

# LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS  
38 • 2018 *Folklorā: vērtības un intereses*

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 UNA BALODE

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 HANOVŠ, IEVA E. KALNIŅA, JANĪNA KURSĪTE, LALITA MUIŽNIECE (ASV · The USA), JURIS ROŽĪTIS (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 sagatavots Latvijas Republikas Izglītības un zinātnes ministrijas budžeta apakšprogrammā 05.04.00 "Krišjāņa Barona Dainu skapis" ar Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu



Galvenais redaktors · Editor-in-chief PAULS DAIJA

pauls.daija@lulfmi.lv

Numura redaktors · Issue editor GATIS OZOLIŅŠ

Redakcijas asistente · Assistant SIGNE RAUDIVE

Vāka mākslinieks · Cover design by KRĪŠS SALMANIS

Literārie redaktori · Proof readers IEVA E. KALNIŅA, LAINE KRISTBERGA

Tulkotāja · Translator LAINE KRISTBERGA

Maketētāja · Layout by BAIBA DŪDIŅA

Iespiests SIA "Jelgavas tipogrāfija"

ISSN 1407-3110

© LU LFMI, 2018

# Saturs

## IEVADS

<i>Gatis Ozoliņš. Folklorā: vērtības un intereses</i> .....	7
---	---

## RAKSTI

<i>Rita Treija. Nemateriālais kultūras mantojums un interneta humors</i> .....	9
<i>Dace Bula. Īpašuma metaforas folkloras izpratnē: ieskats jēdziena garamantas vēsturē</i> .....	31
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda. Tautas rokraksti kā kultūras vērtība</i> .....	45
<i>Jānis Priede. Mūžam reliģiskā dimensija: no tautasdziesmām līdz kristīgajam tekstam</i> .....	58
<i>Gatis Ozoliņš. Pirmā pasaules kara folklorā: lietojuma vērtība</i> .....	77
<i>Angelika Juško-Štekele. Koncepts "grēks" latgaliešu pasakās</i> .....	92
<i>Svetlana Pogodina. Sižets ATU 777: par ebreju stereotipu latviešu folklorā</i> .....	102
<i>Jolanta Stauga. Par kādu mūsdienās populāru bērnu folkloras naratīvu</i> .....	113
<i>Digne Ūdre. Ugunskrusts Latvijā strīdīga kultūras mantojuma kontekstā</i> .....	123
<i>Ave Goršiča. Akadēmiski izglītotie mediķi un tautas medicīnas datu apkopošana Igaunijā no 19. gadsimta beigām līdz 20. gadsimta 70. gadiem</i> .....	143
<i>Ieva Pigozne. Auduma un papīra ziedu vainagi Latvijā 18. un 19. gadsimtā</i> .....	163
<i>Aigars Lielbārdis. Latviešu kalendārs un kristietības ietekme</i> .....	177
<i>Ieva Ančevska. Veseluma un veselīga dzīvesveida vērtības folklorā un tradīcijā</i> . . .	189
<i>Janīna Kursīte. Par rituālo draudēšanu</i> .....	210

## JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Ilo Valks. Folkloras pētniecības vēstures kartēšana: centri, robežpunkti un kopīgās telpas</i> .....	223
[Eds. Dace Bula, Sandis Laime. <i>Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces</i> . Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017]	
<i>Guntis Šmidchens. Latviešu (un) globālā folkloristika retour</i> .....	226
[Ed. Dace Bula. <i>Latvian Folkloristics in the Interwar Period</i> . FF Communications 313. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2017]	

<i>Arnolds Klotiņš</i> . Kā mūža derības svinēja latvieši . . . . .	233
[Zin. red. Baiba Krogzeme-Mosgorda. <i>Latviešu tautasdziesmas. Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas. Kāzas</i> . 11. sējums. 1. daļa. Rīga: Zinātne, 2018]	
<i>Angelika Juško-Štekele</i> . Nepārtrūkt nozīmē turpināt . . . . .	236
[Sastād. Gatis Ozoliņš. <i>Ērgļu vērtums. Novada folklorā rokkrakstos un publikācijās</i> . Rīga: Zinātne, 2017]	
<i>Mārtiņš Kaprāns</i> . Apmaldīšanās gramatika . . . . .	238
[Sanita Reinsona. <i>Apmaldīšanās poētika teikās, stāstos, sarunās</i> . Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2017]	
ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES	
<i>Edīte Tiškeizere</i> . Izrāde “Meža meitas”: stāsts un virsskaņa . . . . .	240
<i>Rita Treija</i> . Igaunų folkloras arhīva jubilejas konference . . . . .	241
<i>Toms Ķencis</i> . Buramvārdi starp citiem vēstījumiem: gadskārtējā konference Budapeštā . . . . .	244
<i>Sandis Laime</i> . Piecdesmitā AABS konference Stenfordā . . . . .	247
<i>Ieva Garda-Rozenberga</i> . Stāstījumu pētnieki tiekas jau 25. reizi, šoreiz Sicīlijā . . . . .	249
<i>Elīna Gailīte, Elvīra Žvarte</i> . Pirmo reizi “jaunie folkloristi” šķērso ētikas robežas Rīgā . . . . .	251
<i>Gatis Ozoliņš</i> . Auglība folkloras likločos . . . . .	253
[Ilzes Mileiko promocijas darbs “Auglība tradicionālajā un mūsdienu kultūrā Latvijā”]	
JUBILEJAS	
<i>Māra Vīksna</i> . Roberta Bērziņa atcerei . . . . .	255
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Uzzīmēt tautasdziesmu. Dainim Rožkalnam – 90 . . . .	262
IN MEMORIAM	
<i>Māra Vīksna</i> . Atvadoties . . . . .	265
AUTORI . . . . .	268

# Contents

## INTRODUCTION

<i>Gatis Ozoliņš. Folklore: Values and Interests</i> . . . . .	7
--	---

## ARTICLES

<i>Rita Treija. Intangible Cultural Heritage and Internet Humour</i> . . . . .	9
<i>Dace Bula. The Metaphors of Property in the Understanding of Folklore: Insight in the History of Term <i>Garamantas</i></i> . . . . .	31
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda. Vernacular Writings as a Cultural Value</i> . . . . .	45
<i>Jānis Priede. The Religious Dimension of “Forever”: from Latvian Folksongs to Christian Texts</i> . . . . .	58
<i>Gatis Ozoliņš. The Folklore of World War I: the Value of Use</i> . . . . .	77
<i>Angelika Juško-Štekele. The Concept of Sin in Latgalian Fairy Tales</i> . . . . .	92
<i>Svetlana Pogodina. Subject ATU 777: About the Jewish Stereotype in Latvian Folklore</i> . . . . .	102
<i>Jolanta Stauga. On the Currently Popular Narrative in Children’s Folklore</i> . . . . .	113
<i>Digne Ūdre. Firecross in Latvia in the Context of Controversial Cultural Heritage</i> . . . . .	123
<i>Ave Goršič. The Academics and the Recording of Folk Medicine in Estonia from the late 19<sup>th</sup> Century to the 1970s</i> . . . . .	143
<i>Ieva Pīgozne. The Crowns of Fabric and Paper Flowers Made in Latvia in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries</i> . . . . .	163
<i>Aigars Lielbārdis. Latvian Calendar and the Impact of Christianity</i> . . . . .	177
<i>Ieva Ančevska. The Values of Wholeness and Healthy Lifestyle in Folklore and Traditions</i> . . . . .	189
<i>Janīna Kursīte. On Ritualistic Threats</i> . . . . .	210

## REVIEWS

<i>Ūlo Valk. Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces</i> . . . . .	223
[Eds. Dace Bula, Sandis Laime. <i>Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces</i> . Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017]	

<i>Guntis Šmidchens</i> . Latvian (and) Global Folkloristics <i>Retour</i> . . . . .	226
[Ed. Dace Bula. <i>Latvian Folkloristics in the Interwar Period</i> . FF Communications 313. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2017]	
<i>Arnolds Klotiņš</i> . How Latvians Celebrated Wedding . . . . .	233
[Ed. Baiba Krogzeme–Mosgorda. <i>Latviešu tautasdziesmas</i> . 11. sējums. <i>Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas</i> . Kāzas. Volume 1. Rīga: Zinātne, 2018]	
<i>Angelika Juško-Štekele</i> . Not to Break Means to Continue . . . . .	236
[Ed. Gatis Ozoliņš. <i>Ērģļu vērtums</i> . <i>Novada folklorā rokrakstos un publikācijās</i> . Rīga: Zinātne, 2017]	
<i>Mārtiņš Kaprāns</i> . The Grammar of Getting Lost . . . . .	238
[Sanita Reinsone. <i>Apmaldīšanās poētika teikās, stāstos, sarunās</i> . Rīga: LU LFMI, 2017]	

## SCHOLARLY LIFE. CONFERENCES

<i>Edīte Tišheizere</i> . Theatre Performance <i>Meža meitas</i> (The Daughters of Forest): the Narrative and Aftertaste . . . . .	240
<i>Rita Treija</i> . The Anniversary Conference of the Estonian Folklore Archives . . . . .	241
<i>Toms Ķencis</i> . Charms Among Other Narratives: the Annual Conference in Budapest . . . . .	244
<i>Sandis Laime</i> . The Fiftieth AABS Conference in Stanford . . . . .	247
<i>Ieva Garda–Rozenberga</i> . Narrative Researchers Meet for the 25 <sup>th</sup> Time, This Time in Sicily . . . . .	249
<i>Elīna Gailīte, Elvīra Žvarte</i> . For the First Time the “Emerging Folklore Researchers” Cross the Boundaries of Ethics in Riga . . . . .	251
<i>Gatis Ozoliņš</i> . Fertility in the Trajectories of Folklore . . . . .	253
[Ilze Mileiko’s doctoral dissertation <i>Fertility in the Traditional and Contemporary Culture in Latvia</i> ]	

## ANNIVERSARIES

<i>Māra Vīksna</i> . In Memoriam: Roberts Bērziņš . . . . .	255
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . To Draw a Folksong. Dainis Rožkalns – 90 . . . . .	262

## IN MEMORIAM

<i>Māra Vīksna</i> . Saying the last goodbye . . . . .	265
--	-----

AUTHORS . . . . .	270
-------------------	-----

## Folkloras vērtības un intereses

2017. gada 30.–31. oktobrī Rīgā (Latvijas Nacionālās bibliotēkas Konferenču centrā) norisinājās Latvijas Universitātes aģentūras “Literatūras, folkloras un mākslas institūts” Latviešu folkloras krātuves organizētā gadskārtējā Krišjāņa Barona konference, tās tēma bija “Folkloras: vērtības un intereses”, un pētnieki tika aicināti pieteikt referātus, kas veltīti folkloras vērtīguma aspektam ikdienā, politikā, mediju un elektroniskajā vidē, tās nodarībai reliģisko, sociālo un nacionālo sistēmu veidošanā un vērtēšanā, dažādu aizspriedumu popularizēšanā, atjaunotu, jaunradītu un strīdīgu tradīciju ritualizēšanā un sakralizēšanā, tās funkcionalitātes un valstiskā nozīmīguma izvērtējumam. Tāpat pētnieki tika aicināti izvērtēt Latviešu folkloras krātuves krājumu un atsevišķu folkloras vākumu (kolekciju) nemateriālā kultūras mantojuma saglabāšanas, aizsargāšanas, tālāk nodošana un sabiedrības kulturālas rīcības kontekstā, identitāšu un piederības izpratnes (jūtu) veidošanā.

Krišjāņa Barona konferences pētnieciskais izaicinājums ir bijis pietiekami plašs, lai iesaistītos gan folkloristi un citu zinātņu nozaru speciālisti, gan lai veicinātu plašākas diskusijas. Konferences gaitā paustie pētnieciskie jautājumi apkopoti četrpadsmit rakstu formātā, kas veido šā žurnāla numura centrītes asi un norāda uz folkloristikas kā disciplīnas šā brīža pētnieciskajām interesēm Latvijā. **Rita Treija** aplūkojusi “garām slīdošas, pārejošas parādības kultūrā”, mēģinot notvert sociālo tīklu mēmes un *Web 2.0* folkloras izpausmes. **Dace Bula** rūpīgi analizējusi folkloras vērtības apzīmēšanai lietotās metaforas, sevišķu uzmanību veltot īpašuma metaforām un *tautas garamantu* jēdziena lietojumam. **Baiba Krogzeme-Mosgorda** pievērsusies kādam sevišķam tautas tradicionālās kultūras žanram – tautas rokrakstiem, apcerot žanra savulaik piedāvātās “sociālās saziņas un personīgās jaunrades iespējas”. **Jānis Priede** tulkojis laikizpratnes paradigmas izmaiņas vispār un latviešu tautasdziesmās un Bībeles, reliģisko dziesmu tulkojumos. **Gatis Ozoliņš** atlasījis vairākās Latviešu folkloras krātuves kolekcijās rodamos tekstus, kas sniedz vērtīgas ziņas par Pirmā pasaules kara notikumiem Latvijā, mēģinot atminēt stāstījumu vērtību pieraksta laikmeta kontekstā. **Angelika Juško-Štekele**, analizējot tautas tradicionālo priekšstatu un kristietības uzskatu saskarsmi latgāliešu pasākās, pamatojusi “kristietības vērtību stabilo sakņojumu Latgales kultūrā”. Stereotipi par ebrejiem un to saistījums ar Eiropas kristīgo tradīciju ir bijis **Svetlanas Pogodinas** pētniecisko interešu centrā. **Jolanta Stauga** lūkojusi noskaidrot, kā agrāk un mūsdienās ir tikuši baidīti bērni un kā pieaugušo radītā baidīšanas folkloras iegūst jēgu. **Digne Ūdre** izvērsti aplūkojusi kāda “strīdīga kultūras mantojuma – ugunskrusta” lietojuma problemātiku, tam svārstoties starp vērtīgo un nevērtīgo. **Ave Goršiča**, nevelkot krasas robežas, pētījusi divu medicīnu – tautas un akadēmiskās – saskarsmes un pārklājas punktus. **Ieva Pigozne**, analizējot auduma un papīra ziedu vainagu lietojumu, pievērsusies kāda “latviskās gaumes” stereotipa dekonstrukcijai.

Kristīgās kultūras būtiskā klātbūtne latviešu tautas tradīcijās ir bijusi **Aigara Lielbārža** interešu objekts; viņš vērsies pret stereotipisku pieņēmumu, kas noklusē kristietības iespaidu latviešu gadskārtu ieražās. **Ieva Ančevska** risinājusi sabiedrības veselības problēmas, norādot uz nozīmīgām vērtībām, par kurām liecības sniedz latviešu folklorā. **Janīna Kursīte** piedāvājusi ieskatu rituālo draudu un pretdraudu pētnieciskajās iespējās, norādot arī uz mūsdienu realitāti.

Folklorai ir piešķirts tautas kultūras kopīgā avota un vērtības statuss, ierādīta nozīmīga vieta individuālo un grupu identitāšu veidošanā, tā ir kļuvusi par nozīmīgu kultūras svētuma simbolu, būtisku politikas, kultūras un sociālo diskursu sastāvdaļu. Tomēr šī atbildība paver arī citas iespējas – tā var kļūt par savtīgu interešu objektu gan pētniecībā, gan plašākā publiskā lietojumā. Folkloras svētulīga piesaukšana ir hrestomātiska, vienus un tos pašus tekstus var iekļaut dažādos kontekstos un pierādīt nepieciešamās idejas (ideoloģijas). Folkloras tradicionālā piesaiste tautai paver tiesības katram lietot savu folkloru. Šķiet, arī šā numura raksti ir pierādījums folkloras vērtībai pētnieku interešu realizēšanā. Tā, manuprāt, nav problēma, bet gan – pētnieciska iespēja.

*Gatis Ozoliņš*



## Nemateriālais kultūras mantojums un interneta humors

**Atslēgvārdi:** humors, interneta folkloras, nemateriālais kultūras mantojums, sociālie tīkli, mēmes

“Nākotnes vēsturnieki, iespējams, nesapratīs mūsdienu internetu,”<sup>1</sup> amerikāņu žurnāla *The Atlantic* platformā raksta Aleksis Madrigals (*Alexis C. Madrigal*), un viņam varētu būt taisnība. Pirmkārt, ik sekundi tiešsaistē tiek ģenerēts milzīgs datu apjoms; kādas datu kopas drīz vien zūd nebūtībā, citas pieejamas ilgāk, bet pat mērķtiecīgi saglabātā interneta informācija negarantē tās lietderību nākotnes pētniekiem. Datu sistēmiska izpratne – apjaušana par to funkcionēšanu kultūras kontekstā, tāpat par tiešsaistes algoritmu organizējošo lomu – bez laikmeta liecinieku komentāra nebūs viegla.<sup>2</sup> Šis pētījums ir mēģinājums izprast un komentēt dažas garām slidošas, pārejošas parādības kultūrā.

### Web 2.0 folkloras

20. un 21. gadsimta mijā kultūras pētnieki nereti virtuālo vidi (*cyberspace*) vēl uzlūkoja ar aizdomām – kā atsvešinātu no reālās dzīves, anonīmu, eksistējošu uz autonomu noteikumu pamata.<sup>3</sup> Taču *Web 2.0* attīstība padarījusi internetu par daļu no cilvēku ikdienas kultūras, un lietotāju iesaiste, tostarp interneta satura veidošanā, jo īpaši palielinājusies kopš tiešsaistes sociālo tīklu – *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, Latvijā “*Draugiem*” u. c. – parādīšanās. Ne bez pamata amerikāņu pētnieks Timotijs Tangerlini (*Timothy Tangherlini*) saka: mūsdienu folkloras arhīvi – tie ir sociālie tīkli.<sup>4</sup> Mūsdienās internetā rodami multiplificēti joki, seni un mūslaiku nostāsti, ārstniecības ieteikumi, dziesmu teksti un ieskaņojumi, receptes, zilēšanas padomi, ticējumi – šķiet, jebkurai tradicionālās kultūras izpausmei tiešsaistē ir rodams ekvivalents vai vismaz radniecīga forma. Turklāt interneta vide, kurā cilvēki attālināti satiekas, apspriežas, raksta, dalās attēlos utt., veicinājusi specifiskas interneta folkloras<sup>5</sup> veidošanos.

Folkloristus, vērojot interneta komunikācijas vēršanos plašumā, nodarbinājušas problēmas: kas no tā visa der folkloristiem, kas ir un kas nav folkloras, kāda tradicionālās ekspresijas kontekstā ir reālās un virtuālās vides mijiedarbe?<sup>6</sup> Par to, ka tehnoloģiju pastarpinātā komunikācija ir mūsdienu folkloras avots, šaubās retais. Amerikāņu pētnieks Saimons Bronners (*Simon J. Bronner*) atzīst, ka folkloras ir bijusi klātesoša jau datorizācijas “neolīta laikmetā” – 20. gadsimta 60. gados.<sup>7</sup>

Tomēr ne ikkatra “mākslinieciska saziņa nelielās grupās”<sup>8</sup> tiešsaistē ir interneta folklorā. Piesardzīgs ir amerikāņu folklorists Eliots Orings (*Elliott Oring*). Viņš vairākas desmitgades veltījis folkloras humora izpētei un savā jaunākajā grāmatā “Jokošanos pie malas: Humora teorija, analīze un estētika” (2016), kurā atsevišķā nodaļā aplūko jokus internetā, raksta:

Kad aplūkojam humoristiskās folkloras tēmu internetā, noteikti parādās kāds jautājums. Kura humora daļa ir folklorā? Kas veido folkloru internetā? Kad internetā rodamais humors kļūst saistošs pētniekam? Galu galā, ne katrs humors ir folklorā. Vairums folkloristu nesauktu par folkloru spontānu sociālās saskarsmes asprātību.<sup>9</sup>

Orings analizē vairākus interneta humora piemērus un secina, ka par interneta folkloru atzīstamas tās mākslinieciskās ekspresijas formas, kurām piemīt tradicionālums, – pat ja tradīcija ir situēta vienīgi virtuālajā vidē. Internets tiešsaistes folklorai ir ne tikai vide, kurā tā mīt, bet vide, kas to veido.<sup>10</sup>

Interneta folkloru, tāpat klasisko folkloru, netradicionālā lietojumā var atrast dažādās vietnēs, to skaitā emuāros un ziņu portālu komentāros. Taču īpaši auglīga vide, kā norāda Tangerlini, ir sociālie tīkli. Mikroblogošanas tīkls *Twitter* balstās cilvēciskajā vēlmē piederēt pie noteiktas kopienas (pārliecības, gaumes utt.) un izpaust savu personību. Tas atklāj individuālas ikdienas dzīves norises un faktiski ir “nepārtraukta identitātes performance”.<sup>11</sup> Ņemot vērā ierobežoto teksta apjomu (sākotnēji tikai 140 rakstzīmju) un komunikācijas raksturu (viegla saruna), tvītiem ir savi valodas nosacījumi, izteiksmes tendences un ierakstu mikrožanri – sūdzības, viedokļi par politiku, joki utt.<sup>12</sup>

Arī *Facebook* lietotāji radoši izmanto leksiskos un sintaktiskos līdzekļus, lai panāktu emocionāli iedarbīgu vēstījuma efektu – komisku, sašutumu raisošu utt. *Facebook* ierakstu valoda mēdz būt rotaļīga, humora pilna, taču ierakstu mērķis, tāpat kā citos sociālajos tīklos, ir nopietna savas identitātes reprezentācija.<sup>13</sup> *Facebook* ir izteikti multimedijāls: tekstus papildina attēli, video, vietu un personu atzīmes, emotikoni, grafiskas animācijas, saites uz citiem informācijas kanāliem utt.

Interneta folkloras forma, kuras funkcionēšanas vide ir galvenokārt *Facebook*, ir mēme.

Humoristiska attēla (vai video) un teksta kombinācija kļuvusi par populāru mūsdienīgu interneta humora izpausmi.<sup>14</sup> Mēmes tiek ģenerētas, izmantojot lietotājiem vienkāršus tiešsaistes rīkus vai viedierīču aplikācijas. Mēmju motīviem parasti veidojas varianti, un tiešsaistes transmisija nodrošina iecienītāko variantu plašu un ātru izplatīšanos. Mēmju poētika latviskā interneta folklorā pārceļta no angļu valodas. Raksturīgi kompozīcijas tipi ir gaidu un realitātes pretstatījums (*Expectations vs. reality*), “Ko citi domā...” (dažādu skatpunktu komiska kolāža), “Tas neveiklais brīdis, kad...” (*That awkward moment when...*).

Interneta mēmes (*Internet meme*) nosaukums darināts no angļu etologa, tobrīd Oksfordas Universitātes zooloģijas lektora Ričarda Dokinsa (*Richard Dawkins*) 1976. gadā veidotā neoloģisma *meme*. Grāmatas “Savtīgais gēns” (*The Selfish Gene*) 11. nodaļā viņš itin kā rotaļājoties piedāvā ieraudzīt jaunās “cilvēku kultūras zupas” replikatoru – mēmu.<sup>15</sup>

Dokins konstatē kultūras ideju pārnēsi (*transmission*) un potenciālu evolucionēt un saskata tajā līdzību ar ģenētisko transmisiju.<sup>16</sup> Kā piemērus šim kultūras bioloģismam *meme* grāmatas autors min melodijas, idejas, populārus izteikumus, apģērbu modi, podu darināšanas un arku būves veidus.<sup>17</sup> Mēmi replicējas un “inficē” citus cilvēkus, “lecot no smadzenēm uz smadzenēm”.<sup>18</sup> Tieši to “infekciozais”, pat “epidemioloģiskais” raksturs, nevis evolucionāri ģenētiskās īpašības ir galvenais mēmu dzīvotspējas kritērijs mūsdienu tiešsaistes komunikācijas kontekstā.<sup>19</sup> Dokinsa 1976. gadā ieviesto darvinisko jēgumu atdzīvināja 20. gadsimta 90. gadi, kad mēmi rada digitālu īstenojumu, un mūsdienās termins piedzīvo patiesu renesansi, jo interneta vide nodrošina visas trīs mēmu pamatkvalitātes: ilgmūžību, auglīgumu un kopēšanas ticamību (*longevity, fecundity, copying-fidelity*).<sup>20</sup>

Terminologs Aldis Lauzis motivēti piedāvā anglišķo *meme* latviski atveidot kā mēms (dsk. – mēmi) atšķirībā no iepriekš Jura Baldunčika “Svešvārdu vārdnīcas” (1999) uz oriģinālvalodas izrunas pamata ieteiktā *mīms*.<sup>21</sup> Taču, manuprāt, ir lietderīgi nošķirt Dokinsa proponēto pārmantojamo kultūras pamatvienību, kura, jāpiekrīt, pēc analogijas ar *gēnu* latviski varētu būt *mēms*, no interneta folkloras žanra – *mēmes*. Tādējādi, pirmkārt, būtu skaidrs nozīmes šķīrums, otrkārt, būtu novērsti iespējamie homoforū pārraksti. Par labu vizuāli tekstuālās interneta folkloras izpausmes apzīmēšanai latviešu valodā izmantot sieviešu, nevis vīriešu dzimtes formu liecina arī valodas ūzuss jeb *mēmes* (nevis *mēma*) lietojums internetā – feisbuka lapu nosaukumos<sup>22</sup> u. c.

## Efemērā daiļrade

Lielo arhīvu optimisms – saglabāt sociālo tīklu ierakstus izpētei nākamajām paaudzēm – drīz vien noplaka. Tā, piemēram, ASV Kongresa bibliotēka, kas 2010. gadā saņēma apjomīgu dāvinājumu – *Twitter* sākumposma (2006–2010) ierakstus<sup>23</sup> –, pēc vairāku gadu pūliņiem konstatē šā Sīzifa darba – arhivēt visu – neiespējamību.<sup>24</sup> Digitālās humanitārās zinātnes un tieši folkloristika (*computational folkloristics*) pašlaik apgūst veidus, kā ilgstami tiešsaistes pētniecību nodrošināt lieliem digitalizētu tekstu korpusiem. Zinātniski pētnieciskos projektos – nacionāla un starptautiska līmeņa – tiek rasti risinājumi digitalizētā informācijas apjoma arhivēšanas, indeksēšanas, klasificēšanas, vizuālās navigācijas, analīzes rīku izstrādei.<sup>25</sup>

Savukārt tehniskā metodoloģija folkloras dokumentēšanai tiešsaistē, proti, internetā radītajai (*digital-born*) folklorai, pagaidām ir neizstrādāta, individuālas pieejas ir atsevišķiem pētniekiem un nelielām pētnieku grupām. Lai gan mūsdienās ir radīti tiešsaistes rīki tvītu ekstrahēšanai no ziņu lentes, tie nav piemēroti specifiski folkloristikas vajadzībām, un pētnieki, kuru interešu lokā ir interneta folkloras, atzīst – internetā savāktos “artefaktus” viņi vecmodīgā manierē saglabā tekstu vai ekrānšāviņa attēlu (*snapshot, JPG, PNG*) veidā datorā un kārtoti tematiskās mapēs, veidojot ko līdzīgu privātai digitālu ekscerptu kartotēkai.<sup>26</sup> Šādu ceļu gājusi arī raksta autore, manuālā “tīkla zvejā” (*web harvesting / web data extraction / web scraping*) savācot kolekcijā vairākus simtus interneta asprātību, kurās nemateriālais kultūras mantojums izmantots humoram. Kolekciju veido gan nejausi konstatētas,

tas ir, ziņu plūsmu pārlūkojot, pamanītas vienības, gan tādas, kas atrastas, meklējot pēc noteiktiem vārdiem un vārdkopām (*Dainu skapis*, *Krišjānis Barons* u. c.) un tēmturiem (*hashtags*). Dokumentētās sociālo tīklu folkloras hronoloģiskais aptvērums ir no 2010. līdz 2018. gadam, savukārt vecākā pētījumā aplūkotā interneta lapa – <http://www.dv.lv/> (“Balto Tēvu Mītnes vieta”) – tapusi ap 2000. gadu. Vienību skaits kolekcijā ir aptuvenš, un tas pastāvīgi pieaug.

Rasmotos ierakstus sistematizēju un veicu kvalitatīvu tekstu un attēlu analīzi, interpretējot nemateriālā kultūras mantojuma redzējumu un izpausmes publiski redzamajos ierakstos sociālajos tīklos. Papildus tam labākai sociālā konteksta un ierakstu motivācijas izpratnei elektroniskā sarakstā intervēju<sup>27</sup> atsevišķu feisbuka lapu un interneta vietņu satura autorus.<sup>28</sup> Izmantoju arī atsevišķus mārketinga nozares analīzes rīkus (*Socialbakers*, *Mediatoolkit*) mani interesējošo feisbuka lapu popularitātes mērījumiem un pieminējumu monitorēšanai.<sup>29</sup>

Jau pētījuma datu vākšanas posmā pārliecinājos par interneta folkloras izpausmju zūdošo dabu: daži sociālo tīklu konti tika slēgti, likvidēti, daži pārstāja darboties. Entuziasms, kas uztur komiskus kontus, nav ilglaicīgs. Tāpat aktualitāti zaudē humors, kas komentē konkrētā brīža notikumus (ASV prezidenta vēlēšanas, referendums par Lielbritānijas izstāšanos no Eiropas Savienības, Saeimas un pašvaldību vēlēšanas, vietējie korupcijas skandāli, karsts laiks, auksts laiks utt.), vienu tēmu drīz vien nomaina nākamā, jaunāka utt. Nereti gadu gaitā savāktajos ekscerptos, ja vien laikus neesmu atzīmējusi vienības cirkulēšanas kontekstu, ar grūtībām nākas atsaukt prātā, par kurām norisēm sabiedrībā, ekonomikā vai politikā te īsti tiek ironizēts. Turklāt ārpus reālā folkloras funkcionēšanas konteksta komiskais vairs nav komisks, un mums smieklīgi nešķiet pirms gadsimta publicētu anekdošu teksti vai zinātniskos rakstos izskaidroti joki. Tāpēc šā jautājuma – interneta humora – izpēte ir īstens izaicinājums pētniekam.

Amerikāņu pētnieks Trevors Blanks (*Trevor J. Blank*) vairākus gadus veltījis digitālās kultūras fenomenu konstatēšanai un analīzei.<sup>30</sup> Vienā no savām jaunākajām publikācijām “Folklorā un internets: efemērās ainavas izaicinājums” Blanks raksta:

[...] ievērojamu daļu mūsdienu tehnoloģiju mediētās folkloras veido materiāls, kas seko folkloras formai un funkcijai, nepārprotami uzrādot atkārtosanos un variācijas, lai pēc īsa cirkulēšanas brīža drīz vien pazustu no aprites vai būtiski izkļiedētos. Tas sarežģī uzdevumu folkloristiem, kuri cenšas noskaidrot efemērās digitālās tautas kultūras izcelsmi vai dokumentēt tās evolūciju, bet vienlaikus rāda, cik nozīmīgi ir būt intelektuālās frontes līnijās, kad šādas parādības rodas.<sup>31</sup>

Atzīstot par neiespējamu nedz izpētīt, nedz pat dokumentēt daudzās strauji mainīgās interneta folkloras formas, viņš iesaka pievērsties lielo, vispārīgo tendenču konstatēšanai.<sup>32</sup>

Blanka piedāvājums problemātiski arhivējamās 21. gadsimta interneta folkloras uzlūkošanai un interpretēšanai ir ņemams vērā, strādājot arī ar latviešu valodā radītajām interneta folkloras formām.

## Humors internetā

2016. gadā Starptautiskā humora pētniecības biedrība laida klajā speciālu žurnāla *European Journal of Humour Research* numuru, kas bija veltīts humoram sociālajos tīklos. Tajā igauņu pētnieces Lisi Laineste (*Liisi Laineste*) un Pireta Volaida (*Piret Voolaid*) uzsver, ka dalīšanās ar humoru ir viena no interneta pamata iezīmēm.<sup>33</sup> Humors internetā ir gan individuāls, sadzīvisks, gan kopienu atbilde aktuālām politiskām norisēm.<sup>34</sup>

Komiskā uztvere ir balstīta cilvēka psihē, nevis tehnoloģijās. Tāpēc tie paši humora tipi, kas gadsimtiem ilgi sastopami reālajā dzīvē, tostarp mutvārdu tradīcijās, rodami arī virtuālajā vidē. Humora teorētiķi dažādās zinātņu nozarēs veidojuši tipoloģijas, koncentrētākās no tām ietver šādus humora pamattipus: 1) pārsteigums, neatbilsme; 2) absurda nejēdzība (nonsenss); 3) ironija.<sup>35</sup>

Humors internetā no senākām humora formās, piemēram, mutvārdu folkloras vai presē drukātām anekdotēm un karikatūrām, atšķiras ar to, ka ir informācijas tehnoloģiju ierīču pastarpināts. Funkcionēšana interneta vidē – sociālajos tīklos, speciālās humora vietnēs, e-pastā u. c. – nodrošina ne vien ātru un plašu joku izplatīšanos, tos *šerojot* (no angļu val. *to share* ‘dalīties’) vai retvītojot, bet arī atgriezenisko saiti: iespēju humoru komentēt – ar vārdiem vai grafiskiem emotikoniem, papildināt, to skaitā veidojot jaunus variantus, un paust emocionālo reakciju patikas (angļu val. *like*, no *to like* ‘patikt’) vai citā formā. Pie *Facebook* ierakstiem, attēliem un komentāriem kādreiz ar vienu klikšķi varēja paust tikai pozitīvu attieksmi (“Patīk”), bet 2016. gadā sociālais tīkls paplašināja reaģēšanas iespējas, ieviešot arī citas sentimenta ikonas: “Mīlu” (*Love*), “Haha”, “Oho!” (*Wow!*), “Bēdīgs” (*Sad*), “Dusmīgs” (*Angry*). Interneta humora specifika ir iespēja būt multimedālas komiskās formas, kombinējot tekstu, attēlu, skaņu, video.

Jeruzalemes Ebreju universitātes un Oksfordas Universitātes Interneta institūta pētniece Limora Šifmena (*Limor Shifman*) kopš 2005. gada pastāvīgi zinātniskās publikācijās analizē interneta humora formas, un viņa konstatē aizvien jaunas *Homo humorous* izpausmes. Viņa norāda, ka interneta humora komunikācija ir divējāda: (a) globāli orientēta (humors ir universāls cilvēces fenomens); (b) nacionāli orientēta (humors ir atkarīgs no konkrētas kultūras, tās simboliem, stereotipiem un kodiem).<sup>36</sup> 2007. gadā – vēl pirms sociālo tīklu “eksplozijas” – Šifmena secināja, ka līdzās internetā pārpublicētajām “vecā humora” formām sastopami seši “jauni” humora tipi: 1) interaktīvais humors; 2) smieklīgas fotogrāfijas; 3) manipulētas fotogrāfijas (*maniphotos*); 4) fanimācija – fotogrāfiju montāža animācijā (*animation* – *photo* + *animation*); 5) slavenību balsu montāža (*celebrity soundboards*); 6) *PowerPoint* humors.<sup>37</sup> Šifmenas saraksts, no vienas puses, uzskatāmi rāda interneta humora formu dinamiku un īso dzīves gājumu mūsdienās – tikai aptuveni desmit gadus vēlāk mums nākas piepūlēties, lai atsauktu prātā kaut vienu *PowerPoint* humora piemēru.<sup>38</sup> No otras puses, apzinoties vēsturiskos interneta folkloras izpausmju slāņus, varam vērot kādreizējo digitālo humora izpausmju ģenētiskas pārvērtības jaunākās formās. Pētniece gadu gaitā sekojusi tiešsaistes humora mainībai. Vienā no jaunākajām publikācijām viņa analizē nejēdzības jeb nonsensa mēmes, kas “kā sociāla līme” vieno uz attēliem orientēto kopienu locekļus.<sup>39</sup>

Latvijā zinātnieku interesi par internetā rodamo komisko folkloru apliecina vairāku tradicionālās kultūras pētnieku – Gunta Pakalna, Angelikas Juško-Štekeles, Jolantas Staugas, Rūtas Muktupāvelas – publikācijas un priekšlasījumi.<sup>40</sup> Tāpat pēdējos gados tēma bijusi saistoša skolēnu un studentu zinātniski pētnieciskajos darbos.<sup>41</sup>

Šā pētījuma uzmanības centrā ir rotaļāšanās ar tautiskumu interneta humorā. Materiāli vākti ar atbilstami kritērijiem: humors, kas tieši vai netieši rezonē zināšanas par latviešu folkloru un citām nemateriālā kultūras mantojuma formām.<sup>42</sup> Patoss, ar kuru tiek pieminēta sena “tautiska” leksika un vārdu savienojumi mūsdienās, īpaši, ja konceptuāli “tautiskie” vārdi ir blīvā skaitā ar nolūku rada komisku efektu. Senās leksikas slāņi, frazeoloģismi un jēgumi, kas labi parādās folklorā un latviešu literatūras klasikā, ir neizsmejami: *bāleliņš, vainadziņš, papardes zieds, Antiņš, Jupis* utt. Tautas humorā tie ir iemīļoti, jo parasti ir joku uzklaušītājiem atpazīstami, savukārt teicējam ērti stilizējami atbilstoši mūsdienu vajadzībai.

Latviešu folkloras krātuves kolēģus esmu dzirdējusi jokojam, ka “katram savs skelets Dainu skapī”, bet krīzes laikā – ka Dainu skapja lapiņas varētu ienesīgi iztirgot portālā *ss.lv*. Viltīgu manevru idejas līdz ar skaļiem smiekliem izskanēja arī laikā, kad Krišjāņa Barona Dainu skapis bija apdrošināts par miljonu eiro (2014. gadā). Tāpat vaļas brīžos esam jokojuši, ka jāattīsta tradīciju komercuzņēmums: uz arhīva materiālu pamata varam rīkot kāzas, bēres un citas norises. Cits aspekts: kādas kolēģes bagātīgi pildīto rokassomu viņas ģimene dēvē par mazo Dainu skapi. Visos šajos humora piemēros ir atsaucis uz nemateriālo kultūras mantojumu, kas ir references avots ne tikai šaurai profesionāļu grupai – folkloras pētniekiem –, bet figurē jokos plašā sabiedrībā, arī internetā.

Vairāki sociālo tīklu konti pēdējos gados radušies kā ironiska atbilde uzplaukušajam tautiskumam, kurā patērētājkultūra savijusies ar ezotēriku, “spēka zīmes” ar komercpieņēmumiem u. tml. Komerciāli virzīto mūsdienu folklorismu, kas tradicionālā latviskā ornamenta elementus piedāvā ārpus tradīcijas konteksta – plaša patēriņa preču “ar īpašu pievienoto vērtību” mārketingā –, kritiski aplūkojusi jaunā pētniece Digne Ūdre.<sup>43</sup> Feisbuka konti, kas satīriski hipertrofētā veidā izceļ šādu moderno latviskumu, ir, piemēram, “Astrālās Attīstības Transcendentālā Akadēmija” (sarkastiskās atsaucis arī uz Rietumu fitnesā integrētajām Austrumu jogas praksēm, astroloģiju u. c.) un “Koka Sūdiņi ar Latviešu Zīmēm” (dzēlīgi joki par “etnodizaina” tēmu). Labvēlīgi pašironisks savukārt ir diasporas tautiešu konts *Australian Latvian Memes*. Latviešu tradicionālajā kultūrā un mitoloģijā balstīti ir vairāku populāru tvitera kontu nosaukumi: @Kurbads1918, @spigana, @Pats\_Nelabais u. c. Sociālo tīklu konti, tāpat kā to humora patērētāji, ir dažāda kalibra un gaumes, un daudzveidīgo “tautisko” joku auditorija pārklājas tikai daļēji. Izsmalcinātāk joko tie, kam ir rūpīgāki novērojumi un izglītība nemateriālā kultūras mantojuma jomā.<sup>44</sup>

“Globalizācija nenozīmē homogenizāciju. Ļaudis vēlas patērēt mūziku, grāmatas, filmas un pat kartupeļu čipsus, kas atspoguļo viņu pašu identitāti,”<sup>45</sup> raksta ASV bosniešu komponists un mūzikas teorētiķis Mladens Milicevičs (*Mladen Milicevic*). Interneta humora studijas apliecina, ka tas kā mazajās, tā lielajās pasaules valodās var būt nacionāli orientēts. Pašrefleksīvs nacionāli orientētais humors – tāds, kas labvēlīgi pasmejas par

savas kopienas “svētiem simboliem”, piemēram, Dainu skapi, – ir uzlūkojams kā kopienas psiholoģiskā spēka, ne sevi kritizējoša vājuma iezīme. Mākslinieks Artūrs Bērziņš, kura gleznām mēdz pārvest patvaļību attiecībā uz nacionālajiem dārgumiem, saka: “Ja kultūras mantojumu pārvērš reliģiskā kultā, tas pārstāj būt veselīgi. Ja tas notiek, sabiedrībai ir zināmas problēmas.”<sup>46</sup>

## Hibriditāte

Viens no paņēmieniem nemateriālā kultūras mantojuma apspēlei internetā ir klasisko folkloras tekstu pārveide, tos kombinējot ar mūsdienu kultūras elementiem. Hibridizācija ir raksturīga interneta komunikācijas iezīme, kas, kombinējot un transformējot jau zināmos kultūras modeļus, palīdz veidot jaunu kultūras tēlu. Internetā nav “tīras” un “autentiskas” dzimtās valodas (*vernacular*).<sup>47</sup>

**Folkloras žanru atveide** ir plaša, sazarota, un tā varētu būt atsevišķa zinātniska pētījuma tēma. Ar tipiskām vārdformulām vai sižetu motīviem tiek atdarināti dažādi folkloras veidi, to skaitā mazāk zināmi. Šķietami vientiesīgā manierē ar mērķi saviesīgi pajokot vai demonstratīvi kompetentā veidā – galvenokārt ironijas nolūkā – humora autori veido folkloras tekstu reminiscences. Visbiežāk sastopamie žanri ir:

(1) tautasdziesmas:

pieci vilki vilku vilka

pa slidenu ledutiņu

tā es vilku kursa darbu

lidz pašam pēdējam (Tw, @LU\_SZF, 15.12.2017.)<sup>48</sup>

Kur tad tu nu biji, apkurīte manu? x2

Mājās auksts, mājās auksts, salstu nost! x2 (Tw, @RobertsPeecha, 22.10.2013.)<sup>49</sup>

(2) ticējumi:

Saskaņā ar ticējumu jaunā mājā vispirms jāievelk interneta kabelis Kur nokritis tā gals, tur jāliek gulta un galds, un dators, un arī ēdiens. (Tw, @JanisTeresko, 12.09.2013.)


Sens sieviešu ticējums vēsta – ja izdevās labi uzkrāsoties, tad šodien nevienu svarīgu cilvēku nesatiksi. (Tw, @izgudrojums, 8.12.2017.)

Ja vec meit nav iekš Jāņm atradus papards zied, tad viņai dieviš dod vēl vien iespēj iekš Positivus. (stendenieku ticējums) (FB, Agnese, 10.07.2017.)

Latviešu tautas ticējums: ja Saeimas deputāts pirms Jāņiem nonāk cietumā, gaidāms karsts rudens. (Tw, @guntiszemitis, 22.06.2018.)

(3) teikas, nostāsti (to motīvi):

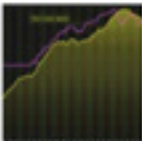
Kad Barona ielā iemūrēs nevainīgu ritenbraucēju, tad visas ielas nebūšanas pagaisis! (Tw, @elinakursite, 18.06.2017.)



**Mahris Zmeycharauski**  
@Zmeycharauski

Follow


Dod Dieviņi kalnā kāpt, ne no kalna lejiņā.  
Latviešu tautasdziesma par Ķīnu.



**Holger Zschaepitz** @Schuldensuehner  
#China bleeding continues: FX reserves fell by another \$41bn in Dec but holdings remained above critical \$3tn level bloom.bg/2i0tr9Q

Translate Tweet


7:59 AM - 7 Jan 2017



**Alvis Balodis**  
@AlvisBalodis

Follow


Pūt vējiņi, dzen laiviņu, aizdzen Ņilu  
(ar visu Saskaņu un satelītiem)  
laimes zemē pie Mongolijas robežas



**Einārs Cilinskis** @EinarsCilinskis  
Kujģītis vārda Ņils, jeb uz Saulaino tāli

Translate Tweet

7:17 AM - 22 Jul 2016 from Sigulda, Latvija



**Cements | Cehs.lv**  
@Cements\_

Follow

Pūt, vējiņi, dzen laiviņu,  
Aizdzen mani Grieķijā.  
/Sīriešu tautasdziesma/

Translate Tweet

2:46 AM - 17 Sep 2015

1. att. Latviešu tautasdziesmas tvītos – kā komentāri aktualitātēm ziņās



Ezeri lido. Tikko mudināju šķelties un izrādās, ka neesmu savās domās viens...:) Ceru, ka @ Vinkele izdosies. (Tw, @GMeluskans, 13.07.2017.)

(4) pasakas (ievada un beigu formulas, tēli un motīvi):

Reiz sensenos laikos Rīgas vēsturiskās koka ēkas apbrīnojami regulāri “nejauši aizdegās”, bet uz zemes ātri vien uzradās daudzstāvu apbūve. Tad gudri prāti pielēma, ka nodegušas koka ēkas vietā drīkst celt tikai tieši tādu pašu... un ugunsgrēki strauji apsīka. Rets likuma triumfs. (Tw, @Liva, 16.04.2018.)

dear God, vai ir cilvēks, kas spētu sakarīgi sakārtot mājās esošo milzīgo diskogrāfiju? atdotu puskaralvalsti un princesi par sievu. (Tw, @RuteMarta, 12.06.2012.)

Ieaug lieliski, manā pieredzē abas no divām pārstādītajām podiņeglēm dzīvo laimīgi vēl šobaltdien. (Tw, @dabasSkanas, 17.12.2014.)

Interneta humorā līdzās pašu sacerējumiem tiek izmantotas sabiedrībā populārākās tautasdziesmas – no skolas kora repertuāra, no mācību grāmatām. Svarīgi, lai joka lasītāji atpazīst references tekstu un uztver pārveidojumā vai komentārā ietverto humoru: “Tumša nakte, stipra zāle” (Tw, @Rokmantika, 4.09.2011.); “Poēma par iedegumu Āvu, āvu baltas kājas” (Tw, @Smadzene, 13.08.2015.). Tvītos var pat konstatēt tipisku intertekstualitāti: nereti pagātnes notikumus apraksta ar “Maziņš biju, neredzēju”, maz ticamais tiek komentēts ar “Stāsti manim, Daugaviņa”,<sup>50</sup> savukārt “Pūt, vējini, dzen, laiviņu” motīvs vairākkārt parādījās Vidusjūras bēgļu krīzes sakarā. 2015. gada 3. jūnijā, kad Saeima ievēlēja jauno Valsts prezidentu Raimonu Vējoni, dienas joks un pat mirkļbirka bija “Pūt, Vējoni!”.

Iecienīts asprātības paņēmieni sociālajos tīklos ir latviešu mitoloģijas un pseido-mitoloģijas tēlu iekļaušana mūsdienu kontekstā, aktuālas situācijas komentārs:

dažkārt arī pusnomodā lietuvēns atnāk un nerunā lietuviski... (Tw, @VinetaV, 17.10.2016.)

“Dievs, Laima, mīlā Māra, nāc man palīgā! Vientuļš svaigēdājs (67) meklē meiteni.” Iepazīšanās sludinājums žurnālā “Ievas Stāsti”. (Tw, @arniskrauze, 22.08.2016.)

Uz Valdemāra ielas šobrīd ir Visu Korķu Māte. (Tw, @silinsedgar, 18.04.2017.)

Un sāk braukt ar traktoru kam klāt ir piekabe un saproti ka uz piekabes dīseles sēd pats nelabais. (Tw, @darznieks, 9.09.2015.)

latvisks kristietisms? Lai sasper tevi Pērķons! (Tw, @ZombieCroissant, 29.12.2015.)

Labrīt! Vakar sentēvu dievi, īpaši Pikols & Potrimps, bija nikni. Vai uz budžetiņu vai uz tā pretniem? Šodien apmieris. Bet viņu jurisdikcijā arī UK. (Tw, @Rokpelnis, 2.12.2009.)

ehh... manam hroniskajam Vadātājam pievienojies akūts Kavētājs. (Tw, @ventin\_m, 25.02.2012.)

Tvīterī sastopam plašu latviešu mitoloģijas tēlu galeriju. Mūsdienu kontekstā tiek pie-sauktas kosmiskās dievības, likteņa lēmējas, auglības aizbildņi, dažādas mātes un htoniskās

dievības, kā arī tautiskā romantisma autoru radītais latviešu pseidoolimps. Tāpat radošām izpausmēm tiek ļauta vaļa komiskos mūsdienu jaundarinājumos. Piemēram, plaši cirkulējis joks “Paldies, Vējamāt! Paldies, Mežamāt! Paldies, Bankomāt!” (*Tw*, @Dacean, 23.11.2012.), kura pamatā ir Annas Brigaderes pasaku lugas “Sprīdītis” (1903) alūzija.

Tāpat produktīvi komisko efektu var panākt, atsaucoties uz **zināšanām par nemateriālo kultūras mantojumu, tradīcijām**. Erudīti tvītos tiek iekļautas zināšanas par folkloru vai tās pētniecību:

@LatvijasBanka Derēja monētu ar velnu, kas žāvē naudu. Latvieši kādreiz vienmēr no viņa kautkā izšmauca drusku naudiņas folklorā :) (*Tw*, @Zmeycharauski, 22.12.2010.)

ja paklausās raidījumu 90.-tie, tad gribas iet pēc pilādža mietiem un kadīķu zariem. (*Tw*, @jenuufa, 12.11.2017.)

Varētu Saeimā pieņemt lēmumu noteikt Veļu laiku par oficiālām brīvdienām. Ar ko pagāni sliktāki par pārējiem? (*Tw*, @MrFeldmanis, 3.09.2018.)

tuvojoties Meteni? hm, mūsu augšas kaimiņam meteni ir bieži. (*Tw*, @Meistars\_Yoda, 11.02.2018.)

LR3 teica kā dabūjuši rājienu par playlist: •Jāja dienu, jāja nakti •Pati māte savu dēlu •Veriet plaši, tautu meitas •Maziņš biju, neredzēju. (*Tw*, @E\_Stendzenieks, 20.12.2015.)

@latvijas\_pasts klientu apkalpošanu vajadzētu iekļaut UNESCO nemateriālā kultūras mantojuma sarakstā kā izcili saglabātu padomju reliktu. (*Tw*, @didzvein, 22.11.2016.)

Zināms, polifoniskajā sociālo tīklu vidē valda uzskatu un patētikas daudzveidība. Līdzās daudzajām folkloras alūzijām, kas paustas humora nolūkos, komiskajiem nemateriālā kultūras mantojuma pieminējumiem rodami arī pavisam nopietni, bez ironijas sniegti tautasdziesmu citējumi, pārdomas par dažādiem pirmskristietības dievatziņas aspektiem u. tml. Piemēram, veļu laiku komentē gan ar pietāti, godbijību (“Šogad savāds veļu laiks. Tie nenāk, neveļas pār upmalas pļaviņām, Daugavu un Ogri. Kā izmiris viss dabiski pārdabiskais” – *Tw*, @IevaSniedze, 13.10.2017.), gan ar zināmu zobgāliību (“jā veļu barošana ir krutāka par visādiem Halloween kumēdiņiem! Mēs esam tauta, kas baro veļus! Ar to arī lepojames!” – *Tw*, @kasparszellis, 6.10.2012.).

Viena no pirmajām vietnēm Latvijas internetā, kurā nemateriālais kultūras mantojums, pārspīlēts tautiskums un “tautiski ezotēriskās” prakses ir galvenais humora avots, ir “**Balto Tēvu Mītnes vieta**”.<sup>51</sup> To brīvajā laikā veido draugu grupa – dabaszinātnieki no kāda pētnieciska institūta. Balto tēvu lapas sākotne ir meklējama ap 2000. gadu, un, izstrādājot lapas saturu, tās autori ir izkopuši savdabīgu, rafinētu valodas stilu, radījuši autonomu tēlu pasauli un vidi, kas funkcionē pēc saviem īpašiem nosacījumiem (līdzīgi kā fantāzijas žanra literatūras darbos).

**Baltie Tēvi** ir viedi vīri, kas garām, baltām bārdām plīvojot, staigā pa mūsu zemītes ārēm jau kopš seniem laikiem. Jau 16. gs. viņi ir attēloti kā “nabadzīgi, bez mēra viltīgi, blēdīgi,

uzpūtīgi un nežēlīgi” (Alexandri Guagnini Veronensis, Sarmatiae Europaeae Descriptio..., 1578. gads.<sup>52</sup>

Lasītāji tiek sistemātiski iepazīstināti ar mītnes vietas vēsturi, aktualitātēm un sociālo struktūru – bez baltajiem tēviem arī baltās mātes, vaidelotes, sērdieņi, bālie zēni, bāliņi, apspiedēji – labieši, vagari u. c. Pašironiski tiek aprakstīti tēvu uzskati:

Balto Tēvu iemiļotākais izteiciens: “Ko tad nu mēs, mēs jau maza tautiņa, mēs neko nevaram...” [...] Vēl Baltajiem Tēviem patīk raudulīgi noteikt: “Mūsu mazā zemīte...”<sup>53</sup>

“Balto Tēvu Mītnes vieta” strukturēta sadaļās “Kas ir Baltie Tēvi?”, “Vai ES esmu Baltais Tēvs?” (tests), “Svētceļojums uz Pokaiņu Mežu”, “Pa Blēņu Tāšu Tīstokļiem” (preses ziņas par Pokaiņu “svētvietu”), “Academia Pocainia”, “Acta Pocainia”, “Balto Tēvu daiļrade”, “Balto Tēvu vaimanas” u. c. Lapas sadaļām savukārt ir vairāk vai mazāk izstrādātas apakšsadaļas. Vietnes ierakstos autori līdz galējai kadencei izkopuši “krīvu zinātniskumu” un brīvi rikojas ar latviešu tautasdziesmu tekstiem.

Nemateriālo kultūras mantojumu – dažādas “tautiskuma” prakses un zināšanas – grafiski tekstuālai komikai izmanto arī latviešu karikatūristi, no mūsdienu māksliniekiem īpaši izceļami Gatis Šļūka un Māris Bišofs.<sup>54</sup> Šie paņēmieni nav bijuši sveši arī medijos ārpus interneta, piemēram, radio<sup>55</sup> un preses komercreklāmās.<sup>56</sup>

## Alternatīvie Dainu skapji

Dainu skapis ir “Latvju dainu” (1894–1915, 1.–6. sēj.) redaktora Krišjāņa Barona (1835–1923) izveidota tautasdziesmu kartotēka. 1880. gadā Maskavā pēc Barona rasējuma tika darināts speciāls skapis ar 73 atvilktnēm, un tajā gadu gaitā sagūlušas 268 815 dziesmu lapiņas. Tas atrodas Latviešu folkloras krātuves pārziņā kopš 1940. gada un kopš 2014. gada ikvienam apskatāms Latvijas Nacionālās bibliotēkas 5. stāvā. Dainu skapim ir divas kopijas – Krišjāņa Barona muzejā Rīgā un Stankēviča muzejā kādreizējā Voronežas guberņā Krievijā. Dainu skapja saturs ir digitalizēts un pieejams tiešsaistē *dainuskapis.lv*.

Skapja vēsturei un saturam veltīti daudzi pētījumi, to skaitā neseni.<sup>57</sup> Skapja kultūrvēsturisko un simbolisko nozīmību apliecina tā iekļaušana UNESCO programmas “Pasaules atmiņa” Starptautiskajā reģistrā (2001), savukārt “Latvju dainu” publicējums ir Latvijas Kultūras kanonā iekļauta vērtība (2008). Par Dainu skapi Latvijas bērni uzzina jau pamatskolā. Apšaubīt šā nacionālā dārguma vērtību vēl nesena pagātnē būtu bijusi ķecerība.<sup>58</sup>

Iespējams, tieši pārliedzē pietāte sekmējusi alternatīvus Dainu skapja daudzinašanas veidus. Sociālajos tīklos palaikam atrodams **humors ar atsauci uz Dainu skapi**. Ironiski tiek vaicāts par publiskas personas izteikumiem: “Vai netiek pamazām zaudēts Jutas Dainu skapis – īsta mūsdienu folkloras krātuve? #tikai\_jautāju” (Tw, @Borovkovs, 14.07.2016.). “Latvju dainu” glabātuvī komiskos nolūkos kontaminē ar citiem “skapjiem”. Piemēram, apspēlēts ir teiciens *iznākt no skapja* (‘atklāt citādu seksuālo orientāciju’): “Krišjānis Barons iznāca no dainu skapja” (Tw, @Terzens, 25.09.2015.). 2016. gada jūnijā ziņās parādījās

neglaimojošs fakts: tieslietu ministrs Dzintars Rasnačs, izmantojot ministrijas transportlīdzekli, pārvedis personīgo mēbeli – skapi – no sava dzīvokļa uz līgavas mājokli. Skapja skandāls tika apspriests sociālajos tīklos:

Mums bija Dainu skapis, bet tagad ir arī Dzintara skapis. Un, ja atrastu aprakto Dzintara istabu, to varētu tur novietot. (Tw, @AijaKinca, 28.06.2016.)<sup>59</sup>

Tāpat tvitera retorikā tiek apspēlēta Dainu skapja simboliskā loma:

Ja jau ir Dainu skapis, kādēļ gan man neuztaisīt Grēku lādi? Sākšu ar jaunajiem tautas kalpiem. (Tw, @kardinalsPujats, 2.11.2010.)

Tauta ir gatava nelieliem labojumiem Dainu skapja saturā. Māra, Laima – svītrot, Vaira – ievietot. (Tw, @GMeluskans, 20.04.2015.)

Otrais joks parādījās tvitera ierakstu lentē laikā, kad nacionālie ziņu portāli publicēja spekulatīvus minējumus par eksprezidentes Vairas Viķes-Freibergas iespējamo kandidēšanu uz prezidenta amatu. Uz ironisko komentāru tvīta autors saņēma atbildi: “Varbūt vienkārši jāpārsauc par Vairu skapi.” (Tw, @kalevale, 20.04.2015.)

Ikdienas valodā un arī interneta komunikācijā **pārnestā nozīmē** – uz *par excellence* statusa pamata – par Dainu skapi mēdz dēvēt kādu citu apjomīgu ideju, vērtīgu dokumentu, artefaktu utt. kopojumu vai arī nievājoši ko mazvērtīgu pretstatīt Dainu skapim:

Kur atrodas dabas dainu skapis? @Botdarzs – ir sava sēklu skapis! (Tw, @AnitaLiice, 19.08.2016.)

LNT diskusijā katram sava ideja. Ja multiplicē uz katru LV iedzīvotāju, tad iznāk, ka mums ir ~ 2,1 M ideju. Te vajag Ideju (Dainu) skapi. (Tw, @didzisdejus, 27.09.2010.)

ja Tev ir finansējums – varu pārdot [ideju]. tas būtu Dainu skapis II pēc sava spēka, ja kas. Bet bez naudas tas jau 2 gadus stāv plauktā. (Tw, @Krishjan, 7.11.2012.)

Senos laikos bija Dainu skapis. Tagad varēt būtu politiku Citātu būris. (Tw, @GatisRozenfelds, 1.10.2010.)

Ap 2009.–2010. gadu Latvijas tvitera lietotāju vidū, ar prieku sekojot līdzī dinamikajiem, bet vienlaikus arī nereti poētiskajiem, asprātīgajiem un intelektuāli spraigajiem ierakstiem, kuru skaits turklāt nemitīgi palielinājās, neviļus radās salīdzinājums ar tvitera ierakstiem kā Dainu skapi:

Dienas citāts <http://twitpic.com/pd942> (iz www.whiterabbit.lv dainu skapja) (Tw, @Dzherijs, 13.11.2009.)

Ja twitteris būtu radīts Kr. Barona laikā un jātvīto būtu dainās. Mēs katru dienu tiktu pie miljoniem dainu. Dainu skapis nobālētu. (Tw, @PeterisKrievins, 10.11.2010.)

lasīt Twitteri ir gadnrīz kā sēdēt Lodes Muižas Dainu Skapī, tik ne tik jautri un atvieglojošas sajūtas radoši. (Tw, @Capols, 26.11.2010.)

Šā mikrobloga sākumposmā ieraksti bija tikai tekstuāli, un garenās tvītu slejas nudien atgādināja Barona 3 x 11 cm dainu lapiņas.

Interesantākās, jautrākās ikdienas dzīves piezīmes, arī asprātības un skaudras pārdomas ar humora piesaka – tvītus @saprge (filoloģe Ilze Sperga) sāka saukt par tvītera folkloru un atzīmēt kā noderīgas **Tvītera Dainu skapim**: “nupat pamanīju, ka tvītera dainu skapis sakrājies manos favorīttvītus. :) citi atzīmē derīgos linkus, es laikam cirku. :)” (Tw, @saprge, 11.01.2011.) Viņa ar sajūsmu pamanīja un kolekcionēja, pašas vārdiem, cirku. Savu kolekciju viņa dēvēja par “tvītera citātu vāceli jeb virtuālo dainu skapi” (22.09.2010.). Krājēja ar labvēlīgu humoru tika dēvēta par “Barontēva gara radu” (Tw, @purvite, 9.10.2012.). @saprge tvītu izlasi periodiski publicēja savā blogā “Naktineica”<sup>60</sup> un par jaunajiem pārpublicējumiem informēja sekotājus.

No 2013. līdz 2016. gadam tvīterī samērā diskrēti (27 sekotāji) darbojies konts @6\_sejums. Ierakstos publicētas tautasdziesmas no Krišjāņa Barona “Latvju dainu” 6. sējuma – nerātnās dainas. Pavisam publicēti 59 dziesmu teksti un kāds “sējuma redaktora” tvīts: “Biju pazaudējis 6. sējumu. Esmu atradis!” (Tw, @6\_sejums, 7.04.2016.) Zināms, ka kontu izveidojusi kāda Latviešu folkloras krātuves darbiniece.

No 2012. līdz 2014. gadam aktīvi uzturēts alternatīvais Dainu skapis – blogs “**Baroncūka**”.<sup>61</sup> Ierakstu un zīmējumu kolekcijas autori ir dažādi mākslinieki, mākslas studenti, arhitekti. Uzdevums: katrai skapja “lapiņai” jāattēlo Krišjānis Barons un cūka (tēlnieka Teodora Zaļkalna šedevra iedvesmota vai citāda), kā arī jāuzraksta viena tautasdziesma. Šī ir ļoti radoša oriģināldarbu kolekcija, kuras darbu autori intelīģenti rotaļājas ar populāro kultūru, kultūras, dizaina un grāmatniecības vēsturi, Krišjāņa Barona biogrāfiju un aktuāliem mākslas dzīves notikumiem.

Bloga autore tolaik ir vides dizaina studente Latvijas Mākslas akadēmijā Marta Veinberga. Zīmējumu kolekcijai viņa ikvienu autoru uzrunājusi klātienē, tāpēc autori lielākoties ir ar akadēmiju saistīti ļaudis. Marta Veinberga piezīmēs komentē darbu tapšanas kontekstu un māksliniecisko raksturu. Mākslas darbi ir zīmēti ar zīmuli vai pildspalvu un publicēšanai blogā digitalizēti. “Baroncūkas” izveides motivācija ir bijusi šāda:

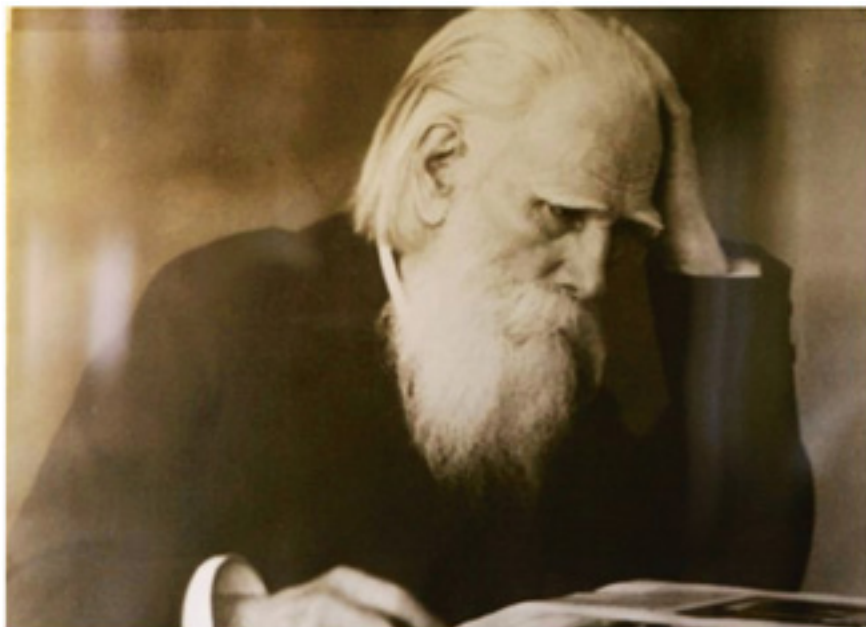
Mūsdienu cilvēks arvien retāk izmanto savas rokas, lai kaut ko uzrakstītu, uzzīmētu, sakomponētu... *Words, Illustrators, AutoCads, Sibelius*... – tie ir mūsu jaunie draugi. Proti uzzīmēt Krišjāni Baronu? Nu labi, cūku? Eksperimenta “Baroncūka” ietvaros nejauši ļaudis no mana un draugu paziņu loka tiek aicināti bez sagatavošanās uzzīmēt cūku, Krišjāni Baronu un pie rakstīt 1 latviešu dainu (mierinot, ka prasme zīmēt nav izšķiroša un ka arī citiem ir sūdzīgs rokraksts). Tādējādi cilvēkiem tiek atdots prieks par spontanitātes radītājam “ķlūdām”.<sup>62</sup>

Īsts Latvijas interneta grāvējs, kas parādījās 2015. gada novembrī, bija sociālā tīkla **Facebook** konts “**Dainu skapis**”.<sup>63</sup> Tā ir anonīmi veidota lapa, kura sekotāju skaits pārsniedz 25 000. Lapā publicētas grafiski vienkāršas, taču kultūrvēsturiski piesātinātas mēmes, kuru varoņi ir Krišjānis Barons, dažādu laikposmu latviešu literāti (Fricis Bārda, Edvarts Virza, Imants Ziedonis, Ojārs Vācietis), mākslinieki (Valdemārs Tone), politiķi (Kārlis Ulmanis) u. c.

Lapas popularitāte strauji auga, un 2015. gada izskaņā tā dēvēta par populārāko Latvijas feisbuka lapu.<sup>64</sup> Pēc 2017. gada oktobra mērījumiem “Dainu skapi” auditorijas vēriena ziņā apsteidz Rīgas mēra Nila Ušakova *Facebook* lapa, oficiālā Latvijas lapa *If you like Latvia, Latvia likes you* un Valsts policija. 2018. gadā konta darbība ir apstājusī.

“Dainu skapja” veiksmes pamatā bija laba laikmeta komikas izjūta kombinācijā ar Latvijas kultūras vēstures zināšanām. Nereti raupjā, tomēr asprātīgā manierē “Dainu skapis” “svinējis” Raiņa un Aspazijas 150. jubilejas gadu, sekojis līdz aktualitātēm sabiedrībā un gada svētku ritējumam. Mēmēs izmantotas galvenokārt kultūrvēsturisku arhīvu fotogrāfijas, attēlotās redzamās *vintage* grimases, frizūras un figurālās kompozīcijas papildinot ar tekstu. Kultūras vēsturē nozīmīgas personas “Dainu skapja” mēmēs runā frivoli, kā varētu runāt mūsdienu pusaudži. Piemēram, Aspazijas un Raiņa kopbilde (ar pietuvinātu Aspazijas sejas izteiksmi) parakstīta: “KAD VIŅŠ RUNĀJA PAR ROMANTISKĀM

## Kad tavā vārdā nosauc Rīgas sūdīgāko ielu



2. att. Krišjānis Barons sociālā tīkla “Facebook” konta “Dainu skapis” mēmē (21.11.2016.)

VAKARIŅĀM / BET AIZVED UZ LIDO” (12.11.2015.); hrestomātiskā fotogrāfija, kurā redzams Krišjānis Barons un viņa vedekla Lina Barona, pierakstot viņa atmiņas, vēsti: “KRIŠJĀNI, LŪDZU NOSKUJIES / TU IZSKATIES PĒC BARISTAS” (8.11.2015.); Leas Davidovas-Medenes Krišjānim Baronam veidotais akmens piemineklis teic: “KAD ESI TIK SAKURĪJIES / KA PALIEC STOUNĀ.” (4.11.2015.)

Atsevišķās mēmēs, izmantojot alūzijas un vizuālas atsauces uz latviešu mitoloģiju un vēstītāju folkloru, apspēlētas mūsdienu ekonomikas parādības, piemēram, mēmē “Populārākās latviešu dievības” uzrādītas četras: Vēju māte, Velns, Saule un Darba devējs (10.02.2017.).

## Krišjāņa Barona jaunais statuss

Kā feisbuka “Dainu skapja” mēmēs, tā interneta jokos citviet pamanāma aktuāla tendence – Krišjānis Barons kā mūsdienu popkultūras figūra, un viņa tēlu var interpretēt kā mūslaiku hipsteru pirmtēlu. Spilgtā āriene, jo īpaši garā bārda, ļauj vizuāli sastatīt Krišjāņa Barona tēlu ar hipsterismu – redzamāko šķietamās kontrkultūras<sup>65</sup> fenomenu 21. gadsimta sākuma Rietumu sabiedrībā. Mūsdienu hipsteru estētiskā vīriešu pilnbārda ir viens no tēla stūrakmeņiem.<sup>66</sup>

Krišjānim Baronam ir arī savs tvitera konts @KBarons (vēsturiskas personības imitējoši konti ir daudziem latviešu rakstniekiem u. c.), kurš aktīvi tvītojis iepriekšējos gados (2012–2014). Šis @KBarons ir jauns students Tērbatā, kas palaikam ciemojas dzimtenē, un, lai arī ne vienmēr vēsturiski ticamās kombinācijās, tvītos mijiedarbojas ar Rūdolfu Blaumani @rudis\_bla, Ausekli, Raini un citiem. Šis @KBarons rūpējas par laikmeta tendencēm atbilstošu ārieni (“Drīz skaistumbārdu konkurss kojās, nopirku losjonu, izeju tikai uz uzvaru!” 16.04.2013.), interesējas par Rīgas hipsteru iecienītākajiem klubiem (“Atnācu uz Pienu, ļoti patīk!” 13.02.2013.), publicējumiem (“Auseklis sajūsmā skraida pa kojām un klaigā, ka ir iemainījis bikses un papirosu paciņu pret @agnesiga superplānotāju. Nopietni?!” 29.11.2013.) un sadzīves paradumiem (“Blaumanis visus rītdien uzaicināja pie sevis uz īpašu branču, zinot Blaumani, secinu, ka būs nepiedienīgi traki.” 11.02.2013.).

Tāpat @KBarons personība manifestēta gan folkloristikas, gan studentu sadzīves kontekstā:

Izkriešu kādu likumiņu – tautas dziesmas jāievāc, pēcāk deju kursi. (27.09.2012.)

Dainu skapim projektējot piebūvi, atteicos pievienot plauktiņu arī Ausekļa pērlēm. Nu, pērlēm, kuras savērpj un kar kaklā. (15.07.2013.)

Vakardien Bārda paziņoja, ka taisīšot “Ainu Skapi”. Viņš ticis pie fotoaparāta, bildē visu un vēl nedaudz. Čaks uztraucas par kompromātu. (23.01.2013.)

Rainis atgriezās no ceļojuma uz Skotiju, var lepoties, jo ir pirmais, kurš ir barojis Lohnesa ezera briesmoni ar baltmaizi. (1.12.2012.)

Tviteroju tik regulāri, cik esmu lekcijās, jo man ir dzīve! (22.04.2013.).

Barons kā Tērbatas Universitātes students – liels uzdzīvotājs – savulaik raksturots arī @rudis\_bla tvītos:

Lai nebūtu jāiet ārā kūlu dedzināt, Auseklis nokurinājis visus Barona zāles krājumus. Šīs stundas laikā esmu uzzinājis pulka jaunu lamuvārdu. (25.04.2013.)

Neatceros, ko darījām nedēļas nogalē, bet šodien Barons lekcijās sēž ar ieģipsētu bārdu un neatbild uz zīmītēm. (25.02.2013.)

“Otrdiena – mazā trešdiena,” argumentēja Barons, korbējot vaļā jau trešo viņa pudeli puspiecos dienā. (6.11.2012.)

Ka Baronam šodien dzimšanas diena, atcerējāties tikai, kad sākām meklēt iemeslus svinēt. Barons joprojām uzskata, ka jāatrod labāks iemesls. (31.10.2012.)

Tas tikai Barons var mierīgu sirdi eklērus sagriezt ar zāģi, bet Dainu skapi lūdz atvērt ar zīda cimdiem rokās. (13.02.2013.)

Internetā cirkulē mēme, kas mudina salīdzināt divu laikmetu vīriešus. Hipstera portrets ir pa kreisi, viņš saka: “Es esmu stilīgs!” Barons viņam atbild: “Tu esi lohš.” (*Tw*, @jacky\_spoki, 7.12.2016.) Vizuālie joki ar Dainu tēvu ir ļoti iecienīti un daudzkārt pārpublicēti. Neviens cits folklorists nav izpelnījies šādu statusu – būt par populāru mūsdienu interneta joku varoni.<sup>67</sup>

Krišjāņa Barona bārdainais tēls ir uz piespraudēm un kreklu apdrukām, uz pastkartēm un plakātiem. Internets sirmajam tautasdziesmu krājējam ir sarūpējis jaunu un pavisam jauneklīgu dzīvi.

Interneta humora analīze ļauj mums ieraudzīt, ka jaunās tiešsaistes folkloras formas kā interneta mēmes produktīvi izmanto senākos nemateriālā kultūras mantojuma slāņus. Komiska efekta radīšanai iecienīti paņēmienu ir latviešu folklorā rodamās īpatnās leksikas, kā arī folkloras tekstu fragmentu intertekstuāls lietojums. Iemīļotākie latviešu folkloras žanri, kas tiek hibridizēti interneta komikā, ir tautasdziesmas, ticējumi, teikas, nostāsti, pasakas. Tāpat interneta humors nevairās no nacionālās kultūras simbolu un personību – Krišjāņa Barona, Dainu skapja un citu – inkorporēšanas mūsdienu kontekstā. Gluži otrādi – tiem tiešsaistē ir aktīva komiskā varoņa loma, tai skaitā speciāli veidotos blogos un sociālo tīklu kontos. Varam apgalvot, ka sabiedrībā ir pārvarēti aizspriedumi, kas kādreiz nemateriālo kultūras mantojumu mudināja uzlūkot vienīgi ar bijīgu distanci un svinīgu nopietnību.

## Atsauces un piezīmes

<sup>1</sup> Madrigal A. C. Future Historians Probably Won't Understand Our Internet, and That's Okay. *The Atlantic*. 12.06.2017. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/12/it-might-be-impossible-for-future-historians-to-understand-our-internet/547463/> (skatīts 2017.20.12.)



- <sup>2</sup> “Mums ir jābūt skeptiskiem un pazemīgiem attiecībā uz vērtību un atbilstmi datiem, kurus kolekcionējam; tie nav testēti, ņemot vērā nākotnes zinātnieku vajadzības. Nepārtraukts un kritisks dialogs par apkopoto datu nozīmīgumu būs absolūti nepieciešams.” (Lynch C. Stewardship in the “Age of Algorithms”. *First Monday: Peer-reviewed Journal on the Internet*. 2017. Vol. 22. No. 12. <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/8097/6583> (skatīts 2017.20.12))
- <sup>3</sup> Underberg N. M., Zorn E. *Digital Ethnography: Anthropology, Narrative and New Media*. Austin: University of Texas Press, 2013. P. 13
- <sup>4</sup> Timotija Tangerlini *Skype* prezentācija no Kalifornijas (ASV) *Developing the (thick) digital folklore archive* Igaunų folkloras arhīva 90. jubilejas konferencē *Archives as Knowledge Hubs: Initiatives and Influences* Tartu 2017. gada 26. septembrī.
- <sup>5</sup> 2017. gadā LU LFMI Latviešu folkloras krātuves pētnieki pārskatīja līdzšinējo folkloras žanru sarakstu ar mērķi uzlabot krātuves digitālā arhīva *garamantas.lv* materiālu apstrādi. Revīzija ļāva klasifikācijā iekļaut jaunas tradicionālās kultūras formas, apakšžanrus un marķierus, kā arī iezīmēt interneta folkloru, kuras žanru definēšanai vēl būtu nepieciešami rūpīgi zinātniski pētījumi. (Rita Treija iepazīstināja ar krātuves darbu referātā “Folkloras žanru reforma” LU LFMI kamerkonferencē “Meklējumi un atradumi – veiksmes stāsti” 2017. gada 17. maijā.)
- <sup>6</sup> Piemēram, *FOLK-ART-NET: новые горизонты творчества. От традиции – к виртуальности: Сборник статей*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007; Bronner S. J. Digitizing and Virtualizing Folklore. *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Ed. T. J. Blank. Logan, Utah: Utah State University Press, 2009. P. 24; *HOMO INTERNETICUS? Etnograficzne wędrówki w głąb Sieci*. Red. E. A. Jagiełło, P. Schmidt. Lublin, 2010. <http://dlibra.kul.pl/dlibra/docmetadata?id=20578&from=pubindex&dirids=1&lp=3811> (skatīts 2017. 10.12.); Krikščiūnas P. *Folkloriniai lietuviškojo homo interneticus akiračiai. Homo narrans: folklorinė atmintis iš arti. Kolektyvinė monografija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2012. P. 444–461; Krawczyk-Wasilewska W. *Folklore in the Digital Age: Collected Essays*. Łódź; Kraków: Jagiellonian University Press, 2016.
- <sup>7</sup> Bronner S. J. Digitizing and Virtualizing Folklore. P. 26.
- <sup>8</sup> Atsauce uz Dana Ben-Amosa (*Dan Ben-Amos*) folkloras definīciju 1972. gadā, kas savulaik iezīmēja pavērsieni pētniecībā – pievērsanos folkloras lietojuma situāciju izziņāšanai. (Bula D. *Mūsdienu folkloristika: Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 41. lpp.)
- <sup>9</sup> Oring E. *Joking Asides: The Theory, Analysis, and Aesthetics of Humor*. Logan: Utah State University Press, 2016. P. 129.
- <sup>10</sup> *Ibid.* P. 146.
- <sup>11</sup> Zappavigna M. The language of tweets. *Discourse Studies Reader: Essential Excerpts*. Ed. K. Hyland. London Bloomsbury Academic, 2013. P. 314.
- <sup>12</sup> *Ibid.* Pp. 303–328.
- <sup>13</sup> Lewin-Jones J. Humour With A Purpose: Creativity With Language In Facebook Status Updates. *Linguistik online*. 2015. Bd. 72. Nr. 3. S. 69–87. <https://bop.unibe.ch/linguistik-online/article/view/1973> (skatīts 2017.24.10.)
- <sup>14</sup> Pastāv uzskats, ka mēmes īpaši populāras jauniešu vidū. Latvijas Kultūras akadēmijas profesore Rūta Muktupāvela akadēmiskajos forumos ir stāstījusi par veiksmīgu eksperimentu: 2017./2018. akadēmiskajā mācību gadā viņas studentiem bija pienākums sagatavot mēmes par studentu ikdienas tēmām. Lielu atsaucību Latvijas 100. jubilejas gadā guva arī konkurss skolēniem, kura uzdevums bija iekļaut mēmēs Latvijas Kultūras kanona objektus: [https://www.facebook.com/pg/kulturaskanon/photos/?tab=album&album\\_id=2431027410456428](https://www.facebook.com/pg/kulturaskanon/photos/?tab=album&album_id=2431027410456428) (skatīts 2018.30.01.)
- <sup>15</sup> *I think that a new kind of replicator has recently emerged on this very planet. It is staring us in the face. It is still in its infancy, still drifting clumsily about in its primeval soup, but already it is achieving evolutionary change at a rate that leaves the old gene panting far behind.*  
*The new soup is the soup of human culture. We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of imitation. ‘Mimeme’ comes from a suitable Greek root, but I want a monosyllable that sounds a bit like ‘gene’. I hope my classicist friends will forgive me if I abbreviate mimeme to meme. If it is any consolation, it could alternatively be thought of as being related*

- to 'memory', or to the French word *même*. It should be pronounced to rhyme with 'cream'. (Dawkins R. *The Selfish Gene*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1989. 2<sup>nd</sup> ed. P. 192.)
- <sup>16</sup> Ibid. P. 189.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 192.
- <sup>18</sup> Ibid.
- <sup>19</sup> Digitālās komunikācijas un mediju pētniece no Austrālijas Mišela Peta (*Mitchel Peta*) to izvērsti pierāda savā monogrāfijā "Lipīgā metafora" (sk. Peta M. *Contagious Metaphor*. London: Bloomsbury Academic, 2012. P. 118 et al.).
- <sup>20</sup> Marwick A. Jargon. Key Concepts in Social Research. Memes. *Contexts*. 2013. Vol. 12. P. 12; Shifman L. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA; London: Massachusetts Institute of Technology Press, 2014. P. 17–36.
- <sup>21</sup> Alda Lauža pamatojums: [http://www.twitlonger.com/show/n\\_1spir8](http://www.twitlonger.com/show/n_1spir8) (skatīts 2018.13.02.). Raksta izstrādes gaitā konsultējos ar LZA Terminoloģijas komisiju un izsaku pateicību par padomu un radošo diskusiju Aldim Lauzim un Informācijas tehnoloģijas, telekomunikācijas un elektronikas apakškomisijas ekspertiem Eduardam Caunam un Ligitai Kauķei (sarakste e-pastā 2018.2.09.–13.09.).
- <sup>22</sup> Piemēram, "Lielā Kristapa Neganto Memju Lāde", "Cielaviņas memes", "Laucinieku mēmes".
- <sup>23</sup> Raymond M. How Tweet It Is!: Library Acquires Entire Twitter Archive. *Library of Congress Blog*. 4.14.2010. <https://blogs.loc.gov/loc/2010/04/how-tweet-it-is-library-acquires-entire-twitter-archive/> (skatīts 2018.01.06.)
- <sup>24</sup> Osterberg G. Update on the Twitter Archive at the Library of Congress. *Library of Congress Blog*. 12.26.2017. <https://blogs.loc.gov/loc/2017/12/update-on-the-twitter-archive-at-the-library-of-congress-2/?loclr=blogloc> (skatīts 2018.01.06.). Taču Kongresa bibliotēkas Amerikāņu tautas dzīves centrs turpina izlases veidā papildināt Tikla arhīva kolekciju, piemēram, krājot pikšķerēšanas e-pasta vēstuļu (419 *Scam*) paraugus. Saylor N. Getting serious about collecting and preserving digital culture. *Library of Congress Blog*. 6.05.2014. <https://blogs.loc.gov/folklife/2014/06/getting-serious-about-collecting-and-preserving-digital-culture/?loclr=blogloc> (skatīts 2018.01.06.)
- <sup>25</sup> Tangherlini T. R. The Folklore Macroscope. Challenges for a Computational Folkloristics. *Western Folklore*. Winter 2013. No. 72:1. P. 7–27. LU LFMI Latviešu folkloras krātuvē līdzās pastāvīgai digitālā arhīva *garamantas.lv* pilnveidei tiek izstrādāti jauni rīki sabiedrības virtuālai iesaistei nozares aktivitātēs, to skaitā ģeokartēšanas un aptauju rīki (ERAF projekts "Stiprinot zināšanu sabiedrību: starpdisciplināras pieejas sabiedrības iesaistei digitālā kultūras mantojuma radīšanā", 2017–2019), kā arī no 2017. līdz 2020. gadam tiek īstenoti trīs ERAF programmas pēcdoktorantūras pētījumi: Sanda Laimes "Latviešu tautas naratīvu izpēte: ģeotelpiskās informācijas analīzes rīka un tiešsaistes teiku motīvu un tipu rādītāja izstrāde", Aigara Lielbārza "Latviešu buramvārdu digitālais katalogs" un Ievas Tihovskas "Digitālie resursi, politika un Latvijas mazākumtautību kultūras "redzamība".
- <sup>26</sup> Paldies par profesionālām sarunām Povilam Krikkšūnam (*Povilas Krikkšūnas*) 2017.23.05. Viļņā un Līsi Lainesti (*Līsi Laineste*) 2017.27.09. Tartu.
- <sup>27</sup> Interneta etnogrāfijā sastopami pretēji viedokļi – pētnieks var respektēt tiešsaistes anonimitāti un kiberidentitāti, norobežojoties no reālajām personām, kas rada tiešsaistes fenomenus, vai arī klātie nē iedibināt personīgu saikni ar pētāmās interneta kopienas pārstāvjiem. (Gasouka M. Ethnography, internet and Folklore Studies. *European Journal of Social Studies*. 2017. Vol. 2. Issue 9. P. 43–44.) Pētnieciska ziņkārība mani mudinājusi, cik iespējams, uzzināt, kas atrodas "viņpus ekrāna", tomēr tas palīdzējis vien konteksta izpratnei, jo analīzes centrā ir interneta folkloras – teksti un attēli, nevis šīs folkloras "teicēji".
- <sup>28</sup> Īpaši pateicos "Balto Tēvu Mītnes vietas" autoriem, kuri ar entuziasmu un balto tēvu kopienā izkoptā stilistikā sniedza atbildes uz visiem mani interesējošajiem jautājumiem (sarakste e-pastā 14.–17.08. 2018.). Sarakste apliecināja intuitīvo pieņēmumu: jokošanās internetā ir brīvā laika izklaide, tiešsaistes vietņu un sociālo tīklu kontu satura papildināšana ir stihiska, bez sevišķas iepriekšējas plānošanas, aprēķina.
- <sup>29</sup> Man būtu gribējies iegūt diahronisku tvitera plūsmas grafiku (piemēram, parādot pēdējos 1000 Dainu skapja pieminējumus un vārdus, ar kuriem tas semantiski saistās tvītos) – šādu iespēju piedāvā *Neoformix*, taču mūsdienīgā un automatizētā datu vizualizācija nav bez maksas.

- <sup>30</sup> Trevors Blanks ir vairāku interneta folklorai veltītu rakstu krājumu redaktors un monogrāfisku pētījumu autors: *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World* (ed., 2009), *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction* (ed., 2012), *The Last Laugh: Folk Humor, Celebrity Culture, and Mass-Mediated Disasters in the Digital Age* (*Folklore Studies in a Multicultural World*) (2013), *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present* (ed., 2013), *Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet* (*Current Arguments in Folklore*) (2014), *Diagnosing Folklore: Perspectives on Disability, Health, and Trauma* (ed., 2015), *Slender Man Is Coming: Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet* (2018, līdzautore – Linna Maknila (Lynne S. McNeill)). Blanka disertācija *Posthum(orous): The Folk Response to Mass-mediated Disasters in the Digital Age* (2011) bija veltīta humoram kā atbildei uz biedējošām plašsaziņas līdzekļu ziņām.
- <sup>31</sup> Blank T. J. Folklore and the Internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. *Humanities*. 2018. Vol. 7 (2). <http://www.mdpi.com/2076-0787/7/2/50/htm> (skatīts 2018.20.06.)
- <sup>32</sup> “Varētu apgalvot, ka materiāla pārejošais raksturs padara to folkloristiem mazāk saistošu, taču, manuprāt, šāds secinājums būtu naivs. Gluži pretēji, uzskatu, ka īslaicīga digitālā tautas kultūra izceļ to, kā indivīdi veido savu ekspresīvo repertuāru, uzkrāj zināšanas un pilnveidojas folkloras formu meistarībā, kā arī jēgpilni iekļauj to ikdienas diskursā kā daļu no tautas *procesa*, kura mērķis ir ātri analizēt uzbrūkošo masu saziņas līdzekļu informāciju. Turklāt ekspresīvie teksti, lai vai cik īsi, ir nozīmīgu notikumu dzīvie arhīvi folkloras transmisijā. Ņemot to vērā, rosīnu folkloristus mazāk koncentrēties uz katras mēmes vai garāmejošas kultūras izpausmes pamanīšanu; patiesībā nemitīgi mainīgā efemērā digitālās tautas kultūras straume padara šo darbu gandrīz neiespējamu. Tā vietā folkloristiem būtu jāaņņemas dokumentēt galvenos jaunos modeļus, visaptverošos motīvus un *hibrīdās* folkloras simbolisko uzvedību, kas manifestējas tiešsaistē un klātienē saziņā, un tiem jāmēģina izskaidrot plašsaziņas līdzekļu un populārās kultūras ietekmi uz ekspresīvo saziņu.” (Blank T. J. Folklore and the Internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. Autora teksta izcēlums.)
- <sup>33</sup> Lainaste L., Voolaid P. Laughing across borders: Intertextuality of internet memes. *European Journal of Humour Research*. 2016. No. 4 (4). P. 27.
- <sup>34</sup> Sk. Lainaste L., Voolaid P. Laughing across borders: Intertextuality of internet memes. P. 26–49; Mendoza-Denton N. Images of masculinity and the historical consciousness of US-Mexico relations in the age of Trump. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2017. No. 7 (1). P. 423–432.
- <sup>35</sup> Oikarinen E.-L., Söderlund M. The effects of humour in online recruitment advertising. *Australasian Marketing Journal*. 2016. No. 24. P. 181–182.
- <sup>36</sup> Shifman L. Humor in the Age of Digital Reproduction: Continuity and Change in Internet-Based Comic Texts. *International Journal of Communication*. 2007. No. 1. P. 189.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 197–199.
- <sup>38</sup> Kad vaicāju savai 14 gadu vecajai meitai Annai, vai viņa zina PowerPoint humoru, viņa atvaicāja: “Kas tas tāds? Kā tas domāts? Es nezinu, kā skola vai darbs var būt smieklīgs.” Kad pastāstīju viņai par šo vēsturisko interneta joku formu, viņa piebilda, ka šādi jociņi viņai nav zināmi, bet, taisnība, skolēni savas mācību prezentācijas vienmēr cenšoties pasniegt ar humoru. (2018.20.08.)
- <sup>39</sup> Katz Y., Shifman L. Making sense? The structure and meanings of digital memetic nonsense. *Information, Communication & Society*. 2017. No. 20 (6). P. 825–842.
- <sup>40</sup> Juško-Štekele A. Sarkangalvītes ceļš: teksti un konteksti. *Letonica*. 2013. Nr. 26. 24.–36. lpp.; Pakalns G. Visual Jokes about Christmas and Santa Claus on the Internet – Why and why not? *Folklore*. 2012. Vol. 50. Pp. 114–134. Pieejams tiešsaistē: <http://www.folklore.ee/folklore/vol50/pakalns.pdf> (skatīts 2017.17.10.). Jolanta Stauga pirmā latviešu folkloristikā lūkojusi adaptēt angļisko terminu *meme*, viņa uzstājusies ar referātu “Interneta mīmi un virtuālās vides folklorā” (LU 74. konferences folkloristikas sekcijas sēde “Redzamais un netveramais tradicionālajā un mūsdienu kultūrā” 2016.12.02.). Rūta Muktupāvela iepazīstinājusi ar Latvijas Kultūras akadēmijas studentu veidoto interneta mēmjū analīzi referātā “Mūsdienu studentu folklorā: no anekdotēm pie mēmiem” (LU 76. konferences HZF Latvistikas un baltistikas nodaļas Folkloristikas un etnoloģijas katedras sekcijas “Tradicionālās kultūras mantojums un tā mūsdienu interpretācijas” sēde 2018.20.02.) un “Mūsdienu studentu folklorā virtuālajā telpā – interneta mēmi” (LU LFMI, LNB un UNESCO LNK konference “Meklējumi un

- atradumi: Digitālā kultūras mantojuma forums” 22.05.2018.). Kā Staugas, tā Muktupāvelas izpētais, cerams, visai drīz būs lasāms zinātniskās publikācijās. Savukārt šis raksts tapis uz tā autore Ritas Treijas 2017. gada 30. oktobrī K. Barona konferencē “Folklorā: vērtības un intereses” nolasītā referātā “Kad Dainu skapim ir vairāk *like* nekā tavam uzņēmumam” pamata.
- <sup>41</sup> Piemēram, Vārna A. *Humors un tā uztvere 2016. gadā veidotajos Latvijas politiskajos interneta mēmos: Bakalaura darbs*. Rīga: LU Sociālo zinātņu fakultāte, 2017. <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/36992> (skatīts 2018.15.08.); Bērze L. *Mēmi kā reģionālo identitāti veidojošs elements: Facebook lapu “Siguldas Memes” un “Alūksniešu memes” diskursa analīze: Bakalaura darbs*. Rīga: LU Sociālo zinātņu fakultāte, 2017. <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/40642> (skatīts 2018.18.08.); Kristsons E. *Latviešu mīmu subkultūras izpēte: Zinātniskās pētniecības darbs kulturoloģijā*. Rīga: Rīgas Valsts 1. ģimnāzija, 2018.
- <sup>42</sup> Ir samērā stingri jāizvēlas atlasē kritēriji, lai interneta folkloras avotu meklēšana nebūtu bezgalīga, piemēram, var aplūkot tikai viduslaiku vēstures iedvesmotas mēmes (Maggie W. M., Razzore L. C. *Medieval Memes. Medieval Afterlives in Contemporary Culture*. Ed. G. Ashton. London: Bloomsbury Academic, 2015. P. 322–331) utt.
- <sup>43</sup> Ūdre D. *Latviskais ornaments tradīcijas kontekstā: Bakalaura darbs*. Rīga: LKA, 2016. 44.–48., 63.–74. lpp.
- <sup>44</sup> Piemēram, savulaik populārais tvitera konts @kardinalsPujats demonstrēja teicamas zināšanas teoloģijā. Pēc Latvijas Romas katoļu baznīcas iesnieguma mikroblogu vietnes Twitter administrācijai šis parodiju konts tika slēgts. Sk.: Viltus profilu “@kardinalsPujats” Twitter bija izveidojuši divi luterāņi. *Diena*. 2011. 12. aug. <https://www.diena.lv/raksts/latvija/zinas/viltus-profilu-kardinalspujats-twitter-bija-izveidojusi-divi-luterani-13919581> (skatīts 2017.10.07.)
- <sup>45</sup> Milicevic M. *Cyberspace Memes. Organised Sound*. 2001. Vol. 6 (2). P. 120.
- <sup>46</sup> Kaukule A. “Svēto govju” zaimotājs. Mūsdienu sabiedrība Artūra Bērziņa gleznās. *Latvijas Avīze*. 2018. 16. febr. <http://www.la.lv/sveto-govju-zaimotajs/> (skatīts 2018.16.02.)
- <sup>47</sup> Sk.: Blank T. J. *Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet. Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Ed. T. J. Blanc. P. 12; Howard R. G. *Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. Journal of American Folklore*. 2008. No. 121. P. 192–218.
- <sup>48</sup> Interneta izteikumi citēti nerediģēti. Norāde iekavās: avots – interneta vietne, resp., sociālais tīkls *Twitter (Tw)* vai *Facebook (FB)*, konta autora vārds, publicēšanas datums. Pasvītrojums – raksta autore. Sal. LD 2381; 2383–2387.
- <sup>49</sup> Sal. LD 2224.
- <sup>50</sup> Šī ir folklorizējusies 1867. gadā iespiesta Andreja Pumpura dzejoļa vārsma. Kāda tvitera lietotāja par tās lietojumu raksta: “man patīk latviešu valoda. tu vari teikt NEDIRS, ja esi dusmīgs kaut kur Purvciemā, bet tajā pašā laikā vari eleganti nomurmināt STĀSTI MANĪM DAUGAVIŅA, ja esi vakariņās ar Vairu, un tam ir viena un tā pati nozīme.” (*Tw*, @paulaaars, 23.01.2018.) Vaira – bijusī Latvijas Valsts prezidente, folkloras pētniece Vaira Viķe-Freiberga.
- <sup>51</sup> <http://www.dv.lv/> (skatīts 2018.15.08.)
- <sup>52</sup> [http://www.dv.lv/BT\\_FAQ.html](http://www.dv.lv/BT_FAQ.html) (skatīts 2018.15.08.)
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> Sk. Šļūka G. *Karikatūras*. Rīga: Latvijas Mediji, 2006; Šļūka G. *Karikatūras*<sup>2</sup>. Rīga: Latvijas Avīze, 2015; Šļūka G. *Karikatūra LV*. Rīga: Latvijas Mediji, 2018; <https://karikatūra.lv/> (skatīts 2018.19.08.); *Zīmējumu grāmata. 213 Māra Bišofa zīmējumi*. Rīga: Neputns, 2008; Bišofs M. *Dziesmu un deju svētki. 12 sietspiedes* (izstāde Rīgā, galerijā “Neputns” 12.06.–08.10.2018. un kalendārs 2019. gadam) <http://www.irlv.lv/karikaturas> (skatīts 2018.19.08.).
- <sup>55</sup> Garda-Rozenberga I. Folklorā lietojumā: radio SWH. Melnā humora top *daudz. Letonica*. 2013. Nr. 26. 9.–23. lpp.
- <sup>56</sup> Stauga J. Folkloras elementi latviešu preses komerciekļāmā. *Letonica*. 2015. Nr. 29. 126.–142. lpp.
- <sup>57</sup> Viksna M., Melne E., Reidžane B. *No Dainu skapja līdz “Latvju dainām”*. Rīga: LU LFMI, 2015. Dainu skapja fenomenam bija veltīta Krišjāņa Barona konference “Dainu skapis: no zinātniskas kartotēkas līdz kultūras simbolam” 2015. gadā, uz konferencē nolasīto referātu pamata tapuši zinātniski raksti (*Letonica*. 2016. Nr. 33).

- <sup>58</sup> Šādā kontekstā kā neapdomīgs izcēlās LU profesora Leona Taivāna izteikums 2009. gadā intervijā Andai Burvei-Rozītei, viņš, salīdzinot dažādas pasaules reliģijas, izteicās: “Mums liekas, ka mēs, bāleliņi. Bet tie bāleliņi pasaules kopainā izskatās diezgan nožēlojami. Tāpēc domāju, ka lielākā laime mums būs, kad pa logu izkritīs Dainu skapis un pazudīs.” (<http://citadiena.lv/2009/12/04/dainu-skapis-lai-izkrit-pa-logu/comment-page-1/>) (skatīts 2017.24.10.) Publikācija, kurai bija dots domstarpības eskalējošs nosaukums “Dainu skapis – lai izkrit pa logu!”, raisīja skandālu – intervija tika dedzīgi apspriesta, un profesora radikālie izteikumi aizvien tiek pieminēti. Atsauce uz šo vēlāk: *Šodien Nac. dārgumu ierakstā prof. Leons Taivāns pa logu izmeta kārtējo Dainu skapi. Uzradās arī Jāņu sajūta – ēterā varēs izčekot rīt 19.30.* (Tw, @100gkulturas, 17.06.2010.).
- <sup>59</sup> Portālā “TV NET” ilustrācijai pie ziņas par Dzintara Rasnača pārkāpumu “Mantu pāravadātāji: Skapja pārvešana no Āgenskalna līdz centram maksā vidēji līdz € 25” bija pievienota fotogrāfija, kurā redzams Dainu skapis tā pārcelšanās dienā no Latvijas Zinātņu akadēmijas ēkas uz Latvijas Nacionālo bibliotēku 26.08.2014. <https://www.tvnet.lv/4698657/mantu-parvadataji-skapja-parvesana-no-agenskalna-lidz-centram-maksa-viději-lidz-25>
- <sup>60</sup> <http://naktineica.lv/index.php/citati/> (15.08.2018.) Diemžēl daļa vecākā posma tvītu ir zuduši, blogā saglabājusies 2013. gada kolekcija un 2010. gada tvītu izlase.
- <sup>61</sup> <https://baroncuka.wordpress.com/> (skatīts 2017.24.10.)
- <sup>62</sup> Ibid.
- <sup>63</sup> <https://www.facebook.com/dainuskapis/> (skatīts 2018.21.08.)
- <sup>64</sup> Populārākā Facebook lapa Latvijā – *Dainu skapis!*; labāko ierakstu TOP 15. 11.11.2015. <https://skaties.lv/izklaide/raibumi/popularaka-facebook-lapa-latvija-dainu-skapis-labako-ierakstu-top-15/> (skatīts 2018.20.08.)
- <sup>65</sup> McGuigan S. *Hipsters! The contemporary counter-culture and how it isn't one.* Simon Fraser University, [b. g.] P. 5. ([https://www.academia.edu/5814427/Hipsters\\_The\\_contemporary\\_counter-culture\\_and\\_how\\_it\\_isnt\\_one](https://www.academia.edu/5814427/Hipsters_The_contemporary_counter-culture_and_how_it_isnt_one)) (skatīts 2018.11.09.)
- <sup>66</sup> May H. *Popping Some (Postmodern) Tags. The Hipster's Search for Authenticity: Term Paper for Postmodernism.* Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Anglistik, Amerikanistik und Keltologie, 2014. P. 8. ([https://www.academia.edu/6697517/Popping\\_Some\\_Postmodern\\_Tags\\_-\\_The\\_Hipsters\\_Search\\_for\\_Authenticity](https://www.academia.edu/6697517/Popping_Some_Postmodern_Tags_-_The_Hipsters_Search_for_Authenticity)) (skatīts 2018.11.09.)
- <sup>67</sup> Sporādiski pieminēti arī atsevišķi citi folkloristi, piemēram, Fricis Brīvzemnieks (tvītera konts @Fricis-Treilands), Janīna Kursīte (*Visiem, kuri saka “humanitārā palīdzība”, palīgā jāsauc Janīna Kursīte. Viņa arī humanitāri palīdzēs.* – Tw, @za\_ne, 26.11.2014.).

Rita Treija

## Intangible Cultural Heritage and Internet Humour

### Summary

**Keywords:** humour, Internet folklore, intangible cultural heritage, social networks, memes

This article seeks to give a broad overview as well as analyse the comic manifestations of Latvian intangible cultural heritage in the current online ecosystem. In the era of Web 2.0, humour manifests and spreads through social networks such as *Instagram*, *Facebook*, *Twitter* and, in Latvia's case, *Draugiem*. Despite the global nature of the World Wide Web, national and local characteristics are identifiable linguistically and through shared cultural codes. One of the jobs of the modern folklorist, therefore, is to determine which artefacts will be collected and defined as Internet folklore and which will not, for it is impossible to keep track of all online shared material. Furthermore, because of its ephemeral nature and continual stream of digital-born materials, the sheer size of the data would overwhelm any archival system. These challenges lead to a new way of examining circulating online phenomena. One solution is to focus on larger online trends rather than every single artistic expression of a folkloric nature. Forms of humour have evolved and changed as technology has advanced, and quite possibly the most widespread and well-known form of online cultural humouristic expression is the Internet meme (the term derived from Richard Dawkins' neologism 'meme', 1976).

When people use intangible cultural heritage on the Internet for comedic effect, a popular technique is to transform classical folklore texts or create references with typical characters, lexical formulas or narrative motifs. Among the hybridized folklore genres, the most common are: folksongs (trochaic quatrains), beliefs, legends and fairy tales. A special reference source of current Internet humour is the Cabinet of Folksongs (*Dainu skapis*, 1880), the filing cabinet of Latvian folksongs. Up until now, in Latvian culture and history, it has been cast in the indisputable role as a national treasure. Along with an exploration of the showcase of 'alternative Cabinets of Folksongs' (i.e., blogs and social network accounts named after *Dainu skapis*), the author of the article points at a new outlook of folklorist Krišjānis Barons (1835–1923). In Internet jokes, Barons is portrayed both as a 21<sup>st</sup> century hipster and a revelling student. One may assume that Internet humour has made it possible to overcome the exaggerated piety and prejudices of inviolability against intangible cultural heritage.

## Īpašuma metaforas folkloras izpratnē: ieskats jēdziena *garamantas* vēsturē

**Atslēgvārdi:** folkloras nacionālie nosaukumi, konceptuālās metaforas,  
19. gadsimta nacionālais romantisms, folkloristikas vēsture

Metaforas, kuras tikušas izmantotas folkloras apzīmēšanai un interpretācijai, tās vērtības un lomas raksturošanai, jau iepriekš pievērsušas pētnieku uzmanību. Starptautiski vairāk vērtības vēlīts tropu repertuāram, kas sakņots dabā vai cilvēka un dabas attiecībās, – bioloģiskajām,<sup>1</sup> lauksaimnieciskajām,<sup>2</sup> organiskajām<sup>3</sup> metaforām, kādas satopamas tiklab populārajā, kā arī zinātniskajā diskursā. To izmantojumam bijuši dažādi nolūki – izcelt mutvārdu formu nemākslotību un dabiskumu iepretim “mācītajai” kultūrai, tuvināt folkloras vākšanu populārajā apziņā pierastākām (praktiskām, saimnieciskām) nodarbēm; tās lietotas arī, lai piešķirtu folklorai kā izpētes priekšmetam naturālistiskas īpašības, kas ļauj to pētīt dabzinātniski, kā dabas objektu. Šādas metaforas nav svešas arī latviešu folkloras izpratnei, taču to lietojums šajā rakstā tiks vien ieskicēts, galveno uzmanību veltot citas kārtas – īpašuma (ekonomiskajām, tiesiskajām) – metaforām. To vidū centrālais ir mantas jēdziens, kas 19. gadsimta vidū izvērtās par folkloras nacionālā apzīmējuma – *tautas garamantas* – kodolu. Pārskatīt šā apzīmējuma vēsturi<sup>4</sup> mudina, pirmkārt, tā mūsdienu aktualizācija: izmantots Latviešu folkloras krātuves digitālā arhīva domēna vārdā ([www.garamantas.lv](http://www.garamantas.lv)), vārds *garamantas* kļuvis par latviešu folkloras identitāti virtuālajā vidē. Otrkārt, uz to rosina arī īpašuma metaforu aktīvā klātbūtne starptautiskajā kultūrpolitikā – noteiktu kultūras formu konceptualizācija par *mantojumu*, tostarp *nemateriālo kultūras mantojumu*, kas, pateicoties UNESCO iniciatīvām, nu kļuvis par folkloras jēdziena metaforisku aizstājēju.<sup>5</sup>

### Dziesmu un stāstu manta

Latviešiem vajadzība pēc vārda folkloras apzīmēšanai radās 19. gadsimta 50. gados. Viens no pirmajiem par tautas mutvārdu kultūru latviešu valodā izteicās Krišjānis Barons rakstā “Igauņu tautasdziesmas”, ko 1857. gadā publicēja laikraksts “Mājas Viesis”. Tas notika vienpadsmit gadus pēc tam, kad Anglijā antikvārs Viljams Tomss (*William Thoms*) jau bija veicis savu “kultūrvaroņa misiju” un, 1846. gadā darinot salikteni *folklore*, devis vārdu nozares galvenajam terminam.<sup>6</sup> Vārds *folklore*, izveidots nacionālā nolūkā (lai aizstātu

iepriekš lietoto latīniskas cilmes apzīmējumu *popular antiquities*), vēlāk izvērtās par starptautiski lietotu internacionālismu. Latvijā *folklorā* sev vietu izkaroja vien pamazām, sākot ar 19. gadsimta 90. gadiem, kad sāka biežāk parādīties periodikā.<sup>7</sup> Taču Barons, vairākas desmitgades iepriekš meklējot veidu, kā par folkloru runāt ar latviski lasošo publiku, šo anglicismu neizmantoja (pat ja tas bija viņam zināms). Viņš ķērās pie mantas metaforas, kā būtiskāko izceldams tās piederības aspektu. Tādā kārtā latvieši saņēma vēstījumu, ka tiem ir kāds kopīgs īpašums, “katram tautas loceklim piederīga manta”, proti, mutvārdu kultūras formas jeb “dziesmu un stāstu manta”, ko vajadzētu celt gaismā līdzīgi, kā to darījušas citas tautas, piemēram, vācieši un igauņi:

Ikvienai tautai ir stāsti un dziesmas, kas ļaužu vidū cēlušās un kā katram tautas loceklim piederīga manta muti no mutes iet un vienumēr daudzinātas top. [...] Vācu un citām tautām ir daudz tādu jauku dziesmu sakrātu, jo mācīti vīri, no ļaudīm noklausījušies, tās uzzīmēja, priekš tam gādādami, lai šī dārga vectēvu piemiņa nemūžam nezustu. Mūsu tautas dziesmas gan maz vēl iekrātas un daudz diemžēl ar laiku pavisam no ļaužu mutēm zudušas un aizmiršanas, bet, kas ar prātu un saprašānu pūliņu netaupītu, tas ir tagad vēl daudz dārgas dziesmu un stāstu mantas mums varētu gaismā celt [...]<sup>8</sup>

Mantas metafora izrādījās noturīga. Gadu pēc Barona to savā “lūgšanā latviešiem” lietoja arī Kabiles mācītājs Georgs Bitners, kurš vēlējās turpināt tautasdziesmu vākšanu, lai arī 1844. gadā jau bija iznācis viņa sarūpētais “Latviešu ļaužu dziesmu un ziņģu” krājums. Bitners aicināja sev talkā dziesmu vācējus, lai glābtu no zudības “latviešu ļaužu godu un garīgu mantu”.<sup>9</sup> Iespējams, ka tieši Bitnera “garīga manta” bija pirmais solis garamantu virzienā, bet pēc folkloras kā garīgas mantas interpretējuma tālu nebija jāmeklē. Ierosmei gluži labi varēja kalpot, piemēram, kristīgais diskurss, kur materiālo un garīgo vērtību pretstatījums, izmantojot mantas metaforu, 19. gadsimta vidū bija visnotaļ ierasts, pa daļai sakņojoties Mateja evaņģēlija dotajā padomā mazāk rūpēties par laicīgo, vairāk par mūžīgo “īpašumu”, ko neapdraud dažādi pasaulīgi riski:

Nekrājiet sev mantas virs zemes, kur kodes un rūsa tās maitā un kur zagļi rok un zog. Bet krājiet sev mantas debesīs, kur ne kodes, ne rūsa tās nemaitā un kur zagļi nerok un nezog. (Mt 6:19–20)

Pārlūkojot 19. gadsimta preses slejas, redzam, ka uz šā tekstuālā pamata palaikam ticis būvēts pamudinājums tiekties nevis pēc materiāla, bet gan garīga labuma, kurš tāpat nav pakļauts minētajām briesmām, piemēram, pēc ticības: “Un šo ticību tie tur par visdārgāku mantu, ko nedz kodi, nedz rūsa maitā un pēc kuras zagļi nerok, nedz tās nozog.”<sup>10</sup> Bet tikpat labi bibliskais teksts noderēja arī aicinājumam vākt folkloru: “Mums par visām lietām jācenšas mūsu tautas senču gara mantas iegūt, jo tās ir tās labākās un pēc tām zagļi nerok, nedz rūsa tās maitā.”<sup>11</sup>

Vārda *manta* lietojums 19. gadsimta publicētajā diskursā šķiet liecinām par tā daļēju izmantojumu jēdziena *lieta* funkcijā (līdzīgi kā angļu *thing*, vācu *Ding* un *Sache*, franču



*chose*), proti, lai apzīmētu kādu runas objektu, kam netiek dots konkrētāks nosaukums. Atļaujoties vien dažus piemērus no 19. gadsimta preses, redzam, ka manta var būt gan atpestīšana (“Jēzus Kristus un viņa atpestīšana tā lielāka manta ir, kas mums vajaga”<sup>12</sup>), gan apziņa, ka nav velti dzīvots (“Tā sevim par mantu iedabūjam to jaunu apzināšanu, ka neesam velti šai pasaulē dzīvojuši”<sup>13</sup>), gan līdzcietība (“Tāda līdzcietība ir jauka un dārga manta”<sup>14</sup>). Tādējādi vārds *manta* savulaik acīmredzot kalpojis abstraktu nojēgumu priekšmetiskošanai – kognitīvai darbībai, ko neseni metaforu pētījumi atzinuši par cilvēka konceptu sistēmas veidošanas pamatpaņēmienu.<sup>15</sup> Tomēr *manta* (atšķirībā no *lietas*) ietver papildu semantiskos – īpašuma, vērtības – aspektus<sup>16</sup> un līdz ar to arī īpašas metaforizācijas iespējas, kuras, kā to redzēsim, tikušas bagātīgi izmantotas, 19. gadsimta otrajā pusē nokrustot folkloru par *tautas garamantām* (vēlākais saliktenis sākotnēji biežāk lietots vārdkopas formā – *gara mantas*).

Metaforiskā poētisma *tautas garamantas* nostiprināšanos un pārtapšanu vispāratzītā folkloras apzīmējumā veicināja jaunlatviešu publicisti, tostarp galvenā autoritāte folkloras jautājumos – Fricis Brīvzemnieks. Viņa programmatiskajā rakstā “Latviešu tautas gara mantas” redzam, ka šis vārdu salikums 19. gadsimta 80. gados jau lietots teju pašsaprotama termina statusā: “Zinātnība [...] krāj un gudro tautas dziesmas un rotaļas, parunas un sakāmus vārdus, tautas mīklas, pasakas un teikas, pūšamos vārdus, māņus un citas tautas gara mantas.”<sup>17</sup> Šis Brīvzemnieka izteikums savā ziņā radniecīgs agrīnajiem folkloras definēšanas mēģinājumiem ar uzskaitījuma palīdzību, tostarp Tomsa skaidrojumam, ka viņa jaundarinātais jēdziens *folklora* ietver “agrāku laiku paradumus, ieražas, novērojumus, ticējumus, balādes, sakāmvārdus utt.”<sup>18</sup> Tādējādi brīdī, kad vārds *folklora* ienāca latviešu leksikā, jau iegājies latviskais apzīmējums *tautas garamantas* nereti tika izmantots, lai paskaidrotu jaunā svešvārda nozīmi. Tā, piemēram, 1897. gadā *Mājas Viesis* publicēja Mārtiņa Bruņenieka apcerējumus par latviešu mitoloģiju, ko kritiski vērtēja “*cand. phil. orient. P. Šmits*” Pekinā. Oponēdams Bruņenieka ieskatiem par ugunsкура vietas svētumu un varbūtēja latviešu uguns dieva eksistenci, Pēteris Šmits rakstīja: “Jau agrāki aizrādīju, ka “dievs” tādā nozīmē mūsu folklorā (tautas gara mantās) netiek lietots [...]”<sup>19</sup>

## Manta – strukturāla folkloras metafora

Apkopojot dažādos folkloras apzīmējumus un raksturojumus, kādi 19. gadsimtā tikuši darināti, improvizējot ar vārdiem *manta* un *gars*,<sup>20</sup> redzams, ka tie funkcionējuši gan pāri, gan atsevišķi, un katram no tiem bijusi sava metaforiska brīvība.

Manta	gars + manta	Gars
tautas mantas	garīga manta	tautas gara bagātības
tautas kopmanta	garīgas tautas mantas	gara rotiņas
vienīga tautas īpašīga manta	tautas garamanta	tēvu tēvu gara ziedi
tēvu tēvu mantas	tautas gara mantas	latviešu mazās tautas gara ziedi
vecās tautas mantas	senlaiku gara mantas	gara atmiņas

Manta	gars + manta	Gars
veclaiku mantas	mūsu tautas senču gara mantas	tautas gara atliekas
senlaiku tautas mantas	tēvu tēvu garīgas mantas	latviešu gara darbi
latviešu vecās tautas mantas		tautas gara ražojumi
liela manta		
liela dārga manta		
dārga tēvu tēvu manta		
dziesmu un stāstu mantas		

Visvairāk dažādu apzīmējumu veidots, izmantojot vienu pašu vārdu *manta*, kas 19. gadsimtā nacionālās identitātes diskursam piedāvājis plašākas iespējas un būtiskākus semantiskos aspektus par abstraktu nojēgumu metaforisku priekšmetiskošanu. Kā to redzēsīm tālākajā izklāstā, folkloras interpretācijā mantas metafora piedalās ar pilnu nozīmju lauku, ietverot gan lietas, gan vērtības, gan īpašuma (iegūta vai mantota) nozīmes. Tādējādi saskaņā ar Lakofa un Džonsona teoriju<sup>21</sup> *manta* attiecībā pret folkloru uzskatāma par konceptuālu strukturālu metaforu, respektīvi, metaforisku konceptu, kas strukturē otra nojēguma semantiku caur veselu nozīmju sistēmu, piedāvājot izvērstu interpretācijas virzienu klāstu. 19. gadsimta otrās puses latviešu nacionālās atmodas un folkloras vākšanas kustības aktīvistu mantas metaforu izmantojuši, lai izceltu folkloras vērtību un lietderību kultūras nacionālisma nolūkiem – nacionālās atšķirības definēšanai, nācijas kontinuitātes un solidaritātes iedibināšanai.<sup>22</sup> Lai atklātu šo noderību, folkloras konceptualizēta gan par aplēptu bagātību, gan par privātīpašumu, gan par piemiņas lietu un mantojumu no iepriekšējām paaudzēm, gan par visas tautas kopīpašumu.

**Aplēpta manta.** Metaforiski tēlojot folkloru kā paslēptus dārgumus, no zudības glābjamu bagātību, 19. gadsimta otrajā pusē tikusi izcelta folkloras īpašā nozīme nācijas pašdefinēšanas procesā. Šādam retoriskam nolūkam pateicīgs resurss, pirmkārt, ir atbilstīgā leksika, kāda izmantota folkloras apzīmējumos: *liela manta*, *liela dārga manta*, *dārga tēvu tēvu manta*, *tautas gara bagātības*, *košas pārles*, *bagātais krājums zelta graudu un dārgu pārļu*. Auglīgas izrādījušās arī paraleles, kādas iespējams saskatīt starp mutvārdu kultūras un aplēptas mantas pastāvēšanu: līdzīgi kā zem zemes guļoša bagātība, par kuras eksistenci nav ziņu, vienkāršās tautas kultūras vērtība ilgstoši nav tikusi apjausta. Un, līdzīgi kā ar apraktu mantu, kas nav liekama lietā, iekams kāds nepapūlas to izcelt dienas gaismā, folkloras – vien tautas mutē dzīvojoša māksla – nevar lieti noderēt par nacionālās kultūridentitātes zīmi, ja netiek pārvērsta par rakstītu vai drukātu tekstu. Visskaidrāk šādas līdzības saskatījis un savos folkloras vākšanas mudinājumos izmantojis Fricis Brīvzemnieks:

Tautas garamanta salīdzināma ar bagātību, kas guļ tumšā zemes klēpī. Kamēr zemes īpašnieks nezina, ka viņa paša zemē tādi dārgumi, ko var izrakt un izstrādāt, tamēr šīm mantām maz vērtības priekš pasaules. Bet, raugi, atnācis laiks, zemes īpašniekam gara gaisma aust, prāta saule uzlec, un zeme izdod lielu mantu, tā paliek jo mīļa, cienīta, slavena. Bet, it kā tie gudrākie, čaklākie zemes racēji nekad neizraks to pēdīgo zelta graudiņu, tā arī mēs ne domāt nedomājam, ka mums izdosies izcelt to pēdīgo gara rotīņu iz tautas bagātā klēpja.<sup>23</sup>

Tādējādi folkloras vākšanas process latviešu kultūrā nereti ticis metaforizēts par noglabāta depozīta izrakšanu, un šāda tēlainība raksturīga ne tikai 19. gadsimta diskursam, tā atkārtoti izmantota arī vēlāk, piemēram, Ludis Bērziņš savam starpkaru perioda apcerējumam par Herdera lomu latviešu tautasdziesmu apzināšanā dod virsrakstu "Atraktā tautas dzeja".<sup>24</sup>

Ar motīvu, ka apraktā bagātība var palikt neuzieta un tādējādi būt zudusi tās varbūtējiem īpašniekiem, cieši biedrojas vispārīgāki folkloras zudības draudi, kas ir ne vien latviešu folkloristikas, bet arī nozares starptautiskā diskursa neatņemama daļa kopš pašiem pirmsākumiem.<sup>25</sup> Pārskatot izteikumus, kādi latviešu 19. gadsimta presē brīdina par folkloras bojāeju, redzams, ka tie lielā mērā sakņojas priekšmetiskuma idejā, respektīvi, folkloras pazušanas un iznīkšanas riski tiek priekšstatīti līdzīgi kā materiālu lietu vai īpašuma apdraudējums: "Tagad visiem spēkiem būtu jāsavienojas uz to, ka vecu vecās gara mantas varētu glābt no iznīkšanas."<sup>26</sup> Un radniecīgi ir arī folkloras glābšanas scenāriji, kas mudina krāt, kopt, kārtot, vākt, salasīt, paglabāt, likt pūrā.

**Privātīpašums.** Uz folkloru attiecināta, mantas vai īpašuma metafora veiksmīgi darbojas rokrokā ar nacionālās atšķirības ideju, kas konkretizē: ar ko tad šī bagātība tautai tik vērtīga? Proti, tā ir īpašuma definējošā un sociāli diferencējošā spēja – privātīpašums gan identificē un raksturo tā īpašnieku,<sup>27</sup> gan izslēdz un nošķir no īpašumtiesībām citas personas. Līdzīgā kārtā folklorā, būdama nacionāli savdabīga kultūras forma, kalpo par savrupas kultūrintitātes pierādījumu. Kā 19. gadsimta beigās raksta latviešu prese, tā ir tautas "vienīga īpašīga manta",<sup>28</sup> kas spēj rādīt, "kādi latvieši isti ir, caur ko tie izšķiras no citām tautām".<sup>29</sup> Citu folkloras žanru vidū īpaši tautasdziesmas tiek atzītas par šādu "katras tautas sevišķu īpašumu",<sup>30</sup> kas latviešiem "itin īpaši pieder un pie kā citam nav dalības".<sup>31</sup> Šāds nacionālās atšķirības pierādījums tālāk var kļūt par pamatu politiskas patstāvības centieniem, kas ir starptautisks, nacionālisma pētījumos atkārtoti aprakstīts argumentācijas modelis. Citu starpā Ričards Handlers darbā par kvebekiešu nacionālismu aplūko premisu "mēs esam nācija, jo mums ir kultūra", kur simboliska (kultūras) īpašuma esamība vienlaikus kalpo par eksistences pierādījumu un arī piešķir uz to tiesības.<sup>32</sup>

**Piemīņas lieta un mantojums.** Vispārējs stratēģisks modelis identitātes procesos ir arī saiknes ar pagātņi iedibināšana, un mantas metafora folkloras apzīmējumā šādam nolūkam kalpo divējādi. Pirmajā gadījumā priekšplānā nonāk mantas priekšmetiskuma, lietiskuma dimensija. Proti, folklorai tiek piedēvēta suvenīra, piemīņas lietas funkcija, kas piešķir tai emocionālu vērtību. 19. gadsimta otrās puses nacionālās atmodas diskursā šī ideja izteikta ar paralēliem metaforiskiem darinājumiem (gan ietverot vārdu *manta*, gan bez tā) kā *vecās tautas mantas*, *veclaiku mantas*, *senlaiku tautas mantas*, *senlaiku gara mantas*, *tautas dzejīgās veclaiku atliekas*, *gara atmiņas*, *tautas gara atliekas*, *vecu laiku atliekas un piemīņas*. Fricis Brīvzemnieks, aicinot pienācīgi novērtēt folkloru, retoriski vaicā: "Vai tad labs bērns nemīl uzglabāt un aplūkot kādu piemīņas zīmīti no saviem tēvtēviem, kādu matusprodziņu, kādu gredzentiņu, nelaiķu bildīti?"<sup>33</sup> Otrajā gadījumā priekšplānā savukārt novietots īpašuma aspekts, respektīvi, folklorā vai tradīcijā kā mantojums – manta,

kas pāriet no paaudzes paaudzē (*tēvu tēvu garīgas mantas, tēvu tēvu mantas, tēvu tēvu atlikums, senču atstāts pilns pūriņš*). Kā raksta Reinis Ebels:

Katrai tautai savs tautisks īpašums, kuru viņa no saviem senčiem mantojusi. Kāda kura tauta bagāta, gādīga, rūpīga jeb centīga bijusi, tādu īpašumu viņa atstājusi saviem pēctečiem. Pie šīm mantām jeb dārgumiem tautas pūrā pieder vispirmāka vieta valodai, tad tautas dziesmām, teikām, pasakām, parunām un t. t.<sup>34</sup>

Mantojums papildus emocionālai vērtībai saistīts arī ar noteiktām pilnvarām un saistībām – izmantot savā labā, bet arī – neizputināt, drīzāk vairot un nodot tālāk. To latviešu tautai atgādina Āronu Matīss, nododams tai “senaizmīgušo senču” vēstījumu, kurā runāts gan par tiesībām, gan pienākumiem, kādus tā saņēmusi kopā ar folkloras mantojumu:

Saņemiet mūsu dārgās mantas tā, kā mēs tās saņēmuši no mūsu priekšgājējiem, kopiet un lolojiet tās ar tik mīlu prātu, kā mēs to darījuši. Un pēdīgi atstājiet viņas atkal saviem bērniem par dārgu mantojumu.<sup>35</sup>

Jāņem vērā, ka latviešu valodā *manta* un *mantojums* stājas visai tuvās attiecībās kā vienas saknes vārdi ar savstarpēju jēdzienisku saikni. Un tas garamantām, iespējams, piešķir papildu nozīmes niansi, it īpaši mūsdienu kontekstā, kur mantojuma koncepts izvērties par starptautiskās kultūrpolitikas atslēgvārdu, sevišķi saistībā ar UNESCO rūpēm par nemateriālo kultūras mantojumu.<sup>36</sup>

**Kopīpašums.** Visbeidzot – 19. gadsimta otrajā pusē folkloru svarīgi pasniegt arī kā kopīgu īpašumu, kas spēj vienot visus tautas locekļus kā līdzīpašnieku kopienu un piedāvā nācijas iztēlei tik būtisko līdztiesības, solidaritātes dimensiju. Fricis Kārkluvāls šo simbolisko kapacitāti ietvēris savā folkloras formulējumā, proti, tā, viņaprāt, ir “mantas, kuras var katrs tautietis lietot, nevienam nedrīkstot viņam sacīt: to tu neņēmi, tā ir mana manta, to es esmu iepelnījis”.<sup>37</sup> 19. gadsimta beigās šāda ideja atkārtoti pausta folkloras metaforās kā *tautas kopmanta, katram tautas loceklim piederīga manta, vispārīga tautas manta, visai Latvijai kopēja manta*. Pēdējie trīs vārdu savienojumi pieder Krišjānim Baronam, un te vietā vēlreiz atgādināt labi zināmo faktu, ka šādai vispārīgas tautas mantas metaforai Barons ir pakārtojis visu “Latvju dainu” izdevumu. To viņš paveicis, izveidojams pirmo nodaļu ar nosaukumu “Dziesmas un dziedāšana – vispārīga tautas manta un cilvēka mūža pavadoņi”, ko vēl papildinājis ar apakšnodaļu “Dziesmas visai Latvijai kopēja manta”. Redzams, ka nav bijis vienkārši piemeklēt tekstus, kuri iederētos zem šāda virsraksta; tas arī ne pārāk veiksmīgi izdevies. Līdz ar to šī nodaļa, kurā ir tikai divas dziesmas, būtībā ir Barona paša metakomentārs, ar ko, izmantojot īpašuma metaforu, viņš raksturo tradīcijas nozīmi un vērtību.<sup>38</sup>

## “Tautas gara ražojumi” un citas organiskās metaforas

Bet kā ir ar *gara mantām*, kādas nozīmes šis vārdu salikums 19. gadsimta otrajā pusē ietvēra? Vai apzīmētājs *gara* pilnībā atceļ vārda *manta* taustāmības un priekšmetiskuma semantiku? Kā redzams, nereti tas ticis piemirsts vai atmests. Bet arī gadījumos, kad tas lietots, vārdu salikums *gara mantas*, domājams, ietvēris sarežģītākas idejas par vienkāršu materiālās un garīgās kultūras pretstatu. Tās ir sakņotas nacionālā romantisma nostādnēs un atvedināmas no Herdera mantojuma, proti, no viņa *Volksgeist* – tautas gara – koncepta, kas visai tieši atbalsoja latviešu 19. gadsimta otrās puses preses diskursā.<sup>39</sup> Saskaņā ar šo koncepciju tauta vai nācija ir nevis vienkāršs cilvēku kopums, bet gan kolektīvs indivīds: dabisks, vienots organisms ar savu ķermeni un garu vai dvēseli, vai raksturu.<sup>40</sup> Folklorā šai kontekstā, no vienas puses, ir tautas gara – tautas mentālo īpatnību – atspulgs. Kā 19. gadsimta nogalē raksta Aleksandrs Vēbers, “sevišķi tautas dzejā un dziesmās parādās tautas gara un dabas īpatnības”.<sup>41</sup> No otras puses, kolektīvajam, pārindividūālajam tautas garam tiek piedēvēta īstenā kultūras aģenta – ražotāja, sacerētāja – loma: “[T]autas dvēsele ir šo dziesmu sacerētāja.”<sup>42</sup> Folklorā šai skatījumā ir “tautas gara ražojumi”,<sup>43</sup> kultūras formas, ko nav vis radījuši atsevišķi autori, bet gan “tautas gars pats sacerējis”.<sup>44</sup> Tikmēr cilvēki – stāstnieki vai dziesminieki – ir vien “mutes”, caur kurām runā vai izpaužas tautas gars: “[T]autas dziesmā dziesminieks tik ir tautas mute un izteic, kas jau visiem uz mēles gala.”<sup>45</sup>

Šāds etniskas kopības (tautas vai nācijas) kā vienota, ar pārindividūālu garu apveltīta “ķermeņa” koncepts, kas nacionālisma studijās atzīts par naturālistisku,<sup>46</sup> šā apcerējuma sakarā būtisks tiktāl, cik tas biedrojas ar otru folkloras izpratnes metaforisko loku – ar organiskajām metaforām, kas konteksta labad tiks īsi aplūkotas. Šīs metaforas var būt, pirmkārt, anatomiskas dabas, nedalāmo saikni starp nāciju un tradīciju tēlojot ar ķermenisku, fizioloģisku projekciju palīdzību. Šādā kārtā 19. gadsimta otrās puses periodikā, piemēram, bieži sastopams Bībeles radīšanas mīta motīvs – “kauli no pašu kauliem, miesa no pašu miesas”, kas izmantots, lai raksturotu tradīcijas ciešo saikni ar tautu.<sup>47</sup> Tikpat populāra ir sirds un sirdspukstu metafora, kas izsaka tautasdziesmu spēju atspoguļot tautas jūtu pasauli: “Tautas dziesmas ir līdzinājums pašas tautas sirdij, pie kuras pukstējieniem var skaidri manīt, kā tauta jutusi.”<sup>48</sup>

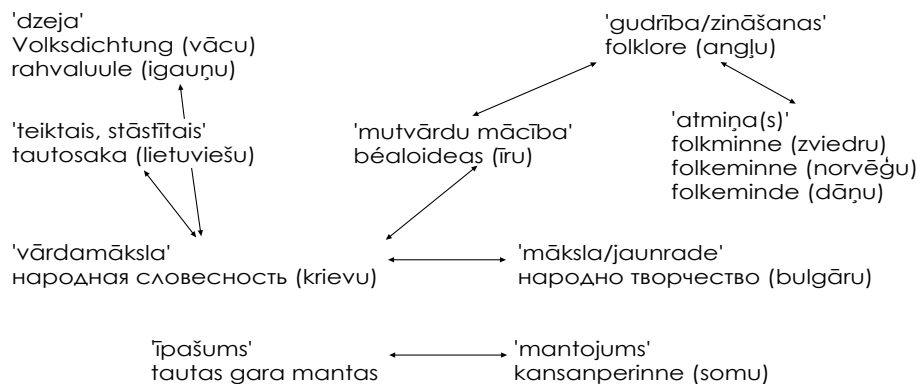
Par organisko metaforu avotu nereti kalpo arī bioloģijas joma, kas ļauj pašu tradīciju aplūkot kā dabas organismu, parasti – augu vai tā daļas. Tā, piemēram, latviešu 19. gadsimta diskursā figurē puķes metafora, visbiežāk – lauka un dārza puķu sastatījumā, kas “dabisko” tautas tradīciju pretstata “kultivētajai” profesionālajai kultūrai. Visplašāk šis tēlu pāris pazīstams no Jāņa Cimzes “Dziesmu rotas” krājumiem.<sup>49</sup> Bet puķes metaforas pirmavots, iespējams, bijis Herdera ievads viņa tautasdziesmu izdevumam, kurā, aicinādams apkopotos tekstus uzskatīt vien par izejmateriālu mākslas dzejai, Herders izmanto tautasdziesmas pielīdzinājumu “niecīgai lauka vai meža puķītei”.<sup>50</sup> Puķes metaforu šai ievadā Herders izmanto vairākkārt; tiešs viņa tēlainības citējums latviešu presē gadsimtu vēlāk

rodams Vēbera rakstā “Kas ir tautas dziesmas?”. Uz virsrakstā ietvertu jautājumu Vēbers cita starpā atbild ar vācu domātāja vārdiem – tās “bija tautas savādības, tautas valodas un zemes, tautas vēstures un aizspriedumu, tautas kaislības un lepnības, tautas mūzikas un dvēseles puķe”.<sup>51</sup> Līdzās *puķei* otra populāra botāniskā metafora, kas attiecināta uz tautas tradīcijām, ir vispārzināmā sakņu simbolika. Šī metafora ne tik daudz izceļ tautas tradīciju dabiskumu, cik raksturo to svarīgumu tautas dzīvē: līdzīgi kā augs nevar augt bez saknēm, tauta nevar pastāvēt, zaudējot savas nacionāli savdabīgās zināšanas, – “to, ko katris Latvietis zin”, kā to formulē Fricis Brīvzemnieks, pielīdzinādams tautas mantojumu saknēm, “kas sniedzas dziļi zem zaļajām velēnām” un “mūs pašus kā stiprus ozolus cieti saista pie tēvu zemes”, bet diemžēl ir jau “daudz cietušas no ēdelīgiem svešzemes tārpiem”.<sup>52</sup>

Savukārt lauksaimniecības jomas piedāvātā tēlainība ir produktīva, runājot par folkloras vākšanu un šīs nodarbes guvumu. Ražas (it īpaši labības) vākšana un lauku apstrādāšana kā folkloras vākšanas process, vārpas un graudi kā savāktās folkloras vienības ir starptautiski pazīstamas metaforas. Tādas izmantojis jau Viljams Tomss, savā vēsturiskajā uzsaukumā izteikdams cerību, ka radīsies domubiedri, kuri palīdzēs “uzlasīt tās nedaudzās vārpas, kas palikušas izkaisītas pa to lauku, no kura mūsu priekšteči būtu varējuši ievākt pamatīgu ražu”.<sup>53</sup> Igaņu folklorists Ilo Valks (*Ülo Valk*) pētījis, cik intensīvi lauksaimniecības metaforas izmantojis igauņu folkloristikas patriarhs, Krišjāņa Barona laikabiedrs Jakobs Hurts (*Jakob Hurt*).<sup>54</sup> Būdams Zemnieku biedrības prezidents un vērsdamies ar folkloras vākšanas mudinājumiem pie pamatos agrāras sabiedrības, Hurts centies izmantot tautai saprotamus argumentus. Cita starpā viņš lietojis sakņkopības alegorijas, par folkloru runājot kā par kartupeļiem, ko būtu pareizi norakt, nevis atstāt pūstam zem zemes.<sup>55</sup> Arī uz latviešu folkloras vākšanu palaikam attiecināta rakšanas metafora, taču šī metafora, kā to iepriekš redzējām, drīzāk nāk no arheoloģijas, ne zemkopības sfēras. Zemkopības metaforas sastopamas latviešu 19. gadsimta otrās puses folkloras vākšanas aicinājumos, kur folkloras vākšana tiek tēlota kā visas tautas talka, lielākoties – labības novākšana. Kad šai darbā gūti jau pirmie panākumi – 1888. gadā izdots Āronu Matīsa krājums “Mūsu tautas dziesmas” –, skolotājs un dzejnieks Antons Tullijs mudina folkloras vācējus nepagurt: “[L]auks gan nopļauts, bet vārpas vēl jālasa [...], pabiruši graudi mēdz aizvien būt tie smagākie.”<sup>56</sup>

## Nacionāls folkloras apzīmējums

Internacionālismam *folklorā* paralēli apzīmējumi pazīstami ne tikai latviešu, bet arī citās kultūrtradīcijās. Daļa no tiem apkopota shēmā:



Kā redzams, kopīgs visiem apzīmējumiem (izņemot īru variantu) ir vārda *tauta* izmantojums, bet tas šai rakstā netiks aplūkots, jo ir bijis plašu nozares diskusiju priekšmets kopš 20. gadsimta otrās puses.<sup>57</sup> Šoreiz uzmanības centrā ir saliktā nosaukuma otrā puse, proti: kā dažādās tradīcijās apzīmēts tas, ko Tomss nodēvēja par *lore* – tautas gudrību, zināšanām.<sup>58</sup> Kā savu līdzinieku – citu folkloras nacionālo nosaukumu – vidū iekļaujas latviešu *garamantas*? Viegli pamanāms, ka īpašuma metaforu lietojums šajā terminoloģiskajā laukā nav sevišķi izplatīts. Viena daļa pazīstamāko folkloras apzīmējumu izmanto ideju par tās mutisku cilmi un izplatību vai mutvārdu eksistenci, folkloru nereti saprotot kā literatūras pirmsrakstības posmu. Tie var būt piesaistīti konkrētam žanram kā vācu *Volksdichtung* un igauņu *rahvaluule* – ‘tautas dzeja’ vai lietuviešu *tautosaka* – ‘tautas stāstītais’. Tie var būt balstīti arī uz vispārinātu nojēgumu par verbālu jaunradi, kā krievu *народная словесность* (‘tautas vārda māksla’), ko pazīst arī citās slāvu tradīcijās un kam pieslejas vēl vispārīgāks apzīmējums *tautas māksla*. Cita nosaukumu grupa savukārt biedrojas ap zināšanu jēdzienu; no tiem pazīstamākais, protams, ir par internacionālismu kļuvušais angļu vārds *folklore* un nosacīti arī tā priekšgājējs – vācu *Volkskunde*, kas zināšanu nojēgumu gan izmanto pētnieciskas izziņas nozīmē (‘zināšanas par tautu’<sup>59</sup>). Ideja par zināšanu mutisku apguvi jeb mutvārdu mācību ietilpināta arī īru folkloras apzīmējumā – *béaloideas*. Attālāku radniecību šai nosaukumu grupai iespējams saskatīt arī skandināvu variantos, kas izmanto tautas atmiņu konceptu, ko var pārtulkot kā ‘zināšanas par pagātni’ vai ‘no pagātnes nākušas zināšanas’. Raugot iezīmēt aplūkoto jēdzienu starpā sakarību tīklu, redzam, ka latviešu *garamantas* kaut kādā mērā biedrojas vienīgi ar somu *kansanperinne* – ‘tautas mantojums’. Būvēti uz īpašuma metaforas pamata, abi šie apzīmējumi pārējo starpā ieņem savrupu stāvokli.

Saliktenis *garamantas* savā aptuveni pusotru gadsimtu ilgajā mūžā pieredzējis dažādas brīžus. Šķiet, tas nekad īsti nekļūst par gluži neitrālu terminu folkloras apzīmēšanai.

Tapināts 19. gadsimta nacionālromantisko centienu ietvarā, šis vārds aizvien bijis poētisms, kam līdzī nāk kupls metaforiskais mantojums un nacionālās retorikas bagāža. Neaplūkojot šo retoriku plašāk, ieskatam tikai viens piemērs – kādas verbālās rotaļas ar jēdzieniem *tauta*, *gars* un *manta* savulaik veicis Kristaps Alksnis-Zundulis, kurš folkloristikas vēsturē atstājis pēdas ar skaļāko no folkloras viltošanas epizodēm<sup>60</sup> un kura iesūtītos dziesmu tekstus Krišjānis Barons daļēji atstāja ārpus “Latvju dainu” izdevuma, klasificējams par “Alkšņa-Zunduļa sabojājumiem”:

Šādi gari, tādi gari,  
Tautas gars tas labākais.  
Šādas mantas, tādas mantas,  
Gara mantas labākās.<sup>61</sup>

Savus ziedu laikus *garamantu* jēdziens tomēr pieredzēja starpkaru periodā līdz ar folkloras vākšanas un izpētes nokļūvi nacionāli nozīmīgu, valsts politiski atbalstītu kultūras un zinātnes jomu statusā.<sup>62</sup> Vārdkopas *tautas garamantas* visai intensīvais lietojums šai laikā paralēli internacionālismam *folklorā*, domājams, skaidrojams ar rūpēm par nacionālās valsts kulturālo un intelektuālo latviskumu, kas īpaši pastiprinājās pēc 1934. gada. Vērojams, ka šai laikā *tautas garamantas* kļūst par atslēgvārdu vairākām nozīmīgām kultūrpolitiskām aktivitātēm. Piemēram, kad 1938. gadā Ulmaņa kameru sistēmas ietvaros nodibinās Rakstu un mākslas kamera, ar folkloru un etnogrāfiju saistīto norišu pārraudzība tiek uzticēta īpašai struktūrvienībai tajā – Tautas gara mantu sekcijai. Tautas garamantu koncepts tiek plaši izmantots gan šā kultūrpolitiskā veidojuma publiskajā diskursā, gan arī atsevišķu sekcijas projektu nosaukumos. Tā, piemēram, savā īsajā pastāvēšanas laikā sekcija pagūst iecerēt folkloras un etnogrāfijas rokasgrāmatu, kam tiek dots nosaukums “Latvju tautas gara mantas”, kas, kā liecina arhīva materiāli, tika teju pilnībā sagatavota, tomēr netapa iespiesta. Izstrādātais grāmatas plānojums ļauj spriest par jēdzienam *garamantas* šai laikā atvēlēto plašo semantisko ietilpību: rokasgrāmatā bija paredzēts aptvert gan folkloras un etnogrāfijas, gan valodas lauku – vienlaikus kā zinātņu nozares un kultūras mantojuma dokumentēšanas un saglabāšanas aktivitātes.<sup>63</sup> Citiem vārdiem, jēdziena *tautas garamantas* starpkaru perioda lietojumā saskatāma koncepcija, ka kultūra tiklab savās garīgajās, tā arī materiālajās izpausmēs nāk no nemateriālas substances – no zināšanām. Un šai ziņā var teikt, ka jēdziens *garamantas* savulaik kalpojis, lai apzīmētu to, kas mūsdienās UNESCO kultūrpolitikā nodēvēts par nemateriālo kultūras mantojumu.

### Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Hafstein V. Tr. Biological metaphors in folklore theory. An essay in the history of ideas. *Arv: Nordic Yearbook of Folklore*, 2001. No. 57. P. 7–32.
- <sup>2</sup> Valk Ū. On the Discursive Foundations of Estonian Folkloristics: a Farmer's Field of Vision. *Everyday Life and Cultural Patterns: International Festschrift for Elle Vunder*. (Studies in Folk Culture 3.) Eds. E. Kõresaar, A. Leete. Tartu University Press, 2004. P. 265–272.
- <sup>3</sup> Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*. 1984. No. 97. P. 273–88.



- <sup>4</sup> Jēdziens *tautas garamantas* mūsdienu zinātnē ticis aplūkots arī iepriekš – sk.: Bula D. *Dziedātājtauta: Folklorā un nacionālā ideoloģija*. Rīga: Zinātne, 2000. 44.–46. lpp.; Misāne A. Kā novērtēt garīgo attīstību? *Jaunas pieejas sociālās attīstības mērīšanā: cilvēki, teritorijas, pašvaldības*. Zin. red. A. Zobena, I. Ījabs. Rīga: Latvijas Universitāte, 2015. 170.–174. lpp.
- <sup>5</sup> Discursive Legacies of Folklore in International Law. *Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces*. Eds. D. Bula, S. Laime. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 306–335.
- <sup>6</sup> Thoms W. J. [1846]. Folk-Lore. *Journal of Folklore Research*. 1996. No. 33 (3). P. 187.
- <sup>7</sup> Sk., piemēram, Volters E. Latvieši un leiši, un viņu attiecības uz Eiropas kultūras tautām. *Etnogrāfiskas Ziņas par Latviešiem*. Laikraksta “Dienas Lapa” pielikums. 1893. Nr. 2. (1. febr.); Bruņenieks M. Par latviešu mitoloģiju. *Mājas Viesis*. 1897. Nr. 27; Šmits P. Piezīme pie pārsprieduma par Bruņenieka mitoloģiju. *Mājas Viesis*. 1897. Nr. 51.
- <sup>8</sup> Barons K. Igaņu tautas dziesmas. *Mājas Viesis*. 1857. Nr. 7.
- <sup>9</sup> Büttner G. F. Lūgšana latviešiem Kurzemē un Vidzemē. *Latviešu Avīzes. Baznīcas Ziņas*. 1858. Nr. 17.
- <sup>10</sup> *Tas Latviešu Draugs*. 1845. 21. jūn.
- <sup>11</sup> Alksnis-Zundulis K. Mūsu tautas gara mantas. *Dienas Lapa*. 1891. Nr. 33.
- <sup>12</sup> *Tas Latviešu Draugs*. 1841. 28. dec.
- <sup>13</sup> *Tas Latviešu Draugs*. 1841. 9. okt.
- <sup>14</sup> *Mājas Viesis*. 1866. 27. jūn.
- <sup>15</sup> Jelec A. *Are Abstract Concepts Like Dinosaur Feathers?* Poznan: Adam Mickiewicz University Press, 2014.
- <sup>16</sup> LLVV sniedz šādas vārda *manta* nozīmes: “1. Tas, uz ko ir pilnīgas valdījuma, lietojuma rīcības tiesības. Tas (lietu kopums), kas kādam pieder [...] Īpašums; 2. Materiālu vērtību kopums [...] Bagātība; 3. Priekšmets, lieta (ar noteiktu lietošanas vērtību, funkciju); 4. Materiāls, arī produkts; 5. sar. Mantiņa.” [www.tezaurs.lv/llvv/](http://www.tezaurs.lv/llvv/).
- <sup>17</sup> Brīvzemnieks F. Latviešu tautas gara mantas. *Pagalms*. 1881. Nr. 20.
- <sup>18</sup> Thoms W. J. [1846]. Folk-Lore. P. 187.
- <sup>19</sup> Šmits P. Piezīme pie pārsprieduma par Bruņenieka mitoloģiju. *Mājas Viesis*. 1897. Nr. 51.
- <sup>20</sup> Dati iegūti, izmantojot interneta resursu [www.periodika.lv](http://www.periodika.lv); rakstā analizētais preses diskurss aptver aptuveni 50 plašākos folklorai veltītos rakstus (1857–1893).
- <sup>21</sup> Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- <sup>22</sup> Plašāk sk. Bula D. *Dziedātājtauta: Folklorā un nacionālā ideoloģija*. Rīga: Zinātne, 2000.
- <sup>23</sup> Brīvzemnieks F. Latviešu tautas gara mantas. *Pagalms*. 1881. Nr. 23.
- <sup>24</sup> Bērziņš L. Atraktā tautas dzeja. *Filologu biedrības raksti*. 1933. Nr. 11. 114.–51. lpp.
- <sup>25</sup> Pēdējā brīža un izzūdošā izpētes priekšmeta motīvs folkloristikas vēsturē bieži un plaši apcerēts, sk. īpaši Kirshenblatt-Gimblett B. Folklore's Crisis. *Journal of American Folklore*. 1998. No. 111 (441). P. 281–327.
- <sup>26</sup> “Dienas Lapa” redakcija. Tautas gara mantu krāšana. *Dienas Lapa*. 1888. Nr. 205.
- <sup>27</sup> Īpašnieciskā individuālisma koncepts (kas ideju vēsturē tiek saistīts ar Džona Loka vārdu) skaidro, ka manta, kas cilvēka darbības rezultātā kļūst par viņa īpašumu, vienlaikus kļūst arī par šā indivīda definētāju (Handler R. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988. P. 153). Uzskatāms piemērs tam ir izplatītā tradīcija cilvēku dēvēt nevis personvārdā, bet gan pēc tam piederošā nekustamā īpašuma. Līdzīgi kā Jorģis Vanags Upīša “Zaļajā zemē” biežāk tiek godāts par Brīviņu saimnieku vai Brīviņu kungu.
- <sup>28</sup> Biezbārdis K. Mūsu tautas dziesmas. *Mājas Viesis*. 1873. Nr. 27.
- <sup>29</sup> Brīvzemnieks F. Zinātnības un tautas draugiem. *Latviešu Avīzes*. 1877. Nr. 38.
- <sup>30</sup> Pumpurs A. Latviešu tautas meitām par tautas dziesmām. *Baltijas Vēstnesis*. 1873. Nr. 32.
- <sup>31</sup> Varaidošu Zanderis [Vēbers A.]. Kas ir tautas dziesmas? *Baltijas Vēstnesis*. 1875. Nr. 13.
- <sup>32</sup> Handler R. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988. P. 152–158.

- <sup>33</sup> Brīvēznieks F. Latviešu tautas gara mantas. *Pagalms*. 1881. Nr. 22.
- <sup>34</sup> Maziņais [Ebels R.]. Par latviešu tautas dziesmām un viņu krājumiem. *Balss*. 1880. Nr. 36.
- <sup>35</sup> Āronu Matīss. Latviešu tautas dziesmas. *Balss*. 1879. Nr. 80.
- <sup>36</sup> Sk. plašāk Vaivade A. *Nemateriālais kultūras mantojums starptautiskajās un Latvijas tiesībās*. Rīga: LU LFMI, 2016.
- <sup>37</sup> Kkk. [Kārkluvalks F.]. Tautas gara mantu iespaids uz rakstniekiem un dzejniekiem. *Baltijas Vēstnesis*. 1892. Nr. 216.
- <sup>38</sup> Sk. arī Bula D. A Complete Edition of an Oral Tradition: Text Selection Practices in the History of Publishing Latvian Folk Songs. *Folklore*. 2017. No. 128 (1). P. 41.
- <sup>39</sup> Sk. plašāk: Bula D. *Dziedātājtauta: Folklorā un nacionālā ideoloģija*; Bula D. Johans Gotfrīds Herders un tautas dzejas interpretācijas Latvijā. *Herders Rīgā*. Sast. I. Ščegoļihina. Rīga: Rīgas vēstures un kuģniecības muzejs. 2005. 12.–19. lpp.
- <sup>40</sup> Sk. Hafstein V. Tr. Biological metaphors in folklore theory. An essay in the history of ideas. P. 7–32.
- <sup>41</sup> Varaidošu Zanderis [Vēbers A.]. Kas ir tautas dziesmas?
- <sup>42</sup> S-s. [Sirmais J.]. Spriedumi par latviešu valodu un latviešu tautas dziesmām. *Balss*. 1893. Nr. 24.
- <sup>43</sup> Kkk. [Kārkluvalks F.]. Tautas gara mantu iespaids uz rakstniekiem un dzejniekiem.
- <sup>44</sup> Brīvēznieks F. Latviešu tautas gara mantas. *Pagalms*. 1881. Nr. 23.
- <sup>45</sup> Varaidošu Zanderis [Vēbers A.]. Kas ir tautas dziesmas?
- <sup>46</sup> Sk., piemēram, Handler R. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. P. 39–43.
- <sup>47</sup> Sk.: Zvaigznīte J. Par latviešu tautas dziesmām. *Sēta. Daba. Pasauļe*. 1860. Nr. 3. 3.–15. lpp.; Biezbārdis K. Mūsu tautas dziesmas. *Mājas Viesis*. 1873. Nr. 27; Varaidošu Zanderis [Vēbers A.]. Kas ir tautas dziesmas? *Baltijas Vēstnesis*. 1875. Nr. 13, 16, 19, 20; Maziņais [Ebels R.]. Par latviešu tautas dziesmām un viņu krājumiem. *Balss*. 1880. Nr. 36–38.
- <sup>48</sup> Maziņais [Ebels R.]. Par latviešu tautas dziesmām un viņu krājumiem. *Balss*. 1880. Nr. 36.
- <sup>49</sup> “Dziesmu rotai” (1–8; 1872–1884) bija divas daļas: “Dārza puķu” trīs krājumi ar vācu komponistu sacerējumiem un “Lauka puķu” piecas burtnīcas, kas ietvēra latviešu tautasdziesmu apdares koriem.
- <sup>50</sup> Herders J. *G. Darbu izlase*. Sast. P. Zeile un V. Gammeršmidts. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. 120. lpp.
- <sup>51</sup> Varaidošu Zanderis [Vēbers A.]. Kas ir tautas dziesmas? *Baltijas Vēstnesis*. 1875. Nr. 16.
- <sup>52</sup> Brīvēznieks F. Latviešu tautas gara mantas. *Pagalms*. 1881. Nr. 22.
- <sup>53</sup> Thoms W. J. [1846]. Folk-Lore. P. 187.
- <sup>54</sup> Valk Ū. On the Discursive Foundations of Estonian Folkloristics: a Farmer's Field of Vision. P. 265–272.
- <sup>55</sup> Un tā nav vienīgi Latvijas īpatnība. (Interesantā kārtā Valka raksts Igaunijā provocēja debātes par dažādu zinātnes nozaru metaforiskajiem kodiem; tajās iesaistījās arī etnologi, kuri konstatēja, ka savu nodarbi mēdz skatīt tirgošanās kategorijās; un pretstatā zemniekiem-folkloristiem identificējami ar tirgotāju-pauninieku arodu (sk. Koosa P., Leete A. The ethnographer as a trader: On some metaphors in the Komi fieldwork diaries. *Sign Systems Studies*. 2006. No. 34 (2). P. 387–402). Ir pētnieki, kas uzskata, ka no nacionālā romantisma nākusi naturālistiskā ievirze ir ietiekusies dziļākos folkloras izziņas slāņos un, tālāk attīstoties dabzinātņu pārākuma iespaidā, visai būtiski ietekmējusi nozares epistemoloģiju. Valdimars Hafsteins pētījis naturālo tēlainību un bioloģiskas analogijas, kas veido folkloras teorijas metaforisko repertuāru. Tur viņš ietilpina, piemēram, tādas jēdzienus kā tradīcijas bioloģija, ekotips vai pasakas morfoloģija, kas aizgūta no augu struktūras izpētes (sk. Hafstein V. Tr. Biological metaphors in folklore theory. An essay in the history of ideas. P. 7–32.).
- <sup>56</sup> A. T. [Tullijs A.]. *Baltijas Vēstnesis*. 1888. Nr. 255.
- <sup>57</sup> Par jēdziena “tauta” (*folk*) problematizāciju folkloristikas vēsturē, tā izmantojuma konceptuālajām sekām sk. nodaļā “Tautas atklāšana” (Bula D. *Mūsdienu folkloristika: paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 81.–90. lpp.
- <sup>58</sup> Vērsdamies pie laikraksta *The Athenæum* 1846. gada 22. augustā, Tomss atzinīgi atsauca uz medija lappusēs bieži lausto interesei par populārajām senlietām (*popular antiquities*) vai populāro literatūru (*popular literature*), bet aizrāda, ka parādības, kas tiek šādi apzīmētas “drīzāk ir zināšanas, ne literatūra, kālab vispiemērotāk būtu apzīmējamas ar labu saksisku salikteni — *folk-lore*, ‘tautas zināšanas’” (sk. Thoms W. J. [1846]. Folk-Lore. P. 187–189.

- <sup>59</sup> Tokofsky P. Folk-Lore and *Volks-Kunde*: Compounding Compounds. *Journal of Folklore research*. 1996. No. 33 (3). P. 207–211.
- <sup>60</sup> Par Alkšņa-Zundūļa 1892. gada Krēmara skandālu plašāk sk. Bula D. *Dziedātājtauta: Folklorā un nacionālā ideoloģijā*. 117. lpp.
- <sup>61</sup> Alksnis-Zundulis K. Mūsu tautas gara mantas.
- <sup>62</sup> Sk. Vaivade A. Folkloras vieta jaunās valsts kultūras politikā. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Sast. D. Bula. Rīga: Zinātne, 2014. 67.–100. lpp.
- <sup>63</sup> Plašāk sk. Bula D. Latviešu folkloristika starpkaru Eiropā. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Sast. D. Bula. 14.–66. lpp.

*Dace Bula*

## The Metaphors of Property in the Understanding of Folklore: Insight in the History of Term *Garamantas*

### Summary

**Keywords:** national terms of folklore, conceptual metaphors, National Romanticism of the 19<sup>th</sup> century, the history of folklore studies.

Metaphors that have been used for the definitions and interpretations of folklore to characterize its values and role have already previously attracted the attention of researchers. On a global scale, more interest has been expressed in the range of tropes rooted in nature or the relationship between man and nature – biological metaphors (Hafstein 2001), agricultural metaphors (Valk 2004), organic metaphors (Handler, Linnekin 1984), which can be found in the popular as well as scientific discourse. They have been used for a variety of purposes – to highlight the authenticity and naturalness of oral forms as opposed to the “taught” culture and to popularise and make the gathering of folklore more understandable by comparing it to ordinary activities (practical, household-related). Also, they have been used to attach naturalistic features to folklore as the subject of study, which allows researching it as a subject of nature from the perspective of natural sciences. Such metaphors can also be spotted in the understanding of Latvian folklore, however these cases will only be mentioned in the article and the main attention will be drawn to other metaphors – the ones related to property (economic, legal). They are focused on the term of property (“manta” in Latvian), which in the mid-19<sup>th</sup> century became the core of the national term of folklore – *tautas garamantas* (people’s spiritual/intangible property). Although the history of the term has been examined previously (Bula 2000), it is important to revise the history of this definition and its more updated applications. Firstly, the term has been used for the name of the domain of the digital archive of Latvian folklore ([www.garamantas.lv](http://www.garamantas.lv)), and thus the term *garamantas* has become the identity of Latvian folklore in the virtual environment. Secondly, the active use of property metaphors in the international cultural politics must also be considered, especially the conceptualization of certain forms of culture concerning *heritage*, including *immaterial cultural heritage*, which thanks to the UNESCO initiatives now has metaphorically replaced the term of folklore (Bula, Laime 2017).

## Tautas rokraksti kā kultūras vērtība

**Atslēgvārdi:** tautas rokraksti, rakstītprasme, personiskums, atmiņu albumi, dziesmu klades, dienasgrāmatas

Tautas rokraksti ir tautā tapuši un izplatīti individuāli un kolektīvi manuskripti, kam ir tradicionāls paraugs un kas tādējādi pieskaitāmi tautas jeb tradicionālajai kultūrai. Manu interesi par tautas rakstīšanas tradīcijām kā dziļākas izpētes vērtu kultūras fenomenu modināja darbs pie doktora disertācijas par skolēnu atmiņu albumiem, kura gaitā atklājās, ka šo rokrakstu dažādās formas un izplatība ne tikai krietni pārsniedz skolēnu kultūras robežas, bet arī vieno Latviju ar Eiropas vēsturisko kultūrtelpu. Pārliecību par tautas rokrakstu daudzveidību un nozīmi 20. gadsimta Eiropas kultūrā stiprināja arī konsultācijas izstādei “Jums pienākušas 1243 ziņas”,<sup>1</sup> kuras ekspozīcijā aplūkojamie rokraksti no atmiņu albumiem un literatūras citātu kladēm līdz pagrīdes literatūrai, šaha partijai vēstulēs un mīlnieka dienasgrāmatām sniedza daudzslāņainu vēstījumu par personiskas rakstīšanas nepieciešamību un mērķiem pagājušā gadsimta 60.–70. gadu sabiedrībā, pēdējos atklājot skalā no pašrefleksijas un ģimenes arhīvu veidošanas līdz sociālo, to skaitā intelektuāli un mākslinieciski radošo, saziņas tīklu uzturēšanai un politiskajam protestam. Tiešs impulss paplašināt skatījumu uz tautas rokrakstiem bija jaunas tiem veltītas sadaļas izveide Latviešu folkloras krātuves arhīvā. Šā raksta mērķis ir parādīt tautas rokrakstu potenciālo vērtību pagājušā gadsimta Latvijas kultūras izziņāšanā, pievēršot uzmanību tautas rokrakstu jēdzienam, attīstības vēsturei un izpētes iespējām.

Tautas rokrakstu isā vēsture, nevienmērīgā literārā kvalitāte, nepārskatāmā žanru daudzveidība un satura eklektika (folklorā, literatūrā, autobiogrāfijā, sadzīves etnogrāfijā, oriģinālzīmējumi, preses izgriezumi u. tml.) tuvina tos popkultūrai, kas ilgstoši uzskatīta par mazāk vērtīgu kultūras atzaru un tālab nav pievērsusi pētnieku uzmanību. Viens no celmlaužiem šajā jomā ir britu filologs un kultūrpētnieks Ričards Hogarts (*Richard Hoggart*), kas 1957. gadā publicētajā monogrāfijā *The Uses of Literacy* (“Rakstpratības pielietojums”) detalizēti aplūko pagājušā gadsimta pirmās puses britu strādnieku ikdienas tradīcijas un to kardinālās izmaiņas pēckara masu kultūras ietekmē. Hogarta pētījums ir novatorisks ar savu autobiogrāfiskumu un reizē starpdisciplināritāti – tajā mērķtiecīgi apvienoti autora memoāri ar britu strādniecības sociālo vēsturi un kultūrkritiku. Grāmatas 1992. gada izdevuma priekšvārdā uzsvērts, ka Hogarts paver jaunas perspektīvas kultūras studijās, pārkāpjot sava laika akadēmisko etiķeti ne tikai ar to, ka viņa grāmatas izpētes

priekšmets ir “smirdošā popkultūra”, bet arī tāpēc, ka tajā literārā analīzē “aptraipīta” ar sociāliem un politiskiem jautājumiem.<sup>2</sup>

Mana raksta rosinātāji ir vēsturnieka Mārtina Laiensa (*Martyn Lyons*) pētījumi par lasīšanas un rakstīšanas vēsturi un tradīcijām Eiropā, kuros īpaša uzmanība pievērsta vienkāršās tautas rokrakstiem. Grāmatā *A History of Reading and Writing in the Western World* (“Lasīšanas un rakstīšanas vēsture Rietumu pasaulē”) Laiens norāda, ka tautas rokrakstu kultūras attīstība tieši saistīta ar sabiedrības vispārējo pamatizglītību – lasīt un rakstīt prasmi, kas dažādās Eiropas valstīs sasniegta atšķirīgos laikos, lielākoties pirms valsts apmaksātu pamatskolu tīkla izveides, trūcīgajiem zināšanu alcējiem par skolotājiem izmantojot izglītotākos ģimenes locekļus, garīdzniekus, darba devējus, draugus un kaimiņus. Laiku starp 1830. gadu un Pirmo pasaules karu viņš nosauc par lasīšanas zelta laikmetu, kas iestājās līdz ar iedzīvotāju koncentrēšanos pilsētās, vidusšķiras labklājības un brīvā laika pieaugumu, dzelzceļa un rūpniecības, tai skaitā tipogrāfijas nozares, attīstību, grāmatu izdevēju profesionalizēšanos un bibliotēku tīklu un nacionālo grāmatu tirgu veidošanos. Masveidā tika lasīta gan izklaides, gan lietišķā literatūra, taču līdz pat 19. gadsimta beigām lielākā daļa lasītāju nāca no sabiedrības vidusslāņa, kam ikdienas kultūras neatņemama sastāvdaļa bija arī personiskie rokraksti – vēstules un dažādu veidu dienasgrāmatas (darba, ceļojumu, pusaudžu, sapņu u. c.).<sup>3</sup>

Savu grāmatu *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860–1920* (“Vienkāršo ļaužu rakstīšanas kultūra Eiropā ap 1860.–1920. gadu”) Laiens veltījis sabiedrības zemāko slāņu – zemnieku, mazizglītoto amatnieku un strādnieku – rakstīšanas tradīciju izpētei. Viņš secina, ka šajās sabiedrības grupās rakstīšana kļuva par ikdienas dzīves nepieciešamību tikai 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. To veicināja gan straujās ekonomiskās un sociālās izmaiņas vienkāršās tautas dzīvē – urbanizācija, industrializācija un administratīvo prasību pieaugums, kas palielināja vajadzību pēc lietišķās sarakstes, gan satricinošie vēsturiskie notikumi – masveida izceļošana uz Amerikas Savienotajām Valstīm labākas dzīves meklējumos un Pirmais pasaules karš, kas savukārt radīja nepieredzētu personiskās korespondences u. c. individuālo rakstniecības žanru uzplaukumu.<sup>4</sup>

Industrializācija un modernitāte bija izaicinājums zemnieku un strādnieku sociālajām identitātēm. Tieši tad, kad sociālā evolūcija lika viņiem justies kā anonīmām daļiņām bezpersoniskā mehānismā, viņi sāka rakstīt, lai apliecinātu savu individualitāti mainīgajā un nestabilajā pasaulē.<sup>5</sup>

Laiensa pētījumi liecina, ka līdzšinējais uzskats par avotu trūkumu vienkāršās tautas ikdienas kultūras izpētē ir maldīgs, jo dažādos arhīvos rodami turpat vai nepārskatāmi tautas rokrakstu krājumi, no kuriem viņa iepazītais materiāls – korespondence, dienasgrāmatas, ģimenes grāmatas<sup>6</sup> un dzimtu ģealogijas, pašdarinātas enciklopēdijas, pavārgrāmatas, autobiogrāfijas, memoāri, dziesmu klades, skiču un atmiņu albumi, kā arī dažādi jaukti un nedefinēti žanri – ir tikai “aisberga” redzamā daļa. Šie rokraksti, kaut tekstuāli skopi, ietver daudzslāņainu kultūrinformāciju un līdz ar to paver jaunas iespējas vienkāršās tautas “masas” personalizēšanā un vēstures lasīšanā “no apakšas”.

Kaut arī Mārtina Laiensa izpētes objekts ir sabiedrības mazizglītoto aprindu rokraksti, kam piemīt noteikta žanriskā un dažkārt arī reģionālā specifika,<sup>7</sup> viņa metodoloģiskā pieeja ir mērķtiecīga un starpdisciplināri izvērsta, tāpēc piemērota arī plašāka spektra tautas rokrakstu pētniecībai, īpaši ņemot vērā šo rokrakstu žanru un sociālo robežu plūstamību. Laienss piedāvā aplūkot tautas rokrakstus to aktuālajos vēsturiskajos, sociālajos, nacionālajos, dzimtes un personas kontekstos, paturot redzeslokā arī to attiecības ar tautas mutvārdu kultūru. Viņa uzmanības centrā ir jautājumi par šo rokrakstu lomu nacionālās piederības un personas identitātes veidošanā.<sup>8</sup> Sava pētījuma priekšmeta apzīmēšanai Laienss izmanto no Daniela Fabra (*Daniel Fabre*) aizgūto terminu *écritures ordinaires* (vienkāršo ļaužu rakstījumi), ar to uzsverot rakstītāju sociālo statusu.<sup>9</sup> Ietilpīgāki termini šā rakstniecības veida apzīmēšanai ir *vernacular writings* ar uzsvāru uz piederību tautas kultūrai un *personal, private* vai *ego writings*, kas savukārt izceļ to personīgo raksturu. Iepazītais rokrakstu materiāls un manas folkloristes intereses par tautas tradīcijām rosināja kā termina latviešu valodas variantu izvēlēties *tautas rokrakstus*, ar ko saprotu jebkurā mūsu sabiedrības grupā tapušus un izplatītus tradicionālas formas manuskriptus. Šādā skatījumā pie tautas rokrakstiem pieder gan skolnieces atmiņu albums un karavīra dziesmu klade, gan lauksaimnieces dārkopības piezīmes un mākslinieka darba dienasgrāmata, gan Annas Brigaderes jubilejas albums un Raiņa vēstules.

Tautas rokraksti ir žanriski un saturiski daudzveidīgi teksti, kas, no vienas puses, robežojas ar folkloru, no otras – ar daiļliteratūru un tādējādi ietver abu šo mākslas veidu izteiksmes līdzekļus. Īpaši ciešas saites tos vieno ar 18. un 19. gadsimta rokraksta literatūru, par kuru grāmatniecības vēsturnieks Aleksejs Apinis raksta, ka tā “bieži ir pusceļā no folkloriska dzīves tvēruma tās dabiskajās izpausmēs uz literāru, vienotā ideju sistēmā izkārtotu tvērumu”.<sup>10</sup> Proti, hernhūtiešu dziesmu klades un autobiogrāfijas un no mutvārdu folkloras pārrakstītās garās dziesmas latgaliešu rokraksta literatūrā,<sup>11</sup> tāpat kā 19. un 20. gadsimtā tapušās dziesmu un dzejoļu klades, atmiņu albumi un dienasgrāmatas pēc to radišanas veida, satura, izplatības un lietojuma var būt uzlūkotas gan kā tautas rokraksti, gan rokraksta literatūra.<sup>12</sup> Visādā ziņā robežas starp tautas rokrakstiem un rokraksta literatūru nav strikti novelkamas un atkarīgas no pētnieciskās pieejas (folkloriskas vai literatūrteorētiskas) un abu jēdzienu definējuma plašuma.

Aplūkojot tautas rokrakstus kā salīdzinoši jaunu parādību tradicionālajā kultūrā, secināms, ka tie zināmā mērā pārņēmuši klasiskās mutvārdu folkloras funkcijas, kas 19. gadsimta otrajā pusē bija zaudējusi dominējošo lomu sabiedrības aktīvajā komunikācijā sakarā ar masu rakstītprasmes un masu kultūras ekspansiju. Proti, tāpat kā savulaik tautasdziesmas, teikas un ticējumi, tautas rokraksti dažādās sabiedrības grupās kļūst par radošas pašizpausmes, zināšanu pārneses un ikdienas saziņas līdzekļiem, kā arī grupas identitāti uzturošiem tekstiem, kam, līdzīgi mutvārdu folklorai, ir tradicionāla forma. Vienlaikus, kā norādījis filologs un kultūrvēsturnieks Volters Ongs (*Walter J. Ong*), rakstīšanas kultūra būtiski atšķiras no mutvārdu tradīcijām, jo tās pamatā ir citāds domāšanas veids:

[Rakstīšana] nav tikai runātās valodas piedēklis. Tā pārvieto ar dzirdi uztveramos tekstus jaunā – vizuālā – uztveres pasaulē un līdz ar to pārveido gan valodu, gan pašu domāšanu.<sup>13</sup>

Atšķirībā no mutvārdu folkloras, kas ir situatīva, spontāna un kolektīva, respektīvi, tiešā mutvārdu komunikācijā radīta un uztverta informācija, rakstītie teksti ir individuāli (gan rakstītāja, gan lasītāja nozīmē), pastarpināti (adresāts nav klātesošs, bet autora priekšstats), materiāli (rakstīti uz papīra) un valodas ziņā kodēti (ar burtu zīmēm un attēliem).<sup>14</sup> Oņgs uzskata, ka rakstītprasme ir svarīgākais no cilvēces tehnoloģiskajiem izgudrojumiem, jo, distancējot autoru no teksta, radījusi abstraktās introvertās domāšanas spēju:

Atdalot zinātāju no zināmā, rakstīšana ļauj vairāk pievērsties introspekcijai, kā nekad iepriekš atverot apziņu ne tikai ārējās pasaules citādībai, bet arī iekšējam sev, kam pretī stāv ārējā jeb objektīvā pasaule.<sup>15</sup>

Tādējādi tautas rokraksti iezīmē jaunu pakāpi tradicionālās kultūras attīstībā, jo, sniedzot iespēju saglabāt informāciju, rakstītprasme kalpo kā impulss gan personīgās dzīves aprakstīšanai, arhivēšanai un refleksīvai vērtēšanai, gan jaunas informācijas apgūšanai un ieguldišanai literārajā jaunradē.

Tautas rakstīšanas sākumi Latvijā saistāmi ar jau minētajiem hernhūtiešu brāļu draudžu rokrakstiem 18. gadsimta vidū, taču, ņemot vērā šo manuskriptu reliģiskos mērķus, pamatā literāro formu un ierobežoto izplatību (Vidzeme), secināms, ka tradicionālo tautas rokrakstu laikmeta sākums pie mums, līdzīgi kā citviet Eiropā, datējams ar 19. un 20. gadsimta miju, kad visām sociālajām grupām neatkarīgi no dzimuma un turības bija pieejama vismaz pamatizglītība, kad reizē ar modernu – emancipētu, industriāli augošu un Rietumu pasaulei atvērtu – sabiedrību strauji veidojās nacionālā literatūra un grāmatniecība. Pagājušajā gadsimtā Latvijā, sevišķi līdz datoru ēras sākumam, individuālā rakstniecība bija ikdienas kultūras būtiska sastāvdaļa. Ģimenēs, skolās, draugu lokā, mākslinieku un rakstnieku darbistabās, militārajā dienestā, cietuma vientulībā un citur tapa daudzveidīgi tautas rokraksti – atmiņu albumi, dziesmu klades, kāzu, izstāžu un jubileju viesu grāmatas, literatūras citātu burtnīcas, cietuma piezīmes, vēstules un pastkartes, dažāda satura dienasgrāmatas, ceļojumu apraksti, recepšu grāmatas, ģimenes ģeoloģijas u. c., kuros caur rakstītāja personības prizmu attēlotas gan dažādu sabiedrības grupu ikdienas dzīve un tradīcijas, gan rakstītāja pieredzētie vēstures notikumi, piemēram, 1905. gads un abi pasaules kari.

Tautas rokrakstiem pieskaitāmi gan tā sauktie lietišķie raksti (saimniecības jeb ģimenes grāmatas, kurās reģistrēta ģimenes ekonomikas aprīte, tautas ārstniecības pieraksti, to skaitā buramvārdi, bērnu kopšanas dienasgrāmatas, vēstules u. c.), gan mākslinieciskas formas teksti. Šoreiz uzmanību veltīšu mākslinieciskajiem rokrakstiem – atmiņu albumiem, dzejoļu un dziesmu kladēm, dienasgrāmatām un ceļojumu aprakstiem u. c. kā vērtīgam avotam 20. gadsimta tautas kultūras izpētē Latvijā. Lielākā daļa šo rokrakstu pieskaitāmi pie atmiņu kultūras, proti, tie radīti ar mērķi saglabāt rakstiskas liecības par ilgāku vai īsāku posmu kādas personas biogrāfijā – par vietām, cilvēkiem, notikumiem. Vienlaikus katrs no tiem atspoguļo rakstītāja personību un saikni ar noteiktu sabiedrības grupu, kā arī sniedz informāciju par šīs grupas locekļu savstarpējām attiecībām, tradīcijām un vietu konkrētā laika Latvijas sabiedriskajā un kultūrainavā.



Tā atmiņu albumi, kas pagājušajā gadsimtā tika rakstīti vairākās sabiedrības grupās, īpašu popularitātes vilni piedzīvoja Latvijas skolās. Tie atspoguļo skolēnu neformālo kultūru pamatskolas klasēs un liecina, ka funkciju ziņā bijuši vairāk bērnu savstarpējās saziņas līdzeklis nekā suvenīrs atmiņai. Albumu ieraksti ir reizē personīgi un publiski, respektīvi, atvērti visu rakstītāju vērtējumam. Tie uzskatāmi raksturo bērnu saziņu un savstarpējās attiecības, atklājot gan individuālo draudzības saišu dinamiku, ko nosaka dzimumu socializācijas īpatnības skolas vidē, gan albuma īpašnieka personību un vietu klases sociālajā struktūrā, par ko liecina, no vienas puses, viņa veiktā rakstītāju izvēle, no otras – viņam veltīto ierakstu daudzums un kvalitāte. Atmiņu albumu repertuārs (teksti un ilustrācijas) piedāvā bagātīgu informāciju par pagājušā gadsimta bērnu kultūras resursiem, kas ietver ne tikai bērnu folkloru, literatūru, popkultūru un literatūras mācību programmas fragmentus, bet arī viņu izmantotos materiālus no attiecīgā laika kultūrvides – preses, kino, grāmatu un pastkaršu mākslas. Ierakstu saturs un noformējums ļauj tuvāk iepazīt bērnu māksliniecisko jaunradi – spēju radīt ierakstus kā individuālus mākslas darbus, kas reizē kalpo arī sociāliem mērķiem – gan draudzības saišu stiprināšanai, gan rakstītāja personas identitātes – dzimuma un vecuma, gaumes un interešu, lokālās un nacionālās piederības izteikšanai.<sup>16</sup> Tā kā skolēnu atmiņu albumi tapuši dažādās ģeogrāfiskās un politiskās vidēs – pirmajā Latvijas brīvvalstī un padomju Latvijā, laukos un pilsētās, bēgļu gaitās Krievijā un Vācijā, tie ir vērtīgs informācijas avots ne tikai 20. gadsimta latviešu bērnu kultūras, bet arī izglītības un skolu vēstures izpētē.

Arī dziesmu klades bija tautā iecienīts rokrakstu žanrs, kura aizsākumi meklējami jau hernhūtiešu tradīcijās. Pirms mūzikas ierakstu ēras tās tika rakstītas teju visās sabiedrības grupās starp dažādu vecumu, dzimumu un profesiju pārstāvjiem. Dziesmu klades ir vienas personas veidotas un bieži citu papildinātas dziesmu tekstu izlases, kuru mērķis bija nodrošināt kops dziedāšanas repertuāru radu, draugu u. c. pulcēšanās reizēm gan ikdienas, gan svētku situācijās. Tajās rodami konkrētajā rakstīšanas laikā tautā populāri dažādu žanru dziesmu teksti, kas reizē atspoguļo klades īpašnieka personīgo un viņa sociālajai apkaimei kopējo dziesmu repertuāru, sniedzot ieskatu arī laikmeta vēsturiskajā un kultūras vidē. Tā, piemēram, sinoliete Emma Burka, kas bijusi liela dziedātāja, pierakstīja dziesmu tekstus visa mūža laikā, un viņas desmit dziesmu klašu<sup>17</sup> repertuārs, kas tapis secīgi no četrpadsmit līdz astoņdesmit astoņu gadu vecumam, katram dziesmas tekstam norādot pieraksta laiku un vietu (mājvārdu), atklāj viņas dzīvesstāstu arī plašākā Latvijas vēstures kontekstā – no pirmās Latvijas Republikas cauri Otrā pasaules kara un padomju laikiem līdz atjaunotajai Latvijas valstij. Proti, tajā atrodamas gan no bērnības un jaunības līdzī nākušās tautsdziesmas un ziņģes, gan teksti no latviešu strēlnieku, leģionāru un nacionālo partizānu repertuāra, gan Staļinam tuvā gruzīnu "Suļiko" un padomju laikā Lejasciema ansambli dziedātās dziesmas, gan Atmodas gados populārā Andra un Brigitas Ritmaņu kompozīcija "Manai tautai". Emmas Burkas dziesmu mantojuma pētniece Māra Viksna norāda, ka vairākas no viņas kladēm gājušas no rokas rokā. Tajās dziesmu tekstus rakstījis vīrs (viņa dienesta laikā Vecgulbenē tapusi dziesmu burtnīca arī pievienota Emmas

kladēm), tuvākie draugi un kaimiņi, brīžam veidojot komentējošu saraksti ar klades īpašnieci.<sup>18</sup> Starp dziesmām rakstīti arī albumpanti, Emmai tuvi dzejoļi un citi teksti ar personīgām piezīmēm. Tādējādi Emmas dziesmu klades, kuras Vīksna trāpīgi nosaukusi par teicējas dzīves un laikmeta hroniku,<sup>19</sup> īstenojušas arī atmiņu albumu un dienasgrāmatas funkcijas. Kultūrpētniekam tās varētu būt saistošs informācijas avots ne tikai Emmas Burkas kā folkloras teicējas un pierakstītājas biogrāfijas un repertuāra izpētē, bet arī plašākā tvērumā – sniedzot ziņas par to, kā pagājušajā gadsimtā veidojās tautas dziedāšanas tradīciju reģionālie varianti un dziedātāju kopības un kā hronoloģiski secīgi rakstītas dziesmu klades var kļūt gan par poētisku dzīvesstāsta pierakstu, gan literāru un personīgu pagājušā gadsimta vēsturisko un politisko notikumu hroniku.

No mājas un Latvijas apstākļos rakstītajām dziesmu kladēm atšķirīgas ir karavīru dziesmu izlases, kas tapušas pagājušā gadsimta sākumā miltārajā dienestā cara armijā, slēgtā latviešu puīšu sabiedrībā ārpus dzimtenes. To rakstīšanas mērķis bija latviskā kopības gara uzturēšana svešā, vardarbīgā, daudznacionālā vidē. Ierobežotās tekstu ieguves iespējas tuvina karavīru dziesmu klades tautas mutvārdu tradīcijām gan repertuāra ziņā (teksti rakstīti pārsvarā pēc atmiņas un ietver latviešu un krievu dziesmu folkloru), gan kolektīvajā lietojumā – kopīgā rakstīšanā un dziedāšanā. Piebaldzēna Jāņa Medņa klade,<sup>20</sup> kas tapusi īsi pēc krievu-japāņu kara (1904–1905) cara armijas dienestā Mandžūrijā, dziesmu tekstus rakstījis klades īpašnieks un viņa latviešu cīņu biedru kopa. Rakstītāju paraksti pauž gan piederību Latvijas telpai (Malēniets, Opekalniets, Lēdmanietis, Viciemietis), gan emocionālo attieksmi pret šo karu kā latviešu puisim bezjēdzīgu (Skumdulis, Grūtdienis). Dziesmas vietām komentētas, starp tām atrodami arī albumpanti un vīriešu kultūrai raksturīgās prātulas par dzīvi, nāvi, mīlestību un sievietēm. Aplūkota kopā ar citām Pirmajā pasaules karā tapušajām latviešu karavīru dziesmu kladēm, Jāņa Medņa dziesmu izlase ne tikai sniedz dziļāku ieskatu mūsu karavīru dziesmu repertuāra vēsturē, kur latviešu tautasdziesmu un ziņģu folkloras saplūst ar krievu folkloru un militāro kultūru, bet arī kartē kara vietas, notikumus un ar tiem saistītās emocijas, kā arī sniedz personīgu etnogrāfisku ieskatu latviešu karavīra ikdienā – no kaujas instrukcijām un apgūstamās krievu kara terminu vārdnīcas līdz paštēla veidošanai un nacionālā kopības gara uzturēšanai. Turklāt šo dziesmu klažu teksti atklāj arī puīšu savstarpējās attiecības – draudzību un karavīru brālību –, tāpēc var būt nozīmīgs avots vīriešu kultūras izpētē.<sup>21</sup>

Lai parādītu dziesmu klažu formas un satura daudzveidību, ko ietekmējusi rakstīšanas vide, jāmin arī cietuma burtnīcas, kas vienlaikus ir uzskatāms paraugs dažādu žanru kombinācijām un saplūsmei tautas rokkrakstos. Proti, Latviešu folkloras krātuves cietuma burtnīcu kolekcija,<sup>22</sup> kas atspoguļo vīriešu cietumu subkultūru pagājušā gadsimta 20.–30. gados, rāda, ka šīs cietuma administrācijas izsniegtās un cenzētās klades ieslodzīto sabiedrībā īstenojušas vairākas funkcijas vienlaikus – kaut pamatā dziesmu klades, tās izmantotas ne tikai kopīgai dziedāšanai, bet arī kā atmiņu albumi biedru ierakstiem, kā piezīmju burtnīcas vēstulju uzmetumiem, tiesvedības dokumentu norakstiem un bibliotēkas grāmatu konspektiem, arī kā dienasgrāmatas ar ieslodzījuma laika kalendāru vai vienkārši kā papīrs zīmēšanai.<sup>23</sup> Iekļauto tekstu daudzveidības dēļ cietuma burtnīcas

žanriskajai klasifikācijai viegli nepakļaujas. Tas sakāms arī par citiem māksliniecišķajiem rokrakstiem, kuros žanrs bieži ir tikai vispārīgi iezīmēts kopējais ietvars rakstītāja jaunradei.

Tāpēc tautas rokrakstu pētniecībā blakus žanriskajai analīzei – atsevišķa rokrakstu žanra uzbūves un lietojuma izpētei konkrētās sabiedrības grupās – būtu lietderīgi izmantot arī citas metodoloģiskās pieejas. Viena no tām ir iespējami pilnīga viena rakstītāja radīto tradicionālo rokrakstu kopuma izpēte, koncentrējoties uz rakstītāja personību žanra vietā un jautājot, kādi ir tie rokrakstu veidi, kurus viņš izmanto pašrefleksijai un saziņai ar apkārtējo sabiedrību. Šāda pieeja sniedz iespēju ne tikai iepazīt rakstītāja personību, bet arī caur šīs personības prizmu tuvplānā aplūkot sabiedrības grupas, ar kurām viņš savas dzīves laikā bijis saistīts, lokalizējot tās konkrētā vēsturiskajā laikā un telpā.

Tā limbažnieka Pētera Alfrēda Stegera (1895–1919) rokraksti<sup>24</sup> stāsta par jauna un talantīga, taču trūcīga jaunekļa personības izaugsmi un krīzi mazpilsētas vidē 20. gadsimta sākumā, atklājot tuvplānā vienu no šim laikam raksturīgajiem “atraitnes dēla” dzīvesstāstiem.<sup>25</sup> Stegera autobiogrāfijas rokraksts krievu valodā vēsta par viņa pārcelšanos no laukiem uz Limbažiem, lai mācītos pirmmācības un pēc tam pilsētas skolā. Līdzekļu trūkuma dēļ apstākļi bija skarbi, taču mierinājums tika rasts grāmatās, kas nodināja ilgas pēc “smalkuma un garīguma”:

Man bija jāglabā katra kapeika... Vecākiem dārgi maksāja mana izglītība pilsētas skolā. Gadījās, ka ārā ir lietus, dubļi, bet es skrienu pa ielu uz skolu plānās biksītēs, bez kalošām. Manu vājo organismu šāda dzīve stipri iedragāja – dažas reizes biju uz nāvi slim. Taču vienmēr mani balstīja un vilināja cerība uz brīnišķo ideālu pasauli... Mācības sniedza man augstu prieku, jo zināšanas nekad nepieviļ.<sup>26</sup>

Gan autobiogrāfija un dienasgrāmatas, gan sacerēto dzejoļu burtnīcas un skicēm piepildītie zīmējumu bloki atklāj Alfrēda radošos talantus un alkas pēc tālākas izglītības, kas varēja īstenoties vien pašmācības ceļā iegūtājās tautskolotāja tiesībās un īsos skolotāju kursus Tērbatā, no kurienes mājinieki saņēma optimistiskas vēstules, par spīti rakstītāja gara nomāktībai un vārgajai veselībai. Grāmatu lasīšana, dzejas rakstīšana un zīmēšana Alfrēdam ir psiholoģisks patvērums no ikdienas pelēcības un reizē smalka pašrefleksija, kas atspoguļo gan neīstenotas personības ambīcijas, gan *fin de siecle* garīgo krīzi un laikmeta modi. Ieraksti Alfrēda atmiņu albumos atklāj, ka nozīmīgākās sociālās saites viņam veidojās ar ģimeni – trim māsām Alvīni, Kristīni un Emmu.<sup>27</sup> Ir arī daži draugu ieraksti, kas savukārt apliecina Alfrēda piederību Limbažu jaunekļu – intelektuāļu kopai, kurus vieno cerība par neatkarīgas Latvijas izveidošanos un dedzīga interese par jauno, plaukstošo latviešu literatūru, kas bagātīgi pārstāvēta Stegera ar roku rakstītajās un paša ilustrētajās 19.–20. gadsimta mijas latviešu dzejas izlasēs.

Tautas rakstīšanas tradīciju izplatība mūsu sabiedrībā rosina meklēt vērtīgus izpētes objektus arī pētnieka tuvākajā apkārtnē, tai skaitā radu lokā. Ģimenes rokraksti sniedz iespēju papildus rakstītajam materiālam iegūt unikālu kontekstuālu informāciju, kas pētniekam “no malas” bieži ir nepieejama un pat neapjausta.

Manas ģimenes arhīvā saglabātie vecmāmiņas Martas (1910–1999) rokraksti – dienasgrāmatas, dziesmu klade, ceļojumu apraksti un apsveikuma pastkaršu albums, tāpat kā viņas reiz rūpīgi krātie suvenīri, katrs ar savu stāstu, liecina par kaislību uz personīgās dzīves aprakstīšanu un arhivēšanu, kas notikusi visu mūžu. Katrs no šiem rokrakstiem savā veidā atspoguļo Martas personību un ikdienas dzīves vidi, kas mūža lielāko daļu bija Rīgas nomale – Purvciems. Martas rokraksti tapuši dažādos laikos un līdz ar to stāsta par atšķirīgiem viņas biogrāfijas nogriežņiem. Visplašāko laika skalu aptver pastkaršu albums, kurā izveidotā apsveikumu izlase atklāj Martas sociālo saišu tīklu dažādos dzīves posmos – no skolas biedrenēm un jaunības laika pielūdzējiem līdz sirdsdraudzenēm un kundēm (Marta bija profesionāla šuvēja), istabiņas īrniecēm un radiem pēckara emigrācijā Vācijā un Kanādā.

Personīgākais no Martas rokrakstiem ir dienasgrāmatas, kas rakstītas no piecpadsmit līdz piecdesmit gadu vecumam (1925–1960) un veltītas pārsvarā viņas emociju dzīvei. Iekšējie dialogi ierakstos nereti pārtop sarunā ar dienasgrāmatu. Tā 1925. gada 7. novembrī piecpadsmit gadu vecumā izdarītais ieraksts vēsta:

Mana mīļā dienas grāmatiņa! Maz gan es tevīm savas domas izstāstu un lieku tev līdz garlaikoties ar mani, bet nu tev drusku izstāstīšu par vakardienu, jo, atminoties viņu, sirds man it kā mieru neatrastu un nogrimtu dziļās domās.

Volters Ongs secinājis, ka tikai rakstiskajā kultūrā ir iespējama dienasgrāmatas forma, kurā iedomātais adresāts ir rakstītājs pats. Taču rodas jautājums:

[K]as ir tas pats, kam tiek rakstīts? Es šodien? Vai es, kāds domāju būt pēc desmit gadiem? Kāds es ceru būt? Vai rakstu sev, kādu pats iztēlojos, vai gribētu lai mani iztēlojas citi?<sup>28</sup>

Tāpēc dienasgrāmatas reti tiek rakstītas tikai sev, kaut vai apzinoties, ka tās varētu tikt mantotas vai nejauši atrastas. Par pašcenzūru Martas dienasgrāmatās liecina tekstu aizkrāsojumi un izplēstās lappuses.

Savas dienasgrāmatas Marta visintensīvāk rakstījusi pusaudzes un agrās jaunības gados, kad apcerētas pirmās aizraušanās, pielūdzēji, mīlestības jūtu uzplaukums un noriets, kā arī ballītes un “ceļojošās” šuvējas darba romantika, dzīvojot, strādājot un atkal atgriežoties lauku mājās dažādās Latvijas vietās kā Zārai Rūdolfā Blaumaņa “Skroderdienās Silmačos”. Galvenā uzmanība veltīta iekšējiem pārdzīvojumiem, kas pavada jaunas meitenes pieaugšanu par sievieti un māti, kļūšanu par ģimenes apgādnieci. Taču viņas romantiskā daba, rakstītājas dotības un vēlme ar dienasgrāmatas ierakstu palīdzību pārskatīt, vēlreiz iztēlēt izdzīvot un novērtēt pavadīto dienu notikumus radījušas arī pietiekami izvērstus sadzīves ainu tēlojumus. Tajos raksturota dzīve divās ģimenēs (vecāku un pašas) ar atšķirīgām tradīcijām un varas hierarhiju, saskarsme ar pagalma kaimiņiem, tostarp vācu un krievu izcelsmes latviešiem,<sup>29</sup> arī attiecības ar draugiem, kas sākotnēji bija Purvciema jaunieši, ar kuriem kopā iets uz patālo Linezeru peldietis un svinētas dzimšanas dienas ar dziedāšanu zem loga un dančiem patafona pavadībā, bet vēlāk – četras Purvciema ģimenes, kuru biežās kopā sanākšanas reizes veicināja sievu draudzība, grāmatu lasīšanas un

dziedāšanas kaislība. Tikšanās reizēs pie liķiera glāzes (dāmām) un brandavīna mēriņa (kungiem) izdziedātais ziņģu un romanču repertuārs ierakstīts Martas dziesmu kladē, norādot gan pašas, gan katra drauga mīlākās dziesmas.

Sadzīves ietvarā un paskopi, bet tāpēc ne mazāk dramatiski Marta aprakstījusi savu dzīvi kara laikā, tai skaitā Rīgas bombardēšanu 1944. gadā:

Šai nedēļā jau pārāk tuvu dzirdami kara dārdi. Kļūst baigi domājot, kā iegrozišu savu dzīvi. Viss gulstas uz manām rokām. Vai būs spēka strādāt un strādāt? Visus sūta prom uz Vāciju. Jānis [vīrs – B. K.-M.] pārtrauca darbu. Cik ilgi bēguļos? Cik ilgi būs vienai spēka? (7. jūlijs)

Ceļi bij pilni bēgļu. Daži sabrauca arī mūssētā. Kāva aitas, vistas. Nekā nežēloja. Arī mēs, jau visu sapakojuši, gaidījām pavēli. Izglāba fronte, kura kā dimdošs negaiss strauji tuvojās. Pēdējā šausmu dienā [...] visu nakti nogulēju pagrabā uz runkuļiem. Visu nakti sprāga un dega Rīga kā reiz redzētā filmā, kur Nerons dedzināja Romu. Otrā rītā neparasts klusums. Stāvējām pie vārtiem, kad no bodes stūra nāca krievi – pirmā triecienrota. (19. novembris)

Pēc kara Marta rakstīja dienasgrāmatas aizvien retāk, līdz 1960. gadā pārtrauca pavisam. Padomju laiks un Rīgas paplašināšana ar blokmāju rajoniem ienesa neatgriezeniskas pārmaiņas Purvciema dzīvē, kas beidzās ar gandrīz divsimt gadu vecās, viņas vectēva celtās ģimenes mājas nojaukšanu 1981. gadā. Dzimto māju zaudējums emocionāli attēlots ierakstā Martas ceļojumu kladē, kas tapusi 70.–80. gados, kad kopā ar bērniem un mazbērniem žigulī apceļoja Latvija. Ieraksts “Pēdējā ziema Purvciemā” kontekstuāli sasauca ar šajā kladē veidotajiem ceļojumu aprakstiem, kuru lielākā daļa stāsta par atgriešanos jaunībā iepazītajās un iemīlētajās, taču laika un cilvēku pārveidotajās Latvijas vietās. Ceļojumu klade atspoguļo Martas atmiņu arhivēšanas noslēguma posmu, kas ietver refleksijas par zudušo jaunības zemi, šaurākā nozīmē – Purvciemu, plašākā – Latviju.

Martas rokrakstu kopa ļauj ne tikai iepazīt viņas dzīves gaitas un personību, bet arī stāsta par ikdienas dzīvi Rīgas nomalē, Purvciemā 20. gadsimta 20.–30. gados un tās pārmaiņām padomju laikā. Tas ir vēl viens stāsts par zudušo Latviju, kuras izpētē personīgas liecības drīz būs rodamas vien tautas rokrakstos. Pagājušā gadsimta 80. gados somu folkloriste Satu Apo (*Satu Apo*) kritizējusi tautas kultūras pētniecību par pozitīvu, idealizējošu stereotipu radīšanu, kad, aprakstot zemnieku kultūru, tikuši izraudzīti tikai tie fakti, kas pamato tās harmoniskumu un izraisa cieņu.<sup>30</sup> Tautas rokraksti ļauj no šādām zinātniskām konstrukcijām izvairīties, jo dokumentē pagājušo laiku ikdienas kultūru uz papīra un tuvplānā, rakstītāja personīgajā skatījumā.

## Secinājumi

Tautas rokraksti mūsu kultūrizpētē ir jauns jēdziens. Tā pamatā ir Eiropas kultūras studijās lietotie termini zemākajos un vidējos sabiedrības slāņos izplatītu personisku rokrakstu apzīmēšanai. Ar savu piederību tautas jeb tradicionālajai kultūrai tautas rokraksti

ir ērti lietojams vienots apzīmējums visiem tautā tapušajiem tradicionālas formas manuskriptiem, kas līdz šim analizēti gan kā folklorā, gan rokrakstu literatūrā, gan vispār nav ievēroti kā pārāk jauna un masu kultūrai tuva parādība.

Kaut arī tautas rakstīšanas kultūras sākumi Latvijā saistīti ar hernhūtiešu brāļu draudžu rokrakstiem, kā masveida parādība tautas rakstniecība šeit, līdzīgi kā citur Eiropā, uzplauka 19. gadsimta otrajā pusē līdz ar sabiedrības modernizāciju un izglītības vispārēju pieejamību un līdz pat datoru ēras sākumam pagājušā gadsimta 90. gados bija tautas ikdienas kultūras būtiska sastāvdaļa. Tā ne tikai bija pārņēmusi dažas no sociālajām funkcijām, ko iepriekšējos gadsimtos īstenoja mutvārdu folklorā, bet arī piedāvāja jaunas sociālās saziņas un personīgās jaunrades iespējas. Sevišķi tas sakāms par mākslinieciskajiem tautas rokrakstiem – atmiņu albumiem, dziesmu kladēm, dienasgrāmatām u. c., kuros rakstītāji ar poētisku tekstu starpniecību gan apliecināja savu radošumu, veidojot personīgo atmiņu kultūru, gan nostiprināja piederību dažādu veidu sociālajām kopienām.

Žanru saplūsmē un daudzveidībā tautas rokrakstos rosina to izpēti koncentrēt vairāk uz rakstītāja personību nekā žanru. Vienas personas radīto manuskriptu kopuma analīze sniedz iespēju izsekot, kā atsevišķi rokrakstu žanri tiek izmantoti gan rakstītāja pašrefleksijā, gan viņam nepieciešamo sociālo tīklu veidošanā. Tādējādi ar individuālu piemēru palīdzību tautas rokraksti ļauj tuvplānā skatīt šaurākas un plašākas ainas no Latvijas sociālās un kultūras vēstures – ģimenes struktūru un radu sadzīvi, skolu kultūru, darba ikdienu un svētku tradīcijas lauku un pilsētas vidē, profesionālo un personīgo attiecību tīklu un modeļu veidošanos, līdzdalību vēsturiski politiskajos notikumos, personas un dzimtes identitātes izteiksmes kultūrā, dziedāšanas, grāmatu lasīšanas un vispār kultūras baudīšanas paradumus, individuālās un kolektīvās mākslinieciskās jaunrades izpausmes u. tml., atverot jaunus informācijas kanālus gan humanitāro, gan sociālo zinātņu pētījumiem.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Latvijas Laikmetīgās mākslas centra rīkotā izstādē “You’ve got 1243 messages. Dzīve pirms interneta. Pēdējā paaudze” notika Latvijas Nacionālā mākslas muzeja Lielajā izstāžu zālē no 2017. gada 8. decembra līdz 2018. gada 4. februārim.
- <sup>2</sup> Goodwin A. The Uses and Abuses of In-discipline. Introduction to the Transaction Edition. Pārpublicēts: Hoggart R. *The Uses of Literacy*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017. P. xiii.
- <sup>3</sup> Lyons M. *A History of Reading and Writing in the Western World*. Great Britain: Palgrave Macmillan, 2010. P. 137–152, 171–173.
- <sup>4</sup> Lyons M. *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860–1920*. New York: Cambridge University Press, 2013. P. 1–8.
- <sup>5</sup> Ibid. P. 16.
- <sup>6</sup> Ģimenes grāmatas, Francijā sauktas par *livre de famille*, Itālijā – *libro di famiglia*, Eiropas turīgo slāņu kultūrā pazīstamas jau kopš 15. gadsimta. 16.–18. gadsimtā lietuviešu bajāru ģimenēs pazīstamas kā *silva rerum*, ko romānā ar tādu pašu nosaukumu aprakstījusi lietuviešu kultūrpētniece un rakstniece Kristina Sabaļauskaite (romāns un tā turpinājumi latviešu valodā izdoti apgādā “Zvaigzne ABC” 2012.–2015. gadā). Ģimenes grāmatās tika pierakstīta galvenokārt ģimenes notikumu hronika un saimniecības izdevumi, bet arī tosti, sakāmvārdi un personīgas piezīmes pēc rakstītāja gaumes. Tās tika turpinātas ģimenē nākamajā paaudzē. 19. gadsimtā rakstītas arī zemnieku ģimenēs Francijas un Itālijas

- laukos. Lyons M. *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860–1920*. P. 222–240. Ģimenes grāmatas ar dažādiem nosaukumiem pazīstamas un aizvien tiek rakstītas arī Latvijā, piemēram, salacgrīvietes Aijas Oppes ģimenes hronika rakstīta kalendārājā plānotājā katru dienu kopš 70. gadiem līdz ar laika vērojumiem un saimniecības piezīmēm.
- <sup>7</sup> Laiensa izpētes objekts ir franču, itāļu un spāņu zemnieku un amatnieku rokraksti, galvenokārt vēstules.
- <sup>8</sup> Lyons M. *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860–1920*. P. 14–18.
- <sup>9</sup> *Écritures Ordinaires*. Ed. D. Fabre. Paris: POL/Centre Georges Pompidou, 1993.
- <sup>10</sup> Sk. Apinis A. *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. Rīga: Liesma, 1987. 197. lpp.
- <sup>11</sup> *Ibid.* 158. lpp.
- <sup>12</sup> Tā, piemēram, Aleksejs Apinis nepieskaita atmiņu albumus rokraksta literatūrai, bet seno albumu pētniece Aija Taimiņa to darījusi. Sk.: Apinis A. *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. 8.–9. lpp.; Taimiņa A. *Memoria et amoris causa scribebat...* (piemiņā un mīlestībā rakstījis...): Piemiņas albums jeb *Album Amicorum*: rokrakstu kultūrvēsturisku studiju aspekti. Bibliotēku pasaule. 2004. Nr. 29. 29.–34. lpp.
- <sup>13</sup> Ong W. J. *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2002. P. 83.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 31–48.
- <sup>15</sup> *Ibid.* P. 83, 103.
- <sup>16</sup> Vairāk sk.: Krogzeme-Mosgorda B. *Atmiņu albumu tradīcija latviešu skolēnu kultūrā*. Rīga: LU LFMI, 2013. Atmiņu albumu kolekcija Latviešu folkloras krātuves arhīvā LFK [2121].
- <sup>17</sup> Emmas Burkas dziesmu klades glabājas Latviešu folkloras krātuves arhīvā LFK [2088].
- <sup>18</sup> Viksna M. Emmas Burkas “dziesmotais ceļš”. *Letonica*. 2015. Nr. 29. 157.–160. lpp.
- <sup>19</sup> *Ibid.* 152. lpp.
- <sup>20</sup> Jāņa Medņa dziesmu klades kopija LFK [2121], 1413, 1686.
- <sup>21</sup> Vairāk sk.: Krogzeme-Mosgorda B. Viriešu albumi. Atmiņu albumu tradīcija militārajā dienestā un apcietinājumā. *Letonica*. 2011. Nr. 21. 188.–203. lpp.
- <sup>22</sup> LFK [1450].
- <sup>23</sup> Vairāk sk.: Krogzeme-Mosgorda B. Viriešu albumi. Atmiņu albumu tradīcija militārajā dienestā un apcietinājumā. 192.–195. lpp.
- <sup>24</sup> Alfrēda Stegera rokrakstu kolekcija glabājas Limbažu muzeja krājumā.
- <sup>25</sup> Sk., piemēram, Bērzonis I. Bālie latviešu “atraitnes dēli”. *Leģendas*. 2018. Nr. 132. 41.–47. lpp.
- <sup>26</sup> LŽNM 13135.
- <sup>27</sup> Skolotāja Emma Stegere nodzīvoja ilgu mūžu, atstājot arī plašu personisko rokrakstu klāstu.
- <sup>28</sup> Ong W. J. *Orality and Literacy*. P. 100.
- <sup>29</sup> Par Martas pagalma kaimiņiem Purvciemā vairāk sk.: Krogzeme-Mosgorda B. Atmiņas par bērnību Purvciema pagalmā pagājušā gadsimta 40.–50. gados. *Letonica*. 2007. Nr. 16. 51.–67. lpp.
- <sup>30</sup> Apo S. *Rahvas elämäntapansa puolustajana*. Tiede & Edistys 3, 1985 u. c. Citēts pēc: Virtanen T. J. Dimensions of everyday life. *Everyday life and ethnicity. Urban Families in Loviisa and Vöru*. Eds. A. Kirveennummi, M. Räsänen, T. J. Virtanen. Helsinki: SKS 1944. P. 61.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

## Vernacular Writings as a Cultural Value

### Summary

**Keywords:** vernacular writings, writing skills, privacy, autograph albums, song books, diaries

The article is dedicated to vernacular writings as a form of traditional culture. Its source of inspiration is the research of the writings of ordinary people in Europe, carried out by the cultural historian Martyn Lyons. The aim of the article is to suggest vernacular writings as the valuable source for the studies of the 20<sup>th</sup> century culture in Latvia. Attention has been drawn to the concept and genres of vernacular writings, their borders with the handwritten literature and oral folklore, as well as the future perspectives of their research.

*Vernacular writings (tautas rokraksti)* is a new term in the Latvian culture research. It is based on the concepts used in European cultural studies (besides *vernacular writings* also *écritures ordinaires* and *ego-documents*) to refer to individual writings popular in the lower and middle classes of European society. From a folklorist perspective *vernacular writings* is a handy umbrella term that covers all popular manuscripts of traditional form, which so far have been analysed both as folklore and handwritten literature, or have not been noticed at all due to the assumption that it is a too recent phenomenon related to mass culture.

In Latvia, similarly to elsewhere in Europe, writing culture became a part of everyday life in the second half of the 19<sup>th</sup> century along with the modernisation of society and general access to education and continued up to the beginning of the digital era in the 1990's. Vernacular writings not only took over several functions from the oral culture implemented in the previous centuries, but also offered new opportunities for social communication and individual creativity. It particularly refers to the so-called artistic genres – autograph albums, song books, diaries, etc.

The diversity and eclectics of genres in vernacular writings encourage to focus attention to the personality of the author rather than to the specifics of separate genres. The analysis of manuscripts created by one person not only provides an opportunity to approach the personality of the author, but also helps to understand the role of these manuscripts in the creation of his personal social networks. Thus, with the help of individual case studies of vernacular writings, it is possible to examine the social and cultural history of Latvia – the family structure and hierarchies, the school culture, the everyday life and



festive traditions in rural and urban environments, the professional networks and models of private relationship, the personal experiences of historical and political events, the cultural expressions of personal and gender identities, the habits of culture consumption, the manifestations of individual and collective creativity etc., opening up new channels of information for research in humanities and social sciences.



jēdziena pamatā ir cilvēka mūžs. Kaut arī nereti nozīmes pārklājas, tautasdziesmās vērojama diferencēšanās starp to, kas notiek vai nenotiek “mūžam”, un to, kas norisinās “[visu] mūžu”. Tātad jau dainās varam vērot mūžības jēdziena aizsākumus.

Rodas jautājums: vai arhaiskā tradīcijā, pie kurām pieder tautasdziesmu autori, cilvēka mūžs uzskatāms par profānu pretstatā mītiskajam sakrālajam laikam? Lai atbildētu uz minēto jautājumu, vispirms ielūkosimies sakrālā laika teorijas pamatlicēja Mirčas Eliades (*Eliade*, 1907–1986) koncepcijā. Jāpiebilst, ka ar arhaisko tradīciju ir jāsaprot nevis mītiski senlaiki, bet gan senāko, proti, arhaisko priekšstatu glabātāja tradicionālā sabiedrība, kuras zelta laiki latviešu tautasdziesmu kodificēšanā, iespējams, sakrīt ar tā dēvētajiem katoļu laikiem 13.–16. gadsimtā,<sup>3</sup> proti, ar pirmkristīgās reliģijas un kristietības saskarsmes posmu. Liecības par šo posmu glabā sinkrētiskie elementi, kas nojaušami tradīcijās, ticējumos un visskaidrāk tieši tautasdziesmās.<sup>4</sup>

Mirča Eliade uzskata, ka arhaiskā kultūrvidē dzīvojošo cilvēku uztverē laiks ir nevienmērīgs un neturpinās vienlaidus. Ikdienas laika plūsmā, tātad profānajā laikā, izdalāmi atsevišķi brīži, laikposmi ar īpašu nozīmi un blīvumu – proti, sakrālais, hierofaniskais laiks.<sup>5</sup> No profānā laika to izdala, pirmkārt, rituāli, otrkārt, mītiskā laika restaurācija, tas ir, atgriešanās mītiskajā laikā, piemēram, kaujās, medībās vai citās zīmīgās aktivitātēs, kad cilvēks atkārti mītisko varoņu veikumus, un, treškārt, kosmisko norišu, gadalaiku un dabas ritumi, kas pārtrauc profānā laika plūdumu.<sup>6</sup> Arhaiskās kultūrvides cilvēks dzīvo profānajā laikā, bet, regulāri saskaroties ar sakrālo laiku, vienlaikus arī konkrētā mirkļa apziņā “te un tagad”, kas no apziņas izslēdz vai mazāk nozīmīgā plānā atbīda vēsturiskā laika ritējumu un mūža neatgriezeniskumu.

Savukārt tradicionālajai zemkopju sabiedrībai nereti raksturīga laika izpratne, kas, smeļoties analogiju Mēness un gada ciklā, laika ritumu uztver cikliski: ar periodisku pasaules radīšanu un atgriešanos pirmatnējā sākumstāvoklī, svētuma pilnīgajā valstībā. Cenšoties nokļūt sākumstāvoklī, kas ir ārpus vēstures, cilvēks cenšas izbēgt no profānā, proti, no ikdienišķā darba un dzīves cīņiņu ritējuma šķietamās bezjēdzības. Eliade šīs alkas dēvē par “nostalgiju pēc esamības”, ko raksturo vēlme atcelt visu vēsturi un atgriezties tajā ārpuslaika mirklī, kurā iesākās pasaule, kāda tā nākusi tieši no Radītāja rokām, svaiga, tīra un spēcīga.<sup>7</sup> Kad Jaungada svētku periodā Vecās Derības reliģijas piekopēji izraidīja grēkāzi tuksnesī, lai kopienu šķīstītu no grēkiem, ļaunajiem gariem un slimībām (3Moz 16:6–26), tie mēģināja kaut uz mirkli atjaunot mītisko aizvēsturisko “tīro” laiku, atceļot pērnā gada, proti, pagātnes, laiku.<sup>8</sup> Tas ir sakrālais laiks (ciklisks, jo notiek regulāri), kurā nav nākotnes, pagātnes, tagadnes, nav svarīgs konkrētais “kad”. Tas ir no vēstures ritējuma atbrīvots laiks, un tāds tas nojaušams arī tautasdziesmās, piemēram, saulrieta aprakstā:<sup>9</sup>

Balta kaza jūrā brida  
Zeltītiem radziņiem;  
Tā nebija balta kaza,  
Tā bij Dieva kumeliņš. (LD 33862, 1)

Eliade skaidro, ka cikliskā sakrālā laika izpratnes pamatā ir vēlme atcelt laika neatgrieziskumu, piešķirot tam apla ritējumu. Ikreiz viss sākas no jauna, no sākotnes.<sup>10</sup> Ar šādu laika izpratni, proti, izlaužoties no vēstures ietvariem un atrodoties tai ārpusē, cilvēks cenšas izvairīties no ikdienišķās dzīves šķietamās bezjēdzības.

Te arī meklējama atbilde jautājumam, vai tautasdziesmās cilvēka mūžs uzskatāms par kaut ko profānu pretstatā mītiskajam sakrālajam laikam. Arhaiskās kultūrvides pārstāvim jebkurš laiks var kļūt par sakrālu, jo sakrālais laiks rit paralēli profānajam. Kā norāda Eliade, tajās reizēs, kad sakrālais saplūst ar profāno, vairs nav pagātnes, nav jābēdējas par nākotnes zūdamību, jo profānais ir pārvērties par mītiski bezlaicīgo, sakrālo. Tradicionālajai zemkopju sabiedrībai raksturīgie gadskārtu svētki, būtiski dzīves notikumi un it īpaši mūža beigas iezīmē profānā laika pāreju sakrālā esamībā. Ne velti Krišjānis Barons dainas kārtoja saskaņā ar cilvēka mūža ritējumu,<sup>11</sup> savukārt Vaira Viķe-Freiberga uzsver tautasdziesmās rodamo “laika dimensijā situēto divdalījumu starp cilvēka mūžu un saules mūžu jeb mūžību”.<sup>12</sup>

Turpretim kristīgās laika izpratnes pamatā ir linārais laika tecējums. Šī izpratne ontoloģiski balstīta idejā par pasaules radīšanu un laika sākotni.<sup>13</sup> Šīs izpratnes sākumi meklējami Vecās Derības kultūrtelpā. Pilnībā nenoraidījusi priekšstatu par mītisko atgriešanos pirmsākumos, Vecās Derības reliģija ietver uzskatu, ka svētums rodams ne vien ārpus vēstures, bet gan un it īpaši vēstures ietvaros. Ar Ābrama pēcnācēju izceļošanu no Ēģiptes vienas dzimtas stāsts pāraug ebreju tautas vēsturē. Vecās Derības reliģijā, tāpat kā vēlāk kristietībā, doma par dabas bezmērķīgo riņķojumu tiek atbīdīta malā, jo priekšplānā izvirzās ar cilvēci saistītie notikumi, kas izkārtojas jēgpilna stāsta līnijā – vēsturē. Nebeidzamo dabas riņķojumu vietā Israēla pravieši Mozus, Amoss, Jesaja, Jeremija un citi apliecina vēsturisko notikumu jēgpilnu secību, proti,

vēsturiskajiem notikumiem ir vērtība pašiem par sevi tādā mērā, kādā tos ir noteikusi Dieva griba. Šis ebreju tautas Dievs jau vairs nav Austrumu dievība, arhetipisko žestu radītājs, bet gan personība, kura nemitīgi iejaucas vēsturē, paužot savu gribu ar notikumu (iebrukumi, aplenkumi, kaujas utt.) starpniecību. Vēsturiskie fakti tādējādi kļūst par “situācijām”, kurās nonāk cilvēks attiecībā pret Dievu, un kā tādi vēsturiskie fakti iemanto reliģisku nozīmi, kādu tiem agrāk nekas nespēja nodrošināt.<sup>14</sup>

Kristietība manto līdzīgu skatījumu. Jēzus dzīves gaitas, viņa nāve un augšāmcelšanās iekļaujas vēstures kontekstā. Tā ir konkrētu atgadījumu virkne un vienlaikus visas cilvēces mēroga notikums, kas, atrazdamies uz vēsturiskā laika ass, kalpo par pamatu personīgām attiecībām starp kristiešiem un Dievu. Tādēļ, svinot Kristus dzīves zīmīgākos notikumus – krustā sišanu un augšāmcelšanos –, kristieši nepiedalās gadskārtējā dabas atdzimšanas rituālā, neizdzīvo mūžīgo atgriešanos pirmsākumos kā, piemēram, grieķu sievietes Adonida svētkos, apraudot viņa nāvi un gaidot gadskārtējo dabas atjaunotni un auglības atgriešanos. Kristīgajā izpratnē ticīgie piedalās vēsturiskā notikumā, kas, ja arī ne absolūti hronoloģiski precīzi, tad katrā ziņā viennozīmīgi lokalizējams uz lineārās laika ass.

Kā norāda arheoloģiskie dati un sakrālo tekstu liecības, vēsturiski orientētā Vecās Derības reliģija līdz ar tās lineāro laika izpratni neguva tūlītēju uzvaru pār senākajiem pagātnes priekšstatiem. Senās Israēlas un Jūdejas auglības reliģijas vienkāršo cilvēku acīs šķita pievilcīgas, it īpaši Baāla kulta, kura apkarošama kļuva par vienu no vadmotīviem Vecās Derības tekstos. Līdzīgu fenomenu varam vērot arī kristiešu kultūrās, it īpaši zemkopju vidē, kur senie gadskārtu un atjaunotnes rituāli nereti sajaucās ar kristietīgajiem priekšstatiem, kā to redzam Ziemassvētku un Vasarsvētku nosaukumos latviešu valodā. Tādēļ Eliades ieviestā cikliskā un lineārā dihotomija ir relatīva, proti, apraksta kultūrtelpā prevalējošo laika izpratni. Turklāt gan jūdaisma, gan kristīgās tradīcijas nereti ir bijušas uzņēmīgas pret mesianiskām kustībām, kas gaida Dieva izredzētā atgriešanos vistuvākajā laikā, pasaules galu un jaunu pilnīgotu pasauli. No vienas puses, šajās kustībās saglabājas vēsturiskā laika izpratne, bet, no otras – izpaužas senais ārpusvēsturiskais pasauleskatījums. Šīs grupas pieciņš vēsturi, bet vienīgi tādēļ, ka tic: agrāk vai vēlāk tā kādudien beigsies.<sup>15</sup> Mesianiskās grupas saskata svēto gan vēsturē gan ārpus tās.<sup>16</sup> Taču arī mesianiskajās grupās nepārprotami prevalē lineārā laika izpratne, jo pasaules gals tiek gaidīts vēsturiskā griezumā, nereti pat konkrētā datumā.

Sastatījumā ar šo lineāro laika ritējumu ir jāsaprot mūžīgais kristīgajā tradīcijā. Mūžībai nav sākuma un beigu, nav agrāk un vēlāk. Mūžība ietver lineāro laika ritējumu, pagātņi, tagadni un nākotni, jo mūžība ir paliekošs tagad. Dievs ir mūžīgs – tā ir Vecās Derības reliģijas atziņa, kas latviešu kultūrtelpā iesakņojas līdz ar Ernsta Glika Bībeles tulkojumu, piemēram, 90. psalmu:

KUNGS, tu esi mums par patvērumu uz radu radiem, pirms tie kalni tapuši un tu to zemi un to pasauli bij sataisījis, esi tu mūžīgi mūžam tas STIPRAIS DIEVS.

Ideja par pirmismūžīgo logosu ir ietverta Kristus apgalvojumā Jāņa evaņģēlijā: “Pirms Ābrams bija radīts, Es esmu.” (Jņ 8:58) Kā mūžīgais Vārds, kas vienmēr ir bijis, Kristus ir Dievs (Jņ 1:1). Kad kristietības pirmsākumos pagānu reliģiju apoloģēti lepojās ar savu dievu ciltsgrāmatām, baznīctēvi norādīja uz kristiešu Dieva mūžīgumu.<sup>17</sup> Sv. Augustīns skaidroja: “Ja Dievs nekā nemainās, viņam jābūt mūžīgam” un “Kungs, tev pieder mūžība”.<sup>18</sup> Tas, protams, atšķiras no cikliskās pasaules izpratnes, kurā dievu pastāvēšana ir ierobežota laikā un kurā dievi nav mūžīgi, – tie dzimst, dažkārt mirst, nereti tos sagaida vecums:

Kur, Dieviņ, tu paliksi,  
Kad mēs visi nomirsim?  
Ne tev sievas, ne tev bērnu,  
Kas tev vecam maizes dos? (LD 33678, 0)

Kaut arī cilvēka dzīves ilgums ir ierobežots, proti, tikai viena mūža garumā, folklorā, kā uzskata pētniece Janīna Kursīte, “iespējams, saistībā ar priekšstatu par ciklisko nomiršanu un atdzimšanu un iesvētīšanu (iniciāciju) kā nomiršanu un atdzimšanu jaunai dzīvei, minēta vairāku mūžu iespēja”.<sup>19</sup> Tomēr šāda iespēja nešķiet diez cikliski augstu vērtēta:

Sēd Laimiņa divus krēslus,  
 Grib man likt div' mūžiņi;  
 Sēdi, Laime, vienu krēslu,  
 Liec man labu vienu mūžu.  
 (LD 1216, 3)

Līksmo mana dvēselīte,  
 Ne ilgām tavs mūžiņš:  
 Tik ilgām tavs mūžiņš,  
 Kā vasaras launadziņš.  
 (LD 27271)

Mirča Eliade atšķirīgos priekšstatus par laika plūdumu aplūko saistībā ar dažādām reliģiskajām sistēmām un to attīstību, savukārt tautasdziesmās varam pētīt leksisko veidolu, kādā šie priekšstati ietverti. Šis pētījums pievēršas leksēmai *mūžs* (arī *mūdiņš*), kas apzīmē dzīvojamo laiku, un no šīs leksēmas darinātajām adverbiālajām formām *mūžam*, *nemūžam*, *mūžiģi*, *mūžos*. Saskarsmē ar kristīgo tradīciju šī vārdu grupa uz visiem laikiem ienāk latviešu liturģiskajā tradīcijā un reliģiskajos tekstos.

*Mūžam*, kā minējis valodnieks Jānis Endzelīns, ir no substantīva *mūžs* vienskaitļa datīva formas atvasināts adverbs ar nozīmi 'vienmēr, mūžiģi',<sup>20</sup> proti, substantīviskas cilmes apstākļa vārds. Ieskatoties Krišjāņa Barona sakārtotajās un rediģētajās "Latvju dainās" (1894–1915), *mūžam* atrodam 284 reizes, piemēram:

Labāk guļu pie akmeņa,  
 Ne pie skaista tēva dēla;  
 Pie akmeņa gulēdama,  
 Mūžam kaunu nedabūju,  
 Pie puisīša gulēdama,  
 Visu mūžu noraudāju.  
 (LD 12568, 1)

Krita priede, krita egle,  
 To redzēju ganīdama;  
 Krita mana māmuliņa,  
 Tās mūžam neredzēju.  
 (LD 27717, 0)

Jūdziet sirmus, jūdziet bērus,  
 Vediet mani smilktienē.  
 Sirmi, bērī pārteceja,  
 Es mūžam nepārnākšu.  
 (LD 27476, 7)

Auniet man baltas kājas,  
 Jūdziet bērus kumeliņus,  
 Nu es iešu tai ciemā,  
 Kur mūžam neatnākšu.  
 (LD 27460, 0)

To mūžā neredzēja,  
 Ko zemē paglabāja;  
 Mūžam dores neatvēra,  
 Saulei acēs nerādīja.  
 (LD 27589, 0)

Mūžam sila papardei  
 Zili ziedi neziedēja;  
 Mūžam kalpa līgaviņa  
 Laba vārda nedzirdeja.  
 (LD 3609, 2)

Šajā 'vienmēr', 'mūžiģi' nozīmē *mūžam* vairumā gadījumu attiecas gan uz mūža garumā notiekošo, piemēram,

Sagula liepiņa  
 Ar ozoliņu,  
 Sagula mūžam,  
 Ne vienu nakti (LD 24986, 0)

gan mūža garumā neiespējamo:

Mijami bērēs,  
Bērēs jamij!  
Ko mēs bērēs samijam,  
To mūžam nesājam. (LD 27801, 0)

Laika lokatīvu *mūžos* (atšķirībā no bieži sastopamās datīva formas *mūžam*) Krišjāņa Barona dainu apkopojumā atrodam tikai vienu reizi:<sup>21</sup>

Raud' nu, māsiņa,  
Nu laiks raudāt;  
Neraudi mūžos  
Dzīvodama. (LD 24473, 0)

Tikpat reti, turklāt hronoloģiski vēlū līdz ar kristīgajām apbedīšanas tradīcijām, par ko liecina bērū procesija ar krusta nešanu, tautasdziesmās ienāk mūžība:

Es, māmiņa, jauna miršu,  
Pūru manu izdalat:  
Krekli dobēs racejam,  
Cimdi krusta nesejam,  
Mani balti paladziņi,  
Kas ielaida mūžībā. (LD 27812, 5)

Arī adverbu *mūžīgi* tautasdziesmās sastopam tikai vienu reizi, proti, garāko dziesmu jeb ziņģu kategorijā. Gan izmantotā leksika (*pavārs*, *pasmeķēt*), gan pieminētās reālijas un aktivitātes (ziepju pirkšana) skaidri liecina par visai vēlū, proti, kristīgā laikmeta kultūrvīdi, tātad par kristīgās terminoloģijas nenoliedzamu ietekmi, kas spilgti izpaužas noslēgumā ar trīskāršo formulu “bija – palika – paliks”. Trūkst tikai *āmen*.

Es Vāciešu bērniņš bij',  
Nabags kļuvu dzīvodams:  
Pirti kūru, tā nodeg',  
Ganos gāju, govs nosprāg',  
Uziem' vienu augstu kaln',  
Lāpij' savu kažociņ'.  
Datek' viena melna laps',  
Nozog manu adatiņ'.  
Adatiņu mekledams,  
Uziem' vienu pavāriņ'.  
Es tev lūdzu, pavāriņ,  
Dod man gaļas pasmeķēt!  
Pavārs ņēme uguns pagal',  
Sit man pašā nevietā.

Piecu māрку ziepju pirku,  
 Piecas dienas samazgaj,  
 Melns tur bija, melns palike,  
 Melns tur paliks mūžīgi. (LD 33620, 0)

Līdz ar kristietības, tātad arī ar lineārā laika ritējuma izpratnes ienākšanu latviskajā ideju telpā jauno reliģisko ideju izteikšanai tiek izmantotas un pielāgotas valodas formas, kādas bija izveidojušās, pateicoties tradicionālajai laika izpratnei, kas atklājas tautasdziesmās. Savukārt jēdzieniskais piepildījums nāk no tūkstoš gadu senākas, bet latviskajai kultūrvidei tobrīd jaunas reliģiskās tradīcijas. Kā norisinājusies latviskās izteiksmes formas un kristīgās idejas saplūšana, kuras vienkāršākā, biežākā un vienlaikus teoloģiski piesātinātākā forma ir doksologija “Gods lai ir Tēvam un Dēlam un Svētajam Garam”?

Minētajā doksologijā ietverti un citos reliģiska rakstura tekstos bieži sastopamo frāzi *mūžīgi mūžam* jeb *mūžu mūžos* (gr. *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* > lat. *in saecula saeculorum*) atrodam jau vissenākajās kristīgās liturģijas doksologiskajās formulās, kuras dokumentētas grieķu valodā rakstītajā Jaunajā Derībā.<sup>22</sup> Savukārt no ebreju valodas valodas grieķiski tulkotajos Vecās Derības protokanoniskajos tekstos frāze *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* lietota tikai Ps 83:5 (ebreju teksta masorētu versijā šeit gan atrodam bieži lietoto adverbu *ôd*), biežāk – deuterokanoniskajos tekstos (Tob 8:9, 9:11, 13:23; 1 Esdr 4:38 un Manases lūgšanā 1:15, kas beidzas ar himnisko slavinājumu: “Tev gods un slava mūžīgi mūžam” (tulkojumā latīņu valodā: *tibi est gloria in saecula saeculorum*.). Uzsverot, ka dievišķā godība ir mūžīga un nebeidzama, frāze *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* sastopama ne vien Jaunajā Derībā, bet arī Klēmenta vēstulē, Polikarpa asinsliecībā u. c.<sup>23</sup> Dažkārt šis doksologijas elements sastopams saīsinātā formā *eis tous aiōnas* (Rm 11:36; Didahe 9:10; Apustulisko konstitūciju liturģijā, *passim*). Atrodam arī paralēlas formulas, piemēram, *eis tous mellontas aionas* – ‘nākamajā mūžībā’ (Polikarpa asinsliecība, 14). Slavinājuma “Gods lai ir Tēvam un Dēlam un Svētajam Garam” paplašinātais noslēgums “tagad un vienmēr, un mūžīgi mūžam” kļūst par sv. Jēkaba, sv. Hrisostoma, Romas un citu liturģiju būtisku sastāvdaļu. Nav jābrīnās, ka šī liturģiskā formula latviešu valodā ienāk ļoti agri. Jādomā, tieši nepieciešamība iepazīstināt vietējos ticīgos ar liturģisko tekstu tulkojumu tautas valodā mudina 1428. gada Rīgas provinces koncilu savos statūtos noteikt, ka tādām prāvestam, kas neprastu latviešu vai lībiešu valodu, gada laikā ir jāpieņem darbā kapelāns, kurš runā draudzes valodā (3§).<sup>24</sup>

Līdz ar to izteiciena *mūžīgi mūžam* un tā analogu ienākšanu latviešu valodā vislabāk varam dokumentēt, izsekojot senajiem kristīgo katehismu, lūgšanu un reliģiskās literatūras tekstiem un Svēto Rakstu tulkojumiem latviešu valodā. Savukārt salīdzinājums ar mūsdienu kristīgo liturģiju un 20.–21. gadsimta Bībeles tulkojumiem var kalpot vai nu par apstiprinājumu senās liturģiskās terminoloģijas dzīvotspējai, vai arī liecināt par šīs tradīcijas diferencēšanos laika gaitā.

Līdz mūsdienām nonākušais senākais rakstu piemineklis ir jezuīta Tolgsdorfa 1585. gadā publicētais katoļu *katehisms Catechismvs Catholicorum*. Gadu vēlāk “nevācu



kuršu mēlē” (*in unteutscher Curischer Sprache*) tāds top arī luterāņiem, bet 1587. gadā – garīgas dziesmas un evaņģēliju fragmenti. Šīs grāmatas ir sarakstītas vidus dialektā, un to valoda daudz neatšķiras no mūsdienu literārās valodas.<sup>25</sup> Atzīdams, ka toreizējā un tagadējā valoda maz atšķiras, Endzelīns norāda, ka šos tekstus svešus dara nevis to valoda, bet gan rakstījums, kuru viņš kritizē:

Vecākais sakarīgais pieminekļis ir 1585. gadā izdots katechisms. Pirmo tekstu rakstītāji ir bijuši vācieši, kas rakstījuši diezgan kļūdaini un šausmīgā ortografijā; galotnēs tur sastopam *e*-burtu jebkura cita patskaņa vietā, un sakarā ar to šie vecākie teksti valodas vēsturniekiem sniedz samērā diezgan maz.<sup>26</sup>

Neraugoties uz “šausmīgo ortografiju”, formas, kas raksturo mūžību, ir skaidri atšifrējamas. Tādēļ šajā rakstā seno tekstu citāti ir atveidoti mūsdienu ortogrāfijā, ievērojot mūsdienu pareizrakstības normām atbilstošu sintaksi.<sup>27</sup>

16. gadsimtā Katoļu katehismā sastopam gan seno formu *no mūžam īs mūžam* (*no muſaem iſ muſaem*), kur *īs* – lietots ‘līdz’ nozīmē,<sup>28</sup> gan arī tādas formas kā *mūžam mūžos* (*muſaem muſaēs*), *mūžam bezgal[a]* un *mūžīgi*. Vairumā gadījumos seko *āmen*, no kā skaidri noprotams, ka šīs izteiciens lietots galvenokārt liturģisko formulu noslēgumā:

[..] tu dzīvo unde valdo ar to Tēve unde Svēte Gare no mūžem īs mūžem

[..] valdo mūžem mūžēs. Amen

[..] valdo mūžem bezgal. Amen.

[..] valdo mūžīgi. Amen.<sup>29</sup>

Pēc Endzelīna domām, “katolisko tekstu valoda un grafika laikam ir ietekmējusi pirmos luterāņu tulkojumus”.<sup>30</sup> Tādēļ nav jābrīnās, ka līdzīgu formu sastopam arī luterāņu katehisma “Tēvs mūsu” lūgšanā: “Aizto tova gir tā valstībe unde tas spēks, und tas gods tur mūžige. Amen.”<sup>31</sup>

Gadu vēlāk klajā nākušajos luteriskajā *Undeudche Psalmen* tekstā astoņreiz sastopam paplašināto formu *mūžīgi mūžam*:

Gode gir tam Tēvam, tam Dēlam und tam Svētam Garam. Kā no iesākume gir buewis und nu, und allažiņ paliek mūžige mūžam. Amen.<sup>32</sup>

Visbiežāk gan liturģiskās formulas beidzas ar “mūžīgi. Amen”, piemēram:

[..] dzīvo unde valde patiese Dievs allažiņ unde mūžīgi. Amen.<sup>33</sup>

[..] dzīvo und valde allažiņ und tur mūžīgi. Amē.<sup>34</sup>

Divreiz arī “mūžige bez galle. Amen.”<sup>35</sup>

Taču jau nākamajā luterāņu nozīmīgajā latviešu reliģiskajā tekstā *Psalmen vnd geistliche Lieder* (1615) dominē forma *mūžu mūžos*. Ortogrāfija gan ir variabla (piecreiz – *muſe muſchoš*, divreiz – *muſe muſaš*, vienreiz *muſche muſchoš*), bet, tā kā atšķirības

konstatējamā vienā un tajā pašā liturģiskajā formulā, respektīvi, doksolōģijā, tad jādomā, ka atšķirīgo formu pamatā nav nekas cits kā vien nenostabilizējusies rakstība:

Gods gir tam Tēvam, tam Dēlam unde tam Svētam Garam.

Iten tā kā no pirms iesākum' buvis unde nu,  
unde allaž paliek mūže mūžos. Amen.<sup>36</sup>

Līdzās dominējošajai formai *mūžu mūžos* divreiz sastopam arī *mūžīgi mūžos*: “[..] unde allaž paliek mūžige mūžos. Amen.”<sup>37</sup> Savukārt pa vienai reizei sastopam *mūžīgi mūžig* un *mūžam*:

[..] und allaž paliek mūžige mūžig'. Amen.<sup>38</sup>

[..] un viņ' taisnībe paliek mūžam.<sup>39</sup>

Vienu reizi gan *mūžīgi*, gan *mūžu mūžos* atrodams līdzās vēlāmā pastiprinājuma dēļ:

[..] unde allaž paliek mūžige mūže mūžos. Amen.<sup>40</sup>

Vienreiz liturģiskajā formulā sastopams senais *īs* lietojums “no šī laika *īs* mūžam”.<sup>41</sup>

Ievērojami tēlaināki, skanīgāki un tuvāki latviešu ikdienas valodai ir jezuīta, domājams, latvieša, Georga Elgera (1585–1672) sakārtotās dziesmu grāmatas *Geistliche catholische Gesänge* (1621) teksti.<sup>42</sup> Šajā krājumā Elgers iekļāva arī vairākas (galvenokārt Ziemassvētku laika) dziesmas, kas tiešā veidā pārņemtas no latviešu luterāņu dziesmu grāmatas *Psalmen und geistliche Lieder*, turpretim citus tekstus Elgers ir rediģējis vai sniedzis savā tulkojumā. Elgers tulkojis arī *Katehismu jeb īsu ievadu kristīgā mācībā* (1672), kā arī *Evaņģēlijus visām gada svētdienām un svētku dienām* (1653; papildināts un atkārtoti izdots Viļņā 1672). Manuskriptā saglabājies un gandrīz 300 gadus pēc autora nāves pirmpublicējumu pieredzējis evaņģēliju un vēstuļu tulkojums.<sup>43</sup>

Savā dziesmu grāmatā Elgers trīsreiz lieto *mūžam* datīva formā, turklāt konsekventā un skaidrā ortogrāfijā: “Tam ir gods un slave mūžam. Amen”<sup>44</sup> un trīsreiz *formulu mūžam bez gala*:

Und tam Svētam Garam ir mūžig' slav' Tagad un mūžam bez gale. Amen.<sup>45</sup>

Skaniģuma un dzejiskas izteiksmes meklējumos Elgers nebaidās meklēt atskaņas senajām liturģiskajām formulām:

Mūse zemīg' godenāšan  
Teic tev mūžam bez mitēšān.  
Gods ir tam mūžigam Tēvam  
Un viņe vienīgam Dēlam  
Ar Svēte Gar' caur pasaul's male  
Nu laikīg' un mūžam bez gale. Amen.<sup>46</sup>

Kopumā Elgera tulkotajos evaņģēlijos un vēstulēs (1640) astoņpadsmit reizes atsevišķi sastopam *mūžam*, divreiz *mūžīgi*, bet piecreiz frāzē *mūžīgi mūžam*, piemēram, “Tam

ir gods, spēks mūžīgi mūžam” (93<sub>10</sub>), “svēts mūžīgi mūžam” (107<sub>26</sub>), “viņa taisnība paliek mūžīgi mūžam” (129<sub>22</sub>).<sup>47</sup>

Nākamajā valodas attīstības posmā nozīmīgs ir vācu izcelsmes luterāņu devums. Te īpaši jāmin Georgs Mancelis, Heinrihs Ādolfijs un Ernsts Gliks. Mežmuižā dzimušais vācu luterāņu mācītāja dēls Georgs Mancelis (1593–1654) ir tikai dažus gadus jaunāks par Georgu Elgeru. Savā *Lang=gewünschte Lettische Postill* (1654), kas piedzīvoja atkārtotus jauniespiedumus un pārstrādājumus (1699, 1746, 1769, 1823), viņš labā latviešu valodā apkopoja savas svētrunas. Vairumā gadījumu, proti, desmit reizes, Mancelis lieto formu *mūžīgi mūžam*:

[..] mēs Dieva bērni šeit laicīge un tur mūžīge mūžam esam;<sup>48</sup>

[..] aizto Jēzus Kristus tev nodos tiems velliems, tiems būs tev elles ugunī mocīt mūžīge mūžam, und tie dūmi und kvēpi tavas mocības celsies augšām mūžīge mūžam [..] und tās elles vārnas tev' plūkās un krimpīs tev' mūžīge mūžam.<sup>49</sup>

Tikai vienu reizi Mancelis lieto *mūžīgi mūžos*:

Šim Kungam Jēzu Kristo gir ar savu Tēvu und to Svētu Garu gods und slava sacīta, šeit laicīge un tur mūžīge mūžos. Amen.<sup>50</sup>

Turpretim septiņas reizes – *mūžu mūžos*, piemēram:

Gods gir tam Tēvam und tam Dēlam, und tam Svētām Garam. Kā no iesākumu gir bijis und paliek mūžu mūžos.<sup>51</sup>

Tieši šādā nerediģētā veidā minēto fragmentu savā garīgo dziesmu krājumā pārņēms Silēzijā dzimušais Kurzemes luterāņu mācītājs Heinrihs Ādolfijs (*Adolphi*, 1622–1686), kurš sastādījis Jelgavā izdoto Kurzemes baznīcas rokasgrāmatu latviešu valodā *Vermehrtes lettisches Handbuch* (“Papildināta latviešu rokasgrāmata”) (1685), iekļaujot tajā arī dziesmu grāmatu *Lettische geistliche Lieder und Psalmen, Collecten und Gebäte* (“Latviešu garīgās dziesmas un psalmi, kolektes un lūgšanas”).<sup>52</sup>

Ādolfija tekstos piecreiz atrodam formu *mūžīgi mūžam* – gan Baznīcas rokasgrāmatā, gan Manceļa tulkotās Sīraha grāmatas atkārtotā izdevumā un paša pārstrādātajā Mārtiņa Lutera Mazā katehisma tulkojumā:

[K]as tu dzīvo in valdi ar Dieva tā Tēva, in tā Svētā Gara iekš vienas dievīgas būšanas mūžīgi mūžam. Amen.<sup>53</sup>

Savkārt *Lettische geistliche Lieder*, kurā apkoptas viņa paša, Georga Manceļa, Kristofora Firekera un citu autoru dziesmas, *mūžīgi mūžam* atrodam piecas reizes. Tikpat daudzos gadījumos atrodam *mūžu mūžos*, lielākoties no Manceļa pārņemtajā doksoloģijā.<sup>54</sup> Vienreiz doksoloģijā izmantota arī kombinēta forma – *paliek mūžu mūžam*, kurā pirmā daļa pārņemta no *mūžu mūžos*, bet otrā – no *mūžīgi mūžam*. Dažos gadījumos sastopam tikai *mūžīgi*.<sup>55</sup>

Pirmā pilnā Bībeles tulkojuma autors latviešu valodā ir vācu izcelsmes luterāņu mācītājs Ernsts Gliks (1652–1705). Izmantojot Lutera tulkojumu vācu valodā, Gliks tulkoja Svēto Rakstus no oriģinālvalodām, vietumis lietojot un rediģējot citu tulkotāju, it īpaši Fīrekeras sagatavotos tekstus. Arī Glikam, tāpat ka Elgeram, prevalē forma *mūžīgi mūžam* – 17 reizes Jaunajā un 25 reizes Vecajā Derībā, piemēram:

Bet Dievam un mūsu Tēvam lai ir gods mūžīgi mūžam. Amen. (Flp 4:20)

Tas Kungs valdīs mūžīgi mūžam. (2Moz 15:18)

Trīsreiz sastopam tikai *mūžīgi*, piemēram, “lai ir gods mūžīgi” (Rm 16:27).

Vienreiz *mūžīgi* un *mūžīgi mūžam* atrodams līdzās pastiprinošā nozīmē.

Bet tā Visu-augstākā svētie iedabūs to valstību un turēs to mūžīgi ir mūžīgi mūžam. (Dan 7:18)

Paralēli Gliks izmanto arī citas tulkojuma iespējas, piemēram, 83. psalmā (Ps 84:5): “Tie slavē tev vienumēr” (lat. *in saecula saeculorum*). Turpretim tādas formas kā *mūžīgi mūžos* vai *mūžu mūžos* Glika tulkotajos tekstos nav atrodamas.

18. gadsimtā vācbaltu mācītājs Martins Gotlībs Loders (*Loder*, 1739–1806) lieto tikai formu *mūžīgi* un arī *mūžīgi mūžam*

– Voi Dievs kādu reizi mīrs?

– Nē, viņš dzīvo mūžīgi.

Dāv. dziesm. 90, 2. Kungs, tu esi mums par patvērumu uz radu radiem, pirms tie kalni tapuši, un tu to zemi un pasauli biji sataisījis, esi tu mūžīgi mūžam tas stiprais Dievs.<sup>56</sup>

Redzam, ka līdz ar latviešu rakstu valodas veidošanos iespējams izsekot lineārā laika izteiksmes formām, kas attīstās kristietības iespaidā. 16. gadsimta tekstos nereti līdztekus *no mūžam īs mūžam* (ar *īs* ‘līdz’ nozīmē) sastopam arī *mūžam mūžos*, *mūžam bezgal* un *mūžīgi*. 17. gadsimtā aizvien vairāk iesakņojas forma *mūžīgi mūžam*, piemēram, Glika Bībeles tulkojumā. Manceļa “Postillā” un vēlāk Ādolfija “Dziesmās un kolektēs” parādās arī forma *mūžu mūžos*.

Ar laiku no vācu valodas aizgūtajos evaņģēliski luteriskajos sakrālo tekstu liturģiskajos variantos tiek papildus iestrādāta filosofiska mūžības izpratne *no mūžības uz mūžību*,<sup>57</sup> pret ko 20. gadsimta sākumā iebilda Jānis Sanders un 30. gados Ludvigs Adamovičs:

Vācu paraugs nelabvēlīgi ietekmējis arī tā sauktās mazās gloriojas (Dieva slavēšanas) tekstu, kā to pareizi aizrādījis J. Sanders jau 1901. g. “Baznīcas Vēstnesī” (336. ss. lp.) un vēlāk rakstā “Mūsu kulta reforma” (34. lp.). Draudzēs atbilde “Tā kā iesākumā bijis, kā tagad ir un kā būs no mūžības uz mūžību” neatbilst latīņu oriģinālam, bet vācu tulkojumam. Pareizais latviešu tulkojums, nedaudz ritmizēts, nav jau svešs latviešu draudzēs:

Kā bija sākumā,  
tagad un vienumēr  
un mūžu mūžos.

Tikai tam jādod vieta arī oficiālajā agendā.<sup>58</sup>

Adamoviča priekšlikums Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā 20. gadsimtā rada tikai daļēju atbalsi. Nepretendējot uz visaptverošu pētījumu par draudžu praksi, varam konstatēt, ka turpina lietot formulu “Kā iesākumā bija, tā tagad ir un būs no mūžības uz mūžību. Āmen”, kaut gan trimdā, piemēram, Armins Treus (1901–1983) izmantoja formu *mūžīgi mūžos*. Savukārt, mēģinot tuvināties doksolģijas latīniskajai versijai, Valmieras Svētā Sīmaņa draudzes dievkalpojuma kārtībā introita lasījums, kas noslēdzas ar slavinājumu: “Gods lai ir Tēvam un Dēlam un Svētajam Garam”, turpinās ar draudzes atbildi: “Kā bija sākumā, tā tagad un mūžīgi mūžos. Āmen.”<sup>59</sup>

Atšķirībā no formas meklējumiem Latvijas evaņģēliski luteriskajā Baznīcā Romas katoliskā Baznīca arī 20. gadsimta 30. gados saglabāja seno adverbiālo formu *mūžam*,<sup>60</sup> kas atšķirībā no daudzskaitļa lokatīva *mūžos* nav asociējama ar laicīgo laiku, proti, ar norādi uz cilvēku mūžiem, kas viens pēc otra nāk un aizslīd *mūžīgi mūžos*. Arī mūsdienās izdotajās liturģiskajās grāmatās, piemēram, Romas misālē, breviāra īsajā izdevumā, kā arī Liturģiskās komisijas aprobētajā lūgšanu grāmatā “Slavējiet Kungu”, kurā apkopotas baznīcas apstiprinātās dievkalpojumus izmantojamās lūgšanas, lietota formula:

Gods lai ir Tēvam un Dēlam un Svētajam Garam,

kā tas no iesākuma bijis, tā tagad un vienmēr, un mūžīgi mūžam. Amen.<sup>61</sup>

Forma *mūžīgi mūžam* ir raksturīga arī pareizticīgās baznīcas lūgšanu agrīnajiem tekstiem latviešu valodā no 19. gadsimta vidus līdz pat 2005. gadam,<sup>62</sup> kad Latvijas pareizticīgās Baznīcas Sinodes tulkojumu komisija to aizstāja ar formu *mūžu mūžos*.<sup>63</sup> Taču līdz ar evaņģēliski luteriskajā rakstu tradīcijā sakņotā Latvijas Kristīgās akadēmijas personāla iekļaušanos Latvijas pareizticīgās Baznīcas kalendāra un lūgšanu grāmatas sagatavošanā arī pareizticīgajā liturģijā ieviesta forma *mūžīgi mūžos*.<sup>64</sup>

Pēdējo simts gadu laikā dažādība vērojama ne vien liturģiskajās formulās, bet arī Bībeles tulkojumos latviešu valodā, piemēram, Vincents Strelēvics lieto galvenokārt *mūžīgi mūžos*, proti, 17 reizes (Rm 16:27; Gal 1:5; Flp 4:20; 1Tim 1:17; 2Tim 4:18; Atkl 1:6, 4:9, 10, 5:13, 7:12; 10:6, 11:15, 14:11, 15:7, 19:3, 20:10, 22:5), divreiz *mūžu mūžos* (1Pēt 1:14, 5:11) un vienreiz *mūžīgi mūžam* (Atkl 1:18).

Turpretim valodnieka Ernesta Bleses rediģētajā Bībeles tulkojumā (1965) vairumā gadījumu atrodam *mūžu mūžos* (Rm 16:27; Gal 1:5; 1Tim 1:17; 2Tim 4:18. 1Pēt 4:11, 5:11; Atkl 1:6, 4:9, 10, 5:13, 7:12, 14:11, 19:3). Abas kontaminētās jeb jauktās formas *mūžīgi mūžos* (Flp 4:20) un *mūžu mūžam* (Atkl 1:18) uzskatāmas par poētisku izņēmumu. Savukārt *mūžīgi mūžam* atrodam tikai Jāņa atklāsmes grāmatā, kur šīs formas lietojums akcentē nebeidzamas nākotnes ideju (Atkl 10:6, 11:15, 15:7, 20:10, 22:5). Bleses rediģētajā izdevumā atrodam arī formu *no mūžības uz mūžību* < ebr. *mē'ōlām 'ad-ōlām* jeb *min-hāōlām 'ad-hāōlām* (Ps 90:2; Neh 9:5), ko Gliks savulaik tulkoja kā *mūžīgi mūžam*.

Savukārt ar absolūtu nekoncekvenci var lepoties 2012. gada Bībeles komisijas tulkojums, kurā senkristiešu liturģiskā formula tulkota gan ar īpašības vārdu *mūžīgs* (Rm 16:27), gan ar visdažādākajiem adverbiāliem izteicieniem: *mūžu mūžos* (Gal 1:5; Atkl 1:6, 4:9, 10, 7:12, 10:6, 11:15, 19:3, 20:10, 22:5), *mūžu mūžam* (Atkl 1:18), *uz mūžu mūžiem*

(Flp 4:20; 1Tim 1:17; 2Tim 4:18; 1Pēt 4:11), *uz mūžiem* (1Pēt 4:11), *mūžīgi mūžos* (Atkl 5:13, 14:11), *mūžīgi mūžam* (Atkl 15:7). Tulkojumā atrodam gan Ulda Bērziņa jaunrasto variantu: *no mūžiem līdz mūžiem*,<sup>65</sup> gan Ludviga Adamoviča kritizēto *no mūžības uz mūžību* (Neh 9:5). Bleses redakcijā ebr. *l'ôlām wā'ed* (Ps 9:5, 119:44, 145:1, 2, 21; Dan 12:3, Mih 4:5) tulkots *uz mūžu mūžiem* (Ps 9:6) un *mūžīgi mūžam* (Ps 119:44, 145:1, 2, 21; Dan 12:3; Mih 4:5), savukārt 2012. gada Bībeles izdevumā – *uz laiku laikiem* (Ps 9:6), *mūžam* (Ps 119:44), *mūžīgi mūžam* (Dan 12:3; Ps 145:1, 21) un – vienā un tajā pašā psalmā – arī *mūžīgi mūžos* (Ps 145:21, Mih 4:5).

Valoda, terminoloģija un mākslinieciskās izteiksmes formas ir tikai instruments, ko izmanto teoloģija, kas savukārt ar liturģijas un sakrālo tekstu tulkojumiem nereti ir veicinājusi valodas attīstību un stabilizāciju. Jāatzīst, ka teoloģija ietver daudzas apakšnozares un katrai no tām ir savs specifisks skatījums arī mūžības jēdziena izpratnē un atveidē. Svēto Rakstu tulkojumi (ideālajā gadījumā) atspoguļo konkrētajā laikmetā valdošās eksegēzes un Bībeles teoloģijas atzinumus, proti, kā sakrālo tekstu tapšanas laikā bijis izprasts mūžības jēdziens un kādās leksiskās vienībās vai izteicienos ietērpts ebreju, aramiešu un grieķu valodā. Tātad tulkojums nereti ir mākslinieciski nosacīts, pēc iespējas tuvāks sakrālo tekstu autoru izmantotajiem izteiksmes līdzekļiem un formulējumiem, it īpaši gadījumos, kad teksts jau sākotnēji bijis rakstīts arhaizētā vai dzejiskā valodā. Turpretim tie kristīgie sakrālie teksti, kuros autors akcentējis dogmatiskās idejas vai filosofiski teoloģiskos aspektus, jātulko atbilstoši mūsdienu terminoloģijai un mūžības izpratnei.

Mūžība atklājas kā neierobežota, ārpus laika ietvara eksistējoša, visaptveroša realitāte, kurā balstās laiks un vēsture. Mūžīgums ir viena no īpašībām, kas piemīt dievišķajam. Tādēļ laika lineāriskums vai cikliskums, par kuru runā Eliade, izpaužas vien saistībā vai nu ar pasaules objektīvo kārtību un likumiem, vai arī ar paaudžu nemītīgo nomaiņu. Abos šajos gadījumos mītiski reliģiskais ietērs slēpj mūžību kā absolūti pārpasaulīgu un ārpuslaicīgu realitāti, kā nemainīgu esību, kam pakļauts mainīgais (tagadne, pagātne un nākotne). Kristīgā liturģija ir teoloģijas apakšnozare, kas ne vien apvieno eksegēzi un biblisko teoloģiju, patristisko un uz tās bāzes radušos moderno teoloģiju ar tām raksturīgo metafizisko terminoloģiju, bet arī iedzīvina šo terminoloģiju valodā, proti, laikmetam atbilstošā kristīgajā pielūgsmē.<sup>66</sup> Redzam, ka katoliskajā un pareizticīgajā liturģijā cenšas atspoguļot nebeidzamību *mūžīgi mūžam*, kurā atspoguļojas Dieva transcendentālais mūžīgums, nevis cikliskais dzimšanas un nāves ritējums, kas atkārtojas *mūžu mūžos*.

Jāapzinās, ka teoloģiskā terminoloģija nepaliek tikai liturģiskajos tekstos, Bībeles tulkojumos vai reliģiskajā literatūrā vien. No liturģijas *mūžīgi mūžam* ienāk gan naratīvajā folklorā:

Vālēm tāds spēks, ka drēbes, kas ar viņām velētas, uztura valkātāju spirtu, veselu *mūžīgi mūžam*. Kad darbu beidz, tad Ziemeļa meitas aizliek vāles aiz padebešiem, kas tur tik zemu, ka tos ar roku var aizsniegt,<sup>67</sup>

gan modernajā daiļliteratūrā, kur radikāli mūžības meklējumi nereti sasaucas ar 20. gadsimta nozīmīgajiem sociālās un kultūras dzīves pārkārtojumiem. Episki pārļaicīgie “mūžības

skartie” (Aleksandrs Čaks) un Straumēnu gadalaiku mūžīgais ritums bišu dievkalpojumā (Edvarts Virza) ir tikai divi piemēri, kas iezīmē mākslinieciski pilnvērtīgu atbildi Ernesta Brastiņa “latviskā laika” un dievestības meklējumiem dainu pasaulē un aicinājumam pieredēt pašiem “sev un savam Dievam [...] mūžu mūžos”, ticot, “ka latviešu tauta ir īpatna parādība visā cilvēcē un ka šo īpatnību mēs gribas paturēt un vairost mūžīgi mūžam”.<sup>68</sup> Rakstnieki un dzejnieki lietojuši dažādas formas. Sastopam abas raksturīgās pamatformas *mūžīgi mūžam*, piemēram, Jāņa Poruka darbos, un *mūžu mūžos*, ko izmanto, piemēram, Imants Ziedonis ar tautā populāro “Mūžu mūžos būs dziesma”, Edvarts Virza, Jānis Poruks, Jēkabs Janševskis, Rainis. Bieži vien sastopam arī jaukto formu *mūžīgi mūžos*, ko izmantojis, piemēram, Rūdolfs Blaumanis, Anna Brigadere, Ārija Elksne, Andrejs Eglītis, Ojārs Vācietis, Imants Ziedonis, Gundega Repše, Vizma Belševica, Māra Zālīte u. c. Bet tas jau ir cits pētījuma temats.

Domājot par teoloģiskās terminoloģijas attīstību, varam secināt: *mūžu mūžos* un *mūžīgi mūžos* joprojām ir labi piemērots reliģiski poētiskiem tekstiem, piemēram, Bībeles tulkojumos, it īpaši Vecās Derības poētiskajos tekstos, kā arī garīgajā literatūrā. Savukārt *mūžīgi mūžam* ieteicams gan liturģiskām lūgšanu formulām, gan visos citos gadījumos, kad teoloģiskajā diskursā, piemēram, Bībeles tulkojumos, Baznīcas dokumentos un citos reliģiska vai reliģiski filosofiska rakstura tekstos nepieciešams uzsvērt nebeidzamību, esamību, kas bijusi un turpinās vienmēr. Īpaši piemērota šī forma ir liturģijā, jo, saglabājot vienotu formu dažādām lūgsnām latviešu valodā, uzsver vēsturisko kontinuitāti no kristietības pirmsākumiem līdz mūsdienām un “mūžīgi mūžam”.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Priede J. Ievads. Lojola I. *Garīgie vingrinājumi*. No spāņu valodas tulk. J. Priede, izmantojot Ē. Ikauņnieka tulkojumu. Komentējis J. Priede. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2018. 21. lpp.
- <sup>2</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999. 24. lpp.
- <sup>3</sup> Sk.: Švābe A. Tautas dziesmu likteņi. *Latviešu tautas dziesmas*. 1. sēj. Red. A. Švābe, K. Straubergs, E. Hauzenberga-Šturma. Kopenhāgena: Imanta, 1952. v lpp. Par dainu relatīvās hronoloģijas un valodniecības jautājumu saistību sk., piemēram, Hauzenberga-Šturma E. Tautasdziesmu valodas jautājumi. *Latviešu tautas dziesmas*. 11. sēj. Red. A. Švābe, K. Straubergs, E. Hauzenberga-Šturma. Kopenhāgena: Imanta, 1956. 614.–625. lpp.
- <sup>4</sup> Latviešu reliģiskā sinkrētisma atspoguļojumu tautasdziesmās plaši pētījis teologs Haralds Biezais, sk., piemēram, Biezais H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006.
- <sup>5</sup> Eliade M. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. Rīga: Minerva, 1995. 43. lpp.
- <sup>6</sup> Mūks R. *Sakrālā un profānā polaritāte Mirčas Eliades darbos un kristietībā*. Rīga: Zinātne, 2002. 48. lpp.
- <sup>7</sup> Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 85. lpp.
- <sup>8</sup> Eliade M. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. 67. lpp.
- <sup>9</sup> Kursīte J. *Mītiskais folklorā literatūrā, mākslā*. 21. lpp.
- <sup>10</sup> Eliade M. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. 95. lpp.
- <sup>11</sup> Barons K. Ievads. *Latvju dainas. Kr. Barona un H. Visendorfa izdotas*. [1. sēj.], 1. burtnīca. Jelgava: J. Draviņ-Dravnieks, 1894. xvi–xvii lpp. Šo kārtojumu Krišjānis Barons minēja, rakstot Fricim Brīvzemniekam jau 1887. gada 18. jūlijā, sk. Švābe A. Tautas dziesmu likteņi. xxii lpp.
- <sup>12</sup> Viķe-Freiberga V. Kosmoloģiskā saule: šī saule, viņa saule un saules ceļš starp abām. *Jaunā Gaita*. 1995. Nr. 4 (203). 21. lpp.

- <sup>13</sup> Plašāks pārskats latviešu valodā par laika jēdzienu pirmsaugustīna filosofijā un sv. Augustīna mācībā atrodams L. Hansones monogrāfijā *Laiks kā pozitīvs jēdziens Augustīna mācībā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012.
- <sup>14</sup> Eliade M. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. 115. lpp.
- <sup>15</sup> Ibid. 121. lpp.
- <sup>16</sup> Pals D. *Seven Theories of Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 181–182.
- <sup>17</sup> Cirsis P. *Dogmu Dievs*. 1. sēj. Melburna: Latviešu katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1965. 45. lpp.
- <sup>18</sup> Augustinus. *Enarr. in Ps.* 101,2,10, un *Conf.* 11.1. Augustīns. *Atzišanās*. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008. 393. lpp.
- <sup>19</sup> Kursīte J. *Neakadēmiskā latviešu valodas vārdene*. Rīga: Madris, 2007. 212. lpp.
- <sup>20</sup> Endzelīns J. *Latviešu valodas gramatika*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1951. 600. lpp.
- <sup>21</sup> Par laika lokatīvu sk. Endzelīns J. *Latviešu valodas gramatika*. 586. lpp.
- <sup>22</sup> Fitzmyer J. A. *Romans*. New York: Doubleday, 1993. P. 753, 755. Sal. Rm 16:27; Gal 1:5; 1Tim 1:17; Ebr 13:21; 1Pēt 4:11), kur frāze atrodama divdesmit reizes (Rm 16:27; Gal 1:5; Flp 4:20; 1Tim 1:17; 2Tim 4:18; 1Pēt 4:11, 5:11; Atkl 1:6, 18, 4:9, 10, 5:13, 7:12, 10:6, 11:15, 14:11, 5:7, 19:3, 20:10, 22:5).
- <sup>23</sup> Sk., piemēram, *Mart. Pol.*, 12. tulkojumu latviešu valodā: “Smirnas bīskapa svētā Polikarpa asinsliecība”. Priede J. (*No Tuvo Austrumu perspektīvas*. Rīga: Akadēmiskais apgāds, 2016. 40.–45. lpp.
- <sup>24</sup> *Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch. 1423 Mai –1429 Mai*. Bd. 7. Begründet von F. G. von Bunge [...] fortgesetzt von H. Hildebrand. Riga, Moskau: J. Deubner. S. 472.
- <sup>25</sup> Bērziņa-Baltiņa V. *Latviešu valodas gramatika*. Linkolna: Amerikas Latviešu apvienības kultūras birojs, 1987. 12. lpp.
- <sup>26</sup> Endzelīns J. Latvieši un viņu valoda. *Latvieši*. Red. F. Balodis, P. Šmits. Rīga: Valters un Rapa, 1936. 50.–53. lpp., sk. 52. lpp.; Endzelīns J. *Darbu izlase*. 3.1 sēj. Rīga: Zinātne, 1979. 510. lpp. Endzelīns J. Latviešu valoda. *Latviešu literatūras vēsture*. 1. sēj. Virsred. L. Bērziņš. Rīga: Literatūra, 1935. 114.–115. lpp. = DI 3.2, 248. lpp. Jāpiebilst, ka vārdu galotnēs fonēmas [i] apzīmēšanai 16. gadsimtā redzams gandrīz vienīgi e burts, piemēram, *lōete* ‘ļoti’ (*Catechismvs Catholicorum*. 44. lpp.), *schō* *Ṣacfte* (*Enchiridion. Der Kleine Katechismus*. Königsberg, 1586. [F3B] lpp.) – arī vārdā *mūžīgi*. Fonēmas [i] apzīmēšanai i burts nostabilizējas tikai 18. gadsimtā. Sk. Bergmane A. Latviešu grafētikas izveide. Bergmane A., Blinkena A. *Latviešu rakstniecības attīstība*. Rīga: Zinātne, 1986. 51. lpp.
- <sup>27</sup> Lidzīgi, piemēram, Grudule M. *Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos*. Rīga: LU LFMI, 2017. 25.–26. lpp. Seno tekstu ortogrāfijā ieinteresētam lasītājam ir iespēja iepazīties ar daudzu tekstu faksimiliem *Latviešu valodas seno tekstu korpusā*: <http://www.korpuss.lv/senie/toc.jsp> (skatīts 2017.23.11.)
- <sup>28</sup> Šo mūsdienās izzudušo *īs* lietojumu ‘lidz’ nozīmē sastopam vēl Manceļa laikā. Sal. Endzelīns J. Latvieši un viņu valoda. *Latvieši*. Red. F. Balodis, P. Šmits. 50.–53. lpp., sk. 52. lpp.
- <sup>29</sup> [Kanīzijs P.] *Catechismvs Catholicorum. Iscige pammacischen* [...]. Viļņa: Daniel Lanciensis, 1585. 50., 52., 55. un 60. lpp.
- <sup>30</sup> Endzelīns J. Latvieši un viņu valoda. *Latvieši*. Red. F. Balodis, P. Šmits. 50.–53. lpp., sk. 52. lpp.
- <sup>31</sup> *Enchiridion*. 1586, [A4B] lpp.
- <sup>32</sup> *Undeudsche Psalmen vnd geistliche Lieder oder Gesenge*.. Königsberg: G. Osterberger, 1587. Neu herausgeben von A. Bezzenberger und A. Bielenstein. Mitau: E. Behre, Hamburg: Gebr. Behre, 1886. S. 2a–2b. (Šeit un tālāk – oriģinālteksta lappušu numerācijas norādes pēc A. Becenbergera un A. Bielensteina.)
- <sup>33</sup> *Undeudsche Psalmen*. S. 8a, 8b, 9a, 9b, 10b, 10b.
- <sup>34</sup> Ibid. S. 17b [sic!].
- <sup>35</sup> Ibid. S. 12a, 23b.
- <sup>36</sup> *Psalmen vnd geistliche Lieder*. Riga in Liefflandt: Nicolaus Mollin, 1615. S. 59.
- <sup>37</sup> Ibid. S. 61, 181.
- <sup>38</sup> Ibid. S. 120.
- <sup>39</sup> Ibid. S. 60.
- <sup>40</sup> Ibid. S. 65.



- <sup>41</sup> *Psalmen vnd geistliche Lieder*. Riga in Liefflandt: Nicolaus Mollin, 1615. S. 60.
- <sup>42</sup> *Geistliche Catholische Gesänge von guthertzigen Christen auß de Lateinischen Teutschen und Polnischen Psalmen und Kirchengesängen in Undeutsche sprach gebracht*. Braunsberg: G. Schönfels, 1621 (atkārtoti izdota Viļņā 1673 ar nosaukumu *Cantiones spirituales*). Par Georga Elgera dzejas poētiku sk.: Grudule M. *Latviešu dzejas sākotne 16. un 17. gadsimtā kultūrvēsturiskos kontekstos*. 38.–61. lpp.
- <sup>43</sup> *Evangelien und Episteln ins lettische übersetzt von Georg Elger nebst einem Register seiner geistlichen Lieder aus der Zeit um 1640*. Texte. Bd 1. Hrsg. K. Draviņš. Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1961.
- <sup>44</sup> *Geistliche Catholische Gesänge* [...]. S. 8.
- <sup>45</sup> *Ibid.* S. 143.
- <sup>46</sup> *Ibid.* S. 124.
- <sup>47</sup> *Evangelien und Episteln* [...] Bd 2. Wortregister zusammenstellt von K. Draviņš und M. Ozola. Lund: AB Skånska Centraltryckeriet, 1976. S. 81–82.
- <sup>48</sup> *Lettsche Lang-gewünschte Postill* [...] Verfertigt durch G. Mancelium. Bd.1. Riga: G. Schröder, 1654. S. 58.
- <sup>49</sup> *Ibid.* S. 442. Citējot Georga Manceļa svētrunu, Ludvigs Adamovičs, jādodomā, atsaucas uz Georga Manceļa postillas jau pēc viņa nāves pārstrādāto izdevumu, kurā parādās abas formas – gan *mūžīgi mūžam*, gan *mūžīgi mūžos*: “[...] nodos tiem velliems, tiems būs tevi elles ugunī mūžīgi mūžos mocīt, in tie dūmi tavas mocības uzkāps mūžīgi mūžos, [...] in tās elles vārnas tevi plūkās mūžīgi mūžam, in tu bez mitēšanās kliegsi.” Sk. Adamovičs L. *Kristīgās baznīcas vēsture*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1927. 243. lpp. Turpretim citētās Manceļa svētrunas pirmizdevumā atrodam tikai *mūžīgi mūžam*.
- <sup>50</sup> *Lettsche Lang-gewünschte Postill* [...] S. 309.
- <sup>51</sup> *Lettsche geistliche Lieder und Psalmen* [...] durch G. Mancelium. Riga: G. Schröder, 1631. S. 321.
- <sup>52</sup> *Lettsche geistliche Lieder vnd Collecten*. Mitau: G. Radetzky, 1685. S. 145.
- <sup>53</sup> Adolphi H. *Der kleine Catechismus D. Martini Lutheri* [...] durch G. Mancelium ausgegeben. Nunmehr aber mit Fleiß durchgesehen von Henrico Adolphi. Mitau: George Radetzky, 1685. S. 11.
- <sup>54</sup> Vidzemes luterāņu dziesmu grāmata. *Lettsche geistliche Lieder und Psalmen, Collecten und Gebäte*.. Durch [...] Georgium Mancelium [...] ausgegeben. Nunmehr wieder neu aussgelegt und mit Hn. Christ. Füreckers und andern Treuen Seelsorgern schönen Reimlieder vermehret. Riga: G. M. Nöllern, 1685. S. 100.
- <sup>55</sup> Piemēram, Kurzemes luterāņu dziesmu grāmata *Lettsche geistliche Lieder und Collecten* [...] Mitau: G. Radetzky, 1685. S. 6.
- <sup>56</sup> Loders M. G. A. *Vārdi tās mūžīgās dzīvošanas*. Jelgava: J. F. Stefenhagens, 1778. 9. lpp.
- <sup>57</sup> Tulkojot psalmu no ebreju valodas, sv. Hieronims lieto latīnisko fromu *ab aeterno et usque in aeternum* (Ps. 106 [105<sup>lxx</sup>]:46), kurpretim Vulgātā ir saglabāts kristiešu senāk lietotais tulkojums no grieķu valodas: *a saeculo et usque in saeculum*. Forma *ab aeterno et usque in aeternum* Psalmu grāmatas Vulgātas versijā ir lietota vienīgi Ps 103 [102<sup>lxx</sup>]:17. Sk. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Adiuvantibus B. Fischer ... rec. et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- <sup>58</sup> Adamovičs L. *Latviskums mūsu dievkalpojumsos: pārdomas, meklējumi, priekšlikumi*. Rīga: Latvijas vidusskolu skolotāju kooperatīvs, 1939. 85. lpp.
- <sup>59</sup> Kalekauris E. “Dievs – kalpo – jums”, *Valmieras Svētā Simaņa evaņģēliski luteriskā draudze* <http://simanadraudze.lv/mac-edijs-kalekauris-dievs-kalpo-jums> (skatīts 2017.21.11.)
- <sup>60</sup> Mieleško S. *Rožu kronis: katoļu lūgšanas un dziesmu grāmata*. Pārstrādājis Alberts Piebalgs. Cēsis: Klints, 1936. 4. lpp.
- <sup>61</sup> Sk., piemēram, *Slavējiet Kungu. Lūgšanu un dziesmu grāmata katoļiem*. Rīga: Rīgas metropolijas kūrīja, 1989. 574. lpp. Nedaudz citādāk 20. gadsimta pirmajā pusē Latvijas katoliskās Baznīcas aprobētājā katehismā: “[...] kā tas no iesākuma bijis, ir tagad, būs vienmēr un mūžīgi mūžam” (sk. Piebalgs J. *Īss katķisms*. Cēsis: b. i., 1939. 15. lpp. Latvijas bīskapu konferences liturģiskā komisija ir kompetenta liturģiskās lūgšanas pārskatīt un veikt tajās izmaiņas, sk., Rajeckis J. Lūgšana “Gods lai ir”. *Rīgas Garīgais Seminārs*, 2016, 5. okt. <http://seminaristi.blogspot.com/2016/10/lugsana-gods-lai-ir.html> (skatīts 2017.21.11))

- <sup>62</sup> Pakalniņš P. *Ticības mācība pamatskolas pareizticīgiem audzēkņiem*. 1. daļa. [Rīga:] Latvijas pareizticīgās baznīcas Sinode, 1939. 36.–37. lpp. *Dieva lūgšanas un garīgas pamācības*. Ar Viņa Eminences Latvijas pareizticīgās baznīcas Virsgana Metropolita Augustīna svētību. Red. V. Šķiliņš. Gesthahta: Gaisma, 1946. 5. lpp.; *Pareizticīgās Baznīcas lūgšanu grāmata*. Jēkabpils: Jēkabpils Pareizticīgo Svēta Gara klosteris, 1999. 4. lpp.; Pamatlūgšanas. *Latvijas Pareizticīgās baznīcas kalendārs 2005. gadam*. Latvijas Pareizticīgās baznīcas Sinodes izdevums. 58. lpp.
- <sup>63</sup> Jauna lūgšanu [*sic!*] grāmatas redakcija. *Latvijas Pareizticīgās baznīcas kalendārs 2006. gadam*. Latvijas Pareizticīgās baznīcas Sinodes izdevums. 55. lpp.; Pamatlūgšanas. *Ibid.* 55. lpp.; Lūgšana Vissvētajai Dievmātei. *Latvijas Pareizticīgās baznīcas kalendārs 2007. gadam*. Latvijas Pareizticīgās baznīcas Sinodes izdevums. 59. lpp.
- <sup>64</sup> Lūgšanas. *Latvijas Pareizticīgās baznīcas kalendārs 2008. gadam*. 222.–225. lpp.; *Lūgšanu grāmata*. Rīga: Latvijas Pareizticīgās baznīcas Sinode, Latvijas Kristīgā akadēmija, 2009. 17. lpp.; *Lūgšanu grāmata*. Rīga: Latvijas Pareizticīgās baznīcas Sinode, 2015. 11. lpp.
- <sup>65</sup> Sal. *Slavinājumi*. Psalmu grāmata. Rīga: Zinātne, 2005. 250. lpp.
- <sup>66</sup> Tulkojumi mainās līdzī laikam, piemēram, pirms trīs simt gadiem jezuīta Georga Elgera izdotajā dziesmu grāmatā lūgsna “Esi sveicināta, karaliene” sākās ar vārdiem “Sumināt[a] es[i] tu, Ķēnie[n]” (sk. Elger G. *Geistliche Catholische Gesänge*. Braunsberg: G. Schönfels, 1621. S. 159, 145–146). Elgera tulkotajā Mateja evaņģēlijā eņģelis sveicina Mariju nevis ar katoliskās baznīcas lūgsnā vēlāk iekļautajiem vārdiem “Esi sveicināta, žēlastības pilnā”, bet gan: “Sumināta es[i] tu, pilna želasiba[s]” (Lk 1:28) (sk. *Evangelien und Episteln ins lettische übersetzt*. Bd. 1. 121. lpp).
- <sup>67</sup> Lerhis-Puškaitis A. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 7. daļa. 2. sēj. Rīga: Atēna, 2001. 32. lpp.
- <sup>68</sup> Brastiņš E. *Latviskās Latvijas labad: mājiēni un aicinājumi 1925–1935*. Rīga: Zemnieka Domas, 1935. 42., 208. lpp.

Jānis Priede

## The Religious Dimension of “Forever”: from Latvian Folksongs to Christian Texts

### Summary

**Keywords:** *for ever and ever*, liturgical formulae, doxology, folklore, mythical time, linear time, biblical terminology

In Latvian, the notion of eternity (*mūžība*) is derived from the substantive *mūžs* (‘lifetime’), so often used adverbially (*mūžam* ‘forever’) in Latvian folksongs. There are also a number of ecclesiastic liturgical formulae derived from the substantive *mūžs*. The formula *mūžu mūžos* corresponds to the cyclical understanding of time characteristic to the traditional agricultural society conscious of ephemerality of human life within the cyclical processes of the nature (M. Eliade), whereas the doxology containing the formula *mūžīgi mūžam* emphasises the indivisible nature of the time without end, and intrinsically corresponds to the Judaeo-Christian understanding of the time flow.

The ancient lexical material of Latvian folksongs displays a large number of cases with the adverbial form *mūžam*. Already from the 16<sup>th</sup> century, in Latvian catechetical materials, as well as Bible translations, it is predominantly used as part of the doxological formula *mūžīgi mūžam* (lit. ‘eternally forever’). As the most familiar examples of such usage, it is possible to mention the partial New Testament translation and hymns by Latvian Jesuit G. Elger (1585–1672) and the first full Bible translation into Latvian by Lutheran pastor E. Glück (1652–1705). An alternative form *mūžu mūžos* (in lifetimes of lifetimes) is sometimes found in the Protestant hymnal *Psalmen and geistliche Lieder* (1615) and, more often, in the homilies of Lutheran pastor G. Mancelius (1593–1654) who, nevertheless, predominantly used *mūžīgi mūžam*.

Since from the 19<sup>th</sup> century Baltic German pastors were using the literal translation of the German phrase *von Ewigheit in Ewigheit* into Latvian (*no mūžības uz mūžību*) for the purposes of the liturgy, the polemics against the use of such a formula was started in vain by J. Sanders in the early 20<sup>th</sup> century and later continued by L. Adamovičs in the 1930s. However, their preference for *mūžu mūžos* was respected in the Latvian translation of the Bible prepared in the 1960s by exile Latvians, rather than by the general Lutheran liturgical tradition in Latvia.

The new collective translation of the Bible (2012) quite chaotically displays a large variety of all the above mentioned, including various mixed forms of this liturgical formula

in Latvian ('mūžu mūžos', 'mūžu mūžam', 'uz mūžu, 'uz mūžiem', 'mūžīgi mūžos', 'mūžīgi mūžam', 'no mūžiem līdz mūžiem', 'no mūžības uz mūžību'). As opposed to the Latvian Protestant and recent Orthodox usage, the Catholic liturgy and prayers retain the form *mūžam*, characteristic to Latvian folksongs and witnessed by the first religious texts in Latvian.

## Pirmā pasaules kara folklorā: lietojuma vērtība

**Atslēgvārdi:** Pirmais pasaules karš, folklorā, nostāsti, ziņģe, postkoloniālisms, kontekstuālā pieeja, Latviešu folkloras krātuves kolekcijas

### levads

Atskatoties uz Pirmā pasaules kara sākumu, parasti tiek uzsvērti notikumu attīstības nenovēršamība, kad, savstarpēji pārklājoties Eiropas vadošo impēriju lepnumam un ekonomiskajām interesēm, to pilsoņi tika ierauti bezcerīgā *danse macabre*, kas kara laukos vien prasīja 9,45 miljonus dzīvību. Tikpat nenovēršama ir arī notikumu “pēcgarša” – izdzīvojušo stāsti par redzēto un dzirdēto, pārdzīvoto, par varonību un nodevību, par visām dzīves un nāves toņkārtām, arī par to, kas nekad nenotika, varēja notikt un varbūt bija. Ar laiku tas iegūst aizvien attālinātāku, vēsāku un dažkārt – klaji nepatiesu vai pompozu veidolu, līdz vispār izšķīst laika plūdumā. Vēsturniece Vita Zelča atzīmējusi:

Pirmais pasaules karš Latvijas cilvēku skatījumā jau pieder pie tāliem un ne pārāk svarīgiem notikumiem. 2014. gada vasarā valsts pētījumu programmā “Nacionālā identitāte” pētījumu centra “SKDS” veiktajā iedzīvotāju aptaujā tikai 2,7 procenti respondentu, atbildot uz jautājumu “Nosauciet sliktāko notikumu 20. gadsimta Latvijas vēsturē!”, par tādu atzina Pirmo pasaules karu.<sup>1</sup>

Otrajam pasaules karam tika 32,5 procenti, protams, ar to nav iespējams un nepieciešams strīdēties, jo tas nesalīdzināmi būtiskāk ietekmē un ir klātesošs Latvijas sabiedrības atšķirīgajās piemiņas un sērošanas ideoloģijās.

Jau 1923. gadā iznāca karavīra un literāta Andreja Iksena (1888–1962) sastādītais trīsdesmit astoņu autoru Pirmā pasaules kara atmiņu un patriotiskās literatūras krājums “Daugavas sargi”, kas, lai arī centrēts ap leģendārajiem Rīgas aizstāvēšanas notikumiem 1919. gada oktobrī un novembrī, aptver plašāku Pirmā pasaules kara notikumu panorāmu. Starp krājuma “Daugavas sargi” autoriem ir gan “kāds latvju kareivis”, gan dzejnieki Rainis, Jānis Akuraters, Ādolfs Erss, Edvarts Virza, Kārlis Skalbe, gan vēlākais Latviešu folkloras krātuves pārzinis Kārlis Straubergs un vēl daudzi citi. Krājuma garu un būtību Iksens paudis tēlojumā “Baigās stundas”, uzsverot to dienu izmisuma, nāves klātbūtnes un tautasdziesmas, kas vienīgā pārstāv cerību, samezglošanos:

Tas bij Nāves salā 1916. gada vasarā 480. pulkā, 10. rotā. Četri latvju zēni Jāņu dienas vakarā, izpildot pavēli, iet uzbrukumā, šo pavēli izpildīja, ligodami Jāņu dziesmas... Tie bija – Alberts Ošs no Ērgļiem, Alksnis no Vidrižiem, Jēkabs Laurs no Pēterpils un Jānis Driņķis no Rankas. Pirmie divi taņī pašā kaujā krita ar ligodziesmām uz lūpām, un viņa miesas pārējie biedri zem ložu krusas iznesa no uguns un ieraka Līvesmuižas pagalmā zem ceriņu krūma... Vēlāk krita arī Laurs; tikai Driņķis ir dzīvs vēl šodien.<sup>2</sup>

Folkloras iesaistīšana vēstījumā un lietojuma skaudrums simboliski aicināts vēstīt par tautas raksturu, gribu un varonību – folklorā ir apskaidrojoša vērtība, kas notikumam piešķir jēgu un nozīmi, jo citādi tas ir tikai slaktiņš.

Šā raksta mērķis ir aizsākt plašākus pētījumus par Latviešu folkloras krātuvē (turpmāk – LFK) esošo folkloras kolekciju saturu, proti, fokusēties uz folkloras tekstiem, kas dažādos veidos ir saistāmi ar Pirmo pasaules karu un sniedz gan vēsturiskas ziņas, gan liecības par folkloras tekstu lietojumu, gan specifiskus, tikai ar Pirmo pasaules karu saistāmus tekstus. Ja pētniecisko lauku provizoriski ieskicē plašāk, tad vairāki no iespējamajiem izpētes virzieniem ir: 1) kara dalībnieku atmiņas; 2) viņu pēcteču atmiņas par radnieku, kaimiņu, draugu u. c. stāstīto un saglabātās piemiņas lietas (fotogrāfijas, apbalvojumi, vēstules u. c.); 3) folkloras pierakstītāju (bieži vien nejauši, proti, ārpus konteksta) uzrakstītie teksti, kas saistīti ar Pirmo pasaules karu; 4) nostāsti, leģendas u. c. folkloras materiāli par tuvākās apkārtnes kara darbības vietām; 5) stāstījumi par notikumiem, kas norisinājušies Pirmā pasaules kara laikā, par svētku svinēšanu (piemēram, Jāņiem, masku gājieniem) un kara laika tradīcijām (piemēram, no kara lauka saņemto vēstuļu kopīga lasīšana un dalīšanās ar pārdzīvojumiem, kopīga dziesmu dziedāšana kā sērošanas un piemiņas forma); 6) kara laikā izplatītās baumas, propaganda, anekdotes u. tml.; 7) Pirmā pasaules kara dalībnieks – vēlāk folkloras vācējs, tautas muzikants, sabiedriskais darbinieks.

## Pirmā pasaules kara folklorā atsevišķās Latviešu folkloras krātuves kolekcijās

Viena no pirmajām LFK kolekcijām, kas ļauj izcelt dažus iespējamus pētnieciskos virzienus par Pirmā pasaules kara folkloru, ir Otto Timana folkloras vākums Pilskalnē (1923–1926).<sup>3</sup> Otto Timans (arī Tīmans, Tīmanis, 1886–1963) dzimis Platpīru Timanos (Alsviķu pagasts). Mācījies Alūksnes draudzes skolā un Irlavas skolotāju seminārā. Par piedalīšanos revolucionārajā darbībā jau pirms 1905. gada revolūcijas izsūtīts uz Sibīriju. Latvijā atgriezies 1920. gadā kopā ar Imantas pulku.<sup>4</sup> Strādājis par skolotāju Karvā, Pilskalnē (Ludvigovā), Alsviķos; Alsviķos izveidojis savu saimniecību, nodarbojies ar dārzkopību (pomologs).

Daļa folkloras materiālu dzirdēti Timana skolotāja darbības laikā Ilūkstes apriņķa Pilskalnē, viņš savus skolēnus mudinājis vākt folkloru, tomēr kolekcija ir ģeogrāfiski plašāka, ietverot arī folkloras materiālus, kas saistāmi ar Timana dzimto Alsviķu pagastu un Vietalvas–Odzienas–Kalsnavas apgabalu, kas ir viņa mātes Alīnas Timanes dzimtene.

Timans nav gājis pie teicējiem, lai vāktu folkloras materiālus, bet gan no mātes un citiem apkārtnes ļaudīm dzirdētos tekstus vēlāk pēc atmiņas pierakstījis. Šīs kolekcijas tekstu lielākā daļa uzrakstīta 1926. gadā, dzīvojot un strādājot Pilskalnē. Pierakstot viņš centies tos sakārtot žanriskās nodaļās, tāpat acīmredzot viņš mutvārdos dzirdētu stāstījumu vai ziņģi u. tml. pierakstot cenzē (pielabo, varbūt kaut ko sajauc, ir piemirsis u. tml.). Timans ir arī mēģinājis risināt ar folkloristiku saistītas pētnieciskas problēmas, piemēram, pārliecināties, vai kāda konkrēta ziņģe, kas ir bijusi populāra viņa jaunībā Alsviķos, ir pazīstama arī Ilūkstes apriņķī, respektīvi, interesējies par folkloras izplatību. 1926. gada 9. februārī Timans līdzās saviem izsūtītajiem materiāliem pievienojis arī samērā garu paskaidrojošu vēstuli LFK folkloristiem.<sup>5</sup>

Viņš ir minējis, ka sākotnējiem pierakstiem (aptuveni 100 vienībām) vairāk ir kultūrvēsturiska un vēsturiska nozīme,

tiem aptuveni līdzīgā apjomā sekos folkloras ar valodniecisku nozīmi. Ar kultūrvēsturi un vēsturi Timans sapratis vēsturiskas ziņas par dzīvi, ļaužu attiecībām u. tml., ar valodniecisko – izteikti valodnieciskus materiālus, kas sniegtu liecības par izloksni, aizguvumiem, senvārdiem u. tml. Tomēr viņš vēstulē atzīstas:

Še Pilskalnē gan viss tik nabadzīgs, ka nekā nevaru mantot. Pat valodā nava nekā interesanta, augšzemnieku kroplota izloksne ar neasimilētu poļu vārdu piesālījumu.<sup>6</sup>

Pētnieciski interesanta ir Otto Timana vēstule, kurā viņš tuvāk izteicis savus uzskatus par ziņģi un aprakstījis tās nozīmi ikdienas dzīvē un plašākā kultūrvēsturiskā kontekstā. Viņaprāt, ziņģe ir nepamatoti noniecināta:

Patlaban visur skolās tiek mācītas tautas dziesmas, un no skolām tautas dziesmu dziedāšana izplatās arī tautā, un tiek aizmirsts un iet bojā tas, ar ko mūsu tauta gadus 40–50 pildījusi tieksmi pēc mākslas – t. i., “ziņģes”. Pēc manām domām, “ziņģes” ir tādas pat gara mantas.<sup>7</sup>

Timans uzskatījis, ka ziņģes ir “kolektīvs ražojums”, un, ja arī atsevišķām ziņģēm autors ir zināms un daudzkārt ziņģes ir bijušas tikai kroplīgi tulkojumi no vācu valodas, tad tauta autora tekstu vai šo tulkojumu bieži vien ir būtiski pārstrādājusi. Viņš uzsver, ka publicētās ziņģu grāmatas ir bijušas diezgan vienveidīgas, bet tautā cirkulējuši daudzveidīgi



Otto Timans. 1953. gads. LU Akadēmiskā bibliotēka. Nezināma autora foto

rokraksti, un 19. gadsimta noslēgumā “alsviķiešos gan diez vai bija kāds puisis, kuram nebūtu sava “ziņģu” grāmatiņa. Un tanī viņš centīgi pārrakstīja ziņģes un savu deva ci-  
tiem.”<sup>8</sup> Ziņģi Timans uzskata par tautas garīgo barību ar kultūrvēsturisku nozīmi vismaz  
pusgadsimta garumā, un pienākšot laiks, kad tās tiks meklētas kā dārgums. Vēstules  
autors noslēgumā aicina folkloristus viņam piekrist, “ka jāpiegriež nopietna vērība “ziņ-  
ģu” tekstu un meldiju krāšanai”.<sup>9</sup> Piemēram viņš pievieno divas ziņģes, abām sniedzot  
īsus komentārus par izpildījuma apstākļiem, vietu un laiku. Pirmā pasaules kara tēmas  
ietvaros sevišķu uzmanību piesaista ziņģe,<sup>10</sup> kas ir pazīstama arī kā dziesma “Nāc uz  
Nāves salu”:<sup>11</sup>

Meža daiļo puķi  
Katris sveicina,  
Ceļinieks to noplūc,  
Aiznes tālumā.

Puķe žēli lūdzās:  
Manis neplūci,  
Novītišu ātri,  
Tapšu aizmirsta.

Novītušo puķi  
Ceļnieks smiltīs met,  
Domas nav pie viņas,  
Un viņš tālāk iet.

Zilas tavas acis,  
Skaidra tava sirds,  
Sārti tavi vaigi,  
Rožu lūpiņas.

Nāc uz Nāves salu,  
Tur tev gaidīšu  
Un pie raķetgaismas  
Tevi skūpstīšu.

Lai tas bālais mēness  
Tevi sveicina,  
Un lai viņš tev stāsta,  
Ka es mīlu tev.

Nav vēl pusnakts pāri,  
Puisēns kaujā krīt  
Un pie viņa kapa (variants: liķa)  
Meiča žēli raud.



Tāda šī “ziņģe”, bet “tautas radišanas gars” pašos pēdējos laikos Alsviķu pagastā pielicis klāt šādu pilnīgi nelogiķu pantu (varbūt lai turpinātu skaisto meldiju):

Tu jau citu mīli,  
Citai zvērēji,  
Uzticību lauzi,  
Mani aizmirsi.

Šo ziņģi ar Pirmā pasaules kara notikumiem saista ne tikai aprakstītie romantiskie skūpstīšanās apstākļi Nāves salā, bet arī ziņģei pievienotā leģenda:

Atbrīvošanas karā pret lieliniekiem viņu gūstā kritušie divi kareivji dziedājuši šo ziņģi. Lielinieku latviešiem tā iepatikusies, un tie gūstekņus vadājuši sev līdz, kamēr norakstījuši vārdus un iemācījušies meldiju, pēc tam tos nošāvuši.<sup>12</sup>

Folkloras lietojuma vērtība izrādījās lielāka par gūstekņu interesēm izdzīvot.

Otto Timana vākumā ir vēl tikai viena vienība, kuru iespējams saistīt ar Pirmo pasaules karu: pēc LFK 41, 106 norādīts, ka tā dzirdēta no latvju kareivjiem Pēterpils kara slimnīcā 1915., 1916. gadā. Teksts ir pierakstīts kā fragments un nav pabeigts, atskaitot pierakstīšanas apstākļus, tas neizraisa pētniecisku interesi. Kopumā jāsecina, ka Pirmais pasaules karš netiek nozīmīgi pārstāvēts ne Otto Timana kolekcijā, kas ir no apgabala, kur tolaik pirms dažiem gadiem bija atradies nozīmīgs Pirmā pasaules kara placdarms, ne būtiski klātesošs arī citās 20. gadsimta 20.–30. gadu folkloras kolekcijās. Acīmredzot saikne ar karu netiek uzskatīta par folkloru, arī vācēji tam vēl nepievērš uzmanību, drīzāk tās ir ļoti sarežģītas nesenās pagātnes atmiņas.

LFK (tobrīd – Etnogrāfijas un folkloras institūts) padomju laika ekspedīcijās interesei par Pirmo pasaules karu nav ierādīta būtiska loma, tomēr nelielu pierakstīto folkloras materiālu daļu ar to var saistīt. Par pirmajām LFK ekspedīcijām pētījumu ir veicis folklorists Toms Ķencis, viņš arī devis norādes un īsus komentārus par Pirmā pasaules kara pieminējumiem folkloras vākumos; viņa galvenais secinājums – Pirmais pasaules karš un Brīvības cīņas “maz reprezentēts” un “parādās nesalīdzināmi retāk”, salīdzinot ar 1905. gadu vai Lielo Tēvijas karu.<sup>13</sup>

1947. gadā Etnogrāfijas un folkloras institūta I zinātniskās ekspedīcijas dalībnieki materiālus pierakstīja Ilūkstes apriņķī. Saistībā ar Pirmo pasaules karu Ķencis identificējis 52 gadus veco teicēju Krišu Borski Lašu pagasta Zeltkalnos. Kriša Borska un viņa sievas Dārtas teikto pierakstījis filoloģijas students Jānis Saulriets (1918–1993), vēlāk skolotājs un gleznotājs. Viņš atzīmējis, ka īpaši jautājis, “lai pastāsta kaut ko par latviešu strēlniekiem”.<sup>14</sup> Teicējs Borskis daudz stāstījis par senākiem laikiem, par Lašu muižas īpašnieku baronu Kļokmanu, poļu dumpja dalībnieku Plāteru, kas cietumā sacerējis ziņģes, un muižnieku dueļiem.<sup>15</sup> Borskis atcerējies apstākļus Rīgas frontē, kur viņš pavadījis astoņpadsmit mēnešus, viņš bijis Bauskas 7. un Daugavgrīvas 1. latviešu strēlnieku pulkā. Viņš stāstījis par dezertieru pēršanu, plaši un detalizēti – par Ziemassvētku kaujām, par kaujām pie

Ķekavas, par brāļošanas un Rīgas atdošanu. Viņa skatījums ir vienkārša strēlnieka skatījums – patiess, izdzīvots un ārkārtīgi vērtīgs:

Ložmetēju kalnā bija trīsdesmit seši ložmetēji. Vien kalniņš bij, stipri nocietināts: drāšu žogi, blindāžas. Elektrība vāciešiem bij un viss kas. Mums krievu pusē nebij nekā tamlīdzīga. Kad mūsu pirmais pulks gāja divdesmit trešajā decembrī uzbrukumā, mēs paši pirmie ieņēmām līniju. Pie Babītes ezera. Bija tāda purvainā vieta pārsalusi. Piektais pulks gāja, un septītais gāja. Piektā pulka viena rota kā bij pārrauta uz ložmetēja, tā gulēja un puva visu vasaru, un vārns viņus ēda – nevarēja ne apglabāt. [...] Ziemassvētku kaujās vācieši šāva ar gāzu lādiņiem. Zirgus un ķēķus [kara lauku virtuves – G. O.] apšāvuši. Zirgus apindēja daudz, tāpat arī daudz cilvēku apšaudot saindējās daudz. Aukstums. Nebija nekāda siltuma. Mēs uz bedrītes uzlikām skujas, iekurinājām nedaudz uguni, apsildījās kaut kā. Un tā mēs vārgojām. Artilērija vārijās, dzina uz priekšu. Pulka latviešu tur gāja, bet pēc kaujām viņi bij atsisti atpakaļ tā, ka janvārī mēs bijām atkal vecajās pozīcijās. Vēlāk sākās februāra revolūcija. Tad jau nešāva daudz. Izgāja vācieši, varēja redzēt, vācieši izkāpj no ierakumiem, neviens nešāva, un mēs nešāvām. Tad jau bija drusciņ jaukāka dzīve. Kā bija apnicis! Dienu pa dienai runāja visi, ka miers būs. Vēlāk ar visu brāļošanas atpakaļ Rīgu atdeva. Tolaik jau lielas kaujas nebija.<sup>16</sup>

Etnogrāfijas un folkloras institūta V zinātniskā ekspedīcija 1951. gadā norisinājās Bauskas rajonā. Īsts šīs ekspedīcijas atradums bija 66 gadus vecais teicējs lietuvietis Jāzeps Šimkūns, kas dzīvoja Skaistkalnes pagasta Simsonos. Pirms kara viņš gājis par kalpu pie dažādiem saimniekiem, kara laikā dienējis Krievijas armijas Sibīrijas pulkā. Viņa repertuārā ir atmiņas par virsniekiem un ģenerāļiem, kas visi bijuši muižnieki un izturējušies naidīgi un augstprātīgi pret vienkāršajiem karavīriem:

1916. gadā pie Četerickas reiz atved armijai dujas (gāzes). Atbrauc ģenerāļi un sadomā, ka jāpaskatās, cik šīs gāzes stipras vai švakas. Tos zaldātus, kas ģenerāļiem nepatīk, viņi sadzen, saspiež bunkurā un, kad nodoms sagatavots, tad uzkliež viņiem: “List ārā no ierakumiem!” Kā nabaga karavīri no bunkura, tā laiž gāzi virsū. Nomira toreiz 6 karavīri. Bez kādām ceremonijām un želuma ģenerāļi lika pasaukt sanitārus, lai aprok.<sup>17</sup>

1952. gadā Etnogrāfijas un folkloras institūta VI zinātniskās ekspedīcijas dalībnieki materiālus vāca Ventspils un Jēkabpils rajonā. Ievērojamais folklorists Pēteris Birkerts Ventspils invalīdu namā pierakstīja 1882. gada 16. jūnijā dzimušā teicēja Jāņa Buļļa atmiņas un folkloras materiālus. Bullis bija viens no tiem Krievijas impērijas armijas zaldātiem, kas kara sākumā bija dislocēts Polijā. Vācieši viņu saņēma gūstā, no nosūtīšanas uz darbu ogļu raktuvēs viņu izglābis angļu konsuls. Bullis atgriezies mājās, bet 1917. gadā, vāciešiem ienākot un krieviem atstājot Kurzemi, sprāgstot bumbai, zaudējis kāju. Teicējam ir plašs repertuārs, no viņa pierakstītas daudzas dziesmas ar melodijām (to skaitā revolucionārās dziesmas), tomēr nav pierakstītas plašākas atmiņas par gūsta laiku.<sup>18</sup>

Latvijas vēstures kontekstā un saiknē ar Pirmo pasaules karu ir notikumi, kas ir labi dokumentēti un plaši aprakstīti, bet ir arī tādi, kas maz izcelti, analizēti un aprakstīti, tie it kā palikuši novārtā, ārpus iesaistījuma paaudžu vēsturiskās atmiņas nodošanas procesā.

Tam ir bijuši vairāki iemesli: gan pētnieciskās grūtības un avotu trūkums, gan notikumu šķietami nebūtiskā ietekme uz turpmāko vēstures gaitu.

Viens no šādiem notikumiem ir periods, kad Vācijas impērijas karaspēks četrus gadus bija okupējis Kurzemi un Zemgali. Kurzemes okupācija sākās 1915. gada 8. maijā, kad vācieši ieņēma Liepājas kara ostu, un 1915. gada 1. augustā, kad krita Jelgava, Kurzemes guberņas centrs, un turpinājās līdz 1919. gada 13. decembrim, kad Latvijas armija ieņēma Mažeikūs un Palangu Lietuvā. Šādas diferencējošas attieksmes piemērs samērā precīzi ir saskatāms Latvijas vēsturnieku kolektīvajā monogrāfijā "Latvijas vēsture. 20. gadsimts", kurā Kurzemes okupācijas raksturošanai veltīta viena lappuse. Pamatā tajā izcelta Kurzemes okupācijas varas totālās pārvāciskošanas ideja, proti, vēlme to pārvērst par īstu vācu zemi, kā arī vāciešu vidū populārā doma, ka latviešiem un lietuviešiem sagaidāms prūšu liktenis – iznīcība.<sup>19</sup> Pašu latviešu balss te neieskanas. Līdz šim plašāko pētījumu par okupēto Kurzemi publicējis vēsturnieks Klāvs Zariņš, vairāk pievērsoties okupācijas varas īstenotajai sociālajai politikai un pārvaldei.<sup>20</sup>

Okupētajos apgabalos Austrumeiropā Vācija izveidoja militāru valstisku veidojumu – Austrumu frontes virspavēlnieka pārvaldes apgabalu *Ober Ost* (nosaukums burtiski tulkojams kā Augšējie austrumi, raugoties no Vācijas skatpunkta), ko pārvaldīja vācu karaspēka virspavēlniecība. Apgabals tika izveidots 1915. gada novembrī, apvienojot jau augustā un septembrī izveidotos sešus pārvaldes apgabalus (Kurzemi, Kauņu, Viļņu, Suvalkus, Grodņu un Bjalistoku), 1917. gadā tie tika apvienoti trīs apgabalos (Kurzemes, Lietuvas un Bjalistokas-Grodņas). *Ober Ost* iekļāva tajā laikā okupētās tagadējās Latvijas, Lietuvas, Baltkrievijas un Polijas zemes. Kopš 1915. gada visa *Ober Ost* centrālā pārvalde atradās Kauņā (pirms tam – Lodzā); augstākā reprezentatīvā amatpersona bija Austrumu frontes virspavēlnieks Pauls fon Hindenburgs (*Hindenburg*, 1847–1934), kuru 1916. gadā nomainīja Bavārijas princis Leopolds (*Leopold, Prinz von Bayern*, 1846–1930), tomēr pārvaldi pilnībā organizēja un varu centralizēja Hindenburga vietnieks, štāba priekšnieks Eriks Ludendorfs (*Ludendorff*, 1865–1937), viņu amatā nomainīja Maksimilians Hofmanis (*Hoffmann*, 1869–1927). Kurzemes pārvaldes apgabala administratīvais centrs atradās Jelgavā, par apgabala pārvaldnieku tika iecelts Alfreds Goslers (*Goßler*, 1867–1946), kurš uzskatīja, "ka latvieši nav spējīgi uz savu valsti un nacionālo politiku; nekāda latviešu kultūra neeksistē un nav nekad eksistējusi – atsevišķas parādības, kuras varētu uzskatīt par kultūru, ir vācu izcelsmes".<sup>21</sup> No Vācijas viedokļa raugoties, okupētājām zemēm un izveidotajai valstij bija divi galvenie mērķi: izmantot zemju ekonomisko potenciālu (dabas resursus, vietējo iedzīvotāju un karagūstekņu darbaspēku u. tml.) un izveidot buferzonu starp Vāciju un Krieviju, "iegūt pilnīgu saimniecisko un finansiālo neatkarību, nenoslogojot Vāciju".<sup>22</sup> 1918. gadā Kurzemes pārvaldes apgabalā iekļāva arī vāciešu okupēto Vidzemi, Rīgu un Igaunijas salas, pa vidu – 1918. gada 8. martā – tika atjaunota arī Kurzemes un Zemgales hercogiste un izveidota Apvienotā Baltijas hercogiste (28.09.1918.–28.12.1918.). Tomēr par šajā valstiskajā veidojumā dzīvojošajiem latviešiem zināms maz, tad jau vairāk ir ziņu par Kurzemes un Zemgales bēgļiem Iekšskrievijā (bēgļu gaitās no Kurzemes un Zemgales 1915. gadā devās vairāk nekā 400 000 cilvēku). Te lieti noderētu vēlākie folkloristu

vākumi, kuros sporādiski ir atrodamas ziņas par *Ober Ost* laika notikumiem un dzīves apstākļiem.

Šādā kontekstā nozīmīgs pētnieciskais jautājums ir, vai LFK kolekcijās ir iespējams atrast folkloras materiālus, kas varētu sniegt kādas ziņas par notikumiem vāciešu okupētajā Kurzemē (1915–1919). Vai ir kādi pretošanās piemēri? Kāds ir bijis latviešu noskaņojums un dzīves apstākļi? Kā viņi sadzīvojuši ar okupācijas varu, ar Kurzemes vācbaltiešiem? Jau uzdodot šos jautājumus, ir skaidrs, ka folkloras materiālos ziņu nebūs daudz, tomēr varbūt ar laiku izdodas izveidot kādu jaunu folkloras kopu, kas varētu būt saistāma ar *Ober Ost* laiku Kurzemē un sniegtu nozīmīgus pētnieciskus datus. Plašāk šādā aspektā te ir vērtēta LFK 1955. kolekcija, kas apkopo LPSR Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta folkloristu XV zinātniskās ekspedīcijas materiālus Liepājas rajonā 1961. gadā. Jāsaka, kolekcija ir ārkārtīgi apjomīga un ietver materiālus ne tikai no Liepājas, bet arī Talsiem, Tukuma, Ventspils, Jēkabpils, Alūksnes rajoniem.

Pirmā folkloras materiālu kopa saistāma ar kādu notikumu Aizviķu muižā, kad nošauta istabene Alma Rumbeniece, jo savukārt pati draudējusi nošaut vāciešus. Šo notikumu 1961. gadā Gramzdā izstāstījusi teicēja Natālija Ludviķe (1902–?), pierakstījusi Latvijas Valsts universitātes Vēstures un filoloģijas fakultātes 5. kursa studente Anastasija Isajeva.

Pie barona Aizviķu muižā par vešerieni strādājusi jauna, smuka meitene – Alma. Sulainim viņa dikti patikusi. Vienu dienu pie galda pusdienā viņa teikusi: “Ja man būtu tā vara, es visus vāciešus nošautu.” A sulainis aiz atriebības, ka Alma viņu nemīlējusi, ņēmis un pateicis baronam. Barons licis nošaut. Barona bērni teikuši: “Almiņ, papiņš tevi šaus zemē.” Bet viņa neticējusi, lai gan sirds bijusi nemierīga. Nepagāja ilgi, kad kalps iesauca Almu pie barona, un barons pavēlējis tai laikā nevienam neiet ārā. Tad izvedis Almu ārā, bijuši daudz žandarmu un pats barons Egons fon Korfs. Alma kliegusi, bet nekas nelīdzējis. Vairāki žandarmi izšāvuši uz Almu.<sup>23</sup>

Nostāstu sākotnēji nevarēja saistīt ar Kurzemes okupācijas laiku, drīzāk ar 1905. gadu, jo piezīmē minēts, ka teicējas māte ir dzīvojusi Aizviķu muižā ap 1905. gadu. Pirms tam teicēja ir izstāstījusi nostāstu par to, kā 1905. gadā cilvēki gribējuši dedzināt Gramzdas muižu, bet rakstnieks Sudraba Edžus (1860–1941) esot atrunājis, teikdams: “Biedri, nevaļag ēkas postīt. Tās paliks mūsu tautai, ierīkosim labdarības iestādījumus. Ar dedzināšanu mēs neatriesimies tiem pūķiem.”<sup>24</sup> Šo atgadījumu teicējai stāstījis tēvs, kas pats piedalījies “tajā revolūcijā”. Teicēja pamatā dziedājusi, pa vidu izstāstot kādu nostāstu, anekdoti. Dažas no dziesmām ir saistāmas ar puīšu pavadīšanu Pirmajā pasaules karā. Tas ir sevišķs latviešu folkloras segments, arī citviet Latvijā ir fiksētas īpašas dziesmām, kas dziedātas, pavadot puīšus, dēlus un vīrus karā. Vairākas tādas dziesmas 1970. gadā Valodas un literatūras institūta XXIV ekspedīcijas laikā tiek pierakstītas Ērgļos.<sup>25</sup>

Anastasija Isajeva turpat Gramzdā pierakstījusi teicēju Žani Sudmali (1894–1978) un viņa variantu par notikumiem Aizviķu muižā. Tas ir plašāks un bagātīgāks ar detaļām, kas nav teicējas Natālijas Ludviķes variantā. Te tiek minēts meitenes vārds un uzvārds, notikumus izraisījis nodevīgs kalpotājs, kas piensies ziņas baronam.

Aizviķu muižu pārvaldīja barons Egons fon Korfs. Pēc Pirmā pasaules kara – 1918. g. – baroni bija aizbēguši un pēc tam atgriezās atkal. Muižā par vešerieni strādāja jauna glīta meitene Alma Rimbeniece (teicējs personīgi pazina). Barons lika viņu nošaut.

Muižā par sulaini kalpoja vecpuišis Balodis. Viņš parasti visus nosūdzēja baronam. Almu nosūdzēja tāpēc, ka pie vakariņu galda viņa bija izteikusies: Ja mans brālis nepārnāks no Vācijas kara, tad es, ja tikai varētu, nošautu visus vāciešus. Pauls Korfs – barona dēls, atrāva Almu no veļas baļļas un veda aiz muižas. Viņa esot rāvusies vaļā, saplēsusi baronēnam kaklu, sakrāpējusi rokas. Vairāki žandarmi šāva uz viņu. Apraka turpat aiz muižas klēts. Viens vācu oficiers, uzzinājis šo gadījumu, teicis baronam, ka par vienu gadījumu-izteicienu nedrīkstēja nošaut. Pēc kāda laika vecāki atraka kapu un Almas liķi aizveda uz Mazgramzdas kapiem, un tur apglabāja.<sup>26</sup>

Turpinājumu notikumiem jau stāstījis teicējs Imants Sudmalis (1925–?):

Barons Egons fon Korfs atgriezās reizē ar soda ekspedīciju. Pēc Almas noslepkavošanas barona izbraucamā ceļā (pie kapličas) uz ceļa staba bija piesista lapa, uz kuras bija rakstīts: “Kas asinis izlej, tā asinis arī tiks izlietas.” Barons to izlasījis un ļoti pārskaities. Sastellējis daudz cilvēkus un mēģinājis pēc rokraksta atrast vainīgo, bet neatrada. Drīz pēc tam, kad aizgāja soda ekspedīcija, aizlaidās arī Korfs uz Vāciju.<sup>27</sup>

Kad tika nošauta Alma Rimbeniece, pils pagrabā apcietinājumā turēja vēl kādus sešpadsmit cilvēkus, kurus gatavojās nošaut. Starp tiem Strazds – muižas dienestnieks, Vītols – muižas dārznieks. Tos visus aizveda uz Gramzdu un vēlāk atbrīvoja, pateicoties leitnantam Soldavam, kas arī teicis, ka Almas noslepkavošana ir nelikumīga.<sup>28</sup>



No kreisās: teicēji Imants Sudmalis un Žanis Sudmalis un folkloriste Anastasija Isajeva. Gramzda, 1961. gads. Nezināma autora foto. LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, 1955, 3594

Acīmredzama ir nekonsekvenca par notikumu laiku – vai tas norisinājies 1905. gadā un tam sekojošo represiju laikā vai 1918./1919. gadā. Alma nevis abstrakti draud, bet draud, domājot par iespējamo brāļa nāvi Pirmā pasaules kara laikā. Acīmredzot viņš tobrīd atradies gūstā Vācijā vai ir kritis kaujās Austrumprūsijā. Tāpat uzzinām, ka baronu rīcību nosodījuši gan vietējie iedzīvotāji, draudot izrēķināties, gan tā laika armijas pārvalde, aprobežojoties gan tikai ar mutisku aizrādījumu. Iespējams, tas vēlāk glāba sešpadsmit ieslodzītus. Te gan varētu būt saikne ar 1905. gada notikumiem. Respektīvi, te ir stāstījumu cikls, kas izvērts gan detaļās, gan laikā, gan epizodēs un sniedz ziņas gan par notikumu, gan par reakciju uz brutālo slepkavību. Par plašāku pretošanos okupācijas varai Kurzemē un partizānu karu ziņu nav daudz, 1916. un 1917. gadā reģistrēti piecdesmit divi uzbrukumi vācu karavīriem un amatpersonām.<sup>29</sup>

Tekstu sižetiskās pretrunas varētu būt saistītas ne tikai ar teicēju atmiņu vai radošumu, tās varētu būt arī savdabīgas norādes dzimumu nosacītai folkloras pētniecībai. Natālijas Ludviķes nostāsts iekļautos kategorijā *herstory* (viņas stāsts) un Žaņa Sudmaļa – *history* (viņa stāsts). Ludviķes teiktajā ir pasāža par noraidītu mīlestību un mīlnieka atriebību, savukārt Sudmaļa vēstījumā pamatojumam nav nekādas romantikas, vienīgi nepārprotama norāde uz tautas nodevēju.

LFK kolekcijās ir folkloras vienības, kas raksturo attiecības starp latviešiem un vācbaltiešiem, viņu atšķirīgo Pirmā pasaules kara notikumu uztveri un vērtējumu, savstarpējo neuzticību un bailes, dažkārt tās iegūst reāla atgadījuma raksturu:

Vāciešu baroni, uz pasaules karu gatavodamies, bijuši pārliecināti par savu uzvaru. Biksēres un Liezēres lielmātes bieži sacījušas nicinoši par gaidāmo karu šā: “Redzēsim, redzēsim, kas uzvarēs, mašīnas vai gaļa.” (Ar vārdu “mašīnas” lielmātes sapratušas apbruņoto vācu kara spēku, bet ar vārdu “gaļa” – pretiniekus krievus, latviešus u. c.).<sup>30</sup>

Reiz kāda Liezeres muižas “preilene” (barona meita) sacījusi uz savu istabmeitu-latvieti: “Nu kad mūsējie sakaus jūsējos, tad jums neies nemaz labāk kā mana senākā papiņa, mana vecpapiņa laikā.” Kalpone tikai klusu barona meitai atteikusi: “Nu nezin vis, preilenīt, vai tā būs”, bet “preilene” par to tā sapiktojusies, ka aizskrējusi tēvam sūdzēties par kalpones nekaunību. Gala iznākums bijis tas, ka kalponei pusstundu vēlāk bijis no muižas “jāizpakojas” uz visiem laikiem.<sup>31</sup>

Abus nostāstus var tulkot postkoloniālisma teorijas ietvarā, kad tiek analizētas attiecības, kuras vēsta par kolonizatoru un kolonizēto “satikšanos” un kolonizēto pārtapšanu no objekta, rīka, lietas, mantas par subjektu, personību, cilvēku. Gan Aizviķu, gan Liezēres nostāsti ir vēstījumi par sarežģīto koloniālisma noārdīšanas procesu Latvijā, kas sākās jau 19. gadsimta vidū. Tie ir kolonizēto vēstījumi, kas kritizē gan vācbaltiešu aso reakciju uz nepakļaušanas, gan krievu muižniecības attieksmi pret impērijas nomales tautu zaldātiem un zemniekiem vispār.<sup>32</sup>

Latvijas Valsts universitātes Vēstures un filoloģijas fakultātes 5. kursa studente Renāte Tavare (1938), kas bijusi LPSR Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta folkloristu

XV zinātniskās ekspedīcijas dalībiece, folkloras materiālus vākusi 1961. gada jūlijā un augustā Liepājas rajona Sikšņu un Dunikas ciemā. Sikšņu ciema Kliņķa mazmājā viņa pierakstījusi teicēju Katrīnu Štrami (1886–?). Teicēja bijusi aktīva, mudinājusi teikt folkloru arī kaimiņus, labprāt būtu piedalījusies ekspedīcijas noslēguma pasākumā, bet teicējai nav bijusi laba balss, lai dziedātu uz skatuves. Starp ievāktajiem materiāliem ir atrodama gara dziesma, ko sievas dziedājušas kara laikā, domājot par vīriem, dēliem, brāļiem utt. Dziesmas pirmā dzirdēšana (izrakstīšana [no kādas dziesmu klades? – G. O.], melodija – “Volga, Volga”) ir datēta ar 1917. gada 24. novembri, un teicēja ir komentējusi izpildīšanas apstākļus:

I pasaules karā šeit daudzām vīri bija karā. Kad dabūja vēstuli, gāja ciemiņos rādīt un stāstīt. Citreiz vakaros pulka sieviņu sagāja. Par citu jau nerunāja – tik par karu. Beidzot visas nodziedāja šito un raudāja.<sup>33</sup>

Sikšņu ciemā Renāte Tavare pierakstījusi arī teicēju Bārbi Sproģi (1891–?), kas nodziedājusi dziesmu “Mūžam pēc Krievijas dēliem”. Teicēja ir minējusi dziesmas dziedāšanas apstākļus, un tie noteikti ir saistāmi ar vāciešu okupēto Kurzemi:

Kara laikā mēs pie vāciešiem strādājām fišerejā – tur mencas tirijām. Mēs tirijām un dziedājām, turpat bija vācieši, bet viņi mūs nesaprata.<sup>34</sup>

Abos gadījumos teicējas ir tekstu saistījušas ar kādiem ikdienas dzīves notikumiem, kādu konkrētu vēsturisko laiku, tā raksturojot tekstu izpildīšanas kontekstu, izpildījuma psiholoģisko un socioloģisko nozīmi.

Vairākas ironiskas dziesmas par vācu karavīriem fiksētas folkloristes Ritas Drīzules (1921–2017) vākumā. Tā no 81 gadu vecās teicējas Kristīnes (Ķērstes) Kauls pierakstīta tautasdziesma ar teicējas piezīmi:

Kur, vācieti, tava zeme,  
Kur tie tavi kumeliņi?  
Kam tu nāci mūs zemē  
Mūsu sūrus sviedrus ēst?  
Mūsu zemē ir karsta saule,  
Sadegs tava krama mice.

(Pirmā pasaules kara laikā par vācu kareivjiem tādu dziesmu teikuši. Tā krama mice esot vāciešu dzelzs ķivere ar smailu pīķi uz augšu.)<sup>35</sup>

Tautasdziesmas formā pasniegtā dziesma par vācu kareivju izskatu atsaucas uz klasisko latviešu tautasdziesmu – pirmās četras rindas jau publicētas Krišjāņa Barona “Latvju dainu” krājumā (LD 31876) kategorijā “Latviešu un vācu savstarpīgā satiksmē”. Dziesmas lietojuma uzdevums – attieksmes paušana, savijot ideju par seno naidu pret vāciešiem un jaunlaiku vēsturiskajiem notikumiem.

Vienīgā folkloriste ekspedīcijā, kas atzīmējusi, ka īpaši jautājusi par Pirmo pasaules karu, bijusi jaunākā zinātniskā līdzstrādāniece, vēlāk valodniece un Liepājas Pedagoģiskā

institūta pasniedzēja Maigone Beitīņa (1929–2013). Viņa materiālus vākusi Virgā. Teicējs Jānis Ivanovs stāstījis par notikumiem Virgā 1919. gadā un agrāk – vācu laikā:

19. gadā es gāju teitan skolā Virgā. Tikko latviešu skola te nodibinājās – pirms tam bija vācu skola. Mācīja ar Bibliu un pērienu. Vācu valodā. Viens feldfēbelis mācīja Bibliu. Freilene mācīja arī latviešu valodu mazliet – lasīt, rakstīt, kas nu ko nezināja. Kad ko nezināja, dabūja pērienu. Es arī kādas divas reizes dabūju, tad laidos projām no skolas.<sup>36</sup>

Izglītība un skolu politika bija sevišķi nozīmīga *Ober Ost* pārvaldē. Tika uzskatīts, ka skolu uzdevums ir pievērst bērnus vāciskumam, veikt “kultūras darbu”, proti, civilizēt un atlikušos Kurzemes latviešus pakāpeniski iekļaut vācu tautībā un Kurzemi pievienot Vācijai. Par to, cik liela nozīme tika piešķirta skolotāju iecelšanai amatā, liecina tas, ka galējo lēmumu pieņēma Kurzemes apgabala pārvaldnieks A. Goslers, daļa no skolotājiem bija armijas vai pārvaldes amatpersonas.<sup>37</sup>

Interesantus materiālus Kolkasragā pierakstījusi LPSR Zinātņu akadēmijas Valoda un literatūras institūta Folkloras sektora laborante Ludmila Pāvule (1911–1980), kuras vākums ievietots šīs kolekcijas noslēgumā. Viņai ir arī sava neliela kolekcija, kas ietver padomju tradīciju materiālus Valkā un Valgā 1965. gadā.<sup>38</sup> Pāvule pratusi igauņu un lībiešu valodu, galvenie vākumi pie lībiešiem ir viņas veikti.<sup>39</sup> Viņas uzrakstītajos materiālos Kolkasragā ir tiešas norādes uz vācu okupācijas laiku Kurzemē. Teicēja lībiete Helena Andersene (1888–?) atceras vairākus notikumus vācu laikā, viens no tiem ir saistīts ar Dundagas baznīcu, kurā redzēts balts zaķis, kas varētu norādīt uz baznīcas nogrimšanu, kas gan nav noticis:

Teicēja stāsta gadījumu, ka Pirmā pasaules kara laikā Dundagas baznīcā spēlējis vācu orķestris. Dievkalpojumu latviešu valodā teicis mācītājs muižnieks Moltress. Baznīca bijusi ļaužu pilna. Teicēja redzējusi vīriešu pusē izlecām baltu zaķi, kurš, viņas vārdiem runājot, ļipaja, ļapaja, lēkādamis skrēja un pie altāra pazuda. Iznākusi no baznīcas, teicēja dzirdējusi ļaudis runājam, ka tik tā baznīca nenogrimstot, jo vecais pasaules Juris teicis, ka Dundagas baznīca grimšot lielu svētku laikā, kad baznīcā būšot tik daudz tautas kā nekad.

Teicēja piebilst: “Baznīca nenogrima, stāv vēl šodien.”<sup>40</sup>

Ar Pirmo pasaules karu teicēja saista nostāstu par to, ka vāciešus, ja tie parādīsies Kolkasragā, nositīs visresnākā sievietē:

Teicēja dzirdējusi Pirmā pasaules kara laikā runājam (no kā tieši – neatceras), ja [pašu sākumu precīzi neatceros, jo teicēja lūdza, lai labāk nerakstot, tādēļ izdzēsu] vācieši vēlreiz parādītos [apmēram tā], tad pēdējo vācieti nositīs visresnākā sievietē Kolkasragā ar veļas vāli [pēdējos 10 vārdus varu saburtot no dzēstā un arī atceros].<sup>41</sup>

Nostāsts ir atainots fragmentāri un iekļauts pretvāciskā kontekstā, pielāgots Pirmā pasaules kara apstākļiem un vismaz daļēji norāda uz latviešu vidū valdošo naidīgo attieksmi pret vāciešiem. Tekstam gan ir citas, iespējams, oriģinālākas konotācijas. Ludmila Pāvule 1961. gada 3. jūlijā Sīkragā ir sarunājusies ar Kārli Dambergu (1879–?) un viņa



meitu Vilmu Silanagli (1911–?). Teicējs Dambergs varējis sarunāties lībiski, viduvēji igauniski, latviski un mazliet krieviski. Viņa stāstījumā nostāsts par pēdējo vācieti saistīts pavisam ar citu kontekstu un skaidro Kolkasraga nosaukuma izcelsmi:

Teika par Kolkasraga nosaukuma izcelšanos (dzirdējis Sīkragā no vecākiem):

Kad pirmoreiz vācieši ienākuši Kolkā un lībieši sākuši karot ar vāciešiem, tad karš beidzies pie Kolkasraga, un pēdējo vācieti kāds lībietis (varbūt arī sieviete?) ar veļas vāli nositis, teikdams: “Kuol ka sa rakōrz!” (= Mirsti arī tu, rakars!) Tā cēlies nosaukums “Kolkasrags”.<sup>42</sup>

## Noslēgums

Viena teksta iekļaušana dažādos vēsturiskos kontekstos ir tekstu dinamikas aspekts un atklāj teicēja kreativitāti, kas apliecina gan tekstu konteksta pētniecības būtisko nozīmi folkloras lietotāju garīgajā dzīvē, gan atstāj iespaidu uz teksta satura pētniecisko izpratni un sniedz liecības par teksta varietāti dažādos kontekstos. Vārdā nesaukta, kontekstuālā pieeja ir bijusi būtiska latviešu folkloristikā jau kopš Krišjāņa Barona laikiem – “interese par saikni starp folkloras tekstiem un tautas dzīvi turpinājusies dažādu pētniecisko ieviržu paspārnē”.<sup>43</sup> Teicējs var izmainīt ne tikai teksta saturu, bet arī tā kontekstu, piemēram, mainoties politiskajai iekārtai, pielāgojoties intervētājam, klausītājiem, proti, saziņas situācijai, vēloties tekstu modernizēt, padarīt atbilstošāku savam laikam. Dažādi teicēji no iepriekšējās paaudzes pārmantotu tekstu, piemēram, dzirdētu bērnībā, vēlāk var pielāgot savas dzīves reālijām un mainīt gan tekstu, gan kontekstu, to izmantot kā autentisku materiālu jaunas tradīcijas veidošanā.

Aplūkotie LFK kolekciju teksti un teicēju sniegtās ziņas paver pietiekami plašas iespējas tālākai tradīcijas izpētei. Lai arī kopumā tekstu un kontekstu, ko varētu saistīt ar Pirmo pasaules karu, ir neliels daudzums, tomēr jau ekscerpētais materiāls sniedz vērtīgas ziņas par vēsturiskiem un kultūrvēsturiskiem notikumiem, teicējiem un sociālajiem procesiem, par tekstu lietojumu un vērtību.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Zelča V. Pirmā pasaules kara pieminēšana un sērošana. *Civilizāciju karš? Pirmais pasaules karš ideoloģijās, mākslās un atmiņās. Latvijas versijas*. Sast. P. Daija, D. Hanovs, I. Jansone. Rīga: Zinātne, 2015. 231. lpp.
- <sup>2</sup> Iksens A. Baigās stundas. *Daugavas sargi. Brīvības cīņas 1919. gadā. Trīsdesmit astoņi autori*. Rīga: Leta, 1923. 25. lpp.
- <sup>3</sup> LFK 41.
- <sup>4</sup> Imantas pulks bija latviešu karaspēka vienība Krievijas Tālajos Austrumos (1918–1920).
- <sup>5</sup> LFK 41. kolekcijā tā atrodama aiz 55. vienības.
- <sup>6</sup> Otto Timana vēstule. LFK 41, aiz 55. vienības.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ibid.
- <sup>9</sup> Ibid.
- <sup>10</sup> LFK 41, 57.

- <sup>11</sup> Ar šo dziesmu, piemēram, 1988. gada 30. maijā tika atklāta Latvijas Kultūras fonda talka Nāves salā. [Bez autora]. Ikšķilē, Kābeļkalnā, Nāves salā. *Padomju Jaunatne*. 1988. Nr. 89. 9. maijs. 2. lpp.
- <sup>12</sup> LFK 41, 57.
- <sup>13</sup> Ar Toma Ņenča atļauju te izmantoju viņa vēl npublicētā pētījuma (manuskripta) dažas norādes par Pirmā pasaules kara pieminējumiem LFK ekspedīcijās 20. gadsimta 40.–50. gadu mijā.
- <sup>14</sup> LFK 1800, 6109.
- <sup>15</sup> LFK 1800, 6094–6108.
- <sup>16</sup> LFK 1800, 6111.
- <sup>17</sup> LFK 1880, 2515.
- <sup>18</sup> LFK 1895, 2706<sup>a</sup>–2715.
- <sup>19</sup> Bleiere D., Butulis I., Feldmanis I., Stranga A., Zunda A. *Latvijas vēsture. 20. gadsimts*. Rīga: Jumava, 2005. 66. lpp.
- <sup>20</sup> Zariņš K. *Vācu okupācija režīms Kurzemes guberņā (1915–1917): militārā pārvalde un civiliedzīvotāji*. Rīga: Drukātava, 2014. 131 lpp.
- <sup>21</sup> *Ibid.* 37. lpp.
- <sup>22</sup> *Ibid.* 29. lpp.
- <sup>23</sup> LFK 1955, 3118.
- <sup>24</sup> LFK 1955, 3116.
- <sup>25</sup> Ozoliņš G. (sast.). *Ērgļu vērtums*. Rīga: Zinātne, 2017. 436.–437. lpp.
- <sup>26</sup> LFK 1955, 3596.
- <sup>27</sup> LFK 1955, 3627.
- <sup>28</sup> LFK 1955, 3629.
- <sup>29</sup> Zariņš K. *Vācu okupācija režīms Kurzemes guberņā (1915–1917): militārā pārvalde un civiliedzīvotāji*. 60. lpp.
- <sup>30</sup> LFK 749, 141.
- <sup>31</sup> LFK 749, 142.
- <sup>32</sup> Sk. J. Šimkūna stāstīto par “gāzu izmēģinājumiem” Krievijas armijā Galīcijas frontē (LFK 1880, 2575).
- <sup>33</sup> LFK 1955, 4459.
- <sup>34</sup> Piezīme aiz LFK 1955, 4537.
- <sup>35</sup> LFK 1955, 8386.
- <sup>36</sup> LFK 1955, 9312.
- <sup>37</sup> Zariņš K. *Vācu okupācija režīms Kurzemes guberņā (1915–1917): militārā pārvalde un civiliedzīvotāji*. 77.–78. lpp.
- <sup>38</sup> LFK 1974.
- <sup>39</sup> Par ziņām, kas atklāj Ludmilas Pāvules personību un darbību folkloristikā, raksta autors pateicas Latviešu folkloras krātuves pētniecei un fondu glabātājai Mārai Viksnai.
- <sup>40</sup> LFK 1955, 19628.
- <sup>41</sup> LFK 1955, 19629.
- <sup>42</sup> LFK 1955, 19657.
- <sup>43</sup> Bula D. *Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011. 176. lpp.

*Gatis Ozoliņš*

## The Folklore of World War I: the Value of Use

### Summary

**Keywords:** World War I, folklore, tales, popular song, Postcolonialism, contextual approach, collections of the Archives of Latvian folklore

The goal of this article is to initiate broader studies on the content of folklore collections available at the Archives of Latvian Folklore (hereinafter – the ALF). The author will focus on those folklore texts, which are related to World War I and provide historical and cultural data, as well as evidence about the use of folklore texts and specific texts related to World War I. If the research area is extended, there are several directions for the potential research: 1) memories of war participants; 2) memories of their descendants on what their relatives, neighbours or friends have told and the preserved keepsakes (photographs, awards, letters, etc.); 3) the texts written by the folklore collectors (often accidentally, without any context) related to World War I; 4) tales, legends, and other folklore materials about the warfare locations in the nearest vicinity; 5) stories about events that took place at World War I, as well as the celebrations of festivities (for example, the Midsummer celebrations, masquerades) and wartime traditions (for example, joint readings of letters received from the battlefield and sharing of emotions, collective singing as a form of mourning and remembrance); 6) gossip, propaganda, jokes, etc. spread in wartime; 7) Participant of World War I – later, the folklore collector, folk musician, cultural worker.

In this context, it is important to ask a crucial research question – is it possible to find folklore material in the collections of the ALF, which could give us some historical or cultural data? The author has examined several collections of the ALF (41, 1800, 1880, 1955). The entities related to World War I have been analysed emphasising the biographical and cultural contexts. The 1955<sup>th</sup> collection has been examined in detail, especially the folklore units, which tell about the events in Courland occupied by Germans (1915–1919). The studied texts of the ALF collections and the data provided by the narrators provide rather wide opportunities for further research of the tradition. Although, all together the texts and contexts that could be related to World War I are just a few, the excerpted material provides valuable information on historical and cultural events, narrators and social processes, as well as the use and value of texts.

Angelika Juško-Štekele

## Koncepts “grēks” latgaliešu pasakās

**Atslēgvārdi:** koncepts “grēks”, latgaliešu pasakas, tautas/vernakulārā kristietība/katolicisms

Folkloras un kristietības attiecības nosacīti varētu skatīt amerikāņu teologa Ričarda Nibūra (*Richard Niebuhr*) par “nezūdošu problēmu” nosaukto kristietības un civilizācijas attieksmju kontekstā.<sup>1</sup> Starp pieciem Nibūra aprakstītajiem kristietības (Kristus) un civilizācijas (kultūras) attiecību modeļiem kardinālu folkloras un kristietības attieksmju maiņu, šķiet, visprecīzāk raksturo modelis “Kristus pret kultūru” (*Christ against Culture*), kas konceptuāli atbilst vēsturiskajam kristietības un folkloras konfrontācijas periodam, un modelis “Kristus kultūrā” (*Christ of Culture*), kas atbilst folkloras un kristietisko priekšstatu sinerģijas posmam.

Par zināmu atskaites punktu sinerģijas perioda sākumam Latgales kultūras vēsturē varētu uzskatīt 1714. gadu, kad toreizējais Latgales bīskaps Kristofs Antonijs Šembeks (*Krzysztof Antoni Szembek*) esot atzinis, ka beidzot “Latgale, paldies Dievam, visa esot katoliska”.<sup>2</sup> Latgales kultūras pētnieka Oto Svennes vārdiem runājot, šī sinerģija izpaudās kā “slepenais diabolisms, it kā otra ticība, kas sastāvēja no fantastiska kristīgo mācību un senlaiku parašu sajaukuma”.<sup>3</sup> Kristietības tēlu, motīvu, vērtību ienākšana tradicionālajā naratīvā pakāpeniski veido priekšstatus par tā saukto indigeno jeb vernakulāro kristietību, kas rāda kristīgās ticības inkulturāciju, atklāj kopienas centienus prezentēt savu reliģisko identitāti lokālā kultūrvidē.<sup>4</sup>

Viens no kristīgās teoloģijas jēdzieniem, kas folklorā ieguvis vernakulārajam katolicismam tipiskas izpausmes, ir grēks. Baznīcas katehismā grēks definēts kā “pārkāpums, kas tiek izdarīts pret saprātu, patiesību un taisnu sirdsapziņu”<sup>5</sup> skaidrota grēka izcelšanās, tā veidi un izplatīšanās ceļi. Arī folklorā grēkam ir sava izpratne, kas atklāj tautas priekšstatus par grēku, vienlaikus dodot iespēju izsekot, kā tautas pieredzē notiek kristietisko dogmatu aprobācija, apvienojot kanoniskos, apokrifiskos un folkloriskos priekšstatus.

Raksta mērķis ir atklāt grēka izpratni latgaliešu pasakās, izsekojot kopsakarībām starp tautas tradicionālajiem ētiskajiem priekšstatiem par labo un ļauno un kristietisko grēka interpretāciju. Par izpētes avotu izvēlētas latgaliešu pasakas Pētera Šmita krājumā “Latviešu pasakas un teikas” (1925–1937), kas ar tur ietvertajām 949 latgaliešu pasakām ir līdz mūsdienām plašākais latgaliešu pasaku izdevums. Grēka izpratnes raksturojumam pielietota semantiski kognitīvā<sup>6</sup> pieeja, akcentējot grēka semantiskajā laukā ietilpstošo

leksēmu nominatīvo blīvumu,<sup>7</sup> etimoloģiju un kontekstuālo semantiku, kas analizēta saskaņā ar pasaku žanrisko savdabību. Statistikas datu ieguvei tika izveidots latgaliešu pasaku korpus, kas apstrādāts ar datorprogrammu *MonoConc*, ekscerpējot 55 pasakas 40 pasaku tipos, kur fiksēti 138 ar grēka izpratni saistīti vārdlietojumi (*grāks*, *grākuot* (89 vārdlietojumi), *grāksyudze*, *spovids* (37 vārdlietojumi), *grēciniķs* (12 vārdlietojumi)), kas veido koncepta "grēks" semantisko lauku un ļauj identificēt ar grēku saistītās darbības un nodarījumus.

Leksēma *grēks* pēc valodnieku atzinuma pieder pie 9.–12. gadsimta aizguvumiem no slāvu valodām, kas iekļaujas plašākā ar sociālo diferenciāciju, feodālo administrāciju un tieslietām saistītu vārdu grupā, kur ietilpst arī kristiānismam piederīgas leksēmas kā *baznīca*, *krusts*, *kristīt*, *kūms*, *svēts*, *svētīt*, *gavēt* u. c.<sup>8</sup> Leksēmas *grēks* etimoloģiju saista ar ide. \**ger-* 'griezt, vīt', no kā arī la. *greizs*,<sup>9</sup> kas apzīmē kaut ko kļūdainu, nepareizu.<sup>10</sup> Grēka saikni ar nepatīkamu, morāli negatīvi vērtējamu un īpaši izpērkamu nodarījumu atklāj arī citi folkloras žanri, piemēram, parēmijs: "Kas ir grāks darēt, ab tū kauns ir runuot"<sup>11</sup> vai tautasdziesmas: "Mīsa, mīsa, kauli, kauli, / Kam jyus grāku darejot? / Treisēt treis dvēseleite, / Debess duru daīdama."<sup>12</sup> Savukārt Ziemassvētku rotaļā ar nosaukumu "Roguošana" (ragošana, no v. 'ragi' – ragot) ķilas tika dēvētas par grēkiem, un tās vajadzēja speciāli izpirkt.<sup>13</sup>

Koncepta "grēks" saturs un emocionālā ekspresija atklājas saistībā ar pasakas žanra īpatnībām. Saskaņā ar Kārļa Arāja un Almas Mednes izstrādāto latviešu pasaku tipu rādītāju<sup>14</sup> viena no ekscerpētajām pasakām pieder pie dzīvnieku pasaku grupas, 18 – pie īstajām pasakām, 21 – pie leģendu pasakām, 15 – pie joku pasaku un anekdošu grupas. Ar grēka semantisko lauku saistīto leksēmu lielākais blīvums sastopams leģendu pasakās (62 vārdlietojumi), joku pasakās (46 vārdlietojumi) un īstajās pasakās (31 vārdlietojums), dzīvnieku pasakā šīs leksēmas pieminētas tikai četras reizes.

Dzīvnieku pasaka par zvēriem, kas iet sūdzēt grēkus un iekrīt bedrē (ATU 20D),<sup>15</sup> plaši zināma pasaules tautu folklorā,<sup>16</sup> kur grēksūdze variējas dzīvnieku svētceļojuma, vilts pravieša un citos reliģiskos motīvos. Pētera Šmita krājumā viena no trim pie šā pasaku tipa piederīgām pasakām (3. A. 20. 5.) ir pierakstīta Latgalē un būtiski neatšķiras grēka un grēksūdzes interpretācijas ziņā. Grēksūdze šeit ir saistmotīvs, kas ne tikai apvieno pasakas personāžus, bet satur arī imanentas norādes par grēksūdzes rituālajiem elementiem: grēksūdzes visaptverošā nozīme (grēkus iet sūdzēt gan mājdzīvnieki kaķis un suns, gan meža dzīvnieki zaķis, vilks, lapsa, lācis), gatavība doties uz grēksūdzi, mērojot arī lielākus attālumus un pārvarot grūtības ceļā), prasība pēc grēku nožēlu apliecināša upura (ēdiens) un vienkāršota grēku tipoloģija, izdalot tā sauktos rupjos grēkus, bet nekonkretizējot tos. Detalizētāku informāciju par grēku veidiem un grēka izpratni Latgalē sniedz pasaka "Kaj žwieri pi spowids goja", kas ietverta poļu pētnieces Stefānijas Uļanovskas (*Stefanija Ulanowska*) Viļānu apkaimē pierakstītu pasaku krājumā *Łotysze Inflant polkich*.<sup>17</sup> Tomēr arī šeit atstāstītie dzīvnieku grēki (kaķis izgāž saimniecei krējumu, zaķis saimniekam apēd daudz auzu, lapsa – māna suni, vilks – apēd daudz aitu, lācis – kumeļus) un to interpretācija nav īpaši tikai Latgalei. Tie alegoriski norāda uz vispārīgo cilvēka dabas grēcīgumu un

liecina par dzīvnieku pasaku tipoloģisko saikni ar tā sauktajam dzīvnieku eposam raksturīgiem motīviem par triksteru (lapsas) izveicību un spēju gūt labumu šķietami bezcerīgās situācijās.

Īsto (jeb burvību) pasaku grupā vērojams mazākais koncepta “grēks” semantiskais blīvums – tikai vienā pasakā ar grēka izpratni saistītas leksēmas minētas piecas reizes, divās – divas reizes, pārējās – tikai vienu reizi. Tomēr arī fragmentāri grēka pieminējumi ļauj identificēt koncepta “grēks” semantiskajā laukā ietilpstošus motīvus kā grēka izcelsme, tā izpratne (kuras darbības uzskatāmas par grēku), grēku nožēla, sods par grēkiem, ievēšana grēkā (kārdināšana).

Saskaņā ar īsto pasaku žanra īpatnībām grēka pieminējumi šeit atbilst dažādām varonības izpausmēm (piemēram, varoņa cīņa ar velniem, laupītājiem, grēcinieku dvēseļu atbrīvošana no elles u.c.) un nereti noslēdzas ar etioloģiskiem pasaku nobeigumiem, kas ļauj spriest par fundamentālu pasaules kārtības likumu, atsevišķu kultūras reāliju un uzvedības modeļu izcelšanos. Uz pasakas nobeiguma etioloģisko raksturu norāda pasaku nobeiguma formulas kā “Nu tuo laika...”, “Nu (pēc) tuos diņys...” un citas.

Etioloģiskās pasakas turpina Svēto Rakstu tematiku par pasaules radišanu, aktualizējot motīvus par debesu (paradīzes) un pazemes (elles) nošķiršanu, pastaro tiesu, velna un dieva mītnes vietām, grēka izcelšanos un citus motīvus, kas iestrādāti izvērstos patiesību meklēšanas un lēmumu pieņemšanas naratīvos. Pie būtiskākajiem secinājumiem, kas tradicionāli atklājas pasaku nobeigumos, pasakas nonāk, aprobējot dialogiskus pieņēmumus, kas nereti ir konfrontācijā ar kristietisko dogmatiku. Kristietiskā padevība, bezierunu pakļaušanās Dieva likumiem tiek izvērtēta caur heroiskās uzdrīkstēšanās, cilvēcisko vājību un netikumu scenārijiem.

Trīsdaļīgo sakrālās pasaules arhitektoniku atklāj pasaku tipi “Velns maisā” un “Ellē un debesīs”, kur grēka izpratni izsaka motīvs par pasakas varoņa ceļojumu uz debesīm un elli. Lai gan tikai viena no trim pasaku tipā “Velns maisā” ietvertajām latgališu pasakām (15. A. 307. 330 B)<sup>18</sup> satur tiešas norādes uz grēku, tās sižets metatekstualā līmenī atklāj pasaku kā placdarmu, kur norisinās mērošanās starp folkloriskā un kristietiskā pasaules skatījuma dominantēm. Kristietisko vērtību prizmā etioloģiskajās pasakās tiek revidēts tradicionālais brīnumu pasaku optimisms. Pat tautas sociālos ideālus reprezentējošais varonis (Celinīks), kas visu mantu atdod ubagiem, palīdz mirušo dvēselēm un pat iemāna maisā nāvi, ļaujot cilvēkiem dzīvot daudzus simtus gadu, pasakas nobeigumā tiek sodīts par pārdrošību un debesu vietā nonāk ellē pie velniem, “kur jis vēl tagan kotlus virt, a Nuovja tagan staigoj prīceiga un jam ar sevīm ļauds, kuri jai pateik”<sup>19</sup> Iemesls šādi sociālā taisnīguma revīzijai ir optimistiskās varonības nesaderība ar kristietisko pasaules kārtību: debesīs nevar nonākt grēcinieks cilvēks, kas nav nomiris uz zemes un uzdrošinās ar saviem grēkiem nokaitināt Dievu, raugot debesīs iemest maisu ar nāvi.

Šāda kristīgo vērtību dominance varētu tikt atzīta par specifisku Latgalei, to pierāda salīdzinājums ar citos Latvijas novados pierakstītām pasaku tipa “Velns maisā” pasakām. Pārnovadu pasakās galvenais varonis (kalējs, zaldāts, kalps u. tml.) ar drosmi, viltu un atjautību vairumā gadījumu tomēr iekļūst debesīs (tostarp iemānot maisā pašu debesu vārtu

sargu) vai kā citādi izpelnās atzinību par saviem varoņdarbiem, savukārt latgaliešu pasakās varonis vai nu vienkārši nomirst, cenzdamies iznīcināt velnu (17. A. 330 B.), vai kā grēcinieks verd elles katlos (15. A. 307. 330), vai labākajā gadījumā nokrīt no debesīm uz zemes un nenositas (16. K. A. 330 B.).

Līdzīgi kristietības aksiomas pārbauda arī pasaka par dievbijīgo dzērāju Jezupu, kuru ne debesu vārtu sargs svētais Pēteris, ne viņa patrons svētais Jāzeps nelaiž debesīs. Dialogs pie debesu vārtiem atklāj divas atšķirīgas priekšstatu sistēmas: dievbijīgais Jezups kā pasakas galvenais varonis implicīti iemieso tautas viedokli. Par spīti tam, ka Jezups "vysu sovu myužu dzēra brandīni", viņš uzstāj, ka ir "rikteigs un dīvbijeigs" cilvēks. Savukārt debesu iemītnieki uzskata, ka Jezups ir grēcinieks, atzīstot grēku kā netīrību gan tiešā, gan pārnestā nozīmē. Pasakas noslēgumā Jezups nonāk tā sauktajā slaucamā gunī – šķīstītavā, kur saskaņā ar katoļu baznīcas mācību pēc nāves nonāk dvēsele, ja tai ir sīki grēki.<sup>20</sup> Pasakas noslēgums ("Kod jis tagan tiks atpakaļ uz dabasim, nikas navar zynuot") saglabā īstajām pasakām raksturīgo dialogismu – pārliecību, ka dievbijīgajam dzērājam pienākas debesu valstība, apvienojumā ar divkāršā noliegumā izteiktām šaubām.

Zināmu Dieva liktās kārtības apšaubījumu satur arī pasaku tips "Nāve par krustmāti", kur tēvs atsakās savam bērnam par kūmu ņemt Dievu, jo viņš nevienlīdzīgi dod visiem: "[...] vīns ir svāts un dabuoļ dabasu valstību, bet ūtrs grēcinīks un teik īgryusts elnē."<sup>21</sup> Īstajās pasakās pielietoti dažādi cilvēka grēcīguma intensitātes rādītāji. Neskatoties uz to, ka leksēmas *grēcinieks* semantika norāda uz cilvēku, kas rikojas neatbilstoši reliģijas normām, vai tādu, kas neievēro, pārkāpj kādu noteikumu, rikojas netikumīgi,<sup>22</sup> pasakās tas tiek uzsvērts ar tautoloģiska rakstura vārdsavienojumiem, proti, trijos no vienpadsmit pieminējumiem leksēma *grēcinieks* biedrojas ar vispārīgu cilvēku apzīmējumu: *grēcinīks cylvāks* (2 reizes) un *grēcinīki ļauds*. Uz grēcīguma intensitāti un izplatību norāda arī vārdkopas ar atkarīgajiem komponentiem *liels (lels grēcinīks – 3 vārdlietojumi)*, *daudz (daudz grēcinīku)* un *visi (vysi grēcinīki)*. Savukārt vārdsavienojumi, kur leksēma *grēcinieks* biedrojas ar darbības vārdiem, norāda uz grēcīguma sekām: "mūka grēcinīkus", "grēcinīki brauc [pa uguns upi], pi ūzula pīkolti".

Šķīstītavas, elles un debesu valstības motīvs pasakās nereti saistāms ar Dieva un velna ietekmju sfēru nodalīšanu, piemēram, grēciniekiem un padievīgiem cilvēkiem lemtā pēcnāves likteņa skaidrojums izvērsts kādā pasaku tipa "Ellē un debesīs" pasakā, kur grēcinieki alegoriski tiek raksturoti kā putekļi Dieva valstībā, kurus Dievam paklausīgais Miķelis aizslauka ellē. Savukārt ellē nonākušie labie ļaudis, pateicoties tam, ka Dieva sūtītais gudrais cilvēks iesloga būri Luciferu, tiek atpestīti un nonāk debesīs: "Nu tuo laika vairuok lobi laud's naīt uz alni, a taišņi uz dabasu valsteibu."<sup>23</sup> Savukārt "nu tuos dīnys tys lels Lucypers tagan sēd tymā byurī, a Dīvs kai beja dabasūs, tai ir"<sup>24</sup>

Ar grēka izpratni saistītus etioloģiskus elementus satur arī pasaku tips "Velns māca brandvīnu dedzināt", kas rāda velna iniciālo lomu cilvēka pamudināšanā uz grēku. Ceļam no bezgrēcības ("padīveigs cylvāks, kam nabeja nivīna grāka")<sup>25</sup> līdz grēka stāvoklim ("Visi ļūti nūsadzjēra, tai ka nikuo naatjādza un nūkrituši gulēja uz greidas")<sup>26</sup> ir gan ētiski, gan sociāli marķieri, kas ļauj identificēt grēka izpausmes un priekšvēstnešus. Nespēdams

pamudināt cilvēku uz lamāšanos (grēka stāvoklis), velns rada grēkam labvēlīgu vidi (ar svešu darbu iegūta bagātība) un māca brūvēt “gordu boltu iudisneņu, nu kura saiminīks un saimineica byus jautri un prīceigi, ka pat nu prīcas doncuos”.<sup>27</sup> Lai gan etioloģiskā slodze pasakā paliek velna funkciju skaidrojuma līmenī (“Nu tuo laika valnānam vairs navajadzēja pi saiminīka kolpuot”), tā uzrāda īsto pasaku grupā lielāko leksēmas grēks semantiskā blīvuma rādītāju (5 pieminējumi). Iesaistoties dažādās vārdkopās, leksēma grēks ilustrē izvērstu grēka stāvokļa veidošanās procesu: “nivīna grāka [...] kaut viņa grākā [...] kaida grāka [...] grākus [...] ļūti daydz grāku.” Grēka koncepts trijās no piecām pasaku tipa “Velns māca brandvīnu dedzināt” pasakām saistās ar elles lokusu: grēkā kritušie cilvēki pēc nāves nonāk ellē, savukārt divas Latgalē pierakstītās pasakas uzrāda visam latgaliešu pasaku korpusam tipisko dialogismu: kristietiskie priekšstati par grēku, ellī un velnu<sup>28</sup> pārklājas ar pirmskristietisko izpratni par velnu, kas mīt purvā, velnu saimnieka kāzām ar dūsmīgo sievu, dzeršanas netikumā grimušā zemnieka pēcnāves likteni (“Valns prīcīgs pajēmja jū un vysu atstuoūtū nauđu un aiznesja uz sovu pūru, kur vysī mozi valnāni apēdja jū”).<sup>29</sup>

Leģendu pasakās grēka semantika atklājas kristīgajai leģendai tipisku žanra īpatnību prizmā, akcentējot moralizējošus un didaktiskus elementus grēka interpretācijā. Anti Ārnes (*Antti Aarne*), Stīta Tompsona (*Stith Thompson*) un Hansa Jerga Utera (*Hans-Jörg Uther*) (ATU) klasifikācijā leģendu pasakas atbilst reliģisko pasaku grupai (*religious tales*). Tām raksturīga teoloģiska ievirze, pamācošs saturs, ar parabolū vai alegorijū izteikta forma, kas ilustrē morālus vai reliģiskus principus.<sup>30</sup>

Leģendu pasakās par koncepta “grēks” semantisko dominanti izvirzās grēka nožēlas motīvs, kas norāda uz grēka smagumu un grēku piedošanu, nereti metot izaicinājumu oficiālās justīcijas likumiem. Sociālā taisnīguma vārdā leģendu pasaku tipā “Bargais kungs, par zirgu pārvērsts” tiek sodīti kungi, kas dzīves laikā bijuši lieli grēcinieki: “[...] jis cīš iz laužu bjeja nažēleigs: dzonuoja, pjēra, mūcjēja”,<sup>31</sup> bet sociāli zemajiem varoņiem var tikt piedoti gan mazi, gan arī lieli grēki. Piemēram, grēku piedošanu saņem gan kučieris, kurš, neatzīdams svēto Pēteri, liek viņam braukt savā vietā uz bukas (pasaku tips “Dažāda atmaksa”),<sup>32</sup> gan daudzu cilvēku (tostarp savas mātes un tēva) slepkava (pasaku tips “Atgriezies laupītājs” 6.A.756),<sup>33</sup> gan māte, kas savu jaundzimušo bērnu nomet apēšanai cūkām, bet pirms tam nolūdza: “Dīveņ, atļaid man grākus i pašļāp munys vainis.”<sup>34</sup>

Arī leģendu pasakās iezīmējas atsevišķas tieši Latgales pasakām raksturīgas grēka un tā izpirkšanas sižetiskās tendences. Sevišķi spilgti tas redzams jau pieminētajā pasaku tipā “Atgriezies laupītājs” (ATU 756), kas dažādās variācijās pazīstams arī citu tautu folklorā.<sup>35</sup> Pētera Šmita krājumā šai pasaku tipā ievietotas 11 pasakas, sešas no tām pierakstītas Latgalē. Deviņas pasakas saglabā grēksūdzes motīvu, bet tikai sešās pasakās (un tās visas pierakstītas Latgalē) mirušā slepkavas dvēsele pēc grēku izpirkšanas nonāk debesu valstībā. Ticība grēku nožēlai un piedošanai šajā pasaku tipā ir tik liela, ka pilnīgas atļaidas saņem slepkava, kas nokāva ne tikai “tāvu, muoti, bruoļus, muosas un, aizguojis uz mežu, guoja ļaudim uz ceļa priškā un kova, un laupīja ļauds”, bet arī trīs baznīckungus, kas atteicās atļaut viņam grēkus.<sup>36</sup>



Populārākais grēku izpirkšanas motīvs pasaku tipā "Atgriezies laupītājs" ir sausas ābeles vēzdas laistīšana, rāpojot uz ceļiem un nesot mutē ūdeni, vai trīs reizes dienā trīs reizes ar karoti aplaistot sausu ābeles celmu. Uz pastrādāto noziegumu skaitu norāda āboli, kas nobriest ābelē, vai visi sausie koki un zari, kas atrodami mežā un kas slepkavam jāsavāc un jāsadedzina, lai izpirktu grēkus. Grēku izpirkšanas smaguma tēlojumam pasakās izmantotas laika formulas, kas uzrāda procesa ilgumu ("pēc kādiem *gadiem*",<sup>37</sup> "cik *godu* puorguoja jau",<sup>38</sup> "puorguoja ilgs *laiks*"<sup>39</sup> un citas), un slepkavas fizisko ciešanu detalizēts apraksts. Ciešanas grēka izpirkšanai dzīves laikā kompensē pēcnāves ciešanas, kas, pēc tautas taisnīguma priekšstatiem, sagaida slepkavas. Vienā no pasakām Lucifers liek parādīt slepkavam ellē sagatavoto kambari: "Lela, lela sile, kurā pīdzeits odotu, noglu, nažu un pībārts styklu."<sup>40</sup> Savukārt grēku izpirkšanas ciešanas pasakās parādās gan vispārīgā konstatācijā ("vecs un nespēcīgs"),<sup>41</sup> gan izvērstākos grēku izpirkuma apliecinājumos: "ar zaļom pīpēm un syunom apaudzis cvlvāks"<sup>42</sup> vai "Jam nūit jau vysa uoda nu cjelu, palik bjednys kauls ar asni i navar vaira paīt."<sup>43</sup>

Atbilstoši tautas sociālā taisnīguma priekšstatiem leģendu pasakās sodu saņem arī tādi personāži, kas konceptuāli pretendē uz bezgrēcības statusu, piemēram, eņģelim, kurš pasmejoties nopūš zemniekam miltus, jākāļpo pie zemnieka, kamēr tas viņu atlaidīs (pasaku tips "Eņģelim uzliktais sods" 10. A. 795.)<sup>44</sup> Jaunākajam brālim, kurš sausām kājām iet pār ūdeni, kājas sāk nedaudz mirt, jo viņš "beja sagraķojis, drusku baznīcā pazasmējis".<sup>45</sup> Svētajam vientuļniekam (Tukšnešņīks), kas divdesmit piecus gadus mežā lūdz Dievu, nākas krist kārdināšanā: glābjot savu dzīvību, no trim grēkiem – "voi ej nūsit cvlvāku, voi ej pagul ar meitu, voi ej pīdzer brandvīna"<sup>46</sup> – viņš izvēlas šķietami vieglāko – piedzerties, bet tas ierosina nākamo, un beigās Tuksnešņīks paveic visus grēkus un no bēdām kūtī pakaras. Vecītis, kurš savā mājā uzņēma Dievu, grēku plūdu laikā, tāpat kā visi apvidus ļaudis, "kas beja cīši sagraķojuši",<sup>47</sup> spiests ēst vārdes – izrādās, ka vista, ko Dievs viņam bija iedevis, patiesībā bijusi milzu varde, kas dēja ikrus.

Leģendu pasaku didaktika simboliski koncentrējas atziņā "Kaida dzeive, taida nuove", ar ko noslēdzas pasaka par nelabu puiku, kurš dzīves laikā daudz grēkojis – dzēris, kāvies, lamājies. Zinot, ka dzīvot atlicis tikai trīs dienas, viņš tomēr nepagūst nožēlot savus grēkus un mirst, nespēdams "pacelt sova pruota iz Dīvu".<sup>48</sup> Atšķirībā no īstajām pasakām, kur koncepts "grēks" atklājas pirmskristietisko un kristietisko priekšstatu izvērtējumā, leģendu pasakas demonstrē modeli "Kristus kultūrā". Pasakas tēlaini rāda, kā tautas priekšstatos darbojas Svēto Rakstu atziņas kā "Lūdziet, tad jums taps dots, meklējiet, tad jūs atradīsiet, klauvējiet, tad jums taps atvērts."<sup>49</sup>

Joku pasakas koncepta "grēks" interpretācijā ienes vernakulārajai reliģijai tipisku komisku ekspresiju, kas veidojas kā pretstats starp kristietisku kontekstu un komiskajām situācijām, kurās nonāk komiski varoņi. Piemēram, pasaku tipā "Dzirnavas par baznīcu" komiskās varones Madaļas nespēja atšķirt dzirnavas un ādu ģērētavu no baznīcas disonē ar vispārējo dievticību, kas aprakstīta pasakas ievadā: "Kaut ļaudis nikod nabeja baznīcā, tūmār, zynuojā, kai lyugt Dīvu un vysu tū darīt, kas pīdar kristītam cvlvākam."<sup>50</sup>

Komisma elementi joku pasakās atklājas amplitūdā no pārpratumiem līdz izdarībām, kas balansē uz joku, pārkāpuma un nozieguma robežas, piemēram, pasaku tipa “Meistara zaglis dažādos apstākļos” pasakā 2. A. 1525 trūcīgs zemnieks “gavēnī [...] cyši lyudzja Dīvu un sovā pruoṭā sadūmuoja pēc gavēņa zogtu”. Kristietisko kontekstu pasakā pastiprina varoņa ētiskā apņemšanās nezagt pie mācītāja, “jo nu baznīckunga nūzagt kū nabejs ir lels grāks, Dīvs par tū cīši struopēs, un mes byusim myužīgā elnē”.<sup>51</sup> Savukārt komisko efektu pastiprina izsmalcinātie zagšanas procedūras apraksti: rokaspuīšu atrašana, muižnieka suņu apdzirdīšana, muižnieka apzagšana, kaulēšanās par nozagto kažoku un, protams, pasakas laimīgās beigās, kur zagļi veiksmīgi sadala nozagto mantu. Zagšanas kā īpašas izveicības apliecinājums šķiet raksturīgs latgaliešu pasakām. No trīspadsmit pasaku tipā “Meistara zaglis dažādos apstākļos” iekļautajām pasakām desmit ir pierakstītas Latgalē, divās demonstrēta īpaša, ar kristīgajām dogmām nesaderīga izveicība – meistara zaglis grēksūdzes laikā apzog mācītāju un vienlaikus saņem grēku atlaišanu. Krievu folklorists Jeļeazars Meļetinskis (*Елеазар Мелетинский*) norāda, ka joku pasakas par izveicīgo zagli savu aizsākumu rod mītiskajos triksteru stāstos,<sup>52</sup> kas sniedz jaunas izpratnes nianses arī koncepta “grēks” interpretācijā ne tikai attiecībā uz zagšanu, bet arī uz citiem nodarījumiem.

Pasaku tipā “Trīs noslīcināti popi” kristietisko kontekstu uzrāda pasakas ievada formula: “Laiks beja lelā gavēnī, kad vsi ļaudis īt pi spovedes”,<sup>53</sup> savukārt komisko situāciju rada sešu apkārtnes baznīcu miesaskārīgo popu nogalināšana un noslīcināšana, lai slēptu nozieguma pēdas. Pasakas komisms balstās paradoksa poētikā: popu nogalināšana tautas reliģijā netiek uzskatīta par noziegumu, jo, pirmkārt, popi paši tiek parādīti kā grēcinieki, otrkārt, tie pārstāv citu konfesiju, treškārt, popu nosmacēšana pagrabā un daudzskaitlīgā nopūlēšanās ar popu mirstīgo atlieku slēpšanu ir apgriezti proporcionāla varoņa atjautībai un veiksmei.

Koncepta “grēks” izpratnei joku pasakās ir saistošs Meļetinska atzinums par joku pasaku un noveļu pasaku antinomiju.<sup>54</sup> Joku pasakas kā sistēma sniedz citu atšķirīgu tautas smieklu kultūrā balstītu viedokli par reālījam. Noveļu pasaku grēks joku pasakās kļūst par izveicības apliecinājumu, grēcinieks – par asprāti, jokdari.

Pasakas žanru sistēma ļauj konceptu “grēks” skatīt ne tikai kā leksēmu, bet arī kā dialogisku tekstu, kas satur norādes uz tautas reliģijas priekšstatu veidošanās mehānismiem. Visos žanros latgaliešu pasakas uzrāda nostabilizējušos kristietisko kontekstu. Grēka, grēksūdzes, grēcinieka nozīmības apziņa caurvij visus folkloras žanrus, demonstrējot kristietības vērtību stabilo sakņojumu Latgales kultūrā. Tomēr pasaku žanriskā ekspresija neaprobežojas ar grēka kā konstantes apziņu, tā rāda dialogiskos tautas tradicionālās kultūras un reliģisko priekšstatu apvienošanās mehānismus.

## Atsauces

<sup>1</sup> Niebuhr R. *Christ and Culture*. New York: Harper Perennial, 2001.

<sup>2</sup> Ķaune N. Garīgās dzīves veidošanās Latgalē. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1934. Nr. 1. 7. lpp.

- <sup>3</sup> Svenne O. *Vecā un jaunā Latgale un viņas īpatnības*. Rīga: Progress, 1923. 96. lpp.
- <sup>4</sup> Pascal E., Zurlo G., Miller Sigg M. Indigenous and Vernacular Christianity. *The Wiley-Blackwell Companion to World Christianity*. Eds. L. Sanneh, M. McClymond M. 2016. P. 664–681.
- <sup>5</sup> *Katoliskās Baznīcas katehisms*. 8š, II, 1846. [http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/Katehisms\\_/d3s1n1.html#r1849](http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/Katehisms_/d3s1n1.html#r1849) (skatīts 2018.10.05.)
- <sup>6</sup> Popova Z., Sternin I. *Kognitīvā lingvistika*. Moskva: AST: Vostok-Zapad, 2007.
- <sup>7</sup> Karasik V. *Jazykovej krug: lichnost', koncepty, diskurs*. Volgograd: Peremena, 2002. Str. 111.
- <sup>8</sup> Laua A. *Latviešu leksikoloģija*. Rīga: Zvaigzne, 1969. 119. lpp.
- <sup>9</sup> Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001. 312. lpp.
- <sup>10</sup> Latviešu literārās valodas vārdnīca. 3. sēj. Rīga: Zinātne, 1975. 135. lpp.
- <sup>11</sup> Latviešu sakāmvārdu datorfonds, Nr. 1263 810. <http://valoda.ailab.lv/folklorasakamvardi/> (skatīts 2018.21.03.)
- <sup>12</sup> *Latvju dainas*. 3. sēj. 3. daļa. Sakārt. K. Barons, H. Visendorfs. Jelgava: H. J. Draviņ-Dravnieka ģenerālkomisija, 1909. 922. lpp.
- <sup>13</sup> Bojārs V. Zimassvātku rūtaļas. *Dzeīve*. 1967. 1. nov.
- <sup>14</sup> Arājs K., Medne A. *Latviešu pasaku tipu rādītājs*. Rīga: Zinātne, 1977.
- <sup>15</sup> *Aarne-Thompson-Uther Classification of Folk Tales*. <http://www.mftd.org/index.php?action=atu&act=select&atu=20> (skatīts 2018.05.04.)
- <sup>16</sup> Berezkin J., Duvakin E. *Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam*. Analiticheskij katalog. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/197-18.htm> (skatīts 2018.05.04.)
- <sup>17</sup> Uļanovska S. *Pūļu Inflantejis latviši*. Reiga: LU, 2011. 250.–252. lpp.
- <sup>18</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 4. sēj. Pēc Anša Lercha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits. Rīga: Valters un Rapa, 1927. 79.–83. lpp.
- <sup>19</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 4. sēj. 83. lpp.
- <sup>20</sup> Kursīte J., Stafecka A. *Latgale: valoda, literatūra, folkloras*. Rēzekne: Latgales Kultūras centra izdevniecība, 2003. 369. lpp.
- <sup>21</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 4. sēj. 117. lpp.
- <sup>22</sup> *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. 3. sēj. Rīga: Zinātne, 1975. 133. lpp.
- <sup>23</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 5. sēj. 173. lpp.
- <sup>24</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 4. sēj. 173. lpp.
- <sup>25</sup> Ibid. 174. lpp.
- <sup>26</sup> Ibid. 175. lpp.
- <sup>27</sup> Ibid. 175. lpp.
- <sup>28</sup> Ibid. 174.–176. lpp.
- <sup>29</sup> Ibid. 173.–174. lpp.
- <sup>30</sup> Teverson A. *Fairy Tale*. Abingdon: Routledge, 2013. P. 24–25.
- <sup>31</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 10. sēj. 20. lpp.
- <sup>32</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 9. sēj. 511. lpp.
- <sup>33</sup> Ibid. 535.–536. lpp.
- <sup>34</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 10. sēj. 97. lpp.
- <sup>35</sup> Propp V. *Russkaja skazka*. Moskva: Labirint, 2000. Str. 39–42.
- <sup>36</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 9. sēj. 540. lpp.
- <sup>37</sup> Ibid. 534. lpp.
- <sup>38</sup> Ibid. 535. lpp.
- <sup>39</sup> Ibid. 540. lpp.
- <sup>40</sup> Ibid. 538. lpp.
- <sup>41</sup> Ibid. 534. lpp.
- <sup>42</sup> Ibid. 538. lpp.
- <sup>43</sup> Ibid. 535. lpp.
- <sup>44</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 10. sēj. 101.–102. lpp.
- <sup>45</sup> Ibid. 63. lpp.

<sup>46</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 10 sēj. 154. lpp.

<sup>47</sup> *Ibid.* 53. lpp.

<sup>48</sup> *Ibid.* 108. lpp.

<sup>49</sup> Lk 11: 9. <https://bible.lv/bibele/bibele.php> (skatīts 2018.05.03.)

<sup>50</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 11. sēj. 306. lpp.

<sup>51</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 12. sēj. 79. lpp.

<sup>52</sup> Meletinskij J. *Skazka-anekdot v sisteme fol'klornyh zhanrov*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky14.htm> (skatīts 2018.14.05.)

<sup>53</sup> *Latviešu pasakas un teikas*. 12. sēj. 303. lpp.

<sup>54</sup> Meletinskij J. *Skazka-anekdot v sisteme fol'klornyh zhanrov*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky14.htm> (skatīts 2018.14.05.)

Angelika Juško-Štekele

## The Concept of Sin in Latgalian Fairy Tales

### Summary

**Keywords:** the concept of sin, Latgalian fairy tales, folk/vernacular Christianity/Catholicism

The article reveals the understanding of sin in Latgalian fairy tales, following the connections between folk-based traditional ethical ideas about the good and the evil, on the one hand, and the Christian interpretation of sin, on the other hand. 949 Latgalian fairy tales from Pēteris Šmits's compilation *Latvian Fairy Tales and Stories* have been chosen as the source of research. Sematic cognitive approach has been used for the characterisation of the understanding of sin, emphasizing the nominative density of lexemes contained in the semantic field of sin, as well as etymology and contextual semantics, which have been analysed in accordance with the genre diversity of fairy tales. To obtain statistical data, a corpus of Latgalian fairy tales was created, which was then processed with software *MonoConc*, excerpting 55 fairy tales in 40 types of fairy tales, where 138 cases of words related to sin have been identified. These words establish the semantic field of the concept of sin and entail the nominations of sin and sinner. They allow identifying the actions related to sin.

The system of fairy tale genres allow to examine the concept of sin not only as a lexeme, but also as a dialogical text, which contains references to the formation of views in folk religion. In all genres Latgalian fairy tales manifest a solid Christian context. The awareness of sin, confession, as well as the importance of sinner intertwines all genres of folklore, demonstrating rootedness of Christian values in the Latgalian culture. Nevertheless, the genre expression of fairy tales is not limited to the awareness of sin as something constant. It shows dialogical mechanisms of connection between folk traditional culture and religious views, which includes critical assessment of Christian values in the actual fairy tales, empirical studies in the legend-based fairy tales, and humorous doubts in the joke-based fairy tales.

## Sīžets ATU 777: par ebreju stereotipu latviešu folklorā

**Atslēgvārdi:** etniskie stereotipi, stereotipi par ebrejiem, latviešu folklorā,  
tautas pasaka, pasaku sīžets ATU 777, pasaku motīvs “Mūžīgais žīds”

Tautas folkloras atmiņā lokālajās grupās gadsimtiem glabājas un veidojas priekšstati par sevi, savu kultūras identitāti un paralēli ar to arī stereotipi par svešo – ārzemnieku, kaimiņu, svešinieku. Šie binārie priekšstati konstruē lokālo priekšstatu par pasauli, līdz ar to palīdzot tradīcijas nēsātājiem, no vienas puses, identificēt sevi un, no otras, uztvert pasaules daudzveidību, jo etniskie un kulturālie stereotipi savā ziņā vienkāršo realitāti. Krievijas Zinātņu akadēmijas Slāvu etnolingvistikas un folkloras nodaļas vadoša pētniece Olga Belova, aprakstot etnokulturālo stereotipu rašanās mehānismus, kā vienu no galvenajiem faktoriem noturīgu priekšstatu un klišeju izveidē izcēlusi vairāku tautu pārstāvju dzīvošanu līdzās vienā teritorijā:

Acīmredzot, lai mitoloģizētu etnisko kaimiņu, ir vajadzīga viņa klātbūtne, turklāt masveidīga, kad var bezpersoniski teikt – “viņi” – un koncentrēt ap kaimiņos dzīvojošiem “svešajiem” māntību un aizspriedumus.<sup>1</sup>

Tāpat etnisku stereotipu izveidi folklorā ietekmē kolektīvās zemapziņas faktori, kas izpaužas kā fundamentālas un universālas bināras opozīcijas *savs – svešs* apziņa.<sup>2</sup> Šajā gadījumā pozīciju *savs*, *mēs* pārstāv latvieši, krievi, poļi, baltkrievi, bet pozīciju *svešs*, *viņi* – citi etnosi, ar kuriem vēsturisko un politisko notikumu ietekmē saskārušies Latgales (un plašāk – Latvijas) iedzīvotāji. Neraugoties uz Latvijas iedzīvotāju raibo etnisko sastāvu – latvieši, latgalieši, krievi, poļi, baltkrievi u. c. – folkloras priekšstati un stereotipi par ebrejiem dažādās etniskās un valodu grupās ir ļoti līdzīgi.

Ebreja tēls latviešu tradicionālajā kultūrā ieņem tādu pašu pozīciju kā austrumslāvu folklorā: viņš tiek uztverts kā ārzemnieks (svešzemnieks), kas arī nosaka divējādu attieksmi pret viņu – tā var būt gan pozitīva, gan negatīva.<sup>3</sup> Parasti ebreju tēmai veltītajos pētījumos īpaša uzmanība tiek pievērsta antisemitiskajiem negatīvajiem stereotipiem, kas pārsvarā dominē starptautiskajā folklorā un literatūrā.<sup>4</sup> Latgales folkloras ekspedīcijas gaitā<sup>5</sup> – gluži pretēji – pētnieki fiksēja, ka vairums identificēto etnisko stereotipu par ebrejiem bija pozitīvi (piemēram, informanti runāja par to, ka ebreji atšķiras ar savu intelektu, strādīgumu, rūpēm par apkārtējiem u. tml.).<sup>6</sup> Ekspedīcijas gaitā Latgalē pētnieki nepierakstīja nevienu pasaku sīžetu, kuros figurētu ebreja tēls. Folkloras materiālu vācēji ekspedīcijas laikā

gan neuzdeva jautājumus, kas skar ebreja tēlu pasakās vai leģendās, tāpēc šī lauku izpētes tēma joprojām ir atklāta un neizpētīta Latvijas teritorijā.

Ebreja tēls latviešu tradicionālajā folklorā parādās dažādos žanros, un atkarībā no izvēlētās folkloras konvencijas mainās tā reprezentācijas raksturs. Ebreju varonis ir sastopams dainās, anekdotēs. Kā savā darbā *Tradition and Modernit: Images of Jews in Latvian Novels 1934–1944* atzīmē pētniece Anete Reinša-Kempbela (*Anet Reinsch-Campbell*), balstoties uz divpadsmit latviešu tautasdziesmu sējumu materiāliem, etnonīms *žīds*<sup>7</sup> tiek izmantots divsimt reizes (citi pētnieki, piemēram, Jānis Rozenbergs un Andrievs Ezerģailis, norāda mazliet mazāku skaitu, bet jebkurā gadījumā var atzīmēt sastopamības biežumu).<sup>8</sup> Reinša-Kempbela atzīmē drīzāk šo dziesmu pozitīvo kontekstu, ebrejs tajās tiek izsmiets labdabīgi, lietojot jau pastāvošās folkloras tēla klišejas – tas ir ebrejs tirgotājs, veco mantu tirgotājs, kas dodas no pilsētas uz pilsētu.<sup>9</sup> Žanrs diktē noteiktas tēla konotācijas, bet, piemēram, antisemītiskus akcentus pētnieki neizdala. Ebreja tēls dziesmu folklorā, tāpat kā anekdotēs, atspoguļo pirmām kārtām to ekonomisko funkciju, kuru latviešu sabiedrībā pildīja ebreji, – nodarbojās ar tirdzniecību. Tāda pati tendence ebreja attēlošanai komiskā kontekstā tiek novērota arī tradicionālajā latgāliešu folklorā.<sup>10</sup> Ja aplūkojam, kā ebreja tēls ir attēlots stāstījuma folklorā, šeit komiskās konotācijas var tikt apvienotas ar klišejistu ebreju atveidojumu tautas kultūrā. Pētot vācu pasakas par ebrejiem, konstatēts:

Neskatoties uz pasaku žanru atšķirībām, ebrejs darbojas gan tajās, gan leģendu tekstos kā personāžs ar negatīvu zīmi, kā antagonists pretstatā galvenajām varonim: karalim, bruņiniekam, zemniekam utt. “Kristoloģiskajās” pasakās viņš tiek attēlots kā Kristus iznīcinātājs un kristietības ienaidnieks, leģendās – kristiešu svētnīcu demolētājs.<sup>11</sup>

Brāļu Grimmu pierakstītajā populārajā pasakā “Žīds ērkšķu krūmā” ebrejs tiek attēlots kā galvenā varoņa antagonists. Brāļiem Grimmim šis no viduslaikiem mantotais pret baznīcu vērstais sižets ar nosaukumu “Žīds melnkoka”<sup>12</sup> iegūst acīmredzamu antisemītisku izteiksmi: tajā “labais kalps” ir pretstats tekstos klišejistu attēlotajam ebreja tēlam – zemisks krāpnieks, mantkārīgs. Folklorista Pētera Šmita sastādītajā latviešu pasaku un teiku krājuma ir četrpadsmit šā sižeta variantu,<sup>13</sup> ne visos ir pieminēti ebreji. Ja ebrejs tiek minēti, viņa funkcija tekstā ir būt par galvenā varoņa antagonistu, situācijas zaudētāju kā, piemēram, sekojošā variantā:

Agrākos gados algas bija ļoti mazas. Tā arī viens puika saderējās par ganu pie viena saimnieka par 3 kapeikām gadā un nodzīvoja pie saimnieka trīs gadi. Dabūjis savas deviņi kapeikas, puika priedīgs gāja pa lielceļu un satika vienu vecīti. Vecītis prasīja: “Kādēļ tu esi tik priedīgs?” Puika pastāstīja, ka viņam kabatā ir trīs gadu alga. Vecītis lūdza, lai šo algu viņam atdod, ko puika arī darīja. Tad vecītis sacīja: “Es došu tev šo kūjiņu un stabuli. Ja tu spēlēsi ar šo stabuli, tad visi ļaudis sāks dancot; ja šo kūjiņu kādam metīsi, tad tas nokritīs zemē.” Puika ar savām jaunām lietām gāja tālāk. Pie viena saimnieka viņš atkal saderējās par ganu. Ganos viņš bieži pūta savu stabulīti un visas aitas un govīs dancoja. Reiz ganībās pie puikas pienāca viens žīds

un rādīja puikam skaistu putniņu, kas sēdēja vienā kokā. Puika meta ar kūju, tūlīt arī putniņš no koka nokrita un pazuda ērkšķu krūmā. Žīds metās pēc putniņa ērkšķos. Te puika sāka pūst savu stabuli, un žīdam gribot negribot bija jādanco pa ērkšķiem, tā viņš ļoti sadūrās un saplēsa vaigu. Žīds kļiedza: “Nespēlē vairs, es tev došu savu naudas maku.” Puika vairs nespēlēja un par to dabūja žīda naudas maku. Žīds tomēr bija ļoti noskaities uz puiku un tādēļ arī to apspūdzēja pie tiesas, ka puika viņu esot sadauzījis un naudas maku noņēmis. Tiesneši nosprieda puikam nāves sodu un lika žīdam pašam to pakārt. Visi devās uz karātavām. Puika lūdzās, lai tam atļaujot priekš nāves vēl papūst stabuli. To viņam arī atļāva. Tikko puika sāka spēlēt, visi ļaudis sāka tūlīn dancot. Žīds, lai tikai nebūtu jādanco, atzinās, ka viņš pats ir iedevis puikam savu naudas maku. Tā puika laimīgi izglābās no karātavām un priecīgs atgriezās pie sava saimnieka.<sup>14</sup>

Tomēr brāļu Grimmu pasakas varianta spilgtais antisemitiskais izteiksmes veids latviešu un latgaliešu sižetos netiek fiksēts un pierakstītajos variantos tiek “izlīdzināts”: ebrejs, kaut arī darbojas “svešinieka” lomā un tiek raksturots kā mantkārīgs, pasaku naratīvā attēlots komiski.

Citādāk ebreja tēls tiek attēlots pasaku sižeta “Mūžīgais žīds”<sup>15</sup> variantos, kas Latvijā pierakstīti 20. gadsimta 20.–30. gados. Kārļa Arāja un Almas Mednes pasaku sižetu un tipu rādītājā, kas atbilst starptautiskajai pasaku tipu numerācijai, sižets ir fiksēts ar 777. numuru. Latviešu folkloras krātuves (turpmāk – LFK) materiālos raksta autore konstatējusi šā starptautiskā sižeta 14 variantus, kas ir daļa no plašākas materiālu kopas. Teksti ir pierakstīti latviešu un latgaliešu valodā mūsdienu Latvijas teritorijā (pārstāvēti dažādi reģioni, bet galvenokārt Latgale un valsts centrālā un ziemeļu daļa). Sižetu par mūžīgo žīdu Arājs un Medne pamatoti attiecina uz leģendāro pasaku žanru. Leģendārājās pasakās ebreja tēls tiek iekļauts leģendārajā laiktelpā (jeb hronotopā – Mihaila Bahtina terminoloģijā),<sup>16</sup> dažreiz tas tiek papildināts ar vēsturiskām, etnogrāfiskām detaļām un gandrīz neaizstājamo kristietisko simboliku.<sup>17</sup> Leģendas žanrs ir cieši saistīts ar vēsturiskajām hronikām un ietver etnogrāfiskus nosaukumus un vēsturisku notikumu pieminēšanu. Savukārt leģendu ar pasaku satuvina fantastiskuma kategorija, tā parasti saistās ar kristietību. Leģenda par Mūžīgo žīdu Rietumeiropā ir ienākusi aptuveni 13. gadsimtā no Austrumiem ar Bizantijas leģendu tekstu starpniecību. Eiropā tā plašāk izplatās 16. gadsimtā, ko lielā mērā noteica protestantisma ideju attīstība un kustība.<sup>18</sup> Kā norāda pētnieks Valērijs Baikels, pētot vācu tautas pasakas par ebrejiem, folkloras leģenda par Mūžīgo žīdu tiek būvēta uz kristietiskā materiāla, par pamatu ņemot opozīciju *kristietība – jūdaisms*: varonis nonāk no soda līdz soda izpiršanai, tas ir, no jūdaisma līdz kristietībai un līdz ar to glābj sevi.<sup>19</sup> Šī doma ir redzama arī LFK tekstos.

Leģendas izplatīšanās viduslaiku Eiropā notiek divos virzienos: tautas (zemnieku) vidē un grāmatās (baznīcas vide). Tas nozīmē, ka šis sižets kļūst “interesants” dažādiem sociālajiem un kultūras slāņiem – elitārās kultūras pārstāvjiem, izglītotajiem pilsētniekiem, kā arī neizglītojamiem lauku iedzīvotājiem. Leģendas pētnieki norādījuši uz tā semantikas transformāciju. 1602. gada vācu versijā nav saskatāms naidīgums pret ebrejiem, galvenais



tēls Ahasfērs attēlots diezgan pozitīvi. Leģenda kalpojusi, lai vērstos pret jūdaismu: leģendas varonis (ebrejs) atteicis Kristus īsu atpūtu, kad tas gājis ar krustu uz Golgātu, padzenot viņu no savas mājas. Par to Kristus nolādēja viņu ar mūžīgo ceļošanu pa zemi un nespēju nomirt līdz dienai, kad Kristus nāks otrreiz uz zemes. Vēlāk leģendas folkloras versijās sāk pastiprināties antisemitiskās konotācijas, teksti tiek būvēti uz kristietības un jūdaisma pretstatīšanas motīva, un Ahasfērs no individuālā personāža pārvēršas par visu ebreju simbolu, kas ir izkaisīti trimdā pēc Jeruzalemes tempļa iznīcināšanas. Tādējādi Ahasfēra lāsts – tas ir arī visas ebreju tautas lāsts, viņu reliģijas “mūžīgais” lāsts (var salīdzināt ar folkloras sižetu par mūžīgo ebreju tautas lāstu par to, ka viņi nav atzinuši Kristu).<sup>20</sup> Pēc Neubaura domām, sižets par Mūžīgo žīdu ietver sevī vairāku agrāko leģendu kontamināciju: stāstu par Kristus mācekli Jāni (mīts par to, ka Jānis saskaņā ar Kristus vārdiem dzīvos mūžīgi kā viņa mācības patiesuma liecinieks; tās pamatā ir Jāņa evaņģēlijā teiktais) un leģendu par Jūdejas prefekta Poncija Pilāta pils vārtu sargu romiešu karavīru Kartofilu (*Carthaphilus, Cartophyllus*). Kad ebreji veda Jēzu gar prefektūras vārtiem, Kartofils iesitis viņam pa muguru, pārmetot: “Ej ātrāk, ko tu gaidi?” Uz ko Jēzus iebilda: “Es eju, bet tu gaidīsi manu atgriešanos.” Un kopš tā laika Kartofils nevar nomirt – katru reizi, kad viņam paliek simts gadu, viņš saslimst, bet pēc tam atkal kļūst jauns un vesels. Vārds *Kartofils* no sengrieķu valodas tiek tulkots kā ‘mīlais’, pēc pētnieku domām, arī atsaucas uz Jāni, Kristus mīļāko mācekli.<sup>21</sup> Sižets par Mūžīgo žīdu jau sen ietilpst folkloras vācēju, pētnieku un filologu interešu laukā. Tā, piemēram, angļu pētnieks, filoloģijas profesors Frenks Felzenšteins skaidro šīs leģendas popularitāti Eiropas tautu vidū ar to, ka Mūžīgajam žīdam piemīt “hameleoniska spēja pieņemt formu, kas atspoguļo šo laikmetu”.<sup>22</sup> Savukārt Izraēlas filoloģe Galita Hasana-Rokema uzskata, ka šā tēla pievilcība dažādu tautu folklorā un literatūrā slēpjas tā paradoksālitate – galvenā varoņa atpazīstamības un svešā kombinācijā, turklāt “pastāvīgā Mūžīgā žīda ceļošana” kaimiņu kristiešu acīs pasvīturo viņu pašu stabilitāti. Tradicionālās apziņas ietvaros binārā opozīcija *ceļošana – stabilitāte* attiecīgi korelē ar *negatīvais – pozitīvais*. Pēc pētnieces domām, leģendā par Mūžīgo žīdu tiek atspoguļoti universāla rakstura sociālie un kultūras jautājumi.<sup>23</sup> Gan par sižeta, gan galvenā varoņa universalitāti liecina tā izplatība – leģenda tika tālāk nodota gan mutiski, gan arī izmantojot grāmatu avotus, piemēram, Senajā Krievzemē teksts fiksēts ar 1663. gadu datētā manuskriptā un ir Rietumeiropas izcelsmes teksta tulkojums krievu valodā. Pēc Varvaras Adrianovas (*Адрианова*) domām, tulkojumu krievu valodā no vācu valodas veicis anonīms autors (senkrievu grāmatu zinātnieks – *kņižnik*), mūsdienu pētnieki domā, ka teksts ticis tulkots no dāņu valodas.<sup>24</sup> Mūžīgā žīda tēls tiek plaši izmantots arī vizuālajā mākslā – glezniecībā, tēlniecībā, arī karikatūrās, reklāmu plakātos, kino u. c. Viduslaiku mīts par Mūžīgo žīdu pakāpeniski transformējies mūžīgas ceļošanas/klejošanas metaforā, iegūstot kā pozitīvas, tā arī negatīvas (antisemitiskas) konotācijas.<sup>25</sup> Tādējādi starptautiskais sižets par Mūžīgo žīdu atspoguļo vispārīgas nozīmes, kas ir svarīgas dažādu lokālo tradīciju kultūras atmiņai, un līdz ar to šā sižeta daudzveidības problēma kļūst svarīga pētniecībā.

Latviešu folkloras krātuves materiālos sižets, kas ir vistuvāk vispārīgajam variantam, ietverts lakoniskā pierakstā: “Mūžīgais žīds cēlies tā, ka viņš neļāvis Pestītājam atpūsties.”<sup>26</sup> Tas norāda uz nolādēšanas motīvu un turpmāko sodu – mūžīga dzīve, nomiršanas neiespējamību. Citi varianti sniedz detalizētāku un daudz “brīvāku” sižeta interpretāciju, vienlaikus saglabājot kristiešu reliģiskās priekšrocības ideju.<sup>27</sup> Tas īpaši izpaužas naratīvos, kur mūžīgais žīds galu galā saņem nāvi – atbrīvošanu:

Kādam žīdam bijis solīnš. Pestītājs lūdzis, vai nevar uz viņu atsēsties, bet žīds neļāvis. Pestītājs par to licis žīdam mūžīgi dzīvot. Žīds gājis pa pasauli, bet nekur nevarējis atrast mieru. Uznācis negaiss. Žīds ielidis koka dobumā un lūdzis dievu, lai sūta viņam nāvi. Pērkonš viņu arī tad nospēris.”<sup>28</sup>

Tautas pasaka. Mūžīgais žīds. Reiz dzīvojis kāds žīds. Viņš bijis jau ļoti vecs, bet mirt negribējis, mūžīgi viņš lūdzis dievu lai viņš nemirtu un nemiris arī. Bet reiz viņš bijis kādās ša tautas brāļa bērēs. Viņš ievērojis, ka tam tik viegli un patīkami gulēt, arī viņam tā iepaticies, un viņš arī tā vēlējies. Bet tomēr nemiris vēl daudz gadus pēc tam. Tagad viņš sācis katru dienu lūgt, lai mirtu. Reiz viņš gājis uz mežu un redzējis ceļamies lielu tumšu mākonī, uzreiz sacelies liels perkoņa negaiss, un žīds nosperts. Tādēļ, kā šis žīds ir dzīvojis tik ilgi, viņš iesaukts par mūžīgo žīdu.<sup>29</sup>

Šim folkloras sižetam svarīgas ir Bībeles alūzijas:

Agrākos laikos dzīvoja mūžīgais žīds. Mūžīgais žīds nevarēja nekad nomirt. Viņš baidījās, kā visi nomirstot un viņš nemirstot. Viņš nonācis pie kādas vecās mājiņas, mājiņā bijis vecs vecītis un runājis ar mācītāju, vecītis bijis uz miršanu. Mācītājs prasījis, ko viņš tāds bēdīgs, viņš sacījis, ka viņš nedabūjot nekur mieru. Mūžīgais žīds sacījis, ka viņš te vairs nevar palikt. Viņš izgāja ārā, ārā bija lietains un pārkonains laiks. Mūžīgais žīds nonāca galvaspilsētā, viņš nejausi iekļuva galvaskungu un trāku iedzīvotāju barā. Šie tūliņ aizveda viņu pie ķeizara. Ķeizars lika viņu nodurt, viņu šķēpi atleca no miesas un salūza. Tad lika viņu iegērbt raibās drēbēs, nodeva viņu jokotāju gādībā un beidzot meta izsalkušām lauvām. Bet lauvas rūkdamas devas alas iekšaņu. Ķeizaram palika bail, ķeizars lika izdzīt žīdu no pilsētas robežām. Viņš [...] es, nabaga cilvēks, gribu mirt un nevaru. Kādu nakti ceļš žīdu veda pa kapsētu. Tas bija Krievijā, Maskavas tuvumā. Viņš noliecās par kādu kapa kopiņu un raudāja, bet no viņa acīm neviena asara nenāca. Viņam likās, ka kāda balss no debesīm un sacīja: Pacieties un gaidi. Tā gadi pagāja, un viņš staigāja pa pasauli. Uznāca pērkonš, viņš gāja pa mežu. Pie viena koka parādījās spožs zibens kā krusts, un no tā laika cilvēki vairs nav redzējuši mūžīgo žīdu.<sup>30</sup>

Neraugoties uz to, ka šajā sižeta variantā nav motīva, ka Jēzus nolād, naratīva autors savieno Mūžīgā žīda tēlu ar Bībeles sižetu, proti, pravieša Daniēla dzīvesstāstu, motīvu par viņa izglābšanos lauvu bedrē. Teksta beigas ir papildītas ar kristīgo simboliku – Dieva balss no debesīm, zibens kā krusts un laimīga nāve kā dvēseles atbrīvošana. Vērts atzīmēt to, ka šajā sižetā ebrejs nevar raudāt – “no viņa acīm neviena asara nenāca”. No vienas puses, tas var korelēt ar latviešu un latgaliešu sakāmvārdiem “raud kā žīds bez asarām”,

“raud kai žids bez osoru”, kas pasvītro ebreja tēla pozīciju latviešu tradicionālajā kultūrā, – viņš tiek traktēts kā svešinieks ar divējādu (vai melīgu) dabu. No otras puses, šajā kontekstā nespēja raudāt ir nepiedošanas pazīme. Tātad daļa no LFK leģendu variantiem liecina arī par ebreju stereotipa klātbūtni Mūžīgā žīda tēlā, labi pazīstamu latviešu un latgaliešu tradicionālajās kultūrās.

To, ka stereotipi par ebrejiem ir labi pazīstami latviešu un latgaliešu tradicionālajā kultūrā, liecina arī pēdējo gadu lauka etnogrāfiskie pētījumi.<sup>31</sup> Pierakstītajos tekstos ebrejs ir skops, mantkārīgs pēc zelta un naudas, tas ir tipiskais ebrejs – veco mantu tirgotājs – no mutiskās latviešu un austrumslāvu folkloras:

“Mūžīgais žids” esot dzīvojis Palestīnā. Viņš tur staigājis pa visām mājām, pārdodams dažādas preces. Viņš bija ļoti skops un naudkārīgs. Kādu vakaru pie viņa iegājis Jēzus. Viņš gribējis dabūt naktsmāju. Žīds neesot devis. Jēzus, iedams ārā, esot to nolādējis šādiem vārdiem: “Kā tu mirdams nenomirstu!” No tā laika arī viņš esot palicis par “mūžīgo žīdu”.<sup>32</sup>

Tikai izvērstajā variantā ar nosaukumu “Mūžīgais žids” tiek pieminēts vārds Ahasfers no “klasiskā” sižeta. Runājot par viņa profesiju, visdrīzāk, ir domāts naudas aizdevējs (viņš nav kurpnieks kā “pamata” sižeta versijā), un tas iekļaujas lokālajā folkloras priekšstatā par vietējo ebreju tipisko profesiju:

Reiz dzīvojis Jēzus ciešanu laikā Jeruzalemē kāds vecs žīds, vārda Aasvers. Viņš bijis skopulis, nežēlīgs un vispār ļoti slikts cilvēks. Viņš nežēlīgi izmantojis cilvēkus, krāpis [...] Kad Jēzus gājis uz savu soda vietu un bijis no ceļa piekūsis, gribēdams atpūsties, viņš atsēdies uz Aasvera mājas kāpēm, bet nenozēlīgais žīds izskrējis ārā un, dzedams Jēzus projam, teicis: “Ja tu vari man ļaut mūžīgi dzīvot, tad paliec!” Viņš teicis to tāpēc, jo negribējis savus naudus atstāt citiem. Jēzus to arī viņam novēlējis. No sākuma žīds bijis laimīgs, ka nebūs [...] un nevajadzēs mantus atstāt citiem, bet pamazām mantu pazaudējis un kļuvis nabaga apkārt staigulies. Tagad viņam visi atdevījusi, ko viņš bijis citiem darījis. Tā gājis gads pēc gada, un žīds palicis vecāks un vecāks, bet nāve nenākusi, tā nenākusi. Viņš jau pārdzīvojis paaudzes, un visi radinieki, draugi bijusi nomiruši, un viņš ir palicis viens šinī pasaulē garlaicīgi un drūmi. Viņš sacis bezgalīgi ilgoties nāves, bet nāve nenākusi. Tad viņš sācis meklēt gālu. Vispirms karies, bet striķis pārtrucis. Tad gājis slićimties, bet upes straume viņu iznekusi malā, tad līcis vulkānā, kurš izplāvis viņu ārā, skrejis ugunsgrēka liesmā, bet nevarējis sadegt, tad gājis pie laupītājiem un ļoti lūdzas, lai nogalinānot, bet [...] zobeni likusi atpakaļ. Ta viņš gājis pa visu pasauli un izmēģinājis visādi, bet nevarējis nomirt. Kādu vakaru viņš nometies, lai pārgulētu nakti kādās mājās. Pašlaik pie kāda mirija bija mācītājs. Mirijs ļoti cietā un mocijās, un nevarēja nomirt. Tad mācītājs teica, kā tik slimniekam neesot jamocas ta, ka “mūžīgam žīdam”, kas nevarot nomirt. Mūžīgais žīds, to dzirdēdams, teica, ka viņš tas esot. Visi ļoti izbijas, bet mācītājs bija drošs cilvēks un mūžīgo žīdu teica, lai lūdzot pie mireja gultas sīrsnīgi dievu, varbut tad dievs paklausīties viņa lūgumu. Mūžīgais žīds sācis lūgt dievu, bet nevarējis palajt, lūpas kustejošās, bet vardi nenākusi par lūpām. Viņš gājis, dziļi satriekts, projam, bet mācītājs teicis, lai tas atnākot vēl nākošo dienu. Kad mūžīgais žīds no rīta atnācis, slimnieks bijis jau nomiris, un viņa sejā bijis svētlaimīgs

smails. [...] Palūdzis dievu, viņš [Mūžīgais žīds – S. P.] piecilies un gājis ārā, un devies tālāk pasaulī. Tad [...] uznācis pērkonā negais. [...] Te zībēns iespēris tuvējā kokā, mūžīgais žīds stēdzis uz koku un tad paša mirklī arī izzudis. Pēc tam mūžīgais žīds nekad vairs neesot redzēts, un tic, kā dievs piedod viņa grēkus un uzņēmis debesis.<sup>33</sup>

Šajā variantā, kas pierakstīts no teicēja Kurzemē, atkārtojas zībēns spēriena izraisītais nāves un nožēlas – atpestīšanas – motīvs. Kristietisma simbolikai arī šeit ir svarīga nozīme: ebrejs vērsas pie kristiešu Dieva, un viņš galu galā sniedz tam piedošanu. Turklāt Mūžīgais žīds nespēj nolasīt lūgšanu, vārdi nenāk no mutes, viņš it kā kļūst rituāli mēms. Tas ir runas aizliegums,<sup>34</sup> izplatīts folklorā gan kā dēmonizēta personāža (ragana, velns) raksturojums, gan arī kā raksturojums svešajam, kura daba tāpat ir mainīga un korelē ar negatīvo, necilvēcīgo telpu.<sup>35</sup> Jāatzīmē arī slēpšanās koka dobumā, kas var tikt traktēta kā mistiskā telpa tradicionālajā kultūrā. Ebreja mantkārība un naudaskāre ir kopēja starptautiskajai folklorai un sevišķi spilgti izpaužas anekdošu žanrā. Kā piemēru var minēt anekdoti, kas pierakstīta Latgalē:

Divi žīdi bijuši labi draugi. Kādu vakaru viens iegājis pie otra un prasījis: “Icke, vai tu jau gule?” – “Negul vis.” – “Aizdo man 5 rubel naudes!” – “Es jau sen gule.”<sup>36</sup>

Beidzot – variants ar nosaukumu “Amžināis žīds” ir ļoti interesants, lai gan stipri sagrozīts teksts, kas pierakstīts Preiļos latgaliešu valodā, izmantojot izmainītus lietuviešu valodas izcelsmes vārdus:

Amžināis žīds. Vecs, vecs žīds, kad jauns mēness, tad esot (?) viņš jauns cilvēks, kad deļče, tad esot vecs. Esot iegājis pie ļauž, bet nestāvs, ietu dien un nakt. Viņš esot prateikts (?). Citu reizi tie žīdi to išgarātuoju, kad viņš tapa nokrižavuots, tad žīds, ka pakrits pie viņa sliekšņa pasadusēt, to padzinis projām. Tad žīds nolādēts, ka tur iet ir iet. Teicis Maksis Laucinieks, Preiļos.<sup>37</sup>

Minētajā naratīvā ir acīmredzama lietuviešu un austrumslāvu folkloras ietekme, kurās izteiktāk ir sastopams sižets par Mūžīgo žīdu, kas, līdzīgi kā Mēness, kļūst vecs un jauns, ir nolemts klaiņot līdz Pastarai tiesai.<sup>38</sup> Ebreja un Mēness tēla saistījums ir raksturīgs starptautiskajai folkloristikai. Tā saskaņā ar Juriju Berjozkinu (*Берёзкин*) un Jevgeņija Duvakina (*Дувакин*) sastādīto motīvu tematisko klasifikāciju, A32dd sižetā (Cilvēks ar žagariem uz Mēness. Uz Mēness diska ir redzams siluets figūrai vai antropomorfam personāžam, kas nes malkas vai žagaru nastu) tiek fiksēti sekojoši priekšstati: “Skoti tic, ka uz Mēness ir redzams ebrejs, kas vāc žagarus sestdienā; uz Mēness Mūžīgais žīds vāc žagarus, lai sadedzinātu zemi, kad atnāks pasaules gals.” Citos sižeta variantos ebreja tēlu aizstāj ar jebkuru vīriešu vai sieviešu personāžu, taču parasti tiek saglabāts mūžīgās dzīves motīvs uz Mēness kā sodīšana par noteikta tabu pārkāpšanu (parasti – darbs svētdienā). Lielākajā šā variantu daļā tiek novērota kristīgās simbolikas ietekme (tabu darbam svētdienā).<sup>39</sup> Šeit lietderīgi būtu arī atcerēties sižetu par Kartofilu, kurš, tāpat kā Mēness, regulāri atjauno savu izskatu, atkal kļūstot jauns. Šī mainīgā svešinieka daba tiek fiksēta tradicionālās

kultūras universālajās klišejās. Etniskā stereotipa saturu veido tās pazīmes, kas konkrētā etnosa uztverē piesaistījušas uzmanību, jo ir citādas, svešas, nepareizas un nesaprotamas vai – gluži otrādi – ir atpazīstamas un stereotipiskas. Tā tradicionāli uzmanības centrā ir sveša etnosa raksturs, valoda, reliģiskā piederība, reliģijas motivēta dzīve un uzvedība, ārējais izskats, nodarbošanās veidi, dzīves cikla un kalendārie svētki, ēšanas paradumi, profesijas (nodarbošanās veidi) u. c. rādītāji.<sup>40</sup>

Tādējādi var atzīmēt, ka starptautiskie stereotipi par ebrejiem ir nostiprinājušies Latvijas tradicionālajā kultūrā, fiksēti folkloras pierakstos. Stereotipi ir stabili un raksturīgi, izpaužas kā folkloras žanros, tā arī mūsdienu mutiskajos naratīvos. Šis Latvijas stereotips kopumā saskan ar vispārējo uzskatu par ebreja tēlu tradicionālajā pasaules skatījumā.

### Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Belova O. *Etnokulturnye stereotipi v slavyanskoj narodnoj tradicii*. Moskva: Indrik, 2005. S. 11.
- <sup>2</sup> Tas atspoguļojas etnocentrisma principā, kas izstrādāts Viljama Samnera (*William Graham Sumner*), Ludviga Gumplociča (*Ludwig Gumplowicz*), Bronislava Malinovska (*Bronislaw Kasper Malinowski*), Rūtas Benediktes (*Ruth Benedict*) un citos darbos.
- <sup>3</sup> Svešinieks, ārzemnieks, citas ticības piekritējs – tradicionālajā kultūrā cita etnosa pārstāvis, kas korelē ar kategoriju “svešinieks”. Attieksme pret svešinieku tiek raksturota ar dualitāti: ar to ir saistīti bīstami, grēcīgi, citsaules, nešķīstā jēdzieni; tajā pašā laikā svešinieks tiek uztverts kā sakrāla sākuma, labuma, veselības un veiksmes nesējs. Sk. *Slovarj slavjanskijh drevnostej*. Tom 2. Red. N. Tolstoj. Moskva: Mezhdunarodnije otnoshenija, 1999. S. 414.
- <sup>4</sup> Sk. plašāk: Samuels F. *Group Images: Racial, Ethnic, and Religious Stereotypes*. New Haven CT: College & University Press, 1973; Helmreich W. B. *The Things They Say Behind Your Back: Stereotypes And the Myths Behind Them*. New Brunswick NJ: Transaction Books, 1982; Felsenstein F. *Anti-Semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995; Dundes A. *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Quid Pro, LLC, 2017; Oișteanu A. *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central East-European Cultures*. Lincoln: University of Nebraska Press for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2009; Arkel D van. *The Drawing of the Mark of Cain. A Social-historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*. Amsterdam: AUP, 2009; Gilman S. L. *Smart Jews: The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996; Cała A. *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1995 u. c.
- <sup>5</sup> Šis starptautiskās folkloras ekspedīcijas Latgalē no 2011. līdz 2016. gadam organizēja Maskavas jūdaikas pasniedzēju centrs “Sefer” (institūcija atrodas Krievu Zinātņu akadēmijā, <http://www.sefer.ru/eng/>) un Rīgas muzejs “Ebreji Latvijā” (<http://www.ebrejumuzejs.lv/>).
- <sup>6</sup> Alekseevskij M. “Jevrejskij karakter” v etnokulturnih stereotipah zhitelej Latgalii. *Utrachennoje sosedstvo: jevreji v kulturnoj pamjati zhitelej Latgalii*. Chast’ I. Red. S. Amosova. Moskva: Sefer, 2013. S. 19–36.
- <sup>7</sup> Etnonīmam *žids* šo folkloras variantu pieraksta laikā vēl nepiemīt mūsdienu pejoratīvās (negatīvas) konotācijas. Sk. Geht M., Pogodina S. O pejoratīvnih vyskazivanijah po otnosheniju k “drugomu” (po materialam ekspedīcij v Latgaliju). *Zhivaja starina*. 2017. № 2 (94). S. 33–36.
- <sup>8</sup> Sk.: Ezergailis A. *Anti-Semitism and the Killing of Latvia's Jews. Anti-Semitism in the Times of Crisis*. Eds. S. L. Gilman, S. T. Katz. New York: University Press, 1993; Rozenbergs J. *Tautas un zemes latviešu tautadsziesmās*. Rīga: Zinātne, 2005.
- <sup>9</sup> Sk. Reinsch-Campbell A. *Tradition and Modernity. Images of Jews in Latvian Novels 1934–1944*. Stockholm: Stockholm University, 2008.

- <sup>10</sup> Juško-Štekele A. Etniskie stereotipi latgaliešu folklorā. *Letonica*. 2006. Nr. 14. 93.–109. lpp.
- <sup>11</sup> Baikel V. “Eвреј v ternovņike”. *Nemeckije antisemickije skazki i legendy*. Sankt-Peterburg: Aleteja, 2015. S. 12.
- <sup>12</sup> Kā pasakas avotus pētnieki min Albrehta Dītriha (*Albrecht Dieterich*) 1593. gada komēdiju dzejoļos “Stāsts par zemnieka kalpu un mūku, kuru viņš piespieda dejot melnkokā”, kā arī angļu tautas pasaku no Viljama Hezliņa (*William Hazlitt*) kolekcijas “Mūks un jauniētis”.
- <sup>13</sup> <http://valoda.ailab.lv/folklor/pasakas/08/08020.htm> (skatīts 2018.02.07.)
- <sup>14</sup> A. 592. Skolnieks K. Liezeris Blomu pag. 1892. gada. J. Maldoņa kr. <http://valoda.ailab.lv/folklor/pasakas/gr08/0802004.htm> (skatīts 2018.02.07.)
- <sup>15</sup> Internacionālais sižets par Mūžīgo žīdu, vārdā Ahasfers, Ārnes-Tompsona pasaku sižetu katalogā tiek fiksēts ar 777. numuru: The Wandering Jew. Ceaseless wandering with inability to die as punishment for blasphemy. Austrumslāvu pasaku sižetu rādītājā šis sižets arī sastopams ar 777.=K754.\* numuru (<http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/index.htm>).
- <sup>16</sup> Mihails Bahtins konstatē, ka laiks un telpa ir kategorijas, ar kurām cilvēki uztver un strukturē apkārtējo pasauli. Tā laiktelpa jeb hronotops nosaka ne tikai žanra specifiku, bet arī literāro (folklorā) varoņu specifiku. (Bahtin M. *Formy vremeni i hronotopa v romane*. Očerki po istoričeskoj poetike. *Voprosy literatury i estetiki*. Moskva: Hudožestvennaja literatura, 1975. S. 234–407.)
- <sup>17</sup> Baikel V. “Eвреј v ternovņike”. *Nemeckije antisemickije skazki i legendy*. 12 s.
- <sup>18</sup> Sk. Heym S. *The Wandering Jew*. Evanston: Northwestern University Press, 1999; Pedaya H. The wandering Messiah and the Wandering Jew: Judaism and Christianity as a Two-Headed Structure and the Myth of His Feet and Shoes. *Religion und Politik*. Tübingen, 2013. P. 73–103; u. tml.
- <sup>19</sup> Baikel V. “Eвреј v ternovņike”. *Nemeckije antisemickije skazki i legendy*. S. 12.
- <sup>20</sup> *Ibid.* S. 21.
- <sup>21</sup> Sk. Neubaur L. *Die Sage vom ewigen Juden. Untersucht von Dr. L. Neubaur*. Leipzig: J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1893.
- <sup>22</sup> Wandering Jew has had a chameleon-like ability to take a form that reflects a given age. Felsenstein F. *Anti-Semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*. P. 62.
- <sup>23</sup> *His simultaneous presentation as local and itinerant, almost autochthonous as a nature spirit and as exotic as a complete stranger [...] signal the paradoxical identity of European Jews in their own eyes and in the eyes of their Christian neighbours as at the same time completely local and familiar and on the other as deeply alien*. Sk. Hasan-Rokem G. “L’image du Juif errant et la construction de l’identité Européenne” in the exhibition catalogue *Le Juif errant: Un témoin du temps*. Eds. L. Sigal-Klagsbald, R. I. Cohen. Paris: Adam Biro and Musée d’art et d’histoire du Judaïsme, 2001. P. 72–73.
- <sup>24</sup> Sk.: Adrianova V. K istorij legendy o stranstvujushem žide v starinnoj russkoj literature. *Otdel’nyj ottisk iz Izvestij Otdelenija russkogo jazika i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk*. T. XX (1915). Kn. 3. S. 1–16 (224–229); Maier I., Beyer J., Šamin S. Die Legende vom Ewigen Juden in einer russischen Übersetzung des Jahres 1663. *Slovo. Journal of Slavic Languages and Literatures*. 2013. No. 54. P. 49–73.
- <sup>25</sup> Sk. Cohen I. R. The “Wandering Jew” from Medieval Legend to Modern Metaphor. *The Art of Being Jewish in Modern Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. P. 147–175.
- <sup>26</sup> LFK, 772, 606.
- <sup>27</sup> Plašāk sk.: Anderson G. K. *The Legend of the Wandering Jew*. Brown University Press, Providence, R.I., 1991; *The Wandering Jew: Interpretations of a Christian Legend*. Bloomington, IN: Indian University Press, 1986; Hasan-Rokem G. *Der Ewige Jude in Europa – eine jüdisch-christliche Koproduktion*. Jüdischer Almanach. Grenzen. Jüdischer Verlag in Suhrkamp Verlag, 2015. S. 75–84; u. c.
- <sup>28</sup> LFK, 17, 24702.
- <sup>29</sup> LFK, 1206, 164.
- <sup>30</sup> LFK, 1728, 664.
- <sup>31</sup> Sk. *Utrachennoje sosiedstvo: jevreji v kulturnoj pamjati zhitelej Latgalii*. Chast I. Red. S. Amosova. Moskva: Sefer, 2013; *Utrachennoje sosiedstvo: jevreji v kulturnoj pamjati zhitelej Latgalii*. Chast II. Red. S. Amosova. Moskva: Sefer, 2016.
- <sup>32</sup> LFK 17, 20500.
- <sup>33</sup> LFK 17, 21022.

- <sup>34</sup> “Kurlums tradicionālajā kultūrā tiek vērtēts kā Dieva lāsta zīme, kā sods par nepareizu uzvedību, buršanos un saimniecības un ikdienas aizliegumu pārkāpšanu, kā nāves un piederības pie ļaunajiem spēkiem, svešzemniekiem un citu ticību piekritējiem, zīme.” *Slovarj slavjanskih drevnostej*. Tom 3. Red. N. Tolstoj. Moskva: Mezhdunarodnije otnoshenija, 2004. S. 296.)
- <sup>35</sup> Belova O. *Etnokulturnye stereotipi v slavjanskoj narodnoj tradicii*. S. 213–218.
- <sup>36</sup> LFK, 1150, 165.
- <sup>37</sup> LFK, 1298, 107.
- <sup>38</sup> Šo ebreja saikni ar Mēnesi var salīdzināt ar ukraiņu ticējumu par to, ka kopā ar Mēnesi ebreji, kas sargā Dieva zārku, dzimst no jauna. (*Slovarj slavjanskih drevnostej*. Tom 2. S. 173.)
- <sup>39</sup> Sk. Beryozkin J., Duvakin J. *Tematičeskaja klassifikacija i raspredelenije folklorno-mifologičeskijh motivov po arealam*. *Analičeskij katalog*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/112-29.htm> (skatīts 2018.02.07.)
- <sup>40</sup> Svešnieka koncepts ir obligāts nosacījums, lai veidotos kopīga tradicionālā pasaules aina un svarīgs pašidentifikācijas klasifikators. Sk.: Hertz A. *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa, 1988; Bystroń J. *St. Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozposzone*. Jan Satiśław Bystroń. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980. St. 495.

*Svetlana Pogodina*

## Subject ATU 777: About the Jewish Stereotype in Latvian Folklore

### Summary

**Keywords:** ethnocultural stereotype, Jewish stereotype, Latvian folklore, folktale, subject ATU 777, fairy tale motif *the Wandering Jew*

The article is dedicated to the problem of a Jewish stereotype (ethnocultural prejudices and perception of the Jews), spread among the non-Jewish inhabitants in Latvia nowadays – Latvians, Russians, Latgalians, Belarusians, etc. The Non-Jews constructed an image of the Jew in order to explain their “different” behaviour, language, festivities, food practices, their “other” culture and tradition. To show how the Jewish stereotype is being constructed and preserved in the local traditional culture, the folklore narratives have been examined. The article is focused on the universal subject ATU 777 named *The Wandering Jew* (ceaselessly wandering and unable to die as a punishment for blasphemy). The Latvian variations of this subject recorded in Latvian and Latgalian in 1920s-1930s are kept today at the Archives of Latvian Folklore (ALF). The image of the Wandering Jew manifests its folklore-related nature, as well as a strong connection to the Christian culture and religion.



## Par kādu mūsdienās populāru bērnu folkloras naratīvu

**Atslēgvārdi:** bērnu folkloras, baidīšanas naratīvi, mūsdienu folkloras, *Facebook*, anketēšanas metode

Visbiežāk kāda izpētes tēma pie pētnieka nonāk empīriskā ceļā, dažkārt – nejaušu sakritību rezultātā, taču reizēm tā visu laiku atrodas acu priekšā, bet tēmas šķietamās vienkāršības un ikdienišķuma dēļ netiek aktualizēta zinātniskās publikācijās. Tā, šķiet, ir noticis ar kādu mūsdienās populāru bērnu folkloras naratīvu, kas saistīts ar mazu bērnu baidīšanu mācīšanas un pasargāšanas nolūkos.

Ar “bērnu folkloru” ierasts apzīmēt gan pašu bērnu radīto folkloru, gan bērniem domāto folkloru, kuras autori ir pieaugušie.<sup>1</sup> Šī raksta uzmanības centrā – pieaugušo radītā folkloras bērniem, analīzei izvirzot mazu bērnu baidīšanas naratīvus.

Lai arī bērnu baidīšanas teksti, kā vērojams latviešu ticējumos un citos folkloras materiālos, tautā izsenis ir pazīstami un arī mūsdienās izplatīti, par ko liecina arī ar zināmu regularitāti sociālo tīklu forumos internetā par to lasāmās vecāku diskusijas,<sup>2</sup> līdzšinējos latviešu bērnu folklorai veltītajos pētījumos baidīšanas naratīvu tēma nav aplūkota,<sup>3</sup> arī folkloristes Vilmas Grebles hrestomātiskajā bērnu folkloras vākumā<sup>4</sup> šie galvenokārt pieaugušo radītie bērnu folkloras teksti nav iekļauti, tradicionāli uzskatot tos par margināliem naratīviem.

Lai izprastu šīs tradīcijas izplatību Latvijā, tēmas izpētei kā pētījuma avots izmantotas vecāku diskusijas sociālā tīkla *Facebook* Atsaucīgo māmiņu forumā<sup>5</sup> (analīzei izmantotas divas diskusijas, kas publicētas 2017. gada 7. jūnijā, iesaistoties 97 diskusijas dalībniecēm, un 2018. gada 13. aprīlī, iesaistoties 130 diskusijas dalībniecēm), kā arī izveidotā un internetā izplatītā aptauja, kas tika realizēta 2017. gada maijā–jūnijā, piedaloties 80 latviešu respondentiem: 63 sievietēm un 7 vīriešiem.<sup>6</sup>

Rakstam apzināti izvēlēti divējādi avotu ieguves ceļi: vienā gadījumā, pētniekam saglabājot vērotāja pozīciju, kā tas ir ar *Facebook* Atsaucīgo māmiņu forumu, kur diskusiju tēmas un uzdotie jautājumi ir pašu dalībnieku iniciēti; otrā gadījumā, veicot anketēšanu, – jau ar konkrētiem jautājumiem ievirzot eventuālos respondentus konkrētākā tematiskajā laukā.<sup>7</sup>

Kā atzīmē amerikāņu pētnieks Gērijs Alans Fains (*Gary Alan Fine*), folkloras pētījumi tradicionāli balstās uz vairākām pētījuma metodēm. Bieži vien tās ir balstītas uz atmiņu, interviju, aptauju, novērojumu un eksperimentu izpēti. Ideālā variantā ir nepieciešama apvienotu metožu pieeja, kas nodrošina vislabāko analīzi.<sup>8</sup>

Raksta mērķis ir noskaidrot, kā, ar kādiem tēliem mūsdienās bērni tiek baidīti, kas nosaka tieši tādu tēlu rašanos, cik daudz mūsdienu baidēkļi sasauca ar latviešu ticējumos<sup>9</sup> atspoguļoto un kas kopumā raksturīgs šiem baidīšanas tekstiem, iezīmējot baidīšanas naratīvu vietu latviešu bērnu folkloras korpusā.

Apkopojot iegūto mūsdienu materiālu, var runāt par ļoti līdzīgām tendencēm: pirmkārt, par baidīšanas tekstu popularitāti. Uz anketā iekļauto pirmo jautājumu “Vai jūs bērnībā pieaugušie ir kā biedējuši, lai panāktu jūsu vēlamo uzvedību (piemēram, lai jūs neietu pie ūdeņiem, akas, elektrības ligzdām, nedarītu kaut ko sliktu u. tml.), 70 % aptaujāto ir atbildējuši apstiprinoši. Otrkārt, lai arī analīzei tiek piedāvātas divu atšķirīgu mūsdienu tekstu kopas (*Facebook* Atsaucīgo māmiņu foruma divu diskusiju komentāri un aptaujas anketas), tajos biežāk minētie baidīšanas tēli ir nemainīgi, kas vedina domāt, ka runa ir par noturīgu un pārmantotu tradīciju.

Mūsdienu teksti rakstā analizēti, izmantojot kontekstuālo pieeju. Lai arī šī pieeja folkloristikā ir aktuāla jau kopš 20. gadsimta vidus, attīstot dažādus jau par klasiku kļuvušus kontekstuālos pētniecības modeļus,<sup>10</sup> tā joprojām savas iespējas nav izsmēlusi. Kā norāda amerikāņu pētnieks Barijs Tolkīns (*Barre Toelken*), kontekstuālā perspektīva mūsdienās ir nepieciešama visiem folkloristiem, tā kalpo par standarta prasību vai pat nepieciešamību, jo skar jautājumu par vidi, kurā norisinās folkloras un kurā folkloras var veidoties.<sup>11</sup>

## Bērnu baidēkļi – mitoloģiskie tēli

Apkopojot iegūtās atbildes, veidojas divas nosacītas baidīšanas tēlu tematiskās grupas, ko varētu apzīmēt kā mitoloģiskie tēli un mitoloģizētie tēli. Plašākā no tām ir mitoloģisko tēlu grupa. Visvairāk tajā bērna baidīšana saistīta ar viņa atturēšanu no ūdens vai akas, stāstot, ka tur dzīvo kāds ūdens gars.

Bērnībā, kad dzīvoju laukos pie vecvecākiem, visi mani biedēja, ka diķi dzīvo vecis ar bārdi (ūdensvīrs), un, ja līdišu iekšā diķi vai tuvu pie laipas malas, viņš mani paraus sev līdzī. Teikšu godīgi, ticēju līdz pat skolas vecumam. (Anketa Nr. 11, sieviete, 25, Rīga)

Babaks dzīvo ūdenī un akā 😊 ja bērns iet viens pie ūdens, tad var gadīties, ka viņš paņems viņus 😊 bail nav, bet saprot to, ka nevar iet pie ūdens viens 😊 to ome sastāstīja bērniem. (Facebook, AMF, L. L.,<sup>12</sup> 13.04.2018.)

Priekšstats par ūdensgaru, kas var ieraut ūdenī, akā, nāk no folkloras. Ticējumu žanrā tas ir diezgan pazīstams. Ūdens gars folklorā ieguvis dažādus vārdus atkarībā no pieraksta reģiona – Ūdensdepis, Bubulis, Būzēlis u. c.

Lejas Kurzemē vēl tagad bieži runā par Depi jeb Ūdensdepi, kurš dzīvo pie ūdenī un pusdienas laikā ieraujot tur arī cilvēkus, kas pie ūdens esot. (LTT 5784)

Tautā bērnus biedē ar ūdens garu Būzēli, kas mītot dziļumos, diķos, akās un tur ieraušot nepaklausīgos bērnus, ja tuvu iešot. (LTT 31123)

Ūdens garu sauca par Bubuli, un tas ir domāts kā ļauns gars. (LTT 31371)

Arī mūsdienās tiek runāts gan par ūdensgaru vispārīgi, gan arī tam doti dažādi vārdi – Buba, Bubulis, arī Bubulmāte u. c.

“Savā iztēlē bērns pārveido sastingušo materiālo pasauli dzīvu būtņu tēlos,” norāda arī bērnu valodas pētniece Dace Markus. “To sekmē vairāki ārpus valodas pastāvoši jeb ekstralingvistiskie faktori, piemēram, rotaļas, spēles, kā arī dažādi folkloras žanri, it īpaši mīklas un pasakas, kas rosina fantāziju.”<sup>13</sup>

Iemesls, kāpēc ūdens gars tiek minēts gandrīz katrā trešajā atbildē, var tikt skaidrots gan ar tradicionālā folkloras materiāla atmiņu, gan arī ar mūsdienu bērnu literatūras ietekmi. Uz to norāda arī kāda informante, savai atbildei pievienojot ūdensvīra attēlu no bērnu vidū savā laikā populārās rakstnieces Dzidras Rinkules-Zemzares grāmatas “Zivs kokā”.

Mani bērībā vecvecāki un mamma biedēja, ka diķi dzīvo vecis ar bārdu. Vienreiz pasaku grāmatīnā ieraudzīju pasaku par ūdensvīru, tur bija uzzīmēts viņš, un riktīgi sabijos, ka tāds dzīvo mūsu diķī. (Facebook, AFM, sieviete, L. V., 7.06.2017.)

Savukārt cita respondente norāda:

Man bērībā bija tāds akas briesmonītis Belibuls no bērnu dzejoliša,<sup>14</sup> tik dziļu iespaidu atstāja, ka dzejoli vēl joprojām no galvas atceros 🤖 😊 (Facebook, AMF, sieviete, S. S., 13.04.2018.)

Ar aku, diķi, ūdeni kā bērnam draudīgu stihiju var tikt saistīta folklorā bīstamo dabas pasauli iemiesojošā ragana.

Man bērībā neatļāva iet pie akas un pie mājas diķa, jo tur dzīvojot raganas. (Facebook, AMF, sieviete, L. K., 7.06.2017.)

Prasme baidīties līdzās citām prasmēm ir bērna māksla darboties vienā no dzīves sfērām, tā sauktajā fantomajā dzīvē. Tajā sava vieta ir arī raganām, nelabajiem, ar kuriem bērns saskaras jau pasakās.<sup>15</sup>

Lai gan jāatzīmē, ka raganas tēls internetā iegūtajos mūsdienu tekstos parādās daudz retāk, nekā tas vērojams Latvijas Universitātes ikgadējos folkloras lauku pētījumos, kas veikti Latvijas novados.<sup>16</sup> Mūsdienu vecāki bērnu iebiedēšanai izmanto viņam šķietami labāk pazīstamo – zombijus, dinozaurus, robotus vai citus “ekrāna kultūras” tēlus, jo klasiskie folkloras tēli varētu būt mūsdienu bērniem mazāk saprotami. Taču veidojas cita problēma, uz ko norāda arī pētnieces Angelika Juško-Štekele, Dace Markus u. c. Mūsdienu aktīvais dzīves ritms un daudzveidīgās kultūras translācijas iespējas ietekmē pārmantošanas mehānismus,<sup>17</sup> tāpēc jāpiekrīt pētniecēm, ka svarīga ir bērna savlaicīga ievadīšana kultūras mantojumā, jo cilvēks mēdz noliegt ne tikai to, kas nepatīk, bet arī to, ko nepazīst.<sup>18</sup>

Ūdens gara funkcija var tikt piedēvēta arī samam jeb vienkārši lielai zivij.

Laukos ciemojoties pie radiem, tikām brīdināti neiet tuvu pie upes, jo tur dzīvo lieli sami, kas ar ūsām kā auklām aptinas ap kāju un ievēl ūdeni. Ticēju līdz kādiem gadiem 12, jo likās diezgan pārliecinoši – sami IR lieli, un tiem tiešām IR ūsas. Kā papildarguments tika minēts

tas, ka pāris aitas tādā veidā sami esot jau “nomakšķerējuši”. Stāsts par samiem tiešām atturēja no pārāk bīstamas pietuvošanās pie upes. Pamatā biedēšana saistījās ar ūdeņiem. (Anketa Nr. 26, sieviete, 35, mazpilsēta)

Lai arī folklorā kopumā šis zivs parādās maz (izņemot atsevišķas teikas), ar samu saistītas mūsdienu teikas par milzu samiem, kas ir uzbrukuši cilvēkiem Daugavā.

Baidēklis var būt arī kāds meža gars, līdzīgi, kā tas ir folklorā. Latviešu ticējums meža garu raksturo šādi:

Meža gars ir liela auguma, apaudzis ar spalvām un izskatās kā lācis. Viņš staigā pa mežu ar lielu kūju rokā, baida malkas cirtējus un bērnus, kas lasa ogas vai sēnes. (LTT 20061)

Vēl citā ticējumā meža baidēklis saukts sieviešu dzimtē – Baltā mātīte:

Mazus bērnus mēdz baidēt ar vārdiem: “Nāks baltā mātīte no meža.” (LTT 1802)

Mūsdienu piemēros pamatā tiek runāts par meža garu vīrieša veidolā.

Manā bērnībā bija meža vecis, kas ņem uz mežu līdzī nepaklausīgus bērnus. (Facebook, AMF, sieviete, N. A., 13.04.2018.)

Man gar logiem staigāja zaļais vecis un skatījās, ko daru. Ja aizkari nebija ciet, man panika. (Facebook, AMF, sieviete, P. A., 13.04.2018.)

Kādā interneta anketā savukārt tiek runāts par lietuvēnu kā atmiņā palikušu bailu personificējumu:

Teica, ka nedrīkst negaisā laukā atrasties, citādi lietuvēns savāks. Likās, ka lietuvēns attiecīgi ir tāds vecis lietus praķī. Dikti bail bija. Pat nezinu, kad sapratu, ka māna. Dažreiz nakti pamos, tēvam kādreiz žuva jaka pie krāsns. Tumsā izskatījās pēc tā paša lietuvēna – ka stāv pie krāsns. Tad nevarēju bailēs ne pakustēties, kur nu vēl gulēt! (Anketa Nr. 3, sieviete, 31 gads, Rīga)

Lietuvēns latviešu folklorā ir kaitnieciskais gars, kas moka lopus un cilvēkus. Pēc latviešu ticējumiem, lietuvēns ir mirušā (noslikušā, nožņaugtā vai cilvēka, kas pakāries) dvēsele, kas spiesta kļīst pa pa pasauli tik ilgi, cik tai bija lemts dzīvot (sk. LTT 17505–17552). Šajā piemērā gan, šķiet, izmantots nevis folkloras tēls lietuvēns, bet vārds *lietuvēns* atvasināts no vārda *lietus* (“nedrīkst atrasties lietū, citādi lietuvēns savāks”), savukārt bērns šo tēlu savā iztēlē ir mitoloģizējis.

Mūsdienu tekstos atrodami arī citi, mazāk sastopami mitoloģiskie tēli, piemēram, slāvu folklorai raksturīgās rusalkas, radot pašās diskusijas dalībniecēs izbrīnu par atmiņā glabātā baidēkļa nozīmi un arī tā vārda pareizo rakstību:

E. K. Rudzu rusouka 🐉 😊 bet to tikai latgalieši sapratīs. Vēl bija buba un ūdenī bija sams.

I. J. Man vienmēr interesējis, kurš to Ruselku izdomāja? 🐉 😊

A. L. Mani arī. 🐉 😊 (Facebook, AMF, 13.04.2018.)

Dialogs ļauj secināt, ka pirmā komentāra autore ir no Latgales. Rusalkas tēls nāk no slāvu mitoloģijas. Pēc krievu folklorista Vladimira Propa (*Владимир Пропп*), tas ir sieviešu ļaunais gars, kas saistīts ar augu kultu, auglību, mitrumu, arī ūdenstilpēm.<sup>19</sup> Latvijā vairāk sastopams Latgales reģionos, īpaši Dienvidlatgalē.<sup>20</sup>

Raksturīgi, ka baidīšanas tēli bieži tiek raksturoti caur to atrašanās vietu, kas ir bērnam bīstama, nevēlama, apdraudoša:

Laukos pie vecmāmiņas bija pie kāpnēm (augšā) krāsns, kuru nekad nekurināja! Iestāstīja, ka tur dzīvo bubulis vēlos vakaros, lai viena nekāptu lejā pa stāvajām kāpnēm! Ja vecmāmiņa būtu dzīva un vēl dzīvotu tur, tad vēl arvien man būtu tur iet garām – bieži sapņoju to visu! 😊 😊 (Facebook, AMF, sieviete, L. P., 13.04.2018.)

Man joprojām bail tantes mājā iet uz wc, jo jāiet garām bēniņu lūkai, kas vienmēr ir atvērta, un tajā ir "bouzuls", stāstīja, lai mēs nelistu augšā, protams. (Facebook, AMF, sieviete, L. P., 13.04.2018.)

Bērnam bīstamās vietas personificē pieaugušo radīts baidēklis, lai bērns tās neapmeklētu un tādējādi sev nenodarītu pāri.

Analizējot bērnu baidēkļu grupu, jānorāda arī uz šo tēlu nosaukumu skanisko semantiku. Īpaši uzskatāmi tas parādās *Facebook* Atsaucīgo māmiņu foruma 2018. gada 13. aprīļa diskusijā, kurā tās autore lūdz minēt – "Kā sauca jūsu un jūsu bērnu "baidekli". Diskusijā tiek nosaukta visai plaša baidēkļu apzīmējumu rinda: Bubulis, Buba, Bubis, Bubaks, Bubajs, Buga, Būža, Būzēlis, Bouzuls, Bižubūžuks, arī Baidis, Bambella, Bigelbogelis, Bembelis u. c. Kā redzams, šo vārdu pamatā bērnu biedēšanai lietotā interjekcija bu! bu! (bū! bū!),<sup>21</sup> no kā secināms, ka šo baidēkļu nosaukumus veido verbālas konstrukcijas. Kā atzīmē Dace Markus, briesmoņu vārdu un teicienu radīšana arī ir dzīvs, fantāzijas ietekmēts radošs process, nevis iemācītu definīciju un mehāniski iegaumētu frāžu virknējums,<sup>22</sup> tāpēc būtu praktiski neiespējami fiksēt visus iespējamo baidēkļu nosaukumus un atrast to rašanos pirmavotu.

Savukārt pašu baidīšanas tēlu raksturojumā latviešu materiālā atšķirībā, piemēram, no slāviem<sup>23</sup> rodams diezgan detalizēts tēlu apraksts (kā izskatās, ko tur rokās, kāds ir apģērbs utt.).

Mums ir bubulis ar lielām, spīdīgām acīm un lieliem baltiem zobiem, nāk tad, kad neklausa. (Facebook, AMF, sieviete, D. R., 13.04.2018.)

Man bērni baidās no bubuļa. Kaimiņos dzīvo onkulis, kuram ir pagara bārda, bērni viņu iesauca par bubuļonkuli, jo iedomājās, ka bubuļi tā varētu izskatīties 😊 😊 (Facebook, AMF, sieviete, K. S., 13.04.2018.)

Es visspilgtāk atceros: mums neļāva iet ārā aiz sētas, jo tur dzīvo Bembulis. Viņš ar makšķeri pievilina bērnu un staigā lietus mēteli, un galvā kapuce. Tuvumā bij Gauja, un tāpēc nevarējām tālāk par sētu iet. Un vienreiz mēs ar māsīcu bijām vasarā aizskrējušas aiz sētas. Pēkšņi

redzam – nāk liels vīrs ar garu mēteli un kapuci galvā, pār plecu makšķeres... Bembulis!!! Kā mēs pārbijāmies, skrējām atpakaļ sētā. Vēlāk izrādījās, ka tas bija tikai makšķernieks, kurš savā makšķernieka mēteli nāca no upes. (Facebook, AFM, sieviete, E. S., 7.06.2017.)

Kā redzams no iepriekš izklāstītā, baidīšanas naratīvos parādās kā antropomorfe, tā zoomorfe tēli, kas pamatā ir populāri demonoloģiskie personāži, taču tikpat labi šo tēlu nosaukuma pamatā var būt arī verbālas konstrukcijas, kas projicē mitoloģizētu baidēkļa tēlu.

Jānorāda, ka arī mūsdienu mediju vide producē tēlus, ko vecāki izmanto, lai biedētu bērņus. Tāds ir zobgrauzis Urķis, kas ir latviešu multfilmas tēls.<sup>24</sup>

Ja negrib kādu vakaru zobus tīrīt, tad saku, ka naktī nāks zobgrauzis Urķis. (Facebook, AFM, sieviete, I. B., 7.06.2017.)

Es arī izmantoju zobgrauzi Urķi. Strādā! Neko briesmīgu tur nesaskatu. Galvenais, ka dēls tagad mazgā zobus. (Facebook, AFM, sieviete, Z. H., 7.06.2017.)

Zobgrauža kā baidēkļa tēls pazīstams ir ne tikai Latvijā, bet arī citur, parasti iegūstot savu lokālo apzīmējumu atkarībā no reģiona.

## Mitoloģizētā svešā tēls kā bērnu baiļu personifikācija

Otru baidīšanas tēlu pamatgrupu veido antropomorfe tēli, kas apzīmējami kā mitoloģizētie svešie.

Izplatītākais ir sveša onkuļa vai tantes tēls, kas paņems bērnu, ja tas neklausīs un skries prom no vecākiem. Arī te svarīgs ir svešinieka izskats, kas bērna fantāzijā spēj tam piešķirt baidēkļa apveidu.

Kartupeļonkuli 🍷 😊 tie, kas nāk daudzdzīvokļu mājās un kartupeļus piedāvā 🍷 😊 (Facebook, AMF, sieviete, K. S., 13.04.2018.)

Man ar vecāko meitu bija atgadījums. Mazajai bija tad kādi 2 gadiņi. Braucām vilcienā. Mazā neklausīja mani, bļautījās utt., pretī mums sēdēja tante gados ar milzīgu, lielu somu kā čemodānu. Tante pateica manai mazajai, ja viņa mani neklausīs, tad viņa paņems mazo, iebāzīs somā un aiznesīs prom. Mazā nomierinājās. Kopš tā laika, ja sākās ārdīšanās, tad es teicu, ka, ja neklausīs mani, tad es pasaukšu tanti ar lielo somu. Uzreiz bija miers. (Facebook, AMF, sieviete, D. S., 13.04.2018.)

Minētajos piemēros baiļu personificējums, šķiet, ir ne tik daudz pats svešinieks, cik viņa maiss vai lielā soma.

Mitoloģizēta svešā tēla – baidēkļa loma var tikt piešķirta arī dažādu profesiju pārstāvjiem, visbiežāk – policistiem.

Tad, kad slikti uzvedās, sliktos bērņus policija savāc 😊 😊 (Facebook, AMF, sieviete, L. L., 13.04.2018.)

Daļa vecāku gan ir vienoti uzskatā, ka ar policiju biedēt nav vēlams, lai bērns nebaidītos no tiem reāla apdraudējuma gadījumā, kad būs nepieciešama policijas palīdzība.

Citā gadījumā bērna uzvedību ietekmēt var arī zagļa tēls.

Manējiem respekts pret zagli. Ja saku, ka zaglis paņems, tad ātri uzrodas gribēšana savākt nomestās mantas. (Facebook, AMF, sieviete, E. V., 13.04.2018.)

Svešā tēls var tik attiecināts arī uz dažādu nacionalitāšu pārstāvjiem (piemēram, čigāniem jeb romiem), jebkura margināla sociuma locekli (dzērāju, *bomzi*) vai tamlīdzīgi.

## Baidīšanas naratīvu funkcijas

Amerikāņu folklorists Saimons Bronners (*Simon Bronner*) kā galveno baidīšanas prakses pastāvēšanas iemeslu min bērna uzvedības kontrolēšanu un reglamentēšanu. Pētījumā “Amerikāņu bērnu folklorā” viņš raksturo amerikāņiem ļoti zināmo mītisko tēlu *Boogeyman* (latviešu varbūtējais analogs – Bubulis), kurš var atnākt pie bērna un to nolaupt, ja viņš nebūs paklausīgs. Šādā veidā vecāki ieaudzina bērnam disciplīnu, lai bērns ietu laikus gulēt un nedarītu nedarbus. Pēc biedējošā stāsta pastāstīšanas bērniem vecāki parasti gūst nakstmieru – norāda Bronners.<sup>25</sup>

Analizētajos tekstos baidēkļu būtību atklāj to funkcijas, kas tiek izteiktas kā kaitēšanas veikšana. Turklāt diezgan uzskatāmi tajos izteikta opozīcija *savējais/svešais, sava (saprotamā) pasaule/svešā (neizzinātā, vēl naidīgā)* pasaule, kas ir universiāla tradicionālajai kultūrai. Iziešana no savas ierastās vides paredz bojāeju, tāpēc tuvošanās bīstamām vietām kā aka, upe, mežs, bēniņi u. tml. tika tabuēta, izmantojot baidīšanas formulas, kas visbiežāk veidotas pēc modeļa – “Nedari, respektīvi, darbības aizliegums, citādi tēls X tevi paņems, ievilks, tātad, nodaris pāri”. Tādējādi arī veidojot pirmsskolas vecuma bērnu vēlamu sociālo uzvedību.

Opozīciju *savējais/svešais* biedēšanas naratīvu kontekstā var turpināt arī ar ne mazāk svarīgu pretstatījumu kā *pieaugušie/bērni* un *vecākie/jaunākie*. Bīstamības noteikšana, tabu priekšstatu veidošana iziet no vecākās paaudzes, un baidīšanas formulā vērojams tradicionālo hierarhisko attiecību atainojums.

Baidīšanas tēmu noslēdzot, jārunā arī par baidīšanas naratīvu kontekstu un tā sociālo konotāciju.

Ukraiņu pētniece Gaļina Kabakova (*Галина Кабакова*) norāda, ka vecāki baida bērnus, jo viņos pašos ir bailes par bērniem.<sup>26</sup> Proti, baidīšanas naratīvi atspoguļo ne tikai nepieciešamību kontrolēt un reglamentēt bērna uzvedību, bet ir arī personīgo baiļu izpausme, kas tiek iemiesota antropomorfos un zoomorfos tēlos.

Baidīšanas tēma interneta portālos raisīja diskusijas. Daudzi vecāki uzskata, ka bērns baidīt ir slikti, ka bērniem ir jāstāsta par sekām, kas notiks, ja neklausīs. To atzīmē arī psihologi, norādot, ka iebaidīšana nevar būt pastāvīga, jo bailes ir galvenais neirožu iemesls piecu līdz septiņus gadus veciem bērniem.<sup>27</sup> Tomēr vairāk gribētu piekrist tiem, kas norāda uz šo naratīvu tradicionālo raksturu, pārmantošanas mehānismu (tiek nodoti

no paaudzes paaudzē) un akcentē nepieciešamību ar šādu naratīvu palīdzību reizē arī attīstīt bērna iztēli un fantāziju.

Analizētais materiāls parāda, ka runa ir par ilgspejīgu un joprojām aktuālu klasiskajā folklorā balstītu tradīciju, kas ir bērnu folkloras daļa. Vērojama tradicionālo tēlu noturība, kas saglabājas mūsdienu folkloras paradigmā, apelējot pie universāliem tradicionālās kultūras opozīcijas jēdzieniem kā *savs/svešs, sava telpa/sveša telpa, pareiza/nepareiza uzvedība, labs/slikts*. Savukārt katrā nākamā paaudzē šajā tradīcijā ienes savu specifiku, kas mūsdienās ir bērnu literatūras, mediju un masu kultūras ietekme, veidojot baidīšanas naratīvu.

## Saīsinājumi

LTT – *Latviešu tautas ticējumi*. P. Šmita sakārtojumā. 1.–4. sēj. Rīga: Latviešu Folkloras krātuves izdevums, 1940–1941

AMF – Sociālā tīkla Facebook Atsaucīgo māmiņu forums

## Atsauces un piezīmes

- Sk.: Greble V. *Latviešu bērnu folklorā*. Folkloras institūta raksti. Rīga, 1950. 98. lpp.; arī Sutton-Smith B. Introduction: What is Children's Folklore? *Children's Folklore: A Source Book*. Eds. B. Sutton-Smith, J. Mechling. New York and London: Garland Publishing, 1995. P. 4–9.
- Piemēram, pēdējā raksta autores fiksētā diskusija sociālajā tīklā Facebook forumā "Atsaucīgās māmiņas" publicēta 2017. gada 13. aprīlī plkst. 18.21. Diskusijas autore raksta: "Kā sauca jūsu un jūsu bērnu "baidekli"? Man bērniņā bija bubulis, no kā baidījies, māsicām bija bubis. 😬 😊 Manējais baidās no spokiem (Ķepu patruļā to redzēja)."
- Līdz šim plašākais bērnu folkloras izpētes bibliogrāfijas apkopojums publicēts Angelikas Juško-Štekeles publikācijā. Sk. Juško-Štekele A. Bērnu folklorā mūsdienās: tradicionālais un mainīgais. *Tagad*. Rīga: Latviešu valodas aģentūra, 2008. Nr. 1. 13.–18. lpp.
- Sk. Greble V. *Latviešu bērnu folklorā*. Rīga: Zinātne, 1973.
- Atsaucīgo māmiņu forums ir slēgta Facebook grupa, kas pulcē topošos un jaunus vecākus, pamatā sievietes, lai dalītos pieredzē, uzdotu jautājumus un diskutētu par sev svarīgo saistībā ar bērniem. Grupā šobrīd ir ap 15 tūkstošiem biedru (katru dienu biedru skaits mainās). Grupas dalībnieki savu jautājumu var uzdot gan atklāti, gan arī anonīmi, nosūtot to grupas administratoram, kurš to tad uzdod no sava profila.
- Aptauja tika īstenota kopā ar kolēģi LU Humanitāro zinātņu fakultātes Rusistikas un slāvistikas nodaļas docenti Svetlanu Pogodinu, un daļa iegūto anketu izmantotas referāta izstrādei "Don't go, Sweetie, to the Riverside – there is a Merman inside": *Contemporary Narratives of Intimidation of a young Children on the Basis of Latvian and Slavic Folklore Materials*, kas nolasīts starptautiskajā zinātniskajā valodu un kultūru salīdzinošajā konferencē *Dirty, Repulsive, Unwanted* Polijā, Poznaņā 2017. gada 18. un 19. septembrī, referātā akcentējot, vai ir kādas atšķirības baidīšanas tēlu izvēlē vienā teritorijā (Latvijā) dzīvojošu etnisko (valodas) grupu robežās. Šajā rakstā analizētas tikai latviešu respondentu anketas.
- Runājot par anketēšanas metodi folkloras vākšanā, šeit aktualizējama folkloristes Baibas Krogzemes-Mosgordas savā laikā pieteiktā problēma, "kā panākt respondenta atraišanos, radīt viņā motivāciju sniegt brīvprātīgu, pārdomātu atbildi, vēlams izvērsta stāstījuma formā". Sk. Krogzeme-Mosgorda B. Anketēšanas metode folkloras vākšanā: pētnieka statusa problēma un stāstījuma izveides iespējas. *Cilvēks. Dzīve. Stāstījums*. Sast. A. Lūse. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2002. 38. lpp. Viens no iespējamajiem variantiem – izvēlēties šādas interneta forumu platformas. Priekšrocība: atšķirībā no anketēšanas metodes tajā atbildi redz ne tikai pētnieks, bet visi foruma dalībnieki, kas var palīdzēt potenciālajam informantam atcerēties savu pieredzi, papildināt, koriģēt atbildi un iesaistīties diskusijā. Trūkums – iegūtā materiāla pieejamība, kā arī apstrādes un analīzes procesa sarežģītība.



- <sup>8</sup> Fine G. A. Methodological Problems of Collecting Folklore from Children. *Children's Folklore: A Source Book*. P. 135.
- <sup>9</sup> Lai arī par bērnu baidīšanu tiek runāts arī citos latviešu folkloras žanros, piemēram, šūpuļdziesmās, pasakās, no tradicionālās baidīšanas folkloras salīdzinājumam tika izvēlēti ticējumi, jo tajos baidīšana minēta visbiežāk, veidojot homogēnu tekstu kopumu.
- <sup>10</sup> Sk. Bauman R. The Field Study of Folklore in Context. *Handbook of American Folklore*. Ed. R. Dorson. Indiana University Press Bloomington, 1983. P. 362–368; Bauman R. Contextualization, Tradition and the Dialogue of Genres. Eds. A. Duranti, C. Goodwin. *Rethinking context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge, 1994. P. 125–145.
- <sup>11</sup> Toelken B. *The Dynamics of Folklore*. Logan: Utah State University Press, 2013. P. 125.
- <sup>12</sup> Facebook komentāru autoru vārdi, kas tālāk apzīmēti par informantiem, pētījumā tiks anonimizēti, aizstājot vārdu un uzvārdu ar iniciāļiem, ko prasa gan Eiropas datu aizsardzības likums, gan Facebook slēgtās grupas noteikumi.
- <sup>13</sup> Markus D. *Bērna valoda: no pirmā kļiedziņa līdz pasakai*. Rīga: Rasa ABC, 2003. 75. lpp.
- <sup>14</sup> Šķiet, domāti latviešu dzejnieka Māra Runguļa dzejoļi bērniem.
- <sup>15</sup> Markus D. *Bērna valoda: no pirmā kļiedziņa līdz pasakai*. 46. lpp.
- <sup>16</sup> Par Daugavpils novadā pierakstītajiem bērnu baidīšanas naratīviem sk. Stauga J. Bērniņas stāsti Daugavpils novada iedzīvotāju atmiņās. *Daugavpils novads: vietas vērtība*. Monogrāfisks rakstu krājums. Sast. J. Kursīte. Rīga: Zinātne, Letonikas fonds, 2018, 172.–184. lpp.
- <sup>17</sup> Juško-Štekele A. Bērnu folklorā mūsdienās: tradicionālais un mainīgais. 14. lpp.
- <sup>18</sup> Markus D. *Bērns runā kultūras pasaulē*. Rīga: Rasa ABC, 2007. 80. lpp.
- <sup>19</sup> Propp V. *Russkije agrarnije prazdniki: opit istoriko-etnograficheskogo issledovanije*. Leningrad: izdatelstvo Leningradskogo universiteta, 1963.
- <sup>20</sup> Plašāk par to sk. Stauga J. Bērniņas stāsti Daugavpils novada iedzīvotāju atmiņās.
- <sup>21</sup> Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001. 150. lpp.
- <sup>22</sup> Markus D. *Bērna valoda: no pirmā kļiedziņa līdz pasakai*. 46. lpp.
- <sup>23</sup> Piemēram, serbu pētniece Ļubinko Radenkoviča (Любинко Раденкович) uzsver, ka baidīšanas personāžiem ir minimālas pazīmes. Visbiežāk tiem ir nenosakāms izskats, nav norādīts, kur tie dzīvo, bet to galvenā funkcija – gatavība jebkurā brīdī aiznest sev līdzī bērnu. Sk. Radenkovich L. Naimenovaniye mifologicheskikh sushetv dlja ustrasheniya detei u slavjan. *Demonologija kak semioticheskaja sistema*. IV Mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija. Moskva, RGGU. 15–17. iunija 2016. g. Tezisi dokladov. Moskva 2016. S. 115.
- <sup>24</sup> Sk. multfilmu “Man ir tiri zobi”: <https://www.youtube.com/watch?v=M2e9BOd5Auw> (skatīts 2017.20.05.)
- <sup>25</sup> Bronner S. J. *American Children's Folklore*. August House, 1988. P. 147.
- <sup>26</sup> Kabakova G. “Pridjot serenkiy volchok”: o formulah ustrasheniya detei. *Semiotika straha*. Sb. st. pod redakciji N. Buks, F. Kont. Parizh: Russkij institut, 2005. S. 369.
- <sup>27</sup> Abramova G. *Vozrastnaja psihologija*. Jekaterinburg: Delovaja kniga, 2002. S. 496. Citēts pēc: Markus D. *Bērna valoda: no pirmā kļiedziņa līdz pasakai*. 46. lpp.

*Jolanta Stauga*

## On the Currently Popular Narrative in Children's Folklore

### Summary

**Keywords:** children's folklore, intimidation narratives, contemporary folklore, *Facebook*, the questionnaire method

The article is focused on a popular, but not much addressed topic in recent studies of Latvian children's folklore nowadays – the intimidation of children for the purposes of guidance and protection. Parent discussions on the social network *Facebook* and the texts of contemporary folklore obtained through the questionnaire were used as a source for the research. The aim of the article is to investigate how and with what kind of characters children are being intimidated today, what determines the creation of exactly such characters and what in general is characteristic of these stories of intimidation, highlighting the position of the narratives of intimidation in the corpus of children's folklore.

In the examples of the analyzed texts two specific thematic groups of characters can be distinguished: mythological characters (a witch, water spirit, forest spirit, the big fish, etc.) and mythologized characters (a stranger, an aunt, a policeman, etc.), which allows us to speak of the persistence of the traditional characters and the mechanism of inheritance, as well as to characterize intimidation as a sustainable and still long-standing and prominent tradition of the classical folklore. Each generation contributes to this tradition and helps to determine how children's literature, media and mass culture influence the creation of intimidation narratives.

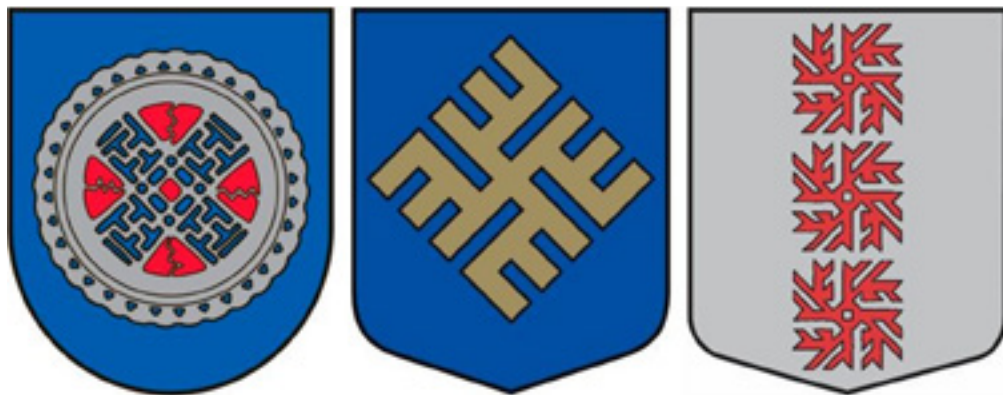
## Ugunskrusts Latvijā strīdīga kultūras mantojuma kontekstā

**Atslēgvārdi:** ugunskrusts, svastika, strīdīgs kultūras mantojums, kultūras mantojuma studijas, ornamentals

Grafiskajam simbolam – taisnleņķa krustam ar noliektiem galiem, kas rotē vienā vai otrā virzienā – Latvijā un pasaulē ir daudz nosaukumu. Visplašāk tas pazīstams ar nosaukumu svastika, kas sanskritā nozīmē laime,<sup>1</sup> tādējādi saistot tā izcelsmi ar Indiju. Svastika rotē pa labi, savukārt, ja tā griežas uz kreiso pusi, to sauc par sauvastiku. Pa labi rotējoša melna svastika, iekļauta baltā aplī un novietota uz sarkana karoga, ir veids, kādā šo simbolu lietoja nacisti. Šāda “nacistu svastika” Latvijā visbiežāk pazīstama ar nosaukumu kāšu krusts. Nosaukums ir tiešs tulkojums no vācu valodas – *Hakenkreuz*. Latviskā ornamenta kontekstā biežāk lietotais apzīmējums ir ugunskrusts. Ugunskrusts mēdz būt vairākkārt sazarots un nav piesaistīts vienam konkrētam rotēšanas virzienam. Ornamenta mitoloģiskajā interpretācijā<sup>2</sup>, kas ornamentu saista ar latviešu mitoloģijas dievībām, tā nosaukums ir Pērkona krusts, tādējādi piedēvējot to Pērkonam. Pirmskristīgās atjaunotnes kustības – dievturības – lietotais nosaukums ir Laimes krusts.

Nemot vērā simbola plašo izplatību gan ģeogrāfiskā ziņā, gan temporālā nozīmē, nav iespējams noteikt konkrētu tā izcelšanās vietu. Tikpat dažādas kā lietotie nosaukumi ir arī simbolam piedēvētās nozīmes. Katrā kultūrā iegūstot noteiktas niansas, simbols nepārprotami saistīts ar tam piedēvētu labvēlīgu iedarbību. Tomēr tā tas ir tikai līdz brīdim, kad pseidozinātnisku pētījumu dēļ tas tika interpretēts kā antisemitisks.<sup>3</sup> Tādēļ tas kļuva par Vācijas nacionālsociālisma vizuālās identitātes pazīstamāko simbolu, vēlāk – par rasu naida un labēji radikālo organizāciju uzskatus reprezentējošu zīmi.

Dažādie simbola lietojuma konteksti un daudzveidīgās izpausmes gadsimtu garumā tam ir nodrošinājuši paliekošu vietu Latvijas kultūrtelpā. Īpaši pēdējā desmitgadē ugunskrusts publiskajā telpā redzams aizvien biežāk. Tomēr tā lietojums nereti radījis konfliktsituācijas un raisījis plašas diskusijas. Gatavojoties 2006. gada NATO samitam Rīgā, viesiem dāvināšanai paredzētajos etnogrāfiskajos dūraiņos ugunskrustu ieadīt nedrīkstēja. Izsludinātajā iepirkuma konkursā par 4500 dūraiņu iegādi galvenais kritērijs bija etnogrāfiskajos rakstos neizmantot ugunskrustu.<sup>4</sup> Savukārt 2013. gada 17. novembrī “Arēnā Rīga” pirms Kontinentālās hokeja līgas (KHL) Rīgas “Dinamo” un Hantimansijskas “Jugra” spēles uz ledu notika deju uzvedums Nacionālo bruņoto spēku deju kopas



1. att. Beverīnas novada, Stāmerienas un Stradu pagasta ģerboņi

“Bramaņi” izpildījumā, kurā kā horeogrāfijas elements tika izmantoti latviskie ornamenti, atveidoti no Latvijas karoga krāsas lentēm. Priekšnesums bija iecerēts kā sveiciens latviešu līdzjutējiem gaidāmajos 18. novembra svētkos. Tā kā viens no atveidotajiem ornamentiem vizuāli atgādināja svastiku, tika atzīts, ka hokeja klubs “Dinamo” nav ievērojis cieņas izrādīšanas principus, izmantojot nacistiskajiem simboliem līdzīgas formas zīmes. KHL vadība piesprieda soda naudu viena miljona rubļu (tai laikā 15 800 latu) apmērā Rīgas “Dinamo” un līdzīgu situāciju atkārtotā gadījumā piedraudēja ar izslēgšanu no KHL.<sup>5</sup>

Latvijā ir aktuāli mēģinājumi noliegt un neievērot ugunskrusta negatīvo konotāciju. Skaitliski lielākā ugunskrusta reprezentācija un iecelšana īsteni latviska simbola kārtā notiek Vispārējos latviešu dziesmu un deju svētku deju lielkoncertos, kad daudzu simtu deju izpildījumā tas tiek izdejots ornamentdejā.<sup>6</sup> Tāpat ugunskrusts ir ietverts nu jau trijos Latvijas novadu un pagastu ģerboņos (Beverīnas novada, Stāmerienas un Stradu pagasta ģerboņi), kurus apstiprina Latvijas Valsts prezidents un lietošanu nosaka Ģerboņu likums.

Par spīti sabiedriskajā telpā ik pa laikam uzvirtojošām diskusijām un pat reālām sekām kā Rīgas “Dinamo” gadījumā – soda naudas maksāšanai –, ugunskrusts ieņem stabilu vietu Latvijas kultūras izpaušmēs. Tomēr reti ir tie gadījumi, kad ugunskrusta lietošanu nenākas skaidrot, aizstāvēt vai pamatot. Viens no biežāk izmantotajiem argumentiem, ar ko pamato ugunskrusta lietojumu, – tas ir latviskais kultūras mantojums.

Reizē ar atziņu, ka ugunskrusts ir daļa no latviskā kultūras mantojuma, jāatzīst, ka plašā un vienkāršotā izpratnē par kultūras mantojumu, kur kultūras mantojumam tiek piešķirta neapšaubāmi pozitīva vērtība, ugunskrusts nav iekļaujams, jo pastāv kopienas, īpaši starptautiskā kontekstā, kam šā simbola lietojums nav pieņemams un kas aktīvi iestājas pret to. Ugunskrusts Latvijā gan iemieso latvisko kultūras mantojumu, gan reprezentē naida simbolu. Tāpat tas ieņem īpatnu vietu starp materiālajām un nemateriālajām kultūras izpaušmēm, kur ne vienmēr ir iespējams novilkt striktu robežu, to pieskaitot vienai vai otrai. Tieši šīs sarežģītās attiecības ir likušas pētījumā izvēlēties kultūras mantojuma studiju teorētisko ietvaru.

Rakstam ir divi mērķi. Pirmais ir saistīts ar kultūras mantojuma studijām un teorētisko jēdzienu izpēti. Rakstā atspoguļoti daudzie mēģinājumi definēt citādu kultūras mantojumu – ne vienmēr cildināmu un atzītu. Arī ugunskrusts uzskatāms par citādu – strīdīgu – kultūras mantojumu. Publiskajās diskusijās parādotes mēģinājumiem aizstāvēt ugunskrusta lietojumu mūsdienās, nereti tiek atgādināts, ka tas tika izmantots Latvijas kara aviācijā kopš 20. gadsimta 20. gadiem, – tomēr jau tad šis simbols bija strīdīgs. Savukārt ugunskrusta saikne ar aktīvā nacionālisma organizācijām starpkaru periodā savā ziņā tiek noklusēta, jo kompromitē iespējas apgalvot, ka ugunskrusts Latvijā neparādās antisemitiskā kontekstā. Tāpēc otrs raksta mērķis ir analizēt pašu pieņēmumu par ugunskrustu kā latvisko kultūras mantojumu, uzsverot, ka strīdīgs tas bija jau pirms Otrā pasaules kara.

## Strīdīgs kultūras mantojums

Kultūras mantojumu ierasts nešaubīgi uztvert kā vērtību un asociēt ar izcilākajiem cilvēces sasniegumiem. Šāds viedoklis ir aktuāls kā akadēmiskajā, tā populārajā kultūras mantojuma diskursā. Gan materiālo, gan nemateriālo kultūras mantojuma izpausmju saglabāšana parasti tiek uztverta kā kopējs labums, no kā iegūst visa sabiedrība. Tā kā kultūras mantojums neizbēgami saistīts ar identitāti un piederības izjūtu, tad tikpat nozīmīga ir izpratne par to kā iegūtu no priekšgājējiem, no kā savukārt izriet vēlme to saudzēt un kopt, lai pēc tam nodotu pēctečiem. Tā, piemēram, Eiropas Padomes Vispārējā konvencijā par kultūras mantojuma vērtību sabiedrībai (2005) kultūras mantojums definēts kā uzkrāto resursu kopums, “kas saņemti mantojumā no pagātnes un kas neatkarīgi no piederības indivīdu un sabiedrības uztverē tiek uzskatīti par vērtību, pārliecības, zināšanu, tradīciju atspoguļotājiem un paudžiem”, savukārt mantojuma kopiena “sastāv no cilvēkiem, kas augstu novērtē specifiskus kultūras mantojuma aspektus, kurus tā vēlas uzturēt un nodot nākamajām paaudzēm”. Tāpat konvencija mudina veicināt izpratni par Eiropas kopīgo mantojumu – tādu, kas “veido kopīgu atmiņu, izpratnes, identitātes, vienotības un radošuma avotu”.<sup>7</sup>

Ugunskrustam nemitīgi nonākot tā aizstāvju un noliedzēju viedokļu sadursmēs, pamatots ir jautājums, kā tas iekļaujams vienkāršotā izpratnē par kultūras mantojumu kā neapstrīdami pozitīvu vērtību. Jau pieminētajā Eiropas Padomes Vispārējā konvencijā par kultūras mantojuma vērtību sabiedrībai teikts, ka kultūras mantojums neatkarīgi no piederības tiek uzskatīts par vērtību. Ugunskrusta vērtība turpretī ir tieši atkarīga no tā interpretētāja piederības noteiktai kopienai. Ugunskrustu, uzskatītu par latvisko kultūras mantojumu, nepieņem kopienas, kurām tas pats simbols reprezentē nacionālsociālismu Vācijā un Otrā pasaules kara noziegumus.

Kultūras mantojumam kā šķietami neapstrīdamam jēdzienam daudzās kultūrās ir pozitīva un atzīta vieta, tomēr ne visi indivīdi, kopienas vai tautas tā uzskata, raksta antropoloģe Linna Meskela (*Lynn Meskell*). Vēl jo vairāk – autore norāda, ka par kultūras mantojumu, īpaši jau par pasaules kultūras mantojumu (*world heritage*), tiek spriests

nekritiski, iedomājoties, ka tam nepieciešami jābūt kaut kam labam, tādēļ ir grūti saprast kopienas, kas reliģisku, morālu, ekonomisku vai politisku iemeslu dēļ ir citādos ieskatos.<sup>8</sup> Minētie apsvērumi rosina pārdomāt ierasto kultūras mantojuma koncepta izpratni. Un, patiesi, iepazīstoties ar kultūras mantojuma studiju literatūru, rodami daudzskaitlīgi mēģinājumi definēt citādu kultūras mantojumu – ne vienmēr grandiozu vai krāšņu, vai pat ne tādu, ko ir vēlme saglabāt. Līdztekus mantojumam, kas cildina pagātnes sasniegumus, pētnieki runā par disonantu, negatīvu, nevēlamu, neērtu un strīdīgu kultūras mantojumu.

Lai arī interese par kultūras mantojumu ir daudz senāka, kultūras mantojuma studiju (*heritage studies*) kā akadēmiska virziena sākums meklējams 20. gadsimta 80. gados. Drīzāk savienojot dažādu nozaru perspektīvas, nevis izaugot no vienas konkrētas akadēmiskas disciplīnas, kultūras mantojuma studijas var uzskatīt par salīdzinoši jaunu, izteikti starpdisciplināru pētniecības virzienu. Tā idejiskais pamats balstīts uzstādījumā, ka kultūras mantojums ir kultūras un sociāls process, nevis vienkārši vieta vai objekts. Viena no redzamākajām šo studiju pārstāvēm mūsdienās – Loradžaina Smita (*Laurajane Smith*) – kultūras mantojumu dēvē par daudzslāņainu performanci. Vai tā būtu apmeklēšanas, pārvaldīšanas, interpretācijas vai saglabāšanas performance, tā ietver sevī atmiņu un atcerēšanos, kuras laikā notiek vienošanās par vietas, piederības un sapratnes izjūtas konstruēšanu tagadnē.<sup>9</sup> Pētnieks Rodnijs Harisons (*Rodney Harrison*) savukārt norāda, ka kultūras mantojums nav pasīva pagātnes pārpalikumu saglabāšana, bet gan aktīvs priekšmetu, vietu un prakšu sapulcēšanas process, ko mēs kā spoguļi pavēršam pret tagadni, asociējot to ar konkrētām vērtībām, kuras vēlamies paņemt līdzī nākotnē.<sup>10</sup> Līdz ar to kultūras mantojums stāsta par sabiedrības attiecībām ar pagātņi un nākotņi tagadnē. “Kultūras mantojums pasaka daudz vairāk par mums pašiem nekā par tiem, kas mums to atstājuši,”<sup>11</sup> trāpīgi atzīst folkloras pētnieks Valdimars Hafsteins (*Valdimar Tr. Hafstein*).

Pēkšņi kultūras mantojums ir visur – ziņās, filmās, tirgus laukumos –, visā, no galaktikas līdz ģēniem. Tas ir mantotā galvenais fokuss un tūrisma lielākais vilinājums. Tik tikko iespējams kustēties, neuzskrienot virsū kādai kultūras mantojuma vietai. Katrs mantojums tiek lolots. No etniskām saknēm līdz vēstures tēmu izklaides parkiem, no Holivudas līdz holokaustam, visa pasaule ir aizņemta ar pagātnes cildināšanu vai apraudāšanu, nevērtējot un neskatoties uz to, vai tā ir fakts vai fikcija.<sup>12</sup>

Šis Deivida Loventāla (*David Lowenthal*) citāts ne vien iezīmē kultūras mantojuma industrijas kritiku, bet zīmīgi norāda uz būtisku pavērsienu kultūras mantojuma studijās, kas saistīts ar kultūras mantojuma jēdziena izpratnes paplašināšanos. Kultūras mantojuma diskursā aktuālais priekšstats par pozitīvu vērtību kā kultūras mantojuma neatņemamu raksturlielumu mainās. Kopš 20. gadsimta 90. gadiem notiek pievēršanās kultūras mantojuma “tumšajai pusei,”<sup>13</sup> kam raksturīgi mēģinājumi runāt par problemātiskiem aspektiem un neērtu vēsturi. Reizē ar kultūras mantojuma identificēšanu līdz šim neapgūtās teritorijās mainās izpratne par tā raksturlielumiem. Šim jēdzienam paplašinoties, kopš 20. gadsimta 90. gadiem notiek mēģinājumi identificēt citādu kultūras mantojumu. Viljams Logans (*William Logan*) un Keirs Rīvzs (*Keir Reeves*) piedāvā šādu jēdziena izpratni:

Lielākajā daļā sabiedrību vēsture ir atstājusi rētas kā rezultātu kariem, pilsoņu nemieriem vai piederībai tādām uzskatu sistēmām, kas ir balstītas neiecietībā, rasu diskriminācijā vai etniskajā naidīgumā. Virkne īpašumu, vietu un institūciju reprezentē šos sāpīgos periodus: masveida slepkavību un genocīda vietas, vietas, kas saistītas ar kara gūstekņiem, civilos un politiskos cietumus, “labvēlīgas” aizturēšanas vietas, piemēram, lepras kolonijas vai psihiatriskās slimnīcas. Šobrīd šīs vietas dara mums kaunu par nežēlību un notikumu veltīgumu, kas tajās norisinājās, un ideoloģijām, ko tās reprezentēja. Lai vai kā, aizvien vairāk šādu vietu tiek uzskatītas par “kultūras mantojuma vietām”, tālu no tā priekšstata par kultūras mantojumu, kas dominēja paaudzi iepriekš, kad gandrīz pilnībā bijām nodarbināti ar iespaidīgiem un skaistiem vēstures sasniegumiem – cilvēces radošā ģēnija atspulgiem –, nevis pretējo – destruktīvo un nežēlīgo – cilvēces vēstures pusi.<sup>14</sup>

Tiecoties izprast citādu kultūras mantojumu, parādās vēlme tam piešķirt atbilstošu nosaukumu, izvēlēties īsto jēdzienu. Jēdzienu “disonants kultūras mantojums” (*dissonant heritage*) piedāvā Džons Tanbridžs (*John Tunbridge*) un Gregorijs Ašvorts (*Gregory Ashworth*) 20. gadsimta 90. gadu vidū tapušajā pētījumā. Aizņemoties terminu no mūzikas teorijas, kur ar disonansi apzīmē nesaskanīgu muzikālu toņu skanējumu vienlaikus, kultūras mantojuma studiju kontekstā ar disonansi saprot vienprātības un saskaņas trūkumu, spriedzi, kas rodas, vienlaikus pastāvot savstarpēji nesavienojamiem uzskatiem par pagātņi. Kultūras mantojuma disonanse rodas tāpēc, ka kultūras mantojums tiek radīts interpretējot. Dažādas sabiedrības pagātnei piešķir atšķirīgas nozīmes un vērtības. Svarīgi ir ne vien tas, kas tiek interpretēts, bet arī kā tas tiek darīts un kurš to dara. Tiek radīti specifiski vēstījumi par kultūras mantojuma vietu, vērtību, nozīmi un pagātņi, ko tas reprezentē.<sup>15</sup>

Citādu kultūras mantojumu definējusi arī jau pieminētā antropoloģe Linna Meskela. Rakstot par piemiņas vietas izveidošanu 11. septembra terora akta notikumiem Amerikas Savienotajās Valstīs un Bamiāna ielejas Budu statuju uzspridzināšanu Afganistānā, autore piedāvā lietot jēdzienu “negatīvs kultūras mantojums” (*negative heritage*). Ar negatīvu kultūras mantojumu Meskela saprot kādreizējo konflikta vietu, kas kolektīvajā atmiņā kļūst par negatīvas piemiņas glabātuvī.<sup>16</sup> Autore uzskata, ka negatīvs kultūras mantojums liek uzdot nepatīkamus jautājumus: ko iesākt ar tādu mantojumu, kas nesakrīt ar dominējošajām kultūras normām, vai traucējošām kultūras mantojuma vietām?<sup>17</sup>

Nākamais no mēģinājumiem definēt citādu kultūras mantojumu saistīts ar antropoloģes Šaronas Makdonaldas (*Sharon Macdonald*) pētījumiem par nacisma arhitektūras mantojumu Nirnbergā, Vācijā. Makdonalda lieto jēdzienu “nevēlams kultūras mantojums” (*undesirable heritage*), raksturojot to kā mantojumu, ko lielākā daļa sabiedrības uzskata par nevēlamu.<sup>18</sup> Turpmākajās publikācijās Makdonalda lieto jēdzienu “neērts kultūras mantojums” (*difficult heritage*), skaidrojot to kā pagātņi, kas, lai arī tiek atzīta par jēgpilnu tagadnē, tajā pašā laikā ir pārāk pretrunīga un neērta, lai to iekļautu pozitīvā un pašapliecinošā identitātē. Neērts mantojums ir arīdzan traucējošs, jo tagadnē var izpausties graujošos veidos, radot sabiedrības šķelšanos.<sup>19</sup>

Ne noliedzami, svastika Eiropā ir gan nevēlams, gan neērts kultūras mantojums, tās lietojums, piemēram, Vācijā, nav pieļaujams un ir aizliegts ar likumu.<sup>20</sup> Diskutabls Vācijā

ir pat svastikas lietojums izteikti negatīvā kontekstā, piemēram, antifašistisko organizāciju simbolos, kas attēlo pārsvītrotu vai atkritumu kastē izmestu svastiku, bailēs, ka šādi tiks grauts svastikai piešķirtais tabu statuss.<sup>21</sup>

Strīdīgam kultūras mantojumam (*contested heritage*) veltīta rakstu krājuma ievadā antropoloģe Heleina Silvermane (*Helaine Silverman*) secina, ka strīdīga kultūras mantojuma koncepts, lai arī ne vienmēr vārdos tā nosaukts, kopš 20. gadsimta 80. gadu vidus ir bijis klātesošs antropoloģijas, arheoloģijas, vēstures, ģeogrāfijas, arhitektūras un tūrisma nozarēs. Tātad tas veidojies līdz ar kultūras mantojuma studijām. Starptautiskajā pētniecībā strīdīga kultūras mantojuma ietvars ir plaši lietots. Silvermane to skaidro ar mūsdienu nemierpilno pasauli, kurā reliģiskās, etniskās, nacionālās, politiskās un citas kopienas manipulē (piesavinās, lieto, ļaunprātīgi izmanto, izslēdz un izdzēš) gan pašas savas, gan citu kultūras mantojuma zīmes un izpausmes, lai aizstāvētu vai noliegtu prasības uz varu, zemi, likumību.<sup>22</sup> Atkarībā no piederības noteiktai kopienai kultūras mantojums var būt ļoti sāpīgs un apgrūtinošs, un vēsture un pats kultūras mantojums kļūst strīdīgs.<sup>23</sup> Tomēr Silvermane uzsver, ka ciešās saiknes dēļ, ko tas veido ar identitāti un tās daudzējādām izpausmēm, kultūras mantojuma strīdīgums tomēr ir neizbēgams. Atsaucoties uz plašo šim jautājumam veltīto pētījumu klāstu, Silvermane izdala astoņus šādu pētījumu interešu laukus: (1) kultūras mantojuma mārketingi un patēriņš; (2) nelegāla senlietu tirdzniecība un īpašumtiesības; (3) kultūras mantojuma nozares pārstāvju publiskā pieejamība; (4) vērtības koncepts, tai skaitā UNESCO darbība kultūras mantojuma sfērā; (5) lokālais un nacionālais kultūras mantojums globālā pasaulē; (6) kultūras mantojums un politika; (7) nemateriālais kultūras mantojums; (8) kultūras mantojuma saskares punkti ar cilvēktiesībām.<sup>24</sup>

Salīdzinot visus iepriekš minētos jēdzienus (disonants, negatīvs, nevēlams, neērts un strīdīgs kultūras mantojums), jāsecina, ka liela daļa nozīmju pārklājas. Tomēr ne par velti pastāv šāda šķietama jēdzienu pārbagātība, jo ir konstatējamas atšķirīgas nianšes to lietojumā. Tanbridža un Ašvorta ieviestais disonanta kultūras mantojuma jēdziens ir attiecināms uz visu kultūras mantojumu kopumā, un pat tāds kultūras mantojums, kas šķietami ir bez negatīvām konotācijām, ir disonants. Savukārt negatīvs, nevēlams un neērts kultūras mantojums ir tāds, kam vairākums sabiedrības apriori piešķir negatīvu konotāciju. Par atbilstošāko jēdzienu ugunskrusta kontekstā izvēlēts jēdziens "strīdīgs kultūras mantojums", jo tas visprecīzāk atspoguļo pastāvošās viedokļu sadursmes.

Kā jau minēts, Vācijā svastika ir aizliegta, tāpat bijuši ierosinājumi to aizliegt visā Eiropā.<sup>25</sup> Latvijā svastikas lietošana tiek regulēta ar 2005. gadā Saeimā pieņemto Publisku izklaides un svētku pasākumu drošības likumu, kurā noteikts, ka to nedrīkst izmantot, arī stilizētā veidā ne, publiska pasākuma norises laikā, izņemot gadījumus, kad tās izmantošanas mērķis nav saistīts ar totalitāro režīmu slavināšanu vai izdarīto noziedzīgo nodarījumu attaisnošanu.<sup>26</sup> Ugunskrusts Latvijā nav uztverams viennozīmīgi, jo daļā sabiedrības tas tiek uzlūkots kā viens no simboliem, kas aizsargā un nes laimi. Līdzīgi kā citi tautā par senlatviešu zīmēm<sup>27</sup> sauktie ornamentī, ugunskrusts tiek uztverts par daļu no latviskuma, un tā lietošana ir veids, kā demonstrēt savu identitāti un piederību. Daudzie ugunskrusta



lietošanas piemēri ārpus antisemitiska vai naidu kurinoša konteksta apliecina ugunskrusta nozīmīgo vietu Latvijas kultūras izpausmēs. Tas savukārt neļauj latviskās tradīcijas kontekstā šo dēvēt par negatīvu, neērtu vai nevēlamu kultūras mantojumu, jo daļā sabiedrības šī simbola lietošana tiek uzskatīta par vērtību, tomēr plašās viedokļu sadursmes tam neapšaubāmi piešķir strīdīga kultūras mantojuma statusu.

## Ugunskrusts – latviskais kultūras mantojums

Uzskats par ugunskrustu kā latvisko kultūras mantojumu visaktīvāk veidojās 20. gadsimta 20.–30. gados. Tas ir arī laiks, kad, sasaucoties ar tendencēm pasaulē,<sup>28</sup> ugunskrusts tika plaši lietots ārpus tradicionālā ornamenta konteksta. Latvijā šis periods sakrīt ar nacionālisma uzplaukumu, kad neatlaidīgi notiek latvisku simbolu un īpatni latviskā stila meklējumi it visā. Ugunskrusta atpazīstamību veicina arī izpētes, vākšanas un popularizēšanas darbi arheoloģijā un etnogrāfijā. Šim procesam ejot kopsoli ar jau pieminēto ugunskrusta lietojumu ārpus tradicionālā konteksta, tautas apziņā nostiprinājās ideja par to kā īstenu latvisku simbolu.

Kā ornaments ugunskrusts Latvijā sastopams kopš 3. gadsimta. Vēsturnieks Guntis Zemītis konstatējis, ka 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā ugunskrusta izplatība tradicionālajā ornamentā samazinās, izzūdot tā krāšņajām, kuplinātajām formām. Vienkāršākā veidā tas nedaudz sastopams cimdu rakstos, savukārt Vidzemes un Kurzemes lībiskajos novados tas jau lielākoties izzudis, par spīti tam, ka bijis ļoti izplatīts senākajā somugru tautu ornamentā.<sup>29</sup> Neskatoties uz izplatības samazināšanos etnogrāfiskajā ornamentā, ugunskrusts piedzīvo atkārtotu popularitātes vilni ārpus tradicionālā konteksta. To Zemītis saista ar nozīmīgiem arheoloģiskiem pētījumiem, kas norisinājās 20.–30. gados. Savukārt arheoloģiskie atradumi un etnogrāfiskie priekšmeti, kas rotāti ar ugunskrustu, periodikā tika popularizēti gan rakstu, gan krāšņu attēlu veidā. Īpaši izceļami izdevumi “Latvijas Saule” un “Senatne un Māksla”

Ugunskrustam veltīti arī pētījumi, kas publicēti atsevišķās grāmatās, piemēram, Aleksandra Dancīša “Ugunskrusts. Latvju ugunskrusta formu sistematisks apskats”.<sup>30</sup> Spēcīgs impulss idejai par ugunskrustu kā latvisko kultūras mantojumu radās līdz ar tā lietojumu militārajā simbolikā – latviešu militāro vienību karogos, krūšu nozīmēs, Latvijas kara aviācijas simbolikā un tā laika augstākajā militārajā apbalvojumā – Lāčplēša kara ordenī. Ugunskrusts lietots arī vairākos Latvijas brīvības cīņām veltītajos pieminekļos, piemēram, Krustpilī, Liepājā, Alūksnē.

Folkloras pētniece Dace Bula pētījumā par folkloras lomu nacionālās identitātes veidošanā trāpīgi raksturojusi 20. gadsimta 30. gadus, kad “nacionālā atšķirība tiek sakralizēta, pasludināta par tautas misiju, un patriotiskā dedzība, ar kādu visās tautas dzīves jomās tiek meklēts un radīts īpatni latviskais stils, izriet no bieži popularizētā viedokļa, ka vienīgi tauta, kam šāda misija ir pa spēkam, var kļūt par pilnvērtīgu valstisku nāciju”.<sup>31</sup> Latviskais ornaments, tai skaitā ugunskrusts, ir uzskatāms piemērs šādi nacionālās atšķirības sakralizēšanai, vēlmei pēc īpatni latviskā stila. Mēģinājumi iedzīvināt lietojumā



2. att. Laikraksta *Latvijas Saule* 1923. gada 2. numurs, kura vāku rotā Stāmerienas villaines fragments, un 1923. gada 5./6. numurs – uz pirmā vāka Trikātas sakta. Nezināms autors

ugunskrustu rodami ļoti dažādās cilvēku darbības jomās, un ornamenta pētnieki nav vienīgie, kas pievēršas šim jautājumam. Plašs piemēru klāsts tam rodams starpkaru laika periodikā, piemēram, raksts par puķu dobjū iekārtošanu mudina dobjū iekopšanā izmantot “savus īpatnējos ornamentus kā ugunskrustu, skujiņas un tamlīdz”.<sup>32</sup> Savukārt, iekārtojot jaunsaimnieka māju, tiek dots padoms “ēkas ārpusē dot latviskas būves skatu”, virs ieejas durvīm veidojot “sentēvu svēto ugunskrustu”.<sup>33</sup> Dodot padomu, kā “tuvināt moderno apģērbu senlatvju tautas apģērbam”, tiek ieteikts apģērbs no viengabala baltas vadmalas ar latvisku ornamentu ap pleciem un jostas vietu, plecu galos veidojot saktu imitējumus ar ugunskrusta ornamentu.<sup>34</sup> Tāpat ugunskrusts tiek izmantots iepazīšanās sludinājumos: Nesaprstā meklē vientuļu zēnu “ar stingru raksturu un sirdī kalta ugunskrustu”,<sup>35</sup> savukārt mīļu un nopietni domājošu meiteni vēlas satikt Laimes meklētājs – “22. g. v. tumšmatis, ugunskrusta nesējs”.<sup>36</sup>

Tomēr rakstā īpaša uzmanība veltīta tikai tiem ugunskrusta lietojuma aspektiem, kas jau starpkaru periodā būtu uzlūkojami kā strīdīgi. 1920. gadā Nacionālsociālistiskā vācu strādnieku partija (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, NSDAP*) sāka lietot svastiku, un kopš tā laika simbols raisījis diskusijas starptautiskā kontekstā. Var pieņemt, ka jau toreiz svastika ieguva strīdīga kultūras mantojuma pazīmes. Arī Latvijas kontekstā ugunskrusta lietojums vērtējams pretrunīgi jau 20. gadsimta 20. gados. Galvenokārt tas saistīts ar nu jau par teju neapstrīdamu kļuvušo apgalvojumu, ka ugunskrusts ir īstēni latvisks kultūras mantojums.

Plašu izklāstu ugunskrustam veltījis mākslinieks un pilskalnu pētnieks Ernests Brastiņš. 1923. gadā grāmatā "Latviešu ornamentika" viņš raksta, ka ugunskrusts latviešiem ir modē. Aizraušanos ar ugunskrustu Brastiņš saista ar tendencēm citviet Eiropā, norādot, "ka šāda mode stāv sakaros ar Vakareiropu, kur ugunskrusts ir nokļuvis starptautisko attiecību un politikas krustugunis".<sup>37</sup> Ar to autors atsaucas uz simbola antisemitisko interpretāciju un, sniedzot ieskatu situācijā tā laika Vācijā, atklāj, ka "zem šīs zīmes iznāk grāmatas un laikraksti, to liek uz karogiem un daudzina mākslā, par ugunskrustu ir sarakstītas veselas grāmatas, un tam tiek piešķirta izcila vērtība".<sup>38</sup> Uzsverot ugunskrusta nozīmi tieši latviskās kultūras kontekstā, Brastiņš raksta:

[V]ācieši grib būt par šā krusta radītājiem un izplatītājiem, tomēr tiem nav zināms, ka viskrāšņākās dekoratīvās formas šim krustam ir tikai Latvijā. Visās pasaules zemēs viņš sastopams tikai savā primitīvajā formā ar vājiem atzarojumiem, kamēr latviešos [...] to sastop uz metāla lietām, audumiem un adījumiem, un simtiem dažādos variantus un pārveidojumus nav iespējams šeit aprakstīt.<sup>39</sup>

Ugunskrustam veltīto pētījuma daļu Brastiņš noslēdz ar viedokli, ka ugunskrusts Latvijā ir Pērkonas simbols, jo "tikpat, cik populārs ir ugunskrusts, tikpat populārai dievībai to pieskaita latviešu mitoloģijā".<sup>40</sup>

Brastiņa paustais viedoklis par ugunskrustu kā īsteni latvisku simbolu, lai arī bija ļoti populārs 20. gadsimta sākumā, tomēr nav palicis neapstrīdēts. Piemēram, folkloras pētnieks Pēteris Šmits 1922. gadā, sniedzot ieskatu simbola plašajā izplatībā Indijā, Ķīnā, Tibetā, Mongolijā, Korejā, Japānā, Amerikā, Āfrikā, Grieķijā un Itālijā, secina:

[N]av mums nekāda pamata turēt kāšu krustu par seno latviešu jeb arī seno ģermāņu tautisko ornamentu. Kā kāšu krusta tautiskums, tā arī viņa simboliskā nozīme ir dibināta uz smiltīm.<sup>41</sup>

Ugunskrusta plašo lietojumu "saktās, pogās, zīmogos, karogos" pētnieks uzskata par safabricētu un, atsaucoties uz līdzīgu situāciju Vācijā, raksta, ka "šīs "tautiskās" greznuma lietas būs pie mums laikam pārnākušas no Vācijas".<sup>42</sup>

20. gadsimta sākums, kad ugunskrusta lietojums piedzīvo uzplaukumu ārpus tradicionālā ornamenta, saskan ar centieniem izziņāt tā izcelšanās vietu un sākotnējo simbolisko nozīmi. Tomēr svastikas ģeogrāfiski un temporāli plašās izplatības dēļ šis uzdevums nav bijis paveicams nevienam pētniekam līdz pat mūsdienām. Tas savā ziņā ir pavēris iespējas pseidozinātniskām un ezotēriskām interpretācijām. Tieši šādu pseidozinātnisku pētījumu rezultātā Vācijā svastika kļuva par antisemitisku simbolu, kas norāda uz āriešu rases pārrākumu, un līdz ar to simbols jau kopš 20. gadsimta 20. gadiem iegūst pretrunīgu nozīmi.

## Ugunskrusts Latvijas aviācijā

Viens no plaši izmantotiem argumentiem mūsdienās, kas pamato ugunskrusta lietošanu Latvijā, ir saistīts ar šā simbola lietojumu kara aviācijā. Latvijas aviācijas simbolikā ugunskrusts tika lietots no 1919. gada decembra līdz 1940. gada oktobrim. Galvenā Latvijas

kara lidmašīnu pazišanās zīme tajā laikā bija tumši sarkans (Latvijas karoga krāsa) ugunskrusts baltā aplī ar zaru griešanās virzienu uz labo pusi. Šo zīmi novietoja lidmašīnas abās pusēs aiz lidotāju vietām, kā arī uz lidmašīnas spārnu galiem virspusē un apakšpusē.<sup>43</sup>

Par simbola izvēli stāstījis komandieris Rūdolfs Drillis (1893–1983), kurš norādījis, ka vispirms nedaudzās kara aviācijas lidmašīnas apzīmētas ar platām Latvijas karoga krāsas joslām. Pēcāk tika mēģināts lietot tumši sarkanu apli ar baltu svītru, līdzīgu tai, kādu lietojuši poļi, bet radušās domstarpības ar igauņu bruņuvilcienu apkalpēm, kas bija atstātas Rīgas apsardzībai bermontiādes laikā un apšaudīja lidmašīnas ar šādām Latvijas pazišanās zīmēm. Ugunskrusta lietojumu ierosinājis Drillis, ideju ņemot no latviešu tautisko rakstu elementiem, Lielvārdes jostas un tautiskiem cimdiem.<sup>44</sup> Sākumā šīs nozīmes ieviešanai pretojusies armijas operatīvā daļa, tomēr izdevies to pieņemt. Pēc Driļļa priekšlikuma, ugunskrusta nozīmi izstrādājis mākslinieks Vilis Krūmiņš (1891–1959), reizē ar aviācijas pulka krūšu nozīmi – ērgli ar ugunskrustu.

Tomēr, kā atceras Drillis, sākumā pastāvējusi zināma nenoteiktība jaunās kara aviācijas pazišanās zīmes attēlošanā uz lidmašīnām, jo simbols ticis lietots ar zaru griešanās virzienu gan pulksteņa rādītāja kustības virzienā, gan pretēji tam. Pēc aviācijas divizona nodibināšanas 1921. gada martā līdz pat kara aviācijas pulka likvidācijai 1940. gada beigās tika pieņemts viens ugunskrusta attēlošanas veids – ar zaru griešanās virzienu tikai pa labi. Tāpat Drillis norāda:

Ugunskrusts starptautiski muļķīgā situācijā nonāca, kad to sāka lietot Hitlera režīms, jo ugunskrustu hitleriskā Vācija pieņēma par savas rases zīmi. Pēc Otrā pasaules kara šo iemeslu dēļ ugunskrusts kā kara aviācijas nozīme tika atcelts ne tikai Latvijā, bet arī Somijā.<sup>45</sup>

Ugunskrusta lietojums Latvijas aviācijā nepārprotami radīja problēmsituācijas, jo svastika tika lietota kara aviācijā arī Vācijā. Aviokonstruktors Kārlis Irbīte norāda, ka fotogrāfijās uzņemtās Latvijas kara aviācijas lidmašīnas ar ugunskrustu ļoti bieži kļūdaini tiek sajauktas ar Vācijas lidmašīnām līdz pat mūsdienām.<sup>46</sup>

Latvijas periodikā liecības par pārpratumiem saistībā ar Latvijas kara aviācijas simboliku atrodamas jau no 1930. gada. Laikrakstā “Latvijas Kareivis” publicēts raksts “Mūsu lidoņi pēc teicamiem sasniegumiem atkal mājās”, kurā vēstīts par Latvijas kara aviācijas lidotāju ekspedīciju Eiropā. Seši lidotāji veikuši vairāk nekā 5000 kilometrus. Raksta autors norāda: “Latvijas pirmā reprezentēšanās Eiropas gaisos ir noritējusi teicami, un mūsu kara lidmašīnu ugunskrusti zaigojuši 11 svešos aerodromos.” Rakstā atspoguļots arī pašu lidotāju piedzīvotais saistībā ar lidotāju tērpiem un lidmašīnu simboliku:

Runājot par lidojumu gaitu, jāatceras arī daži maznozīmīgi jautājumi. Staigājot svešās pilsetās, mūsu vien tērpi ne vienu reizi vien saistīja turieniešu uzmanību. Vairākkārt nācās dzirdēt atzinumus, ka latvju lidotāju tērpi esot vieni no visdaiļākiem. Vācijā, spriežot no mūsu ugunskrustiem, dabūjām dzirdēt jautājumus, vai mēs neesot atlidojuši reklamēt uz vēlēšanām kādu labā spārna partiju, kuras locekļi arī nēsā ugunskrustus. Bukarestē savukārt ugunskrustu ved ciešā sakarībā ar kādu pretzīdu organizāciju.<sup>47</sup> Saprotams, šāda veida “pārpratumus” it viegli noskaidrojām.<sup>48</sup>

Kā redzams, svastikas saistība ar antisemītiskus uzskatus pārstāvošām organizācijām ir izveidojusies vēl pirms 1933. gada, kad *NSDAP* oficiāli nāca pie varas Vācijā. Tomēr, nostiprinoties nacistiskajam režīmam Vācijā, Latvijā raisās pārdomas, vai kara aviācijas simbolika nebūtu nomaināma, piemēram, laikrakstā “Dienas Lapa” 1934. gadā publicēts raksts “Ugunskrustu noņems no lidmašīnām?”. Atsaucoties uz notikumiem Vācijā, rakstā norādīts, ka “tagad šī zīme izvērtusies par hitlerisma un fašisma politisko zīmi, sakarā ar to pacēlies jautājums par šīs zīmes noņemšanu no lidmašīnām”.<sup>49</sup> Jautājumu izvērsa valdības līmenī, iesaistoties kara ministram ģenerālim Jānim Balodim, kurš preses pārstāvjiem paskaidrojis, ka viņš par šo jautājumu interesējoties un “uzņēmis noskaidrot, vai zīmes nodzēšanu var tehniski izvest; cik tas izmaksātu un vai neradītu arī citus sarežģījumus. Tāpat viņš interesējas mākslinieku aprindās par citu, jaunu latvisku zīmi, ko varētu lietot Latvijas lidaparātu apzīmēšanai.”<sup>50</sup> Šāds nodoms tomēr netika īstenots, un ugunskrustu aviācijā lietoja līdz 1940. gadam. Kā liecina laikrakstā “Rūjienas Vēstnesis” 1934. gadā publicētais raksts “Kaunīgie latvieši”, idejai mainīt Latvijas kara aviācijas simboliku negāja secen kritika:

Nesen laikraksti ziņoja, ka valdības aprindās pastāv nodoms likvidēt no mūsu lidmašīnām latvisko ugunskrusta zīmi, kas pastāv jau no 1919. gada. [...] Jābrīnās, ka mēs sākam kaunēties no tām zīmēm, zem kurām stāvēdami patriecām gan viltīgos vāciešus, gan izbadējušos lielinieku armiju. Mums, kas arī vēl šodien esam gatavi krist par dzimto zemi, – mums nav jākaunas par ugunskrusta zīmi. Drīzāk būtu jākaunas par tiem ļaudīm, kas grib likvidēt mūsu brīvības cīņu simbolus. Kauns par jums, mīļie latvieši, kaut arī jūs sēdiat valdības krēslos.<sup>51</sup>

## Ugunskrusts – “pagānu simbols”

Līdztekus simbola lietojumam kara aviācijā, joma, kas atklāj ugunskrusta strīdīgos aspektus jau starpkaru periodā, saistīta ar tā interpretācijām reliģiskā kontekstā. Atskatoties uz mēģinājumiem skaidrot ugunskrusta nozīmi, iezīmējas tendence to saistīt ar pirmskristietības laiku Latvijā. Šāda pieeja to savukārt nostāda opozīcijā kristīgajai ticībai. Šādu pretnostatījumu spilgti paudis Grotu Edgars, kurš norāda, ka ugunskrusts ir latviešu nacionālais simbols un mūsu senču vissvētākā zīme. Interpretējot ugunskrusta atradumus arheoloģiskajā materiālā, autors raksta:

Kamēr latviešu tauta godā turēja ugunskrustu, viņa bija brīva, tikumīga un laimīga. Bet tad nāca Vakareiropas, sevišķi Vācijas, sabiedrības atkritumi, noziedznieki, avantūru un piedzīvojumu meklētāji zem Krustnešu, Zobenbrāļu un citiem vārdiem. Viņi nāca uz Baltiju ar uguni uz zobenu, brāļu slepkavību un kauna darbiem izplatīt Augstā Gudrības un Līdzcietības Mācītāja Kristus Milestības likumu. No tā laika ugunskrusts Latvijā sāka pamazām izzust.<sup>52</sup>

20. gadsimta 30. gados ideju par ugunskrustu kā “pagānu simbolu” popularizē arī Pāvila Gruzņas izrādīšanai brīvdabā paredzētā luga “Ugunskrusta zemē”, kas ataino vāciešu ienākšanu Latvijas teritorijā. Luga tiek iestudēta daudzviet Latvijā, galvenokārt amatier-teātru izpildījumā.

Iebildumi pret šo “pagānu simbolu” atrodami kristīgās pasaules pārstāvju vidū. Tā 1929. gadā laikrakstā “Lauku Dzīve” publicēts raksts “Mācītājs pret ugunskrustu”.<sup>53</sup> Vārdā nenosaukta mācītāja baznīcā izveidota piemiņas plāksne brīvības cīņās kritušajiem:

[Šis] Ziemeļvidzemes draudzes mācītājs iesniedzis baznīcas virsvaldei ziņojumu, ka viņa draudze uztaisījusi dievnamā karā kritušo piemiņas plāksni, kurā iekalts ugunskrusts. Mācītājs lūdz paskaidrot, vai ugunskrusts kā pagānu simbols neapgānot dievnamu.<sup>54</sup>

Periodikā atrodamas liecības par kristīgās baznīcas vērsanos pret svastikas lietojumu Vācijas kontekstā. Dīvainā kārtā atsaucoties uz budistu ticējumiem, kur “kāšu krusts ir arī nolādēto dvēseļu ceļojuma apzīmējums, kas paliek sātana varā”, raksts pauž viedokli, ka “kristīgā pasaule novēršas no šī izķēmotā krusta, kura vienā virzienā ieliektie gali atgādina vairāk nagus nekā svētīšanai izstieptas rokas”.<sup>55</sup>

Reliģisku interpretāciju kontekstā būtu atzīmējama arī ugunskrusta nozīme dievturībā. Dievturības interpretācijā par ugunskrustu būtu saucams krustu krusts vai Māras krusts, savukārt svastika tiek saukta par Laimes krustu. Dievturībā Laime ir “Dieva lemšanas izpausme, Dieva likumu izkārtotāja pie cilvēkiem un viņu mūža licēja”.<sup>56</sup> Dievturi uzskata, ka Laimes krusts ir visās indoeiropiešu tautās pazīstamā svastika, tās nozīmi skaidrojot kā laimi, laimīgu izdošanos, kas cilvēkoti kā dievība.<sup>57</sup> 1932. gadā laikrakstā “Pēdējā Brīdī” raksta “Kāpēc latvieši pieņēmuši vāciešu ugunskrustu?” autors, atsaucoties uz ugunskrusta plašo lietojumu, aizrāda, ka “tikai retais zina, ka vispārpieņemtais ugunskrusts (ar t. s. “ragiem” saules gājiena virzienā) nav mūsu senču īstais ugunskrusts”. Paužot piekrišanu Brastiņa ugunskrusta interpretācijai, autors uzskata, ka “tas, ko mēs pieņēmuši kā ugunskrustu un kuru kā āriešu atšķirības zīmi no semītiem lieto arī vācieši (piem., hitlerieši), ir t. s. Pērkona krusts jeb kāšu krusts”. Autors norāda, ka “seno latviešu īstais ugunskrusts ir cits. Tas ir taisnleņķīgs krustojums, kuram visi četri gali vēl reiz pārkrustoti [...]. Vienīgi šo krustu, kurš tagad redzams arī uz tikko iznākušā dievturu katķisma vāka, ir lietojuši mūsu senči, uguni pavardā saglabādami.”<sup>58</sup>

Starpkaru perioda diskusijas par svastikai piešķirtajiem nosaukumiem (Pērkona krusts, plašāk lietotais ugunskrusts vai dievturībā lietotais Laimes krusts) sasauca ar šaubām, vai ugunskrusts vispār ir īsteni latvisks simbols un kāds galu galā ir tā grafiskais atveids – svastika vai krustu krusts. Mūsdienās visi minētie nosaukumi tiek lietoti, savukārt šaubas par ugunskrusta latviskumu rimušas pavisam.

## Ugunskrusts un aktīvais nacionālisms

Kā strīdīgākais no aspektiem starpkaru periodā Latvijā būtu uzlūkojams ugunskrusta lietojums aktīvā nacionālisma<sup>59</sup> ideju kontekstā. Centieni apgalvot, ka ugunskrusts ir “senču rakstos izmantota labvēlības zīme”, tiek kompromitēti, jo to savā simboliskā izmanto ar aktīvo nacionālismu saistītas organizācijas. Aktīvā nacionālisma pētnieks, vēsturnieks Uldis Krēslīņš pamatoti apgalvo, ka, sākot ar 20. gadu vidu, par aktīvā nacionālisma neatņemamu atribūtu kļuva ugunskrusts jeb svastika, parādoties gan organizāciju preses

orgānos, gan karogos un zīmogos.<sup>60</sup> Galvenās organizācijas, kas savā nosaukumā un simbolikā izmanto ugunskrusta vai tā paralēlos apzīmējumus, ir Latviešu Tautas Apvienība (LTA) “Ugunskrusts”, kas gadu vēlāk pārtop par LTA “Pērkonkrusts” (arī politiska partija). Ugunskrustu savā simbolikā izmantoja arī Apvienotās Latvijas Nacionālsociālistu partija.<sup>61</sup> LTA “Ugunskrusts” tika dibināta 1932. gada 19. janvārī, apvienojoties agrāk pastāvējušo radikālo organizāciju “Tēvijas sargs” un “Latvju Nacionālais Klubs” bijušajiem biedriem. Rīgas apgabaltiesa, pamatojoties uz apsūdzību pretvalstiskā darbībā, slēdza LTA “Ugunskrusts” jau tā paša gada 12. aprīlī. Organizācija atkal parādījās politiskajā arēnā ar “Pērkonkrusta” vārdu tā paša gada 12. maijā un darbojās legāli līdz 1934. gada 15. maija apvērsumam, kad tika slēgta kopā ar pārējām politiskām organizācijām valstī. LTA “Pērkonkrusts” turpināja savas aktivitātes nelegāli līdz pat 1944. gadam.<sup>62</sup>

LTA “Ugunskrusts” simbolika tika izveidota 1932. gadā. Pēc tās slēgšanas gadu vēlāk to pārņēma LTA “Pērkonkrusts”. Ar apvienības rīkojumu Nr. 10 tika atļauts izgatavot un lietot apvienības ārējās nozīmes: LTA “Ugunskrusts” karogs bija ķiršu brūnas krāsas, samērs 3:5, ar centrā iezīmētu baltu ugunskrustu<sup>63</sup> – virs tā dzeltens (zeltīts) pērkonkrusts

Karoga zīmējums abās pusēs vienāds. Simbolika tika lietota arī pie tumši zilās cepures, kreisajā pusē piespraužot zeltītu pērkonkrusta nozīmi.<sup>64</sup> Pērkonkrusta nosaukumu rosinājis Ernests Brastiņš,<sup>65</sup> kurš, kā jau minēts iepriekš, savos latviskajam ornamentam veltītajos darbos virzījis uzskatu, ka ugunskrusta zīme būtu atbilstoša Pērkonam latviešu mitoloģijā.<sup>66</sup>

Abas organizācijas izdeva savus laikrakstus – “Ugunskrusts” (1932–1933) un “Pērkonkrusts” (1933–1934),<sup>67</sup> kuru vizuālajā noformējumā plaši tika izmantota ugunskrusta simbolika.

Kā norāda Uldis Krēsliņš, šo organizāciju gara stiprināšanā svarīga nozīme bija ārējiem atribūtiem – īpašām piederības zīmēm un simboliem. Tieši ar simboliem šīs organizācijas visspilgtāk sevi pieteica aktīvā nacionālisma gara tuvībā citiem Eiropas nacionālistu strāvojumiem. Tomēr, salīdzinot ar citu valstu radniecīgiem strāvojumiem, sevišķi vācu nacionālsociālismu, aktīvais nacionālisms Latvijā ar retiem izņēmumiem ļoti maz uzmanības pievērsa izmantoto simbolu vai atribūtu mistiskajai nozīmei un mistiskajam vispār, vairāk orientējoties uz to racionālo



3. att. LTA Pērkonkrusts plakāts. 30. gadi. Nezināms autors. Latvijas Nacionālās bibliotēkas krājums



4. att. Laikraksta *Ugunskrusts* 1932. gada 19. numurs un laikraksta *Pērkonkrusts* 1933. gada 1. numurs.

izskaidrojumu.<sup>68</sup>

Īsumā ieskicējot organizāciju ideoloģiskās nostādnes, reliģiju pētniece Agita Misāne norāda, ka abu organizāciju ideologus vienoja ticība latviešu tautas izcilām īpašībām, naidīga attieksme pret etniskajām minoritātēm, īpaši ebrejiem un vācbaltiešiem, vilšanās Kārļa Ulmaņa režīmā un pārliecība, ka politiskās tiesības piešķiramas tikai latviešiem (un Latvijā dzīvojošiem lietuviešiem un igauņiem). Tāpat abas organizācijas skaidri pauda domu par tautas vienības ideju, kā arī atziņu, ka šajā nolūkā indivīda interesēm jābūt pakārtotām nācijas interesēm. Abu organizāciju ideāls bija Latvija bez minoritātēm.<sup>69</sup> Lai arī aktīvā nacionālisma pētnieki norāda, ka LTA "Pērkonkrusts" drīzāk simpatizēja itāļu fašisma, nevis vācu nacionālsociālisma idejām un tās noskaņojums bija izteikti pretvācisks, tomēr pašos pamatos organizācija bija antisemitiska. Tādēļ gan līdzīgu simbolu lietojums, gan līdzīgās ideoloģiskās nostādnes neizbēgami padara ugunskrusta lietojumu par problemātisku vēl pirms Otrā pasaules kara. Jau tad līdztekus uzskatiem par ugunskrustu kā latvisku kultūras mantojumu zināma ir arī simbolam piešķirtā antisemitiskā nozīme.

Līdz ar NSDAP nostiprināšanos Vācijā svastika kļūst par partijas oficiālo simbolu. Tas raisa pārdomas arī Latvijā par ugunskrusta lietojumu un ne tikai jau minētās kara aviācijas sakarā vien. Ir jūtama pretestība simbola lietojumam, kas savukārt gūst atskaņas aktīvā nacionālisma organizāciju preses izdevumos. Laikrakstā "Pērkonkrusts" 1933. gadā



publicēts raksts “Bailes no senču zīmes”. Raksta autors, kas parakstījies kā Skolēns, norāda:

[B]eidzamajā laikā dažiem kaunīgajiem latviešiem palicis bail no savas ugunskrusta zīmes, un tamdēļ tie (veltas pūles!) cenšas “pazudināt” ugunskrusta zīmi, kas ar pilnām tiesībām iejēmuši dominējošo vietu gan mūsu kara spēka vienību karogos un nozīmēs, gan uz lidmašīnām, pastmarku un pasu ūdenszīmēs, kalumos, izšuvumos u. t. t., u. t. t.<sup>70</sup>

Skolēns min piemēru, kur kādā ģimnāzijā kā klašu dežurantu nozīme lietots zils ugunskrusts ar dzeltenu apkalumu. Taču “tagad pēc ministrijas norādījuma nav želota nauda un izgatavotas jaunas dežurantu nozīmes – dzeltens kvadrāts ar zilu riņķi vidū. Skolēni šīs bezgaumīgās nozīmes iesaukuši par “manšetu pogām””. Skolēns pauž sašutumu un neuzskata simbola lietojumu nacistiskajā Vācijā par pamatotu iemeslu no tā atteikties:

Vienīgi tādēļ, ka arī Hitleris Vācijā bija licis to savas pretžīdu cīņas vairogā. Bet paši nezina, vai arī ar ģekīgu stūrgalvību liedzas saprast, ka ugunskrusta sakņojums sniedz latviešu tautas sirmā senatnē, ka ugunskrusta zīme pavadījusi latviešu tautu visās viņas baltās un nebaltās dienās un arī rotā Latvijas brīvības cīnītāju varoņu krūtīs Lāčplēša krusta veidā.<sup>71</sup>

## Nobeigums

Daudzviet pasaulē svastika ir tabu, tomēr Latvijas kontekstā šķietami pastāv kāda vienošanās, ka šā strīdīgā kultūras mantojuma lietojums, ievērojot noteiktus nosacījumus, ir pieņemams. Par to liecina tas, ka ugunskrusts redzams nu jau triju Latvijas novadu un pagastu ģerboņos, to izmanto dziesmu un deju svētku deju lielkoncertos ornamentdejā, plaši lieto latviska dizaina precēs un citur. Pamatojums plašajam lietojumam meklējams uzskatos par šo simbolu kā īstēni latvisku, tomēr šāds pieņēmums drīzāk ir konstruēts, nevis atbilst patiesībai, jo simbols plaši izplatīts arī citviet pasaulē. Lai arī simbols ir strīdīgs, ugunskrusts ir daļa no Latvijas kultūras mantojuma, par ko liecina arheoloģiskais un etnogrāfiskais materiāls.

20. gadsimta 20.–30. gados visaktīvāk veidojās un nostiprinājās mūsdienās bieži paustais uzskats par ugunskrustu kā īstēni latvisku kultūras mantojumu. Īpaši nozīmīgs šis uzskats šķiet mūsdienās, kad aktualizējies jautājums par sava kultūras mantojuma atzīšanu un novērtēšanu. Lai arī ierasts uzskatīt, ka ugunskrusta lietojums kļūst nepieņemams pēc Otrā pasaules kara, tomēr šis raksts atklāj, ka atsevišķi problēmjautājumu loki izziņējas jau agrāk – reizē ar ugunskrusta iecelšanu īstēni latviska simbola kārtā. Pirms Otrā pasaules kara ar ugunskrusta lietojumu saistītos strīdīgos aspektus galvenokārt risināja latvieši paši un Latvijā. Savukārt mūsdienās tieši starptautiskais konteksts liek izvairīties no ugunskrusta lietošanas kā, piemēram, izvēloties rakstus dūraiņiem, kurus bija paredzēts dāvināt NATO samītā.

Mūsdienās, pamatojot ugunskrusta lietojumu ar latvisko kultūras mantojumu, argumentu atlase ir selektīva. Ugunskrusta lietojums ar aktīvo nacionālismu saistītajās organizācijās visbiežāk tiek noklusēts. Tāpat aktuālas vairs nav diskusijas par to, vai

ugunskrusts ir īstēni latvisks simbols vai nav. Iespējams, tieši aizliegumi to lietot radījuši pretsparu, tādā veidā vēl vairāk nostiprinot šā simbola pozīcijas. Lai arī Latvijas kultūrtelpā pastāv mēģinājumi noliegt ugunskrusta negatīvo nozīmi, sarežģīto 20. gadsimta vēstures notikumu dēļ pilnībā tas tomēr nav iespējams. Tādēļ ugunskrusts ir strīdīgs kultūras mantojums – gan aizliegts un nolādēts, gan godināts un aizvien plaši lietots. Iespējams, viens no iemesliem, kāpēc ugunskrusts netiek uztverts tik noraidoši kā svastika citviet pasaulē, rodams Latvijas sabiedrības izpratnē par Otro pasaules karu un tā sekām. Latvijas vēstures kontekstā par daudz postošāku tiek uztverts padomju, nevis nacistiskās Vācijas okupācijas periods, ļaujot apgalvot, ka Latvijai piecstaru zvaigzne ir daudz ļaunāka par ugunskrustu.

Svastikas saikne ar antisemitismu pseidozinātnisku interpretāciju rezultātā izveidojās jau 19. gadsimta nogalē, savukārt Latvijā ugunskrusts negatīvu konotāciju iegūst jau 20. gadsimta 30. gados. Ņemot vērā šo situāciju, Latvijā gandrīz gadsimta garumā iespējams izsekot līdzī viedokļu apmaiņai, konfliktsituācijām, mēģinājumiem skaidrot, aizstāvēt un pamatot šā strīdīgā kultūras mantojuma lietojumu.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Svastika. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 21. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1940. 41276. sleja.
- <sup>2</sup> Ernesta Braстиņa, Jēkaba Bīnes un viņu sekotāju aizsākta radoša pieeja ornamenta interpretācijai. Citu autoru publikācijās lietots nosaukums “mitoloģiskā skola”. Piemēram, vēsturnieka Gunta Zemīša pētījumos, ar ko autors saprot “20. gadsimta 20. gados nacionālā romantisma apdvēstā gaisotnē izstrādāto teoriju par seno zīmju saistību ar senajām latviešu dievībām”. Sk., piemēram, Zemītis G. Par ko stāsta latviešu ornamenti. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1994. A. Nr. 2 (559). 15.–18. lpp. Sk. arī Ūdre D. Latviskā ornamenta mitoloģiskās skolas tradīcija. *Aktuālas problēmas literatūras un kultūras pētniecībā*. Liepāja: LiePA, 2017. 497.–511. lpp.
- <sup>3</sup> Šādas pseidozinātniskas interpretācijas atklāj vairāki akadēmiski pētījumi. Starp nozīmīgākajiem, kas vēltīti svastikas vēsturei un raksturo simbola un antisemitiskās ideoloģijas saiknes, mināmi Nikolasa Godrika-Klārka monogrāfija “Nacisma okultās saknes. Slepnie āriešu kultū un to ietekme uz nacistu ideoloģiju” (Goodrick-Clarke N. *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology*. London: Tauris Parke Paperbacks, 2004 [1985]), Malkolma Kvina “Svastika. Simbola konstruēšana” (Quinn M. *The Swastika. Constructing the Symbol*. London and New York: Routledge, 1994) un Stīvena Hellera “Svastika: Simbols viņpus atpestīšanas” (Heller S. *The Swastika: Symbol Beyond Redemption*. New York: Allworth Press, 2000). Simbolikas lomai nacistmā vēltīti pētījumi tapuši arī konkrētās nozarēs, piemēram, folkloristikas vēstures kontekstā nozīmīgs ir rakstu krājums “Akadēmiskās nozares nacistifikācija. Folklorā Trešajā Reihā” (*The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*. Eds. J. R. Dow, H. Lixfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1994), tāpat tematam vēltīti atsevišķi raksti, piemēram, Mees B. Hitler and Germanentum. *Journal of Contemporary History*. Vol. 39. No. 2. 2004. P. 255–270.
- <sup>4</sup> Sk., piemēram, Kauliņš A. *NATO samītā dāvinās dūrainus latvju rakstos*, 2006. <http://vecs.db.lv/laikraksta-arhivs/citas/nato-sammita-davinas-durainus-latvju-rakstos-288352> (skatīts 2018.12.06.)
- <sup>5</sup> Sk., piemēram, Galkins G. *KHL maina viedokli un soda Rīgas “Dinamo” par pirmssvētku priekšnesumu*, 2013. <http://www.lsm.lv/raksts/hokejs/sports/khl-maina-viedokli-un-soda-riigas-dinamo-par-pirmssvetku-prieksh.a70837/> (skatīts 2018.13.06.); Suveiza A. *KHL soda “Dinamo” par kāškrusta izmantošanu priekšnesumā*, 2013. [http://sportacentrs.com/hokejs/dinamo\\_riga/26112013-dinamo\\_15\\_tukstosu\\_latu\\_sods\\_par\\_kaskrust?page=5](http://sportacentrs.com/hokejs/dinamo_riga/26112013-dinamo_15_tukstosu_latu_sods_par_kaskrust?page=5) (skatīts 2018.13.06.)
- <sup>6</sup> Piemēram, deju lielkoncerti “Izdejot laiku” (2008), “Tēvu laipas” (2013) un “Māras zeme” (2018).
- <sup>7</sup> *Likums par Eiropas Padomes Vispārējo konvenciju par kultūras mantojuma vērtību sabiedrībai*. <https://>

- likumi.lv/doc.php?id=130436 (skatīts 2018.29.03.)
- <sup>8</sup> Meskell L. Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*. 2002. Vol. 75. No. 3. P. 558.
- <sup>9</sup> Smith L. *Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006. P. 3.
- <sup>10</sup> Harrison R. *Heritage: Critical Approaches*. New York: Routledge, 2013. P. 4.
- <sup>11</sup> Hafstein V. T. Cultural Heritage. *A Companion to Folklore*. Eds. R. Bendix, G. Hasan-Rokem. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. P. 512.
- <sup>12</sup> Lowenthal D. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. xiii.
- <sup>13</sup> Sather-Wagstaff J. Heritage and Memory. *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. Eds. E. Waterton, S. Watson. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 195.
- <sup>14</sup> Logan W., Reeves K. Introduction: Remembering places of pain and shame. *Places of pain and shame: dealing with "difficult heritage"*. Eds. W. Logan, K. Reeves. Milton Park: Routledge, 2009. P. 1.
- <sup>15</sup> Tunbridge J. E., Ashworth G. J. *Dissonant heritage, the management of the past as a resource in conflict*. New York: J. Wiley, 1996. P. 27.
- <sup>16</sup> Meskell L. *Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology*. P. 558.
- <sup>17</sup> *Ibid.* P. 566.
- <sup>18</sup> Macdonald S. Undesirable Heritage: Fascist Material Culture and Historical Consciousness in Nuremberg. *International Journal of Heritage Studies*. 2006. Vol. 12. No. 1. P. 1.
- <sup>19</sup> Macdonald S. *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*. London and New York: Routledge, 2009. P. 1. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/muse.12078> (skatīts 2018.10.05.)
- <sup>20</sup> Aizliegums iekļauts krimināllikuma 86.a punktā. Criminal Code (Strafgesetzbuch, StGB), Section 86a. *Use of Symbols of Unconstitutional Organizations*. <http://germanlawarchive.iuscomp.org/?p=752#86a> (skatīts 2018.20.05.)
- <sup>21</sup> Sk., piemēram, Casagrande S. *Stuttgart Seeks to Ban Anti-Fascist Symbols*, 2006. <http://www.dw.com/en/stuttgart-seeks-to-ban-anti-fascist-symbols/a-1952743> (skatīts 2018.20.05.)
- <sup>22</sup> Silverman H. Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography. *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*. Ed. H. Silverman. New York: Springer, 2010. P. 1.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 7.
- <sup>24</sup> *Ibid.* P. 10.
- <sup>25</sup> Šāds ierosinājums bija kā reakcija uz notikumiem 2005. gadā, kad Velsas princis Harijs privātā maskuballē ieradās ar svastiku rotātu apsēju uz rokas. Vācija uz šādu notikumu reaģēja ar ierosinājumu visā Eiropā aizliegt svastiku, kas savukārt izraisīja plašus Eiropā dzīvojošo hinduisma pārstāvju protestus. Sk., piemēram, *Call for Europe-wide swastika ban*, 2005. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/4178643.stm> (skatīts 2018.30.03.); Biehl J. K., Hawley C. *Should Germany's History Become Europe's?*, 2005. <http://www.spiegel.de/international/banning-the-swastika-should-germany-s-history-become-europe-s-a-337722.html> (skatīts 2018.30.03.); *Hindus Against Proposed EU Swastika Ban*, 2007. <http://www.spiegel.de/international/crossed-swords-hindus-against-proposed-eu-swastika-ban-a-460259.html> (skatīts 2018.30.03.)
- <sup>26</sup> *Publisku izkļaides un svētku pasākumu drošības likums*. <https://likumi.lv/ta/id/111963-publisku-izkļaides-un-svetku-pasakumu-drosibas-likums> (skatīts 2018.30.03.)
- <sup>27</sup> Ari spēka zīmes, latvju raksts, latviešu mitoloģiskās zīmes, baltu raksti, tautiskās zīmes utt.
- <sup>28</sup> Dizaina vēsturnieks Stīvens Hellers (*Steven Heller*) pētījumā par svastiku apkopojis simbola plašos un dažādos lietojumus pasaulē, arī ārpus ornamenta tradicionālā konteksta. Autors norāda, ka 19. gadsimta nogalē un 20. gadsimta sākumā svastika lielākoties bija labvēlīgs simbols. Pirms simbola izmantošanas nacistmā svastika bieži un gluži nevainīgi tikusi lietota kā motīvs dizainā visur, sākot no arhitektūras līdz plaša patēriņa precēm, un nozīmējusi veiksmi un labklājību. Pazīstamākie no uzņēmumiem, kas izmantojuši svastiku savā dizainā, ir, piemēram, *Coca Cola* un *Carlsberg* alus. Heller S. *The Swastika: Symbol Beyond Redemption*. New York: Allworth Press, 2002. P. 22.
- <sup>29</sup> Rozenberga V., Zemītis G. *Senču raksti*. Rīga: Latvijas vēstures muzejs, 1991. 12. lpp.

- <sup>30</sup> Dancītis A. *Ugunskrusts. Latvju ugunskrusta formu sistemātisks apskats*. Rīga: Ģenerālkomisijā Latvijas Vidusskolu Skolotāju Kooperatīvā, 1931.
- <sup>31</sup> Bula D. *Dziedātājtauta: folklorā un nacionālā ideoloģijā*. Rīga: Zinātne, 2000. 49. lpp.
- <sup>32</sup> Dindonis P. Puķu dobru iekārtošana un apstādīšana. *Zeltene*. 1930. Nr. 11.
- <sup>33</sup> Dzennevičs A. Jaunsaimnieka istaba. *Zemes Spēks*. 1924. Nr. 15.
- <sup>34</sup> Modes apģērbs tautas garā. *Laipe*. 1923. Nr. 2.
- <sup>35</sup> Daile un draudzība. *Dailes Maģazīna*. 1934. Nr. 94.
- <sup>36</sup> Daile un draudzība. *Dailes Maģazīna*. 1934. Nr. 91.
- <sup>37</sup> Brastiņš E. *Latviešu ornamentika*. Rīga: Vālodze, 1923. 60. lpp.
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> Ibid. 61. lpp.
- <sup>40</sup> Ibid. 62. lpp.
- <sup>41</sup> Šmits P. Kāšu krusts. *Jaunākās Ziņas*. 1922. Nr. 5.
- <sup>42</sup> Ibid.
- <sup>43</sup> Brūvelis E. *Latvijas aviācijas vēsture*. Rīga: Rīgas nami, 2012. 78.–79. lpp.
- <sup>44</sup> Rūdolfā Driļļa stāstījums aviācijas vēsturniekam P. Brankem Zviedrijā ierakstīts magnetofona lentē 1975. gadā Ņujorkā. Citēts no: Brūvelis E. *Latvijas aviācijas vēsture*. 78.–79. lpp.
- <sup>45</sup> Ibid.
- <sup>46</sup> Irbīte K. *Of struggle and flight: the history of Latvian aviation*. Rīga: RTU Press, 2016. P. 21.
- <sup>47</sup> Visticamāk, domāta Rumānijas Nacionālsociālistiskā partija, kas Rumānijā bija aktīva 20. gadsimta 30. gadu sākumā. Tā lietoja sarkanu karogu ar melnu ugunskrustu, iekļautu baltā aplī.
- <sup>48</sup> A. Mūsu lidoņi pēc teicamiem sasniegumiem atkal mājās. *Latvijas Kareivis*. 1930. Nr. 203.
- <sup>49</sup> Ugunskrustu noņems no lidmašīnām? *Dienas Lapa*. 1934. Nr. 37.
- <sup>50</sup> Ibid.
- <sup>51</sup> Kaunīgie latvieši. *Rūjienas Vēstnesis*. 1934. Nr. 114.
- <sup>52</sup> Grotu Edgars. Par ugunskrustu. *Latvijas Sargs*. 1922. Nr. 197.
- <sup>53</sup> Sk. arī: Vai mums vajadzīga teoloģiskā fakultāte? *Aizkulises*. 1929. Nr. 38; Mācītājs nobīstas no krusta. *Svari*. 1929. Nr. 35.
- <sup>54</sup> Mācītājs pret ugunskrustu. *Lauku Dzīve*. 1929. Nr. 30.
- <sup>55</sup> Kāšu krusts. *Rīgas Vēstnesis*. 1938. Nr. 22.–23.
- <sup>56</sup> Grīns M. *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība*. Rīga: Māra, 1998. 111. lpp.
- <sup>57</sup> Ibid.
- <sup>58</sup> Kāpēc latvieši pieņēmuši vāciešu ugunskrustu? *Pēdējā Briedī*. 1932. Nr. 204.
- <sup>59</sup> Vēsturnieka Ulda Krēšliņa lietots jēdziens, lai apzīmētu politiskus un idejiskus strāvumus, kas pauž labēji ekstrēmus vai galēji ekstrēmus uzskatus. Sk. Krēšliņš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā (1922.–1934.)* Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte, 2001. 15.–18. lpp.
- <sup>60</sup> Ibid. 246. lpp.
- <sup>61</sup> Jāņa Štelmahera vadītās Apvienotās Latvijas Nacionālsociālistu partijas (1932–1935) sarkano karogu ar balto svītru rotāja uzraksts: “Visu šķiru latvji – apvienojaties”; partijas simbolikā līdzās ugunskrustam, rikšu sainītim un no Morisa Māterlinka lugas “Zilais putns” aizņemtajam neatkarības simbolam ērglim bija arī septiņstūru zvaigzne – personības un garīgo vērtību izkopšanas simbols. Sk.: Krēšliņš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā*. 246. lpp.
- <sup>62</sup> Misāne A. *Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā*. Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte, 2016. 162. lpp.
- <sup>63</sup> Jau minētās diskusijas par simbola nosaukuma un grafiskā atveida nesakritību. LTA “Pērkonkrusts” ar ugunskrustu saprata krustu krustu jeb Māras krustu.
- <sup>64</sup> Latviešu Tautas Apvienība “Ugunskrusts”. *Ugunskrusts*. 1932. Nr. 19.
- <sup>65</sup> Misāne A. *Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā*. 163. lpp. LTA “Pērkonkrusta” un Ernesta Brastiņa saistību Agita Misāne pētījusi arī sīkāk: “Atsevišķi pērkonkrustieši bija arī Dievturu sadraudzes locekļi. Pēc Politpārvaldes ziņām, Ernests Brastiņš 1933. gada beigās un 1934. gada sākumā bija Pērkonkrusta biedrs. Arī pašu Pērkonkrusta nosaukumu ir ierosinājis Brastiņš. 1941. gadā, kad Brastiņu nopratināja NKVD (saistība ar Pērkonkrustu bija Brastiņa aresta oficiālais iegansts), viņš gan

noliedza jebkādu citu sakaru ar Pērkonkrustu kā vien atsevišķu lekciju nolasišanu šīs organizācijas biedriem. Politpārvaldes arhīvos tomēr bez jau minētajiem ir pietiekami daudz materiālu, kas apliecina dievturu un pērkonkrustiešu praktiskos kontaktus, īpaši pēc 1934. gada apvērsuma, kad dievturu daudzīnājumu aizsegā pērkonkrustieši varēja noturēt sapulces tajās pašās telpās. 1936. gadā Brastiņš ziedoja Pērkonkrusta kontā iespaidīgu summu – 1000 latus, kas nevarēja būt viņa paša personīgie ietaupījumi vien.”

<sup>66</sup> Brastiņš E. *Latviešu ornamentika*. 37.–39. lpp.

<sup>67</sup> “Pirmais 1932. gada 21. augustā parādās Gustava Celmiņa vadītās Tautas apvienības “Ugunskrusts” tāda pat nosaukuma oficiozs, laikraksta virsrakstam pievienojot organizācijas lozungu “Latviju latviešiem – latviešiem darbu un maizi!”. Līdz laikraksta apturēšanai 1933. gada 19. martā tas iznāk 31 reizi, jau ar pirmajiem numuriem piesaistot varas iestāžu ievērību, par ko liecināja četri pirmie apķīlātie laikraksta numuri. Sakarā ar gada jubileju 20. augustā iznāk arī “Ugunskrusta” 32. jubilejas numurs, taču jau no 26. marta, kad apturētās biedrības vietā tiek reģistrēta jauna organizācija, par Tautas apvienības oficiālo orgānu kļūst laikraksts “Pērkonkrusts”, kas līdz 1934. gada janvāra beigām uzrāda 43 numurus. Pēc: Krēslinš U. *Aktīvais nacionālisms Latvijā*. 43. lpp.

<sup>68</sup> *Ibid.* 245. lpp.

<sup>69</sup> Misāne A. *Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā*. 163. lpp.

<sup>70</sup> Skolēns. Bailes no senču zīmes. *Pērkonkrusts*. 1933. Nr. 26.

<sup>71</sup> *Ibid.*

*Digne Ūdre*

## Firecross in Latvia in the Context of Controversial Cultural Heritage

### Summary

**Keywords:** firecross, swastika, controversial cultural heritage, cultural heritage studies, ornament

Latvian ornament, graphic symbol – a cross with bent ends rotating in one or another direction – most often is referred to as a firecross. The diverse use of the symbol all throughout the centuries has ensured a lasting place in the cultural space of Latvia, and within the last decade a firecross can be seen in public more often. However, its use has often led to conflict situations and has given rise to heated discussions. One of the most often proposed arguments for its defence is reference to the firecross as a truly Latvian cultural heritage. In simplified understanding cultural heritage is seen as an undoubtedly positive value. From this perspective, a firecross should not be viewed as a cultural heritage, because there are communities and societies, especially in an international context, which, given the connection of the symbol with Nazism, do not accept the symbol and stand against it. In the article the firecross has been analysed using the concept “contested heritage”. The author has examined the assumption that a firecross is a Latvian cultural heritage. This opinion voiced so often nowadays was most actively expressed and strengthened in the 1920s–1930s. However, before the Second World War controversial aspects in relation to the firecross emerged. Several problems were identified – the use of a firecross in Latvian military aviation and in organisations related to active movement of nationalism, as well as its religious interpretations. Consequently, it can be argued that in Latvia the history of nearly one century ensures an opportunity to follow the debates, conflict situations and attempts to explain, defend and provide arguments for the use of this controversial cultural heritage.

## The Academics and the Recording of Folk Medicine in Estonia from the late 19<sup>th</sup> Century to the 1970s

**Keywords:** History of medicine, folkloristics, Estonian folk medicine, history of collecting Estonian folk medicine, physicians

Estonian folk medicine has been purposefully collected from the late 19<sup>th</sup> century. For some time, folk medicine did not have a strong position within folkloristics and has been also studied by researchers from other fields with variable intensity. During the Soviet times, the topic was understudied in folkloristics, as was the research of folk beliefs in general.<sup>1</sup> Nevertheless, the records on and around folk medicine are substantial enough to draw conclusions on the development of collecting and research, as well as the connecting points between physicians and folklorists.

Thus, in the context of history of folkloristics, this article will concentrate on the approaches of different academics<sup>2</sup> applied to the topic of folk medicine, offering both links and comparison of these approaches from the inter-war period (the period of intensive growth of Estonian-speaking academics) and the Soviet era in Estonia (with Estonian-speaking academics and the knowledge from/of the previous era still existing). This would explain that neither the knowledge of folk medicine nor collecting of it did not stop due to the opposing political and cultural ideologies, but had a certain continuity and background. It is all too easy to make these two time periods into separate chapters of history, therefore they are examined together. It must also be noted that the collections of Estonian folk medicine include Latvian material as well.

Naturally, in earlier centuries, country folk in Estonia had to rely on their own resources in terms of the available treatment and medicine. Many health issues were cured at home; many were trusted in the hands of the 'wise'. Remedies were given with belief that they have a positive effect on illnesses.<sup>3</sup> Although gradually some medical knowledge was published in calendars, newspapers and popular books, most of it was translated, generally of urban German origin. The cures against diseases suggested in the calendars were mainly behind the scientific thought, and not necessarily adopted by Estonian country folk. The latter had hardly any chance of getting suggested remedies from pharmacies or visiting physicians who were mostly German-speaking and living in the cities.

The oldest pharmacy in Estonia was established in 1422 in Tallinn, the first pharmacy in Tartu opened in 1426. The first country pharmacy opened in Põltsamaa (Central Estonia) in 1766, the oldest continuously operating pharmacy in 1861 in Räpina (Southern

Estonia). By the end of the 19<sup>th</sup> century there were 137 pharmacies, in 1918–1934 the number grew to over 200. The current pharmacy system in Estonia was officially organised in 1923.<sup>4</sup>

Some of the physicians of the 19<sup>th</sup> century, for instance Karl Ernst von Baer (1792–1876) or Estonian-origin Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850) and Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803–1882), were professionally interested in the topic. Overall, they were not supportive of the superstition-filled and unscientific folk medicine. Scientific medicine of the time had just started to develop rapidly and some of the curative methods of folk and scientific medicine were still similar or even the same,<sup>5</sup> but the discrepancy grew rapidly. There were also great efforts in collecting and preserving folk herbal names and folk herbal knowledge in the early 20<sup>th</sup> century.<sup>6</sup> Pastor, later physician Johann Wilhelm Ludwig von Luce (1756–1842) got interested in the flora and herbs in Saaremaa Island and taught the use of herbal medicine. It is safe to say that Estonian folk herbal names and their use in folk healing was one of the most collected and researched areas. It was also the strongest connecting point between the rational academic medicine and the belief-laden folk healing.

This article takes a look at researchers and the folkloristic questionnaires entailing questions on folk healing compiled mostly in the 1920s and 1930s and addressed for the respondents of the Estonian Folklore Archives. The questionnaires give a good indication of the collecting interests of the folklorists (which topics and how thoroughly were expected to be collected) and the collecting practices of that era. The Director of the Archives, Oskar Loorits (1900–1961), was especially interested in the folk medical terminology and two researchers, Richard Viidalepp (1904–1986) and Herbert Tampere (1909–1975), put together several questionnaires relevant to the topic. I also touch upon the folklorists' efforts in the Soviet era to bring belief onto foreground again and joint success in collecting the disappearing folk medicine knowledge.

I also concentrate on the other side of the coin – the interest of other academics and academic medical circles in the Estonian folk curing methods. Several early efforts were made under the initiative of medical students and in co-operation with the Estonian National Museum (ENM, 1909). Another important input in preserving folk medical knowledge came from physicians in the late 1950s.

## Showing interest in folk medicine

The first initiatives to tackle the complex issue of folk healing came from outside the forming fields of folkloristics and ethnology, and some of the important names have been mentioned above. Before the establishment of the academic folklore and ethnological institutions, which gradually took over collecting and preserving folk medicine, articles on folk medicine were published in the literary magazine 'Estonian Literature' (*Eesti Kirjandus*). The first articles included some comments by physicians on earlier articles



or magazines published in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century dealing with folk remedies. Physician Henrik Koppel (1863–1944) founded a popular magazine ‘Health’ (*Tervis*) in 1903. One of the goals of the magazine was to introduce important hygiene and health issues to general public, occasionally touching upon folk healing.

In 1912, the Estonian Students’ Society published a plea to collect herbal names,<sup>7</sup> which had a botanical orientation and did not touch upon folk medicine in general. Also in 1912, a veterinary physician Johannes Kool published a long folk veterinary questionnaire<sup>8</sup> in three parts: 1) cure of animals, 2) herbs used for cures and 3) names of parts of animal bodies. He called upon his colleagues and all others interested in the collection of such material. His questionnaire also entailed some questions on human ailments, although it remains unclear why. Medical student Jüri Grünthal [Haldre] (1896–1949) wrote a series of articles on folk remedies for women’s and children’s health and diseases, and child-care in 1924. The data he used came from the manuscript collection<sup>9</sup> of Matthias Johann Eisen (1857–1934), older literature and the author’s own collection.<sup>10</sup> The articles consisted mainly of a long list of examples and descriptions on belief customs. Nevertheless, he shows his disapproval of unhealthy rites, e.g. love magic (*ibid*, 303). He gave no comments on the traditions unfortunately, except noting that modern midwifery had influenced the birthing customs (*ibid*, 344).

In 1921, medical student Voldemar Sumberg (1893–1965) was involved in the compilation of a questionnaire called ‘The Programme for Collecting Folk Medical Knowledge’ (*Rahva arstiteaduse korjamise kava*),<sup>11</sup> which was published by the Estonian National Museum in collaboration with the Medicine Section of the Estonian Students’ Society. In a customary style, the foreword of the questionnaire pointed out the soon-to-happen loss of something valuable and the necessity to save folk medical data. The gathered material was to offer a full view of the mental acuity of the people and a thorough analysis would help to identify the truths behind folk healing. This was to be a valuable addition to scientific research. The questionnaire’s target groups were mainly physicians and pharmacists, schoolteachers and students, but also to be used by other enthusiasts. The questionnaire consisted of two parts: 1) questions on pregnancy, childbirth, midwifery and the post-natal period; initial baby care; abortion; menstruation; 2) illnesses; names, descriptions and avoidance of illness; sending an illness to another; methods of healing.

The questionnaire’s significance lies in its emphasis on the need to write down context and turning attention to the patients’ opinions on academically trained physicians – an aspect that usually went unnoticed. In most questionnaires, the interrelations between the patient and the healer were on the foreground. Coming from medical professionals, the rational topics catch the eye (what do people know about the human body and what is considered as believable in curing).<sup>12</sup> Collected material includes charms (also in Latvian), all kinds of methods of healing; plague and malaria, women’s diseases, skin diseases, folk veterinary medicine, and also descriptions of folk healers.

Some examples from the results:

*Fructus juniperi võetakse kuivalt alla neelates kõha vastu.* (Fructus juniper is taken against coughing swallowing it in dry form) ERM 168, 12 (11) < Tõstamaa khk. < Audru khk. < Mihkli khk. – Siegfried Lind (1921)<sup>13</sup>

*Rohi põiekivide vastu: hästi palju maasikaid süüa suvel: põiekivid sulavad ära.* (Cure against stones in the bladder: eat a lot of strawberries at summertime: bladder stones will melt) ERM 168, 13 (13) < Tõstamaa khk. < Audru khk. < Mihkli khk. – Siegfried Lind (1921)

*Rukki õle keedist juuakse külmetamise vastu.* (Boiled rye straw liquid is being drunk against cold) ERM 168, 14 (19) < Tõstamaa khk. < Audru khk. < Mihkli khk. – Siegfried Lind (1921)

*Leesas vahrdi.*

*Pee ause turedams trihs juudses turpu trihs juudses sehurpu vis kas olsihvo tas lai gurst septin juhdses sehurpu septin juhdses turpu denrin juhdses sehurpu trihs juhdses turpu vis kas dsihv tas lai gurst eekseh ta vahrda Deeva ta Tehva eekseh ta vahrda Deeva ta Dehla eekseh ta vahrda Deeva ta zeeniga swehta Sara amen.* ERM 96, 2

*Roses vahrdi. I*

*Rose saule seme Debes suhra svaigsnes Deeva Dehls svehtais gars palidsi man sev zilveku paglahpt un tahs sahpes at nemt ukseh ta vahrda Deeva Tehva Dehla un Svehta gard Amen.* ERM 96, 6 (7)

Both Kool and Sumberg had either profound knowledge or good guidance from among the growing circles of folk culture researchers in the matters of folk medicine. They also both avoided the usual arrogant attitude but tended to think that their own colleagues were better collectors of such material. This latter idea was transferred to the next generations of physicians as well.

Still a student, Sumberg published a programmatic article entitled ‘Folk Medicine and Medical Science’ (*Rahva-meditiin ja arstiteadus*) in ‘Health’.<sup>14</sup> Sumberg’s idea was to bring folk medicine and academic medicine closer since folk medicine could enrich the academic medicine and it was important to familiarise with it. He also stressed the importance of folk medicine at a wider, cultural-historical level. He expressed a view that physicians should be able to approach the patients at the same level as the healers, by listening to the patients and dedicating their time to understand the patient as a whole. Since the healers got close to people’s souls, the same expectations were addressed to the physicians. Sumberg’s text points to much enthusiasm and positivism, even idealism, towards folk medicine. He admitted difficulties in collecting folk medicine, referring to the rule of keeping silent about the healing procedures and charms.

In May 1925, the Estonian Museum of Hygiene, with Voldemar Sumberg as a director, distributed a questionnaire ‘Start to collect folk medicine’ (*Asuge rahva-arstiteaduse korjamisele*) to physicians and veterinary physicians, schools, etc. One of the keystones of the newly founded Museum’s work was collecting and a thorough analysis of the medical

knowledge of ‘the elderly’, storing that knowledge, as well as turning the public’s attention to harmful medical practices. They also campaigned a lot all over Estonia to raise public awareness about hygiene, health practices, illnesses, etc. Their well-compiled questionnaire points to the rational aspects in folk medicine, e.g. healers’ knowledge on human body. Also, the importance of collecting folk healing objects and instruments was stressed. It was advised to collect physical materials – booklets, manuscripts, herbs, charms; information how, when, what was used for which illness, etc.<sup>15</sup> Many co-workers sent recordings to the Museum and some senior medical students were on fieldwork to collect information on healing and healers. By 1935, a respectable amount of folk medical data was collected with 16 563 lines of folk medical records along with various folk medical instruments.<sup>16</sup> I have been of the opinion that Sumberg had been consulting someone from the circle of folklorists/ethnologists (especially considering the co-operation just four years earlier), but did not find any direct evidence. One existing link is a copy of the questionnaire in question that I found in the EFA that bears the earlier name of folklorist Eduard Laugaste (Ed. Treu), hand-written in the corner.

All of the Estonian Museum of Hygiene’s collections were destroyed, melted or sold in the 1940s; a lot was simply looted. A small part of its folk medicine collection, along with some of the Museum’s documentation is preserved at the Estonian State Archive.<sup>17</sup> From the folkloristic point of view, most of the existing materials lack context and metadata, but this may also be due to destructions. Much of what exists (approx. around 2000 lines, roughly estimated, of direct comments, descriptions or notes on folk healing) consists of lists on herbal remedies, healing practices and general information on folk healers. Interestingly, also some recordings in Latvian were gathered – a notebook titled ‘Trudi 2’, consisting of Latvian charms and proverbs, however bearing no resemblance to the original work of Frīcis Brīvzemnieks.<sup>18</sup> The existence of this notebook might be due to the co-workers or even students, who mostly went on the fieldwork in Southern Estonia. Assessing the Museum’s history, it is a small miracle that anything of this collection has been preserved at all and having Latvian material in it is a particular treasure.

As noted above, there was interest in using and understanding herbs specifically. Since a lot of in-depth research has been done by ethnobotanists Renata Sõukand and Raivo Kalle (referenced in end-notes), I only provide a few names here. Pharmacist Rudolf Vallner (1879–1950) compiled a ‘Glossary of Estonian Drugs: a Handbook for Pharmacists and Physicians’ (*Eesti rahvarohtude sõnastik: käsiraamat apteekritele ja arstidele*, 1929), which was based on answers to his plea to pharmacists published in newspapers in 1913. It entails a list of herbs used for curing, equivalent of herbal names in Latin and short explanations based on literature. R. Vallner turned to pharmacists especially as those who would know the herbal names best. The foreword pointed out the confusion in the understanding and use of public and botanical names, as these did not necessarily correlate.<sup>19</sup> Vallner also put together a pharmaceutical Latin-Estonian dictionary and edited a magazine ‘Pharmacia’ (1921–1940). Pharmacist Hugo Salasoo (1901–1991) took interest in the use of herbs in medicine in the 1920s–1930s, compiling the first *Estonian Pharmacopoeia* in

1937. Another important book on herbs would be by then medical student Jaan Lääts 'Homeland herbs: a handbook for getting to know herbs and their use as remedies' (*Kodumaa ravimtaimed: käsiraamat ravimtaimede tundmaõppimiseks ning nende kasutamiseks ravimitena*, 1937, re-printed in 2003).

Biologist Gustav Vilbaste [Vilberg] (1885–1967) published throughout his career several pleas to collect herbal names, in order to find out the stories behind the names and to compile a scientific textbook, thus gathering a network of co-workers of his own.<sup>20</sup> In a foreword to one of his earlier larger books,<sup>21</sup> Gustav Vilbaste explained some characteristic features of folk medicine, also mentioning ethnologist Ilmari Manninen's postulates (below). However, he wisely pointed out that one could not place hope on all herbal remedies, as the principles of folk medicine function differently than in pharmacology and such recordings must be handled with care. On the other hand, he referred to the influence and critique-free use of beliefs printed in literature and the teachings from the antiquities, and to the importance of belief in folk healing. (For more in-depth information on Vilberg and the collectors of ethnobotany in Estonia see Kalle, Sõukand 2011 and 2014.)

Overall, it can be said that folk medicine had a handful of medically (or botanically) trained enthusiasts from the late 19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> century who showed interest in folk medicine, its rationale and practical side, also managing to raise interest among educated folk or otherwise enthusiastic folk.

## Folklorists and ethnologists preserving folk medicine

The first nation-wide steps toward collecting and studying folklore, and also folk medicine and herbal remedies, was taken by a pastor, folklorist and linguist Jakob Hurt (1839–1907), publishing his famous plea to the readers of newspapers to collect Estonian folklore in 1888, continuing this correspondence and the work of collecting and publishing folkloristic material up to his death. The material gathered through his ca 1400 respondents provides valuable information, albeit with occasionally too concise metadata, on folk medicine practiced by Estonians at that time. As a pastor, Hurt unusually highlighted the collecting of folk belief as part of his work, thus raising eyebrows and having to defend his interest among peers. His explanation was a scholarly interest towards an intriguing topic, apparently aiming to exterminate the harmful 'ebausk' (*non-belief*) and guide people to 'reasonable physicians'.<sup>22</sup>

Also scholars from the field of folkloristics and ethnology published their articles in the magazine *Eesti Kirjandus*. Finnish ethnologist Ilmari Manninen (1894–1935) published a questionnaire in 1924, where he examined folk healing next to causes of death, burial customs, etc. He asked for curable illnesses and what were the alleged reasons for illness, the signs of approaching death, illnesses passed on by the dead and use of the dead for curing.<sup>23</sup> His main postulates of Estonian folk medicine were: 1) the remedy has to be taken from the place the illness was caught; 2) the remedy has to be similar to the symptoms or the ill place in the body; 3) the remedy has to be stronger than the illness.<sup>24</sup> In addition

to Estonian and Finnish folk medicine, Manninen used comparisons with other Finno-Ugric folk medicine practices, referring to his own doctoral thesis<sup>25</sup> and earlier convictions of academic medicine.<sup>26</sup> Manninen's article was one of the first deeper approaches by a folklorist-ethnographer and a non-medical scholar. He clearly pointed out the strong combination of magic and rationale in folk healing. Manninen has also written comparatively about folk pathology<sup>27</sup> (Manninen 1924a: 210–220), thus also turning attention to folk understanding of anatomy as did the physicians.

Folklorist Matthias Johann Eisen reported to his respondents on the pages of *Eesti Kirjandus* in 1926 about the most eager students sent out by the Estonian Literary Society (*Eesti Kirjanduse Selts*) to write down cures. One of them happened to be future linguist Paul Berg (Ariste) (1905–1990). According to Eisen there were four students collecting on the Islands of Saaremaa and Muhumaa and in Western and Northern Estonia.<sup>28</sup> There is a lack of more accurate accounts. Decades on, folklorist Selma Lätt assessed the collections of Eisens' students, concluding that it entails belief material, including charms and folk medicine.<sup>29</sup> Eisen also wrote about healers and sacrificial places in Southern Estonia on the example of visitation protocols from the 18<sup>th</sup> century pointing to the present-day healers.<sup>30</sup> According to Eisen, there were more regulations against those who were practicing sacrifices than counter actions against those practicing healing.

In the end of the 1930s, ethnographer Justa Kurfeldt-Hanko wrote an article on the use of witch signs (*nõiamärgid*) in folk medicine, relying on the answers of the respondents of the Estonian National Museum, which in the author's opinion opened the topic rather insufficiently.<sup>31</sup> She provided some examples on the use of these signs in curative practice, folk veterinary and witchcraft, and tried to analyse the origin and spread of signs and their use in neighbouring countries (ibid: 365–377, 403–415). Her colleague Ella Koern published an article on the folk care of hair and skin, bringing examples on belief behaviour and on various remedies, such as herbs or food products.<sup>32</sup>

Along with the independence of Estonia in 1918, the Department of Estonian and Comparative Folklore was founded at the University of Tartu in 1919 and assistant professorship in Ethnography was established in 1922 respectively. In 1927, the Estonian Folklore Archives (EFA) were established under the Estonian National Museum. The principles of wide-ranging collecting and the systematising of records in the EFA were based on the Jakob Hurt Collection. From 1928, the EFA started to publish folkloric questionnaires in daily newspapers. 12 small questionnaires were published in the course of three years, ten questions in each, on songs, stories, customs etc., and only a few questions on folk medicine. Correspondence was set up with active informants, thus building up a network of co-workers, and complementary fieldwork was organised. In the early 1930s, the 4093-page collection of the Academic Veterinary Society (*Akadeemiline Loomaarstiteaduslik Selts*) on folk curing of animals was added to the EFA as separate stocks.

Oskar Loorits, the first director of the EFA, was deeply interested in folk belief and compiled questionnaires on the names of folk diseases and on the terminology of folk medicine.<sup>33</sup> Loorits expressed his concern on the quality of practical work in the end of

the 1920s, noting that the diverse terminology of different areas, such as the devil, the dead, witches and healers, prophets, illnesses, werewolves etc. should be noted down.<sup>34</sup> The aim of the archive then was to fill in all the banks from the previous collections and Loorits was one of the prime examples.

In the 'Instructions to Folklore Collectors' (*Juhiseid rahvaluulekogujatele*) by folklorist Richard Viidalepp in 1936 (reprinted in 1940), the 7<sup>th</sup> topic 'Folk Belief and Customs' included a separate small questionnaire No 6 on herbs and their various uses (not only in folk medicine) with a list of herbs.<sup>35</sup> The questionnaire No 15 'Folk Medical Knowledge', encompassing a variety of illnesses and diseases in an alphabetical order, had questions on the sources of different illnesses, folk healers, names of means of healing, home remedies and their preparation, avoidance of illnesses and the link between domestic and wild animals with illnesses and curing. The questionnaire ends with a request to describe whether something (and what specifically) was healed with words and to write down the spells (ibid: 25–27, 32–33). Gathering the knowledge of older generations is strongly emphasised, with the intention of 'saving it'. Folklorist Herbert Tampere (1909–1975) compiled a specific questionnaire about eye and ear diseases, rich in examples<sup>36</sup> (Tampere 1940). It was published in bulletin 'The Explanation of Folk Traditions' (*Rahvapärimuste Selgitaja*, 1936–1940) as most of other questionnaires, but as far as the archival records show, only gathered a small number of answers due to the war.

From the point of view of research, dealing with spells and charms was perhaps one of the most successful projects in the 1930s, although charms and spells are not exclusively confined to the field of folk medicine. For a while, there were plans for cooperation with the Finns to organise and publish charms in print. In the end of the 1930s, Professor Viljo Johannes Mansikka (1884–1947), who dealt with analysing and preparing charms for printing, presented a paper on that topic in the Finnish-Estonian congress for researchers of national sciences (a.k.a. folklorists).<sup>37</sup> Preparatory work was mostly done by the Estonian folklorists. Although Mansikka published some articles on the Estonian folk medicine and charms in the 1920s and the 1930s and later,<sup>38</sup> and presented a paper at the Academic Folklore Society on 'The Reasons and Cause of Illnesses in the Estonian Folk Medicine' (*Haiguste põhjustest ja tekitajaist eesti rahvameditsiinis*) in the spring of 1936, the plan to print a publication of Estonian charms was not fulfilled. In 1940, Oskar Loorits regretted that the anticipated help from the Finns in order to publish charms had not led to the expected results.<sup>39</sup> Charms were to be extensively analysed much later in the 20<sup>th</sup> century.

There was also a guide accentuating that photos or drawings on folk healing, predictions, healing places and rituals and actions of physical healing such as holy stones and springs, in sauna and elsewhere would be very welcome to enrich the archive's collections. Respondents were encouraged to make drawings of holy stones, trees, actions of witchcraft, all kinds of mythological creatures, etc. provided that the person who made the drawing or photo had indeed witnessed everything by himself/herself.<sup>40</sup>

These instructions of collecting give an idea of what was understood as important to be collected as folk medicine. There was a clear understanding of the importance of

healing data in both textual and visual ways, although the latter was difficult to achieve. In data collection, the importance of context was emphasised, and as said, it was possible for the folklorists to pay more attention to the missing topics and details based on the gaps in earlier collections. In addition, the folklorists carried out fieldworks for various studies, but healing was always part of a broader collecting theme.

In 1937 there were around 257 967 manuscript pages, out of which over 80 000 were on belief and customs.<sup>41</sup> The amount of folk medicine data is not mentioned in the statistical overviews, so it is difficult to estimate the actual amount of folk medical notes before WWII. Folk medicine was part of various questionnaires, the recurring subjects were folk terminology of illnesses and curing, healing of different illnesses, data on folk healers, etc. Still, the accomplishments in the folk medicine research by folklorists remained modest due to the lack of human and time resources.

### Physicians on superstition, folk healing and 'non-doctoring'

Popular articles on the issues of medicine and publications of proceedings of medical conventions in the 1920s and the 1930s provide another insight into the general attitude of the academic medical circles toward the folk healing practices, as well as into individual opinions, which were not always the same. In 1929, the Institute of Forensic Medicine of the University of Tartu sent out a survey to physicians all over Estonia to map the activities and background of Estonian healers and quacks. Pursuant to the statistics, there were over 300 healers. Some of them were working as midwives or pharmacists, but also used to heal people; most of the healers were farmers. All together there were 868 physicians in 1929 in Estonia. The proportion was one healer to every 2-3 physicians, compared to the neighbouring Latvia, where there was one healer to every 3-4 physicians. The high number of healers was mainly explained by the lack of local physicians.<sup>42</sup> Most healers came from the islands and from Southern Estonia.<sup>43</sup>

Furthermore, in 1929, the Physicians' Conference in Estonia was focused on the discussion of the situation of folk healing. Physician Siegfried Lind (who as a student had taken part in folk medicine recording during Sumberg's 1921 campaign) accused the magazine *Tervis* of publishing harmful advice.<sup>44</sup> The physicians also expressed a need for trust between the physician and the patient, as well as a necessity to concentrate on the spiritual issues of the patient (quite the ideas of young V. Sumberg). It was found that the large amount of 'non-physicians' (*ebaarstid*) signalled the lack of qualification of professional physicians and a lot of explanatory work still needed to be done. The Museum of Hygiene faced accusations for stepping out of its role. As chief editor of the magazine and director of the museum, Sumberg fought back. He claimed that turning to 'non-physicians' stems from the lack of education and *Tervis* was fighting against such action.<sup>45</sup>

Seemingly as a result, in 1930 an unnamed author published a short article on folk healing, where beliefs and customs related to the healing traditions, with examples, were disparaged. I am of the opinion that it was Sumberg himself as the editor-in-chief.

The 'non-physicians' were accused of abusing both the people's ignorance as well as the possibility of buying medicine from pharmacies. The readers were advised to visit the educated physicians instead.<sup>46</sup> In 1934, in the mental health subsection of the magazine, both Sumberg and a colleague Viktor Hion wrote about superstitions, their negative influence on people's health practices and the adverse outcomes of autosuggestion, with Hion blaming the lack of courage and ambition in one's profession as the reasons for superstition. Sumberg pointed out that a modern physician would use both academic knowledge and psychology, whereas a 'non-physician' or faith healer could do much harm by using suggestion. Forbidding the practice of a 'non-physician' would, however, serve as the best advertisement for such a dangerous activity.<sup>47</sup> This appears to be a balance act by Sumberg. In another article in *Tervis*, Siegfried Lind (the main accuser at the Conference) noted that physicians have found it necessary to fight against folk healing or 'non-doctoring.' Healing by 'non-physicians' had become prohibited and criminally punishable since 1934.<sup>48</sup>

In addition to the previous collection work, the Institute of Healthcare (*Tervishoiu Instituut*) carried out an extensive topographical survey on sanitary issues in 1922–1930. Its aim was to clarify to which extent diseases, death rate and general wellbeing depended on lifestyle, habits, household conditions, nourishment and other factors. Medical students, the future physicians, conducted fieldwork in 11 Estonian counties. The work resulted in several publications.<sup>49</sup> Physician Mihkel Kask (1903–1968) was taking part in this research and acts as a direct link between different decades of folk medicine collecting.

A milder attitude existed as well. During the years of the Estonian Republic, some Estonian physicians continued earlier local and European traditions by using water cure, massage, food and herbal treatment.<sup>50</sup> Also it became generally popular to go to the beach and spa complexes for holidays and treatment. Several popular health books played their part in forming general understanding of new health behaviour. Medical handbooks like *Loomulik ravimisõpetus* ('Natural curing', compiled by A. Paldrock, A. Audova, 1931) and *Tervise käsiraamat* ('Handbook of Health', compiled by V. Sumberg, S. Lind, H. Normann, 1938) are considered important in that time.

Summarizing the efforts of medical students, pharmacists, physicians and folklorists in the decades of the early 20<sup>th</sup> century, it appears how eagerly the collecting work was done (and was possible to conduct!) and I suppose the crowd-sourcing of that era was implemented in its fullest. It also appears that the physicians were mostly emphasising the educational side of writing down and knowing folk healing practices, whereas folklorists seemed to avoid deeper confrontations between the rational and belief levels. It was the importance of the era to collect as much as possible without possibly disparaging labels. The folklorists also had the opportunity to do so – they were not confined by their profession to explain the scientific medicine, but rather used their freedom to understand the minds and souls of folklore bearers.

The concern of the medical professionals over the ever-popular folk healing is quite understandable – there were problems due to actions and advice of unprofessional healers.



The general attitude of the physicians was that folk healing was degrading. As noted above, the number of physicians in Estonia in the first part of the 20<sup>th</sup> century was relatively small for a long time, making professional help difficult to reach<sup>51</sup> and the positive message difficult to come through.

Considering the position and enterprise of the academic elite in Tartu, there were plenty of contacts between the medical professionals and folklorists. It is worth mentioning that the Estonian Folklore Archives and the Estonian Museum of Hygiene were situated close to each other, for some time in the neighbouring buildings on Aia (now Vanemuine) street in Tartu and since the move of the Hygiene Museum to its own building in 1929, in neighbouring streets. It is difficult to estimate the actual degree of cooperation, though.

There is one aspect, however, which is missing from statistical overviews, but can be found in the manuscript texts – the side of the healers at that time or of those who used folk healing at home as an every-day practice. They had their own reasons for using folk medicine, such as handiness of and trust of tried home remedies or simple belief in them, trust in folk healers and their approachability compared to the academic stance of medical professionals and the cost of visiting an educated physician. Still, there was continuing urbanisation of the population and progressive education, which led to changes in demand (professional medical help instead of healers) and a better medical knowledge of the population.

## Influence to the collecting of folk medicine in the Soviet time

The interest in folk medicine in the Estonian Republic mainly consisted of data collection, as the researchers did not manage to do enough in-depth studies. The following Soviet period unfortunately did not differ much, since most of the study of beliefs was prohibited, the priorities were turned to ideological topics and limited genres [more on this in Gorsič 2018, forthcoming]. Nevertheless, a lot of the knowledge and teachings was brought to this era, so not everything actually changed in an instant, even when politics and ideology demanded so. Folklorists continued recording folk healing practices without much fuss when possible and the topic was used throughout a number of questionnaires published in *Rahvapärimuste koguja* ('Collector of folk traditions', 1961–1976).

In the Soviet context, there was also a strong anti-religion movement with its ups and downs. A low-point in the anti-religion movement was evident in the 1960s and 1970s, which may have had a certain influence on how folk belief and folk medicine were slowly re-evaluated or how new courage emerged in discussing these matters. Important events regarding the folk medicine tradition took place at a time when anti-religious ideology was still at its heights.<sup>52</sup>

Here we return to physician Mihkel Kask, who in the 1920s–1930s was active at the Institute of Healthcare, and also lecturing on the radio to improve the populations' knowledge on health care. Kask was an active co-worker in the 'Health' magazine, and a co-author of several popular handbooks.<sup>53</sup> In 1959, he collaborated with fellow physician

Kaljo Villako (1919–2001) by publishing an extensive folk medicine questionnaire in cooperation with folklorists from the Folklore Archive. Both of them knew Herbert Tampere, head of the Folklore Archive (which was called the Folklore Department during the Soviet era). The physicians stated that their colleagues should be collecting folk medicine, as they have a “better understanding” of the material, but the collecting method should be folkloristic. In their assessment, the earlier shortcomings in collecting and researching folk medicine were specifically due to the lack of interest by medical professionals.<sup>54</sup> I am uncertain in how much they were thinking or dared to refer to earlier collections, most notably by Sumberg, who was Kask’s colleague and contemporary. The main ideas stated in the foreword of the Kask-Villako questionnaire were to detect local and borrowed remedies, to date the periods of folk medicine, to research the mutual influence between folk medicine and medical science, to find out more about the healers and folk medical terminology.

The hope that their colleagues would henceforth show a bigger interest in folk medicine did not materialize (with the exception of a medical student Eda Aer conducting fieldwork in 1961). Most of the answers came from the respondents of the archive up to the mid-1970s. Mihkel Kask had gathered a small collection on folk medicine himself, written down on paper slips, which his widow donated to the folklore archive in 1985 and features a variety of folk healing and belief accounts.<sup>55</sup>

Examples from Mihkel Kask’s collection:

*Soolatiüikad* *Lugeda soolatiüikad üle, võtta villane punast värvust lõng, siduda lõngasse niipalju sõlmesid, kui on soolatiüikaid, vajutades järgimööda iga sõlmega ühele soolatiüikale 3 korda ja visata lõng käimla auku. Kui lõng mädaneb, siis on ka soolatiüikad läinud. Kuulnud ja proovinud edukalt umbes 1915 a. Kilingi v. Kabli k. Pärnumaal. (Warts Warts [have] to be counted, yarn of red colour [has] to be taken, as many knots [have] to be tied to the yarn as there are warts, pressing one by one with each knot to one of the warts and the yarn [has] to be thrown into lavatory hole. When the yarn rots, the warts are gone as well. Heard and tried with success approximately in 1915 in Kilingi parish, Kabli village) RKM II 411, 13 < Tartu – Mihkel Kask (1959)*

*Roos Nõidumise valem. Alltoodud sõnad kirjutati paberile ja paber koos sõnadega asetati roosile (St. Anthony’s fire* Formula for magic. Words below were written on a paper and the paper with words was placed on the St. Anthony’s fire)

SATOR

AREPO

TENET

OPERA

ROTAS

*Kuulnud kusažil Eestis umbes 1930 a. ei mäleta kus. (Heard somewhere in Estonia approximately in 1930, can’t remember where) RKM II 411, 16 < Tartu – Mihkel Kask (1959)*

### Examples from the campaign:

*Kui koer hammustas siis kusti haavale pääle ja paranes kohe ära* (When a dog bit then one pissed on the wound and it healed right away). RKM II 100, 536 (5) < Petserimaa, Vilo village (1960)

*Loomadelt haiguse inimesele "akkamist" on kardetud kärnade ja villide (vist suu ja sõratõbi?) puhul* (Diseases 'hooking' on people from animals were feared in case of scabs and blisters (possibly foot and mouth disease?)). RKM II 111, 531 < Laimjala, Saareküla (1961)

*Nahahaigusi pesti allikas, mille vesi jookseb põhja poole. Samuti pesti selle veega oma haigeid silmi* (Skin diseases were washed in a spring which flows towards north. Also one's ill eyes were washed with this water). RKM II 111, 170 (566) < Kingissepa reg., Muhu, Linnuse village (1961)

To some degree, Kask and Villako started their interaction with folklorists from a new page. By the time they composed their questionnaire, the situation with the use of folk belief had changed considerably, and also the situation with physicians speaking in Estonian had changed considerably. Medical knowledge prevailed over suppressed folk healing (Soviet folk did not need this kind of rubbish), physicians were often Russian speaking, the demographic situation had changed, there were shifts in generations since young people began to urbanise and the generation carrying the oldest layers of traditions was dying.

It is important in my opinion, that this initiative came from elsewhere than folkloristics, because if folklorists had tried to undertake such large collecting, the society or the officials might perhaps have condemned it. Now it likely had a 'real' scholarly feel that it is important and will produce new information. Highly successful campaign probably helped to support the folklorists' confidence in the 1960s, to voice now and again the importance of studying the officially neglected folk belief and the need for specialists on this field and some of the official documents on this topic were produced (Gorsič 2018, forthcoming). The times, however, were not ripe.

## Conclusion

Feeling responsible for the health of the general public in the Estonian territory, the leading medical professionals were interested in collecting and analysing folk healing, as well as lecturing about discouragement of such an activity and finding common points. Although folk medicine was gradually collected before Jakob Hurt, who included it into a widespread collecting activity in 1888, in the early decades of the 20<sup>th</sup> century the medical professionals in turn started several campaigns focussing on the collecting of folk medicine. Sadly, an important folk medicine collection of the Estonian Museum of Hygiene was mostly lost. Luckily, the collections of the EFA and the ENM survived WWII without greater damage.

Some differences in the approaches are that medical professionals and students have been of the opinion that they are the best to collect such material – they have the knowledge and an understanding. Folklorists have not advertised which profession is the best in recording folk medicine, but have in turn been rather successful in collecting the material. Both parties have, however, managed to get a number of followers or co-workers to help them in the task.

Principally, the values of physicians and folklorists do differ, since folklorists see beyond the rationality of a given cure, physicians mainly (want to) see the believable side – or if there is any at all. One difference between the two mentioned generations of physicians would be that Sumberg and his colleagues were in a situation where the Estonian physicians only started to gain ground and grow in numbers and they also had to educate the nation a lot – folk medicine collections were to be used as examples of what and how not to do. Mihkel Kask played an important connecting point between two eras. He and Kaljo Villako were working in a different situation than before, in between changing eras, generations and knowledge, and compared to their earlier colleagues, they were really looking down the history line. The more important is this co-operation between them and the folklorists to us.

For ideological reasons, it took quite a while for folklorists to start talking, writing and collecting belief topics in the Soviet era openly, but whenever possible, they did so anyway. As applies to Estonian folklore in general, the collecting of folk medicine was done as thoroughly as possible.

Medical professionals both in Estonia and in other parts of Europe traditionally viewed folk medicine as superstition and nonsense, which would die out with the progress of scientific medicine. Up to the mid-20<sup>th</sup> century, a tendency to regard folk medicine as a disappearing tradition existed even among folklorists and ethnologists. It is also because of that they were interested in collecting folk medicine. In addition, there were shifts in society and lifestyle from the early 20<sup>th</sup> century on, pointing out to the ‘disappearing’ tradition and the actual disappearing knowledge of older generations. What gradually also disappeared however, was the old scholarly understanding of the folk healing and curative practices. A new understanding emerged that folk or alternative medicine was there to stay, develop, challenge and (counter)balance the academic approach.

Time has shown that although medical science evolved a lot since the late 19<sup>th</sup> century or even the 1970s, the alternative healing is perhaps stronger and due to digital evolution more accessible than ever. Research of folk medicine in Estonia had to wait until the late 1970s and 1980s to start to flourish again academically. Thankfully, there are those earlier collections we can now draw comparisons from and there is still a lot to analyse.

*This research has been supported by the Centre of Excellence in Estonian Studies (CEES, European Regional Development Fund) and is related to the research project IUT22-4 (Estonian Research Council) “Folklore in the Process of Cultural Communication: Ideologies and Communities”.*

## References and Notes

- <sup>1</sup> Goršič A. The Position of Folk Belief in Estonian Folkloristics During the Soviet Era. *Visions and Traditions: Knowledge Production at Tradition Archives*. 2018. Ed. Audun Kjus et al. Helsinki: FF Communications 315 (forthcoming).
- <sup>2</sup> It is difficult to find a common denominator, since not all who got interested in collecting folk medicine necessarily possessed an university degree. Nevertheless, I use the word “academics” here to point to the main initiators of collecting, who usually had a higher education.
- <sup>3</sup> Now we call it placebo.
- <sup>4</sup> Hinrikus T; Raal A; Tankler H. *Farmaatsia Tartu Ülikoolis läbi aegade*. 2005. Tartu: Tartu Ülikooli farmaatsiainstituut; Vendla K. 80 aastat tagasi pandi alus tänasele apteegivõrgule. *Eesti Rohuteadlane*. 2003. No 2. Tallinn: Eesti Apteekrite Liit. P. 26.
- <sup>5</sup> Riin Alatalu has written on the development of medical thought in 19<sup>th</sup> century in Estonia in her BA paper at the Department of Ethnology at the University of Tartu in *Meditsiinilise mõtte areng Eestis 19. sajandil eestikeelse kalendrikirjanduse näitel* (1992). Folklorist Marju Kõivupuu has given a short overview on the development of folk and academic medicine in Estonia between 19<sup>th</sup>/20<sup>th</sup> century in *Rahvaarstid. Noor ja vana Suri Võrumaalt* (2000).
- <sup>6</sup> Kalle R., Sõukand R. Collectors of Estonian Folk Botanical Knowledge. *Baltic Journal of European Studies*. Vol. 1, No 1 (9), 2011. P. 213–229; Sõukand R., Raal A. Data on Medicinal Plants in Estonian Folk Medicine: Collection, Formation and Overview of Previous Research. *Folklore*. 2006. No 30. P. 173–200.
- <sup>7</sup> Eesti Üliõpilaste Selts. Üleskutse taimeteaduse oskussõnade asjus. *Eesti Kirjandus*. 1912. No 7. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 170.
- <sup>8</sup> Kool J. Rahva looma-arstimise viiside, arsti rohtude ja anatomiliste nimetuste korjamine. *Eesti Kirjandus*. 1912. No 7. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 206–224.
- <sup>9</sup> Preserved at the Estonian Folklore Archives of the Estonian Literary Museum.
- <sup>10</sup> Grünthal J. Eesti rahvameditsiin, eriti sünnituse ning naistehaiguste puhul ja laste arstimisel, vanavara valgustusel. *Eesti Kirjandus*. 1924. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 229–308 (7); 334–347 (8); 386–395 (9); 443–453 (10); 475–491 (11).
- <sup>11</sup> Sumberg V. *Rahva arstiteaduse korjamine kava*. Eesti Rahva Muuseumi väljaanne 17. “Eesti Üliõpilaste Seltsi” arstiteaduse osakonna toimetus. 1921. Tartu: J. Mällo trükk. P. 6; Sumberg V. Rahva-meditsiin ja arstiteadus. *Tervis*. 1922. No 6. P. 46.
- <sup>12</sup> Answers to this campaign are archived in the Estonian Folklore Archives of the Literary Museum and digitised by the Museum’s Department of Folkloristics.
- <sup>13</sup> ERM = Estonian National Museum’s folklore collection at the Estonian Folklore Archives.
- <sup>14</sup> Sumberg V. Rahva-meditsiin ja arstiteadus. *Tervis*. 1922. No 6. P. 41–47.
- <sup>15</sup> EFAM, ERA 18A, questionnaire entitled ‘Start to Collect Folk Medicine’. EFAM = History of Estonian Folkloristics materials within the Estonian Folklore Archives of the Estonian Literary Museum.
- <sup>16</sup> Sumberg V. *Eesti Tervishoiu Muuseum 1924–1934*. 1935. Tartu: Eesti Tervishoiu Muuseumi väljaanne 85. P. 60–61.
- <sup>17</sup> Tupits A. MD Voldemar Sumberg and the Folk Medicine Collection of the Estonian Museum of Hygiene from the 1920s and 1930s. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2010. No 4 (2). Tartu: Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu. P. 19–30; Goršič A. Honouring and Losing Knowledge: Folk Medicine Collection of the Estonian Museum of Hygiene in the Early 20<sup>th</sup> Century. *Acta Medico-Historica Rigensia*. 2016. Vol X (XXIX). Riga: RSU. P. 301–322.
- <sup>18</sup> Lielbārdis A. Fricis Brivzemnieks at the Very Origins of Latvian Folkloristics: An Example of Research on Charm Traditions. *Mapping the History of Folklore Studies: Centers, Borderlands and Shared Spaces*. 2017. Ed. D. Bula, S. Laime. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. P. 193–206.
- <sup>19</sup> Vallner R. *Eesti rahvarohtude sõnastik. Käsiraamat apteekritele ja arstidele*. 1929. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastus-Ühisus.
- <sup>20</sup> Kalle R.; Sõukand R. A schoolteacher with a mission: Preserving disappearing plant names. Gustav Vilbaste (1885–1967) and ethnobotany in Estonia. *Pioneers in European ethnobiology*. 2014. Ed. I. Svanberg, L. Luczaj. Uppsala: Royal Gustavus Adolphus Academy. P. 201–218; Sõukand R.; Kalle R. Personal

- and shared: the reach of different herbal landscapes. *Estonian Journal of Ecology*. 2012. No 61 (1). P. 20–36.
- <sup>21</sup> Vilberg G. *Meie kodumaa taimi rahva käsitluses* I–II. 1934–1935. Tartu: Loodusevaatleja Kirjastus. P. 3–7.
- <sup>22</sup> Põldmäe R. *Noor Jakob Hurt*. 1988. Tallinn: Eesti Raamat. P. 99–100; Arukask M. Jakob Hurt modernse maailmavaate saadikuna 19. sajandi eesti kultuuripildis. *Muutused, erinevused ja kohanemised eesti kultuuriruumis ja selle naabruses*. 2007. Ed. M. Arukask. Viljandi: [Tartu Ülikool]. P.16.
- <sup>23</sup> Manninen I. Rahvateaduslised küsimuskavad III. *Eesti Kirjandus*. 1924. No 4. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 173–176.
- <sup>24</sup> Manninen I. Üldjooni meie rahvameditsiinist. *Eesti Kirjandus*. 1925. No 11. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 455–457.
- <sup>25</sup> Manninen I. *Die dämonischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung*. 1922. FFC 45. Helsinki: Suomalainen Tietekatemia.
- <sup>26</sup> Manninen, I. Üldjooni meie rahvameditsiinist. *Eesti Kirjandus*. 1925. No 11. P. 453–459.
- <sup>27</sup> Manninen I. Paar seletust rahvaomase patoloogia alalt. *Eesti Kirjandus*. 1924. No 5. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 210–220.
- <sup>28</sup> Eisen M J. Mida on mullu rahvaluule korjamise alal tehtud? *Eesti Kirjandus*. 1927. No 1. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, P. 64.
- <sup>29</sup> Läht S. M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu. *Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed. Uurimusi ja materjale* II. 1961. Tartu: Eesti NSV Teaduste Akadeemia. P. 411–413.
- <sup>30</sup> Eisen M J. Helme tilpajad. *Eesti Kirjandus*. 1921. No 12. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 419–422.
- <sup>31</sup> Kurfeldt-Hanko J. Nõiamärkidest. *Eesti Kirjandus*. 1938. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 365–377 (8); 403–415 (9).
- <sup>32</sup> Koern, Ella. Eesti naise iluravist endistel aegadel. *Eesti Kirjandus*. 1939. No 11. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus. P. 505–512.
- <sup>33</sup> Tupits A. *Käsitlusi rahvameditsiinist: mõiste kujunemine, kogumis- ja uurimistöö kulg Eestis 20. sajandil*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 13. (Aspects on Folk Medicine: Development of the Definition, Data Collecting and Research in Estonia in the 20th Century). 2009. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. P. 62–64.
- <sup>34</sup> Looits O. Rahvaluulelisi küsimusi. *Jõulu almanak*. 1928. Tallinn: Eesti Kirjastus-Ühisuse trükikoda. (offprint) P. 4.
- <sup>35</sup> Viidalepp R. *ERA küsimuskava nr. 3. Juhiseid rahvaluulekogujatele. Mida ja kuidas koguda?* 1936. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 25–26.
- <sup>36</sup> Tampere H. Küsimusi rahvameditsiinist I. *Rahvapärimuste Selgitaja*. 1940. No II, 2 (9). Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 69–72.
- <sup>37</sup> Tampere H. Esimene Soome-Eesti rahvuslike teaduste uurijate kongress. *Rahvapärimuste Selgitaja*. 1939. No I, 7. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 246.
- <sup>38</sup> Ribenis K. *Eesti rahvaluule bibliograafia* (1918–1993) I. 1997. Tallinn: Eesti Keele Instituut, Folkloristika osakond. P. 427.
- <sup>39</sup> Looits O. Meie sisetööst ja välisabist. *Rahvapärimuste Selgitaja*. 1940. No II, 2 (9). Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 41.
- <sup>40</sup> Viidalepp R. Mida ja kuidas pildistada. *Rahvapärimuste Selgitaja*. 1938. No I, 4. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 129, 131.
- <sup>41</sup> Viidalepp R. Neljas aruanne rahvaluule kogumisest (I.X – 31.XII 1936) ja lühike aastakokkuvõte. *Rahvapärimuste Selgitaja*. 1937. No I, 2. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv. P. 65.
- <sup>42</sup> Rooks G. Ebaarstimine Eestis. *Eesti Arst*. 1929. No 10. Eesti Arst: arstiteaduslik kuukiri/Akadeemiline Arstiteaduse Selts. Tartu: Tartu Eesti Kirjastus. P. 377–378.
- <sup>43</sup> Põvvat L. Teaduslik meditsiin contra rahvameditsiin. Pilk ajalukku. *Kultuur ja Elu*. 1992. No 2. Tallinn: Markleis. P. 48.
- <sup>44</sup> Indeed, *Tervis* published several articles, which focused on the practises of folk medicine.

- <sup>45</sup> *Eesti Arst*. Lisa. VIII. Eesti Arstidepäev Võrus 31. augustil ja 1. septembril 1929. aastal. Protokollid. 1929. P. 61–62.
- <sup>46</sup> Kui tervis on odav. *Tervis*. 1930. No 3. P. 44–46.
- <sup>47</sup> Hion V. Miks on inimesed ebausklikud? *Tervis*. 1934. No 1. P. 6–10; Sumberg V. Ravimisest mõjustusega. *Tervis*. 1934. No 10. P. 158–159.
- <sup>48</sup> Lind S. 1920.–1934. a. peetud Eesti Arstidepäevade ja -kongresside resolutsioonide ja sooviavalduste teostamisest. *Eesti organiseeritud arstkond 1912–1937*. 1938. P. 380, 384.
- <sup>49</sup> *Peremeditsiini ja rahvatervishoiu instituut, Tartu Ülikool* (Institute of Family Medicine and Public Health, University of Tartu). *Tervishoiu Instituudi ajalugu* (History of the Institute of Healthcare). <https://tervis.ut.ee/et/instituudist/tervishoiu-instituudi-ajalugu-0> (last access March 2, 2018).
- <sup>50</sup> Paju A. *Loodusravi*. 2007. Tallinn: Maalehe Raamat. P. 29.
- <sup>51</sup> Oganjan K. Tervishoiusüsteem Harjumaal 1922–1926: töötajad, asutused, arstiabi kättesaadavus. *Mäetagused*. 2010. No 45. P. 95–104.
- <sup>52</sup> More comments and exact references on this: Goršič A. The Position of Folk Belief in Estonian Folkloristics During the Soviet Era. *Visions and Traditions: Knowledge Production at Tradition Archives*. 2018. Ed. Audun Kjus *et al.* Helsinki: FF Communications 315 (forthcoming).
- <sup>53</sup> Saava A. Mihkel Kask – 100. *Eesti Arst*. 2003. No 9. Eesti Arst: Eesti Arstide Liidu ajakiri = Estonian Medical journal. Tallinn: Celsius Healthcare. P. 674–676.
- <sup>54</sup> Kask M, Villako K. Rahvameditsiini andmete kogumise vajalikkusest. *Nõukogude Eesti Tervishoid*. 1959. No 4, P. 52–53.
- <sup>55</sup> RKM II 411, 2–111 (1959). RKM = Folklore Collection of the Folklore Department of the State Literary Museum.

*Ave Goršiča*

## Akadēmiski izglītotie mediķi un tautas medicīnas datu apkopošana Igaunijā no 19. gadsimta beigām līdz 20. gadsimta 70. gadiem

### Kopsavilkums

**Atslēgvārdi:** medicīnas vēsture, folkloristika, Igaunijas tautas medicīna, ārsti, Igaunijas tautas medicīnas apkopošanas vēsture

Mērķtiecīgi vācot datus par tautas medicīnu, jo īpaši par ārstniecisko augu izmantošanu, ir apkopotas vairākas nozīmīgas kolekcijas. Viens no ievērojamākajiem pētniekiem folkloristikā bija Jakobs Hurts (*Jakob Hurt*), bet vairāki ārsti, piemēram, Kārlis Ernsts fon Bērs (*Karl Ernst von Baer*), Johans Vilhelms Ludvigs fon Luce (*Johann Wilhelm Ludvig von Luce*), Frīdrihs Roberts Fēlmans (*Friedrich Robert Faehlmann*) un Frīdrihs Reinholds Kreicvalds (*Friedrich Reinhold Kreutzwald*), arī ir izteikušies par ārstniecisko augu īpašībām, to lietderību un nepareizas lietošanas sekām.

Pieaugot igauņu valodā runājošu akadēmiski izglītotu cilvēku skaitam, gan medicīnas studenti un ārsti, gan folkloras pētnieki un etnologi veidoja datu aptaujas. Medicīnas datu apkopotāji vēlējās rast loģisku pamatojumu tautas medicīnai un centās izprast attiecības starp pacientu un ārstu, kā arī izzināt slimības, ar kurām tauta slimoja. Kultūras pētnieki savukārt pievērsa uzmanību tautas dziedniecības iespējām, jo dziedniecības prakses tika īstenotas, sākot no krustcelēm un beidzot ar pirti, un vēlējās arī izprast, kāda bija tautas domāšana, slimībai dodot vārdu un saslimušajam veidojot aizsardzības barjeru starp sevi un slimību.

Lai gan šiem akadēmiski izglītotajiem cilvēkiem daudzi mērķi bija kopīgi – seno zināšanu apkopošana vienmēr mainīgajos apstākļos, tautas un akadēmiskās medicīnas saliedēšana, iedzīvotāju izglītošana, izmantojot labos un sliktos piemērus, vēstures zināšanu jaunrade –, praktizējošie ārsti uzskatīja, ka vislabākie tēmas apkopotāji tomēr ir viņi paši. Turklāt interese par tautas medicīnu reizēm izraisīja karstas diskusijas un pat apsūdzības, par ko liecina daži ārstu sanāksmju protokoli.

Taču ir bijuši arī veiksmīgas sadarbības piemēri kā medicīnas studentu centieni sadarboties ar Igaunijas Nacionālo muzeju; etnologu un folkloras pētnieku ietekme, veidojot Higiēnas muzeja kolekciju; kā arī ārstu Mihkela Kaska (*Mihkel Kask*), Kaljo Villako (*Kaljo Villako*) un folkloras arhīvu sadarbība, kas nodrošināja ilgtermiņa medicīnas zināšanu apriti, kas tajā laikā bija tuvu izzušanas robežai.



Vēstures dati atklāj, ka Higiēnas muzeja kolekcija lielākoties pazuda Otrā pasaules kara laikā, taču, par laimi, kolekcijas, kas atradās Igaunijas Nacionālajā muzejā un Igaunijas Folkloras krātuvē Igaunijas Literatūras muzejā, gandrīz nemaz netika skartas. Var secināt, ka interese par tautas dziedniecību, lai kāds būtu tās modernais nosaukums, ir tikpat spēcīga kā interese par akadēmisko medicīnu.

*Ave Goršič*

## The Academics and the Recording of Folk Medicine in Estonia from the late 19<sup>th</sup> Century to the 1970s

### Summary

With purposeful collecting of folk medicine, especially the use of herbs, from the late 19<sup>th</sup> century, several important collections were put together. Within folkloristics, Jakob Hurt is one of the most prominent names, but several physicians like von Baer, von Luce, Faehlmann and Kreutzwald showed interest in the topic, giving their opinion on the usefulness and misuse of herbal and other remedies.

With the rise of Estonian-speaking academics, medicine students, physicians, folklorists and ethnologists one by one issued their respective questionnaires, with one clear distinction. The medical collectors were eager to find the rationale behind folk curing, and seeking after clarifying the relationships between a patient and a physician, as well as the folk pathology. Cultural researchers were therefore seeking after the many sides and possibilities of the use of folk healing, since healing actions took place from crossroads to local sauna; but they also tried to understand the folk mind behind naming an illness to create a protective barrier between oneself and the disease.

Though many of the aims of all these academics were common – gathering the old wisdom in continually changing times, bringing folk and academic medicine closer, educating population on the grounds of good and bad examples, creating scientific historical knowledge – the physicians were of the opinion that they would be the best collectors of the topic. Paradoxically, the interest towards folk medicine also brought up heated accusations as shown by some of the protocols from the physicians' meetings.

There have also been successful models of cooperation, e.g. between the medical students and the Estonian National Museum, the probable influence to the Museum of Hygiene's collection obtained from ethnologists and folklorists, as well as the well-known cooperation among Mihkel Kask, Kaljo Villako and the staff at the Folklore Archives, which produced a long-term inflow of by that time truly disappearing medical knowledge.

History has shown that a valuable collection of the Museum of Hygiene went largely lost during WWII, whereas luckily the collections guarded by the Estonian National Museum and the Estonian Folklore Archives (of the Estonian Literary Museum) were left with little or no damage. It has also become clear that interest towards folk healing, whatever its modern (academic) name, is as strong as ever even next to the academic medicine, which is also better than ever before.

## Auduma un papīra ziedu vainagi Latvijā 18. un 19. gadsimtā

**Atslēgvārdi:** auduma un papīra ziedi, puķes, vainags, tradicionālais apģērbs, kāzu apģērbs

Ievadam neliels personīgs stāsts. Kad biju maza – 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā –, tuvojoties Jāņiem, Rīgas Centrāltirgu pārpludināja sombrero tipa cepuru, kokošņiku un papīra puķu vainagu tirgotāji. Skatījos ar izbrīnu uz rozā un zilu kreppapīra puķu vainagiem, kam aizmugurē piestiprinātas papīra lentes. Pieaugušie nosodošā balsī man paskaidroja, ka latviešiem tādu vainagu nav, tie ir ukraiņu vainagi un tie ir bezgaumīgi. Mūsu ģimenē vienmēr svinēja tradicionālos Jāņus, un es zināju, ka Jāņos galvā jāliek pļavas ziedu vainags. Vēlāk vasarā vairākas kaimiņu meitenes dižojās ar saviem papīra puķu vainagiem, un man arī sāka tādu gribēties. Tomēr man nepirka, jo tie taču ir bezgaumīgi un mēs, latvieši, tādus nevalkājam. Tā es uzaugu ar pārliecību, ka latviešiem šādu vainagu nekad nav bijis, bet mākslīgie ziedi apģērba rotājumā liecina par sliktu gaumi. Varu saprast savu ģimeni un pārējo latviešu inteligenci, kura ar varītēm turējās pie latviskā “brālīgo republiku” kultūras uzmācības laikmetā. Taču pamazām bijis jānonāk pie apjausmas, ka mākslīgo ziedu vainagi latviešiem tomēr ir bijuši, bet tos no tradicionālā tautastērpa izspiedusi tautastērpa pētnieku un veidotāju “tīrā latviskuma” ideoloģija.

Latviešu apģērba vēstures izpētē mākslīgo ziedu vainagi līdz šim guvuši maz ievēribas un plašajā galvas rotu klāstā palikuši nepamanīti vai arī tiši neievēroti. Tomēr tie ir gana savdabīgi, lai tiem pievērstu uzmanību mūsdienu etnologi un kultūras vēstures interesenti. Šādi vainagi pieminēti arī latviešu tautasdziesmās, taču, lai dziesmu tekstos tos atpazītu, jāapzina vainagu izskats, valkāšanas konteksts un hronoloģiskā un ģeogrāfiskā izplatība.

Pētījuma mērķis ir apkopot dažādu avotu sniegtās ziņas par auduma un papīra ziedu vainagiem mūsdienu Latvijas teritorijā 18. gadsimta beigās un 19. gadsimtā un izzināt šo vainagu valkāšanas apstākļus. Pētījumā izmantotas avotu analīzes, kontentanalīzes un salīdzināmās analīzes metodes. Rakstā atspoguļoti līdz šim nepublicētu Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuvē (turpmāk – LFK), Latvijas Nacionālajā Vēstures muzejā (CVVM), Latvijas Etnogrāfiskajā brīvdabas muzejā (BDM) glabāto un publicēto avotu izpētes rezultāti projektā “Apģērba attīstība Latgalē 19. gadsimtā”.<sup>1</sup>

Latviešu apģērba vēsturei veltītajā literatūrā līdz šim mākslīgo ziedu vainagi pieminēti tikai dažas reizes pāris rindkopu apmērā. Kontekstā ar līgavu vainagiem starpkaru periodā publicēts zīmējums ar vienu no Vecpiebalgas vainagiem,<sup>2</sup> tas pārpublicēts apģērba pētnieces Aijas Jansones monogrāfijā, kur citēti arī divi Pieminekļu valdes interviju fragmenti no Cēsu apriņķa.<sup>3</sup> Etnogrāfe Mirdza Slava pieminējusi līgavu vainagus, kuri uzskatāmi par neglītiem, taču patikuši bagātām saimniekmeitām, jo bijuši dārgi.<sup>4</sup> Rihards Zariņš, Mirdza Slava un Aija Jansone atsaukušies uz to pašu Vecpiebalgā darināto vainagu (CVVM 13782/1). Šā vainaga attēls publicēts arī Latviešu etnogrāfiskajai izstādei veltītajā izdevumā.<sup>5</sup> Mirdza Slava rakstījusi par to, ka līgavas Latgalē mākslīgo ziedu vainagus sākušas izmantot ap 19. gadsimta 80. gadiem.<sup>6</sup> Vēlāk, nesaistot attēlus ar kāzu situāciju, etnogrāfi izteikuši pieņēmumu, ka divām jaunām meitām no Latgales, iespējams, galvā bijuši mākslīgo ziedu vainagi 1860. gadā tapušajās fotogrāfijās, kurās Slava savulaik saskatījusi dabīgos ziedus.<sup>7</sup> Sasaistē ar Eiropā izplatītajām līgavu galvas rotām mākslīgo ziedu vainagus Latvijā tuvāk pētījusi šā raksta autore.<sup>8</sup>

Pētījuma avotu bāzi veido rakstītie un ikonogrāfiskie vēstures avoti, kā arī lietiskie un folkloras avoti, kuri glabājas dažādās krātuvēs. Tālāk sniegts šo avotu apskats pa to grupām. Vispirms izskatīti rakstītie un ikonogrāfiskie vēstures avoti hronoloģiskā secībā.

Kā pirmie jāmin Johana Kristofa Broces (*Brotze*, 1742–1823) zīmējumi, kuri tapuši 18. gadsimta pēdējā ceturksnī. Vairākām tajos attēlotajām meitām galvā redzami vainagi, kuri izskatās veidoti no mākslīgiem ziediem. Vienai no trim meitām no Vangažiem un Inčukalna galvā ir vainags, kas darināts no lielām baltām un mazākām sarkanām puķēm, par to Broce raksta: “Pirmajai galvā sarkanu un baltu puķu vainags.”<sup>9</sup> Šim vainagam aizmugurē nav piestiprinātu lenšu. Kādai meitai no Ziemeļvidzemes Broce zīmējis galvā mākslīgo ziedu vainagu no sarkanām un zilām puķēm, tam aizmugurē piestiprinātas krāsainas lentes. Pie zīmējuma Broce atzīmējis, ka Gaujienas un Trapenes muižā “tikai meitas nēsā milzīgu krāsainas dzijas pušķu kroni”.<sup>10</sup> Ar metāla vizuļiem un lapiņām rotātu līgavas vainagu Broce zīmējis un aprakstījis Dzērbenē,<sup>11</sup> savukārt Pārdaugavā attēlojis meitas Jāņu vakarā.<sup>12</sup> Viņām visām galvā zīmēti kupli zāļu vainagi, un tie stipri atšķiras no pārējiem Broces attēlotajiem mākslīgo ziedu vainagiem. Dabīgo ziedu vainagus Broce attēlojis tikai šajā vienā zīmējumā, un tas varētu liecināt, ka tādus viņš redzējis tikai Jāņos.

1846. gadā Krievijas Ģeogrāfiskā biedrība organizēja pirmo ekspedīciju somu akademiķa Andersa Jūhana Šēgrēna (*Sjögren*, 1794–1855) vadībā, lai apmeklētu Rietumvidzemes un Ziemeļkurzemes lībiešus. Kopā ar viņu lībiešu apdzīvotos pagastus apmeklēja arī mākslinieks Augusts Pecolds (*Pezold*, 1794–1859). Nozīmīgs ir Pecolda akvarelis “Lībiešu vedekla Irbes ciemā”, kurā attēloti līgava un līgavainis 19. gadsimta vidū. Līgavai galvā redzams krāsains kupls vainags, kuram aizmugurē pievienotas dažādu krāsu lentes. Šķiet, ka šo pašu līgavas tērpu aprakstījis arī vācbaltu gleznotājs, etnogrāfs un mākslas vēsturnieks Jūliuss Dēriņgs (*Döring*, 1818–1898), kurš tajā pašā laikā viesojies lībiešu krastā. Viņš rakstījis:

Galvu sedza īpata veida vainags vai augsta galvas rota no krāsainām zīlītēm un citām pērlēm, stikla koraļļiem, krāsainiem akmeņiem un vizuļiem, kas salikti ziedu veidā. Platas,

dažāda garuma un krāsas zīda lentes piestiprinātas pie vainaga un nokarājas lejup pa muguru.<sup>13</sup>

Ne zīmējums, ne apraksts nesniedz ziņas konkrēti par auduma vai papīra ziediem, taču liecina par līgavas vainagu, kas veidots no mākslīgiem ziediem un kam aizmugurē piestiprinātas krāsainas lentes.

Krievijas Etnogrāfiskajā muzejā Pēterburgā glabājas divi fotoattēli, kuros pilnā augumā redzamas meitas ar ziedu vainagiem galvā.<sup>14</sup> Attēlu kvalitāte nav augsta, tomēr šķiet, ka latviešu etnogrāfēm, kuras izteikušas pieņēmumu, ka šie ir mākslīgo ziedu vainagi, ir taisnība. Turklāt viņas pieņem, ka šādus vainagus jaunas meitas varēja valkāt arī pirms kāzām.<sup>15</sup> Vainagu aizmugure nav redzama, tāpēc nevar spriest, vai tiem bijušas pievienotas lentes. Taču ir redzams, ka meitas tērpušās tradicionālajā Latgales apģērbā, kas liecina, ja šie ir mākslīgo ziedu vainagi, tie valkāti pie tradicionālā tērpa.

Poļu etnogrāfe un folkloras vācēja Stefānija Uļanovska (*Ulanowska*, 1830–ap 1912) Viļānos 1891. gadā rakstījusi, ka pirms vairākiem gadu desmitiem līgavām “galvu rotāja vaiņuks jeb vainags [...] Šī vainaga saspraušana no visām pazīstamajām meitenēm līgava aizlienēja lentes, kas uz pleciem veidoja veselu bunti.” Viņa sīki aprakstījusi līgavu ietērpu arī 19. gadsimta 90. gadu sākumā, piebilstot:

[G]alvā liek šausmīgu vainagu no baltām papīra puķēm ar zaļām lapiņām, ar garu zaru, kas nokarājas uz muguras; ap kaklu tāda pati uz krūtīm sasprausta virtene un tam visam klāt vēl balts tilla plīvurs, kas piestiprināts vainaga aizmugurē un dažkārt sniedzas līdz pat pēdām. Grūti iedomāties, cik skumju parodiju tas viss kopā veido, it īpaši krāsainā kleita un tāds plīvurs, kas jau pēc stundas izskatās kā netīra lupata. Līgavas māsas [...] galvā un ap kaklu liek tādas pašas virtenes kā līgavai, tikai no rozā vai tumšsarkaniem ziediem. “Skaisti” gan izskatās šīs virtenes, uzliktas galvām, kas nav safrizētas virteņu valkāšanai.<sup>16</sup>

Pēc šā apraksta iespējams secināt, ka Viļānos, tāpat kā citviet Latvijā, līgavas sējušas lentes pie tradicionālajiem vainagiem, savukārt papīra puķes rotājumos izmantotas jau kopā ar pilsētas tipa apģērbu. Turklāt norādīts, ka līgavām puķes bijušas baltas, bet līgavas māsām – rozā un sarkanas.

Somu etnogrāfa un arheologa Aksela Olai Heikela (*Heikel*, 1851–1924) foto liecības no lībiešu krasta 1902. gadā atspoguļo arī līgavas tērpu, pie kura piederējies augsts, ziediem un pērlēm rotāts vainags, kam aizmugurē daudz lenšu.<sup>17</sup> To, ka tērps visdrīzāk ir lietots 19. gadsimtā, liecina tā tradicionālajam apģērbam raksturīgais izskats, kā arī izmērs, proti, tērpa demonstrētājam tas bijis stipri par lielu, pēc kā iespējams secināt, ka tas nav viņas tērps, bet, visdrīzāk, saglabāts no agrākiem laikiem.

Savdabīga rakstīto un ikonogrāfisko avotu grupa ir tās fotogrāfijas, zīmējumi un publikācijas presē no 1882. līdz 1895. gadam, kas liecina, ka pēc tam, kad tradicionālais apģērbs bija zudis no ikdienas valkāšanas, pie jaunradītā tautiskā tērpa koristes valkājušas mākslīgo ziedu vainagus vai diadēmas. Pirmo tautiskos tērpos ģērbto kuru attēlos mākslīgo ziedu vainagi ir visām meitām, taču pamazām tos aizstāj ziļu vainagu atdarinājumi, kuri, sākot ar gadsimta miju, kļūst par galvenajiem dziedātāju vainagiem. Šķiet,

ka sākotnēji mākslīgo ziedu vainagi ir uzskatīti par gana tradicionāliem, taču ar laiku tie vairs nav atzīti par latviskiem un tautiskiem. Šim tautiskā tērpa galvas rotu attīstības ceļam iespējams izsekot etnoloģes Anetes Karlsones pētījumā iekļautajos tautiskā tērpa ieteikumos, laikabiedru vērtējumos un attēlos.<sup>18</sup>

Par auduma un papīra ziedu vainagu izskatu un uzbūvi visprecīzākās ziņas sniedz lietiskie avoti. Latvijas muzeju krātuvēs glabājas septiņi 19. gadsimta vainagi, kuri veidoti no auduma un papīra ziediem.<sup>19</sup> Četri no tiem atrodas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja krājumā.

Kā pirmais jāizceļ jau iepriekš literatūrā pieminētais vainags no Cēsu apriņķa Vecpiebalgas (CVVM 13782/1), kas veidots uz papes pamatnes, apvilktas ar svītrainu kokvilnas audumu. Aizmugurē pievienotas četras zīda lentes gaišos toņos. Rotājumam izmantoti dažādu krāsu audumi, lielākā daļa no tiem – raibi. Vietām audums savilkts pušķiņš, kas atgādina puķes, tādas ir stiprinātas gar visu augšējo malu un dažviet arī citur. Priekšā – viena balta papīra puķe. Rotājumā izmantotie audumi pārsvarā ir kokvilnas, daži – zīda, ir arī brokāta lentes. Pievienotas virtenes ar stikla pērlītēm sudraba, zelta, zilganā, brūnganā un melnā krāsā.

Muzejā glabājas otrs līdzīgs Vecpiebalgas vainags (CVVM 13781/1), kas veidots uz papes pamatnes, oderēts ar gaiši rozā kokvilnas audumu. Rotājumā izmantoti lupatiņu gabaliņi – kokvilnas, zīda un, iespējams, daži vilnas –, kā arī lenšu gabaliņi un ziedi no auduma un diegiem. Ziedi – rozā, zilā un baltā krāsā, kātiņi aptīti ar papīru. Rotājumā lietotie audumi – pārsvarā vienkrāsaini, ir arī raibi, dažādās krāsās, pat melns, taču nav nekā dzeltena.



Vecpiebalga. Latvijas Nacionālais vēstures muzejs, CVVM 13781/1. Ievas Piģoznes foto



Turlava. Latvijas Nacionālais vēstures muzejs, CVVM 14093. Ievas Pigoznes foto

Trešais vainags ir no Kuldīgas apriņķa Turlavas pagasta (CVVM 14093). Tas veidots uz papes pamatnes, apvilks ar smalku rozā kokvilnas audumu. No ārpuses aplīmēts ar zelta folijas papīru. Gar vainaga augšējo malu piestiprināta bronzas brokāta lentīte. Visapkārt vainagam – baltas, rozā un tumši zilas auduma un sarkana papīra puķes. Vietām puķēm pievienoti arī zaļa papīra kušķīši, metāla folijas lapiņas un smalku bronzas skārda sloksnišu pušķi.

Ceturtais vainags ir no Ventspils apriņķa Dundagas pagasta (CVVM 14139). Tam ir cinkota skārda korpuss – loks ap galvu un virs tā krusts. Korpuss vietām aptīts ar rozā zīda lenti. Galvas vidū pāri vainagam zem krusta ievietota papīra zelta folija ar reljefā iespiestu lapiņu rotājumu. Ap vainaga loku ar metāla stieplīti pievienoti auduma ziedi: lieli sarkani, mazāki balti, rozā un zili, arī zaļas papīra lapas. Ziediem ar zaļu papīru aptīti kātiņi, zaļas auduma un papīra lapas ar iespiestu reljefu lapu formu. Ziedi atgādina rozes, ābeļziedus un vizbulītes, daži nenosakāmi. Pievienotas uz metāla stieplēm vērtas stikla bumbiņas sudraba, zelta, sarkanā, zaļā un rozā krāsā. Vainagā izmantotās stikla kreļļu virtenes līdzinās Kurzemes lībiešu līgavas mazajam vainadziņam, kas rotāts ar stikla bumbiņu virtenēm un lentēm un atrodas Latvijas Nacionālajā vēstures muzejā (CVVM 14060).<sup>20</sup>

Trīs auduma un papīra ziedu vainagi glabājas Latvijas Etnogrāfiskajā brīvdabas muzejā. Šīs galvas rotas ir smalkākas, bez papes pamatnēm, divas no tām veidotas nevis kā pilns aplis, bet kā diadēmas.

Viena ir auduma ziedu diadēma no Abrenes apriņķa Balviem (BDM 4786), kuras pamatu veido “ziedu kātiņi” – uz smalkām metāla stieplītēm uztīts zaļganpelēks papīrs. Šie kātiņi salikti grīstēs un aptīti ar metāla stieplīti. Galos piesietas zilganpelēkas šauras kokvilnas auduma aukliņas. Auduma ziedi veidoti no gaiši dzeltenīgām kokvilnas auduma



Balvi. Latvijas Etnogrāfiskais brīvdabas muzejs, BDM 4787. Ievas Pigoznes foto

ziedlapām, dzeltenām putekšņu lapām, zaļas kokvilnas auduma lapām. Pie saitītēm vietām bijuši pievienoti ziedu pušķīši vai lapiņas, bet no tiem saglabāties tikai kātiņu aptinums.

No Balviem ir arī auduma un papīra ziedu vainags (BDM 4787), kura pamats veidots no ziedu kātiņiem – uz smalkām metāla stieplītēm uztīts bāls papīrs. Šie kātiņi likti grīstēs un aptīti ar metāla stiepli un kokvilnas diegu. Vietām pietīti spoži dzeltenzaļi kušķīši. Ziedi atgādina rozes, veidoti tā, ka to vidiņi ir daudzās kārtās salikts ļoti smalks balts papīrs, ārējās ziedlapas – no kokvilnas auduma, ar uzkrāsotām rozā vai gaiši zilām malām. Pievienotas arī lapas no balta kokvilnas auduma, vienā pusē apkrāsotas ar zaļu un sudrabu.

Trešā ir slikti saglabājusies zīda un papīra diadēma no Ludzas apriņķa Pildas pagasta (BDM 4784). Tās pamats veidots no stieplītēm, kas aptītas ar gaišu papīru, saliktas nelielās grīstēs un aptītas ar stieplīti, klāt pievienotas spirālītes no tāda paša materiāla – vidū stieple, apkārt papīrs. Spirālīšu galos pievienoti zīda “sainīši” – ziedpumpuri. Aizmugure savienota ar resnu stiepli, tā varētu būt pievienota vēlāk. Šķiet, ka sākotnēji šī rota bijusi balta.

Visu septiņu vainagu rotājumā izmantoti auduma ziedi, vairākumam – arī papīra ziedi, diviem – krāsainas auduma lupatiņas un lenšu atgriezumi, diviem – stikla pērlišu virtenes, trijiem – metāla rotājumi. Visi vainagos izmantotie audumi ir importēti: kokvilna, zīds, brokāts. Sastopamās krāsas ir sarkana, zila, balta, rozā, zaļa, savukārt dzeltena izmantota tikai dažu ziedu vidiņos. Lielākā daļa ziedu un lapu, kā arī stikla bumbiņas norāda uz





Ludzas apriņķa Pildas pagasts. Latvijas Etnogrāfiskais brīvdabas muzejs, BDM 4784. Ievas Pigoznes foto

to rūpniecisku izgatavošanu. Ziedu vidīņi bieži ir sarežģīti un smalki veidoti, īpaši putekšņu lapas. Iespējams, ka abi Vecpiebalgas vainagi varēja būt izgatavoti no audumu un lenšu atgriezumiem, piemēram, kādā šuvēju darbnīcā. Vainagiem trūkst precīza datējuma, taču par Latvijas Etnogrāfiskajā brīvdabas muzejā glabātajiem norādīts, ka tie datējami ap 1900. gadu.

Latviešu folkloras krātuves Paražu kartotēkā glabājas 421 ieraksts par kāzām, 112 no tiem satur ziņas par apģērbu, bet deviņi – par auduma un/vai papīra ziedu vainagiem. Ierakstu rašanās laiks ir 1922.–1930. gads, taču intervētie teicēji bijuši lūgti stāstīt par kāzu paražām pēc iespējas senākos laikos. Tāpēc pieraksti atspoguļo kāzu tradīcijas, sākot ar 19. gadsimta 30. gadiem līdz pat 20. gadsimta sākumam. Lielākā daļa pierakstīto interviju ir no Vidzemes, taču pārstāvēti ir visi novadi. Par mākslīgo ziedu vainagiem astoņi pieraksti ir no Vidzemes un viens – no Latgales. Tie sniedz ieskatu vainagu datējumā un liecina par to prestižu:

Tas bij ap 1862. gadu. [...] Brūtes lika kroni vasarā no dārza puķēm, un tāpat tās jaunavas, kas brūtei līdz, visas lika kroņus. Lielākā daļa brūtes gan lika kroņus no nedzīvām puķēm. (LFK 20, 34 Valmieras apriņķa Idū)

Kāzu dienā, kad laulāja, melno vainadziņu nelika, bet bija papīra puķu vainadziņš ar zīda “šļaupēm”. (LFK 91, 2012 Cēsu apriņķa Jaunpiebalgā)

Brūtes kroņus pirkuši Rīgā, tie bijuši no baltām papīra puķēm un zīda bantēm. Stāstītājas tēva māšai bijis tāds “skaists” kronis, ar kuru laulājušās vairākas meitas. (LFK 891, 3162 Madonas apriņķa Ļaudonā)

Līgavas kronis (brūtes vaiņags). Papīrs – pape apšūta ar drēbi, pie kuras piešūtas dažādā krāsā zīda bantes un puķes. Laulājoties kronis atradies līgavai uz galvas. Stāsta par līdzīgiem kroņiem, kuri bijuši no bleķa un kuriem mugurējā pusē piestiprinātas zīda bantes, kuras nokarājušās līdz sēdamai vietai. Bet vai šim kronim ir bijušas bantes – neatceras. Šādus kroņus iegādājušās tikai bagātas, pēc kam tas arvienam palienēts. (LFK 891, 2010 Cēsu apriņķa Veļķos)

Vaiņagi tolaik ļoti krāšņi no puķēm, drēbes vai skārda. Ziedi un pumpuri sarkanā, zilā, zaļā krāsā. Vainagi bija pirkti un maksāja ļoti daudz, tā kā katrai nebija iespējams pašai iegādāt vainagu. Ar vienu vainagu jau salaulāja vai desmit. Zīļu vainagi bija ikdienišķi, tie jau bija visām meitām. (LFK 891, 3109 Madonas apriņķa Grostonā)

Kronis līgavai bijis no puķēm, vēlākā laikā no mirtēm. Brūtes kroņus agrāk pirkuši. (LFK 891, 2284 Cēsu apriņķa Raunā)

Galvā lika zīļu vainagus, vēlāk (gadus 40 atpakaļ) lika pirktus ar krāsainām drēbes puķēm un bantēm. Šlejera nebija. (LFK 891, 3170 Madonas apriņķa Sāvienā)

Galvā laulājamais kronis, kuru pagatavojuši no bērza tāses, kuru apliekuši un apšuvuši ar oderi un pēc tam to nošuvuši ar mazām dažādu krāsu bantītēm un vizuļiem, mugurējā pusē kronim piešūtas tāpat dažādu krāsu bantes, kuras sniegušās līdz sēdamai vietai. Stāsta arī par tādu kroni, kurš pagatavots no bleķa un līdzinājies tagadējiem kapu kroņiem, tikai forma un samēri citādi. Arī šim mugurējā pusē nokarājušās bantes no drēbes. (LFK 891, 2309 Cēsu apriņķa Vecpiebalgā)

Uz kōzom vainags teik pagatavots nu ustobas puķem – myrtom. Viņš teik uzlykts svātdinas reitā, kad brauc uz bazneicu, un nūjimts vokorā. Agrōk godu 50 tam atpakaļ [19. gadsimta 70. gados – *I. P.*] vainagi bejuši vīnīgi pērkti, tys ir nu moksleigi taisītom puķem. (LFK 253, 38 Daugavpils apriņķa Kapiņos)

Latviešu folkloras krātuves pieraksti liecina, ka auduma un/vai papīra ziedu vainagi bija līgavu galvas rota, citas meitas kāzās vai pie goda apģērba tādus nevalkāja. Šādi vainagi bija dārgi, tika uztverti par skaistiem un krāšņiem, kā arī piederēja bagātiem ļaudīm, kuri tos iznomāja. Tie bija iegādājami Rīgā vai citās lielākās pilsētās. Saskaņā ar aprakstiem to valkāšana izbeidzās apmēram 19. gadsimta 70. gados, kad notika pāreja uz pilsētas tipa apģērbu un līgavas sāka dot priekšroku miršu vainagam un plīvuram.

Vēl viens Latviešu folkloras krātuves pieraksts savukārt papildina ziņas par savdabīgo Dundagas vainagu, kurš pēc apraksta šķiet līdzīgs zemāk raksturotajam. Arī Dundagas vainaga karkass veidots kā otrādi aplikts grozs, kurš aptīts ar zīda lenti un izrotāts ar auduma ziediem un krellēm.

Kāzas deviņdesmit gadus atpakaļ [19. gadsimta 30. gados – *I. P.*]. [...] Uz galvas likts vaiņags, līdzīgs grozam. No tāses apvilks ar zīda drēbi un izrotāts zilēm, krellēm un vizuļiem. Pakausī liels, liels banšu pušķis. Seģene, vaiņags, bantes un sakta, kā arī karogs ticis aizlienēts. Par tiem bijis jāmaksā, skatoties pēc mantu labuma un skaistuma. (LFK 76, 1774 Rīgas apriņķa Mārupē/Valmieras apriņķa Rūjienā)

Savienojot lietisko, rakstīto un ikonogrāfisko avotu ziņas, redzams, ka auduma un papīra ziedu vainagi bijuši izplatīti visā Latvijas teritorijā. Agrākos vainagus dokumentējis Johans Kristofs Broce, kurš apliecinājis, ka 18. gadsimta beigās mākslīgo ziedu vainagus meitas valkājušas pie goda apģērba. 19. gadsimtā ir daudz vairāk liecību par to, ka šādus vainagus izmantoja tikai kāzās. Nav droši zināms, vai Ludzas apriņķa meitām 1860. gada fotogrāfijās galvā ir mākslīgo ziedu vainagi, un tāpat nav zināms, vai tās ir ligavas vai jaunas meitas goda apģērbā. Iespējams, šis ir pagaidām vienīgās apzinātās 19. gadsimta vidus liecības par mākslīgo ziedu vainagiem, kas nav tieši līgavu vainagi.

Autores līdzšinējie pētījumi apģērba krāsu vēsturiskajā attīstībā un simboliskā liecina, ka mākslīgo ziedu vainagos ienākusi jaunā modes krāsa rozā un nesēn parādījusies zaļā, bet agrākajos gadsimtos tipiskā jaunu meitu krāsa dzeltenā nav tikusi izmantota.<sup>21</sup> Tas liecina, ka vainagu krāsu salikumos neatspoguļojas vietējā krāsu tradīcija, bet Eiropas mode 19. gadsimtā. Taču pieciem no septiņiem Latvijā zināmajiem mākslīgo ziedu vainagiem vēl arvien ir noslēgta apļa forma, kas raksturīga tradicionālajiem latviešu vainagiem pretstatā Eiropā biežāk izplatītajiem diadēmas vai kokošņika tipa līgavu vainagiem no mākslīgajiem ziediem.<sup>22</sup> Tādējādi redzams, ka tradicionālā vainaga ietekme vismaz formas ziņā ir turpinājusies arī mākslīgo ziedu vainagos.

Tāpat iespējams secināt, ka auduma un papīra ziedu vainagi tikuši valkāti kopā ar tradicionālo tautastērpu, un to izmantošana pamazām izsīkusi līdz ar pilsētas modes apģērba ienākšanu. Latgalē diadēmas tipa auduma un papīra ziedu galvas rotas valkātas arī kopā ar pilsētas modes apģērbu. Mākslīgo ziedu vainagi bijuši prestiži, jo tādus valkājušas tikai tās līgavas, kuras spējušas par tiem samaksāt. Vainagi atspoguļo sava laika modes tendences: rūpnieciski ražotu un/vai importētu audumu, papīra un stikla pārļu izmantošanu apģērba rotājumos. Šie vainagi pārstāvējuši Eiropā populāro mākslīgo ziedu valkāšanas tradīciju<sup>23</sup> pretstatā katram pieejamo dārza vai pļavas ziedu izmantošanai. Mākslīgo ziedu izgatavošana industriālos apjomos 19. gadsimtā bijusi izplatīta Francijā, vācu zemēs, Lielbritānijā, Skandināvijā un citviet.<sup>24</sup> Tāpēc tā vietā, lai uzrādītu vienu šīs tradīcijas ienākšanas ceļu pie latviešiem, tā drīzāk atzīstama par vispārēju modes tendenci, kas pārņemta kopā ar citiem jauninājumiem nepārtrauktajā apģērba modernizācijas procesā.

Auduma un papīra ziedu vainagu izpēte palīdz izprast tautasdziesmu tekstus, kuros minēti puķu vai ziedu vainagi. Šķiet, ka dziesmās tādi apzīmē dažādu veidu vainagus. Sākotnēji, īpaši mūsdienās populāro zaļo ideju iespaidā, varētu šķist, ka tie visi ir dabīgu ziedu vainagi. Tuvāk izpētot, redzams, ka dabīgo ziedu vainagi no pļavas puķēm sastopami vienīgi Jāņos vai arī apzīmēti kā “zaļu ziedu vainadziņi”. Tādi pārsvarā pieder ganu

meitām, izņēmuma gadījumā, iespējams, arī visnabadzīgākajām līgavām, kaut arī nevienā no kāzu paražu aprakstiem nav sastopams līgavas vainags no pļavas puķēm. Nākamajai vērtīguma pakāpei jau piederas dārza ziedu vainagi, kādus varēja nēsāt ikdienā un pie goda apģērba.

Gani dzina, govis māva,  
Es tecēju vārtu vērt;  
Man atnesa ganu meita  
Zaļu ziedu vaiņadziņu. (LD 28896, 5)

Skaista puķīt' i ziedēja  
Uz pelēka akmentiņa.  
Tur savija bārenīte  
Vedamo vainadziņu. (LD 4654, 0)

Visas bites ziedos gāja,  
Kad saulīte atspīdēja;  
Visas meitas kroņus pina,  
Kad puķītes dārzā zied. (LD 6213, 0)

Plašajā kāzu dziesmu klāstā savrupu, ap trīssimt dziesmu lielu grupu veido garās dziesmas no Latgales, kurās apdziedāta topošās līgavas nedēļa līdz kāzām. Vienā no šīs dziesmas pierakstiem atzīmēts, ka dziesma ir ļoti veca un tikusi dziedāta jau ap 19. gadsimta 40. gadiem (LFK 1940, 1108). Dziesmas veidotas pēc viena principa: katrā nedēļas dienā tiek darīti kādi darbi, bet svētdienā notiek laulības baznīcā. Vienā no dienām – parasti ceturtdienā vai piektdienā, retāk trešdienā vai sestdienā – tiek gādāts vainags kāzām, turklāt gandrīz vienmēr tas tiek pirkt. Par dziesmu lielo popularitāti liecina variantu skaits un izplatības laiks, jo dziesmu tekstos iespējams izsekot vainagu hronoloģiskajai attīstībai. Apmēram puse dziesmu apdzied to, ka uz kāzām tiek pirktas zīles vai ziļu vainags, kas atbilst vēsturiski senākajam un plašāk lietotajam uz sarkana vilnas auduma pamatnes izšūtajam ziļu jeb stikla pārļu vainagam. Otrs biežāk pieminētais ir vainags, kuram šajā dienā tiek pirktas puķes.

Caturdiņi, caturdiņi  
Deļ vaiņuka pučis pierkt. (LFK 1935, 11040)

Caturdīn sylta saule,  
Gōj vanagam puķes pārkt. (LFK 835, 242)

Caturdiņ jobrauc uz būdi,  
Dieļ vainaga puču pierktu. (LFK 1966, 211)

Piktdīn jobrauc iz mīsteņu  
Jōnūpērk vainuceņš. (LFK 1110, 923)

Ja šajās dziesmās tiktu apdziedāts dabīgu ziedu vainags, tam puķes tiktu gādātas dienu iepriekš vai kāzu dienā – svētdienā –, nevis divas vai trīs dienas iepriekš. Tādējādi secināms, ka šeit atspoguļota mākslīgo auduma vai papīra puķu vainaga iegāde vai iznomāšana, jo, ļoti iespējams, ar vārdu *pirkt* tika apzīmētas abas šīs darbības. Citi vainagu veidi šajās dziesmās sastopami vienīgi dažos gadījumos, to vidū pieminēti zari, zīds, rozes, bordes, mirtes u. c. Zīmīga ir arī vainagu vai to “sastāvdaļu” iegādes vieta: pilsēta, bode, tirgus, miests. Paretam nosauktas arī konkrētas apdzīvotas vietas: Rēzekne, Rīga, Daugavpils, Ludza, Viļaka, Dagda. Īpatnēji, ka dažos variantos vainaga pirkšanas vieta ir baznīca, kas sasaucas ar skandināvu tradīcijām, kad vainagi piederēja baznīcām un tika izīrēti laulībām kopā ar līgavas apģērbu.<sup>25</sup> Daļēji tas sasaucas arī ar Latvijā kāzu paražu aprakstos minēto praksi, kad līgavu vainagi piederējuši baznīcām blakus esošo krogu īpašniekiem, kuri tos iznomājuši, piemēram, Jaunpiebalgā:

Baznīcas krogā uzliek brūtei vainagu ar garām plēnēm, kas karājas uz leju. Tādi brūtes kroņi baznīcas krogā biši vairāki, un tos izīrējs krodzenieks. (LFK 38, 127)

Tāpat jāpiesauc dažas dziesmas, kurās, iespējams, varētu būt saglabājušās atskaņas no laika, kad mākslīgo ziedu vainagus meitas nēsājušas arī pirms kāzām. Vainagu veidojošo puķu dārdzība varētu tikt tulkota kā poētisms, kas raksturo vainaga nozīmīgumu jaunas meitas reputācijas uzturēšanā, taču tā varētu atspoguļot arī mākslīgo ziedu dārgās izmaksas un iegādes sarežģītību.

Kur tu iesi, bāleliņ,  
 Baltas kājas audamies?  
 – Ieš, māsiņa, pār Daugavu (jūriņu)  
 Zeltozolu dēdināt.  
 – Es tev lūdzu, bāleliņ,  
 Atnes vienu skabardziņu,  
 No tās vienas skabardziņas  
 Nosaviju vainadziņu,  
 Nosaviju vainadziņu,  
 Gāju Māras baznīcā.  
 Vaicā mani kungi, ļaudis:  
 Kur, meitiņa, tādu ņēmi?  
 Rīgā pirkku, naudu devu  
 Pusedāldera puķītē. (LD 33627, 5)

Puiši šķeļmi, neraustiet  
 Manu ziedu vainadziņu;  
 Ja ziediņu norausiet,  
 Simtu mārku maksāsiet.  
 Man izgāja trīs vasaras,  
 Vienu ziedu taujājot. (LD 6070, 6)

Puiši šķeļmi, neraustiet  
 Mana puķu vainaciņa;  
 Viena puķe, tā maksāja  
 Divi zelta gabaliņi. (LD 6074, 0)

Visbeidzot jāatgriežas pie raksta ievadā iekļautajām bērniības atmiņām par padomju gados latviešu inteliģences vidū pastāvošo uzskatu, ka mākslīgo ziedu vainagi ir bezgaurmīgi. Jāatzīmē, ka šo vainagu neglītumu uzsvērusi arī pazīstamā latviešu apģērba vēstures pētniece Mirdza Slava. 1966. gadā viņa rakstījusi:

Turīgajiem skaistas liekas pat neglītas lietas, ja vien tās ir grūti iegūstamas un dārgas. Tā, piemēram, audēju novadā Piebalgā 19. gs. sastopams līgavu vainags, kas darināts no mazām zīda lupatiņām un diedziņiem un nebūt nav skaists. Tā kā visas līgavas reto un dārgo zīda audumu dēļ šādu vainagu nevarēja iegādāties, tas kļuva par bagāto saimniekmeitu privilēģiju.<sup>26</sup>

Mūsdienās daudziem, ieraugot muzeja krājumā pavalkātos un vairāk nekā simts gadus nostāvējušos mākslīgo ziedu vainagus, tie šķiet neglīti. Tomēr analizētie avoti liek apzināties, cik mainīga ir mode un skaistuma ideāli, kā arī to, ka, lai izprastu kāda vēsturiska laika apģērbu un tā izgatavotāju un valkātāju motivāciju, jāatmet sev pierastie skaistuma un prestiža kritēriji. Vēsturiskie, etnogrāfiskie un folkloras avoti vēsta, ka mākslīgu papīra vai zīda ziedu, lupatiņu, metāla, stikla, spoguļišu un spalvu dekoratīvu elementu galvas rotu ir bijis daudz, un tās katra savā laikā ir atbildušas vai tiekušas tuvoties skaistuma un prestiža ideālam.

Tajā pašā laikā nevar noliegt, ka mākslīgo ziedu vainagu prestižu palīdzēja celt to dārdzība un aprgrūtinātā iegāde. Britu pētniece Sjūzena Keja-Viljamsa (*Kay-Williams*), rakstot par krāsu popularitāti un prestižu tekstilijās, apgalvojusi, ka apģērba vēsturē iekārojamas vienmēr kļuvušas tās lietas, kas bijušas retas un dārgas, tās valkājuši bagātie un slavenie, un tās nav bijušas pieejamas vienkāršajiem ļaudīm.<sup>27</sup> Latviešu folkloras krātuves arhīvā glabātie kāzu paražu apraksti apliecina, ka auduma un papīra ziedu vainagi atbilst visām šīm pazīmēm. Tās ir ziņas, kuras nesniedz lietiskie, ikonogrāfiskie un citi rakstītie avoti. Tāpēc jāuzsver, ka šajā pētījumā visu krātuvēs glabāto dažādo avotu apzināšana, salīdzināšana un analīze sniegusi līdz šim plašāko ieskatu latviešu mākslīgo ziedu vainagu valkāšanas tradīcijā.

Kopumā iespējams secināt, ka auduma un papīra ziedu vainagi ir bijuši izplatīti visā Latvijas teritorijā un liecības par to izmantošanu saglabājušas vairāk nekā simts gadu garumā, sākot no 18. gadsimta beigām. Pamatojoties uz līdz šim apzinātajiem avotiem, mākslīgo ziedu vainagus sākotnēji valkājušas ne tikai līgavas, bet arī jaunas meitas pie goda apģērba, taču vēlāk – 19. gadsimta otrajā pusē – tie galvenokārt piederējušies līgavām, savukārt 19. gadsimta nogalē bijuši arī koristu galvas rota. Mākslīgo ziedu vainagi bijuši dārgi, uzskatīti par skaistiem un prestižiem, parasti tos varējušas atļauties tikai turīgas meitas. Kaut arī šie vainagi atspoguļo Eiropā populāro auduma un papīra ziedu izmantošanas praksi, tie ilgus gadus tikuši valkāti pie tradicionālā latviešu apģērba un atzīstami par daļu no “latviskās gaumes”, kuras kopēji 20. gadsimtā jau *post factum* tos izslēguši no tradīcijas.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Ievas Pigoznes pēcdoktorantūras projekts Nr. 1.1.1.2./VIAA/1/16/092 “Apģērba attīstība Latgalē 19. gadsimtā” tiek īstenots Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūtā, to finansē Eiropas Reģionālās attīstības fonds.
- <sup>2</sup> Zariņš R. Piebalga. *Latvju raksti = Ornament letton: tautas māksla uzvalkos, audumos, būvēs, podniecībā utt. pēc materiāliem valsts un privātos krājumos*. 2. sēj. Rīga: Latvju grāmata, 1990. 9. lpp.
- <sup>3</sup> Jansone A., Kupče D. *Piebalga ir, bija un būs*. Vēveriņas, 2014. 90. lpp.
- <sup>4</sup> Slava M. *Latviešu tautas tērpi*. Latvijas PSR Zinātņu akadēmija. Vēstures institūts. Rīga: Zinātne, 1966. 43. lpp.
- <sup>5</sup> 1896. *Latviešu etnogrāfiskā izstāde*. Sast. S. Stinkule. Rīga: Neputns, 2016. 344. lpp.
- <sup>6</sup> Slava M. Zemnieku apģērbs Latgalē (18. gs. beigas – 20. gs.). *Arheoloģija un etnogrāfija X*. 1973. 169., 171. lpp.
- <sup>7</sup> Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi. = Latvian National Costumes. Zemgale, Augšzeme, Latgale*. 3. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 2003. 181., 187. lpp.; Slava M. Zemnieku apģērbs Latgalē (18. gs. beigas – 20. gs.). 159.–160. lpp.
- <sup>8</sup> Pigozne I. Starptautiskās modes ietekmes un daži latviešu līgavu vainagi 19. gadsimtā. *Sociālpolitiskās norises Latvijas kultūrtelpā: VPP Letonika projekta Nr. 2 “Latvijas vēsture: kultūrvēsturiskā vide un sociālpolitiskās norises Baltijas jūras reģiona kontekstā” sekcija, 2017. gada 30.–31. oktobris. Referātu tēzes*. Rīga: Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūts. (*Letonika; 7. kongress*). Rīga: LU Latvijas vēstures institūts, 2017. 25. lpp. (Publicēts: [https://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/37295/7\\_letonikas\\_kongress\\_2\\_projekta\\_sekcijas\\_tezes.pdf](https://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/37295/7_letonikas_kongress_2_projekta_sekcijas_tezes.pdf))
- <sup>9</sup> Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti. Rīgas skati, ļaudis un ēkas*. 1. sēj. Rīga: Zinātne, 1992. 150.–151. lpp.
- <sup>10</sup> Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti. Latvijas mazās pilsētas un lauki*. 4. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2007. 313. lpp.
- <sup>11</sup> *Ibid.* 155.–156. lpp.
- <sup>12</sup> Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti. Rīgas priekšpilsētas un tuvākā apkārtnē*. 2. sēj. Rīga: Zinātne, 1996. 285. lpp.
- <sup>13</sup> Citēts pēc: Sīle Z. Pirms 150 gadiem ģērbās tā. *Latvijas Vēstnesis*. 1998. Nr. 214 (1275). 21. jūl. (Publicēts: <https://www.vestnesis.lv/ta/id/32248>)
- <sup>14</sup> Slava M. Zemnieku apģērbs Latgalē (18. gs. beigas – 20. gs.). 159.–160. lpp.
- <sup>15</sup> Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. 3. sēj. 181., 187. lpp.
- <sup>16</sup> Uļanovska S. *Poļu Infantijas latvieši. Etnogrāfisks tēlojums*. Rēzekne: RTA, 2017. 56. lpp.
- <sup>17</sup> Blumberga G. *Libieši dokumentos un vēstulēs. Somijas zinātnieku ekspedīcijas pie libiešiem*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2006. 30., 31. attēls.
- <sup>18</sup> Karlsona A. *Dziesmu svētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā*. Rīga: Zinātne, 2013. 39., 42., 44., 45. lpp.; 5., 7., 13., 14., 24. attēls.
- <sup>19</sup> Attēlus sk.: [https://docs.google.com/document/d/1kdt2FpGD5qQm2pOn2kf8g6A1fNj6bA14\\_UK48i7Wp\\_Q/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1kdt2FpGD5qQm2pOn2kf8g6A1fNj6bA14_UK48i7Wp_Q/edit?usp=sharing)
- <sup>20</sup> Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi. = Latvian National Costumes. Kurzeme*. 2. sēj. Rīga: Jāņa sēta, Latvijas Vēstures muzejs, 1997. 136.–137. lpp.
- <sup>21</sup> Pigozne I. Sarkans, dzeltens, brūns: par krāsu vizuālajām un mītiskajām robežām latviešu folklorā un senajā apģērbā. *Letonica*. 2012. Nr. 3 (24). 110.–112. lpp.
- <sup>22</sup> Zviedrijas muzejos glabātos līgavu vainagus iespējams aplūkot: *DigitaltMuseum* <https://digitaltmuseum.se/search/?q=brudkrans> (skatīts 2018.15.02.)
- <sup>23</sup> Raht T. *Die Geschichte der Seidenblumen*. Hannover: Schaper Verlag, 1981.
- <sup>24</sup> *Das große Bilderlexikon der Mode – Vom Altertum bis zur Gegenwart*. Prag: Artia Verlag, 1966. S. 345, 349, 352, 353, 355; Meiche A. *Die Anfänge der Kunstblumenindustrie in Dresden, Leipzig, Berlin und Sebnitz*. Dresden, 1908; Museum of London. *The Lost Art of Flower-making*. <https://www.museumoflondon.org.uk/discover/lost-art-flower-making> (skatīts 2018.14.03.)
- <sup>25</sup> Straubergs K. *Pār deviņi novadiņi*. Rīga: Zinātne, 1995. 154. lpp.
- <sup>26</sup> Slava M. *Latviešu tautas tērpi*. 43. lpp.
- <sup>27</sup> Kay-Williams S. *The Story of Colour in Textiles*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013. P. 23.

*Ieva Pīgozne*

## The Crowns of Fabric and Paper Flowers Made in Latvia in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries

### Summary:

**Keywords:** fabric and paper flowers, flowers, crown, traditional clothing, wedding dress

The author has analysed the written, iconographic, applied and folklore sources kept in various archives, which provide evidence on the use of the crowns made of fabric and paper flowers and head accessories of the tiara type in the entire Latvia in the late 18<sup>th</sup> century and the 19<sup>th</sup> century. The most accurate data on the appearance and structure of crowns are provided by those crowns of artificial flowers that are kept at the archives of Latvian museums. Nine records of customs at the Archives of Latvian Folklore contain the most valuable information about the context of these crowns. The crowns made of fabric and paper flowers were owned by young girls and brides. For a long period of time, they were worn together with the traditional clothing. The crowns of artificial flowers were expensive and were regarded as beautiful and prestigious. Usually only girls from well-off families could afford them. Such crowns in Latvia represent the popular European practice of fabric and paper flowers; however, taking into account the continuing and wide popularity, they must be recognised as part of head accessories belonging to the traditional clothing of Latvia. Therefore, the argument that the crowns of artificial flowers do not correspond to “Latvian taste” is weak. These crowns were excluded from the tradition only in the 20<sup>th</sup> century, when their popularity had ceased.



## Latviešu kalendārs un kristietības ietekme

**Atslēgvārdi:** kalendārās ieražas, kristietība, tautas reliģija, agrīnais katolicisms, svēto kults, protestantisms

Kristīgās kultūras klātbūtne latviešu tradīcijās bieži vien bijusi gan noklusēta, apieta, gan arī pretnostatīta “seno latviešu” sadzīvei un gara pasaulei, retāk apzināta un pieņemta kā latviskās identitātes nozīmīga daļa. Gadskārtu ieražu,<sup>1</sup> svinamo dienu saturs, to piederība un iederība latviešu kultūrā bijis ne tikai praktiskas iedabas jautājumu loks (ko un kā pareizi svinēt), bet arī latviskās identitātes veidošanas un uzturēšanas rīks dažādos laikos, īpaši tautasdziesmas un muzikālā folklorā.<sup>2</sup> Šāda segmentēta pieeja nostiprinājās jau 19. gadsimtā līdz ar sabiedrības pašnoteikšanās centieniem un nacionālas apziņas veidošanos, ko caurvija nacionālā romantisma idejas.<sup>3</sup> Latvisku tradīciju izcelšana turpinājās nacionālas valsts pastāvēšanas laikā 20. gadsimta pirmajā pusē un arī 80.–90. gados Atmodas periodā, veidojoties un pastāvot folkloras kustībai.<sup>4</sup> Gan tās dalībnieku vidū, gan arī plašākā sabiedrībā gadskārtu ieražu saturam un kopīgam izpildījumam bija nozīmīga loma nacionālas kopienas saliedēšanā. Kultūras savdabības, tīru tradīciju formu un satura meklējumi nav rimuši joprojām, nereti noliedzot kristietības kultūras ilgstošo klātbūtni un ietekmi tautas reliģijā, valodā, mūzikā, tradīcijās utt.

Domājams, Latvijas maztautām pastāvēja sava laika uzskaitē, svētku un svinamās dienas, to atzīmēšanas tradīcijas,<sup>5</sup> kas, saskaroties ar kristīgo kultūru, gadsimtu gaitā savstarpēji ietekmējās, taču vēstures avotos ziņas par kalendārajām ieražām pirms kristietības ienākšanas Latvijas teritorijā nav rodamas. Tādējādi nereti interpretējot Latvijas kultūras ainavu (tostarp reliģiju) pagātnē, kā norāda Agita Misāne, “iztēle kļūst par būtisku faktoru”.<sup>6</sup> Uz pirmskristietības periodu atvedināmas arheoloģiskajos izrakumos gūtās liecības par materiālo kultūru apbedīšanas tradīcijām un salīdzinošās valodniecības pētījumi par valodu savstarpējiem kontaktiem, kopīgo vai aizgūto leksiku, taču ne arheoloģija, ne valodniecība neatklāj tradīciju saturu. Sabiedrības ieradumus un prakses līdzās vēlāko gadsimtu vēstures liecībām (hronikas, baznīcu vizitāciju protokoli, viduslaiku ceļotāju piezīmes) atsedz pētījumi folkloristikā, tomēr pat senākie tradīciju apraksti tikai intuitīvi atvedināmi uz periodu pirms latviešu maztautu saskares ar kristietību, ņemot vērā avotu trūkumu un kristietības intensitāti daudzus gadsimtus latviešu kultūrā.

Mūsdienu latviešu kalendārs veidojies, gan saglabājot iepriekšējo paaudžu tradīcijas, tās pārveidojot vai kādas atmetot, gan arī mainoties politiskajai sistēmai, ieviešot jaunus svētkus un svinamās dienas. Pie jaunradītām praksēm minami, piemēram, Baltā galdauta

svētki (4. maijs), Eiropas Savienībā kopīgās svinamās dienas – Eiropas diena, Tēva diena –, apliecinot Latvijas sabiedrības piederību kopējai mūsdienu Eiropas kultūrai. Sabiedriskajā telpā strīdus raisa galvenokārt 20. gadsimta otrajā pusē – padomju laikā – atzīmēto svētku tradīcijas, piemēram, 8. marts.<sup>7</sup> To turpināšana vai atteikšanās no tiem, svētkiem tuvojoties, kļūst par diskusiju objektu plašsaziņas līdzekļos. Arī no citām Eiropas un pasaules kultūrām nesen aizgūtās svētku dienas un to svinēšanas ieradumi – Valentīna diena, Svētā Patrika diena, Halovīns – nereti tiek apspriesti sabiedriskajā telpā. Mazāk diskusijas raisa un, šķiet, pašsaprotamas ir senāk, tas ir, pirms 20. gadsimta jau praktizētās un paaudzēs mantotās ar agrāro gadu saistītās ziemas un vasaras saulgriežu, pavasara un rudens ekvinoxiju atzīmēšanas tradīcijas, kā arī atsevišķas svinamās dienas – Teņa (Antonija) diena, Māras (Marijas) dienas, Mārtiņi, Miķeļi u. c.

Šajā rakstā tiek izsekots nozīmīgākajiem publicējumiem latviešu folkloristikā, kuros ietverta agrārā gada svētku, svinamo dienu un ar tām saistītu tradīciju uzskaitē un vērtējums un analizēta kristietības ietekme latviešu kalendārajās ieražās vēsturiski. Skatot kristietības kultūras klātbūtni latviešu tradicionālajā kalendārā, izdalāmi trīs posmi: 1) agrīnā katoļcisma ietekme (katoļu svēto, apustuļu un mocekļu dienas kalendārā un ar tām saistītās tradīcijas); 2) protestantisma ietekme (katoļcisma iedibināto tradīciju un svēto kulta nolīgšana, taču saglabāšana kalendārā); 3) citu tautu svētku, kas saistīti ar kristīgo tradīciju pagātnē, adaptācija mūsdienās Latvijā.

## Kalendāro ieražu pētniecība

Latviešu kalendāro ieražu plašākie pētījumi un tradīciju apraksti publicēti 20. gadsimta 40. gadu sākumā, balstoties uz Latviešu folkloras krātuves vākumiem, un saistāmi ar Pētera Šmita,<sup>8</sup> Kārļa Strauberga,<sup>9</sup> Osvalda Līdeka,<sup>10</sup> Birutas Senkevičas<sup>11</sup> zinātnisko veikumu 20.–30. gados. Lai arī šajos darbos ir apkopoti folkloras materiāli, kas iekļaujas ticējumu žanrā, tomēr, kā norādījis gan Kārlis Straubergs,<sup>12</sup> gan Ludvigs Adamovičs, skaidrojot māņus,<sup>13</sup> ticējumi skatāmi plašākā kontekstā ar tautas reliģiju.<sup>14</sup> Kalendāro ieražu saturs un tautas reliģijas priekšstati uzskatāmi atklājas tieši ticējumu žanrā tā īpatnību dēļ – tie ir īsā, aprakstošā formā iekļauti vērojumi par likumsakarībām dabā, kā arī ļaužu dzīves, pieredzes, zināšanu un ieradumu apraksti. Minētie pētnieki atzinuši, ka daudzām latviešu kalendārajām ieražām sākotne ir meklējama kristietībā. Piemēram, Pēteris Šmits norāda, ka “tagadējie svētki pie latviešiem jau visi stāv sakarā ar kristīgu ticību”.<sup>15</sup> Arī Līdeka pētījumos “Latviešu svētki” un “Latviešu svinamās dienas”, kas iznāca Strauberga redakcijā 1940. un 1942. gadā, ir aplūkota tautas tradīciju cilme, to saistība ar kristietību. Šajās starpkaru perioda publikācijās redzama pētnieku vēlme kalendārās ieražas atklāt to daudzveidībā, nevaicoties no vēsturisko ietekmju pieminēšanas, kā arī neveidojot selektīvu pieeju materiālu atlasē.

Savukārt pēc Otrā pasaules kara tautas reliģijas un ar kristietību saistītu priekšstatu, ieražu pētniecība latviešu folkloristikā tika ierobežota. Tam iemesli meklējami padomju

iekārtas ideoloģiskajos uzstādījumos, kas skāra arī zinātni. Folkloras žanru, kuros skaidri saskatāma kristietības klātbūtne, pētniecība un vākšana nebija vēlama:

[I]r nopietns brīdinājums tautas daiļrades vācējiem nepieļaut savā darbā ideoloģiskas kļūdas. Jāpieraksta tādi tautas dzejas sacerējumi, kam ir zinātniski izglītojoša, mākslinieciska un audzinoša nozīme. Nav jāpieraksta “savu laiku pārdzīvojušas senatnes” darbi: apvārdojumi, ticējumi, garīgas dziesmas un dzejoļi [...]”<sup>16</sup>

Līdz ar to padomju perioda publikācijās, kas saistītas ar gadskārtu ieražām, pētnieki bija spiesti apiet tradīciju vēsturisko kontekstu, nereti aizbildinoties ar kristietības ietekmes nenozīmīgumu pretstatā senākām tradīcijām, ko pazinušas latviešu ciltis vēl pirms saskares ar kristietību.<sup>17</sup> Kalendāro ieražu pētniecību ietekmēja arī atsevišķu folkloras žanru nošķiršana un pārceļšana uz etnogrāfijas jomu un Latviešu folkloras krātuves<sup>18</sup> institucionālās piederības maiņa. No 1950. gada līdz 1956. gadam tā bija iekļauta Latvijas Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūtā, savukārt no 1956. gada līdz 1992. gadam pastāvēja kā Latvijas Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta Folkloras sektors.

1959. gadā izdotajā “Latviešu literatūras vēstures” pirmā sējuma, kas veltīts arī folkloristikas vēsturiskam izvērtējumam, ievadā norādīts, ka ar darba un sadzīves ieražām, tautas medicīnu un meteoroloģiju saistītie ticējumi nefunkcionē kā patstāvīgi, mākslinieciskā formā ietērpti sacerējumi, “tāpēc padomju zinātnieki atzīst, ka arī ticējumi ir nevis folkloras, bet etnogrāfijas – zinātnes par tautas materiālo kultūru un dzīves veidu – pētīšanas objekts”.<sup>19</sup> Tādējādi no 1956. gada ar gadskārtu un ģimenes ieražu apkopošanu un publicēšanu nodarbojās Vēstures institūta Etnogrāfijas sektorā, pētniecībai padomju ideoloģijas apstākļos iegūstot jaunu perspektīvu – sociālistiskās tradīcijas:

Sociālistiskajiem svētkiem un ieražām, kas balstās uz dabas un sabiedrības attīstības zinātnisku izpratni, ir liela nozīme darbaļaužu sadzīves atbrīvošanā no savu laiku pārdzīvojušām parādībām, it īpaši no reliģiskās ideoloģijas paliekām. Sociālistisko svētku un ieražu norises ir savdabīgi masu kultūras pasākumi, kuri pauž materiālistisko pasaules uzskatu, demonstrē sociālistiskās ražošanas un dzīvesveida panākumus, atspoguļo Padomju valsts rūpes par cilvēku – darba darītāju un sabiedrības locekli.<sup>20</sup>

Padomju folkloristikā gadskārtu ieražu saturs un funkcijas tika ierobežotas laikā un telpā, izvairoties no plašāka vēsturiskā konteksta analīzes, kā arī pārvērtējot un atsakoties no “buržuāziskā perioda” zinātnieku devuma. Ilgus gadsimtus pastāvējušās gadskārtu tradīcijas tika reducētas uz jaunradītiem padomju darba svētkiem, senāku formu piepildot ar jaunu saturu,<sup>21</sup> radot līdzības ar kristietības vērtību iedzīvināšanas paņēmieniem sabiedrības apziņā senākā pagātnē. Tikai 1992. gadā tika publicēts folkloristes Edītes Olupes sastādītais krājums “Latviešu gadskārtu ieražas”,<sup>22</sup> kas bija pirmā kalendāro ieražu tematikai veltītā publikācija Latvijā gandrīz pēc sešdesmit gadu pārtraukuma, turpinot Latviešu folkloras krātuves starpkaru folkloras pētniecības tradīcijas, tostarp nevaicoties no kristietības mantojuma un ietekmes apzināšanas.

Starp redzamākajiem kalendāro ieražu pētījumiem trimdā atzīmējami Haralda Biezā darbs “Gaismas Dievs seno latviešu reliģijā”,<sup>23</sup> Lienas Neulandes pētījums “Jumis senlatviešu reliģijā”,<sup>24</sup> kas veltīti atsevišķām dievībām, un Kārļa Strauberga publikācija “Latviešu gada svētki”,<sup>25</sup> kurā sniegts tradīciju apskats vēstures kontekstā. Uz kalendāro ieražu pētniecību attiecināms arī Marģera un Māras Grīnu kopdarbs “Latviešu gads, gadskārta un godi”,<sup>26</sup> kas saturiski turpina Ernesta un Arvīda Brastiņu iedibināto dievturu pieeju latviešu folkloras interpretācijā. Savukārt nesenos publicējumos kalendārā gada un svētku tematikai uzmanību veltījuši Latviešu folkloras krātuves,<sup>27</sup> Latvijas Universitātes Sociālo un politisko pētījumu institūta,<sup>28</sup> kā arī Daugavpils Universitātes pētnieki, 2016. gadā publicējot rakstu krājumu “Svētku fenomens kultūrā”.<sup>29</sup>

## Agrīnā katolicisma ietekme

Uz folkloras tekstu un tradīciju aprakstu salīdzināšanu ar vēstures un arheoloģijas liecībām, kas sniedz papildu argumentāciju izpētes objekta raksturojumā, norādījuši pētnieki jau iepriekš.<sup>30</sup> Lai arī tematiski vienoti pētījumi vēsturē bija tapuši jau 20. gadsimta pirmajā pusē,<sup>31</sup> taču padomju periodā ar kristietību saistītu kultūras aspektu pētniecība nebija iespējama, jo ideoloģijas noteiktie ierobežojumi attiecās arī uz vēstures pētniecību gan Latvijā,<sup>32</sup> gan arī citās padomju republikās, piemēram, Igaunijā.<sup>33</sup> Vien pēdējos gadu desmitos Baltijas jūras reģionā viduslaiku kultūras analīze kristietības un tautas reliģijas kontekstā ir kļuvusi izvērstāka.<sup>34</sup>

Agrīnā katolicisma tiešu ietekmi Latvijas vēsturē var attiecināt uz laiku no pirmo rietumu kristiešu sludinātāju darbības sākšanas 12. gadsimta beigās līdz reformācijai un luterisma kā oficiālas reliģijas noteikšanai daļā Livonijas teritorijas pēc tās nonākšanas Zviedrijas Karalistes pakļautībā 1625. gadā pēc Poļu–zviedru kara. Šie četri gadsimti ir periods, kad Latvijas maztautu tradīcijās un reliģijā pamazām ienāca un nostiprinājās agrīnā katolicisma principi un prakses.<sup>35</sup>

Jau pirmajos pastāvēšanas gadsimtos kristietībā īpaša uzmanība tika pievērsta tās sludinātājiem, ticības piekritējiem, garīgajiem un oficiālajiem līderiem, kas nereti kļuva arī par mocekļiem. Atzīmējot un godinot tos noteiktās dienās, tika radīta kristietības kā kultūras vēsturiskā atmiņa, kas balstīta gan rakstītos avotos un liecībās (Jaunās Derības kanoniskie un ārpus tās esošie apokrifiskie teksti), gan mutvārdu leģendās.<sup>36</sup> Apmārojot vietējās tradīcijas, katoliskā baznīca centās stiprināt vienīgās reliģiskās patiesības monopolu.<sup>37</sup>

Jau pirmajās Eiropas kristietības misijās, saglabājot senāku ieražu formu, vietu, bet izmainot saturu un daļēji arī funkciju, tika panākta reliģisko vērtību un sistēmu saplūdināšana. Šāda pieeja atvedināma jau uz 6. gadsimtu, kad pāvests Gregors I sūtīja vēstuli abatam Meletijam, kurš veica kristianizācijas misiju anglosakšu vidū.

Pāvests norādīja, ka elku tempļi nebūt nav jāiznīcina, bet tikai elku tēli tajos; tad tempļus vajadzētu slācīt ar svētīto ūdeni un tur novietot altārus un pišļus. Tempļiem no velnu kalpošanas

jāklūst par Dieva pielūgsmes vietu. Ļaudis, redzēdami, ka viņu tempļi nav iznīcināti, atzīs savus maldus un pievēršies patiesajam Dievam, tad tiem arī būs vieglāk atgriezties ierastajās vietās. Un, tā kā viņi upurējot daudz vērsu velniem, ir jāpievērš liela uzmanība, lai dotu kaut ko citu vietā, piemēram, svētajiem veltītajās dienās vai mocekļu dzimšanas dienās, kuru piņši ir tur novietoti, lai būvē būdas no zariem pie baznīcām, kas bijuši viņu tempļi, un lai svinības atzīmē ar reliģisku mielastu. Lopus lai upurē ne vairs velnam, bet lai godina Dievu par viņa doto pārpilnību.”<sup>38</sup>

Ap 1190. gadu pāvests Klements III Livonijas bīskapam Meinardam ļāva pieņemt darbā visu ordeņu mūkus un garīdzniekus,<sup>39</sup> kas, domājams, savā praksē Livonijā izmantoja līdzīgu pieeju nākamajos gadsimtos, sludinot un iedibinot rietumu kristietības tradīcijas. Svēto kultam viduslaikos bija nozīmīga loma dažādu sabiedrības slāņu kristianizācijā gan Eiropā, gan arī Livonijā, pārveidojot sakrālo ainavu (baznīcu un nelielu koka kapelu celtniecība iepriekšējās vai funkcionējošās kulta vietās un kapsētās<sup>40</sup>) un svēto kulta tēliem un to aizbildniecībai pārņemot reliģisko un saimniecisko dzīvi. Angļu vēsturnieks Kīts Tomass (*Keith Thomas*) norāda, ka līdz ar 12.–13. gadsimtu svēto dzīves ieguva tipizētu modeli, tā pamatā bija svēto brīnumdarišanas spējas: nākotnes paredzēšana un laikapstākļu kontrolēšana, aizsardzības nodrošināšana pret uguni un plūdiem, brīnumaina smagu priekšmetu pārvietošana un slimo dziedāšana.<sup>41</sup>

Katoļu svētie citās kristīgās Eiropas teritorijās, piemēram, Anglijā, viduslaikos bija kļuvuši par “supervaroņiem”, pateicoties tiem, mainījās dabas un apdzīvoto vietu ainavas, tie deva savu vārdu pilsētām, baznīcām, ģildēm, uzņemoties aizbildniecību pār tām. Svēto kults bija vizuāli izsmalcināts un sabiedrību iesaistošs – greznas svēto statujas baznīcu interjeros, gleznas, baznīcas procesijas noteiktās tiem veltītās dienās utt. radīja svēto klātbūtnes izjūtu.<sup>42</sup> Mākslas zinātniece Elita Grosmane norāda, ka spožajiem viduslaiku katolicisma vizuālajiem tēliem bija nozīmīga vieta arī Rīgas katoļu baznīcās. 15. gadsimta beigās Pētera baznīcā bija izvietoti ap divdesmit altāri, bet Domā to skaits sasniedzis vismaz trīsdesmit. Tie bijuši veltīti Jaunavai Marijai, sv. Annai, sv. Teklai, sv. Elizabetei, sv. Jurim.<sup>43</sup> Vēl 15. gadsimtā arī Rīgas pilsētas ģildēm bija savi aizbildņi, piemēram, Mazajai Ģildei, kas apvienoja Rīgas amatniekus, patrons bija Jānis Kristītājs ar atsevišķu altāri Jēkaba baznīcā. Lielajai Ģildei, kas apvienoja Rīgas tirgotājus, aizbildne bija Svētā Marija.<sup>44</sup> Arī katram amatam bija savs aizbildnis un altāris kādā no Rīgas baznīcām vai klosteriem – āršiem patroni bija Kosma un Damians, Alus nesēju brālībai – Jānis Kristītājs, Krāvēju un nastu nesēju brālībai – Svētais Kristaps, kura altāris minēts Pētera baznīcā 1458. gadā<sup>45</sup> un Doma baznīcā 1431. gadā.<sup>46</sup>

Ne tikai pilsētu, bet arī zemnieku sabiedrības piesaisti katoļu svētajiem nodrošināja to aizbildniecības jomas un dziednieciskās spējas, ko pamatoja galvenokārt dzīves laikā paveiktie brīnumi un/vai mocekļa nāves apstākļi.<sup>47</sup> Latviešu tradīcijās katoļu svētie lielā mērā ir saglabājuši savas pamatfunkcijas, kādas tiem tika piedēvētas sākotnēji kristīgajā tradīcijā un kādas arī zināmas citās Eiropas kultūrās, taču daļai no tiem aizbildniecības jomas ir mazliet mainījušās vai paplašinājušās, pielāgojoties vietējiem saimnieciskās un

sociālās dzīves apstākļiem un reliģijas īpatnībām. Liela daļa no tiem gan citu tautu, gan latviešu tradīcijās saistīti ar rūpēm par mājlopiem, piemēram, sv. Katrīna un sv. Anna rūpējās par aitu un kazu labklājību, Georgs jeb Juris kļuva par zirgu aizgādni utt., kas skaidrojams ar svēto kulta piemērošanos zemkopju ieražām un kalendāram.

Arī mūsdienās kalendāro gadu lielā mērā joprojām nosaka gan Bībeles personāžu, piemēram, Jaunavas Marijas un Jēzus Kristus dzīves notikumi (Ziemassvētki, Sveču diena, Lieldienas, Vasarsvētki, Jaunavas Marijas pasludināšanas (25. marts) un debesīs uzņemšanas diena (15. augusts) u. c.), gan arī atsevišķiem svētajiem veltīto dienu atzīmēšana (Teņa, Katrīnas, Agatas, Annas, Andreja, Jura, Miķeļa, Mārtiņa u. c. dienas), kas sakņojas svēto dzīves aprakstos un viduslaiku leģendās.

## Protestantisma ietekme

Līdz ar plašo reformācijas izplatību 16. gadsimta pirmajā pusē samazinājās arī katoļlicisma ietekmes reģioni gan Eiropā, Skandināvijā, gan arī Livonijā, taču ticības piederībai joprojām bija nozīmīga loma valstisko veidojumu pārvaldē un teritorijas identitātē, ņemot vērā reliģijas ciešo vienotību ar ekonomisko un militāro varu. Reformācijas aktivisti iebilda gan pret katoļu baznīcas institucionālo hierarhiju, gan arī pret “vulgāro katoļlicismu” praksē – “sakramentu maģiju, atļaidām, svēto un relikviju kultu” utt.<sup>48</sup> Livonijā pirmie protesti pret katoļlicismu notika Rīgā 1524. gadā, kad reformācijas atbalstītāji vērsās pret katoļu baznīcām, reliģiskajiem ordeņiem, klosteriem. Grautiņos cieta galvenokārt baznīcu interjeri – altāri un svēto tēli, lai arī tiem kā dažādu jomu aizbildņiem bija būtiska nozīme viduslaiku rīdzinieku ikdienā.<sup>49</sup>

Nozīmīga un atkārtota vērsšanās pret katoļu ietekmi Rīgā notika 1584.–1589. gadā Kalendāra nemieru laikā, kam formālais iemesls bija jaunā Gregora kalendāra ieviešana. Reforma noteica Jūlija kalendāra<sup>50</sup> maiņu neprecīzās laika uzskaites dēļ, jo ik pēc četriem gadsimtiem trīs dienas “pieauga” klāt, un 1900. gadā Jūlija kalendārā jau trīspadsmit dienas bija priekšā Saules ciklam. Savukārt 16. gadsimtā tās bija desmit dienas, un tas satrauca katoļu baznīcas vadību, jo kļuva sarežģīti atzīmēt noteiktas svētku dienas. Kalendāra reforma mainīja arī gada sākumu, kas no 25. marta (Sv. Jaunavas Marijas pasludināšanas diena) tika pārcelts uz 1. janvāri.<sup>51</sup> Rīgas rāte atteicās ieviest jauno kalendāru, un poļu valdība piedraudēja ar naudassodu. Sākās nemieri, pilsētā varu pārņēmot namniekiem, un kalendāru maiņa vēlākos protestos kalpoja vien par formālu iemeslu Rīgas namnieku, rātes un Stefana Batorija cīņai par varu pilsētā.<sup>52</sup>

1629. gadā pēc Poļu–zviedru kara mūsdienu Latvijas teritorija tika sadalīta starp katolisko Polijas–Lietuvas valsti un luterticīgo Zviedrijas Karalisti. Vidzeme nonāca zviedru valdījumā, un visai drīz tika sākta cīņa pret tautas reliģiju, kurā, domājams, jau bija saplūdušas agrīnā katoļlicisma un pirmskristietības tradīcijas. Adamovičs, apkopojot 17.–18. gadsimta luterāņu baznīcu vizitāciju protokolus Vidzemē, norāda, ka vēl 18. gadsimtā zemnieku vidū bija izplatīta katoļu iedibināto svētku svinēšana un vaska figūru, naudas, sveču, dzijas

u. c. ziedojumi,<sup>53</sup> kā arī, uzskaitot pirmskristietības tradīcijas, atzīmē, ka no baznīcu vizitācijas protokoliem nav izprotams, vai luterāņu mācītāju lietotais apzīmējums “elku kalpība” ir saistāms ar katolicismu vai senlatviešu reliģiju.<sup>54</sup>

Būtiska loma agrīnā katolicisma iedibinātā kalendāra un tradīciju turpināšanā Latvijas luterticīgajā daļā bija gadatirgiem, kas notika pie baznīcām un kapelām. Tā kā katra baznīca vai kapela bija veltīta kāda svētā piemiņai, gadatirgi tika rīkoti šiem svētajiem veltītās dienās. 17. gadsimtā gadatirgus noturēja visos gadalaikos, bet it sevišķi septembrī – Marijas piedzimšanas dienā (8. septembris) un Miķeļa dienā (29. septembris) u. c.<sup>55</sup> Vēl 19. gadsimta 60. gados izdotajos kalendāros “Vidzemes vecā un jaunā laika grāmata” tiek uzskaitīti tirgi Vidzemē un Kurzemē, kas apliecina to nozīmību tā laika ekonomiskajā un sabiedriskajā dzīvē. Tirgi tiek nosaukti svēto vārdos, piemēram, Bērtuļa, Annas tirgus, un rīkoti baznīcas svētku dienās vai drīz pēc tām. Svēto dienas, tāpat kā iepriekšējos gadsimtos, joprojām kalpo laika uzskaitēi. Gothards Frīdrihs Stenders 1796. gadā izdotajā “Augstas gudrības grāmatā no pasaules un dabas” norāda: “Tie kalendāra vārdi, tiklab vīrišķi, kā sievišķi, līdz ar tiem katoļu švintiem ir vairāk par laiku izšķiršanu nekā par svētību ielikti.”<sup>56</sup> Tautas reliģijas apkarošanas pūliņu rezultātā (raganu prāvas, mācītāju vizitācijas, kulta vietu iznīcināšana utt.) Vidzemē un Kurzemē katoļu svētie pamazām tika izspiesti no aktīvas pielūgsmes prakses, taču tiem veltītās dienas tika paturētas kalendārā kā laika marķieri. To apliecina arī mūsdienu vārdadienu kalendārs, kas atvedināms uz agrīnā katolicisma tradīcijām.

Savukārt Latgalē un Augšzemē, kur līdz mūsdienām katolicisms ir saglabājis savas pozīcijas kā noteicošā reliģija, 20. gadsimta pirmajā pusē ļoti izplatīta<sup>57</sup> bija tradīcija baznīcas svētkus apvienot ar tirgus dienām, citviet tā tiek turpināta vēl mūsdienās. Atsevišķi svētie tautas reliģijā joprojām ir pārmantojuši savas funkcijas, piemēram, sv. Antons no Padujas palīdz atrast nozaudētas mantas, atvairā negaisu un ieilgušu sausumu (šādus brīnumus veicis savas dzīves laikā); sv. Agata sargā no uguns (jo sadedzināta uz sārta) utt. Latgalē uzturēt un saglabāt svēto kultu palīdzēja paaudzēs mantotais katolicisms, jo īpaši – baznīcas dziesmas. 1857. gadā izdotā dziesmu un lūgšanu grāmatā “Pilniejga gromota lyugšonu svātu”,<sup>58</sup> kas bija ļoti izplatīta un piedzīvoja atkārtotus izdevumus drukas aizlieguma laikā 19. gadsimta otrajā pusē, rodamas litānijas, lūgšanas un vairāk nekā divdesmit dažādiem svētajiem veltītas dziesmas, kas izpildāmas gan attiecīgajā dienā, gan arī pēc nepieciešamības, tas ir, aizbildniecības jomas.

## Mūsdienu aizguvumi

Lai arī sabiedrībai neapzināti, svētās personas turpina dzīvot ne tikai kalendārā gada svētkos un svinamajās dienās, bet arī personvārdos, tādējādi veidojot saikni ar agrīnās kristietības vēsturi un pagājušo brīnumu un leģendu pasauli. Gadsimtu gaitā kalendārs ticis papildināts ar jaunām svētajiem un mocekļiem veltītām dienām, taču atšķirībā no agrīnā katolicisma iedibinātajām svētku dienām, šķiet, tām nav latviešu kultūru visaptverošs

raksturs. Katoļu baznīcā svēto kārtā joprojām tiek uzņemtas jaunas personas, un tām, tāpat kā gadsimtus iepriekš, ir jāpiemīt brīnumdarīšanas spējām.

Latvijas un citu Eiropas zemju kultūrās, kuras vēsturiski būtiski ietekmējusi kristietība, ir rodamas savstarpējas līdzības ne tikai baznīcas oficiālajās svētku praksēs, bet arī tautas tradīcijās. Taču atsevišķi svētie vēsturiski ir bijuši pazīstami vien kādā no kristīgās pasaules reģioniem, bet mūsdienās, pakļaujoties tradīciju komercializācijai, ieceļo arī citās nacionālās kultūrās, kurās tie vēl nesenā pagātnē nav pazīti. Piemēram, sv. Patriks (Īrijas svētais patrons, 17. martā tiek atzīmēta miršanas diena) un sv. Valentīns (14. februāris, godināts galvenokārt Anglijā). Arī Halovīna jeb Visu svēto vakara atzīmēšana jau ar citu nosaukumu un citu tautu tradīciju pienesumu pamazām ieņem vietu mūsdienu latviešu kalendārā. 2017. gadā Latviešu folkloras krātuves veiktajās aptaujās<sup>59</sup> redzams, ka šie nesen adaptētie svētki pamazām no ieradumiem kļūs par latviešu kalendārajām tradīcijām, taču tie nav saistāmi ar tautas reliģiju, bet gan vērtējami tradīciju komercializācijas kontekstā.

## Nobeigums

Nedēļas dienu un mēneša nosaukumus, kā arī atsevišķu baznīcas terminu cilmi latviešu valodā valodnieki atvedina uz senāko slāvismu aizguvumu slāni (*baznīca, krusts, kristīt, gavēnis, grēks, nedēļa, svece* u. c.).<sup>60</sup> Tas savukārt saistāms ar pareizticības ietekmi atsevišķos pilsnovados agrāk, tas ir, vēl pirms agrīnā katolicisma iepazīšanas, piemēram, Jersikā, Koknesē, jau 11. gadsimtā.<sup>61</sup> Tādējādi, domājams, latviešu maztautas kalendāru kā precīzu laika uzskaites sistēmu un daļēji arī terminoloģiju aizguva reizē ar kristietību, sākot jau ar austrumu pareizticību, kam sekoja rietumu katolicisma tradīciju ietekme – svēto mocekļu un aizbildņu godināšana noteiktās dienās.

Līdz ar protestantisma izplatīšanos Livonijā notika vēršanās ne tikai pret katoļu baznīcas institūciju un tās oficiālajām praksēm, bet arī pret tautas reliģiju, kas Latvijas teritorijā jau 16. gadsimtā pastāvēja pirmskristietības un agrīnā katolicisma kultūru savijumā, ko atklāj gan 18. gadsimta baznīcu vizitāciju protokoli, gan 20. gadsimtā pierakstītie folkloras materiāli. Vidzemē un Kurzemē tautas praktizētās tradīcijas, tostarp arī kalendārās, kļuva par maģiju pretstatā oficiālajai reliģijai, jo, kā norādījis gan latviešu folkloras pētnieks Kārlis Straubergs,<sup>62</sup> analizējot latviešu buramvārdus, gan arī Kītss Tomass, pētot reliģijas vēsturi viduslaiku Anglijā, agrīnajā katolicismā reliģijas un maģijas robežas nav izšķiramas.<sup>63</sup>

Valodniece un folkloriste Beatrise Reidzāne atzīmē, ka pēc luterānisma izplatības Latvijas teritorijā katoļu svētie jau bija no hagiogrāfijas jomas pārcēlušies mitogrāfijas jomā, kļuvuši par latviskajām laiku jeb laikmetu zīmēm ciešā saistībā ar laukkopja un lopkopja gadu.<sup>64</sup> Turpinot šo domu un aplūkojot agrīnā katolicisma iedibinātā svēto kulta attīstību līdz mūsdienām, novērojams, ka vairums no tiem kā agrārā gada un saimniecisko jomu patroni ir zaudējuši savu lomu un saglabājušies vien vārda pieminējumā kalendārā, tas ir, pārcēlušies personvārdu līmenī, zaudējot cilmes saistību ar agrīno kristietību un viduslaiku leģendām. Savukārt no citām Eiropas tautām pēdējos gadu desmitos aizgūto svinamo dienu adaptāciju sabiedrībā nodrošina galvenokārt svētku komercializācija.



Pētījums izstrādāts Eiropas reģionālās attīstības fonda atbalstīta pētnieciskā projekta “Stiprinot zināšanu sabiedrību: starpdisciplināras pieejas sabiedrības iesaistei digitālā kultūras mantojuma radīšanā” 1.1.1.1/16/A/040 ietvaros.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Šajā pētījumā vārds *ieražas* lietots kā sinonīms vārdam *tradīcijas* (tās sakņojas pagātnē, tiek pārmantotas, pastāv variēšanās), pretstatot vārdam *ieradumi*, kas attiecināti uz mūsdienu svētku un svinēšanas praksēm. Par *tradīcijas* ietvaru plašāk sk.: Bauman R. *A World of Other's Words*. Oxford: Blackwell, 2004. P. 26; par *ieražām* – Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Kabata, 1991 [1944]. 5. lpp.
- <sup>2</sup> Bunkše E. Latvian Folkloristics. *The Journal of American Folklore*. 1979. Vol. 92. No. 364. P. 203–205.
- <sup>3</sup> Bula D. *Dziedātājtauta: folklorā un nacionālā ideoloģijā*. Rīga: Zinātne, 2000.
- <sup>4</sup> Par folkloras kustību plašāk sk.: Klotiņš A. 2007. Atskats folkloras kustībā. *Letonica*. 2007. Nr. 17. 95.–122. lpp.; Klotiņš A. The Latvian Neo-Folklore Movement and the Political Change of the Late 20th Century. *The World of Music*. 2002. No. 44 (3). P. 107–130; Muktupāvels V. Varas un pretestības valoda, zīmes un simboli 20. gs. 80. gadu folklorisma mūzikā un muzicēšanā. *Kultūra un vara*. Sast. J. Kursīte, J. Stauga. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2007. 92.–102. lpp.
- <sup>5</sup> Adamovičs L. *Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*. Rīga: Kr. Barona biedrības apgāds, 1937. 91. lpp.
- <sup>6</sup> Misāne A. *Reliģija un latviešu nacionālisms ideju vēsturē Latvijā. Promocijas darbs*. Rīga: LU Vēstures un filozofijas fakultāte, 2016. 52. lpp. [http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/34500/298-56364-Misane\\_Agita\\_am09480.pdf?sequence=1](http://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/34500/298-56364-Misane_Agita_am09480.pdf?sequence=1) (skatīts 2018.01.05.)
- <sup>7</sup> Bula D. Astotā marta atgriešanās: sievietības svinēšana pēcsociālismā. *Letonica*. 2008. Nr. 18. 27.–53. lpp.
- <sup>8</sup> Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941.
- <sup>9</sup> Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1944.
- <sup>10</sup> Lideks O. *Latviešu svētki*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940; Lideks O. *Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1942.
- <sup>11</sup> Senkeviča B. *Senie Jāņi Zemgalē*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940.
- <sup>12</sup> Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1944. 6. lpp.
- <sup>13</sup> Māņi – senāks ticējumu apzīmējums latviešu folkloristikā, plašākā lietojumā nereti ar negatīvu nokrāsu.
- <sup>14</sup> Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 11. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934–1935. 25740. sleja.
- <sup>15</sup> Šmits P. *Latviešu mītoloģija*. Otrs pārstrādāts izdevums. 3. elektroniskais izdevums, 2009 [1926]. 70. lpp.
- <sup>16</sup> Sīdeļņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti*. 2. sēj. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953. 44. lpp.
- <sup>17</sup> Arājs K. Senās latviešu gadskārtu ieražas. *Latviešu tautas dziesmas*. Izlase 3. sēj. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1957. 627.–641. lpp.; Ambainis O. Pēcvārds. Latviešu gadskārtu ieražas. *Latviešu tautasdziesmas*. 4. sēj. Rīga: Zinātne, 1982. 550.–559. lpp. Arī Jēkaba Vitoliņa 1973. gadā publicētās “Gadskārtu ieražu dziesmas”, kur apkopotas melodijas un dziesmu teksti, neskar tekstu saturu un tradīciju cilmes problemātiku (Vītolis J. *Gadskārtu ieražu dziesmas*. Rīga: Zinātne, 1973). Darbiniece J. *Latviešu agrāri kalendāro dziesmu cikli salīdzinošās analīzes skatījumā (latviešu un krievu folkloras materiālā)*. Doktora disertācija. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas Andreja Upīša Valodas un literatūras institūts, 1973.
- <sup>18</sup> Latviešu folkloras krātuve dibināta 1924. gadā.
- <sup>19</sup> Upītis J. Ievads. *Latviešu literatūras vēsture*. 1. sēj. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1959. 8. lpp.
- <sup>20</sup> Cimermanis S. Priekšvārds. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. Rīga: Zinātne, 1987. 3. lpp.
- <sup>21</sup> *Arheoloģija un etnogrāfija*. 4. sēj. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1964; *Svētku varavīksne. Tradīciju gadagrāmata*. Sast. A. Brēde. Rīga: Liesma, 1972; *Svētku varavīksne. Palīgs tradīciju kopējiem*. Sast. A. Brēde. Rīga: Liesma, 1979; *Sociālistiskie svētki un ieražas*. Rīga: Zinātne, 1987. Sal. ģimenes godiem sk. Treija R. Kristību ceremoniju analogi padomju tradīcijās. *Letonica*. 2007. Nr. 16. 178.–191. lpp.

- <sup>22</sup> Olupe E. *Latviešu gadskārtu ieražas*. Rīga: Avots, 1992.
- <sup>23</sup> Biezais H. *Gaismas Dievs seno latviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 1994.
- <sup>24</sup> Neulande L. *Jumis senlatviešu reliģijā*. Rīga: Minerva, 2001.
- <sup>25</sup> Strauberģs K. Latviešu gada svētki. *Zviedrijas latviešu filologu biedrības raksti*. 1. sēj. Stokholma: A. Dravnieka grāmatu apgāds, 1947. 9.–61. lpp.
- <sup>26</sup> Grīns M., Grīna M. *Latviešu gads, gadskārtā un godi*. Rīga: Everest, 1992.
- <sup>27</sup> 2007. gadā gadskārtējā Krišjāņa Baronam konference bija veltīta svētku tematikai. Konferences raksti tika publicēti 2008. gadā atsevišķā žurnāla *Letonica* numurā, sk. *Letonica*. 2008. Nr. 18.
- <sup>28</sup> Uzule L., Zelče V. *Latviešu kapusvētki: identitātes rituāls*. Rīga: Mansards, 2014.
- <sup>29</sup> *Svētku fenomēns kultūrā*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes akadēmiskais apgāds “Saule”, 2016.
- <sup>30</sup> Kokare E., Urtāns J. Par kādu krusta zīmi Latvijas krustakmeņos. *Letonika*. 2015. Nr. 29. 143. lpp. Sk. arī nesenās publikācijas par folkloras datēšanu: Pigozne I. Ieskats latviešu folkloras un mitoloģijas datēšanā. *Letonica*. 2011. Nr. 21. 203.–220. lpp.; Urtāns V. Dažas piezīmes pie Latvijas arheoloģiskā materiāla izmantošanas latviešu folklorā. *Letonica*. 2015. Nr. 29. 182.–196. lpp.
- <sup>31</sup> Sk. piemēram, Bregžis K. *Baznīcu vizitāciju protokoli. Izraksti par jautājumu: Kristīgās ticības cīņa ar latvju tautas reliģiju*. Rīga: Valters un Rapa, 1931; Kurtz E. *Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland*. Rīga: Kommissionsverlag N. Kymmell, 1924; Kleijntjens J. Latvijas vēstures avoti jezuītu ordeņa arhīvos. *Latvijas vēstures avoti*. 1.–2. daļa. Rīga: Latvju Grāmata, 1940–1941; Bruiningk H. *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rīgaschen Kirche im späteren Mittelalter. Mitteilungen aus dem Gebiete der livländischen Geschichte*. Rīga: N. Kymmell, 1904 u. c.
- <sup>32</sup> Muiznieks V. Arheoloģiskās liecības par 14.–18. gs. apbedīšanas tradīcijām mūsdienu Latvijas teritorijā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 2009. Nr. 4 (73). 31. lpp.
- <sup>33</sup> Jonuks T. Holy groves in Estonian religion. *Estonian Journal of Archeology*. 2007. Vol. 11. P. 6.
- <sup>34</sup> Kopš 2004. gada publicēti vairāki nozīmīgi rakstu krājumi, kas veltīti Baltijas jūras reģiona vietējo tautu un kristietības kontaktiem, tautas reliģijai: *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*. Ed. J. Staecker. Lund: Almqvist & Wiksell International, 2004; *Art and the Sacred. Acta Historiae Artum Balticae*. Ed. G. Mickunaite. 2007. No. 2; *The Clash of Cultures on The Medieval Baltic Frontier*. Ed. A. V. Murray. Burlington: Ashgate, 2009; *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. Eds. T. Jonuks, E. Oras. 2013. Vol. 55. Viduslaiku tematikai bija veltīta arī Latvijas Universitātes un Latvijas Nacionālās bibliotēkas rīkotā konference “Viduslaiku Livonija un tās vēsturiskais mantojums” 2017. gadā.
- <sup>35</sup> Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 11. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934–1935. 21534. sleja. Plašāk par baznīcas vēsturi Latvijā un ietekmi uz tautas reliģiju sk. arī: Adamovičs L. Latvieši un katoļu baznīca. *Latvieši*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1930. 178.–197. lpp.; Adamovičs L. Latvieši un evaņģeliskā baznīca. *Latvieši*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1930. 198.–230. lpp.; Adamovičs L. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieki (1710–1740)*. Rīga: Ģenerālkomisija Latvijas Vidusskolu Skolotāju Kooperatīvā, 1933; Strods H. *Latvijas katoļu baznīcas vēsture 1075.–1995*. Rīga, 1996.
- <sup>36</sup> Voragine J. *The Golden Legend*. Vol. I–II. Princeton: Princeton University Press, 1995 [1993]; Herolt J. *Miracles Of The Blessed Virgin Mary*. Create Space Independent Publishing Platform, A Division of Amazon, Seattle, Washington, 2011.
- <sup>37</sup> Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. Londona: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P. 26.
- <sup>38</sup> Bede's Ecclesiastical History of England. London: George Bell and Sons, 1907. P. 64. Trans. E. Davis.
- <sup>39</sup> Švābe A. Senās Latvijas vēstures avoti. *Latvijas Vēstures avoti*. 1. burtn. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 1937. 16. lpp.
- <sup>40</sup> Muiznieks V. Arheoloģiskās liecības par 14.–18. gs. apbedīšanas tradīcijām mūsdienu Latvijas teritorijā. 41.–42. lpp.; Valk H. Sacred natural palces of Estonia: regional aspects. *Folklore*. 2009. Vol. 42.
- <sup>41</sup> Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. Londona: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P. 26.
- <sup>42</sup> Salih S. Introduction: Saints, Cults and Lives in Late Medieval England. *A Companion to Middle English Hagiography*. Cambridge: D. S. Brewer, 2006. P. 3.
- <sup>43</sup> Grosmane E. Viduslaiku kokgriezumi Latvijā. *Letonica*. 1998. Nr. 2. 46. lpp.

- <sup>44</sup> Par atsevišķiem svētajiem Livonijā sk.: Kurisoo M. Sancta Anna ora pro nobis. Images and Veneration of St Anne in Medieval Livonia. *Acta Historiae Artium Balticae. Art and the Sacred*. 2007. No. 2. P. 18–23; Mand A. Saints' Cults in Medieval Livonia. *The Clash of Cultures on The Medieval Baltic Frontier*. Ed. A. V. Murray. 2009; Lielbārdis A. Catholic Saints in the Latvian Calendar. *Magic in Rituals and Rituals in Magic. Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. Eds. T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská. Vol. 10. Innsbruck, Tartu: ELM Scholarly Press, 2015. P. 91–99; Lielbārdis A. The tradition of May devotions to the Virgin Mary in Latgale (Latvia): from the past to the present. *Revista Română de Sociologie. Transformation of Traditional Rituals*. Ed. I. Stahl. 2016. No. 1–2. P. 111–124.
- <sup>45</sup> Adamovičs L. Latvju baznīcas vēsture. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 11. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934–1935. 21536.–21537. sleja.
- <sup>46</sup> Grosmane E. Lielais Kristaps Rīgā. *Rīgas Lielais Kristaps*. Rīga: Rīgas vēstures un kuģniecības muzejs, 2010. 19. lpp.
- <sup>47</sup> Tamm M. Saints and the Demoniacs: Exortistic Rites in Medieval Europe (11th–13th century). *Folklore*. 2003. Vol. 23.
- <sup>48</sup> Adamovičs L. Reformācija. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 18. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1938–1939. 35154.–35155. sleja.
- <sup>49</sup> Grosmane E. Viduslaiku kokgriezumi Latvijā. *Letonica*. 1998. Nr. 2. 46. lpp.
- <sup>50</sup> Jūlija kalendāru izveidoja Jūlijs Cēzars 1. gs. pirms Kristus, reformējot Romas valsts kalendāru, gada 365 dienas sadalot 12 mēnešos.
- <sup>51</sup> *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1998. P. 264.
- <sup>52</sup> Zālītis F. Kalendāra nemieri. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 8. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1932–1933. 15015. sleja.
- <sup>53</sup> Adamovičs L. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710–1740)*. 466.–475. lpp.
- <sup>54</sup> *Ibid.* 476. lpp.
- <sup>55</sup> Bērziņš K., Jenšs J., Straubergs K. Tīrgus. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 21. sēj. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1940. 42969.–42970. sleja.
- <sup>56</sup> Stenders G. F. *Augstas gudrības grāmata no pasaules un dabas*. 1796. g. izdevuma teksts ar komentāriem. Rīga: Liesma, 1988. 419. lpp.
- <sup>57</sup> Kraukle D. *Gadatirgi Latvijā. Latgale*. Rīga: Jumava, 2011. 21. lpp.
- <sup>58</sup> *Pilniejga gromata lyugszonu uz guda Diwa Kunga ikszan Tryjadības winiga, Wyssu swatokas Jumprawas Maryas un Diwa swatu*. Wilna: Noma taysieszonas gromotu A. Dworca, 1857.
- <sup>59</sup> Aptaujas veiktas Latviešu folkloras krātuves mājaslapā un ziņu portālā *Delfi*. Plašāk sk. <http://lfk.lv/Muslaiku-kalendars-lielas-svinesanas-gada> (skatīts 2018.01.06.)
- <sup>60</sup> Ozols A. *Latviešu tautasdziesmu valoda*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1961. 57. lpp.; Karulis K. *Latviešu grāmata gadsimtu gaitā*. Rīga: Liesma, 1967. 34. lpp.; Endzelīns J. *Латышские заимствования из славянских языков. Darbu izlase*. 1. sēj. Rīga: LPSR Zinātņu akadēmijas Andreja Upīša valodas un literatūras institūts, 1971. 80.–113. lpp.; Krodzīnieks J. Iz Baltijas vēstures. *J. Krodzīnieka raksti*. 2. sēj. Rīga: Rīgas Latviešu biedrība, 1913. 126.–132. lpp.
- <sup>61</sup> Mugurevičs Ē. Priekšvārds. *Indriķa hronika*. Rīga: Zinātne, 1993. 8.–11., 14. lpp.
- <sup>62</sup> Straubergs K. Piezīmes pie dažām latviešu burvju grāmatām. 1. d. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1923. Nr. 7. 805. lpp.
- <sup>63</sup> Thomas K. *Religion and the Decline of Magic*. Londona: Weidenfeld and Nicolson, 1971. P. 50.
- <sup>64</sup> Reidzāne B. Latviešu svētku un svinamo dienu nosaukumu etimoloģija. *Letonica*. 2008. Nr. 18. 240. lpp.

*Aigars Lielbārdis*

## Latvian Calendar and the Impact of Christianity

### Summary

**Keywords:** calendar customs, Christianity, folk religion, early Catholicism, the cult of saints, Protestantism

The presence of Christian culture in Latvian traditions is often concealed, bypassed, or juxtaposed to the mode of life and spirituality of *ancient Latvians*. On a very few occasions it has been considered and accepted as an integral part of Latvian identity. The content of the celebrations of annual customs, their belonging and suitability to Latvian culture have been addressed not only as a range of practical issues – what and how something should be celebrated, but also as a tool of creating and maintaining Latvian identity at various times. In the meantime, the quests for cultural originality, as well as pure forms and content of traditions have not ceased. Often they deny the long-term presence and impact of Christian culture to folk religion, language, music, traditions, etc.

The author follows up the most important publications in Latvian folklore studies, where the traditions related to the agrarian year and holidays have been named and evaluated, as well as where the impact of Christianity has been examined in Latvian calendar customs from a historical perspective. When examining the presence of Christian culture in the traditional Latvian calendar, three stages can be distinguished: 1) the impact of early Catholicism (the days of Catholic saints, apostles and martyrs included in the calendar and the traditions related to them), 2) the impact of Protestantism (denial of traditions founded by Catholicism and the cult of saints, however their preservation in the calendar and related customs), 3) adaptation of celebrations from other nations in Latvia (St. Patrick's Day, St. Valentine's Day, Halloween).

The names of weekdays and months, as well as origins of certain church-related terms have been referred to the oldest Slavic borrowings (*church, cross, baptize, fasting, sin, week, candle*, etc.). It is related to the previous impact of Orthodox Church in certain regions, that is, before the early Catholicism. Thus, it can be suggested that Latvian calendar as an accurate system of time calculation and partly also terminology was borrowed together with Christianity, which was followed by the impact of Western catholic traditions – paying homage to the saint martyrs and guardians on certain days.

*Ieva Ančevska*

## Veseluma un veselīga dzīvesveida vērtības folklorā un tradīcijā

**Atslēgvārdi:** veselums, dzīvesprieks, uzturs, mērenība, tīrība,  
dabas dziedinošais spēks

### Kopsavilkums

Ar veselumu valodā apzīmē viengabalainību un pilnību, kā arī veselību plašākā nozīmē, ar to saprotot kopumu, ko veido cilvēka fiziskā un garīgā veselība, attieksme pret dzīvi un emocionālais līdzsvars. Latviešu folklorā un tradīcijā veselība uzsvēta kā īpaša vērtība, kas var būt mantota, Dieva dota un paša uzturēta, sekojot tradīcijā paustajiem padomiem. Rakstā apskatītas galvenās latviešu folklorā atainotās vērtības, kas saistītas ar cilvēka veselumu, veselīgu dzīvesveidu un veselības nodrošināšanu jeb profilaksi.

Kā vesels tradīcijā tika apzīmēts cilvēks, kurš ir savā sākotnējā pilnībā, ķermeņa un gara veselumā un vienotībā. Par svarīgu veselības priekšnosacījumu tika uzskatīts priecīgs un pozitīvs noskaņojums, kas palīdz rast izeju no grūtām situācijām un atrisināt veselības problēmas, kas dod spēku dzīvei un darbam.

Veselības uzturēšanai svarīgs bijis veselīgs ēdiens, bet līdzās tam folklorā uzsvēta mērenības ievērošana gan saistībā ar ēšanu, gan dažādām citām dzīves norisēm.

Veselības pamatā bijusi saikne ar dabu, dabas ritmiem, īpaša loma bijusi mežiem, svētībirzīm un kokiem. Tautas tradīcijā bijis pašsaprotami, ka veselības atjaunošanai un nodrošināšanai jāizmanto dabas līdzekļi, un tai nepieciešamo spēku var smelties dabā.

Svarīgs nosacījums veselības uzturēšanā ir bijusi tīrība – gan ķermeņa un vides, gan arī domu un attieksmes tīrība. Galvenā dziedināšanas un veselības uzturēšanas vieta latviešu tradīcijā bijusi pirts, kur īpaša nozīme piešķirta ūdens, uguns un zemes dziedinošajam spēkam.

Veselums un veselība ir tēmas, kas cilvēkus interesējušas dažādos laikos un arvien bijušas aktuālas. Mūsdienās līdzās gadu gaitā ierastajām veselības aprūpes metodēm arvien biežāk tiek minēta holistiskā pieeja un psihosomatiskā medicīna. Un tām blakus vēl joprojām apzināti un neapzināti dzīvo arī tautā pārmantotā dziedināšanas tradīcija.

Raksta mērķis ir precizēt veseluma jēdzienu latviešu folklorā un raksturot tautas tradīcijā norādītās veselīga dzīvesveida vērtības, kas veido labas veselības priekšnosacījumus. Raksturojot šīs vērtības, vilktas paralēles ar mūsdienu uzskatiem par veselību un veselumu, un holistisko pieeju veselības aprūpē.

Lai dziļāk atklātu tēmas būtību, izmantoti gan klasiskie folkloras avoti, gan lauka pētījumu materiāli. Lauka pētījumos pamatā izmantotas kvalitatīvās intervijas, kas dod iespēju saņemt precīzākas atbildes un vairāk iedziļināties tēmas niansēs. Līdzās intervijām svarīga ir praktisko darbību vērošana, iesaistoties attiecīgajās norisēs un sajūtot to iedarbību. Kvalitatīvās jeb padziļinātās intervijas visbiežāk tika veiktas gadījumos, kad informanti paši bija pētāmās tradīcijas nesēji vai tradīcijas nesēju pēcteči. Tādos gadījumos bija iespējams izpētīt un iepazīt tradīcijas attīstību un pārmantošanu dzimtas robežās apmēram gadsimta laikā.

Folkloras materiāli, kur tas bijis iespējams, raksturoti saistībā ar mūsdienu dabaszinātņu un medicīnas pētījumiem, tādējādi veidojot salīdzinošu un starpnozaru skatījumu.

Holistiskā pieeja (no sengrieķu *holos* – ‘viss’) balstās uzskatā par vienotu veselumu, kuru nevar izziņāt, skatot tikai atsevišķas daļas. Uz cilvēku attiecināts, tas vēsta par ķermeņa un gara veselumu jeb vienotību. Uzskats par cilvēka ķermeņa un psihi vienotību bijis pazīstams jau senās Indijas un Grieķijas ārstiem un filozofiem. Piemēram, zinātniskās ārstniecības pamatlicējs, grieķu ārsts Hipokrāts (460–375. p. m. ē.) savā darbā lietojis un rakstos paudis uzskatu par nepieciešamību skatīt slimnieku no kopējā veseluma viedokļa, norādot, ka cilvēka veselība ir saistīta ar dzīves kvalitāti un iekšējo stabilitāti. Veselību viņš uzskatījis par harmonisku pamatkārtību dinamiskā un līdzsvarotā attiecību sistēmā, kurā atrodas cilvēks, būdams saiknē ar apkārtējo vidi un kosmosu. Slimība tika uzskatīta par šīs harmonijas traucējumu.<sup>1</sup>

Hipokrāts norāda, ka jāzina ne vien cilvēka ķermeņa uzbūve, bet jānoskaidro arī citi faktori, lai precīzāk varētu izvērtēt un noteikt vēlamo ārstēšanu: “Man šķiet, ka zināšanas par cilvēka uzbūvi, kuras ārstam, ja vien tas vēlas labi pildīt kaut daļu savu pienākumu, katrā ziņā būtu nepieciešams iegūt un pēc kurām tam būtu jātiecas no visa spēka, ietver sekojošus jautājumus: kādas ir attiecības starp cilvēka uzbūvi un to, ko tas ēd un dzer, kādas ir attiecības starp cilvēka uzbūvi un citiem tā dzīves ieradumiem, un kādu ietekmi katrs no tiem uz katru atsevišķu cilvēku atstās.”<sup>2</sup>

Hipokrāta skolas pārstāvji uzskatīja, ka dziedināšanas procesā svarīga ir paša pacienta aktīva iesaistīšanās. Viņi balstījās uz Hipokrāta uzskatiem, ka slimība nav tikai *Pathos* (ciešanas), bet arī *Ponos* (veikums, panākums) un ka veselīšanās ir paša ieguldījums organisma kārtības atjaunošanā.<sup>3</sup> Hipokrāta uzskatus tālāk attīstīja viņa sekotājs Pergamas ārsts Galēns (129–199), uzsverot, ka cilvēkam pašam ir dabas dots spēks un spēja izveseļoties, bet ārsts ir vien palīgs, kas darbojas saskaņā ar dabu.<sup>4</sup>

Veseluma jēdzienu savos darbos plaši iztirzājis arī grieķu filozofs Aristotelis (384–322 p. m. ē.). Savā darbā “Metafizika” Aristotelis skaidro, kādā veidā vieliska būtība ir vienība – veselums stingrā nozīmē jeb tāds veselums, kas nav tikai vielisko sastāvdaļu summa.<sup>5</sup>

Aristoteļa uzskatus par veselumu saistībā ar ārstniecību pētījusi Rīgas Stradiņa universitātes Psihosomatiskās medicīnas un psihoterapijas klīnikas ārste Agnese Sperga, viņa norāda:

Aristotelis veselumu uzlūkoja kā sinerģiju, ko rada savstarpēja mijiedarbība starp atsevišķām komponentēm. Attiecinot holistisko pieeju uz medicīnas praksi, ārstiem būtu jāņem vērā abi – psihiskie un fiziskie – aspekti slimības izcelsmē, norisē un ārstēšanā.<sup>6</sup>

Pētot psihosomatiskās medicīnas ideju attīstību dažādos vēstures periodos, viņa nonākusi pie atziņas, ka “ka pieeja pacientu ārstēšanā laika gaitā ir neregulāri svārstījusies no viena pola uz otru – no holistikas pieejas uz somatisku un otrādi.”<sup>7</sup> Mūsdienās psihosomatika ieguvusi neatkarīgas medicīnas nozares statusu, kam izveidojušās pat vairākas apakšnozares, piemēram, psihoimunoloģija, psihoneiroendokrinoloģija, psihodermatoloģija un citas. Tādējādi sabiedrībā arvien vairāk izplatās holistiskā pieeja veselības izpratnei.

Latviešu valodā ar veselumu tiek apzīmēta viengabalainība un pilnība, kā arī veselība plašākā nozīmē, ar to saprotot kopumu, ko veido cilvēka fiziskā un garīgā veselība, attieksme pret dzīvi un emocionālais līdzsvars. Latviešu folklorā un tradīcijā veselība uzsvērta kā īpaša vērtība, kas var būt mantota, Dieva dota un paša uzturēta, sekojot tradīcijā paustajiem padomiem.

Raksta apjoma ierobežojums ļauj apskatīt tikai galvenās latviešu folklorā atainotās vērtības, kas saistītas ar cilvēka veselumu, veselīgu dzīvesveidu un veselības nodrošināšanu jeb profilaksi. Plašāki pētījumi par atsevišķām dziedinošajām vērtībām, īpaši par dabas līdzekļiem un to izmantošanu veselības uzturēšanai, skatāmi citos autores rakstos un promocijas darbā.<sup>8</sup>

Latviešu folklorā veselība uzsvērta kā sevišķa vērtība, kas tiek pretstatīta mantai un bagātībai, tādējādi norādot, ka veselība apzīmē īpašu dzīves kvalitāti, tā veido ne vien fiziskās, bet arī emocionālās labklājības pamatu:

Bagāts lūdza naudas, mantas,  
Es no Dieva veselību.  
Bagātam nauda, manta,  
Man bij laba veselība. (LD<sup>9</sup> 31171)

Veselība labākā manta pasaulē. (LSP<sup>10</sup> 1752 1266)  
Veselība labāka nekā liels mantu krājums. (LSP 1459 3296)  
Veselība dārgāka par bagātību. (LSP 1239 2158)

Saistībā ar veselību folklorā tiek izcelta emocionālās labklājības nozīmība, norādot, ka bez tās nav iespējama ne pilnvērtīga dzīvošana, ne savu fizisko panākumu baudīšana:

Citi ļaudis naudas raud,  
Es raudāju veselības;  
Man naudiņas Dievs un gan,  
Man nevaids veselības. (LD 27418)

Apzinoties veselību kā vienu no galvenajām dzīves vērtībām, kas nav atkarīga tikai no paša varēšanas, tā bieži tiek lūgta Dievam un Laimai:

Lūdzu Dievu, lūdzu Laimu,  
Abus divus mīļi lūdzu:  
No Dieviņa veselību,  
No Laimiņas labu mūžu. (LD 9236)

Tautasdziesmu tekstos šis lūgums atkārtojas salīdzinoši bieži, tāpēc to var uzskatīt par vienu no galvenajām vārdformulām, kas lietota, vērsoties pie Dieva:

Tīri rudzi man maļot,  
Tīri rudzi klētiņā;  
Dod, Dieviņ, veselību  
Tīru rudzu arājam. (LD 28154)

Tautasdziesmās vārdformula “Dod, Dieviņ” lietota, lūdzot gan maizi un labu ražu, gan lietu un sauli, gan arī citas dažādās dzīves situācijās svarīgas lietas. Taču visbiežāk izskan lūgums pēc laba mūža vai veselības, jo to nav iespējams iegūt bez Laimas vai Dieva dotiem priekšnosacījumiem. Ne velti sakāmvardā pausta atziņa: “Par naudu var visu nopirkt, izņemot prātu un veselību.” (LTMSP: 327)

Veselība kā būtiska dzīves kvalitāte tiek augstu novērtēta, par to tiek pausta pateicība Dievam, Laimai un vecākiem:

Paldies saku māmiņai,  
Vaj tā dzird, vaj nedzird:  
Ves'las manas kājas, rokas,  
Skaidris manis augumiņš. (LD 5455, 1)

Plašāka veseluma izpratne latviešu valodā izpaužas frazeoloģismā “sveiks un vesels”, kuru lietojot parasti tiek domāts kaut kas nebojāts, nedalīts, pilnīgs un savā veselumā esošs. Ar veselumu tautas tradīcijā bieži tiek saprasts arī tāds, kas ir apaļš, noapaļots. Veselīgi ir apaļi bērni un apaļi vaigi. Ne velti mēdz teikt: vesels kā ābols vai vesels kā rutks. Līdzīgu vēsti nes vārdformula “Apaļš kā pūpols, vesels kā pūpols” (LTT<sup>11</sup> 25190), kas izmantota analogiskajā maģijā balstītajā veselības nodrošināšanas rituālā, peroties ar pūpoliem.

Taču veselais un apaļais var apzīmēt arī to, kas ir gatavs un nobriedis:

Apaļš puika es izaugu,  
Apaļ' ņēmu līgaviņu,  
Apaļ' mana tēva zeme,  
Kā viens vasku ritenīts. (LD 11050)

Tāpat līdzīgā veidā tikušas novērtētas arī cilvēka formas, pēc dabas analogijas meklējot un novērtējot gatavību un veselību:



Es būt' ņēmis to meitiņu,  
 Kaut tai laba veselība:  
 Vējā gurni izkaltuši,  
 Saulē pupi savītuši. (LD 20148)

Valodā un folklorā redzams, ka ar jēdzienu “vesels” apzīmē viengabalainību, pilnu, nedalītu apjomu, arī pilnu spēku un potenciālu. Kā vesels bieži tiek apzīmēts tāds cilvēks, kurš ir savā sākotnējā pilnībā, ķermeņa un gara veselumā un vienotībā. Tas ir veselums, kas ietver dažādas cilvēka dzīves jomas. Tā var būt fiziskā, ķermeniskā veselība, vienlaikus apzinoties, ka tā ir pārejoša:

Māmuliņa krēslu cēla,  
 Vaicā manas veselības:  
 Vesels, māte, šim brīžam,  
 Ne visam mūžiņam. (LD 26548)

Tā var būt veselība, kas ietver spēku, enerģijas potenciālu un darbaspējas, kas jo svarīgas veiksmīgai dzīves gaitai:

Kad no Dieva veselība,  
 Nepiekūstu strādādams,  
 Kā piekūstu gulēdams,  
 Ļaunas dienas vārdzināts. (LD 27327, 1)

Šie piemēri liecina, ka ar veselumu tika saprasta gan fiziska veselība un spēks, gan pilnīgas jeb veselīgas ķermeņa formas, gan arī vispārējā labklājība un emocionāla labsajūta.

## Dzīvesprieks un dziedāšana

Vārda *vesels* etimoloģija, kā izpētījis valodnieks Konstantīns Karulis, norāda uz veselumu kā emocionālu attieksmi (*vesels* – ‘jautrs, priecīgs’).<sup>12</sup> Tādējādi valoda nes vēsti no tautas pieredzes, ka tas, kas ir priecīgs, ir arī vesels vai spēj ātri izvesēloties. Folklorā daudzviet uzsvērts, ka ar priecīgu prātu vieglāk tikt pāri dažādām likstām un kaitēm, tā iespējams gūt spēku, lai pārvarētu neveiksmes un pārdzīvotu smagus dzīves posmus:

Vaile manu grūtu mūžu,  
 Bet lustīgu padomiņu!  
 Grūtu mūžu pavadiju  
 Ar lustīgu padomiņu. (LD 122)

Tādējādi gan vārda *vesels* sākotnējā nozīme, gan tautasdziesmas nes vēsti, ka veselības uzturēšanā sevišķi svarīgs ir cilvēka emocionālais stāvoklis un attieksme pret notiekošo.

Priecīgs, pozitīvs noskaņojums palīdz rast izeju no grūtām situācijām un atrisināt radušās problēmas, tas dod spēku un mundrumu dzīvei un darbam, tāpēc Dievam un Laimai bieži tiek lūgts priecīgs prāts vai jautra daba:

Dod, Dieviņ, liksmu dabu,  
Ja nedodi mūža laba.  
Padziedājse noraudāju,  
Šķītos nieka neredzējse. (LD 124, 2)

Pozitīva, gaiša attieksme palīdz tikt galā ar smaga mūža gaitām, tā, kā vēsta folklorā paustā tautas pieredze, var uzlabot arī savu veselību:

Prieks ir vislabākais ārsts.  
Prieks, miers un sātība ārstiem durvis aiztaisa. (LTMSP<sup>13</sup>: 469)

Emociju ietekmi uz veselību apliecina mūsdienās veiktie psihoneiroimunologu pētījumi, kas parāda, ka cilvēka ķermenis un emocionālās izpausmes atrodas savstarpēji ciešā mijiedarbībā.<sup>14</sup> Jau 20. gadsimta 80. gadu sākumā psihoneiroimnologi atklāja, ka neuropeptīdi, kas smadzenēs atbild par noskaņojumu un jūtām, ir cieši saistīti ar imūnsistēmu. Neurobioloģe Kendisa Perta (*Candace B. Pert*) no Vašingtonas savā pētījumā “Jūtu molekulas” (*Molecules of Emotion*)<sup>15</sup> parāda, ka smadzenes, dziedzeri un imūnsistēma atrodas savstarpējā komunikācijā. Informācijas apmaiņa starp šūnām un orgāniem ar neuropeptīdu palīdzību veido saikni starp ķermeni, jūtām un domām.<sup>16</sup> Ķermenim sajūtot negatīvas emocijas, pavājinās cilvēka aizsardzības spēja pret slimībām, sāk izpausties dažādas fiziskas vainas. Tādējādi psihoneiroimunologu pētījumi vēsta, ka cilvēka veselību ietekmē arī viņa attieksme pret dzīvi, attiecības un apkārtējā vide.<sup>17</sup>

Tāpat par negatīvo emociju ietekmi uz veselību stāsta folkloras teksti, norādot, ka veselību var ietekmēt gan bēdas: “Rūsa ēd dzelzi, bet bēdas sirdi” (LSP 1592 9653), gan sarežģījumi savstarpējās attiecībās, gan arī aizvainojumi:

Mana veca māmuļīte,  
Ko tu sēdi samisuse?  
Vaj tu biji nevesela,  
Vaj norāta jauņuvītes?  
– Es, meitiņa, gan vesela,  
Es norāta jauņuvītes. (LD 23323)

Sāpīgi pārdzīvojumi, grūtas ikdienas gaitas un smagas attiecības atstāj ietekmi uz cilvēka veselību un tērē viņa dzīvības potenciālu. Tie izraisa priekšlaicīgu cilvēka novecošanu:

Es māsiņa jaunākā,  
Mani sauca vecāko:  
Slima diena, ļauna diena,  
Tā man dara vecumiņu. (LD 3870)

Savukārt katrs pozitīvais domu un emociju impulss veicina ķermeņa dzīvības spēka pieplūdumu un imunitātes aktivizēšanos. Svarīga loma pozitīva noskaņojuma uzturēšanā, dzīvesprieka un enerģijas vairošanā bijusi dziedāšanai: "Kur dziesmas dzied, tur nauda nav." (LTMSP:356) Šo folklorā pausto atziņu pamatā ir gadiem ilgi novērojumi un dzīves pieredze.

Mūsdienās līdzīgi novērojumi tiek pamatoti ar pētījumiem par emociju, mūzikas un dziedāšanas ietekmi uz cilvēka imunitāti un kopējo veselības stāvokli. Piemēram, pētījums par mūzikas endokrīno un imunoloģisko iedarbību ar ķermeņa indikatoru palīdzību uzskatāmi apliecina, ka mūzika ietekmē asinsspiedienu, sirds un pulsa ritmu, elpošanu, ķermeņa temperatūru un muskuļu sasprindzinātību.<sup>18</sup>

Savukārt tautas gūtā pieredze un atziņas tika nodotas tālāk ar simtiem tautasdziesmu, kas stāsta par dziedāšanas pozitīvo iedarbību dažādās dzīves situācijās:

Jo es bēdu bēdājos,  
Jo nelaime priecājās;  
Labāk gāju dziedādama,  
Lai nelaime bēdājās. (LD 109)

Par prieka un humora nozīmi dzīves gaitās stāstīja arī lauka pētījumu laikā intervētie ļaudis, bet īpaši to uzsvēra teicējas Skaidrīte un Valija. Abas augušas grūtos, trūcīgos apstākļos, bet mājās visi bijuši veselīgi, jo labi satikuši un priecīgi dzīvojuši. Skaidrīte atcerējās:

Mamma dzīvoja ar humoru līdz pēdējam, grūtsirdībā viņa nekrita, lai kā arī gāja. Kad bij grūti, viņa teica: "Meitiņ, gan jau Dievs palīdzēs, un kaut kā mēs cauri tiks!"<sup>19</sup>

Savukārt Valijas ģimenē bija desmit bērni, no kuriem viņa bija pati jaunākā. Ģimene dzīvoja pieticīgi, bet priecīgi, ik pa laikam cits citu izjokojo un uzjautrinot:

Visi mēs bijām dziedātāji, dancotāji, triku taisītāji. Mācīja mūs tēvs un māte. Kad tēvs pārnāca vakaros no darba mājās, tad viņš bij' gultā augšumpēdus, un visi mazākie bērni pa virsu un nelika mieru, bija visiem kopā jādzied.<sup>20</sup>

## Veselīgs ēdiens, sāts un mērenība

Vairākus gadus Kurzemes lauka pētījumos iztaujājot ļaudis par labas veselības priekšnosacījumiem, atbildēs visbiežāk tika minēts optimisms un pozitīva attieksme pret dzīvi, veselīgs, dabīgs uzturs, kā arī sāts, mērenība un saikne ar dabu.

Veselības uzturēšanai visos laikos svarīgs bijis veselīgs ēdiens. Sengrieķu ārsts un filozofs Hipokrāts uzsvēris, ka ēdiens ir reizē arī zāles, kas var dziedināt, bet nepareiza pārtika var cilvēku padarīt slimu.<sup>21</sup>

Lauka pētījumā teicēja Aina<sup>22</sup> daudz stāstīja par ēdieniem, kādi viņas bērnībā tikuši gatavoti Dundagā un Kolkā. Vairums no tiem bijuši rupji maltu kviešu miltu vai rudzu miltu ēdieni, kas ir krietni veselīgāki par smalki bīdelētajiem miltiem, jo tajos daudzas

vērtīgas grauda vielas ir attīrītas. Savukārt teicēja Valija kā vērtīgu atceras auzu ķiseli: “Auzu ķiselis brokastīs deva spēku un enerģiju visai dienai”,<sup>23</sup> bet teicēja Ilga uzsver, ka veselībai vērtīgi bijuši dažādie dārzeņi: “Mamma taisīj’ krāsniņē ceptus kāļus un bietes. Un burkānus mēs daudz ēd’, dārzā izrāv’, noslaucīj’ un ēd.”<sup>24</sup>

Kā vēsta lauka pētījumi un folkloras avoti, senāk daudz ēduši dārzeņu ēdienus, kā arī zivis, bet gaļa lietota reti un nedaudz. Ēduši arī dažādas putras un piena ēdienus gluži kā tautasdziesmā:

Ziņgē, ziņgē, griķu putra,  
 Tai vajag kazu piena,  
 Kurš bērniņš nevesels,  
 Vesels tika pastrēbdams. (LD 2957)

Kā svarīgs veselības priekšnosacījums uzsvērtā sāta un gausa ievērošana. Ne velti jau bērna pirmajos dzīves gados – krustabās – tiek pieaicināta Sāta māte un Gausa māte:

Gausa māte, sāta māte,  
 Nāc ar sātu istabā,  
 Nule māte galdu klāja  
 Pirmajai meitiņai. (LD 16093)

Mēra ievērošana bijusi svarīga gan ēšanā un dzeršanā: “Ēd kumosu mazāk nekā vairāk”, “Beidz ēst tad, kad labi garšo” (LTMS: 420), gan vispār cilvēka dzīvē: “Sātība ir veselības avots.” (LFK 556–5116)

Mērenība jāievēro ne vien ēšanā, bet arī dažādās dzīves norisēs: “Pricēgs prāts un sātība, dara cilvēku bagātu.” (LFK 556–4503)

Kā nojaušams no folkloras materiāliem un tradīcijas pierakstiem, senatnē lauku dzīves ritmā noteikti brīži bija ierādīti atpūtai, lai atgūtu spēku un sevi pārāk neizdzītu darbos. Vasarā, kad cēlās līdz ar sauli, gāja gulēt diendusu, lai varētu izturēt nākamo darba cēlienu līdz vakaram, līdz pat krēslas stundai. Tradīcijā krēslas stunda bija īpašs laiks, ko svētīja, atliekot darbus malā:

Kad saule patlaban noiet, tad ir saules pakāpi. Veci ļaudis svinēja saules pakāpus: atlika darbus, atpūtās, atgūlās, līdz kamēr istabā ienesa uguni. Tā darīja visu cauru gadu, ik vakara. Ja kāda ap to laiku vērpa, tai sacījuši: “Kas pa saules pakāpiem vērps, novērps saulītei kājas.” (LTT 26316)

Svētījati, jaunas meitas,  
 Kamēr saule norietēja;  
 Kamēr saule nosapēre  
 Sudrabina pirtīnā. (LD 26313)

Sekojojot tradīcijai un ievērojot atelpas brīdi saulrieta stundā, izveidojās dabisks pārtraukums darbu ritmā. Tas bija laiks, kad pavērot dabas norises, sajūst apkārt notiekošo, ievilk elpu un ieklausīties arī sevī. Kā uzsver lauku pētījumos intervētie ļaudis, dzīvošana pie dabas ir devusi viņiem spēku un spēju uzturēt savu veselību. Dzīvošana saskaņā

ar dabas ritmu dod mieru un māca mērenību: “Kas grib ilgi dzīvot, tas lai dzīvo sātīgi.” (LTMSP: 469)

Sātīga dzīvošana nozīmē, ka arī darba gaitās ir jāievēro mērs, lai sevi nenomocītu un neizdedzinātu pārmērīgā darba ritmā, lai nesabojātu veselību:

Es piesaku tev, māsiņa,  
 Netin spoles vakarā,  
 Netin spoles vakarā,  
 Nededz skalam abi gali:  
 Tad tu slima negulēsi,  
 Nekad drudzis nekratīs. (LD 34121)

Šis tautasdziesmas ieteikums varētu lieti noderēt arī cilvēkiem mūsdienu sabiedrībā kā atgādinājums – neskriet pār mēru un nededzināt sevi no abiem galiem, tā pārlietu tērējot savu dzīvības spēku un bojājot veselību.

## Tīrība

Kā būtiska vērtība veselības uzturēšanā un nodrošināšanā folklorā uzsvērtā tīrība. Veselības pamatā bija ķermeņa tīrības uzturēšana, kas tika nodrošināta ar ikdienas mazgāšanos un pēršanos pirtī: “Kas mīl tīrību, tas kopj veselību.” (LTMSP 469) Kā svarīga norādīta arī savas telpas un vides tīrība:

Vakarā esot istaba tīri jāizslauka, lai Laimes māmiņai esot ko staigāt, citādi viņa nemaz nenāk iekšā, tādā netīrā. (LFK<sup>25</sup> 510378, 168)

Tīrība ir bijusi viena no dzīves kvalitātes un tikuma rādītājiem: “Tīrs pagalmis, laba saimiece” (LFK 94–291); “Tīra māja sievas rota” (LFK 94–6634). Līdzīgi arī tautasdziesmā:

Laba tēva meita biju,  
 Labi sevi turējos;  
 Neturēju melna galda,  
 Ne gruzainas istabiņas. (LD 6871)

Teicēja Rita atceras, kā vecāmāte jau no bērnības mācījusi, ka “regulāri jāiztīra māja – tad būs arī iekšēja tīrība un veselība”.<sup>26</sup> Šā uzskata pamatā ir vispārzināms praktiskais skaidrojums, ka tīrā vidē ir mazākas iespējas savairoties slimību baktērijām, tātad vieglāk uzturēt veselību.

Tradīcijā tīrība saistīta arī ar labklājību, jo tā parāda gan cilvēka čaklumu, gan attieksmi pret darbu un apkārtējo vidi:

Gan gribēja mūs' māsiņa  
 Tīras maizes, tīr' ūdeņa;  
 Brāliņam tīra maize,  
 Tīrs ūdens avotā. (LD 25968)

Šajā tautasdziesmā tīriba parādās jau plašākā nozīmē, tā uzsverot izkoptu labumu jeb īpašu vides un sētas kvalitāti. Taču ar tīribu var tikt apzīmētas arī cilvēciskās kvalitātes:

Tira tek Daugaviņa,  
Daži gruži dibenā;  
Skaistu ņēmu līgaviņu,  
Daža vaina dzīvojot. (LD 21376)

Zināmā mērā tīribas jēdziens ietver vispārinājumu par cilvēka dabu, par iekšējo un ārējo attieksmi, kas kopumā veido tādu kā tikumisko vērtējumu:

Tiru lēju ūdentiņu  
Tira vara katliņā;  
Tīris manis augumiņis  
No ļautiņu valodām. (LD 8758)

Folkloras pētniece Janīna Kursīte, pētot tikuma jēdzienu folklorā, secinājusi, ka folklorā sakņotā vērtību tradīcija balstījies uz konkrētiem priekšstatiem par derīgumu, par labo un pareizo, iekļaujoties noteiktā sabiedrībā un sekojot tradīcijai.<sup>27</sup>

Saistībā ar tīribas jēdzienu folklorā parādās plašāks cilvēka derīguma vērtējums, kas jau tuvs tikuma izpratnei. Īpaši zīmīgs šādā kontekstā ir vārdu savienojums *tīra sirds*, kas apzīmē cilvēka skaidrību un godīgumu gan darbos, gan nolūkos:

Tīra sirds un goda prāts nav ar zeltu aizmaksājams. (LFK 1552–2954)  
Kam nav tīra sirds, tas neguļ mierīgi. (LFK 1771–4323)

19. gadsimta beigās, kad valodā pakāpeniski tika ieviesti dažādi vispārinoši jēdzieni, jēdziena “sirds” vietā parādījās “sirdsapziņa”: “Tīra sirdsapziņa ir tas labākais pavadonis dzīvē.” (LFK 1668–5662)

Tomēr senais tīribas jēdziens nes dziļāku, vārdos īsti neietveramu vēsti. Tas raksturo ne tikai cilvēka godīgumu jeb tīribu darbos un nodomos, tas vēsta arī par cilvēka spēju saglabāt pašam sevi, neraugoties uz apkārtējās vides ietekmi: “Jo stiprāks cilvēks, jo tīrāks tas paliek netirā straumē.” (LFK 556–7075)

Kā īpaša vērtība folklorā parādās arī domu un valodas tīriba: “Kad prāts un vārds tev tīrs, tad visur esi vīrs.” (LFK 1552–241) Valodas un vārdu tīriba bieži saistīta ar attieksmi pret citiem, kad aprunāšana, nievāšana, nicināšana parādīta kā netīribas jeb negāciju radišana:

Baltu kreklu izvelēju,  
Melnš palika valkājot;  
Labu ļaužu bērniņš biju,  
Slikts paliku, nicinot. (LD 8347)

Veselībai un labklājībai svarīga arī domu un nodomu tīriba, kas palīdz nodrošināt pozitīvas emocijas, labas attiecības un veiksmi ikdienas gaitās: “Tīrās drēbēs dzīvo tīra miesa, un tīrā miesā dzīvo tīrs gars.” (LFK 1707–1027)

No folkloras tekstiem redzams, ka cilvēki dziļi sajutuši vārdu psihoemocionālo iedarbību un to ietekmi uz veselību, tāpēc šī iedarbība parasti raksturota salīdzinājumā ar spēcīgām fiziskām sajūtām:

Ass vārds sāp ilgāk nekā pātagas cirtiens. (LTMSP: 368)

Mīkstu koku grauž tārps, bet labu cilvēku rupji vārdi. (LTMSP: 368)

Ļauna mēle cērt asāk nekā zobens. (LTMSP: 368)

Šajā kontekstā veidojas pamatojums tautā labi pazīstamajiem sakāmvārdiem par runāšanu:

Prātīgi ir gudri runāt, vēl prātīgāk klusu ciest.

Runāt sudrabs, klusēt zelts. (LSP 1688 380)

Tādējādi veidojas nojausma par dziļāku tīrības izpratni tautas tradīcijā, kur cilvēka kopējai veselībai un labklājībai svarīga ne vien fiziskā un ārējās vides tīrība, bet arī iekšējās pasaules un attieksmes tīrība:

Rīta rasa noskaloja

Rožu ziedam puteklišus;

Es aizmirsu ļaunu vārdu,

Labu vārdu dzirdēdama. (LD 8833)

## Dabas dziedinošais spēks

Kā jau minēts, lauka pētījumos kā būtisks veselības priekšnoteikums un veselīga dzīvesveida vērtība uzsvērta saikne ar dabu, arī dabas līdzekļu izmantošana tautas dziedniecībā. Dažādu tautu dziedināšanas tradīciju pamatā bijis uzskats, ka cilvēks ir dabas daļa, kas līdzīgi jebkurai citai dabas izpausmei iekļaujas tās kopējās norisēs. Tādējādi arī par svarīgākajām veselības vērtībām uzskatītas tās, kas nodrošina dzīvības procesus dabā. To pamatā ir dabas elementi un dažādas to izpausmes formas. Zeme un ūdens, arī uguns un gaiss ir neatsverami dzīvības radīšanā un uzturēšanā. Tie ir jebkuras dzīvās būtnes veselības pamatā, un tiem ir būtiska ietekme veselības nodrošināšanā un atjaunošanā.

Šajā rakstā netiek tuvāk raksturots visu daudzveidīgo dabas līdzekļu dziedinošais un veselību veicinošais spēks, jo tam veltīti citi raksti. Šeit galvenā uzmanība pievērsta dabas kopējai ietekmei uz cilvēka veselību, jo, kā vēsta sakāmvārds, "Daba dziedina visas slimības". (LTMSP: 469)

Tautas tradīcijā ir bijis pašsaprotami, ka veselības atjaunošanai un uzturēšanai jāizmanto dabas līdzekļi un tai nepieciešamo spēku var smelties dabā. Arī mūsdienās cilvēki, kaut arī krietni attālinājušies no dabas ritmiem, tomēr sajūt, ka periodiski vajag doties uz mežu, dārzu vai kur citur pie dabas, lai atgūtu spēku un enerģiju. Tā parasti ir neapzināta, intuitīva, no paaudzes paaudzē pārmantota gudrība, kas vedina šādi atjaunot veselību un resursus.

Lai izprastu cilvēka resursu atjaunošanās procesu, mūsdienās tiek veikti zinātniski pētījumi par imūnsistēmas darbību, par apkārtējās vides ietekmi uz imunitāti un veselību. Viens no šādas izpētes ceļā radītiem jauniem jēdzieniem ir biofilijas (*biophilia*) efekts, kas vēsta par cilvēka un dabas mijiedarbību un dabas pozitīvo ietekmi uz veselību. Šo jēdzienu 1984. gadā radīja Hārvarda Universitātes profesors Edvards Vilsons<sup>28</sup> (*Edward O. Wilson*). Viņš izvirzīja hipotēzi par cilvēka iekšējo nepieciešamību būt saskarsmē ar citām dzīvām būtnēm. Tālāk tika turpināti daudzveidīgi pētījumi gan viņa vadībā, gan citās zinātnieku grupās, taču tos visus vienoja interese par cilvēka un dabas mijiedarbību<sup>29</sup> un dabas ietekmi uz cilvēku veselību.

Tādējādi ticis pierādīts, ka augu iedarbības rezultātā tiek stiprināta cilvēka imūnsistēma un krietni pavairotas organisma aizsargspējas. Japāņu pētnieki profesora Li<sup>30</sup> vadībā, kā arī austriešu biologs Klemens Arvejs<sup>31</sup> (*Clemens Arvey*) savos darbos ir pierādījuši, ka meža gaiss satur antikancerogēnas un imūnstiprinošas vielas un to ieelpošana iedarbojas kā dziedinošs līdzeklis. Viena diena mežā pavairo imūnsistēmā mītošās dabīgās aizsargšūnas vairāk nekā par 50 procentiem. Pētījumu rezultātā atklājies arī, ka meža iedarbība uz cilvēku notiek ar īpašu molekulu – terpēnu – palīdzību. Tās ir molekulas, kas kalpo kā komunikācijas līdzekļi starp cilvēkiem un augiem.<sup>32</sup>

Ieelpojot meža gaisu, cilvēks uzņem dažādas bioaktīvās substances, kas nāk no augiem, kokiem, no meža vides kopumā. Tie pamatā ir dažādi terpēni, kas iedarbojas uz cilvēku caur ādu, bet visvairāk tiek uzņemti elpošanas ceļā. Terpēnu uzņemšana veicina imūnsistēmas un ķermeņa aizsardzības spēju stiprināšanos, kā arī stresa hormonu līmeņa pazemināšanos.<sup>33</sup>

Pamatojoties uz daudziem meža vides iedarbības pētījumiem, Japānā ir izveidots pat īpašs mežu medicīnas virziens, kas paredz regulārus mežu apvidu apmeklējumus un ārstniecības iestāžu ierīkošanu mežos un dārzos.<sup>34</sup>

Latviešu tautas tradīcijā dabas un meža labvēlīgais spēks izsenis ticis sajūsts un godāts. Gan folkloras materiāli, gan dažādu hronistu ziņojumi vēsta, ka latviešiem pastāvējis koku kults un svētie meži.<sup>35</sup> Īpaši daudz svēto mežu bijis Kurzemē, par ko liecina dažādi vēstures avoti:

Daži pielūdz birzis, kuras sargā savas mājas tuvumā un tura tik svētas, ka jau kādu žagariņu tur nogrieziet ir grēks, domādami, ka no tā tūliņ izcelsies kāds ļaunums. (LTT 20062, D. Fabrīcijs, 1610)

Vācbaltu pētniece Edīte Kurca (*Edit Kurtz*) darbā “Latvijas seno kulta vietu saraksts”<sup>36</sup> uzskaitījusi divpadsmit svētos mežus un birzis, kas atrodami Kurzemē: Apriķu Elku birze (313), Biržu mežs “Dieva aploks” (316), Dzērves svētbirzs “Ilmadi” (319), Liegu mežs, Liegu Elkas (328), Cīravā – Ceru mātes mežs (332), Dragūnciema svētais mežs, saukts par Elkuvalku (333), Lielīvande – Elkaleja, mežs un pļava (340), Ķoniņciema svētais mežs (342), Piltenes svētbirzs ar upurozolu (374a), Zlēku svētbirzs ar Pērkona ozolu (383), svētbirzs starp Tārgali un Koli (390a), Blīdenes Dieva purvs un Mallicas mežs (427). Svētbirzis



un svētie meži bijušas vietas, kur nesti ziedojumi dieviem un veidoti dažādi rituāli. Taču arī šī godbijīgā un cieņpilnā attieksme, iespējams, radusies ilgu gadu pieredzes rezultātā, vērojot dabas norises un cilvēka sajūtas. Ne velti daudzas no šīm vietām gadsimtiem ilgi tikušas uzskatītas par dziedinošām:

Piltenes meža kunga robežās esmu atradis ozolu, kas jau no elku laikiem iecienīts. Ir tagad vēl šo ozolu daudz cienī, jo viņi tam vecam kokam arvien vēl piešķir dziedēšanas spēku. (LTT 22108)

Koki senajā latviešu pasaules uztverē bijuši ar spēcīgu simbolisko ietilpību. Tie bijuši nozīmīgi kā seno svētvietu daļa, kā sakrālā pasaules centra iezīmētāji, tie saistīti ar cilvēka likteni un iesaistīti dabas rituālu veidošanā. Koku palīdzība tikusi lūgta arī veselības atjaunošanai. Visas koku daļas lietotas ārstniecībai, tie izmantoti arī maģiskās darbībās, kad vajadzēja tikt vaļā no kādas kaites, piemēram:

Ja zobi sāp, tad sērmūkslim jāatplēš miza, jānoplēš skabarga un ar to zobs jāizbada. Skabarga jāatliek, kur bijusi un jāuzsplaui virsū. (LTT 36180)

Lai atjaunotu veselību, slimība tikusi simboliski atdota kokam, atstājot to reizē ar kādu cilvēkam piederošu lietu vai dodot kādu velti kā pateicību. Kurzemē, piemēram, pierakstīti stāsti par īpašām, dziednieciskām liepām, tās dēvētas par Kraupliepām, Kašķa liepām, Buramliepām un Elku liepām, piemēram, Kraupliepa Tārgalē, Elku liepas Užavā, Usmā un Sasmakā, Kašķa liepas Jūrkalnē un citur. Piemēram, par Tārgales Kraupu liepu minēts, ka tā bijusi sens svētkoks, saukta arī par Buramliepu, – ja bijusi kāda slimība, pie liepas bijis jāizsūdz nelaime un jānoliek “zieds no sevis” (tas ir, kāda sava lieta). Tāpēc liepā allaž bijuši iekārti lakatiņi, prievītes u. c. lietas. Līdzīgas liecības reģistrētas arī par citiem kokiem, kam nesti ziedojumi un lūgta palīdzība.

Nozīmīga veselības uzturēšanā un profilaksē bijusi gan saikne ar dabu un dabas ritmu ievērošana, gan dažādi dabas līdzekļi, arī darbības un rituāli, kas veikti veselības nodrošināšanai.

**Ūdens** nozīme veselības stiprināšanā folklorā minēta, īpaši uzsverot ūdens tīrību un skaidrību kā sevišķu vērtību:

Kas dzerot tikai skaidru avota ūdeni, tas ilgi dzīvojos (tam kaites nemetoties). (LTT 31335)

Tīrs ūdens visveselīgākais dzēriens. (LSP 556 5580)

Latviešu tradīcijā parādās daudz darbību, kas saistītas ar ūdens dziedinošo spēku. Par sevišķi veselīgu uzskatīts avota ūdens. Ūdens spēks vēl pastiprinājies, to smelot noteiktās dienās un laikos. Dziedinošais spēks bijis lielāks, ja tas smelts vai izmantots saulgriežos, piemēram, Lielās dienas rītā bijis svarīgi nomazgāties avotā vai upē, lai visu gadu būtu vesels (LTT 17286, LTT 17293). Tradīcijā norādīti arī diennakts laiki, kas jāievēro, lai vairotu ūdens dziedinošo iedarbību. Par tādiem uzskatīti maģiskie saullēkta un pusnakts brīži (LFK 194,741), kas jo spēcīgāki saulgriežu laikā: “Ja Lieldienu rītā nomazgājas strautiņā, kas tek pret rītiem, tad visu gadu paliek jautrs un mundrs kā strautiņš.” (LTT 17291)

Rituālā mazgāšanās noteiktās vietās un laikā bijusi viena no svarīgākajām darbībām veselības profilaksei. Tā pazīstama dažādu tautu tradīcijās un bieži saistīta ar pilnīgu iegremdēšanos ūdenī, tādējādi it kā atdodot traucējošo, nevajadzīgo un atdzimstot no jauna tīrā un veselā veidolā. Latviešu tradīcijā to visbiežāk redzam saistībā ar pirti. Pēc pāršanās latvieši jau no sendienām raduši ielēkt vai ienirt aukstā ūdenī, pēc tam izbaudot īstu labsajūtu. Par to vēsta daudz ticējumu un aprakstu, piemēram, vācu ārsts Rozīns Lentīlijs (*Rosinus Lentilius*) 17. gadsimta beigās rakstīja:

Zemnieki, kad tie krietni sakarsuši, metas no pirts tūliņ līdz kaklam garām tekošā ūdenī (jo pirts pa lielāki daļai top būvētas strautu vai upju malās) vai ziemas laikā vērtās sniegā un to dara pat trīs reizes no vietas, bez kādas kaites; šādā kārtā pats esmu redzējis drudzi aizdzēnam.<sup>37</sup>

Šī tradīcija zināma ne tikai latviešiem, bet vēl daudzviet pasaulē. Tās simbolisko nozīmi raksturojis reliģiju pētnieks Mirča Eliade (*Mircea Eliade*), rakstot, ka “arhaiskajās sabiedrībās dzīve nevar tikt izlabota, tā var vien tikt radīta no jauna ar atgriešanos savā sākotnē”.<sup>38</sup> Atgriešanās sākotnē notiek ar dažādu rituālu palīdzību. Latviešu tradīcijā šajā ziņā nozīmīga vieta ir pirtij un ūdenim, kas saistīti ar simbolisku piedzimšanu no jauna, tādējādi palaižot prom visu veco, bojāto un nolietoto. Mirča Eliade novērojis senajām tradīcijām raksturīgu uzskatu:

Katras “radišanas” paraugmodeļa kvalitātē kosmogoniskais “mīts” spēj palīdzēt slimajam no jauna sākt savu dzīvi. Pastāv cerība, ka, “atgriežoties sākotnē”, var īstenoties piedzimšana no jauna.<sup>39</sup>

Nozīmīga loma šajos rituālos ir ūdenim, kas daudzviet, tostarp arī latviešu tradīcijā, saistīts ar jaunas dzīvības rašanos:

Kontakts ar ūdeni vienmēr ietver sevī kādu atdzimšanu; pirmkārt, tāpēc, ka sairumam seko “jauna dzimšana”, bet otrkārt, tāpēc, ka iegrimšana “apmēslo” un pavairo dzīvības potenciālu.<sup>40</sup>

Latviešu folklorā ūdens parādās kā biežākā dzīvības rašanās vieta, par ko vēsta tautasdziesmas:

Mazs, mazs valciņš pirtiņes galē;  
Tur teku ik rītus ūdeni smelt.  
Ūdeni smeldama, iesmēlu pādi,  
Iesmēlu pādi saveju vārdē. (LD 1153, 2)

Tradīcijā gan minētas arī citas bērnu rašanās vietas, bet visbiežāk tomēr atainota nākšana no ūdens. Bērns ticis gan izzvejots (LD 1151), gan no upes (LD 1154) vai ezera iesmelts (LD 1153). Ūdens vietu saistība ar sievišķo radišanas un auglības spēku uzsvērtā arī vairākos ticējumos, kur norādīts, ka meitām un sievietēm noteiktās dienās jāmazgājas tekošos ūdeņos, lai nodrošinātu veselību:

Māras dienā sievas un bērni, bet it īpaši jaunavas iet priekš saules uz avotu vai upi mazgāties, lai ģimis cauru gadu būtu sārts un skaists un lai miegs nenāktu. (LTT 22526)

Dzīvības spēka vairošanai un nodrošināšanai īpaši svarīgi bijuši pirts rituāli pēc bērna piedzimšanas: gan pirmā pirts apmēram nedēļu pēc dzimšanas, gan pirtīžas, kas daudzviet veiktas pāris mēnešu vēlāk. Šiem rituāliem bijusi gan praktiski dziedinoša, gan arī profilaktiska un rituāla nozīme:

Bērna mazgāšanai pirtīžās nenoliedzami bija arī rituāls raksturs, un vēlāk tai ir liela nozīme, ārstējot dažādās bērnu slimības. Pirmkārt, sevišķi gatavo ūdeni, to lej vispirms uz galvas, tad uz pārējiem locekļiem, iekām skaita vai nu tēvreizi, vai arī pūšamos vārdus.<sup>41</sup>

Veselības stiprināšanā latviešu tradīcijā nenoliedzami galvenā vieta ierādīta pirtij, kas saistīta ne tikai ar ūdens, bet arī ar uguns spēku.

Uguns spēj sasildīt fizisko ķermeni un atjaunot enerģiju, tai piemīt arī attīrošs un transformējošs spēks, kas īpaši tika izmantots profilaktiskām, attīrošām darbībām, piemēram, kvēpinot augus, saulgriežos lecot pār ugunsroku, kā arī pirts norisēs. Dziedināšanai un dzemdībām, kas senāk notikušas pirtī, svarīgi, ka pirtī varēja nodrošināt šim norisēm svarīgo antiseptisko vidi un nepieciešamos apstākļus. Farmaceits Jānis Kupcis pamatojis pirts piemērotību ārstniecisku procedūru veikšanai:

Ja apskatām mūsu veco pirti, kurā nebija skursteņa, bet krāsns bija salikta tikai no akmeņiem, caur kuriem dūmi iedami pildīja pirts telpas, tad redzam, ka tāda ietaise deva labāko dezinfekciju, kādu toreiz tik varēja dabūt. Dūmi satur daudz fenolu ar stipri antiseptiskām īpašībām. Uzlejšot siltuma iegūšanai ūdeni uz karstiem akmeņiem, karstie ūdens garaiņi, kā arī fenoliem bagātie dūmi sterilizēja pirts sienas, lāvu un visu iekšieni.<sup>42</sup>

Uguns kopš senatnes bijusi svarīga tautas ārstniecībā, kad pret vienkāršām kaitēm, kas bija saistītas ar saaukstēšanos un apsaldēšanos, uguns radītais siltums un karsta zāļu tēja bija pirmā palīdzība. Uguns tika izmantota ikdienas maģijā, lai, līdzīgi kā meža zvērus, aizbiedētu arī ļaunos dēmonus un slimību garus, tā bijusi svarīga cilvēka, viņa dzīves telpas un apkārtējās vides attīrīšanā. Uguns izmantota slimību dziedēšanā arī skandināvu zemēs, par ko norādes dotas "Senākajā Edā".<sup>43</sup> Savukārt senā tradīcija saulgriežos kurt ugunsroku un lēkt tam pāri sākotnēji bijusi saistīta ar uzskatu, ka vasarā, tāpat kā visa dzīvā daba, aug un vairojas arī dažādu slimību gari, kurus vislabāk var aizdzīt ar uguns palīdzību. Tika uzskatīts, ka, lecot pāri ugunij, notiek cilvēka ķermeņa attīrīšana no nevēlamajām slimību piesaistēm. Piemērus šai tradīcijai varam redzēt daudzviet pasaulē, bet konkrētu, vēsturisku izskaidrojumu atradis un aprakstījis vācu medicīnas vēstures pētnieks Pauls Dīpkens (*Pauls Diepken*). Viņš stāsta, ka viduslaiku aprakstos vēl minēta senā tradīcija slimnieku novietot pie uguns, un turpat dotas baznīcas pārstāvju norādes tā noteikti nedarīt, jo tā esot pagāniska tradīcija. Vācu sakām vārds toties vēsta, ka rets slimnieks aiziet no uguns, nekļuvis veselāks. Šajā uzskatā balstās visā vācu kultūrtelpā pazīstamais jēdziens "nepieciešamības uguns" (*Notfeuer*), kas sākotnēji kurināta laikos, kad savairojušās kaites vai

izplatījušās kādas sērgas. Tad ciemā vai sētā kurta uguns, kam trīs reizes cauri dzīti visi lopi, un arī cilvēkiem bijis vairākkārt jālec tai pāri vai jāskrien cauri. Dīpkens skaidro, ka no šiem nepieciešamības uguns kuriem tālāk veidojusies tradīcija periodiski kurt attīrīšanās uguns kurus – profilaksei un aizsardzībai. Tie esot regulāri kurināti vasarās, kad vairāk parādījušās dažādas sērgas.<sup>44</sup>

Atskaņas no senās paražas redzamas latviešu tradīcijā, gan vasaras saulgriežu tradīcijās, gan saistībā ar bedību norisēm, lai ar uguns palīdzību atbrīvotu dzīvus no mirēja kaisu pārņemšanas:

Kad sili iznesa no istabas laukā, tad katrs no klātesošiem bērū viesiem, drēbes purinādams, lēca trīs reizes pāri par uguns kuru, lai ļaunums nozustu, ja būtu pielīpis. (LTT 2164)

Uguns dziedējošais spēks tradīcijā ticis izmantots daudz dažādos veidos – gatavojot zāļu uzlējumus ar verdošu ūdeni, kvēpinot ārstniecības augus, metot gailošas ogles ūdenī, lietojot koka ogles iekšķīgi un izmantojot arī tikko sadegušu lakstaugu vai koku pelnus:

Slapjo zūdi jeb ēdi parasti ārstēja raudzītājas, bet lietoja arī citādus līdzekļus, piemēram, dažādus koka gabaliņus, piem., alkšņa, priedes, liepas un citus ielika kukņā un iekūra uguni. Kociņiem ļāva rāmi izdegt, lai plēnes vējš neaiznes. Apdzisušiem salasīja ogļu plēnes, noņēmot tās ar nazi, samaisīja ar skābu krējumu un ar šo maisījumu smērēja ēdi.<sup>45</sup>

Uguns, tāpat kā ūdens, veido starptelpu starp šo sauli un viņsauli, tie ir sakrālie pirmelementi, ar kuru palīdzību tiek nodrošināti galvenie dzīvības procesi un noteiktas zemes dzīves robežas. Ūdens vairāk saistīts ar dzīvības sākotni, ar ierašanos šajā dzīvē, savukārt uguns biežāk uztverta kā pārveides un cikla noslēguma nodrošinātāja: “Kad aizved mironi uz kapsētu, tad pie istabas sliekšņa sakur uguni, lai miroņa gars nenāk atpakaļ.” (LTT 2252)

Gan uguns un ūdens, gan arī zeme kā pamatelementi ir īpaši svarīgi veselības uzturēšanā. Tie jo spēcīgi izpaužas pirtī – gan tās veidolā, gan procesos. Senākās pirtis tika ierīkotas zemē izraktos padziļinājumos, kam apkārt salikti mieti un pāri pārklātas ādas. Tās bija zemas un zemei tuvinātas, uzturēja cilvēka un zemes saikni, paļāvību uz dabas spēku. Arī tautasdziesmās rodamas norādes, ka pirtis bijušas zemas būves, kurās jāielien:

Vilku mēļu vilnānīti,  
Līdu Laimes pirtiņā;  
Dieviņš zina to līdumu,  
Līdiš' vaira saulītē. (LD1093)

Uz pirts saikni ar sievietes klēpi netieši norāda arī mikla: “Sieva sēž kaktā, pilns klēpis rāceņu. (Pirts krāsns)” (LTM 2321a)

Zemes mātes klēpja sajūta un simboliskā nozīme senatnē kā īpaši svarīgas uztveršanas dziedināšanas un veselības uzturēšanas procesos. Daudzviet senajā tradīcijā bērns pēc dzimšanas noguldīts uz zemes, lai nodrošinātu dabas spēku aizstāvību, bet slimības gadījumā bērns vai pieaugušais ierakts zemē:

Šis rituāls simbolizē jaunu piedzimšanu. Simboliski apbedīšanai, pilnīgai vai daļējai, piemīt tā pati reliģiski maģiskā nozīmība, kas piemīt arī iegremdēšanai ūdenī kristījot. Slimais atdzimst, tas ir, piedzimst no jauna.<sup>46</sup>

Tāpat arī pēršanās laikā notiek simboliska pārdzimšana, ne velti pēc pirts apmeklējuma ļaudis bieži saka: “Jūtos kā no jauna piedzimis.” Tas parasti ir iekšējā stāvokļa raksturojums, kas sakņojas ķermeniskajās sajūtās. Tās ir sajūtas, kas cilvēkiem bijušas pazīstamas kopš ļoti seniem laikiem. Cilvēks pirtī ir kails kā mātes miesās, viņu maigi ietin tvaiks un siltums, viņš tiek apliets ar siltu ūdeni, sajūt vieglus slotiņu lapu pieskārienus. Tas viss atgādina ķermeniskās sajūtas mātes klēpī. Tādējādi pirts cilvēku uzņem, silda un glabā, tāpat kā māte sargā bērnu savā klēpī līdz tā piedzimšanai. Tā dod patvērumu, mierinājumu un pieņem katru tādu, kāds viņš ir, – ar visām bailēm, skumjām, kaitēm un likstām. Pirts procesā cilvēks piedzīvo simbolisku pārdzimšanu, attīrot ķermeni no sārņiem un atbrīvojoties no liekām, traucējošām sajūtām.

Veselības nodrošināšanas procedūras pirtī tiek veiktas vēl joprojām un kļūst arvien populārākas, ko apliecina sabiedrības lielā interese par pirts zinību apgūšanu dažādās pirts skolās unursos. Tas skaidrojams ar mūsdienās aizvien pieaugošo cilvēku vēlmi atjaunot saikni ar dabu. Pirts palīdz atgriezties pie dabiskajām sajūtām, palīdz atslābināties, atbrīvoties no saspringuma un atslēgties no ikdienas stresa, tāpēc tā joprojām tiek izmantota kā veselības stiprināšanas vieta. Arī mūsdienās par veselīgu tiek uzskatīta ķermeņa attīrīšana, temperatūras kontrasta un ūdens procedūras, kas īpaši veiksmīgi palīdz atbrīvoties no dažādām kaitēm. Latviešu pirts tradīcijā šis norises allaž bijušas ierastas:

Nesekmīte kājas āva,  
Līdzā nākt taisījās.  
Paliec, mana nesekmīte,  
Tēva pirts palāvē. (LD 17858)

Līdzās uguns un ūdens dziedinošajam spēkam pirtī tika lietoti dažādi ārstniecības augi – gan slotiņās, gan saberztā veidā maisījumos, lai ierīvētu un masētu ķermeni, gan augu uzlējumos, ko izmanto inhalācijām pirts norises laikā.

Ikdienā veselības nodrošināšanai jeb profilaksei svarīga bija vēl mūsdienās labi pazīstamā ārstniecības augu lietošana tējās, uzlējumos un izvilkumos, ziedēs un apliekamajos. Kā rāda lauka pētījumi, ikdienas tēju sastāvā parasti bija daudz imunitāti stiprinošo ārstniecības augu. Arī mūsdienu farmaceitu pētījumi apliecina, ka ārstniecības augu iedarbības rezultātā var tikt stiprināta cilvēka imūnsistēma un krietni pavairotas dabīgās aizsargspējas.<sup>47</sup> Plašāks autores pētījums par ārstniecības augu lietošanu tautas tradīcijā lasāms rakstu krājumā “Diždundaga. Apcerējumi par Dundagas novadu”<sup>48</sup>

Par tautas prasmi lietot augus savas veselības uzturēšanai vēsta dažādas vēstures liecības, piemēram, Augusta Vilhelma Hūpela (*August Wilhelm Hupel*) apraksti:

Dažiem zemniekiem ir diezgan labas ziņas par dažādu zaļu spēku, un ar saviem novāriņjiem viņi dziedē dažu labu slimību.<sup>49</sup>

Hūpels gan atzinīgi vērtē latviešu zināšanas par augiem, gan arī vēsta par viņu ietiepīgo turēšanos pie pārmantotajām zināšanām:

Latviešu zemnieks reti jūtas ieinteresēts vākt augus, kas viņa sāpes varētu remdēt, ja viņš zināšanas par šo zālīšu spēku nav mutiski saņēmis no saviem vecākiem.<sup>50</sup>

Pateicoties šai latviešu, īpaši lauku ļaužu, ietiepīgajai vēlmei turēties pie pārbaudītām ģimenes un tautas vērtībām, dziedināšanas un veselības uzturēšanas tradīcija ir tikusi pārmantota no paaudzes paaudzē, un, kā liecina lauku pētījumi, vairums seno veselības uzturēšanas paņēmieni un līdzekļi ir pazīstami un tiek lietoti arī mūsdienās.

Kā redzams no folkloras materiāliem, tradīcijā lietotajā veseluma jēdzienā ietverta gan cilvēka fiziskā, gan garīgā veselība, gan attieksme pret dzīvi, gan emocionālais līdzsvars, gan cilvēka raksturs un tikums. To secinājuši latviešu dziedināšanas tradīcijas pētnieki, piemēram, farmaceits Jānis Kupcis raksta:

Daiņas mazāk vērības piegriež zālēm, bet novērš slimības ar profilaktiskiem līdzekļiem: saprot veseļošanas daudz plašākā apmērā, atzīst arī stiprumu, skaistumu un gudrību par veselības zīmēm un mēģina šīs īpašības sasniegt ne ar zālēm, bet ar higiēniskiem un diētiskiem līdzekļiem un ar okultisma pajēmieniem, kas tautai bija vieglāk sasniedzami nekā zāles.<sup>51</sup>

Par veselības jēdziena plašāku izpratni tautas tradīcijā vēsta arī ārsts un tautas dziedniecības pētnieks Jēkabs Alksnis:

Kādas tautas ārstniecības raksturu jau nenosaka daudzie lietotie līdzekļi, bet gan tas gars, kas parādās viņas galvenajās domās.<sup>52</sup>

Kā vēsta folklorā, veselības izpratne bijusi balstīta kopējā veseluma uztverē, kur cilvēks kā mikrokosms ir daļa no lielā makrokosma. Saikne ar dabu, dabas līdzekļu izmantošana veselības uzturēšanai, no dabas veltēm veidots uzturs un dabas ritmu ievērošana bijuši svarīgi veselības priekšnosacījumi. Tiem līdzās kā svarīgi faktori veselības nodrošināšanai minēta tīrība – gan ķermeņa un vides, gan domu un attieksmes tīrība, arī mērenība (sāts un gauss) dažādās dzīves jomās. Visas šīs vērtības apvieno pozitīva attieksme, kas kā pamatakmens ielikta jau vārda *vesels* sākotnējā nozīmē.

Mūsdienās uzskats par veseluma un veselības plašāku uztveri, tādējādi ietverot arī holistisko pieeju, pausts ANO Pasaules Veselības organizācijas konstitūcijā, kur veselība definēta kā fiziska, garīga un sociāla labklājība, nevis tikai kā slimības vai invaliditātes neesamība.<sup>53</sup>

Līdzīgu uzskatu kopumu veido arī folkloras materiālos raksturotās ar veselību saistītās vērtības, kas skata cilvēku fiziskā un garīgā vienotībā un veselumā. Raksturojot šīs vērtības holistiskās pieejas un, kur iespējams, arī mūsdienu pētījumu kontekstā, atklājas, ka tautas tradīcijā pārmantotie uzskati par cilvēka veselumu, veselības profilaksi un atjaunošanu ir aktuāli un vērā ņemami vēl mūsdienās.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Bischof M. *Salutogenese Unterwegs zur Gesundheit*. Library of Healing Arts. Klein Jasedow: Drachen Verlag, 2010. S. 170–171.
- <sup>2</sup> *Hipokratiskie raksti*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2003. 27. lpp.
- <sup>3</sup> Bischof M. *Salutogenese Unterwegs zur Gesundheit*. S. 171.
- <sup>4</sup> Karner B. Ganzheitsmedizin – Medizin der Zukunft. *Ganzheitsmedizin: Die Ganzheitlichkeit von Gesundheit und Heilung*. Hrsg. H. Krebber. München: Infomed, 2015. S. 30.
- <sup>5</sup> Muižniece L. Veidola dalāmība un būtības vienība Aristoteļa skatījumā. *Filosofija*. LU Raksti. 765. sēj. Rīga: Latvijas Universitāte, 2011. 7.–16. lpp.
- <sup>6</sup> Sperga A. *Psihosomatiskās medicīnas ideju attīstības vēsture no antiķiem laikiem līdz mūsdienām*. Rīgas Stradiņa universitātes Zinātniskā konference: 2016. 1.–2.lpp. [http://psihosomatika.lv/public/files/Vesture\\_dr\\_Sperga.pdf](http://psihosomatika.lv/public/files/Vesture_dr_Sperga.pdf) (skatīts 2018.10.04.)
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ančevska I. *Latviešu dziedināšanas tradīcija: teorētiskie un praktiskie aspekti*. Rīga: LU Promocijas darbs, 2018.
- <sup>9</sup> Šeit un turpmāk LD –. *Latvju dainas*. 1.–6. sēj. Izd. K. Barons, H. Visendorfs. Jelgava, Pēterburga, 1894–1915.; *Tautas dziesmas*. Papildinājums Kr. Barona “Latvju dainām”. Sakārt. P. Šmits. 1.–4. sēj. Rīga: Latviesu folkloras krātuve, 1936–1939.
- <sup>10</sup> Šeit un turpmāk: LSP – Latviesu sakāmvārdu datorfonds. Elektroniskais informācijas avots. <http://valoda.ailab.lv/folklorasakamvardi/>
- <sup>11</sup> Šeit un turpmāk: LTT – Šmits P. *Latviešu tautas ticējumi*. 1.–4. sēj. Rīga: Latviesu folkloras krātuve, 1940–1941.
- <sup>12</sup> Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. 2. sēj. Rīga: Avots, 1992. 513.–514. lpp.
- <sup>13</sup> Šeit un turpmāk: LTMS – *Latviešu tautas mīklas, sakāmvārdi un parunas*. Rīga: Avots, b. g.
- <sup>14</sup> Schubert C. *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie*. Stuttgart: Schattauer, 2015. S. 42.
- <sup>15</sup> Pert C. B. *Molecules of Emotion. The Science behind Mind-Body medicine*. New York: Touchstone, 1997.
- <sup>16</sup> Pert C. B., Ruff M. R., Weber R. J., Herkenham M. Neuropeptides And Their Receptors: A Psychosomatic Network. *The Journal of Immunology*. The American Association of Immunologists, 1985. <http://candacepert.com/wp-content/uploads/2014/05/Psychosomatic-network-peptides-receptors-Pert-J185-Pert-820-6.pdf> (skatīts 2018.10.02.)
- <sup>17</sup> Schubert C. *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie*. S. 9.
- <sup>18</sup> Kreutz G., Murcia Q. C., Bongard S. Endokrine und immunologische Wirkungen von Musik. *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie*. Stuttgart: Schattauer, 2015. S. 248–262.
- <sup>19</sup> NMV, 4114 – Skaidrīte Kehere, dzimusi 1932. gadā Kolkā (intervējusā Māra Zirnite, Ieva Ančevska).
- <sup>20</sup> VL 2013 – Valija Lokmane, dzimusi 1935. gadā (intervējusi Ieva Ančevska).
- <sup>21</sup> *Hipokratiskie raksti*. 12.–13. lpp.
- <sup>22</sup> NMV, 4157 – Aina Bolsinga, dzimusi 1938. gadā Dundagas novadā (intervējusi Ieva Ančevska).
- <sup>23</sup> VL 2013 – Valija Lokmane.
- <sup>24</sup> NMV, 4362 – Ilga Matilde Savicka, dzimusi 1936. gadā Pitragā (intervējusi Ieva Ančevska).
- <sup>25</sup> Šeit un turpmāk: LFK – <http://garamantas.lv/>.
- <sup>26</sup> RA 2013 – Rita Armulika, dzimusi 1940. gadā (intervējusi Ieva Ančevska).
- <sup>27</sup> Kursīte J. Tikuma jēdziens latviešu folkloras tradīcijā. *Letonica*. 2016. Nr. 33. 34. lpp.
- <sup>28</sup> Wilson E. O. *Biophilia*. Harvard University Press, 1984. <http://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674074422&content=reviews>; [https://www.hrstud.unizg.hr/\\_download/repository/Edward\\_O.\\_Wilson.pdf](https://www.hrstud.unizg.hr/_download/repository/Edward_O._Wilson.pdf) (skatīts 2018.5.02.)
- <sup>29</sup> Wilson E., Kellert S. *The Biophilia Hypothesis*. Shearwater Books, 1993. <https://islandpress.org/book/the-biophilia-hypothesis> (skatīts 2018.17.01.)
- <sup>30</sup> Li Q. *Forest medicine*. Society of Forest Medicine in Japan, Nippon Medical School, 2012. <http://forest-medicine.com/page13.html>; <http://forest-medicine.com/epage01.html> (skatīts 2017.20.11.)
- <sup>31</sup> Arvay C. *Der Biophilia Effekt*. Wien: edition a, 2015. S. 31.
- <sup>32</sup> Ibid. S. 25.
- <sup>33</sup> Ibid. S. 30–31.

- <sup>34</sup> Li Q. *Forest medicine*.
- <sup>35</sup> Spekke A. *Latvieši un Livonija 16. gs.* Rīga: Zinātne, 1995. 194.–199. lpp.
- <sup>36</sup> Kurtz E. *Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. Bd. 22. Rīga: Kommissionsverlag N. Kymmell, 1924. S. 47–119.
- <sup>37</sup> Lentilius 1692: 59–60.
- <sup>38</sup> Eliade M. *Mīta aspekti*. Rīga: Minerva, 1999. 34.–35. lpp.
- <sup>39</sup> *Ibid.* 34. lpp.
- <sup>40</sup> Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 114. lpp.
- <sup>41</sup> Straubergs K. *Pār deviņi novadiņi*. Rīga: Zinātne, 1995. 45. lpp.
- <sup>42</sup> Kupcis J. Tautas medicīnas līdzekļi daiņās. *Latvju tautas daiņas*. Ilustrēts izdev. ar variantiem un zinātniskiem apcerējumiem. 12. sēj. Rīga: Literatūra, 1932. 258. lpp.
- <sup>43</sup> Reichborn-Kjennerud I. Eddatidens medicin. *Arkiv för nordisk filologi*. Bd. 40. Lund: Gleerup, 1924. S. 103–147.
- <sup>44</sup> Diepgen P. *Deutsche Volksmedizin. Wissenschaftliche Heilkunde und Kultur*. Stuttgart: F. Enke Verlag, 1935. S. 4.
- <sup>45</sup> ZAE Saldus pag. ZAE – Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Rokrakstu, zīmējumu, fotoattēlu un dokumentu kolekcija, 76. mape, Tautas ārstniecība.
- <sup>46</sup> Eliade M. *Sakrālais un profānais*. 124. lpp.
- <sup>47</sup> Rubine H., Eniņa V. *Ārstniecības augi*. Rīga: Zvaigzne, 2004. 186., 213., 229. lpp.
- <sup>48</sup> Ančevska I. Dzīvā tradīcija – dziedināšana Dundagas apkaimē. *DižDundaga*. Rīga: Zinātne, 2017. 189.–206. lpp.
- <sup>49</sup> Hupel A. W. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*. Bd. 1. Rīga, 1774. S. 559.
- <sup>50</sup> *Ibid.* S. 567.
- <sup>51</sup> Kupcis J. Tautas medicīnas līdzekļi daiņās. *Latvju tautas daiņas*. 257.–270. lpp.
- <sup>52</sup> Alksnis J. Latviešu tautas ārstniecības pamati. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1931. Nr. 4. 343.–354. lpp.
- <sup>53</sup> Pasaules Veselības organizācija. [http://www.vm.gov.lv/lv/nozare/starptautiska\\_sadarbiba/pasaules-veselibas\\_organizacija\\_world\\_health\\_organization/](http://www.vm.gov.lv/lv/nozare/starptautiska_sadarbiba/pasaules-veselibas_organizacija_world_health_organization/) (skatīts 2018.20.02.)



*Ieva Ančevska*

## The Values of Wholeness and Healthy Lifestyle in Folklore and Traditions

### Summary

**Keywords:** Wholeness, joy of living, food, moderation, purity, the healing power of nature

Wholeness means uniformity and completeness, as well as health in a broader sense. Wholeness is understood as totality that consists of physical and mental health, as well as attitude towards life and emotional balance. In Latvian folklore and tradition, health has been highlighted as a special value, which could be inherited, given by God and self-maintained, following the advice provided by the tradition. The author examines the key values portrayed in Latvian folklore, which have been related to the wholeness, healthy lifestyle and health maintenance or preventive measures.

Tradition stipulates that a “healthy” person is a person, who is complete and harmonious in body and mind. Joyful and positive mood was considered a crucial precondition of health, which allowed to find a solution in difficult situations and to solve health-related problems giving strength in life and work.

To maintain health, food was important, but at the same time moderation in terms of diet and other choices of life has been emphasised in folklore.

The foundation of good health was seen in connection with nature and the rhythms of nature. Special role was given to forests, sacred birch groves and trees. In folk tradition, it was self-explanatory that natural means should be used for recovering and maintaining health. Nature was seen as a source of good health.

An important precondition in maintaining good health was tidiness – the tidiness of body and environment, as well as thoughts and attitude. In Latvian tradition, the key place for curing diseases and maintaining health was a bathhouse, where the healing power of water, fire and earth was emphasised.

## Par rituālo draudēšanu

**Atslēgvārdi:** tautasdziesmas, rituālā draudēšana, Jāņi un Ziemassvētki, kāzas, ēdiens un dzēriens

Tematam par draudiem latviešu tautasdziesmās līdz šim nav bijusi pievērsta pētnieku uzmanība. Rituālie draudi kā atsevišķa tēma detalizēti iztīrāta austriešu etologa un psihologa Konrāda Lorenca (*Konrad Lorenz*) monogrāfiskajā pētījumā “Par agresiju”.<sup>1</sup> Pirmajā brīdī varētu domāt, ka šim pētījumam mazs sakars ar cilvēku uzvedību, jo Lorencs savulaik kļuva plaši pazīstams ar iedziļināšanos dzīvnieku un putnu uzvedībā. Taču jau minētajā Lorenca monogrāfijā atsevišķa nodaļa veltīta tieši rituālās agresijas izpausmēm cilvēku uzvedībā, rodot ciešas paralēles dzīvnieku un cilvēku pasaulē. Par agresiju saistībā ar spēka izpausmes simboliem savulaik rakstījusi Karna Kūna (*Karen Kuhn*).<sup>2</sup> Agresijas izpausmes cilvēku kolektīvā bijušas sociologu un psiholoģijas pētnieku uzmanības centrā, īpaši laikposmā, kas sekoja pēc Otrā pasaules kara.<sup>3</sup> Ar nelielu pārspilējuma devu var teikt, ka agresija ir cilvēka otrā daba, kas var manifestēties kā verbālā, tā neverbālā veidā. Verbālajai agresijai no psihologa skatpunkta vairākkārt pievērsies amerikāņu zinātnieks Marks Hamiltons (*Mark Hamilton*).<sup>4</sup>

Verbs *draudēt* ir radniecīgs vārdiem *drudzis*, *drūms* un nu jau aizmirstam vārdam *drudēt* – ‘drebēt, trīcēt’. Sākotnējā vārda *draudēt* nozīme – likt drebēt, panākt, ka otrs dreb.<sup>5</sup> Aplūkojamais temats skar nevis vienkāršu, bet rituālu iebiedēšanu. Kopsummā tautasdziesmu korpusā ir vismaz pārsimts tekstu, kurus var uzlūkot par rituāliem draudiem. Šie teksti (pārsvarā četrriņdes) ir veidoti pēc noteikta principa: pirmajā divriņdē ciemiņi (=atnācēji) lūdz viņus pamieļot, otrajā izskan draudi, kas notiks, ja pamieļošana no saimnieku puses tiks atteikta. Bieži lūgums tiek izteikts formulveida struktūrā, kurā ietverts: a) sveicinājums saimniekiem (=namatēvam vai namamātei, Jāņa tēvam vai Jāņa mātei); b) lūgums pamieļot ar ēdienu vai dzērienu.

**Draudu telpa un laiks.** Rituālie draudi, kā var spriest no tautasdziesmām, tikuši izteikti galvenokārt godos un svētkos, visbiežāk – vasaras un ziemas saulgriežos, arī kāzās. Tie ir pārejas un pārtapšanas laiki, kuros cilvēks individuāli un cilvēku kopas kolektīvi centās iespējami sekmīgi robežpāreju šķērsot, cenšoties iegūt sev materiālu vai garīgu labumu nākamajam dzīves posmam. Jaunus labumus varēja gaidīt un gaidīja no dievībām, mājas gariem. Labumu ieguvu varēja sekmēt vai traucēt līdzcilvēku labvēlīga vai skaudīga attieksme. Ikdienā katra saime bija aizņemta savos darbos, īpaši nesaskaroties ar tuvākiem vai tālākiem kaimiņiem. Svētkos un godos šī saskare notika, ejot vai braucot vienam pie

otra, citam pie cita. Līdz ar to svētkos un godos kādam/kādiem bija jāpamet sava ierastā mikrotelpa, lai uz laiku (=svētkos) vai visu mūžu (=jaunajai sievai kāzās) atrastu patvērumu svešā telpā. Un kādam/kādiem svešie (=ciemiņi) bija jāuzņem savā telpā. Te saskārās trīs telpas daļas: a) identitātes zona; b) tuvējā zona; c) attālinātā zona.<sup>6</sup> Identitātes zonā ietilpa “savējie” (=es, mēs), tā bija “šeit, te”. Attālinātajā zonā ietilpa “svešie” (=viņi). Tuvošanās zona bija saskares līnija, uz kuras “mēs” un “viņi” satikās un mēģināja atrast kopīgu valodu un savstarpēju labvēlību. Laiks līdz svētkiem tika traktēts kā atrašanās pasivitātē, un telpa, kur līdz tam uzturējušies “svešie”, – kā nomale (=attālinātā zona). No attālinātās zonas svešie ierodas tuvējā zonā:

Pusgada sēdēju avota malā,  
 Ķekatu dieniņu gaidīdama.  
 Attatā, dieniņu, atsapurēju  
 Gar tavu namiņu, gar istabiņu. (LTdz 13707)

*Atpurēt* šeit nozīmē – atļīgoties jeb atkratīties, resp. ierasties līgojošā gaitā. Tuvējā zonā notiek pirmā saskare starp diviem pulkiem jeb grupām (=mēs un viņi) un robežtelpas šķēršošana vai nešķēršošana:

Nākat šurpu, nākat šurpu,  
 Viņas puses līgotāji;  
 Ja jūs šurpu nenāksiet,  
 Mēs jau turpu neiesim. (LTdz 15780)

Tuvojoties svinību telpai, svešie uzrunā nama saimnieku un saimniecei: “Nāc ārā, Jāņa māte, / Nes sidraba lukturīti” (LTdz 15911); “Es tev lūdzu, Jāņa tēvis, / Atver savus vara vārtus” (LTdz 15941). Tā vietā, lai sagaidītu saimnieku uzaicinājumu sēsties pie galda, ciemiņi sāk ar draudiem nodarīt kaitējumu, ja netiks pienācīgi pamieloti.

**Draudi Jāņos un Ziemassvētkos.** Draudētāji, kā jau minēts, bija “svešie”, lūgums pamielot tika vērstis attiecībā pret saimniekiem. Jāņos draudētāji bija jāņabērni, kas Jāņa tēvam prasīja alu, bet Jāņa mātei sieru, pienu. Šos tekstus izrunāja jeb izdziedāja pārsvarā viena persona, vērstoties konkrēti pie saimnieka vai saimniecei. Taču dziedāšana svētkos parasti notika baros, tāpēc var pieņemt, ka galvenais “draudētājs” izdziedāja vai izteica tekstu, pārējie jāņabērni to rečitēja.

No Jāņa tēva tiek pieprasīts alus pacienājums. To nesaņemot, dziedātājs viens pats vai ar citiem puīšiem draud izbradāt saimnieka miežu lauku:

Labvakaru, Jāņa tēvis,  
 Vai tu dosi alus dzert?  
 Ja nedosi alus dzert,  
 Izbradāšu miežu lauku. (LD 32669)

Alu, alu, Jāņa tēvs!  
 Tavus miežus izravēju;

Ja nedosi alus dzert,  
Ar puīšiem izviļāšu. (LD 32745)

Pamatā tiek draudēts ar destruktīvu rīcību (LD 32746; 32746, 5; 32753; Tdz 53649; 53649, 1; 53584, 2), bet arī ar to, ka nepamielošanas gadījumā saimniekam mieži nepadosies: “Ja nedosi alu dzert, / Paliks mieži melnplaukaini” (LD 32747); “Ja nedosi Jāņu alu, / Tavi mieži nodzeltēs” (Tdz 53584, 1).

Jaunākos laikos alus vietā ticis pieprasīts brandvīns, draudi gan palikuši apmēram tādi paši, kā kad lūgts alus:

Jāņu nakti līgot gāju, līgo līgo!  
Brandavīna gribēdams, līgo!  
Ja nedosi brandavīna, līgo līgo!  
Izvārtīšu kaņepītes, līgo!  
Izvārtīšu kaņepītes, līgo līgo!  
Ar nagiem izkasišu, līgo! (Tdz 53586)

Tiek draudēts arī ar kāpostu izraustīšanu sakņu dārzā (LD 32775), tāpat ar lauku izmīdīšanu: “Rudzu druvu izsliedēšu, / Linu lauku nogulēšu.” (Tdz 53591).

No Jāņa mātes prasa sieru un pienu “par telišu ganijumu” (LD 32465, 1), “par telišu puškojumu” (LD 32461), bet visbiežāk – nemotivējot, par ko (Tdz 53418; 53589; 53626; 53636; 53649, 1). Nepacienāšanas gadījumā piedraud, ka govīs saimniecei turpmāk nepadosies: “Ja nedosi siera, piena, / Paliks teles ālavīcas” (LD 32459); “Ja nedosi Jāņa sieru, / Visas govīs vecpienītes” (Tdz 53593). Arī – ka kārto raibaļu vietā saimniecei piederošajā laidarā augs tikai dūmaļas:

Māte, māte, siera, piena,  
Lai aug govīs raibaļņas!  
Ja nedosi siera, piena,  
Tad augs tādas dūmaļņas. (LD 32789)

Māte šajā tekstā un plašāk – vasaras un ziemas saulgriežu dziesmās – apzīmē saimnieci, un jāņabērni, kas pie viņas vēršas, ir ciemiņi, kuri sanākuši uz svinībām. Arī vērsoties pie Jāņa mātes, līdzīgi kā pie Jāņa tēva, ciemiņi nonāk līdz destruktīvas darbības piesolījumam. Atšķirība ir tā, ka te neaizskar miežu ražu, bet saimnieces pārziņā esošās govīs:

Sieru, sieru, Jāņu māte,  
Tev ir govīs laidarā!  
Ja nedosi sieru ēsti,  
Govim ragus aplauzišu. (Tdz 53428)

Ziemassvētkos draudētāji vairs nav jāņabērni, bet gan ķekatas jeb budēļi (Tdz 54489; LTdz 14020). Draudu adresāts ir līdzīgs tam, kāds tas ir Jāņos, resp., saimnieki. Ir arī niansētas atšķirības, kas galvenokārt vērojamas izteiksmes formā. Šeit neuzrunā atsevišķi

namatēvu vai namamāti, bet, vērstoties pie mājiniekiem, uzreiz izsaka savas pretenzijas uz ēdienu un dzērienu, kā arī nosauc “skādi”, ja tiks izraidīti no nama ārā nepamieloti:

Ķekatā, ļekatā,  
Melni krekli mugurā;  
Ja nekā nedosit,  
Aizsprostosim nama durvis. (LTdz 14019)

Ātrāk projām es neiešu,  
Kamēr skādi padarīšu:  
Gailim kaklu nocirtišu,  
Durvīm kliņķi atlauzišu. (LTdz 14257)

Ziemas saulgriežos kaut arī min, kāds labums gaida saimnieku laukus, lopus, viņu māju, ja ķekatniekus pamielos (“Kas dūs ola, tam augs mīži” LTdz 14023; “Kas dūs dasis, tam beus ceukas, taldarō taldarō!” Tdz 54547), tomēr pamatakcents tiek likts tieši uz draudiem. Nereti budēļi piedraud kaut ko izjaukt iedibinātajā māju kārtībā neatkarīgi no saimnieku sarūpētā mielasta dāsnuma. Budēļi šajos svētkos izceļas ar demonstratīvu, izaicinošu stāju un dziesmām, solot neiet ātrāk mājās, “kamēr skādi padaris”:

Es neiešu sētiņā,  
Līdz es skādi padarīšu:  
Nocirtišu gailim kaklu,  
Saplēsišu dzirnaviņas. (LD 26211)

Es ārā neiziešu,  
Ka es skādes nedarišu:  
Apgriezīšu gailim kaklu,  
Saplēsišu dzirnutiņas. (LD 33545)

No šiem tekstiem nav saprotams, kāpēc notiek vēršanās tieši pret gaili un dzirnavām. Destrukciju attiecībā uz gaili un rokas dzirnavām šķietami paskaidro kādi citi tautasdziesmu teksti:

Es neiešu sētiņā,  
Gaiļam galvas nerāvuse,  
Lai tik agri nedziedāja,  
Nemaldina mūs' māsiņas. (LD 26211, 2)

Tā darāt, bāleliņi,  
Kā bijāt dzirušies:  
Noraujat gaiļam kaklu,  
Saplēšat dzirnaviņas,  
Lai gailīts nedziedāja,  
Lai māsiņas malt necēla. (LD 26211, 3)

Agrākos laikos patiešām gailis bija pulksteņa vietā. Pirmie gaiļi bija ap diviem, otrie – ap četriem naktī, bet trešie – ap rītausmu. Līdz ar to gailis iemiesoja sevī maģisku saikni ar gaismu. Iznāk, ka budēļi grib “apgriezēt kaklu” gaismai un apturēt laika kustību, ietvertu dzirnavu darbībā. Te it kā rodas pretruna ar nosaukumu *budēļi*, kas nozīmē – ‘modinātāji’. Iznāk, ka viņi paši grib gaiļu un dzirnavu vietā budināt un “iekustināt” gaismas ratu. Vai arī tā ir senu laiku ticējumu atbalss – to, ko ļoti gaida, par to nerunā vai runā tā, it kā nemaz negaidītu.

Tiek draudēts arī ar seksuālu varmācību no budēļu puses attiecībā pret mājas meitām un – kas vēl nesaprotamāk un dīvaināk – arī no budēļu meitu puses attiecībā pret mājas puisiem:

Es mājā nepāriešu,  
Kamēr skādi padarīšu:  
Citu gadu ap šo laiku,  
Tad būs mazi budēļi. (LTdz 14255)

Es neiešu sētiņā,  
Iekam skādi padarīšu:  
Galdam stūri nositišu,  
Puišam bērnu pataisišu  
No maizītes druscīņas,  
No aliņa putiņām. (LTdz 14256)

Šiem draudiem acīmredzot bija jāatmodina libido, kas pa ziemu iesnaudies. Atmoda dabā nozīmēja arī atmodu cilvēka ķermenī. Tradīcijā jaunu cilvēku pamatfunkcija, ja šeit ir korekti lietot šo vārdu, bija nodrošināt auglību un vairošanos. To panāca tai skaitā arī, rituāli izaicinot.

**Rituālie draudi kāzās.** Vasaras un ziemas saulgriežos rituālie draudi ietvēra kā eventuālu kaitējumu laukiem, lopiem, tā cilvēkiem, bet kāzās tie vērsti galvenokārt vienā – iespējamās seksuālās agresijas – virzienā. Tas izteikts gan tiešā veidā (“Meitai bērnu paraudzišu” LD 34663, 2), gan apvienojot tiešo un simbolisko līmeni. Otro šajā gadījumā izsaka ar draudiem saplēst, sasist galdu, podu u. tml. (=mikrokosmos):

Es neiešu sētiņā,  
Sava darba nedarījis:  
Galdam stūri nositišu,  
Meitai bērnu pataisišu. (LD 34663)

Es, kāzāsi atnākdama,  
Skādi vien padariju:  
Es saplēsu mālu podu,  
Puišam dēlu pataisiju. (LD 34663, 1)

Kaut arī grasišanās sasiest galdam stūri (“Nocirtīšu galdam stūri / Par māsiņas vainadziņu” LD 26210) vai nolauzt solam kāju, sagāzt kaut ko pārsvarā tiek motivēta ar konkrētu iemeslu – brāļa vai māsas žēlabām par māsu, kas izdota pie vīra, vai apprecēto brāli (LD 19666; Tdz 45266; 48050) –, šķiet, ka dziļākā motivācija ieslēpta vēlmē, lai jaunajam pārim iespējami drīz rodas pēcnācēji un lai šim jaunajam pārim seko citi jaunie pāri:

Es neiešu sētiņā,  
Kamēr skādi padarišu:  
Galdam stūri nositišu  
Aiz māsiņas žēlabām. (LD 26208)

Es neiešu sētiņā.  
Sav' darbiņu nedarījis:  
Beņķam kāju nolauzišu,  
Pirtei krāsni sagāzišu. (LD 26209, 1)

Alus vai jaunākos laikos – brandvīns – ir vien dzimumdzīņas uzkurinātāji. Solījumi aizsprostot nama durvis u. tml., ja nedabūs dzeramo, tikai norāda uz kāzu virstēmu – auglības sekmēšanu:

Visa mana naba sāp,  
Kā es gribu brandavīna;  
Ja nedosi brandavīna,  
Aizķernāšu nama duris. (Tdz 56702)

Aizķernāt jeb noķernāt nozīmē ‘noziest, pataisīt netīru’.

**Zagšanas draudi.** Ritualizēta lietu zagšana no saimniekiem bijusi parasta gan Ziemassvētkos un Jānos, gan kāzās (LD 842). Ziemassvētkos to dara ķekatnieki. Saimnieki cenšas sargāt (=kavāt) savas mantas, ķekatnieki savukārt tās slepus nobēdzināt: “Kavājat susekļus, kavājat īlenus, / Ķekatu ļaudis, tie lieli zagļi” (Tdz 54535, 2). Gan ziemas, gan vasaras saulgriežos ciemiņi (=ķekatnieki, jāņabērni) lūdzas saimniekiem, lai laiž viņus iekšā. Tiek nosauktas lietas, ko nezags (LD 35043) un ko centīsies nozagt, un kāpēc:

Lūdzama, māmiņa, laid mani iekšā!  
Ne zagšu adatu, ne īleniņu.  
Susekli zagšu, tā man vajaga:  
Ķekatas bērniem pinkaiņas galvas. (LD 33329)

Es jums lūdzu, Jāņa māte,  
Laižat mani istabā!  
Neizzags(i) kniepadatas,  
Ne šujamu adatiņu,  
Suseklīti, to es zagšu  
Jāņu māti nosukāt. (Tdz 53638)

*Sasukāt* nozīmē ‘savest kārtībā’, šeit – kosmizēt mikrotelpu. Nozagtās lietas parasti tiek atdotas pēc tam, kad saimnieki ciemiņus pacienā ar alu un ēdienu. Par to ķekatnieki un jāņabērni savukārt novēl saimniekiem “pilnu kūtu raibu govju, / stalli bēru kumeliņu [...], cūkai desmit sivēniņu, / aintai pāris aveniņu” (Tdz 54548). Tādējādi zagšana šādā kontekstā saistās ar auglības, ražības pieauguma vēlējumiem. Gan saulgriežu svētkos, gan arī kāzās iecienīts zagšanas veids puišiem ir slepus no vecākiem “jaunas meitas krūmos vest” (LD 33525, 3), par ko tās arī apdziedāšanā tiek brīdinātas:

Vai Dartiņa, vai māsiņa,  
 Glabā savu steberīti:  
 Te bij tādi zagļa ļaudis,  
 Nozags tavu steberīti. (LD 28404)

Kā šķiet, runa nav bijusi tikai par meitu vai zīmīgu viņu piederumu (LD 35292), bet arī par svešu sievu (LD 34976) zagšanu svētku laikā vai arī citreiz par viņu gatavību ļaut nozagties. Citkārt aprobežojās tikai ar piedraudējumu nozagt. Te skaidrības dēļ jāuzsver, ka apdziedāšanās dziesmas *in toto* nekādā ziņā nav ietilpināmas rituālo draudu tekstu klāstā, tām ir pavisam cita funkcija, arī izteiksmes veids, nekā tas ir draudu dziesmām. Iepriekš citētais piemērs izvēlēts, lai ilustrētu zagšanas motīvu godos.

**Citi draudi.** Tie tika izteikti talkās, apdziedot nama saimniekus. Ne katrreiz tie bija svešie, kas uzstājīgi lūdza pacienājumu vai labuma daļu. Dažkārt tās bija neprecētās māsas, kas par līdzdalību talkā pieprasīja no brāļa ne pacienājumu, bet linu daļu, lai, pārstrādājot to, varētu aust sev pūram segas, palagus vai dvieļus:

Linu linu, bāleliņ,  
 Par plūkumu, ravējumu!  
 Ja liniņu man nedosi,  
 Ne es plūkšu, ne ravēšu. (LD 28366)

Vieglākas formas draudus izteica bērni attiecībā pret vecākiem, visbiežāk – pret māti (Tdz 50740). Arī tie saistījās ar pieprasījumu pabarot, pretējā gadījumā meita draudēja ar nestrādāšanu mājas labā vai cita kā nedarīšanu:

Brokastīņu, māmuliņa,  
 Par šā rīta dziedājumu!  
 Ja nedosi brokastīņu,  
 Citu rītu nedziedāšu. (LD 972)

Azaidiņu, māmuliņa,  
 Par šī rīta bridumiņu!  
 Ja nedosi azaidiņu,  
 Citu rītu nebridīšu. (LD 972, 1)

Pirmā dziesma varētu būt attiecināta arī uz svētku rītu, jo citādi nav saprotams, kāpēc meitai mātes priekšā ik rītu būtu jādzied. Tāpat ar vārdu *māte* te tikpat labi varētu būt



domāta nama saimniece, ne miesīgā māte, ko apliecina citi līdzīgi piemēri, kas ievietoti dainu korpusa sadaļā pie vasaras saulgriežu dziesmām:

Sīra, pīna, mōmuliņa,  
Par šos dīnas dzīdōjumū!  
Ka nadūsi sīra, pīna,  
Cytu godu nadzīdošu. (Tdz 53803)

**Rituālā un spontānā draudēšana.** Noteiktā formā veidotie tautasdziesmu teksti, kas aptver Jāņus, Ziemassvētkus, kāzas, talkas, rāda, ka tie nav acumirkīgā jūtu uzplūdā radušies, bet inscenēti, gadu no gada atkārtoti rituāla uzveduma elementi. Šajā rituālā uzvedumā viens no atslēgas vārdiem ir pacienāšana. Mūsdienu apstākļos, kad nevienu vairs nepārsteigs ar jāņasieru vai alu, ir grūti saprast, ka par svētku mielastu sapņoja, un tas bija ēdiens, dzēriens, pie kura ikdienā nevarēja tikt. Uz svētku maltīti gatavojās gan ciemiņi, gan saimnieki (LTdz 13783; 13784; 13786; 16478; 16489; 16491). Ciemiņi ieradās izsalkuši, kas netika slēpts, tieši otrādi – to uzsvēra:

Vai tev sieri, vai tev rauši,  
Vai tev alus pagrabāi?  
Jāņu bērni izsalkuši,  
Jāņu zāles lasīdami. (LTdz 16495)

Ai nama tētini,  
Ai nama māmīna,  
Nesēdiet, neguliet,  
Saņemiet ķekatinas:  
Nosalušas, noplīsušas,  
Neēdušas, nedzērušas. (LTdz 13766)

Uzreiz pēc ierašanās neviens pie ēšanas, dzeršanas klāt neķērās, lai cik kuram tas būtu gribējies. Pēc priekšspēles, kurā nama saimnieki tika lūgti saņemt ķekatas Ziemassvētkos un jāņabērņus Jāņos, sekoja jau iepriekš aprakstītā vārdiskā draudēšana no ciemiņu puses. Saimnieki nereti atrunājās vai piedāvāja sākumā pavisam dīvainus ēdienus kā raību kuci (LTdz 16633), mazus vardulēnus (LTdz 16638), zivis ar četrām kājām u. tml.:

Līgotāji desas prasa,  
Kur man bija desu ņemt?  
Raibā kuņa gubenī,  
Tā tur desas ritināja. (LTdz 16634)

Jāņa bērni zivis prasa,  
Kur bij manim zivis ņemt?  
Mūsu dīķē tādas zivis:  
Četrām kājām, baltvēderi. (LTdz 16635)

Visiem šiem “ēdieniem” ir seksuāls dziļplāns. Te jāatceras par paralēlēm, kas ne tikai latviešu, bet arī cittautu tradīcijā pastāvēja starp ēšanu un seksuālo baudījumu.<sup>7</sup>

Nākamais posms – īstā un bagātīgā pacienāšana, ko saimnieks veica ar alus krūzi, saimniece – ar siera rituli rokās:

Jāņa bērni sanākuši  
Rankainiem kamzoļiem;  
Jāņa māte pretī nāca  
Liela kupra mugurā.  
Tā nebija liela kupra,  
Tie bij siera rituliši. (LTdz 16497)

Jāņu tēvis priecīgs gāja  
Pagrabai tapu raut;  
Putodamis alutiņis  
Jāņu bērņus sveicināja. (LTdz 16498)

Pacienājumam, ja tas atbilda gaidītajam, bija jānoņem tēlotā vai īstā agresija no ciemiņu pusēs.

Neiztika svētkos un godos arī bez spontānās agresivitātes, kas izpaudās gan vārdiski, gan darbībā. Spontāno agresivitāti izteica ar draudu vārdiem, patapinātiem no lādējuma – žanra. Spontānajai agresivitātei nederēja simetriskā struktūrā veidotas vārdkopas. Tie bija asimetrisku posmu verbāli virknējumi, kurus nevarēja izteikt ne dziedot, ne vienmērīgi recitējot. Tiem bija raksturīga vārdu aprautība, toņa skaļums, ko pavadīja uztrauktas, agresīvas ķermeņa kustības.

Tautasdziesmās spontānā agresija netiek atspoguļota, jo tautasdziesmu žanrs veidots kā harmonizētu vai uz harmoniju tiecošos tekstu kopums. Toties par mirkļa uzplūdā veidotiem draudiem un to izpausmi varam rast liecības aprakstos par sadzīvi, kāda tā bija tautā 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā. Viens no spilgtiem piemēriem atstāstīs Kārļa Jurgena dokumentārajā atmiņu grāmatā “Mana vectēva nostāsti”:

Teatrāli komiska bija sievu sanišanās. Divas sievietes, strādājot rokdarbus katra savā istabas kaktā, iesāk sarunāties par dažādiem notikumiem. Saruna pāriet uz pašu dzīvi, paliek personīga, rodas pārmetumi, bāršanās un lielas dusmas. Viena mēdās: *ļe-ļe-ļe!* Otra pagriežas, paceļ drēbes un parāda; pirmā atkārtoti to pašu. Dusmu spraigums likvidējas abpusējā raudāšanā. Kurai mīkstāka sirds, tā pirmā iesāk runāt, un – naidis izbeidzas.<sup>8</sup>

Šis piemērs skar ikdienas dzīvi, bet dusmu rašanās, spontānās agresivitātes izpausmes apmēram tādas pašas bija arī kāzās un svētkos. Spontānā agresivitāte un draudi atšķirībā no rituālajiem draudiem nenorisinājās uzreiz, bet svinību vai godu gaitā. Kāds, kas pretējās pusēs pārstāvēja izteikumu vai žestu uztvēra par aizvainojošu, atbildēja tādā pašā vai vēl asākā garā. Ja netika atrasts izlīgums, no draudiem pārgāja pie spontāni agresīvas rīcības. Nekāvās strīdu uzsākušie divi indivīdi vien, bet abas viņus pārstāvošās grupas, atgriežoties

sākotnējā statusā (=svešie un savējie). Spontānā agresivitāte varēja beigties un nebeigties ar mierizligumu. Otrajā gadījumā tas nozīmēja naida abpusēju uzkrāšanu, kas atrada destruktīvu izpausmi kādā no nākamajām abu pušu pārstāvju sastapšanās reizēm.

**Draudu rašanās un novēršanas simboliskā puse.** Par agresijas rašanos, izpausmes veidiem kā dzīvniekiem, tā cilvēkiem rakstījis, kā jau minēts, Konrāds Lorencs, veltot šai tēmai atsevišķu monogrāfisku pētījumu.<sup>9</sup> Cilvēkā laika gaitā sakrājas agresija pret otru cilvēku, kas var novest pie pašiznīcināšanās. No svētkiem līdz svētkiem kaimiņu saskarsmi veidoja ikdienas notikumi, to skaitā dažādi pārpratumi un pārkāpumi. Tas varēja būt mājdzīvnieks, kas ieklīdis kaimiņa dārzā un noēdis vai izbradājis miežus vai rudzus. Tas varēja būt pieaudzis cilvēks vai bērns, tīši vai netīši izdarījis kaitējumu kaimiņa īpašumam. Cilvēkos rodas agresija, arī sastopoties ar jaunām situācijām un līdz tam nepazīstamiem cilvēkiem. Tā, piemēram, kāzu tradīcijā vairums līgavas radu pirmoreiz sastapas ar līgavaiņa radiem. Šajā jaunajā situācijā bija jāatrod veids, kā abu radu puses pieradināt vienu otram: "Uzbrukuma pārvirze, pārorientācija, tas ir izcils veids, radīts evolūcijas rezultātā, lai agresiju transformētu mierīgākās slīdēs."<sup>10</sup> Agresijas pārvirze vislabāk izdodas, ja tai ir iepriekšējās paaudzēs izstrādāts rituāls scenārijs. Labākais scenārijs ir tāds, kura pamatā ir nevis mērošanās ar fizisko spēku vai ieročiem, bet ar "mēli".

Konrāds Lorencs par pirmatnējāko dzīvu būtņu (kā cilvēku, tā dzīvnieku) kopdzīves formu uzlūko baru, kāds tas, piemēram, vērojams zivīm okeānā. Šādam baram nav struktūras, tā ir tikai liela masa, kas sastāv no vienādiem elementiem. "Kad kāds no bara sajūt briesmas un glābjas bēgot, visi pārējie, kas pamana viņa bailes, tiek pārņemti ar tām."<sup>11</sup> Nākamā sadzīves forma ir grupa, kurā tās dalībniekus atšķirībā no bara vieno individuālas saites. Lai izveidotos draudzīgas saites, vienam otru un citam cits ir jāiepazīst. Iepazīšanās (vai tā būtu seksuāla vai cita rakstura) notiek pakāpeniski, sākumā bieži izejot agresijas formu.<sup>12</sup> Draudēšana, kas atspoguļota tautasdziesmās, ietver iepazīšanās rituālu, sākot no agresijas izrādīšanas, pakāpeniskas pierašanas līdz neitrālai labvēlībai vai draudzībai, mīlestībai. Kāzās tā ir divu līdz tam savstarpēji nesaistītu, svešu grupu pakāpeniska "sadziedāšanās". Jāņos un Ziemassvētkos tā ir iepriekšējos svētkos nodibinātu draudzīgu saišu atjaunošana un nostiprināšana, kas sākotnēji tāpat izpaužas kā agresija vienam pret otru. Lai veidotu un uzturētu harmonisku savienību, nepieciešama regulāra atgriešanās haosā, ko imitē rituālā draudēšana. Rituālie draudi atšķirībā no spontānajiem draudiem sekmē reālas agresijas novēršanu, sublimējot to: "Pārorientācija ir bijusi pazīstama cilvēkiem kopš seniem laikiem kā visdrošākais agresijas neitralizēšanas veids."<sup>13</sup>

Mūsu tautasdziesmās atspoguļojumu radusī rituālā agresija ir spilgts piemērs tam, kā bija iespējama blakuspastāvēšana, neiznīcinot vienam otru – kaimiņam kaimiņu, ciemam ciemu. Vienlaikus tas ir paraugs, kā no rituāliem draudiem un pretdraudiem iespējama pāreja ne tikai uz sadzīvošanu, bet arī draudzību, mīlestību. Svētki, godi, kas sākas ar rituāliem draudiem, normālā kārtā tika noslēgti ar ciemiņu pateicību saimniekiem:

Līgosim, Jāņu bērni,  
Te ir laba Jāņu sēta:

Te mums deva sieru, pienu,  
Saldu alu nodzerties. (LTdz 16739)

Iespējamais konflikts tādējādi tika novērsts gan materiālā veidā (=pacienājums), gan verbāli, apliecinot, ka labai kaimiņu sadzīvošanai vajadzīgi abi.

Raksta nolūks nav aplūkot rituālos un spontānos draudus mūsdienu tekstos un sadzīvē. Taču ir acīmredzami, ka jaunā realitāte, ar ko jāsaskaras eiropiešiem, uzdod akūtus eksistenciālas dabas jautājumus, uz kuriem ir jāmeklē atbildes. Pirmām kārtām tā ir sadzīvošanas/nesadzīvošanas dilemma, kas radusies no straujā Āfrikas, Āzijas bēgļu pieplūduma Eiropā. Otrām kārtām tā ir divu pusgadsimta šķirtu Eiropas daļu – Rietumeiropas un Austrumeiropas – saliedēšanas nepieciešamība. Profānā līmenī abas jaunās situācijas (īpaši pirmā) prasa ātru risinājumu, jo draud ar konfliktu eskalāciju. Konrāds Lorencs rakstīja savu pētījumu par agresiju 60. gadu sākumā, kad vēl bija svaigs atskats uz Otrā pasaules kara izraisītajām šausmām. Līdz nesenam laikam šis pētījums nelikās īpaši aktuāls, jo Eiropā turpināja runāt par toleranci, politisko un citu veidu korektumu. Kad migrācijas kustību likne sasniedza kritisko masu, kolektīvās spontānās agresijas izpausmes izlauzās ārpusē, sasniedzot arī Latviju. Pie mums tā pagaidām izpaužas verbālā veidā, visbiežāk anonīmos komentāros, kas lasāmi sociālajos portālos. Nav vienas gatavas receptes, kā pārvarama spontānā agresija, kurai ir tiecība pieņemties spēkā. Ir gan labi agresijas pārvirzes jeb pārorientācijas mehānismi, kas atspoguļoti arī mūsu folklorā. Iespējams, vēl ir laiks pievērsties padziļināti šai tēmai. Tas varētu palīdzēt atrast ne tikai iespējamus teorētiskus, bet arī praktiskus risinājumus sociālās spriedzes noņemšanai vai mazināšanai.

## Saīsinājumi

LTdz – *Latviešu tautasdziesmas. Darba dziesmas. Gadskārtu ieražu dziesmas*. 4. sēj. Rīga: Zinātne, 1982.

LD – *Latvju dainas*. Kr. Barona un H. Visendorfa kārtojumā. 5. sēj. Petrograda: 1915.

Tdz – *Tautas dziesmas. Papildinājums Kr. Barona "Latvju dainām"*. P. Šmita redakcijā. 3. sēj. Rīga: Latviešu Folkloras krātuve, 1938.

## Atsauces un piezīmes

- <sup>1</sup> Lorenz K. *On Aggression*. Transl. by M. K. Wilson. New York and London: A Harvest Book, 1966.
- <sup>2</sup> Kuhn K. *Aggression and Symbols of Power*. Thesis. Rochester Institute of Technology, 1990.
- <sup>3</sup> Goffman E. *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York: Anchor, 1967. P. 5–45; Anderson C. A., Bushman B. J. Human Aggression. *Annual Review of Psychology*. 2002. No. 53. P. 27–51; Anderson C. A., Huesmann L. R. Human Aggression: a Social – Cognitive View. *Handbook of Social Psychology*. Eds. M. A. Hogg, J. Cooper. London: Sage Publication, 2003. P. 296–323.
- <sup>4</sup> Hamilton M. A., Tafoya M. A. Toward a Collective Framework on Verbal Aggression: Hierarchical and Antagonistic Processes. *Journal of Language and Social Psychology*. 2012. No. 31. P. 11–130.  
Hamilton M. A. Verbal Aggression. Understanding the Psychological Antecedents and Social Consequences. *Journal of Language and Social Psychology*. 2012. No. 31 (1). P. 5–12.
- <sup>5</sup> Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 1992. 226. lpp.

- 
- <sup>6</sup> Rastje F. Dejstvije i smysl, s. 85 [http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS\\_06/cs06rastie.pdf](http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS_06/cs06rastie.pdf) (skatīts 2018.15.04.)
- <sup>7</sup> Highwater J. *Myth and Sexuality*. New York: A Meridian Book, 1991.
- <sup>8</sup> Jurgens K. *Mana vectēva nostāsti. No mūsu tautas dzīves*. Rīga: A. Gulbja apgāds, 1934. 25. lpp.
- <sup>9</sup> Lorenz K. *On Agression*.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 57.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 145.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 167.
- <sup>13</sup> Ibid. P. 279.

*Janīna Kursīte*

## On Ritualistic Threats

### Summary

**Keywords:** folksongs, ritualistic threats, Midsummer and Christmas, weddings, food and drink

The corpus of folksongs contains at least over one hundred patterns, which can be regarded as ritualistic threats. Ritualistic threats mainly were made in celebrations and feasts, most often – in the summer and the winter solstice, as well as weddings. The threateners, as already mentioned, mostly were “strangers”, and the hosts were requested to give them treats. In Midsummer celebrations the threateners were called the Midsummer’s children, who came to demand beer from the host and cheese, milk from the hostess. If the treat was not given, the singer alone or together with other boys threatened to tread out the host’s barley field. The threats usually took an evil and destructive verbal form. When turning to the hostess, the threateners menaced her to destroy the cattle, namely, the cows belonging to the host family.

At Christmas, the threateners were no longer called the Midsummer’s children, but mummers. The addressees of the threats were similar to that of the Midsummer, namely, the hosts. The mummers usually threatened to break the established order of family home, regardless of the generous meal provided by the hosts. The mummers menaced the hosts’ daughters with sexual abuse, and what is even more incomprehensible and weird – the hosts’ sons were threatened by mummers’ daughters. Obviously, these threats were made to awaken libido. The awakening in nature also meant the awakening of the human body.

If in the summer and winter solstice the ritualistic threats were linked to the destruction of fields, livestock and people, then in weddings the threats were made mainly in the form of possible sexual aggression.

The redirection of aggression works best, if it has a ritualistic scenario, developed by previous generations. The best scenario is based not on physical force or weapons, but on “a sharp tongue” – mutual chaffing in songs.

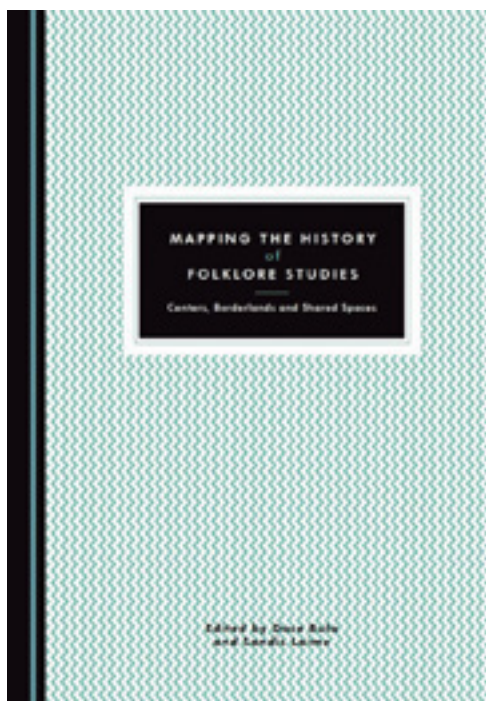
The ritual aggression, which is reflected in our folksongs, is a vivid example of how coexistence was possible without doing harm to each other – neighbours or villages. At the same time, it is an example of how ritualistic threats can be transposed not only to peaceful cohabitation, but also to friendship and love.

## Folkloras pētniecības vēstures kartēšana: centri, robežpunkti un kopīgās telpas

Eds. Dace Bula, Sandis Laime. *Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces*.  
Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. 376 p.

Šis izdevums, kurā ir apkopti divdesmit raksti, ir 2014. gadā Rīgā organizētās konferences rezultāts. Konference tika organizēta, lai atzīmētu Latviešu folkloras krātuves deviņdesmito gadadienu. Grāmata sniedz ieskatu folkloristikas vēsturē Eiropā, apskatot tās ideoloģisko fonu, veiksmes stāstus un izaicinājumus, kā arī sarežģīto politisko faktoru un disciplīnas mijiedarbību. Kā norāda Dace Bula, viena no krājuma sastādītājam, politisko režīmu maiņa ir nozīmējusi “vairākkārtēju pārnesi no vienas patiesības telpas un epistemoloģiskajām praksēm uz citām” (43. lpp.). Vairāki rakstu autori ir pievērsuši uzmanību šiem pārrāvumiem un pārejas posmiem.

Kā to varēja paredzēt, izdevuma kodolu un galveno analītisko perspektīvu veido Latvijas izpētes tradīcija, deviņiem autoriem apskatot tradīcijas vēsturiskos aspektus un attīstību. Vilmoss Voigts (*Vilmos Voigt*) aplūko akadēmiskās tradīcijas veidošanos 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā un atklāj Latvijas folkloras nozīmīgumu salīdzinošās izpētes ietvaros. Aigars Lielbārdis izvērtē Latvijas folkloristikas pētnieka un pamatlicēja Friča Brīvzemnieka darbību 19. gadsimta 60. un 70. gados. Guntis Pakalns apskata Pētera Šmita iespaidīgo veikumu, pētot latviešu teikas un leģendas 20. gadsimta 20. un 30. gados un sagatavojot šo stāstu zinātnisku izdevumu piecpadsmit sējumos. Rita Treija analizē Annas Bērzkalnes, Latviešu folkloras krātuves (1924) dibinātājas un somu metodes sekotājas, komunikāciju ar Eiropas pētniekiem. Dace Bula paplašina starptautisko ainu, atklājot latviešu folkloras pētnieku lomu starptautisko sakaru veidošanā starpkaru periodā. Zuzanna Ziglere (*Susanne Ziegler*) pēta



vienu atsevišķu sadarbības gadījumu ar Vāciju 1924. gadā, kad Vilhelms Dogens (*Wilhelm Doegen*), zinātnieks no Berlīnes, dokumentēja Latvijas folkloru Rīgā. Sandis Laime sniedz pārskatu par zinātniskās tradīcijas attīstību attiecībā uz raganu sodīšanu Latvijā, aptverot laika periodu no 1807. gada līdz 1941. gadam. Mārtiņš Boiko apskata latviešu sēru dziesmu žanru un to iespējamo izzušanu, ņemot vērā žanra īpatnības un tekstuālo pierakstu trūkumu. Toms Ķencis analizē pēckara Padomju Latvijas folkloristiku un politiskos centienus izveidot un vākt moderno folkloru par Staļinu, viņa uzvaru Lielajā Tēvijas karā, laimīgo dzīvi kolhozos utt. Savukārt Kaisa Kulasalū aplūko paralēlos procesus Padomju Igaunijas folkloristikā, īpaši uzmanību vēršot uz pēckara folkloras arhīvu tīrīšanu, atbrīvojoties no pretpadomiska un piedauzīga satura, lai pārveidotu zinātnisko tradīciju atbilstoši marksisma leņķinisma diktātam. Anu Korba (*Anu Korb*) pēta attiecības starp arhīva profesionāļiem un vietējiem folkloras vācējiem 20. gadsimta 60. un 70. gados. Viņa atklāj, kā hierarhiskās attiecības ietekmēja Igaunijas Valsts literatūras muzeja dokumentācijas prakses. Ave Goršiča (*Ave Goršič*) iepazīstina ar arhīva avotiem no 20. gadsimta 60. gadiem, reflektējot par viena darbinieka veikumu, kuru interesēja ne tikai igauņu folkloras vākšana, bet arī tās kultūras konteksts un izpildītāju biogrāfijas.

Lina Būgiene (*Lina Būgienē*) ir izvērsti apskatījusi vairākas pārmaiņas lietuviešu folkloristikā pēdējo desmitgažu laikā. Folklorā kā ideoloģisks pretošanās instruments zaudēja savu nozīmīgumu līdz ar neatkarības atjaunošanu, un folkloristika un etnoloģija sastapās ar marginalizāciju un krīzi. Zinātniskās tradīcijas patiesa atdzimšana sekoja 21. gadsimtā, kad izpētes uzsvars tika pārnest uz dzīvā naratīva tradīcijām un folklorā tika pētīta kā lingvistiska aktivitāte un kultūras un komunikatīvās atmiņas izteiksme. Barbru Kleina (*Barbro Klein*) savā rakstā skata igauņu, latviešu un lietuviešu izpētes tradīcijas, analizējot to folkloras pētnieku un etnologu darbu, kas izbēga no padomju okupācijas 1944. gadā un apmetās Zviedrijā. Pamatojoties uz viņu zinātnisko veikumu trimdā, pētot mutvārdu tradīcijas un atmiņas, Kleina atklāj viņu lomu “zviedru folkloras un tautas tradīciju izpētes uzturēšanā tieši pēc Otrā pasaules kara” (99. lpp.). Lai gan bieži marginalizēti un pat aizmirsti, pētnieki Haralds Biezais, Jozs Lingis (*Juozas Lingis*), Okars Loritss (*Oskar Loorits*), Ivars Paulsons (*Ivar Paulson*), Gustavs Renks (*Gustav Rānk*), Kārlis Straubergs, Ilmars Talve (*Ilmar Talve*) un citi ir bijuši nozīmīgi saiknes veidošanā starp Baltijas un Ziemeļvalstu izpētes tradīcijām.

Ulfa Palmenfelta (*Ulf Palmenfelt*) raksts, kurā tiek apskatīta Baltijas folkloras pētniecība, ir grāmatas *Schwerpunkt* – smaguma centrs. Palmenfelts uzmanību vērš uz folkloristikas intelektuālo vēsturi, izceļot zviedru pētniecības tradīciju no 16. gadsimta vidus līdz 19. gadsimta beigām. Palmenfelts atklāj paradigmas maiņu no nacionālā romantisma uz evolucionismu un difuzionismu, apliecinot empīriskās folkloras izpētes prioritāti salīdzinājumā ar abstraktām teorijām. Djarmuds O'Gjolēns (*Diarmuid Ó Giolláin*) izvērsti skata folkloras studiju vēsturisko kartējumu, paplašinot robežas līdz dienvidiem un Eiropas nomalei un diskutējot par trim autoriem: Duglasu Haidu (*Douglas Hyde*) no Īrijas, Lamberto Loriju (*Lamberto Loria*) no Itālijas un Renē Monjēru (*René Maunier*) no Francijas. Viņi visi ir nodarbojušies ar pētniecību gan dzimtenē, gan tālās kolonijās, un to veikums



parāda, ka metropoles, provinces un kolonijas triādiskā konfigurācija ir ietekmējusi folkloras zinātniskās tradīcijas veidošanos.

Līdz ar O'Gjolēna visaptverošo rakstu grāmata varētu arī beigties. Tomēr lasītājam tiek sniegta iespēja iepazīties vēl ar četriem citiem rakstiem, kuru saistība ar iepriekš apskatīto autoru rakstiem nav tik acīmredzama. Anita Vaivade reflektē par UNESCO izmantoto terminoloģiju ar kultūrvēsturisko mantojumu saistītajos dokumentos. Rakstā tiek izvērtēti institucionālie centieni novērst autentiskuma, unikalitātes, tīrības un citas “neatbilstošas terminoloģijas” lietojumu, kas parādās nacionālajos diskursos attiecībā uz nemateriālā kultūrvēsturiskā mantojuma sargāšanu. Raksts signalizē par likumdošanas un politisko diskursu risku “tieši ietekmēt folkloristikas kā zinātniskas disciplīnas attīstību” (329. lpp.). Svetlana Tsonkova analizē citu ar terminoloģiju saistītu problēmu – “apokrifisku lūgšanu” koncepciju kā buramvārdu sinonīmu Bulgārijas folkloristikas vēsturē. Svenja Reinke-Borsdorfa (*Svenja Reinke-Borsdorf*) pēta Kaļiņingradas/Kēnigsbergas mutvārdu vēsturi un vāciešu kā bijušo zemes un namīpašnieku nostāju šajā diskursā. Un, visbeidzot, Džeimss I. Deučs (*James I. Deutsch*) aizved lasītāju otrpus Atlantijas okeānam, pētot Amerikāņu folkfestivāla (*Smithsonian Festival of American Folklife*) lomu kultūras komunikācijas nostiprināšanā starp Āfriku un Ameriku.

Raksti grāmatā ir publicēti autoru uzvārdu alfabētiskajā secībā, radot priekšstatu par konferences norisi. Izdevumu ievada īss Daces Bulas priekšvārds, bet grāmatu nenoslēdz pēcvārds. Šādā daudzbalstītajā izdevumā pēcvārds lasītājiem būtu noderīgs, lai atrastu kopsaucēju daudzo autoru kaleidoskopiskajās refleksijās. Diemžēl nav arī personu un citu datu rādītāja, kas ir lielākais izdevuma trūkums, jo lielākā daļa rakstu sniedz bagātīgu biogrāfisku un vēsturisku informāciju. Lielā mērā grāmatā apkopotie raksti starptautiskajai lasītāju auditorijai piedāvā līdz šim nezināmu jautājumu loku, un daudziem rakstiem kā ilustrācijas ir pievienoti npublicēti arhīva avoti. Daži no autoriem piedāvā arī teorētisku ieskatu vai noderīgas metodes, kā, piemēram, Lina Būgiene piedāvā *homo narrans* koncepciju, Dace Bula – Bērka “zināšanu ģeogrāfijas”, Toms Ķencis – diskusiju par zināšanu radīšanu un varu, savukārt Svenja Reinke-Borsdorfa – Kristofera M. Hanna (*Christopher M. Hann*) “īpašuma attiecības”. Kopumā grāmata *Mapping the History of Folklore Studies* piedāvā fascinējošu lasāmvielu ikvienam, kas ir ieinteresēts disciplīnas attīstībā.

*Ilo Valks*

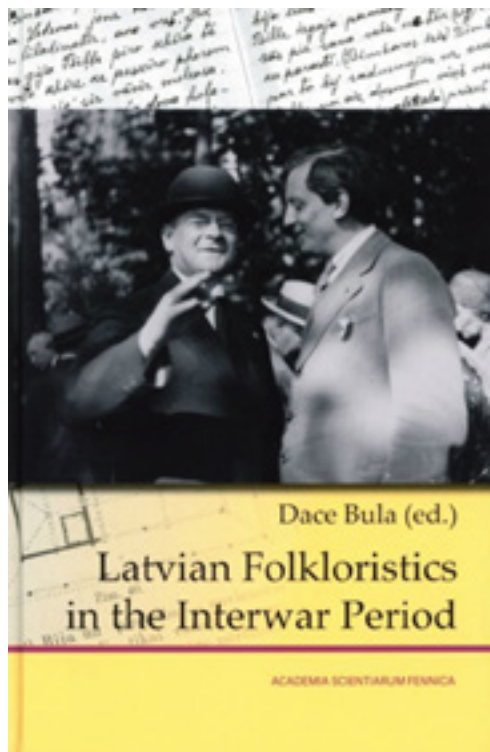
No angļu valodas tulkojusi Laine Kristberga. Recenzija angļu valodā publicēta “Journal of Folklore Research” 2018. gada 1. februārī.

## Latviešu (un) globālā folkloristika *retour*

Ed. Dace Bula. *Latvian Folkloristics in the Interwar Period*.

Folklore Fellows Communications 313.

Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2017.



Padomju okupācija sarāva būtiskus pirmskara latviešu folkloristikas pavedienus. Atmiņā tika dzēsti (vai nozākāti) trimdinieki Kārlis Straubergs, Ludis Bērziņš un Arveds Švābe, kā arī etnogrāfijas pamatlicēji Pauls Kundziņš, Valdemārs Ģinters, Johanna Rinka, Dags Trocigs (*Trotzig*) un citi. Etnomuzikologu Jēkabu Graubiņu apcietināja un izsūtīja, mitoloģijas pētnieku un tautas mākslas popularizētāju Ernestu Brastiņu nošāva. No profesionālās folkloristikas izstūma Annu Bērzkalni, Jāni Albertu Jansonu, Pēteri Birkertu un Jāni Sproģi. Atmiņas un rokrakstus saglabāja nedaudzi palikušie pirmskara folkloristi – Latviešu folkloras krātuves (LFK) un Etnogrāfiskā brīvdabas muzeja darbinieki. Tikai pēc padomju varas iziršanas sākās atmiņas atgūšana: pārpublicēja no bibliotēkām iztīrītos rakstus un grāmatas, publicēja saglabātos rokrakstus, pārlasīja aizmirstus ziņojumus presē un valsts arhīvos.

Pirmais mēģinājums atmiņas formāli apkopot vienuviet bija šeit recenzējamās grāmatas 2014. gadā izdotā latviešu versija. To izsmeļoši recenzējusi vēsturniece Ineta Lipša,<sup>1</sup> tāpēc neatkārtošu satura kopsavilkumu. Zīmīgais fakts ir tāds, ka nu angļu tulkojumā prestižajā *Folklore Fellows Communications* sērijā latviešu folkloristikas vēsture beidzot atgriežas starptautiskās folkloristikas vēstures naratīvā. Grāmatu bagātīgi papildina otrs pērn angļiski izdots pārskats par Latvijas un Baltijas folkloristiku,<sup>2</sup> kuru atsakos komentēt, jo neesmu to lasījis. Bet viedoklis par to man ir. Abas šīs grāmatas lieliski iekļaujas plašākos, galvenokārt Eiropas folkloristu vadītajos centienos apkopot visas pasaules folkloristikas vēsturi.<sup>3</sup> Nezinu, varbūt tieši tāpēc man, angļiski lasot, šī grāmata likās daudz interesantāka nekā saturā gandrīz identiskais latviešu oriģinālizdevums? Apmēram šādā kontekstā pierakstu savas domas gan par *Latvian Folkloristics*, gan par latviešu folkloristikas vēsturi.

Sākuma punkts lai ir pirms pusotra gadu desmita Amerikas Folkloras savienības konferences plenārsēdes galvenais referāts, kura noslēgumā pats iecienītākais amerikāņu folklorists Alans Dandess (*Alan Dundes*) novēroja, ka pasaules folkloristikas centrs un sirds nesen ir pārcēlies no Somijas uz Baltijas valstīm.<sup>4</sup> Kaut ko ar to viņš gribēja pateikt tādu, kas vēl, šķiet, nav iesakņojies dažu manu latviešu kolēģu apziņā. Nu nav Latvija margināla, atpalikusi vietiņa, kur zinātniekiem atliek vien bikli atkārtot ārzemju korifeju sludinātu žargonu un teorijas! Šī doma nav jauna. Atceros 1994. gada AFS konferenci, kur pēc diviem Baltijas folkloristu referātu paneļiem pasaulslaveni folkloristi Jāns Brunvands (*Jan Harold Brunvand*) un Volfgangs Mīders (*Wolfgang Mieder*) pateicās panelistiem un izteica vēlējumos, kaut konferencē būtu vairāk šādu prātu stimulējošu paneļu.

Varbūt amerikāņiem toreiz īpaši imponēja latviešu un baltiešu folkloristu skaidrā apziņa par sava darba vietu divsimt piecdesmitgadīgajā pasaules folkloristikas vēsturē. Daudzu amerikāņu (un vēlāko pakaļdarītāju eiropiešu) folkloristu kolektīvajā atmiņā tukšus plankumus un dziļas brūces atstājusi 70. gadu “paradigmas maiņa”,<sup>5</sup> kad tā sauktās performances teorijas proponenti noraidīja agrākas, tekstu salīdzināšanā balstītas metodes un analīzes un, revolucionāri būdami, kategoriski atteicās citēt un diskursā integrēt līdz tam brīdim vadošo folkloristu publikācijas. Lai gan viens šīs lingvistiskās antropoloģijas iedvesmotās revolūcijas rezultāts bija atsvaidzinošas, stimulējošas atklāsmes par folkloras kontekstu ietekmi uz tekstiem,<sup>6</sup> citas, mazāk pozitīvas sekas bija pēkšņa un pamatīga disciplinārās atmiņas izdzēšana. Tā, piemēram, Dandess savā 2004. gada referātā norādīja uz todien vēl esošām debatēm par it kā nesen angļu valodā ieviesto terminu “folkloristika”, kurš faktiski pirmoreiz angļiski lietots AFS žurnālā jau 19. gadsimtā.<sup>7</sup> Vienvārdsakot, atgriezoties pie pētījuma *Latvian Folkloristics in the Interwar Period*, zīmīgs ir fakts, ka puse šīs grāmatas nodaļu autoru pārstāv zinātnes visjaunāko paaudzi, kas beiguši doktora grāda studijas 21. gadsimta otrajā gadu desmitā. Latviešu folkloristikai nedraud Dandesa apraudātā priekšgājēju atmiņas izzušana.

Mūsdienās atcerēties, kas toreiz bija Latvijā, traucē tolaik iesakņojusies “zviedriskā” (46.–47. lpp.) mutvārdu literatūras (verbālo) tradīciju pētišanas atdališana no tā saucamās etnogrāfijas, kura nodarbojas ar materiālām un ieražu tradīcijām. Ir tiesa, ka starpkaru posmā Latvijas Universitātē kliboja centieni pieņemt par mācībspēku materiālās kultūras speciālistu (109. lpp.), bet tas vēl nenozīmē, ka etnogrāfija toreiz nebūtu izprasta kā mutvārdu tradīciju pētišanas būtiska sastāvdaļa. Pierādījums, ka jau 20. gados latviešu zinātnieki centās sintezēt verbālo un materiālo tradīciju pētījumus, ir Roberta Klaustiņa 1928.–1932. gadā izdotās “Latvju tautas daiņas”, kurās dziesmu tekstus papildina gan melodijas, gan 19. gadsimta latviešu zemnieku sētas un ģimenes godu etnogrāfiski apraksti (148.–149. lpp.). Metalimenī (diskursā par teorijām un metodēm) sintēze padziļinājās 30. gadu nogalē, līdzīgi tam, kā tas notika Francijā un citur, bet to pārtrauca padomju okupācija (54.–55. lpp.). Grāmatā *Latvian Folkloristics* pretēji autoru iecerei sekot franču etnologu piemēram (12. lpp.) nošķirtība turpinās, un lielākoties izpaliek atmiņas par tiem latviešu folkloristiem, kuri pētīja materiālo kultūru: visas astoņas grāmatā iekļautās folkloristu biogrāfijas vēltas mutvārdu tradīciju pētniekiem. Starp valsts dotētajām folkloristikas

institūcijām izsmeloši iztirzāta 1924. gada oktobrī dibinātā Latviešu folkloras krātuve, bet tikai fragmentāri pieminēts tā paša gada februārī dibinātais Etnogrāfiskais brīvdabas muzejs. Pagaidām vēl latviešu folkloristikas vēsturē arī reti piemin tautastērpu un tautas mākslas pētījumus, bet tautas dejas izpaliek pavisam. Un tas nav nekas briesmīgs. Arī folkloristikas metropolē Amerikā tikai retam izdodas pētīt materiālos un nemateriālos folkloras žanrus un to pētniekus vienota teorētiska un metodoloģiska metadiskursa rāmī.<sup>8</sup>

Kā dai jābūt historiogrāfijai? Vai tai būtu jābūt “noziedzumu un nepareizas domāšanas litānijai” vai tā drīkst arī būt “vērtīgu piemēru un gudrības apkopojums”?<sup>9</sup> Pašlaik vēl pasaulē modē ir pirmā ievirze, īpaši izceļoties jautājumā par folkloristikas politisko kontekstu. Te svarīgi pieminēt, ka pasaulē viskļiedzošākie starpkaru posma folkloristikas ideoloģiskās konjunktūras piemēri izpaudās divās autoritārās valstīs: (1) Padomju Krievijā – tekstu falsifikācija (falšlora, falšloristika), 20. gados ieviestā tautiskā stila pārzinātāju folkloristu daiļrade, kā arī folkloristu pieļauts vai veikts politisks spiediens uz teicējiem, kura rezultāts bija jaunas it kā tautasdziesmas un teikas par “tautas” vadoņiem Ļeņinu, Staļinu u. c.<sup>10</sup> Un (2) nacismā slīgstošajā Vācijā – autentisku folkloras materiālu selektīva “analīze”, “pierādīt” semītu u. c. tautu (respektīvi, rasu) zemisko būtību un nederīgumu cilvēcei; tāpat arī folkloras avotos balstīti “pierādījumi” par, protams, vāciešu pārkūmu un vadošo lomu cilvēces attīstībā (argumentus viegli apmest uz mutes, citējot citus atlasītu folkloras tekstus<sup>11</sup>). Gan pirmā, gan otrā politiskā konjunktūra deva nepatiesu, nezinātisku liecību par tautas tradīcijām, vai nu falsificējot, vai selektīvi izceļot un vienlaikus arī noklusējot folkloras tekstus. Šādu piemēru Latvijas Republikas atbalstīto folkloristikas institūciju vai profesionālo folkloristu darbā nav (21.–26. lpp.).

Mani interesē otrs augšminētais historiogrāfijas mērķis, tas ir, pagātnē meklēt vērtīgus piemērus mūsdienām. Latviešu folkloristi, piemēram, ir piedalījušies agrāk kolonizētas tautas nacionālās kultūras un nācijvalsts veidošanā, un tie procesi, kurus izceļ gan grāmatas redaktore (11. lpp.), gan recenzente Ineta Lipše, nav līdz galam “problematizēti” un izpētīti. Vēl viens nākotnē apspriežams un problematizējams jautājums sakarā ar zinātnes politisko kontekstu: kā latviešu folkloristika sabalsojās ar Latvijas Republikas demokrātisko iekārtu? Folkloristikas kā disciplīnas pamatdoma – ka visskaistākās kultūras vērtības rada un kopj daudzos variantos, daudzi teicēji un nevis viens vadošs ģēnijs – ir pašos pamatos egalitāra un demokrātiska. Annas Bērzkālnes un LFK veiktais nacionālais folkloras vākšanas projekts aicināja piedalīties katru valsts iedzīvotāju (neizslēdzot nacionālās minoritātes, 93.–94. lpp.), apstiprinot katra folkloras teicēja un vācēja, katra “mēmā pagasta” un katra folkloras teksta varianta nozīmīgumu, piederību un atbildību, tā stiprinot sabiedrības “sociālo kapitālu”. Un savukārt starptautiski salīdzinošās folkloristikas projektos katras tautas – gan valstnācijas, gan nacionālās minoritātes – folkloristi, starp tiem Bērzkālnes, Šmits un citi grāmatā minētie, vienkāršā, varbūt pat banālā ikdienas darbā piekopa daudz-nacionāli demokrātisku politiku. Šajā politiskajā kontekstā īpaši interesantas ir grāmatas nodaļas par starptautiskajiem kontaktiem un pētījumu ievirzēm. Kaut kolektīvās monogrāfijas *Latvian Folkloristics in the Interwar Period* autori visā visumā atbild noraidoši uz

jautājumu par to, vai latviešu folkloristika toreiz iekļāvās pasaules zinātnē, man tomēr ir pretējas domas.

Par vēsturiski ģeogrāfisko ("somu skolas") metodi šajos laikos parasti pieņemts līdzīgi attiecīgās nodaļas ievadam (134. lpp.), ka tās mērķis bijis noskaidrot teksta hronoloģisko un ģeogrāfisko cilmi un pirmformu. Tā jau arī bija, vismaz sākuma gados. Bet, lai metodi pielietotu, bija jāveic milzīgs priekšdarbs, apkopojot folkloras tekstu variantus. Jo vairāk variantu, jo grūtāk tos visus savest kopā un salīdzināt ar simtiem vai pat tūkstošiem starptautisku variantu. Un tāpēc liels pagrieziena punkts pasaules folkloristikā, kura stūrakmeni lika somi Anti Ārne, bija ar somu metodi saistītais, 1910. gadā publicētais starptautiskais pasaku rādītājs. Pagāja daži gadi, pirms Ārnes rādītāja vērtību sāka atzīt Ziemeļvalstīs un vēl vēlāk citur, jo tam bija jāaizvieto sen pierastā, visiem pazīstamā un plaši anotētā brāļu Grimmu 242 pasaku numerācija. Viegli būtu bijis Folkloras krātuves krātās pasakas sākt kārtot pēc Grimmu (un arī 20. gadsimta pasakoloģijas milža Johanna Boltes rediģēto Grimmu anotāciju sešu sējumu) numerācijas vai arī pēc kādas citas, pašmāju latviešu izgudrotas unikālas sistēmas, bet, par laimi, pie Latviešu folkloras krātuves stūres sēdēja transnacionālās pasaku pētniecības speciāliste, globāli domājošā Anna Bērzkalne. Kaut viņa pati drīzāk nodevās starptautisko balāžu pētījumiem, neapbrīnināms ir viņas nopelns, gādājot par to, ka tūkstošiem latviešu pasaku variantu kļuvuši viegli atrodamā (un vēlāk teicami sakārtoti sējumos pieejami) gan latviešiem, gan citiem. Viņa arī nebija kaut kāda "pelēkā pele," kā par viņu pasmīn recenzente Ineta Lipša, jo Anna Bērzkalne, cīnoties par somu metodi, vienlaikus pierādīja, ka zinātniskajā latviešu folkloristikā nav vietas dažādiem tolaik populāriem sapņojumiem par folkloras cilmi un senām nozīmēm. Visas analīzes jāpamato, sekojot caurspīdīgām, racionālām metodēm. Var rasties jautājums, vai latviešu folkloristika turējās līdzī, kad pēc Ārnes nāves pasaku pētniecības pamatdiskurss pamazām pārgāja uz angļu valodu. Nezinu, piemēram, kā izpētīt, vai Stīta Tompsona 1928. gadā publicētais, paplašinātais pasaku tipu rādītājs būtu kā LFK pamatreferencē aizvietojis veco, vāciski publicēto Anti Ārni. Šķiet, ne, pretstatā lietuviešiem.<sup>12</sup> Latviešu diskurss par pasaku "motīviem" (135.–136. lpp.) laikam arī neintegreja Tompsona 1932.–1936. gadā angļiski publicēto "Motīvu rādītāju". Vēsturiski ģeogrāfiskās metodes pielietotāji jau kopš 20. gadiem vairs nenodarbojas tikai ar folkloras seno cilmi, kaut arvien tie interesējušies par stāstījumu vēsturiski ģeogrāfisko izplatīšanos un izplatību.<sup>13</sup> Ārnes un Tompsona rādītāja paplašināšana un pārpublicēšana 1961. un vēlreiz 2004. gadā liecina, ka viss turpinās. Un latviešu pasaku pētnieki var šodien bez liekas piepūles piedalīties globālajā diskursā, pateicoties LFK zinātnisko pamatu licējai Annai Bērzkalnei.

Arvien, lasot *Latvian Folkloristics*, prāts pavēršas uz to, ka starpkaru posma darbs ir mūsdienīgs, ar mūsdienu vērtību. Kopš 60. gadiem folkloristikā ir iesakņojušies centieni, lasot ieklausīties folkloras tekstos, lai iedziļinātos laikā, telpā un kultūrā attālinātu cilvēku poētiskajā pasaulē. Tur ne tikvien jātulko nepazīstami vārdi, bet jāsaklausa arī šķietami pazīstamu vārdu un skaņu svešas nozīmes un savstarpējās konotācijas, jo teksti radušies nepazīstamās tradīcijās. Tā, piemēram, Toms Dubuā cenšas saprast un tulkot gan seno īslandiešu, gan pagājušo gadsimtu sāmu un somu, gan arī sava īru tēvoča dziedātas

dziesmas,<sup>14</sup> un Bengts Holbeks atklāj arhīvā atrastu 19. gadsimta dāņu teicēju pasaku simbolisko pasauli.<sup>15</sup> Jo pamatīgākas pieejamās etnogrāfiskās ziņas par folkloras kontekstiem, jo dziļāka teksta izpratne iespējama. Kā uz mūsdienu etnopoētikas tulku pasūtījumu tā-laika folkloristi dokumentēja latvju dainu saites ar dziedātāju vēsturisko un etnogrāfisko dzīvi (143.–151. lpp.) un identificēja unikālos dainu poētikas likumus (152.–166. lpp.). Šodien vairs nebūtu iespējams atminēt novadvārdu nozīmes un tekstu saknes senzudušā pirmsindustriālās lauku sētas kultūrā. Un bez viņu laik atklātajiem dainu iekšējās metrikas likumiem grūti arī būtu saprast, kuras dziesmas tautas ausīm “skanēja” skaisti un kāpēc citi klasiskajā trohajā vai daktilā sacerētie teksti neiegāja un joprojām neiet tradīcijā. Varām žēloties, ka toreiz nepierakstīja vairāk tekstu un nedokumentēja sīkākas detaļas par folkloras performances kontekstiem, bet, apzinoties toreizējās Folkloras krātuvesniecīgo finansējumu (78.–96. lpp.), pārmet viņām un viņiem nevaram neko. Arī mēs nezinām, kas no mūsdienās sakrātajiem tekstiem un kontekstiem būs vajadzīgs nākamā gadsimta latviešu folkloristiem, bet cenšamies sakrāt un apkopot visu, ko spējam.

Galu galā arvien vēl vajadzēs šķetināt daudzus jautājumus par latviešu folkloristikas iekļaušanos pasaules zinātnē. Starpkaru laikā Eiropas folkloristikas diskursā biežāk satikās skandināvu, somu, vācu, franču, palaikam arī angļu vai amerikāņu folkloristi. Nav brīnums, ka starptautiskās vēsmas skāra Latviju. Jansons studēja Vācijā un Birkerts – kaut ne folkloristiku – Amerikā. Bet – Bērzkalne studēja Kazanā un turpināja Tērbatā pie Kazanā studējušā Andersona; Straubergs, Šmits un Švābe studēja Maskavā. Šmits papildinājās Pēterburgā, kur mācījās arī Melngailis. Tie paši somi, kurus zināja visi, arī bija sākuši akadēmiskās karjeras Krievijas impērijā. Tad rodas interesants jautājums: vai un kādas bija starpkaru latviešu un krievvalodīgās folkloristikas savstarpējās saites? Ne jau saites ar padomju falšloristiem vai lielkrievu impērijas šovinistiem, bet gan, piemēram, ar diviem pasaules folkloristikas vēsturē iegājušiem tā laika zinātniekiem: viens bija Marks Azadovskis, kuru piemin kā pasaku teicēju “atklājēju”, jo viņš kā pirmais starptautiskā valodā (tas ir, vācu) 1926. gadā ziņoja *FFC* lasītājiem, ka krievu folkloristi saista pasakas ar teicēju biogrāfijām, papildinādams rakstu ar triju krievu teicēju atšķirīgo stāstīšanas stilu aprakstiem.<sup>16</sup> Liekas, ka Azadovska idejas Latvijā neiegaumēja. No vienas puses, arī tas nebūtu nekas īpašs, jo minēto rakstu tikai vēlāk sāka cilāt arī pasaules vadošais pasaku pētnieks Stits Tompsons.<sup>17</sup> Varbūt latviešu pasaku pētniecības zināšanas par starptautisko lauku beidzās ar Pētera Šmita 1925. gadā publicēto pārskatu vai ar Annas Bērzkalnes aiziešanu no LFK? Tomēr kā mīkla paliktu fakts, ka Krievijā izglītojušies latviešu folkloristi, it īpaši Šmits, varbūt neievēroja arī Azadovska priekšgājējus, kuri savos episko dziesmu, raudu un pasaku krājumos tekstus kārtoja pēc teicējiem un ne sižetiem. Kāpēc? To mēs nezinām. Otrs bija transnacionālās pasaku struktūras atklājējs Vladimirs Props.<sup>18</sup> Šķiet, ka arī viņu tā laika latviešu folkloristi nepazina. Un arī tas nebūtu nekas īpašs, jo arī Padomju Savienībā viņa idejas drīz ideoloģisku iemeslu dēļ apslāpēja, un pasaulē viņš izgāja tikai ar “Pasakas morfoloģijas” angļu tulkojumu 1958. gadā. Bet – un tas ir viens liels bet! – vienā *Latvian Folkloristics in the Interwar Period* teikumā pavīd, ka 1934. gadā Jānis Bičolis pieminējis krievu formālistu literatūrzinātnieku grupas OPOJAZ<sup>19</sup> noderīgumu

latviešu folkloristikai (161. lpp.). Tad varbūt kāds Latvijā kaut ko tomēr varētu būt dzirdējis arī par formālista Propa “Pasakas morfoloģiju”, bet neievērojis? Arī to mēs nezinām. Bet tā būtu bijusi garām palaista iespēja latviešu folkloristikā attīstīt domas, kuras citur pasaulē piebrieda vēlāk.

Nebūdamas pedants, nepiekašīšos nedaudzām visnotaļ lieliskajā tulkojumā iezagušāmie neprecizitātēm, starp kurām visvairāk acīs dūrās nesistemātiski tulkotie termini *garamantas*, *garīgais mantojums*, *garīgās un materiālās tradīcijas*. Vārdi *mantas* un *mantojums* varbūt labāk sakrīt ar šodien populāro terminu *heritage*, nevis *property*, bet gara/garīgs vispragmātiskāk tulkojams kā *spiritual* un nekad *mental* (24., 32., 45., 50., 53., 64., 170. lpp.); citur termins *motīvi* noteikti jātulko kā *motifs*, nevis *motives* (174. lpp.), bet Aspazijas minētās “*kliedzošas kultūras prasības*” labāk tulkot kā *pressing*, nevis *outrageous* (67. lpp.). Nenorādišu arī uz drukas kļūdu vietvārda *Ābo* burtošanā (89. lpp.). Drīzāk gribu pieminēt, ka būtu bijis samērā viegli un pieklājīgi ar papildu piezīmēm (varbūt personu rādītājā?) palīdzēt lasītājam, kurš neorientējas latviešu kultūrā un sabiedrībā. Labi, ka šur tur ir iekļauti īsi biogrāfiski dati par Baronu, Brastiņu, Jurjānu, Medni, Volteru, Hauzenbergu-Šturmu, Lerhi-Puškaiti (divreiz) u. c. (77., 79., 81., 82., 191. lpp.); droši vien angļu valodas lasītājs priecātos, ja šādu informāciju piedāvātu sistemātiski par visām pieminētajām personām, jo dažas nevar sameklēt pat gūglējot. Nekas nav nokavēts. Kādam tagad steidzami būtu jāieraksta angļu Vikipēdijā šķirkļi par Ģinteru, Sinaiski, Sproģi, Balodi, Makensenu, Tretjakovu, arī Bērzkalnes un Šmita darba turpinātāju trimdā Lienī Neilandi u. c. Jo šķiet, ka pēc šīs grāmatas publicēšanas par latviešu folkloristikas vēsturi drīz sāks interesēties arvien vairāk starptautisko kolēģu. Pērn AFS konferences plenārsēdē, piemēram, slavenais folklorists Eliots Orings izcēla gaismā sen aizmirsto un nerisināto jautājumu par mutvārdu tradīciju Pašlabošanās likumu,<sup>20</sup> kura autors bija mūsu pašu Annas Bērzkalnes skolotājs Valters Andersons. Likumsakarīgi būtu, ja, par Andersonu interesēdamies, folkloristi nonāktu arī Latvijā. Un tāpat nepaies nepamanīts fakts, ka latviešu zinātniskās folkloristikas dibinātāja bija sieviete. Tāpēc gribas nobeigt recenziju ar pateicību par vērtīgu pieņemumu globālajai folkloras zinātnei, citējot toreizējā Alana Dandesa plenārsēdes referāta noslēgumu: “Urā, lai dzīvo folklorā! Urā, lai dzīvo folkloristika!”<sup>21</sup> un piebilstot “Urā, lai dzīvo šīs grāmatas autore un autori! Urā, lai turpina iet pasaulē latviešu folkloristika!”

Guntis Šmidchens

## Atsauces

- <sup>1</sup> Lipša I. Latviešu folkloristikas starpkaru pagātni revidējot. *Letonica*. 2015. Nr. 29. 197.–203. lpp.
- <sup>2</sup> Bula D., Laime S. (eds.). *Mapping the History of Folklore Studies: Centres, borderlands and shared spaces*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- <sup>3</sup> Bendix R. F., Hasan-Rokem G. (eds.). *Companion to Folklore*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- <sup>4</sup> Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004). *Journal of American Folklore*. 2005. No. 118. P. 405–406.
- <sup>5</sup> Bula D. *Mūsdienu folkloristika: Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011.

- <sup>6</sup> Klein B. Thoughts on Archives, the New Perspectives, and Folkloristics Today. *Arv, Nordic Yearbook of Folklore*. 2013. Vol. 69. P. 180–185.
- <sup>7</sup> Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century. P. 386, 401.
- <sup>8</sup> Bronner S. J. *Explaining Traditions: Folk behavior in modern culture*. Lexington: University Press of Kentucky, 2011.
- <sup>9</sup> Douthat R. Oh, the Humanities! *The New York Times*, 8 Aug 2018. <https://www.nytimes.com/2018/08/08/opinion/oh-the-humanities.html> (skatīts 2018.08.08.)
- <sup>10</sup> Panchenko A. Russia. *Companion to Folklore*. Eds. R. F. Bendix, G. Hasan-Rokem. P. 433–434.
- <sup>11</sup> Dundes A. *Life is Like a Chicken Coop Ladder: A portrait of German culture through folklore*. New York: Columbia University Press, 1984.
- <sup>12</sup> Lietuvių rādītāja autors Jons Balis (*Jonas Balys*) pielieto gan Ārnes, gan Tompsona rediģētos pasaku tipu rādītājus, bet termina “tips” (*type*) vietā lieto vārdu *motīvs* (*motif*). Lai gan Balis piemin arī Tompsona “Motīvu rādītāju”, viņš tomēr izlēmis to nelietot, jo tā numerācijas sistēma esot pārāk sareģģita. (Balys J. Motif-Index of Lithuanian Narrative Folklore. *Folk-Lore Studies*. Vol. 2. Kaunas: Lithuanian Folk-Lore Archives, 1936. P. xiv. <http://www.epaveldas.lt/vbspi/biRecord.do?biRecordId=24564> (skatīts 2018.20.08.) Latviešu pasaku un teiku motīvu rādītāju pēc Otrā pasaules kara publicēja trimdiniece Liene Neilande (1921–2010).
- <sup>13</sup> Thomson S. *The Folktale*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1946. P. 443–448. Somu metodes mūsdienģu pielietojumu sk. Lindahl C. Leonard Roberts, The Farmer-Lewis-Muncy Family, and the Magic Circle of the Mounain Märchen (American Folklore Society Fellows Invited Plenary Address, October 2008). *Journal of American Folklore*. 2010. Vol. 123. P. 259–261.
- <sup>14</sup> DuBois T. A. *Lyric, Meaning and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- <sup>15</sup> Holbek B. *Interpretation of Fairy Tales: Danish Folklore in a European Perspective*. FFC 239. Helsinki: Acad. Scientiarum Fennica, 1987.
- <sup>16</sup> Asadowskij M. Eine sibirische Märchenerzählerin. FFC 68. 1926.
- <sup>17</sup> Thompson S. *The Folktale*. P. 451–453.
- <sup>18</sup> Propp V. *Morfologija skazki*. Leningrad: Academia, 1928.
- <sup>19</sup> Latviski pareizāk būtu SPOVA (Sabiedrība poētiskās valodas pētģšanai).
- <sup>20</sup> Oring E. Back to the Future: Questions for Theory in the 21st Century. Francis Lee Utley Lecture. 20 October 2017. <https://youtu.be/QnD-CDNva2A> (skatģts 2018.20.08.)
- <sup>21</sup> Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century. P. 406.



## Kā mūža derības svinēja latvieši

Zin. red. Baiba Krogzeme-Mosgorda. *Latviešu tautasdziesmas. Sadzīves un ģimenes ieražu dziesmas. Kāzas.* 11. sēj. 1. d. Rīga: Zinātne, 2018. 880 lpp.

Varam priecāties. Mūsu attālie priekšgājēji savas laulības nostiprināja stingri jo stingri – ritualizētā un liksmā dzīves svinēšanā. Tas ir svarīgi. Jo, ja nebūtu bijis šo mūsu senču spēcīgo un kuplo ģimeņu, tad es, rakstītājs vai lasītājs, varbūt nemaz neeksistētu.

Tagad nu latviešu kāzu plaši sazarotās norises mums spoguļo vienkopus izdotie, zinātniski sistematizētie ap 55 000 tautasdziesmu teksti no Latviešu folkloras krātuves lādēm, respektīvi, failiem. Ir paveikts milzu darbs vairāku gadu garumā, kur piedalījušies pāri par desmit Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta pētnieku. Un tas vēl nav viss. Sējuma sakārtotāji gatavo vēl nākamo kāzu dziesmu sējumu. Turklāt ievērosim, ka līdzās šai otrajā simttūkstoši skaitāmo dziesmu tekstu kolekcijai jau pasen izdota arī melodiju kolekcija – lielāko tiesu pati ar saviem tekstiem,<sup>1</sup> kuri būtu jāskaita klāt.

Ģimenes tapšanas rituāls ir bijis gan ar mēru svinīgs, gan jautrs, bet tā burts un gars arī cieši reglamentēts par labu saimes vai dzimtas (lasi – vispārības) interesēm. Jā, līgava dziesmās un norisēs figurē lielāko tiesu kā objekts, mazāk ar savu subjekta psiholoģisko pasauli. Tas viegli saprotams, jo patriarhālajā sabiedrībā cilvēka un viņa pašapziņas individualizāciju mēdz uzskatīt par vēl visai rudimentāru. Tomēr grūtā šķiršanās no bijušās un neziņa par jauno dzīvi nolasāma arī līgavas dziesmās. Nākamās sievas skumjas uzskatītas pat par pienācīgu un labumu nesošu rituāla sastāvdaļu, – tātad pavīdējušo subjektivitāti atkal apēno reglamentācija. Lai kā, bet gluži bez jūtu maiguma mūsu priekšgājēji nebūs iztikuši, jo kas tad būtu dziedājis “Čūci, mana līgaviņa, / Uz manāmi rociņāmi”.

Šos un daudzus citus jautājumus 11. sējuma “Ievadā” skar institūta vadošā pētniece, dzimusi ar dzejnieka Ausekļa uzvārdu, Baiba Krogzeme-Mosgorda. Viņa arī sējuma zinātniskā



vadītāja un acimredzot lēmēja par tā izkārtojumu. Visa dziesmu jūra grupēta vairāk nekā desmit nodaļās un turpat vai simt apakšnodaļās pēc kāzu norišu secības – tur mēž un pušķo istabu, ģērbj līgavaini un līgavu, mājinieki apdzied vedējus, pieved pūru un veic daudz citu izdarību. Šajā sējumā norišu secība gan netiek tālāk par kāzu mielastu, kamēr mičošanas, guldišanas, daudzas apdziedāšanās un beidzot vēl atkāzu dziesmas pataupītas nākamajam, 12. sējumam. Taču šā mielasta izdziedāšana kopā ar dzīru dziesmām aizņem 150 lappuses, ar ko apjoma ziņā grūti sacensties jebkurai citai nodaļai. Tur viss, kas saistās ar iztiku, un pati ēšana apercerēta daudzpusīgi, un dažkārt – acimredzot bagātājās dzimtās – triju dienu kāzu godos tā sasniegusi turpat vai Fransuā Rablē tēlotos ēdmaņu kalnus – ar pāris kautiem liellopiem, cūkām, medus mucu un desmit pūriem kviešu iesala (20. lpp.). Par to liecina pašas dziesmas, bet vēl vairāk ieražu apraksti, baznīctēvu nosodījuma teksti un vēsturnieku pētījumi.

Šos aprakstus lietpratīgi sarakstītā “Ievada” autore citē, komentēdama nodaļu tematiku. “Ievads” visumā strukturēts pēc tā paša principa kā dziesmu grupējums nodaļās, un tas ir Krišjāņa Barona “Latvju dainās” lietotais etnogrāfiskā kārtojuma princips. Sējuma beigās pat ievietots “Latvju dainu” 3. sējuma satura rādītājs, un tas ļauj viegli salīdzināt abu publikāciju atbilstošās dziesmu tematiskās grupas, paverot iespēju izsekot tekstu, respektīvi, to variantu vēsturiskajai attīstībai no 19. gadsimta līdz 20. gadsimta beigām, cik vien tālu sniedzas 11. sējumā publicētie lauku pētījumu pieraksti.

“Ievadā” komentētas ne tikai kāzu svinību atsevišķās norises, bet sniegts ieskats arī norišu sociālajā pamatā un dramaturģijā, iezīmēts to tapšanas vēsturiskais konteksts. Latviešu kāzu vispārējā raksturojumā norādīts uz citu Eiropas tautu ietekmēm, tipoloģiskām paralēlēm un aizguvumiem, bet to ēnā nemaz nav runāts par Latvijas teritorijā kopto kāzu godu oriģinālajām iezīmēm. Taču to sevišķi nepārmetīsim, jo šis akadēmiskais izdevums ir nevis pētījums, bet tikai zinātniska publikācija, un turklāt norādīt uz aizguvumiem, ignorējot savdabību, – šī indeve latviešu kultūrvēstures pētījumos, manuprāt, pamazām jau savā ziņā kļūst par zīmīgu īpatnību, vai varbūt pārprastu tā saukto politikorektumu.

“Ievada” valoda – lietišķa un skaidra. Kā nejausiība iesprukuši skaužamie “vācbalti” (6. lpp.) – vai tas būtu kāds baltu valodu runātāju vācisks atzars?... Mākslinieka Daiņa Rožkalna gravīru racionāli stilizētie etnogrāfiskie priekšstati piešķir sējumam patīkami intelektuālu pamattoni. To gan mazliet pajauc dažs “Ievadā” visai palietots poētisms, kā piemēram “dziesmu pūrs” (9. lpp.). Tas it īpaši var mulsināt tekstā, kur kāzu sakarā “pūram” daudz tiešo nozīmju lietojuma. Labāk būtu akadēmiskā izdevumā no šādiem poētismiem atturēties, jo, tiem uzduroties, piesakās salīdzinājums ar skaidri klasiskās līnijās tērptu cilvēku, kas pēkšņi izjutis vajadzību savu stingri akadēmisko stāju mīkstināt ar kādu “daiļumu”, un viņš sāk smokingam pievienot špicītes vai riņšas. Vai bija labi par apakšnodaļu moto likt pa divām rindām no dziesmas teksta? Stingri ņemot, tas nozīmē šīs rindas izraut no tautasdziesmas konteksta, un līdz ar to tās kļūst pliekani ilustratīvas. Ja atzīstam dainu četrpēdņu klasisko formu, tad jebkāda familiāra rīkošanās ar to, manuprāt, ir apšaubāma. Izskatās jau mīļi, bet – nepiestāv.

11. sējumu papildina Ievas Pigoznes apcere par līgavas galvassegu latviešu apģērba vēsturē, kā arī īpašs jaunums – no teicējiem turpat vai gadsimta laikā ieskaņotu dziesmu paraugi ar melodijām, kas atrodami un dzirdami datorā Latvijas folkloras krātuves digitālā arhīva mājaslapā. Un tomēr pats galvenais paliek tautasdziesmu tekstu plašais un sistematizētais klājiens. Mēdz teikt, ka dainas ir latvieša dzīves enciklopēdija, un kāzu dziesmas ir tajā visai stipra nodaļa. Tur ir pētījumu materiāls ne tikai folkloristiem, bet arī antropoloģijas, psiholoģijas, etnoloģijas un daudzu citu “loģiju” adeptiem. Plašo izdevumu sēriju “Latviešu tautasdziesmas”, ieskaitot iepriekšējos desmit sējumus, lieto ne tikai zinātnieki, bet arī tautas garamantu daudzinašanas praktiķi. Šie sējumi ir galdagrāmata daudzu folkloras kopu vadītājiem, tautas mūzikas aranžētājiem, komponistiem un, protams, literātiem.

Tāds pats laimīgs liktenis gaidāms arī šim 11. sējumam. Tajā it skaidri redzams, uz kādas milzu tautas vitalitātes piramīdas tagadnes jaunie pāri sēž. Tad vēlēsim, lai tie liek pie šīs piramīdas tikpat stipru arī savu pienesumu.

*Arnolds Klotiņš*

#### **Atsauce**

<sup>1</sup> *Latviešu tautas mūzika. Kāzu dziesmas*. Sakārt. J. Vitoliņš. Rīga: Zinātne, 1968. 528 lpp.

## Nepārtrūkt nozīmē turpināt

Ozoliņš G. (sast.). *Ērgļu vērtums. Novada folklorā rokrakstos un publikācijās.*

Rīga: Zinātne, 2017. 512 lpp., il., notis



Ieskatu izdevumā “Ērgļu vērtums” gribu iesākt ar sastādītāja Gata Ozoliņa noslēgumā pausto atziņu par tiem, kas vēlas nepārtrūkt “ar savu māju, pagastu, novadu, ar valodu, kultūru un dziesmu”. Nepārtrūkt, saka Gatis Ozoliņš, nozīmē – turpināt. Turpināt tautu, tradīciju un sevi. Tad Ozoliņa sastādītais Ērgļu novada folkloras apkopojums “Ērgļu vērtums” mums rāda, kā tas ir – nepārtrūkt...

Grāmata “Ērgļu vērtums” pēc ilgāka pārtraukuma turpina veiksmīgi aizsākt Latvijas novadu kultūras mantojuma aktualizēšanas tradīciju, kas 21. gadsimtā rezultējusies vairākos dažādu Latvijas novadu un apdzīvotu vietu kultūras mantojumam veltītos izdevumos, kurus sakārtojuši Latviešu folkloras krātuves pētnieki: Māras Viksnas “Latviešu tautasdziesmas: salasītas un sakrātas iz Bērzaunes apgabala no

Āronu Matīsa” (2002), Ievas Vītolas “Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu” (2005), Elgas Melnes “Senos laikos Umurgā” (2006), Sanitas Reinsones “Ādama stāsts” (2008), Sanda Laimes “Svētā pazeme” (2009), Gunta Pakalna “Džūkstes teikas un nostāsti” (2010), Māras Viksnas “Sveicināti Saldū” (2010).

“Ērgļu vērtums” lasītāju piesaista pirmām kārtām ar savu veiksmīgi izvēlēto nosaukumu, patapinātu no reiz Gaiziņkalna pusē dzīvojušā dravnieka Jāņa Krūmiņa, – krājums vienlaikus satur gan uz identitātes apziņu vērstu emocionālu konotāciju, gan tā metodoloģisko centrējumu uz diahronisku Ērgļu novada folkloras vākuma atspoguļojumu, galveno uzmanību vēršot uz folkloras vācējiem un to pierakstītajiem tekstiem.

Gata Ozoliņa izvēlētais materiālu izkārtojuma hronoloģiskais princips ļauj izsekot latviešu folkloras vākšanas vēsturei 19. un 20. gadsimtā, tās aktualitātēm un tendencēm vienā Latvijas novada griezumā, iepazīstot vienpadsmit 19. gadsimta, sešu 20. gadsimta Ērgļu novada folkloras vācēju veikumu un folkloristu 24. zinātniskās ekspedīcijas materiālus.

Vērtumā iekļautie folkloras teksti nereti pārsniedz Ērgļu novada nemateriālā kultūras mantojuma aploci un aptver arī mūsdienās aktuālus kultūrantropoloģijas jautājumus, piemēram, P. Dambiša antropoloģisko apceri par laulības institūcijas veidošanos. Īpaši nozīmīgs ir fakts, ka grāmatā apkopoti folkloras teksti, kas nav iekļauti hrestomātiskajos latviešu folkloras izdevumos.

Būtiska vieta krājumā, sevišķi attiecībā uz 19. gadsimta un 20. gadsimta sākuma folkloras vērtumu, atvēlēta biogrāfiskajai pieejai, uzrādot ne vien statistikas datus par savāktajām folkloras vienībām, bet arī iezīmējot attiecīgā kultūras laikmeta kontekstu un ļaujot grāmatas lasītājam domāt par apstākļiem un nosacījumiem, kas 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā vedināja uz kultūras mantojuma dokumentēšanu un saglabāšanu. Biogrāfiskā pieeja grāmatā aptver plašu faktoloģisko materiālu folkloras teicēju dzīves gaitu dokumentējumā. Teicēju dzīves dati veiksmīgi korelē ar kultūrvēsturisko kontekstu un atlasītajiem folkloras tekstiem.

Vērtums paver jaunas iespējas ne tikai Ērgļu novada kultūras mantotājiem un uzturētājiem, bet arī dažādu latviešu folkloras žanru pētniekiem, tā kā satur ne vien jau publicētu folkloras materiālu reprezentatīvas kopas, bet arī līdz šim nepublicētus folkloras materiālu, tostarp melodiju, pierakstus. Grāmatu veiksmīgi papildina arī ilustratīvais materiāls – folkloras vācēju foto, rokrakstu paraugi, notis.

Atzīstami, ka folkloras publicējumu un rokrakstu komentāros Gatis Ozoliņš iezīmē attiecīgā jautājuma izvērsumu un vietu sava laika latviešu folkloristikā. Grāmatā kopumā jūtams sastādītāja “rokraksts”, kur nereti visai skrupulozs fakto apraksts ir veiksmīgi savijies ar emocionāli analītisku izklāstu, kas var aizraut lasītāju un likt apjaust folkloras vācēja īpašo misiju tradicionālās kultūras pārmantojumā.

Gata Ozoliņa lietpratīgi sastādītais Ērgļu novada folkloras apkopojums ir būtisks papildinājums latviešu novadu folkloristikas pūrā, tajā aptvertais materiāls ne tikai metodoloģiski konsekventi atlasīts un izkārtots, žanriski daudzveidīgi un izsmeltoši pārstāvēts, bet arī konceptuāli nozīmīgs un saskan ar Konvencijā par nemateriālā kultūras mantojumu saglabāšanu noteiktām prioritātēm kā tradīcijas dzīvotspējas nodrošināšana, ieskaitot tās pētniecību, saglabāšanu, aizsardzību, popularizēšanu, vērtības nostiprināšanu un tālāk-nodošanu.

*Angelika Juško-Štekele*

## Apmaldīšanās gramatika

Sanita Reinsone. *Apmaldīšanās poētika teikās, stāstos, sarunās.*

Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2017. 246 lpp.



Sanitas Reinsones monogrāfija “Apmaldīšanās poētika teikās, stāstos, sarunās” ir veltīta apmaldīšanās tēmai, kas varētu radīt interesi plašā auditorijā. Tomēr grāmata nav populārzinātnisks apcerējums – tā vispirms ir nopietns pētījums par cilvēka domāšanas un rīcības mitoloģiskajiem avotiem un naratīvo satvaru.

Monogrāfijas pirmajā nodaļā autore ieskicē teorētiski metodoloģiskos aspektus apmaldīšanās stāstu izziņā. Šā pētījuma konceptuālā arhitektūra balstās uz naratīva jēdzienu, kura izpratni Sanita Reinsone lielā mērā balsta strukturālistu koncepcijās, īpaši akcentējot literatūrzinātnes un folkloristikas dimensijas. Monogrāfiju caurauž arī sociālo zinātņu (antropoloģija, kultūrģeogrāfija u. c.) jēdzieni, kas mo-

nogrāfijai piešķir starpdisciplināru vērtību. Tiesa, mutvārdu materiāla analizē priekšplānā izvirzās drīzāk humanitārā – sociāllingvistikas un folkloristikas – perspektīva. Patikami, ka autore piedāvā savus tulkojumus vairākiem Latvijā vēl neaprobētiem jēdzieniem (piemēram, *narrated event*, *focalization*, *communicative competence*), tādējādi dodot ieguldījumu vienotas izpratnes par starpdisciplināru zinātnisko instrumentārija attīstīšanā, lai vēl vairāk atvieglotu šo humanitārajās un sociālajās zinātnēs izmantoto jēdzienu apriti.

Grāmatas otrā nodaļa precīzāk definē pētniecisko lauku, kā arī sniedz pārskatu par tā tapšanu Latvijā. Kompozicionāli raugoties, var gan jautāt, cik pamatoti ir pasniegt šo nodaļu kā otro, nevis pirmo. Iespējams, tieši pētnieciskā lauka ieskicēšana spētu uzrunāt plašāku auditoriju nekā specifiskā teorētiski metodoloģiskā nodaļa. Tāpat būtu svarīgi otrajā nodaļā vairāk akcentēt tās konstantes, kas ļauj runāt (ja vispār ļauj) par latviskajai kultūrtelpai raksturīgo mutvārdu, to skaitā apmaldīšanās stāstu, kultūru. Jāuzsver, ka grāmatā tiek izmantots daudzveidīgs empīriskais materiāls, kas piešķir lielāku spēku izvirzītajiem argumentiem. Turklāt autore grāmatā regulāri atgriežas pie metodoloģiskām un konceptuālām refleksijām, kas analītiskajā vēstījumā nereti ļauj sasniegt abdukcijas

kvalitāti jeb dinamisku līdzsvaru starp empīrisko un konceptuālo zinātniskās analīzes līmeni.

Grāmatas trešā nodaļa “Apmaldīšanās pieredžu interpretēšana” uzskatāma par analītiski ietilpīgāko grāmatas nodaļu, kurā autore apraksta un izskaidro apmaldīšanās mitoloģizējošo un racionalizējošo tradīciju, kā arī padziļināti aplūko pieredzes subjekta attiecības ar vietu un telpu. Autorei izdodas pārlicinoši ekstrapolēt dažādas apmaldīšanās pieredzes dimensijas, kas brīžiem iegūst analītisku kategoriju statusu un tādēļ varētu tikt nākotnē izmantotas arī citos pētījumos. Šīs nodaļas analītiskumu var paplašināt arī vēl vairāk, ja lielāku uzmanību pievērš apmaldīšanās fenomena sociālajai iedabai un individuālās pieredzes pārņemšanai kolektīvā līmenī. Trešās nodaļas kontekstā var, piemēram, jautāt, vai apmaldīšanās individuālā pieredze ir projicējama arī kolektīvā līmenī. Proti, kādā mērā ideoloģiski un telpiski dezorientētas sociālās grupas stāvoklis līdzinās individuālai apmaldīšanās pieredzei? Vai un kā šīs individuālās pieredzes analītiskie parametri ļauj mums pateikt kaut ko jēgpilnu par to, kā uzvedās kopienas, grupas, kolektivitātes? Runājot par apmaldīšanās pieredzes telpisko aspektu, autore uzmanību pievērš tikai apmaldīšanās stāstiem rurālajā telpā, taču vismaz konceptuālā līmenī būtu svarīgi reflektēt arī par apmaldīšanos urbānajā telpā.

Monogrāfijas noslēdzošajā ceturtajā nodaļā autore pievēršas apmaldīšanās stāstu dinamikai un mainīgumam atkarībā no sociālā konteksta. Arī šeit rūpīgā un strukturētā viena cilvēka mutvārdu naratīva analīze ļauj atsegt apmaldīšanās pieredzes diahroniskumu. Vienlaikus, plašāk raugoties, ir svarīgi uzsvērt, ka pieredzes subjekti mēdz vienu un to pašu stāstu dažādos vecumos izstāstīt citādāk. Ja arī autores iegūtais empīriskais materiāls neļauj ilustrēt vai pārbaudīt šo tēzi, to ir svarīgi izcelt diahroniskuma kontekstā. Pats fakts, ka 4. nodaļā minētā Tante sešu mēnešu periodā dažādos kontekstos ir intervēta divas reizes, drīzāk izgaismo pieredzes sociālo, nevis temporālo dinamiku.

Kopumā ņemot, Sanitas Reinsones monogrāfija piedāvā pārlicinošu zinātnisko refleksiju, kas būtiski bagātina Latvijas starpdisciplināro pētījumu lauku, kā arī paver jaunus teritorijas citiem oriģināliem pētījumiem.

*Mārtiņš Kaprāns*

## Izrāde “Meža meitas”: stāsts un virsskaņa

Sanita Reinsone. *Meža meitas. Stāsti par dzīvi mežā 1 daļā.*

Valmieras Drāmas teātris. Teātra izrāde. Režisors Mārtiņš Eihe.

Pirmizrāde 2018. gada 12. janvārī

Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta vadošās pētnieces Sanita Reinsone grāmata “Meža meitas” ir viens no spēcīgākajiem darbiem par Latvijas vēsturi 20. gadsimtā, kas ļauj ne tikai labāk saprast, bet – galvenais – emocionāli un garīgi sajūst sarežģītākos mezgla punktus. Divpadsmit sieviešu likteņi, ko viņas pašas pavēstījušas, tālu pārsniedz dokumentālu stāstu līmeni, kaut arī runātājas nav ne gribējušas, ne pratušas radīt metaforas. Maigi un iejūtīgi iztaujātas (var tikai iedomāties, kādu iekšēju spēku vajadzēja, lai iedibinātu tik personīgu saskarsmi un panāktu augsto uzticēšanās un atklātības pakāpi), sievietes, kas jau pārkāpušas deviņdesmit gadu sliekšni, atskatās uz savu jaunību, kas pēckara gados pavadīta Kurzemes vai Latgales mežos. Pašos spēka un dzīves alku laikos viņas izslēgtas no normālas dzīves. Taču arī nenormālos apstākļos viņas mīlēja, gaidīja, palīdzēja, radīja bērnus. Un šī skarbā pretruna stāstus vērs vēl ietekmīgākus.

Valmieras teātra iestudējums, kādu to iecerējis un realizējis režisors Mārtiņš Eihe kopā ar dramaturģi Lailu Burāni, balstās tieši šajā ārprāta apstākļu un dabisku dzīves alku konfliktā. No tā izaug izrādes dramatisms, jo paša uzveduma risinājumā īpaša kāpinājuma nav: stāstījums ir lineārs, piecas aktrises Baiba Valante, Inese Ramute, Skaidrite Putniņa, Dace Eversa un Māra Mennika cita caur citu no daudziem dzīvesstāstiem kā savdabīgu bizi “sāpin” vienu kopīgu likteni. Taču šo sīzētisko konfliktu režisors pastiprinājis, uzveduma dokumentālajā struktūrā ieplūdinot vēl divas būtiskas sastāvdaļas.

Pirmā ir skatītāju pieredze un iejušanās – līdz fiziskai bezizejas un ieslodzījuma sajūtai. Režisors to panāk jau ar pašu iestudējuma telpu: “Meža meitām” Valmieras teātris ir atvēris citkārt nepieejamu nostūri – tā saucamo zemskatuvi, kur bīstamo griežamās ripas mehānismu norobežo dzelzs restes. Pelēks mūra pagrabs, uz kuru jātiek, ejot apkārt teātra ēkai un tad nokāpjot pa saltām betona kāpnēm. Bezpersonisku krēslu rindas. Ģipša “pēcnāves” maskas pie sienas – tas ir vienīgais veids, kā izrādē “parādās” vīrieši, un pie tām tad arī aktrises palaikam vērsas, par saviem vīriem, līgavaiņiem, brāļiem un kaimiņiem runājot. Aktrises, pieklusināti puķainās “mierlaiku” kleitās tērpušas, uzkāpj uz paaugstinājuma, un no skatītājiem viņas turpmāk norobežo restes. Telpa, maskas, restes, stāstījums kopā ar skatītāju zināšanām un acumirkļa fiziskajām, klaustrofobiskajām sajūtām veido uzveduma pamatslāni: tā ir realitāte, smaga, vēsturiski noteikta un nepārvarama.

Otrā, sevišķi nozīmīgā komponente ir garīgs rituāls, ko iemieso divas neprofesionālas uzveduma dalībnieces, vidusskolnieces Zane Leimane un Lote Katrīna Cērpa. Jaunas un



kaut kā vecmodīgi skaistas, viņas neko nespēlē, vien mierīgi eksistē starp aktrišu runām un darbošanos. Dziedādamas pārējās ietērpj jaunuves kāzu tērpā, uzliek vaiņagus un apber ar ziedlapām. Un pēkšņi skaidri ieraugāma ir jauna, cerību pilna dvēsele, kas, tā arī neaptraipīta un nesalauzta, uzkāpj pie Dieva pa kāpnēm, ko viņš darinājis, lai ņemtu to pie sevis, kā dzied viena no meitenēm. Tā ir garīgās pretestības realitāte, kas uzvedumam piešķir pavisam citu nozīmi jeb “virsskaņu”, kā labas izrādes ietekmi uz skatītāju nodēvējis režisors Elmārs Senkovs.

Režisors Mārtiņš Eihe izrādes programmā ierakstījis: “Ir svarīgi runāt par karu un tā sekām laikā, kad mēs “klusinām” sākam pieņemt domu, ka karš ir kaut kas neizbēgams.” Stāstus par karu var stāstīt no uzvarētāju un no zaudētāju pozīcijas. Latvijai piekritusi otrā. Taču arī “zaudētājam” ir divas iespējas – runāt kā upurim vai kā izdzīvotājam. Proti, vilkt horizontālu līniju starp divām bezizejām, kad nevar neiet mežā un nevar nenākt ārā, kaut arī gaida Sibīrija. Vai arī – no šīs horizontāles izcelties vertikālē: tāpēc, ka joprojām ir iespējama cilvēka apzināta izvēle nedzīvot ētiski, garīgi, pilsoniski nepieņemamu dzīvi.

Mārtiņa Eihes izrādēm vienmēr piemīt spēcīgs pilsonisks mērķis: vai tā būtu vēlme runāt par radošās inteligences konformismu un nodevību, savienojot Rakstnieku savienības sēžu protokolus ar Gunāra Priedes lugas “Smaržo sēnes” sižetu Valmieras teātra iestudējumā, vai Ģertrūdes ielas teātrī sarīkotā “Taņas dzimšanas diena” – izrāde kā provocējošs aicinājums samērot dažādas vēsturiskās atmiņas un mēģināt radīt kopēju izpratni par to. Pilnīgi skaidrs, ka, arī “Meža meitas” uzvedot, režisora nodoms nebija pavēstīt vēl vienu gaudu stāstu par latviešiem kā mūžīgo bāreņu tautu. Iestudējuma “virsskaņa” vēsta par tiesībām un nepieciešamību lemt arī tad, kad īstas izvēles nemaz nav. Un tas izrādi par pagātņi ļoti noteikti fokusē uz šodienu.

*Edīte Tišheizere*

## Igauņu folkloras arhīva jubilejas konference

Igaunijas Literatūras muzeja Igauņu folkloras arhīvs (*Eesti Rahvaluule Arhiiv*) dibināts 1927. gada 24. septembrī. Kopš tā izveides kaimiņzemes arhīvs ne vien dokumentē tradicionālo kultūru un sniedz mājvietu folkloras kolekcijām – galvenokārt igauņu folkloras materiāliem –, bet ir arī starptautiski nozīmīgs zinātniski pētnieciskais centrs folkloristikas nozarē. Atzīmējot Igauņu folkloras arhīva 90. jubileju, 2017. gada 25.–28. septembrī Tartu norisa konference “Arhīvi kā zināšanu centri: iniciatīvas un ietekmes” (*Archives as Knowledge Hubs: Initiatives and Influences*).

Folkloristi un citu humanitāro nozaru pētnieki bija mudināti izvērtēt arhīvu – institucionālu vidutāju – būtisko lomu zināšanu pārnēsē starp dažādām kopienām un interešu grupām, tāpat igauņu kolēģi vērsa uzmanību uz arhīvu darbības aspektiem kā dokumentētās

pagātnes nākotne, politisko laikmetu maiņas un ideoloģiskās ietekmes, atsevišķu personību devums. Konferences rīkotāji uzsvēra, ka arhīvniecību lielā mērā iespaido norises ārpus pašām materiālu glabātuvēm: “Cilvēkam no malas arhīvu vai kolekciju kārtošana var šķist galvenokārt tehnisks darbs – saglabāt lietas un darīt tās pieejamas. Taču iesaistītie ļoti labi zina, ka ir vairāki aspekti, kas veido informācijas plūsmu uz un no arhīviem, piemēram, vispārējais ideoloģiskais konteksts, institucionālais statuss un finansiālā situācija, sociokulturālie apstākļi un sabiedrības gaidas, pētniecības paradigmas un pētnieku specializācija, indivīdu intereses un arhivāru izvēles, un tehnoloģiju attīstība.”<sup>1</sup>

Konference “Arhīvi kā zināšanu centri: iniciatīvas un ietekmes” pulcēja vairāk nekā piecdesmit referentu no daudzām pasaules valstīm – Igaunijas, Latvijas, Lietuvas, Somijas, Islandes, Baltkrievijas, Krievijas, Slovēnijas, Polijas, Ungārijas, Spānijas, Lielbritānijas, Austrālijas, ASV, Brazīlijas un Indijas. Konferenci atklāja Igaņu folkloras arhīva vadītāja Risto Jerva (*Risto Järv*) uzruna un ilggadējās arhīva pētnieces Malles Hiemees (*Mall Hiimeä*) ievada lekcija, kas iepazīstināja ar arhīva vēsturi, dažādām metodoloģiskām pieejām folkloras kolekcionēšanā un izpētē, kas gadu gaitā nomainījušas cita citu. Tai sekoja Tartu folkloristu jaunākā veikuma – žurnālu *Mäetagused* un *Folklore* speciālnumuru, Hījumā tautas mūzikas ieskaņojumu (CD/DVD) un Igaunijas Literatūras muzeja ēkā apskatāmo izstāžu – prezentācijas. Plenārsēžu lektores bija Indijas folkloriste, Džavaharlala Neru Universitātes profesore un Starptautiskās tautas naratīvu izpētes biedrības (*ISFNR*) prezidente Sadna Naitani (*Sadhana Naithani*), kas uz personīgās pieredzes pamata iztirzāja



Igaņu folkloras arhīva darbinieki 2017. gada septembrī. Foto: Alars Madisons (*Alar Madisson*)

folkloras arhīvu nozīmi folkloristikas vēstures izziņāšanā, un Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta direktore un vadošā pētniece Dace Bula, kuras referāts bija veltīts folkloristu lauka pētījumu dienasgrāmatām un piezīmēm kā nozares vēstures avotam. Divi konferences dalībnieki iepazīstināja ar saviem pētījumiem attālināti, izmantojot *Skype* tiešsaistes komunikācijas platformu: Timotijs Tangerlini (*Timothy R. Tangherlini*) no ASV aplūkoja digitālo folkloras arhīvu problemātiku, savukārt austrāliešu pētniece Džūna Faktore (*June Factor*) iepazīstināja ar dokumentēto Austrālijas bērnu rotaļu reperuāru.

Latvijas pētnieku delegāciju Tartu kupli pārstāvēja Latviešu folkloras krātuve. Aigars Lielbārdis referēja par krātuves senākajiem skaņu ierakstiem – fonogrāfa valču kolekciju. Sanita Reinsone un Māra Viksna analizēja skolēnu iesaisti Latviešu folkloras krātuves kolekciju tapšanā 20. gadsimta 20. un 30. gados un tiešsaistes publicējumu atšifrēšanā mūsdienās. Ieva Tihovska iepazīstināja ar latviešu tautas deju dokumentēšanas vēsturi. Ritas Treijas referāts bija veltīts Igaunņu folkloras arhīva dibinātāja Oskara Loritsa (*Oskar Loorits*, 1900–1961) pētnieciskajai un publiskajai darbībai Latvijā.

Igaunņu folkloras arhīva 90. jubilejas konference bija akadēmiski un saviesīgi spraiga. Neraugoties uz cienjamo gadu skaitu, kā priekšlasījumi un diskusijas, tā arī konferences kultūras programma bija apliecinājums kaimiņu folkloras arhīva jauneklīgajam garam. Igaunijā ciemiņus priecēja postfolkloras duets *Puuluup*, hipsteru kulinārijas stila uzkodas un atspirdzinājumi, maltītes Tartu radošajā kvartālā *Aparaaditehas*, spoku stāstu pastaiga naksnīgajās pilsētas ielās, ekskursija folkloras arhīvā, kā arī jaunajā Igaunijas Nacionālā muzeja ēkā. Konference bija teicama iespēja tikties amata brāļiem un māsām: folkloristi apspriedās atklātajā Ziemeļvalstu un Baltijas valstu tradīciju arhīvu tīkla sapulcē, kas notika 27. septembra pēcpusdienā, kā arī jo daudzās neformālās sarunās.

Rita Treija

## Atsauce

<sup>1</sup> Archives as knowledge hubs: Introduction. *Archives as Knowledge Hubs: Initiatives and Influences. Abstracts*. Tartu: ELM Scholarly Press, 2017. P. 3.

## Buramvārdi starp citiem vēstījumiem: gadskārtējā konference Budapeštā

2017. gada decembra sākumā jaunajā Ungārijas Zinātņu akadēmijas Humanitāro zinātņu pētniecības centra ēkā Budapeštā notika gadskārtējā buramvārdiem un ar tiem saistītās tradicionālās kultūras pētniecībai veltītā konference ar vairāk nekā četrdesmit priekšlasījumiem, piedaloties divdesmit dažādu valstu zinātniekiem. Šī bija desmitā konference, ko rikoja *ISFNR* Buramvārdu, vārdotāju un vārdošanas pētniecības komiteja, ar apaļo jubileju iezīmējot stabilu ilgstamību apakšnozares zinātniskajā dzīvē. Vēl jo vairāk, šogad konferencē piedalījās vēl viena folkloras pētniecības organizācija – *BNN* (*Belief narrative network*) ticējumu pētnieki, piedāvājot efektīvu starpžanru zināšanu papildināšanas iespēju.

Konferenci atklāja Viljams de Blekūrs ar ieskatu holandiešu tautas kultūrā no interesanta skatpunkta – lidošanas buramvārdi un pasakas par to neprasmīgu lietošanu. Interesanti, ka populārākais buramvārdos minētais galamērķis – vieta, uz kuriem lidot, – izrādās viņa pagrabs Ķelnē. Zinātnieks aplūkoja dažādus 17. gadsimta avotus, kuri ļauj saprast šos buramvārdus to oriģinālajā kontekstā un izvērtēt to piederību tautas vai elites tradīcijām. Krievijas Federācijas vadošais buramvārdu pētnieks Andrejs Toporkovs ar daudziem piemēriem ilustrēja buramvārdu poētiku tradicionālajā kultūrā un dzejnieka Aleksandra Bloka daiļradē. Pētnieka analizētie debesu drēbju motīvi (kā latviešu tautasdziesmās – zvaigžņu deķis) nebija nejausi nonākuši abos atšķirīgajos žanros. Bloks par šo tēmu publicēja rakstu 1906. gadā. Konferences rīkotāja un aizbildne, visas Centrāleiropas maģijas pētniecības vadošā zinātniece Eva Poča savā referātā aplūkoja Eiropas rietumu un austrumu buramvārdu tradīciju saskares punktus ungāru materiālā.

Pēc piedienīgu pusdienu pauzes ar izcilu kafiju konference turpinājās paralēlās sesijās. Kamēr viena no tām bija veltīta mītiskām būtņēm dažādu tautu kultūrā, apmeklēju buramvārdiem veltīto. To iesāka angļu un igauņu buramvārdu speciālists no Tartu Universitātes – Džonatans Ropers, minētās buramvārdu pētniecības komitejas vadītājs. Viņa tēma gan šogad aptvēra visu nozari kopumā – meklējot vēsturiskas atšķirības un labākās prakses dažādu tautu un laiku buramvārdu izdevumos. Igaunijas Folkloras krātuves pētniece Mare Koiva no Tartu bija atvedusi uzstāšanos par krāsām buramvārdos. Krāsu nosaukumi veido paši savu valodas slāni, kurš var palīdzēt precīzākai folkloras materiālu datēšanai. Melnā ir igauņu buramvārdos populārākā krāsa, kurai seko balta un sarkana.

Doktorante Katrīna Liča dalījās ar saviem atradumiem velsiešu viduslaiku un jauno laiku buramvārdos, kuri līdz mūsdienām ir saglabājušies pavisam nelielā skaitā dažos manuskriptos. Nākamā runātāja Saša Babiča savu pēcdoktorantūras pētniecības darbu arī veic Tartu, Rakstniecības muzejā, bet uzstājās par savas dzimtās Slovēnijas buramvārdiem, runājot par vietām un to lomu maģiskajos tekstos. Viduslaiku Lielbritānijas buramvārdu speciāliste Lea Olsena priekšlasījumā aplūkoja buramvārdus pret tārpiem (*worms*). Izrādās, ar šo vārdu var tikt saukti gan dažādi slimību izraisītāji, gan čūskas un pūķi, gan lidojošas indes dēmoniskā elpā. Pašam sava tārpu suga ir arī Vecās Derības

Ījabam. 1. gs. BC–3. gs. AD sarakstīto apokrifisko Ījaba derību par tārpu tēmu savulaik citējis arī baznīcas tēvs Tertuliāns apcerē par pacietību. Olsenas referātam sekoja īru kultūras speciālista no Ņujorkas Nikolasa Volfa referāts par svētajiem ārstnieciskajos buramvārdos. Viņš izsekoja, kāpēc īru buramvārdos nav sastopami citādāk tautas tradīcijās plaši pazīstamie vietējie svētie. Pirmo konferences dienu ar savu uzstāšanos noslēdza Svetlana Conkova, pastāstot par dialogiem bulgāru buramvārdos: 52 no viņas atlasītajiem 180 bulgāru buramvārdiem notiek dialogs. Daži no tiem ir saglabājušies pat no 10. gadsimta. Viņasprāt, dialogi sakņojas ne tikai apokrifu tradīcijās, bet arī bulgāru viduslaiku duālistiskajā ķecerībā, kura izzuda tikai līdz ar otomaņu iebrukumu.

Pēc lietainas decembra nakts konferences otrā diena lēnām uzņēma apgriezienus, rīta sesiju atklājot grieķu buramvārdu vadošajam speciālistam Haralamposam Passalimam. Lai gan viņa referātā tika aplūkoti vēdersāpju vārdi, pētnieks veica arī teorētiskus vispārinājumus par ārstniecisko buramvārdu struktūru. Bez kādiem vizuāliem materiāliem nākamā uzstājās serbu pētniece Danijela Popoviča-Nikoliča, mēģinot izvadīt konferences dalībniekus pa serbu dēmonu un vampīru sazaroto taku dārzu. Sekmīgi norisēja arī mana uzstāšanās par kosmisko zādzību – tā sauktajos zagļu piesiešanas vārdos latviešu un vācu tradīcijā kā maģiskais princips tiek izmantotas īpašuma attiecības, kas atsaucas uz kristīšanas iedabu. Referāts tika novērtēts ļoti atsaucīgi.

Pēc kafijas pauzes ar velnišķīgu referātu uzstājās vēl viens Latviešu folkloras krātuves pētnieks – latviešu buramvārdu galvenais speciālists Aigars Lielbārdis. Viņš atklāja latviešu buramvārdos sastopamā velna tēla saistību ar teikām, pasakām un citiem folkloras materiāliem, tā demonstrējot latviešu garamantu villaines dažādo rakstu skaisto saspēli. Vietējā pētniece Anna Judīte Tota darbojas vēsturiski ļoti plašas tēmas ietvaros – salīdzinot jātņiekus starp kristīgajiem svētajiem un pagānu dieva dēliem. Aizraujošā prezentācija bija ilustrēta gan ar trāķiešu cilņiem no Senās Romas laika, Donavas jātņiekiem uz sviņa amuletiem, gallu Jupitera skulptūrām uz kolonnas, ēģiptiešu Hora attēliem grieķu un koptu variācijās no 6. gadsimta un visdažādākajām pareizticīgo ikonām. Viens no ikoniskajiem jātņiekiem pareizticīgo tradīcijā ir buramvārdu un maģijas pētnieku iecienītais sv. Sisīnijs. Viņam bija veltīta arī sesijas nākamā prezentācija – prominentās rumāņu speciālistes Emanuēlas Timotinas pētījums. Rumāņu manuskriptos varonīgais svētais, citkārt saukts arī par Eliju, atrod, panāk un pieveic pacienta veselības samaitāšanā vainīgo sieviešu kārtas dēmonu nemironi (rumāņu valodā – *moroī* un *strigoī*).

Mūsu ēras pirmās tūkstošgades īru tekstus analizēja Žaklīna Borše, norādot uz īru senāko pagānisko un kristīgo tradīciju mijiedarbību dažādos vēstījumos par maģiju un neredzamību, dažus no motīviem izsekojot arī līdz Babilonai un senajiem šumeriem gadsimtus vēl pirms Kristus dzimšanas. Konferences dalībniekus pie Centrālās un Dienvidēiropas materiāliem atgriezta horvāts Davors Nikoličs. Viņa izklāsts saistījās ar pret darbību lāstiem tautas tradīcijās. Tos analizēt viņam palīdzēja “retorisko žanru” jēdziens, kura tālākais risinājums gan noveda pie garām virknēm sarežģītu filoloģijas terminu. Un, protams, arī sv. Sisīnija. Nākamā uzstājās viņa tautiete Evelīna Rudana. Viņas uzmanības lokā – vēstījumu produktivitāte saistībā ar latviešu lietuvēna attēlu attālas radniecības, dēmona “morās”

tēlu. Parasti mora parādās kā sieviete, bet var pārvērsties arī par kādu dzīvnieku vai priekšmetu. Viņas upuris var būt jebkurš, viņas kaitējums – miega paralīze. Arī horvātu tautas tradīcijās šeit palīdz pentagramma jeb Zālamana krusts. Dienu noslēdza divu rumāņu speciālistu prezentācijas. Laura Iljesku atgriezās pie sv. Elijas un laumiņām, savukārt Valers Kosma demonstrēja, kā sv. Bazila leģenda tika maģiski izmantota 19. gadsimta Transilvānijā. Pirms svinīgajām vakariņām, kuru vissvinīgākā daļa izrādījās krāšņā Zinātņu akadēmijas ēka Donavas malā pašā Budapeštas centrā, Andrejs Toporkovs īsi iepazīstināja ar apakšnozares burtiski lielāko pēdējo gadu publikāciju – viņa vadītā projekta kolektīvo monogrāfiju par vairākkārt minēto sv. Sisīniju dažādu laiku un tautu kultūrā un maģiskajā dziedniecībā.

Pēdējā diena sākās ar sesiju par buramvārdiem citos tekstos – pasakās, no Marijas Ineses Palleiro skatījuma uz argentīniešu pasaku par slinko Jāni (ATU 675) līdz Ilektras Stampoulou atgādinājumam par viltotajiem buramvārdiem Brāļu Grimmu “Slinkajā vērpējā”, seno skandināvu vēstījumos (Aleksi Moine no Islandes), kā arī 15. gadsimta antisemitiskajā poēmā “Jeruzalemes aplenkums”, kurā atrodami Trīs labo brāļu buramvārdi (Katerīna Hindlija no Singapūras). Nākamajā sesijā izrādījās apkopotas pašas eksotiskākās tradīcijas. Pirmais no referentiem aplūkoja buršanu un buramvārdus japāņu izcelsmes mītā (Žuža Kerekesa no Tokijas). Kinga Markusa Takešita, arī no Japānas, runāja par buramvārdiem un maģiskiem objektiem tūkstošgadīgā Irāņu nacionālajā eposā. Anna Solovjova no Reikjavikas atklāja interesantu stāstu par diviem senās Skandināvijas lāstiem – ar vienu Freijas kalps esot draudējis iekārotai milžu jaunavai, savukārt ragana Busla ar savu lāstu tādā pašā veidā liek pakļauties kādam no seno vikingu mītiskajiem karaļiem. Par to, kā Permas apriņķī tiek apgūti un tālāk nodoti buramvārdi, stāstīja Irina Rusinova un Jūlija Šuluratoka.

Konferences pēdējo sesiju sāka vietējā jaunā zinātniece Emeše Iljefalvi, iepazīstinot klātesošos ar buramvārdiem Ungāru raganu prāvās, kas nesen kā piedzīvoja arī akadēmisku izdevumu. Diemžēl – tikai ungāru valodā. Novērojums, ka izvērsti rituālu apraksti ar velna saukšanu vārdā, teleportēšanos un citām līdzīgām darbībām ir ievākti tikai ar spīdzināšanas palīdzību, gan ir kopīgs visām Eiropas kultūrām. Jaunā doktorante Anabelle Makpersone no Melburnas bija atvedusi jaunu skatījumu uz angļu raganu medībām, demonoloģiju un dziedniekiem. Kā izrādās, 17. gadsimta demonoloģijā pastāvēja arī ievērojama tolerance pret dažām nevelnišķas maģijas formām. Lauku dziednieki, zilnieki un citi praktizētāji bija noderīgi sabiedrībai, savukārt hermētiskā (godinot Hermeju Trismagīstu) kabala bija modes tendence Elizabetes I laika Lielbritānijas izglītotākajās aprindās. Pats pēdējais zinātniskais priekšlasījums bija par elfu eksorcismu un amuletiem ģermāņu zemēs viduslaikos. Londonas holandietis Karels Fraaje kādā senā Gotlandes manuskriptā bija atradis arī norādes diagnostikai – ja pacienta deguns ir sālš, tā kaiti ir izraisījuši elfi.

Nākamā buramvārdu konference plānota 2019. gada vasarā Peskarā, Itālijā, savukārt pēc tās nākamā – *ISFNR* kongresa ietvaros Zagrebā 2020. gadā.

## Piecdesmitā AABS konference Stenfordā

No 2018. gada 1. līdz 3. jūnijam Stenforda Universitātē Kalifornijā norisinājās Baltijas studiju veicināšanas apvienības (*Association for the Advancement of Baltic Studies*, saīsināti – AABS) konference.<sup>1</sup> Lai gan šī bija kārtējā apvienības tikšanās, šogad tā bija īpaša, jo sakrita ar divām apaļām jubilejām – Baltijas valstu simtgadi un AABS piecdesmitgadi. Īpašā pasākuma norisei tika izvēlēta īpaša vieta – Līlenda Stenforda jaunākā Universitāte (*Leland Stanford Junior University*). Šī 1891. gadā dibinātā privātā augstskola ir ne tikai izcila izglītības un pētniecības iestāde (otrā vieta pasaules universitāšu akadēmiskajā reitingā), bet arī nozīmīgs Baltijas studiju centrs. Stenforda Universitātes bibliotēka tiek uzskatīta par vienu no bagātīgākajām Baltijas studiju avotu krātuvēm ASV, kas īpaši koncentrējas uz materiālu apkopošanu par Baltijas valstu okupāciju, nevardarbīgās pretošanās kustību un neatkarības atjaunošanu, kā arī dokumentē Baltijas uzņēmēju aktivitātes Stenfordai kaimiņos esošajā Silikona ielejā.

Konferences ievada plenārsēdē Austrumeiropas studiju speciālists un Stenforda Universitātes profesors Normens Neimarks (*Norman Naimark*) pievērsās Baltijas studiju virziena un 1968. gada 1. decembrī dibinātās AABS vēsturei, izgaismojot šo notikumu politisko kontekstu. ASV stingrā pozīcija Baltijas valstu okupācijas neatzišanā bija viens no iemesliem Baltijas studiju nošķiršanai no Krievijas un Austrumeiropas reģionālo studiju virzieniem.

Nemot vērā divas iepriekš minētās jubilejas, konferences organizatore Līsi Esse (*Liisi Esse*) pasākuma atklāšanas runā iezīmēja konferences virsuzdevumu: 27 gadus pēc Padomju Savienības sabrukuma izcelt nozīmīgākos Baltijas studiju sasniegumus pēdējos simt gados. Konferences programma tika veidota, meklējot atbildes uz vairākiem jautājumiem: kāpēc Baltijas studijas joprojām ir svarīgas? Kādi ir Baltijas un Austrumeiropas studiju saskares punkti? Kā Baltijas reģions iekļaujas plašākā globālo notikumu plūsmā augošā populisma un austrumu kaimiņa radītās militārās spriedzes laikmetā?

Viens no lielākajiem konferences izaicinājumiem bija savirknēt savu individuālo trīs dienu programmu, izvēloties kādu no četrām plenārsēdēm un 130 sekcijām, kurās kopumā tika nolasīti apmēram 450 referāti, kas bija iedalīti 15 tematiskos blokos. Atsevišķas sekcijas bija organizētas kā auditoriju iesaistošas diskusijas. LU Literatūras, folkloras un mākslas institūtu (LFMI) konferencē pārstāvēja trīs pētnieki. Vadošā pētniece un Latviešu folkloras krātuves vadītāja Rita Treija sekcijā “Etnogrāfisko pētījumu loma Baltijas padomju republikās” referēja par latviešu folkloristikas padomju ideoloģijas apstākļos, detalizētāk izklāstot Annas Bērzkalnes pieredzes stāstu un ļaujot savilkt līdzības un atšķirības ar norisēm padomju Latvijas etnogrāfijā, par ko tajā pašā sekcijā vēstīja LU Latvijas vēstures institūta pētniece Ilze Boldāne-Zeļenkova. LFMI pētniece Ilze Šarkovska-Liepiņa sekcijā “Baltijas

<sup>1</sup> Dalība konferencē apmaksāta no pēcdoktorantūras projekta “Latviešu tautas naratīvu izpēte: ģeotelpiskās informācijas analīzes rīka un tiešaistes teiku motīvu un tipu rādītāja izstrāde” (Nr. 1.1.1.2/VIAA/1/16/193) līdzekļiem.

koru tradīcija: izglītība un dziesmu svētki” piedalījās ar referātu “Latvijas koru tradīcija: cilme, avoti, agrīnais repertuārs”, analizējot latviešu dziesmu svētku aizvēsturi un ietekmes no hernalu tiešu kustības, luterāņu dziesmu grāmatām un norisēm izglītības laukā. LFMI pētnieks Sandis Laime piedalījās sekcijā “Digitālās pieejas humanitārajās zinātnēs: datorstokoloģija, kartogrāfiskā analīze un pūļa iesaiste”, par ko nedaudz plašāk turpinājumā.

Digitālo humanitāro zinātņu (turpmāk – DH) tematiskais bloks sastāvēja no diviem pasākumiem – jau minētās referātu sekcijas un diskusijas “Baltijas DH: pagātne, tagadne, nākotne”. Kā atzīmēja DH tematiskā bloka vadītāja Igaunijas Literatūras muzeja pētniece Mari Sarva (*Mari Sarv*), piecdesmit gadus ilgajā AABS konferenču vēsturē šī ir pirmā reize, kad DH atvēlēja īpašu sekciju. Varētu likties, ka tas ir gluži loģiski, jo vismaz Latvijā DH piedzīvo īpašu “uzrāvienu” tieši pēdējo gadu laikā, tomēr globāli DH pirmsākumi saistāmi ar laiku pēc Otrā pasaules kara. Diskusijas mērķis bija apspriest DH stāvokli Baltijas reģionā, tomēr saruna izvērtās plašāka. Stenforda Universitātes bibliotēkas DH bibliotekārs Glens Vortijs (*Glen Worthey*), kurš brīžiem uzņēmās sarunas vadību, deva ieskatu DH attīstībā pasaulē. Ņemot vērā šīs nozares aktualizēšanos Baltijas reģionā pēdējās divās desmitgadēs, zināms pārsteigums bija tas, ka pasaulē pirmie DH pētījumi datējami jau ar 20. gadsimta 40. gadiem, kad jezuīts Roberto Busa sadarbibā ar IBM datorizēti sagatavoja Akvīnas Toma darbos izmantoto vārdu rādītāju, savukārt Stenforda Universitātē DH nozare sāka attīstīties jau apmēram pirms 50 gadiem. Turpmākajā diskusijā tika runāts par digitālo humanitāro zinātņu robežām – kur šajā vārdu salikumā beidzas vienkārša avotu digitalizēšana un publicēšana un kur sākas zinātne. Atlikušajā diskusijas daļā uzaicinātie dalībnieki no Lietuvas un Igaunijas un pārējie klātesošie dalījās pieredzē par Baltijas reģionā jau realizētiem vai izstrādes procesā esošiem DH projektiem.

Par konkrētiem DH projektiem vēstīja arī nākamās dienas sekcijā prezentētie referāti. Savā referātā stāstīju par nakts raganu tradīcijas elementu “manuālu” kartēšanu promocijas darba izstrādes gaitā un šā procesa automatizēšanas centieniem, vietnē *garamantas.lv* ieviešot kartēšanas funkcionalitāti. Ar digitālo kartēšanu bija saistīts arī Risto Jerva (*Risto Järv*) referāts, kurā tika aplūkoti Igaunijas Literatūras muzeja kolēģu realizētie vietu folkloras kartēšanas projekti. Šis process Igaunijā notiek sadarbibā ar nacionālajiem parkiem, kuros vietu folkloras izpētes grupa veic teikās minēto kultūrvēsturiski nozīmīgo vietu apzināšanu un kartēšanu. Ieguvēji no šādas folkloristu rosības ir ne tikai paši zinātnieki, bet arī nacionālie parki un sabiedrība, jo laika gaitā piemirstais kultūras mantojums tiek atkārtoti iekļauts kultūrainavā, iesaistīts tūrisma aprītē, tiek izmantots sabiedrības izglītošanā un lokālās identitātes stiprināšanā. Radās vēlme tuvākā vai tālākā nākotnē līdzīgas ievirzes projektu realizēt arī LFMI, sadarbojoties, piemēram, ar Gaujas Nacionālo parku. Pārējie sekcijas referāti bija veltīti datorstokoloģijas un pūļa iesaistes tematikai.

No šaura folkloristikas nozares skatpunkta raugoties, AABS konference kā Baltijas folkloristu domu apmaiņas platforma, iespējams, sevi neattaisno, jo nedz tematiski, nedz metodoloģiski un teorētiski Baltijas valstu folkloristi starptautiskajā arēnā īpaši neizceļas, bet ar Baltijas reģionu saistītās nozares aktualitātes izzināmas daudz specializētākās konferencēs. Citāda situācija bija vērojama sociālo zinātņu (žurnālistikas, politoloģijas u. c.),



kā arī vēsturnieku sekcijās, kuru referātus tematiski vienoja kopīgā 20. gadsimta vēstures pieredze, savukārt mūsdienās – Baltijas reģionam kopīgie problēmjautājumi, piemēram, Krievijas mediju ietekme, viltus ziņu izplatīšanas stratēģijas, tā saucamās tautiešu politikas realizēšana Baltijas reģionā utt. No otras puses, AABS konference deva iespēju satikt ārvalstīs mītošos Baltijas reģiona pētniekus, kā arī vismaz virspusēji iedziļināties citu humanitāro un sociālo zinātņu pētījumu šābrīža aktualitātēs un paraudzīties uz tām ar attālinātu skatījumu no Atlantijas okeāna otra krasta.

Sandis Laime

## Stāstījumu pētnieki tiekas jau 25. reizi, šoreiz Sicīlijā

Sicīlijas dienvidos no 2018. gada 12. līdz 16. jūnijam notika Starptautiskās Tautas naratīvu izpētes biedrības (*International Folk Narrative Research Society, ISFNR*) konference “Tautas stāstījums intensīvas kultūrapmaiņas reģionos”.

*ISFNR* organizētās konferences uzlūkojamas par vienu no nozīmīgākajiem tautas naratīvu izpētei veltītajiem pasākumiem, ierasti pulcējot pasaulē ievērojamākos stāstījumu pētniekus. Tikšanās notiek ik četrus gadus, bet kopš 1996. gada tiek organizētas arī tā dēvētās starpkonferences, kuru nolūks ir tuvināt noteikta reģiona pētniekus starptautiskajai izpētes biedrībai. Šoreiz par konferences norises vietu tika izvēlēta Raguza, par galveno konferences rīkotāju aicinot kļūt Katānijas Universitātes Humanitāro zinātņu nodaļas Raguzas Ārzemju valodu un literatūru departamentu.

Biedrības mērķis “apvienot tautas naratīvu, populārās literatūras, folkloras un citu saistīto jomu pētniekus vienkop” bija novērojams arī šoreiz: konferencē piedalījās kā folkloristi, etnogrāfi, mutvārdu vēsturnieki, tā literatūras, dzimtes studiju un citu ar stāstījumiem saistītu jomu pētnieki. Divdesmit deviņās konferences sekcijās, īpašu uzmanību veltot intensīvas kultūrapmaiņas reģioniem, tika vērtētas naratīvu analīzes pieejas, iepazīti teicēji un viņu stratēģijas, cilvēka, vietas un atmiņu mijiedarbe, tostarp migrācijas kontekstā, mutvārdu mantojums un identitāšu konstruēšana, tāpat arī tika pētītas starpkultūru kontaktu lingvistiskās stratēģijas. Savukārt konferences noslēguma dienas tika veltītas *ISFNR* komitejas “Ticējumteiku tīkls” (*Belief Narrative Network*) uzaicināto pētnieku ziņojumiem. Te īpaša uzmanība tika veltīta vilkačiem un citām dzīvnieku transformācijām dažādu tautu folklorā, plašākām cilvēku un dzīvnieku attiecībām, kā arī atsevišķiem ticējumteiku motīviem. Starp 120 dalībniekiem konferencē piedalījās arī pieci Latviešu folkloras krātuves pētnieki – Dace Bula vēstīja par stāstījumu, stāstnieku un stāstījumu pētnieku gaitām: kāda loma tajās bijusi mobilitātei un robežu šķērsošanai. Toms Ķencis iepazīstināja ar Latvijas padomju perioda mākslas naratīviem, Sandis Laime sniedza plašākus komentārus par raganu leģendu populārākajiem motīviem, Ieva Garda-Rozenberga



*ISFNR* konferences dalībnieki: (no kreisās) Sandis Laime, Dace Bula, Ieva Garda-Rozenberga, Aigars Lielbārdis. Foto: Toms Ķencis

analizēja Latvijas romu izglābšanās stāstus, kuri sastopami ne tikai ģimeņu repertuārā, bet arī romu kolektīvajā atmiņā. Savukārt Aigars Lielbārdis vēstīja par to, kādi likteņi piemeklējuši Bībeles personas un agrīnās kristietības svētos latviešu folklorā.

Konferences noslēgumā *ISFNR* prezidente Sadna Naithani (*Sadhana Naithani*) klātesošos iepazīstināja ar jauno biedrības mājaslapu [www.isfnr.org](http://www.isfnr.org), tāpat arī visi tika aicināti uz Zagrebu Horvātijā, kur 2020. gadā notiks nākamais *ISFNR* kongress.

Latvijas folkloras pētnieku dalību konferencē atbalstīja LR IZM budžeta apakšprogramma 05.04.00 “Krišjāņa Barona Dainu skapis”; pēcdoktorantūras projekts Nr. 1.1.1.2/VIAA/1/16/193 “Latviešu tautas naratīvu izpēte: ģeotelpiskās informācijas analīzes rīka un tiešsaistes teikumu motīvu un tipu rādītāja izstrāde”; pēcdoktorantūras projekts Nr. 1.1.1.2/VIAA/1/16/217 “Latviešu buramvārdu digitālais katalogs” un Valsts kultūrkapitāla fonds.

*Ieva Garda-Rozenberga*

## Pirmo reizi “jaunie folkloristi” šķērso ētikas robežas Rīgā

8. jauno folkloristu konference “Ētika folkloristikā” Rīgā 2018. gada 19.–21. septembrī

Rīgā pirmo reizi aizvadīta Starptautiskā jauno folkloristu konference (*International Conference of Young Folklorists*). No 19. līdz 21. septembrim Latvijas Nacionālajā bibliotēkā pulcējās jaunie folkloristi no Igaunijas, Lietuvas, Latvijas, Baltkrievijas, Krievijas, Indijas, Somijas un Ungārijas universitātēm un zinātniskajām institūcijām, lai kopīgi reflektētu par šā gada konferences tēmu “Ētika folkloristikā” (*Reflecting on Disciplinary Ethics in Folkloristics*; en.lfk.lv/yof2018). Sākotnēji Jauno folkloristu konferences formāts izveidots Igaunijā, Tartu, kur studenti tik aktīvi pieteicās konferencēm, ka bija nepieciešams jauns dalībnieku atlases kritērijs – angļu valoda kā konferences darba valoda. Līdz ar to uzaicināti dalībai tika arī kaimiņvalstu studenti. Līdz šim konference pamišus notikusi Igaunijā un Lietuvā, bet tās pastāvēšanas astotajā gadā arī Rīgā bija iespējams iepazīties ar jaunajiem folkloristikas nozares pētniekiem un viņu zinātniskajām interesēm.

Konferences priekšlasījumos referenti aplūkoja plašu jautājumu spektru, ļaujot referentu dažādās zinātniskās intereses iedalīt vairākos tematiskos lokos: ētiskie izaicinājumi folkloristikā: pētījums, lauka darbs, arhīvi; kā pārvarēt stereotipus un autoritātes; profesionālā atbildība par informantiem: vienošanās, komunikācija, sabiedrības patronizēšanas problemātika; folklorā plašsaziņas līdzekļos un radošajās nozarēs; pretrunīgi un sensitīvi



Foto: Gints Skutāns

jautājumi: personīgā informācija, dzimumu jautājumi, folkloras un tās īpašumtiesības; nemateriālais kultūras mantojums un tā definēšanas, saglabāšanas un saziņas problemātika; ētiskie jautājumi digitālajā laikmetā.

Konferencē vieslekciju lasīja Latvijas Kultūras akadēmijas docente un pētniece Anita Vaivade, stāstot par nemateriālā kultūras mantojuma pētniecību, sarežģījumiem un izaicinājumiem tajā. Savukārt Islandes Universitātes profesors, bijušais SIEF (Starptautiskās Etnoloģijas un folkloras asociācijas) direktors Valdimars Tr. Hafsteins (*Valdimar Tr. Hafstein*) referēja par tradicionālās kultūras un autortiesību jautājumiem.

Programmu papildināja filmu vakars ar diskusijām, līdz ar kurām Baltijas pirmizrādi piedzīvoja Valdimara Tr. Hafsteina filma “Kondora lidojums: vēstule, dziesma un nemateriālā kultūras mantojuma stāsts” (*The Flight of the Condor: A Letter, a Song, and the Story of Intangible Cultural Heritage*, 2018). Savukārt Latvijas Universitātes profesors Valdis Muktupāvels dalījās pieredzē par līdzdalību režisora un operatora Andra Slapiņa filmas “Latviešu folkloras: gadskārtu dziesmas” (1983) tapšanā. LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta pētnieks Aigars Lielbārdis ļāva kopā ar latgaliešiem Veru un Jāni Ločiem izdzīvot vienu dienu viņu dzīvesvietā Sibīrijā, Timofejevkas ciemā, dokumentālajā filmā “Vera i Juons” (2006).

Kā katru gadu, arī šogad konference nodrošināja jaunajiem pētniekiem platformu, kurā uzklaut kritiku, ieteikumus un ierosmes; dalīties un apspriest jaunu projektu idejas un realizācijas iespējas; iepazīties ar citu dalībnieku zinātnisko interešu objektiem ārpus sava pārstāvētā reģiona un izpētes lauka robežām.

2019. gadā Jauno folkloristu konferences dalībnieki atkal tiksies Viļņā, Lietuvas Literatūras un folkloras institūta telpās.

Konferenci rīkoja LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves komanda. Tās norisi atbalstīja Latvijas Republikas Izglītības un zinātnes ministrija (budžeta apakšprogramma 05.04.00 “Krišjāņa Barona Dainu skapis”) un Valsts kultūrkapitāla fonds.

*Elīna Gailīte, Elvīra Žvarte*

## Auglība folkloras likločos

Ilze Mileiko. *Auglība tradicionālajā un mūsdienu kultūrā Latvijā.*

Promocijas darbs folkloristikā.

Rīga: Latvijas Universitāte, 2018. 181 lpp.

Ilzes Mileiko promocijas darbs “Auglība tradicionālajā un mūsdienu kultūrā Latvijā” ir izvērstis un nozīmīgs pētījums par auglības sociālajām, politiskajām, ekonomiskajām, demogrāfiskajām un kultūras nozīmēm, tas balstīts būtiskos jaunu zināšanu ieguves avotos (folkloras materiāls kā tradicionālās kultūras apcirknis, intervijas ar neauglības kliniku pacientiem, donoriem un mediķiem kā mūsdienu kultūras pamatojums) un, apvienojot patiesi veiksmīgi izklāstītās Mišela Fuko un Žana Fransuā Liotāra teorijas, sniedz izpratni un akadēmiskajā vidē lietojamu aprakstu par auglības jēdzienu kā objektu, kas sastāv no zināšanām. Autore par fundamentālām psiholoģiskām un socioloģiskām problēmām (saskarsme, komunikācija u. c.) ir spējusi runāt kompetenti, loģiski un iedvesmojoši. Pētījums daudz izskaidro un dod ievērojamas zināšanas, interpretēšanas rīkus, sniedz nozīmīgu teorētisko pienesumu.

Promocijas darba teorētisko daļu veido metodoloģisko avotu, datu kodēšanas un analīzes raksturojums, diskursīvo vienību identificēšana, grupēšanas, interpretācijas, salīdzināšanas principu ļoti precīzs apraksts. Te kā īpaša problēma iesākta diskusija par “tradicionālo kultūru un mūsdienu kultūru” sastatījumu/prestatījumu u. tml. Autore abas kultūras šķir analītisku iemeslu vadīta, apzinoties, ka tā saucamā tradicionālā kultūra tiek pārmanota, lietota un transformēta mūsdienu kultūrā. Raugoties uz darbu kopumā, jāatzīst, ka šāds šķirums ir izmantojams kā domāšanas iespēja, tomēr nav atrodams un precīzi fiksējams laikā, proti, tas nav vēsturisks, un iegūtās zināšanas par zināšanām ir “tīrā prāta kritika”.

Kā problēmu var uztvert arī šā darba definēto saikni ar folkloristiku. Ilzes Mileiko izglītība un līdzšinējā darbība, kas pieejama promocijas darba kopsavilkumā un ievaddaļā, kā arī pētījumā lietotā metodoloģija, pētniecisko autoritāšu loks viennozīmīgi saistāms ar sociālo antropoloģiju. Lai arī saikne ar folkloristiku sākotnēji šķiet pārsteidzoša, kopumā promocijas darbā autore ir risinājusi folkloristikas nozarei nozīmīgus jautājumus, atsaukusies un izvērtējusi iepriekšējo pētniecisko tradīciju un sniegusi pozitīvas ierosmes nozares tālākai attīstībai, piemēram, analizējot un interpretējot trīs ar auglību saistīto diskursīvo vienību kopas: mitoloģisko, savstarpējās attiecības un rituāla. Mitoloģiskā kopa saistīta ar dievībām – Dievu, Laimu, Māru un Mēslu māti. Analīze ir vispusīga, sniedz atsauces uz līdzšinējiem pētījumiem, bet nodaļas īpašā vērtība ir auglības rituālās prakses analīze; autore arī aplūkojusi dažas rituāla pētniecības tradīcijas, izceļot Arnolda van Genepa pārejas rituālu grupu un jo sevišķi sociālā antropologa Edmunda Līča idejas par

rituālu veidojošajām kategorijām; tās autore lietojusi apakšnodaļu strukturēšanai. Līdz ar to Ilzes Mileiko veikums arī uzrāda sociālās antropoloģijas metodoloģiskās iespējas latviešu folkloras pētniecībā un ieskicē līdz šim reti lietotu interpretatīvo modeli. Vienīgais – šī nodaļa varēja un drīkstēja būt plašāka!

Nozīmīga promocijas darba daļa ir saistīta auglības zināšanu objekta un auglības komunikācijas izpēti mūsdienās. Tas ir plašs vēstījums, kurā pamatā aplūkots interviju materiāls un autore saturiski žonglē ar demogrāfijas, ekonomikas, valsts politikas (likumdošanas), ārstniecības, psiholoģijas u. c. zinātņu datiem. Saikne ar folkloristiku jeb salīdzinājums ar tradicionālo kultūru ieskanas reti, tomēr nodaļai ir cits uzdevums, un autores atrastajās atziņās patiesi ir vērts ieklausīties, un tās ir lietojamas ne vien zinātniskās refleksijās, bet arī ikdienas dzīvē. Pateicoties šādiem pētījumiem, zinātne sniedz “praktiskā prāta” zināšanas un iespējas nozīmīgi uzlabot sabiedrības veselību un cilvēku labklājību.

Ilzes Mileiko promocijas darbs “Auglība tradicionālajā un mūsdienu kultūrā Latvijā” ir godam veikts pētījums, kas sniedz vērtīgas ierosmes mūsdienu folkloristikas nozares pilnveidei.

*Gatis Ozoliņš*

## Roberta Bērziņa atcerei

2018. gada martā folkloras vācējam, pedagogam, tulkotājam, dzejniekam Robertam Bērziņam (12.03.1868. Džūkstē – 7.06.1935. Rīgā) – 150. dzimšanas diena. Latvijā ir tradīcija šo gadu skaitli nozīmīgām personībām pieminēt un atzīmēt plašāk.

Džūkstes Pēternieku Rīpeļu saimnieku Bērziņu kuplajā ģimenē viņi ar brāli Ludi (1870–1965) bijuši jaunākie dēli, Roberts tikai divarpus gadus vecāks. Kā izteicies Ludis Bērziņš savā atmiņu grāmatā, Roberts “gados bija par mani gan mazumu vecāks, bet spēkos daudzārt pārāks. Ar viņu mani mūža ceļi bij gājuši visvairāk ieblakām, jo kopā bijām skolas apmeklētāji, kopā dzīvojuši, Ķijevā strādādami etc.”<sup>1</sup> Par Robertu dažkārt teikts, ka viņš ir palicis sava izcilā brāļa ēnā. Domāju, ka viņš nav bijis mazāk talantīgs, vienīgi viņus šķīrusi Tērbatas Universitāte un Luža iegūtā augstākā teoloģiskā izglītība. Savu dzejisko pasaules uztveri un vēlmi izteikties saistītā valodā zēni mantojuši no sava tēva, un nedrīkst aizmirst, ka Roberts bijis vienīgais, kas spējis no savas skolotāja algas atlicināt 50 rubļus, lai ģimenes pastarītis varētu nonākt (1891) Tērbatā. Māte varējusi līdzī iedot tikai divdesmit laimes kapeikas.

1880. gadā Džūkstes-Pienavas pagastskolā Roberts mācījies trešo ziemu, un, tā kā, sākot skolas gaitas, jau lasījis “Latviešu Avīzes”, viņš piederējis pie skolas pirmajiem skolēniem un sēdējis pirmajā solā, kad te ieradies jaunais palīgskolotājs Anss Lerhis-Puškaitis.<sup>2</sup> Roberts gan tikai vienu gadu bijis viņa skolnieks, kamēr Ludis – divus. Roberts visu mūžu atcerējies dažus īpašus gadījumus no saskarsmes ar skolotāju, kad, rakstot diktātu, Puškaitis kļūdījies un nav ievērojis sākumā paša ieteikto likumu, un izlabojis Roberta pareizi uzrakstīto. Viņš monogrāfijā par savu skolotāju atzīmējis: “Es jutos apvainots un gāju pēc stundas pie L. P. “izskaidroties”. Mani noklausījies, viņš nosarka, bet tad uzlika roku uz pleca un vaļsirdīgi teica: “Tev taisnība. Es esmu pārskatījis. Tik neplāpā neko.” No tā laika man ar L. P. nodibinājās draudzībai līdzīgas attiecības.” Citreiz: “[..] L. P. ar vijoles piepalīdzību māca kādu trīsbalsīgu dziesmu. Es dziedu dūšīgi līdz. Dziesmas vidū L. P. piepeši apstājas un pasauc mani sānis. Loga iedobumā, kur citi skolēni nedzird, viņš man saka: “Tu dziedī nepareizi: nerūc labāk nemaz līdz.” Es apsēžos un nerūcu ar, un esmu pateicīgs skolotājam, ka vienīgajā priekšmetā, kurā es vāļās muzikālās dzirdes dēļ nevarēju ar biedriem sacensties, neesmu no skolotāja apkaunots.”<sup>3</sup>

Ļoti sirsnīgas attiecības Robertam Bērziņam bijušas ar novadnieku Teodoru Zeifertu (1865–1929), kurš tieši trīs gadus vecāks par viņu. Viņa fondā Misiņa bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu krājumā atrodama diezgan plaša sarakste, kas atklāj ļoti daudz faktu par Bērziņa dzīvi. Pirmo jūsmīgo un kaligrāfiskā rokrakstā rakstīto vēstuli sūtījis trīspadsmitgadnieks sešpadsmitgadīgajam semināristam uz Irlavu: “Dārgais draugs! Jutos, kā dārgu dāvanu būtu saņēmis, atverot Tavu vēstuli un ieraugot vārdus – labais draugs.” Šī uzruna viņu tik ļoti aizkustinājusi un iedvesmojusi, jo solījusi draudzību un atbalstu

arī turpmāk. Viņš pateicas par ieteiktajām un piedāvātajām grāmatām, kas nepieciešamas Teodora Veidemaņa privātskolā Džūkstes Ērgelniekos, un padomiem, kā labāk sagatavoties semināram. Vēstules beigās ziņa: “Veidemaņa kungs man nopirka jaunu skripku. Šī maksā 8 rbļ. un bogens [lociņš] 125 kap. Es jau sāku ar pedāli spēlēt.” (23.10.1881.)<sup>4</sup> Kādu laiku abi brāļi mācījušies pie Veidemaņa vienlaikus, jo Ludis par gadu ātrāk beidzis pagastskolu un vecākiem tas bijis ļoti no svāra, jo vairākiem vienas ģimenes bērniem samazināta skolas nauda. Mācības privātskolā un arī Irlavas seminārā noritējušas galvenokārt vācu valodā. Irlavas skolotāju seminārs pastāvējis no 1840. līdz 1899. gadam, kad pēc Kurzemes muižniecības pavēles slēgts. Teodors to beidzis 1884. gadā, Roberts – 1887. gadā, bet Ludis – 1889. gadā.

Abi brāļi tieši semināra laikā sākuši interesēties par folkloras vākšanu. Roberts pat bijis šā darba rosinātājs, jo četru vēlāk semināru beigušo kurzemnieku [Roberta Veidenberga, Alberta Redliha, A. Meņģa, Jāņa Blumfelda] tautasdziesmu vākumus viņš palīdzējis caur Visendorfu nogādāt līdz “Latvju dainām”. Jau 1887. gadā viņš piesūtījis Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijai zivju nosaukumus. Pavisam nopietnu tautasdziesmu krājumu<sup>5</sup> ar 577 dziesmām Roberts Zinību komisijai nodevis 1888. gada oktobrī, kad jau vienu gadu nostrādājis Lieliecvā un atgriezies Džūkstē, ar pavadvēstuli: “Jūsu jaunākais nospriedums, ka Jums iesūtītās tautas dziesmas tiks kā materiāli priekš galīgā krājuma bez kavēšanās gaismā laisti, pamudināja dažu labu no jauna tautas dziesmas krāt.”<sup>6</sup> Dziesmu skaits ir gan daudz lielāks, jo Roberts mīlējis dot dziesmu virknes, garās romances, ko gan Krišjānis Barons, gan vēlāk Latviešu folkloras krātuves darbinieki sadalījuši sīkāk četrindēs.

“Latvju dainās” no Roberta Bērziņa publicētas pavisam 1276 tautasdziesmas, bet no Luža Bērziņa – 2093 dziesmas. Visvairāk abi brāļi sadarbojušies ar Džūkstes goda pilsoni, “Latvju dainu” izdevēju, Krišjāņa Barona galveno līdzstrādnieku Henriju Visendorfu. Tajā pašā vēstulē Zinību komisijai Roberts pieminējis arī 500 māņus, ko varētu atdot, ja publicēs. Tomēr šos māņus atrodam ievietotus 1893. gadā Jelgavas Latviešu biedrības Rakstniecības nodaļas otrajā krājumā.<sup>7</sup> No 602 ticējumiem šajā izdevumā 357 ir Bērziņa pierakstīti. Ansa Lerha-Puškaiša pasaku krājumā no viņa ir 29 teikas un pasakas. Roberts atbalstījis arī Dāvja Ozoliņa lūgumu atsūtīt teikas par raganām, tās publicētas “Dienas Lapas” pielikumā.

Vienā gadā ar “Latvju dainām” (1894) Jelgavā iznākušas Roberta Bērziņa savāktās un sakārtotās garās tautasdziesmas krājumā “Latvijas vijolītes”<sup>8</sup> un pēc diviem gadiem – “Latviešu vijolītes”, otrais vainags.<sup>9</sup> Pēdējais ir pateicībā dāvināts “Godājamam tautietim Latviešu vijolīšu mīļotājam H. Visendorfa kgam”.<sup>10</sup> Iecere bijusi “veicināt tautas dziesmu dziedāšanu pašā tautā” [..] un, lai [krājumi] “stātos dažādo ziņģu un kabatas grāmatiņu vietā, kuras, nelūkojot uz to, ka tās pildītas dažādām tingeltangeļu un skābputras dziesmām, tomēr tautas dz. izdevējiem par kaunu, piedzīvojušas vairākkārtīgas drukas”.<sup>11</sup> Pirmajā vainagā no 60 dziesmām divdesmit ir ar melodijām, kuras savākuši skolotāji – Jānis Kade Irlavā, Jūlijs Gobziņš Rudbāržos, Jānis Taupmanis Džūkstē, vēlāk Kandavā un Maskavā. Otrajā vainagā no 75 dziesmām ar melodijām jau ir trīsdesmit. Iepriekšējiem melodiju devējiem un vēl dažiem citiem pievienojies Sanktpēterburgas profesors Jāzeps Vitols.



Pēc Irlavas skolotāju semināra beigšanas Roberts Bērziņš “pedagoģisko pieredzi iegūst pie Hāznera Slokā un Tālberga Iecavā”.<sup>12</sup> No 1888. gada viņš sācis darbu pagasta vecākajā Džūkstes-Pienavas skolā, kurā jau no 1852. gada strādājis skolotājs Ēvalds Veinbergs (1832–1913). Vienīgi, sākoties pārkrievošanas laikiem Latvijas skolās, Veinbergs vairs nav varējis būt pirmais skolotājs, jo nav pratis krievu valodu. Viņš palicis par palīgskolotāju jaunajam Bērziņam. Viņu starpā bijusi noruna, kad Bērziņš precēsies, vecais skolotājs atdos viņam savu lejas dzīvokli un pats kā otrais skolotājs pārcelsies uz augšējo stāvu.

Pēc sarakstes ar Zeifertu redzams, ka Roberts apprecējies ļoti agri (1890), un 1891. gada 23. marta vēstule iesākas ar vārdiem: “Mīļo censon!”, bet nobeigumā: “Sveicieni jums ar kundzi no Roberta Bērziņa, viņa sievas un dēliņa.”<sup>13</sup> Ap šo laiku Bērziņš mudinājis Zeifertu izdot kādu periodisku izdevumu skolotājiem,<sup>14</sup> varbūt pat kalendāru.<sup>15</sup> Viņš pats izdevis 19. gadsimta nogalē vairākus Baltijas kabatas kalendārus. Kopā ar Lerhi-Puškaiti un brāli Ludi bijis iecerēts sakārtot un publicēt kādu jaunāko dzeju krājumu “Dziesmu pagalms”,<sup>16</sup> tādēļ Teodoram lūgti viņa paša vēl nedrukātie dzejoļi.<sup>17</sup>

Misiņa bibliotēkā glabājas deviņu lapušu gara Roberta vēstule no Džūkstes Fricim Brīvzemniekam (27.03.1890.),<sup>18</sup> latviešu folkloristikas pamatlicējam. Šoreiz tā gan nav par folkloru, bet liecina par Brīvzemnieka nozīmību skolu dzīves kontrolēšanā un organizēšanā.<sup>19</sup> Skolotājs Bērziņš žēlojies par situāciju Džūkstes-Pienavas pagastskolā. Tā bijusi ļoti nepatīkama, jo bijis jāsūdzas par cienījamo veco skolotāju Veinbergu, par norautajām stundām, par viņa biežo aizkavēšanos pilsētā, bezatbildību mācību darbā, vecuma nespēku, bet galvenais jau par norunas nepildīšanu attiecībā uz skolotāju dzīvokļiem. “Tiesāties nav vērts, jo Veinberga brāļa dēls<sup>20</sup> ir advokāts, un viņiem visas tiesas par brīvu.” Bērziņš pat lūdz Brīvzemniekam atrast viņam citu skolotāja vietu.

Tomēr Roberts Bērziņš palicis Džūkstē un kļuvis par mīļētu skolotāju un ievērojamu sabiedrisko darbinieku. Arī Ēvalds Veinbergs saņēmis pensiju, dzīvojis pie savas meitas Lancenieku skolā un “nodibināja pagastā drīz šur, drīz tur māju mācības skolu un sagatavoja tā saviem pēcnācējiem un amata biedriem krietnus skolēnus”.<sup>21</sup> 1902. gadā, kad Bērziņš aizdevies uz Kijevu, Veinbergam svinēta darba “zelta” jubileja. Visvairāk cildinošu ziņu pagasta vēstures aprakstītājiem brāļiem Straubergiem par Bērziņa veiksmīgo pedagoģisko darbību un aktīvo sabiedrisko dzīvi sniedzis viņa skolnieks un vēlākais kolēģis Jānis Lauks. Viņš uzskatījis, ka Bērziņš bijis viens no četriem pagasta “pīlāriem”<sup>22</sup> (vēl Anss Lerhis-Puškaitis, Teodors Veidemanis un skrīveris Adolfs Fuksis), kam vislielākie nopelni rosīgās Džūkstes sabiedrības audzināšanā.<sup>23</sup>

Par savu skolotāju Lauks rakstījis: “Vispirms Roberts Bērziņš bija cilvēks ar gaišu galvu, skaidru skatu un nemaskētu neaizplīvurotu rīcības veidu, kurā nebija locīšanās vai izvairīšanās. Bērziņš daudz nesolīja un, ko solījis vārdiem, no tā neatkāpās darbos. Viņa vārdi bija tieši un lietišķi. Viņš neizmantoja vārdus, lai ar cilvēkiem spekulētu. Bērziņš bija apbrīnojami drošsirdīgs un uzņēmīgs – līdz pārgalvībai. Viņš bija apķērīgs un izveicīgs izdarības cilvēks. Viņš bija uz visām pusēm strāvojošas enerģijas iemiesojums. Viņš runāja skaļā, akcentētā, brīžiem brāžmainā balsī, pats iemilēdamies savos apgalvojumos, iedegdamies savas patiesības pierādījumos.”<sup>24</sup> Vēl viņš vēstījis par Bērziņa aizrautīgo dārzu

stādīšanu, par augstvērtīgu augļkociņu stādmateriāla, ko izaudzējis savā dārzā, izplatīšanu pagastā, par darbību dažādās biedrībās, bibliotēkas organizēšanu, par rūpēm, veicinot savu novadnieku labklājību. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Reto grāmatu un rokrakstu nodaļā Jāņa Strauberga fondā grāmatas “Džūkste. Pagasta un draudzes vēsture” manuskriptā var atrast Jāņa Lauka pilnu tekstu,<sup>25</sup> no kura ārpusē atstāti daži fragmenti. Pirmais – par to, kad pie Bērziņa sanākuši viesi, jau minētie novadnieki u. c., tad puikas droši gājuši viņa dārzā ābolus plūkt. Otrs – kādā vasarā Bērziņš atbraucis no Kijevas un pilnā parādes formā ar spožu zobenu pie sāna iesoļojis kādās lauku mājās kā ieaicināts kāzu viesis. Trešajā npublicētajā fragmentā Lauks jau salīdzinājis Robertu Bērziņu ar Kārli Ulmani.

No 1889. gada Roberts Bērziņš “Baltijas Vēstnesī” rakstījis “sevišķi ievadrakstus par literatūru, sadzīvi un zemkopību, kā arī daudz un dažādus sikumus”.<sup>26</sup> Presē tikuši publicēti arī pirmie tulkojumi (Alekseja Koļcova dzeja, Aleksandra Gribojedova prātulas, Šandora Petēfi dzeja, serbu tautasdziesmas u. c.), fragmenti no “Latvijas vijolītēm” un pirmais “pēc tautas teikām sacerētais” dzejojums “Dievs un Velns”.<sup>27</sup> Ar tādu pašu nosaukumu, dēvējot to par eposa daļu, jau pirms pieciem gadiem savu garadarbu publicējis arī Jēkabs Lautenbahs-Jūsmiņš.<sup>28</sup> Roberts Bērziņš pārstāvējis uzskatu, ka “latv.[iešu] tautas pasakas senāk bijušas saskandinātas, t. i., dzejā, un tikai vēlāk pieņēmušas stāstu veidu”.<sup>29</sup> Viņš visu mūžu pārveidojis teikas un pasakas dzejā. Viņš arī pirmais no brāļiem rakstījis par latviešu folkloras krāšanu un krājumiem.<sup>30</sup> Ludis Bērziņš pēc diviem gadiem tikai pilnveidojis šo tēmu.<sup>31</sup>

1895. gadā abi brāļi devušies ceļojumā uz Somiju. Roberts to apcerējis aprakstā “Aiz šaurās dzimtenes robežām”.<sup>32</sup> Pateicoties dzelzceļa biļešu cenu samazinājumam, arī tautskolotājs varējis atļauties tādu prieku. Apcerējuma autoru visvairāk interesējusi somu izglītības sistēma un tautas tradīcijas, kā arī kaimiņzemes savdabīgā daba. Pārsteigums bijis iedzīvotāju vājās svešvalodu zināšanas, jo gandrīz neviens nav spējis atbildēt vācu vai krievu valodā, un Helsinkos kuplā skaitā satiktās emancipētās somu studentes. Abi brāļi pēc kāda Pēterburgas tautieša ieteikuma centušies galvaspilsētā satikt folkloristu Kārli Kronu (*Kaarle Krohn*), bet vēlāk Ludis apliecinājis, ka viņam tas izdevies tikai pēc trīsdesmit gadiem.<sup>33</sup>

No 1901. gada Roberts Bērziņš sekojis savam brālim Ludim, tobrīd jau luterāņu mācītājam, uz Kijevu, kur papildinājis izglītību, iegūstot mājskolotāja un vēlāk virsskolotāja tiesības vācu valodā. Kā atzīmējis Jānis Straubergs pie Jāņa Lauka atmiņām konspektīvā Roberta Bērziņa biogrāfijā<sup>34</sup> – “vācu valodas skolotājs Naumenko ģimnāzijā, Terēcenko komercskolā, lektors garīgajā akadēmijā un komercinstitūtā”. 1912. gadā, kad Roberts Bērziņš atzīmējis savu pedagoģiskās un rakstnieka darbības 25 gadu jubileju, viņš jau bijis galma padomnieka pakāpē.<sup>35</sup> Viņš pētījis svešvalodu apmācības metodiku Francijā, Dānijā, Zviedrijā un sarakstījis mācību grāmatu *Jugendgarten*, kam bijuši vairāki paralēlie varianti ar krievu, poļu, leišu un latviešu vārdnīcu un komentāriem, kas piedzīvojuši vienpadsmit izdevumus, un visā Krievijā ilgu laiku pēc tās mācīta vācu valoda. Mācību grāmatas arī devušas lielu finansiālo atbalstu.

Vēstulēs Zeifertam no Kijevas var nedaudz redzēt Bērziņu dzīves apstākļus. Vairāk kārt viņš aicinājis savu novadnieku Olaines skolotāju pārcelties uz Kijevu (1903,<sup>36</sup> 1906<sup>37</sup>), kārdinājis ar algu un iespējām skolot savus bērnus. Atbrīvojusies arī vācu valodas pasniezdēja vieta, jo brālis Ludis nolēmis doties uz Jēkabpili, nokārtot rakstisko eksāmenu vācu valodas gramatikā esot pavisam viegli, tas dod tiesības mācīt ģimnāzijā. Arī Atis Ķeniņš to veicis. Ar skaistu skatu karti Bērziņš paziņojis draugam, ka, braucot no Parīzes uz Minheni, apskatījis Bavārijas Alpus.<sup>38</sup>

Prombūtnes laikā, šķirts no dzimtenes, Roberts Bērziņš turpinājis pārveidot saistītā valodā pasakas un teikas, kopskaitā ap četrdesmit, mierinājumu un piepildījumu atradis garīgajā dzejā, kurai viņš īpaši pievērsies pēc vecākā dēla Voldemāra nāves (1897).<sup>39</sup> Pirmais pasaules karš un revolūcija atņēmusi visu uzkrāto un uzcelto labklājību Kijevā, nopostījis arī sievas dzimtās mājas Dambjus Smārdes pagastā. Bērziņš iesaistījies bēgļu komiteju organizēšanā, rakstījis un dzejojis par strēlniekiem. Viņš sarakstījis dziesmu romānu par latviešu bēgļu dzīvi dzejā “Skolotājs Drebners” (1922),<sup>40</sup> kura sižets mistisks un samudžināts, varbūt vienīgi patiess, tēlojot latviešu bēgļu savstarpējās nesaskaņas.

Pēc atgriešanās Latvijā 1920. gadā Roberts Bērziņš bijis Rīgas Izglītības nodaļas vadītājs (1921–1925), strādājis par skolotāju dažādās vidusskolās (Rīgas 2. ģimnāzijā, Olava komercskolā u. c.), bijis Brāļu kapu komitejas loceklis, Komisijas jaunatnes pasargāšanai no sēnalu un neķītrību literatūras pārstāvis; pievērsies brāļu draudžu kustībai, bijis pat virstētiņš. Mākslinieks Rihards Maurs veidojis viņa krūšutēlu kokā (Latvijas Nacionālā mākslas muzeja īpašums), kas glabājies Saiešanas namā Kalēju ielā 8. Būdam 2. ģimnāzijas skolotājs, saņēmis Triju Zvaigžņu ordeni (1927), bet viņa kolēģis Kārlis Krūza savās piezīmēs uzskaitījis, kur un kādos Rīgas restorānos saticis un novērojis Bērziņu.<sup>41</sup>

Bērziņš turpinājis darboties žurnālistikā. Žurnālā “Jaunības Tekas” (1921) publicēta pasaka “Muzikants Jānis”, par kuras dramatisēšanu viņš pats aktīvi domājis 1927. gadā, rakstot vēstuli Nacionālā teātra direktora Artura Bērziņa kundzei, lai varētu nodrošināt pārrunas ar režisoru par iespēju pasaku uzvest, kaut “viņa [luga] esot par īsu, lai piepildītu vakaru. Dažas scenes lugā ir noteikti dzīvas un dramatiskas”.<sup>42</sup> 1934. gadā Skrastiņš dramatisējis un publicējis lugu, kur viena no personām – lielkungs, vēlāk zirgs. Žurnālos sākumā ievietotas pasakas “Zemes dēls”, “Dievspalīdz”, “Puķīte pa dambi”, “Čimatarā”, “Bārenes rota” un “Dalīta sirds” (pēc Zalkša ligavas motīviem), “Atrastiņš”. Grāmatā iznāk “Dūjiņa” (1922), kas tapusi Odesā 1919. gadā, “Vecmāmiņas pasakas” (1925), “Dvēseļu dārza” (1928) apkopotas astoņas pasakas. “Raganas tiklā” darbojas tēls Čipiņš, un Roberts Bērziņš sniedzis paskaidrojumu par šo personu. Viņu aprakstījis gan Anss Lerhis-Puškaitis, gan Ludis Bērziņš, bet neviens nav atklājis tik spilgti šo reālo teicēju: “Čipiņš (īstens vārds) – vecs tautas dzejnieks, dzīvoja Zemgalē, Džūkstes draudzē, pag. gadu simteņa otrā pusē. Lercha-Puškaiša pasaku krājumos no viņa uzņemtas pāri par piecdesmit pasaku. Bērnbā, t. i., priekš apmēram 50 gadiem, es no viņa mutes esmu klausījies daudz “vecu notikumu”, kā viņš pats pasakas mēdza nosaukt. Viņš bija liels lietpratējs salmu jumtu jumšanā, tādā īpašībā bieži mūsu viesis. Tādās reizēs pasaku teikšanai nebij gala. Labprāt vīrs gan gribēja, lai viņu palūdz. Bet, kad reiz iesāka, tad pasaku strauts ritēja bez apstāšanās.

Pieaugušie, “apgaismotie”, viņa talentu neatzina, veci pat bieži zoboja. Viņš uz to lielāko daļu nekā neatbildēja, tik savādi ar muti šmakstināja.”<sup>43</sup>

Nozīmīgākais Roberta Bērziņa sacerējums – monogrāfija par savu skolotāju, kolēģi un draugu “Lerhis-Puškaitis dzīvē un darbā” (1928), kas piedzīvojis atkārtotu izdevumu ar Gunta Pakalna komentāriem un papildinājumiem (2000). Abiem brāļiem Bērziņiem liels ieguldījums latviešu garīgajā dzejā. Roberts Bērziņš tulkojis un radījis ap 350 oriģinālas garīgās dziesmas, kas publicētas brāļu draudžu dziesmu grāmatās, tās apkopotas arī krājumos “Ciānas kokle” (1906), “Kristus pēdās” (1912), “Uz gaismas kalniem” (1921), “Jauna dziesma” (1926). Vienā no jaunākajām “Dziesmu grāmata latviešiem tēvzemē un svešumā” (1992) ievietoti Roberta Bērziņa 17 oriģināli un 40 tulkotie teksti, no Luža Bērziņa – 31 oriģināls un tikai trīs tulkojumi; kopumā 57 Roberta un 34 Luža garīgās dziesmas mūsdienās ir aprītē.

Brāļi Bērziņi aktīvi iesaistījušies Irlavas semināra biedrības izveidē (1929) un vadīšanā. Roberts bija apņēmis savākt dokumentus un izveidot piemiņas grāmatu. Viņš arī biedrības izbraukumā referējis Sātos pie Jāņa Bētiņa kapa un Irlavā par semināra vēsturi. Biedrības noteikumos pieņemta pašlikvidēšanās, kad būs palikuši pēdējie septiņi biedri.<sup>44</sup> Sagatavot grāmatu Roberts nav paspējis, Atis Ķeniņš sarakstījis apcerējumu sakarā ar semināra dibināšanas simt gadu atceri,<sup>45</sup> bet tas palicis manuskriptā. Biedrība likvidēta 1940. gadā.

Roberts Bērziņš no dzīves aizgāja pēkšņi Vasarsvētku laikā, izvadīts no brāļu draudzes saiešanas nama uz Meža kapiem, kur atdusas blakus pedagogam Zelmāram Lancmanim, iepretī Brigaderu Annai un Jānim Rapam.

2018. gada 8. martā Džūkstes Pasaku muzejā pieminēta novadnieku Roberta Bērziņa 150. un viņa skolnieka, rakstnieka Kārļa Ieviņa 130. gadskārta. 11. martā Rīgas Metodistu dievnāmā mācītājs Klāvs Bērziņš noturēja svētrunu sava vectēva piemiņai. 21. martā notika kārtējie Barona muzeja lasījumi, veltīti Robertam Bērziņam.

Māra Viksna

## Atsauces un piezīmes

<sup>1</sup> Bērziņš L. *Mūža rīts un darba diena*. Mīneapole: Sējējs, 1954. 207. lpp.

<sup>2</sup> Bērziņš R. *Lerchis-Puškaitis dzīvē un darbā*. Rīga: Valters un Rapa, 1928. 42. lpp.

<sup>3</sup> Turpat. 43. lpp.

<sup>4</sup> LU AB, Zeiferta fonds, Vēstuļu krājums no 1881. gada augusta līdz 1887. gada 31. decembrim.

<sup>5</sup> LFK, 1730, 50067–50770.

<sup>6</sup> Vēstule pirms LFK 1730, 50067 <http://garamantas.lv/lv/file/203172>

<sup>7</sup> *Jelgavas Latviešu biedrības Rakstniecības nodaļas Rakstu krājums II*. Jelgava 1893. 55.–91. lpp.

<sup>8</sup> *Latvijas vijolītes*. Tautas romances, sakrātas un izdotas no R. Bērziņa. I vaiņags. Jelgava, 1894. 36 lpp.

<sup>9</sup> *Latviešu vijolītes*. Tautas romances, sakrātas un izdotas no R. Bērziņa. II vaiņags. Rīga, 1896. 80 lpp.

<sup>10</sup> Turpat. 3. lpp.

<sup>11</sup> Priekšvārds. *Latvijas vijolītes*. Tautas romances, sakrātas un izdotas no R. Bērziņa. I vaiņags.

<sup>12</sup> Bērziņš L. Roberta Bērziņa piemiņai. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*. 1935. Nr. 7. 76. lpp.

<sup>13</sup> LU AB, Zeiferta fonds, 384, 10.

- <sup>14</sup> Teodors Zeiferts līdz savai nāvei vadījis lielāko latviešu pedagoģisko almanahu "Izglītības Ministrijas Mēnešraksts" (1920–1929).
- <sup>15</sup> LU AB, Zeiferta fonds, 383 (8.08.1890.).
- <sup>16</sup> Līdzīga nosaukuma dzejas antoloģiju "Latviešu dzejas pagalms" izdevis Jēkabs Janševskis 1901. gadā.
- <sup>17</sup> LU AB, Zeiferta fonds, 384, 11 (14.12.1891.).
- <sup>18</sup> LU AB, Brīvēznieka fonds, 28, 13.
- <sup>19</sup> Fricis Brīvēznieks (1846–1907) strādājis par tautskolu inspektoru Kurzemē un Rīgā no 1887. līdz 1904. gadam.
- <sup>20</sup> Fridrihs Veinbergs (1844–1924).
- <sup>21</sup> Straubergs J., Straubergs K. *Džūkste. Pagasta un draudzes vēsture*. Džūkste, 1939. 115. lpp.
- <sup>22</sup> Turpat. 119. lpp.
- <sup>23</sup> Turpat. 118. lpp.
- <sup>24</sup> Turpat. 122. lpp.
- <sup>25</sup> LNB, RX 59, 7, 6. (2. 24.–40. lpp.).
- <sup>26</sup> *Baltijas Vēstneša divdesmit piecu gadu jubilejai par piemiņu*. Rīga: 1893. 163. lpp.
- <sup>27</sup> Bērziņš R. Dievs un Velns. *Austrums*. 1890. Nr. 3, 4.
- <sup>28</sup> Jūsmiņš. Dievs un Velns. *Rota*. 1885. Nr. 12 (19. marts), Nr. 15 (9. apr.).
- <sup>29</sup> Bērziņš R. Tautas teika dzejiskā veidā. Etnogrāfiskās ziņas par latviešiem. *Dienas Lapa*. 1891. Nr. 10 (1. okt.).
- <sup>30</sup> Bērziņš R. Par mūsu tautas gara mantu krāšanu un sevišķi par Lerha-Puškaiša pasaku krājumu. *Baltijas Vēstnesis*. 1891. Nr. 219 (27. sept.).
- <sup>31</sup> Bērziņš L. Latviešu tautas dziesmas, viņu krāšana un gaismā laišana. *Sēta, Daba, Pasaule*. 1893. 8. burtn. 14.–38. lpp.
- <sup>32</sup> Bērziņš R. *Aiz šaurās dzimtenes robežām. Caur Somiju*. Jelgava, 1899. 52 lpp.
- <sup>33</sup> Somu folklorists Kārle Krons viesojies Rīgā Latvijas Universitātē un Rīgas Skolotāju institūtā 1925. gada septembrī.
- <sup>34</sup> LNB, RX 59, 7, 6.
- <sup>35</sup> Galma padomnieks Roberts Bērziņš. *Avots*. 1912. Nr. 37 (12. sept.).
- <sup>36</sup> LU AB Zeiferta fonds, 518, (22.12.1903.).
- <sup>37</sup> LU AB Zeiferta fonds, 2694 XV (9.06.1906.).
- <sup>38</sup> Turpat. (5.01.1908.)
- <sup>39</sup> Galma padomnieks Roberts Bērziņš. *Avots*. 1912. Nr. 37 (12. sept.).
- <sup>40</sup> Bērziņš R. *Skolotājs Drebners*. Rīga: Šnakenburgas drukātava, 1922. 56 lpp.
- <sup>41</sup> LU AB, XV 4752.
- <sup>42</sup> LNB, RX 10, 1, 16.
- <sup>43</sup> Bērziņš R. *Dvēseļu dārzs*. Rīga: Grāmatu draugs, 1928. 64. lpp.
- <sup>44</sup> LNB, RX 82, 2, 1.
- <sup>45</sup> LNB, RX 82, 1, 2.

## Uzzīmēt tautasdziesmu. Dainim Rožkalnam – 90

Šogad, Latvijas valsts simtgadē, apaļu jubileju svin arī grafiķis Dainis Rožkalns. Viņa radošā sadarbība ar toreizējā LPSR Zinātņu akadēmijas Valodas un literatūras institūta folkloristiem sākās 1973. gadā, veidojot linogriezumus Almas Ancelānes sastādītajai folkloras izlasei “Sen to Rīgu daudzina: Rīga latviešu tautas daiļradē”. Tālāko gadu gaitā ilustrētas Ancelānes apkopoto latviešu vēsturisko un izcelšanās teiku grāmatas (1988, 1991), Osvalda Lideka grāmata “Latviešu svētki” un “Latviešu svinamās dienas” kopizdevums (1990), Kārļa Arāja veidotā folkloras izlase “Ai, bagāti Ziemassvētki” (1989) un Beatrisas Reidzānes pētījums “Latviešu tautasdziesmu semantika: Dabas tēli tautasdziesmās” (2015), kura turpinājumam otrajā grāmatā tušas zīmējumus mākslinieks nule pabeidzis.

Folkloras un dabas mīlestība Dainim Rožkalnam nāk līdzī no bērnības, kas pavadīta gleznainajā Arakstē pie pašas Igaunijas robežas, vēlāk – mātes dzimtajā pusē Lejasciema Meiros un Rožkalnu ģimenes jaunuzceltajās mājās Drabešu pagasta Grūbās. Mākslinieks uzsver, ka viņa personību veidojušas trīs “universitātes”: ganu gaitas dzimtenes dabā; slavenais Cēsu Skolotāju institūts, kas devis Latvijai pēckara skolotāju un kultūras darbinieku “zelta paaudzi”, bet Rožkalnam personīgi – matemātikas skolotāja diplomu un zīmēšanas stundas pie neaizmirstamā gleznotāja Kārļa Baltgaiļa; Latvijas Mākslas akadēmija, kur viņš ieguvis grafiķa izglītību un strādājis par pedagogu, no 1976. līdz 2000. gadam, bijis profesors.



Dainis Rožkalns iepazīstina tautasdziesmu pētnieces Baibu Krogzemi-Mosgordu, Elgu Melni un Beatrisu Reidzāni ar kāzu dziesmu ilustrācijām. 2015. gads. Foto: Aldis Pūtelis

Dainim Rožkalnam ir dabas dots stāstnieka talants. Ne velti viņa diplomdarbs Mākslas akadēmijā, kas izstrādāts grafikas vecmeistara Pētera Upīša vadībā un novērtēts ar izcilību, ir ilustrācijas tautas pasakai “Ķēves dēls Kurbads” (1960). Tikpat dinamisks kā tautas stiprinieka dēku atspoguļojums kokgrebumā ir mākslinieka stāsts par Kurbada pārtapšanu Annas Sakses literārajā varonī – kalējdēlā Kasparā. Toreiz tā ir vienīgā iespēja Kurbada ilustrāciju ciklu publicēt grāmatā (1964) un reizē spilgts piemērs nacionālās mākslas saglabāšanas centieniem padomju nomenklatūras apstākļos. Folkloras virzienu Rožkalna daiļradē pārstāv arī ilustrācijas “Vjetnamiešu pasakām un teikām” (1969) un Andreja Pumpura eposa “Lāčplēsis” tulkojumam krievu valodā (1983), tāpat Krišjāņa Barona simtpiecdesmitgadei radītais grafikas cikls “Veltījums Dainu tēvam” (1985) u. c.

Taču darbs, kas, kā raksta mākslas zinātniece Ausma Belmane, “savā stilistikajā vienotībā un mākslinieciskajā meistarībā vainago visu līdzšinējo Daiņa Rožkalna sniegumu”,<sup>1</sup> ir 370 linogriezumi un tušas zīmējumi akadēmiskajam izdevumam “Latviešu tautasdziesmas”. Ilustrāciju cikls “Latviešu tautasdziesmām” radīts no 1978. līdz 2015. gadam un uzskatāms par unikālu vērtību latviešu kultūrā, jo secīgā vizuālā vēstījumā atklāj lasītājam pasaulē lielāko latviešu tautasdziesmu krājumu – ap miljonu tautasdziesmu tekstu, kas glabājas Latviešu folkloras krātuvē un atspoguļo mūsu priekšteču pasaules tvērumu, viņu dzīves un darba gaitas “no šūpuļa līdz kapam”. Atšķirībā no vēstītājas folkloras – teiku un pasaku – ilustrācijām, kurās Rožkalns pievērsies konkrētiem tēliem un sižetiem, viņa tautasdziesmu zīmējumu koncepcijas pamatā ir metafora jeb līdzības, par kurām mākslinieks pats izteicies: “Visu laiku esmu gājis nevis tieši pa dziesmu, bet kaut kur paralēli. Piemēram, pirmajā sējumā par dziesmām un dziedāšanu nerādīšu taču bariņu tautudēlu un tautumeitu ar atplestām mutēm, kas no sirds rauj vaļā tautasdziesmu. Varbūt viņi dzied iekšēji. Tāpēc es sāku ar lakstīgalu. Lakstīgala nekonkurē ar tautumeitu, bet viņu papildina.”<sup>2</sup>

Putna tēls ir viena no “Latviešu tautasdziesmu” ilustrāciju semantiskajām atslēgām. Mīlestība uz putniem māksliniekā dzīvo kopš bērnības, kad ganu gaitās tie iepazīti ar Kārļa Grīguļa grāmatu “Kādi putni dzīvo Latvijā” vienā rokā un mātes teātra binokli otrā. Tautasdziesmu ilustrācijās attēlotie dažādu sugu putni (arī hibrīdi tēli) ietver simboliskas nozīmes – gan tradicionālas un tautā atpazīstamas, gan mākslinieka iztēles jaunradītas. Īpašs, semantiski ietilpīgs tēls ir arī zemnieka sēta ar detaļās precīzu etnogrāfisko aprīkojumu kā izzūdošā zemnieciskā dzīvesveida simbols, par ko mākslinieks pats rakstījis: “Es piederu pie paaudzes, kas uzauga, vēl pieredzot vecā latviešu zemnieka dzīvesveida norietu, pieredzot vēl veco darba tikumu, darba un dzīves estētiku un ētiku. Vai tas ir izdevies, nezinu, bet gribēt gribēju to visu atstāt nākamajām paaudzēm.”<sup>3</sup> Tautasdziesmu sējumos variētā lauku sētas zīmējuma prototips ir Līgatnes Skaļupes Gaujas lejā, kas, tāpat kā vairākas no šajā ilustrāciju ciklā atspoguļotajām senajām celtnēm, to skaitā ēkām no mākslinieka paša biogrāfijas, jau pieder “zudušajai Latvijai”. Personīgas un reizē vispārīgas, Rožkalna darinātās tautasdziesmu ilustrācijas ir kā laba folkloras teicēja dziedājums, kurā tautasdziesmu pasaule atklāta caur personības prizmu, vienlaikus izmantojot tradicionālus, auditorijai pazīstamus tēlus un izteiksmi.

Akadēmiskā tautasdziesmu izdevuma pēdējie sējumi Latviešu folkloras krātuvē vēl tikai top, bet ilustrācijas tiem jau gatavas un ne tikai ieguldītas mapēs pie iepriekšējo sējumu oriģināliem Daiņa Rožkalna fondā,<sup>4</sup> bet arī paspējušas apceļot Latviju ar izstādi “Līdzības”, priecējot simtiem folkloras interesentu. It kā varētu pielikt darbam punktu, taču mākslinieka intelektuālā kapacitāte un vēlme būt klāt tautasdziesmu tekstu un ilustrāciju saskaņošanas procesā no kartotēkas kastes līdz grāmatai liedz jebkuru apstāšanos. Šovasar, īsi pirms Dziesmu svētkiem, publicēts “Latviešu tautasdziesmu” vienpadsmitais – kāzu – sējums, bet uz rakstāmgalda jau guļ vēstule ar aicinājumu “tautasdziesmu meitenēm” pulcēties uz “apaļo galdu” par 12. un 13. sējuma saturu un noformējumu. Dainis Rožkalns raksta: “[...] neliek mierā domas par “L. t. dz.” XII un XIII sējumu. Man ir iekšēja vēlšanās, lai to saturiski vizuālā uzbūve atgādinātu upes plūdumu: ar sēkļiem, krācēm, atvāriem un dziļumiem, bet visu laiku tik uz priekšu vien – ar loģisku secību, kad iepriekšējam seko nākamais, no tā izrietošais.”<sup>5</sup> Ilgās, prātu un sirdi pacilājošās sadarbības zīme starp mākslinieku un tautasdziesmu pētniecēm ir viņām dāvātie, idejā un izpildījumā smalkie *ex libris*, kas reizē ir liecinājums mākslinieka spējai atklāt pētnieka personību trāpīgā poētiskā saistē ar viņa izpētes priekšmetu.

Akadēmiskā izdevuma “Latviešu tautasdziesmas” projekta un visas Latviešu Folkloras krātuves vārdā vēl Dainim Rožkalnam spēku, prieku un veselību gan ikdienas solī, gan mākslinieka sūtības papildījumā!

*Baiba Krogzeme-Mosgorda*

### Atsauces

<sup>1</sup> Belmane A. *Dainis Rožkalns. Grafika*. Izstādes katalogs. 1983. 7. lpp.

<sup>2</sup> Intervija ar Daini Rožkalnu 2011. gada 6. decembrī.

<sup>3</sup> Daiņa Rožkalna vēstule Elgai Melnei 2009. gada 14. decembrī

<sup>4</sup> LFK [2187].

<sup>5</sup> Daiņa Rožkalna vēstule Baibai Krogzemei-Mosgordai 2018. gada 29. augustā.



## Atvadoties

Māra Mende (7.05.1938.–1.09.2018.), kuru folkloristi vairāk pazīst kā ekspedīciju dalībnieci un Latvijas Valsts universitātes studenti Māru Gravu, bija jau trešajā paaudzē rīdzeniece. Viņas tēvs *mg. oec.* Magnuss Grava, kurš strādāja bankā, lasīja lekcijas Latvijas Universitātes Ekonomikas fakultātē, un māte Zelma dzīvoja Blaumaņa ielā, viņiem pieredēja neliels rakstāmlietu veikaliņš Vaļņu ielā un sirsnīga draudzība ar Benjamiņiem.

Māra un viņas brālis Ingus bija kara laika bērni, un vislielāko postu viņi piedzīvoja pirmajos pēckara gados, jo 1947. gadā notiesāja tēvu un izsūtīja uz stingra režīma nometni Pečoras apgabala Intā. Kad brālis 1949. gada martā bija saslīmījis ar cūciņām, Māru, lai izsargātu no inficēšanās, uz dažām dienām aizveda pie tēva vecākiem Veidenbauma (Baznīcas) ielā. Agrā Māras dienas rītā Blaumaņa ielā no gultas izrāva 1. klases skolnieciņu, kuram temperatūra tobrīd bija paaugstināta līdz 40 °C, 85 gadus veco mātes māti un māti, lai “pārvietotu” viņus uz Amūras apgabalu. Zelma Grava nākamajā bargajā ziemā tur aizgāja mūžībā 37 gadu vecumā.

1956. gadā, kad no Sibīrijas atgriezās vecmāmiņa un brālis, Māra jau beidza Rīgas 3. vidusskolu. Starp interesēm par medicīnu, mūziku un filoloģiju viņa izvēlējās pēdējo un sāka studēt LVU. Vienmēr kāds no nākamajiem filologiem gribējis vasarās doties līdz folkloristiem ekspedīcijā. 1957. gadā tādas bija piecas pirmkursnieces, bet Valodas un literatūras institūtam komandējuma nauda pietika tikai četrām. Meitenes nepadevās un nolēma naudiņu savstarpēji sadalīt uz galviņām, vēlāk gan līdzekļi atradušies. Vēl vajadzēja ātrāk nokārtot pavasara eksāmenu sesiju un bija jāpiedalās folkloras vākšanas apmācībā. Folkloristu 11. zinātniskajā ekspedīcijā Aizputes un Kuldīgas rajonā Māra nonāca pie suitiem Gudeniekos un pie ķoniņiem Turlavas pagasta Induļu un Basu ciemā. Viņai divas teicējas bija ar populāro Peniķa uzvārdu. Par katru izjautāto cilvēku deviņpadsmitgadīgā meitene uzrakstīja īsu eseju. Tajās tika atspoguļots teicēja liktenis, viņa izturēšanās, abu savstarpējās attiecības, vienreizējā prasme panākt otra cilvēka atraisītību un uzticēšanos. Māra pamanīja otra notrausto asaru un nopūtu, raksturoja cita lipīgos smieklus. Kāda teicēja viņu vienmēr uzrunāja: “Manu zelta bērniņ.” Pirmās ekspedīcijas guvums bija apbrīnojams – 1222 dziesmas un mīklas.

Nākamajās trīs vasarās kopā ar institūta ļaudīm Māra strādāja Latgalē – Baltinavā, Kalupē un Dagdā. Kad tuvumā nebija muzikologa, viņa pati pierakstīja melodijas un arī fotografēja. Atkal bija mīļas teicējas, ar dažām turpinājās sarakste, un savā diplomdarbā Māra Grava izpētīja augšzemnieku pārvelkamo zilbi latgaliešu tautasdziesmās. Piekto reizi, jau studijas nobeidzot, 1961. gadā slavenajā Liepājas puses ekspedīcijā Māra strādāja Medzē, Dunalkā, Vērgalē, kur iepazīna un izrakstīja no skolotāja Celma sastādītās vietējās hronikas folkloras materiālus.



Māra Mende. 1961. Foto: Matvejs Tamaļūns (*Mateušs Tamaļūnas*). LU LFMI Latviešu folkloras krātuve, Nr. 1955

likteņa ironija – Māra, sagaidot savu trešo bērnu – jaunāko meitiņu –, dzemdību namā saņēma vēstuli no folkloristes Elzas Kokares, ka sakarā ar institūta reorganizāciju Mende var nākt strādāt Folkloras sektorā. Viņai atlika tikai apraudāties.

Parasti folkloristiem saglabājas ļoti maz ziņu par saviem palīgiem ekspedīcijās, ir tikai dažas leģendas un viņu pierakstītie materiāli, ko var pētīt un vētīt. Man nebija zināms, ka Māra vēl gadiem uzturēja draudzīgas attiecības ar dažiem mūsu kolēģiem. 1996. gadā pēc publikācijas “Dabas un vēstures kalendārā” par nākamā gada jubilāriem (arī Mirdzu Berzinsku, Arturu Ozolu, Antoniju Siliņu u. c.) saņēmu vēstuli no Māras, jo biju pieminējusi, ka Artura Ozola vectēvi cēlušī Grenču, Zemītes un Irlavas skolas. Šīs ziņas tika vēl apcerētas vairākās vēstulēs, no kurām es guvu ļoti daudz interesantas informācijas. Pirmo reizi Māru ieraudzīju 1999. gada 2. septembrī, kad mēs ar Luža Bērziņa fonda atbalstu devāmies Ansa Lerha-Puškaiša 140. dzimšanas dienā apmeklēt viņa dzīves un darba vietas. Viņa jau labu laiku bija stāvējusi ceļmalā, lai sagaidītu lielo autobusu un mūs izvadātu pa Irlavu, pa skolotāju semināra telpām, atklātu Jāņa Bētiņa personību. Pilnībā jāpiekrīt viņas meitas Artas teiktajam – “katram, kas Māru Mendi iepazīna, viņa kļuva par īpašu cilvēku. Pie viņas vērsās pēc padoma, viņai uzticējās, uz viņu paļāvās un viņai ticēja.”

Pateicoties Mārai Mendei un Judītei Timmai, mēs daudz uzzinājām par Latviešu folkloras krātuves materiālu likteni kara gados Džūkstē un Irlavā. Kopā ar Māru ir braukts pie cilvēkiem, pavadītas nakts Luža Bērziņa mājā Jaundubultos, lai apgūtu vairāk materiālu,

Kā vienai no sekmīgākajām studentēm viņai bija apsolīta vieta aspirantūrā Zinātņu akadēmijā. Tomēr sarežģītās biogrāfijas dēļ viņa bija spiesta atteikties no zinātnes un darbu meklēt skolā. Skola atradās Irlavā. Te pagāja vaiāk nekā četrdesmit viņas mūža un darba gadi, te dzīve sasaistījās ar Irlavas vēstures skolotāju un vietējo hronistu Ilgoni Mendi, te piedzima trīs bērni. Māra Mende vēl uzņēmas grūtāku darbu un kļuva par visa Tukuma rajona Irlavas vidusskolas neklātienes nodaļas metodisti un latviešu valodas skolotāju. Atkal bija jāastopas ar sarežģītiem cilvēku likteņiem, jāiedveš viņos pārliecība par izglītības nepieciešamību, jācinās ar iestādēm par atbalstu viņu darbiniekiem, kas apgūst skolas mācības.

Abi Mendes aizrāvās ar Irlavas pagasta vēstures pētniecību, krājās dokumenti, cilvēku stāsti. 1970. gadā aprīlī piemeklēja

pirms muzeja likvidēšanas, zemes klēpī guldīta Mirdzas Berzinskas urna, kopā lasītas un pārrunātas daudzas grāmatas.

Šā gada novembrī atvērs Māras Mendes sarakstīto "Irlavas grāmatu. Mājas un dzimtas".

Paldies Tev, Mārīt, par Tavu mūžu, paveikto darbu un draudzību!

*Māra Vīksna*

## Autori

Ančevska Ieva – *Dr. philol.*, folkloriste. Liepājas Universitātes Kurzemes Humanitārais institūts, Kūrmājas prospekts 13–303, Liepāja, LV-3401, Latvija  
ieva.ancevska1@gmail.com

Bula Dace – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
dace.bula@lulfmi.lv

Gailīte Elīna – *Mg. hist.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
elina.gailite@lulfmi.lv

Garda-Rozenberga Ieva – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
ieva.garda@lulfmi.lv

Goršiča Ave – *PhD*, folkloriste. Igaunju folkloras arhīvs, Vanemuise 42, Tartu 51003, Igaunija  
avegorsic@folklore.ee

Juško-Štekele Angelika – *Dr. philol.*, folkloriste. Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmija, Atbrīvošanas aleja 115-318, Rēzekne, LV-4601, Latvija  
angelika.jusko-stekele@rta.lv

Kaprāns Mārtiņš – *Dr. Sc. Coom.*, komunikāciju zinātnieks. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, Kalpaka bulv. 4-325, LV-1050, Latvija  
martins.kaprans@lu.lv

Klotiņš Arnolds – *Dr. art.*, muzikologs. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
arnolaim@inbox.lv

Krogzeme-Mosgorda Baiba – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
baiba.krogzeme@lulfmi.lv

Kursīte Janīna – *Dr. habil. philol.*, literatūrzinātniece, folkloriste. Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
janina.kursite-pakule@lu.lv

Ķencis Toms – *Dr. phil.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
toms.kencis@lulfmi.lv

Laime Sandis – *Dr. philol.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
sandis.laime@lulfmi.lv

Lielbārdis Aigars – *Dr. philol.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
aigars.lielbardis@lulfmi.lv

- Ozoliņš Gatis – *Dr. philol.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija; Daugavpils Universitāte, Vienības 13, Daugavpils, LV-5401, Latvija  
gatis.ozolins@lulfmi.lv
- Pigozne Ieva – *Dr. art.*, kultūrvēsturniece, apģērba pētniece. Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūts, Kalpaka bulvāris 4, LV-1050, Latvija  
pigozne@inbox.lv
- Pogodina Svetlana – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitāte, Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
svetlana.pogodina@lu.lv
- Priede Jānis – *Dr. theol.*, literatūrzinātnieks. Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
janis.priede.hzf@lu.lv
- Stauga Jolanta – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultāte, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050  
jolanta.stauga@lu.lv
- Šmidchens Guntis – *PhD*, folklorists, literatūrzinātnieks. Vašingtonas Universitātes Skandināvijas studiju nodaļa, 318 Raitt Hall, Box 353420, Seattle, WA 98195 – 3420, ASV  
guntiss@uw.edu
- Tišheizere Edīte – *Dr. art.*, teātra zinātniece. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
etisheizere@gmail.com
- Treija Rita – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
rita.treija@lulfmi.lv
- Ūdre Digne – *Mg. art.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
digne.udre@lulfmi.lv
- Valks Ilo – *PhD*, folklorists. Tartu Universitātes Igaunņu un salīdzināmās folkloras nodaļa, Ülikooli 16, 51003 Tartu, Igaunija  
ulo.valk@ut.ee
- Viksna Māra – *Dr. philol. h. c.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
mara.viksna@lulfmi.lv
- Žvarte Elvira – *Bc. art.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
elvira.zvarte@lulfmi.lv

## Authors

Ančevska Ieva – *Dr. philol.*, folklorist. Liepāja University, Kurzeme Institute of Humanities, Kūrmājas prospekts 13–303, Liepāja, LV-3401, Latvia  
ieva.ancevska1@gmail.com

Bula Dace – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
dace.bula@lulfmi.lv

Gailīte Elīna – *Mg. hist.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
elina.gailite@lulfmi.lv

Garda-Rozenberga Ieva – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
ieva.garda@lulfmi.lv

Goršič Ave – *PhD*, folklorist. Estonian Folklore Archives, Vanemuise 42, Tartu 51003, Estonia  
avegorsic@folklore.ee

Juško-Štekele Angelika – *Dr. philol.*, folklorist. Rēzekne Academy of Technologies, Atbrīvošanas aleja 115-318, Rēzekne, LV-4601, Latvia  
angelika.jusko-stekele@rta.lv

Kaprāns Mārtiņš – *Dr. Sc. Coom.*, scholar in communication science. The Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, Kalpaka bulv. 4-325, LV-1050, Latvia  
martins.kaprans@lu.lv

Klotiņš Arnolds – *Dr. art.*, musicologist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
arnolaim@inbox.lv

Krogzeme-Mosgorda Baiba – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
baiba.krogzeme@lulfmi.lv

Kursīte Janīna – *Dr. habil. philol.*, literary scholar, folklorist. The University of Latvia, Faculty of Humanities, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
janina.kursite-pakule@lu.lv

Ķencis Toms – *Dr. phil.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
toms.kencis@lulfmi.lv

Laime Sandis – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
sandis.laime@lulfmi.lv

Lielbārdis Aigars – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
aigars.lielbardis@lulfmi.lv

- Ozoliņš Gatis – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia; University of Daugavpils, Vienības 13, Daugavpils, LV5401, Latvia  
gatis.ozolins@lulfmi.lv
- Pigozne Ieva – *Dr. art.*, cultural historian, dress historian. The University of Latvia, the Institute of Latvian History, Kalpaka bulvāris 4, LV-1050, Latvija  
pigozne@inbox.lv
- Pogodina Svetlana – *Dr. philol.*, folklorist. The University of Latvia, the Faculty of Humanities, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
svetlana.pogodina@lu.lv
- Priede Jānis – *Dr. theol.*, literary scholar. The University of Latvia, the Faculty of Humanities, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
janis.priede.hzf@lu.lv
- Stauga Jolanta – *Dr. philol.*, folklorist. The University of Latvia, the Faculty of Humanities, Visvalža iela 4a, Rīga, LV-1050, Latvija  
jolanta.stauga@lu.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
- Tišheizere Edīte – *Dr. art.*, theatre historian. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423  
etisheizere@gmail.com
- Treija Rita – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
rita.treija@lulfmi.lv
- Ūdre Digne – *Mg. art.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
digne.udre@lulfmi.lv
- Valk Ülo – *PhD*, folklorist. The Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, Ülikooli 16, 51003 Tartu, Estonia  
ulo.valk@ut.ee
- Viksna Māra – *Dr. philol. h. c.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
mara.viksna@lulfmi.lv
- Žvarte Elvīra – *Bc. art.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art of the University of Latvia, Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvia  
elvira.zvarte@lulfmi.lv

Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts  
Reģistrācijas apliecības nr. 90002118399  
Mūkusalas iela 3, Rīga, LV-1423, Latvija  
Tāl. (371) 67229017  
<http://www.lulfmi.lv>  
[info@lulfmi.lv](mailto:info@lulfmi.lv)

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