izglītotajiem latviešiem un konservatīvajiem vācbaltiešiem kā rezultātu uzskatu sadursmē tieši elites kultūras jautājumā:

> Līdz ar pieaugošo sociālo mobilitāti šī grupa [izglītotie latvieši] bija pakļauta aizvien lielākai ģermanizācijai, kas rezultātā izraisīja aicinājumus attīstīt jaunu, latviešu "augsto" kultūru. [..] Tāpēc viņi sāka attīstīt paši savu pretvācisku nacionālismu, kas, no vienas puses, bieži atdarināja vācu paraugus, bet no otras – izaicināja šķietamo vācu kultūras universālismu. Šie mēģinājumi, balstoties "zemākā", kolonizētā kultūrā, veidot vācu tipa augsto kultūru raisīja iebildumus par hibriditāti un kaitīgumu no vācbaltiešu puses, kuri aizvien vairāk uzsvēra savu kolonistu identitāti un kultūras pārākumu.[17]

Šādas pretenzijas nepiemita veclatviešu paaudzei, un, latviešu literatūrai neveidojot alternatīvu vācu elites kultūras statusam, konflikti ar vācbaltiešiem neveidojās. Ijabs secina, ka vācbaltiešu norobežošanās pamatā nebija jaunlatviešu literārās aktivitātes pašas par sevi, bet tieši to fokuss uz elites kultūru, kas tādējādi veidotu konkurenci vācbaltiešu kultūrai, kura sevi apzinājās kā vienīgo elites kultūru reģionā.[18] Priekšstati par elites kultūras izveidi bija cieši saistīti ar uzskatu par latviešiem kā kultūrnāciju, kas kļuva par galveno argumentu ideoloģiskajā cīņā pret asimilāciju vācbaltiešu elitē.[19]

Uz latviešu literatūras turpmāko attīstību tādējādi iespējams raudzīties elitārās literatūras perspektīvā: Alunāna krājumu, kas balstījās izpratnē par klasisku pamatu latviešu literatūrai, turpināja mitoloģijas un folkloras pārradīšana nacionālā romantisma literatūrā, savukārt 19. un 20. gadsimta mijas estētiskās ambīcijas pavērsās reālisma un naturālisma virzienā – kā nacionālais romantisms, tā pagrieziens uz reālismu bija vietējās versijas eiropeiskām tendencēm, kas veidoja literārās kultūras "augsto" līmeni opozīcijā tās "zemajām" formām jeb sentimentālajai literatūrai. To ne mazāk spēcīgi ietekmēja eiropeisko paraugu atdarināšana un ap 19. gadsimta nogali populārā literatūra arvien biežāk riskēja tikt identificēta ar sēnalu un lubu literatūru. Izpratne par literatūras šķīrumu augstajā un zemajā līmenī deva iespēju arī pārskatīt pagātnes literatūras mantojumu no modernā skatpunkta – tieši tas bija liktenīgi Anša Leitāna u. c. viņa paaudzes autoru darbiem.[20]

Jāatzīmē, ka jaunlatviešu aktivitātes noritēja kontekstā ar radniecīgiem procesiem citviet Centrālajā un Austrumeiropā, kur aktivizējās nacionālās atmodas kustības; jaunlatviešu aktivitātes galvenokārt noteica mērķis formulēt ideju par latviešiem kā kultūrnāciju. Šis vienlaikus bija arī ideoloģisks vēstījums, kas apliecināja, ka savas pozīcijas literārajā kultūrā piesaka jauna un izglītota paaudze, kas gatava runāt topošās nācijas vārdā. Tieši literatūras sfērā prakse tomēr izrādījās komplicētāka – pirmie elites kultūras pieteikumi drīzāk attīstījās paralēli populārajai literatūrai, bet vēl nemazināja tās dominējošo īpatsvaru grāmatniecībā. Kontekstā ar vēsturiskām paralēlēm citviet Eiropā der norādīt uz Marijas Todorovas pētījumu par nacionālās atmodas kustībām Balkānos 19. gadsimtā. Uzsverot, ka nacionālās kustības apzināti mobilizēja savas aktivitātes tieši augstās kultūras sfērā, cenšoties iedragāt impērisko mantojumu, Todorova atzīmē, ka "tajā pašā laikā populārās kultūras un ikdienas dzīves līmenī Osmaņu mantojums izrādījās daudz noturīgāks"[21]. Arī Latvijas situācijā sociālais un izglītības pamats 19. gadsimta vidū vēl aizvien nebija pietiekams elites kultūras nostiprināšanai – apstākļi mainījās pakāpeniski visa gadsimta garumā.

19. gs. vidus populārās literatūras nozīme meklējama lasītāju publikas attīstībā; līdzīgi "lasīšanas revolūcijai" vācvalodīgajās zemēs, arī Latvijā tieši populārā literatūra veicināja laicīgo grāmatu stāšanos reliģiskās literatūras vietā, līdz ar to arī – pāreju no ceremoniālas uz intīmu lasīšanu (jeb no skaļās uz kluso lasīšanu) – procesu, kura starpposms bija kolektīva lasīšana, tādējādi atdarinot ierastās mājas reliģiskās ceremonijas formu, bet piepildot to ar laicīgu saturu.[22] Populārā literatūra veicināja jaunu priekšstatu nostiprināšanos par lasīšanu – lasīšana izklaides nolūkos un emocionāla identificēšanās ar lasīto. Tiktāl tās nozīme vērtējama kā nepieciešams un svarīgs pirmais posms laicīgās lasīšanas attīstībā. Tajā pašā laikā līdzšinējie vērtētāji ir atzinuši, ka populārā literatūra nesasniedza tādu mākslinieciskо līmeni, kas padarītu to par kaut ko vairāk nekā tikai masu patēriņa preci. Paradoksu, ka populārā literatūra ar mākslinieciski vāju piedāvājumu tomēr ieguva nozīmīgu lomu publikas lasīšanas ieradumu veicināšanā, precīzi formulējis Andrejs Johansons:

> Tie samērā veikli un krāsaini uzrakstīti, ar raibu fābulu, daudziem bēdu un netaisnību tēlojumiem lasītāja žēlināšanai, bet allaž ar laimīgām beigām. Ar saviem elementārajiem varoņiem,

> pārspīlējumiem un kaili eksponēto morāli tie mūsu dienās šķiet komiski, pa daļai pat lubenieciski; ļaudīm ar neizkoptu literāro gaumi tie tomēr reiz deva īstu pārdzīvojumu un paplašināja jēdzienu par prozas mākslu. Pozitīvs bez tam bija apstāklis, ka Leitāna stāstu panākumi pirmo reizi mūsu grāmatniecībā ierosināja sacensību starp izdevējiem, un lasītāji, apguvuši prāvu skaitu viņa un līdzīgu tulkojumu, pamazām atrada ceļu arī uz nopietnām grāmatām.[23]

Johansona norāde uz "īstu pārdzīvojumu", ko populārā literatūra sniedza lasītāju publikai noteiktos vēsturiskos apstākļos, aktualizē nepieciešamību diferencēt šīs literatūras nozīmi atšķirīgos periodos. Mainoties sabiedrības izglītības līmenim un lasīšanas paradumiem, mainījās arī attieksme pret populāro literatūru; tāpat tās nozīme bija pakļauta pārmaiņām līdz ar jaunu tēmu un tēlainības aktualizēšanos elites literatūrā. Detalizētāk populārās literatūras māksliniecisko trūkumus analizējis Aleksejs Apīnis, kura secinājumi sabalsojas ar izglītotās sabiedrības attieksmi 19. gadsimta beigās. Norādīdams uz lasītāju pasivitātes veicināšanu ("lasītāji neizvēlīgi patērē atgremoto ziniskās un emocionālās informācijas surogātu bez vēlēšanās uzsākt iekšēju dialogu, domu apmaiņu ar autoru"[24]), Apīnis kā vienu no populārās literatūras raksturīgām iezīmēm min neauglīgu kavēšanos iedomātā pasaulē:

> [..] aug vajadzība pēc sveša pārdzīvojuma, ko sniedz vieglā lektīra un sevis identifikācija ar tās iedomātās pasaules ideālo varoni; zaudējuši brīvas iniciatīvas un radošās darbības iespējas, lasītāji tīksminās ap sēnalu grāmatu "supercilvēku" aktivitāti, drosmi, risku, atjautību, [..] atbrīvo sevi no pārdomām par savu esamību, izvairās no aktīvas rīcības tās grozīšanai, nemācās meklēt cēloņus un sekas. [..] lasāmviela pielāgojas standartam, kas iedragā individualitāti, nivelē personību, nerunājot jau nemaz par literārās gaumes bojāšanu.[25]

Šie vērtējumi, kā jau teikts, sasaucas ar 19. gadsimta beigu atmosfēru, kad pretstatā populārajai literatūrai attīstījās reālisma un naturālisma estētika. Taču šis pretstats nebija noliedzošs un izolējošs: jaunā "augstā" literatūra nevairījās izmantot populārās literatūras tēlus un paņēmienus, kas bija ieguvuši stabilu vietu lasītāju publikā. Šis izmantojums bija nevis mehānisks, bet radošs, proti, pazīstamie tēli tika piepildīti ar jaunu saturu.

Šo apstākļu dēļ populārās literatūras nostiprinātā tēlainība uz noteiktu laika periodu kļuva par nozīmīgu ideju paušanas līdzekli vai arī plastiski izmantojamu ietvaru, ar kura palīdzību paust tās vai citas idejas. No populārās literatūras aizgūtus elementus izmantoja gan brāļi Kaudzītes romānā "Mērnieku laiki" (1879), gan Andrejs Pumpurs eposā "Lāčplēsis" (1888). Tradicionāli, interpretējot šāda veida estētisko līmeņu saplūšanu, piemēram, "Mērnieku laiku" gadījumā tas skaidrots kā "mesli lubenieciskajai literatūrai, kas romāna sarakstīšanas laikā pārpludināja latviešu grāmatu tirgu, [..] kā nepatīkams laikmeta zīmogs," vērtējot to "kā nevajadzīgu piekabinājumu".[26] Tomēr šādas ievirzes interpretācijas nav vispārināmas – jāpatur redzeslokā iespēja, ka populārās kultūras elementu aizgūšana nav tikai autoru izpratnes trūkuma vai nepietiekamo prasmju apliecinājums, bet gan mērķtiecīgs paņēmiens un vienlaikus – zīme dinamiskai mijiedarbei starp kultūras līmeņiem, kā arī tam, ka izpratne par šķīrumu augstajos un zemajos estētiskajos paņēmienos

veidojas tikai pakāpeniski, daudziem darbiem atrodoties uz robežas starp abiem līmeņiem. Populārās kultūras elementu izmantojums elitārajos tekstos dod iespēju kritiski pārskatīt bieži pausto priekšstatu par masu kultūru "kā draudu pazaudēt sevi sapņos un maldos, tikai patērējot, nevis radot"[27]. Šķiet, plašāks pētījums varētu apstiprināt to, ka jau 19. gadsimta vidus autori sociālā progresa un vēlāk arī nacionālās mobilizācijas vārdā bieži aktīvi izmanto populārās kultūras tēlainību, neaprobežojoties tikai ar lasītāju izklaidi.

Tādējādi ir pamats atzīt, ka populārās literatūras nozīme nav tikai lasīšanas ieradumu veicināšana, bet ir definējama plašāk arī kā noteiktu tēlu un māksliniecisko paņēmienu radīšana, kuriem piemita produktīvs iespaids uz turpmāko elitāro literāro tradīciju.

Šis konteksts rosina uzmanības priekšplānā izvirzīt pārmaiņu potenciālu, kāds piemīt populārajai kultūrai. Tas, ka veclatviešu literārā kultūra nostiprināja priekšstatu par lasīšanu izklaidējošos nolūkos, ir pavērsiens, kas padarīja iespējamu turpmāko elites kultūras recepciju. Ir atzīmēts, ka

> populāro kultūru rada pakļautās grupas savās interesēs, izmantojot resursus, kas tomēr kalpo arī dominējošo grupu ekonomiskajām interesēm. Populārā kultūra veidojas no iekšienes un no apakšas, nebūdama uzspiesta no augšas, kā paredzētu masu kultūras teorētiķi. Populārajā kultūrā vienmēr ir elementi, kas atrodas ārpus sociālās kontroles, kas paglābjas no hegemoniskajiem spēkiem vai nostājas tiem opozīcijā.[28]

Raugoties uz latviešu literatūru periodā, kurā to raksturo populārās kultūras estētika, jānorāda, ka literatūras atbrīvošana no morāli didaktiskā ietvara ir svarīgākā 19. gadsimta vidus autoru inovācija, kas padarīja iespējamus arī nākamos soļus, tostarp – populārās kultūras tēlainības izmantojumu jaunu, oriģinālu ideju paušanai.

19. gadsimta otrajā pusē nereti vērojams brīvs un elastīgs populārās kultūras estētikas izmantojums arī tādos darbos, kas pretendē pacelties pāri masveida literārās produkcijas līmenim. Līdzās jau minētajiem brāļiem Kaudzītēm te minama Māteru Jura proza, īpaši romāns "Sadzīves viļņi" (1879), kura melodramatisko sižeta risinājumu un viendimensionālo tēlu sistēmu spēcīgi ietekmējusi vācu populārā literatūra, tāpat 19. gadsimta izskaņā arī Andrieva Niedras darbi, kas psiholoģisku un laikmetīgu ideju risinājumu nereti izklāsta dēku romāna vai detektīvromāna žanrā. Šī augsto un zemo līmeņu līdzāspastāvēšana un sintēze liecina par brīvi plūstošām robežām, kādas 19. gadsimta otrajā pusē pastāvēja starp abiem literatūras atzariem, autoriem vienlaikus strādājot dažādos līmeņos. Tie ir apstākļi, kas ar laiku padarīja iespējamu arī apzinātu populārās kultūras elementu izmantojumu kā māksliniecisku paņēmienu. Tādējādi 19. un 20. gadsimta mijā kļuva iespējams autoru mērķtiecīgs darbs ar vēstījuma līmeņiem un populārās kultūras izmantojums citas stilistikas radīšanai. Tas analizējams metaliteratūras līmenī kā refleksija par literāro darbu, kas jau pavēra ceļu aktīvam darbam ar populārās kultūras tēliem un šo tēlu pārveidošanai vai inversijai.

Sintēze starp dažādiem literāriem stiliem un vēstījuma līmeņiem ir raksturīga 19. un 20. gadsimta mijas literārā procesa straujo pārmaiņu un estētisko eksperimentu iezīme, kas atbalso arī plašākus kontekstus. Proti, ir ticis norādīts, ka atšķirīgu stilistisko līmeņu

izmantojums ir raksturīgs, lai arī ne vienmēr pirmajā mirklī pamanāms paņēmiens Eiropas literatūrā – tas ietver arī populārās kultūras elementu, tostarp melodramatiskās iztēles pārņemšanu elitārās literatūras darbos. Piemēram, Pīters Brukss ir analizējis melodramatiskās iztēles elementus Balzaka, Henrija Džeimsa u. c. rakstnieku daiļradē, skaidrodams šo no populārās kultūras aizgūto elementu klātbūtni ar nepieciešamību rast attēlojumu pamatemocijām, "kas reprezentē uzvaru pār apspiestību, kulmināciju, kurā tēli ir spējīgi konfrontēt cits citu ar pilnu ekspresivitāti, spilgti fiksēt savu attiecību un esamības nozīmi"[29]. Melodramatisko elementu izmantojums atbilda arī lasītāju publikas pieprasījumam. Gadsimtu mijā vairākums lasītāju joprojām deva priekšroku lubu literatūrai; elitārie eksperimenti nereti norisinājās nevis pretstatā tai, bet drīzāk kombinējot zemās un augstās estētikas paņēmienus, līdzīgi kā 19. gadsimta vidū izklaidējošā literatūra sākotnēji izmantoja morāli didaktiskās literatūras shēmas. 19. gadsimta beigu latviešu literatūras jaunpienesums, kas saistīts ar elites literatūras līmeni, ir interese par subjektivitāti un psiholoģiju; taču šī interese nereti tika īstenota, izmantojot melodramatiskus elementus, kas aizgūti no populārās literatūras, un tos radoši transformējot.

Šādas stratēģijas paraugs ir Rūdolfa Blaumaņa daiļrade, kurā Genovevas stāsts, kas dažādās variācijās turpināja parādīties 19. gadsimta publikācijās,[30] ieguva jaunu interpretāciju. Pārņemot Anša Leitāna darbu, Blaumanis paturēja sižeta pamatvilcienus un melodramatisko estētiku, tāpat arī virkni sīkāku detaļu.[31] Taču tēli un to attiecības Blaumaņa drāmā ir padarīti komplicētāki, ja tos salīdzina ar melodramatisko "skaistules un briesmoņa" sižetu Leitāna tulkojumā. Blaumanis psiholoģiski padziļina Genovevas tēlu, uzmanības priekšplānā izvirzīdams viņas pretrunīgo attieksmi pret Golo; lai arī luga nav pabeigta, ir skaidrs, ka Blaumanis vēstījuma līmenī neparedz laimīgu finālu ar atkalsatikšanos, kā tas ir Leitāna versijā. Leitāna tulkoto romānu vada reliģiski didaktiskā morāle par atalgojumu, kas tiek saņemts par tikumību un ciešanām, turpretim Blaumaņa galvenais fokuss ir vērsts uz tēlu zemapziņas norisēm, ambivalentām emocijām un iekšējo konfliktu. Šo norišu attēlojumā izmantojot melodramatiskus elementus, apvienojot elitārās literatūras problemātiku ar populārās literatūras tēliem un izteiksmi, Blaumanis pavērš kristīgi morālo populārās literatūras sižetu modernisma problemātikas virzienā.

Blaumaņa risinājums ved pie dziļākas gadsimtu mijai raksturīgās metaliterārās (vai metateatrālās) pieejas izpratnes. Proti, autori pastāvīgi izmanto populārās kultūras paņēmienus, kas ir viņu rīcībā, veidojot elites mākslas darbus. Te var runāt gan par tradicionāliem un atpazīstamību ieguvušiem populārās kultūras sižetiem, gan par noteiktiem paņēmieniem sižeta izveidē, tēlu attiecību risinājumā un poētikā – visi šie elementi, no jauna pārradīti, var veidot pamatu valodai, kādā reflektēt par modernā indivīda pieredzi. Galvenais kontrasts Blaumaņa drāmā vērojams tieši šajā kombinācijā: runa ir par tēlu iekšējās psiholoģiskās pieredzes attēlojumu, kas apvienots ar ārēju, melodramatisku efektīgumu. Citiem vārdiem sakot, paturēdams Leitāna Genovevas melodramatisko estētiku, Blaumanis to piepilda ar jaunu saturu, padziļinādams fabulu ar iejušanos zemapziņas norisēs un emociju ambivalencē.

Ja pievēršam uzmanību šim populārās kultūras līmenim Blaumaņa lugā, kļūst redzams, ka tradicionālo pieeju, kas balstās reālismā, ir iespējams pārskatīt un papildināt tieši populārās kultūras elementu izmantojumā, tātad arī estētisko stratēģiju daudzveidībā un apzinātā sapludināšanā, saskatot modernisma refleksivitātes klātbūtni.[32] Stāsts par Genovevu ir viens no redzamākajiem piemēriem, kas atklāj ne vien reālisma un modernisma autoru spēju atlasīt no populārās kultūras repertuāra saviem estētiskajiem mērķiem atbilstošus tēlus, bet arī – populārās kultūras nostiprinātās tēlainības produktīvo nozīmi un spēju sevi reproducēt jau atšķirīgās mākslinieciskās formās. Skatījums, kas pievērš uzmanību mijiedarbei starp populāro un elitāro līmeni, latviešu literatūras vēstures kontekstā spēj sniegt plašāku un precīzāku ainu uz 19. gadsimta literāro procesu, atklājot, ka masveidīgi lasītās populārās literatūras ietekme neaprobežojās tikai ar jaunu lasīšanas paradumu veicināšanu, bet spēja ietekmēt arī jaunu, jau citam mākslinieciskam līmenim piederīgu literāru darbu tapšanu.

Atsauces

[1] Sal.: Apīnis A. *Latviešu grāmatniecība: No pirmsākumiem līdz 19. gadsimta beigām*. Rīga: Liesma, 1977. 254.–255. lpp.; Gudriķe B. Nacionālās atmodas laika literatūra. *Latviešu literatūras vēsture*. 1. sēj. Zin. vad. V. Hausmanis. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. 163.–167. lpp.

[2] Skat. vairāk: Cawelti J. G. The Concept of Formula in in the Study of Popular Literature. *Popular Culture Theory and Methodology: A Basic Introduction*. H. E. Hinds Jr., M. F. Motz, A. M. S. Nelson (eds.). Madison: The University of Wisconsin Press, 2006. Pp. 183–191.

[3] Šajā nozīmē vārds "populārs" jēdzienā "populārā literatūra" apzīmē estētisko paņēmienu kopumu, kas raksturīgi masveida produkcijai. Sekundāra nozīme ir popularitātei, t. i., plašai izplatībai lasītāju publikā.

[4] Apīnis A., Silabriede I. Cittautu dzīves tēlojums tulkotajos stāstos. *Bibliotēku zinātnes aspekti. Grāmata latviešu sabiedrībā. 1856–1870*. Atb. red. I. Klekere. Rīga: Avots, 1987. 38.–52. lpp.

[5] Leitāns A. *Autobiogrāfija. Grāfa lielmāte Genoveva*. Rīga: Liesma, 1980.

[6] Blaumanis R. Genoveva. *Kopoti raksti*, 5. sēj. Rīga: LVI, 1958. 341.–399. lpp.

[7] Par t. s. veclatviešu paaudzi skat. vairāk: Apīnis A. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās*. Rīga: Preses nams, 2000. 136.–163. lpp.; par "veclatviešu" jēdzienu skat.: Čakars O., Grigulis A., Losberga M. *Latviešu literatūras vēsture no pirmsākumiem līdz XIX gadsimta 80. gadiem*. Rīga: Zvaigzne, 1987. 137. lpp.

[8] Skat. vairāk: Jansons J. A. *Tautiskās atmodas laikmeta darbinieki: Alunāns, Barons, Brīvzemnieks*. Rīga: Militārās literatūras apgādes fonds, 1939. 54.–63. lpp.

[9] ""Genovevu" pazina vairākums cilvēku," norāda L. Limane. "Daudzu latviešu literātu, piemēram, brāļu Kaudzīšu, K. Skalbes, J. Jaunsudrabiņa, Doku Ata, A. Austriņa, Laubes Indriķa, A. Upīša memuāros, runājot par bērnībā iecienītākajām grāmatām, parasti nosaukts arī Genovevas stāsts. Par stāsta lielo popularitāti liecina arī tā pieminējumi reklāmas sludinājumos un citu grāmatu priekšvārdos. "Genovevu", kas veselu pusgadsimtu Latvijā bija gluži kā bestsellers, izmantoja citu sacerējumu propagandai." (Limane L. Robinsoniāde un stāsts par Genovevu latviešu grāmatniecībā. *Grāmatas un grāmatnieki: Misiņa bibliotēkas 100. gadadienai, 1885–1985*, atb. red. E. Arājs. Rīga: Zinātne, 1985. 144. lpp.)

[10] Sal.: "Cik būs gan to Latviešu, kas nepazīs "Mājas viesi", kas nebūs lasījuši "Eistakiusu", "Genovevu" un daudz citus viņa rakstus? Katrs Latvietis, kas viņa darbus pazīst, viņa nopelnu atzinis, viņam goda-vietu Latviešu rakstniekos neliegs un būs pārliecināts, ka Ans Leitans paliks Latviešiem ne-aizmirstams." ([Anonīms.] Ans Leitans. *Mājas Viesis*. 1874. Nr. 19.)

[11] Par saikni starp kolektīvo lasīšanu un sentimentālisma estētiku: Williams A. *The Social Life of Books: Reading Together in the Eighteenth-Century Home*. New Haven: Yale University Press, 2017. [Kindle, loc. 120, 523.]

[12] Leitāns A. *Autobiogrāfija*. 49.–50. lpp.

[13] Apīnis A. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās*. 158. lpp.

[14] Engelsing R. *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. S. 112–154. Kritiku par jēdzienu "lasīšanas revolūcija" skat.: Wittmann R. Gibt es eine Leserevolution am Ende des 18. Jahrhunderts? *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, hg. von Roger Chartier und Guglielmo Cavallo. Frankfurt am Main: Campus, 1999. S. 419–454.

[15] Izpratne par augsto un zemo literatūru sāka veidoties tikai tad, kad latviešu grāmatniecībā dominējošo vietu ieguva oriģināli darbi, kad veidojās priekšstats par literatūras nozīmi nacionālās atmodas kustībā un par oriģinālo tekstu "līdzvērtību" citu kultūrnāciju literatūrām. Tas ļāva aizgūt priekšstatus par "augsto" un "zemo" literatūru galvenokārt no vācu rakstniecības, izveidojoties šķirtnei starp diva veida tulkojumiem – "augstajiem" tulkojumiem, kuru redzeslokā bija klasika (piem., Gētes "Fausts"), un "zemajiem" tulkojumiem, kuri vērsti uz izklaidi un kuru motivācija saistījās ar lasītāju publikas "zemāko instinktu" kairināšanu vai apmierināšanu. Mainoties šīm tendencēm laikmetīgajā literatūrā, mainījās arī attieksme pret "Grāfa lielmātes Genovevas" statusu, kā jau teikts, pieskaitot to "zemās literatūras" līmenim.

[16] Limane L. *Robinsoniāde un stāsts par Genovevu*. 145. lpp.

[17] Ijabs I. Another Baltic Postcolonialism: Young Latvians, Baltic Germans, and the Emergence of Latvian National Movement. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*. 2013, Vol. 42, Issue 1. Pp. 89–90.

[18] Ibid.

[19] Par kultūrnācijas jēdzienu skat. plašāk: Plakans A. *A Concise History of the Baltic States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Pp. 227–228.

[20] Sal., piemēram, šādu raksturīgu izteikumu: "Bet aiz pārsteiguma man katalogs izvēlās no pirkstiem, jo neatradu tur grāmatas ar tādu saturu un garu, kā biju pilsētas skolā lasījis. Grāmatas tur gan bija simtiem par "derīgu" (?) laika kavēli vaļas brīžos, kā "bālās grāfienes", "Genovevas" un vēl daudz citas.." (Balču Atis. Lauksaimnieku izturēšanās pret derīgiem rakstiem un padomiem. *Mājas Viesis*. 1902. Nr. 17)

[21] Todorova M. *Imagining the Balkans*. Oxford: OUP, 2009. Pp. 178–180.

[22] Sal. L. Limanes norādi: ""Genovevas" pirmo izdevumu iznākšanas laikā latviešu zemniecībā vēl nebija izveidojušās individuālās lasīšanas tradīcijas. Laukos, kur koncentrējās latviešu vairākums, daiļliteratūru lasīja kopīgi visbiežāk no darba brīvajos ziemas vakaros." (Limane L. *Robinsoniāde un stāsts par Genovevu*. 144. lpp.)

[23] Johansons A. *Latviešu literatūras vēsture*. Stokholma: Trīs zvaigznes, 1953. 65. lpp.

[24] Apīnis A. *Latviešu grāmatniecība*, 257. lpp.

[25] Apīnis A. *Latviešu grāmatniecība*, 257.–258. lpp.

[26] Kiršentāle I. Brāļi Kaudzītes. *Latviešu literatūras vēsture*. 2. sējums. Atb. red. Ē. Sokols. Rīga: LPSR ZA izdevniecība, 1963. 680. lpp.

[27] Huyssen A. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. P. 50.

[28] Fiske J. Understanding Popular Culture. *Popular Culture Theory and Methodology: A Basic Introduction*, H. E. Hinds Jr., M. F. Motz, A. M. S. Nelson (eds.). Madison: The University of Wisconsin Press, 2006. P. 119.

[29] Brooks P. *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*. New Haven and London: Yale University Press, 1995. P. 4.

[30] Lilija Limane apkopojusi Genovevas stāsta variācijas 19. gadsimtā – kopumā latviski līdz 1900. gadam iznācis ap 25 izdevumu, kas balstīti vai nu atšķirīgos Šmīda darba lokalizējumos, vai citos avotos. "Vairāk nekā pusgadsimtu sabiedrība būtībā bija piesātināta ar šo sacerējumu," secina L. Limane. (Limane L. *Robinsoniāde un stāsts par Genovevu*. 143. lpp.)

[31] Piemēram, Golo orientalizēšana ne vien atbalso apgaismības interesi par eksotiku, bet sasaucas arī ar 19. un 20. gadsimta mijas aizrautību ar orientāliem motīviem, kas vienlīdz spēcīgi izpaudās kā elitārajā, tā populārajā mākslā.

[32] Par modernisma refleksivitāti skat.: Kalnačs B. Nācijas kartēšana un kultūras atmiņa 19. un 20. gadsimta mijas latviešu literatūrā. Fin de siécle *literārā kultūra Latvijā*. Rīga: LU LFMI, 2017. 15.–95. lpp.

Pauls Daija
Benedikts Kalnačs

The Continuity of 19th Century Literary Processes from the Perspective of Popular Culture

Summary

Keywords: the 19th century, Latvian literature, popular culture, the story of Genoveva, Ansis Leitāns, Rūdolfs Blaumanis

The aim of this article is to provide a reading of 19th century Latvian literature from the perspective of popular culture. This branch of literature has traditionally remained understudied due to the low creative quality and the prevalence of translations. In earlier investigations the attention has mostly been drawn to historical importance, as opposed to aesthetic features. Similarly, literature usually defined as "elitist" and canonized as classical, has rarely been examined in the context of popular literature. On most occasions it has been dealt with in isolation from other literary trends. Although "elitist literature" cannot be regarded an accurate definition, its application is productive due to the fact that the connection between Latvian literature and national awakening with its concept of Latvians as a nation of culture is emphasized. This article intends to provide a framework that might be applied to the analysis of the aesthetics of "low" literature, and highlights how this approach can be useful for the understanding of interconnections between popular culture and literature included in the canon of literary history. The introduction of the article examines the significance of popular culture in mid-19th century; the rest is dedicated to the appropriation and re-creation of literary characters borrowed from the mid-19th century popular literature and transferred to 19th and 20th century texts. The authors also discuss the disintegration of borders between the elitist and popular culture as a significant impulse for artistic innovations. These tendencies have been contextualized following two different versions of the story of Genoveva, the 1846 novel *Countess Genoveva* (Grāfa lielmāte Genoveva) by Ansis Leitāns and the unfinished drama *Genoveva* by Rūdolfs Blaumanis written in 1908.

Kristīne Ante

Starp dievišķo un pasaulīgo: diskusijas par 19./20. gs. mijas sabiedrisko morāli Latvijas kristīgajos preses izdevumos

Atslēgvārdi: sabiedriskā morāle, tikums, kristīgā prese, 19./20. gs. mija

19./20. gs. mija ir nozīmīgs laiks ne tikai Rietumeiropas valstīs, bet arī Krievijas impērijā un tanī ietilpstošajās Baltijas guberņās – mainās vecā pasaules kārtība, sabiedrībai paveras daudzas jaunas, iepriekš vēl nebijušas iespējas. Cilvēki kļūst izglītotāki, turīgāki, pašapzinīgāki un aktīvāki, citāds kļūst viņu skatījums uz pasauli. Viņi sāk apšaubīt iepriekšējo paaudžu atstāto kultūras mantojumu, gadsimtos koptās tradīcijas un vēlas veidot jaunu pasauli, daļēji vai pat pilnīgi atteikties no iepriekšējo varu reprezentējošajām struktūrām, t. sk., arī baznīcas.

Tā laika periodiskajos izdevumos bieži tika reflektēts par to, ka šis modernais laikmets atnesis neatgriezeniskas izmaiņas latviešu tautas vēsturē. Latvieši tolaik tika tēloti kā maza, ilgā verdzībā dzīvojusi tautiņa, kas izmirstot un izceļojot; "izpūstot" tās iepriekšējā vērtību sistēma, visapkārt dominējot materiālisms jeb, citiem vārdiem, – tik slikti kā tobrīd nekad agrāk nav bijis.

Līdzšinējie 19. gs. beigu un 20. gs. sākuma latviešu periodisko izdevumu pētnieki (vēsturnieki un literatūrzinātnieki) uzmanību pamatā ir vērsuši uz laicīgajiem preses izdevumiem un galvenokārt analizējuši jautājumus, kas saistīti ar nacionāliem vai sociāliem tematiem, jo tie bija galvenie šī laika vadmotīvi. Daudz mazāk pētniekus ir interesējušas diskusijas, kas risinājās kristīgo preses izdevumu slejās. Tādēļ šī raksta mērķis ir analizēt to, kāda bija dažādu Latvijā pārstāvēto kristīgo konfesiju attieksme pret modernā laikmeta ienestajām pārmaiņām; kas tika uzskatīts par svarīgākajiem tikumiem un kas – par lielākajiem netikumiem; vai šajos jautājumos bija vērojamas atšķirības dažādu konfesiju un novadu pārstāvju uzskatos un attieksmē pret jauno un kādas bija šīs atšķirības. Raksts veidots pēc tematiskā principa, raksturojot galvenos periodiskās preses izvirzītos tikumus un netikumus. Gadījumos, kad viedokļi par morāles standartiem atšķiras, tekstā tiek veidots dalījums pēc preses izdevumu izdevējiem, konkrētās konfesijas pārstāvjiem. Līdz ar to ir iespējams labāk saskatīt to savstarpējās atšķirības.

Mistikas un reliģijas jēdzienu skaidrojošajā vārdnīcā norādīts, ka "tikumība ir noteikta normu sistēma, kuras izpildi prasa kāda reliģiska vai mistiska mācība. Tikumu sarakstā ir

gan sociāli atbalstāmas īpašības (piemēram, žēlsirdība, pieticība, devība), gan specifiskas īpašības, kas saistītas ar reliģisko mācību (nelokāma ticība, askētisms, baušļu ievērošana utt.)."[1] Mūsdienās jēdzienu "tikumība" aizstājis vārds "morāle". Kā atzīmē *Dr. hist.* Ineta Lipša, kas padziļināti pētījusi sabiedriskās morāles jautājumus Latvijas starpkaru vēstures posmā, tikumības un morāles jēdzienus cilvēki izmantoja kā sinonīmus. Publiskajās

> diskusijās reti tika aprakstītas un skaidrotas vērtības. Efektīvāk cilvēku ietekmēja emocionāli iedarbīgie netikumu apraksti, – šķebinošais negatīvisms nostiprināja pārliecību, ka vērtība ir pretējais. Kas īsti, – visbiežāk palika skaļi nepateikts [..] Sabiedriskās tikumības retorika bija tēlaina un eifēmismiem bagāta, [..] tajā atspoguļojās sabiedriskās domas pārstāvju reakcija uz masu kultūras ietekmi.[2]

I. Lipšas promocijas darbā tikumība un, attiecīgi, arī netikumība pētīta, balstoties uz valsts izdotajiem tiesību aktiem, kas dažas sabiedrībā pastāvošas parādības atzina par nevēlamām.

Taču morāles jeb tikumības jautājumus iespējams aplūkot daudz plašāk. *Dr. iur.* Edgars Caics savā promocijas darbā, atsaucoties uz vairāku Latvijas juristu pētījumiem, norāda, ka sociālās normas var iedalīt morāles, reliģiskajās, politiskajās, estētiskajās un tiesību normās. Turklāt šis iedalījums nebūt vēl nav pilnīgs un var veidot vēl sīkāku dalījumu.[3] Šī raksta kontekstā tikumības jeb morāles jautājumi tiks skatīti no reliģisko normu skatpunkta, analizējot to, kā kristīgā baznīca vērtēja sava laika sabiedrības stāvokli.

Izmantotie avoti

Publikācijas pamatā ir dažādu kristīgo konfesiju periodiskās preses izdevumi, kas tika izdoti latviešu valodā laika posmā no 19. gs. nogales līdz Pirmajam pasaules karam. Evaņģēliski luterisko baznīcu reprezentē "Latviešu Avīžu" pielikums "Baznīcas un skolas ziņas", vēlāk "Baznīcas ziņas" (1857–1900; 1902–1915).[4] Pareizticīgo baznīcas viedokli pārstāv izdevums: "Rīgas Garīgais Vēstnesis: mēnešraksts garīgai pamācībai" (1902–1905), kas vēlāk tika izdots ar nosaukumu "Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis" (1906–1917), kā arī šī izdevuma pielikums "Garīgais Vēstnesis" (1911–1912).[5] Ziņas par baptistu sludinātāju uzskatiem tika gūtas no diviem izdevumiem: reliģiska laikraksta "Evaņģēlists" (1881–1887)[6] un "Jaunais Jeruzālemes kalendārs" (1908–1917, 1925–1934).[7]

Romas katoļu baznīcas viedoklis ir pārstāvēts ar pirmajiem latgaliešu rakstu valodā iznākušajiem izdevumiem. Drukas aizlieguma dēļ tie varēja iznākt tikai pēc 1904. gada. Šajā laikā latgaliešu nacionālās inteliģences centrs bija Pēterburga, tādēļ likumsakarīgi, ka latgaliešu izdevumi iznāca tieši tur. Ierobežoto finanšu resursu un to veidotāju nesaskaņu dēļ šo izdevumu mūžs bija diezgan īss. Rakstā izmantoti šādi izdevumi: 1) "Gaisma" (1905–1906), redaktors un izdevējs Francis Kemps; 2) "Sākla" Nikodema Rancāna izdevums (1906); 3) "Auseklis", Franča Trasuna laikraksts (1906–1907) un 4) žurnāls "Ticība un Dzīve: reliģiski morālisks laikraksts" (1908).[8]

Ticība – katra indivīda un visas sabiedrības dzīves stūrakmens

Visu 19./20. gs. mijas kristīgo izdevumu kopīgā iezīme ir tā, ka par galveno cilvēka dzīves un sabiedrības vērtību tiek izvirzīta ticība Dievam:

> Neviens cilvēks, neviena tauta nevar sasniegt savas laimes un pilnīgas attīstības, ja tie neiet pa no Jēzus uzrādīto ceļu. Tikai tur, kur pie tautas stāv augstā cieņā svētā ticība, tikai tur, kur top stingri sargāti tikumības nosacījumi, tik tur var cerēt uz tautas pilnīgu un pastāvīgu zelšanu. To tautu dienas, kuras šos mūžīgos dzīves pamatus ir atstājušas, – ir skaitītas.[9]

Bieži tiek uzsvērta ciešā sasaiste starp ticību un tikumību, norādot, ka vienīgā tikumīgas dzīves mēraukla ir Kristus priekšzīme.[10] Presē daudz tiek rakstīts par tikumības lomu sabiedrībā, akcentējot to, ka bez baznīcas sludināto tikumu izkopšanas neiztikt, jo valsts dotie likumi ir nepietiekami:

> Laicīgo likumu robežas necik nenosaka tā cilvēka darbošanos, kurš dzenas pēc tikumiskas pilnības. Var jau nekad nenokaut, nezagt, nepārkāpt nekāda likuma panta, – un pie visa tā tomēr būt nesasniedzami tāli no Dieva valstības. Laicīgais likums arī nesprauž sev par mērķi cilvēka un cilvēces tikumības pilnības – tā uzdevums ir tik tas, lai pilnīgāki nosargātu cilvēka pasaulīgo dzīvi [..], ciešāki saturēt miesīgo cilvēku vismaz pirmos zemākos sadzīves pakāpienos [..].[11]

20. gs. sākuma izdevumos arvien biežāk parādās raksti, kuros ir norādīts, ka latvieši gan savā attīstības gaitā ir gājuši lieliem soļiem uz priekšu, tikuši pie izglītības un turības, bet diemžēl tam sekojusi ticības vājināšanās un tikumu krišana. Šis latviešu radošās dzirksts kritums spilgti raksturots 1902. g. "Rīgas Garīgajā Vēstnesī":

> Mūsu laika gars nav dziesmu gars, bet peļņas gars. Tagad cilvēki paliek visi par materiālistiem: tik to vien atzīst un pieņem, kas pietiekams ārējām jūtām. Bet ko nevar acīm redzēt jeb rokām taustīt, to labprāt negrib pavisam atzīt. Pašu labklājība un pārticība – tie ir augstākie šo laiku mērķi. Ideāli un augstāki centieni pavisam netiek ieņemti dzīves programmā. Saprotams, ka tad šai arodā cilvēki [domāts – literāti] paliek pakaļā un neko nespēj ražot. To rāda redakciju papīru kurvji. Ja jums būs pienācis lasīt kādā mēnešrakstā vaļējas vēstules [domāts – uz redakciju nosūtītas vēstules], tad jūs būsat ievērojuši, cik dzejoļu tiek nobrāķēti par nederīgiem. Pēc vecu veca paraduma latvieši grib vēl dzejot, grib vēl dziedāt, bet tie nespēj pacelties dzejas augstumos, un tikko mēģina to darīt, tā atkal kā putni ar apgrieztiem spārniem, krīt papīru kurvī.[12]

Tam ir rasts arī skaidrojums. Raksta autors norāda, ka dzeja ir debesu dziesma, tai piemīt dievības dzirksts, bet, kur šīs dzirksteles nav, tur nav arī dzejas, un secina, ka cilvēks, kas pēc saviem ieskatiem pieder pie materiālistiem jeb neticīgiem, dzejot nekad nevar, tāpēc, ka "neviens kalps nevar diviem kungiem kalpot: jo tas vienu ienīdīs un otru mīlēs, jo vienam pieķersies un otru atmetīs. Nevar kalpot Dievam un mantai (Lk. 16: 13). Visi mīļo peļņu, pieķeras kapeikai, bet toties ienīst dzeju un atmet dziesmu. [..] Jo vienīgi ticība var uzturēt, dot spēku un saturu dzejai."[13]

Baznīcas institūcijas ne tikai sludināja Dieva vārdu, bet arī rūpējās par to, lai ticīgie cienītu un godātu savus kungus, būtu tiem paklausīgi. Evaņģēliski luteriskā baznīca bija cieši saistīta ar pastāvošās varas struktūrām, sava laika politisko un sociālo iekārtu. Viens no tās uzdevumiem bija šo kārtību saglabāt. Tā postulēja, ka ideālā valstī visas sabiedrības kārtas, sākot ar zemnieku un beidzot ar valdnieku, dzīvo saskaņā un vienprātībā. Katrs pazemīgi izpilda savus pienākumus un nekādā ziņā neplāno šo Dieva iestādīto kārtību mainīt.[14] Baznīca arī uzsvēra, ka nevienlīdzība cilvēku vidū ir radusies jau no pasaules radīšanas un tāda tā būs vienmēr: "No vecu veciem laikiem ir valdīšanas, ir dažādas ļaužu kārtas, ir nevienādība cilvēku starpā bijusi; viss tas arī vēl būs uz priekšu un pastāvēs, lai arī tas ļaunais gars jo stipri trakotu. Šinī pasaulē starp grēcīgiem cilvēkiem nevar būt nekāda vienādība un arī nekad nebūs."[15] Vienlaikus tika norādīts, ka šī nevienlīdzība nenozīmējot cilvēka cieņas trūkumu. Latvieši, ja tie kalpošot savam kungam uzticīgi un padevīgi, tikšot arī atbilstoši cienīti un netiks uzskatīti par zemākiem radījumiem.[16]

Kristīgā baznīca sludināja, ka laicīgā vara ir Dieva gribēta un Dieva iecelta un tieši tādēļ tai būtu bez ierunām jāpaklausa. Tie, kas uzdrošinās pret to vērsties, ir iedvesmojušies no ļaunā gara. Par vienīgo līdzekli sabiedrības konfliktu risināšanai tika uzskatīti Svētie Raksti: "Ko darīt, lai ļaunais gars pilnībā nepārņem pasauli? Jāņem rokās Bībele un jālasa, jo tā sacīs vairāk nekā visas pasaules gudrības raksti."[17]

Latviešu zemniekiem tika norādīts, ka augstākās kārtas ļaudīm it nemaz nav viegla dzīve, jo uz viņu pleciem gulstas liela atbildība par pārējiem: "Vai jūs domājat, ka tā ir viegla lieta, par tik un tik daudziem pavēlēt? Vai jūs nezināt, ka kungam un saimniekam ir simts reizes vairāk grūtības un atbildēšanas nekā kalpam? Vai domājat, ka tas, kas kunga vārdu valkā, laimē vien var dzīvot? Ja jūs tā domājat, tad alojaties."[18]

19. gs. otrajā pusē, bet it īpaši 20. gs. sākumā bija pilnīgi skaidrs, ka reliģiskais pasaules uzskats nav un nevar būt vienīgais. Tanī laikā notika sīvas diskusijas ar materiālisma kustības aizstāvjiem. Kristīgā baznīca aizstāvēja uzskatu, ka materiālisms ir savu laiku pārdzīvojis, ka cilvēks savā iekšējā būtībā ilgojoties pēc kaut kā augstāka, kas spētu sniegt patvērumu dzīves grūtajos brīžos un remdētu sāpes un bēdas.[19]

Šajā laikā sabiedriskās morāles kontekstā svarīgs ir jautājums par to, kas ir tikumīgs un kas nav; vai un kāda saistība ir starp tikumību un reliģiju. Kristīgie laikraksti šo jautājumu analizē tā laika domātāju diskusiju kontekstā: "No vienas puses aizrāda uz to, ka tikumība varot pastāvēt bez reliģijas, ka reliģija viņu ne vien neveicinot, bet pat viņai kaitējot. No otras puses atkal apgalvo un pierāda, ka ir ļoti ciešs sakars starp reliģiju un tikumību, ka abas viena otru veicina un apaugļo."[20] Lasītāji tiek iepazīstināti ar ētikas biedrību darbību pasaulē. Taču mācītājiem nav pieņemama zinātnieku vēlme tikumības mācību strikti nodalīt no reliģijas un lūkoties uz to kā uz neatkarīgu zinātnes disciplīnu (līdzīgi ķīmijai vai fizikai). Viņiem nav pieņemams filozofu apgalvojums, ka tikumības likumi ceļoties no cilvēka veselā saprāta un sirdsapziņas.[21]

Kristīgā Baznīca norādīja uz to, ka tad, kad reliģija tiks nodalīta jeb izstumta no tikumības sfēras, cilvēku tikumības ideāls būs saistīts vienīgi ar laimes sasniegšanu savas dzīves laikā.[22] Arī šajā gadījumā tiek uzsvērts, ka, neskatoties uz jebkādiem cilvēces progresa

sasniegumiem, cilvēki nekad nespēs iznīdēt uz zemes valdošo netaisnību un bēdas: "Kas še virs zemes sagaida vienādību un taisnību cilvēku starpā, tas maldās. Posts un trūkums nekad neizzudīs no pasaules un nekad nenāks tāds laiks, kur labdarība, žēlsirdība un tuvāku mīlestība nebūs vairāk vajadzīgas. Reālu, sasniedzamu mērķi pazīst tikai kristīga ētika. Katrs cilvēks, kas atgriežas no grēku ceļa un atrod savu Pestītāju, nozīmē progresu cilvēces vēsturē."[23]

Tādēļ ticīgajiem nebūtu tik daudz jāuztraucas par pasaules uzlabošanu, bet jākoncentrējas uz savas dvēseles stāvokli: "Cilvēkiem pašiem jākļūst labākiem, tikai tad likumi un pienākumi kaut ko paspēj. Bez kristīgas ticības dzīve nekļūs labāka. Kāda tava ticība, tāds tavs tikums. [..] Un arī tiem, kas uzstājas pret kristīgo ticību, vajadzētu apdomāt, ka viss tas labs, kas ir iekš viņiem, ir kristīgas ticības nopelns."[24] Līdz ar to tika uzskatīts, ka viss labais un tikumīgais ir pēc savas būtības kristīgs.

Par vienu no tā laika lielākajiem netikumiem (uzreiz pēc neticības) tika uzskatīta žūpība. Alus baudīšana bija izplatīta brīvā laika nodarbe. Kristīgo laikrakstu slejās lasām:

> Alus ir viskaitīgākais no reibinošiem dzērieniem, kādus lieto priekš garlaicības aizdzīšanas. Pirmkārt jau tādēļ vien, ka uz šņabja dzeršanu visas ļaužu šķiras skatās kā uz netikumu, bet milzīga alus daudzuma patērēšana top uzskatīta it kā kāds varoņa darbs, vismaz pie vāciešiem. Ne pie viena cita dzēriena nevar tik ātri pierast un neviens cits dzēriens tik ātri nelaupa kārtīgas ēstgribas kā alus. Beidzot, neviens cits dzēriens [tik ļoti] nepieradina cilvēku pie pārmērības kā alus.[25]

Te būtu jāatzīmē, ka kristīgajos izdevumos parādās atziņa, ka latvietis pēc savas dziļākās būtības jau ir labs, visas sliktās īpašības ir vai nu aizgūtas no citām tautām, vai arī radušās objektīvu grūtību iespaidā (šajā kontekstā bieži tiek lietots apzīmējums "vergu laiki", "700 gadu vācu verdzības posms"[26]). Šāds skatījums uz netikumiem dod iespēju savu rīcību attaisnot un pārlikt atbildību uz citu – "svešo"– pleciem.

Lai cīnītos ar alkoholisma sērgu, kristīgie laikraksti iesaka pilnīgi atteikties no alkohola lietošanas, jo daļēja atsacīšanās (jeb tā sauktā sātība) kalpojot tikai par apsmieklu. Lasītājus cenšas pārliecināt, gan biedējot ar to, kādas sekas alkohols izraisa, gan arī propagandējot dažādu ārzemju mediķu viedokli par to, ka alkoholisms ir nopietna slimība, kas ir ārstējama.

Plašāk un detalizētāk jautājumu par evaņģēliski luterisko atturības biedrību darbību Vidzemes un Kurzemes guberņās 19./20. gs. mijā pētījis vēsturnieks Guntis Vāveris.[27] Viņš secina, ka "starp atturības biedrībām tieši evaņģēliskās atturības biedrības bija tās, kuras visuzskatāmāk centās sabiedrībai norādīt, ka dzeršanas cēloņi visupirms meklējami nevis ārējos apstākļos (smagi dzīves apstākļi, izglītības trūkums u. c.), bet gan dzeršanas kārībā pašā cilvēkā"[28].

G. Vāveris norāda: "Dzeršanas izskaušana bija apgrūtināta tādēļ, ka sabiedrībā jau vairāku gadsimtu garumā bija nostiprinājušies zināmi alkohola lietošanas ieradumi."[29] Te mērķtiecīgi būtu citēt Tukuma mācītāja J. Ārenta runas fragmentu, kurā viņš ironizē par

to, cik lielu vietu latviešu sadzīvē un svētkos ieņem alkohols. Šī runa ir teikta Kandavā 1902. gada 14. jūlijā, iesvētot kroņa tējnīcu:

> Kad labāk apskatāmies apkārt, tad redzam gan, ka mēs nevienu soli nevaram paspert bez dzeršanas; dzeršana kā ēna soli pa solim steidzas pakaļ visiem mūsu darbiem, visiem mūsu pasākumiem. Alkohols mūs ir aplencis no visām pusēm un ietinis savos tīklos galīgi. Pēc mūsu dienu ierašām neko nevar sarīkot bez dzeršanas. Ja pagasta jeb draudzes dzīvē gadās kāds notikums, bez dzeršanas nekad nepietiek [domāts – neiztiek – *K. A.*]. Tiek ievēlēts pagasta vecākais, dzer, – skolotājs – dzer, tiesas priekšsēdētājs, dzer, tiek likts pamata akmins jaunai skolai vai pagasta namam, dzer, pabeidz būves – dzer atkal. Draudzes svin kādus jubilejas svētkus, dzer; pavada mīļotu mācītāju vai skolotāju – atkal dzer. Tiek atklāta kāda biedrība – dziedāšanas, labdarīšanas, palīdzības, apdrošināšanas vai pat sātības biedrība, bez dzeršanas jau nepietiek. Tāpat saimes dzīvē – tiklīdz atgadās kāds neikdienišķs notikums – tūliņ dzer. Piedzimst vecākiem bērns – dzer, ved pie kristības – dzer, ved pie altāra jaunekli – dzer, pavada uz kapsētu sirmgalvi – atkal dzer. Dzimumdienā dzer, vārda dienā dzer, satiekoties dzer, šķiroties atkal dzer. Dzer no priekiem, dzer no bēdām, dzer uz ceļa, satiekoties dzer, šķiroties atkal dzer. Dzer no priekiem, dzer no bēdām, dzer uz ceļa, dzer mājās, dzer mācīti, dzer nemācīti, dzer vīri, dzer sievas, dzer pat nepieauguši bērni. [..] Kā bez zieģeles nav dokuments, tā bez alkohola nav mūsu dzīvē svētku dienu. Ikkatrs daudz maz neikdienišķs solis tiek apzēģelēts ar šo dzeršanas zēģeli – jo bez tās svētki nav svētki.[30]

Beigās Ārents secina: "Liekas, ka alkohols ir ķēris jau mūsu smadzenes, jo valoda liecina, ka mēs par lietām spriežam un tās cienījam taisni no dzeršanas stāvokļa. Neviens nesaka krustības svētīt, kāzas svētīt, bet visi saka: krustības dzert, kāzas dzert, bēres dzert, [uz] jaunu māju iedzert: visur dzert, par visu dzert. Tā cilvēki dzer no rīta līdz vakaram, apdzer mantu, mājas, sievu un bērnus un paši savu prātu."[31]

Cīņa pret alkoholismu luteriskajās draudzēs kopumā neguva pārāk lielu atsaucību. Kā norāda vēsturnieks G. Vāveris, vien trīs procenti no kopējā biedrību skaita Vidzemes un Kurzemes guberņās bija atturības biedrības. Viņš norāda, ka "noliedzoša attieksme pret atturības biedrībām, [..] bija tādēļ, ka tās kā alkoholisma cēloni uzsvēra cilvēka grēcīgo dabu, nevis kādus ārējus sociālekonomiskus iemeslus"[32]. Bija skaidrs, ka lielākā sabiedrības daļa pilnīgu atturēšanos diez vai atzītu; arī no paša dzērāja tā prasītu ļoti augstu motivāciju un gribasspēku, turklāt pilnīga atturēšanās radītu zaudējumus arī valsts ekonomikai.[33] Daļējas atturēšanās jeb sātības kustība gan izplatījās, tomēr arī tai nebija pārāk daudz sekotāju. Lai gan luteriskie mācītāji nepārtraukti runāja par šī netikuma radītajām sekām un norādīja, ka vislabākais risinājums būtu draudzību ar "zaļo pūķi" pārtraukt uz visiem laikiem, tomēr bija skaidrs, ka šāds mērķis bija grūti sasniedzams.

Radikālākie kristietības novirzieni – baptisti un Septītās dienas adventisti

19. gs. otrajā pusē un 20. gs. sākumā Latvijas teritorijā sāka darboties daži jauni neoprotestantisma novirzieni – baptisti un Septītās dienas adventisti. Viņu sludinātā mācība bieži vien bija daudz radikālāka par mēreno luterānismu, jo tā pieprasīja, lai draudžu locekļi pilnīgi mainītu savu dzīvesveidu un tikumības jautājumos nepieļautu nekādas atkāpes. Tā kā par lielāko latviešu morālā pagrimuma cēloni tika uzskatīta alkohola lietošana, tad daudzas jaunās reliģiskās kustības sludināja, ka to locekļiem ir pilnīgi jāatturas no alkohola lietošanas.

Eshatoloģiskās idejas bija raksturīgas gan baptistiem, gan citiem jaunajiem reliģiskajiem novirzieniem. Domas par gaidāmo drīzo stāšanos Dieva tiesas priekšā varēja daudz labāk (nekā luterāņu gadījumā) mobilizēt ticīgos, lai tie izvērtētu savu dvēseles stāvokli un apņemtos laboties. Vērtējot savu līdzcilvēku dzīvesveidu un cilvēces attīstību kopumā, Septītās dienas adventisti bija secinājuši, ka pasaules gals vairs nav tālu. Pēc viņu domām, visai drīz Jēzus Kristus nāks tiesāt pasauli, tādēļ ir jāpievienojas īsteni ticīgajiem, jāatsakās no visiem grēka darbiem un jācer, ka ar tīru sirdi varēs sagaidīt 1000 gadu miera valstību jeb tā dēvēto Jauno Jeruzālemi.[34]

Lūk, daži citāti no viņu periodiskā izdevuma "Jaunais Jeruzālemes kalendārs":

> Mūsu nolūks ir še īsumā pasniegt ziņas par Tā Kunga atnākšanas laika zīmēm, kuras parādās iekš pasaules bezdievības darbiem [..], kur top daudzināti visi Bābeles prieki, kā: dancošana, dzeršana, balles, teatri, koncertes un visa everģēlīga bezdievīga būšana par nevainīgiem priekiem. Ak briesmas, par tādiem akliem tautas vadoņiem! Kas cilvēkus gāž samaitāšanā un postā, kuri samaitā ticības ceļu. Arī debess pulksteņi zvana caur badu un mēri, kari un dumpji plosās, zeme daudz vietās trīc un kustās. Skaidri nu piepildās Jēzus papriekš sludināšana par savu atkal atnākšanu. (Mar. 24, Lūk. 21). [..] Jārunā ar bērniem par to: ka tie caur to taptu atturēti no pasaules priekiem; tad riebtu un smirdētu tiem dancošanas, dzeršanas, netiklības un pīpētāju biedrības un iestādes, tad dažs labs jauneklis taptu pasargāts no negantiem bezdievības ceļiem: tad pat daža jaunekle savu jumpravības kroni pasargātu šķīstu un nesagānītu ar grēka darbiem [..][35]

Atsaucoties uz Mateja evaņģēlija 24. nodaļu, kalendārā tiek uzskaitītas pēdējo laiku zīmes: kara daudzināšana, zemestrīces, bada gadi, mēris, vajāšanas Jēzus vārda dēļ, vecāku un bērnu konflikti, "ļaužu trakošana un bezdievība, viltīgi [viltus] kristi, viltīgi pravieši un viltīgi mācītāji", trūkums un visādi kārdinājumi, "dažādas nedzirdētas sērgas pie zemes augļiem, kustoņiem un cilvēkiem, ēšana, dzeršana, dancošana, kā Noasa dienās, mēdītāji un nicinātāji, balles un zaļuma svētki ar bufetēm", svaru un mēru pārgrozīšana, laulības pārkāpšana, modes, luksus un visāda lepnība, daudzu un dažādu ticības sektu un partiju parādīšanās, kā arī līdz šim nepieredzēta ļaužu izceļošana no savas dzimtenes.[36]

Jaunās reliģiskās kustības, pateicoties savai noteiktajai un stingrajai nostājai, kā arī baznīcas institūciju asai kritikai, diezgan īsā laikā ieguva daudz sekotāju. Viņus vienoja

ideja par atgriešanos pie sākotnējās kristietības, kurā nepastāvētu kungu un kalpu attiecības, bet valdītu brāļu un māsu mīlestība; kur grēks tiktu nosodīts ne tikai vārdos, bet arī darbos (izslēdzot attiecīgo cilvēku no draudzes), kur draudze dzīvotu pēc Svēto Rakstu, nevis svēto tēvu, baznīcas koncilu vai citu baznīcas institūciju vēlākajos gadsimtos tapušiem priekšrakstiem.

Ja luteriskā baznīca kā vienu no svarīgākajiem cilvēku tikumiem izvirzīja paklausību autoritātei, valsts varai un baznīcai, resp., pieprasot saglabāt izteikti subordinētas attiecības sabiedrības locekļu vidū, baptisti uzsvēra, ka šādas attiecības ir pašu kungu (tā laika baptistu presē tiek lietots apzīmējums "bramaņu") izdomātas un kultivētas, tām nav nekā kopīga ar kristīgu draudzi. Baptistu avīzē "Evangelists" tika arī norādīts, ka Ev. Luteriskā baznīca, kas tagad tik kvēli cīnās pret jaunām sektām, pati nav bijusi nekas cits kā sekta:

> Luteri [luterāņi] ir tādā ziņā tāpat sekte kā visas citas sektes, pie tam vēl līdz šodienai tie sevi nosauc pēc cilvēka "Martina Lutera" vārda, bet sava vairuma un lepna daudzuma [piekritēju skaita – *K. A.*] dēļ dara tāpat kā citkārt pāvestnieki [domāts – Romas katoļi. *K. A.*] un vajā un lamā atkal baptistu sabiedrību, kurai viens pamata likums, viens mērķis, vieni centieni, vienlīdzīgas tiesības un kuras locekļu uzdevums tāds, ka pēc svētības visiem jādzenas un kalps un kungs šeit vienā cienījumā, jo kas ir svēts, tas ir arī visiem svēts un kas ir grēcīgs tas paliek arī visiem grēcīgs. Viss draudzes skaitlis kopā valda pār visām savām vajadzībām, kā garīgām, tā laicīgām lietām, neaprobežoti un paliek pie apspriešanas draudze kā augstāka instance (sprieduma vietā). Baptisti nepazīst no cilvēkiem garīgās lietās nekādu citu augstību kā vienīgi Kristu, kas ir draudzes galva un aizstāvis.[37]

Baptistu diskusijās, kas atspoguļotas presē, parasti tiek dotas atsauces uz Svētajiem Rakstiem kā vienīgo garīgo autoritāti: "Kristīgā draudze nedrīkst un arī nevar garīgā ziņā cilvēku likumus pieņemt, jo citādi viņa nav vairs "kristīga draudze"."[38] Savukārt, vērtējot luterisko draudžu pārvaldi, tika norādīts, ka to pārvaldot baznīcu patroni, konsistorijas, ģenerālsuperintendenti, prāvesti, bet šādi amati pirmo gadsimtu kristīgajās draudzēs neesot bijuši.[39]

Baptistiem draudzes gans netiek iecelts "no augšas", bet gan ir pašu draudzes locekļu izvēlēts, jo viņu pārliecība ir, ka tā īstenā Kristus draudze esot balstīta tikai uz Dieva vārdiem, tā izvēlototies un ieceļot savus draudzes ganus ar vispārēju balsu vairākumu. Turklāt viņi uzsvēra, ka "starp kristīgas draudzes ganiem un viņu ganāmo pulku nedrīkst nekad nekāda lepna starpība būt, kā starp lielmaņiem [muižniekiem] un dzimļaudīm, bet tur jāatspīd tādai pazemībai, it kā starp Kristu un viņa mācekļiem [..]"[40].

Baptistu reliģiskajā presē ir pievērsta uzmanība arī dubultstandartiem, kādi pastāv luteriskajās draudzēs, kad grēku sūdzēšana un grēku saraksts ir sastādīts kalpiem, ne saimniekiem un saimniecēm, ne kungiem un viņu "gaspažām": "Kalpiem jāizteic visi grēki, ka baznīcā negājis un neklausījis Dieva vārdus, bet tiem [kungiem], kuri baznīcā gadiem nav redzami, tiem nedz grēki izsūdzami, nedz tiem arī jāklausa Dieva vārdi, kur abi ir un paliek

vienmēr Luteru draudzes locekļi."[41] Asa kritika vērsta pret luteriskajiem mācītājiem, kas "nedzenas ar kristīgu priekšzīmi ganamam pulkam priekšā iet, bet piebiedrojas lielmaņiem"[42].

Daudzkārt tekstā izskan baptistu draudžu moto, ka ticība bez darbiem ir mirusi (Jēk. 2: 20)[43]. Patiesai ticībai būtu jāparādās reālā rīcībā, nevis tikai jaukās runās. Tas tika attiecināts arī uz daudzkārt pieminēto alkoholisma problemātiku:

> Cik maz tur Dieva vārdus ievēro, redzams, ka visas izrīkošanas notiek vairāk svētdienās. Vai visi vīnūži, šeņķi un neskaitāmas bodeles tajā Kunga dienā nestāv vaļā? Vai nebrauc simtiem fūrmaņi pa ielām? Kas gan visi šie ļautiņi iraid? Vai tie pieder pie Brāma jeb Šamaņu ticīgajiem? Pēc baznīcas laika visi krogi piepildās un dzer un kaujās, līdz dažu nobeidz, un gans neprasa, kur avis un ko viņas dara; daži arī baznīcas laikā kā bites dūc krogā, bet, kad baptisti no žūpošanas atraujas, tad viņus lamā par Kristus sv. miesas pretiniekiem.[44]

Baptistu draudzēs (atšķirībā no pārējām konfesijām) nenotika bērnu kristības, jo pastāvēja tradīcija, ka kristības sakramentu pieņem jau pieaudzis cilvēks, kurš ar savu apzinātu lēmumu var atteikties no iepriekšējās grēcīgās dzīves un pievienoties baptistu ticībai. Līdz ar to jaunā draudze varēja teikt, ka tās vidū ir "īsteni kristieši", kuri nepiedalās atklātos grēku darbos (nereti luteriskā draudze, kurā kopā sadzīvo gan grēcinieki, gan īsteni ticīgie, tiek salīdzināta ar "Bābeli", kurpretī baptisti ir "Dieva draudze", kurā notiek pastāvīgs attīrīšanās process, proti, draudzei ir tiesības izslēgt rupjus Dieva baušļus pārkāpējus). Baptisti jautāja: "Vai tas nepareizi darīts, ka aitnieki kraupainu jēriņu no aitu bara atšķir, lai viss ganāms pulks ar indevi neapsirgst un vai tāds ārsts neprātīgi dara, kas pleķa – karsonieku (tīfa slimajo) no veselajiem atstādina nost un vai tas ļoti nederīgi, kad baptisti tīšus ļaundarus no savas vidus izslēdz?"[45]

Tieši šī iemesla dēļ luteriskajā, pareizticīgajā un katoļu presē baptisti un "sektanti" parasti tiek raksturoti kā iedomīgi, jo lepojas ar to, ka ir tie īstenie ticīgie. Dažkārt kritiķi savā naidā pret "īstenajiem kristiešiem" nonāca pat tiktāl, ka paziņoja: "maukas un maucnieki visi nākšot pēc viņa [Dieva] bībeles panta debesīs un vēl drīzāki nekā baptisti"[46]. Pašu baptistu sludinātāji gan šo pārspīlēto naidu pret sevi skaidroja ar savstarpējo konkurenci: "Vai šinīs vārdos neatskan taustāma garīdzniecības greizsirdība, kas no skaudības tad stingst, kad redz, kā nāburdze, vēl jauniņa būdama, drusciņ no vecenes ieražām aizskar."[47]

Tātad baptistu patiesa kristieša ideāls bija cilvēks, kas bieži lasa Svētos Rakstus, pārrunā tos ar saviem ticības brāļiem un seko to norādījumiem ne tikai vārdos, bet arī darbos, lai tādējādi atšķirtos no vairākuma luterāņu, kuri savās izdarībās vairāk līdzinoties pagāniem: "Vai gan tie pagānu draudzes locekļi, kas svētdienās dodās uz krogiem, tur žūpo, trumpē [spēlē kārtis], nešķīstību dzen, kamēr sieva un bērni mājās badu, plikumu un aukstumu pacieš? Pie kāda ganāma pulka gan tie pieder, kas mēro taisnību pēc brandvīna glāzes lieluma un apsveicina patiesību pēc ārīga vaiga?"[48]

Romas Katoļu baznīca – Inflantijas latviešu garīgās dzīves noteicēja

Vitebskas guberņas latvieši jeb Inflantijas (turpmāk – Latgales) latvieši pēc savas konfesionālās piederības bija katoļi, tādēļ šī novada latviešu garīgo dzīvi noteica un veidoja tieši Romas katoļu baznīca. Tā kā katoļu priesteri bija arī draudzes izglītotākie cilvēki, viņi bieži vien pildīja ne tikai ticīgo padomdevēju lomu grūtās dzīves situācijās, bet bija arī viņu ārsti un advokāti.

Latvijas austrumu pierobežas kultūrvēsturiskais apgabals būtiski atšķiras no pārējiem latviešu apdzīvotajiem novadiem. Minētās atšķirības noteica gan tās ilgā vēsturiskā pakļautība Žečpospolitas valstij, gan arī administratīvā iekļaušana Vitebskas guberņā 1772. gadā. Pakļautība Polijas–Lietuvas valstij noteica Latgales kultūras un garīgās dzīves attīstības virzību, resp., iekļaušanos poļu kultūras telpā. Savukārt iekļaušana Krievijas impērijas Vitebskas guberņā spilgti izpaudās gan novada saimnieciskās attīstības jomā, proti, Latgales zemnieki dzimtbūšanas atcelšanu piedzīvoja daudz vēlāk nekā viņu tautieši Baltijas guberņās, gan arī kultūras jomā. Impērijas varas pārstāvjiem vēršoties pret poļu sacelšanos, arī uz Latgali (kā poļu kultūras areālu) tika attiecināts 1865. gada drukas aizliegums[49].

Līdz ar to pirmie periodiskie izdevumi latgaliešu rakstu valodā varēja iznākt tikai pēc drukas aizlieguma atcelšanas 1904. gadā. Pēc Franča Trasuna domām, tieši šis fakts ir uzskatāms par galveno Vitebskas guberņas latviešu kulturālās atpalicības un garīgās aprobežotības cēloni. Raksturojot savus novadniekus, F. Trasuns norāda, ka "šejienes latvieši dzīvo tikai vienkārša arāja dzīvi; viņu vēlēšanās nesniedzas pāri viņu māju robežām, un vienīgais, ko viņi prasa, ir maize un zeme"[50]. Pirmajā latgaliešu rakstu valodā iznākušajā avīzē "Gaisma" norādīti arī citi atpalicības cēloņi: "Ilgus gadus mums latviešiem viss, kas labs, bija aizliegts: grāmatas, biedrības, sapulces, skolas un viss, kas ļauns, – atļauts: krogi, zagšana, palaidnība [ar palaidnību šī laika izdevumos tiek nosaukts izlaidīgs dzīvesveids jeb tāds, kas neatbilst sabiedrības vispārpieņemtajām normām – *K. A.*] u.t.t."[51]

Jau 1904. g. "Daugavas katoļu kalendarā" F. Trasuns sīki uzskaitījis un analizējis Latgales un pārējo latviešu novadu atšķirības:

> Ja salīdzinām šo triju latvju daļu sabiedrīgu un intelektuelu dzīvi, kāda tur milzīga starpība! Te – Vidzemē un Kurzemē – vairāk kā desmit periodisku rakstu iznēsā pa visiem ciemiņiem dažādas ziņas par tautu dzīvi, rūpniecību, saimniecību, cilvēka gara darba panākumiem; te patiesi ievērojams daudzums visvisādu sabiedrību [domāts biedrību – *K. A.*] modina tautieša garu, iesilda sirdis pie dziedāšanas, veicina labklājību [..]; te katru gadu grāmatu spiestuves izgrūž no savas melnās rīkles jaunas un atkal jaunas grāmatas, citas mazvērtīgas vai tīri kaitīgas [..], bet lielākai daļai patiesi derīgas, kas nes Latvijas dēliem zinības gaismu. Tur pie Vitebskas latviešiem nav nevienas sabiedrības, neviena laikraksta, nevienas jaunas grāmatas. Vienīgā grāmata, kādu mēs tur sastopam, ir lūgšanu grāmata. [..][52]

Atšķirības starp Latgali un citiem (luteriskajiem) latviešu apdzīvotajiem novadiem pastāvēja arī ticības pamatu apgūšanā. Latgalē tā notika jau agrīnā vecumā, kurpretī luterticīgajiem tā bija saistīta ar iesvētībām, kas nozīmēja pilngadības sasniegšanu. Katoļu ģimenēs pastāvēja tradīcija, ka bērnam sāka mācīt ticības pamatus jau apmēram sešu septiņu gadu vecumā, kad viņš jau spēj atšķirt labo no ļaunā un atbildēt par savas rīcības sekām.

Romas Katoļu baznīca gadsimtiem bija izkopusi tradīciju teoloģiskās patiesības lajiem mācīt vienkāršā, saprotamā formā. Tiesa, to apguve tolaik bija saistīta lielākoties ar mehānisku iekalšanu. Ikdienas lūgšanas jeb pātari, Dieva un baznīcas baušļi bija sava veida formulas, kuras bērni apguva jau agrā bērnībā, iemācoties tās no galvas. Šīm formulām netika dots nekāds plašāks skaidrojums. Šo mācību mērķis bija panākt, lai, apguvis šo baznīcas sagatavotās informācijas kopumu (katehismu), ticīgais zinātu gan, kas ir Dievs, kas ir debesis un elle, kas ir grēks, no kā tas ceļas un kā to var labot; gan to, kādi ir Dieva un baznīcas baušļi un kāpēc tie ir jāievēro. Tātad katoļiem tieši katehismā iekļautie nosacījumi būtu uzskatāmi par galvenajām ticības un tikumīgas dzīves vadlīnijām.

20. gs. sākumā tika lietoti vairāki katoļu katehisma izdevumi gan latgaliešu, gan latviešu valodā. Vitebskas guberņas latviešiem jeb inflantiešiem bija adresēts "Jauns Elementars ar eisu kateķizmu deļ katoļu barnim"[53] (1902), kura atkārtotus izdevumus bija sarūpējis Pēterburgas katoļu priesteris Kazimirs Skrinda, papildinot to ar skaidrojumiem (1905, 1910)[54]. Līdzīgi izdevumi tika sagatavoti arī Kurzemes guberņā: Jelgavā izdotais katoļu katehisms[55] (1896, 1903); "Katoļu ticības patiesības"[56] (1913), kas izdots Liepājā.

Nelielai ilustrācijai daži piemēri no 1902. gada katehisma:

Kura ir patiesa Kristus iestādīta Baznīca?

– Patiesa Kristus iestādīta Baznīca ir Romas katoliska Baznīca.

Kādēļ Kristus ir Baznīcu iestādījis?

– Kristus ir iestādījis Baznīcu, lai caur to visus cilvēkus ievestu mūžīgā laimībā.

Kas tad mums jādara, ja gribam svēti tapt?

– Ja gribam svēti tapt, mums vienmēr ir jābūt Romas katoliskas Baznīcas paklausīgiem bērniem.

Kas notiek, cilvēkam mirstot?

– Cilvēkam mirstot, dvēsele atšķiras no miesas.

Cik ilgi miesa paliek zemē?

– Miesa paliek zemē līdz pastarai dienai; tad Dievs viņu atkal uzmodinās un ar dvēseli savienos uz mūžību.

Vai visi cilvēki celsies augšā?

– Visi cilvēki celsies augšā, kā labi, tā ļauni.

Kādas būs augšāmcēlušās miesas?

– Ļaunu cilvēku miesas būs nejaukas un riebīgas, labu cilvēku miesas būs pagodinātas.

Kādēļ mums būs savu tuvāko mīļot?

– Mums būs mīļot savu tuvāko, tādēļ ka katrs cilvēks ir līdzīgs Dieva vaigam radīts, ar Kristus asini, atpestīts un uz mūžīgo laimību aicināts.

Vai kristīgs cilvēks drīkst ar sevi pašu mīļot?

– Kristīgs cilvēks drīkst būt mīļš pats pret sevi.

Iekš kā pastāv kristīga pašmīlestība?

– Kristīga pašmīlestība pastāv iekš tam, ka mēs vispirms rūpējamies par savas dvēseles labklājību.

Kas jādara, ja šaubāmies, kas ir grēks pret šķīstību?

– Ja šaubāmies, kas ir grēks pret šķīstību, tad no sava garīgā tēva jālūdz pamācība.[57]

Katoliskās Latgales galvenie netikumi – pārmērīga alkohola lietošana un tumsonība

Pirmo latgaliešu periodisko izdevumu redaktori un izdevēji bija katoļu garīdznieki vai arī ar baznīcas aprindām cieši saistītas personības, proti, būdami gandrīz vienīgie izglītotie latgalieši, viņi uzskatīja, ka tieši viņiem ir jāuzņemas morālā atbildība ne tikai par tautas garīgās, bet arī laicīgās dzīves attīstību, kādēļ arī ticīgie godāja un cienīja šos garīdzniekus. Laikrakstā "Gaisma" šī latgaliešu ciešā pieķeršanās Romas katoļu baznīcai ir pamatota šādi: "No augstākām ļaužu kārtām vienīgā persona, kuru katoļi – latvieši cienī [..], ir katoļu baznīckungs [..]. Nav nekāds brīnums, ka latvietis –katolis ir piesiets pie savas ticības. Kad mūsu tautas daļai tika nolaupīts viss, kas svēts un dārgs: dzimtā valoda, tautība, pasaulīga manta un apgaismība, tad ir palikusi tik vien ticība, kuru katolis sargā un glabā kā visdārgāko mantu."[58]

Pirmie latgaliešu periodiskie preses izdevumi bija tieši saistīti ar Romas katoļu baznīcu un zināmā mērā no tās atkarīgi. Katoļu augstākajai garīdzniecībai bija ne tikai izdevējdarbībai nepieciešamie finanšu resursi. Katoļu priesteri arī piegādāja jaunajiem laikrakstiem rakstus. Tajos tika aplūkoti ne tikai teoloģiski, bet arī citi sabiedriski aktuāli jautājumi. Jauniegūtās preses brīvības apstākļos laikraksti sāka informēt savus lasītājus arī par to, kas notiek ārpus Latgales, – par katoļu draudžu dzīvi Iekškrievijas guberņās un citās Eiropas valstīs. Tika aprakstītas zinātniskās diskusijas par filozofijas vai medicīnas jautājumiem, lasītāji tika iepazīstināti ar jauniem politiskiem strāvojumiem, piemēram, sociālismu.

Tieši vietējās draudzes priesteris, izmantojot savu autoritāti, no kanceles varēja aicināt ne tikai iegādāties laikrakstu, bet pat ticīgajam, kurš atnācis, lai lūgtu kādu svētdarbību, uzlikt par pienākumu to darīt, visbeidzot, viņš varēja palīdzēt laikrakstu abonēt un arī saņemt. Ja kāda laikraksta saturs katoļu aprindas vairs neapmierināja (piem., tajā pārāk tika sludināta brīvdomība vai kritizēta baznīca), varēja publiski vērsties pret to, aizliedzot ticīgajiem šo laikrakstu lasīt un nosodot jebkuru, kurš to lasa vai abonē.

Faktiski visiem latgaliešu periodiskajiem izdevumiem bija reliģiska, precīzāk sakot, – katoliska – ievirze, jo laikraksti, kas pārāk aizrāvās ar politiskiem jautājumiem, vienkārši

tika pasludināti par ķecerīgiem. Pēteris Zeile, atsaucoties uz Miķeļa Bukša pētījumiem, norāda, ka pirmās latgaliešu avīzes "Gaisma" slēgšana, visticamāk, bija saistīta ar domstarpībām starp tās izdevēju F. Kempu un F. Trasunu, kas pārstāvēja Romas katoļu baznīcu. Tā rezultātā "Gaisma" piedzīvojusi krasu abonentu skaita kritumu un bija spiesta pārtraukt savu darbību (laika posmā no 1905. līdz 1906. g. tā bija paguvusi izdot tikai 26 numurus).[59] Minēto strīdu pamatā bija attieksme pret cittautiešiem, jautājums par zemes reformu, kā arī atšķirīgais 1905. g. revolūcijas notikumu vērtējums.

Izskatot 20. gs. sākuma latgaliešu periodiskos izdevumus, jāatzīst, ka sabiedriskās morāles jeb tikumības jautājumi tajos parādās saistībā ar diviem galvenajiem jautājumiem: pārmērīgu alkohola patēriņu un bērnu audzināšanu. Stipro alkoholisko dzērienu patērēšana lielos daudzumos tika uzskatīta par galveno ligu, kura ir izskaužama tāpēc, ka ne tikai bojā indivīda veselību, bet arī rada daudzas sociālas problēmas: kavē tautas normālu attīstību, "gandē tās dzīvos spēkus" un ir netikums, no kura pilnīgi noteikti jāatbrīvojas visām tām tautām, kuras vēlas piedzīvot labākas dienas. Tauta, kas nodevusies alkoholismam, nav pelnījusi labāku dzīvi. "Dzeršanā mūsu zemnieks pazaudē savu prātu un sirds skaidrību, zagšanā izputina savu un svešu mantu. Kurai tautai būs pielipuši šie netikumi, tie netiks brīvības cienīgi, tie neredzēs vieglu dienu. Brīvība ir kā skaista tikumīga jaunava, kura nemainīsies ar gredzeniem ar palaidni, bet atdos savu sirdi strādīgam un godīgam jauneklim."[60]

Vai situācija ar alus un brandvīna patēriņu Latvijā allaž ir bijusi slikta, vai tajā bija vērojamas kādas izmaiņas? Balstoties uz latgaliešu preses publikācijām, var secināt, ka 19./20. gs. mijā tiešām bija vērojamas kardinālas pārmaiņas. Tās bija šādas: 1) pirms tam alkohola lietošanā netika iesaistīti mazgadīgie (ja kāds arī to darījis, tad slepus un par to kaunējies, jo sabiedriskā doma šādu rīcību asi nosodījusi); 2) alkohola tirdzniecībā arvien vairāk iesaistās nevis cittautieši, bet paši latgalieši; 3) alus dzeršana notiek arī tādos cilvēka dzīvei nozīmīgos brīžos, kuros tā agrāk netika praktizēta, piem., bērēs.

Kā presē atspoguļoti iepriekš minētie aspekti? Tātad, pirmkārt, izmaiņas alkohola lietotāju vecuma amplitūdā. Laikrakstos lasām, ka svētku reizēs dzeršana kļūst par gandrīz vienīgo laika pavadīšanas veidu un pie alus kausa tiekot radināti arī bērni, kuriem tas vēl nebūtu jādara. Tādēļ "Auseklis" aicina savus lasītājus "godu laikā kavēties ar kādām jaunām dziesmiņām, ar avīžu lasīšanu, ar kādiem smieklu kavēkļiem un nesēdēt visu laiku pie pilnas [alus] kannas vai pie spaiņa", savukārt vecāki "nedrīkst[ētu] jaunekļus un mazus [bērnus] spiest pie dzeršanas"[61]. Trakas lietas notiekot arī jauniešu ballītēs jeb večerinkās, kur meitas un puiši, pār mēru iedzēruši, kļūst savā uzvedībā pārāk liderīgi: "Skat, vēlāk jau visi krietni sametuši, sāk gvelst nepiedienīgas runas, palaiž arī rokām vaļu [..], notiek nepiedienīgas kavēšanās. No malas noskatoties, rādās šeit ir raganu kāzas, bet ne godīgu jaunekļu satiksme [domāts jauniešu komunikācija – *K. A.*]."[62]

Analizējot otro aspektu, jāatzīmē, ka dabisks katras tautas pašaizsardzības mehānisms ir sevi uzlūkot kā idealizētu un no dažādiem netikumiem brīvu ļaužu kopu, kurā visas ļaunās īpašības ir tikušas ievazātas no ārpuses, resp., no citām tautām.[63] Līdz ar to arī viss negatīvais tiek saistīts ar svešu ietekmi. Sarežģītāk ir tad, ja šo ārējo ietekmi vainot nav

iespējams. Tad ir vien jāatzīst, ka netikumu izplatīšanā piedalās pašu tautas locekļi. Tieši šis fakts, pēc "Ausekļa" korespondentu domām, ir visnožēlojamākais. Ja agrāk pa Latgales laukiem ar alus darīšanu un krogus lietām nodarbojušies ebreji, tad tagad to dara paši latvieši:

> Nesen starp latviešiem cēlās jauna mode darīt alu un paslepus to pārdot. Seno žīdiņu amatā stājās latvieši, un tagad jau lielākās salās atrodas pa vienai vai pa divām latviešu bodēm, kur pārdod alu un laikam arī brandvīnu. Ka šī mode veicina piedzeršanās kārību, nav grūti pierādīt. Senāk uz žīdiņu visi skatījās kā uz kādu nelabo un cilvēku kārdinātāju, bet tagad latvieši uz savu latvieti bodnieku skatās kā uz draugu. Un tas [vēl] vairāk iedrošina un paskubina uz dzeršanu. [..] Dzērāju pulks paliks ne mazāks, bet lielāks.[64]

Laikrakstā norādīts, ka šādos apstākļos krodzinieks ar krodzinieci nemanot kļūst par dzērāja otro ģimeni. Atstāstot dažādus atgadījumus no dzīves, laikraksta korespondenti norāda, ka alkohola tirgotāji tiek saukti par "krogus mammu un krogus papu" (acīmredzot šādi apzīmējumi tikuši lietoti). Tas vēl pārliecinošāk apliecina Latgales zemnieka ciešo piesaisti šim iestādījumam. Krodzinieki ir tik pretimnākoši, ka par alus kausu ļauj norēķināties ne tikai naudā, bet arī "graudā", kas situāciju padara vēl traģiskāku, jo dzen tautu nabadzībā un rada labvēlīgus apstākļus noziedzībai:

> Zog no sētas, ko varēdami: labību, linus, sienu un daudz ko citu. Šo visu alus pārdevējs pieņem un vēl pastāsta, kā uz priekšu nozagt un kur nolikt, lai varētu labāk paņemt. Var jau saprast, ka ar linu podu vai miežu maisu dienas vidū neiesi pie kroga papus. Šāda bēdīga ir alus pārdevēju darbība! [..] Ja šādi darbi notiktu vienu reizi, tad varbūt vēl nekas nebūtu, bet skumdina, ka katrs staigā pie tā kroga papus, cik [kamēr] pēdīgais gaļas gurniņš neiešļūk kroga mātes podā.[65]

Dzērāju ģimenes tiek izputinātas ne tikai finansiāli, bet arī emocionāli, jo bērni no saviem vecākiem pārņem ačgārnus savstarpējās saskarsmes un uzvedības modeļus:

> Grūts ir pavasaris kroga mīļotājiem! Vajag art, zirgs nevelk, jo pēdējo auzu pūru alus pārdevējs savārīja ķīselī, un tagad nav ar ko lopiņu iebarot. Vajag sēt, sēklas nav, jo tā arī nodzerta. Un tā bieži gadās, ka no stipra saimnieka paliek par nabagu… Un taisni caur šiem alus pārdevējiem viņa paša saimē visi paliek par zagļiem: vīrs zog no sievas, sieva – no vīra, bērni – no vecākiem… un tā viens saimnieks pēc otra izput.[66]

Tātad alkoholisms velk sev līdzi daudzus citus sliktus paradumus: melošanu, zagšanu un vieglprātīgu attieksmi pret apkārtējiem, kādēļ ģimenes nonāk lielā trūkumā. Laikraksta "Auseklis" 11. numurā atstāstīta šāda ģimenes dzīves aina:

> Ja kāds šaubās, ka caur dzeršanu ceļas pie zemniekiem mazrūpība un netiklība, tādiem es te paskaidrošu, kā tas notiek. Vīrs, kurš mīļo baltu butelīti ar sarkanu galviņu, kad viņam nav naudas, sāk runāt savai sievai, ka ir vajadzīgs to un to nopirkt, bet naudas mums nav un paņemt jau nav kur; ko lai darām? Nesagaidīdams sievas atbildi, vīrs saka: "Vai zini ko, bābiņ [sieviņ] (tādos gadījumos vīrs ir ļoti mīļš un miksts pret savu sievu), pārdosim mēs savu bērīti: viņš ir jauns, gan mundrs, gan apaļš, par viņu gribētājs var mums labi samaksāt; bet zemi

> strādāt ir vienalga ar jaunu vai ar vecu, tādēļ nopirksim mēs vecu zirgu, kurš būs daudz lētāks, lai arī lisāks, arī nekāda bēda: gan jau ne pa tirgiem mēs braukalēsim." Uz tādu gudru vīra runu sieva, kura laikam arī māk labi iemest kādu "saldeno ūdentiņu" mēriņu, viņai nekas nav pretī. Runāts, darīts! Vīrs, kā tik sagaidīja tirgus dienas, steidzīgi aizbrauca uz tirgu, pārdeva savu bērīti un, ar pircējiem pa pusei nodzēris "barišus" [līkopus jeb savstarpēju vienošanos par darījumu un cienastu par godu tam – *K. A.*], labi noreibis, sāk sev zirgu meklēt. Galā atrod un nopērk sev vecu lisu [ar retu apspalvojumu – *K. A.*] un pusaklu zirgu; un atkal visi pulkā labi nodzer. Vajag te piezīmēt, ka pie pārdošanas vai pirkšanas atrodas daudz palīgu, kuriem vienalga, vai labs vai slikts zirgs ir nopirkts, viņiem būtu tik barišu dzeršana, un cita nekā viņiem nevajag.[67]

Lai radītu riebumu pret alkoholismu un alkoholiķiem, latgaliešu preses izdevumos dzeršana ir attēlota kā pretīgākais no visiem cilvēku netikumiem. Tādējādi parādās centieni panākt, lai lasītājos rastos nicinājums pret stipro dziru un tās lietotājiem. Vispirms tiek apelēts pie morāles, bet vēlāk pārliecināšanai sāk izmantot zinātnieku jaunākos atklājumus un medicīnā balstītus argumentus:

> Pārmērīga stipru dzērienu baudīšana atnes dažādus ļaunumus dzērājam un viņa famīlijām, sevišķi tie ir par iemeslu slimībām un tiklības pakrišanai. Visasiņainākais kara upuris nav salīdzināms ar postu, kuru alkohols dara ļaudīm. Ir pierādīts, ka 75 procenti no visiem cilvēkiem, kas atrodas slimnīcās, ir paražas [regulāri] dzērāji; 90 procenti no visiem, kas mirst ar tuberkulozi (diloni) arī ir paražas dzērāji. Pārmērīga alkohola izbaudīšana kaitē miesai [..]: 1) samaitā vēdera sulu plēvi, no kā ceļas vēdera sāpes, 2) aizķer aknas tā, ka tās savelkas un saraujas, 3) kaitē sirdij, jo tai pārāk jāstrādā un jāpaliek platākai, 4) alkohols sadzen asini smadzenēs, no kā ceļas bezmiega naktis un dažu reizi trieka, 5) saceļ karstumu rīklē, no kā balss tiek aizsmakusi, 6) dod iemeslu ūdens tūskai, jo baudītais ūdeņa daudzums paliek miesā, 7) saceļ [rada] locekļu pamiršanu. Zināms, ka visas šīs slimības nav pie katra dzērāja, bet alkohols kā gudrs ienaidnieks uzbrūk tai ķermeņa daļai, kura ir vājāka un kura nespēj pretoties.[68]

Dzērāji ne tikai sagandē dzīvi sev, bet arī nodara neatgriezenisku kaitējumu saviem pēcnācējiem:

> Alkohols ved pie netiklības un samaitā dabu. Dzērāji ir nesaticīgi un sevi tur kā mežoni; tie nogrimst palaidnībā un grēkos; tie izšķērdē savu mantu un iegrūž savu famīliju nabadzībā, jo aiznes visu savu peļņu uz krogu; viņi paliek slinki un negrib strādāt, jo alkohols nogurdina ķermeni un neļauj krietni pūlēties. Alkohols padara arī pēcnācējus nelaimīgus, jo dzērāju bērni ir dažureiz neprašas, bez gara dāvanām, un viņiem jācieš par savu dzērāju – vecāku grēkiem.[69]

Laiks, kad sāka iznākt pirmās latgaliešu avīzes, sakrīt ar Latgales nacionālās atmodas laiku. Par tā laika pacēlumu un patosu liecina arī tas, ko lasām pirmā latgaliešu periodiskā izdevuma "Gaisma" pirmajā numurā: "Brāļi latvieši! Mums gaisma aust. Celieties no

tumsības miega, papletiet acis un skatieties, kas notiek. Veci ieradumi, vecā kārtība jau gāžas; veci mūri, kuri mūs apspieda, jau krīt, un zelta brīvība, kā silta saulīte, uzlec un spīd pār mūsu sētām, tīrumiem un pļavām."[70] Avīzes redakcija aicināja latviešus mainīt savu kalpa domāšanas veidu un pasīvo attieksmi, sākt aktīvi piedalīties sabiedriskajā un saimnieciskajā dzīvē.

Par vienu no būtiskiem jautājumiem, kas maināms nākamības dēļ, kļuva bērnu izglītība, jo 20. gs. sākums jau ir laiks, kad vairs nevar dzīvot tā, kā līdz šim, nepietiek vien ar to, kas mantots no senčiem. Ir nepieciešama skola, jo tikai caur to bērni var tapt gudrāki un cerēt dzīvē sasniegt kaut ko vairāk. Pirmajos latgaliešu izdevumos ir redzams, ka zemnieku vidū vēl joprojām ir izplatīts aplams priekšstats, ka jaunietim būtu jāapmeklē augstāka līmeņa skolas tikai tad, ja viņš vēlas kļūt par priesteri. Ja jaunietis mācās kādas citas ievirzes augstākā skolā, jo ir izvēlējies citu profesiju, tad tiek uzskatīts, ka viņš kļūšanai par priesteri nav bijis derīgs.

Par bērnu audzināšanas jautājumiem daudz rakstījis katoļu garīdznieks, Pēterburgas Garīgā semināra profesors un inspektors Kazimirs Skrinda. Viņš savās publikācijās vienkāršā un saprotamā veidā cenšas uzrunāt vecākus, lai tie pārdomātu audzināšanas metodes un būtu atbildīgi par savu bērnu nākotni. Pamācības K. Skrinda parasti sāk ar stāstījumu par kādu situāciju no dzīves, tam seko skaidrojums, kāpēc tā rīkoties nebūtu ieteicams, un nobeigumā ir secinājums, kāpēc ierastie uzvedības modeļi būtu jāmaina.

Viens no šādiem iesīkstējušiem uzvedības modeļiem bija tas, ka Latgales latvieši nelabprāt sūtīja savus bērnus uz skolu – gan tāpēc, ka neredzēja tam jēgu, gan arī tāpēc, ka skolas apmeklējums nozīmēja darba roku zaudējumu saimniecībai. Bieži vien tas bija arī finansiāls jautājums. Zemnieki bija arī kūtri grāmatu pircēji un lasītāji, viņi maz laika veltīja sevis izglītošanai. 1906. gada avīzē "Gaisma" konstatēts: "Latviešu zemnieki un darba ļaudis, paskatieties, kādu naudas lērumu jūs izdodat par dzeršanu! Vai nevajag kaunēties mūsu tautai, ka žēlo kapeikas, izdotas par grāmatiņu, un rubļus nosviež dzeršanas velnam rīklē."[71]

20. gs. sākuma latgaliešu preses izdevumos samērā bieži tiek apskatīts jautājums par zemo tautas pašapziņu, savas tautības un valodas noliegšanu. Kaunēšanās par savu tautu un dzimto valodu arī tiek saukta par netikumu. Laikrakstos publicētajos rakstos tiek izteikts aicinājums Latgales latvietim celt savu pašapziņu un uzsvērts, ka viņam nav nekāda iemesla kaunēties par savu tautību un valodu, tieši pretēji – Latgales latvietim ir jābūt lepnam par to, ka viņš ir latvietis, un jādara viss, lai šo lepošanos nodotu nākamajām paaudzēm.

Tāpēc secināt, ka 20. gs. sākumā arī Latgalē tika novērots, ka, tāpat kā nacionālās atmodas sākuma periodā Vidzemē un Kurzemē, kur pie izglītības un zināmas turības tikušie latviešu zemnieki bieži vien distancējās no savas izcelsmes un centās iekļauties vācu sabiedrībā, Latgales turīgākie ļaudis tiecās iekļūt krievu vai poļu sabiedrībā. Par to liecina Kazimira Skrindas publikācijas 1905. gadā laikraksta "Sākla" slejās. Tajās viņš vēršas pret jauno modi, kas ieviesusies katoļu draudzēs, – latviešu bērniem ticības mācības pamatus un pātarus mācīt nevis dzimtajā, bet poļu valodā.[72]

Secinājumi

Šajā pētījumā tika secināts, ka, pēc kristīgo periodisko izdevumu veidotāju domām, sabiedriskās morāles stūrakmens bija ticība Dievam un paklausība laicīgajai un garīgajai autoritātei. Šādu paklausību Dievam un arī cilvēkam (ar to saprotot muižnieku, mācītāju vai savu darba devēju) kā nozīmīgu tikumu priekšplānā visvairāk izvirzīja evaņģēliski luteriskā, pareizticīgā un katoliskā prese, savukārt baptisti akcentēja tikai paklausību Svēto Rakstu vārdiem. Līdz ar to baptistu presē tika uzsvērta ticības, bet ne paklausības nepieciešamība, akcentējot, ka luteriskie mācītāji šādu bezierunu paklausību nemaz nav pelnījuši. Baptisti (atšķirībā no pārējām kristīgajām konfesijām) bija vienīgie, kas sludināja kristīgās draudzes vienlīdzības ideju. Viņi daudz vairāk bija noslēgti pret sabiedrību un vērsti uz sevi, pirmkārt un galvenokārt uzsverot ideju par katra ticībā atbildību par savu dzīvi un savas dvēseles pestīšanu, ne tik daudz indivīda atbildību pret valsti un tās radītajiem likumiem.

Visi Latvijas kristīgie preses izdevumi bija vienisprātis, ka latviešu lielākais netikums (uzreiz pēc neticības) šajā laikā ir žūpība. Tās pamatā ir gan grūtie ekonomiskie un sociālie apstākļi, gan arī tas, ka citu tautu pārstāvji (vācieši vai ebreji) sākotnēji esot uz to pamudinājuši. Dzeršanas sērga ir netikums, kurš tā laika presē tēlots daudzos plaša apjoma rakstos, izmantojot viskolorītākās krāsas. Līdztekus žūpībai Latgales preses izdevumos izsmieta arī tumsonība jeb nevēlēšanās saviem bērniem dot izglītību, tādējādi liedzot viņiem tālākas pašattīstības iespējas.

Atsauces

[1] Skaidrojošā vārdnīca. Mistikas un reliģijas jēdzieni. Rīga: Avots, 2006. 356.–357. lpp.
[2] Lipša I. *Sabiedriskā tikumība Latvijā, 1918.–1940. gads*: promocijas darba kopsavilkums. Rīga: LU, 2009. 12. lpp.
[3] Caics A. *Saeimas deputātu politiskā atbildība*. Promocijas darbs. Rīga: LU, 2015. 20.–21. lpp.
[4] Tie Jelgavā tika drukāti tipogrāfijā "J. F. Stefenhāgens un dēls". Vēl viens nozīmīgs izdevums luteriskajām draudzēm bija "Evaņģēliuma Gaisma". Šis garīgais mēnešraksts iznāca laika posmā no 1905. līdz 1915. gadam. Sākumā tā redaktors un izdevējs bija Grīnbergs, bet pēc 1907. gada T. Grīnbergs un Ērmanis. Šim mēnešrakstam bija divi garīgie pielikumi – "Baznīcas Ziņas" (1907–1915) un "Misiones Balsis" (1908–1914).
[5] Tā izdevējs bija Rīgas Pētera Pāvila brālība, bet redaktori Jansons un Dāvis.
[6] Tas iznāca reizi nedēļā Rīgā. Laikraksta oficiālais redaktors un izdevējs bija J. Rumbergs, bet faktiskais izdevējs Baltijas Baptistu sabiedrība.
[7] Tas iznāca apgādā "Mājas draudze" Ventspilī.
[8] Rakstā izmantotie citāti no latgaliešu preses izdevumiem atveidoti latviešu literārajā valodā. Tulkojusi raksta autore.
[9] Redakcija. Ar Jauno gadu, mīļo lasītāj! *Rīgas Garīgais Vēstnesis.* 1902. 1. lpp.
[10] Kristus priekšzīme, tā vienīgā tikumiskas dzīves mēraukla. *Rīgas Garīgais Vēstnesis*. 1902. 17.–18. lpp.
[11] Turpat.
[12] I. A. Kāpēc Latvijā vairs negrib dziedāt? *Rīgas Garīgais Vēstnesis.* 1902. 400. lpp.
[13] Turpat.
[14] Patiesīgs vārds. *Baznīcas un skolas ziņas. "Latviešu Avīžu" pielikums.* Nr. 4. 1884. 6. febr.
[15] Turpat.

[16] Patiesīgs vārds. *Baznīcas un skolas ziņas. "Latviešu Avīžu" pielikums.* Nr. 4. 1884. 6. febr.
[17] Turpat.
[18] Turpat.
[19] Ērmanis I. Reliģija un tikumība. – *Baznīcas un skolas ziņas. "Latviešu Avīžu" pielikums.* Nr. 6. 1905. 12. marts.
[20] Turpat.
[21] Turpat.
[22] Ērmanis I. Reliģija un tikumība. *Baznīcas un skolas ziņas. "Latviešu Avīžu" pielikums.* Nr. 7. 1905. 26. marts.
[23] Turpat.
[24] Par ticības mācību skolā. *Baznīcas un skolas ziņas. "Latviešu Avīžu" pielikums*. Nr. 25. 1905. 7. dec.
[25] Par alkoholismu (Iz fizioloģijas ķīmijas profesora Bunge runas Bāzelē). *Rīgas Garīgais Vēstnesis.* 1902. 56. lpp.
[26] Šiliņš J. *Vai 700 gadu verdzības mīt ir latviešu identitātes daļa?* http://m.lvportals.lv/visi/viedokli/271245-vai-700-gadu-verdzibas-mits-ir-latviesu-identitates-dala/ (publicēts: 19.05.2015., skat. 01.12.2017.); Kļaviņš K. *Vēsturiskie mīti: izcelsme un nozīme modernas nācijas attīstībā (I)* http://www.lvportals.lv/visi/viedokli/257835-vesturiskie-miti-izcelsme-un-nozime-modernas-nacijas-attistiba-i/ (Publicēts: 18.09.2013., skat. 01.12. 2017.)
Kļaviņš K. *Vēsturiskie mīti: izcelsme un nozīme modernas nācijas attīstībā (III)* http://www.lvportals.lv/visi/viedokli/257889-vesturiskie-miti-latviesu-kulturas-pasizolacija-iii/ (Publicēts: 20.09.2013., skat. 01.12.2017.)
[27] Vāveris G. Evaņģēlisko atturības biedrību darbība Vidzemes un Kurzemes guberņā (1893–1914). *Ceļš.* Nr. 64. Rīga, 2014. 176.–190. lpp.
[28] Turpat. 190. lpp.
[29] Turpat. 186. lpp.
[30] Kāpēc cilvēki dzer? Iz Tukuma priestera Ārenta runas pie kroņa tējnīcas iesvētīšanas Kandavā, 14. jūlijā. *Rīgas Garīgais vēstnesis*. 1902. 298. lpp.
[31] Turpat.
[32] Vāveris G. Evaņģēlisko atturības biedrību darbība Vidzemes un Kurzemes guberņā (1893–1914). *Ceļš.* Nr. 64. Rīga. 2014. 188.–189. lpp.
[33] Vāveris G. Atturības biedrību darbība Rīgā un tās apriņķī, 1891.–1914. gads. *Latvijas Arhīvi*. Nr. 3/4. 2014. 81.–117. lpp.
[34] Jezus atkal atnākšanas laika zīme. *Jaunais Jeruzalemes kalendars 1909. gadam.* Ventspils. 1908. 6.–11. lpp.
[35] Izdevēji. Priekšruna. *Jaunais Jeruzalemes kalendars 1909. gadam.* Ventspils. 1908. 2. lpp.
[36] Jezus atkal atnākšanas laika zīme. *Jaunais Jeruzalemes kalendars 1909. gadam.* Ventspils. 1908. 7. lpp.
[37] Pret baptistu sekti. *Evangelists*. Nr. 16. 1882. 19. apr.
[38] Turpat.
[39] Turpat.
[40] Turpat.
[41] Turpat.
[42] Turpat.
[43] Turpat.
[44] Turpat.
[45] Pret baptistu sekti. *Evangelists*. Nr. 17. 1882. 26. apr.
[46] Pret baptistu sekti. *Evangelists*. Nr. 16. 1882. 19. apr.
[47] Pret baptistu sekti. *Evangelists*. Nr. 17. 1882. 26. apr.
[48] Turpat.
[49] Brežgo B., Trepša N. *Rakstu krājums latgaļu drukas aizlieguma atcelšanas 40 gadu atcerei*. Daugavpils: Vl. Lōcis, 1944.
[50] Trasuns F. Par zemākas kultūras iemesliem pie Vitebskas guberņas latviešiem, salīdzinot ar vidzemniekiem un kurzemniekiem. *Daugavas katoļu kalendars*. 1904. 43. lpp.
[51] [B. a.] Gawènia laiks. *Gaisma.* Nr. 10. 1906. 23. febr.

[52] Trasuns F. Par zemākas kultūras iemesliem pie Vitebskas guberņas latviešiem, salīdzinot ar vidzemniekiem un kurzemniekiem. *Daugavas katoļu kalendars.* 1904. 43.–51. lpp.
[53] Jauns elementars ar eisu kateķizmu dēļ katoļu barnim. Rīga: Katoļu māju kalendars. 1902.
[54] Skrinda, K. Elementara katoliu ticeibas izskaidrošana: latvišu barnim pazeimota. Piterburga: [b. i.]. 1905; Skrinda, K. Eisa Katoliu ticibas izskaidrošana Latvišu barnim pazeimota. Utrajs izdevums. Piterburga, 1910.
[55] Katoļu Katķisms. Jelgava: J. F. Steffenhagen un dēls, 1896; Lukšo A. Masais katoļu kateķismus pehz J. Deharbe S. J. Jelgava: J. F. Steffenhagen un dēls, 1903.
[56] Skutels Ed. Katoļu Ticibas pateesiba. Pamatmahzibas un izšķiršanas mahzibas. Liepāja. 1913.
[57] Jauns elementars ar eisu kateķizmu dēļ katoļu barnim. Rīga: Katoļu māju kalendars, 1902. 37., 39., 42., 47. lpp.
[58] Soms. [B. n.] *Gaisma*. Nr. 3. 1906. 8. janv.
[59] Zeile P. *Latgales periodika, 1862–2013*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2013. 24. lpp.
[60] [B. a.] Gawènia laiks. *Gaisma*. Nr. 10. 1906. 23. febr.
[61] Skrinda K. Nu kurines storp latvišim ceļas dzeršona. *Auseklis*. Nr. 5. 1906. 5. maijs.
[62] [B. a.] Ols pordusona pa solom. *Auseklis*. Nr. 20. 1906. 25. aug.
[63] Šiliņš J. *Vai 700 gadu verdzības mīt ir latviešu identitātes daļa?* http://m.lvportals.lv/visi/viedokli/271245-vai-700-gadu-verdzibas-mits-ir-latviesu-identitates-dala/ (publicēts: 19.05.2015, skat. 1.12.2017.); Kļaviņš K. *Vēsturiskie mīti: izcelsme un nozīme modernas nācijas attīstībā (I)* http://www.lvportals.lv/visi/viedokli/257835-vesturiskie-miti-izcelsme-un-nozime-modernas-nacijas-attistiba-i/ (Publicēts: 18.09.2013, skat. 01.12. 2017.)
Kļaviņš K. *Vēsturiskie mīti: izcelsme un nozīme modernas nācijas attīstībā (III)* http://www.lvportals.lv/visi/viedokli/257889-vesturiskie-miti-latviesu-kulturas-pasizolacija-iii/ (Publicēts: 20.09.2013, skat. 01.12.2017.)
[64] Skrinda K. Nu kurines storp latvišim ceļas dzeršona. *Auseklis*. Nr. 5. 1906. 5. maijs.
[65] Ols pordušona pa solom. *Auseklis*. Nr. 20. 1906. 25. aug.
[66] [B. a.] Ols pordusona pa solom. *Auseklis*. Nr. 20. 1906. 25. aug.
[67] [B. a.] Myusu zemniku nabadzibas imesles. *Auseklis*. Nr. 11. 1906. 16. jūn.
[68] Silovičs P. Par atsaturešonu nu alkohola. *Auseklis*. Nr. 12. 1906. 23. jūn.
[69] Turpat.
[70] Gaisma aust! *Gaisma*. Nr. 1. 1905. 27. nov.
[71] [B.a.] Syutit bārnus szkolā. *Gaisma*. Nr. 4, 1906. g. 12. janv.
[72] Skrinda K. Wai porpulioszona, wai porkriwoszona. *Sākla*. Nr. 6. 1905. 25. marts.

Kristīne Ante

Between the Sacral and the Secular: Debates About Public Morality in Latvian Christian Periodicals at the Turn of the 19th and 20th Centuries

Summary

Keywords: public morality, virtue, Christian press, the turn of the 19th and 20th centuries

The turn of the 19th and 20th centuries was an important period not only in the West European countries, but also in the Russian Empire and the Baltic Provinces incorporated therein. This was the time when the old order of the world had changed and many new and previously not experienced opportunities opened up for Latvian society. People's living conditions improved, they became more educated, self-confident and active. They starte doubting the heritage left by the preceding generations and the traditions nurtured for centuries. They were willing to develop a new world, to give up the former structures of state authority, including the church. This article is aimed at analysing the attitude of various Christian confessions represented in Latvia towards the change brought by the modern century; what was considered the most important virtues and vice of the period; whether there were any differences in the opinions of representatives of various confessions and cultural historical regions on these matters and their attitude towards the new. The publication is based on the periodical press publications of various Christian confessions published in Latvian from the late 19th century to World War I. The Ev. Lutheran church is represented by the supplement *Baznīcas un skolas ziņas* [Church and School News], later *Baznīcas ziņas* [Church News] of *Latviešu Avīzes* [Latvian Newspapers] (1857–1900; 1902–1915). The opinion of the Orthodox on the public morality issues was obtained from the publication *Rīgas Garīgais Vēstnesis* [Riga Ecclesiastical News] (1902–1905), which was later published under the title *Pareizticīgo Latviešu Vēstnesis* [Orthodox Latvian News] (1906–1917). The Baptists' views are represented by two publications, the religious newspaper *Evangelists* (1881–1887), and *Jaunais Jeruzalemes kalendārs* [The New Calendar of Jerusalem] (1908–1917, 1925–1934). The periodicals of the Roman Catholics are represented by the first two publications in the Latgallian written language: *Gaisma* [Light] (1905–1906), *Sākla* (1906), *Auseklis* (1906–1907). Because of the prohibition of Latin print it was only possible to start publishing them after 1904. During the reviewed time period, the Christian Church in Latvia was still among the most conservative forces of Latvian

society. It stood for the maintenance of the current state authority and the traditional Christian values. Its attitude towards all new ideas and political opinions (for example, materialism and socialism) was undoubtedly negative. All the Christian confessions were also strictly disapproving of the participation of Latvians in the events of the revolution of 1905 by stating that the rebellion against one's own masters (landlords) was an unfair and dishonest act. Particular criticism was directed against violence. According to the viewpoint of the authors of the Christian press publications, faith in God and obedience to the modern and secular authority was the main cornerstone of the public morality. Still, there were certain differences in this understanding among various confessions. If the Ev. Lutheran, Orthodox and Catholic press media were focusing on the obedience to God and the man (a landlord, a priest or one's employer), the Baptists' publications only focused on obedience to the Bible. Thus, the Baptists' press publications emphasised the necessity of faith as opposed to obedience. Baptists (different from other Christian confessions in Latvia) were the only ones preaching the idea of equality in the Christian parish. They emphasised each individual's responsibility for the salvation of one's own soul, as opposed to the individual's responsibility towards society. All the reviewed press publications agreed that drinking was the biggest vice of the Latvians (following straight after the lack of faith). The plague of drinking is a bad habit described in numerous articles of that period. The Latgallian Catholic press publications also condemned obscurantism or the lack of willingness to study as an important opportunity for self-development.

Ivanda Bērziņa

Vācu zemnieki – kolonisti Latvijas teritorijā (1905.–1939. gads)

Atslēgvārdi: kolonisti, vācu zemnieki, Iršu (Hirschenhof) kolonija, 1905. gada revolūcija, migrācija, muižniecība, vācbaltieši

Raksts ir veltīts vācu zemnieku nometināšanai Latvijas teritorijā – īsumā apskatīta Iršu kolonijas izveidošanās, kā arī analizēta vācu kolonistu nometināšana* Latvijas teritorijā pēc 1905. gada revolūcijas.

Iršu kolonija

Par vācu zemnieku kolonizācijas viļņa pirmsākumu Krievijas impērijā ir jāuzskata Katrīnas II izdotais manifests 1763. gadā, kas paredzēja tiesības ārvalstniekiem apmesties jebkurā impērijas guberņā un deva tiesības izvēlēties nodarbošanos, lai gan pamatā vēlama bija lauksaimnieku ierašanās, jo mērķis bija lauksaimnieciski neizmantoto zemju apgūšana.[1]

Manifests ieceļotājiem paredzēja dažādus atvieglojumus: reliģisko brīvību, nodokļu un nodevu atlaides (uz trīsdesmit gadiem tiem, kas apmetušies mazapdzīvotās vietās, uz pieciem gadiem – pilsētās un ziemeļrietumu apgabalos, bet pārējās apdzīvotās vietās – uz desmit gadiem), zemes piešķiršanu visiem, kas nodarbojas ar lauksaimniecību, naudas īdzekļu piešķiršanu no valsts kases māju celšanai, lopu un nepieciešamā inventāra iegādei (bezprocentu kredīts uz desmit gadiem), jurisdikcijas nodošanu apmetnēs pašu kolonistu rokās, atbrīvošanu no kara un civilā dienesta u. c. labumus[2]; šīs privilēģijas arī bija motivācija zemnieku pārceļošanai uz Krieviju.

Par konkrētu [vācu iedzīvotāju] nometināšanu nereti tika pieņemti atsevišķi lēmumi. Lai gan galvenais kolonizācijas reģions bija Volgas apgabals, Dienvidkrievija, 1766. gadā Katrīna II izdeva pavēli par kolonijas izveidošanu ārvalstnieku nometināšanai Vidzemes guberņā, tam atvēlot divu muižu – *Hirschenhof* (Irši) un *Helfreichshof* (Altene) – zemes[3], norādot, ka šajā apgabalā apdzīvota tikai ceturtā daļa zemes, tādējādi tā nav pilnībā apstrādāta un tāpēc atvēlama ieceļotājiem no vācu zemēm, kuriem jānodrošina līdzīgas

* Termins "nometināšana" lietots, jo vācu kolonistu migrācijai uz Latvijas teritoriju pamatā bija vācu muižniecības intereses tur nometināt lojālus vācu zemniekus un bez šīs muižnieku iniciatīvas un aktīvas darbības šāda migrācija, visticamāk, nekad nebūtu notikusi.

privilēģijas kā Saratovas apgabalā nometinātajiem, savukārt esošos zemniekus bija paredzēts pārvietot uz apkārtējām valsts muižām.

Minētie divi dokumenti ir tiesiskais pamats Latvijas teritorijas ārējai kolonizācijai, tas ir, ārvalstīs dzīvojošu vācu zemnieku nometināšanai Latvijas teritorijā, mūsdienu Kokneses novada Iršu pagastā, pamatojot to ar mazo iedzīvotāju skaitu, kas nenodrošina zemju racionālu apgūšanu, kura varētu garantēt, ievedot lielāku skaitu vācu zemnieku.

Ar kolonistu vervēšanu nodarbojās aģenti, kas lielākoties bija personas ar diplomātiskā vai tirdzniecības dienesta pieredzi, savukārt valsts deva priekšrakstus par kolonistu vervēšanu, norādot, ka jāņem personas, kas nav gados vecas un ir derīgas lauksaimniecības un amatniecības darbiem.[4]

Par galveno kolonistu tranzīta punktu izveidojās Lībeka, kurai bija ģeogrāfiski seni kontakti ar Krieviju.[5] Kolonistu tranzīts uz Krieviju pamatā notika pa ūdens ceļu maršrutā Lībeka–Kronštate–Pēterburga–Oranienbauma–Volga.[6] Pēc ierašanās Krievijas teritorijā kolonisti noklausījās īsu ievadlekciju par Krievijas impērijas iekārtu, likumiem, tradīcijām un deva sava veida zvērestu[7], kā arī noslēdza līgumu, kas noteica viņu tiesības un privilēģijas.

Šādu vienošanos Oranienbaumā 1766. gadā noslēdza arī pirmās 69 kolonistu ģimenes, kuras ieradās Iršu kolonijā[8], atrunājot kolonijas pārvaldi – pašpārvaldes, zvejas un medību tiesības.[9] Pirmie kolonisti lielākoties bija cēlušies no Dienvidvācijas, bet savulaik pēc Dānijas karaļa uzsaukuma devušies kā kolonisti uz Jitlandi,[10] no kurienes Vidzemē no Lībekas nonāca pa minēto maršrutu. (1. att.)

Dažādos avotos par kolonistu skaitu (Iršos) 1766. gadā tiek sniegti atšķirīgi dati, norādot gan ģimeņu, gan kolonistu skaitu[11], tomēr, visticamāk, tas nepārsniedza 100 ģimenes un 400 kolonistu. Savukārt 1858. gadā kolonijā dzīvoja jau 3200 kolonisti[12], tādējādi nepilnu simts gadu laikā iedzīvotāju pieaugums bija astoņkārtīgs.

Kolonistu ierašanās motīvi varēja būt dažādi – Septiņgadu karš (1756–1763) un tā sekas (rekvizīcijas, kara posts, nodevu palielināšanās u. c.), saimniecībai nelabvēlīgs klimats iepriekšējās dzīvesvietās – Jitlandes zeme bija grūti apstrādājama, turklāt Dānija pretēji solītajam īpašu atbalstu nesniedza, kas pamudināja kolonistus meklēt iespējas turpmākai izdzīvošanai un saimniekošanai ārpus Dānijas[13].

No pirmajiem kolonistiem, kas ieradās Vidzemē, minami uzvārdi, ar kuriem laika gaitā asociējas Iršu kolonisti, piemēram, Asmuss (*Asmus*), Bitenbinders (*Biedenbinder*), Gangnuss (*Gangnus*), Hāzenfuss (*Hasenfuss*), Rotveilers (*Rothweiler*), Šveheimers (*Schwechheimer*), Štumpfs (*Stumpf*)[14].

Ieradušies kolonisti Iršos tika nometināti 10 x 20 km^2 lielā zemes platībā, kas tika sadalīta 107 vienībās. Sākotnēji kolonija aptvēra 4077 ha zemes, bet, pateicoties papildu zemes gabalu pievienošanai no blakus esošajām valsts zemēm, 1860. gadā tā bija jau 6000 hektāru.[15]

Līgums ar kolonistiem, kā arī vispārējie koloniju zemes izmantošanas nosacījumi paredzēja, ka kolonistiem piešķirama zeme 30 desetīnu lielumā, no tām 15 desetīnas – aramzemes, 5 desetīnas – pļavas, 5 desetīnas – meža, 5 desetīnas – dzīvojamās mājas un

1. att. Migrācijas ceļi uz Krievijas impēriju. (Izmantots attēls no grāmatas: *Volk auf dem Weg. Deutsche in Russland und in der GUS 1763–1997*. Stuttgart: Landsmannschaft der Deutschen aus Russland; Kulturrat der Deutschen aus Russland, 1997.)

dārza izveidei. Tika noteikts, ka zeme nav pārdodama un dalāma, to manto tikai jaunākais dēls un aizdevuma atmaksa jāsāk tikai pēc pieciem gadiem.[16]

Vēlāk jau valsts mērogā kolonistu dalījums un statuss, iekšējā pārvaldība tika nostiprināti īpašos noteikumos[17], kas tika izdoti ap 1856./1857. gadu. Tie regulēja pašpārvaldes kārtību, un par Iršu kolonistiem tika noteikts, ka pārvaldību veic no pašu vidus ievēlēti staršinas, kurus amatā apstiprina apriņķa priekšnieks, bet viņu uzrauga Vidzemes guberņas Valsts īpašumu palāta un policija.[18]

Īpašais koloniju un kolonistu statuss attiecībā pret vietējiem zemniekiem tika izmainīts tikai pēc 1871. gada, kad Krievija veica pasākumus, lai izlīdzinātu kolonistu tiesības ar vietējo iedzīvotāju tiesībām. 1871. gada 3. jūlijā cars Aleksandrs II apstiprināja kārtību[19], ar kuru vairākums vācu kolonistu zaudēja daļu privilēģiju, to skaitā – oficiāli zaudēja kolonistu statusu un turpmāk tika saukti par nometniekiem (*поселяни-собственники*), kas administratīvi bija pakļauti guberņas un apriņķu pārvaldes iestādēm un kam iedalītā zeme tika piešķirta valdījumā.

Neraugoties uz plašajām privilēģijām, realitāte nereti bija atšķirīga, un ne visas kolonijas, īpaši impērijas ziemeļrietumu apgabalos (Sanktpēterburgas guberņas apkārtnē, piemēram, Jamburgas, Oranienbaumas kolonijas), bija dzīvotspējīgas. Tam par iemeslu varēja būt gan klimatiskie apstākļi, gan saimniekošanas metodes, gan arī vietējo iedzīvotāju un amatpersonu attieksme.

Iršu kolonijas attīstību ietekmēja arī tas, ka vācbaltiešiem nebija intereses par kolonijas likteni, kā dēļ tā nesaņēma būtisku vietējo vācbaltiešu atbalstu. Neturpinājās arī zemes apmēra pieaugums, nebija pieļauta zemes dalīšana, tādējādi kolonistu nākamās paaudzes nereti devās darba meklējumos uz pilsētām un liela daļa kļuva par amatniekiem arī Rīgā un veidoja tur savas amatnieku darbnīcas.[20]

Nereti problēmas bija tik būtiskas, ka bija jāiejaucas varas iestādēm. Tā imperators Nikolajs I 1830. gada 22. septembrī apstiprināja Ministru komitejas rīkojumu par Vidzemes koloniju iekārtojumu[21], kas pamatojās uz Iekšlietu ministrijas ziņojumu par kolonijas diezgan bēdīgo stāvokli un vietējo amatpersonu patvaļu. Pēc kolonistu sūdzības tika konstatēts, ka pretēji līgumam, kas paredz kolonijas pašpārvaldi, faktiski ar kolonijas zemes īpašumiem rīkojas vietējais ieceltais kolonijas uzraugs muižnieks Būdenbroks (*Buddenbrock*): pārvalda īpašumus; bez atlīdzības izmanto pļavas un ganības, kuras apstrādā latviešu zemnieki, kas nometināti uz kolonijas zemēm; izmanto kolonistu valdījumā esošo krogu; ievāc maksu no kolonistiem par latviešu skolotāja uzturēšanu; nometinājis kolonijas zemē arī 114 vietējos valsts muižas zemniekus; daļu kolonijas meža atdalījis no kolonijas, un tā piešķirta mežsargam, un kolonisti par meža materiālu izmantošanu spiesti maksāt.[22]

Par minēto kolonisti jau 1828. gadā iesnieguši sūdzības ģenerālgubernatoram Pauluči (*Филипп Осипович Паулуччи*, 1779–1849), kurš daļēji apmierinājis viņu prasības par zemju atdošanu, bet nav piešķīris jaunas zemes, kā arī licis pārtraukt pasu izdošanu, lai apturētu kolonistu aizplūšanu no kolonijas.

Pēc kolonistu sūdzībām Ministru komiteja ierosināja atdot kolonistiem atņemtos zemes gabalus, atlaist no amata Būdenbroku, bet koloniju pakļaut apriņķa policijas uzraudzībai, atcelt pasu izdošanas aizliegumu, kā arī veikt finanšu revīziju un atcelt nepamatotās nodevas. Vienlaikus tika nolemts atstāt latviešiem iedotās zemes, jo kolonijā bija pietiekami daudz zemes, tāpat, lai paaugstinātu kolonistu ieinteresētību zemes labiekārtošanā, tika uzdots izvērtēt kritērijus meliorācijai un zemes labiekārtošanai. Savukārt jautājums par meža izmantošanu tika atstāts vēlākai izlemšanai.[23]

Kā redzams, Iršu kolonijas stāvoklis nebija viennozīmīgi vērtējams, no vienas puses, kolonistiem bija piešķirtas privilēģijas un zeme, no otras puses, viņi bija spiesti dzīvot vietējo vācbaltiešu un tās administrācijas vidū, kuriem bija spēcīgas pozīcijas. Un, kā redzams, Iršu kolonistiem nebūt nebija viegli pilnīgi realizēt pašpārvaldi, īpaši saimnieciskajā aspektā.

Vācu zemnieku nometināšana pēc 1905. gada revolūcijas

Otrs lielākais vācu zemnieku ierašanās laiks saistāms ar 1905. gada revolūciju. Tās sekas bija ne tikai dziļa plaisa latviešu un vācbaltiešu starpā, kas aizkavēja vienotas politiskās nācijas veidošanos, bet arī daļu muižniecības pievērsa iekšējās kolonizācijas iespējām. Tādēļ radās ideja par sociālās atbalsta bāzes nostiprināšanu laukos, kur bija katastrofāls vācu zemniecības trūkums, kā dēļ muižas sociālo balstu veidoja latviešu zemniecība, kas nu bija izrādījusies muižām nelojāla.[24]

Minētais lika aktīvākajiem Kurzemes un Vidzemes muižniekiem meklēt iespējas ievest vācu zemniekus no Iekškrievijas. Galvenie kolonizētāji Kurzemē bija Kazdangas majorāta īpašnieks, Aizputes muižniecības apriņķa maršals, Kurzemes Vācu savienības (*Verein der Deutschen*) izveidotājs Karls Vilhelms fon Manteifels-Cēge (*Karl Wilhelm von Manteuffel gen. Zoege*, 1872–1948, 2. att.), kurš par kolonizācijas darbu Vācijā izdeva grāmatu *Meine Siedlungsarbeit in Kurland*[25], Kurmāles muižas īpašnieks Silvio Brēdrihs (*Silvio Broedrich-Kurmahlen*, 1870–1952), kurš plaši veica kolonizāciju Kuldīgas apriņķī, un Vidzemes kolonizācijas aktīvists, Vidzemes muižniecības landrāts un Skrīveru muižas īpašnieks Makss fon Zīverss (*Max von Sivers*, 1857–1919).[26]

2. att. Kārlis Vilhelms fon Manteifelis-Cēge (1872–1948). Ivandas Bērziņas privātkolekcija

Ievērojot revolūcijas vardarbīgās norises un sociālā izlīguma neiespējamību, skaidrs, ka viens no galvenajiem kolonizācijas motīviem bija nacionālā ideja – vācu tautības zemnieku kā sociālā slāņa izveide muižās un lauku apgabalos. Tomēr, visticamāk, daļa muižniecības kolonizācijā saskatīja iespējas laukos nodrošināt darbaspēku, kura trūkums 20. gs. sākumā bija ļoti izteikts, jo tā izmaksas bija cēlušās, tādējādi bija izdevīga un vēlama lētāka darbaspēka piesaiste. Turklāt arī oficiālo valsts amatpersonu, to skaitā Kurzemes gubernatora Leonīda Kņazeva (*Леонид Князев*, 1851–1929), paustā nostāja vācu zemnieku nometināšanu Kurzemes guberņā argumentēja ar laukstrādnieku trūkumu un darba izmaksu celšanos.[27]

Savukārt kolonistu motīvi pamatā bija ekonomiski: labākas dzīves un darba iespēju meklējumi, jo Krievijas impērijas vācu kolonistu tiesības un privilēģijas tika ierobežotas arvien vairāk un pieauga kolonistu–bezzemnieku skaits. Tādējādi uzaicinājums doties uz Kurzemi, kas solīja iegūt īpašumā vai nomā zemi, tika uzskatīts par iespēju uzlabot ekonomisko situāciju.[28]

Šī kolonizācija primāri bija Kurzemes muižniecības iniciatīva un aktīva darbība, kas ietvēra vairākas procedūras[29]: informācijas iegūšanu par kolonistu gatavību pārcelties uz Kurzemi; kolonizācijas iniciatoru braucienu uz Volīniju 1906. gada pavasarī; jautājuma izskatīšanu landtāgā Jelgavā; kolonizācijas institūciju izveidošanu, piemēram, laukstrādnieku vervēšanas uzņēmuma *Gesellschaft für Landwerb* izveidi 1907. gadā; kolonistu vervēšanu, ko pamatā veica barona Manteifela uzticamības persona virsmežsargs Verners

Lakševics (*Werner Lackschewitz*) un citi aģenti, aprakstot Kurzemi pat kā sapņu zemi Eldorado;[30] kolonistu izlūku braucienu uz Kurzemi un ierašanos Kurzemē.

Historiogrāfijā un starpkaru periodikā ir norādīts atšķirīgs kolonistu skaits, kuri ieradušies Latvijas teritorijā, lielākoties no 15 000 līdz 20 000 vācu kolonistu, tomēr atšķirīgā areālā – no Kurzemes guberņas līdz Baltijas reģionam (Kurzemes, Vidzemes un Igaunijas guberņa),[31] tikai barons Felkerzāms (*von Fölkersahm*) un statistiķis Marģers Skujenieks devuši reālajiem kolonizācijas apjomiem līdzīgus datus par aptuveni 5000–6000 kolonistu, kas jebkad nometināti Latvijas teritorijā.[32]

Faktiski kolonizācijā no 1907. līdz 1914. gadam bija vērojama dažāda intensitāte. Kolonisti ieradās Latvijas teritorijā no 1907. gada,[33] taču kolonizācijas process nebija viendabīgs. Vairāk nekā 50 % kolonistu ieceļoja Kurzemē jau līdz 1908. gada vidum, kolonistu skaita pieaugums turpinājās līdz 1910.–1911. gadam, kad samazinājās kolonizācijas intensitāte un pieauga kolonistu izbraukšana – pamatā uz citām muižām, citām Baltijas guberņām vai ārpus Baltijas. Emigrējušo kolonistu skaits, visticamāk, nepārsniedza 22–25 procentus.[34] Tas ļāva Kurzemes gubernatoram Sergejam Nabokovam (*Сергей Набоков*, 1866–1940) 1912. gadā Iekšlietu ministrijai ziņot, ka kolonistu nometināšana Kurzemes guberņā bijusi tikai īslaicīga parādība un ir jau gandrīz beigusies.[35]

Neraugoties uz to, 1912. un 1913. gadā kolonistu ierašanās Kurzemē atkal pieauga – 1913. gada janvārī Kurzemes guberņā dzīvoja vairāk nekā 5700 kolonistu, no tiem lielākā daļa – ap 57 % – Aizputes un Kuldīgas apriņķī, savukārt Ilūkstes apriņķī kolonisti nebija nometināti, bet Jaunjelgavas apriņķī tie dzīvoja tikai vienā – Vārnavas (*Warenbrock, Варенброкъ*) – muižā.[36]

1908. gada vidū Kurzemes guberņā kolonistiem bija ierādīta dzīvesvieta 70 muižās, un kopumā līdz 1913. gada beigām tie tika nometināti vismaz 207 muižās Latvijas teritorijā. Taču kolonisti dzīvojuši arī latviešu viensētās kā strādnieki un pusgraudnieki.[37]

Analizējot datus par migrācijas dinamiku un ievērojot, ka pēc 1919. gada datiem kopējais kolonistu skaits Vidzemē nepārsniedz 10 %,[38] iespējamais jebkad ieceļojušo kolonistu skaits Latvijas teritorijā varētu būt bijis ap 10 000–11 000 kolonistu.

Kolonisti ieceļojuši no astoņpadsmit Krievijas impērijas guberņām, lielākais kolonistu skaits – no Volīnijas guberņas un tā sauktās Kongresa Polijas (tā tika izveidota 1815. gadā Vīnes kongresā kā autonoma vienība ar Krievijas imperatoru kā Polijas karali Krievijas impērijas sastāvā). Pēc 1830.–1831. gada sacelšanās tika atcelta 1815. gada konstitūcija, pēc 1863. gada sacelšanās apspiešanas karalistes autonomija faktiski tika likvidēta.[39] Kolonistu iepriekšējo dzīvesvietu areālā parādās arī Vācijas impērija un Amerika (neprecizējot, bet domājams, tā bija ASV), tomēr tās ir tikai atsevišķas ģimenes, kas, visticamāk, mēģināja apvienoties ar radiniekiem Latvijas teritorijā.[40]

Kolonizācijas procesa dinamika, protams, nepalika neievērota vietējo iedzīvotāju vidū. Tā jau 1908. gadā Kurzemes laikrakstos parādās raksti par vācu kolonistu ierašanos Kurzemes muižās,[41] un dažos gadījumos tie izraisīja arī Kurzemes gubernatora reakciju, kurš prasīja paskaidrojumus apriņķa priekšniekiem, piemēram, par Elejas muižā it kā

atbrīvotajiem latviešu laukstrādniekiem.[42] Tomēr nekādu tālāku rīcību, kas ierobežotu kolonizāciju, šie raksti neradīja.

Retumis bija sastopamas arī kolonistiem labvēlīgas publikācijas, tā 1914. gadā laikrakstā "Zemkopis" Kurmāles pagasta kolonisti vērtēti kā "priekšzīmīgi zemes rūķi"[43].

Jāsaka gan, ka arī to vācbaltiešu muižnieku, kuri nepiedalījās aktīvajā kolonizācijā, attieksme pret kolonistu ievešanu bija atšķirīga un ir pat atspoguļota daiļliteratūrā.[44] Vieni karsti atbalstīja kolonizāciju un nosodīja latviešu preses naidīgo kritiku, piemēram, Georgs Astafs fon Tranzē-Rozeneks (*Georg Astaf von Transehe-Roseneck*, 1865–1946), Vidzemes bruņniecības notārs, par kādu latviešu avīzes "Balss" publikāciju 1907. gadā, kurā pausts viedoklis, ka nedrīkst paciest kolonizāciju, bija sašutis, uzskatot latviešu attieksmi par psihiski slimas tautas reakciju.[45] Pretēju viedokli pauda Kurzemes bruņniecības vadītājs, iespējams, Voldemārs Reiterns-Nolkens (*Woldemar Ernst Friedrich Reutern-Nolcken*, 1851–1917): "Nav jāaizmirst, ka mums ar latviešiem kopā būs jādzīvo vēl gadsimtiem ilgi, un līdz ar to mēs nedrīkstam palielināt bezdibeni starp viņiem un mums."[46]

To, ka šajā laikā kolonizācija bija izraisījusi diezgan lielu latviešu uzmanību, apliecina arī fakts, ka rakstnieks Rūdolfs Blaumanis kolonizācijai veltījis dzejoli "Lielais Miķelis un mazie Miķeļi jeb Par velti mēģināts":

Saratovā zīle dzied
Vārtu stabu galiņā.
"Geh, frauchen'a, klausitiesi,
Kādu ziņu zīle nes!"

"Zīle nesa tādu ziņu:
Uz Kurzemi mums būs iet,
Uz to Dieva Kurzemīti
Kungiem-brāļiem palīdzēt!"[47]

Šie panti vēlāk izmantoti arī vēsturnieka Ulda Ģērmaņa grāmatā "Latviešu tautas piedzīvojumi"[48].

Kā jau tika minēts, kolonistu galvenās cerības bija saistītas ar zemes iegūšanu nomā vai īpašumā, tāpēc viņi gan pirka zemnieku mājas, gan kolonizatori pārdeva viņiem iepirkto un parcelēto muižu zemi. Brīvas zemes ne vienmēr bija pietiekami, tāpēc daļa kolonistu strādāja par laukstrādniekiem un kalpiem muižās, tādēļ kolonizācijas procesā var izšķirt divus kolonizācijas tipus:

1) muižu pirkšana, parcelēšana un pārdošana, nomāšana kolonistiem, īpaši Kuldīgas un Talsu apriņķī, ko veica Silvio Brēdrihs; šādas kolonijas, kur pamatā veidojās zemes īpašnieku un nomnieku kolonijas, var dēvēt par Brēdriha kolonijām;
2) muižas, kurās kolonistus lielākoties piesaistīja kā laukstrādniekus, amatniekus un kalpotājus, cik iespējams, arī nomniekus, bet zemi pārdeva mazos apmēros – lielākoties Aizputes un Grobiņas apriņķī, kur kolonizācijas darbu veica Karls Vilhelms fon Manteifels, un tāpēc šīs kolonijas var dēvēt par Manteifela kolonijām.[49]

Kolonisti ieņēma arī tādus amatus, kur bija nepieciešamas labākas vispārējās zināšanas jeb augstāka kvalifikācija, piemēram, viņu vidū ir zināmi vismaz četri skolotāji, tāpat vairākās muižās kolonisti strādāja par rakstvežiem vai muižas pārvaldniekiem un to palīgiem.[50]

Trūkst sīkāku ziņu par to kolonistu dzīves apstākļiem, kuri strādāja nevis muižās, bet gan pie latviešu saimniekiem, izņemot to, ka šie kolonisti pie dažiem saimniekiem aizņemot visas strādnieku vietas, viņu bērni strādā par cūkganiem un jau runā latviešu valodā.[51] Tāpat kolonisti, kuri nevarēja vai kuriem nebija iespējas nomāt vai iepirkt zemi, meklēja iespējas strādāt arī gadījuma darbus, piemēram, mežu darbos, jo nespēja nodrošināt iztiku savām ģimenēm.[52]

Vērtējot aptuveno vācu kolonistu apstrādātās zemes daudzumu pūrvietās 1919. gadā (pirms agrārās reformas), secināms, ka kolonistiem Kurzemē un Vidzemē nomā bija vidēji 13 400 pūrvietu (ap 4971 ha) zemes, kas no kopējā apstrādātā zemes daudzuma 38 000 pūrvietu (ap 14 098 ha) platībā veido tikai 35 %, no tām nomā visvairāk zemes atradās Aizputes apriņķī – vairāk nekā 5200 pūrvietu (ap 1929 ha), kamēr Kuldīgas apriņķī mazliet vairāk nekā 2000 pūrvietu (ap 742 ha).[53] Savukārt kolonistu īpašumā Kurzemes guberņā bija vairāk nekā 24 400 pūrvietu (ap 9052 ha), visvairāk – Kuldīgas apriņķī – vairāk nekā 14 300 pūrvietu (ap 5305 ha) un Aizputes apriņķī – 3536 pūrvietas (ap 1312 ha) zemes.[54]

Zemes gabalu lielums, kas tika pārdots kolonistiem, svārstās no trim līdz piecdesmit desetīnām, bet visbiežāk minētā amplitūda bija no 15 līdz 25 desetīnām zemes,[55] kas atbilstu tā laika vidējam pārdodamās zemes lielumam Kurzemes kroņa muižās,[56] bet ne vidējās latviešu saimniecības lielumam (ap 40 desetīnām), un varas iestāžu skatījumā šādi mazāki zemes gabali bez papildu apgādes bija pakļauti iznīkšanai.[57]

Zemes cenas bija atkarīgas no vairākiem faktoriem[58] – no zemes statusa, zemes apbūves un saimnieciskās vērtības, brīvās zemes daudzuma proporcionāli zemes pieprasījumam un kolonistu maksātspējai attiecīgajā vietā.

Pamatā meža zemes cena bija aptuveni 60–100 rubļu par desetīnu, par jauktu zemi – ap 110–120 rubļu par desetīnu, vai cena bija noteikta atsevišķi aramzemei un meža zemei, bet aramzemes cena bijusi ap 120–150 rubļu par desetīnu.[59]

Lielākā daļa kolonistu nespēja uzreiz nomaksāt visu maksu par iegādāto īpašumu un ņēma aizdevumus, kurus izsniegusi kredītsabiedrība un kolonizators, kurš Kuldīgas apriņķī lielākoties bija Brēdrihs, bet lielāko aizdevumu summu devusi kredītsabiedrība uz 40–45 gadiem, un līdz parāda nomaksāšanai zemes pirkšana bieži nemaz nebija koroborēta. Aizdevums tika ņemts, nosakot 4,5–5 % likmi no aizdevuma summas, bet nereti bija noteikta 0,5 % likme zemes amortizācijas izdevumiem. Pērkot meža zemi, tika doti pieci brīvie gadi līdz atmaksas sākšanai, lai kolonists varētu iesākt saimniekošanu un iegūt līdzekļus apmaksai.[60]

Jāpiemin kāda īpatnība, kas raksturīga kolonistu kopienai, iepērkot zemi, – nereti kolonisti kooperējās ar ģimenēm vai pat ar latviešiem un krieviem, lai nopirktu zemes gabalu,[61] kas liecina, ka viņi izmantoja visas iespējas zemes iegūšanai nomā vai īpašumā, un, tā kā kolonistu ģimenes bija bērniem bagātas, tad pieaugošo bērnu un viņu vecāku ģimenēm nebija problēmu iegādāties kopīgu īpašumu.

Kolonistu dzīve Latvijas teritorijā nebūt nebija tik vienkārša, piemēram, 1908.–1911. gadā vietējie Kurzemes laikraksti ziņoja par nesaskaņām starp kolonistiem un kolonizatoriem, tas ir, muižu īpašniekiem, bieži vien tās bija saistītas ar kolonistu neapmierinātību ar piedāvātajiem dzīves un darba apstākļiem, kā arī algu.[62] Turklāt kolonisti nebūt ne vienmēr zaudēja konfliktos, piemēram, Vānes mazmuižas Sārcenes nomnieks barons fon Rekke atlaidis divus kolonistu ģimenes galvas no darba, jo tie runājuši pretī baronam. Kolonisti baronu iesūdzējuši miertiesā un uzvarējuši, un barons bija spiests maksāt kolonistiem 400 rubļu.[63]

Iespējams, ka reizēm nesaprašanās pamatā bija arī kolonistu līdzšinējo saimniekošanas tradīciju atšķirības, piemēram, nestrādāšana lietū, kas Kurzemē, kur bieži līst, ir pilnīgi neiespējami, darbu sākšana ap plkst. 8.00 un tā beigšana ap plkst. 18.00, zemes ecēšana vienu reizi, lopu ganīšana, sēžot zirga mugurā, vai īss lopu ganīšanas laiks pļavās.[64]

Kolonistu ikdienas dzīves paražas atšķīrās no vietējo iedzīvotāju paradumiem, piemēram, kolonistu mājās reti esot bijuši dārzi, bet maizes cepšana notikusi ārpus mājas, kur pagalma stūrī bijušas mūra krāsnis, tāpat arī būvdarbiem bieži lietoti māli, kas sajaukti ar sakapātiem salmiem,[65] kādus Latvijā nelietoja, kas gan netraucēja kolonistu sekmīgai dzīvei.

Savdabīgas bija kolonistu tradīcijas māju nosaukumu došanā, ko viņi bieži saukuši saimnieka vārdā vai uzvārdā, pievienojot galotnē vācu nosaukumus "sēta" (*Hof*), "miers" (*Ruhe*), piemēram, *Ludvigshof* (no vārda Ludvigs), *Batkehof* (no uzvārda – Batke), *Friedrichsruhe*.[66] Tas ļoti precīzi atspoguļots arī Blaumaņa dzejoļa "Lielais Miķelis un mazie Miķeļi jeb Par velti mēģināts" rindās:

"Ko tu raudi, kas tev kaiši,
Manu jaunu kolnistiņ?"
"Es tev teikšu raudādamais,
Ko man dara svešais kungs.

Nosolīja baltu maizi
Par to manu gājumiņ.
Solīt sola, bet nedeva
Teic man' lielu izēdaj." [..]

"Kam tu raudi gauži,
Kam tu bēdājiesi,
Šķir pušami gultas drēbes,
Lauz rakstītu kontraciņ!"[67] (Par muižnieku un kolonistu nesaprašanos.)

Lepni mani arājiņi
Kā pilsētas jauni kungi:
Ne tie ēda rudzu maizi,
Ne guļ kalpu barakās.[68]

Eita, bērni skatīties,
Kādi ērmi tīrumā!
Kundziņš kūla kolnistiņu,
Aiz matiem turēdams. (Par atšķirīgajām tradīcijām.)[69]

Kas tur spīd, kas tur viz
Tīrumiņa maliņā?
Ecētājis elsiņā,
Arājs vikses zābakos.[70]

Kolonistu stāvoklis pēc Pirmā pasaules kara

Diemžēl Pirmais pasaules karš iezīmēja būtiskas pārmaiņas kolonistu, pirmām kārtām jau tā saukto 1905. gada kolonistu, dzīvē, jo apturēja gan kolonizācijas procesu, gan daudz vairāk nekā šajā teritorijā ilgstoši dzīvojošos Iršu kolonistus pakļāva tālākajām varas maiņām.

Pirmā pasaules kara sākums un Krievijas impērijas īstenotā pretvācu politika vērsās gan pret Iršu, gan 1905. gada kolonistiem, jo 1915. gadā pieņemtie normatīvie akti sākotnēji noteica zemes īpašuma un lietošanas tiesību ierobežošanu, bet vēlāk aizliedza jebkādu zemes īpašumu tiesību esamību vācu izcelsmes personām, to skaitā ar Krievijas pavalstniecību.[71]

Un, lai gan minēto lēmumu piemērošana Kurzemes un Vidzemes guberņā uz laiku tika apturēta,[72] tomēr kolonistus skāra armijas virspavēlnieka sevišķās apspriedes 1915. gada 23. jūnija lēmums par piefrontes rajonu attīrīšanu,[73] kas paredzēja vācu kolonistu izsūtīšanu uz Iekškrieviju – Iršu kolonisti un Vidzemes guberņā dzīvojošie 1905. gada kolonisti (Skrīveru apkārtnes) tika izsūtīti uz Sibīriju, savukārt lielai daļa Kurzemes kolonistu izdevās paslēpties mežā līdz Vācijas karaspēka ienākšanai.[74]

Tomēr arī Kurzemes kolonistu liktenis bija bēdīgs – tika sadalītas dzimtas, brāļi nostādīti pret brāļiem, jo kolonistu dēli karoja gan Krievijas armijā, gan Vācijas armijā, gan civilās brigādēs uz dzelzceļa, kā arī atsevišķas personas bija izsūtītas uz Sibīriju.[75]

Zināmi labumi kolonistiem gan tika, jo daļai iznomāja bēgļu gaitās devušos latviešu mājas. Šādā veidā gan parasti vācu okupācijas iestādes atbalstīja Kurzemē, pamatā Jaunpils pagastā, 1916. un 1917. gadā pēc kolonizācijas plāna nometinātos vācu zemniekus, kuri bija ļoti neapmierināti ar dzīves apstākļiem Kurzemē.[76]

Šajā laikā kolonisti ieņem amatus arī pagasta pārvaldē, piemēram, 1915. gadā Kurmāles pagasta vecākā pienākumus pildījis kolonists Gotlībs Kicmanis (*Gottlieb Kitzmann*).[77]

Pirmā pasaules kara beigas nomainīja pilsoņu karš* jeb tā sauktās Brīvības cīņas, kurās piedalījās gan Iršu, gan 1905. gada kolonisti – gan landesvēra, vēlākā 13. Tukuma

* Autore izvēlas šādu apzīmējumu, jo šo laiku iezīmē gan atšķirīgas idejas par Latvijas teritorijas tālāko likteni, gan Latvijas iedzīvotāju atbalsts šīm idejām – Latvijas iedzīvotāji pārstāv gan atšķirīgu politisko redzējumu (Niedras kabinets, Ulmaņa valdība, Stučkas padomju valdība) un karo gan Padomju Krievijas,

3. att. Konrāds Dekerts (*Deckert*, 15.08.1891. Iršu pagasts – 19.11.1942. Soļikamskas nometne). Nezināma autora foto

4. att. Ernests Fībigs (*Fiebig*, 06.12.1898. Tučino muižā pie Rovno – ?). Nezināma autora foto

kājnieku pulka, gan citu Latvijas armijas vai ārvalstu sabiedroto armiju sastāvā, daļai no viņiem kā Konrādam Dekertam (*Deckert*, 15.08.1891 Iršu pagastā – 19.11.1942 Soļikamskas nometnē 3. att.), Georgam Erhardam (19.11.1895 Iršu kolonijā – 6.02.1935 Rīgā), Alfonam Buholcam (22.03.1892 Polijā, Lodzā – ?), Ernestam Fībigam (*Fiebig*, 06.12.1898 Rovnas apr. Tučinas muižā – ?, 4. att.), Jozefam Maasam (*Maas*, 25.02.1902 Volīnijas gub. Rovnas apr. – ?) un citiem tika piešķirts Lāčplēša Kara ordenis.[78] Interesantas ir Konrāda Dekerta kara gaitas, kurš Pirmo pasaules karu sācis Krievijas armijā, no 1918. gada dienējis Francijas armijā un 1919. gadā iestājies Bermonta armijā, kur veicis kontrpropagandas darbību, savukārt Ernests Fībigs brīvprātīgi iestājies landesvērā, pēc kara turpinājis dienestu 7. Siguldas kājnieku pulkā, bet Otrajā pasaules karā bijis sarkanarmijas mīnmetēju rotas komandieris un atkāpies kopā ar sarkano armiju.[79] Jozefam Maasam Lāčplēša Kara ordeni gan atņēma mantkārīgos nolūkos izdarītas slepkavības dēļ.[80]

Pēc karadarbības beigām Latvijas Republikā Iršu kolonistu dzīve lielākoties nokārtojās, un pēc 1918. gada viņi atgriezās Iršos, ieguva pavalstniecību un pēc agrārās reformas zemes īpašumus nezaudēja.[81]

---

gan dažādās Latvijas bruņotajās vienībās, ko iezīmē arī pretnostatīšanās (Landesvēra un Ziemeļlatvijas armijas sadursme pie Cēsīm), gan Bermonta karaspēkā.

Citādi dzīve izvērtās 1905. gada kolonistiem. Viņu iekļaušanos normālā dzīves ritmā Latvijas Republikā apgrūtināja 1919. gadā pieņemtais likums par pavalstniecību, kura pirmais pants noteica, ka par Latvijas pilsoni uzskatāma persona, kas ir cēlusies no Latvijas robežās ietilpstošajiem apgabaliem vai, pēc Krievijas likumiem, pirms 1914. gada 1. augusta ir uzskatāma par piederīgu šiem apgabaliem, respektīvi, reģistrēta attiecīgajā pagastā.[82] Diemžēl liela daļa kolonistu pēc ierašanās Latvijas teritorijā joprojām nebija oficiāli izrakstīti no iepriekšējām dzīvesvietām un reģistrējušies attiecīgā pagasta iedzīvotāju kopumā,[83] tāpēc pavalstniecību varēja iegūt vienīgi optācijas kārtībā, iesniedzot lūgumu Iekšlietu ministrijā.

Pavalstniecības nepiešķiršana izraisīja kolonistu neapmierinātību – interesants atgadījums fiksēts 1920. gadā Satversmes sapulces vēlēšanās Kurzemes apgabalā, kad reģistrētas vācu kolonistu sūdzības, kurās izteikts protests par nepielaišanu pie vēlēšanām, jo kolonisti uzskatīja, ka dzīvojuši Latvijas teritorijā jau pirms 1914. gada 1. augusta.[84]

Kolonistiem optācijas kārtībā sāka piešķirt pavalstniecību no 1921. gada, tomēr vēl 1924. gadā tika konstatēts, ka daudzi kolonisti pases nav saņēmuši,[85] piemēram, Virgā no 30 ģimenēm tikai 19 bija pases, Kazdangā no 21 – astoņām, līdzīgi citās kolonijās.[86] Līdz ar to kolonisti turpināja pavalstniecību saņemt pat vēl 30. gados,[87] atkarībā no tā, kā izdevās nokārtot iesniegšanai nepieciešamos dokumentus.

Jāakcentē, ka atbilstoši Agrārās reformas likuma I. daļai par valsts zemes fondu noteiktas kategorijas zemi neatsavināja tikai Latvijas pilsoņiem, un arī jaunus zemes īpašumu varēja iegūt tikai Latvijas pavalstnieki,[88] tādējādi pavalstniecības neesamības fakts automātiski bija saistīts ar nespēju izlietot vai iegūt zemes īpašuma vai nomas tiesības.

Valsts gan nedaudz atviegloja to kolonistu stāvokli, kuri bija iesnieguši lūgumus par uzņemšanu Latvijas pavalstniecībā, jo regulāri pagarināja šo personu uzturēšanās atļauju Latvijas teritorijā un arī deva tiesības līdz pavalstniecības jautājuma izlemšanai nomāt vai paturēt savas zemes, kas viņiem, iespējams, būtu jāzaudē negatīva lēmuma gadījumā.[89]

Agrārās reformas norise būtiski ietekmēja 1905. gada kolonistus un pastiprināja migrācijas tendenci, jo muižu zeme atbilstoši Agrārās reformas likumam tika ieskaitīta valsts zemes fondā, kas nozīmēja, ka lielākā daļa tajās strādājošo kalpu un laukstrādnieku zaudēja darbu. Tāpat arī no muižām atdalītās un pārdotās zemnieku zemes tika ieskaitītas valsts zemes fondā,[90] ja tās nebija ieguvuši Latvijas pavalstnieki, taču lielai daļa kolonistu, kā jau minēts, vēl nebija Latvijas pavalstniecības, savukārt daļai bija citu valstu, piemēram, Polijas, pavalstniecība, bet daļa bija nansenisti jeb bezpavalstnieki.[91] Līdzīgi klājās muižu zemes nomniekiem, īpaši tiem, kuri nomas tiesības bija ieguvuši vācu okupācijas laikā, jo šie līgumi tika atzīti par spēkā neesošiem.[92]

Savas īpašuma tiesības nebija viegli pierādīt pat tiem, kuri bija ieguvuši Latvijas pavalstniecību, jo diemžēl nereti īpašuma tiesību pāreja nebija koroborēta, tā kā lielākoties tika veikta pēc pēdējā maksājuma izdarīšanas.[93] Apriķos šādā veidā īpašumus zaudēja visi kolonisti.[94]

Šā iemesla dēļ daļa (pamatā Manteifela koloniju) kolonistu emigrēja vai pārcēlās uz citām dzīvesvietām, daudzi devās uz Liepāju, Kuldīgu, Kandavu, Ventspili, Apriķiem un

strādāja par dienas vai gadījuma strādniekiem, un šis pieaugums varēja būt 10 % vai pat lielāks.[95]

Minētās problēmas ar zemes īpašuma un nomas tiesībām, kā arī nenokārtotais pavalstniecības jautājums radīja 1905. gada kolonistos emigrācijas idejas,[96] piemēram, Planīcas pagastā no 33 ģimenēm līdz 1928. gadam savas mājas pameta 15 ģimenes (kopā 70 cilvēki no 161), dodoties uz Vāciju, Brazīliju, Kanādu, kā arī pārceļoties uz citu vietu Latvijā,[97] tādējādi šī tendence bija diezgan izplatīta.

Runājot par vācu zemnieku provizorisko skaitu pēc kara, vispirms jāuzsver, ka kolonistu skaita izmaiņu analīze pēc 1919. gada ir apgrūtināta, jo oficiālus datus par vācu zemniekiem kolonistiem Latvijas Republikas varas iestādes neapkopoja. Pēdējie dati par kolonistiem ir apkopoti 1919. gadā pēc Iekšlietu ministrijas Pašvaldību departamenta iniciatīvas, no tiem secināms, ka vācu kolonisti apmetušies 145 apdzīvotās vietās Kurzemē un Vidzemē: 103 pagastos un vienā pilsētā Kurzemē, visvairāk Kuldīgas un Aizputes apriņķī, un 39 pagastos un vienā pilsētā Vidzemē, visvairāk Rīgas apriņķī.[98]

Kopējo vācu zemnieku kolonistu skaitu Latvijas Republikā 1919. gadā veidoja ap 1550 ģimeņu – 8700 cilvēku, no tiem skaitliski vislielākā kompakti dzīvojošā grupa bija Iršu kolonisti, kuri veidoja 1423 cilvēku lielu kopienu. Savukārt 1905. gada kolonisti kopumā bija skaitliski lielākā grupa valstī – ap 1250 ģimeņu aptuveni 7260 cilvēku sastāvā visā Latvijā, no tiem ap 90 % dzīvoja Kurzemē, bet Vidzemē kolonistu skaits nesasniedza pat tūkstoti. Atsevišķos Kurzemes pagastos mītošo 1905. gada kolonistu skaits ir iespaidīgs – 1919. gadā Kazdangas pagastā dzīvoja 924 kolonisti, Zantes pagastā – 476 kolonisti, pāri par 400 kolonistu arī Kurmāles un Tāšu–Padures pagastā. Savukārt Vidzemē iespaidīgākais kolonistu skaits ir Skrīveru pagastā, kur dzīvoja vairāk nekā 120 kolonistu.[99] Minētie dati skaidri norāda, ka visvairāk kolonistu līdz 1919. gadam bija nometināti pagastos, kur muižas piederēja galvenajiem kolonizācijas iniciatoriem, tas ir, Brēdriham, fon Manteifelam un fon Zīversam (Skrīveru muiža).[100]

Protams, lielākā daļa kolonistu palika Latvijā un pēc Latvijas pavalstniecības saņemšanas agrārās reformas gaitā ieguva zemi – gan rentes mājas, gan jaunsaimniecības, turklāt arī kā Latvijas armijas karavīri vai kritušo karavīru ģimenes locekļi.[101]

Tomēr par daudzmaz nokārtotu saimniecisko dzīvi Latvijā 1905. gada kolonistu sakarā var runāt tikai 30. gados, kad iegūti īpašumi vai darbs, iegūts inventārs un sākta saimniekošana. Saimniekošanas sekmes bija atšķirīgas, kuru pamatā gan vēsturiskā kolonijas attīstība un turība, gan kolonistu skaita, gan zemes iegūšanas iespējas īpašumā vai nomā, pašu kolonistu rosība u. tml. Lielākā daļa strādāja lauksaimniecībā, arī pie latviešu saimniekiem vai amatniecībā, kas vācbaltiešos izraisīja rūpes par kolonistu asimilēšanos latviešu vidū,[102] tāpat tie bija arī amatnieki laukos vai pilsētās.[103] Citi mēģināja kooperēties, lai izveidotu kopsaimniecības, piemēram, Zantē tika nodibināta Mazzantes vācu piensaimnieku sabiedrība, kuras darbība bija ļoti neveiksmīga, un 1936. gadā tika sākta biedrības likvidēšana parādu dēļ, kam, visticamāk, par iemeslu bija kolonistu latviešu valodas nezināšana un neprasme kārtot grāmatvedību.[104] Minētais apliecina, ka kolonistiem pietrūka zināšanu, lai organizētu lauksaimniecību un pārdotu savu produkciju, un viņu

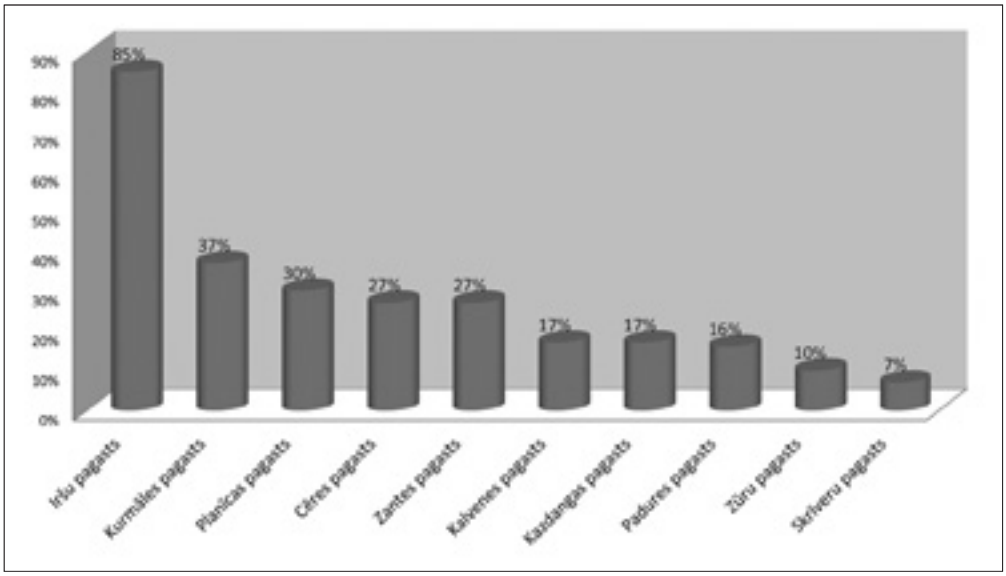
sekmīgai saimniekošanai vajadzēja organizēt lauksaimniecības pārvaldības pamatapmācību, kas diemžēl starpkaru periodā Latvijā kolonistu vajadzībām notika tikai izņēmuma gadījumos un pēc privātpersonu iniciatīvas.[105] Taču 30. gados bijušais kolonizators Brēdrihs Vācijā netālu no Brandenburgas Jeserigā (*Jeserig*) izveidoja lauksaimniecības skolu,[106] kurā mācībās tika nosūtīti arī vācu kolonisti.[107]

Latviešu vērtējums par kolonistu saimniekošanu pārsvarā bija negatīvs, norādot, ka viņu saimnieciskās spējas un centība ir ļoti vāja,[108] tomēr ir arī publikācijas, kas – tieši otrādi – liecina, ka daļa no kolonistiem bijuši turīgi un spējuši iekopt mājas pat izcirtumos, piemēram, Kurmālē[109] un, visticamāk, katra turīgums un saimniekošana bija atkarīga no pašu kolonistu centības.

No laikrakstiem var iegūt informāciju ne tikai par kolonistu ierašanās laiku un vietu atsevišķās muižās, to kopējo skaitu, kolonizācijas procesa norisi un organizēšanu, kolonistu nodarbinātību, bet arī par kolonistu tradīcijām un vietējo iedzīvotāju un valdošās varas attieksmi, par ko liecina gan apraksti, gan ziņas par konkrētiem faktiem vai autoru izteikta individuālā attieksme pret kolonistiem. Visplašākā informācija ir pieejama par kolonizācijas sākumposmu līdz 1914. gadam, lielākoties reģionālos laikrakstos vai laikrakstos, kuri adresēti zemniecībai. Savukārt starpkaru periodā laikrakstos atrodamas publikācijas, kuras veltītas kolonizācijai, un tās lielā mērā izsaka attieksmi pret kolonistiem, taču ir arī publikācijas ar vērtīgām ziņām par kolonizāciju vai kolonistu tradīcijām, tomēr šādi raksti visvairāk publicēti 1939. gada nogalē, kad vācbaltiešu kopiena, to skaitā kolonisti, pārceļas uz Vāciju.

Minētās problēmas ar pavalstniecības kārtošanu, darījumu neatzīšanu neskāra Iršu kolonistus, un viņu saimniecības starpkaru periodā turpināja pastāvēt, turklāt sasniedza ievērojamu attīstības līmeni, jo 1932. gadā Iršu pagasta iedzīvotājiem (93 % kolonistu) piederējis vairāk nekā 5780 ha zemes, turklāt vairāk nekā 80 % no tās bija zemes gabali 30–80 ha platībā, tas ir, vidējā vai virs vidējā zemnieku saimniecības lieluma, un tādi piederēja ap 55 % Iršu saimnieku.[110] Līdz ar to kolonija, kas dzīvoja kompakti, veiksmīgi attīstījās saimnieciski, varēja kļūt par paraugkoloniju un turpināt racionālu saimniecību, ja nebūtu izceļošanas 1939. gadā.

Runājot par kolonistu skaitu starpkara perioda vidū (pēc emigrācijas), atbilstoši 1930. gada tautas skaitīšanas datiem, secināms, ka lauku apgabalos 1930. gadā bija 11 233 vācieši, t. i., ap 16 % no vāciešu kopskaita, turklāt procentuāli to visvairāk bija kolonizācijas apgabalos – Kuldīgas un Aizputes apriņķī (vairāk par pieciem procentiem).[111] Vērtējot vāciešu skaitu konkrētos pagastos (5. att.), jānorāda, ka Iršu kolonijā arī šajā laikā ir lielākais kompakti dzīvojošo vāciešu skaits – 85 % no pagasta iedzīvotājiem, savukārt Kurzemes apgabalā vislielākais skaits vāciešu bija Kurmāles pagastā – 37 % no kopējā iedzīvotāju skaita, līdzīgi tuvākajos pagastos – Planīcas, Cēres, Zantes pagastā vāciešu skaits bija vairāk nekā 25 % no pagasta iedzīvotāju skaita, bet vēl piecos Kurzemes pagastos, pamatā Kuldīgas un Aizputes apriņķī, vāciešu skaits pārsniedza 10 % no iedzīvotāju skaita,[112] tomēr vāciešu skaits, piemēram, Kazdangas pagastā vairs nebija ļoti liels.



5. att. Vāciešu procents pagastos, kuros šīs tautības piederīgo ir vairāk nekā 5%. (Izmantotie dati: http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/dati/TSK_1930_05.pdf)

Pagastos, kur bija daudz vāciešu, viņi bija arī pārstāvēti pagasta pārvaldē – Iršu pagastā tā tas bijis vienmēr, savukārt pārējā Latvijas teritorijā šādus panākumus izdevās gūt Kurmāles kolonistiem, kuri jau 1922. gada pagasta padomes vēlēšanās piedalījās ar savu sarakstu un ieguva piecas vietas pagasta padomē, un Gustavs Krīgers (*Gustav Krieger*) bija padomes priekšsēdētāja biedrs. Pēc Kurmāles pagasta novadpētnieka, Kurmāles pagasta vēstures notikumus apkopotāja K. Raševica sniegtās informācijas, vācu kolonisti pagasta padomē tika ievēlēti līdz pat 1939. gadam, kad pārcēlās uz Vāciju.[113] Tāpat kolonisti savulaik bijuši pagasta valdē Kurmālē un Zantē.[114] Līdz ar to Latvijas Republikā kolonisti izmantoja tās iespējas, kas tiem tika dotas, lai aizstāvētu savas intereses, un, kā redzams, darīja to diezgan sekmīgi, ja jau spēja līdz pat 1939. gadam ieņemt amatus pagasta pārvaldē.

Šos panākumus gan saimnieciskajā, gan pašvaldības pārvaldības dzīvē kolonistiem palīdzēja sasniegt arī pārējā vācbaltiešu sabiedrība ar sabiedriski politisko organizāciju starpniecību. Sākotnēji šī palīdzība tika saņemta no Vācbaltiešu partiju komitejā (*Ausschus der deutsch–baltische Partien*) neoficiāli izveidotās Kolonistu sekcijas, kas savu statusu oficiāli kā Vācu darba centrāles (*Kolonisationsektion an der deutsch-baltischen Arbeitszentrale*) struktūrvienība noformēja 1923. gada decembrī[115] un faktiski darbojās līdz 1930. gadam (no 1927. gada ar nosaukumu Palīdzības komisija lauku vāciešiem (*Die Komission zur Förderung der Deutschtums auf dem Lande*)).[116]

Kolonistu sekcijas izveidošanas galvenais mērķis bija atbalstīt lauku apgabalos dzīvojošos vācu zemniekus, ar nolūku apvienot viņus vācbaltiešu sabiedrisko un politisko organizāciju paspārnē, tādējādi vismaz institucionāli integrējot vācbaltiešu sabiedrībā un nodrošinot viņu saimniecisko attīstību,[117] kā arī veicot tālākās integrācijas darbības,

piemēram, kultūras, izglītības aspektā. Saimnieciskās attīstības nodrošināšanas galvenie uzdevumi bija 1905. gada kolonistu pavalstniecības saņemšanas jautājuma kārtošana; zemes īpašuma vai nomas tiesību saglabāšana vācu tautības personu rokās, izmantojot tam finanšu aizdevumu sistēmu; garīgās aprūpes un izglītības stāvokļa uzlabošana, arī laikraksta *Der Deutsche Bote* izdošana, kas bija paredzēts tieši kolonistiem.[118]

Būtiskākā Kolonistu sekcijas darbības forma bija finanšu aizdevumi no pieciem dažādiem fondiem, bet pamatā aizdevumus izsniedza trīs fondi: "Speciālkredītu" fonds, 10 % kredītu fonds un ilgtermiņa kredītu fonds deva aizdevumus zemes pirkšanai vai nomai, saistību dzēšanai jau par iepriekš ņemtu kredītu; dzīvā un nedzīvā inventāra iepirkšanai; ēku remontam vai būvniecībai; saimniecības intensifikācijai.[119] Kopumā no šiem trim aizdevumu fondiem finanšu atbalstu aizdevumu veidā no1924. līdz 1928./29. gadam saņēma 179 personas, lielākoties kolonisti (gan Iršu, gan 1905. gada kolonisti), un kopējais aizdevumos izsniegto finanšu līdzekļu apjoms sasniedza 279 572 latu,[120] kas ļāva viņiem gan iegūt zemi lietošanā, gan iepirkt nepieciešamo inventāru, kā arī segt hipotekāros parādus, lai pēc iespējas efektīvāk varētu sākt saimniekošanu.

Par kolonistu vajadzībām individuāli rūpes uzņēmās arī vācbaltiešu personas, piemēram, Vācu vecāku savienības (*Deutscher Elternverband in Lettland*) Nīgrandes grupas vadītājs, bijušā muižnieka kolonizatora Hugo Kaula radinieks Teodors Kauls (*Theodor Kaull*), bet Bikstos kopienas vadītājs (*Vorsitzender der Ortsgruppe*), kurā ietilpa arī kolonisti, bija Ēriks fon Rops (*Erich v. d. Ropp*).[121] Zūru skolas ēkas būvniecībā piedalījās Vārves barons fon Rādens (*von Rahden*), kurš daļēji piešķīra līdzekļus skolas būvniecībai un arī pārraudzīja būvniecības norisi.[122] Savukārt bijušais kolonizācijas iniciators fon Manteifels, kurš pastāvīgi dzīvoja Vācijā, tomēr nepameta novārtā arī vācbaltiešu kopējās intereses un veica iemaksas vācbaltiešu Centrālajā sabiedrības kasē (*Deutsche Zentral-Genossencshafts Kasse*).[123]

Diemžēl kolonistu jau normāli funkcionējošo dzīvi Latvijā starpkaru perioda beigās pārtrauca 1939. gada vācbaltiešu izceļošana, kad uz Vāciju pārcēlās arī lielākā daļa Iršu un 1905. gada kolonistu. Tomēr Latvijā joprojām dzīvo neizceļojušo kolonistu pēcteči, un mūsdienās šie vācu zemnieku pēcteči ir iekļāvušies Latvijas sabiedrībā, nereti nemaz nezinot savas vēsturiskās saknes, tāpat kā viņu laikabiedri, kas nemaz nenojauš par vācu zemnieku vēstures lappusi Latvijas vēstures stāstā.

Atsauces un piezīmes

[1] Manifest imperatricy Ekateriny II o dozvolenii vsem inostrancam, v Rosiju v"ezzhajushhim, poseljat'sja v kotoryh gubernijah oni pozhelajut i o darovannyh im pravah. Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917*. Moskva: Materik, 2006. S. 23–27.

[2] Turpat.

[3] Ukaz ob otdache nahodjashhihsja v Lifljandii dvuh myz Girshengof i Gel'frejchgof pod poselenie v"ehavshih v Rossiju inostrancev. Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917*. S. 53; Feldmann H., von zur Mühlen H. (Hrsg.). *Baltisches Historisches Ortslexikon. Lettland*. Teil 2. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1990. S. 214.

[4] Verbovka kolonistov v Rossiju. *Istorija Rossijskih nemcev*. http://www.geschichte.rusdeutsch.ru/15/37 (skatīts 15.01.2017.).
[5] Turpat.
[6] Turpat.
[7] Turpat.
[8] Lang G. *Kolonisten aus Jütland in Hirschenhof.* http://wolgadeutsche.net/lang/Hirschenhof.htm (skatīts 17.01.2017.).
[9] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum.* Berlin: Volk und Reich Verlag, 1938. S. 19.
[10] Lang G. *Kolonisten aus Jütland in Hirschenhof.; Die deutsche Kolonisten in dänischen Jütlandischen Heide.* http://www.migrazioni.altervista.org/deu/1migration/3.3_kartoffeldeutsche.html [skatīts 17.01. 2017.]
[11] *Kokneses novads – Iršu pagasts*. www.koknese.lv/?s=88 (skatīts 16.01.2017.); Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 21.
[12] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 21.
[13] *Die deutsche Kolonisten in dänischen Jütlandischen Heide.*
[14] Lang G. *Kolonisten aus Jütland in Hirschenhof.*
[15] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum.* S. 19.
[16] *Agrarnyj zakon dlja kolonistov, razrabotannyj grafom g. Orlovym i utverzhdjonnyj Ekaterinoj II 19 fevralja 1764 g. (izlozhenie).* http://www.geschichte.rusdeutsch.ru/15/55/111 (skatīts 15.01.2017.).
[17] Ustav o kolonijah inostrancev v Rossijskoj imperii. Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917.* S. 431.
[18] Turpat. S. 431.
[19] Pravila ustrojstvo poseljan-sobstvennikov (byvshih kolonistov). Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917.* S. 507–516.
[20] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum.* S. 20–21.
[21] O merah, predpologaemyh k ustrojstvu Lifljandskih kolonij. Reshenie Komiteta ministrov. Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917.* S. 220–225.
[22] Turpat.
[23] Turpat.
[24] Bērziņa I. Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā. *Latvijas Vēsture. Jaunie un jaunākie laiki.* 2015. Nr. 1/2 (94/95). 77. lpp.
[25] Von Manteuffel K. V. In Katzdangen. *Meine Siedlungsarbeit in Kurland.* www.roots-saknes.lv/Ethnicities/Germans/Manteuffel/KfvManteufel1.htm (skatīts 13.04.2013.).
[26] Bērziņa I. *Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā.* 54.–77. lpp.
[27] Turpat.
[28] Turpat.
[29] Turpat.
[30] LVVA, 1100. f., 9. a., 17. l. 94.–97. lp.; No Mālupes. Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1909. 2. dec.
[31] Bērziņa I. *Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā.* 54.–77. lpp.
[32] Turpat.
[33] Bērziņa I. Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā. 54.–77. lpp.; Bērziņa I. Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti. *Lokālās vēstures pētniecības iespējas arhīvu dokumentos*. Latvijas Valsts vēstures arhīva zinātniskie lasījumi II. Latvijas Nacionālais arhīvs: 2016. 155.–180. lpp.
[34] Bērziņa I. *Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā.* 54.–77. lpp.
[35] Turpat.
[36] Turpat.
[37] Turpat.
[38] LVVA, 3723. f., 1. a, 676. l., 3.–87., 259.–373. lp.
[39] Bērziņa I. *Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā.* 54.–77. lpp.
[40] Turpat.
[41] Turpat.

[42] LVVA, 412. f., 2. a., 854. l., 27.–27.c lp., 445. lp.
[43] [T.] No Kuldīgas. *Zemkopis*. 1914. 19. febr.
[44] Von Vegesack S. *Die baltische Tragödie*. Graz: V. F. Sammler: 2004. S. 259, 301, 344.
[45] Lancmanis I. 1905. gada revolūcija Latvijā un piektais bauslis. Mauliņa A. (sast.). *Informācija, revolūcija, reakcija: 1905–2005.* Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka, 2005. 16.–25. lpp. http://academia.lndb.lv/xmlui/bitstream/handle/1/631/starptautiska_konference_informacija_revolucija_reakcija_1905-2005.pdf?sequence=1 (skatīts 20.01.2013.).
[46] Von Manteuffel K. V. Der lettische Aufruhr. *Meine Siedlungsarbeit in Kurland*.
[47] Blaumanis R. Lielais Miķelis un mazie Miķeļi jeb par velti mēģināts. Blaumanis R. *Kopoti raksti*. 6. sēj. Sast. K. Egle. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1959. 381.–382. lpp.
[48] Ģērmanis U. *Latviešu tautas piedzīvojumi*. 2. daļa. Rīga: Jāņa sēta, 1990. 46. lpp.
[49] Bērziņa I. *Krievijas vācu kolonisti Latvijas teritorijā 1905.–1939. gadā.* 54.–77. lpp.
[50] Datu analīze no LVVA, 412. f., 2. a., 854. l., 79.–574. lp.
[51] [L.] Zantes vācu kolonijā. *Zemkopis*. 1910. 23. jūn.
[52] Vācieši Baltiju nekolonizējot vis. *Zemkopis*. 1910. 3. marts.
[53] LVVA, 3723. f., 1. a, 676. l., 3.–87. lp., 263.–373. lp.
[54] Turpat.
[55] Raševics K. *Kurmales pagasts. Kurmales muiža. 1905. gada notikumi.* Pagasta hronika (1918–1934). Nepublic., 30.–31. lp.; [L.] Zantes vācu kolonijā. *Zemkopis*. 1910. 23. jūn.; [T.] No Kuldīgas apgabala. Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1914. 19. febr.; LVVA, 1100. f., 9. a., 17. l., 62. lp.
[56] Lazdiņš J. *Baltijas zemnieku privāttiesības XIX gs*. Rīga: Turība, 2000. 199. lpp.
[57] LVVA, 412. f., 2. a., 893. l., l.–18. lp.
[58] Piemēram, LVVA, 412. f., 2. a., 845. l., 480., 484., 492., 540.–541. lp.
[59] Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti.* 155.–180. lpp.
[60] Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti.* 155.–180. lpp.
[61] LVVA, 5921. f., 2. a., 218. l., 1., 21., 45., 84.–88., 92., 96., 153.–154., 156., 161., 225., 229. lp.
[62] Piemēram, atreferējumi no dažādiem laikrakstiem Kurzemes gubernatoram, LVVA, 412. f., 2. a., 845. l., 354.–355. lp., 404. lp.; [Dz. V.] Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1911. 6. apr.; [Dz. V.] Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1909. 2. dec.
[63] [Dz. V.] Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1911. 6. apr.
[64] Rio. Kā radās vācu kolonisti. *Ventas Balss*. 1939. 2. nov.; Vācu kolonisti Kurzemē. *Brīvā Zeme*. 1939. 15. nov.; Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1910. 17. febr.; Von Manteuffel K. V. Anfängliche Schwierigkeiten. *Meine Siedlungsarbeit in Kurland*.
[65] Vācu kolonisti Kurzemē. *Atpūta*. 1939. Nr. 787.
[66] Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti*. 155.–180. lpp.
[67] Blaumanis R. *Lielais Miķelis un mazie Miķeļi jeb Par velti mēģināts*. 384.–385. lpp.
[68] Turpat. 383. lpp.
[69] Turpat. 384. lpp.
[70] Turpat. 383. lpp.
[71] O zemlevladenii i zemlepol'zovanii v Gosudarstve Rossijskom avstrijskih, vengerskih, germanskih ili tureckih poddannyh. Reshenie Soveta Ministrov ot 2 fevralja 1915 goda; O zemlevladenii i zemlepol'zovanii nekotoryh razrjadov sostojashhih v russkom poddanstve avstrijskih, vengerskih ili germanskih vyhodcev. Reshenie Soveta Ministrov ot 2 fevralja 1915 goda; O prekrashhenii zemlevladenija i zemlepol'zovanija avstrijskih, vengerskih ili germanskih vyhodcev v prigranichnyh mestnostjah. Reshenie Soveta Ministrov ot 2 fevralja 1915 goda; Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917*. S. 562–572.
[72] O mestnostjah, v koih techenie srokov, ustanovlennyh pravilami 2 fevralja i 13 dekabrja 1915 goda otlagaetsja vpred' do sootvetstvujyshhego novogo opublikovanija. Reshenie ot 3 dekabrja 1916 goda. Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917*. S. 622–623.
[73] Iz postanovlenija osobogo soveshhanija pri shtabe verhovnogo glavnokomandujushhego o chistke vojskami prifrontovyh rajonov (ot 23 ijunja 1915 goda). Dizendorf V. F. (red.). *Nemcy v istorii Rossii 1652–1917*. S. 573.

[74] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 110–111.
[75] Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti*. 155.–180. lpp.
[76] Turpat.
[77] Raševics K. *Kurmales pagasts. Kurmales muiža. 1905. gada notikumi*. Pagasta hronika (1918–1934). 35., 39.–42. lp.
[78] Lāčplēša Kara ordeņa kavalieri. www.lkok.com (skatīts 21.01.2017.); Dišlere I., Ozola A. *Muižas laikmetu griežos. 1900–1939. Gueter in der Wendezeit. 1900–1939*. Tukums: Tukuma muzejs, 2016. 103.–104. lpp.
[79] Lāčplēša Kara ordeņa kavalieri; Dišlere I., Ozola A. *Muižas laikmetu griežos. 1900–1939. Gueter in der Wendezeit. 1900–1939*. 103.–104. lpp.
[80] Lāčplēša Kara ordeņa kavalieri.
[81] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 110–111.
[82] Likums par pavalstniecību. Tautas Padome. *Valdības Vēstnesis*. 1919. 5. sept.
[83] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 115.
[84] Vēlēšanas un vācu kolonisti. *Arājs*. 1920. 11. apr.
[85] LVVA, 5921. f., 2. 1., 31. l., 141., 152. lp.
[86] Turpat.
[87] Piemēram, *Valdības Vēstnesis*. 1932. 27. jūn.
[88] Agrārās reformas likuma 1. daļa "Valsts zemes fonds" 2. un 3. pants. Latvijas Satversmes Sapulce. *Valdības Vēstnesis*. 1920. 24. sept.; Agrārās reformas likuma 2. daļas "Valsts zemes fonda izlietošana" 39. pants. Latvijas Satversmes Sapulce. *Valdības Vēstnesis*. 1920. 24. dec.
[89] Rīkojums. Iekšlietu ministrija. *Valdības Vēstnesis*. 1920. 15. okt.; Paskaidrojums. Centrālā zemes ierīcības komiteja. *Valdības Vēstnesis*. 1921. 1. marts.
[90] Agrārās reformas likums. Latvijas Satversmes Sapulce. 2., 5. pants. *Valdības Vēstnesis*. 1920. 24. sept.; piemēram, Valsts zemes fondā ieskaitīto nekustamo īpašumu saraksts Nr. 50. *Valdības Vēstnesis*. 1924. 24. nov.
[91] LVVA, 1866. f., 1. a., 10. l., 19., 50., 90. lp.; 3267. f., 1. a., 285. l., 29.–30. lp.; 1465. f., 2. a., 11. l., 115.–116. lp.; Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti*. 155.–180. lpp.
[92] Noteikumi par steidzamu agrārlietu nokārtošanu. Tautas Padome. *Valdības Vēstnesis*. 1919. 17. sept.; Paskaidrojumi pie agrārreformas likuma. *Zemes Ierīcības Vēstnesis*. 1921. 1. janv.; LVVA, 6636. f., 2. a., 82. l., 30.–32. lp.
[93] LVVA, 2125. f., 2. a., 6. l., 29.–30. lp.; Vācu kolonisti Kurzemē. *Brīvā Zeme*. 1939. 15. nov.; Bērziņa I. Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti. 155.–180. lpp.
[94] Schulz R. *Der deutsche Bauer im Baltikum*. S. 119.
[95] LVVA, 2125. f., 2. a., 13. l., 5.–18. lp.
[96] LVVA, 5921. f., 2. a., 19. l., 141., 148., 152. lp.; Skujenieks M. *Latvieši svešumā un citas tautas Latvijā*. Rīga: Valters un Rapa, 1930. 130. lpp.
[97] LVVA, 1457. f., 1. a., 41. l., 11.–14. lp.
[98] LVVA, 3723. f., 1. a, 676. l., 3.–87., 259.–373. lp.
[99] Turpat.
[100] Turpat.
[101] Piemēram, dati par Cēres un Zūru pagastu – no LVVA, 5207. f., 1. a., 9. l. 18.–19. lp.; 11. l., 122.–127. lp.
[102] LVVA, 3267. f., 1. a., 238. l., 59.–60. lp; LVVA, 5921. f., 2. 1., 31. l., 152. lp.
[103] Bērziņa I. *Personu uzskaites dokumenti kā sociālās vēstures pētīšanas avoti*. 155.–180. lpp.
[104] LVVA, 5112. f., 1. a., 697. l., 1., 3. lp.
[105] LVVA, 5921. f., 2. 1., 31. l., 105. lp.
[106] Der Balte Broedrich. *Rigasche Rundschau*. 1932. 8. sept.
[107] *Izceļojušo vācu tautības pilsoņu saraksts*. Rīga: Iekšlietu ministrijas Administratīvā departamenta izdevums, 1940. 1659., 1670., 1678., 1684. lpp.
[108] Piemēram, Ko domā un dara Latvijā? *Zemkopis*. 1923. 28. marts; [L.] Mene tekel. *Zemkopis*. 1910. 6. janv.; [Latv.] Baltijas kolonizēšana. *Zemkopis*. 1913. 17. jūl.

[109] Vācu kolonisti Kurzemē. *Brīvā Zeme*. 1939. 15. nov.; [T.] No Kuldīgas apgabala. Dažādas ziņas. *Zemkopis*. 1914. 19. febr.
[110] Holvigs P. Bij. Iršu vācu kolonija. *Zemes Ierīcība*. 1939. Nr. 11–12.
[111] Tautība pilsētās un uz laukiem. *1930. gada tautas skaitīšanas dati*. 9. sadaļa. Centrālā statistikas pārvaldes informācija, 73.–74., 87. lpp. www.csb.gov.lv/sites/default/files/dati/TSK_1930_05.pdf (skatīts 23.01.2012.).
[112] Tautība pilsētās un uz laukiem. 1930. gada tautas skaitīšanas dati. 9. sadaļa. Centrālā statistikas pārvaldes informācija, 87. lpp. www.csb.gov.lv/sites/default/files/dati/TSK_1930_05.pdf (skatīts 23.01.2012.).
[113] Raševics K. *Kurmales pagasts. Kurmales muiža. 1905. gada notikumi*. Pagasta hronika (1918–1934.). 35., 39.–42. lp.
[114] LVVA, 1453. f., 1. a., 1. l., 13. lp. op.; 1465. f., 2. a., 8. l., 4. lp; 11. l., 142. lp.
[115] LVVA, 5921. f., 2. a., 19. l., 9. lp.
[116] Wachtsmuth W. *Von deutscher Arbeit in Lettland 1918–1934*. Bd. 1. Köln: Comel Verlag, 1951. S. 336, 340, 348–355.
[117] Turpat. S. 348–349; LVVA, 5921. f., 2. 1., 31. l., 153. lp.
[118] Wachtsmuth W. *Von deutscher Arbeit in Lettland 1918–1934*. S. 374–378.
[119] LVVA, 5921. f., 2. 1., 31. l., 13., 103., 108., 112.–116., 122.–124., 144. lp.
[120] LVVA, 6636. f., 4. a., 72. l., 3.–18. lp.
[121] LVVA, 3267. f., 1. a., 246. l., 1a. lp.; 15. l., 59. lp.
[122] LVVA, 3267. f., 1. a., 45. l., 24. lp.
[123] LVVA, 5753. f., 1. a., 3. l., 6.–7. lp.

Ivanda Bērziņa

German Peasants-Colonizers in the Territory of Latvia (1905–1939)

Summary

Keywords: colonizers, German peasants, Irši (Hirschenhof) colony, the revolution of 1905, migration, nobility, Baltic Germans

The article provides a brief insight into the history of resettlement German farmers-settlers in the contemporary territory of Latvia. The article describes two cases of migration: external colonization (the organizing of the Irši (*Hirschenhof*) settlement in the mid-18th century by Russian Empress Catherine II) and internal colonization (inviting German peasants of Russian Empire to settle in the territory of Latvia (mostly Kurzeme province) by Baltic German nobility, with an aim to establish German peasantry after Revolution of 1905. The article describes the reasons and the formal basis for migration, migration's process and dynamics, the living conditions of settlers until First World War. The changes that have affected the settlers after the establishment of the Republic of Latvia has been explored, focusing on the settlers after the 1905 and their problems of citizenship acquisition, the aspects of the agrarian reform movement. Within the context of colonization process the Baltic German nobility and later Baltic Germans social-political organizations have been described in regard of their conduct during the colonization and the supporting role.

Kristina Jõekalda

Heritage, Patrimony or Legacy? Baltic German and Estonian Cultural Dialectic in Facing the Local Past[1]

Keywords: Nationalism, art historiography, public education, architectural heritage, monuments

Introduction

The early 20th century was the high tide of seeing Baltic Germans as the sole *Kulturträger* in the region. Looking at the Baltic German elite and their interest in local architectural heritage leads one to ask how the rest (approx. 95%) of the society approached these same monuments. Although there were attempts to include first-generation Estonian artists in displays of Baltic contemporary art, for example (in 1905 an exhibition of the best of Baltic art took place, presenting artists of both Baltic German and Estonian/Latvian descent[2]), *Balten* hardly ever indicated anything besides Baltic Germans. What can be said about the interrelationship of these communities with regard to their attitudes towards cultural heritage, particularly architectural monuments? Whose heritage are we then talking about? My main interests in this article are focused on the ways certain functions have been attributed to architectural monuments, and how these differ from one (ethnic) community to another.

Material heritage and questions of its preservation might be transnational in nature, but architectural heritage is often directly related to the history of a state. Unlike the history of visual art, music or literature, the history of architecture is inextricably bound to the territorial aspect. The second half of the 19th and the first decades of the 20th century witnessed modernisation processes that included heated discussions on multi-ethnic culture and associated clashes. This became possible because never before had the different ethnic groups been on such equal footing.[3] As the preservation of architectural heritage largely remained an undertaking of the Baltic German community during this epoch, it is tempting to consider developments in the Baltic German and Estonian/Latvian circles separately. In her study on the multi-ethnic nature of Riga's society, Ulrike von Hirschhausen too has asked: "Could urban public welfare or general 'common sense' have possibly united, where 'nationality' kept on splitting the local society?"[4] At the same time, it is evident that the relations of these communities were intertwined. Having lived side by side for many

centuries, there is reason to speak of an *entangled* or *shared history* (*histoire croisée*). I am intrigued precisely by this ambivalent inter-space. The Estonian historians Linda Kaljundi and Ulrike Plath have recently argued in a similar manner that "Estonian nationalist history is also closely interwoven with those treatments of history to which it is ideologically opposed, and […] the themes that are considered the most characteristic of and inherent to Estonian nationalist history, and which have often generated sharp controversy, are also the most supranational and interwoven, tying together the narratives of the Estonian people with those of the other peoples of the Baltic region".[5]

This makes it particularly interesting to observe what happened during the culmination of these rivalries in the early 1900s, and especially after declaring independence, when a nation-state came to replace the former diversity. The War of Independence can be seen as a clear-cut borderline, but stretching the period under observation into the inter-war era in my article serves to better demonstrate the shift. Furthermore, the strong tradition of looking at the Baltic German and Estonian art separately, a tradition still alive today, can be dated precisely to the inter-war era.

Raising the awareness of a society appears to be a noble and relatively neutral goal, but naturally involves ideological decisions: which layers of history are to be remembered and cherished, and which forgotten?[6] Despite reflecting our contemporary concerns onto the past, deforming it in historical narratives and simplifying it, despite constructing genealogies across the centuries, and despite the accompanying selective oblivion,[7] heritage paradoxically appears to be an authentic and immediate reflection of the past to a large part of society. Heritage, by its very nature, tells us more about the common people and their attitudes than academic art history and its professional practitioners possibly can. At the same time, "heritage" is much more abstract and subject to change or reinterpretations over time than "legacy" or "patrimony" – related categories that might also be applied when looking at the remnants of the past. In this paper I shall foremost deal with heritage, but also the rest continue to be relevant for the context of the discussions observed.

The German historian Reinhart Koselleck has famously attributed the process of constructing collective memory to a number of professions beginning with P: professors, priests, preachers, PR specialists, poets and politicians, and why not add publicists and pedagogues.[8] Who were the first leading Estonian specialists in these debates, and what was their agenda? In this paper I shall mainly concentrate on the ethnic Estonians' voice in the public discussions of local (Baltic German) architectural heritage that occurred in the most influential daily newspapers and magazines. The 1920s was a decade of re-interpreting the past and previous research on it, but at the same time the duties formerly carried out by the Baltic German and Russian specialists – such as the protection of architectural monuments – also had to be dealt with. Considering that the "national project" now became the number one goal (for example, searching for a national style and rearranging the university system to suit the "national sciences"), it does seem astonishing that there were enthusiastic supporters of the previous colonisers' heritage at this early stage. How common were outbursts such as this one from 1922: "Time has buried dark memories. [---]

Only history, art, now reflects from them. And this reconciles us: the truth, the artistic beauty of history"?[9]

Different material cultures and one's "own" heritage

The material culture of "high" art in the region had exclusively been contributed by the ruling classes of foreign descent, mainly Germans, Swedes and Russians. During the 19th century the local intellectuals of Estonian origin rarely addressed the Baltic heritage of art and architecture "alien" to them. During the 1920s and 1930s, when the Estonians began building their own "national sciences", they constantly faced a challenge when writing the history of art and architecture, because the "alien" Baltic German culture was inevitably to constitute its focus. This fact is telling when thinking about the relationship between the two communities, their competing understandings and, yet, wide-spread ignorance of each other.

However, this does not mean that Estonians stayed away from the whole field of tangible heritage. Instead of "high" art and architecture, they devoted themselves to what was considered truly their own during the 19th century: the Estonian/Latvian prehistoric and vernacular past. It was in the fields of archaeology and ethnography – in addition to music and literature – that a strong national content, and the contribution of local Estonians, was to be found. During the late 19th century vernacular art, handicrafts and applied art slowly began to enter the international discourse of art history, and this also affected the research on more traditional arts. The very question of a national heritage and the long sought national character of "high" art was deeply rooted in the discussions of *Volkskunst*.[10] These two spheres of artistic life were divided between different ethnic communities in the Baltic countries.

With regard to separating the Baltic German and Estonian cultures from one another, in the 1930s a clear distinction was made in the periodisation of the local history of art: although everything in the territory of the present-day Estonia was interpreted as part of its history of art (*Eesti kunst* – "art in Estonia"), the turn of the 19th–20th centuries marked the end of the long period of "Baltic art" and witnessed the birth of true "Estonian art" (*eesti kunst*).[11] This division also suited the Baltic German researchers, but whereas their conception was largely regional, the Estonian authors attributed nationalist importance to this kind of labelling, defining "Estonian art" as the achievement of native Estonian artists.

Although there were many who agreed with the Tallinn-born writer and journalist Maurice Reinhold von Stern (1860–1938), who once claimed: "farms do not evidently belong to culture; they belong to landscape, like stones or tree stumps",[12] the Baltic Germans were by no means indifferent to the vernacular culture. Their scholarly societies had clearly fostered research on the local ethnographic heritage in the 19th century. Estonian traditional items had been collected by the Learned Estonian Society and the *Centralmuseum vaterländischer Altertümer*: as early as the 1860s they began to publish calls in Estonian-language newspapers.[13] Also, the Estonian Literary Society tried to mobilise the

people and published calls in, for example, the weekly newspaper *Ristirahva Pühapäevaleht* (i.e. Sunday paper for Christian people) to hand over or sell old material objects of *Sachkultur* to the society.[14]

The Baltic Germans' interest decreased towards the end of the century, when the societies of Estonians and Latvians took the leading role in ethnographic research. The first-generation Estonian intellectuals started organising their own study trips to collect ethnographic items and to document local folklore, initially largely building on the Baltic German Estophilia/Lettophilia of the earlier decades. During the 1880s Estonian folklorists and linguists Jakob Hurt[15] (1839–1907), Oskar Kallas (1868–1946) and Matthias Johann Eisen (1857–1934) initiated the first such campaign, while the school teacher Jaan Jung began collecting archaeological descriptions and local legends regarding ancient hill-forts.[16] In the early 20th century, the theatre innovator Karl Menning (1874–1941) and the first professional (female!) ethnographer Helmi Reiman-Neggo (1895–1920) should be noted for similar activities. Most Estonian intellectuals cooperated with the Estonian Farmers' Society of Tartu (*Tartu Eesti Põllumeeste Selts*, est. 1870) and the Estonian National Museum (est. 1909).

A landmark in this context was the 10th All-Russian Archaeological Congress, held in Riga in 1896, for which the Learned Estonian Society prepared a major display of ethnographic and vernacular culture. In fact, this is where the idea of founding an Estonian National Museum originated from.[17] It was in this connection that the first widespread campaign of collecting national garments, tools and furniture items was organised, mainly by Jakob Hurt and Oskar Kallas, clearly testifying to how intertwined the Estonian and Baltic German endeavours sometimes were. The collection was later taken back to Tartu, "maintained as the property of the Learned Estonian Society and compiled in a particular Estonian museum or repository for prehistoric research, to assist the researchers and be visible to history lovers".[18]

In the 1890s the ethnographic heritage also began to attract visual artists, including the leading figures of the Estonian national movement, such as Ants Laikmaa (known as Hans Laipman before the Estonianisation of his name, 1866–1942)[19] and Kristjan Raud (1865–1943). Both of them opened their own art schools/studios (Laikmaa in 1903 in Tallinn, and Raud in 1904 in Tartu), taught many popularising classes, gave speeches, and published instructions and numerous newspaper articles about collecting and documenting the valuable property one must preserve for future generations. Raud became the most enthusiastic practitioner and promoter of ethnographic field work around the turn of the century.[20] His museological interests were born while working with the handicrafts collections of the Learned Estonian Society and the Estonian Farmers' Society. A founding member and the first head of collection management of the Estonian National Museum, it was largely his contribution that material culture was included in the collections in addition to folklore. Trying to motivate people to actively participate in the gathering campaigns, he proclaimed in 1912: "Only after all of our old [ethnographic] items have

been collected can we truly distinguish between our own and the alien; only then can we perhaps […] have a clearer idea of what Estonia is and acknowledge it".[21]

In fact, Estonians had noticed the increasing loss of their ancient traditions and folklore long before. Ever since the first attempts to compose a national history of Estonia during the 1860s, great importance had been attributed to associating the ancient events with contemporary ideas, and to the wider pedagogical value of this undertaking. In the words of Carl Robert Jakobson (1841–1882): "May God prevent us from losing the old Estonian spirit together with these fading memories, the spirit that, particularly in recent times, the foreign opium has begun to put to eternal sleep!"[22] His famous "three fatherland speeches" (1868–1870) aimed to remind people that in the intellectual battle with historical injustice, knowledge of the local past could be used as a weapon against the oppressor.[23]

Although the Baltic Germans did not withdraw from these discussions entirely, at the Tallinn *Historikertag* in 1912 their societies decided to leave the systematic collecting of Estonian and Latvian ethnographic and archaeological heritage to the native communities entirely,[24] which might be interpreted as recognition of their professionalism in the eyes of the Baltic Germans. This was a giant leap forward, especially when compared to the paternalistic attitude dominant a century earlier, fostered not least by the *Hausväterliteratur*, according to which the native peasantry "was forever arrested at the lowest stage of childhood".[25]

In Wilhelm Neumann's (1849–1919) practical handbook for clergymen, *Merkbüchlein zur Denkmalpflege auf dem Lande* from 1911, for example, the neighbouring ancient archaeological sites so significant for the non-German locals somewhat surprisingly received a great deal of space. According to the booklet, the sights the pastors ought to keep an eye on not only included nearby churches and castle ruins, but also *Naturdenkmäler* – picturesque trees, boulders, native flora and fauna, ancient hill-forts and sacred sites. Moreover, Neumann finished this booklet, most of which was nonetheless devoted to the German architecture of the region, by drawing attention to the preservation of folk art and rural building traditions (not yet "poisoned" by borrowed motifs from urban architecture), customs, costumes and festivities. Concerned with *Heimatschutz und Landschaftspflege*, in his own words,[26] Neumann's booklet was most probably the first attempt to address the entire built heritage of the region in its variety. The disciplinary boundaries had already begun formulating by then, making it commonplace that art historians addressed only the history of "high" art, while contemporary art was left to newspaper critics, and the traditional culture to ethnographers.

The Riga city archivist and president of the *Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands*, Arnold Feuereisen (1868–1943), was one of the early authors whose observations touched upon the interrelationship of the two cultures on several occasions. He admitted that if society at large showed interest in archaeology at all, their focus was exclusively on "the nationality of the land's inhabitants in the early

archaeological eras", because "the prehistoric monuments […] not only nourish a native *Heimat* love, but also stimulate the imagination more than anything else".[27] When reflecting on Estonian and Latvian aspirations with regard to archaeology in general, for instance, Feuereisen was negative, interpreting this tendency as a threat, because the unprofessional chance findings could in his words never fulfil the desire to establish a representative *Volksmuseum*, covering all aspects of the indigenous culture. (It is important to highlight that he also called most of the excavations carried out by the Baltic Germans dilletantish, and his criticism was not without foundation.) His evaluation of the recently inaugurated Estonian National Museum, in turn, was very positive: it constituted "a praise-worthy example of how it is possible to actuate one's patriotic interest in the country's prehistoric monuments without damaging scientific goals".[28]

Monuments and findings representing "German colonisation of Livonia reveal several interesting cultural layers",[29] Feuereisen claimed, but added that only cross-disciplinary perspectives could uncover something new. He clearly defended the opinion that historical documents should be studied side by side with archaeological and literary sources, even vague research material such as folk songs, leading to the critical rewriting of history. This coincides with the Estonian intellectuals' undertaking, namely using oral history as the source material for academic history writing (to counterbalance the German-oriented written sources). This had been widely practised and promoted by Estonian scholars ever since Carl Robert Jakobson and Jakob Hurt – but despite its merits, this approach was often given as a reason not to take Estonian research seriously.[30]

Turning our gaze towards the monuments of architecture, constituting the main focus of the article, it must be said that – despite the decades-long activities of the Baltic German community – their protection was not on solid ground by the early 20th century. Neumann's 1911 *Merkbüchlein* opened with an assertion that heritage preservation in the modern sense was lacking both in the Baltic provinces and in the whole Russian empire.[31] The active group of Baltic German intellectuals sensed with great concern the need for more intensive *Denkmalpropaganda*.[32] On the one hand, there was an attempt to reach out to the widest public and readership, either German-, Estonian- or Latvian-speaking, to raise the general awareness in relation to artistic and architectural heritage. On the other hand, the 1905 Revolution certainly left a mark on people, and possibly created a certain fear of organising large-scale heritage preservation campaigns aimed at cultivating the nation. The initiators of such campaigns (most noteworthy among whom were Neumann and Heinz Pirang) wrote popularising papers for cultural journals, distributed questionnaires to Lutheran pastors, and even attempted to include these topics in the university curricula. It must be remembered that at a time when art history was not an acknowledged university discipline at the University of Tartu, all the scholarly studies on local heritage emerged from autodidacts in the field, who often gathered in their own tiny "academic" circles in the form of learned societies.[33]

Baltic German "high" art: Unwanted heritage?

Having looked at the wider context of cooperation (but also discrepancies) of the Estonian and Baltic German community in terms of tangible heritage, let us now turn to the attitudes relating to local architectural heritage. It is not surprising that among Estonians who began to talk about suffering 700 years of serfdom under the Baltic German oppression during the latter 19th century – a conception soon to obtain an iconic position in their self-image – the physical remains of a Baltic German past were not usually interpreted as an important resource.

As widely known, the negative public opinion – which did not normally lead to notable aggression towards the German heritage – developed into a malevolent popular punitive action during the 1905 Revolution. In December 1905 and early 1906 the unrest led many local peasants to loot the Baltic German manor houses, destroying 65 and severely damaging 161 (out of 982) in present-day Estonia – i.e. roughly 7% and 16%, respectively – according to the official calculation. In Livonia, the damage was considerably bigger, estimated to be 40% of the manor houses (in the territory of the present-day Latvia approx. 420).[34] This event leaves no doubt that cultural heritage can have very "political" connotations.[35] It has been expressed that while also the French Revolution had initially led the people to vandalise many historical structures as symbols of the previous oppression, in only a matter of months people realised that the actual outcome was the destruction of their own historical past.[36] Although in 1905 the aggression was mainly oriented towards the estates of Baltic Germans (the main buildings and the distilleries of the manor ensembles), the Tallinn German theatre and other property representing the Baltic German culture more indirectly were also damaged. The fact that even important parts of the infrastructure, such as shops, taverns and post offices were harmed on a number of occasions might lead one to conclude that these acts of vandalism were not directly connected with nationalism, yet very few manors belonging or rented to Estonians suffered from aggression.[37]

The 1905 Revolution and its aftermath have often been interpreted as a major turning point in the former attempts to build a uniform society and unite the Baltic Germans and Estonians/Latvians under common goals. In reality, polarisation had started rapidly increasing in the 1880s, if not earlier, and even previously the Baltic Germans had attempted no political alliance with the local ethnic communities. It was not until much later that both the Baltic Germans and Russians were willing to believe that the awakening movement of the "savage native Balts" would have any serious consequences.[38] But indeed, besides cultural reorientation, the clash of 1905 can be seen as a turn after which Estonians became more and more visible in high society, established their own political parties etc. Moreover, they had begun to gain considerable economic power; in 1904 Estonians formed the majority in the Tallinn municipal government.

The negative approach towards the Baltic German cultural heritage was not characteristic of the Estonian community as a whole, of course. In the inter-war era the attitudes

became more tolerant, but this did not prevent the continuing aggressive exclamations, the tone of which was further strengthened by the "tolerant wing". As late as 1936, the diplomat and literature scholar Georg Meri, for instance, advocated with concern that Estonia should take a defensive position against cultural annexation: "Together with the development of Estonia, the tendency […] to depict everything Estonia possesses exclusively as the achievement of the previous conquerors of our land, and derive from it an eternal gratefulness-mortgage damaging to Estonia is gradually declining. This tendency is regrettable. One cannot demand from Estonian culture that it commits suicide by denying its own existence".[39] The most active architecture and theatre critic, Hanno Kompus (1890–1974), went so far as to claim that the vast heritage from bygone eras and powers had prevented the long sought "Estonian style" from gaining ground: "unfortunately – and I use this word intentionally – this inheritance of the past is often still in relatively good, usable condition, so that it suffices to satisfy our material needs, while causing us to abandon, if not seriously damage, our ideological demands".[40]

Reconciliation with an "alien" heritage

It was not until World War I and the Estonian War of Independence that Estonians began to take steps towards protecting the Baltic German cultural heritage in their territory. Under circumstances of war, a shift in interest gradually began to occur. During the war voluntary art protection committees (*kunstikaitse toimkond*) were established in Tallinn and Tartu.[41] A department for art and heritage (*kunsti- ja muinsusasjade osakond*) was founded under the Ministry of Education, headed by Kristjan Raud in 1919–1923.[42] In fact, Raud had often included the Baltic German culture even in his pre-war calls to propagate heritage conservation among the Estonian community, preaching tolerance.[43] So what were the ways of accustoming and reconciling with the "alien" past and its material remnants? What were the motives and arguments used in the popularising articles that served to educate the nation? In 1910, probably looking back at the violence of 1905, Raud stated that "art has the power to put an end to the societal variances and reduce the innumerable shatterings that constantly diminish our vigour".[44]

In 1916, when the centenary of the abolition of serfdom (1816/1819) was celebrated, the first professional Estonian historian,[45] Villem Reiman (1861–1917), similarly addressed the cultural history of Estonia, deliberately aiming to show that the past 700 years had not only been an era of serfdom and colonial darkness, but also of inter-cultural loans and transfers, including between the manor and vernacular architecture. Indeed, a two-way cultural transfer has been an integral part of the region's history,[46] although often dismissed in the early (art) history narratives. Reiman avoided calling the Baltic Germans the *Kulturträger*, but still used the occasion to remind Estonians that it was thanks to the Baltic German contribution that Estonian culture could be seen as part of European culture: that instead of turning their backs on the "alien" culture it made sense to benefit from it as

much as possible.[47] It was precisely statements like this that Georg Meri's above criticism was getting at.

Similar expressions occurred with regard to contemporary German and Western European culture. The endeavours of the modernist literary group Noor-Eesti (i.e. Young Estonia) to promote the following of European influence are widely known. In their view, art was international by nature, which led them to state in 1910: "To declare war on other nations' cultural influences before we have our own culture means declaring war on ourselves. If we really are so weak that we cannot deal with the great influence of a nation that is old and has a higher culture, then we may indeed easily perish."[48]

The changed political situation of the 1920s brought about a new set of questions related to the preservation of a heritage that was still largely conceived of as "alien" by its new owners, bringing about both intentional maltreatment and demolition due to poor awareness. Indeed, the preservation of monuments always primarily depends on the knowledge of their owners – especially as there had been no effective heritage conservation act, apart from some Russian imperial ukases, prior to that time. As already mentioned, the "national sciences" were strongly emphasised in the inter-war era, represented by archaeology and ethnography in the field of heritage preservation. Yet, their national content being truly Estonians' "own" – as opposed to the "alien" art history – did not automatically grant these fields full appreciation among a wider audience. In fact, the archaeological sites were similarly damaged on innumerable occasions, mostly due to the insufficient background knowledge of the new land owners. This might be one of the reasons why the archaeologists tended to be keener on publishing popularising articles than art historians were.[49]

A principal step in becoming accustomed to this "alien" heritage was the declaration of an independent nation-state, which opened the door to a materialist attitude: with the land reform and the nationalisation of most of this heritage, it had become the property of Estonians. A simplified nationalist polarity could not answer all questions, and the discussions often came back to the materialist aspect: festive buildings were needed for various reasons, and there were very few besides the "alien" ones to choose from, particularly in the early 1920s (only a couple of Art Nouveau theatres designed by Finnish architects).

Although the Baltic German past and high culture continued to be approached as an obstacle[50] from the point of view of the national writing of history (of art), during the 1920s this "alien" heritage certainly began to attract more attention among local non-German intellectuals.[51] When the first heritage conservation act in Estonia finally came into force in 1925[52] (in Latvia in 1923 already[53]), Ants Laikmaa highlighted the difficulty: the state and people had "suddenly become landlords of many fortunes which they previously did not possess", but lacked the know-how and future plans for them.[54] More emphatic writers, such as the artist August Jansen (1881–1957), wrote: "We have not been the ones to collect the property we now use, and thus we hardly know how to respect its true value."[55]

Behind the questions of present ownership, of course the hidden goal was to construct continuity with the pre-colonised ancient "independent" Estonia. According to this view,

everything that had once belonged to the history of the territory, including the physical remains in the possession of the state, deserved to be maintained for future generations. The 1923 draft of the heritage conservation act, too, began with a statement that all of the monuments in the territory, having witnessed the history of Estonians but also those of other nations, "are extremely valuable material for science, especially our homeland's culture".[56] Reading the inter-war texts, the concept of collective memory might at first seem to be a distant one, but we can also find examples of this being most clearly highlighted. Eerik Laid, the first and only state official – heritage inspector (1936–1940) – responsible for all protected monuments, and also the most productive populariser of heritage, wrote in 1938, for instance: "The importance the history of one's home place has for the members of a society is the same as family traditions to an individual."[57]

With the ideal – or obsession – of becoming a *Kulturnation* in mind, the art historians and others constantly tried to persuade the public that all past epochs deserved to be preserved: they were indispensable to Estonia's present.[58] Laikmaa set up a choice for his readers, whether to be "barbarians or culture carriers, worthy of our liberty", and concluded: "We did not inherit bare land, but manors and forests that have been constructed, preserved and grown with our efforts and sweat; we inherited towns and the treasures within them, including very unique artistic and cultural monuments. We are now indeed constructing our own art and culture, but we know how to (and must) also cherish and protect the existing alien culture, the beauty and goodness left by others, because preserving is also constructing, creating."[59]

But there were also other ways to deal with the paradox that after – and despite – fighting their way to independence the Estonians still primarily had to "guard, govern and maintain alien property",[60] namely to ridicule the enemy. Throughout the independence period, the newspapers published mocking overviews of how little the previous estate owners had managed to keep after the land reform, and how some of them nonetheless tried to maintain their previous life styles.[61] This was made considerably easier by the fact that the Baltic German cultural and political elite – that had always been very small in number – had largely emigrated or withdrawn from public life after the declaration of the Estonian and Latvian nation-states. While in Latvia the Baltic Germans continued to take active part in heritage discussions,[62] in Estonia the restoration architect Ernst Kühnert (1885–1961) was one of the few to maintain his position. Yet, the learned societies, many of which continued to research the Baltic German culture during the inter-war era, still worked in the German language,[63] which clearly maintained its position as the professional language for art history. From the point of view of heritage conservation, the societies certainly had fewer duties now that the state had taken on this role.[64]

The feeling of superiority towards the previous rulers was an effective part of all of these arguments. Diversifying the "alien" by deeming the imperial Russian monuments to be the main enemy was another means of enduring – or at least rethinking – the continuous existence of the Baltic German heritage. In the words of Hanno Kompus: "Our built heritage? From Germans: mostly soberness, solidity, even dignity, but often dry and dull,

bourgeois, even petty and dusty. From Swedes: little, little, although the little we have is substantial and in good proportions. From Russians: momentum, grand strokes, effects, but undignified, cheap (and vain about it), not much good, only from the beginning of the last century."[65] Thus, looking at the architectural heritage, a more or less unanimous conclusion was reached that, despite its faults, the German "layer" in our material past had certain advantages over those of other historical rulers.

Despite ultimately coming to terms with this inheritance, the Estonians certainly did not want to identify themselves with the Baltic German culture and actively sought ways to reinterpret the past. These attempts were strongly supported by their endeavours in the field of popular education and the efforts to become a *Kulturnation* in its own right. The anti-German attitudes of professional art historians led e.g. to a preference to see Scandinavia as the main source of influence for medieval and later artists-architects.[66] National self-awareness and descent do not automatically determine one's views on art and heritage, but the fact that many of the professionals were not of local origin at all, and that non-German specialists took the leading positions in the academic world, contributed greatly to such reinterpretations. One way or the other, in the situation where the existing built heritage included no alternatives to the "alien" culture, art historical research would have been impossible without the "alien" high culture.

Conclusions

Today we might not wonder about the "alienness" of the bygone Baltic German past any longer, but many of the above-cited quotes demonstrate how essential such topics were to the contemporaries. Whereas in the first half of the 19th century the Baltic German intellectuals were indeed the "architects of history" (and also the first Estophiles/Lettophiles to "discover" the supposedly vanishing ethnic traditions), by the latter part of the century the Baltic German national sentiment and obsession with local heritage were largely driven and increasingly contested by the local ethnic communities' rising nationalism. Inhabiting the edge of Europe, both groups were constantly faced with their history as part of the iron-handed Russian empire, which can be said to have accelerated this kind of nation-building. The public debates over architectural heritage and its preservation richly illustrated the ideologised clashes between different communities.

On a very popular level, this tendency culminated in 1905 when the revolutionary atmosphere led thousands of Estonian and Latvian peasants to burn down the Baltic German manor houses. This could even be interpreted as the beginning of the collapse of the Baltic German world. The ten years after 1905 witnessed intensive identity and heritage construction both among the Baltic German and Estonian communities, but from different perspectives: both communities were primarily involved with the heritage that they regarded as truly their own. For Estonians this meant concentrating on ethnographic items and archaeological sites rather than the Baltic German "high" art and architecture. In the dominant discourse of 700 years of suffering, one might reason, not many Estonians would

have been devoted to the research of this "alien" culture. It is thus not a big exaggeration to say that the more the Baltic Germans associated local architectural heritage with their past alone, the less the other ethnic groups were interested in this heritage. On the contrary, at least initially this heritage was largely ignored or even seen as an obstacle in building Estonian culture. But today we know that what was once an elitist hobby, concerned with the history and art of this same elite, can become part of the people's heritage in the course of time: can even become a cornerstone of this people's national, state or regional identity.[67] The different cultural backgrounds were evident, but the Estonians or Latvians nonetheless set the relationship with the (Baltic) German culture as their point of departure.

Interested in the popular reception of architectural heritage, this article has examined widely read newspaper articles rather than academic accounts. Around the turn of the 19th–20th centuries, there indeed began to emerge intellectuals with Estonian roots who strived to promote the value of the Baltic German culture and to shape the public opinion accordingly. Yet, the idea that the physical remains of the former oppressor's mighty past were worthy of being admired by its new owners was still not particularly widespread during the 1920s, although it was a bit more during the next decade. At the same time, since mid-1930s when authoritarian rule and tendencies of "banal nationalism" came to dominate, the debates regarding the "alien" past were more heated and sometimes even more furious.

Searching for reasons beyond the "national" question, one might easily conclude that the Estonians had been kept at a distance from this heritage until independent statehood, because they were not part of the societal elite and cultural circles that were traditionally involved in historical research. After declaring independence, this material culture became their property, however, and its maintenance was now a duty of the state. Additionally, economic and materialistic attitudes suggested (or even demanded) using the festive buildings that were available, regardless of their ideological significance. One might therefore say that a three-fold pattern is visible in the argumentation: firstly, approaching the monuments simply as a legacy – as something inherited; secondly, looking at them in the form of heritage – as something constructed, something that has been attributed a certain value; and thirdly, interpreting them as a patrimony of national importance. The authors cited above had to operate with all those categories, but as it often happens – even today – in the public discussions, these concepts often intermingled. These layers certainly came together in the the prevailing argument in the heritage debates with which to reconcile Estonians with their turbulent past. When decisions had to be outlined in a more sophisticated manner, the argument was always the same: becoming a respectable *Kulturnation* among European nations. There was no escape from the fact that the "alien" heritage constituted the primary link with European identity – and this is where the positions of Baltic German and Estonian authors overlapped.

Notes

[1] I thank Krista Kodres and Ulrike Plath for comments, and the Estonian Research Council under grant PUT788 for support. Many of the observations concisely presented here have been previously touched upon in my Estonian-language articles cited below.

[2] *Ausstellung Baltischer Künstler*. Riga: W. F. Häcker, 1905. See also *Livland-Estland-Ausstellung*. Ed. E. Stieda. Berlin: H. S. Hermann, 1918. Cf. Pushaw B. Artistic Alliances and Revolutionary Rivalries in the Baltic Art World, 1890–1914. *International Journal for History, Culture and Modernity*. 2016. No. 4 (1). pp. 42–72. – In literature, however, e.g. the Baltic German *Heimatroman* of the turn of the century presented the *Baltenland* exclusively as an enclave of the small German-speaking community (Lukas L. *Baltisaksa kirjandusväli 1890–1918* [Baltic German literary field, 1890–1918]. Tartu and Tallinn: Tartu Ülikooli kirjanduse ja rahvaluule osakond, Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 2006. p. 233).

[3] Hirschhausen U. von. *Die Grenzen der Gemeinsamkeit: Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. pp. 21, 3.

[4] Hirschhausen U. von. *Die Grenzen der Gemeinsamkeit*. p. 19.

[5] Kaljundi L., Plath U. Eesti ajalookirjutus põimitud perspektiivist [Estonian historical writing from an interwoven perspective]. *Tuna*. 2017. No. 1. p. 157.

[6] See Smith A. D. Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations. *Nations and Nationalism*. 1995. Vol. 1 (1). pp. 18–19; Graham B., Ashworth G. J., Tunbridge J. E. *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. London: Arnold, 2000. pp. 2, 24.

[7] Lowenthal D. Fabricating Heritage [1995]. *History and Memory*. 1998. Vol. 10 (1). pp. 9, 12.

[8] Koselleck R. Gibt es ein kollektives Gedächtnis? *Divinatio*. 2004. Vol. 19 (2, Spring). p. 5.

[9] M–us A. Vana ja uus Tallinn [Old and new Tallinn]. *Vaba Maa*. January 30, 1922. – All translations by K.J. – The author Arnold Matteus (1897–1986) was an established architect.

[10] See Muthesius S. Lokal, universal – europäisch, national: Fragestellungen der frühen Kunstgeographie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. *Die Kunsthistoriographien in Ostmitteleuropa und der nationale Diskurs*. Eds. R. Born, A. Janatková, and A. S. Labuda. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2004. pp. 71–75.

[11] Vaga A. *Eesti kunsti ajalugu*, 1: *Keskaeg* [The history of Estonian art, 1: The Middle Ages]. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1932. pp. 5–6.

[12] Stern M. von. *Der Seiltänzer und andere Erzählungen*. Leipzig, 1905. p. 57. Cited from Lukas L. *Baltisaksa kirjandusväli*. p. 232.

[13] See Taal K. Õpetatud Eesti Selts muinsuste kaitsel [The Learned Estonian Society protecting monuments]. *Lee 19*. Tartu: Eesti Rahva Muuseumi Sõprade Selts, 2013. p. 60.

[14] See Jürjo I. Die Estländische Literärische Gesellschaft 1842–1918. *Vereinskultur und Zivilgesellschaft in Nordosteuropa. Regionale Spezifik und europäische Zusammenhänge / Associational Culture and Civil Society in North Eastern Europe: Regional Features and the European Context*. Ed. J. Hackmann. Wien, Köln and Weimar: Böhlau, 2012. p. 166.

[15] Hurt J. *Pildid isamaa sündinud asjust* [Pictures of the fatherland's history]. Tartu: K. Mattiesen, 1879 [1871].

[16] Jung J. *Muinasaja teadus Eestlaste maalt* [Prehistoric research from the land of Estonians]. 1–2, Jurjev [Tartu]: A. Grenzstein, 1898–1899; 3, Tallinn: A. Busch'i rmtkpl., 1910.

[17] Taal K. Õpetatud Eesti Selts Leo Meyeri ajal (1869–1899) [The Learned Estonian Society under Leo Meyer (1869–1899)]. *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 1994–1999*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 2002. pp. 196, 203–204; Jürjo I. *Die Estländische Literärische Gesellschaft*. pp. 168–170. See also Õunapuu P. *Eesti Rahva Muuseumi loomine ja väljakujunemine* [Foundation and evolution of the Estonian National Museum]. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011.

[18] Hurt J. Kiri ja palve teaduse sõpradele [Letter and plea to friends of science]. *Postimees*. May 13, 1894. Cited from Taal K. Õpetatud Eesti Selts Leo Meyeri ajal. p. 204.

[19] See Tiik V. *Ants Laikmaa, 1866–1942*. Tallinn: Kunst, 1975.

[20] See Viiroja L. *Kristjan Raud 1865–1943. Looming ja mõtteavaldused* [Kristjan Raud, 1865–1943: Oeuvre and sentiments]. Tallinn: Kunst, 1981. pp. 50, 53–56.

[21] Raud K. *Eesti muinastööst* [On antiquarian duties in Estonia]. Tartu, 1912. p. 9.

[22] Jakobson C. R. I: Eestirahva valguse-, pimeduse- ja koiduaeg [I: The ages of light, darkness and dawn of the Estonian people, 1868]. Jakobson C. R. *Kolm isamaa kõnet. Kriitiline väljaanne* [Three fatherlandic speeches: Critical edition]. Eds. R. Põldmäe et al. Tallinn: Eesti Raamat, 1991. p. 17.

[23] See Kruus H. Ärkamisaja pärandus Eesti ajaloo uurimisele [What the research on Estonian history has inherited from the awakening period]. *Ajalooline Ajakiri*. 1930. No. 3. pp. 129–133.

[24] Feuereisen A. Denkschrift über die Notwendigkeit einer Organisation der archäologischen Forschung in den Ostseeprovinzen. *Baltische Studien zur Archäologie und Geschichte. Arbeiten des Baltischen Vorbereitenden Komitees für den XVI. Archäologischen Kongress in Pleskau 1914*. Berlin: G. Reimer, 1914. p. 274.

[25] Whelan H. W. *Adapting to Modernity: Family, Caste and Capitalism among the Baltic German Nobility*. Köln, Weimar and Wien: Böhlau, 1999. pp. 47, 71.

[26] Neumann W. *Merkbüchlein zur Denkmalpflege auf dem Lande*. Riga: Häcker, 1911. pp. 45–46. It would be interesting to know more about the reception of this handbook among the clergymen who did not necessarily regard those material objects in high value. Neumann was a well-known figure by then, having taught at the Riga Polytechnic and the University of Tartu, which made this top-down approach perhaps more tolerable. During the second half of the 1930s when the arrangement of heritage protection was on a steady basis, a similar scheme was applied more systematically: a network of voluntary trustworthy informants (schoolteachers, clergymen etc.) was to cover the Estonian countryside, schooled by the leading specialists in the field both at the university and in refresher courses (see Jõekalda K. Eesti aja muinsuskaitse rahvuslikkus/rahvalikkus. Muinsuspedagoogika ja "võõras" arhitektuur aastatel 1918–1940 [Nationalism and populism in the heritage protection of inter-war Republic of Estonia. Heritage pedagogy and 'alien' architecture in the period 1918–1940]. *Mälu*. Ed. A. Randla. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, 2011. pp. 94–95, 114).

[27] Feuereisen A. Denkschrift… pp. 277, 281–282.

[28] Feuereisen A. Denkschrift… p. 273, see pp. 271–272.

[29] Feuereisen A. Denkschrift… p. 276, 279.

[30] See Kaljundi L. Kirjandus(aja)looline Eesti [Literary Estonia – history and story]. *Keel ja Kirjandus*. 2007. No. 12. p. 945.

[31] Neumann W. Merkbüchlein… pp. 3–4.

[32] Neumann W. Die Erhaltung unserer Denkmäler. *Baltische Monatsschrift*. 1888. Vol. 35. pp. 351–359; Pirang H. Denkmalpflege. *Arbeiten des Ersten Baltischen Historikertages zu Riga 1908*. Riga: G. Löffler, 1909. pp. 225–228.

[33] See Jõekalda K. Art History in Nineteenth-Century Estonia? Scholarly Endeavours in the Context of an Emerging Discipline. *Kunstiteaduslikke Uurimusi / Studies on Art and Architecture*. 2015. Vol. 24 (3/4). pp. 115–143.

[34] Raal M. *Mõisate kadunud hiilgus: Eesti mõisainterjööride lugu* [Estonian manors' bygone glory: The history of Estonian manors' interiors]. Viimsi: Tsunftijänes, M. Raal, 2016. p. 339; Raun T. U. The Revolution of 1905 in the Baltic Provinces and Finland. *Slavic Review*. 1984. Vol. 43, no. 3 (Oct.). pp. 458–464. For details see also the recently published 1940s' manuscript: Aitsam M. *1905. aasta revolutsioon ja selle ohvrid Eestis* [Revolution of 1905 and its victims in Estonia]. Eds. T. Hiio, K. Lepist. Tartu: Ilmamaa, 2011.

[35] For a discussion of the small step from national art history to racism, see Rampley M. The Construction of National Art Histories and the 'New' Europe. *Art History and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks*. Eds. M. Rampley et al. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, 2012. pp. 233–237.

[36] Hartog F. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Transl. S. Brown. New York: Columbia University Press, 2015 [2003]. pp. 161, 173.

[37] Karjahärm T. Mõisnike kahjud 1905. aastal Eestis ja nende hüvitamine [Damages of estate owners in the Revolution of 1905 in Estonia and their compensation]. *Tuna*. 2013. No. 2. pp. 57, 61, 66–69, 78–79.

[38] Whelan H. W. *Adapting to Modernity*. pp. 211–212; Raun T. U. National Identity in Finland and Estonia, 1905–1917. *Ostseeprovinzen, Baltische Staaten und das Nationale*. Eds. N. Angermann, M. Garleff, and W. Lenz. Münster: Lit, 2005. pp. 347–350. Cf. Kaljundi L., Plath U. Eesti ajalookirjutus… pp. 5–6.

[39] Meri G. Eesti ülesanne Balti ruumis [The task of Estonia in the Baltic area]. *ERK*. No. 9/10 (31/32). p. 174.

[40] Kompus H. Ehitusarhitektuurist [mistake, originally: Esindusarhitektuurist – On representative architecture]. *Päevaleht*. March 19, 1935.

[41] See Lamp E. Kunstikultuur [Art culture]. *Eesti kunsti ajalugu* [History of Estonian art], 5: *1900–1940.* Ed. M. Kalm, ed.-in-chief K. Kodres. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, Kultuurileht, 2010. pp. 16–18; Jõekalda K. Architectural Monuments as a Resource: Reworking Heritage and Ideologies in Nazi-Occupied Estonia. *Dailės istorijos studijos* / *Art History Studies 5.* Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2012. pp. 280–281.

[42] Raal M. *Mõisate kadunud hiilgus*. pp. 382ff.; Raal M. Kunstiväärtuste kaitsmine Eestis 1919–1921 [Protection of art works in Estonia in 1919–1921]. *Mälu*, 2011. pp. 149–151, 172–174; Raisma M. Uus mälu. Eesti Vabariigi muuseumipoliitika 1919–1924 (New memory: The museum policy of the Republic of Estonia from 1919 to 1924). *Mälu*, 2011. pp. 8–10, 14–19.

[43] E.g. Rd. K. Meie mälestusmärkidest [On our monuments]. *Postimees* (Pärnu). May 21, 1914.

[44] Raud K. Meeldetuletuseks [A reminder]. *Postimees* (Pärnu). January 12, 1910. Cited from Viiroja L. *Kristjan Raud*. p. 56.

[45] Kruus H. Ärkamisaja pärandus… p. 130.

[46] See e.g. Kodres K. Rahvuslik identiteet ja selle vorm. Sada aastat otsinguid [National identity and its form: A hundred years of searching]. *Akadeemia*. 1995. No. 6. p. 1137.

[47] Reiman V. Seitsesada aastat kulturatööd [Seven hundred years of cultural work]. *Sirvilauad. Eesti Rahva tähtraamat 1916. aasta jaoks*. Tartu: Eesti Üliõpilaste Selts, 1917. pp. 1–3.

[48] Linde B. Noored ja vanad [The young and the old]. *Noor Eesti*. 1910. No. 3. p. 220.

[49] In greater detail see Jõekalda K. Eesti aja… pp. 86, 115–123.

[50] On the sometimes demagogic overcoming of historic injustice by means of taking a superior position in relation to the Baltic German heritage, see Jõekalda K. Memories and Memorials: The Predicament of a Nation State. *U: Estonian Urbanists' Review*. 2016. No. 18 (January). pp. 4–7. http://www.urban.ee/pdf/18/U-U18-en-complete.pdf (Last accessed August 23, 2017) .

[51] For a longer discussion see Jõekalda K. "Võõra" pärandiga leppimine ja lepitamine. 1920.–1930. aastate debatid ajaloolise arhitektuuri väärtuse ja kaitse üle [Coping and reconciling with the "alien" heritage: Debates over the value and protection of historical architecture during the 1920s–1930s]. *Maastik ja mälu. Pärandiloome arengujooni Eestis*. Eds. L. Kaljundi, H. Sooväli-Sepping. Tallinn: TLÜ Kirjastus, 2014. pp. 200–213.

[52] Muinasvarade kaitse seadus [Heritage conservation act]. *Riigi Teataja*. 1925. No. 111/112. pp. 603–605.

[53] Likums par pieminekļu aizsardzību [Law on monument protection]. *Valdības Vēstnesis*. 1923. No. 133. p. 1.

[54] Laipman A. "Saxa loquuntur". *Päevaleht*. September 8, 1925.

[55] Jansen A. Aeg tähiseid pystitada [Time to erect monuments]. *Eesti kunsti aastaraamat II (1926)*. Tallinn: Eesti Kultuurkapitali kujutavate kunstide sihtkapital, 1927. p. 38.

[56] Heritage conservation act, its drafts and headnotes, 1920–1925. Rahvusarhiiv [National Archives of Estonia]. Sign. ERA.80, Vol. 2, No. 2995. pp. 62–63, 65. See Jõekalda K. "Võõra" pärandiga… pp. 222–226.

[57] Laid E. Muinsuskaitse pedagoogilise tegurina [Heritage protection as a pedagogical factor]. *Eesti Kool*. 1938. No. 1. p. 19.

[58] I have addressed these issues at length in Jõekalda K. Eesti aja… pp. 95–99.

[59] Laipman A. "Saxa loquuntur".

[60] Ibid.

[61] E.g. Aadlisoost asunikud 2 [Noble-born tenants 2]. *Vaba Maa*. November 2, 1934.

[62] Mintaurs M. Latvia's Architectural Heritage and its Protection 1880–1940. *Journal of Baltic Studies*. 2006. Vol. 37 (3, Fall). pp. 303ff.

[63] The Learned Estonian Society was the only one to retain its position by means of Estonianising during the 1920s. See Tuulse A. Kunstiajalugu [Art history]. *Õpetatud Eesti Selts 1838–1938. Lühike tegevusülevaade / A Brief Survey of the Activities of the Learned Estonian Society, 1838–1938*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 1938. p. 44.

[64] See Jõekalda K. Muinsuskaitsekorraldus 1920.–30. aastate Eestis. Ideed ja praktika arhitektuuripärandi kaitsel [Arrangement of heritage protection in Estonia during the 1920s and 1930s: Ideas and practice in the conservation of architectural monuments]. Muinsuskaitse aastaraamat 2009. [Tallinn:] Muinsuskaitseamet, Tallinna Kultuuriväärtuste Amet, Eesti Kunstiakadeemia muinsuskaitse ja restaureerimise osakond, 2010. pp. 97–102.

[65] Kompus H. Meie ehituslik pärandus [Our built heritage]. *Päevaleht*. January 5, 1935.

[66] Concentrating on the professors of art history at the University of Tartu, Helge Kjellin and Sten Karling, both of whom were Swedes, this problem has been addressed in e.g. Kodres K. Two Art Histories: The (Baltic) German and Estonian Versions of the History of Estonian Art. *History of Art History in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, 2. Ed. J. Malinowski. Toruń: Tako, Society of Modern Art in Toruń, 2012. pp. 67–72.

[67] Lowenthal D. Fabricating… pp. 5–7.

Kristīna Jeekalda

Mantojums, patrimonijs vai novēlējums? Vācbaltiešu un igauņu kultūras dialektika vietējās pagātnes izvērtējumā

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: nacionālisms, mākslas historiogrāfija, publiskā izglītība, arhitektūras mantojums, pieminekļi

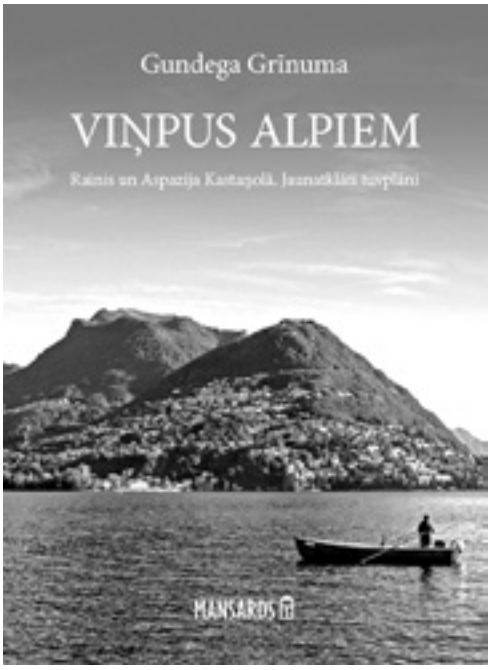
Raksts ir veltīts izplatītiem viedokļiem igauņu sabiedrībā par vācbaltiešu kultūras mantojumu, īpasi arhitektūras pieminekļiem. Tēma ir iztirzāta, analizējot pazīstamas laikrakstu un žurnālu publikācijas laika posmā no 19. un 20. gadsimta mijas līdz starpkaru periodam. Dominējošajā septiņsimt ciešanu gadu diskursā 19. gadsimtā vācbaltiešu svešās kultūras izpētei pievērsās neliels skaits igauņu – tā drīzāk tika uzskatīta par šķērsli pašiem "savas" kultūras veidošanā. Atšķirības kultūru pamatos bija acīm redzamas, taču igauņi vienalga saredzēja savas kultūras sākumpunktu attiecībās ar (Baltijas) vācu kultūru. 19. gadsimta otrajā pusē vācbaltiešu nacionālajam sentimentam aizvien lielāku konkurenci radīja vietējo etnisko kopienu pieaugošais nacionālisms. Desmit gados, kas sekoja 1905. gada revolūcijai (kurā vietējie zemnieki nodedzināja daudzas vācbaltiešu muižas), bija vērojama intensīva identitātes un mantojuma konstruēšana gan vācbaltiešu, gan igauņu kopienā, lai arī katrā no atšķirīga skatpunkta. Igauņiem tā drīzāk nozīmēja pievēršanos etnogrāfiskiem artefaktiem un arhitektūras pieminekļiem, nevis Baltijas vācu "augstajai" mākslai un arhitektūrai. Ņemot vērā to, ka "nacionālais projekts" 20. gadsimta divdesmitajos gados kļuva par primāro mērķi, pārsteidzošs ir lielais agrāko kolonistu mantojuma entuziasma pilno atbalstītāju skaits. Tā iemesli meklējami ārpus "nacionālā" jautājuma konteksta. Līdz ar neatkarības iegūšanu šī materiālā kultūra kļuva par valsts īpašumu un līdz ar to arī pienākumu. Pastāvēja arī ekonomiski cēloņi – jaunajai valstij bija nepieciešamas ēkas svinīgiem pasākumiem, pat ja tās, kas bija pieejamas, reprezentēja agrāko valdošo kārtu. Šī attieksme balstījās materiālos apsvērumos un uztvēra pieminekļus vienkārši kā pārmantotu pagātnes liecību, kamēr "mantojums" kā abstraktāka konstrucija paredz ietvert vērtības nozīmi un "patrimonijs" – tādu saturu, kam piemīt nacionāla nozīme. Rakstā analizētie autori bija spiesti izmantot visas šīs kategorijas, tomēr minētie koncepti bieži tika lietoti nekonsekventi. Galvenais arguments diskusijās par mantojumu, lai samierinātu igauņu sabiedrību ar tās sarežģīto pagātni, tomēr, bija pārtapšana respektējamā kultūrnācijā citu Eiropas nāciju vidū. Mākslas vēstures pētniecība nudien nebūtu iespējama bez "svešās" augstās kultūras.

Summary

This article is concerned with the popular opinions of the Estonian community about the Baltic German cultural heritage, particularly architectural monuments. The topic is approached by examining widely read newspaper and journal articles from the turn of the 19th–20th centuries until the interwar era. In the dominant discourse of 700 years of suffering, not many Estonians were devoted to researching the foreign culture of the Baltic Germans in the 19th century – instead, it was seen as an obstacle in building one's "own" culture. The different cultural backgrounds were evident, but the Estonians nonetheless set the relationship with the (Baltic) German culture as their point of departure. By the second half of the century the Baltic German national sentiment was increasingly contested by the local ethnic communities' rising nationalism. The ten years after 1905 (when the local peasants burned down many Baltic German manor houses), witnessed intensive identity and heritage construction both among the Baltic German and Estonian communities, albeit from different perspectives. For Estonians this meant concentrating on ethnographic items and archaeological sites rather than the Baltic German "high" art and architecture. Considering that the "national project" became the number one goal during the 1920s, it does seem astonishing that there were plenty of enthusiastic supporters of the previous colonisers' heritage. The reasons behind this reached beyond the "national" question. With the independence this material culture became the property and thus duty of the state. There were also economic reasons – the new state needed festive buildings, even if those at hand represented the former rulers. These were materialistic attitudes, looking at the monuments simply as an inherited legacy, whereas "heritage" as a more abstract construction connotes something of value, and "patrimony" as something that has been attributed national importance. The authors cited above had to operate with all those categories, yet these concepts were often intermingled. The dominating argument in the heritage debates with which to reconcile Estonians with their turbulent past, however, was becoming a respectable *Kulturnation* among European nations. Indeed, art historical research would have been impossible without the "alien" high culture.

Mūža darbs – nākamībai

Gundega Grīnuma. *Viņpus Alpiem.*
Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni.
Rīga: Mansards, 2017.



Pērnā gada nogalē laists klajā Latvijā pazīstamās Raiņa pētnieces *Dr. h. c. philol.* Gundegas Grīnumas (1948) respektablais pētījums par Raiņa un Aspazijas trimdas gadiem (1906–1920) itāļu Šveicē, Tičīnas kantona Kastaņolas ciemā pie Lugānas ezera.

Zinātniskais darbs veltīts "cilvēkiem, kuri glāba Raini un Aspaziju, viņiem uz Šveici bēgot, un praktiski palīdzēja abiem dzejniekiem izdzīvot emigrācijas apstākļos".

Monogrāfijas moto viedi aizgūts no J. V. fon Gētes četrrindes, kas aizsāk viņa lirikas krājuma *West-Östlicher Divan* [(persiešu daudznozīmju vārds *divan*: 'sapulce', 'grupa', it īpaši 'dziesmu apkopojums'); 1819, papildināts izdevums 1827)] augstas raudzes izglītojošo pielikumu – *Noten und Abhandlungen* ("Piezīmes un apceres"): *Wer das Dichten will verstehen, / Muss ins Land der Dichtung gehen; // Wer den Dichter will verstehen, / Muss in Dichters Lande gehen.*[1]

Gētem uz persiešu dziesminieka Mahomeda Šemsedina Hafiza (~1315–~1390) zemi nebija jāauj kājas fiziskā nozīmē; viņa imaginārā došanās uz Austrumiem bija gara ceļojums. Lai gan Veimāras klasiķa garīguma pasaulē prioritāte aizvien bijusi grieķu un romiešu antīkā pasaule, tai līdzās kā smalks pavediens vijusies arī aizraušanās ar arābu kultūru (drāmas "Mahomets" iecere, 1773; seno beduīnu dziesmu tulkošana, 1783; 1797. gadā pabeigtais pētījums "Izraēls tuksnesī").

Pēc Napoleona sakāves, kad tikko bija noslēgts Parīzes miera līgums, nospiedošie kara gadi palikuši aiz muguras un Gēte jutās fiziski atspirdzis, iekšēji atjaunojies un motivēts radošam darbam, vācu dzejnieka rokās 1814. gada jūnijā nonāca Hafiza dzejas sējums Jozefa fon Hammera tulkojumā. Šī literārā sastapšanās bija notikusi Gētes dzīves fāzē, kad "apzināti dzīvota mūža gars" bija sakausējies ciešā vienībā "ar piedzīvotā un poētiski radītā

caursites dzīvinošo spēku"[2]. Jaunības vētru laikam līdzīgā dvēseles pacēlumā sāka tapt dzejnieka "iekšējās dzīves vēstures dokuments"[3] – viņa *Okcidenta divan*[*s*], ar "nepārtrauktu atsauci uz orientu"[4].

Tā poētisko substanci veido divi pretpoli: atskats pagātnē un nākotnes vīzija. Citiem vārdiem, dzejnieka dzīves desmit labāko gadu (1786–1896, sākot ar Itālijas ceļojumu līdz franču militārās invāzijas sākumam) retrospektīva atcere, kas novelk skaidras paralēles starp Gētes dzīves laika vēsturiskajām peripetijām un Timura baisajiem pasaules iekarojumiem, un tālejošā gara gaisma, kas par spīti vecumam staro pretī no nākotnes. Pasaulīgās, mitoloģiskās, kosmiskās mīlestības un reliģijas svētītā sintēze ir šā *divan*[a] īstenais kodols, ko Gēte savā vēstulē mūža draugam K. F. Celteram (*Zelter*; 11.05.1820) raksturo kā "sevis beznosacījumu ieplūdināšanu neizdibināmajā Dieva gribā"[5].

Raiņa nacionālajā apziņā iesētais grauds, kas piektā gada vērpetēs bija uzdīdzēts līdz izpratnei par "ikviena latvieša sava ceļa atrašanu uz paša identitāti, uz vienotu, kopīgu nacionālo un politisko mērķu apzināšanos, lai savas tautas lielo liktens ratu spētu griezt pēc pašu gribas un neizšķīstu bez pēdām citās – lielākās un varenākās – tautās" ["1905. gada epa" iecere][6] Pirmā pasaules kara gados ""dzīves augsti" sasniegušā ģēnija" domu universā izkristalizējās par viņa dzīves un daiļrades pamatuzdevumu – ""uzturēt dzīvu tautu", t. i., stiprināt latviešu nacionālo apziņu un pašapziņu, aizstāvēt to pašnoteikšanās tiesības un [..] izmantot savu dzeju kā ieroci latviešu nacionālā valstiskuma – vienīgā tautas ilglaicīgas pastāvēšanas garanta – izcīņā".[7]

Šī nākotnē vērstā Raiņa "milža doma" – brīva un neatkarīga Latvija, pamattautas konsolidēšana nācijā, sabiedrība kā ētiski un garīgi augsti attīstītu indivīdu sociums, laviešu – mātes – valodas kā nacionālas valsts valodas eksistences un tās demokrātiskas attīstības nodrošinājums – ir latviešu dzejnieka Kastaņolas gadu Kalna spredikis – panteistiskā dabas tvēruma (Tičīnā top Raiņa poēma "Ave sol!"), nesatricināmas cilvēkmīlestības, patiesības meklējumu un dvēseles līdzjūtīguma spējas saplūsme "bauslī visupirmajā un visupēdējā".

Pagātnes un nākotnes kauzālās sasaistītības ģenerējošais princips, kas vienlaikus ir arī kultūrvērtību pārmantojamības nodrošinājums, ir G. Grīnumas ar zinātnisku kompetenci, konsekventu pilsonisko stāju un atbildības apziņu tapušā apjomīgā darba metodoloģiskais fundaments.

Zinātniskā darba lineārā līmeņa pamatojums formulēts autores ievadvārdos. Pirmkārt, dzejniekpāra politiskās emigrācijas laiks Kastaņolā par monogrāfijas objektu izraudzīts tāpēc, ka tas ir "visnepilnīgāk izpētītais posms Raiņa un Aspazijas paralēlajās biogrāfijās, kam par iemeslu bijuši padomju okupācijas varas ilgstošie ideoloģiskie spaidi un ierobežojumi, kuri izcilākajiem abu dzejnieku pētniekiem – gan Saulcerītei Viesei un Jānim Kalniņam, gan Janīnai Kursītei un Viktoram Hausmanim, gan Roaldam Dobrovenskim, Jānim Zālītim u. c. – kavēja piekļuvi kā pašmāju materiāliem, tā arī Šveices arhīviem un bibliotēkām"[8].

Otrkārt, "dienvidu trimdas gadi ir radoši auglīgākais posms [..] Raiņa biogrāfijā. [..] Un tieši tur un tolaik, apgūstot Šveices demokrātijas pieredzi un Aspazijai līdzdomājot,

Rainis, pārliecināts sociāldemokrāts būdams, kļuva par latviešu nacionālo centienu satura un dziļākās ideoloģiskās jēgas radītāju [..] ar tālu skatu vienotajā nākotnes Eiropā un pasaulē"[9].

Taču Aspazijai ""saulainais stūrītis" pie Lugānas ezera diemžēl atnesa depresiju, slimības un radošu apsīkumu"[10]. Tāpēc, kā norāda pētniece, monogrāfijas lappusēs priekšplānā atkal un atkal izvirzās Rainis. Iespēju Aspazijai nokļūt pētījuma centrā G. Grīnuma paredzējusi nākamajā darbā, kas aptveršot abu dzejnieku t. s. Cīrihes periodu – no 1911. līdz 1913. gadam.

Treškārt, "Viņpus Alpiem" neesot iecerēts kā hronoloģiski secīgs pārskats par visu Šveicē aizvadīto periodu Raiņa un Aspazijas biogrāfijā; katrā nodaļā uzmanība pievērsta kādam, pēc autores domām, "nozīmīgam laika nogrieznim vai aspektam abu dzejnieku Kastaņolas esamībā un iezīmē savu īpašu atzaru tās daudzdimensionālajā kopainā"[11]. Turklāt nodaļu iekšējā kompozīcija veidota tā, lai tās varētu lasīt arī neatkarīgi citu no citas.

Visbeidzot, autores ievadvārdos izskan patiesi demokrātiska pašatklāsme, ka pētījumā ietvertais notikumiem bagātais dzejniekpāra dzīves posms "ceļā uz mūžību [..] nevienā jautājumā nepretendē uz vienīgo un absolūto patiesību, tas iecerēts kā aicinājums turpināt Raiņa un Aspazijas dzīves un darba izzināšanu"[12]. Šāda autores nostādne lasītājam atvēl brīvību teksta apgūšanas procesā un paver plašas līdzdomāšanas iespējas. Autores pētījuma nodoms – galveno uzmanību pievērst "līdz šim nezināmajiem, noklusētajiem, kā arī tendeciozi vai kļūdaini interpretētajiem faktiem Raiņa un Aspazijas Kastaņolas gadu biogrāfijā"[13] – jo vairāk sakairina lasītāja izziņas prieku.

Literatūrzinātnieces G. Grīnumas darba mūžā Latvijas un Šveices arhīvos, grāmatu krātuvēs, bibliotēkās iegūtais vērtīgais kultūrvēsturiskais materiāls par Raiņa un Aspazijas politisko trimdu Vilhelma Tella zemē izkārtots divdesmit četrās nodaļās; no sīksīkām kapilāru tērcītēm tas satecējis kopā dunošā laikmeta artērijā, kas apasiņo un atdzīvina to grandiozo antroposocioloģisko eksistences telpu, kurā savu dzīvi vadīja "vesela Latvijas ideālistu paaudze starp 1905. gadu un Pirmā pasaules kara beigām" (Vita Matīsa).

Šo monumentālo laikmeta panorāmu tā notikumu hronoloģiskā secībā šeit pārstāstīt, protams, nav iespējams. Arī epohālās norises ar tajās iesaistītām daudzskaitlīgām personām nebūtu taisnīgi klasificēt kā vairāk vai mazāk svarīgas, jo apjomīgajā tekstā absolūti viss ir cēloniskas nosacītības determinēts, tāpēc vienlīdz vērtīgs un cienījams. Man šķiet, ka ieskatam šeit noderīga varētu būt abu dzejnieku vēsturiski politiskās, filosofiski poētiskās un ikdienišķi pragmatiskās domāšanas biogrāfijas ieskicēšana pāris faktu vai epizožu veidā.

Monogrāfijas autore aprāda, ka "1905. gada revolūciju kā radikāli nozīmīgu pavērsienu latviešu tautas un zemes likteņgaitās vispār Rainis jau [..] agrīnajā emigrācijas posmā tiecās skatīt plašā vēsturiskā kontekstā un izgaismot ne vien no politiska, bet arī morāli ētiska un psiholoģiska skatpunkta"[14]. Laikā, kad revolūcijas notikumi diemžēl "bija pārgājuši tādā fāzē, kad kāva abās pusēs"[15], Rainis, kam raksturīga bija "meklējoša domāšana" un kas "izziņas procesā [..] mēdza turēties pie t. s. sokratiskās jeb dialoģiskās metodes"[16], domājams, sevī meklēja atbildes uz jautājumiem

> kas tie par dēmoniem parastā ikdienas cilvēkā, kuri, revolucionārajai sajūsmai nevaldāmā stihijā pāraugot, liek viņam kļūt par slepkavu, dedzinātāju, vandali? Par savu bijušo cīņu biedru nodevēju un denuncētāju. Ar ko šāds ierindas revolucionārs, ikdienas cilvēks, atšķiras no revolūcijas "lielā cilvēka"? Un vai apzīmējumu "lielais" vienmēr ir pelnījis tas, kurš atrodas pūļa priekšgalā un lepni dēvējas par masu vadoni? Kāda ir dzejnieka sociālista vieta revolūcijā vispār un konkrēti – tās atkāpšanās situācijā? Kas jādara revolucionāram emigrantam, lai godam pildītu savu pienākumu pret dzimteni šajā posta laikā? Un [..] kāda tīri personiska atbildība gulstas uz viņa, savu dzīvību paglābuša bēgļa, sirdsapziņas neskaitāmo soda ekspedīcijas upuru priekšā?[17]

Šā jautājumu kompleksa dziļākai izpratnei nav nesvarīgi šādi fakti: Raiņa "ierosinājums uzsākt 1905. gada revolūcijas vēstures rakstīšanu", ar kuru dzejnieks nāk klajā latviešu emigrantu kopas saietā 1906. gada februārī Cīrihes strādnieku izglītības biedrības *Eintracht* ("Vienprātība") namā[18]; "Spiridonovas drāmas" ideja "starp ģēniju un viduvējību, starp varoni un ikdienību, revolūciju un birokrātiju"; aiz neatšifrējamā kriptonīma S. P. "Rīgas Avīzē"[19] publiskā vēršanās arī pret "Piektā gada ideologu un garīgo iedvesmotāju Raini"[20]; Lidijas Zariņas (1865–1952) emocionālais terors pret Raini un Aspaziju, mīklainā Raiņa biogrāfijas epizode "Biržas bankas aplaupīšanas lietā" (6. nodaļa).

Uz II Sociālistiskās Internacionāles kongresu Štutgartē (1907. gada 18.–24. augustā) Rainis galu galā neaizbrauc [nevēlēšanās sastapties ar savu "draugu – ienaidnieku" Pēteri Stučku? Rainis viņu "pamatoti tur aizdomās par slepenu intrigošanu pret viņu[21]], tomēr vācu un starptautiskās sociāldemokrātijas līdera Augusta Bēbeļa referātā, ar kuru Rainis iepazīstas no presē publicētajiem materiāliem, latviešu trimdinieka uzmanību saista tēze: "Visa mūsu darbība vērsta uz to, lai uzlabotu buržuāzijas saimnieciskos, politiskos un sociālos institūtus. Klajš noliegums te tātad neder. Vispār vēl ir liels jautājums, kam pieder tēvzeme, visa kultūras dzīve taču attīstās vienīgi uz mātes valodas pamatiem, nācijas augsnē."[22]

Pēc A. Bēbeļa domu izklāsta izlasīšanas Rainis dienasgrāmatā atstāj šādu ierakstu (23.08.1907):

> Pie mums [sociāldemokrātu partija] apkaro Zinību Komisiju un arī Derīgu Grāmatu Nodaļu tādēļ, ka tautiska. Nē, jāņem savās rokās, tā ir tautas nauda un manta, vajga darīt to pieejamu tautai. Nevajga tautai ņemt valodu un jau panākto kultūru, apsolot medni kokā: krievu valodu un kultūru; tā var nākt par labu tikai ļoti mazai daļai. Tā mēs savu latv[iešu] kultūru atstājam novārtā, solīto krievu neiegūstam, dodam iespēju ielauzties vāciem, lai stiprinātu muižniecību, – galu galā paliekam pie nenieka un neskaidrībā.
>
> Latv[iešu] kultūras apkarotāji ir pakaļdarītāji – epigoņi, kuri pārpratuši lielo "D[ienas] L[apas]" cīņu pret pārtautiskumu.[23]

1909. gada 6. jūnija priekšpusdienā pirms kāpšanas *Monte Veritá* jeb Patiesības kalnā (par šo sakrālo vietu gleznainajā Lagomadžores ezera ziemeļrietumu piekrastē pie Askonas un tās "autsaideru rezervātu" autore izsmeļoši vēstī 17. nodaļā) Rainis Lokarno galvenajā pastā

bija uzrakstījis konspiratīvu drošības apsvērumu dēļ aizkavējušos atbildi parīzietim Henrijam Simsonam, kas uzskatāmi demonstrē suverēni domājošas personības lielumu. Vēstulē dzejnieks atklāj savus uzskatus nacionālajā jautājumā un norāda uz nesamierināmām pretrunām savā un oficiālās sociāldemokrātijas nostājā, – viņš raksta, ka sociāldemokrātija "ne tik vien neieskata nāciju par cilvēces attīstības galveno spēku, bet redz viņā gandrīz tik vēstures rudimentu, ne dzīvu spēku; nevar censties izkopt valodu un reizē gribēt, lai valodas nesēja nācija tuvākā nākotnē iznīktu". Dzejnieks uzsver, ka nācijas ieskatīšana par dzīvu spēku nerunājot pretī kolektīvisma idejai, gluži pretēji, tās kalpo kā līdzekļi abu ideju savstarpējai īstenošanai. "Attīstīt tautas masu apziņu un pašdarbību, vērst tautu par nāciju, tad attīstīt nāciju par cilvēci, tas ir augstākais darbs, kādu es zinu. [..] Es domāju visplašāko demokrātiju un vistāļāko progresu."[24]

Nespēdams samierināties ar "oficiālās partijas" nostāju t. s. Jansona (Brauna) lietā, kā arī garīguma, ētikas un partijas disciplīnas jautājumos vispār, raksta G. Grīnuma, Rainis kopš 1913. gada vasaras bija pilnīgi sarāvis attiecības ar Latvijas sociāldemokrātijas vadību un tās birokrātisko aparātu. Dzejniekam nu bija "pašam sava [..] laikmeta diagnoze un pašam savs Eiropas un Latvijas nākotnes redzējums". To Rainis nebija pielāgojis "ne lielinieku, ne mazinieku, ne ļeņiniešu, ne pļehanoviešu, ne lībknehtiešu piegrieztnei"[25].

Sākoties Pirmajam pasaules karam, priekšplānā izvirzījās t. s. latvietības problēma; ar laiku Kastaņolas trimdinieks "kļūst par vienu no ietekmīgākajiem latviešu patstāvības un nacionālā valstiskuma idejas paudējiem mūsu tautā"[26]. Šīs pārliecības pamats: "apzināta zināšana par vēstures gaitu". Latviešu emigrantu sapulces (1914. gada 4.–6. septembrī) pieņemtajā rezolūcijā – "Eiropa kara momentā. Protests pret vācu sociāldemorātu nostāšanos kara pusē" – Raiņa nopelns ir rezolūcijas gala spriedumā akcentētie "mazo nāciju uzskati, ka saskaņā ar vēsturisko attīstību, kura izriet uz Eiropas tiesisku nokārtošanos pēc tautības principa, arī Krievija jānokārto uz nacionālo autonomiju federatīva pamata, un Krievijas Federācijai jātop par sastāvdaļu Eiropas valstu federācijā"[27]. Galvenais uzdevums tagad bija: "[..] mums, latvjiem, jālūko pa šo laiku tikt pie patstāvības, garīgas un politiskas. Citādi vēl viens vai otrs mūs apēdīs."[28] Tāpēc grūti pieņemt Raiņa noraidošo attieksmi pret Annas Ķeniņas piedāvāto sadarbošanos ar Aspaziju un Raini "latvietības lietā"; Ženēvā studējošā pedagoģe un literāte no demokrātiskās pilsonības aprindām Anna Ķeniņa pēc Cīrihes 1914. gada rezolūcijas "caurkrišanas" (tā netika nekur publicēta) bija uzrakstījusi dedzīgu vēstuli Romēnam Rolānam, kurā viņa izklāstīja "bažas par savas mazās neaizsargātās tautas drūmajām izredzēm divu impērisko lielvaru – Vācijas un Krievijas – militārajā sadursmē"[29], uz kuru franču rakstnieks reaģēja ar plašu rakstu kādā franču Šveices preses izdevumā, nopublicējot arī A. Ķeniņas vēstuli.

Raiņa poētiskā atbilde izskan lugas "Zīles vēsts" uzmetumos (1914. g. 19. oktobrī): "Tautai pašai jāizšķiras, jāizcīnas iekšēji, vai grib būt patstāvīga? Kad iekšēji pate grib, tad ārējs pretnieks nekā nespēj darīt, arī tad ne, kad iznīcina."[30] Uz šīs lugas iestrāžu pamatiem, kā norāda G. Grīnuma, negaidīti izaug citas lugas – "Vampīra", resp., "Spēlēju, dancoju" – projekts. Bet, "kad izsīkst Raiņa brīvā gara spēja uztvert drūmo laikmeta realitāti"[31], dzejnieka nelokāmo uzskatu izklāsts turpina izpausties epistolārā formā. Piemēram, nacionālu

valstu pastāvēšanas pašsaprotamību Rainis redz etnoģenēzē: "Kosmopolītisms ir utopija un vecmodība, beznācijas ļaužu nau [..] Kosmopolīti ir pūlis, ne organizēta masa, kura saslēgta nācijās; kosmopolīti ir skaidas un pelavas, ne lietaskoks un graudi."[32]

Kopš 1918. gada jūnija, kā aprāda pētniece G. Grīnuma, Šveicē, kas neatzina boļševistiskās Krievijas valdību *de iure*, Bernē sāka darboties – *tikai ar de facto* mandātu – pirmā padomju diplomātiskā pārstāvniecība (oficiālais nosaukums: Krievijas Padomju Sociālistiskās Federatīvās Republikas misija jeb sūtniecība). Viena ceturtdaļa no trīsdesmit trīs cilvēku lielās grupas bijuši latvieši ar Jāni Bērziņu (tas pats Jānis Bērziņš-Ziemelis) priekšgalā. Tās tiešais uzdevums bijusi kontaktu veidošana un nostiprināšana starp Šveici un jauno padomju valsti. Pēc amerikāņu vēsturnieka un politologa A. Ē. Senna domām, šajā nozarē sūtniecības artava bijusi maznozīmīga. Toties panākumus tā guvusi "nesaudzīgas šķiru cīņas idejas" popularizēšanā un "pasaules revolūcijas sēklas" importēšanā. Par to liecinājis šīs misijas izprovocētais 1918. gada novembra streiks Cīrihē. Kad 1918. gada 12. novembrī padomju misija pilnā sastāvā tikusi izraidīta no valsts un Bērziņš-Ziemelis pirms tam nebija papūlējies ierasties pie Raiņa, "tā bija Maskavas neveiksme un liela, ļoti liela veiksme gan dzejniekpārim, gan latviešu kultūrai, gan brīvajai Latvijai, kura Raini un Aspaziju galu galā sagaidīja atgriežamies savā klēpī"[33].

Laiku tūlīt pēc Raiņa un Aspazijas ierašanās Lugāno monogrāfijas autore savā darbā ar spēcīgu klātbūtnes efektu atdzīvina, iejūtoties ceļvedes lomā un izmantojot teju neizsmeļamās kinematogrāfiskās iespējas, piemēram, kopā ar lasītāju metot lokus pa Lugāno, tipiski itālisku pilsētu, kas, "izliekusies puslokā ap Čerezio [..] ezera līci, kalna pakājē vizēja kā spoža pērle zaļgani mirdzošā traukā"[34]. Titri raiti nomainās, vizuālie kadri seko cits citam; līdzās Raiņa brīnišķīgajiem diskursiem no viņa atmiņu grāmatas "Kastaņola" (1928) tiem draudzīgi piebiedrojas 19. gadsimta mākslas vēsturnieka Jākoba Burkharta (*Jacob Burckhardt*, 1818–1897) un vācu rakstnieka un žurnālista Ādolfa Zāgera (*Adolf Saager*, 1889–1949) ceļojuma atmiņu fragmenti, kā arī, protams, pašas autores acīm skatītie un dvēselē klasiski skaistās ainavās sublimētie iespaidi no zemes, "kur dzejnieks mīt". Ceļvede lasītājam paver skatu gan uz Lugānas pilsētbūvniecisko veidolu (pilsētas arhitektūra; laukumi, parki, skvēri, zālieni ar ziedu puduriem, strūklakām, skulptūrām, pieminekļiem un piemiņas zīmēm nacionālajiem varoņiem; 4., 5. nodaļa), gan ļauj ielūkoties reģiona sadzīves tradīcijās un patriarhālās audzināšanas vēsturē, kas sakņojas "aizmūžīgajā latīņu kultūras un katoļu reliģijas tradīcijā"[35]. To krāšņi un spilgti autore aprakstījusi 15. nodaļā, portretējot Bertoljo ģimeni ar tās "iekšējās kārtības noteikumiem".

Šā reģiona folkloristiski etnogrāfiskais un kultūrvēsturiskais fons (plašākā izvērsumā sk. 15. un 16. nodaļu) acīgam recipientam var noderēt par semiotisku zīmi atbildei uz gaidāmo jautājumu, kā tad abi trimdinieki uzņēma, pārstrādāja un transformēja savā daiļradē šo līdz tam acīm nebaudīto dabas skaistumu, kā arī to dvēseles bagātību, ko ieguva no garīgās saskarsmes ar svešas zemes kultūru un komunikācijas ar iezemiešiem, īpaši jau pēc tam, kad "krievu forestjeriem" (vietējo ļaužu dotā iesauka ienācējiem) – Arturam Nagliņam un Amālijai Herkirai (Raiņa un Aspazijas trimdas segvārdi) – "bezdelīgu ligzdiņā"

Kastaņolā bija uzradusies "ģimene", "Bertoļu" bariņš, t. i., Džuzepe un Asunta Bertoljo – dzīvokļa izīrētāji villā *Stella d'Oro* – ar saviem sešiem bērniem.

Rainim, kā liecina monogrāfijas apjomīgais teksts, šajā ziņā nav bijis nekādu problēmu. Pat tāds Kastaņolas *oriģinels* kā Pāčeks [<*Paa Cecc* (it. val. dial. 'tētiņš Čeks'], Frančesko Morandoti, kura Karlo Kataneo mājā turēja "mazu ristorantiņu" ar izīrējamām istabām un uz kuru krita baisa aizdomu ēna par Aspazijas baltā runčuka mistisko nozušanu, latviešu dzejnieku nespēja izsist no sliedēm. Pāčeks – Kastaņolas ciema melnā avs, komediants un krāpnieks *par excellence*, kas blēdīšanos piekopa kā mākslu, Raini suģestēja ar kolorīta literāra personāža vilkmi (sk. 8. nodaļu); viņu, "Aspazijas biedu", latviešu trimdinieks iemūžināja savā atmiņu grāmatā "Kastaņola".

Ar Aspaziju viss bija citādi – satraucošās vēstis no mājām par "melnās sotņas" asinsdarbiem (no lodes bija kritis dzejnieku "lietpratīgais izdevējs" Jānis Ozols un skolotājs un rakstnieks Jūlijs Dievkociņš), ierobežotā materiālā rocība, kas veicināja Aspazijas nespēju pietiekami palīdzēt saviem mājniekiem; "dzīves apstākļu šaurība un pieticība Kastaņolas mājokļos – labierīcību, sevišķi vannas, trūkums"[36]; "Raiņa egoisms sadzīvē (smagie pārtikas apgādes gājieni ar pilnu grozu rokā no Lugānas uz Kastaņolu)", saskarsmes trūkums ar gudriem, inteliģentiem cilvēkiem, "viss sevī neīstenotais, apspiestais lauzās uz āru bīstamos fizioloģiskas dabas sastrēgumos, – vai brīnums, ka Aspazija pamazām pārtop nomāktā un rezignētā būtnē" (7. nodaļa).

Apziņā iekodušies vārdi – "mēs esam trimdā" – paralizēja dzejnieces spēju baudīt Dienvidzemes dabas skaistumu, komunicēt ar vienkāršajiem ciema ļaudīm. "Cik aprobežota, piezemēta, pēc Aspazijas domām, bija šo primitīvo ļaužu izpratne par sievietes sūtību! Apprecēties, vīra izvēli, protams, atstājot vecāku ziņā, dzemdēt bērnus, no tumsas līdz tumsai ņemties pa māju, kūti un lauku, turklāt to visu iespēt, vienlaikus aptekalējot radības kroni – ģimenes vīriešus."[37] Tas nokāva radošo garu un "galēja nost" Aspaziju. Turpretī "Bertoļu" apbrīnu pret abiem *sinjori* – cienījamiem ļaudīm – autore iemūžinājusi siltas, draudzīgas, labsirdīgas ironijas pilnās rindās, – villas izīrētājus "ķēris liels izzinātības kārdinājums, lai izdibinātu viņu noslēpumainību, svešā valodā pienākošās vēstules un pie viņiem plūstošie ļauži – kā svētceļojumā".[38] Pēc autores brīnišķā apraksta par Raiņa izjūtām, kāpjot Brē kalnā, "kur viņa filosofiskā doma un radošā iedvesma varētu izplest spārnus vēl nepieredzēti plašam lidojumam"[39], Aspazijā tajā pašā laikā noris truls atkritiens, – viņai šis kāpiens šķitis "kā izaicinājums veselajam saprātam. Un tad vēl šis bezgalīgais nogurums un muskuļu sāpes! Rezultāts: errošanās vairāku dienu garumā, kas pārauga žēlabās, "ka netiek pie darba, daudz aizņem saimniecība, istaba pašai jātaisa"."[40] Raiņa apziņā "dienvidu motīvi sāk iegulsnēties un projicējas dzejā"[41], sākot no ceturtā piektā trimdas gada ("Čūsku vārdi"), bet ar Aspaziju tas notiek tikai pēc atgriešanās dzimtenē (liriskās autobiogrāfijas trešajā daļā "Izplesti spārni", 1920). Šie apstākļi izraisīja psihosomatiskas dabas veselības traucējumus (par šo mazāk zināmo biogrāfisko faktu plašāk sk. 13.,14. nodaļā). Depresīvā noskaņojuma saasināšanās pēc saņemtās ziņas par brāļa Zāmuela nāvi 1909. gada 29. jūnijā Aspaziju mazpamazām noved līdz "miedziņa tabletītēm" un lienošas atkarības no

veronāla. Vilšanās, izmisums, bezcerība, nostalģija, bēgšana no īstenības samazina izredzes uz atveseļošanos – Aspazijai "vairs negribas dzīvot"[42] Dienasgrāmatā viņa ieraksta drūmus vārdus: "…kad es pārbraukšu, es atradīšu varbūt tikai kapus. Vai es pārbraukšu? Es nevaru izturēt aiz žēluma, es nevaru pat še mirt, par daudz es piederu pagātnei, mana dzīve ir vidū pušu pārplēsta."[43] Uz Cīrihi pie ārstiem Aspazija beidzot tiek 1911. gada septembrī.

Dzejnieces konflikts ar Pāčeku (Frančesko Morandoti) kļūst par iemeslu tam, ka abiem trimdiniekiem pēc divu gadu nodzīvošanas *Casa Cattaneo* (1908) piespiedu kārtā jāpārceļas uz kaimiņmāju dažus metrus augstāk kalnu terasē – villu *Stella d'Oro*, kur viņiem ierāda dzīvokli ar balkonu trešajā stāvā. Bet arī šajā mājoklī ir augsts mitruma procents un tas pats "caurviļķis". Ūdensvads tiek ievilkts tikai 1912. gadā. Kad Aspazija jau ir Cīrihē, Raiņa Kastaņolas ciemiņš, dakteris Pauls Kalniņš, dzejniekam saka: "Bet mitrums kombinācijā ar caurvēju var sagraut visstiprākos nervus."[44] – "Situācija neizbēgami noved līdz vienai no pirmajām nopietnākajām plaisām dzejniekpāra attiecībās."[45]

Bet Aspazija pilsētā pie Limmatas savas ""brīnumdakterienes" un reizē arī jauniegūtās draudzenes Betijas Farbšteinas dziednieciskajā aizbildniecībā un intelektuālajā sabiedrībā"[46] jūtas izrāvusies no Kastaņolas strupceļa! Vēstulē E. Birzniekam-Upītim (1912. gada 3. jūlijā) atsedzas dzejnieces ambivalentā dvēsele: "Es jūtos ar visu slimību un nevarību kā izbēdzis skolas skuķis, un, skraidot apkārt pa pilsētu un Cīrihberga skaisto priežu mežu, manī pamazām atdzimst kā prieka un nevaldāmas brīvības sajūtas, tīri kā mežonīgam vanagam, kā elementārai būtnei, kāda es pēc īstas dabas esmu. Tikai mīļota cilvēka tuvumā es zaudēju sevi, es ciešu un upurējos, un nevaru citādi."[47] –

""Cīņa par kopdzīvi", kā Rainis nodēvē viņa un Aspazijas mokošos, mazrezultatīvos saskaņas meklējumus, [..] abu mīlestību novārdzina vēl vairāk. [..] Ilūzija par to, ka divu ģeniāli apdāvinātu radošu cilvēku, sievietes un vīrieša, starpā iespējama ideāla mīlestība, teju vai divu "vienlīdzīgu, līdztiesīgu, būtņu ķīmiska sakušana", diemžēl ir izplēnējušas."[48]

G. Grīnumas monogrāfijā "Viņpus Alpiem" latviešu literatūras dižgaru – Raiņa un Aspazijas – tēli manas iztēles pasaulē izaug kā dižozola mietsaknes izdzīti, divi virs zemes kopā saauguši stumbri, kas turpat arī sākuši dalīties, lai, pretī debesu augstumiem sazarojoties un salapojoties, galotnēs tā arī vairs nesastaptos. "Neviens savu dzīvi neizdzīvo tā, kā viņa dzīves princips to prasa. Vēl neizdzīvo, – mēs ceram, mēs darbojamies, lai tas nāktu reiz – lai katra dzīve būtu dabiska, sevī pilnīga un slēgta savā lokā, kā ozols dzīvo pilnam savu dzīvi, kā lauku puķe," raksta Rainis savā atmiņu grāmatā "Kastaņola"[49].

Taču arī šķirto stumbru kuplajos vainagos nerimtīgi turpina kūsāt dzīve, pulsē laikmeta gars; ap trimdiniekiem kā bites spieto draugi, izpalīgi, domu biedri, nelabvēļi, pat ienaidnieki. Tuvāk zemei, pie saknēm stāv Lizete un Alberts Kalniņi ar radinieku Jāni Pētersonu, kas Ziemassvētku naktī par zemnieku pārģērbušos Raini ābolu vezumā nogādāja Torņkalna stacijā, lai dzejnieks ar Daugavpils vilcienu nokļūtu Randenē, kur viņu jau gaidīja Aspazija.

Pašķirot ozola zarus, tālumā saskatāmi "melnās putekļu pilsētas" Sosnovjecas latvieši – Brencis (Boriss) Priedītis ar sievu Annu, kas dzejniekpārim palīdzēja tikt pāri

robežai, un Annas brālis Aleksandrs Ulpe, trimdinieku Rīgas pilnvarnieks pārsūtamās naudas lietās un palīgs pasta sūtījumu koordinēšanā. Turpat arī viņu īpašumu atslēgu glabātājas Lidija Zariņa un Dora Rozenberga.

Vēlāk, kad ūdens gandrīz vai smēlās mutē, parādījās labdaris no Baku – Ernests Birznieks-Upītis, randenietis Vilis Siliņš, izpalīdzīgā un atsaucīgā Amanda Cielēna, mātišķā un sirdsdāsnā Aspazijas novadniece Elizabete Kalniņa, Vidzemes jauneklis ar latviešu nācijas cēlāko gēnu mantojumu dvēselē – Kārlis Varkalis, un kur nu vēl visi Raiņa un Aspazijas gara radinieki – lieliskās latviešu studentes Anna Ķeniņa, Austra Krauze-Ozoliņa, meitene ar skumjo likteni – Natālija Robiņa un Aspazijas draudzene Antonija Lūkina. Visu spietu jau nepārredzēt.

Jāatzīmē, ka tekstuālo laikmeta ainavu, kuru rainoloģes G. Grīnumas monogrāfijā uzbūrusi lietišķa, precīza, bet reizē arī poētiski niansēta, krāšņa un bagāta latviešu valoda, lieliski papildina un paspilgtina Edgara Dubiņa ilustratīvais materiāls.

"Epilogā" autore ar vācu klasiķa Hermaņa Heses (*Hermann Hesse*, 1877–1962) īsprozas darba "Svešinieku pilsēta dienvidos" (*Die Fremdenstadt im Süden*) pārstāstu noslēdz savā pētījumā daudzkārt izmantotos šā rakstnieka literāros diskursus kā Raiņa un Aspazijas trimdas zemes pasakainā dabas skaistuma gleznu līdzību. Šajā *science fiction* kvazistilistikā 1925. gada maijā sarakstītajā īsstāstā Hese tematizējis postošās tūrisma industrijas vīziju, kuras sekas viņš, kā aprāda Minsteres kultūrvēsturnieks un sociālantropologs Martins Rādermahers (*Radermacher*), pēc divdesmit pieciem gadiem piedzīvoja visā tās plašajā problemātiskumā. Vācu klasiķis, turpina Rādermahers, nāk no 20. gadsimta sākuma pilsonības aprindām, "tās pilsonības, kas jutās raustīta un plosīta starp industrializāciju, tehnisko progresu un kapitālismu, no vienas, un romantiskām ilgām pēc iesakņotības, drošības un stabilu vērtību imanences, no otras puses"[50].

Arī Tičīnas dabas skaistuma un miera savrupībā, kad 1919. gada sabiedrībā tā vien tika skandēta parole: "Eiropas noriets", Hese "neizvairījās no personiskās atbildības laikmeta notikumu priekšā un kā rakstnieks – gan pēc sava prāta – meklēja ceļu uz jaunu sākumu"[51]. Taču ar H. Hesi bija citādi nekā ar O. Špengleru: "Hese redzēja šo norietu nākam vairāk no cilvēku iekšienes, no dvēseles dziļumiem, un vārds "bojāeja" atbilstīgi viņa mācībai par pretstatu ilūziju drīzāk ir identisks vārda "augšāmcelšanās" nozīmei."[52] Heses, "šā sensiblā stūrgalvnieka individuālista, kurš bez rimas bija nostājies pret sava laika valdošajām varām un kuram tik smagi nācās atrast piesaisti īstenības normalitātei"[53], kā pret labējo, tā kreiso radikālismu vērstais politiskais uzsaukums vācu jaunatnei "Zaratustras atgriešanās" (*Zarathustras Wiederkehr*; aktuālu 1918./1919. gada notikumu iespaidā 1918. gada decembrī sacerēts un anonīmi publicēts 1919. gadā) vienlaikus bija arī "rakstnieka revolūcijas testaments, – viņa iekšējās *civitas dei* apliecinājums."[54] Tā ir *Nīčes* "*amor fati* – mīlestība pret neizmaināmo, nemainīgo, ko spredikņo Zaratustra-Sidharta," – starp citu, Raiņa un Heses iespējamās, bet nenotikušās sastapšanās laika – vācu "Republikas tapšanas gados Heses uzteicamākais dzejiskais sasniegums"[55].

Taču šī doma poētisku ietvaru rod jau 1917./1918. gadā tapušajos tekstos, kuru iniciācija ir H. Heses meditatīvie vērojumi ceļojumos pa Tičīnu vēl pirms rakstnieka apmešanās

Montaņolā. Šīm skaistajām prozas miniatūrām no 1920. gada pirmizdevuma *Wanderung* ("Ceļošana"), kuru fragmenti G. Grīnumas darbam piešķir ētisku un estētisku papildvērtību, raksturīga ir ne tikai vācu rakstnieka – ja vien ņem vērā Bernharda Cellera (*Zeller*) aprādījumu, ka visi Heses darbi ir "viena vienīga liela autobiogrāfija, – novēršanās no visa pilsoniskā un pievēršanās klejotājiem un dēkaiņiem, bet arī pāreja no *vita activa uz vita contemplativa*"[56]. Tā bija Heses un viņa auktoriālā vēstītāja iekšējās būtības visdziļākais apliecinājums: Dieva valstība katram pašam jāmeklē sevī.

Nav tiešu pierādījumu par Raiņa un Heses personīgu saskarsmi; domājams, pārāk niecīga bijusi viņu saziņas iespēja šaurajā laika šķirtnē starp vācu rakstnieka nomešanos Montaņolā un latviešu trimdinieka atvadām no *Signorina Castagnola*. Šo sociālās izcelsmes un poētiskās orientācijas ziņā tik atšķirīgu personību atrašanās vienā un tajā pašā zemē, turklāt tik tuvu līdzās – Montaņola – Kastaņola –, bet ar vienu un to pašu dzīves un daiļrades mērķi – sevis garīgo atjaunotni –, patiesi vedina aizdomāties par komparatīvistiskas pieļaujamības iespēju abu personību recepcijā.

Rezumējot savu guvumu no Hafiza zemes, "kur poēzija mīt", Gēte saka: "Orienta poēzijas mākslas augstākā zīme ir tas, ko mēs, vāci, saucam par garu, – virsvadītāja ar pārākuma spēku izcili paustais… Gars galvenoties ir piederīgs vecumam jeb novecošanās fāzē esošam laikmetam."[57]

Gundega Grīnuma savā monogrāfijā "Viņpus Alpiem", kas iznākusi Latvijas simtgades priekšvakarā, Raiņa un Aspazijas Kastaņolas trimdas gadus ir aplūkojusi un erudīti izvērtējusi tās paaudzes kultūrvēsturiskajā kontekstā, kas dzīvoja starp piekto gadu un Pirmā pasaules kara beigām. Rainis – "dzejnieks un vēstures filosofs" – ir šā latviešu nācijai liktenīgā laika posma dižākais "meklētājs, eksperimentētājs un radītājs". Zinātniece un literāte Gundega Grīnuma ar savu pētījumu ir neapstrīdami pierādījusi Raiņa lielo ideju nemirstību, nezudību un – aktualitāti arī mūsdienās.

Gundega Zēhauza

Atsauces

1 Goethe J. W. *Werke*, Band 2. Gedichte und Epen II. Hamburger Ausgabe, 1998. S. 126.
2 Turpat, S. 550.
3 Turpat, S. 558.
4 Turpat, S. 550.
5 Turpat.
6 Grīnuma G. *Viņpus Alpiem. Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni.* Rīga: Mansards, 2017. 191., 193. lpp.
7 Turpat, 635.–636. lpp.
8 Turpat. 16. lpp.
9 Turpat.
10 Turpat.
11 Turpat, 19. lpp.
12 Turpat, 15. lpp.
13 Turpat, 17. lpp.

[14] Grīnuma G. *Viņpus Alpiem. Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni.* 184. lpp.
[15] Turpat, 182. lpp.
[16] Turpat, 184. lpp.
[17] Turpat, 184.–185. lpp.
[18] Turpat, 101. lpp.
[19] *Rīgas Avīze* 1906. 17. (30.) jūn.
[20] Grīnuma G. *Viņpus Alpiem. Rainis un Aspazija Kastaņolā. Jaunatklāti tuvplāni*. 202. lpp.
[21] Turpat, 395. lpp.
[22] Turpat.
[23] Turpat, 396. lpp.
[24] Turpat, 637. lpp.
[25] Turpat, 684. lpp.
[26] Turpat, 685. lpp.
[27] Turpat, 692. lpp.
[28] Turpat, 688. lpp.
[29] Turpat, 693. lpp.
[30] Turpat, 701. lpp.
[31] Turpat, 703. lpp.
[32] Turpat, 707. lpp.
[33] Turpat, 841. lpp.
[34] Turpat, 118. lpp.
[35] Turpat, 553. lpp.
[36] Turpat, 242. lpp.
[37] Turpat, 564. lpp.
[38] Turpat 526–527. lpp.
[39] Turpat, 174. lpp.
[40] Turpat, 174–175. lpp.
[41] Turpat, 371. lpp.
[42] Turpat, 493. lpp.
[43] Turpat, 468. lpp.
[44] Turpat, 511. lpp.
[45] Turpat, 503. lpp.
[46] Turpat, 529. lpp.
[47] Turpat, 529–530. lpp.
[48] Turpat, 538. lpp.
[49] Rainis J. *Kastaņola*. Rīga: Atēna, 2011. 151. lpp.
[50] Rademacher Martin. H. Hesse auf Monte Verità. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft.* Vol.VI. 2011.
[51] Zeller B. *Hermann Hesse.* Rowohlt, 2005. S. 101.
[52] Ball H. *Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk.* Suhrkamp, 1977. S.143
[53] Zeller B. *Hermann Hesse.* Rowohlt, 2005, S. 186.
[54] Ball H. *Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk.* S. 138.
[55] Turpat, S. 138.–139.
[56] Sk. Hesse H. *Wanderung. Aufzeichnungen. Mit farbigen Bildern vom Verfasser.* Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 1996.
[57] Goethe J. W. *Werke*, Band 2. Gedichte und Epen II. Hamburger Ausgabe, 1998. S. 552.

Atmiņu saskarsmes horizontus meklējot

Piederēt un atšķirties: romu, krievu un latviešu dzīvesstāsti Latvijā.
Zin. red. Vieda Skultāne.
Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, Latvijas Mutvārdu vēstures pētnieku asociācija "Dzīvesstāsts", 2017.

Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta mutvārdu vēstures pētnieku grupa 2017. gada nogalē laidusi klajā grāmatu par romu, krievu un latviešu dzīvesstāstiem. Grāmatas nosaukumā ļoti trāpīgi ietverta grāmatas caurviju tēma – par piederēšanu Latvijai un savdabīgajām atšķirībām, kas raksturo katru grāmatas nosaukumā ietverto grupu. Grāmatas autori pievērsušies ļoti būtiskam jautājumu lokam – kā mēs saprotam sevi un citus. Pētījums pārskata robežas starp Mums un Viņiem, sniedzot plašu ieskatu dzīvesstāstu liecinājumos par 20. gadsimta dramatisko notikumu – padomju totalitārā režīma un Otrā pasaules kara un to radīto seku nospiedumiem, kas joprojām jūtami cilvēku personīgajā dzīvē un etnisko grupu savstarpējās attiecībās. Kā justies piederīgam, sastopoties ar izslēgšanu; vai un kā vilkt robežas un konstruēt etnisko piederību etniski jauktas izcelsmes gadījumā; kā ir būt romam vai krievam Latvijā; kādas ir romu, krievu un latviešu attiecības ar pagātni, tagadni un nākotni. Grāmata burtiski veido "horizontu sajaukšanos", lasītājus tuvinot sapratnei par to, ko izjūt pie atšķirīgām valodas kopienām piederīgie. Tā nojauc virkni vienkāršotu priekšstatu, kādus vairākums no mums ikdienā izmanto, domājot par Mums un Viņiem.

Daži raksti ir stilistiski smagnēji, un ir apšaubāms, ka biogrāfiskais pagrieziens būtu noticis 20. gadsimta sākumā, kā minēts 18. lpp. (zinātniskajā literatūrā parasti uzsver 20. gadsimta 90. gadus); vienā no rakstiem "šķira" ir latviskots kā "klase" (kas parasti ir studentiem raksturīga kļūda); daži citāti atkārtojas vairākos rakstos, tā radot sajūtu, it kā trūktu spilgta materiāla vai visa grāmata būtu balstīta tikai uz pāris stāstiem. Kaut gan virsrakstā minēti arī latviešu dzīvesstāsti, tiem ir atvēlēts visai maz vietas (un netiek plašāk pamatots, ka līdz šim analīze ir bijusi galvenokārt pievērsta latviešu dzīvesstāstiem). Tomēr

ar šīm kritiskajām piezīmēm varētu arī pietikt. Tālāk vēlos pievērsties grāmatas neapšaubāmi būtiskajam ieguldījumam Latvijas zinātnē, tā cerot motivēt arī recenzijas lasītājus iepazīties ar mutvārdu vēstures pētnieku darbu.

Grāmatas autori ļoti iejūtīgi ļauj skanēt dažādām balsīm un atšķirīgiem personīgiem skatpunktiem – gan dažādām pētnieku pieejām darbā ar dzīvesstāstiem, gan dažādām stāstītāju balsīm un pagātnes interpretācijām. Mēs visi vispirms esam cilvēki – to uzsver ne tikai romu stāstītāji, bet arī grāmatas autori, meklējot vienojošās atmiņu līnijas, kas ļautu veidot iekļaujošāku stāstu par Latvijas cilvēku pieredzi. Pētījuma vadītāja un grāmatas zinātniskā redaktore Vieda Skultāne ievadā iepazīstina ar morāles filozofu idejām, kuras veidojušas pamatu darbam ar dzīvesstāstiem. Lai arī latviešu dzīvesstāsti lūkojas uz pagātni, romu pastāv tagadnē, bet krievu – orientējas uz nākotni, tie visi mums pastāsta kaut ko par to, kā vajadzētu dzīvot, un par morālas rīcības kritērijiem. "*Dzīvot uz priekšu* nozīmē, ka daļa no šīs dzīvošanas ietver hermeneitisku uzdevumu pārdomāt un no jauna interpretēt katram savu pagātni," ievada nodaļā raksta Vieda Skultāne. Lielā mērā grāmatu var uzlūkot kā Latvijas cilvēku dzīvesstāstu un pagātnes liecību lasījumu, kas piedāvā līdz šim maz izmantotus resursus Latvijas etniskās daudzveidības un no tās izrietošo atšķirīgo pieredžu integrācijai veiksmīgākai *dzīvošanai uz priekšu.*

Grāmata pieļauj dažādus lasījumus – var lasīt tikai nodaļas par romiem vai krieviem. Grāmatu var lasīt, pievēršoties teorētiskajām atziņām un konceptuālajām diskusijām, var arī fokusēties uz stāstu citātiem un individuālajām pieredzēm. Dažādu režīmu raisītās individuālās ciešanas ir viena no tēmām, kas tuvina latviešu, romu un krievu pieredzi. Aizspriedumi un sāpes, ar kurām dalījušies stāstītāji, liek iejusties otra "ādā". Piemēram, kā jūtas čigāniete, kad kāda latviete divus mēnešus no rītiem stāvējusi pie viņas vadīta veikaliņa, skaļi visiem deklarējot: "Es no čigāna neko nepirkšu". 90. gadu sākumā ne tikai krieviem, bet arī Krievijas latviešiem nav dota pilsonība – tas sāp joprojām, netikt pieņemtam kā savējam. "Dažreiz ir ļoti grūti, aizvainojoši – nu krievs, nu un kas, ko es kādam sliktu esmu izdarījusi, ka esmu krieviete?" – krieviem lielākoties nav saprotams, kāpēc daudzi latvieši viņus automātiski definē kā "sliktos".

Latvijas romu individuālās pieredzes, romu iznīcināšana Otrā pasaules kara laikā, sociālā noslāņošanās mūsdienās, etniskās kopienas tradīciju un kultūras iziršana un saglabāšana ienes lasītājā jaunu izpratni par šo grupu. Latvijas krievu, ukraiņu un baltkrievu dažādā ģimeņu vēsture staļiniskā režīma totalitārisma apstākļos, Otrā pasaules kara iznīcinātā dzīves telpa, pēckara beztēvu paaudze un valsts totālā kontrole, kas ietvēra ģimenes atmiņas iznīcināšanu un noklusēšanu, atminēšanos deleģējot varas atzītiem aculiecinie-kiem, – tās ir tikai dažas tēmas, kas paplašina latviešu lasītāja skatījumu uz krievu valodas runātāju pieredzi.

Ukraiņu izcelsmes latvietis, latviešu izcelsmes krieviete, gan roms, gan latvietis – dzīvesstāsti atsedz dažādu izcelšanās līniju un etniskās piederības izjūtu samezglojumus. Tautas ienaidnieka bērns, padomju armijas virsnieka meita, disidents vai komunistiskās partijas biedrs – dzīvesstāsti ļauj saredzēt, kā šie un citi sociālās grupas piederības apzīmējumi nosaka dzīves ierobežojumus vai, tieši otrādi, – nodrošina iespējas.

Tā varētu turpināt ilgi – katrs raksts atsedz ko negaidītu un liek atkal un atkal aizdomāties, cik viendabīgās sociālās grupās lielākoties uzturamies un cik maz ikdienā saskaramies ar citādo, un vēl mazāk – iedziļināmies citādajā ar cieņu un toleranci. Tomēr būtiskākais grāmatā ir ne tikai lasītāja individuālā uztveres lauka paplašināšana, bet dziļāka analīze un diskusija par dažādajām atmiņu telpām Latvijā – latviešu, romu, krievu – un dažādību šo grupu atmiņu telpā, ja skatās sīkāku atmiņu kopienu līmenī (ģimenes, apkaimes, reģionālajā, reliģiskajā, paaudžu u. c.). Grāmatas autori meklē un atrod saskarsmes horizontus, starptelpu atmiņu, ļaujot ieraudzīt kopīgo pieredzi, meklējot pārrāvuma līnijas atmiņu telpā un jaunu savienojumu iespējas.

Baiba Bela

Aizpagājušā gadsimta beigas Latvijā, no Jaunā laika – 20. gadsimta – beigu perspektīvas

Benedikts Kalnačs, Pauls Daija, Eva Eglāja-Kristsone, Kārlis Vērdiņš.
Fin de siècle *literārā kultūra Latvijā. Apceres par literatūras sociālo vēsturi.*
Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2017.

Ar franču valodas frāzi *fin de siècle* – gadsimta beigas – parasti apzīmē 19. un 20. gadsimta mijas lielo pagriezienu Eiropas kultūrās. Tā bija sabiedrības pārorientēšanās uz racionālu, skeptisku domāšanu, vienlaikus arī nostalģija pēc bojāejai lemtajām tradicionālām vērtībām un pesimistiska vēlme atrauties no svešā un jaunā. Veco pasauli graujošās pārmaiņas – ekonomiskas, sabiedriskas, kulturālas, literāras – negāja secen arī strauji augošajai Baltijas jūras ostu lielpilsētai, pusmiljona iedzīvotāju Rīgai. Laikmeta garu, konfliktus, emocijas un nojautas var atburt, lasot tā laika avīzes, literatūru un literatūrkritiku. Par to arī ir šī grāmata.

Grāmatas četri autori agrāk publicējuši īsākus rakstus par tēmām, kuras šeit izvērstas plašāk, cita citu papildinādamas. Grāmatu var lasīt ar tādu pašu aizrautību kā šobrīd populāro XX gadsimta vēsturisko romānu sēriju. Ne jau tikai tāpēc, ka atstāstīti mazāk pazīstami, toties interesanti daiļliteratūras darbi; bet arī tāpēc, ka grāmatā sastopam toreizējos cilvēkus – vēsturiskas, domājošas un rakstošas personas. Romānā gan pierasts, ka visi apakšsižeti noslēdzas glīti un noapaļoti, nereti ar negaidītu pavērsienu, bet te citāti, attēli un fragmenti iz dzīves nereti notrūkst bez turpinājuma. Taču stāsta beigas visiem zināmas – tā ir mūsdienu Latvija.

Pirms simt gadiem Latvijā beidzās vecā pasaule. Bet drīzāk sākās jauna ēra, kurā latvieši, lielā skaitā pārcēlušies uz pilsētām, radīja latviešu nacionālo kultūru sabiedriskā dzīvē un rakstos, literāri iedomādamies, veidodami vai atklādami nacionālo ainavu. Tas notika intensīvā saskarsmē ar Eiropas literatūrām un kultūrām, bet it īpaši ar vācbaltiem –

un, salīdzinoties ar viņiem, radās apziņa par savas kultūras būtību. Industrializētā pilsētā sievietēm pavērās jaunas karjeras un dzīves iespējas, kuras dažam šķita apdraudam agrāko patriarhālo kārtību. Sāka brukt arī vecie priekšstati par dzimumu un dzimti, jo turpat pilsētas teātros pavērās maza niša, kurā slepeni varēja izdzīvot homoseksuāļi – sabiedrības nicināti un tomēr arī tolerēti. Brīvas, emancipētas dzīves tēzei pretī nostājās antitēze – bailes no jaunas, citādas dzīves un sabiedrības un ilgas pēc ideālas, nemaināmas, iedomātas pagātnes. Šie procesi, kuri sākās latviešu publiskajā telpā pirms gadsimta, turpinājušies bez mitas. Nekas nav beidzies. "Vecā" pasaule un tās uzskati pastāv vēl šobaltdien. Tāpēc no vienas puses gribētos, ka grāmatai būtu cits, mazāk uz pagātni vērsts virsraksts.

Ierasts kritikā norādīt uz grāmatas vājībām, trūkumiem autoru prezentācijā u. tml. To es nespēju darīt, jo, pirmkārt, neredzu nekādus trūkumus, un, otrkārt, autoru zināšanas gan par latviešu un Latvijas literatūru, gan par starptautiskām literatūrkritikas idejām un terminoloģiju ir bagātākas par manējām. Varu liecināt, ka četras nodaļas manī rosina visādas interesantas idejas. Ticu, ka tā tas būs arī citiem lasītājiem, kuri to nopirks un glabās, lai varētu šad tad kā enciklopēdijā uzmeklēt kādu derīgu attēlu vai citātu.

Literatūrā aprakstītas ainavas nerodas nejauši. Pirmajā nodaļā Benedikts Kalnačs vēro "kartēšanas" procesus, kur autori ievieto tādas detaļas, kas sabalsojas gan ar aprakstāmo cilvēku dzīvi, gan arī ar autora perspektīvu. Lauku sētas vai pilsētas strādnieka dzīvokļa aprakstos izpaužas autora komentāri par iemītnieku identitāti un pasaules uztveri. Tā, piemēram, Blaumaņa novelē "Romeo un Jūlija" pieminētais istabas vienīgais rotājums – spogulis un pulkstenis – apzināti sabalsojas ar pašrefleksiju un neizbēgami ritošo laiku (38. lpp.). Saite ar nozīmīguma piesātinātām 19. gs. romantisma literatūras ainavām ir acīm redzama novelē "Nāves ēnā", kad virs zvejniekiem uz ledus noskaidrojušās nakts debesis, kaut viņi tās neievēro – drīzāk viņi spriež, ka dzīvē nenotiek tā kā literatūrā. Vai plašais debess jums ir vienkārši dabisks fons, zem kura risinās sižets, vai Blaumaņa apzināts komentārs par literārām ainavām? Pretstatā Blaumanim Niedras un Deglava darbos saikne starp ainavām un autora idejām ir mazāk niansēta, drīzāk varbūt pat didaktiska. Turpretī Poruks pārceļ skatu no statiskas dzimtenes telpas uz ceļojuma motīvu. Visi četri rakstnieki pazina cits citu un savstarpēji ietekmējās, gan daiļliteratūrā, gan kritikā radīdami dzīvu *fin de siécle* diskursu par latviešu rakstniecības vēstures veco un jauno posmu (88).

No visām tautām visintensīvākā saskarsme gadsimtu mijā latviešiem bija ar vācbaltiem. Abus – tāpat kā Andriksonu un Baronu – šķīra it kā "stikla siena", caur kuru varēja gan skaidri saskatīt otru pasauli, bet nevarēja tajā ieiet kā savējā (102–103. lpp.). Kā zemnieku kārtas pamattautai sadzīvot ar skaitā mazo, kulturāli bagāto un par savu vēsturisko pārākumu pārliecināto vācbaltu kopienu? Grāmatas otrajā nodaļā Pauls Daija apkopo laikrakstu aso polemiku par šo tēmu. Vai etniskās robežas šķērsošana ir iespējama? Daiļliteratūrā aktualizējās kārkluvācietis (latvietis, kas, tiekdamies pēc augstāka statusa, pāriet vācu kultūrā) un mazvācietis (vēsturiskās, aizejošās pasaules vācbaltu dižciltīgo atraidīts zemākās kārtas vācietis, kurš asimilējas latviešu sabiedrībā). Tie ne vienmēr bija komiski kariķētie 19. gadsimta švauksti – jo dzima arī hibrīdtēls: emancipēts latvietis, kurš jūtas

piederīgs abām kultūrām un kam raksturīga – līdzīgi daudziem tālaika latviešiem – nacionālā vienaldzība ("indiference", 163. lpp.). Literatūrā tas parādās Andrieva Niedras romānā ar virsrakstu "Sikspārnis" – dzīvnieks, kurš nepieder ne putniem, ne četrkājainiem zvēriem, kam "nav, ar ko kopā turēties, kad putni ved karu ar zvēriem" (183. lpp.). Bet literatūrā stereotipizētas atšķirības starp latviešiem un vācbaltiem arvien līdzinās ar kārtas atšķirībām; sabrūkot vecajai vācbaltu identitātei, parādās ceļš, pa kuru lasītājs, ekonomiski augšupejošais latvietis, var izrauties no kārtu domāšanas.

Kaut kur ārpus šīs nodaļas palicis Rainis (garāmejot pieminēts vienu reizi), kura personā un darbos izpaudās spēcīgas saites starp latviešu un vācu literatūru, starp lokālo latviešu un vācbaltu slavināto rietumeiropeisko kultūru. Raiņa neiekļaušanu varbūt varētu attaisnot ar to, ka visredzamākais jaunā laika rakstnieks neiederas starp nodaļas reālisma prozas piemēriem. Un tomēr, tad sanāk, ka viņš nebūtu bijis diskursa dalībnieks; tad arī "gadsimta beigas" ir tīri teorētisks konstrukts, atrauts no 19.–20. gadsimta mijas patiesās latviešu sabiedrības un kultūras.

Arī trešajā, Evas Eglājas-Kristsones rakstītajā nodaļā "Sievišķības konstruēšanas sociālie un kultūras aspekti" pietrūkst Raiņa un it īpaši Aspazijas, kurus piemin tikai garāmejot. Daudz citētie Purapuķes raksti lieku reizi apstiprina citur pieņemto domu, ka vīrieši ir mizogīni atpakaļrāpuļi, kuri arvien latviešu kultūrā un literatūrā ir noteikuši galveno toni. Var jau teikt, ka Aspazija pētīta citur un ka šeit iztirzāti vīriešu (kaut ne Raiņa) raksti (150–151. lpp.), bet būtu tomēr jāpiemin, ka tālaika fotogrāfijās iemūžinātā "sieviete kā lasītāja" (283–384. lpp.) nodaļā citētos vīriešu sarakstītos lubu romānus tomēr lasīja uz Aspazijas darbu fona. Ir tiesa, ka toreiz starp vīriešu rakstniekiem populārā sieviešu tipoloģizācija un klasifikācija, sievietes ķermeņa apzināšana un citi centieni konstruēt izprotamu un kontrolējamu sievišķo paradigmu atklāj "maskulīnas bailes par dominējošo struktūru nestabilitāti" (310. lpp.). Un tomēr liekas, ka šeit ir aprakstīta un iztirzāta tikai antitēze un nevis pati tēze, kura ieveda neatgriezeniskas maiņas latviešu kultūrā un literatūrā. Ibsens un Strindbergs, protams, bet tūliņ arī Aspazija. Eiropas literatūrā nav citas viņai līdzīgas rakstnieces, un tāpēc citur pasaulē literatūrzinātnieki arvien iedomājas, ka sievietes nebija procesa noteicējas. Varbūt šajā nodaļā lietotie citur pasaulē radušies *fin de siécle* analīzes hegemoniskie teorētiskie pamati ir nepilnīgi: kaut vairākums nodaļā citēto latviešu rakstu tik tiešām bija Eiropas sieviešu emancipācijas procesa atbalsis (154., 310. lpp.), tomēr daudz skaidrāk toreizējo lasītāju apziņā šādi avīžu raksti atbalsoja Aspazijas grāvējlugas, kurās latvieši sevišķi spilgti "ieraudzīja" sievieti (153. lpp.). Varbūt te derētu jauns, lokāls, unikālajā latviešu feminisma vēsturē balstīts analītisks rāmis? Liekas, ka nepietiek ar tikai vienas lugas – "Zaudēto tiesību" – vienas recenzijas citātu, vai ne? No kurienes radās LSDSP sieviešu balsstiesības? No kurienes – sieviešu balsstiesības Latvijas Republikā?

Ja nu pirmo trīs nodaļu autori šķietami pazīstamajā vēstures un literatūras ainavā atklāj fascinējošas un būtiskas, agrāk neievērotas nianses, tad par Kārļa Vērdiņa ceturto nodaļu jāsaka, ka tikpat kā visi fakti un avoti man bija jauni un nezināmi. Nodaļā "Homofilā aktiera tēla ģenēze" paveras neredzēta pasaule – latviešu kultūras un vēstures neizpētīta, traģiska lappuse. Par nožēlu, atstāstīti tikai trīs latviešu dzīvesstāsti – tikai trīs, jo par

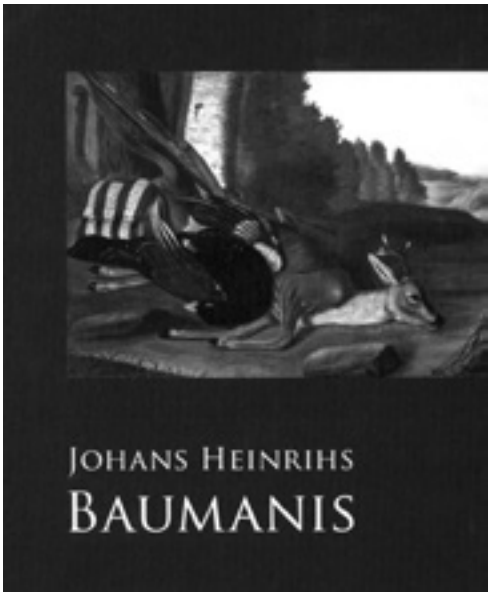
citiem 20. gadsimta pirmās puses latviešu homoseksuāļiem nav zināms gandrīz nekas. Visi trīs – aktieri, un katrs šajā traģēdijā spēlēja citādu lomu: "Nenormatīvais patriarhs" Aleksis Mierlauks, "Smieklīgais diletants" Roberts Tautmīlis-Bērziņš un "Aizlauztais talants" Viļums Vēveris. Zīmīgi, ka viņus iepazīstam tādus, kādus viņus atceras "citi", jo viņu pašu balsis tika apslāpētas un represētas. Ko viņi domāja un juta, mēs nezinām. Un tomēr nodaļas autors dokumentējis vēsturisko pagriezienu, kad pēc Pirmā pasaules kara latvieši par homoseksuāļiem vispār sāka runāt, un pat – līdzgaitniekiem Mierlauku nenododot policijai – nosacīti tolerēt. Process sākās garā 19. gadsimta "beigās" un turpinās vēl mūsdienās.

Laikam banāli beigt recenziju ar domu, ka, šo grāmatu lasot, arvien acīs krīt sakritība ar šodien aktuālām tēmām (niez nagi pielāgot šajā grāmatā lasītās šķietami *fin de dix-neuvième siècle* piemērotās teorētiskās atziņas par nācijas kartēšanu, nacionālo indiferenci, mizogēniju un maskulīnitātes normām, piemēram, *fin de vingtième siècle* Andras Manfeldes romānam "Virsnieku sievas"). Tāpēc tā arī nerakstīšu.

Guntis Šmidchens

Baltijas vācu glezniecība un latviešu rakstniecība biogrāfiskā diptihā

Edvarda Šmite, Pauls Daija. *Johans Heinrihs Baumanis*.
Rīga: Neputns, 2017.



Tikai daži Baltijas vācu mākslinieki līdz šim izpelnījušies atsevišķu latviešu valodā radītu izdevumu, toties Johanam Heinriham Baumanim (*Johann Heinrich Baumann*, 1753–1832) laimējies iemantot divus. Pirmo mākslas vēsturnieces Rutas Lapiņas sastādījumā Latvijas Akadēmiskā bibliotēka (tagadējā LU Akadēmiskā bibliotēka) un Valsts Mākslas muzejs (tagad: Latvijas Nacionālais mākslas muzejs – LNMM) laida klajā 2003. gadā, kad apritēja 250 gadu kopš Baumaņa dzimšanas.[1] Nelielajā grāmatā sastādītājas konspektīvajam pārskatam par jubilāra dzīvi un darbību sekoja viņa rakstu izlase, pamatīgs Dagnijas Ivbules izveidots bibliogrāfiskais rādītājs un no strauji mainījušos poligrāfisko iespēju augstumiem pieticīga gleznu reprodukciju kopa. Šis izdevums arī turpmāk būs noderīgs materiāls speciālistiem, tomēr jau līdzās spilgtam un krietni vērienīgākam pētniecības un grāmatniecības notikumam – 2017. gada nogalē sagaidītajam mākslas vēsturnieces Edvardas Šmites un literatūrzinātnieka Paula Daijas monogrāfiskajam diptiham par "medību mālderi" (6.–93. lpp.) un viņa veikumu latviešu literatūrā (94.–127. lpp.).

Ņemot vērā, cik svarīgs diptiha princips bija Baumaņa laika vizuālās mākslas darbu radīšanā un eksponēšanā, grāmatas pamatdaļas gribas uzlūkot kā gleznu pāri – *pendants*[2] – abpus durvjailai, aiz kuras skatam paveras 18. gs. beigu un 19. gs. sākuma Baltijas kultūras anfilāde. Zīmīgi un iedvesmojoši, ka autori pārstāv ne tikai divas suverēnas humanitāro zinātņu nozares, bet arī atšķirīgas paaudzes un pētnieciskās ievirzes. Grāmatai iznākot, Edvarda Šmite atskatījās uz astoņdesmit mūža gadiem, bet viņas kolēģis – uz mazāk nekā pusi no šīs distances, tomēr abu lielākā pētnieciskā rosme katram atsevišķi ir noritējusi gandrīz vienlaikus, visvairāk augļu ienesot tieši 21. gadsimta otrajā desmitgadē. Par viņu radīto diptihu var domāt arī vēsturiski ģeopolitiskos salīdzinājumos ar Vidzemi un Kurzemi kā Baltijas provincēm, kuru savstarpējās atšķirības tradīcijās, likumos, iedzīvotāju

teritoriālās piederības apziņā un informācijas apritē 19. gs. sākumā vēl izpaudās pietiekami skaidri, lai noderētu par interesantu vielu arī pārpratumu komēdijām sadzīvē un kultūrā. Uztvert katru pamatdaļu kā atsevišķu valstību, kur uzreiz izskatās citādi nekā otrā, papildus liek grafiskās valodas pārmaiņas Līgas Sarkanes veidotajā grāmatas dizainā – īpatnēja ekstravagance, kas, domājams, daļēji izriet no pamatteksta, attēlu un piezīmju nevienādajām attiecībām. Savukārt, aplūkojot autoru tandēma paveikto no pētniecisku detektīvintrigu skatpunkta, mākslas vēsturniece atklājas kā četrās muzejdarba desmitgadēs un avotpētnieciskā zinātkārē izveidojusies mis Mārpla, bet literatūrvēsturnieks – kā modernajā akadēmiskajā zinātnē cieši iesakņots Skotlendjarda virsnieks. Viss grāmatā tik ļoti rosina uz starpdisciplināru dialogu, ka varētu vēl tikai vēlēties, lai latviešu valodā sarakstītajai Baumaņa lugai "Pēdīga sarunāšana", kas kopā ar viņa latviskoto un lokalizēto joku spēli "Lustīgais nerris uz tirgus plača" pievienota vēstījuma anfilādes galā pirms zinātniskā aparāta, sekotu tieši dialoga formā uzrakstīta Šmites un Daijas "pēdīga sarunāšana", kurā abi Baumaņa "lietas" izmeklētāji apspriestu atradumus, noskaidrotu saskares punktus un atklātu viens otram savas kārtis. Tāds saturiski un stilistiski iederīgs, lasītājiem rosinošs un, šķiet, autoriem žanriski tīkams noslēgums droši vien atbildētu, piemēram, uz jautājumu, cik lielā mērā zinātnieki, kā noprotams 100. lappusē, turpina šaubīties, ka "J. H. Baumaņa draugs Kārkla Jānis" – Kokneses valsts saimnieks, kas 1797. gadā vēstulē "Latviskai Gada Grāmatai" reklamējis mākslinieka sarakstītās latviešu bēru runas izdevumu un vēlāk kļuvis par "Pēdīgas sarunāšanas" centrālā tēla prototipu, – "ir gluži reāla persona". Edvarda Šmite, kā norādīts piezīmē un plašāk lasāms 27. lappusē, Kokneses baznīcas grāmatās un dvēseļu revīziju dokumentos ir atradusi pierādījumus šāda zemnieka – izrādās, Baumaņa vienaudža – eksistencei.

Mākslas darbu reprodukcijas likumsakarīgi nosaka grāmatas kopiespaidu, lai gan mūsdienās zināms vien apmēram pussimts no 1713 Baumaņa radītajām gleznām. Pirmās daļas attēli ir iesaistīti vēstījumā tik lielā mērā, ka tas sākas ar reprezentablu Baumaņa paštēlu mednieka ietērpā un Edvardas Šmites pirmie vārdi ir: "Gleznotājs Johans Heinrihs Baumanis šeit sevi portretējis (..)" (7. lpp.), paredzot, ka citi paskaidrojumi nav vajadzīgi, tomēr radot sajūtu, ka aizraujošajam stāstījumam esam nokavējuši ievadu. Protams, straujš lēciens tēmā bez sagatavošanās, lai pēc tam to lēni un pamatīgi izstaigātu, var būt retorisks izklāsta paņēmiens, kas šajā gadījumā atklāj, ka autores interešu centrā ir Baumanis kā vienlaikus raksturīga un neparasta personība savā laikmetā, dzimtas vēsturē un sociālo saišu tīklojumā. Intervijā radioraidījumam "Augstāk par zemi" viņa atzīstas, ka, ja vien būtu "cilvēks ar lielāku vērienu", rakstītu par Baumani romānu: "Tas būtu fantastisks romāns par dažādām kārtām piederošo cilvēku dzīvi astoņpadsmitajā gadsimtā un deviņpadsmitā gadsimta sākumā. Jo daži momenti no šīs biogrāfijas mums ir dokumentāli apstiprināti, bet starp tiem pieturas punktiem ir tik daudz vietas."[3] Tomēr pašvērtējuma pieticība, stādot romānistiku augstāk par biogrāfisku pētījumu, šeit ir nevietā, jo autores profesionalitāte izpaužas tieši niansētajā personības portretējumā, kurā minējumu un varbūtību punktīras gradācijas skaidri atšķiras no pierādāmo faktu un drošo liecību skaidrajām līnijām.

Diskutabls pašreizējā formā ir Baumaņa dzimtas un dzīves gājuma apskatiem sekojošās nodaļas "Gleznotājs Johans Heinrihs Baumanis" nošķirums. Pirmkārt, šis nosaukums paplašinoši vispārina daļas kopējo virsrakstu "Medību mālderis Johans Heinrihs Baumanis". Otrkārt, nodaļā apvienotas divas dažādi apzīmējamas tēmas – Baumaņa tapšana par gleznotāju Erfurtes meistara Jākoba Samuēla Beka (*Jakob Samuel Beck*) ietekmē, par ko Edvardas Šmites nesenie atklājumi ļauj spriest daudz plašāk nekā līdz šim, – un grāmatas varoņa glezniecības vērtējumu vēsture godbijīgā garu citējumu apkopojumā, kas labāk iederētos no autores teksta atšķirīgā iespiedumā, kāds plašiem citātiem izmantots Paula Daijas daļā. Turpinājumā kā viena līmeņa nodaļas cita citai seko "Darbu signējumi", "Iecienīti gleznu sižeti un motīvi", "Žanri", "Ainavas un augu valsts motīvu attēlojums" un "Dzīves baudas un dzīves nīcība". Dažas no tām ir īsas, trāpīgas anotācijas atbilstošu attēlu grupai, citas iegūst plašāku izvērsumu, taču gan žanri, gan sižeti un motīvi attiecas uz Baumaņa mākslas tematiku, tāpēc drīzāk būtu aplūkojami vienā nodaļā ar pakārtotām apakšnodaļām.

Lielāks par vēlmi pārstrukturēt vēstījumu tomēr ir prieks par to, kā Edvarda Šmite katram ieinteresētam lasītājam saprotamā veidā Baumaņa glezniecības piemēru tuvskatos atklāj dažādus mākslas vēsturnieku darba jautājumus, risinot atribūcijas (autorības un autentiskuma noteikšanas) mīklas, interpretējot paraugu un atkārtojumu attiecības, konsultējoties ar botānikas, tērpu vēstures un restaurācijas speciālistiem par attēlojuma detaļām, izskaidrojot motīvu simboliskās nozīmes un, pats galvenais, vedinot uz patstāvīgu vērošanu un līdzdomāšanu.

Ļaudamās šai ierosmei, tagad varētu gan piedāvāt papildu apstiprinājumus vai precizējumus dažiem autores pieņēmumiem, gan atzīmēt nenovērstu trejādību ļoti svarīga darba – daļas noslēgumā īpaši izceltā "Tirgotāja Georga Konrāda Nestora portreta" (LNMM) – datējumā. Pēc attēla parakstā (93. lpp.) un sarakstā (175. lpp.) sniegtajām ziņām, tas radīts 19. gs. sākumā, 86. lpp. un vienreiz 91. lpp. lasāms datējums "19. gs. 20. gadi", taču pēdējā no tām arī paskaidrots, ka par gleznas "tapšanas laiku tiek uzskatīts 19. gadsimta otrais gadu desmits (1810–1820)" – tātad desmitgade pirms divdesmitajiem. Palabot vajadzētu arī 42. lpp. izteikto pieļāvumu, ka Baumaņa gleznu izstāde 1877. gada sākumā varbūt bijusi vienīgā īstenotā no Rīgas Mākslas biedrības iecerētajām "Meistaru izstādēm" (*Meisterausstellungen*), jo tūdaļ pēc tam tādu pieredzēja rīdzinieks Jūliuss Zīgmunds (*Julius Siegmund*).[4] Nejaušība noteikti ir divkāršais paskaidrojums par Kurzemes Literatūras un mākslas biedrībai sastādītās Baumaņa biogrāfijas augsto ticamības pakāpi (7. lpp., 1. piez.; 23. lpp., 49. piez.), divējādais šī dokumenta datējums – ar 1818. gadu (38. lpp.) vai 1819. gadu (abās iepriekš minētajās piezīmēs) un divējādais pieraksts Baumaņa dzīves laika pēdējā vēsturiskā stila nosaukumā (bīdermeiers – pareizi, bīdermeijers – kļūdaini).

Stāsta izskaņā Edvarda Šmite kā Baumaņa mākslas vadmotīvu iezīmē mūžīgo spriedzi starp "dzīves izbaudīšanu un cilvēka nīcības apziņu", piebilzdama, ka "mūsdienu skatītājam ir iespēja veidot savas attiecības ar šo gleznotāju, ieklausoties viņa vēstījumā un pieņemot viņa izteiksmes veidu", kurā "ne viss saskan ar akadēmiskās mākslas nosacījumiem"

(92. lpp.). Retoriskais jautājums, vai "tie ir absolūti", pauž pretēju pārliecību, un tas pats būtu sakāms par šo pētījumu, kas brīvi atkāpjas no ierastiem zinātnisku monogrāfiju uzbūves principiem, taču apvieno tām svarīgo avotpētniecisko pamatīgumu ar autorei raksturīgo viegla stāstījuma intonāciju un tā loģikai atbilstošu izklāsta struktūru.

Pēc Edvardas Šmites radītā kopējā dzīves un mākslas ietvara Paula Daijas uzmanības centrā ir Baumaņa rakstniecība latviešu valodā – it īpaši lugas – un ar šo nodarbi saistītās personības šķautnes, kas viņu atšķīra no tautas apgaismošanas uzdevuma iedvesmotiem Baltijas vācu mācītājiem. Droši vien pielāgodamās maksimālajam piezīmju garumam un blīvumam, grāmatas māksliniece pamatteksta salikumā nomaina iepriekšējās divas slejas uz vienu puslappuses platumā un atstāj tikpat daudz telpas piezīmēm (dažviet arī attēliem) spoguļa ārmalās. Iznākumā daudzos atvērumos visa tekstuālā informācija kopā aizņem mazāk nekā pusi laukuma, kura tukšumu it kā līdzsvaro iespējama kolumntitula vietā iespiesta monogramma J. H. B. – grāmatas varoņa vārda un reizē arī tās nosaukuma abreviatūra. Monogrammas pēkšņais lietojums vienā izdevuma daļā būtu attaisnojams, ja otra vēstītu par personu ar citiem iniciāļiem, bet šajā gadījumā pazīstamā burtu kombinācija ik lappusē noskaņo gaidīt atkārtošanos kā tekstveides caurviju principu – ja nu te lielākoties "mals vienu un to pašu"? Tā nenotiek, taču atkārtošanās elements ir svarīgs, jo Paula Daijas pamatīgums šķiet prasām apgalvojumus nostiprināt, daļēji atkārtojot paša iepriekš teikto vai papildinot to ar kādu niansi. Šim didaktiskajam paņēmienam kļūstot par izklāsta stila iezīmi, tautoloģismi sablīvējas noslēgumā, kur 126. lpp. "Baumaņa loma varētu šķist kā intriģējošs kuriozs, populāra gleznotāja brīvā laika aktivitātes, kas vairāk piederīgas brīvmākslinieka statusam nekā nopietnām literārām vai apgaismojošām ambīcijām", un jau nākamajā rindkopā 127. lpp. "Baumaņa daiļradē atklājas latviski rakstošs vācbaltiešu intelektuālis, kas atšķiras no tiem, kuri pazīstami no latviešu literatūras vēstures grāmatām, ar to, ka viņa radošajā darbā lielāka nozīme šķiet esam bijusi hobijam, nevis apgaismotāja centieniem". Tieši tāpat 126. lpp. "Baumaņa literārās aktivitātes rada iespaidu par gadījuma raksturu (..) viņa latviešu tekstos vērojama daudzveidība, pat haoss" un simetriski pretī 127. lpp. "Baumaņa literāro darbu kopaina atgādina dzīvespriecīgu haosu ar savu daudzveidību".

Apraduši ar šo īpatnību un autora iecienīto vārdkopu "literārās aktivitātes", lasītāji secīgi var gūt plašu un reizē mērķtiecīgu ieskatu 19. gs. sākuma latviešu literatūras ainā, izprast vēsturiskos iemeslus, kāpēc Baumaņa devums šajā jomā ir palicis maz zināms, un, protams, iepazīt viņa literāros darbus – saceres, tulkojumus un lokalizējumus – no 1797. gada "Bēru valodas" un citām runām, stāstiem, tēlainām apcerēm un, visbeidzot, lugām, kas sarakstīšanas laikā bija paredzētas drīzāk mājas lasīšanai dialogos, nevis iestudēšanai izrādēs. Iespaidīga erudīcija vācu un latviešu 18.–19. gs. rakstniecībā un sabiedrības vēsturē autoram ļauj katru Baumaņa tekstu iesaistīt atbilstošu salīdzinājumu lokā un analizēt arī kā kultūrvēsturisku avotu. Jau iepriekš ieteiktajā "pēdīgā sarunāšanā" ar Edvardu Šmiti būtu vērts ne tikai apspriest Kārkla Jāņa noslēpumu, bet arī kopīgi padomāt par nezināmajiem "iemesliem, kas rosināja tulkot lugas laikmetā pirms latviešu teātra" (125. lpp.), jo pēc visa, ko izdevies noskaidrot par Baumaņa savdabīgo mājas un saimes dzīvi, ļoti

empātiskajai un ar teātra vēsturi pašas dzimtā cieši saistītajai kolēģei šajā ziņā noteikti būtu kādi minējumi. Kopīgu interesi pelnītu arī viņas atklājums, ka Baumanis 1773. gadā Erfurtes Universitātē imatrikulējies nevis teoloģijas (kā publikācijās bieži apgalvots līdz šim), bet filoloģijas studijām (20. lpp.).

Pašlaik abu autoru atziņas izlīdzināti sapludinātas vienotā biogrāfiskā kopsavilkumā, kas neatspoguļo grāmatas struktūru, taču slavējami, ka grāmatas veidotāji šo informāciju un attēlu sarakstu publicējuši ne tikai angļu valodā, bet izrādījuši cieņu arī Baumaņa dzimtajai vācu valodai, jo šis it kā pašsaprotamais aspekts lielākajā daļā mūsdienu zinātnisko izdevumu par Baltijas kultūras vēsturi diemžēl nav ņemts vērā. Savā ziņā tas ir izšķirošs pieskāriens, kas pēc Edvardas Šmites un Paula Daijas godprātīgā un aizrautīgā pētnieciskā darba līdz galam rada gaidīto klātbūtnes sajūtu. Izteiksmīgi atklājies dzīves faktu, mākslas darbu un tekstu analīzē, kā arī pieminēts savā valodā, vēl Kurzemes hercogistē 18. gs. vidū dzimušais un jau pēc Baltijas zemnieku brīvlaišanas mirušais Johans Heinrihs Baumanis lasītāju iztēlē var atdzīvoties, reizē atmodinot paša pieredzēto sabiedrības un kultūras pārmaiņu laikmetu.

Kristiāna Ābele

Atsauces

[1] *Johans Heinrihs Baumanis 250.* Sast. R. Lapiņa. Rīga: Latvijas Akadēmiskā bibliotēka; Valsts Mākslas muzejs, 2003.

[2] *Pendant* (franču "pāra priekšmets") – mākslas darbs, kas paredzēts izstādīšanai vai novietošanai interjerā kopā ar otru pēc izmēra vai satura atbilstošu darbu. (Riese B. *Seemanns kleines Kunstlexikon.* Leipzig: Seemann, 2000. 2. Aufl. S. 226). Jēdziens bieži lietots 19. gs. mākslas katalogos un kolekciju aprakstos arī Latvijā.

[3] Edvardas Šmites pētījums par baltvācu gleznotāja Johana Heinriha Baumaņa dzīvi. Sagat. A. Buševica. *Augstāk par zemi.* Latvijas Radio 1 raidījums 17.02.2018. Audioresurss: http://lr1.lsm.lv/lv/raksts/augstak-par-zemi/edvardas-smites-petijums-par-baltvacu-gleznotaja-johana-heinriha.a99928/ (skatīts 2018.18.04.)

[4] Plašāk sk.: –d. [Pezold L. von]. Die Siegmund-Ausstellung. *Rigasche Zeitung*. 1877. Nr. 27. 3. (15.) Febr.; Kunstverein // Rigasche Zeitung. 1877. Nr. 275. 26. Nov. (8. Dez.).

Autori

Ante Kristīne – *Dr. hist.*, vēsturniece. Kārļa Universitātes Filozofijas fakultātes Austrumeiropas studiju institūts, Nám. Jana Palacha 2, 11638, Praha 1 Česká republika
kristine.ante@ff.cuni.cz

Ābele Kristiāna – *Dr. art.*, mākslas zinātniece. Latvijas Mākslas akadēmijas Mākslas vēstures institūts, Akadēmijas laukums 1–301/302, Rīga, LV-1050, Latvija
kristiana_abele@hotmail.com

Bela Baiba – *Dr. sc. soc.*, socioloģe. Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultāte, Lomonosova iela 1a, Rīga, LV-1019, Latvija
baiba.bela@lu.lv

Bērziņa Ivanda – *Mg. hist.*, doktora zinātniskā grāda pretendente, vēsturniece. Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte, Aspazijas bulvāris 5, Rīga, LV-1050, Latvija
reis.drewing@gmail.com

Boguna Jūlija – *Dr. phil.*, literatūrzinātniece. Maincas Johannesa Gūtenberga Universitātes Tulkošanas studiju, lingvistikas un kultūras studiju fakultāte, An der Hochschule 2, D–76726 Germersheim, Deutschland
boguna@uni–mainz.de

Boiko Mārtiņš – *Dr. philol.*, etnomuzikologs. Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija, Krišjāņa Barona iela 1, Rīga, LV-1050, Latvija
m-boiko@latnet.lv

Cīrulis Kārlis – *Dr. philol.*, literatūrzinātnieks, neatkarīgais pētnieks.
karlis.cirulis@gmail.com

Daija Pauls – *Dr. philol.*, literatūrzinātnieks. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
pauls.daija@lulfmi.lv

Frīde Zigrīda – *Dr. philol.*, literatūrzinātniece. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
zigrida.fride@lulfmi.lv

Jeekalda Kristīna – *MA*, doktora zinātniskā grāda pretendente, mākslas vēsturniece. Igaunijas Zinātņu akadēmijas Mākslas vēstures un vizuālās kultūras institūts, Estonia pst 7-535, Tallinn 10143, Eesti
kristina.joekalda@artun.ee

Kalnačs Benedikts – *Dr. habil. philol.*, literatūrzinātnieks. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
benedikts.kalnacs@lulfmi.lv

Keslers Štefans – *Dr. phil. habil.*, literatūrzinātnieks. Greifsvaldes Universitātes Baltistikas institūts, Domstraße 9/10, 17489 Greifswald, Deutschland
stephan.kessler@uni-greifswald.de

Limane Lilija – *Mg. sc. soc.*, grāmatniecības vēsturniece. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Letonikas un Baltijas centrs, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
lilija.limane@lnb.lv

Lukasa Līna – *PhD*, literatūrzinātniece. Tartu Universitātes Mākslas un humanitāro zinātņu fakultāte, Jakobi 2, 51014 Tartu, Eesti
liina.lukas@ut.ee

Pērle-Sīle Ginta – *Mg. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
ginta.perle@lulfmi.lv

Šmidchens Guntis – *PhD*, folklorists, literatūrzinātnieks. Vašingtonas Universitātes Skandināvijas studiju nodaļa, 318 Raitt Hall, Box 353420, Seattle, WA 98195–3420, USA
guntiss@uw.edu

Zēhauza Gundega – *Dr. philol.*, literatūrzinātniece.
seehaus.gundega.rainer@gmx.de

Authors

Ante Kristīne – *Dr. hist*., historian. The Institute of East European Studies of the Faculty of Arts of the Charles University, Nám. Jana Palacha 2, 11638, Praha 1 Česká republika
kristine.ante@ff.cuni.cz

Ābele Kristiāna – *Dr. art*., art scholar. Institute of Art History of the Latvian Academy of Art, Akadēmijas laukums 1–301/302, Rīga, LV-1050, Latvija
kristiana_abele@hotmail.com

Bela Baiba – *Dr. sc. soc.*, sociologist. Faculty of Social Sciences of the University of Latvia, Lomonosova iela 1a, Rīga, LV-1019, Latvija
baiba.bela@lu.lv

Bērziņa Ivanda – *Mg. hist*., *PhD* candidate, historian. Faculty of History and Philosophy of the University of Latvia, Aspazijas bulvāris 5, Rīga, LV-1050, Latvija
reis.drewing@gmail.com

Boguna Julija – *Dr. phil*., literary scholar. Faculty of Translation Studies, Linguistics and Cultural Studies of the Johannes Gutenberg University of Mainz, Germersheim, An der Hochschule 2, D–76726 Germersheim, Deutschland
boguna@uni–mainz.de

Boiko Mārtiņš – *Dr. philol.*, ethnomusicologist. Jāzeps Vītols Latvian Academy of Music, Krišjāņa Barona iela 1, Rīga, LV-1050, Latvija
m-boiko@latnet.lv

Cīrulis Kārlis – *Dr. philol*., literary scholar, independent scholar.
karlis.cirulis@gmail.com

Daija Pauls – *Dr. philol.*, literary scholar. Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
pauls.daija@lulfmi.lv

Frīde Zigrīda – *Dr. philol*., literary scholar. Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
zigrida.fride@lulfmi.lv

Jõekalda Kristina – *M. A.*, *PhD* candidate, art historian. Institute of Art History and Visual Culture, Estonian Academy of Arts, Estonia pst 7-535, Tallinn 10143, Eesti
kristina.joekalda@artun.ee

Kalnačs Benedikts – *Dr. habil. philol*., literary scholar. Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
benedikts.kalnacs@lulfmi.lv

Kessler Stephan – *Dr. phil. habil.*, literary scholar. Institute of Baltistics of the Greifswald University, Domstraße 9/10, 17489 Greifswald, Deutschland
stephan.kessler@uni-greifswald.de

Limane Lilija – *Mg. sc. soc.*, book historian. Letonica and Baltic Centre of the National Library of Latvia, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
lilija.limane@lnb.lv

Lukas Liina – *PhD*, literary scholar. Faculty of Arts and Humanities of the Tartu University, Jakobi 2, 51014 Tartu, Eesti
liina.lukas@ut.ee

Pērle–Sīle Ginta – *Mg. philol.*, folklorist. Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas ielā 3, Rīga LV-1423, Latvija
ginta.perle@lulfmi.lv

Šmidchens Guntis – *PhD*, folklorist, literary scholar. Department of Scandinavian Studies of the University of Washington, 318 Raitt Hall, Box 353420, Seattle, WA 98195–3420, USA
guntiss@uw.edu

Zēhauza Gundega – *Dr. philol.*, literary scholar.
seehaus.gundega.rainer@gmx.de

Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
Reģistrācijas apliecības nr. 90002118399
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija
Tālr. (371) 67229017
http:/www.lulfmi.lv
info@lulfmi.lv

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