

LETONICA

HUMANITĀRO ZINĀTŅU ŽURNĀLS
39 • 2019 *Folkloras: tradīcijas un valsts*

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 FRANCFORT, 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 67229017

Žurnāls izdots ar Valsts kultūrkapitāla fonda, Latvijas Republikas Izglītības un zinātnes ministrijas budžeta apakšprogrammas 05.04.00 “Krišjāņa Barona Dainu skapis” un Latvijas Zinātnes padomes projekta Nr. lzp-2018/2-0268 “Latviešu folkloristika (1945–1985)” atbalstu



Galvenais redaktors · Editor-in-chief ARTIS OSTUPS

artis.ostups@lulfmi.lv

Numura redaktors · Issue editor TOMS ĶENCIS

Vāka mākslinieks · Cover design by KRIŠŠ SALMANIS

Literārās redaktore · Proofreaders IEVA E. KALNIŅA, LAINE KRISTBERGA

Maketētāja · Layout by BAIBA DŪDIŅA

Iespiests SIA “Jelgavas tipogrāfija”

ISSN 1407-3110

© LU LFMI, 2019

Saturs

IEVADS

<i>Toms Ķencis. Pati jaunākā folkloristikas vēsture</i>	7
---	---

RAKSTI

<i>Gatis Ozoliņš. Pirmā pasaules kara folklorā 1964. un 1965. gada LPSR folkloristu zinātnisko ekspedīciju kolekcijās</i>	9
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda. Tautasdziesmas un padomju valsts:</i> 1953. gada diskusija par latviešu tautasdziesmu publicēšanas principiem	21
<i>Toms Ķencis. Radošais pagrieziena latviešu folkloristikā</i>	40
<i>Anete Karlsona. Tautastērpa lietojuma divējādā daba Padomju Latvijā</i>	59
<i>Ieva Ančevska. Ārstniecības augi un dziedināšana laika un valdošās varas kontekstā</i>	77
<i>Angelika Juško-Štekele. Folkloras “valoda” Latvijas politiskajā karikatūrā (parlamentārās demokrātijas posms)</i>	92
<i>Rita Treija. Baltā galdauta svētku sākotne</i>	109
<i>Mārtiņš Kaprāns. Tradicionālisms un nedrošības valoda Latvijas publiskajā telpā</i>	136
<i>Digne Ūdre. Ausekliša simbols Latvijas Trešās atmodas laikā (1986–1991): no kultūras opozīcijas līdz nevardarbīgās pretošanās kustībai</i>	149
<i>Ieva Pīgozne. Priekšauta valkāšanas tradīcijai pa pēdām</i>	177
<i>Sandis Laime. Ceļā uz digitālo latviešu teiku rādītāju: priekšvēsture</i>	194
<i>Beatrise Reidzāne. Vilka tēls “putnu kāzu” kontekstā “Latvju dainās”</i>	210

ARHĪVI, DOKUMENTI, FAKTI

<i>Māra Vīksna. Ziņas par teicējiem padomju ideoloģijas spoguļi</i>	239
---	-----

JAUNĀKĀS LITERATŪRAS APSKATS

<i>Viesturs Zanders. Nozīmīgs pētījums Latvijas humanitāro zinātņu vēsturē [Rita Treija. <i>Anna Bērzkalne</i>]</i>	249
<i>Ineta Lipša. Latviešu padomju folklorā mūsdienīgas iedvesmas kontekstā [Toms Ķencis. <i>Vācot padomju folkloru</i>]</i>	253

<i>Mārtiņš Mintauris</i> . Dziesmu dziedu, kāda bija... [Arnolds Klotiņš. <i>Mūzika pēckara staļinismā. Latvijas mūzikas dzīve un jaunrade, 1944–1953</i>]	257
<i>Beatriše Reidzāne</i> . Garo dziesmu strukturēšanas māksla [Viķe-Freiberga Vaira. <i>The Singer of Songs: On cognitive schemas and sequential structuring in longer Latvian folk songs</i>]	262
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . Pirmais latviešu tautasdziesmu izdevums horvātu valodā. [<i>Daina. Svijet latvijskoga usmenog pjesništva</i> . Sast., tulk. Pavao Krmpotičs]	265
<i>Lilija Limane</i> . Gothards Frīdrihs Stenders jaunās dimensijās [Grudule Māra (sast.). <i>Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā</i>]	267

ZINĀTNES DZĪVE. KONFERENCES

<i>Elvīra Žvarte</i> . Apretējis gads Latviešu folkloras krātuves Autobiogrāfiju krājumam	273
<i>Justīne Jaudzema</i> . Divdesmit ceturtais SIEF kongress Spānijā	275

JUBILEJA

Māras Viksnas gadskārtā <i>Interviju sagatavojusi Rīta Treija</i>	277
--	-----

AUTORI	283
--------------	-----

Contents

INTRODUCTION

- Toms Ķencis*. The most recent history of folkloristics 7

ARTICLES

- Gatis Ozoliņš*. The World War I Folklore in the Collections of the Scientific Expeditions of Folklorists of the Latvian SSR in 1964 and 1965 9
- Baiba Krogzeme-Mosgorda*. Folksongs and the Soviet State:
the 1953 Discussion of the Principles of Publishing Latvian Folksongs 21
- Toms Ķencis*. The Creative Turn in Latvian Folklore Studies 40
- Anete Karlsonē*. The Dual Nature of the Use of Folk Costume in Soviet Latvia 59
- Ieva Ančevska*. Medicinal Herbs and Their Use in the Context of
Time and Ruling Powers 77
- Angelika Juško-Štekele*. Folklore “language” in Latvian political cartoon
(stage of parliamentary democracy) 92
- Rita Treija*. The Beginnings of the White Tablecloth Festival 109
- Mārtiņš Kaprāns*. Traditionalism and the Language of Insecurity in
Latvian Public Sphere 136
- Digne Ūdre*. The Symbol of the Morning Star During the Third Awakening in
Latvia (1986–1991): From Cultural Opposition to Non-Violent Resistance 149
- Ieva Pīgozne*. Tracing the Tradition of Wearing Apron 177
- Sandis Laime*. Towards an Electronic Database of Latvian Folk Legends:
Prehistory 194
- Beatrise Reidzāne*. The Wolf in the “Birds Wedding” Subgroup in
Latvju Dainas 210

ARCHIVES, DOCUMENTS, FACTS

- Māra Vīksna*. Data on informers in reflection of soviet ideology 239

REVIEWS

- Viesturs Zanders*. A significant research into history of Latvian humanities
[*Rita Treija*. *Anna Bērzkalne*] 249

<i>Ineta Lipša</i> . Latvian soviet folklore in context of contemporary inspiration [Toms Ķencis. <i>Vācot padomju folkloru</i>]	253
<i>Mārtiņš Mintauris</i> . I sing a song as it was... [Arnolds Klotiņš. <i>Mūzika pēckara staļinismā. Latvijas mūzikas dzīve un jaunrade, 1944–1953</i>]	257
<i>Beatrise Reidzāne</i> . The art of structuring long songs [Viķe-Freiberga Vaira. <i>The Singer of Songs: On cognitive schemas and sequential structuring in longer Latvian folk songs</i>]	262
<i>Baiba Krogzeme-Mosgorda</i> . The first edition of Latvian folksongs in Croatian [Daina. <i>Svijet latvijskoga usmenog pjesništva</i> . Ed. & trans. Pavao Krmpotić]	265
<i>Lilija Limane</i> . Gotthard Friedrich Stender in new dimensions [Grudule Māra (ed.) <i>Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā</i>]	267

SCHOLARLY LIFE. CONFERENCES

<i>Elvīra Žvarte</i> . A year for Autobiography collection at Archives of Latvian Folklore has passed	273
<i>Justīne Jaudzema</i> . The twenty-fourth SIEF Congress in Spain	275

JUBILEE

The jubilee of Māra Viksna <i>An interview by Rita Treija</i>	277
--	-----

AUTHORS	285
-------------------	-----

Pati jaunākā folkloristikas vēsture

Žurnāla "Letonica" jaunākajā numurā apkopotie raksti un apskati tapuši trīs savstarpēji saistītu notikumu ietekmē. Pirmkārt, tā ir tradicionālā Krišjāņa Barona piemiņas konference, kas norisinājās pērnā gada oktobra nogalē ar valsts simtgadei pieskaņotu nosaukumu "Tradīcijas un valsts". Daudzi no konferences referātiem bija veltīti padomju okupācijas laika pētniecībai; to padziļināti turpināt ļauj otrs notikums – jaunākais nozares vēstures pētniecības projekts "Latviešu folkloristika (1945–1985)", ko LU LFMI aizsāka jau mēnesi pēc konferences. Treškārt, konferencē tika atzīmēts arī nozīmīgs solis latviešu tautasdziesmu pētniecībā – "Latviešu tautasdziesmu" akadēmiskā izdevuma 11. sējumā 1. daļas "Kāzas" atvēršana.

Par akadēmiskā tautasdziesmu izdevuma priekšvēsturi un ideoloģiskajām pretrunām tālajos 50. gados žurnāla 39. numurā vēsta **Baibas Krogzemes-Mosgordas** raksts. Tajā pašā projektā ir tapis arī **Toma Ķeņča** pētījums par padomju folkloras radišanu, kas papildina viņa jaunāko monogrāfiju, ko savukārt recenzijā aplūko **Ineta Lipša**, un **Gata Ozoliņa** raksts par Pirmā pasaules kara folkloru padomju okupācijas laika krājumos. Tos



Konferences plakāts. Mākslinieks Krišs Salmanis

žurnāla Arhīva sadaļā tuvāk aplūko arī jubilāre **Māra Viksna**. Joprojām aktuālām padomju kultūras vēstures norisēm ir pievērsusies arī **Anete Karlsona**, salīdzinot tautiskos un tautas tērpus.

Plašākam laikmeta griezumam caur folkloras un etnogrāfijas prizmu pievēršas **Ieva Ančevska** ar pētījumu par ārstniecības augiem varas maiņās, **Angelika Juško-Štekele**, aplūkojot folkloras motīvu dinamiku politiskajās karikatūrās, un **Ieva Pigozne** ar savu pētījumu par priekšautiem un ar tiem saistītajām tradīcijām. Folkloristikas instrumentāriju pašas jaunākās vēstures pētniecībā izmanto **Rīta Treija** savā rakstā par Baltā galdauta svētkiem. Tāpat uz konferences referāta pamata ir tapis arī **Mārtiņa Kaprāna** raksts par tradicionālismu un nedrošības valodu Latvijas publiskajā telpā. Sava veida tiltu starp abiem laikmetiem iezīmē Tartu Universitātes doktorantes **Dignes Ūdres** pētījums par auseklīti tā sauktās Trešās atmodas vizuālajā kultūrā, kas tiek publicēts angļu valodā. Visbeidzot, tālejošai folkloras žanru pētniecībai veltīta ir **Sanda Laimes** veiktā priekšizpēte latviešu teiku digitālajam katalogam. Tautasdziesmu semantikas lauku savukārt pārstāv **Beatrise Reidzāne** ar pētījuma par vilka tēlu putnu kāzās, kas kalpos arī kā lieliska reklāma viņas gaidāmajai grāmatai.

Žurnālā iekļauts arī jaunāko grāmatu un zinātnes dzīves norišu apskats. Paldies rakstu autoriem, rūpīgajiem recenzentiem un visiem pārējiem, kas palīdzējuši žurnāla "Letonica" 39. numura tapšanā!

Toms Ķencis

Pirmā pasaules kara folkloras 1964. un 1965. gada LPSR folkloristu zinātnisko ekspedīciju kolekcijās

Atslēgvārdi: Pirmā pasaules kara folkloras, personīgās pieredzes stāsts, folkloras ekspedīcijas, atmiņas, identitāte

Ar jēdzienu “Pirmā pasaules kara folkloras” tiek aptverta folkloras, ko lietoja, izplatīja un producēja Pirmā pasaules kara dalībnieki – gan karavīri un tieši militārajā darbībā iesaistītas personas, gan civilie iedzīvotāji, gan prese utt. Piemēram, leģendas par kritušajiem karavīriem, pārdabiskām būtnēm, (melns) humors, patiesi notikumi, kas kļuvuši par leģendām, u. c.¹ Tie pamatā ir: 1) teksti, kas saistīti ar tradicionālo folkloru, jo liela daļa Pirmā pasaules kara karavīru ir mobilizētas personas, kas karā nokļuvušas ne pēc savas izvēles un atpūtas vai kādos citos brīžos dzied no bērības zināmas, mantotas dziesmas, stāsta no apkārtējiem dzirdētas nostāstus, anekdotes u. tml. Proti, kara ikdienā klātesoša ir tradicionālā mantotā folkloras. Karš vienkopus ir sapulcinājis kādas valsts dažādu novadu cilvēkus, kuri citādi varbūt nesatiktos, un tas līdz ar to kļūst arī par veidu, kā novada, lokālā folkloras tradīcija varēja tikt pārņemta un gan kara laikā, gan pēc kara izplatīta jau kā aizgūta tradīcija citā novadā; 2) tie ir arī teksti, kas radīti kara apstākļos, atsaucas uz konkrētiem gadījumiem, cilvēkiem, mutvārdos “klejo” pa dažādām karaspēka daļām, ar tiem dalās ievainotie slimnīcās; arī teksti, kas radīti propagandas vai aģitācijas nolūkiem; teksti, kas domāti karavīru dzīvības un veselības pasargāšanai, u. tml.; 3) un nozīmīgu tekstu grupu veido kara dalībnieku un aculiecinieku atmiņā saglabātie personīgās pieredzes stāsti un to pierakstījumi jau pēc kara noslēguma. Kulturoloģe un kolektīvās atmiņas teorētiķe Aleida Asmane (*Aleida Assmann*, 1947), raksturojot “kultūras atmiņas” kolektīvos aspektus un atmiņas ilglaicīgumu, uzsvērusi, ka “cilvēki izšķiras ne tikai par to, ko viņi paši vēlas un nevēlas atcerēties, bet kopīgi arī par to, kas saglabājams nākotnē un kam jābūt sasniedzamam pēctečiem”.² Šajā rakstā starp teicēju – Pirmā pasaules kara dalībnieku – un folkloristu ir ne tikai desmitgades, bet arī Otrais pasaules karš un daudzas citas sarežģītas vai traumatiskas kolektīvās vēstures pieredzes, kas noteikti atstāja iespaidu uz teicēja tekstu un skatījumu:

Mana paaudze ir daudz piedzīvojusi. Jau pasaules kara laikā kādreiz runājām zaldāti, kad to visu varētu pierakstīt, ko esam redzējuši. Kas jau bijām tie latviešu zaldāti, stāstījām pa vakariem gan visādus nostāstus, gan no savas dzīves. Bet visas šīs lietas pierakstīt jau nebija ne laika, ne prasības. Tagad jau negribas daudz stāstīt, jo atmiņas jau viss sajūk. Negribas kaut ko piedomāt. Bet bieži skaidri vai neticas, kad dzird vai lasa par pagājušo, – vai tiešām pats to esi redzējis. Un tūlīt var atšķirt, kas taisnība un ko rakstītājs pats piepūtis klāt. Cilvēku dzīves

un notikumi ir nopietna lieta, par to jārunā tikai patiesība, citādi iznāk tikai pasakas vai propaganda.³

Rakstā lielāka uzmanība tiks veltīta personīgās pieredzes tekstiem, jo ekspedīciju lauka pētījuma gaitā pamatā ir fiksētas atmiņas, teicēji vairāk stāstījuši par “to laiku”, atcerējušies; par folkloras lietojumu kara laikā ekspedīcijās ziņu ir mazāk, tomēr tādas ir (biežāk, saistībā ar uzturēšanos slimnīcā u. c.). Rakstu sagatavojot, no divu folkloristu ekspedīciju materiāliem 1964. un 1965. gadā, ir ekstrahētas folkloras vienības, kas kaut kādā veidā atsaucas vai saistās ar Pirmo pasaules karu; tās tiek uzskatītas par Pirmā pasaules kara notikumu izpētes avotiem, dzīvesstāsta fragmentiem, tās mums sniedz *citādākas* zināšanas par karu, cilvēkiem, vietām un notikumiem, proti, ievērojami papildina mūsu pētniecisko izpratni par Pirmo pasaules karu; tāpat tās sniedz zināšanas par karavīru vidū izplatītiem folkloras tekstiem – dziesmām, anekdotēm, sakāmvārdiem un ticējumiem, buramvārdu grāmatiņām, spēlēm utt. Tā kā šādu folkloras vienību (tekstu) izpratne ir cieši saistīta ar vēstures zināšanām, tad rakstā tiek sniegtas lakoniskas ziņas (atsevišķi ievirzīti fakti un datējumi) par Pirmo pasaules karu, lai varētu veidot arī ekspedīcijās pierakstīto folkloras vienību saikni ar “lielajiem” vēsturiskajiem notikumiem un radītu minimālo nepieciešamo laikmeta uztveres fonu. Lielāka uzmanība veltīta kara pirmajiem diviem gadiem, jo ekspedīciju materiālos ir vairākas nozīmīgas folkloras vienības, kas vēsta par salīdzinoši mazāk zināmo latviešu karavīru likteni Krievijas karaspēkā Austrumprūsijā un Vācijas gūstā 1914. un 1915. gadā.

LPSR⁴ folkloristi ekspedīcijās sāka doties 1947. gadā un līdz 1975. gadam bija norisinājušās 29 ekspedīcijas, kas teritoriāli aptvēra lielāko Latvijas daļu, vairākas vietas folkloristi apmeklēja atkārtoti (piemēram, Bauskas rajonā folkloristi materiālus vāca 1951. gadā (5. ekspedīcija) un atgriezās pēc 14 gadiem 1965. gadā (19. ekspedīcija)). Pēc 1975. gada trīs gadus, vismaz spriežot pēc tā, ka netiek izveidotas atsevišķas kolekcijas, ekspedīcijas nenotiek, lai no jauna atsāktos – 1978., 1979. un 1980. gadā. 20. gadsimta 70. gadu beigu ekspedīcijas nav fokusētas uz kādu plašāku novadu, cenšoties to aptvert sistemātiski, bet norisinās pa visu Latviju un acīmredzot vismaz daļēji izriet no pašu iesaistīto folkloristu specifiskajām interesēm un iniciatīvas; līdzīgi novērojumi attiecināmi uz pēdējo padomju laika ekspedīciju posmu no 1986. līdz 1990. gadam (piecas ekspedīcijas). Kopumā ar padomju laiku saistāmas 37 ekspedīcijas.⁵ Publikācijas sagatavošanā tika apgūti arī citu gadu ekspedīciju materiāli, tomēr iegūtais materiāls izrādījās pārāk plašs, un šajā rakstā uzmanība tiks veltīta LPSR folkloristu 18. zinātniskajai ekspedīcijai 1964. gadā, kas norisinājās Aucē un Dobeles rajonā, un 19. zinātniskajai ekspedīcijai 1965. gadā, kas norisinājās Lietuvā un Bauskas rajonā. Abas ekspedīcijas aptver blakus esošus apgabalus un arī novadus, kas cieši saistīti ar ilgstošu Pirmā pasaules kara norisi Latvijas teritorijā.

Analizējot ekspedīciju materiālus, sevišķa uzmanība tika veltīta personīgās pieredzes stāstiem, proti, folkloras žanram, kas vēsta par kādu vienu dzīves notikumu un sniedz vēsturiskas ziņas par laikmetu, ietverot arī teicēja radošumu intervētāja iniciētajā stāstīšanas situācijā un prieku par iespēju gremdēties atmiņās, bieži vien vairākas desmitgades pēc notikuma, kad tā valsts, kurā darbība norisinājusies, ir sen kā izzudusi un dažkārt šķietami

neatgriezeniski “izgriezta” no vēsturiskās atmiņas, noklusēta vai aizmirsta. Zīmīgs piemērs ir par 1888. gadā dzimušo Frici Vazdiķi teiktais:

Piedalījies 1. pasaules karā, pēc tam kādu laiku bijis Sibīrijā. Pēc kara atgriezies Latvijā, kļuvis jaunsaimnieks Īles “Vazdiķos”, kur dzīvo arī tagad. Vazdiķu tēvam ļoti smagas atmiņas palikušas no 1. pasaules kara laika. Vēl tagad viņš spilgti atceras asiņaino Ķekavas kauju, kas ilgusi 5 dienas bez apstājas. Par karu viņš varētu stāstīt un stāstīt, bet dziesmas, teikas, pasakas un tamlīdzīgas lietas gan nezīnot.⁶

Par Pirmā pasaules kara atmiņu trūkumu un selektivitāti LPSR ekspedīcijās folklorists Toms Ķencis atzīmējis:

Savdabīga laikmeta liecība ir atmiņu trūkums par Pirmo pasaules karu un Brīvības cīņām – tās pieminētas pavisam reti, toties vairāki teicēji ir gan piedalījušies 1917. gada revolūcijā Pēterburgā, gan satikuši PSRS leģendāro dibinātāju Vladimīru Leņīnu.⁷

Vazdiķa lakoniskajā biogrāfiskajā skicē ir atrodamī vairāki nozīmīgi secinājumi: pirmkārt, teicējs ir stāstījis par Pirmo pasaules karu, par Ķekavas kauju,⁸ ir pat ieskicēts emocionālais fons – “smagas atmiņas palikušas”, tomēr nekādi netiek ievērota un novērtēta šo kauju vēsturiskā nozīme. Otrkārt, diemžēl intervētājs, pārāk precīzi ievērojot doto uzdevumu – vākt dziesmas, pasakas un teikas –, šīm atmiņām nav pievērsis pienācīgu uzmanību, lai gan teicējs “par karu varētu stāstīt un stāstīt”. Treškārt, iespējams, ka ekspedīcijas laika valsts – LPSR – vēstures koncepcija ir noteikusi intereses trūkumu par “imperālistisko valsti” karu, galu galā tas varētu novest pie “kaitīgām ziņām” par Latvijas Republikas dibināšanu 1918. gadā. Valsts, kuras simtgadi atzīmējām 2018. gadā, 1964. un 1965. gada ekspedīciju intervijās nav nojaušama, tā, šķiet, nekad nav eksistējusi, par to nestāsta un to neatceras. Iespējams, ka nav figurējis kāds īpašs aizliegums, drīzāk nematerializēta vienošanās par to nerunāt, neminēt, kā papildus nodrošināšanās, ja nu gadījumā to varētu interpretēt kā noziegumu, klusums kā attieksmes veids. Aleida Asmane, runājot gan par citu valsti, atzīmē:

Vesela tauta, protams, nevar uzreiz aizmirst, taču tā varētu vienoties klusēt par neseno slikto pagātņi. Tai jo īpaši vairs negribējās runāt par savu sajūsmu un piekrišanu, par visām aktivitātēm, cerībām un emocijām, kas bija investētas nule kā sabrukušajā valstī.⁹

Ceturtkārt, līdzīgi varētu interpretēt nekonkrēti minēto uzturēšanos Sibīrijā; iespējams, tas ir saistīts ar “nepareizo valsti” armiju, iespējams, ka teicējs ir bijis Troickas bataljona vai Imantas pulka dalībnieks. Piektkārt, ir precīzi vērojams, ko teicējs izvēlas vai neizvēlas stāstīt, un tikpat svarīgi, ko intervētājs izvēlas vai neizvēlas pierakstīt. Un izrādās, ka tas, ko teicējs varētu sniegt, tobrīd neietilpst folkloras pierakstītāja interešu lokā, un mēs par to neuzzinām – stāsts netiek izstāstīts, nodots nākamajām paaudzēm, pārmantots, “vēsture, protams, nekad nav pilnībā izstāstāma”.¹⁰

Atsevišķu teicēju biogrāfiskais vēstījums par dalību Pirmajā pasaules karā dažkārt pārveršas par notikumu virpuli, kad nepieciešams pamatīgi iedziļināties vēsturē, lai izprastu,

ar ko, pret ko tad kurā no teikumiem vai paligteikumiem teicējs karo, kādu valsti/valstisku veidojumu pārstāv, un tamlīdzīgi:

Pirmā pasaules karā mani noņēma dienestā. Biju Krimā un 1915. g. mani Karpatos ievainoja un saņēma vaņģībā Austrijā. Kad sākās revolūcija, mūs atlaida mājās 1917. g. Kad atbraucu Latvijā, te bija sarkanarmija, un es iestājos sarkanarmijā 3. strēlnieku brigādē, tur bija arī Treimanis un Sukuts. Bet tad iebruka baltgvardi, un mēs atkāpāmies uz Rīgu, kur mūs noformēja telefonistu daļā un aizsūtīja uz Sloku telefonus sapravit. Pēc tam atkal uz Rīgu un pēc tam uz Latgali. Daugavpilī pārveda 12. brigādē, un gājām pret poļu fronti. Pie Varšavas mūs sakāva, un mēs ieskrējām Vācijā, tur mūs noturēja lēģerī, pēc tam atsūtīja uz Rīgu.¹¹

Folkloras nostāstu žanrā ar nosacītu nosaukumu var izdalīt paveidu “vaņģības stāsti”, kas ataino 1914. un 1915. gadā gūstā (vaņģībā) saņemto Krievijas Impērijas karaspēka latviešu karavīru pieredzi. To pierakstījumi izceļas ar sevišķu emocionālu un vēsturisku vērtību, jo par latviešu karavīru gaitām Pirmā pasaules kara sākumā Austrumprūsijā un Galīcijā un nokļūšanu gūstā ir ļoti maz liecību. Tamdēļ folkloristu piensums, dodoties pie teicējiem, kam ir šāda pieredze, ir nepārvērtējams. 1964. un 1965. gada ekspedīcijās folkloristi ir sastapuši vairākus šādus teicējus. Tā, piemēram, 83 gadus vecais Lietuvas latvietis Jurgensons Klikālos (Lietuva) Pirmā pasaules kara gūsta laiku ironiski raksturo kā “smeķīgu”: “Kara laikā kritis “vaņģībā”, kas, lai nebij gara, bet smeķīga.” Ironiskums te ir personīgs veids, kā palūkoties uz attālās pagātnes notikumiem, tas jau ir izkristalizējies vērtējums, apgalvojums, tuvinās sakāmvardam, tā sniedzot folklorai raksturīgo – vispārīgu skatījumu, attieksmes veidu, teicēja radītu variantu. Iepretim šai ironiskajai pozīcijai novietojamas 74 gadus vecā Bauskas pansionāta iemītnieka Aleksandra Ūdra atmiņas. Viņa pieredzē gūsta laiks Vācijā ir atstājis ļoti traumatisku iespaidu:

Biju I pasaules karā. Kritu gūstā. Frankfurtē pie Mainas upes, tur kādus 60 000 krievu vaņģiniekus apglabāja. Vecajā karā es esu ievainots. Nervi sisti pušu.”¹²

Un:

Vācu tauta ir viena nekrietna tauta. Kad biju gūstā, uz gūstekņiem savādāk nerunāja kā tikai: Russische Schweine, steh auf, steh auf! – un sper ar kāju. Ko ta “steh auf”, ka ir jau pagalam. [Miris.]¹³

Vairākus kolorītus Pirmā pasaules kara dalībniekus sastapis un pierakstījis folklorists Ojārs Ambainis. Atsevišķi viņa pieraksti ir uzlūkojami kā spožas literāras pērles, kas pārsteidz ar spilgtu un māksliniecisko stilu. Skaistkalnes Skaistlejās viņš sastapis 84 gadus veco Jāzepu Žagaru, kurš savus dēkainos kara stāstus iesāk ar krievu-japāņu karu,¹⁴ raksturojot gan izlēmības nepieciešamību sarežģītā situācijā, gan japāņu mentalitāti, goda kodeksu, proti, viņš ar savu personīgās pieredzes stāstu sniedzis dažas, bet raksturīgas vēstures un antropoloģijas ziņas.¹⁵

Turpinājums ir tikpat optimistisks un acīmredzot ataino Pirmā pasaules kara sākuma pašpārliecinātību. Pirmais pasaules karš starp Antanti (Krievijas Impērija, Britu Impērija,

Francijas Trešā Republika, Itālijas Karaliste, ASV u. c.) un Centrālajām valstīm (Vācijas Impērija, Austroungārija, Osmāņu Impērija, Bulgārijas Karaliste) sākās 1914. gada 28. jūlijā un turpinājās līdz 1918. gada 11. novembrim. Kopš kara pirmajām dienām tas aizvien būtiskāk sāk ietekmēt turpmāko dzīvi Latvijas teritorijā. 1914. gada 31. jūlijā Krievijas Impērija izsludina vispārēju mobilizāciju, un nākamajā dienā Vācija, to traktēdama kā agresijas aktu, piesaka karu Krievijai. Vēl pēc dienas – 2. augustā – Vācijas karakuģi apšauda Liepāju. Jau pirmajā mobilizācijā Krievijas armijā iesauca Latvijas teritorijas iedzīvotājus. Armijā mobilizētos vīriešus vecumā no 18 līdz 43 gadiem ieskaitīja Latvijā izvietotajā Krievijas armijas 20. korpusā un pie Daugavpils dislocētajā 3. korpusa 25. kājnieku divīzijā. Armijā mobilizētos zemessargus ieskaitīja Daugavgrīvas cietokšņa garnizonā. “Kopumā no Latvijas teritorijas Pirmā pasaules kara gados mobilizēti 120–140 tūkstoši cilvēku.”¹⁶ 1914. gada augustā Krievijas 1. un 2. armija sāka karadarbību Austrumprūsijā, tomēr tā izrādījās neveiksmīga, un abas armijas tika sakautas. Ģenerāļa Aleksandra Samsonova (*Alexander Samsonov*, 1859–1914) komandēto 2. armiju sakāva Tannenbergas kaujas laikā no 26. līdz 31. augustam, bet ģenerāļa Paula Rennenkampfa (*Paul von Rennenkampff*, 1854–1918) komandēto 1. armiju daļēji sakāva no 6. līdz 15. septembrim pirmās Mazūru ezeru kaujas laikā – ciešot lielus zaudējumus, tai izdevās izvairīties no aplenkuma un atkāpties (tā sauktā Lielā atkāpšanās). Labākas sekmes 1914. gada augustā un septembrī bija Krievijas 3. armijai cīņās ar Austroungāriju Galīcijā. Teicēja Žagara stāstījums, izvērsts romānā, varētu mēroties ar čehu krietnā kareivja Šveika pasauleslaveno attēlojumu.¹⁷ Fantastisko noskaņu nespēj kļiedēt pat skarbā personīgā realitāte: no četriem brāļiem, kas ar vāciešiem karoja Pirmajā pasaules karā, tikai viņš ir izdzīvojis, pārējie kritaši:

1914. g. karoju Prūsijā. Kas velns tas par karu! Mums rotnijs bija vācietis – ved mūs virsū saviem brāļiem. Tur iznāca, ka viens pats saņēmu sešus vāciešus. Jājām vienu reiz pa ceļu, bet bijām aizmaldījušies. Ceļa malā ābeļdārzs. Saku, aiziešu pēc āboliem. Bet dārzā māja. Uz balkona seši vācieši dzer tēju, plintes ārā. Domāju – sviedīšu granātu, visi būs beigti. Piešļūcu tuvāk: Hānde Hoch! Saņēmu kā cāļus un vedu uz ceļu pie citiem. Viens no oficiēriem izvelk no kabatas pudeli šņabja – lai palaižot vaļā. Es šim ar to pašu pudeli pa kaklu – ko tu, lops, domā, ka te kāda mandele, kad karo, tad karo!¹⁸

Turpinājums Jāzeņa Žagara gaitām neatpaliek ar savu literāro izpildījumu un te tiek publicēts pilnībā, jo teksta publicējumam vien ir liela vērtība un pārstāsts mazinātu teksta māksliniecisko vērtību un pieredzējuma tiešamību.

Prūsijā 1914. gadā mani ievainoja, kontuzēja un saņēma gūstā. Gandrīz dzīvu apraka, pievilka pie dobes, sāk revidēt kabatas un juta, ka vēl silts un kustas. Aizveda uz Gerlicu Vācijā. Bija sašauta kāja, kad pamodos no nesamaņas, nesapratu, kur atrodos. Blakus gulēja tāds Zālītis no Vidzemes, tas saka – nu, brat, saturies, esam pie friča gūstā!

Divus mēnešus nogulēju ar to kāju. Pēc tam izlasīja mūs, 600 vīrus, un nosūtīja strādāt šahtās 250 metrus zem zemes. Mīra briesmīgi tai lēģerī, apkārtnē bija veseli krievu kapi. Krusti rindās vien. Pēc 3 gadiem un 6 mēnešiem, no tiem 600 ārā uznācām 16 – 4 krievi un 12 latvieši. Tad jau bija Vācijā revolūcija, palaida mūs brīvībā un vēl apdāvināja.

Tajās šahtās, kas jau bija strādīgs un centīgs, dzīvot varēja. Es jau ātri cēlos. Tā vāciešu kārtība tāda: kā kaut kas, vai cirvim kāts nolūzis, vai kas – tūlīt uz darbnīcu, uz reparatūru, un viss darbs stāv. Bet es to nekad nevaru ciest – ko vajag, to padaru un izlaboju viens divi, lai darbs nestāv. Tā es drīzi tiku par meistarū. Kad jau vācietis mana, ka kādam ir smadzenes, to jau ierīko labākā vietā.

Izgudroju jaunu ierīci zeilbānim, kas skaita vagonus. Tiku verkštābē pie rīkiem un sa-meisterēju. Uzraugiem pie mašīnas vairs nav ko darīt, tie spēlē kārtis. Meistars rausta plecus – vai tie inženieri to nevarēja izgudrot! Es pie tās ierīces nostrādāju kādu gadu – kad jau nav to skolas gudrību, kad viss pašam jāizmēģina – ilgi iet. Sākās tas tā. Viens klibis vācietis skaitīja tos vagonus, kas nāca augšā, sprauda tādus puļķīšus dēlī, kā pilni desmit, tā iesprauž vienu lielāku sāk atkal no gala. Tas vienreiz saslīmis, un pieliek tur mani. Es skatos, ka tāda mērķaķošānās vien ir, nevis darbs. Prasu vienam vācietim, vai nav kāds vecs pulkstenis. No tā iztaisīju ierīci, kas skaita: kā aiziet vagonš, uz ciparplates rādītājs nolēc vienu minūti uz priekšu. Atnāk tas klibais un redz, ka te nav, ko darīt – Jozeps iztaisījis mašīnu.

Vienreiz atnāk ofīceris, pārbauda. Redz, ka tā lieta iet, bet liek skrūvēt to manu pulksteni nost. Es nu tīri nobijos. Aizejam gulēt, uzreiz viens zaldāts ienāk un nokliedz manu numuru. Izrauj tīri puspliku no lāvas ārā. Es tik skatos, pa kurām durvīm vedīs. Bija trīs durvis – vienas, kur izdod drēbes, otras – uz istabu, kur pēra uz dzelzs galda, pieskrūvēja un nodeva ar gumijas kabeli, cik kuram bija piespriesti, un trešās, kur iet uz āru. Uzdeva jaunu veļu un baznīcas drēbes – tās uzdeva vienu reizi mēnesī, kad veda uz baznīcu, kas bija katoļi. Bet mani ved uz pilsētu, lielā lepnā mājā. Ieved un pamet vienu tādā istabā, visapkārt spoguļi un durvis. Uzreiz ieskrien sulainis un ieved citā istabā. Tur pie marmora galda seši vācieši. Viens tāds resns prasa, vai varot pārdot šiem to patentī. Bet es iedomāju – vācieši tagad ir Latvijā, saku, ka neesmu krievs, bet latvietis un jūsu pilsonis, ko es tur varu pārdot. Šie nu sarunājas savā starpā un atlaida mani kā brīvu strādnieku.

Dzirdams bija, ka drīz karam beigas un vācietis sakauts. Trīs latviešu puikas norunājām bēgt uz mājas pusi. Kādas trīs nedēļas mētājāmies apkārt, grūti bija, jo kur tu rausi ēdamo. Kad atnācām Polijā, bija labāk – zemnieki vienmēr pabaroja. Vienreiz uz ceļa piebrauc limuzīns, iekšā trīs vācieši ar sarkanām lentēm uz rokām. Sakām, ka esam latvieši un ejam uz mājām. Viens sāk runāt skaidri krieviski un saka, ka tie paši krievi jau esat, braucam uz Frīlandi pie amerikāņiem lēģerī. Aizbraucām, tur paēdināja, sakopa. Salaida bijušos zirgu staļļos, gulējām trīs stāvos. Bija jau noslēgts miers. Apsargāja maz, klidām apkārt. Vienreiz iegāju vienā muižā, sievieši vien. Muižas kundze poliete prasa – ko mākot strādāt. – Visu, kas vien ir! – Vai nevarot pumpi sētā sataisīt. Sataisīju un saņēmu labu dāvanu.

Tad sāka lasīt pa tautībām. Krievus aizdzina uz nometni, mežā zem klajas debess, lielinieki toreiz savējos neizpirka. Mazās valstiņas savējos izpirka. Salasīja mūs, 500 latviešus, un aizveda līdz Lietuvas robežai. Tālāk lai braucot, kā māk. Sēžam stacijā, bet uz Latvijas pusi vilcienu nav. Brauc tikai no tās puses vācieši ar salaupītām mantām. Ieeju pie leišu stacijas priekšnieka, tas rausta plecus, ko es varu darīt, mums nekāda spēka nav. Tad norunājām paši paņemt vilcienu. Piebrauc 20 vagoni, vācieši ved lopus dzert. Mēs, trīs vīri, ieejam pie vāciešu komandiera vagonā. Šis pielec kājās, priekšā uz galdiņa revolveris, es paņemu to un uzkliežu – vācies ārā ar visu savu laupītāju bandu. Sasēdāmies vagonos un braucam uz Kauņu. Tur saņēma ar godu un mūziku. Avīzes rakstīja “Latviešu vaņģinieki sakāvuši vāciešus”. Uz ielām bija goda

sardzē Lietuvas armija – visādās drēbēs, cits postalās, cits zābakos, bez ieročiem. Lieliski mūs uzņēma un paēdināja tādā lielā zālē. Pie sienas lepns ģerbonis – svētais Jurģis ar zobenu rokā, bet pašiem armija postalās!¹⁹

Vismaz daļēji šā stāsta analīze saistāma ar krievu folklorista Vladimira Proppa (*Vladimir Propp*, 1895–1970) strukturālisma ietvarā veidoto pasaku morfoloģijas tehniku.²⁰ Tā fiksē vienojošas un virzošas vēstošās tēmas (naratēmas), kas veido stāstījumu/pasakas stabilo, strukturējošo pamatu, ko stāstījuma laikā stāstnieks apaudzē ar detaļām, izlaiž vai veido kādu jaunu kombināciju. Žagara stāstu veido vairākas neatkarīgas epizodes, to bagātina detaļas, var just teicēja pašidentitātes konstruēšanu – pasaku attapīgais zaldāts, kas visus piemulķo, cīnās ar velnu un laimīgi pārnāk mājās. Identitātes tapšanu argumentē un papildina vairāki nostāsti arī par tēvatēvu Bērtuli, ko muižkungs pieņēmis sev par vagaru un no kura pats vēlāk baidījies, tā uzsverot “varoņa garu” jau vairākās paudzēs. Tā personīgās pieredzes stāsts pavisam nemanāmi top par brīnumpasaku: 1) varonis dodas pasaulē; 2) tiek gandrīz nogalināts, dzīvs aprakts; 3) pamostas svešā, dīvainā vietā, ir sagūstīts; 4) nokļūst pazemē; 5) ar atjautību tiek virszemē; 6) pazemē ir trīs durvis, atvērsi nepareizās – saņemsi pērienu!; 7) satiekšanās ar noslēpumainiem kungiem; 8) līgums ar pašu nelabo; 9) mājupceļš, dažādi maldinājumi; 10) nokļūšana kādā lielā mājā, vietā, kur tikai “sievieši ir”; 11) nokļūšana pie labajiem, atveseļošanās, atbrīvošana; 12) cīņa ar laupītāju bandu; 13) nokļūšana kādā svešā vietā, kur vietējie pateicas par atbrīvošanu no ļaunās raganas, velna u. tml.; 14) atgriešanās mājās. Notikumi sākas cariskās Krievijas pilsoņa statusā, turpinās Vācijā kā tās pilsonim, pa ceļam vēl amerikāņi, poļi, lielinieku Krievija un postalām vainagotā Lietuvas armija.

Izzinot “apmaldīšanās stāstu” poētiku, folkloriste Sanita Reinsone uzsvērusi stāstījumu (naratīvu) produktivitāti humanitāro un sociālo zinātņu pētnieciskajās disciplīnās, stāstījumu kultūrsociālā fenomena lomu un, atsaucoties uz vairākiem pētniekiem (*Jen Brockmeier*, *Rom Harré*, *Hayden White*, *John D. Niles*), stāstīšanu un stāstus raksturojusi kā “savstarpējās saziņas pamatu”, kas “paver logu uz cilvēka pasaules pieredzējumu un emocijām, ļauj dalīties ar pieredzēto, izjust to un piešķirt jēgu “daudz plašākiem, dažādākiem un sarežģītākiem pieredzes tekstiem un kontekstiem””, “ļaujot mūsdienu cilvēku definēt kā *homo narrans*”.²¹ Minēto pilnībā var attiecināt uz “vaņģības stāstiem”, tāpat arī jāpievienojas viedoklim, “ka pētniecības uzdevums nav stāstā tēlotās (naratīvās) un vēsturiskās patiesības pretstatīšana, izvērtēšana, bet gan stāstītāju atmiņu nozīmes izvērtējums, kā arī tas, ko viņš vēlas ar stāstu pateikt”.²²

Lietuvas PSR Žeimeli folklorists Ojārs Ambainis sastop 1881. gadā Bērzes pagastā dzimušo Jāni Krūmiņu. Viņa divi jaunākie brāļi pazuduši Pirmajā pasaules karā. Teicējs Pirmā pasaules kara laikā nav iesaukts armijā, tomēr, Vācijas armijai tuvojoties, devies bēgļu gaitās. 1915. gada janvārī un februārī Vācijas karaspēks Austrumprūsijā sāka ofensīvu, uzbrūkot Krievijas 10. armijai, kas bija izveidota pēc 1. un 2. armijas sakāves.

Otrās Mazūru ezeru kaujas laikā pie Augustovas 10. armija tika daļēji sakauta un ielenkumā nokļuva tās 20. korpuss, kurā lielā skaitā dienēja arī latvieši. Bojā gāja, bez vēsts pazuda un krita gūstā aptuveni 15–20 000 Baltijas guberņās mobilizēto karavīru.²³

Pēc šīs sakāves kara darbība ātri sasniedza Latvijas teritoriju, un 1915. gada pavasarī un vasarā Vācija okupēja daļu Latvijas teritorijas, iekarotās teritorijas iekļaujot Austrumu frontes virspavēlnieka pārvaldes apgabalā (*Ober Ost*). 1915. gada maija pirmajās dienās Vācijas karaspēks sasniedza Jelgavu, 8. maijā okupēja Liepāju, 17. jūlijā – Dobeli, 18. jūlijā – Tukumu un Ventspili, 1. augustā – Jelgavu un Bausku, 3. septembrī – Jaunjelgavu un 10. oktobrī – Ilūksti. Kopumā 1915. gada karadarbība sašķēla Latvijas teritoriju divās daļās, tomēr vācu karaspēka tālāka virzīšanās tika apturēta. Liela daļa Kurzemes iedzīvotāju devās bēgļu gaitās, un šis fakts tiek samērā bieži pieminēts arī folkloristu vākumos, aptaujājot teicējus par viņu dzīves gājumu. Tas ļauj gūt ieskatu gan par neapskaužamo bēgļu ikdienu, gan dažādiem vēsturiskiem notikumiem, kuru liecinieki viņi ir bijuši.

Teicējs Krūmiņš ir izstāstījis personīgās pieredzes stāstu par Kurzemes bēgļu piedzīvoto Rīgas frontē, brāļiem latviešiem un neapskaužamo bēgļu likteni:

Pasaules karā mani nepaņēma. Biju pie saimnieka te leišos. Nāca vācietis virsū, visi bēga uz Krieviju. Es piemetos ar sievu pie tranšeju rakšanas pie Rīgas un gar Daugavu. Tādu katorgu nekur nebiju redzējis. Turpat grāvjos gulējām, turpat rakām. Sievu tur pazaudēju, tikai 27 gadi bija, ar tīfu nomira. Katrs zaldāts tur varēja strādniekam splaut virsū. Tur es sāku saprast, ka cilvēki ir neprātīgi. Mēs rokam grāvjus, kur slēpties, vācietis gudro bumbas un gāzes, kā mūs no tiem grāvjiem izdzīt. Un visus ēd utis nost! Oficiēri, tie dzīvoja labi, vienā dzeršanā, un, kad piedzērās, mācās virsū mūsu sieviešiem. Krievi vēl nekas, bet bija mums daži latviešu virsnieki, tie bija tie trakākie uz dzeršanu. Viens tāds praporščiks bija – vārdu neatminos –, piedzēries lida man virsū, sak' tu, Krūmiņ, tāds pats latviešu mātes dēls kā es, bet tu esi cūka un zemes racējs, bet es esmu skolās gājis un gribu par cilvēku būt. Vēlāk, teica, esot dzērumā nošāviēs.²⁴

Stāsts ne tikai par ikdienu, realitāti, bet arī par teicēja identitātes tapšanu (“tur es sāku saprast!”) un kārtu atšķirībām sabiedrībā, kurās gan Pirmais pasaules karš ienesa būtiskas izmaiņas. Aiz patriotiskajiem stāstiem par strēlnieku pulku dibināšanu 1915. gada augustā un savas zemes aizsargāšanas tēmas noderīgi ir arī šādi vēstījumi, kas turpina pētīt cilvēka dabu, humānisma avotus, kultūras un tikumu bezspēcību kara pasaules nosacījumos.

Bauskā Ojārs Ambainis satīcis Pirmā pasaules kara dalībnieku 85 gadus veco Kārli Graumani, kurš 1915. gada jūlijā un augustā pārdzīvojis gāzu uzbrukumu Osovecas cietoksnim:

1914. gadā mani iesauca armijā. 9 mēnešus sēdējām Prūsijā, Usuvecas cietoksnī.²⁵ Tad vācieši sāka karot ar gāzēm. Vienā tādā uzbrukumā no mūsu rotas palika tikai 13 vīru, tāpēc ka bijām ierakušies kalna galā, kur vējš to nāves mākonī pārpūta pāri. Tika jau man ar, veselu gadu ārstējos Maskavā, bet visu laiku biju, kā saka, nāvei zobu galā. Daudz bij laika izdomāties par dzīvi – kāds nožēlojams kukainis tas cilvēks ir: no tādas gāzes tev visas iekšas pagalam, paelpot nevari. Sieva bija aizbraukusi uz Harkovu, rakstīja, ka tur esot labs ārsts institūts. Prasīju, lai aizsūta mani tur, un tur mani izārstēja. Tur bija visjaunākās zāles, tāds pulveris, no kura bija jāņem. Ēst drikstēja tikai divus suharus pa dienu un tēju. Taču dabūja mani uz kājām, sāku strādāt vienā fabrikā par uzraugu.²⁶

Kārļa Graumaņa stāstījums ir par maz zināmu Pirmā pasaules kara epizodi, kas vēlākajā literatūrā nodēvēta par Mirušo (vīru) uzbrukumu. Vācieši ilgstoši apšaudījuši Osovecas cietoksni ar lielgabaliem, bet nespēja ieņemt un nolēma to ieņemt ar indīgo gāzu palīdzību. Vienā no reizēm, kad viņi cietokšņa aizstāvjiem uzbruka ar indīgajām gāzēm, 226. pulka 13. rotas kareivji, zaudējuši pusi no saviem zaldātiem, ar apdegušām sejām, sakropļoti un saindēti pārgājuši pretuzbrukumā. Vācieši nav spējuši izturēt šo skatu un metušies bēgt, daudzi sapinušies dzeloņdrātīs un gājuši bojā. Padomju Savienības gados Pirmajam pasaules karam neveltīja pārāk lielu uzmanību, to dēvējot par imperiālistu karam. Līdz ar to šī izmisuma un varonības epizode nebija plaši zināma. Krievu karavīru varonībai uzmanību pievērta tikai visai nesen. 2011. gadā Artjoms Deņisovs (*Artem Denisov*) žurnālā “Bratiška” publicēja rakstu “Osoveca. Mirušo uzbrukums” (*Osovets. Ataka mertvetsov*),²⁷ tas izraisīja neskaitāmu interneta mēmju parādīšanos un dažādas, arī vizualizētas, atsauces uz notikumu, kad sakropļota krievu rota liek bēgt veselam vācu pulkam.²⁸ Savā ziņā tas ir Austrumu frontes ekvivalents Rietumu frontē izplatītajai leģendai par “Monsas eņģeļiem”, kas parādījušies angļu zaldātiem un palīdzējuši uzvarēt kaujā.²⁹

Teicējs Kārlis Graumanis Harkovā nokļūst arī tamdēļ, ka uz turieni, sākoties Pirmajam pasaules karam, kopā ar 25 000 strādnieku ir evakuēta fabrika “Union”. Kad Harkovu ieņēma vācieši, Kārlis Graumanis kopā ar sievu dodas atpakaļ uz Latvijas teritoriju un apmetas uz dzīvi Jelgavā. Proti, Graumanis nu ir militārās valstiņas *Ober Ost* pārvaldītās teritorijas iedzīvotājs un 1919. gadā tiek iesaukts nu jau Bermonta armijā. Vai Graumanis 1919. gadā saprata, kādā valstī viņš dzīvo? Stāstot par to 1965. gadā, gan ir skaidrs, kuri ir “suņi” un kuri ir “cūkas”:

Jelgavā 1919. g. organizējās Bermonta armija. Mani arī iesauca. Slimības dēļ ielika mani par policistu. Bija jāstāv uz Pasta un Kannizeru ielas stūra. Tur vienā mājā bija Stefainagena drukātava,³⁰ bet pretim māja, kur dzīvoja pats Bermonts-Avalovs. Pats viņš bija krievs, bet vāciski vien runāja. Tajā viņa armijā bija visādi – visvairāk gan vācieši, bet arī krievi un latvieši. Šmucīgs amats bija tas policista darbs, bet vismaz paēst deva un kaut kādu algu maksāja. Bija jāprasa ausveisi visiem, bet oficiēri ar dāmām tik ņirgājās un sauca par latviešu cūku.

Vienreiz iznāk pastaigāties pats Bermonts ar suni. Es prasu ausveisu, kā nu māku, lauzītā krievu un vācu valodā. – Vai es šo nepazīstot, tā viņš prasa. Es jau pazīstu gan, bet neatlaižos, aizvedu uz sardzi. Tur vairums latviešu, es saku, ka atvedu Bermonta suni. Visi smējās. Vēlāk viens latvietis bija Bermonta suni nošāvis, tad atzina, ka visi latvieši ir buntavnieki, un mūs no dienesta atlaida. Kur tas Bermonts pats palika, nezinu.³¹

Šķiet, šis ir viens no retajiem Pāvela Bermonta-Avalova (*Pavel Bermond-Avalov*, 1877–1974) pieminējumiem latviešu folklorā. Tikpat reti ir Bermonta armijas karavīra stāstījumi, tamdēļ šādu folkloras vienību izziņas un liecības vērtība ir ļoti augsta. Avantūriskais un anekdotiskais stāstījuma stils nerada šaubas arī par stāstnieka attieksmi ne tik daudz pret Bermontu, cik pret laikmeta vēsturiskajiem notikumiem kopumā, kas ir būtiski viņa pieredzes notikumi.

Ko teicēji atceras, kam pievērs uzmanību, kā vērtē notikumus, lielā mērā ir atkarīgs arī no intervijas laikmeta. Tā 1882. gadā dzimusi un 1964. gadā Aucē sastaptā teicēja Katrīna Korbmahere atceras Pirmā pasaules kara gadus, kas pavadīti Sevastopoles cietoksnī. Tur viņa vairākkārt tikusies ar Vladimiru Ņeņinu (*Vladimir Lenin*, 1870–1924), sarunājušies, viņa sarunā ar folkloristiem uzsvērusi Ņeņina vienkāršību, laipno valodu, “viņš teica: beigsies karš, un tavs mūžs būs nodrošināts. Nu tā ir arī, saņemtu pensiju, nav jādomā, ka palikšu bez maizes vecumā.”³²

Ar Ņeņinu ticies 1896. gadā Tverā dzimušais Nikolajs Barklajs, kurš, laikam ritot, pazaudējis uzvārda daļu, uzskata sevi par Mihaela Andreasa Barklaja de Tolli³³ radnieku, kura piemineklis līdzās Kristus Piedzimšanas pareizticīgo katedrālei mūsdienās rotā Rīgu. Teicējs 20. gadsimta sākumā ar ģimeni pārcēlies uz Latviju, beidzis *Academia Petrina* Jelgavā. 1915. gadā iesaukts cara armijā, vēlāk, cara režīmam sabrūkot, automātiski (Sic!) pārgājis revolucionārās armijas rindās, cīnījies pret Aleksandru Kolčaku (*Alexander Kolchak*, 1874–1920) Sibīrijas frontē, pret Vrangeli (*Pyotr Wrangel*, 1878–1928) un Alahno³⁴ Krievijas dienvidos. Latvijā atgriezies 1924. gadā. Protams, svarīgs ir stāsta radīšanas brīdis, auditorija, ciemos ir padomju folkloristi, ir 1964. gads, padomju valsts, un seko patētisks stāsts par tās daudzsološo sākumu:

I pasaules kara laikā bija Tulā mežu rūpniecības nodaļas vadītājs. Mežu bija daudz, bet ar strādniekiem švaki. Bija man padoti 180 vācu gūstekņi, strādāja meža darbos. Man kā vācu valodas pratējam iznāca daudz darba, gādājot, ko ēst, un apgādājot. Izrādījās, ka iepriekšējais priekšnieks, viens palkavnieks, kam bija uzticēti vācieši, visu naudu pilsētā notriecis. Dabūju jaunu naudu un nopirku vāciešiem vaļņkus. Tad notika revolūcija. Visi strādāja dūšīgi, jo vācieši domāja, ka nu drīz tiks uz mājām. Tulai bija jāapgādā ar malku Maskavu. Plānu izpildījām. 1918. g. aprīlī Maskavā bija mežu darbinieku kongress. Mani ievēlēja prezidijā. Pēc tam prezidiju pieņēma pie sevis Ņeņins. Noslavēja mani Ņeņins, kopā nofotografējāmies. Trīs, četras stundas pabijām kopā, pasniedz vīnu. Ņeņins bija ļoti asprātīgs. Man teica: “Es pēc valodas jūtu, ka tu esi rīdzenieks, latvieši ir ļoti attīstīta tauta, nav izlūtināti, no darba nebaidās.”³⁵

LPSR folkloras ekspedīciju materiāli ievērojami paplašina specifiskās zināšanas par Pirmo pasaules karu un sniedz materiālus par mazāk zināmiem notikumiem. Iegūtie dati ļauj paplašināt izpratnes loku un pētnieciskajā aprītē ievest līdz šim nelietotus tekstus, kas līdzvērtīgi jau publicētajām laikabiedru atmiņām.³⁶ Tāpat folkloristu ekspedīcijās iegūtie nostāsti paplašina izpratni par folkloru, novadu kultūras vēsturi, sniedz zināšanas par “parasto” cilvēku, tā ļaujot memoriālajā kultūrā iekļaut arī nezināmas personas, izgaismot aizmirsto un nepieminēto. Līdzās tam Pirmā pasaules kara personīgās pieredzes stāsti un atmiņas LPSR folkloristu lauka pētījumos sniedz nozīmīgus piemērus memoriālās kultūras teorētiskajā izpētē, saistot būtiskus atmiņas konstruktus kā klusēšana, trauma, īgnums, piemiņas vietas u. tml., kas nozīmīgi modernajā atmiņas izpētē.³⁷

Pētījums tapis ar Latvijas Zinātnes padomes atbalstu projektā “Latviešu folkloristika (1945–1985)”, projekta Nr. lzp-2018/2-0268

Atsauces un piezīmes

- ¹ *First World War Folk Tales*. Eds. H. Watts, T. Thomas. The History Press, 2014.
- ² Asmane A. *Jaunais īgnums par memoriālo kultūru. Iejaukšanās*. Rīga: Zinātne, 2018. 22. lpp.
- ³ LFK 1975, 3304.
- ⁴ LPSR – Latvijas Padomju Sociālistiskā Republika (1940–1941; 1944–1990).
- ⁵ LPSR folkloristu ekspedīciju nozīmi raksturojis Toms Ķencis, plašāk izvērtējot pirmo astoņu padomju ekspedīciju materiālus (sk.: Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2019.).
- ⁶ Autobiogrāfiskas ziņas par teicēju pirms LFK 1968, 4438.
- ⁷ Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. 103. lpp.
- ⁸ Hartmanis J. *Latviešu strēlnieki Ķekavas kaujā 1916. gada martā*. Rīga: Jumava, 2012. 206 lpp.
- ⁹ Asmane A. 2018. *Jaunais īgnums par memoriālo kultūru. Iejaukšanās*. 36. lpp.
- ¹⁰ Turpat. 34. lpp.
- ¹¹ Aiz LFK 1968, 5050 (biogrāfijas turpinājums).
- ¹² LFK 1975, 2260.
- ¹³ LFK 1975, 2261.
- ¹⁴ Krievu-japāņu karš norisinājās no 1904. gada 8. februāra līdz 1905. gada 27. jūlijam. Karā tika iesaistīti vairāki tūkstoši latviešu.
- ¹⁵ LFK 1975, 3174.
- ¹⁶ Zariņš K. *Vācu okupācijas režīms Kurzemes guberņā (1915–1917): militārā pārvalde un civiliedzīvotāji*. Rīga: Drukātava, 2014. 18. lpp.
- ¹⁷ Hašeks J. *Krietnā kareivja Šveika dēkas pasaules karā*. Rīga: Liesma. 1983.
- ¹⁸ LFK 1975, 3175.
- ¹⁹ LFK 1975, 3177.
- ²⁰ Propp V. *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press, 2009.
- ²¹ Reinsone S. *Apmaldīšanās poētika teikās, stāstos un sarunās*. Rīga: LFMI. 2017. 11. lpp.
- ²² Turpat. 22. lpp.
- ²³ Turpat. 16. lpp.
- ²⁴ LFK 1975, 3232.
- ²⁵ Usovecas cietoksnis, pareizi – Osovecas cietoksnis (tagad – Polijā, netālu no Belostokas).
- ²⁶ LFK 1975, 3300.
- ²⁷ http://www.bratishka.ru/archiv/2011/1/2011_1_9.php (skatīts 2018.27.09.)
- ²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=U518G8fUk6o>, (skatīts 2018.27.09.).
- ²⁹ The Angels of Mons. *First World War Folk Tales*. Eds. H. Watts, T. Thomas. The History Press, 2014. Pp. 44–53.
- ³⁰ Stefenhāgena drukātava.
- ³¹ LFK 1975, 3302.
- ³² LFK 1968, 5040.
- ³³ Mihaels Andreass Barklajs de Tollī (*Michael Andreas Barclay de Tolly*, 1761–1818) – vācbaltietis, Krievijas Impērijas kara ministrs (1810–1812), vadījis Krievijas armiju 1812. gadā pret Napoleonu I, komandēja Prūsijas-Krievijas apvienotos spēkus (1813–1814), kņazs. <https://bbld.de/0000000080999651> (skatīts 2019. 08.01.)
- ³⁴ Alahno – nenoskaidrota persona. Iespējams, vairākus gadus pēc notikumiem teicējs personas uzvārdu neatceras pareizi vai pierakstītais pārpratis. Varētu būt, piemēram, Nestors Mahno (1888–1934), kas Pirmā pasaules kara gados un Krievijas Pilsoņu kara laikā komandēja Zemnieku sacelšanās armiju, ar kuru gan sadarbojās, gan pret kuru cīnījās Sarkanā armija.
- ³⁵ LFK 1968, 4049.
- ³⁶ Sk., piemēram, Jāņa Amata grāmatu par Jēkabpili un tās apkārtni Pirmā pasaules kara laikā (Amats J. *Jēkabpils frontes lokā, 1914–1918*. Jēkabpils: [b. i.], 2016. 259 lpp.).
- ³⁷ Asmane A. *Jaunais īgnums par memoriālo kultūru. Iejaukšanās*.

Gatis Ozoliņš

The World War I Folklore in the Collections of the Scientific Expeditions of Folklorists of the Latvian SSR in 1964 and 1965

Summary

Keywords: the World War I folklore, a story of a personal experience, folklore expeditions, memories, identity

The concept “World War I folklore” incorporates the folklore used, spread and produced by the World War I participants – soldiers and persons directly involved in military actions, prisoners of war, the wounded, civil population, press, etc. A significant text corpus consists of the personal experience stories memorised by war participants and eyewitnesses, and recorded after the end of the war. Within the frame of this paper, special attention will be drawn to personal experience texts, treating them as research sources of World War I events, life-story fragments, which provide a different kind of knowledge about war, people, places and events.

Within the genre of war tales, a subcategory under the title of *Vaņģības stāsti* [Stories of Prisoners of War] has been singled out, since these stories reflect the experience of those Latvian soldiers in the army of Russian Empire, who were taken prisoners in 1914 and 1915. These stories have a special emotional and historical value, since there are quite a few testimonies about the experience of Latvian soldiers at the beginning of WWI and about how they were taken prisoners of war. The paper includes several folklore units (e.g. about the defenders of Osoveca fortress and stories about “The Attack of the Dead”, as well as Bermond, Lenin, etc.).

Tautasdziesmas un padomju valsts: 1953. gada diskusija par latviešu tautasdziesmu publicēšanas principiem

Atslēgvārdi: padomju ideoloģija, padomju folkloristika, tautasdziesmu publicējumi, folkloras pētniecības nacionālās tradīcijas

“Līdzās latviešu valodai latviešu tautas dziesma ir cements, kas tur kopā latviešu tautu un netieši arī Latvijas valsti,” tā 1940. gadā savas monogrāfijas ievadā rakstīja ievērojamais latviešu tautasdziesmu formas pētnieks Ludis Bērziņš, tālāk paskaidrojot, ka “tautas dziesmas apvieno dažādus sociālos slāņus, dažādu uzskatu cilvēkus un arī dažādas vecuma pakāpes” un tādējādi kalpo kā nozīmīgs tautas vienotības faktors.¹ Tā paša 1940. gada 17. jūnijā Rīgā ienāca padomju karaspēks un sākās pirmais padomju okupācijas posms Latvijas vēsturē, kam pēc Otrā pasaules kara sekoja turpinājums – pusgadsimtu ilgā Latvijas dzīve Padomju Savienības pakļautībā.

Folklorai, īpaši tautasdziesmām, bija nozīmīga loma arī padomju ideoloģijā, kas diktēja noteikumus jaunās Latvijas PSR zinātnes un kultūras izveidei. Padomju ideoloģija iemiesoja vienīgo pareizo “zinātnisko” pasaules uzskatu padomju valstī – marksismu-ļeņinismu, uz kā tika balstīta valsts politika visās jomās – no ekonomikas līdz zinātnei, kultūrai un sadzīvei. Kā raksta vēsturniece Daina Bleiere:

Marksisms-ļeņinisms tika pasniegts kā sava veida plāns, ceļa karte, kas norāda pareizo sabiedrības attīstības virzienu. [...] Marksisma-ļeņinisma teorija tika uzskatīta par universālu, to varēja izmantot, lai izskaidrotu pilnīgi visus sabiedrības dzīves aspektus.²

Pirmajā pēckara desmitgadē marksisma-ļeņinisma doktrīna tika operatīvi lietota arī latviešu folkloristikas zinātnes pārstrukturēšanai jaunajā padomju gultnē. 1953. gadā iznākušajā LPSR Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūta otrajā rakstu krājumā blakus institūta direktora Roberta Pelšes rakstam ievietots arī PSRS Zinātņu akadēmijas Maksima Gorkija vārdā nosauktā Pasaules literatūras institūta profesora Viktora Sidelņikova (*Viktor Sidelnikov*, 1906–1982) apcerējums “Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī”, kurā viņš rakstīja:

Ļeņina-Staļina partija un padomju valdība māca mūs tautas dzejiskajā daiļradē³ un citos tautas mākslas veidos redzēt valstisku vērtību, kas nedrīkst būt par šaura speciālistu loka piederumu, bet kam jāpieder visai tautai; redzēt tajā bagātu dzejas mantojumu, kas mums kritiski jāapgūst, atlasot labāko, kas patiešām tautisks un progresīvs.⁴

Metodoloģiskie principi klasiskās folkloras materiāla pārvērtēšanai tika izstrādāti, mērķtiecīgās kritiskās publikācijās noliedzot līdzšinējos sasniegumus latviešu folkloras vākšanā un teorētiskajā izpētē. Kā liecina Etnogrāfijas un folkloras institūta līdzstrādnieka Borisa Infantjeva pārskats “Padomju Latvijas folkloristu sasniegumi desmit gados”, jau 1950. gadā, pateicoties Roberta Pelšes, Jāņa Niedres un Artura Ozola rakstiem, “cīņa pret buržuāziskās folkloristikas paliekām”, respektīvi, mitoloģisko, vēsturiski ģeogrāfisko, kultūras loku u. c. teorijām bija pamatos pabeigta, tās “satriecot līdz pamatiem”.⁵ Sevišķi aktīvi šajā jomā darbojās padomju folkloristikas ideju pārnēsētājs un pielāgotājs Latvijā Jānis Niedre,⁶ kas veicis arī latviešu folkloristikas stūrakmeņa – Krišjāņa Barona sastādīto “Latvju dainu” – pārvērtējumu marksisma-ļeņinisma gaismā.⁷ Rakstā “Krišjāņa Barona “Latvju dainas” un latviešu padomju folkloristu uzdevumi” Niedre, kaut secinājis, ka “Krišjāņa Barona mūža darbs – latviešu tautas dziesmu izdevums – paliek kā ļoti vērtīgs ieguvums Padomju Savienības zinātnei”, jo “ir ļoti svarīgs autentisks materiāls par latviešu tautas dzīvi, tās vēsturi un pasaules uztveri līdz apmēram 19. gadsimta pēdējam ceturksnim”, tomēr atzīst, ka Barona iedibinātā tautasdziesmu klasifikācijas sistēma ir jāmaina, jo tā balstīta ideālistiskā dabas un sabiedrības skaidrojumā, neatsedz tautasdziesmu šķirisko raksturu utt. Bet – pats galvenais – “K. Barons nesaprata, ka jaunos sociāli ekonomiskajos apstākļos katra tautas dziesma mainās ir pēc formas, ir pēc nozīmes – semantikas. Viņš nesaprata, ka kapitālisma laikmetā parādās gluži jaunas, no literāriem avotiem izaugušas dziesmas”, tāpēc jaunāku laiku sacerējumus “Latvju dainās” nav ievietojis. Turklāt Niedres skatījumā Barona “kļūdainā atziņa”, ka tautasdziesmas mantotas no sirmas senatnes un mūsdienās pakāpeniski izzūd, ir veicinājusi folkloristikas reakcionāro teoriju rašanos buržuāziskajā Latvijā.⁸

Taču Krišjāņa Barona un latviešu starpkaru folkloristikas iedibinātās tautasdziesmu izpētes un publicēšanas tradīcijas padomju folkloristikas veidotājiem nebija viegli apacejamas. Par to liecina arī 1953. gada 31. oktobrī Etnogrāfijas un folkloras institūta organizētā diskusija par latviešu tautasdziesmu publicēšanas galvenajiem principiem, kas būtībā ir viedokļu apmaiņa starp divām atšķirīgām zinātnes sistēmām par tautasdziesmu un – plašākā mērogā – visas folkloras kā latviešu kultūras būtiskas sastāvdaļas izpratni un izmantošanu sabiedrības izglītošanas mērķiem. Vienas sistēmas pamatā bija padomju ideoloģija, otras – folkloras pētniecības nacionālās tradīcijas.

Ieskats latviešu tautasdziesmu publicēšanas vēsturē

Latviešu tautasdziesmu publicēšanas vēsture sākās 18. un 19. gadsimta mijā ar apgaismības laika ideju nesēja Johana Gotfrīda Herdera (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1803) iedvesmotās vācbaltiešu inteliģences ieguldījumu tautasdziesmu vākšanā un publicēšanā cilttautu auditorijai.⁹ Tā turpinājās ar jaunlatviešu organizēto folkloras vākšanas kustību latviešu sabiedrībā 19. gadsimta otrajā pusē, kuras rezultāts bija pirmais pilnīgais latviešu tautasdziesmu izdevums – Krišjāņa Barona sakārtotās un komentētās “Latvju dainas” (1894–1915), kam latviešu kultūrā ir ne tikai zinātniska,¹⁰ bet arī nacionāla vērtība, proti, “šim izdevumam tā tapšanas laikā bija jāveic simbolisks uzdevums – jāpierāda, ka Kurzemes,

Vidzemes un Vitebskas guberņas zemnieki ir viena – latviešu – tauta ar savu raksturu, kultūru un pagātni, kas tiesīga cerēt uz nacionālu patstāvību”¹¹

Pirmās Latvijas brīvvalsts laikā, kad folkloristika ieguva patstāvīgas zinātņu nozares statusu,¹² “Latvju dainas” tika iekļautas skolu un augstskolu mācību programmās un uz ilgiem laikiem kļuva par tautasdziesmu pētījumu galveno avotu. 1922. gadā iznāca to otrais izdevums un vēl divi uz “Latvju dainu” bāzes veidoti, plašam lasītāju lokam adresēti tautasdziesmu lielpublicējumi. “Latvju tautas dainu” (1928–1932) divpadsmit sējumu izdevuma mērķis bija izglītēt sabiedrību ar cenas un metiena ziņā visiem pieejamu enciklopēdisku tautasdziesmu krājumu, kuru papildināja dažādu nozaru speciālistu zinātniski apcerējumi, pazīstamu latviešu mākslinieku veidotas ilustrācijas un melodiju piemēri,¹³ savukārt “Latvju dainas. Pamatdziesmas” (1928–1932) sešos sējumos piedāvāja lasītājiem skaistāko tautasdziesmu antoloģiju, kam, pēc sastādītāja Luža Bērziņa vēlmes, vajadzēja kļūt “par ierosinājumu tautas dziesmas ne vien plauktā turēt vai teorētiski apspriest, bet viņu garā un izpratnē ieaukt, viņas lietojot, t. i., lasot un dziedot.”¹⁴ Tautasdziesmu tekstu izlasi izdevumā papildina atsevišķu dziedātāju teiktās dziesmu virknes, pēc tautasdziesmu parauga sacerētā dzeja, tautasdziesmu tulkojumi vācu un krievu valodā, kā arī paša autora zinātniskās apceres, to skaitā “Tautas dzejas nozīme latviešu tautas dzīvē”.

Pēc “Latvju dainu” iznākšanas tautasdziesmu vākšanu turpināja 1924. gadā dibinātā Latviešu folkloras krātuve, kuras arhīvā līdz pagājušā gadsimta 30. gadu vidum bija ienācis vairāk nekā 435 000 tautasdziesmu tekstu.¹⁵ No tiem ap 32 000 no “Latvju dainām” atšķirīgu dziesmu publicēts folklorista un valodnieka Pētera Šmita rediģēto “Latvju dainu” papildinājumu četros sējumos (1936–1939), kuru ievadā Šmits raksta:

[..] uz priekšu būs reiz jāizdod pilnīgs dziesmu krājums, kur būs apvienoti visi līdz šim uzrakstītie materiāli. [...] Bet tādi milzu darbi nav tik vienkārši izdarāmi, kā tas varbūt izliekas apstākļu nepazinējam. Dziesmu kārtošana vien jau aizņemtu kādus desmit gadus, un otri desmit gadi būtu vajadzīgi dziesmu krājuma iespiešanai. [...] Tādēļ nebūtu pareizi, ja mūsu lielā dziesmu bagātība 20–30 gadu gulētu tikai krātuves skapjos un paliktu plašākai publikai nepieejama.¹⁶

Pēc padomju varas otrreizējās nostiprināšanās Latvijā Latviešu folkloras krātuve tika pārveidota par Folkloras institūtu, kas nepilnu gadu bija Latvijas Valsts universitātes sastāvdaļa, bet no 1946. gada tika iekļauts Latvijas PSR Zinātņu akadēmijā (LPSR ZA), kur 1951. gadā, pievienojot etnogrāfijas sektoru, pārtapa par LPSR ZA Etnogrāfijas un folkloras institūtu,¹⁷ kas aktīvi turpināja folkloras, tostarp tautasdziesmu, vākšanas darbu. Ievērojams dziesmu skaits tika iegūts jau pirmajās pēckara folkloras ekspedīcijās, par spīti pieprasījumam pēc padomju folkloras vākumiem.¹⁸ Iepriekš minētajā Borisa Infantjeva atskaites rakstā par institūta darbu norādīts, ka uz 1950. gada 1. jūliju folkloras arhīvā pavisam kopā reģistrētas 902 417 tautasdziesmas.¹⁹ Tādējādi atkal aktualizējās jautājums par tautasdziesmu kā nozīmīgas latviešu kultūrvērtības “atdošanu atpakaļ tautai” jauna – akadēmiska – tautasdziesmu lielizdevuma (10–15 sējumos) veidošanā. Kā savā pārskatā par 1953. gada diskusiju norādīja Etnogrāfijas un folkloras institūta līdzstrādnieks Kārlis Arājs,

darbs pie akadēmiskajā izdevumā ievietojamā dziesmu materiāla apzināšanas un grupēšanas jau sācies, taču vispirms bija jāapmierina prasība pēc jaunas – padomju vērtībās balstītas – tautasdziesmu izlases plašam lasītāju lokam.²⁰ Tautasdziesmu tekstu materiāls izlasei bija sagatavots jau 1952. gadā. 1953. gadā sākās darbs pie tā sistematizēšanas nodaļās, un Etnogrāfijas un folkloras institūta zinātniskajam līdzstrādniekam Jānim Albertam Jansonam tika uzdots izstrādāt izlases prospekta projektu, kura apspriešanai rīkota vērienīga diskusija.²¹

1953. gada diskusija Staļina laika padomju folkloristikas kontekstā

Folkloras kulta un līdz ar to arī folkloristikas uzplaukums Padomju Savienībā sākās pagājušā gadsimta 30. gados ar Krievijas vadošā folklorista Jurija Sokolova (*Juri Sokolov*, 1889–1941) programmatiskajiem rakstiem presē. 1933. gadā Sokolovs kļuva par PSRS Rakstnieku savienības Folkloras nodaļas priekšsēdētāju un 1934. gadā rakstā “Folkloras raksturs un folkloristikas problēmas” (*Priroda fol'klora i problemi fol'kloristiki*) un tam sekojošajos teorētiskajos apcerējumos formulēja padomju folkloristikas pamatprincipus un mērķus. Viņš definēja folkloru kā plašu tautas masu poētisko mutvārdu daiļradi, uzsvēra folkloras radniecību ar literatūru un atbilstoši – folkloristikas nozares piederību literatūrpētniecībai, izcēla folkloras teicēja kā teksta autora nozīmi, kā arī pasludināja folkloru par šķiru cīņas ieroci kā pagātnē, tā tagadnē, pieļaujot klasisko folkloras formu atdzimšanas iespējas jaunā – sociālistiskajā – īstenībā.²²

Komunistiskās partijas un valdības atbalstu padomju folkloristikas attīstībai nodrošināja sociālistiskā reālisma tēva rakstnieka Maksima Gorkija (*Maxim Gorky*, 1868–1936) runa “Par literatūru” (*O literature*) Pirmajā Vissavienības padomju rakstnieku kongresā (17.08.1934.), kurā viņš ne tikai lika pamatus sociālistiskā reālisma metodei, bet arī izcēla folkloras kā darba tautas īstenās vēstures un mākslinieciskā gara atspoguļotājas lielo nozīmi padomju kultūras celtniecībā.²³ Pareizi atlasīta un interpretēta, klasiskā folklorā līdz ar jauniem sociālisma pozitīvo pieredzi ietverošiem folkloras vākumiem kļuva par nozīmīgu līdzekli padomju pilsoņu ideoloģiskajā audzināšanā, un folkloras speciālisti – par ekspertiem folkloras marksistiski ļeņinskam lasījumam ne tikai zinātniskajos pētījumos, bet arī visu līmeņu izglītības programmās un strauji plaukstošajā mākslinieciskajā pašdarbībā. Tas savukārt pastiprināja folkloristu darbības kontroli un koordinēšanu “no augšas” gan katras republikas, gan visas Padomju Savienības mērogā.

Labs piemērs folkloristu darba koordinēšanas centieniem ir Baltijas padomju republiku folkloristu konference, kas notika Rīgā no 1951. gada 25. līdz 29. martam. Konferenci organizēja LPSR ZA Etnogrāfijas un folkloras institūts, tā tika atspoguļota gan Latvijas, gan savienoto republiku presē.²⁴ Trīsdesmit referātus plašai auditorijai²⁵ nolasīja folkloras pētnieki no Latvijas, Lietuvas, Igaunijas, Krievijas, Ukrainas, Baltkrievijas un Karēļu-Somu Padomju Republikas. Uzmanība tika pievērsta galvenokārt diviem jautājumu lokiem: padomju folkloristikas teorijas pārskatīšanai Josifa Staļina (*Joseph Stalin*, 1878–1953) darba “Marksisms un valodniecības jautājumi” (*Marksizm i voprosi yazikoznaniya*, 1950) gaismā²⁶

(“buržuāzisko” teoriju un Nikolaja Marra (*Nicholas Marr*, 1865–1934) mācības kritikai, folkloras definīcijas paplašināšanai, ietverot arī kapitālisma un sociālisma laika folkloras žanrus, vēsturiskajai pieejai folkloras klasifikācijā) un padomju folkloras aktīvai vākšanai, izpētei un izdošanai.²⁷

1952. gada 18. jūnijā Etnogrāfijas un folkloras institūts organizēja atsevišķu folkloras vēsturiskajai periodizācijai topošajos folkloras materiālu izdevumos veltītu diskusiju “Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures problēmas”, kurā pamatreferātu ar tādu pašu nosaukumu nolasīja Arturs Ozols, un tika apspriests viņa piedāvātais “Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures prospekta projekts”. Koreferātus par latviešu tautasdziesmu, tautas sakāmvārdu un miklu žanru specifiku un to vēsturiskās periodizācijas problēmām nolasīja Jānis Alberts Jansons, Vilma Greble, Pēteris Birkerts un Alma Ancelāne. Savā vēsturiskās pieejas izmantojuma pieredzē krievu folkloras trīssējumu izdevuma sastādīšanā dalījās ievērojamā PSRS ZA Krievu literatūras institūta pētniece Anna Astahova (*Anna Astahova*, 1886–1971).²⁸ 1951. gada Baltijas padomju republiku folkloristu konference un 1952. gada diskusija ar tajās iztirzāto padomju folkloristikas teoriju un praktisko pieredzi klasiskās un jaunās folkloras pētīšanā un klasificēšanā bija radījušas pietiekami blīvu zinātniski politisko kontekstu 1953. gada diskusijai, kas tika veltīta tautasdziesmu interpretēšanas un klasificēšanas jautājumiem pirmajā padomju laika latviešu tautasdziesmu lielizdevumā.

PSRS iekļauto tautu folkloras izlašu sastādīšana ar tulkojumu krievu valodā bija viena no pēckara gadu padomju folkloristikas prioritātēm, kam vajadzēja veicināt un, iesaistot procesā vadošās partijas, zinātnes un izglītības institūcijas, reizē kontrolēt vienotu principu izveidi folkloras publicēšanai “visplašāko tautas masu” audzināšanas vajadzībām.²⁹ Pagājušā gadsimta 50. gados pie šādām izlasēm tika aktīvi strādāts visās trīs Baltijas republikās.³⁰ Par varas kontroli folkloristu darbā liecina 1953. gada diskusijas ielūgumi ar aicinājumu izteikt viedokli tautasdziesmu publicēšanas jautājumā,³¹ kas tika izsūtīti ne tikai zinātnes un izglītības iestādēm, bet arī LPSR Augstākās Padomes prezidija priekšsēdētājam Kārlim Ozoliņam, LPSR izglītības ministram Vilim Samsonam, Latvijas Komunistiskās partijas pirmajam sekretāram Jānim Kalnbērziņam, Latvijas Ļeņina Komunistiskās jaunatnes savienības pirmajam sekretāram un Latvijas Republikāniskās arodbiedrību padomes priekšsēdētājam. Piedalīties diskusijā bija lūgta arī žurnāla “Zvaigzne” redakcija,³² muzeju, bibliotēku un radošo savienību pārstāvji.³³

Debatēs gan izteicās pārsvarā zinātnieki. To starpā bija speciālisti no valsts vadošās zinātniskās iestādes – PSRS Zinātņu akadēmijas – iepriekš minētais Viktors Sideļņikovs no Pasaules literatūras institūta un Nataļja Kolpakova (*Nataļja Kolpakova*, 1902–1994) no PSRS ZA Krievu literatūras institūta un savienoto republiku Zinātņu akadēmiju pārstāvji – Ādams Zaļeskijs (*Adam Zalessky*, 1912–2002) no Baltkrievijas PSR ZA Vēstures institūta, Ambrazijs Jonins (*Ambraziejs Joninas*, 1919–2006) no Lietuvas PSR ZA Valodas un literatūras institūta un Vaina Melka (*Vaina Mālk*, 1922–2004) no Igaunijas PSR ZA Valodas un literatūras institūta. Latvijas PSR Zinātņu akadēmiju pārstāvēja Roberts Pelše, Jānis Alberts Jansons un Arturs Ozols no Etnogrāfijas un folkloras institūta, kā arī Jānis Endzelīns un Alfons Vilsons no Valodas un literatūras institūta. Kā Latvijas Valsts konservatorijas

pārstāvis runāja Maksis Goldins, bet Izglītības ministrijas Skolu zinātniskās pētniecības institūtu pārstāvēja direktore Mirdza Gaile. Izvērstu personīgu skatījumu uz izvirzīto tēmu loku sniedza Dailes teātra mākslinieciskais vadītājs Eduards Smiļģis.³⁴

Līdz ar ielūgumu diskusijas dalībnieki saņēma arī Jāņa Alberta Jansona izstrādāto tautasdziesmu izlases prospekta projektu un tam veltīto pamatreferātu "Latviešu tautasdziesmu publicēšanas pamatprincipi". Diskusijas laikā koreferātu "Tautasdziesmu attiecības ar literatūru un etnogrāfiju un izlasei izvēlētā materiāla izmantošanas iespējas" nolasīja Etnogrāfijas un folkloras institūta direktora vietnieks zinātniskajā darbā Arturs Ozols, taču tas tika atzīts par pietiekami nesagatavotu,³⁵ tāpēc diskusijas centrālā ass bija Jansona projekta priekšlikums. Abi referāti un Etnogrāfijas un folkloras institūta direktora Roberta Pelšes ievadrūna tika sniegti krievu valodā,³⁶ debates norisēja gan krieviski, gan latviski.

Jāņa Alberta Jansona referāta ievadā koncentrēti izskaidrota folkloras materiālu publicēšanas nepieciešamība, norādot uz to zinātnisko vērtību tautas dzīves un vēstures izpratnē un šai ziņā izceļot tautasdziesmas kā "svarīgāko latviešu folkloras žanru". Uzsvērtā arī tautasdziesmu mākslinieciskā vērtība kā mūsdienu mākslas avotam un to būtiskā nozīme pedagogiskajā darbā.³⁷ Šis bija arī neatkarīgajā Latvijas valstī atzītas folkloras kvalitātes, kam padomju laika kontekstu referātā piešķīra tikai obligātie Gorkija un Staļina citējumi. Tālāk Jansons pievērsās "buržuāzisko laiku" tautasdziesmu izdevumu kā "tendenciozu, nezinātnisku un nepilnīgu" kritikai, kuras vārdā arī izstrādāti jaunie dziesmu publicēšanas principi. Tas gan netraucēja viņam turpmāk referātā kā tautasdziesmu publicējumam paraugus minēt ne tikai marksistiskās kritikas sietu visumā izturējušās Krišjāņa Barona "Latvju dainas", bet arī "buržuāziskajā" Latvijā tapušos tautasdziesmu lielizdevumus. Referātā aplūkotas tautasdziesmu izlases izveides problēmas koncentrētas ap trim galvenajiem jautājumiem: 1) tautasdziesmu tekstu kārtojuma pamatprincips, 2) tautasdziesmas jēdziena izpratne padomju folkloristikā, 3) tekstu atlase un rediģēšana. Šo jautājumu iztirzājums debatēs atklāj gan padomju folkloristikas zinātniskā pamata problēmas, gan dažādus tās mijiedarbes aspektus ar nacionālajām pētniecības tradīcijām.

Tautasdziesmu tekstu kārtojuma pamatprincipis

Vēsturiskuma princips Staļina laika folkloristikā paredzēja, ka folkloras teksti pētījumi kā vēsturiska kategorija – sacerējumi, kas radušies un eksistē ciešā saiknē ar sabiedrības vēsturi. Tāpēc arī folkloras materiāls publicējumos bija kārtojams pēc tā atbilstības sabiedriski ekonomiskajām formācijām, lai parādītu tautas, respektīvi, sabiedrības zemāko un plašāko slāņu – darbaļaužu –, apziņas vēsturisko izaugsmi cīņā pret eksploataciju.³⁸

Vadošo darbu folkloras vēstures izpētē Etnogrāfijas un folkloras institūtā veica valodnieks un folklorists Arturs Ozols, kas jau starpkaru periodā bija pievērsies tautasdziesmu izpētes vēsturei³⁹ un 1951. gada Baltijas folkloristu konferencei bija sagatavojis latviešu tautasdziesmu periodizācijas priekšlikumu ar dalījumu pirmsfeodālisma, feodālisma un kapitālisma formācijās, katrā no sadaļām mēģinot parādīt, kā dziesmu teksti (gan klasiskās tautasdziesmas, gan revolucionārās dziesmas) atspoguļo attiecīgā laika tautas dzīves

ekonomisko pamatu, sociālos aspektus un garīgo virsbūvi.⁴⁰ 1952. gada diskusijai izstrādātajā vērienīgajā “Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures prospekta projektā” Ozols detalizēti iztirzājis latviešu folkloras žanrisku specifiku un konkrēta vēsturiskā datējuma problēmas, kas atspoguļotas tai pašā gadā žurnālā “Karogs” publicētajā rakstā “Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures problēmas”, kurā viņš norādīja, ka nepieciešamība izpētīt un uzrakstīt folkloras vēsturi “izriet no vajadzības noskaidrot mūsdienu latviešu tautas poētiskās daiļrades attīstībā un izveidē svarīgo jautājumu par agrāko laiku latviešu folkloras mantojumu”.⁴¹ Viņaprāt, latviešu folkloras specifika visspilgtāk izpaužas tautasdziesmās:

Dziesmu folkloras materiāls ir sabiedriski nozīmīgākā latviešu folkloras sastāvdaļa. Tāpēc, rakstot latviešu folkloras vēsturi, vispirms jāorientējas uz latviešu tautasdziesmām kā šās vēstures pamatmateriālu.⁴²

Tālāk, analizējot folkloras tekstu kā galvenā folkloras vēstures avota⁴³ specifiku (hronoloģisko daudzslāņainību, folkloras žanru atšķirīgo attieksmi pret īstenību utt.), to teikšanas un pierakstīšanas kvalitāti, Ozols parādīja, ka

[...] folkloras materiālu uzrakstīšanas laiks un vieta, un teicējs [...] nenosaka uzrakstītā sacerējuma piederību tam laikam un vietai, kurā tas uzrakstīts un piederību teicējam kā autoram, tāpēc sarežģītākā folkloras periodizācijas problēma ir, vai folkloras materiālu iedalīt tanī periodā, kādu tas atspoguļo, vai arī tanī periodā, kurā tas radies.⁴⁴

Tā kā folkloras izcelsmes konkrētais laiks praktiski nav noskaidrojams, pētnieks ieteica folkloras tekstus attiecināt uz laiku, kuru tie atspoguļo, un folkloras periodizācijā pagaidām izmantot intervālu hronoloģijas principu (“ne agrāk par tādu un tādu laiku un ne vēlāk par tādu un tādu laiku”). Viņš pievērsās arī folkloras materiāla pieejamības problēmai, minēdams, ka “stabila periodizācija nav realizējama, kamēr nav izpētīts katrs konkrēts folkloras variants,” taču, lai to veiktu, no folkloras arhīva manuskriptiem ir jāizraksta vairāk nekā divi miljoni šo variantu, kas prasītu iespaidīgu darba ieguldījumu.⁴⁵

Artura Ozola pieeju folkloras materiāla vēsturiskajā klasifikācijā kritizēja PSRS ZA profesore Anna Astahova, norādot, ka, pirmkārt, nav skaidrs viņa izmantotais periodizācijas princips, tai būtu jābalstās uz tautas atbrīvošanās kustības attīstību, otrkārt, nav ņemts vērā folkloras mākslinieciskais raksturs, respektīvi, folkloras pārvērtusies par tautas sociālās vēstures vienkāršotu ilustrāciju. Taču, pamatojoties uz personīgo pieredzi krievu folkloras vēsturiskajā interpretācijā, arī profesorei nācās atzīt, ka folkloras precīzs datējums vismaz pagaidām nav iespējams. Tāpēc diskusijas rezolūcijā ierakstīts diplomātisks risinājums – kamēr darbs pie latviešu folkloras periodizācijas turpinās, folkloras materiāla publicējumos izmantojams līdzšinējais žanriski tematiskais iedalījums.⁴⁶

Atsaucoties uz 1952. gada diskusijas iznākumu, Jānis Alberts Jansons savā tautasdziesmu izlases prospekta projektā arī piedāvāja tematisko iedalījumu, kas paredzēja pirmajā sējumā ievietot cīņas dziesmas, otrajā – darba dziesmas,⁴⁷ bet trešajā – sadzīves dziesmas, savukārt katra sējuma robežās, cik iespējams, kārtot tekstus trīs vēsturisko periodu – feodālisma, kapitālisma un sociālisma – secībā. Debatēs viedokļi par Jansona koncepciju dalījās.

To asi kritizēja baltkrievu vēsturnieks Ādams Zaļeskijs. Kaut atzīdams, ka nav folkloras speciālists, viņš izteica pārliecību, ka tematisks un reizē vēsturisks kārtojums nav iespējams, tāpēc izlases uzbūvē izmantojama no marksisma-ļeņinisma pozīcijām vienīgā pareizā – vēsturiski hronoloģiskā – pieeja, sistematizējot tautasdziesmu materiālu pēc tā piederības trim sabiedriski ekonomiskajām formācijām. Zaļeskijs kritizēja arī visu trīs formāciju atspoguļošanu katrā sējumā, jo tādējādi tiekot izjaukts vēsturiskās secības princips starp pašiem sējumiem un trīs daļās saskaldīts folkloras materiāls, kas atspoguļo cīņu par padomju varu un dzīvi Padomju Savienībā:

Patiešām, kā otrajā sējumā var apvienot darba dziesmas, kas atspoguļo dzimtbūšanas un kapitālisma jūgu, ar priecīgajām dziesmām par brīvo darbu padomju laikā!⁴⁸

Zaļeskijs atbalstīja arī kolēģi no PSRS Zinātņu akadēmijas Viktors Sidelņikovs un Nataļja Kolpakova, kura piedāvāja savu modeli latviešu tautasdziesmu vēsturiskajai klasifikācijai.⁴⁹

Jāņa Alberta Jansona koncepciju atbalstīja igauņu un lietuviešu kolēģi, kam folkloras vēsturiskās periodizācijas problēmas bija labi pazīstamas. Par tradicionālu, tīri tematiski kārtotu tautasdziesmu izlasi kā vislabāk uztveramu “caurmēra lasītājam” izteicās izglītības speciāliste Mirdza Gaile un Dailes teātra vadītājs Eduards Smiļģis, kas šā paša iemesla dēļ ieteica tematisko iedalījumu izmantot arī topošajā akadēmiskajā tautasdziesmu izdevumā.⁵⁰ Debatēs likumsakarīgi uzvarēja PSRS Zinātņu akadēmijas kolēģu viedoklis, ko apstiprina diskusijas rezolūcijas 2. punkts:

Tā kā pašreizējā latviešu folkloras vēstures izpētes stadijā publicējamo materiālu iespējams sakārtot tikai pēc galvenajiem periodiem tautas vēsturē – feodālisma, kapitālisma un sociālisma, bet nav iespējams sikāks sadalījums pa apakšperiodiem, tautasdziesmu izlase jākārtē pēc vēstures lielajiem periodiem, katrā sējumā atspoguļojot vienu no tiem un izmantojot materiāla žanriski tematisko klasifikāciju sējumu iekšienē.⁵¹

Jāatceras, ka latviešu folkloristikā jautājums par tautasdziesmām kā vēstures avotu nebija jaunums. Pagājušajā gadsimta 20.–30. gados ar to aktīvi nodarbojās Pēteris Šmits, kas publicēja virkni rakstu par tautasdziesmu cilmes jautājumiem un hronoloģijas iespējām, pamatojoties uz dziesmu tekstu valodas un kultūrvēsturiskā satura analīzi. Vēsturnieku pretargumenti Šmita teorijai bija tie paši, kas sagādāja problēmas 50. gadu tautasdziesmu datētājiem – dziesmu tekstu vēsturiskā daudzslāņainība un variēšanās, respektīvi, pamatteksta trūkums, kas liedz noteikt dziesmas precīzu pamata saturu, cilmes laiku un vietu.⁵² 20.–30. gadu diskusijas pieredzi par tautasdziesmu vēsturiskumu 50. gadu latviešu folkloristikā izmantot nedrīkstēja Šmita pētnieciskās saistības dēļ ar “reakcionāro” somu skolas teoriju. Taču praktiskās grūtības lika tautasdziesmu izlases sastādītājiem atteikties no diskusijā pieļemtā vēsturiskā tautasdziesmu kārtojuma. Lai gan “Latviešu tautasdziesmu” pirmā sējuma (1955) ievadā Arturs Ozols vēl raksta, ka “jaunais latviešu tautasdziesmu krājums projektēts vairākos sējumos, no kuriem pirmie aptvers latviešu tautasdziesmas, kas atspoguļo feodālisma laikmetu, pēdējie – kapitālisma laikmetu un padomju laikmetu”,⁵³

izdevums tapa kā klasisko tautasdziesmu tematiska izlase trīs sējumos, tos sākot ar sociālo attiecību dziesmām. Par teorētisko pieeju, kas īstenota tekstu kārtošā Folkloras sektora vadītāja Elza Kokare 60. gadu sākumā rakstīja:

[..] izlase bija reizē arī mēģinājums praktiski realizēt marksistisku tautasdziesmu klasifikācijas sistēmu un tādā kārtā veikt zināmus priekšdarbus akadēmiskā izdevuma sagatavošanai, kas ir galvenais uzdevums mūsu turpmākajos plānos. Līdzšinējais dziesmu sistematizēšanas un pētīšanas darbs ir pārliccinājis, ka izlasē realizētais klasifikācijas princips – parādīt latviešu tautasdziesmu pirmām kārtām kā cilvēka darba un sabiedriskās dzīves un tikai pēc tam kā ģimenes dzīves pavadones – ar nelieliem labojumiem un precizējumiem paturams arī akadēmiskā izdevuma pamatā.⁵⁴

Tautasdziesmas jēdziens padomju folkloristikā

No vēsturiskās folkloras interpretācijas izriet arī nākamais Jāņa Alberta Jansona referātā diskusijai izvirzītais problēmu loks, kas saistās ar tautasdziesmas un reizē paša folkloras jēdziena izpratni padomju folkloristikā. Padomju folkloristikas teorētiķis⁵⁵ Jānis Niedre, Etnogrāfijas un folkloras institūta direktora vietnieks līdz 1952. gadam, savas 1948. gadā izdotās grāmatas “Latviešu folklorā” ievadā definējis folkloru kā “plašu darba tautas masu mutvārdu daiļradi, tās ideoloģisku veidojumu”, uzsverot, ka “folklorā ir darba tautas tālas un nesenas pagātnes, tagadnes un arī rītdienas mutvārdu poēzija”.⁵⁶ Tas varētu būt savam laikam moderns uzskats par folkloru kā nepārtrauktu radošu procesu sabiedrībā, kura gaitā izzūd vai transformējas klasiskā folklorā un rodas jauni – mūsdienu – folkloras žanri. Taču staļinisma ideoloģijas agresīvais vienvirziens deformēja mūsdienu folkloras jēdzienu, sašaurinot to līdz padomju folkloras konceptam. Padomju folklorā bija īsu laiku – no Otrā pasaules kara beigām līdz Staļina nāvei (1945–1953) – pastāvošs, mākslīgi radīts, padomju iekārtu slavinošu tekstu konglomerāts, ko veidoja lielākoties amatierdžeja, tai skaitā tīši sacerējumi pēc klasiskās folkloras paraugiem, bet arī literāru autortekstu folklorizējumi, preses noraksti u. tml.⁵⁷ Neapzināti trāpīgs ir paša Niedres lietotais apzīmējums – “latviešu padomju folkloras *veidojumi*”⁵⁸ (izcēlums mans – B. K-M.).

Jānis Niedre savā grāmatā atzīmē, ka “Padomju Latvijas folklorā tikai daļēji ietveras pirmspadomju laikmeta folkloras žanros”,⁵⁹ tomēr droši lieto tautasdziesmas jēdzienu padomju laika dziesmu folkloras apzīmēšanai. “Latviešu padomju tautasdziesmas” viņš iedalījis četrās grupās: 1) “krievu padomju dziesmu radoši pārstrādājumi, kurus dzied pēc oriģināliem vai mainītiem motīviem”; 2) “jauni priekšoktobra revolūcijas un priekšpadomju Latvijas revolucionāro dziesmu pārstrādājumi, kurus dzied pēc vecu vecajiem motīviem”; 3) “dažādas tradicionālo, senso latviešu tautasdziesmu četrindus pārveides”; 4) “dažādas parodijas un zobgalību dziesmas, kādas plaši uzzēla Tēvijas kara laikā”.⁶⁰

Visas šīs dziesmu grupas ar piemēriem pārstāvētas arī Jāņa Alberta Jansona piedāvātajā tautasdziesmu izlases projektā, sadaļās, kas veltītas cīņai par padomju varu un dzīvei padomju valstī, izraisot aktīvas debātes diskusijas dalībnieku vidū par divām principiālām

nostādņēm: vai šie teksti ir saucami par tautasdziesmām, un vai tie vispār pieder folklorai. Debašu sākumpunkts bija Jansona referātā izteiktais jautājums par izlases nosaukumu:

Kā apzīmēt izdodamo krājumu? Par tautasdziesmu (kā Brīvēzniekam, Āronu Matisam u. c.) vai dainu krājumu (kā Kr. Baronam, Endzelīnam-Klaustiņam, L. Bērziņam)? Vai arī kā citādi, piemēram, par tautas poētisko daiļradi vai tautas daiļradi? [...] Mums izlasē jāuzņem ne tikai 1905. gada dziesmas, bet arī padomju laika dziesmas; šīs pēdējās, kas gadījumu vairumā sastopamas vienā variantā, kuram dažkārt zināms arī sacerētājs, īsti par tautasdziesmām vēl nevaram saukt.⁶¹

Jansona priekšlikums izlases nosaukumam bija “Latviešu tautas poētiskā daiļrade” ar apakšvirsrakstu “Tautasdziesmu izlase”.

Debašu dalībnieku vairākums pauda pamatotas šaubas par jaunāko laiku sacerējumu pieskaitīšanu latviešu folklorai, īpaši tautasdziesmām jeb dainām. Tā izglītības speciāliste Mirdza Gaile izteicās, ka neredz iemesla atteikties no “izplatītā poētiskā vārda dainas” krājuma nosaukumā, bet ieteica apsvērt, “vai izlasē ievietot arī nedzejiskus pantus, kuros ietvertās domas profesionāli dzejnieki izteikuši daudz labāk”.⁶² Proti, Gaile izvirza jautājumu par folkloras konsekventu atšķiršanu no literatūras, par ko liecina arī viņas viedoklis, ka revolucionārās masu dziesmas nevar ievietot izlasē kā folkloru.⁶³ Gailies viedoklim par dainu vārdu izlases nosaukumā un revolucionāro dziesmu norobežošanu no folkloras piekrita arī Valodas un literatūras institūta līdzstrādnieks Alfons Vilsons,⁶⁴ bet komponists un pasniedzējs Maksis Goldins no Valsts konservatorijas ilustrēja līdzīgu uzskatu ar personīgās pieredzes piemēru. Viņš, tāpat kā Jansons, pauda pārliecību, ka sociālisma laikā vienā variantā pierakstītās dziesmas ar zināmu autoru nav folkloras. Kā piemērs tika minēta “Gvardu dziesma”, kurai vārdus uzrakstījis kāds no latviešu kareivjiem, bet melodiju – Goldins, taču izlasē tā sniegta kā tautas dziesma.⁶⁵

Arī PSRS ZA pārstāvis Viktors Sideļņikovs, savā komentārā kritizēdams žurnālā “Novy mir” izteikto viedokli par folkloras un literatūras saplūsmi vienotā padomju tautas mākslā (sk. 70. atsauci) un kā piemērus izmantodams gan Aleksandra Tvardovska (*Alexandr Tvardovsky*, 1910–1971) poēmu “Vasilij Tjorkins” (*Vasili Tyorkin*, 1942–1945), kas, “kaut tautas valodā sacerēta, tomēr nav folkloras”, gan slavenās krievu teicējas Marfas Krjukovas sacerētās novinas,⁶⁶ bija pārliecināts, ka jāšķir autora, respektīvi, literārs teksts no tautas, respektīvi, folkloras teksta, kam raksturīga kolektīva izplatība un mutvārdu forma:

Teicēji vairs nav tādi, kā bija agrāk, bet folkloras eksistence mutvārdu formā nav izzudusi un neizzudīs. Pret folkloru jāattiecas kā pret kolektīvu mākslu, kurā dziesmas sākumā rada viens autors, bet pēc tam citi papildina un izmaina, taču ir arī tādas dziesmas, kas uzreiz radītas kolektīvi.⁶⁷

Kolektīvi radītu dziesmu ilustrācijai viņš minēja frontē sacerēto padomju karavīru folkloru: “Viņiem nepietika ar mūsu dzejnieku un rakstnieku uzrakstītajām dziesmām, viņi radīja paši savējās, kas vēlāk tika dziedātas visā valstī.”⁶⁸

Tautasdziesmas un folkloras jēdzienu jautājums secīgi un loģiski izklāstīts Dailes teātra vadītāja Eduarda Smilģa komentārā, kurā neslēpti dominē nacionālās kultūras interese. Arī viņš rosina izmantot izlases nosaukumā dainu vārdu, jo “vārds daina ir ļoti plaši iegājies, tas atšķir latviešu tautas dziesmas no citu tautu radītajām un var tikt netul-kots lietots arī citās valodās”.⁶⁹ Un turpinājumā:

[P]ārskatot izlases prospekta projektu, šaubas izraisa vairākas dziesmas, kas pieskaitāmas padomju folklorai. Piemēram: “Ar Konstitūciju, ko deva partija”, “Rīti spraigi, spoļmašina”, “Ļeņins tautai aicinājums”, “Liels spožums radies mūsu dzīvē”. Šo vārsmu forma ir ļoti tāla no tautasdziesmām raksturīgās, un tā vien liekas, ka to autori ir diletanti dzejnieki, kas, atraidīti redakcijās, mēģinājuši savus ražojumus laist dienasgaismā kā folkloras materiālus, kādiem gan tos nevarētu pieskaitīt. Un vai *latviešu* dainās būtu ierindojama revolucionārā dziesma “Fašistu armija, buržuju bars” un pat “Internacionāle”? Ja tautasdziesmām pieskaitāma katra dziesma, ko tauta dzied, tad jau te varētu būt vieta arī tādām kā “Varen plaša mana zeme dzimtā”, “Tālu stiepjās tumši sili” u. c. Šādai nostājai nevar piekrist.⁷⁰

Debates par padomju “tautasdziesmām” uzskatāmi atklāj neatrisinātos jautājumus padomju folkloras definējumā, proti, vai tā ir kvalitatīvi jauna parādība vai veco tautas tradīciju pārdzimšana sociālisma laikmetā? Cik ciešas ir padomju folkloras attiecības ar literatūru (amatierliteratūru, folklorizētiem profesionālās literatūras tekstiem, presi)? Vai padomju folklorā ir individuāla vai kolektīva, rakstiska vai mutvārdu māksla? Teorētiskais apjukums bieži noveda strupceļā arī pašus definētājus. Tā, piemēram, diskusijas gadā publicētajā otra latviešu padomju folkloristikas teorētiķa Roberta Pelšes rakstā “Latviešu tautas daiļrades problēmas” piedāvātie folkloras atšķiršanas kritēriji no literatūras (tekstu senums, izplatīšanās un saglabāšanās variantos cauri gadsimtiem)⁷¹ ir kļāvā pretrunā ar diskusijā iztīrīto padomju dziesmu “folkloru” viņa vadītā institūta projektā.

Šīs pretrunas liedza zinātniski definēt padomju folkloru un aprakstīt tās izpētes metodoloģiju arī 1952. gadā publicētajā, Annas Astahovas vadībā sastādītajā PSRS ZA Krievu literatūras institūta kolektīvajā monogrāfijā “Zinātniski apcerējumi par krievu tautas poētisko daiļradi padomju laikmetā” (*Očerki russkogo narodnopoeticheskogo tvorčestva sovetской epohi*). Kritiskās atsauksmes par šo monogrāfiju⁷² deva “zaļo gaismu” jau kopš 40. gadu beigām briedušajam krievu folkloristu nemieram ar padomju folkloras fenomenu, kas pēc Staļina nāves (1953) izvērtās plašās diskusijās par folkloras jēdziena izpratni, par īstās, kritiskās padomju folkloras ignorēšanu un pēc klasiskās krievu folkloras parauga sacerēto, sociālismu slavinošo “novinu” pieskaitīšanu vai nu folkloras falsifikācijām, vai literatūrai, par folkloras nošķiršanu no literatūras u. tml.⁷³ Kā nojauzdami par tuvajām pārmaiņām PSRS folkloristikā, bet arī nespējot rast kopsaucēju padomju dziesmu jautājumā, Etnogrāfijas un folkloras institūta folkloristi 1953. gada diskusijas rezolūcijā par šo debašu sadaļu ierakstījuši tikai vienu teikumu.⁷⁴ Jebkurā gadījumā Latvijā tiši sacerētās padomju folkloras fenomens aizgāja nebūtībā reizē ar Staļinu, un tautasdziesmu izlasē kapitālisma un sociālisma laika dziesmas tā arī netika ievietotas, pēdējā sējuma (1957) priekšvārdā

paskaidrojot, ka tās saturā un formā radikāli atšķiras no klasiskajām tautas dziesmām, ir tuvas literatūrai un prasa citus vērtēšanas un klasifikācijas principus.⁷⁵

Tekstu atlase un rediģēšana

Tekstu atlases un rediģēšanas principi bija īpaši izvērts jautājums diskusijas debatēs ne tikai tāpēc, ka to dalībnieki bija lielākoties filologi, bet galvenokārt tāpēc, ka risinājums bija atkarīgs no tautasdziesmu izlases plānotās mērķauditorijas, respektīvi, no tā, vai izdevums domāts tikai tautas izglītošanai vai tomēr arī folkloras pētniekiem. Vairākums diskusijas dalībnieku bija par populāru izlasi, savukārt Etnogrāfijas un folkloras institūta speciālisti uztvēra darbu pie izlases izveides principiem kā pilotprojektu topošajam akadēmiskajam tautasdziesmu izdevumam (sk. Elzas Kokares citātu iepriekš).⁷⁶

Par plašai sabiedrībai, tai skaitā krieviski lasošajiem savienotajās republikās, paredzētu lasāmvielu stingri iestājās Viktors Sideļņikovs, kas debatēs izteica aizrādījumu galvenajam referentam:

Neskatoties uz to, ka izdevums būs masu un populārs, profesors Jansons savā referātā norāda, ka tam būs, pirmkārt, kolosāla zinātniska nozīme, aizmirsdams, ka pirmām kārtām tam būs milzīga audzināšana nozīme. Tiek nepareizi uzsvērts, ka tas kalpos kā "galda grāmata" (*nastoļnaja kniga*, respektīvi, nozīmīgs publicējums) padomju inteliģencei.⁷⁷

Sideļņikova ieskati par tekstu rūpīgu atlasīšanu un rediģēšanu tautai paredzētajos folkloras izdevumos detalizēti izklāstīti viņa iepriekš minētajā apcerējumā "Par tradicionālo tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasīšanu", kur viņš nošķir vērtīgo un nevērtīgo folkloras mantojumu,⁷⁸ kā arī māca folkloras izpildītājus, vācējus un izdevējus:

Mēs esam aicināti popularizēt mūsu tautas dzejiskās daiļrades mantojuma labākos darbus, atsegt to īsto idejisko saturu, audzināt padomju klausītāja vai lasītāja māksliniecisko gaumi, iemācīt to orientēties tautas mākslas labākajos paraugos.⁷⁹

Par Sideļņikova viedokļa nozīmību topošās tautasdziesmu izlases rediģēšanas jautājumos liecina piezīmes Jāņa Alberta Jansona referāta manuskriptā par Maskavas profesora ekspertīzi "Vissavienības rediģēšanas darba praksē" un viņa atbalstu atsevišķos rediģēšanas jautājumos ("saskaņots ar Sideļņikovu"), piemēram, par sarunvalodas ģermānismu vai rupjas leksikas aizstāšanu publicējamās tautasdziesmās.⁸⁰ Diskusijas dalībnieki, ieskaitot ievērojamo valodnieku Jāni Endzelīnu, kopumā atbalstīja Jansona priekšlikumus tautasdziesmu tekstu atlasei un redakcijai – krājumā ievietot garo dziesmu jeb tautas romanču piemērus, bet neievietot ziņģes kā nevērtīgas (aizgūtas un sentimentālas) dziesmas; publicēt tekstus literārajā valodā, taču saglabājot vecās gramatiskās formas, ja tādas ir; no ģermānismiem tautasdziesmās atstāt tos, kas jau kļuvuši par latviešu valodas sastāvdaļu, un tos, kas raksturo sava laika vēsturisko īstenību ("muižas dzīvi"), bet žargonu funkcijā lietotos aizstāt ar labskanīgiem latviešu vārdiem. Diskusijas rezolūcijā ierakstīts arī lēmums

katra sējuma beigās publicēt labāko dziesmu izlasi burtiskā tulkojumā krievu valodā un dziesmu melodiju pielikumū. Būtisks ir diskusijas dalībnieku atbalsts tautasdziesmu komentāriem, kam Jansona piedāvājumā nenoliedzami ir zinātnisks raksturs. Tie ir, pirmkārt, ievadi katram sējumam, kas aplūkotu dziesmu materiālu no "laikmeta ideoloģijas un poētikas viedokļa", otrkārt, zemteksta piezīmes un, treškārt, vārdnīcas ar valodnieciskiem un etnogrāfiskiem paskaidrojumiem katra sējuma beigās.⁸¹

Trīsējumu izlases "Latviešu tautasdziesmas" izdevumā (1955–1957) gandrīz visi šie principi arī ievēroti,⁸² nav tikai dziesmu tulkojumu un melodiju pielikumū. Turklāt ar katru sējumu izdevums pilnveidots, piemēram, otrā sējuma ievadā lasāms, ka tam izraudzītie dziesmu teksti no folkloras arhīva salīdzināti ar "fundamentālākajiem latviešu tautasdziesmu iespiedumiem" – Krišjāņa Barona "Latvju dainām", Luža Bērziņa "Latvju dainām" un Roberta Klaustiņa sakārtotajām un Jāņa Endzelīna rediģētajām "Latvju tautas dainām", izrakstot nozīmīgākās trūkstošās dziesmas. Tādējādi apkopoti lielākie dziesmu tipi no tautasdziesmu lielpublicējumiem un institūta fondiem līdz ar pieraksta laika un vietas norādēm, kas ļauj spriest par šo dziesmu izplatību tautā gan temporālā, gan ģeogrāfiskā aspektā.⁸³ Savukārt "Latviešu tautasdziesmu" trešajā sējumā ievietotie precību un kāzu ieražu apraksti⁸⁴ ir latviešu ieražu folkloras pēckara izpētē aizvien nepārspēti. Tādējādi var teikt, ka, par spīti Staļina iniciētajai agresīvajai nacionālo zinātņu tradīciju laušanas un pārkārtošanas politikai, latviešu folkloristikā pirmajā pēckara desmitgadē tika sperts nopietns solis topošā akadēmiskā tautasdziesmu lielizdevuma zinātnisko pamatu radīšanā.

Secinājumi

Kopš pirmās nacionālās atmodas un "Latvju dainu" iznākšanas tautasdziesmas kā latviešu tautai īpatnējs un tautas dzīvi vispusīgi atspoguļojošs folkloras žanrs ieņēmušas nozīmīgu vietu latviešu nacionālajā apziņā un kultūrā. Pagājušajā gadsimtā gan neatkarīgajā, gan PSRS okupētajā Latvijā tās vienlīdz aktīvi izmantotas valstiskās piederības veidošanai sabiedrībā, kā vidutājus uzrunājot folkloras pētniekus.

LPSR Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūta 1953. gadā organizētās diskusijas par tautasdziesmu publicēšanas principiem materiāli sniedz bagātīgu informāciju ne tikai par pirmā apjomīgā padomju laika latviešu tautasdziesmu izdevuma tapšanu, bet arī par tiem ideoloģiskajiem, administratīvajiem un zinātnes kontekstiem, kas pirmajā pēckara desmitgadē pavādīja latviešu folkloristikas nozares piespiedu iekļaušanu padomju zinātnes sistēmā.

Staļina laika kultūras un izglītības politikā folklorai kā vēsturiskai un reizē laikmetīgai tautas masu mākslinieciskajai jaunradei tika piešķirta īpaši svarīga loma. Pareizi atlasīta un interpretēta klasiskā folklorā līdz ar jauniem sociālisma pozitīvo pieredzi ietverošiem "tautas" sacerējumiem kļuva par nozīmīgu līdzekli padomju pilsoņu ideoloģiskajā audzināšanā, bet folkloras speciālisti – par ekspertiem folkloras marksistiski ļeņinskam lasījumam ne tikai zinātniskajos pētījumos, bet arī visu līmeņu izglītības programmās un

strauji plaukstošajā mākslinieciskajā pašdarbībā. PSRS iekļauto tautu folkloras izlašu sastādīšana bija viena no pēckara gadu padomju folkloristikas prioritātēm, kam vajadzēja veicināt un, iesaistot procesā vadošās partijas, zinātnes un izglītības institūcijas, reizē kontrolēt vienotu principu izveidi folkloras publicēšanai “visplašāko tautas masu” izglītošanas vajadzībām.

1953. gada diskusijas pamata referātā un debatēs iztirzātie jautājumi parāda galvenās prasības latviešu tautasdziesmu izpētes un publicēšanas nacionālo tradīciju pārstrukturēšanai padomju folkloristikas gultnē: 1) tautasdziesmu tekstu kārtošānu pēc vēsturiskā principa, parādot to saturisko saistību ar konkrētām sabiedriski ekonomiskajām formācijām; 2) padomju laika autorsacerējumu iekļaušanu tautasdziesmu tradīcijā un 3) tekstu atlasī un rediģēšanu atbilstoši komunistiskās audzināšanas mērķiem. Vienlaikus atklājas arī sarežģījumi šo prasību īstenošanā praksē, kas saistīti gan ar apjomīga arhīva materiāla pārskatīšanu un ideoloģisku pārvērtēšanu, gan ar jucekli padomju tautasdziesmu un pašas padomju folkloras definējumā, kā arī ar Etnogrāfijas un folkloras institūta pētnieku vēlmi radīt jauno trīsējumu izlasī kā pilotprojektu topošajam latviešu tautasdziesmu akadēmiskajam izdevumam.

Diskusijas salīdzinoši mazais iespaids uz izlases “Latviešu tautasdziesmas” publicējumu (1955–1957) liecina, no vienas puses, par padomju varas nespēju radīt kvalitatīvi jaunu latviešu folkloristiku bez piesaistes pirmskara zinātniskajiem sasniegumiem, no otras, par iespēju zinātnes praksē apiet padomju direktīvas, izmantojot to teorētisko vājumu un biežo mainību. Debatēs nolasāma arī zinātnieku, ierēdņu un mākslinieku individuālā attieksme pret folkloras mantojumu kā nacionālu vērtību padomju sistēmas spaidu kontekstā.

Pētījums tapis ar Latvijas Zinātnes padomes atbalstu projektā “Latviešu folkloristika (1945–1985)”, projekta Nr. lzp-2018/2-0268

Atsauces un piezīmes

- ¹ Bērziņš L. *Ievads latviešu tautas dzejā. 1. daļa. Metrika un stilistika*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1940. 14. lpp.
- ² Bleiere D. *Eiropa ārpus Eiropas... Dzīve Latvijas PSR*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 78. lpp.
- ³ Termins *tautas poētiskā* (arī dzejiskā) *daiļrade* pārņemts no krievu valodas *ustnoje narodnoje tvorčestvo* un padomju laikā lietots kā sinonīms jēdzienam *folklorā*.
- ⁴ Sīdeļņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti II*. Red. R. Pelše, A. Ozols. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953. 49. lpp.
- ⁵ Infantjevs B. Padomju Latvijas folkloristu sasniegumi desmit gados. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1950. Nr. 7. 176. lpp. 1950. gadā no institūta spiesta aiziet Latviešu folkloras krātuves dibinātāja, vēsturiski ģeogrāfiskās metodes iedibinātāja latviešu folkloristikā Anna Bērzkalne.
- ⁶ Jānis Niedre ar marksisma idejām aizrāvās jau 30. gados, ar padomju folkloristikas teorētiskajām nostādnēm iepazīs Otrā pasaules kara laikā emigrācijā PSRS. Par viņa darbību pirmskara folkloristikas teoriju kritiskā sk. Kubuliņa A. Jānis Niedre un latviešu pēckara folkloristika. *Letonica*. 2000/2001. Nr. 6/7. 154.–175. lpp.
- ⁷ “Latvju dainu” zinātniskā nozīme latviešu folkloristikas attīstībā izvērtēti analizēta Artura Ozola 1947.–1949. gadā uzrakstītajā filoloģijas zinātņu kandidāta disertācijā “Folkloristikā darba metodes

- latviešu tautasdziesmu laukā 19. gs. otrajā pusē”, kas aizstāvēta 1950. gadā un rediģētā formā publicēta 1960. gadā. Ozols A. *Raksti folkloristikā*. Rīga: Zinātne, 1968. 24. lpp.
- ⁸ Niedre J. Krišjāņa Barona “Latvju dainas” un latviešu padomju folkloristu uzdevumi. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1948. Nr. 3. 5., 9., 10. lpp.
- ⁹ Ambainis O. *Latviešu folkloristikas vēsture*. Rīga: Zinātne, 1989. 18.–36. lpp.
- ¹⁰ “Latvju dainās” tautasdziesmu teksti kārtoti pēc etnogrāfiskā, respektīvi, funkcionāli tematiskā principa, pamatojoties uz to saistību ar latviešu zemnieka dzīves un darba ieražām.
- ¹¹ Bula D. Latvju dainas. <https://kulturaskanons.lv/archive/latvju-dainas/> (skatīts 2019.23.04.)
- ¹² Sk. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Sast., red. D. Bula. Rīga: Zinātne, 2014.
- ¹³ *Latvju tautas dainas*. Sast. R. Klaustiņš, red. J. Endzelīns. 12 sēj. Rīga: Literatūra, 1928–1932. Sk. arī Laime S., Ozoliņš G. Vēsturiski etnogrāfiskie pētījumi. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. 246.–263. lpp.
- ¹⁴ *Latvju dainas. Pamatziesmas*. Sast. L. Bērziņš. 1. sēj. Rīga: Valters un Rapa, 1928. 6. lpp.
- ¹⁵ *Tautas dziesmas. Papildinājums Kr. Barona “Latvju dainām”*. Red. P. Šmits. 1. sēj. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1936. VI lpp.
- ¹⁶ Turpat. VII lpp.
- ¹⁷ Par Etnogrāfijas un folkloras institūta struktūru un darbību sk. Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2019. 39.–58. lpp.
- ¹⁸ Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. 10. lpp.
- ¹⁹ Infantjevs B. Padomju Latvijas folkloristu sasniegumi desmit gados. 177. lpp.
- ²⁰ Arājs K. Diskusija par latviešu tautasdziesmu publicēšanas principiem. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1953. Nr. 12. 171. lpp. Sk. arī Ambainis O. Diskusija par tautasdziesmu publicēšanas jautājumiem. *Literatūra un Māksla*. 1953. 15. nov. Izlase “Latviešu tautasdziesmas” trīs sējumos ar Artura Ozola ievadu un dziesmu tekstus komentējošām dažādu autoru zinātniskām apcerēm iznāca no 1955. līdz 1957. gadam, tajā apkopots ap 20 000 npublicētu tautasdziesmu no Etnogrāfijas un folkloras institūta folkloras fondiem.
- ²¹ Etnogrāfijas un folkloras institūta Zinātniskās padomes sēdes protokols Nr. 9. 10.04.53. LVVA, 2372. f., 1. apr., 94. l., 122. lp.
- ²² Miller F. J. *Folklore for Stalin. Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. Armonk, New York, London, England: M. E. Sharpe. 1990. P. 7.
- ²³ Turpat. 7.–8. lpp.
- ²⁴ Lūgums ievietot Etnogrāfijas un folkloras institūta sludinājumu par konferenci nosūtīts laikrakstiem “Cīņa”, “Padomju Jaunatne”, “Literatūra un Māksla”, “Skolotāju Avīze”, *Sovetskaya Latvija* un *Sovetskaya molodyozh*. Konferences materiālos ir arī raksts no igauņu avīzes *Sovetskaya Estonija*. LVVA, 2372. f., 1. apr., 63. l., 6. un 14. lp.
- ²⁵ Piemēram, konferences pirmajā sēdē piedalījās 106 klausītāji, bez zinātniekiem arī studenti, skolotāji, mākslinieciskās pašdarbības vadītāji. Prezidijā bija 15 partijas, valdības, zinātnes un kultūras institūciju pārstāvji, to skaitā Latvijas Komunistiskās partijas Centrālās Komitejas (LKP CK) sekretārs Arvīds Pelše, LPSR Ministru padomes priekšsēdētājs Vilis Lācis, LPSR un savienoto republiku Zinātņu akadēmiju pārstāvji. LVVA, 2372. f., 1. apr., 64. l., 6. lp.
- ²⁶ Par to Etnogrāfijas un folkloras institūta direktora Roberta Pelšes ievadreferāts “Staļina darbs par marksismu un valodniecību un folkloristika”. LVVA, 2372. f., 1. apr., 63. l., 16. lp.
- ²⁷ Konferences rezolūcija LVVA, 2372. f., 1. apr., 65. l., 138.–144. lp.
- ²⁸ LVVA, 2372. f., 1. apr., 86. l., 5. lp.
- ²⁹ Pelše R. Latviešu tautas daiļrades problēmas. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti II*. Red. R. Pelše, A. Ozols. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953. 24. lpp.
- ³⁰ Pirmā pēckara igauņu tautasdziesmu izlase Eduarda Laugastes (*Eduard Laugaste, 1909–1994*) redakcijā vēl bez padomju inovācijām, taču ar Ļeņina (*Vladimir Lenin, 1870–1924*) un Staļina citējumiem un norādi uz “buržuāzisko” folkloras publicēšanas principu pārskatīšanas nepieciešamību priekšvārdā, bija iznākusi jau 1948. gadā (*Valimik eesti rahvalaule*. Koostanud Eduard Laugaste. Tallinn: Ilukirjandus ja Kunst, 1948), un Igaunijas ZA Valodas un literatūras institūtā notika darbs pie jauna, pēc padomju principiem veidota izdevuma (LVVA, 2372. f., 1. apr., 107. lp.). Lietuvas ZA Valodas un literatūras

- institūts 1954. gadā laida klajā pēc sabiedriski ekonomiskajām formācijām kārtoto dažādu žanru folkloras izlasi (*Lietuvių tautosakos rinktinė*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1954), bet 1955. gadā – tautasdziesmu izlasi ar melodijām un tulkojumu krievu valodā (*Lietuvių liaudės dainos. Litovskije narodnie pesni*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955).
- ³¹ Ielūguma teksts: “Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūts rīko diskusiju par latviešu tautasdziesmu publicēšanas principiem. Nosūtām Jums diskusijā apspriežamā pamata referāta materiālus un lūdzam Jūs piedalīties diskusijā. Ja tas Jums nebūtu iespējams, lūdzam savus uzskatus par referātā izvirzītajiem jautājumiem atsūtīt rakstveidā. Diskusija notiks š. g. 31. oktobrī plkst. 14.00 Zinātņu akadēmijas telpās, Smilšu ielā 1.” Ielūgumu parakstījis direktora vietnieks zinātniskajā darbā Arturs Ozols. LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 23. lp.
- ³² Laikrakstiem “Padomju Jaunatnē” un “Cīņa” bija lūgts nodrukāt paziņojumu par diskusiju, bet laikraksta “Literatūra un Māksla” redakcijai – ievietot Etnogrāfijas un folkloras institūta zinātniskā līdzstrādnieka Ojāra Ambaiņa ievadrakstu “Diskusija par tautas dziesmu publicēšanas jautājumiem”.
- ³³ Ielūgumi nosūtīti Literatūras muzeja direktoram Fricim Rokpelnim, LPSR Komponistu savienības priekšsēdētājam Ādolfam Skultem, Republikāniskā Tautas mākslas nama direktoram Reihmanim u. c. LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 117. lp.
- ³⁴ Turpat. 115. lp.
- ³⁵ Tulkojumi no krievu val. visur mani – B. K.-M.
- ³⁶ Jansons J. A. Latviešu tautasdziesmu publicēšanas pamatprincipi. Referāts 1953. gada oktobrī rīkojamai diskusijai. Manuskripts no Jāņa Alberta Jansona ģimenes arhīva. 1. lpp.
- ³⁷ Pelše R. Latviešu tautas daiļrades problēmas. 13.–14. lpp.
- ³⁸ Arturs Ozols bija pazīstamā folklorista Luža Bērziņa students, sastādījis “Tautas dziesmu literatūras bibliogrāfiju” (1938), doktora disertācijā u. c. pētījumos pievērsies latviešu folkloristikas metodoloģijai.
- ³⁹ *Prospekt klasifikacii latishskih narodnih pesen dosovetskogo vremeni*. LVVA, 2372. f., 1. apr., 63. l., 71. lp.
- ⁴⁰ Ozols A. Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures problēmas. *Karogs*. 1952. Nr. 7. 742. lpp.
- ⁴¹ Turpat. 746. lpp.
- ⁴² Citi resursi folkloras vēstures izpētei ir valodniecības, etnogrāfijas, arheoloģijas un muzikoloģijas pētījumu dati, ko savā referātā piemin arī Jānis Alberts Jansons.
- ⁴³ Ozols A. Latviešu tautas poētiskās daiļrades vēstures problēmas. 758. lpp.
- ⁴⁴ Turpat. 748. lpp.
- ⁴⁵ Citēts no 1953. gada diskusijas rezolūcijas. LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 116. lp.
- ⁴⁶ Jansona referātā tika izvirzīts arī jautājums, kuras dziesmas ievietot pirmajā sējumā – cīņas vai darba. Pats referents un vairākums debašu dalībnieku uzskatīja, ka izlase jāsāk ar darba dziesmām kā senākajām, teksta un meldiju ziņā vērtīgākajām, turklāt ņemot vērā, ka tajās atspoguļojas arī šķiru cīņa.
- ⁴⁷ LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 93. lp.
- ⁴⁸ Turpat. 85. lp.
- ⁴⁹ Turpat. 98. lp. un 110. lp.
- ⁵⁰ Turpat. 119. lp.
- ⁵¹ Sk. Laime S., Ozoliņš G. Vēsturiski etnogrāfiskie pētījumi. 239.–246. lpp.
- ⁵² Ozols A. Par latviešu tautasdziesmām. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase*. 1. sēj. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1955. 4. lpp.
- ⁵³ Kokare E. “Latvju dainas” un padomju folkloristika. Manuskripts no Elzas Kokares fonda Latviešu folkloras krātuvē. 6. lpp.
- ⁵⁴ Latviešu padomju folkloristikas principus Jānis Niedre izstrādāja, pielāgojot Latvijas apstākļiem krievu folkloristu padomju laikā izstrādātās mācību grāmatas. Sk. Treija R. *Anna Bērzkalne*. Rīga: Zinātne, 2018. 252. lpp.
- ⁵⁵ Niedre J. *Latviešu folklorā*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1948. 5. lpp.
- ⁵⁶ “Latviešu padomju folkloras materiālos, tāpat kā citu padomju tautu, sevišķi krievu padomju folklorā, ir daudz kas pārņemts no rakstu literatūras, no grāmatām, avīzēm, radio.” Niedre J. *Latviešu folklorā*. 209. lpp. Par padomju folkloras fenomenu plašāk sk.: Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*; Infantjevs B. Latviešu padomju folklorā, tās krāšanas metodes. *Letonica*. 2004. Nr. 11. 201.–209. lpp.; Kalniņa I.

- Latviešu padomju folkloras konstrukcija. *Kultūra un vara. Raksti par valodu, literatūru, tradicionālo kultūru*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2007. 30.–40. lpp.
- ⁵⁸ Niedre J. *Latviešu folklorā*. 210. lpp.
- ⁵⁹ Turpat. 209. lpp.
- ⁶⁰ Turpat. 212.–217. lpp.
- ⁶¹ Jansons. J. A. Latviešu tautasdziesmu publicēšanas pamatprincipi. 9.–10. lpp.
- ⁶² LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 110.–111. lp.
- ⁶³ Turpat. 111. lp.
- ⁶⁴ Turpat. 106. lp.
- ⁶⁵ Turpat. 103. lp.
- ⁶⁶ Marfa Krjukova (*Marfa Krjukova, 1876–1954*) bija izcila krievu dziesmu folkloras, tai skaitā biļinu, teicēja, kuras repertuārā bija gan no mutvārdu tradīcijas, gan no literatūras apgūtas dziesmas, kā arī pašsacerējumi. Folkloras ekspertu vadībā viņa kļuva par ievērojamāko padomju tautasdziesmu jeb “novinu” (Krjukovas darināts jaunvārds *новина* iepretī “stariny” (*старинны*) – vecajām tautasdziesmām) sacerētāju PSRS. Kad novinas tika atzītas par folkloras falsifikācijām, Marfas Krjukovas novinas kā talantīgas tautas teicējas autordarbi, kuros izzīdošā biļinu forma lietpratīgi izmantota padomju dzīves un vadoņu apdziedāšanā, ir saglabājušas savu kultūrvērtību. Miller F. J. *Folklore for Stalin. Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. Pp. 12, 25, 61.
- ⁶⁷ LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 81. lp.
- ⁶⁸ Turpat.
- ⁶⁹ Turpat. 99. lp.
- ⁷⁰ Turpat. 101. lp.
- ⁷¹ Pelše R. Latviešu tautas daiļrades problēmas. 19.–20. lpp.
- ⁷² Radikālākā no kritiskajām atsauksmēm par grāmatu “Zinātniski apcerējumi par krievu tautas poētisko daiļradi padomju laikmetā” ir 1953. gadā žurnālā “Novy mir” publicētais Nikolaja Ļeontjeva (*Nikolai Leontjev, 1910–1984*) raksts “Buršanās un šamanisms” (Leontjev N. Volhovaniye i shamanstvo. *Noviy mir*. 1953. № 8. C. 227–244), kurā autors pauž uzskatu, ka padomju folklorā kā atsevišķs fenomēns neeksistē – tā saplūst ar literatūru vienotā tautas jaunradē. Skatīts no Artura Ozola referāta EFI Zinātniskā padomes sēdē “Etnogrāfu un folkloristu uzdevumi” 16.10.1953. LVVA, 2372. f., 1. apr., 96. l.
- ⁷³ Miller F. J. *Folklore for Stalin. Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. Pp. 95–109.
- ⁷⁴ Teikums vēsta, ka diskusijas dalībnieki nepiekrīt Nikolaja Ļeontjeva rakstā žurnālā “Novy mir” izteiktajam šaubām par folkloras eksistenci padomju sabiedrībā. LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 118. lp.
- ⁷⁵ Priekšvārds. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase*. 3. sēj. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1957. 3. lpp. Revolucionārās dziesmas apkopotas Vilmas Grebles, Elzas Kokares un Jēkaba Vītoļiņa lietpratīgi komentētajā grāmatā “Cīņas dziesmas” (1957).
- ⁷⁶ Arī kolēģis no ZA Valodas un literatūras institūta Alfons Vilsons debatēs uzsvēra, ka “šis krājums jādod lielā mērā zinātniekiem, jo akadēmiskais izdevums tik drīz neiznāks. Paralēli jāizdod atsevišķi krājumi pašdarbības un citām vajadzībām”. LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 106. lp.
- ⁷⁷ LVVA, 2372. f., 1. apr., 110. l., 79.–80. lp. Te runātājs atgādina, ka sociālā statusa ziņā inteliģence padomju valstī ir tikai starpslānis starp galvenajām sabiedrības šķirām – strādniekiem un zemniekiem.
- ⁷⁸ Sidelņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. 31. lpp.
- ⁷⁹ Turpat. 48. lpp.
- ⁸⁰ Jansons J. A. Latviešu tautasdziesmu publicēšanas pamatprincipi. 18., 20., 21. lpp.
- ⁸¹ Turpat. 23., 24. lpp.
- ⁸² Sk. Ozols A. Par latviešu tautasdziesmām. 48.–49. lpp.
- ⁸³ Priekšvārds. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase*. 2. sēj. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1956. 3.–4. lpp.
- ⁸⁴ Drizule R. Latviešu precību ieražas. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase*. 3. sēj. 149.–278. lpp.; Asare M. Latviešu kāzu ieražas. *Latviešu tautasdziesmas. Izlase*. 3. sēj. 291.–493. lpp.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

Folksongs and the Soviet State: the 1953 Discussion of the Principles of Publishing Latvian Folksongs

Summary

Keywords: Soviet ideology, Soviet folklore studies, folksong publications, national traditions of folklore research

In 1953 the Institute of Ethnography and Folklore of the Latvian SSR Academy of Sciences organised a discussion about the principles of publishing Latvian folksongs. The archival materials provide abundant information not only on the creation of the first sizeable Soviet period publication of Latvian folksongs (*Latviešu tautasdziesmas*, 1955–1957) but also on the ideological, administrative and scientific contexts, which accompanied the forced inclusion of Latvian folklore studies into the Soviet science system during the first post-war decade.

During the Stalin era, folklore as the artistic creativity of the working people was regarded as especially significant in the state policy. Correctly selected and interpreted classical folklore together with the newly composed “folklore” texts, which reflected the positive experience of socialism, became a significant tool in the ideological education of Soviet citizens. Preparing folklore compilations with translations into Russian, from the nations incorporated into the USSR, was one of the priorities of the post-war Soviet folklore studies. The aim was to promote and at the same time to control the elaboration of united principles for publishing folklore by involving the Communist Party, science and education institutions. The 1953 discussion of the three-volume compilation *Latvian Folksongs* is a good example of that. The Party officials, representatives of education and amateur institutions, as well as scholars from the Academy of Science of Russia and other Soviet Republics were invited to express their opinions.

The keynote paper *The Basic Principles of Publishing Latvian Folksongs* clearly demonstrates the theoretical areas, where the national traditions of folksong research and publication were broken down and adapted to the Marxism-Leninism methodology: 1) arranging folksong texts by the historical principle, that is, relating them to specific socio-economic formations (feudalism, capitalism, socialism); 2) including the Soviet era songs in the folksong tradition; and 3) selecting and editing folksong texts according to the communist educational aims. However, the debates reveal the complications of putting these aims into practice. They relate to the extensive Latvian folklore archive, which needed

to be reviewed and re-evaluated in light of Marxism ideology, the unclear definition of Soviet folksongs and Soviet folklore itself, and also the decision of Latvian folklorists to create a scientific, and not a popular folksong edition as a pilot project for the future complete academic publication of folksongs.

The comparatively small impact of the extensive discussion on the publication of the compilation *Latvian Folksongs* can be explained firstly by the death of Stalin in 1953 and the subsequent “thaw” in Soviet folklore studies. However, it is also an indication of the Soviet regime’s inability to create entirely new Latvian folklore studies without linking them to the pre-war scientific achievements, and the possibility in scientific practice to avoid Soviet directives by making use of their weak and inconsistent theoretical background.

Toms Ķencis

Radošais pagrieziens latviešu folkloristikā

Atslēgvārdi: staļinisms, padomju folkloras, folkloristikas vēsture, Folkloras Institūts, propaganda

Pēdējo simts gadu folkloristikas nozare Latvijā lielā mērā ir veidojusies ap vienu institūciju – Latviešu folkloras krātuvi (LFK). Jau kopš dibināšanas 1924. gadā tā veidojās kā institūcija ar paralēlām pētniecības un kultūras mantojuma saglabāšanas funkcijām, arhīvā uzkrājot lielāko daļu no visas jebkad pierakstītās un ierakstītās latviešu un citu Latvijas iedzīvotāju folkloras un tāpat radot lielāko daļu no nozares zinātniskajām publikācijām un akadēmiskajām diskusijām. Lielākoties LFK darbinieki ir bijuši pasniedzēji nākamajiem folkloristiem augstākajās mācību iestādēs, tā veidojot tiešu nozares pēctecību. Viņu audzēkņu folkloras vākumi veido arī nozīmīgu LFK krājuma daļu. Pēc atkārtotās Latvijas okupācijas 1945. gadā par LFK institucionālo ietvaru kļūst jaundibinātais un drīz vien LPSR Zinātņu akadēmijas sistēmā iekļautais Folkloras institūts, kuram uz četriem gadiem tiek izveidota arī Etnogrāfijas nodaļa, radot Etnogrāfijas un folkloras institūtu (1951–1954). Kopš 1955. gada LFK tiek iekļauta Andreja Upīša Literatūras un valodas institūtā. Šajos gados tiek izveidota cieša saikne starp folkloras pētniecību, izglītību un māksliniecisko pašdarbību.

Pirmā desmitgade pēc Otrā pasaules kara nozares vēsturē iezīmējas kā vēlinā staļinisma laiks ar tam raksturīgo totalitāro kultūrpolitiku.¹ Kā raksta staļinisma pētnieks Stīvens Kotkins:

Partijas pašuniversalizācijas rezultātā tika politizēta pilnīgi visa telpa, kurā norisinājās padomju dzīve. Jebkura aktivitāte, pat domāšana vai savu domu izteikšana, kļuva par politisku aktu.²

Apzinātu politiskumu prasīja arī no folkloristiem un folkloras teicējiem. Latvijā tika adaptēta Padomju Savienībā izstrādātā un dogmatizētā folkloras kā sociālistiskā reālisma mutvārdu literatūras teorija, institucionālā reorganizācija ienāca ar jaunām pētniecības un krāšanas darba metodēm un prioritātēm, kā arī zināšanu un varas attiecībām, ko raksturoja Padomju Savienības centrālo zinātnisko un politisko institūciju diskursīva dominānce. Kopš 1947. gada par nozīmīgu jauninājumu kļuva arī ikgadējās folkloras vākšanas zinātniskās ekspedīcijas, ne tikai ik reizi papildinot arhīvu ar bieži vien tuvu pie 10 000 folkloras vienībām, bet radot arī jaunus saskarsmes punktus starp folkloras radītājiem un folkloristikas institūcijām. Visi šie faktori ir jāņem vērā, lai saprastu tādu “neērtā kultūras mantojuma”³ daļu kā latviešu padomju folkloras, kura vairāku tūkstošu vienību apmērā ir atrodama LFK

krājumos. Bez padomju folkloras jēdziena nebūtu iespējams saprast šo gadu nozares vēsturi. Tā ir spilgta un laikmetam unikāla liecība, kas samērā strauji izzuda līdz ar Staļina nāvi un sekojošo staļinisma norietu. Līdz ar to šā pētījuma gaitā izmantošu padomju folkloras jēdzienu kā centrālo asi, lai raksturotu vienu no īpatnējākajām epizodēm latviešu folkloristikas vēsturē – folkloristu kļūšanu no pētniekiem un folkloras vācējiem par tās līdzradītājiem.

Padomju folkloras attīstība

Padomju folkloras jēdziens ir ticis daudz lietots, bet tā arī nekad nav ieguvis oficiāli apstiprināta termina statusu. Kas katrā atsevišķā lietojumā tika pasniegta kā marksisma-ļeņinisma doktrīnā vai tās atvasinājumos balstīta dogma, kopumā bija jēdzieniski vaļīga *ad hoc* definīciju virkne, kurā uzsvāri mainījās atbilstoši lietošanas vajadzībām un politiskā klimata izmaiņām gadu no gada. Tādā ziņā padomju folklorā bija nesaraujami saistīta ar sociālistisko reālismu un neskaidrību tā pamatā. Šeit atkal būtu jāatsaucas uz Kotkinu, kurš norāda:

Vispārīgi runājot, PSRS bija devusies bezprecedenta sociālistiskas – tas ir, nekapitālistiskas – realitātes meklējumos, kuras reprezentācija ne mazāk kā tās būtība nebija iepriekš zināma.⁴

Šo meklējumu ietvaros staļinisma folkloristikas pamatus lika krievu zinātnieks Jurijs Sokolovs (*Jurij Sokolov*, 1889–1941), kurš jau 1931. gadā rakstīja, ka folkloras jaunrade ir mērķtiecīgi jāvirza; trīs gadus vēlāk rakstā “Folkloras daba un folkloristikas problēmas”⁵ viņš formulēja turpmākajās pāris desmitgadēs Padomju Savienībā valdošo teoriju, kuras pamatā bija divas tēzes: folklorā ir “plašu tautas masu mutvārdu poētiskā daiļrade”, un folkloristika ir literatūrzinātnes nozare.⁶ Sokolovs no 1933. līdz savai nāvei 1941. gadā vadīja arī Padomju Rakstnieku savienības Folkloras sekciju. Savukārt Padomju rakstnieku pirmajā kongresā 1934. gadā rakstnieks un ideologs Maksims Gorkijs (*Maxim Gorky*, 1868–1936) ne tikai dogmatizēja sociālistisko reālismu kā vienīgo daiļrades metodi, bet arī uzsvēra folkloru kā darbaļaužu radošu izpausmi un cildināja folkloras varoņu pozitīvās īpašības.⁷ Tā 30. gados nostiprinājās folkloras īpašā loma padomju kultūras sistēmā, ejot roku rokā ar mērķtiecīgu realitātes piemērošanu teorijai, t. i., definīcijām atbilstošas padomju folkloras radīšanu, kas galvenokārt izpaudās kā tradicionālu stāstu un episku dziesmu (tā saukto novīnu – pēc biļinu parauga) jaunrade, kas slavēja Ļeņinu, Staļinu, Čapajevu, kolektīvisma un industrializācijas uzvaru utt. 1937. gadā (Lielās Oktobra sociālistiskās revolūcijas 20. gadadienā) Krievijā izdots padomju folkloras krājums kļuva par atskaites punktu arī latviešu folkloristikā, pierādot “jaunās, sociālistiskās īstenības radītās folkloras esamību”⁸.

Otrais pasaules karš pārtrauca padomju folkloristikas attīstību līdz tā atgriezās dienas kārtībā nu jau daudz plašākā padomju armijas okupētajā teritorijā līdztekus ar ļoti ietekmīgā padomju kultūras ideologa un Padomju Krievijas Augstākās Padomes jeb administratīvās valdības vadītāja (1938–1947) un Padomju Savienības Komunistiskās partijas

otrā sekretāra Andreja Ždanova (*Andrej Zhdanov*, 1896–1948) īstenoto sociālistiskā reālisma kampaņveida politisko radikalizāciju pirmajos pēckara gados.

Apvienojot vadošos amatus Folkloras institūtā, LPSR Rakstnieku savienībā un Latvijas Valsts universitātes Filoloģijas fakultātē, latviešu folkloristikas sovjetizāciju īstenoja un kontrolēja no Padomju Krievijas atbraukušie Roberts Pelše (1880–1955) un Jānis Niedre (1909–1987). Folkloras institūta un Etnogrāfijas un folkloras institūta vadītājs Roberts Pelše bija lieliski apguvis retoriskās taktikas, kas nepieciešamas, lai “runātu boļševiski” – precīzi balansējot kritiku un paškritiku, atsaucoties gan uz komunistisko klasiku, gan aktuālajiem lēmumiem, izskatot sava laika terminoloģijā “kaujinieciskus” apgalvojumus, bet nepamatojot tos ar konkrētiem ierosinājumiem utt. Pelše bija savā ziņā ideāls Folkloras institūta vadītājs padomju folkloras jaunrades periodā. Vienīgajam Folkloras institūtam visā Padomju Savienībā noderēja viņa vairākas desmitgades ilgā pieredze vadošos amatos Staļina valsts pārvaldē. Pelše savulaik vadīja gan dažādas masu aģitācijas kampaņas, gan jaunu kultūras procesu organizāciju, piemēram, kā folkloru noraidošās Viskrievijas Proletkulta⁹ Centrālās Komitejas un Maskavas Proletkulta prezidija loceklis, KPFSR Izglītības tautas komisariāta Klubu daļas vai Galvenās politiskās izglītības komitejas mākslas nodaļas vadītājs un Valsts Mākslas zinātņu akadēmijas Eksperimentālās mākslas zinātnes laboratorijas vadītājs u. tml.¹⁰ Folkloristi, tāpat kā rakstnieki, tagad atradās Ždanova veidotās “ideoloģiskās frontes pirmajā līnijā”.¹¹

Folkloras institūta direktora vietnieks zinātniskajā darbā Niedre 1948. gadā pirmajā un ilgu laiku vienīgajā pēckara latviešu folkloras grāmatā¹² apkopoja un latviski izklāstīja Sokolova, Gorkija (un viņa citētā Frīdriha Engelsa) un dažus gadus vēlāk nežēlastībā kritušā Nikolaja Marra (*Nicholas Marr*, 1865–1934) idejas par marksistiski ļeņinisko folkloristiku un tās uzdevumiem. Viņš arī bija vadošais spēks cīņā pret tā sauktajām reakcionārajām un buržuāziskajām teorijām latviešu folkloristikā pirmajā pēckara piecgadē un nozares politizācijas īstenošanās. Ilustratīvs ir viens no viņa centrālajiem argumentiem publikajā uzbrukumā LFK dibinātājam, kolēģei Folkloras institūtā Annai Bērzkalnei (1891–1956). Tas ir pārmetums par pētnieces distancēšanos no politikas zinātniskajā darbā, jo “[a]tzīt politiku tikai par vienas tautas kolektīva daļas interešu loku, turpretim citiem likt palikt pie nepolitiskuma nozīmē graut pašus padomju dzīves pamatus”.¹³ Arī 50. gados pēc radošā pagrieziena Niedre saglabāja ideoloģisko modrību, piemērojot sociālistiskā reālisma metodi folkloras materiāla definēšanai un kritikai. Tas bija gan deklaratīvais paziņojums 1951. gadā Baltijas republiku folkloristu pirmajā konferencē, ka “[j]aunā, masu kolektīvos veidotā padomju folklorā, līdzīgi padomju literatūrai, tiks analizēta kā sociālistiskā reālisma tautas mutvārdu poēzija”,¹⁴ gan šādas kritikas īstenošana kādā no viņa daudzajiem rakstiem:

Nekritiska, aplama agrākos laikos radītu tautas dzejas, mūzikas, dejas un citu mākslas devumu pārņemšana ir jau novedusi dažu labu mūsu republikas mākslinieciskās pašdarbības kolektīva jaunradi pie arhaizēšanas, pie viltus tautiskuma (kas jau sāk robežoties ar buržuāzisko nacionālismu), pie pašas padomju tautas mākslas līmeņa pazemināšanas.

Lūk, paraugi. Kā padomju tautas dziesma mūsu Etnogrāfijas un folkloras institūtam iesūtīts šāds pants:

Es kolhoza kumeļam

Trīs gadiņi stalli taisu:

Stikla durvis, vara grīda,

Sidrabiņa redelītes.

Sacerētājs ir ņēmis vecu latviešu tautasdziesmas pantu, kurā zemnieks viensētnieks stāsta par staļļa celšanu savam kumeļam, apmainījis vārdu “savam” ar “kolhoza” un – domā radījis padomju tautas dziesmu. Bet iznākusi – padomju īstenības nopulgošana! Iedomājieties tikai: trīs gadi taisa vienam kumeļam stalli!¹⁵

Šeit arī iezīmējas pretrunas padomju folkloras pamatos, kas to drīz vien noveda pie krīzes: folkloras vienādošana ar literatūru un burtiski katram atpazīstamas nacionālas formas meklējumi sociālistiskajam saturam. Viens no padomju folkloras vācējiem un radošā pagrieziena īstenotājiem Boriss Infantjevs (1921–2009) par šo laikmetu atceras:

Neatrisināts palika arī otrs jautājums: “Kur novilkt robežu starp folkloras jaunradītāju un iesācēju dzejnieku? Tika izstrādāta vesela pazīmju sistēma, ar kuras palīdzību šo manipulāciju varētu veikt. Par saviem atzinumiem šai jomā referēju 1951. gada folkloristu konferencē. Cik atceros, galvenā atšķirība starp folkloras jaunradītāju – teicēju un iesācēju dzejnieku vai rakstnieku slēpās izglītības līmenī, nodarbošanās jomā un raksturā.”¹⁶

Šādi mēģinājumi savukārt neizbēgami noveda pie jaunās folkloras estētiskām problēmām, ko aplūkošu vēlāk.

Galū galā, skaidrojot padomju folkloru populārizātniskās publikācijās, folkloristi to reducēja uz saturu un ideoloģisko vektoru. Pati īsākā definīcija ir atrodamā Folkloras institūta zinātniskās līdzstrādnieces un vairāku folkloras vākšanas ekspedīciju vadītājas Almas Ancelānes (1910–1991) rakstītajā 1948. gadā: “[J]aunā folklorā atspoguļo tautas dzīvi, sākot ar 1905. gadu.”¹⁷ Vēl pēc gada, intensīvas lauksaimniecības kolektīvizācijas laikā, viņa to izvērta šādi:

Uzrakstītā padomju folklorā ir padomju ideoloģijas paudēja, kas asi vēršas pret vecās ideoloģijas paliekām mūsdienu cilvēkos, apkaro slinkumu un paviršību darbā, cildina veiksmīgos darba darītājus. Tā liecina, ka latviešu darba ļaudis ir izpratuši kolektīva spēku labākas dzīves celšanai un atzīst padomju iekārtu par pareizo ceļu uz gaišāku rītdienu.¹⁸

Savukārt vēl pēc diviem gadiem jauno folkloru viņas vecākais kolēģis Pēteris Birkerts (1881–1956) jau vienādoja ar masu daiļradi.¹⁹ Satura ziņā padomju folklorā lielos vilcienos aptvēra cīņas un darba tematiku. To papildīja atbilstoši valdošajai ideoloģijai interpretētas atskaņas no 1905. gada revolūcijai sekojošās reakcijas, 1917. gada Oktobra revolūcijas, starpkaru perioda komunistiskās pagrīdes, Otrā pasaules kara un sarkano partizānu gaitām un kolhozu, sovhozu un rūpnīcu darba apraksti pēckara gados, kā arī Padomju Savienības vadītāju slavināšana un cits aktuāls saturs.

Radošais pagrieziena

1947. gadā, rakstot par nozares plāniem un uzdevumiem, Niedre min tikai veco pieeju kritiku un folkloras materiālu vākšanu, bet nevienā brīdī jaunradi.²⁰ Nākamās desmitgades sākumā prioritātes bija mainījušās:

Laikmetīgās tautas masu jaunrades un daiļrades procesu pētīšana un sekmēšana ir padomju folkloristikas otrs galvenais uzdevums līdzās pagātnes mantojuma pētniecībai.²¹

Kas un kādēļ notika laikposmā starp šiem abiem izteikumiem?

1949. gadā folkloristikā toni noteica PSRS Zinātņu akadēmijas N. Mikluho-Maklaja vārdā nosauktā Etnogrāfijas institūta Slāvu-krievu etnogrāfijas un folkloras sektora vadītājs vēstures zinātņu doktors Vladimirs Čičerovs (*Vladimir Chicherov*, 1906–1956), kurš šajā laikā arī rakstīja, ka “[p]artijas prese ir tautas mākslas priekšgalā un nereti arī avots tautas masu daiļradei”.²² Pēc Ždanova lēmumiem un Baltijas valstīs veiktajām masveida represijām vispārēju baiļu (kaujinieciskas modrības) atmosfērā kļuva arvien svarīgāk izsekot katrai izmaiņai politiskā aparāta diktātā. Tā tiešais avots bija Komunistiskās partijas un profesionālo organizāciju prese jeb sava laika terminoloģijā – orgāni. Tiešām, partijas prese – laikraksts “Pravda” – šajos gados kļuva par regulāru atsauču avotu ar nozari saistītajos dokumentos, papildinot, precizējot un vietām aizstājot marksisma-ļeņinisma klasiku paustās domas. Čičerovs savukārt bija tas, kurš personīgi sniedza atsauksmi PSRS ZA Etnogrāfijas institūta zinātniskajai padomei par Etnogrāfijas un folkloras institūta piecgades un 1951. gada plāniem.²³ Krievu etnomuzikologs Jevgeņijs Hippiuss (*Evgenij Gippius*, 1903–1985) ir stāstījis, ka Čičerovs ielūdzis pazīstamus teicējus uz savām mājām Maskavā, tur ieslēdzis istabā un draudējis gan ar izsūtīšanu uz Sibīriju, gan ar šaujameroci, pieprasot sacerēt jaunas padomju tautas dziesmas.²⁴

Tāpat 1949. gada oktobrī un 1950. gada novembrī Folkloras institūta jaunākais līdzstrādnieks Infantjevs un Republikāniskā tautas mākslas nama²⁵ metodiste inspektore Biruta Zeiberliņa Maskavā apmeklēja desmit dienas ilgus folkloristu un tautas daiļrades darbinieku seminārus, kas notika N. Krupskajas vārdā nosauktajā Vissavienības tautas daiļrades namā (*Vsesojuzny Dom narodnogo tvorčestva im. N. K. Krupskoy Komiteta po delam iskusstv pri Narkomprose SSSR*). Semināru noslēgumā tika pieņemti ieteikumi turpmākajai tautas mākslas namu un ar citu ar folkloru saistītu institūciju darbībai. Arhīvu materiāli liecina par nepastarpinātu saikni starp šiem semināriem un latviešu folkloristu darbu, tā redzama arī vairākās tālāk pieminētajās publikācijās.

Politiski praktiski ievirzītajā seminārā 1949. gadā galvenais pavērsiens bija folkloristikas objekta pārdefinēšana no folkloras par tautas daiļradi, tā izvairoties no “sholastikas” un “tradicionālās folkloras specifisko īpašību (mutvārdiskums, varietība, žanru sistēma) fetišizēšanas”.²⁶ Jautājums gan līdz galam tāpat netiek atrisināts, jo semināra dalībnieku domas ievērojami atšķirās arī par to, kas tad varētu būt tautas daiļrade: viss, ko rada tauta (kolhoznieki un strādnieki), tikai tas, kam piemīt tradicionālās tautas daiļrades (folkloras) īpašības, vai varbūt tikai konkrētam kolektīvam saprotama un derīga daiļrade? Infantjevs

rezumē: “Viens bija skaidrs, ka vecā “folkloras” izpratne, kāda sastopama, piemēram, Sokolova mācības grāmatā, nevienu vairs neapmierina.”²⁷

Tautas daiļrade, definēta kā daļa no padomju mākslas, ar to nepieciešami tika pakļauta sociālistiskā reālisma metodei. Līdz ar to tai bija jābūt reālistiskai, šķiriskai (atspoguļojot pašas progresīvākās šķiras – proletariāta – intereses), boļševistiski partejiskai (piedaloties šķiru cīņā) un idejiskai (partijas vadītai), kā arī tautiskai (saprotaimai masām). Padomju māksla bija sociālistiska pēc satura un nacionāla pēc formas. Nacionālā forma nozīmēja selektīvu tradīciju izmantojumu, savukārt sociālistiskais saturs – minētos sociālistiskā reālisma aspektus, kā arī proletārisko internacionālismu (pretstatā buržuāziskajam kosmopolītismam). Lai gan seminārā izskanēja kritika par 30. gadu praksi pasniegt laikmeta saturu tradicionālās folkloras formās (žanros), tika arī minēti tam pretstatā pozitīvi piemēri (to skaitā latviešu un igauņu padomju folklorā) un rosināts paralēli vecajām tautas daiļrades formām attīstīt jaunas formas. Padomju tautas daiļrades laukā ietilptu šādas kolektīvas aktivitātes un aģenti:

- a) no Latvijas un Igaunijas citās PSRS republikās ienākušie dziesmu svētki;
- b) ražas, kalendārie u. c. svētki;
- c) ģimenes svētki (jaunas paražas);
- d) tautas dziesminieku vakari u. c. sarīkojumi;
- e) dziesmu un deju ansambļi;
- f) aģitbrigādes;
- g) izbrauciena semināri jeb vieslekcijas;
- h) daiļlasītāji;
- i) kolektīvā stāstu radišana;
- j) folklorizēšanās.

Līdzās kolektīvajai jaunradei darbotos individuālā, ko pārstāvētu teicēji un tautas dziesminieki.²⁸ Par kolektīvās jaunrades izmantošanu propagandas darbā tika spriests ne tikai nozares profesionāļu starpā, bet arī politiskās nomenklatūras augstākajā līmenī. Ar tādu nolūku 1950. gadā PSRS Komunistiskās (boļševiku) partijas Centrālās Komitejas Aģitācijas un propagandas nodaļa pulcējas uz īpašu sapulci par jauno tautasdziesmu vākšanu, adaptāciju masu medijiem un izmantošanu propagandas darbam.²⁹

Semināros ierosinātie jautājumi drīz vien tieši atsaucās uz latviešu folkloristu plāniem un darbiem. Semināra dalībnieki dalījās veiksmīgā pieredzē par jaunrades konkursu sarīkošanu. 1951. gadā Latvijā ar folkloristu līdzdalību aizsākās konkursi skolēniem “Pazīsti Padomju Latviju”, savukārt 1953. gadā Etnogrāfijas un folkloras institūts kopā ar Republikānisko tautas mākslas namu, LPSR Padomju komponistu savienību un Rakstnieku savienību sarīkoja pašdarbnieku jaunrades konkursu, kuram tika iesūtīti 205 darbi latviešu un krievu valodā – 98 dziesmas ar melodijām un 107 teksti bez muzikālas apdares, kuru autori bija gan kolektīvi, gan individuāli iesūtītāji.³⁰ Līdzīgi kā patiens tautas daiļrades avots tika minētas sienas avīzes, kuru saturs tika vākts Folkloras institūta rīkotajās zinātniskajās folkloras vākšanas ekspedīcijās; šo pašu ekspedīciju laikā, sākot no 1950. gada, tika rīkoti

arī izbraukuma semināri. Līdzīga ierosme, kas atspoguļojas LFK krājumos, bija jaunrades vākšana no iesācējiem dzejniekiem rajonu laikrakstos. Piemēram, 1951. gadā no laikraksta “Aknīstes Komunārs” tika norakstīti gan tur publicētie dzejoļi, gan redakcijai iesniegtie, bet par derīgiem publicēšanai neatzītie (LFK³¹ 1895, 1448–1461, 1475). Seminārā minētajām aģitbrigādēm – “tautas daiļrades krājējām, radītājām un popularizētājām utt.”³² – kā spilgts paraugs 1953. gadā tika dokumentēta Augustīnes Irbiņas (1887–1989) Cēsu kultūras nama aģitbrigāde. Jau 1951. gadā Pelše lūdza Irbiņu sagatavot ziņojumu, ar ko uzstāties institūta organizētajā Tautas daiļrades darbinieku konferencē.³³ Savukārt LFK fondos atrodami arī astoņi montāžu kā “Mūsu rajona lauku pirmrindnieki ražas novākšanā”, “Lielās Oktobra sociālistiskās revolūcijas 35. gadadiena” u. tml. scenāriji (LFK 1900, 2080). Maskavas semināros tika ierosināts tautas daiļradi vākt arī arhīvos, ko latviešu folkloristi jau dara, un popularizēt to ar lekcijām kolhozos, rūpnīcās un radio. Tas pilnā mērā bija redzams jau 1951. gadā, zinātniskajai ekspedīcijai apmeklējot Bauskas rajonu. Pirms ekspedīcijas un tās laikā Folkloras institūta Folkloras materiālu vākšanas un kārtošanas sektora vadītājs Pēteris Birkerts vairākas reizes veica lasījumus radio, tāpat ekspedīcijas laikā tika sniegti vēl 13 priekšlasījumi klātienē.

Jau 1949. gada seminārā vairāki referenti izteica viedokli, ka pētniekiem folkloras vākšanas laikā ir “uz vietām arī jāveic masu kultūras darbs, jācinās pret veco, kaitīgo, atmirstošo”.³⁴ 1950. gadā semināra atklāšanā tā tika pieteikta kā galvenā atšķirība starp padomju un buržuāzisko folkloristiku – kamēr buržuāziskā pasīvi gaida jaunrades rezultātus, padomju folkloristika, iesaistot tautas mākslas namus, kontrolē visus daiļrades procesus. Semināra dalībnieki vienojās:

[P]ašreizējos apstākļos nepieciešama folkloristu aktīva iejaukšanās tautas daiļrades procesos, lai tos vadītu uz komunistiskās mākslas kalngaliem. Izejot no “Pravdas” 1950. g. 5. aprīļa ievadraksta un “Kultura i žizņ” 1950. g. 30. novembra raksta atzinumiem un norādījumiem, referenti pasvītroja, ka mūsdienu padomju tautas daiļrades avots ir pašdarbības kolektīvi, kur dzimst jaunas tautas dziesmas, dejas, parunas un stāsti. Folkloristu uzdevums ir palīdzēt radošās pašdarbības attīstībai, nešķirojot tautas daiļrades radītājus teicējos, sācējos dzejniekos, profesionāļos. Prakseī svarīgi, lai būtu jaunas dziesmas, stāsti, dzejoļi, ko varētu izmantot plašajā propagandas un aģitācijas darbā.³⁵

Fokusa maiņai no vākšanas uz radīšanu sekoja atbilstoša rīcība, un jau tā paša gada decembrī Folkloras institūta Zinātniskās padomes sēdē tika apspriests Infantjeva izstrādātais “Pasākumu projekts tautas daiļrades sekmēšanas organizēšanai Latvijas PSR”. Sēdē piedalījās arī Republikāniskā tautas mākslas nama direktora vietniece Zeiberliņa un Latvijas Republikāniskās arodbiedrību padomes kultūras daļas vadītājs A. Savickis, Jēkabs Vītolīņš pārstāvēja Komponistu, savukārt Jānis Niedre – Rakstnieku savienību.³⁶ Raksturīgi vēlinajam staļinismam autors savu projektu sāka ar lappusi gariem citātiem no pieminētā laikraksta “Pravda” ievadraksta “Tautas talantu uzplaukums” (*Rascvet narodnyh talantov*). Šeit pēc “obligātās” atsaucēs uz Ļeņinu tautas daiļrades priekšplānā tika izvirzīti pašdarbības kolektīvi. Izvirzot mērķi izveidot “tautas daiļrades komisiju”, kas apvienotu

pārstāvjus no vienpadsmit dažādām kultūras, administratīvajām un izglītības iestādēm, Infantijs sniedza arī vērtīgu pašreizējā stāvokļa apskatu:

Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūts sakarā ar padomju tautas daiļrades procesu pētīšanu palīdz dažām vecās tradicionālās tautas daiļrades zinātājām sacerēt jaunas dziesmas ar aktuālu tematiku; Latvijas PSRS Ministru Padomes Kultūrizglītības iestāžu Komiteja devusi rīkojumu visiem tautas un kultūras namiem nodibināt tautas daiļrades pulciņus; Republikāniskais Tautas Mākslas Nams izsūtījis visiem tautas un kultūras namiem informācijas rakstura lekciju par jauno latviešu tautas daiļradi un tās krāšanu, Padomju Latvijas komponisti komponējuši četrus jauno tautas dziesmu tekstus, Rakstnieku Savienībā nodota palīdzība iesācējiem dzejniekiem.³⁷

Sēdes dalībnieki pieņēma lēmumu nodibināt Folkloras institūta paspārnē ideoloģiski teorētiska rakstura komisiju ar padomdevējas funkcijām tautas daiļrades sekmēšanai.

Pasārdarbības kolektīvi kā jaunās folkloras aģenti bija fokusā arī nākamajā starptautiski nozīmīgajā nozares pasākumā – Vissavienības etnogrāfu apspriedē, ko no 1951. gada 23. janvāra līdz 3. februārim Maskavā rīkoja nozares centrālā institūcija – PSRS Zinātņu akadēmijas Mikluho-Maklaja vārdā nosauktais etnogrāfijas institūts. Pasākumā piedalījās vairāk nekā 200 dalībnieki, nolasot 117 referātus. Starp nozīmīgākajiem plenārsēžu priekšlasījumiem bija arī iepriekš minētā “V. S. Čičerova referāts par padomju tautu poētiskās daiļrades pētīšanu, izvirzot noteiktu prasību, lai folkloristi aktīvi piedalās tautas daiļrades procesos, un par padomju literatūras un folkloras idejiskās tuvības pētīšanu”.³⁸ Tāpat arī folkloristikas sekcijā notika uzsvāra maiņa no atsevišķiem cilvēkiem uz darbu organizētos kolektīvos. Kā to pēc tam apkopoja Niedre vienā no saviem rakstiem:

Realizējot Maksima Gorkija izvirzītos principus folkloras krāšanas un pētīšanas gaitā padomju īstenības apstākļos, folkloristiem aktīvi jāpiedalās folkloras jaunradē, jāpalīdz radīt idejisku, augstvērtīgu laikmetīgo folkloru, jāapkaro viss nezinātniskais, arhaiski nevērtīgais, neidejiskais tautas daiļradē.³⁹

Tikšanās laikā tika izlemts arī par Baltijas republiku folkloristu tikšanos tā paša gada 25.–30. martā Rīgā. Atskatoties uz to, Niedre Maskavā pieņemtos lēmumus jau drīz vien pasniedza kā īstenību:

Padomju etnogrāfi un folkloristi pēti un propagandē tautas kultūras un mākslas daiļrades sasniegumus, atsedz tās progresīvo būtību, apkaro kavējošo katras tautības vai tautas attīstībā, lai sekmētu visu to, kas palīdz tautām straujāk virzīties uz sociālismu, uz komunismu.⁴⁰

No Maskavas tautas nama semināru iedvesmotā 1950. un 1951. gada Etnogrāfijas un folkloras institūta darba plāna izauga arī institūta rakstu otrais sējums. Tajā Pelše pārliecinoši rakstīja:

Folklorai ir nopietna nozīme jaunas dzīves celšanā un jauna cilvēka audzināšanā. Arī Padomju Latvijā strauji dzimst padomju folkloras, it sevišķi kolhozu folkloras. Tā ir pašu darbaļaužu

plašu masu politiski sabiedriskās aktivitātes un mākslinieciskās jaunrades tieksmju paudēja un veicinātāja. Šī folkloras, razdamās un izplatīdamās tieši pašu masu vidū, ir spēcīgs politiskās un sabiedriski morālās audzināšanas līdzeklis komunisma celtniecībā.⁴¹

Krājumā publicēts arī viesā no Maskavas, Sokolova līdzgaitnieka Viktora Sidelņikova (*Viktor Sidelnikov*, 1906–1968) raksts. Viņš arī atsaucās uz partijas presi un norādīja:

“Pravdā” ievietotā korespondence “Savu laiku pārdzīvojušās senatnes vācēji” ir nopietns brīdinājums tautas daiļrades vācējiem nepieļaut savā darbā ideoloģiskas kļūdas. Jāpieraksta tikai tādi tautas dzejas sacerējumi, kuriem ir zinātniski izglītojoša, mākslinieciska un audzinoša nozīme.⁴²

Līdzīgu prasību par folkloras apriti “Literatūrā un Mākslā” pirms tam publicēja arī Niedre, atsaucoties uz to pašu partijas laikrakstu:

Laikraksta “Pravda” 1951. g. 13. XII ievadrakstā sacīts, ka padomju zemes mākslinieciskās pašdarbības, masu jaunrades repertuārā notiek atbrīvošanās no “bezidejiskām, pseidotautiskām dziesmām un dejām”. Tāds process notiek visās padomju republikās. Padomju Latvijā tas notiek vēl nepietiekami noteikti un principiāli.⁴³

Par laimi, padomju folkloras laiks strauji tuvojās savam noslēgumam, un šāda tipa cenzūru latviešu folkloristi neīstenoja, 1954. gada ekspedīcijā ar prieku vācot pavisam neaudzinošu, buržuāzisku un citos veidos ideoloģiski nepareizu folkloru vēl vairāk nekā gadu un divus iepriekš.⁴⁴

Jauņrades veicināšana

Līdzās iepriekš minētajām starpinstitucionālajām sadarbības iniciatīvām, konkursiem un darbam ar individuāliem korespondentiem par reālu padomju folkloras jaunrades veicināšanu liecības ir saglabājušās zinātnisko folkloras vākšanas ekspedīciju materiālos. Vēl 1949. gadā, atskatoties uz pirmajām trim folkloras vākšanas ekspedīcijām, Alma Ancelāne norādīja:

Iepriekšējos gados notikušajās ekspedīcijās galvenā vērība bija veltīta tradicionālās folkloras vākšanai, laikmetu un cilvēku uzskatu maiņai, vērojot šo materiālu variācijas. Citādi tas arī nebija domājams, jo padomju folklorai mūsu republikas apstākļos tad vēl radās tikai pirmie asni un šīs folkloras variantu visā savāktajā materiālā bija ļoti maz. III zinātniskā folkloras materiālu vākšanas ekspedīcija sev par galveno uzdevumu sprauda vākt padomju folkloru vai arī vispār jauno revolucionāro folkloru. Tam bija pilnīgs pamats, jo sevišķi šai vasarā pēc lielā lūzuma mūsu republikas laukos.⁴⁵

“Lielajam lūzumam” sekoja radošais pagrieziens, un jau 1951. gadā “[p]laukst tautas jaunrade, kas padomju valstī gūst attīstībai brīvas iespējas un atbalstu!”⁴⁶ Tiešām, ja ar vienkārši bagātīgu padomju folkloras vākumu pirmā izcēlās IV zinātniskā folkloras

vākšanas ekspedīcija uz Siguldu (1950), tad jaunrades veicināšanas darbs visaktīvāk norisēja V ekspedīcijā uz Bausku (1951) un VI uz Aknīstes, Neretas un Ventspils rajoniem (1952). Jaunrades veicināšana tika paredzēta, jau plānojot ekspedīcijas (sk., piemēram, LFK 1900, 3799), un par to tiek rakstīts atskaitēs un apskatos.

Pārskatā par V ekspedīciju 1951. gadā atbildīgie zinātniskie līdzstrādnieki norādīja:

Tika uzmeclēti spējīgākie teicēji un jaunie tautas daiļrades aktivisti, lai viņiem izpalīdzētu ar konsultācijām, literatūras aizrādījumiem u. t. t. Bauskā tādus jaunus tautas daiļrades sacerētājus ekspedīcijas dalībniekiem izdevās atrast vairākus kā, piem., Bauskas vilnas fabrikā dažas strādnieces, tāpat mehāniskajā cehā dažus strādniekus. Jaunajiem tautas daiļrades talantiem dotie aizrādījumi un ierosinājumi nav bijuši veltīgi. Sakari ar viņiem tiek uzturēti. Sevišķa vērība piegriezta kolektīvās daiļrades veicināšanai, ko visai čakli piekopa rūpkombināta koris diriģenta Z. Purva vadībā. (LFK 1880, 4321, 1. lp.)

Sadarbība tika sākta arī institucionālā līmenī, Bauskas Novadpētniecības muzeja paspārnē nodibinot Etnogrāfistu un folkloristu centru, kura mērķis ir ne tikai turpināt vākt folkloras materiālus pēc ekspedīcijas beigām, bet arī "ierosināt un aktivizēt darba tautas daiļradi Bauskas pilsētā un rajonā, sadarbojoties ar ZA Etnogrāfijas un folkloras institūtu, kā arī ar Kultūras un izglītības iestāžu komiteju pie Latvijas PSR Ministru padomes" (LFK 1880, 4321, 3. lp.). Tāds pats centrs tika nodibināts arī nākamajā gadā Ventspilī (LFK 1895, 5718, 9. lp.). Laba sadarbība izveidojās arī ar atsevišķām skolām, iesaistot vietējos skolotājus un citus kultūras darbiniekus, piemēram, Īslīces skolā (LFK 1880, 4321, 4. lp.).

Gluži kā atsaucoties uz Maskavas semināros pieņemtajiem lēmumiem, Etnogrāfijas un folkloras institūta paplašinātajā Zinātniskās padomes sēdē 1953. gada janvārī par folkloras materiālu guvumu VII ekspedīcijā savu pārskatu Alma Ancelāne sāka ar šādu kopsavilkumu:

Folkloristu uzdevums šinī ekspedīcijā bija: pievērsties tautas daiļrades jautājumiem, galveno vērību veltījot padomju tautas daiļrades materiālu vākšanai un jaunrades ierosināšanai. Vākt tādus materiālus, kas noderētu padomju cilvēku komunistiskajai audzināšanai un padomju folkloristikas tālākai attīstībai. Jaunrades darbā ar konsultācijām un norādījumiem sekmēt idejiski un mākslinieciski nozīmīgas tautas daiļrades rašanos. (LFK 1895, 5718, 1. lp.)

Ekspedīcijas mērķi tika arī pilnvērtīgi īstenoti:

[Padomju folkloras] iegūtās dziesmas lielāko tiesu ir tautas jaunrade, gan mākslinieciskās pašdarbības kolektīvu, gan arī individuālu teicēju sacerētas. Neretas rajonā, kur bija vāji attīstīta mākslinieciskā pašdarbība, tā radusies galvenokārt tikai sakarā ar ierosmi un pārrunām mūsu ekspedīcijas darba laikā. (LFK 1895, 5718, 2. lp.)

Līdzīgi kā Bauskā, arī nākamo ekspedīciju laikā tika nolasīti vairāki referāti, iepazīstinot ekspedīcijas dalībnieku apmeklētā rajona iedzīvotājus ar vēlamo jauno folkloru.

Jaunrades aģenti un piemēri

Par sava veida padomju folkloras karognesēju uz vairākiem gadiem kļuva revolucionāre, Lielvārdes kolhoza sabiedriskā darbiniece un neprofesionālā dzejniece Elza Šulce (1891–1984). Viņas Folkloras institūta telpās sacerētā dziesma “Mūsu tauta – miera tauta” ar Emiļa Melngaiļa melodiju iekļuva arī Vispārējo latviešu dziesmu svētku repertuārā.⁴⁷ Teicēja ar saviem paraugdemonstrējumiem iesaistījās padomju folkloras veicināšanas aktivitātēs arī nākamajā gadā, piemēram, nolasīja padomju tautasdziesmas zinātniskā izbraukuma sesijā Siguldā 1950. gadā un Folkloras institūta Zinātniskās padomes atklātajā sēdē par godu LPSR X gadadienai Rīgā.⁴⁸ Šulce padomju folkloras ideāliem palika uzticīga līdz pat savai nāvei, par ko liecina viņas korespondence ar Etnogrāfijas un folkloras institūta un Literatūras un valodas institūta darbiniecēm.⁴⁹ Iepazīstoties ar Aknīstes rajonā ekspedīcijas laikā rakstītajām folkloristu lauka darba dienasgrāmatām, esmu citviet detalizēti aprakstījis sadarbību padomju folkloras radīšanā ar 16 gadu veco dzejnieku, Gāršenes septiņgadīgās skolas izlaiduma klases audzēkni un literārā pulciņa vadītāju Āriju Purenu.⁵⁰

Iepriekš npublicēts ilustratīvs arhīvu materiāls par padomju folkloras veicināšanu un tapšanu atrodams arī V ekspedīcijas krājumā. Aprakstu par padomju folkloras jaunradi pēc ekspedīcijas dalībnieku apciemojuma uz Folkloras institūtu atsūtīja Emīlija Šķērstene, Bauskas pilsētas 2. septiņgadīgās skolas skolotāja. Iesākumā vairākas tautasdziesmas bija sacerējuši izlaiduma klases skolēni, bet pēc tam

[g]ribējās uzzināt, ko spēj mazāko klašu skolnieki. Atkal pastāstīju par Rīgas viesiem, izlasīju vecāko klašu skolēnu darbus un jautāju: “Vai mēs arī nemēģinātu uzrakstīt?” Šoreiz gan neviens neteica ne vārda, bet sejas visiem nelaimīgas, acis nolaistas. Sak: “Te nu tev bija, tikko burtnīcu nolīcis – ņem atkal un raksti. Redzu – neesmu pareizi sākusī. Aptveru, kas būtu viņiem pa spēkam, un sāku runāties. Jautāju: “Ko tagad mājās dariet?” “Palīdzam strādāt,” skan atbilde. “Kas šogad sēts kolhoza laukos?” jautāju tālāk. “Rudzi, mieži, kvieši, cukurbietes,” atbild bērni. Aptveru, ka jāuzraksta par cukurbietēm, un jautāju atkal: “Kas sēja cukurbietes?” Elga atbild: “Tētis sēja cukurbietes.” Es pierakstu teikto un jautāju tālāk: “Kam būs jākaplē?” Maruta atbild: “Bērniem būs jākaplē.” Uzrakstu arī šo domu un saku: “Paklausieties, ko esam jau uzrakstījuši:

Tētis sēja cukurbietes,

Bērniem būs jākaplē.” (Sal. LFK 1880, 535)

“Dīvas rindiņas mums jau ir,” es saku, “nu tik rakstīsim tālāko.”

Visiem prieks. Es jautāju: “Kāpēc jākaplē cukurbietes?” Margai jau atbilde gatava: “Lai neauga ušņaviņas, lai neauga vārpotnīte.” Citi Margu labo: “Tev divreiz atkārtojas vārds “neauga”. Nav skaisti, vajag meklēt citu vārdu.” Domā, nevar sadomāt. Es eju talkā un jautāju: “Ko vārpotne izdara ar augu, ja to neizkaplē?”

“Nomāc”, saka bērni un jau raksta: “Lai nemāca vārpotnīte.”

Kad pants pēc labojuma izlasīts, es jautāju tālāk: “Kādas izaug cukurbietes, ja tās labi kopj?” Nu birst kā no maisa stāstījumi par cukurbiešu labumu un lielumu. Es virzu domu tālāk un jautāju: “Ko dara ļaudis, ja redz lielu lauku ar lielām cukurbietēm vien?” Atbilde:

“Visi ļaudis brīnījās

Par to lielo biešu lauku.” (sal. LFK 1880, 536)

“Kā tautā saka, ja bietes labi aug?” es jautāju.

“Aug bietītes griezdamās,” atbild Marga.

“Ko viņas sola?” es jautāju. “Aug, cukuru solidamas,” kolektīvi sastāda atbildi bērni.

Līdzīgā kārtā tika radītas 5 tautas dziesmas ar 4. klases pionieriem. [...] Tā, kolektīvi strādājot ar dažāda vecuma bērniem, izdevās radīt 25 tautasdziesmas. (LFK 1880, 4014)

Tā paša gada rudenī Alma Ancelāne par šo gadījumu rakstīja vienā no dienas laikrakstiem: “Šīs un vēl citas dziesmiņas rāda, ka jaunā maiņa aug droša un apzinīga sava darba veicēja, stipra pienākuma apziņā. Jau no bērnības tā mācās izprast katra darba nozīmi labākas rītdienas celšanai.”⁵¹

Atbalsojot PSRS ārpolitikas intereses Korejas kara jautājumā, atsevišķa saturiskā aktualitāte 1950. gadā kļuva “ciņa par mieru”, pozicionējot Padomju Savienību kā miera aizstāvi iepretim “kara kurinātājiem” kapitālistiskajām ārvalstīm. Tā paša gada 1. septembra Folkloras institūta Zinātniskās padomes sēdē Niedre referē par institūta uzdevumiem šajā jautājumā:

Institūtam aktīvi jāiesaistās ciņā par mieru, vācot un popularizējot šī satura folkloru. Jāaktivizē vākšana. Ieviešana dzīvē jāizdara ar avižu redakciju un Tautas Mākslas namu starpniecību.⁵²

Par ciņas ieročiem tika izvēlēta tematisku dziesmu publicēšana laikrakstā “Padomju Jaunatne” un attiecīgas jautājumu lapas izstrāde, lai krātu dziesmas par mieru. Novembrī Infantjevs Zinātniskās padomes sēdē nolasīja referātu “Latvijas PSR folkloristi ciņā par mieru un komunisma celtniecību”.⁵³ Jautājums tiek izvirzīts starp folkloristu prioritātēm arī seminārā Krupskajas tautas namā Maskavā.

Nākamā gada vasarā “[e]kspedīcijā iegūtajos padomju tautas daiļrades materiālos galvenās ir darba un miera tēmas. [...] uzrakstītās dziesmas, sakāmvārdi, tautas stāsti apliecina darbaļaužu pareizo izpratni, ka ar savu darbu mēs palīdzam nosargāt mieru.”⁵⁴ Kā rakstīts ekspedīcijas atskaitē: “Varenā ciņa pret agresiju un ciņa par mieru ir plaši atbalsojusies tautas masās” (LFK 1880, 4321, 11. lp), piemēram, Vecsaules kolhoza “Sarkanā zvaigzne” sienas avīzē bija lasāma devīze “Mūsu darbs – mieram” (LFK 1880, 2160). Ja varam ticēt, ka Folkloras institūtā pašas pirmās tā sauktās padomju tautasdziesmas tika pierakstītas tieši kā Jāņu un apdziedāšanās dziesmas 1949. gadā,⁵⁵ pēc radošā pagrieziena šī pieredze ir jau precīzi instrumentalizēta arī ciņai par mieru, piemēram:

Pēc attiecīgā ierosinājuma kolektīvi vairākas Jāņu dziesmas radījušas Cēsu invalīdu namā Marija Bērziņa, Marija Sarkane un Marija Žīds. Izmantojot klasiskās tautasdziesmas “kungi, kara neceliet” motīvu, sacerēta šāda dziesma:

Kungi, kara neceliet,

Lai var tautas mierā zelt:

Lai var sēt, lai var pļaut,

Lai var dižus namus celt,

Lai var visu tautu saime
Komunismu pieredzēt.
(LFK 1900, 1229) (LFK 1900, 3799, 32. lp).

Kad nerodas citas iespējas, cīņai par mieru 1952. gada rudenī Ancelāne piekārtāja arī lauku darbus:

Rūpīgi un laikā veikts darbs padomju zemē ir cīņa par komunismu, cīņa par mieru. Par to runā kolhoznieku kolektīvi radītās dziesmas:

Rūc traktori kolhozu laukos,
Daudz darba tie steidzīgi veic.
Līkst rudenī briestošas vārpas,
Uz darbu nu kombaini steidz.

Mums darbs ir cīņa par mieru,
Kur lielais Staļins mūs sauc.
Un darbļaužu stiprajās rokās
Mums kolhoza nākotne plaukst.⁵⁶

Pretrunīgi rezultāti

Presē publicētajos pārskatos un oficiālajos ziņojumos par jaunrades veicināšanas gaitu un padomju folkloras izplatību stāvoklis tika atspoguļots kā arvien sekmīgāks. Jau 1949. gadā bija lasāms:

Saimniecisko apstākļu maiņa radījusi arī uzskatu maiņu pašos cilvēkos. Zudusi ir viensētnieka ideoloģija. [...] Šī ideoloģijas maiņa, kā to rādīs savāktais materiāls, vērojama arī folklorā.⁵⁷

Vēl pēc diviem gadiem Bauskā komunisms bija jau gandrīz uzcelts:

Vērojam, ka arvien stingrāk darbaļaudis ieaug kolektīvajā darba dzīvē. Un šī kolektīvā darba nozīmes atzišana sekmē arī kolektīvo tautas masu jaunradi, kas plaukst blakus izcilu individuālo teicēju dziesmu jaunradei. Iegūtas vairākas kolektīvi sacerētas dziesmas, kolektīvi radītas jaunas dziesmu meldijas līdz ar atbilstošu tekstu, jaunas dejas.⁵⁸

Arī vēl pēc diviem gadiem:

Ekspedīcijas dalībnieki centās arī ierosināt jaunradi, sadarbojoties ar mākslinieciskās pašdarbības kolektīviem. Ekspedīcija rādīja, ka tikai padomju iekārta spējīga vispusīgi attīstīt tautas jaunrades talantus un rūpēties par augstvērtīgas kultūras – sociālistiskas saturā, nacionālas formā – uzplaukumu. (LFK 1900, 3799, 41. lp)

Nedaudz citādāks vērtējums gadu no gada atkārtojas institūta darbinieku atskaitēs. 1952. gadā Ārija Purena sacerētajās dziesmās par pirmrindniekiem Pēteri Jakānu un Elzu Mežaraupi atrasti mākslinieciski trūkumi:

Cildenās domas, ko darba ļaudis centušies ietvert savā jaunradē, vēl nav guvušas atbilstošu māksliniecisko slīpējumu, šie sacerējumi vēl ir neveikli: nepieciešams meklēt skaidrāku, vienkāršāku izteiksmi, svaigākus tēlus. (LFK 1895, 5718, 3. lp)

Tāpat arī izrādījās, ka “[p]adomju kolektīvās jaunrades ziņā Ventspils rajona plašākajās masās bija vēl pilnīga pasivitāte un neizpratne [...], jaunrades darbs zvejnieku vidū pirms ekspedīcijas vēl nebija sācies” (LFK 1895, 5718, 6. lp). Vilma Greble savā atskaitē sūdzējās, ka Cēsu un Alūksnes rajonā “dziesmu jaunrades teksti vēl nav mākslinieciski pilnvērtīgi. Tie būtu labojami, slīpējami, izmantojot speciālistu, profesionālo dzejnieku konsultācijas” (LFK 1900, 3799, 33. lp).⁵⁹ Labāku novērtējumu Jēkaba Vītoļiņa izpratnē nebija pelnījusi pat minētās Cēsu kultūras nama aģitbrigādes muzikālā daiļrade:

[...] aģitbrigādes jaunrades dziesmas “Kad vakars mūsu kolhozā”, “Druvu plašums”, “Gaišu prieku darbā vijū” ir apdāvinātu mūzikas mīļotāju mēģinājumi radīt lielākas formas dziesmas. Dziesmām dzīvespriecīgs, liksms raksturs, dažām pa daļai častušku ietekme. Meldiju harmonizējumos un klavierpavadījumos tomēr ir lieli trūkumi. Dziesmu autoriem vajadzīga profesionālu komponistu palīdzība. (LFK 1900, 3799, 37. lp)

Arī VIII ekspedīcijā jaunās padomju dziesmas, kas sacerētas pēc profesionālu dzejnieku dzejoļu parauga, īsti negūst folkloristu atzinību.

Tās lielāko tiesu, kā jau autoru pirmie mēģinājumi dzejas nozarē, mākslinieciski ir vēl vāji darbi. (LFK 1900, 7037, 15. lp)

Par labākiem tika atzīti satīriskie materiāli – galvenokārt audzinoši izsmejoši teksti un karikatūras kolhozu sienas avīzēs. Tomēr tie gandrīz vienmēr ir saistīti ar konkrētiem gadījumiem, apstākļiem vai personām, līdz ar to negūst vispārinājumu un noslīpējumu, pirms noveco un zaudē aktualitāti (LFK 1900, 3799, 33. lp). Aktīvi iesaistoties tautas jaunrades veicināšanā, ir sasniegti noteikti kvantitatīvie rezultāti un iespējas deklarēt strauju izaugsmi, tomēr iegūto materiālu zemā kvalitāte beigās izrādās izšķirošais kritērijs.

Strupceļš un pagrieziens atpakaļ

Maskavā un Ļeņingradā kritiski viedokļi par jauno padomju folkloru izskanēja jau 40. gadu beigās, pēc bēdīgi slavenās “ždanovščinas” (Ždanovs mirst 1948. gadā), tomēr īstais trieciens tai tika dots tikai pēc Staļina nāves 1953. gadā.⁶⁰ Kā katalizators tam kalpoja 1952. gadā iznākusi padomju folkloras rakstu izlase “Padomju laikmeta krievu tautas daiļrades pētījumi”⁶¹ jeb, precīzāk, kritiskās recenzijas par šo izdevumu, ko nākamajā gadā publicēja Mihails Bahtins⁶² (*Mihail Bahtin*, 1895–1975) un Nikolajs Ļeontjevs⁶³ (*Nikolaj Leontjev*, 1910–1984). Pēdējais bija īpaši iznīcinošs, aicinot masu daiļrades laikmetā folkloras jēdzienu atmet kā nederīgu. Abas recenzijas tika apspriestas arī Etnogrāfijas un folkloras institūta Zinātniskās padomes sēdē tā paša gada oktobrī, kad institūta vadītāja jaunais vietnieks zinātniskajā darbā Arturs Ozols uzstājās ar referātu “Etnogrāfu un

folkloristu uzdevumi (sakarā ar PSKP CK Plēnuma 1953. g. 7. septembra lēmumu),⁶⁴ mēģinot jaunajā politiskajā situācijā atrast izeju no nozares krīzes. Turpmākā kritika, it īpaši ikmēneša žurnālā, Padomju Rakstnieku savienības orgānā *Novy mir* kļuva aizvien kaujinieciskāka, un vēl nesen slavētie tautas daiļrades sacerējumi tika saukti par pretmākslinieciskiem, izdzimtenīgiem, nedzīvi dzimušiem u. tml.⁶⁵ Padomju folkloras aizstāvju pusē polemiku vada Čičerovs.⁶⁶ Viņa tiešā ietekme uz Etnogrāfijas un folkloras institūta darbu varētu būt viens no cēloņiem padomju folkloras inercei latviešu folkloristikā. Tieši viņš bija arī ieteicis tai veļtīt vairāk uzmanības institūta piecgades plānā.

Pa šo laiku nobrieda tā sauktais destalinizācijas process un Staļina personības kulta, kura spilgta izpausme neapšaubāmi bija arī padomju folklorā, nosodījums. Latvijā jaunās folkloras kritiku puda ietekmīgais rakstnieks Andrejs Upīts (1877–1970) savā visaugstākajā līmenī atzītajā darbā “Sociālistiskā reālisma jautājumi literatūrā”.⁶⁷ No mūsdienu viedokļa gluži žultaina kritika attiecināta gan uz pašu Folkloras institūta/Etnogrāfijas un folkloras institūta direktoru, nelaiķi Robertu Pelši, gan “viņa vadīto iniciatīvu” padomju folkloras radīšanā:

[..] pārsteidzošas aplamības sociālistiskā reālisma domātā novatoriskā pakļupinājumā [..]. Uz tā principa pamata institūts vispirms gaužām nopietni folkloristisku vērtību piešķīra partizāņu anonīmi sacerētām pāra izsmiekla un naida karikatūrām pantos par vācu fašistiem un viņu latviskajiem piepalīgiem. Laukos Jāņu vakara un svētku sanāksmēs veco klasisko apdziedāšanās dziesmu vidū kāds mutīgs jaunietis droši vien iepina arī pašizdomātu satīrisku pantu par sava kolhoza dzīves, darba un ļaužu notikumiem. [..] mūsu folkloristi visu šo patērģošanu un pamēģošanu vieglprātīgā kārtā iztulkoja par arī “tautas folkloru,” kam steigšus jātiek uzietai, fiksētai, vākos iesietai.⁶⁸

Vēl niknāk Upīts izteicās par tautas daiļrades veicināšanu, gluži kā aprakstīdams Ārija Purena vai Bauskas septiņgadīgās skolas gadījumus:

Mūsu vācēji pāvedināja nepiedzīvojušos, skolas literatūras mācību nepilnīgi apguvušos jauniešus kāvēt nopietnu kolhoza darbu, niekoties ar muļķīgu, nevienam nevajadzīgu, no ārpuses kaut cik pantiem līdzīgu savārstijumu taisīšanu. Taisni bez sirdsapziņas izplatīdamas lauku nepieaugušā paaudzē sliktas dzejniecības sēklu, ekspedīcijas no saviem sirojumiem pārnāca mājās ar lieliem žūkšņiem “kolhoza folkloras”, par bagātīgā samangojuma vietu un skaitļu vērtību pacilāti ziņodamas laikrakstos.⁶⁹

Tā latviešu padomju folkloras zinātniskajai dzīvei strauji pienāca gals – folkloristikas nozari pameta Niedre, 1955. gadā nomira Pelše, Etnogrāfijas un folkloras institūtā notika reorganizācija, un Upīša kritiskā grāmata tika atzīta ar augstāko iespējamo apbalvojumu – Staļina prēmiju, tā novietojot to ārpus atbildes kritikas iespējām. Padomju folklorā turpināja savu apřiti neliela formāta populāros izdevumos ar Emiļa Melngaiļa vārdā nosauktā Republikāniskā tautas nama starpniecību un arī kā izsmiekla objekts trimdas apřindās. Jau 1960. gadā, atskatoties uz vēl neseno pagātni, Valodas un literatūras institūta Folkloras daļas vadītāja Elza Kokare starp ekspedīcijās savāktajiem materiāliem padomju folkloru

pat nepieminēja⁷⁰ un padomju folkloras rašanas kopumā nosauca par kļūdu, kuru pēc vispārēja parauga pieļāvuši arī latviešu folkloristi:

ieskaitot padomju tautas daiļradē līdzās īsti tautiskiem, mākslinieciski pilnvērtīgiem sacerējumiem arī diletantiskus mēģinājumus tautasdziesmu formā, nenoskaidrojot, vai un kāda sabiedriska funkcija, kolektīva izplatība attiecīgam sacerējumam bijusi. Par šādu nepietiekami kritisku pieeju iesūtītajiem un savāktajiem materiāliem liecina gan materiālu publicējumi, gan apcerējumi dažāda rakstura izdevumos.⁷¹

No vēl tālākas distances pirmajā latviešu folkloristikas vēstures grāmatā Ojārs Ambainis uz šo laiku atskatījās kā uz “pašu pārspilētajiem spriedumiem par it kā obligāto tautas mutvārdu daiļrades uzplaukumu sociālisma apstākļos”⁷² un folkloristu lomu jaunrades veicināšanā pat nepieminēja.

Nobeigums

Radošais pagrieziena latviešu folkloristikas vēsturē ir tikai īsa epizode, tomēr tā atklāj daudz vairāk nekā paši neveiksmīgie un nenovērtētie jaunās folkloras jeb tautas daiļrades sacerējumi. Ar to arī šī epizode ir nozīmīga plašākā ārpus nozares vēstures kontekstā. Radošais pagrieziena folkloristikā ļauj izsekot daudzliemeņu propagandas eksperimentam citā grandiozā eksperimentā, ko sauca sociālisms vienā valstī. Tas nav izolēts vietējais fenomens, personīga patvaļa vai tikai sava laika akadēmiskā mode. Radošais pagrieziena ir *par excellence* ilustratīvs piemērs zinātnes, varas un sabiedrības attiecībām, kurās vienlīdz svarīgi ir gan individuālie aģenti kā Niedre un Pelše vai Sokolovs un Čičerovs, gan institūcijas to hierarhiskajās attiecībās (Folkloras institūts/Etnogrāfijas un folkloras institūts un PSRS ZA Etnogrāfijas institūts) un vēl vairāk – sadarbības tīkļos (tautas nami, muzeji u. c. kultūras aģentūras), gan arī trīskāršās centra-perifērijas attiecības Maskava-Rīga-rajoni, mediju pastarpinājums un izglītības sistēmas iesaiste. Visbeidzot, tas ir stāsts par pašiem padomju folkloras sacerētājiem un teicējiem ar viņu unikālo personīgo motivāciju Staļina totalitārā režīma laikā. Kā tāds tas ir neērts latviešu kultūras mantojums, kas liek uzdot vairāk jautājumu, nekā sniedz viennozīmīgas atbildes. Pats galvenais, ka padomju folkloras un tās ieviešanas mehānismi uz brīdi atbilda sava laika zinātnes normālformai, lai kā tas izskatītos no mūsdienu perspektīvas. Tas savukārt varētu būt aicinājums mums pašiem paskatīties no citas perspektīvas uz sava laika nozares konstrukcijām.

Pētījums tapis ar Latvijas Zinātnes padomes atbalstu projektā “Latviešu folkloristika (1945–1985)”, projekta Nr. lzp-2018/2-0268

Atsauces un piezīmes

- ¹ Par staļinisma teorētisko rāmējumu un tā izpaušmēm Folkloras institūta un Etnogrāfijas un folkloras institūta darbā detalizēti sk. Ķencis T. *Vācot padomju folkloru. LFK krājums 2*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2019.
- ² Kotkin S. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley, California: University of California Press, 1997. P. 294.
- ³ Par šo un tam radniecīgiem jēdzieniem žurnāla iepriekšējā numurā: Ūdre D. Ugunskrusts Latvijā strīdīgā kultūras mantojuma kontekstā. *Letonica*. 2018. Nr. 38. 123.–142. lpp.
- ⁴ Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. P. 180.
- ⁵ Sokolov J. Priroda Fol'klora i Problemy Fol'kloristiki. *Literaturnij Kritik*. 1934. No. 12. S. 127–151.
- ⁶ Miller F. J. *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. Studies of the Harriman Institute. Armonk, N. Y: M. E. Sharpe. 1990. P. 7.
- ⁷ Sal.: Pelše R. Latviešu tautas daiļrades problēmas. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti, II*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība. 1953. 6. lpp.
- ⁸ Niedre J. Par padomju folkloristiku. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti, II*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība. 1953. 65. lpp.
- ⁹ Proletariāta kultūras un izglītības organizācija (1917–1923).
- ¹⁰ Salma I. *Akadēmiķis Roberts Pelše. Biobibliogrāfija*. Rīga: Zinātne. 1969. 11.–13. lpp.
- ¹¹ Sidelņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. *Etnogrāfijas un folkloras institūta raksti, II*. Red. R. Pelše, A. Ozols. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1953. 53. lpp.
- ¹² Niedre J. *Latviešu folklorā*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība. 1948.
- ¹³ Niedre J. Docentes Annas Bērzkaines “lieta”. *Literatūra un Māksla*. 1948. 16. maijs.
- ¹⁴ Niedre J. Baltijas padomju folkloristu konferencei sanākot. *Literatūra un Māksla*. 1951. 25. marts.
- ¹⁵ Niedre J. Pret viltus tautiskumu mākslinieciskās pašdarbības jaunradē. *Literatūra un Māksla*. 1952. 2. okt.
- ¹⁶ Infantjevs I. Latviešu padomju folklorā, tās krāšanas metodes. *Letonica*. 2004. Nr. 11. 207. lpp.
- ¹⁷ Ancelāne A. Latvijas PSR folkloristu II zinātniskā ekspedīcija. *Literatūra un Māksla*. 1948. 8. janv.
- ¹⁸ Ancelāne A. Folklorā – padomju dzīves atspoguļotāja. *Literatūra un Māksla*. 1949. 18. okt.
- ¹⁹ Birkerts P. Bauskas darbaļaužu padomju daiļrade. *Bauskas Darbs*. 1951. 20. jūn.
- ²⁰ Niedre J. Latvijas folkloristikas padomju ceļš. *Literatūra un Māksla*. 1947. 25. jūl.
- ²¹ Niedre J. Baltijas padomju folkloristu konferencei sanākot.
- ²² Zemtsovsky I., Kunanbaeva A. Communism and Folklore. *Folklore and Traditional Music in the Former Soviet Union and Eastern Europe*. Ed. James Porter. Los Angeles, Calif.: Department of Ethnomusicology, UCLA. 1994. P. 8.
- ²³ LVA, 2372. f., 1. apr., 54. l., 31.–33. lp. Latvijas Nacionālais arhīvs, Latvijas valsts arhīvs, 2372. f., 1. apr., 22 l.
- ²⁴ Zemtsovsky and Kunanbaeva. Communism and Folklore. P. 8.
- ²⁵ Dibināts 1945. gadā, kopš 1954. gada – E. Melngaiļa Tautas mākslas nams.
- ²⁶ Domājams: fetišizēšanas. LVA, 2372. f., 1. apr., 22. l., 6. lp.
- ²⁷ LVA, 2372. f., 1. apr., 22. l., 8. lp.
- ²⁸ LVA, 2372. f., 1. apr., 22. l., 37.–52. lp.
- ²⁹ Zemtsovsky and Kunanbaeva. Communism and Folklore. Pp. 8–9.
- ³⁰ LVA, 2372. f., 1. apr., 119. l., 7. lp.
- ³¹ Latviešu folkloras krātuves materiāli. Pirmais skaitlis norāda manuskripta numuru, otrs – vienības numuru manuskriptā. Garākiem dokumentiem vajadzības gadījumā norādīta arī lapa.
- ³² LVA, 2372. f., 1. apr., 27. l., 79. lp.
- ³³ LVA, 2372. f., 1. apr., 67. l., 35. lp.
- ³⁴ LVA, 2372. f., 1. apr., 22. l., 68. lp.
- ³⁵ LVA, 2372. f., 1. apr., 40. l., 1.–3. lp.
- ³⁶ LVA, 2372. f., 1. apr., 27. l., 80. lp.

- ³⁷ LVA, 2372. f., 1. apr., 27. l., 85. lp.
- ³⁸ Niedre J. Padomju zinātne par tautām un to daiļradi. *Literatūra un Māksla*. 1951. 18. febr.
- ³⁹ Turpat.
- ⁴⁰ Niedre J. Baltijas padomju folkloristu konferencei sanākot.
- ⁴¹ Peļše R. Latviešu tautas daiļrades problēmas. 22. lpp.
- ⁴² Sidelņikovs V. Par tradicionālās tautas daiļrades sacerējumu kritisko atlasī. 44. lpp
- ⁴³ Niedre J. Pret viltus tautiskumu mākslinieciskās pašdarbības jaunradē.
- ⁴⁴ Proporcioniāli tradicionālās folkloras apjoms saglabājas, bet padomju folkloras tiek vākta mazāk. Detalizēta pēckara ekspedīciju analīze atrodama: Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*.
- ⁴⁵ Ancelāne A. Folkloras – padomju dzīves atspoguļotāja.
- ⁴⁶ Ancelāne A. Tautas daiļrade sveic mieru un drošu darba rītīdienu. *Padomju Jaunatne*. 1951. 15. sept.
- ⁴⁷ Infantjevs B. Latviešu padomju folkloras, tās krāšanas metodes. 205. lpp.
- ⁴⁸ Ancelāne A. Padomju tautas dziesmas skan darbam un sasniegumiem! *Padomju Jaunatne*. 1950. 8. okt.
- ⁴⁹ Teicējas biogrāfija, repertuārs un sadarbība ar folkloristiem analizēta pētījumā Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. 181.–187. lpp.
- ⁵⁰ Turpat. 131.–32. lpp. Sal. LFK 1895, 1743–1744.
- ⁵¹ Ancelāne A. Tautas daiļrade sveic mieru un drošu darba rītīdienu.
- ⁵² LVA, 2372. f., 1. apr., 26. l., 8. lp.
- ⁵³ LVA, 2372. f., 1. apr., 26. l., 52. lp.
- ⁵⁴ Ancelāne A. Tautas daiļrade sveic mieru un drošu darba rītīdienu.
- ⁵⁵ Greble V., Lase E., Vītoļiņš J. Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūta VII zinātniskā ekspedīcija. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1954. Nr. 4 (81). 155. lpp.
- ⁵⁶ Ancelāne A. Kolhozu laukos dzied kombaini. *Literatūra un Māksla*. 1952. 9. jūl.
- ⁵⁷ Romane A. Zinātņu Akadēmijas Folkloras institūta III zinātniskā ekspedīcija. *Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1949. Nr. 10 (27). 147. lpp.
- ⁵⁸ Ancelāne A. Tautas daiļrade sveic mieru un drošu darba rītīdienu.
- ⁵⁹ Sal.: Greble V., Lase E., Vītoļiņš J. Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Etnogrāfijas un folkloras institūta VII zinātniskā ekspedīcija. 156. lpp.
- ⁶⁰ Sal.: Miller F. *Folklore for Stalin*. P. 96.
- ⁶¹ *Očerki russkogo narodnopoeticheskogo tvorčestva sovetskoy epohi*. Sost. Astahova A. M. Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR. 1952.
- ⁶² Bahtin M. O nekotoryh problemah fol'kloristiki. *Sovetskaja etnografija*. 1953. Nr. 2. S. 152–156.
- ⁶³ Leont'ev N. Volhovanie i shamanstvo. *Novy mir*. 1953. Nr. 8. S. 227–244.
- ⁶⁴ LVA 2372. f., 1. apr., 96. l., 62.–86. lp.
- ⁶⁵ Miller F. *Folklore for Stalin*. P. 98.
- ⁶⁶ Ziolkowski M. *Soviet Heroic Poetry in Context: Folklore or Fakelore*. Newark: University of Delaware Press. 2013. Pp. 168–169.
- ⁶⁷ Upīts A. *Sociālistiskā reālisma jautājumi literatūrā. Trīs apcerējumi 1945–1954*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1957.
- ⁶⁸ Turpat. 695.–696. lpp.
- ⁶⁹ Turpat. 697. lpp.
- ⁷⁰ Kokare E. Latviešu padomju folkloristikas augsmes gaita. *Sociālisma uzvara Latvijā. Padomju Latvijas 20. gadadienai veltīts rakstu krājums*. Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1960. 167. lpp.
- ⁷¹ Turpat. 192. lpp.
- ⁷² Ambainis O. *Latviešu folkloristikas vēsture. Pamatvirzieni un fakti*. Rīga: Zinātne, 1989. 106. lpp

Toms Kencis

The Creative Turn in Latvian Folklore Studies

Summary

Keywords: Stalinism, soviet folklore, disciplinary history, Institute of Folklore, propaganda

The article provides a disciplinary micro-history of Latvian folklore studies after the Second World War. After the Soviet occupation in 1944, the discipline in Latvia was integrated into the Stalinist knowledge production system. Central institutions of the field embraced agenda of collecting and researching Soviet folklore—a hybrid genre of Soviet content in a presumably traditional form developing in the Soviet Union since the 1930s. This enterprise took creative turn in 1949–1953 with various initiatives like international seminars, conferences, the Communist Party decrees, and publications in official press requiring active participation of folklore researchers in creation of new Soviet folklore. The article follows the adaptation of this turn in Latvian folklore studies and its central body the Folklore Institute, analysing its institutional as well as intellectual facets and the role of key personalities. Special attention is paid to various levels and dynamics of relationships between centre and periphery in dissemination of knowledge and power.

The article maps public representation of Soviet folklore and its creation, looking also into how it was conceptualized within the theoretical framework of Latvian folklore studies of the day, including the inter-institutional dynamics. On the basis of several case studies, agents of new folklore creation are described, including a propaganda specialist at a collective farm, a young poet, and a primary school teacher. In addition, ‘a struggle for peace’ as a dominant ideological framework is highlighted in creation of new folklore.

The creative turn went into the wrong direction and soon after Stalin’s death the whole project of Soviet folklore was abandoned at least within the academia. The article shortly characterizes this process on the All-Union level and its fallout in Latvian folklore studies.

Tautastērpa lietojuma divējādā daba Padomju Latvijā

Atslēgvārdi: tautastērps, Padomju Latvijas kultūra, dziesmu un deju svētki, sociālistiskie svētki, etnoloģija

levads

Nacionālo tērpu kā kultūras mantojumā sakņotu, tautu vienojošu vizuālo simbolu izveide daudzās Eiropas zemēs sākās 19. gadsimtā.¹ Līdz mūsdienām nacionālā tērpa aktualitāte Eiropas zemēs ir mainījusies, nereti tam kļūstot tikai par koncerttērpu. Latvijā nacionālā jeb tautastērpa lietojuma tradīcija nepārtraukti turpinās kopš 19. gadsimta 80. gadiem.² Viens no faktoriem, kas uztur tautastērpa lietojumu mūsdienu Latvijā, ir spēcīgā dziesmu un deju svētku tradīcija.³ Tā sākās 19. gadsimtā un bija daļa no Eiropai kopējā nacionālo kultūru kultivēšanas procesa.⁴

Attīstoties dziesmu svētku tradīcijai un pieaugot zināšanām par tautas etnogrāfisko kultūras mantojumu, mainījās arī tā tērpa izskats, ar kuru apzināti tika pausta piederība latviešu tautai. Tomēr tas neatspoguļojās šā svētku tērpa nosaukumā. Valodnieciski līdz šim nav ticis skaidri nošķirts, kad tiek runāts par vēsturisko apģērbu un kad par jaunveidoto svētku tērpu.

Šajā rakstā ar vārdu *tautastērps* tiek apzīmēts jaunradīts tērps, kas vizuālā veidā pauž piederību noteiktam kultūras mantojumam. Tā lietojums ar tautas kultūras mantojumu saistītos pasākumos ir uzskatāms par jaunveidotu tradīciju,⁵ kas sākusies nācijas veidošanās procesā. Savā būtībā tautastērps ir pētnieku veidota konstrukcija (apģērba komplekta rekonstrukcija), kas veidota, izmantojot vai nu 18. gadsimta beigu – 19. gadsimta vidus etnogrāfisko, vai arī 9.–13. gadsimta arheoloģisko materiālu par minētajos gadsimtos šeit valkāto apģērbu. Mūsdienās latviešu tautastērps ir vizuāli daudzveidīgs, jo balstīts uz dažādu Latvijas kultūrvēsturisko apvidu lokālajām atšķirībām. Jaunradītā tradīcija – tautastērpa darināšana un valkāšana – laika gaitā ieguva stabili vietu latviešu sabiedrībā kā nacionālās identitātes izpausme.

Jēdziens “vēsturiskais apģērbs” jeb “tradicionālais apģērbs” būtu lietojams, lai raksturotu dažādu laika periodu (to skaitā 9.–13. gadsimta, 18., 19. vai cita gadsimta) un dažādu sabiedrības slāņu – zemnieku, pilsētnieku, aristokrātijas – ģērbšanās paradumus un tradīcijas. Vēsturiskais apģērbs lielākā vai mazākā mērā ticis izmantots tautastērpa vizuālā

tēla izveidē. Respektīvi, par vēsturisko apģērbu saucams viss lietisko avotu kopums, kas fragmentāri vai pilnu apģērba gabalu veidā glabājas muzeju krājumā kā arheoloģisko, etnogrāfisko u. tml. kolekciju daļa. Tāpat arī vēsturiskā apģērba attēli redzami laikabiedru zīmējumos vai neinscenētos fotoattēlos. Ziņas par vēsturiskā apģērba izskatu, darināšanu un valkāšanas kārtību dažādos laika periodos rodamas arī rakstītajos avotos.

Tā kā tautastērpa izskata konstrukcijā izmantotas muzejos saglabāto latviešu zemnieku tradicionālā svētku tērpa daļas, tad sabiedriskajā telpā un arī pētnieku aprindās šie termini līdz šim nereti ir lietoti kā sinonīmi. Lai arī mūsdienās tērpi, uz kuriem tiek attiecināti šie jēdzieni, ir vizuāli līdzīgi (atbilstoši vēsturiskā materiāla izpētes līmenim), tomēr savā jēdzieniskajā būtībā tie apzīmē atšķirīgas kultūras parādības. Latviešu vēsturiskais apģērbs ir tradicionālajā dzīvesveidā sakņots zemnieku kārtas piederīgo (attiecībā uz 18.–19. gadsimta materiālu) apģērbs, kurā tiek atspoguļota gan šķiriskā jeb kārtas piederība, gan lokālā, kā arī personīgā identitāte un mantiskais stāvoklis, savukārt tautastērps tika radīts kā tautas nacionālās identitātes izteicējs un kultūras mantojuma vizuāls reprezentants. Tautastērps šo funkciju turpina saglabāt arī mūsdienās. Lai valodnieciski nošķirtu šos abus tērpu veidus, savās iepriekšējās publikācijās raksta autore nacionālā tērpa nozīmē lietojusi vārdkopu “tautiskais tērps”.⁶ Tomēr tā lietojumam plašākā sabiedrībā bieži vien ir vērojama nievājoša nokrāsa, kas traucē to pieņemt objektīvam vēsturisko parādību atspoguļojumam. Tas rosinājis raksta autori atteikties no tā lietojuma un meklēt precīzākus formulējumus šīs jomas pētniecībā.

Jēdziena “nacionālais tērps” lietojums šajā rakstā tiek saglabāts tāds pats kā autore iepriekšējās publikācijās:

Nacionālais tērps – īpašs, tautu vienojošs svētku tērps ar izteiktām etniskām vai nacionālām iezīmēm, kas simbolizē piederību noteiktai tautai vai nacionālai valstij un kas par tādu tiek atzīts attiecīgās tautas kultūrvēsturisko procesu attīstības gaitā un iegūst plašu nacionāli patriotisku lietojumu.⁷

Kā nacionālais tērps var tikt lietots gan tautastērps – dekoratīvi izteiksmīgas latviešu zemnieku svētku tērpa konstrukcijas, kuras dažādu apstākļu ietekmē ne vienmēr mūsdienās atbilst vēsturiskajai patiesībai, gan vēsturiskā apģērba atdarinājums, respektīvi, konkrēta laika perioda, vietas un sabiedriskās grupas iedzīvotāju apģērba atdarinājums, piemēram, 13. gadsimta bagāto latgaļu tērpa atdarinājums vai arī pēc Oto Hūna savāktajām ziņām – zīmējumiem – 19. gadsimta pirmās puses Jēkabpils apkārtnes zemnieku apģērba atdarinājums u. tml.

Latviešu tautastērps (nacionālā tērpa nozīmē) kopš tā izveides 19. gadsimta 80. gados vizuāli ir mainījies. Šā tērpa lietojuma situācijas, nozīmes un aktualitāte dažādos laika periodos ir bijušas atšķirīgas. Padomju varas periodā tautastērpa lietojumam mēģināja piešķirt jaunu saturisko nozīmi, izmantojot to kā valdošās politiskās ideoloģijas propagandas līdzekli.

Tautastērpa attīstības pētniecībā izmantojami dažādi izziņas avoti. Hronoloģiski rakstā aptverts laikposms no pirmajiem Padomju Latvijas dziesmu svētkiem 1948. gadā

līdz Latvijas neatkarības atjaunošanai 1990. gadā. Tā kā padomju okupācijas periodā tautastērpa lietojums oficiāli ieguva vienu raksturu, bet reāli pastāvēja arī citas tā nozīmes, vēstures avotos vairāk saglabājušās liecības par tā oficiālo lietojumu. Paralēlo nozīmju esamība ir grūtāk dokumentāri pierādāma un mūsdienās konstatējama galvenokārt retrospektīvi.

Ar tautastērpa darināšanu un galvenokārt lietojumu saistītās ziņas, kas attiecas uz pašdarbības kolektīviem, rodas Emiļa Melngaiļa Tautas mākslas nama⁸ izdotajos dokumentos. Rakstā izmantoti dokumenti no Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts arhīva,⁹ kā arī publicētie zonālo arhīvu materiāli.¹⁰ Arhīvā saglabātie dokumenti attiecībā uz tautastērpu padomju varas periodā, kas iekļauti 236. fonda "Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Emiļa Melngaiļa Tautas mākslas centrs 1945–1996" 1., 2. un 4. apraksta lietās. Visvairāk tajos atrodamas ziņas par laiku no 20. gadsimta 40. gadu beigām līdz 60. gadu vidum. 20. gadsimta 70. un 80. gados tautastērpa pieminējums oficiālo iestāžu dokumentos vairs neparādās. Ziņas par tautastērpa lietojumu padomju varas periodā rodas arī publikācijās, kurās sniegti norādījumi svētku svinēšanai atbilstoši komunistiskā režīma ideoloģijai.¹¹

Kā avots izmantoti arī tā laika fotoattēli, kas atrodami gan zinātnisko iestāžu krājumos,¹² gan privātkolekcijās,¹³ gan elektroniskajā vidē,¹⁴ kā arī laikrakstu u. c. publikācijās. Tāpat arī presē publicētie raksti un ziņojumi sniedz liecības par tautastērpa lietojumu. Tā kā padomju varas gados tautastērpa lietojums tika pielīdzināts dekoratīvam noformējumam, centrālajos preses izdevumos tam parasti uzmanību neveltīja. Toties reģionālajos preses izdevumos tā pieminējumu izdodas atrast salīdzinoši biežāk.

Tautastērpa privātā lietojuma aspektus konstatēt ir grūtāk, jo publiskajā informācijas telpā tie parasti neatspoguļojas. Kā jau minēts, ziņas par šo jomu iegūstamas galvenokārt kā mūsdienu skatījums pagātnē, tomēr arī tā laika fotogrāfijas dažkārt sniedz liecības par tautastērpa lietojuma situācijām. Dokumentārs apliecinājums arī pašas autorei novērojumiem ir tautastērpu valkātāju izteikumi par padomju varas laiku, kas publicēti grāmatā "Mans tautastērps".¹⁵

Šā raksta uzdevums ir mēģināt skaidrot latviešu tautastērpa lietojuma nozīmes padomju okupācijas apstākļos (laikā no 1948. gada līdz 80. gadu beigām), kad vienā un tajā pašā vizuālajā tērpā veidolā varēja tikt savienots atšķirīgs jēdzieniskais saturs.

Latviešu tautastērpa izveides sākums un attīstība līdz Otrajam pasaules karam

Lai varētu runāt par pārmaiņām tautastērpa lietojumā, vispirms jāsniedz īss ieskats tā izveides pirmsākumos. Ideja, ka nepieciešams kāds īpašs svētku tērps, ar kuru uzskatāmā veidā varētu paust savu etnisko identitāti, latviešu inteliģences aprindās radās 19. gadsimta 80. gadu nogalē. Pirms III Vispārējiem latviešu dziesmu svētkiem 1888. gadā

tika izveidoti pirmie latviskā tērpa parauga zīmējumi, kas bija kā ieteikums vēlāmajam koristu ietērpam.¹⁶ Par jaunā latviskā tērpa veidolu tika pieņemti jaunizveidoti tērpi, kuros tika apvienotas iezīmes no vēsturiskā latviešu zemnieku tradicionālā svētku tērpa ar sava laika modes tērpa siluetu un piegriezumu. Moderna latviskā tērpa versija nebija vienīgais tolaik apspriestais risinājums latviskā tērpa izskatam. Bija idejas arī par laucinieku tērpu no vietēji darināta auduma vai arī par senā, iepriekšējo paaudžu valkātā tērpa atjaunošanu (atdarināšanu). Tomēr aktuālāks šķita laikmetīgai modei atbilstošs svētku tērps. Tas rādīja latviešus kā modernu, uz attīstību orientētu nāciju, kura saglabā savu savdabību, lai apvienotu tautai piederīgos. Gatavojoties katriem nākamajiem dziesmu svētkiem, tika veidoti jauni latviskā tērpa ieteikumi.

Jaunveidotā tautastērpa veidolā modernās mākslas stila iezīmes apvienojumā ar etnogrāfiskā materiāla elementiem bija redzamas arī 20. gadsimta sākumā veidotajos dziesmu svētku dalībnieku tērpu ieteikumos.¹⁷ Paralēli tiem pastāvēja arī koncepcija, ka par latviešu tautastērpu uzskatāms tikai muzejos saglabātā vēsturiskā zemnieku svētku tērpa atdarinājums.¹⁸

Pēc Pirmā pasaules kara jaundibinātajā Latvijas Republikā tautastērpa vizuālajā veidolā aizvien nozīmīgāku vietu ieņēma etnogrāfiskā materiāla izmantojums. Lai arī 1926. gadā radītie ieteikumi dziesmu svētku dalībnieku tērpiem vēl aizvien bija veidoti kā moderns tērps ar latviskām iezīmēm,¹⁹ tajos saikne ar vēsturisko latviešu zemnieku apģērbu bija jau visai cieša.

Pilnīga atteikšanās no modernisma koncepcijas tautastērpa izveidē notika 1931. gadā pirms VII Latviešu dziesmu svētkiem. Dziesmu svētku Tērpu komisija²⁰ noteica, ka tautastērpi jādarina tikai kā muzejos saglabāto vēsturisko apģērbu atdarinājumi. Tērpus oficiāli sāka vērtēt kategorijās “pareizs”, “nepareizs”, jo bija konkrēts atskaites punkts – muzejos saglabātais etnogrāfiskais mantojums, konkrētas vēsturiskā apģērba daļas. Visi līdz tam radītie laikmetīgajai modei atbilstošie latviešu tautastērpi tika vērtēti kā “nepareizi”.

1931. gadā ieteikumi tautastērpu valkātājiem tika publicēti, iedalot tos atsevišķos tērpu novados ar plašāku aprakstu, atsevišķu tērpa daļu melnbaltiem zīmējumiem un fotoattēliem, kā arī ar krāsainiem attēliem.²¹ Izdevums aizsāka tautastērpa aprakstu veidu, kurā būtiska ir tērpa izplatības teritorija un tērpa atsevišķo daļu atbilstība konkrētiem vēsturiskiem priekšmetiem. Līdzīgs izdevums bija arī arheologa un etnogrāfa Adolfa Karnupa (1904–1973) un rokdarbnieces un aušanas skolotājas Elgas Kivickas (?–1970) kopīgi veidotā burtnīcu sērija “Novadu tērpi”.²² Šis izdevums veidoja priekšstatu par latviešu tautastērpu daudzus turpmākos gadu desmitus – par tā atsevišķo daļu komplektāciju, kopējo izskatu un izplatības apvidiem. Tā kā gan 1931., gan 1938./1939. gada izdevumos bija sniegti detalizēti tautastērpa atsevišķo daļu darināšanas apraksti, šos izdevumus varēja izmantot arī rokdarbu apmācībā. Tas palielināja tautastērpa pieejamību, jo pašam gatavot tērpu bija lētāk, nekā to pasūtīt amatniekam vai pirkt gatavu.

Neskatoties uz to, ka tautastērpu sagāde turpināja būt individuāla un personiska, 20. gadsimta 30. gadu nogalē vērojamas unifikācijas pazīmes koru ietērpā. It sevišķi attēlos,

kas uzņemti IX Dziesmu svētkos, kuri notika 1938. gadā, redzamas ļaužu grupas, kas tērptas vienādos tautastērpos. Jau šajā laikā veidojās priekšstati par vienādu kolektīva ietērpu kā estētisku kategoriju. Par to, cik lielā mērā tautastērpa unifikācija saistāma ar tā “politizēšanu” autoritārā režīma apstākļos, būtu jāveic papildu pētījumi.

Tautastērps Padomju Latvijas dziesmu svētkos

Padomju varas apstākļos dziesmu svētku organizēšana Latvijas PSR tika turpināta. Lai samazinātu šā pasākuma nacionāli patriotisko nozīmību, svētku nosaukumā tika iekļauts veltījums kādai nozīmīgai padomju varas vai tās vadoņa gadadienai, arī svētku numerācija tika sākta no jauna. Tikai atsevišķu svētku nosaukumā tika saglabāta atsauce uz Pirmajiem Vispārīgiem latviešu dziedāšanas svētkiem (pieminot 75 un 100 gadus). Ar dažādiem līdzekļiem tika mēģināts svētkos ielikt jaunu saturu un izmantot tos padomju ideoloģijas propagandai:

Dziesma nav tikai atpūta, tā ir liels mūsu darba veicinātājs. Tā izraisa lielus spēkus, kas līdz šim snauduši cilvēkā. Tātad dziesma ir liels komunistiskās celtniecības ierocis.²³

Tomēr, lai šie svētki varētu turpināties, lai tos pieņemtu to dalībnieki, svētku norisē bija jā saglabā vismaz daļa no iepriekšējās norises elementiem. Tie bija latviešu tautastērpi, latviešu tautasdziesmas un latviešu komponistu kora dziesmas. Padomju varas ideologi mēģināja radīt laimīgās latviešu padomju tautas tēlu, kas priedīgi iekļaujas brālīgo padomju tautu saimē. Ideoloģijas līmenī attieksme pret nacionālo un internacionālo būtiski nemainījās visā padomju okupācijas periodā. Komunistiskās partijas kongresu materiālos bija norādes, kā pareizi jāizprot nacionālais un internacionālais:

Mūsu zemē respektē katra cilvēka nacionālās jūtas, nacionālo pašcieņu [...]. Mēs esam pret tendencēm mākslīgi nolīdzināt nacionālās īpatnības. Taču tādā pašā mērā mēs uzskatām, ka nav pieļaujama mākslīga to pārspilēšana. Svēts partijas pienākums ir audzināt darbaļaudis padomju patriotisma un sociālistiskā internacionālisma garā, ieaudzinot viņos lepnumu par piederību pie lielās vienotās Padomju Dzimtenes.²⁴

Lai arī repertuārā tika iekļauti padomju autoru darbi, dziesmu svētki savā būtībā palika senās tradīcijas turpinājums. Padomju ideoloģijas uzslāņojums bija tikai virspusējs. Arī 19. gadsimtā, lai saņemtu no cara administrācijas ierēdņiem atļauju rīkot latviešu dziesmu svētkus, tos rīkoja par godu kādam svarīgam Krievijas impērijas pasākumam. Piemēram, IV Vispārējie latviešu dziesmu un mūzikas svētki, kas notika 1895. gadā, bija veltīti simts gadiem kopš Kurzemes pievienošanas Krievijas Impērijai. Citiem svētkiem tika piemeklētas citas nozīmīgas gadadienas. Svētku dalībniekiem šī piebilde bija nesvarīga.

Tāpat kā visas dzīves jomas padomju plānveida ekonomikā, arī dziesmu svētku norise, to dalībnieku skaits tika plānveidīgi noteikts jau iepriekš:

1947. gada 23. septembrī

Izvilks no LPSR MP un LK (b)P CK lēmuma Nr. 19

Sakarā ar Pirmo latviešu dziesmu svētku 75. gadadienu sarīkot Padomju Latvijas Dziesmu svētkus, plaši demonstrējot latviešu tautas muzikālās kultūras sasniegumus PSR Savienības brālīgo tautu saimē.

Noteikt, ka Dziesmu svētkos piedalās visi kultūras un izglītības iestāžu, arodbiedrību, skolu, speciālo un augstāko mācību iestāžu, arodskolu un FRA skolu mākslinieciskās pašdarbības kori, republikas profesionālie kori, orķestri, valsts teātri, Latvijas PSR Ministru Padomes Radiofikācijas un radiofonijas komiteja un Latvijas PSR valsts filharmonija.

[..] Noteikt apvienotā kora dalībnieku kopskaitu – 30 000 cilvēku, no tiem 23 000 pieaugušo un 7000 bērnu – skolēnu.²⁵

Lai panāktu dziesmu svētku masveidību, svētku dalībniekos iekļāva arī skolu koru koristus. Skolēni svētkos piedalījās, tērpušies skolēnu formas tērpos. Tikmēr daļa no pieaugušo koriem turpināja vilkt jau pirms kara gatavotos tērpus, kamēr citi savus tērpus darināja no jauna:

No visiem mūsu aprīņa korim dziesmu svētkiem visrosīgāk gatavojas Saikavas tautas nama koris b. Rubeņa vadībā. Iestudētas jau 14 obligātās dziesmas, kas ietilpst dziesmu svētku repertuārā. Kora dalībnieces b. b. Randere, Rinkuža un tautas nama vadītāja b. Purviņa apņēmušās pašrocīgi izaust tautiskos tērpus, ieturot Smiltenes un Cesvaines novada stilus. Savākts attiecīgs daudzums vilnas, iegādātas krāsas. Tiek šūdināti arī vīriešu tautas tērpi.²⁶

Šajā gadījumā ir gandrīz neiespējami nodalīt oficiālo un personisko tautastērpa lietojumu. Tas, ka tērpus gatavoja paši, ļāva emocionāli tos uztvert kā personīgās identitātes izpausmi. Tomēr tie bija visam korim vienādi (vai vismaz ļoti līdzīgi), kas tiem piešķīra arī kolektīvās identitātes reprezentācijas funkciju. Vienādie tērpi tika uztverti kā pozitīva estētiska kategorija.²⁷ Un tajā pašā laikā, katram koristam piedaloties svētkos tērptam tautastērpā, tika nodrošināta dalība padomju ideoloģijas propagandā.

Personiskā iniciatīva tērpu sagādē ne tikai netika ierobežota, bet pat tika atbalstīta un veicināta. It sevišķi tas raksturīgs 40.–50. gadiem. Tas bija izdevīgi gan no ekonomiskā, gan ideoloģiskā skatpunkta:

Rīgā 1949. gada 17. janvārī

Izvilks no Kultūras un izglītības iestāžu komitejas pavēles Nr. 17

11. Uzlikt par pienākumu aprīņķu (pilsētu) kultūras un izglītības iestāžu nodaļu vadītājiem:

d) visiem līdzekļiem veicināt kora dalībnieku iniciatīvu tautas tērpu izgatavošanā no personīgā materiāla, palīdzot noorganizēt vilnas pārstrādāšanu un krāsošanu vietējos rūp-kombināta uzņēmumos;

e) izvērst sistemātiski politiskās audzināšanas darbu mākslinieciskās pašdarbības dalībnieku vidū, organizējot lekcijas, referātus un pārrunas par politiskām, populāri zinātniskām un literārām tēmām.²⁸

Tautastērpu darināšanas atbalstīšana, lai arī kā “brīvprātīgi obligāts” pienākums, no valsts iestāžu puses radīja arī pozitīvu pienesumu tradicionālo rokdarbu prasmju saglabāšanā un attīstībā:

Norādījumi Nr. 1

Dziesmu svētku organizācijas komisijām [..]

Izvērst plašu rokdarbu, resp. tautisko tērpu darināšanas pulciņu tīklu, arī pie katra kolhoza noteikt vienu rokdarbu vadītāju. Rikot tiem seminārus. Pulciņos obligāti gatavot arī jostas un prievītes. (1950. g.)²⁹

Ar administratīviem rīkojumiem tika noteikta ne tikai tērpu gatavošana, bet arī šo tērpu lietojums dziesmu svētkos bija gandrīz obligāts. Skaidri izteiktā formā tas lasāms 1950. gada 15. maijā izdotajos norādījumos par Padomju Latvijas Otro Dziesmu svētku organizēšanu rajonos: “Jāpanāk, lai svētku dalībnieki ierastos tautiskos tērpos.”³⁰ Arī desmit gadus vēlāk norādījumos par Padomju Latvijas 1960. gada dziesmu svētku organizēšanu rajonos atrodamas konkrētas norādes:

[R]ajonu Dziesmu svētku komisijām jāveic sekojoši pasākumi: 3.) Vēlams, lai kori un deju kolektīvi uz Dziesmu svētkiem varētu ierasties sava novada etnogrāfiski pareizos tautas tērpos. Orķestru mūziķu ietērs: tumšs uzvalks, gaišs kreklis ar prievīti.³¹

Kā redzams no publikācijām gan latviešu padomju preses izdevumos,³² gan iestāžu atskaitēs un rīkojumos, oficiālajā vērtējumā tautastērpa izskatam un lietojumam uzmanību pievērsa tikai kā pasākuma dekoratīvam noformējumam. Tautastērps oficiālajā retorikā tika izmantots kā plakātiska klišeja, apliecinot sociālistiskā internacionālisma nacionālo formu. Šī attieksme būtiski nemainījās visā padomju režīma laikā. Tas liecina, ka publiskajā telpā centās izskaust priekšstatu par tautastērpu kā latviešu etniskā nacionālisma simbolu. Atbilstoši šādai nostādnei atskaitēs par dziesmu svētku un dziesmu dienu norisi ziņas par tautastērpu izskatu tika iekļautas tikai pašās ziņojuma beigās, par šo faktu plašāk neizsakoties, piemēram, atskaitē par Dziesmu dienas norisi Gulbenes apriņķī 1949. gadā, lasāms:

Svētki noritēja uz laba politiski idejiskā limeņa. Dziesmu dienu iepriekšēja popularizēšana izvesta vāja. Svētku vietas un pilsētas, kā arī estrādes dekoratīvais noformējums pietiekošs. Gājienā katram pagastam bij jauni, mobilizējoši lozungi. Disciplīna laba. Programmas mākslinieciskais izpildījums labs. Dziedātājas krašņos tautas tērpos.³³

Gan deju kolektīvu, gan vēl jo vairāk koru tautastērpu izskatu un kvalitāti pirmsvētku skatēs oficiāli nevērtēja. Vismaz par to nav izdevies atrast jēl kādas dokumentāras liecības. Iespējams, ka par to tika runāts nozares semināros,³⁴ bet dokumentos tas netika atspoguļots. Zināmā mērā uzmanība 50.–60. gados tika pievērsta tikai deju kolektīvu rīcībā esošajiem tērpiem, tam, cik un kādi tērpi ir kolektīva lietojumā, jo tie bija nepieciešami kā horeogrāfiskā uzveduma daļa. Dažas metodiska rakstura publikācijas par vēlamo tautastērpa izskatu Em. Melngaiļa Tautas mākslas nams izdeva tikai 60. gados.³⁵

Tautastērpā kā kora koncerttērpā, lai arī oficiāli nenovērtētā, apvienojās gan kolektīvi publiskais, gan individuāli personiskais lietojuma aspekts. Protams, ne visi koristi tautastērpju uztvēra kā nacionālās identitātes simbolu. Tomēr daļai dziedātāju, tāpat kā padomju okupācijas sākumā, arī turpmākajos gadu desmitos tas turpināja būt īpašs tērps, nevis kārtējais koncerttērps. Šīs noskaņas lasāmas arī stāstos par ceļu pie sava personiskā tautastērpja:

Mana vēlēšanās pēc sava tautastērpja jau aizsākās pēc piedalīšanās 1980. gada Dziesmu svētkos [...] Toreiz pēc svētkiem ar lielu pacīlātību sākās jaunu, skaistu Vidzemes tautastērpju izgatavošana korim. (Stāst. Ilze Riņķe.)³⁶

Arī 2012. gadā šā raksta autorei sniegtā intervijā horeogrāfs Uldis Šteins stāstīja, ka viņa vadītā Tautas deju ansambla “Vektors” dalībnieces pašas, ar lielu aizrautību gatavojušas sava kolektīva tautastērpja vainagus.³⁷ Tautastērpja lietojums dziesmu un deju svētkos bija ar duālu nozīmi. Reizē tas bija gan oficiālo iestāžu noteikts svētku dekoratīvais noformējums, gan dziļi personīga saikne ar nacionālās identitātes simbolu un tautas kultūrā sakņotu svētku tradīciju.

Tautastērps kā unificēta skatuves tēla daļa

Sākotnēji tautastērpja rašanās laikā tas bija paredzēts galvenokārt koristiem, bet padomju varas gados tautastērps kļuva par neatņemamu deju kolektīvu skatuves uzvedumu vizuālā tēla daļu. Kori koncertēja, tērpušies ne tikai tautastērpos. Koru repertuārā esošās stilistiski atšķirīgās dziesmas pieļāva dažāda skatuves tēla izveidi. Līdztekus tautastērpiem bija arī klasiskā vai modernā stilā ieturēti koncerttērpi. Dziesmu svētkos kori piedalījās, tērpušies ne tikai tautastērpos, bet arī tērpos, kuros etnogrāfiskais materiāls bija dažādā līmenī stilizēts.

Etnogrāfiskā materiāla pielāgojums žanra prasībām bija nepieciešams arī deju kolektīvu tērpos. Sākot ar 20. gadsimta 50.–60. gadiem, kā horeogrāfijas žanrs strauji attīstījās skatuves tautas dejas, tautas deju apdares un tautas mūzikas vai folkloras materiālā sakņoti autordarbi. Tautastērps, tā stilizācijas ieguva savu pastāvīgu lietojumu kā deju uzvedumu sastāvdaļa. Turklāt deju kolektīvu garderobē bija nepieciešami vairāki atšķirīgi tautastērpi. Daļa no tiem bija cittautu tērpi, jo repertuārā obligāti bija iekļautas “brālīgo sociālistisko tautu” deju horeogrāfijas. Ja vien iestāde, kuras pārzinā darbojās deju kolektīvs, varēja finansiāli to atļauties, dejojājiem bija arī vairāki latviešu tautastērpju komplekti. Tie bija vajadzīgi, lai dažādotu koncertprogrammas vizuālo tēlu. Lai veicinātu šādu tērpu gatavošanu, kā metodisks palīgmateriāls deju kolektīviem un to tērpu gatavotājiem 1961. un 1965. gadā tika publicēti divi izdevumi ar vienādu nosaukumu “Tautu tērpi”.³⁸ Tajos tika sniegti ieteikumi gan latviešu, gan citu tautu tērpu gatavošanā, pielāgojot tos skatuves dejai.

20. gadsimta 70. gados presē publicētajos viedokļos par tautas mākslu,³⁹ kas lielā mērā ietekmēja sabiedrisko domu, dominēja viedoklis, ka mākslinieciska nozīme ir tikai jaunradei un pirmatnējā etnogrāfiskā materiāla pārradei. Kopija jeb precīzs atdarinājums

tika uzskatīts par mākslinieciski zemākas vērtības darbu. Šie uzskati guva atspoguļojumu arī tautastērpā. Tā pieskaņošana dejai radīja dekoratīvās funkcijas pārsvaru pār vēsturisko aspektu, kas varēja veicināt nacionālā simbola lomas samazināšanos. Tomēr arī deju kolektīvos, līdzīgi kā koros, kolektīvais tautastērpa lietojums savijās ar personīgajām izjūtām pret tautas kultūras mantojumu:

Skolas laikā dejuju tautas deju kolektīvā. [...] Mūsu skolas tautas deju kolektīvam bija daudz tautastērpu. Kā tik tur nebija! Visdažādākie latviešu un brālīgo republiku tautu tērpi. [...] Man patika sajūtas, kuras pārņem, uzvelkot tautastērpu: mugura iztaisnojas, pašapziņa ceļas, sajūties sievišķīga. (Stāst. Ilva Bārene)⁴⁰

Tautiskās dejas dejuju jau no triju gadu vecuma, tāpēc tautastērps jau agri kļuvis par īpašo koncertapģērbu, ko var uzvilkt svētkos. Sākumā gan valkājām baltās zeķbikses, un vēl bija modē šādas tādas neprecizitātes, tomēr tas nemazināja prieku, lepnumu un to īpašo sajūtu – dejojot tautas tērpā. (Stāst. Madara Gasparoviča-Asīte)⁴¹

Tautastērps kā politiskas attieksmes simbols

Astoņdesmitajos gados latviešu sabiedrībā pieauga pretpadomju noskaņojums, nacionālās pašapziņas aktivizēšanās. Šai strāvojumā iekļāvās arī folkloras kustības vēršanās plašumā, kā arī dažādu sabiedrisko grupu izveide, kuras vairāk vai mazāk slēptā veidā atbalstīja latviskuma un Latvijas suverenitātes ideju pieaugumu sabiedrībā (Helsinki-86, Vides aizsardzības klubs u. c.). Atklātos sabiedriskos pasākumos tautastērpa lietojums aizvien biežāk bija izteikts nacionālās identitātes vizuālais simbols. Kā spilgtākais piemērs te būtu minams kaut vai grupas “Helsinki-86” gājiens pie Brīvības pieminekļa 1987. gada 14. jūnijā ar tautastērpā ģērbtu meiteni tā priekšgalā.

Folkloras kustības sākumposmā tās dalībnieku saskarsmes vidē, galvenokārt Rīgas folkloras kopās (“Skandinieki”, “Savieši”, “Budēļi”, “Dandari” u. c.), veidojās atšķirīga attieksme pret tautastērpu nekā vairumā koru un deju kolektīvu.⁴² Tā tika pamatota ar “atgriešanos pie tautas kultūras patiesajām saknēm” – autentiskā, neizskaistinātā tautastērpa. Sabiedriskajā uzskatu telpā veidojās pretnostatījums starp dažādās pašdarbības jomās lietoto tautastērpu vērtējumu. Katras jomas – gan koru, gan deju kolektīvu, gan folkloras kopu – dalībnieki savus tērpus uzskatīja par labākajiem, citos atrodot dažādus trūkumus. Galvenokārt tas attiecās uz valkāšanas veidu.

Folkloras kopās kā īpaša “pievienotā vērtība” tika uzskatīts tas, ja tērps bija pašu vai zināmu amatnieku rokām gatavots. Reālajā lietojumā tas bieži vien nozīmēja tikai daļēji nokomplektētu tērpu, kur meitenei pietika ar baltu lina kreklu un tautastērpa brunčiem, kas labākajā gadījumā bija papildināti ar austu jostu. Arī puīšu tērpā austā josta ieņēma nozīmīgu vietu, nereti kļūstot par galveno dekoratīvo elementu. Atbilstība vēsturiskajai tērpa valkāšanas tradīcijai bieži vien bija tikai daļēja, bet tas nešķīta būtiski. Galvenais, ka šis tērps pauda tā valkātāja personīgo, individuālo saikni ar tautas kultūras mantojumu. Tomēr tajā pašā laikā tika veikts pašizglītošanās darbs, meklējot publikācijas par latviešu

taustastērpju, skatoties muzeju etnogrāfisko tekstiliju kolekcijas (plašāk apmeklētā bija toreizējā Latvijas PSR Vēstures muzeja Etnogrāfijas nodaļa), kā arī mēģinot iegūt jebkuru citu papildu informāciju, kas noderētu tautastērpa pilnveidošanā.

Individuālais tērpa lietojums

Lai arī tautastērps padomju varas gados bija kļuvis par neatņemamu tautas deju un tām līdzīgo horeogrāfisko uzvedumu daļu, kas cieši saistīts ar skatuves tēla stāstu, līdztekus pastāvēja arī dejojāju personīgā attieksme. Personīgā saikne ar tautastērpu ārēji nekādā veidā neizpaudās. Mūsdienās to iespējams fiksēt tikai retrospektīvi, un, iespējams, šim atmiņām ir subjektīvs raksturs. Tomēr šīs izjūtas bija par pamatu vēlmei iegūt savā īpašumā personisko tautastērpu, kas būtu jau daudz konkrētāks personīgās identitātes izteicējs. Par to lasāms mūsdienu personisko tautastērpu īpašnieku stāstos:

Atceros to īpašo sajūtu, kad, dejojot deju kolektīvā, tika apvilks skolas tautastērps... Droši vien jau tad dzima apziņa – man būs savs! (Stāst. Māra Āze)⁴³

Šādu attieksmi nevar absolutizēt, tomēr tā pastāvēja, par ko liecina dažādu cilvēku ļoti līdzīgi izteikumi:

Lielāko daļu dzīves esmu dejojusi tautas dejas, bet sava personīgā tērpa man vēl nebija. Uzvelkot tautastērpu, jutos stipra un spēcīga, gribas iztaisnot muguru, pacelt galvu un justies kā Zemesmātes sastāvdaļai. (Stāst. Laima Kārklīņa)⁴⁴

Pirmajos pēckara gados, atjaunojot dziesmu svētku tradīciju, bija vērojama vēl visai personīga attieksme pret tautastērpu kā nacionālās kultūras simbolu. Par to liecina tā lietojums nereglamentētās situācijās, piemēram, 1948. gadā kori uz kopmēģinājumiem, kuru laikā nenotika koncerts, ieradās tērpušies tautastērpos:

28. martā Sausnējā sabrauca apkārtējie kori no Pērses, Liepkalnes, Vietalvas un Sausnējas, lai sadziedātos, pārbaudītu sagatavošanos dziesmu svētkiem. Pavisam piedalījās 110 dziedātāji. Liela daļa no tiem, sevišķi no Pērses un Sausnējas, ieradušies tautiskos tērpos.⁴⁵

Tomēr pēc 1949. gada deportācijām šāda attieksme vairs nav konstatējama. Cilvēki kļuva piesardzīgāki, noslēgtāki.

Tautastērps kā dažādu rokdarbu tehniku apvienojums bija iekļauts arī lietišķās mākslas žanrā. Skolās, kur mācību programma paredzēja lietišķās mākslas un rokdarbu apguvi (lauksaimniecības skolās, lietišķās mākslas vidusskolās Rīgā, Liepājā u. c.), kā arī Pētera Stučkas Latvijas Valsts universitātes (LVU) Pedagoģijas fakultātē un Latvijas Lauksaimniecības akadēmijas Mājturības fakultātē u. c.), rokdarbu stundās meitenes gatavoja tautastērpa daļas. Dažkārt tautastērps tika izvēlēts par diplomdarbu.

Bērnībā, ciemojoties pie vecmamma Galgauskā, skapī atradu viņas tautastērpu. [...] šo tērpu viņa bija sev darinājusi kā skolas izlaiduma tērpu, beidzot Rankas lauksaimniecības skolu vai Dzērbenes mājturības skolu ap 1946.–1947. gadu. (Stāst. Daiga Berkolde)⁴⁶

Tautastērpu darināšana kā mācību uzdevums vai pat diplomdarbs bija pārņemts no pirmskara mājturības un toreizējās daiļamatniecības skolu programmas. Rīgas Daiļamatniecības, vēlākās Lietišķās mākslas, skolas meitenes tautastērpus turpināja darināt un skolas izlaidumā lietot arī padomju varas laikā 50. gados. Šī bija tā tautastērpa lietojuma joma, kurā vistiešākajā veidā tautastērps turpināja saglabāties kā nacionālās identitātes simbols.

Mūsu mazajā Upesgrīvas pagastā bija tradīcija, beidzot septiņgadīgo skolu, absolventēm izlaidumā ģērbties tautastērpā. Toreiz, tālajos pagājušā gadsimta 50.-tajos gados, man dzima sapnis par savu tautastērpu. (Stāst. Ausma Kiršteine)⁴⁷

Līdzīgas ziņas pierakstītas arī etnogrāfu ekspedīcijā, piemēram, 1964. gadā: “Līdz 1954. gadam Ņukšu skolā katru gadu, beidzot pamatskolu, meitenes svinīgajā aktā ģērbās tautas tērpos.”⁴⁸ 20. gadsimta 50. gados tautastērps kā skolas izlaiduma tērps bija visai populārs. To noteica gan objektīvie, gan subjektīvie faktori. Gan ģimenes īpašumā jau esoša, gan pašu rokām darināta tautastērpa lietojums svinību gadījumā bieži vien bija pēckara gadu trūkuma noteikts, īpaši laukos, jo kolhozniekiem trūka līdzekļu jaunu, modernu svinību drānu iegādei. Tajā pašā laikā tas bija latviskās kultūras apliecinājums, neatkarīgajā Latvijas valstī iedibināto tradīciju turpinājums un nacionālās identitātes izpausmes veids.

Jaunu aktualitāti tautastērps kā diplomdarbs vai izlaiduma tērps atkal ieguva, sākot ar 20. gadsimta 80. gadu otro pusi:

Mans tautastērpa stāsts aizsākās tālajā 1989. gadā, kad es vēl biju jauna LVU Pedagoģijas fakultātes studente. Tuvojās skolas noslēdzošais pusgads, un bija pienācis laiks izvēlēties diplomdarba tēmu. Pēc nelielām pārdomām man šaubu vairs nebija: zināju, ka darināšu savu – Zemgales tautastērpu. (Stāst. Daiga Sējēja)⁴⁹

Reizē ar Atmodu pieauga arī latviešu tautastērpa kā nacionālās identitātes simbola nozīme, bet tas šoreiz netiek aplūkots, jo ir ārpus šā raksta hronoloģiskā ietvara.

Starp skatuvi un personīgo dzīvi

Līdztekus tautastērpa oficiālajam lietojumam dziesmu svētkos un personīgi motīvētu tā lietojumu citās dzīves situācijās ir vēl kāda joma, kur padomju varas laikā, īpaši 60.–80. gados, tika izmantots tautastērps. Tie ir sociālistiskie svētki jeb t. s. jaunās sociālistiskās tradīcijas. 1987. gadā izdotajā grāmatā par šiem svētkiem lasāms:

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.⁵⁰

Ieskatu šo svētku norisē sniedz kādreiz veidotie atskaites un aģitācijas albumi “Padomju sadzīves tradīcijas 1957–1960”⁵¹ un “Latvijas PSR rajonu un pilsētu kultūras namu un ciemu tautas namu pieredzes apmaiņas stafete – veltīta PSKP XXII kongresam”⁵² Tajos dekoratīvi noformētās lapās atspoguļotas jaunās sociālistiskās tradīcijas. Sadaļā, kuru apkopojoši

varētu nosaukt par sadzīves, ģimenes svētkiem un ieražām, gandrīz visos pasākumos ir redzami tautastērpos ģērbti ļaudis. Pilngadības svētkos, kuros tradicionāli meitenes turpināja ģērbties baltās kleitās un puīši – melnos uzvalkos, pasākuma vadītājs vai arī gājiena priekšgalā esošie bērni bija tērpušies tautastērpos. Bērnu tērpi bija visai stilizēti – ļoti īsi meiteņu bruncīši un butaforiski gatavoti vainagi. Sabiedriskajās kāzās godasardzē – gatvē – stāvēja jaunieši tautastērpos. Arī pasākuma vadītāja bieži vien bija tautastērpā.

Tautastērpos ģērbtu cilvēku klātbūtne publiskajos ģimenes un sadzīves svētkos tika iekļauta arī metodisko materiālu publikācijās, kur bija aprakstītas par paraugu izmantojamās svētku norises. Tā, piemēram, par bērnības svētku norisi Jelgavas rajona Celniecības montāžas pārvaldes kultūras namā Ozolniekos rakstīts: “Goda kūmas un mazie apsveicēji ģērbušies Zemgales novada tautastērpos.”⁵³ Vai arī turpat rakstītais par jauno pāru svētkiem: “Plkst. 19.00 jaunos pārus kultūras nama 1. stāvā sagaida jaunieši tautas tērpos [..].”⁵⁴

Etnogrāfe Mirdza Slava, 1987. gadā rakstot par sociālistiskajiem svētkiem un ieražām, devusi arī visai aptverošu tautastērpa funkcijas raksturojumu Padomju Latvijā:

Latviešu tradicionālais krāšņais tautastērps, kas tika valkāts svētkos, godos, dodoties sabiedrībā, braucot ciemos, uz pilsētu u. tml., kā tautas lietišķās mākslas sastāvdaļa ietver sevī labākās tautas mākslas tradīcijas, kuras spēja radīt gan paši valkātāji, gan tērpa un rotu gatavošanā specializējušies meistari. Mūsdienās tas zaudējis kādreizējo ikdienišķās lietošanas funkciju, toties ieguvis estētiskās, patriotiskās un internacionālās audzināšanas nozīmi. Kā reprezentācijas tērps Dziesmu un deju svētkos, valsts, starptautisku, darba u. c. svētku un svinību norisēs, cittautu delegāciju sagaidītāju un sveicēju, pie citām tautām viesos braucēju ietērps, kā arī mākslinieciskās pašdarbības kolektīvu dalībnieku apģērbs tradicionālais tautastērps apliecina gadsimtos uzkrātās un izkoptās latviešu tautas mākslas vērtības, uzsver latviešu un citu sociālistisko nāciju vienotību un kultūras daudzveidību, bagātina sociālistisko svētku un ieražu norises, demonstrē to sociālistiskā satura nacionālo formu, parāda latviešu un citu tautu kultūru kopīgos elementus un kultūrvēsturiskos sakarus apģērba jomā.⁵⁵

Atbilde uz to, kāpēc bērnības svētku, pilngadības svētku, kāzu, bērnu un daudzu citu svētku publiskajās norisēs bija vajadzīgs tautastērps, rodama norādēs par jauno tradīciju – sociālistisko svētku – svinēšanu. Minētie svētki nebija tieši sakņoti tautas tradicionālās kultūras mantojumā (to uzdevums bija visai politisks – aizstāt pirmsokupācijas svētkus), tomēr tautastērpa lietojums tajos bija ar ļoti tiešu nolūku: panākt lielāku emocionalitāti un svinīgumu. Tas lasāms arī Valmieras rajona darbaļaužu deputātu padomes 1968. gada 30. janvāra lēmumā “Par pasākumiem revolucionāro, darba un sadzīves tradīciju pilnveidošanā rajonā”:

[G]alveno uzmanību pievērst sadzīves tradīciju formu pilnveidošanai un dažādošanai, panākt, lai tās būtu emocionālas un svinīgas.⁵⁶

Tautastērps kā emocionalitātes un svinīguma atribūts tika izmantots, lai radītu ilūziju par šo jauno tradīciju saikni ar senām un pārbaudītām kultūras vērtībām.

Tradicionālās kultūras mantojumā, pie kura tika pieskaitīts arī tautastērps, tika sa-skatīta iespēja padarīt jaunās sociālistiskās tradīcijas dzīvākas un tautai pieņemamas. Norādījumos par jaunajām tradīcijām 1987. gadā rakstīts:

Jaunās ieražas, kas atrautas no tautas tradicionālās kultūras, no patiesi tautiskiem paradu-miem, tradīcijām, kas pārdzīvojušas gadu simteņus un nav zaudējušas savu pozitīvo nozīmi, riskē izrādīties dzīvot nespējīgas. [...] Jaunās ieražas spēks ir ievērojamā mērā atkarīgs no tā, kā šī ieraža ir saistīta ar tradīcijām, ar tautas ieražu māksliniecisko jaunradi, ar ieražu dziesmām, dejām, folkloru, kas radušās daudzu vēstures gadsimtu gaitā.⁵⁷

Tomēr reālajā dzīvē jauno tradīciju saikne ar tautas tradicionālo kultūras mantojumu nereti tika vienkāršota līdz parādīkam stilizētu tautastērpu lietojumam. Šāds lietojums degradēja tautastērpu kā nacionālās identitātes simbolu, jo pasākumu norisē tas bija va-jadzīgs tikai kā dekoratīvs atribūts.

Secinājumi

Vērtējot vēstures avotu sniegtās ziņas par tautastērpa oficiālo lietojumu, jāsecina, ka tā attīstībā vērojami posmi nesakrīt ar Padomju Latvijas politiskās vēstures nogriežņiem.⁵⁸ Attieksmes izmaiņas notika ar laika nobīdi pēc pārmaiņām Padomju Savienības politiska-jā vadībā. Lai gan nav noliedzams, ka kopējā attieksme pret nacionālo jautājumu atstāja ietekmi arī uz tautastērpa statusu publiskajā lietojumā un publiski izteiktajos (publicētajos) viedokļos par to, tomēr būtiskāka ietekme uz tautastērpa lietojumu bija kārtējo dziesmu svētku iezīmētajiem nogriežņiem, to piecādēm un desmitgadēm. Attieksmes maiņa noti-ka pamazām, neveidojot krasi iezīmētas līnijas. Kā pirmo posmu varētu iezīmēt 40. gadu beigas un 50. gadus, kad tautastērpa darināšanā un lietojumā vērojama vēl visai liela per-sonīgā līdzdalība, ko atbalstīja valsts iestādes. 60. un 70. gadi raksturīgi ar mākslinieciskās jaunrades dominantu, tautastērps aizvien vairāk kļuvis tikai par dekoratīvu noformēju-mu. 80. gados, īpaši to otrajā pusē, latviešu sabiedrībā vērojams tautastērpa kā nacionālās identitātes simbola lomas jauns pieaugums.

Padomju varas apstākļos visos tās politiskās vēstures posmos tautastērps, tāpat kā dziesmu svētku tradīcija kopumā, tika izmantots par līdzekli padomju ideoloģijas propa-gandai. Tautastērpa lietojums tika reglamentēts, tā finansējums un personīgās iniciatīvas atbalstīšana tā izgatavošanā (īpaši sākumposmā – 1948.–1950. gadā) pārgāja oficiālo ies-tāžu pārziņā. Organizēto pasākumu un oficiālās attieksmes kopums tautastērpa lietojumā ārēji sāka dominēt pār individuālo izpausmi. Sociālistisko svētku un ieražu norisēs tau-tastērpu izmantoja, lai apliecinātu jaunveidoto rituālu iedomāto saikni ar tautas kultūras mantojumu. Padarot tautastērpu par ārēju padomju ideoloģijas propagandas līdzekli, slēptā veidā turpināja saglabāties tā lietojums arī kā nacionālās kultūras identitātes simbolam.

Tautastērpa lietojums padomju okupācijas apstākļos ieguva divējādu lietojumu:

- 1) oficiāli proponētais, padomju ideoloģiju reprezentējošais;
- 2) daļa sabiedrības to turpināja izmantot kā sākotnējo latviešu kultūras un nacionālās identitātes simbolu, kas izpaudās galvenokārt personīgajā attieksmē, nevis tērpa vizuālajā formā.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Dress, design. *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*. Ed. J. Leerssen. <https://ernie.uva.nl/viewer.p/21/56/filter/90-140086/grid> (skatīts 2019.24.01.); Bendix R. Moral Integrity in Costumed Identity: Negotiating “National Costume” in 19th-Century Bavaria. *The Journal of American Folklore*. 1998. No. 111 (440). Pp. 133–145. <https://www.jstor.org/stable/541938> (skatīts 2019.14.02.); Stefani-kova Z. Slovak National Costume and Its Role in the Ethno-identification Process. *Civilisations*. 1993. No. 42 (2). Pp. 229–234. <https://www.jstor.org/stable/41229506> (skatīts 2019.15.02.); Strand S. The Norwegian Bunad: Peasant Dress, Embroidered Costume, and National Symbol. *The Journal of Dress History*. 2018. No. 2 (3). Pp. 100–121. https://docs.wixstatic.com/ugd/ebc4ea_8a30f4982a084693a25d2e1675827a25.pdf (skatīts 2019.04.02.) u. c.
- ² Karlson A. *Dziesmusvētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā. Song Festivals and the Development of National-Style Dress in Latvia in the Late 19th and 20th Centuries*. Rīga: Zinātne, 2013. 224 lpp.
- ³ *Dziesmu un deju svētki: Tradīcijas anatomija*. Red. R. Muktupāvela, A. Laķe. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2018. 448 lpp.
- ⁴ Leerssen J. Nationalism and the Cultivation of Culture. *Nations and Nationalism*. 2006. No. 12 (4). Pp. 570–571. <http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/NationalCultivationOfCulture.pdf> (skatīts 2019.24.01.)
- ⁵ Trevor-Roper H. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. *The Invention of Tradition*. Eds. E. Hobsbawn, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Pp. 15–41.
- ⁶ Karlson A. *Dziesmusvētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā*. 9. lpp. u. c.
- ⁷ Turpat. 10. lpp.
- ⁸ Kultūras ministrijas pakļautībā esoša amatiermākslu koordinējoša un uzraugoša iestāde, kuras nosaukums vairākkārt mainīts. Mūsdienās šī iestāde pārveidota par Latvijas Nacionālo kultūras centru.
- ⁹ Latvijas Nacionālā arhīva (LNA) Latvijas Valsts arhīva 236. fonds: Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Emiļa Melngaiļa Tautas mākslas centrs 1945–1996, 1., 2. un 4. apraksta lietas.
- ¹⁰ Ieskats *Valmieras zonālā valsts arhīva dokumentos par padomju tradīciju ieviešanu un svētku organizēšanu*. https://www.arhivi.gov.lv/files/files/ValmierasZVA_Digitala_%20publikacija_2016-1.pdf (skatīts 2019.18.02.); *Dziesmu un deju svētku tradīcijas arhīvu dokumentos Ventspilī*. <http://www.arhivi.lv/index.php?&1518> (skatīts 2019.18.02.); *Dziesmu un deju svētku tradīcijas arhīvu dokumentos Ventspils rajonā*. <http://www.arhivi.lv/index.php?&1517> (skatīts 2019.18.02.); *Dziesmu un deju svētku tradīcijas arhīvu dokumentos Talsos un Talsu rajonā*. <http://www.arhivi.lv/index.php?&1519> (skatīts 2019.18.02.)
- ¹¹ *Sociālistiskie svētki un ieražas*. Red. S. Cimmermanis. Rīga: Zinātne, 1987; *Svētku varavīksne: Palīgs tradīciju kopējiem*. Sast. A. Brēde. Rīga: Liesma, 1979.
- ¹² Raksta tapšanā izmantoti foto materiāli no LU Latvijas vēstures institūta Etnogrāfisko materiālu krātuves (E 17, E 31, E 46) un Madonas novadpētniecības un mākslas muzeja (MNM) krājuma.
- ¹³ Rakstā izmantoti attēli no autores personiskā krājuma.
- ¹⁴ *Dziesmu svētku krātuve*. <https://dziesmusvetki.lndb.lv/> (skatīts 2019.19.02.)
- ¹⁵ Strēle I., Zaumane G., Sadaka D. *Mans tautastērps*. [Jelgava]: Biedrība “Mans tautastērps”, 2018.
- ¹⁶ Plašāk sk.: Karlson A. *Dziesmusvētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā*. 2. nodaļa: Tautisko tērpu izveide 19. gadsimta beigās. 15.–47. lpp.
- ¹⁷ Plašāk sk.: Karlson A. *Dziesmusvētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā*. 3. nodaļa: Tautiskie tērpi 20. gadsimta sākumā. 48.–61. lpp.

- ¹⁸ Šā uzskata pautējs bija mākslinieks Rihards Zariņš.
- ¹⁹ To autors bija mākslinieks Ansis Cīrulis.
- ²⁰ 1931. un, iespējams, arī 1933. gadā to vadīja mākslinieks Rihards Zariņš. Plašāk sk.: Karlsona A. *Dziesmuvētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā*. 91.–100. lpp.
- ²¹ *Latviešu tautas uzvalki: Dziesmu svētku biedrības izdevums 12 burtnīcās*. [Sast. A. Dzērvītis.] I–XII burtn. Rīga: Konservatorija, 1931.
- ²² Kivicka E., Karnups A. *Novadu tērpi*. I–XV burtn. Jelgava: Lauksaimniecības kamera, 1938. Atkārtots izdevums grāmatā iznāca 1939. gadā.
- ²³ Otro dziesmu svētku biroja materiāli (instrukcija, noteikumi par piedalīšanos dziesmu svētkos, žūrijas komisijas protokols u. c.), 1950. g. 13. janv. LVA, 236. f., 1. apr., 11. l., 132. lpp.:
- ²⁴ Padomju Savienības Komunistiskās partijas Programma (jaunā redakcija). *PSKP XXVII kongresa materiāli*. Rīga: Avots, 1986. 180. lpp. Citēts pēc: Cimmermanis S., Slava M. Latviešu tautas lietišķās mākslas izmantošanas iespējas padomju svētku un rituālu pilnveidošanā. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. 134.–135. lpp.
- ²⁵ LNA, Ventspils ZVA, 78. f., 1. apr., 23. l., 25.–29. lp.
- ²⁶ *Madonas Arājs*. 1948. 14. febr.
- ²⁷ Kādreizējās Saikavas kora dziedātājas Veltas Randeres atmiņas, audioieraksts 2012.20.09.
- ²⁸ LNA, Ventspils ZVA, 78. f., 1. apr., 2. l., 49.–51. lp.
- ²⁹ Otro dziesmu svētku biroja materiāli (instrukcija, noteikumi par piedalīšanos dziesmu svētkos, žūrijas komisijas protokols u. c.) 1949. 8. okt.–1950. 20. jūn. LNA LVA, 236. f., 1. apr., 11. l., 156.–157. lp.
- ³⁰ Norādījumi Padomju Latvijas Otro Dziesmu svētku organizēšanai rajonos, 1950. 15. maijs. LNA LVA, 236. f., 1. apr., 11. l., 58. lp.
- ³¹ 1960. g. republikānisko dziesmu svētku nolikumi, lēmumi, norādījumi un kolektīvu uzskaites anketas. LNA LVA, 236. f., 1. apr., 48. l., 16.–18. lp.
- ³² Gan reģionālajos preses izdevumos kā “Madonas Arājs” (1944–1953), “Cesvaines Komunārs” (1950–1956), “Stars” (rakstā izmantotas publikācijas par laika periodu no 1944. līdz 1962. gadam) u. c., gan republikas nozīmes izdevumos kā “Padomju Latvijas Sieviete” (1952–1989), “Literatūra un Māksla” (1945–1990).
- ³³ Gulbenes apriņķa 1949. gada Dziesmu dienas materiāli: Ziņojums par Gulbenes apriņķa dziesmu dienu norisi 1949. gada 16. un 17. jūlijā. LNA LVA, 236. f., 1. apr., 2. l., 4. lp.
- ³⁴ Sarunās ar kolēģiem to tika pieminējusi etnogrāfe Mirdza Slava (1924–2001), kura sadarbojās ar Em. Melngaiļa Tautas mākslas namu kā tautastērpu eksperte, sniedzot konsultācijas kolektīvu vadītājiem.
- ³⁵ Siliņa E. *Latviešu tautas tērpu valkāšanas tradīcijas*. Rīga: Emiļa Melngaiļa Tautas mākslas nams, Zvaigzne; Vandere M. *Tautu tērpi*. Rīga: Em. Melngaiļa Tautas mākslas nams, 1961; Vandere M. *Tautu tērpi*. Rīga: Latvijas laikrakstu un žurnālu izdevniecība, 1965.
- ³⁶ *Mans tautastērps*. 247. lpp.
- ³⁷ Audioieraksts autorei krājumā.
- ³⁸ Vandere M. *Tautu tērpi*. Rīga: Em. Melngaiļa Tautas mākslas nams, 1961; Vandere M. *Tautu tērpi*. Rīga: Latvijas laikrakstu un žurnālu izdevniecība, 1965.
- ³⁹ Drulle E. Es mācēju danci vest... *Literatūra un Māksla*. 1970. Nr. 29. 9. lpp.; Kociņa V. Es mācēju danci vest... *Padomju Latvijas Sieviete*. 1970. Nr. 7. 4.–5. lpp.; Aida M. Dziesmu iznest pasaulē. *Padomju Latvijas Sieviete*. 1979. Nr. 5. 21. lpp. u. c.
- ⁴⁰ *Mans tautastērps*. 17. lpp.
- ⁴¹ Turpat. 61. lpp.
- ⁴² Raksta autore tolaik bija Rīgas Lietišķās mākslas vidusskolas folkloras kopas “Savieši” (vadītājs Valdis Muktupāvels) dalībniece un var par šiem procesiem runāt no personīgās pieredzes, bet jau ar pētnieka vērtējumu.
- ⁴³ *Mans tautastērps*. 47. lpp.
- ⁴⁴ Turpat. 253. lpp.
- ⁴⁵ Dzilna J. Kori sadziedas. *Madonas Arājs*. 1948. 4. apr. Līdzīga informācija arī citos laikraksta numuros: Kalniņš J. Koru kopmēģinājums Ļaudonā. *Madonas Arājs*. 1948. 21. apr.; Arī Kalsnavā skan spēcīga

dziesma. *Madonas Arājs*. 1948. 21. apr.; Melderis J. Koru kopmēģinājumi Lubejā un Sāvienā. *Madonas Arājs*. 1948. 2. jūn. u. c.

⁴⁶ *Mans tautastērps*. 209. lpp.

⁴⁷ Turpat. 179. lpp.

⁴⁸ E 28, 3963 Ludzas raj., Ņukšu ciema padome, bij. Pildas pag.

⁴⁹ *Mans tautastērps*. 135. lpp.

⁵⁰ Cimmermanis S. Priekšvārds. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. 3. lpp.

⁵¹ E 46, 992.

⁵² E 46, 985; E 46, 986; E 46, 988; E 46, 989; E 46, 994; E 46, 997; E 46, 998 u. c.

⁵³ Zelle B. Bērnības svētki. *Svētku varavīksne: Palīgs tradīciju kopējiem*. 219. lpp.

⁵⁴ Rubule D. Ģimenes pavarda stiprumam. Jaunlaulāto vakari. *Svētku varavīksne: Palīgs tradīciju kopējiem*. 244. lpp.

⁵⁵ Cimmermanis S., Slava M. Latviešu tautas lietišķās mākslas izmantošanas iespējas padomju svētku un rituālu pilnveidošanā. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. 1341. lpp.

⁵⁶ LNA, Valmieras ZVA, 277. f., 1. apr., 897. l., 28. lp.

⁵⁷ Cimmermanis S., Slava M. Latviešu tautas lietišķās mākslas izmantošanas iespējas padomju svētku un rituālu pilnveidošanā. *Sociālistiskie svētki un ieražas*. 136. lpp.

⁵⁸ Bleiere D. *Eiropa ārpus Eiropas... Dzīve Latvijas PSR*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2015. 35.–38. lpp.

Anete Karlsonē

The Dual Nature of the Use of Folk Costume in Soviet Latvia

Summary

Keywords: folk costume, culture of the soviet Latvia, Song and Dance Festival, socialist festivals, ethnology

The origins of the Latvian national folk costume as special festive attire representing the cultural identity are related to the activities of “culture cultivation” that took place in the 19th century. The newly created tradition – making and wearing of the national costume – acquired a stable position in Latvian society as a manifestation of the national identity. During the years of the Soviet rule the use of the “ethnic” costume was imbued with international character – as an element symbolising the “fraternal family of the Soviet nations” in accordance with the ideology of the Communist Party. But along with the officially supported views there were also other situations and meanings of the folk costume. The purpose of the present article is to try to clarify the different meanings of the use of the Latvian folk costume under the Soviet occupation, when one and the same visual image could contain different conceptual content. The study was performed using the information that could be obtained from the written, audio and visual sources. The present article uses documents from the Latvian State Archive, as well as the published materials from the regional archives. Information on the use of the folk costume in the Soviet period can also be obtained from official publications, providing directions for celebrating festivities according to the ideology of the socialist state. Another source was the photographic images from the period, found in both the archives of scholarly institutions and private collections, as well as the ones available on the web, etc. Similarly, articles and reports in the printed media provide testimonies regarding the use of the folk costume. It is more difficult to establish the aspects of the private use of the folk costume, as those were usually not reflected in the public information space. Nevertheless, these aspects have been documented in the interviews carried out by the author of the present article, as well as in retrospective narratives published in contemporary media.

Under the Soviet rule the folk costume was used as a means of the Soviet propaganda. The use of the folk costume was regulated. The official authorities controlled the management of funding, as well as the support for the private initiative. The officially organised events and the official point of view in relation to the use of the folk costume gained the dominant

role in respect to the individual expressions. In the activities of the socialist festivities and customs the folk costume was used to reinforce the invented connection between the newly-established rituals and the cultural heritage of the nation. While the folk costume was turned into the means of the Soviet propaganda, its use as a symbol of the national identity was secretly preserved.

Ārstniecības augi un dziedināšana laika un valdošās varas kontekstā

Atslēgvārdi: ārstniecības augi, dziedināšanas tradīcija, sabiedrība, valdošā vara, vēstures konteksts, tradīcijas turpināšana

Ārstniecības augu lietošana ir neatņemama un svarīga dziedināšanas tradīcijas daļa, taču dažos vēstures periodos tā tikusi nodalīta kā atsevišķa parādība. Raksta mērķis ir meklēt šīs tendences pamatojumus dažādos laikposmos. Lai tos labāk izprastu, ārstniecības augu izmantošana raksturota sabiedrības un valdošās varas nostājas kontekstā. Tādējādi rakstā vairāk akcentēti kontrastu pilnie laikposmi, kad dziedināšanas tradīcija tikusi gan kritizēta un aizliegta, gan vienlaikus atbalstīta tās daļa, kas saistīta ar ārstniecības augu vākšanu un lietošanu.

Rakstam galvenokārt izmantota kontekstuālā pieeja, kas svarīga folkloras materiāla pilnīgākai izpratnei. Balstoties uz folklorista un antropologa Ričarda Baumaņa izvirzītajām nostādnēm par konteksta dalījumu, darbā lielāka uzmanība pievērsta nozīmes kontekstam, ko veido informācija par kultūru un sabiedrību noteiktā laika periodā.¹ Nozīmes konteksta pieeja, pētot dziedināšanas tradīciju, palīdz izprast tās tradīcijas izpausmes, kas veidojušās noteiktu vēsturiski politisko, sociālo un reliģisko apstākļu ietekmē.

Kontekstam medicīnas etnoloģijā (arī medicīnas antropoloģijā) ir vēl papildu nozīme, saprotot medicīnu kā ar kultūru saistītu sistēmu, kas ietver gan zinātnisko medicīnu, gan tautas ārstniecību, gan dažādas citas veselības uzturēšanas un dziedināšanas tradīcijas.² Tādējādi dziedniecības tradīcija skatāma arī plašākā medicīnas jeb ārstniecības nozares sistēmas kontekstā.

Medicīnas etnoloģijas pamatjēdzieni *veselība*, *slimība* un *dziedināšana* dažādās pasaules kultūrās sakņojas tām atbilstošās ideju, nozīmju un darbību struktūrās³ un tādēļ tiek pētīti attiecīgās kultūras, pasaules uzskata un vēsturisko norišu kontekstā. Vācu kultūrantropologs Ēlers Voss (*Ehler Voss*), precizējot medicīnas etnoloģijas pētniecības pamatvirzienus, norāda:

Dziedināšanas prakses vienmēr ir saistītas ar to, ko apzīmē kā pasaules uzskatu, – ar ideoloģiju, kosmoloģiju, mitoloģiju, ortodoksiju, tātad ar specifiskām slimības un dziedniecības koncepcijām un to ētisko pamatojumu, ar koncepcijām par cilvēka uzbūvi un viņa vietu kosmosā. Ļoti sena tēma medicīnas etnoloģijā ir saikne starp reliģiju un medicīnu, to iespējamo kopību un atšķirību izcelšana.^{4*}

* Šeit un turpmāk – autores tulkojums.

Latviešu dziedināšanas tradīcijā izmantotās metodes, tāpat kā citu tautu ārstniecībā, ir balstītas mītiskajā pasaules uzskatā un pārliecībā, ka cilvēks ir dabas daļa⁵ un viņa veselums ir atjaunojams ar dabā atrodamiem līdzekļiem – augiem, sēnēm un minerāliem.⁶

Ārstniecisko augu izmantošana dziedniecībā tika apgūta tālā senatnē, gadu gaitā vērojot gan dzīvnieku, gan cilvēku izturēšanos un reakcijas pēc dažādu augu lietošanas. Pakāpeniski tika apgūtas augu īpašības, atrasti augi, kas, piemēram, var izraisīt svīšanu, vemšanu, caureju, uzbudinājumu, kas var nomierināt un remdēt sāpes vai veicināt brūču sadzīšanu. Pamazām līdzās uzturā lietojamiem augiem savu vietu cilvēka dzīvē ieņēma ārstniecības augi un zināšanas par to iedarbību. Medicīnas vēsturnieks Arnis Viksna norāda uz latviešu valodā saglabātajām vēstīm par seno ārstniecību:

Atklājums, ka dabā ir gan indes, gan zāles un ka, mainoties to koncentrācijai, indes var kļūt par zālēm un otrādi, bija zāļu dziedniecības pamatā. Ne velti latviešu valodā līdz pat mūsdienām ar vārdu *zāles* apzīmē gan ārstniecības augus, gan medikamentus vispār, bet indēšanu dēvē par nozālošanu.⁷

Pētījumos par akmens laikmeta dziedniecību norādīts, ka aprūpei un dziedināšanai pēc operācijām veiksmīgi tikuši izmantoti dažādi ārstniecības augi, piemēram, brūnā bērzu piepe, kam piemīt antibiotiska un pretsāpju iedarbība.⁸

Pēc augu makroatliekām (sēklām, lapām, augļiem), pēc sporām un putekšņiem ir noteikts, ka Latvijas teritorijā neolīta laika ārstniecībā izmantoti parastie pelašķi, zilās kurpītes, parastie ancīši, ķimenes, miltenes, kreimenes, tūruma kosa un daudzi citi.⁹ Arī daļa no neolīta laikā izmantotajiem ēdamajiem augiem bijuši ar ārstniecisku iedarbību, piemēram, ezerrieksti, dzeltēno lēpju saknes, nātres, klinģerītes un virza.¹⁰

Tāpat starp vēlāku periodu arheoloģiskajiem atradumiem Latvijas teritorijā redzamas liecības par dziedināšanu ar augiem, proti, vairāku pilskalnu izrakumos kultūrslānī atrastas ārstniecības augu sēklas, piemēram, Tērvetes pilskalnā – miega magoņu, Talsu pilskalnā – kaņepju, bet Ķentes pilskalnā – struteņu sēklas.¹¹ Kā norāda medicīnas vēsturnieks Kārlis Arons, strutenes ir atrastas vairākos pilskalnos, un tās līdzās driģenēm un vībotnēm uzskatāmas par vienu no senākajiem zināmajiem ārstniecības līdzekļiem. Tāpat vairāku arheoloģisko izrakumu vietās Ķentes kalnā un Asotē atrastas vēja kaņepju jeb ārstniecības cietsēkles sēklas, kas tikušas izmantotas senajā tautas ārstniecībā arī citās zemēs.¹²

Dziedināšana ar augiem veikta, izmantojot gan augu novārījumus, gan liekot tos uz pirts akmeņiem vai mazgājamā ūdenī, gan sienot slotās, arī veidojot dažādus aplikamos un ziedes. Paleopatologs Vilis Derums, pētot tautas veselību un dziedniecību senajā Baltijā, arheoloģiskajā materiālā atradis norādes, ka jau mezolīta laika cilvēki dziedinošo līdzekļu pagatavošanai izmantoja mazus māla podiņus un citus miniatūrus traukus, kādi atrasti, piemēram, Sārnaves apmetnē Latvijā.¹³ Arheoloģiskie atradumi liecina, ka agrā dzelzs laikmeta sākumā Latvijas iedzīvotājiem pastāvējušas noteiktas sanitāri higiēniskas normas

un bijušas pirtis. Pētot arheoloģiskos materiālus, Vilis Derums secinājis, ka dziedināšana izsenis notikusi pirtī:

Tautas dziednieku darbība lielā mērā bija saistīta ar pirti kā tīrāko vietu. Nav zināms, kad radušies pirmie “pirtnieki” – ārstētāji, domājams, jau līdz ar pirts sākumu. Tur jau agrajā dzelzs laikmetā būs darbojušās “vecmātes” – palīdzētājas dzemdībās, kā arī zintnieki, kas ar vienkāršiem paņēmieniem dziedēja parastākās kaites.¹⁴

Kārlis Arons uzskata, ka ap 10.–12. gadsimtu jau sākusi veidoties tautas dziednieku specializācija, uz ko norāda arī senie ārstnieku apzīmējumi *braucītājs*, *laitītājs*, *spaidītājs*, *kannurauģis*, *pūšlotājs*, *pūtējs*, *vārdotājs* un citi.¹⁵ Vairums no viņiem līdzās citām dziedināšanas metodēm izmantoja ārstniecības augus un no tiem gatavotus līdzekļus.

Dziedināšanas tradīcija bija cieši saistīta ar seno tautas pasaules uzskatu un rituāliem, tāpēc kristīgie misionāri, ienākot un darbojoties Latvijas teritorijā, centās izskaust dziedināšanas pratējus kā aktīvus pagāniskās ticības pārstāvjus, līdzīgi, kā tas notika citās Eiropas zemēs.¹⁶ Tomēr ārstniecības augu un citu dabas līdzekļu lietošana turpinājās un nebija tik viegli pārtraucama, jo bija cieši saistīta ar gadsimtu gaitā veidotām ikdienas ieražām, rituāliem un dzīves ritmu.

Lai radītu alternatīvu vietējai ārstniecības tradīcijai, ienākot kristietībai un tās idejām, tika pakāpeniski ieviestas jaunas, līdz tam šajā reģionā nezināmas dziedināšanas metodes un līdzekļi. Tā bija tā dēvētā klosteru medicīna. Mūkiem misionāriem mēdza būt kādas ārstniecības prasmes, kas reizēm noderēja, lai pārliecinātu pagānu tautas par kristietības spēku. Šim nolūkam kalpoja arī klosteru dārzi, kur tika audzēti ārstniecībā izmantojami svešzemju augi. Klosteru dārzos no Vidusjūras reģiona tika ievesti augi, kas bija minēti Svētajos rakstos un kurus it kā lietojuši apustuļi.¹⁷ Tādēļ viduslaikos par dziedniecībai derīgiem pamatā tika atzīti klostera dārzos audzētie un no turienes pārņemtie augi, kā arī ievestie ārstniecības līdzekļi. Tipisks piemērs ir tā dēvētais *vellasūds* (nosaukums ieviests kā tulkojums no vācu valodas – *Teufelsdreck*), ko viduslaikos plaši ieteica lietošanai pret dažādām kaitēm, tostarp arī Pētera Ernsta Vildes¹⁸ “Latviešu Ārstē”.¹⁹ Tie ir izkaltēti augu sveķi, kas iegūti no auga *Asa foetida* (smirdīgais asants), kas aug tuksnešainās augsnēs Tuvo Austrumu reģionā. Tas ticis lietots dažādu tautu medicīnā pret nervozitāti, bailēm, pret kuņģa un aknu vainām, arī kā antibakteriāls līdzeklis sērgu uzliesmojumu laikā. Līdzīgi kā asants, viduslaiku Eiropā tika popularizēti arī citi Vidusjūras reģiona augi un minerāli, piemēram, salpetris, kas senajos ārstniecības ieteikumos, pārņemot no vācu valodas, saukts par *zalpēteri/zalpēteri*,²⁰ ar ko parasti domāts kālija salpetris.

Klosteru medicīnas iespaidā tika veidoti arī ārstniecības līdzekļi, kas gatavoti uz alkohola bāzes, kādi līdz tam latviešu tradīcijā netika izmantoti. Taču, kā liecina ziņas no tuvējām kaimiņu zemēm, mūki savā dziedniecības darbā pakāpeniski pārņēma arī vietējo tautu ārstniecības līdzekļus, tostarp vietējos augus.²¹

Galvenā dziedniecības vieta Latvijas teritorijā dažādos laikos bija pirts, kur tika veikta brūču dziedēšana, pārsiešana un nelielas operācijas, likti “radziņi” un “cirstas āderes”. Tā

pamazām izveidojās atsevišķa dziednieku kārta – pirtnieki, bet 13. gadsimta beigās pilsētās veidojās īpaša mediķu kārta, kurā ietilpa bārddziņi, brūču ārsti un vēlāk arī ķirurgi:

Brūču ārsti bija praktiķi – empīriķi, kas pamazām uzkrājuši dziednieciskās zināšanas. Viņus daļēji apmācīja arī anatomijā un lietojamo “zāļu” iedarbībā.²²

Sākot no 14. gadsimta vidus, kad Latvijas teritorijā sāka darboties pirmās aptiekas, arī svešzemju ienācējiem un pilsētniekiem kļuva svarīgas vietējo iedzīvotāju zināšanas par ārstniecības augiem, jo aptiekām bija nepieciešami svaigi zāļu krājumi, kurus pamatā sagatavoja uz vietas. No ārzemēm parasti tika ievestas tās zāles, kuras nebija iespējams izgatavot no vietējiem resursiem. Daļa zālēm nepieciešamo augu tika audzēti īpašos aptieku dārzos. Pirmais aptiekas dārzs Rīgā tika ierīkots tikai 1420. gadā, bet ar to vien nepietika visu prasību apmierināšanai, tāpēc aptiekām nācās iepirkt augus no lauku ļaudīm.²³ Gan par sadarbību, iepērkot augus, gan arī par zināmu sāncensību liecina senie aptiekāru ziņojumi. Medicīnas vēsturnieks Arnis Viksna izpētījis:

Aptiekāri bieži vien sūdzējušies varas iestādēm par zāļu sievām, kuras acīmredzot tirgojušās ar tamlīdzīgām precēm, tikai par lētāku maksu, tā radot konkurenci un sašaurinot aptieku klientūru. Tātad farmācija atradās ne tikai aptiekāru, bet arī tautas dziednieku pārziņā.²⁴

Iepriekšminētās ziņas liecina, ka līdzās tautas dziedniecībai pastāvēja arī tautas aptiekas, kam vākti dažādi ārstniecības augi un citi dziedniecības līdzekļi, kas tika gan atbilstoši sagatavoti un uzglabāti, gan lietoti saskaņā ar dziedināšanas tradīcijā uzkrāto pieredzi, jo mācītu ārstu un aptiekāru pakalpojumi viduslaikos bija pieejami tikai nelielai sabiedrības daļai. Pētot aptieku vēsturi un medicīnas attīstību Latvijas novados, Arnis Viksna secinājis:

Visai interesants un svarīgs ir jautājums par tautas farmācijas attiecībām ar pilsētu aptiekām pēc krustnešu iebrukuma Livonijā. Nevajadzētu pārspīlēt aptieku kā Rietumu civilizācijas nesēju nozīmīgumu tumšajā pagānu zemē. Jā, aptiekas nesa sev līdzī zinātnes elpu, taču, aplūkojot izmantoto ārstniecības līdzekļu arsenālu, starpība nemaz tik būtiska nebija. Jo dziedniecības līdzekļi, vispirms jau ārstniecības augi, ļoti bieži bija tie paši. Nevajadzētu tišuprāt noniecināt latviešu tautas dziedniekus, kuru zināšanas diez vai daudz atpalika no iekarotāju ārstniecības mākas.²⁵

Pirmās drošās dokumentālās ziņas par Rīgā darbojošos aptieku ir no 1357. gada, kas arī tiek uzskatīts par pirmās Rīgas aptiekas dibināšanas gadu. Savukārt pirmais zināmais ārsts darbojies Rīgā no 1360. gada, kad nodibināts pilsētas fiziķa (ārsta) postenis, kuru 14.–15. gadsimta mijā ieņēmis kāds tolaik ridzinieku iecienīts brūču ārsts Konrāds. Kā noskaidrojis Arnis Viksna, “tālākajos gados Rīgas ārstu skaits mainījās šādi: 1600. gadā – četri, 1700. gadā – seši, 1800. gadā – 24, 1900. gadā – 268.”²⁶

Šis salīdzinājums uzskatāmi parāda, ka viduslaikos pat Rīgā vienkāršajai tautai nebija pieejami mācītu ārstu pakalpojumi, tātad nācās izmantot tautā uzkrātās dziedniecības

zināšanas. Tā kā nelielais skaits viduslaikos darbojošos ārstu nespēja sniegt nepieciešamo medicīnisko aprūpi visiem sabiedrības slāņiem, tad ar ārstēšanu vai padomu sniegšanu, tirgojot medikamentus, nodarbojās arī aptiekāri. Savukārt lauku apvidos viduslaikos bija pieejamas tikai dažas aptiekas, kas parasti atradās lielākajās pilsētās, bet pirmie zinātniskās medicīnas pārstāvji laukos sāka darboties tikai 19. gadsimtā.²⁷ Iepriekšminētie vēstures fakti ļauj secināt, ka tautas veselība bija atstāta pašas ziņā un laukos pamatā tika turpināta senā dziedniecības tradīcija ar ārstniecības augu lietošanu, kam pakāpeniski tika pievienoti arī kādi svešzemju ārstniecības līdzekļi un metodes.

Tautas dziedināšanas tradīcijas pastāvēšana tika nopietni apdraudēta 16.–17. gadsimtā jeb raganu prāvu laikā, kad Latvijā, tāpat kā citur Eiropā, tika fiziski iznīcināta lielākā daļa tautas dziedniecības pārstāvju, kas bija ārstniecības augu un dabas līdzekļu, kā arī seno dziedināšanas metožu pārzinātāji. Par to vēsta dažādi vēstures avoti. Paleopatologs Vilis Derums savā pētījumā par Baltijas medicīnas vēsturi raksturo vilkaču un raganu prāvas, norādot:

[Tolaik] lielākā daļa apsūdzēto bijuši tautas dziednieki, kuru sekmes slimnieku ārstēšanā garīdzniecība un muižniecība izskaidroja ar tumšo spēku vai pat velna palīdzību, tādēļ nelaimīgie upuri tika bez žēlastības spīdzināti un pēc atzišanās sodīti ar nāvi, sadedzinot uz sārta.²⁸

Raganu prāvu protokoli apliecina, ka tolaik tika iznīcināti daudzi tautas dziedniecības pārstāvji un stipri ierobežota šīs tradīcijas turpināšana un tālākā attīstība. Tādējādi dziedināšanas tradīcija vēlākajos gados varēja tikt turpināta vienīgi paslepus un pamatā tikai noslēgtā ģimenes lokā.

Pretēji valdošajam laikmeta noskaņojumam ar neitrāla vērotāja skatījumu vietējo dzīvi un ieražas 17. gadsimta beigās apraksta ārsts Rozins Lentilijs savās atmiņās par Kurzemi (*Curlandiae quaedam notabilia*). Viņš vēsta, piemēram, kā tiek pagatavots ārstniecības līdzeklis no stāda “lāča ķetna”, ko mūsdienās pazīstam kā Sibīrijas latvāni, kas ir savvaļā izplatīta vietējā suga:

Viņi pagatavo zupu no stāda – *ursina branca* (lāča ķetnas, akants), ko sauc tad par barču, un tur to gandrīz par panaceju (universālu ārstniecības līdzekli) dažādās slimībās. Viņi ņem izkaltētas akanta lapas, sagrauz tās pulverī, piejauc klāt maizes raugu, tāpat pulverī sasmalcinātu un līdzīgā vairumā; šo pulveri nu tik ilgi vāra avota ūdenī, kamēr tas pieņem zelta krāsu.²⁹

Mūsdienu pētījumi liecina, ka Sibīrijas latvāņiem, kas tautā dēvēti arī par barkšiem, bārķškiem, lāčnagiem un ķepainiem,³⁰ tiešām piemīt savēlīga, pretiekaisuma, sāpes remdinoša un nomierinoša iedarbība, kas palīdz dažādu slimību gadījumos (tos gan nedrīkst jaukt ar vēlāk ievestajiem Mantegaci un Sosnovska latvāņiem). Kā norādījusi farmaceite Anna Pētersone, tautas tradīcijā šis augs bieži lietots pret gremošanas traucējumiem, arī nervu kaitēm un ādas slimībām, bet dažos apgabalos lapas liktas pie zupām

un citiem ēdieniem.³¹ No Lentilija apraksta redzams, ka 17. gadsimta beigās daļa zināšanu par ārstniecības augiem un dziedināšanu tika pārmantotas ģimenes lokā kā sadzīviskas ieražas.

Plašāko aprakstu par Latvijas teritorijas iedzīvotājiem un viņu veselības stāvokli 18. gadsimtā sniedzis Augusts Vilhelms Hupels (*August Wilhelm Hupel*, 1737–1819) darbā “Topogrāfiskas ziņas par Vidzemi un Igauniju” (*Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*). Augusts Vilhelms Hupels bijis publicists, novadpētnieks un valodnieks, kurš interesējies par folkloru un etnogrāfiju. Šajā darbā apkopotas viņa savāktās ziņas par teritorijas fizisko ģeogrāfiju un ekonomiku, doti muižu apraksti, dažādi dati par iedzīvotājiem un sociālajām grupām. Tur atrodami apraksti par zemnieku dzīves apstākļiem un situāciju veselības aprūpē. Darba pirmās daļas ceturtajā nodaļā “Par slimībām un sērgām” viņš raksturo ārstniecības situāciju 18. gadsimta Livonijā, vēstot, ka lielajās pilsētās ir pieejami ārsti, mazajās – reti, bet laukos to vispār nav.³² Gadsimta otrajā pusē gan ārstu skaits esot palielinājies, un dižciltīgi ļaudis sākuši sev un savam apvidum algot kādu brūču ārstu. Līdzšinējais ārstu trūkums esot radījis situāciju, kad katrā mājā vienmēr gatavībā turētas dažādas zāles, lai varētu tās vajadzības gadījumā iedot kādam slimniekam:

Tādējādi visa zeme ir pilna ar māju aptiekām, un kurš var aprēķināt to ļaužu skaitu, kuri uzskata sevi par gana izmanīgiem, lai ārstētu slimības? Vācieši ārstē zemniekus, un nereti arī otrādi.³³

Augusts Vilhelms Hupels atzīst, ka lauciniekiem esot labas zināšanas par ārstniecības augiem un to iedarbību: “Daudziem zemniekiem ir krietnas zināšanas par augu spēku, un ar saviem novārijumiem viņi dziedē dažu labu kaiti.”³⁴

Tāpat viņš vēsta, ka laukos joprojām ir atrodami kādi tautas dziednieki, jo cilvēki vēl arvien vērsas pie vietējiem viedajiem, kuri dziedina ar vārdošanu, appūstu sāli, ūdeni un ārstniecības augiem.³⁵

No Augusta Vilhelma Hupela darba noprotams, ka tautas ārstniecības augu zināšanas pēc inkvizīcijas laikmeta bija krietni sarukušas un nebija vairs tik plaši pieejamas kā agrākos gadsimtos. Laukos vēl tika turpināta tautas dziedināšanas tradīcija, kaut arī krietni mazākos apmēros, bet pilsētās trūcīgo ļaužu stāvoklis bijis smags. Augusts Vilhelms Hupels raksta, ka pilsētās turīgajiem ļaudīm esot savi fiziķi, kas ārstē slimos, bet nabagie un taupīgie ļaudis izlīdzoties ar jebkuru ieteikto un noskatīto līdzekli.

No šā laika tradīcijā parādījušies visdažādākās izcelsmes līdzekļi, jo, pašiem cīnoties ar slimībām, tikuši izmantoti visi iespējamie kaut kur padzirdētie, kā arī no ārzemēm ievestie neparastie līdzekļi, piemēram, pipari, baznīcas vīns, sāls, šaujampulveris, vellasūds, brandvīns, salpetris un citi.³⁶

Tradīcija, kas spēja pārdzīvot visdažādākos laikus, tostarp arī inkvizīcijas laiku, bija pēršanās un attīrīšanās pirtī, kur joprojām tika izmantoti ārstniecības augu novārijumi un bērzu slotas. Augusts Vilhelms Hupels raksturo pirti kā ierastāko līdzekli slimības gadījumā, ko vietējie, arī veseli būdami, vismaz reizi nedēļā izmanto attīrīšanās nolūkā.³⁷ Par tautas turēšanos pie savām pārbaudītajām tradīcijām un ierastajiem ārstniecības augiem

vēsta Hupela atzinums, ka “reti zemnieks jūt tieksmi vākt augus, kas varētu viņa sāpes remdēt, ja viņš zināšanas par šo augu spēku nav mutiski pārmantojis no saviem vecākiem”.³⁸

Pamatojoties uz minētajām vēstures liecībām, var secināt, ka 17. un 18. gadsimtā, kad inkvizīcija bija iznīcinājusi vairumu dziedināšanas tradīcijas pārstāvju un daudzviet slimību gadījumā vairs nebija, pie kā vērsties pēc palīdzības, tautas ārstniecībā parādījās nepamatoti un dīvaini līdzekļi, ko ļaudis izmēģināja, izmisīgi meklējot palīdzību un lietojot katru kaut kur saklausītu paņēmienu. Šie līdzekļi, kas vairs netika atrasti empīriskā ceļā un nebija pārbaudīti tautas pieredzē, lietojot mēdza izraisīt nevēlamas reakcijas un sekas. Tādējādi pakāpeniski kādā sabiedrības daļā veidojās noliedzīga attieksme pret dziedināšanas tradīciju kopumā. Savukārt lauku apvidos vairums ļaužu tomēr vēl izmantoja pārmantotās un pārbaudītās ārstniecības augu zināšanas.

Nozīmīgs laiks dziedināšanas tradīcijas turpināšanā un pastāvēšanā bija 19. gadsimts, īpaši tā otrā puse, kad sākās aktīvs jaunlatviešu darbības periods un tika novērtēta tradīciju nozīme tautas kultūras attīstībā. Šajā laikā tika savākts daudz tautas ārstniecības materiālu un aprakstu, kas tiek izmantoti un pētīti vēl mūsdienās. Jaunlatviešu darbības rezultātā tika apkopoti apraksti un ticējumi par tautas ārstniecību, augu lietošanu, arī par ikdienas ierāzām veselības uzturēšanai un profilaksei. Liela daļa šo materiālu tika publicēti laikraksta “Dienas Lapa” pielikumā “Etnogrāfiskas Ziņas par Latviešiem”, kur tika ievietoti aicinājumi vākt ne vien tautasdziesmas, teikas un pasakas, bet arī padomus ārstniecībā:

Tautas medicīna ir tā, kurai gar zinātņi nav nekādas daļas, tomēr nav liedzams, ka zinātne gan dažreiz smēļ dažu graudiņu padoma iz veco, nemācīto vīru parašām, ievērojumiem un piedzīvojumiem.³⁹

Jaunlatviešu aicinājumi pievērst uzmanību tautas tradīcijām un pierakstīt līdz šim mutvārdos pārmantotās zināšanas par tautas ārstniecību rosināja cilvēkus atbilstoši novērtēt arī šo mantojumu.

Šajā laikā īpašu darbu senās dziedināšanas tradīcijas pētīšanā ieguldīja ārsts Jēkabs Alksnis, kurš atzinīgi vērtēja seno dziednieku prasmes un pieredzi, jo īpaši zināšanas par ārstniecības augu lietošanu. Viņš izveidoja ieteikumus dziedniecības materiālu vācējiem “Dažas piezīmes tautas ārstniecības materiālu krājējiem,” norādot, kas būtu īpaši jāņem vērā:

Visiem senlaiku materiālu krājējiem ievēlama lielākā nopietnība – tas jau laikrakstos bieži vien minēts. Nopietniem mums jābūt ne vien tai ziņā, ka materiālus no tautas mutes pareizi uzrakstām, patvarīgi nebojājam, bet arī tai ziņā, ka par visām lietām, lai tās arī izliktos nesvarīgas, siki jo siki apjautājamies un tās tikpat nopietni uzzīmējam. Lietpratis daudzreiz atron tur graudus, kur diletants domājas tikai pelavas esam.⁴⁰

Savukārt darbā “Latviešu tautas ārstniecības pamati” Jēkabs Alksnis parādījis latviešu dziedināšanas tradīcijas attīstību salīdzinājumā ar citu tautu tradīcijām, kā arī iespēju

robežās pamatojis izmantoto ārstniecības līdzekļu un metožu iedarbību.⁴¹ Savos darbos viņš uzsver, ka ārstniecības tradīcija ir svarīga tautas kultūrvēsturiskās attīstības daļa, kas var sniegt vērtīgas ziņas gan ārstiem, gan kultūrvēstures un medicīnas vēstures pētniekiem:

Kādēļ īsti krājam ziņas tautas ārstniecībā? Šeit mums divas atbildes: mēs vēlamies iepazīties ar mūsu tautas kultūrvēsturisku attīstību ārstniecības un arī dabas zinības laukā; mēs gribam lietprasiem dot materiālu, lai viņi to izsijā un, ja atron kādu zelta graudiņu, tos ievieto plašos ārstniecības zinātnes apcirkņos.⁴²

Kopš 20. gadsimta sākuma, straujāk attīstoties modernajai medicīnai, dziedināšanas tradīcija aizvien biežāk tika kritizēta un dēvēta par māņticību un tumsonību. Šo tendenci spilgti raksturo ārsta Jāņa Kocera pētījums par tautas dziedniecības praktizētājiem divdesmitajos gados “Ārstniecības pūšlotāji Latvijā”, kur stingri uzsvērta atšķirība starp izglītotiem ārstiem un tautas ārstniekiem jeb pūšlotājiem:

Ārstniecības māksla kā katra māksla dibinās uz zinātnēm un zināšanām un sasniedzama vienīgi ar čaklu un nenogurstošu darbu. Diemžēl zinātniskai medicīnai kā tumša ēna blakus soļo nezinātnieciska ārstniecība – pūšlošana, kas izmanto tautas lētticību un māņticību. Par pūšlotājiem jāuzskata visas tās personas, kas diendienā piekopj ārstniecību kā pastāvīgu amatu, ņem no cietējiem atlīdzību gan naudā, gan graudā, un tādiem kā medicīniski neizglītotiem cilvēkiem nav nekāda valstiska atzinuma uz ārstēšanas tiesībām.⁴³

Jāņa Kocera pētījums liecina, ka 1929. gadā Latvijā uz katriem diviem ārstiem darbojās viens dziednieks. Pētījuma autora attieksmē pret tautas dziedniecību jūtama ārstu un dziednieku savstarpējās konkurences apzināšanās, jo, kā rāda apkopotā informācija, tautas ārstniecības pārstāvju tolaik bijis krietni daudz.

Turpreti Jāņa Kocera kolēģis ārsts Jānis Bišofs “Latvijas Ārstu Žurnālā” norāda uz modernās medicīnas un tautas ārstniecības kopīgajām saknēm, viņš uzsver, ka sabiedrībā katrai no tām ir sava loma un uzdevums. Jānis Bišofs iesaka rūpīgi vākt liecības par seno ārstniecību:

Nopietnāki iedziļinoties, atradīsim tautas medicīnā dažkārt arī patiesības graudiņu. Tautas medicīnas apstrādātājiem sevišķi svarīgi burtiski noraksti, bez labojumiem. Pats par sevi saprotams, ka vērtīgs arī katrs atstāstīts vārds. Tās ir mūsu tautas gara mantas, kas ir līdzvērtīgas jau sakopotām.⁴⁴

Kā redzams no minētajiem piemēriem, starpkaru periodā sabiedrībā bija izplatīti pretrunīgi viedokļi – daļa atbalstīja zinātnisko medicīnu un vērsās pret tautas ārstniecību, citi turpināja meklēt palīdzību pie ierastajiem dziedniekiem vai pielietot pārmantotās dziedniecības zināšanas. Līdzās citiem atveseļošanās virzieniem šajā periodā tikusi valstiski atzīta ārstniecības augu lietošana un īpaši rosināta to audzēšana Latvijas laukos, lai veicinātu saimniecisko uzplaukumu un labklājību. Par to savā darbā “Ārstniecības augi un

drogas. Rokas grāmata audzētājiem, vācējiem, tirgotājiem, ārstiem un lietotājiem” vēsta ķīmiķis un inženieris Jānis Resnais:

Citās zemēs ir veseli apgabali, kur tikai ar ārstniecības un tehnisko stādu audzēšanu nodarbojas; sevišķi to kultūra izplatīta kulturālās zemēs kā Anglijā, Francijā, Vācijā utt., tamdēļ arī mums Latvijā nevajag palikt pakaļ, bet, ņemot no tām paraugu, no savas zemes stūrīša pēc iespējas vairāk iegūt materiālu labumu un līdz ar to pacelt savu un savas tautas labklājību. Bez tam mums jāražo pēc iespējas vairāk eksporta vielu, lai mazāk būtu atkarīgi no citām tautām un nebūtu padoti dažādām nejausībām.⁴⁵

Gan Latvijas farmaceitu apvienība,⁴⁶ gan Tautas labklājības ministrija 20.–30. gados aicināja vākt un audzēt ārstniecības augus. Aicinājumi tika publicēti arī dažādos tautā populāros žurnālos, kas uzrunāja un uzmundrināja atbilstošu auditoriju, piemēram, žurnālā “Zeltene”:

Mūsu mežos, laukos, pļavās, tīrumos un pat grāvmalās slēpjas neskaitāmas vēl neizmantotas bagātības – ārstniecības augi, par kuriem izdodam milzu summas, ievēdot tos no ārzemēm. Tā tas turpmāk nevar iet. Mums pašiem jāstājas pie šo augu vākšanas (arī kultivēšanas), dodot darbu un maizi tūkstošiem iedzīvotāju. Ārstniecības augu vākšana ļoti vienkārša; tā neprasa speciālu telpu, nedz zināšanu, bet tā var kļūt par ienesīgu nodarbošanos un dot labu peļņu. Tikai vajadzīgs pazīt šos augus. Dažus pie mums vairumā augošus stādus mēs varētu pat eksportēt, jo ārzemēs ir lieli pieprasījumi un labas cenas liepu ziediem, mellenēm, kadiķu ogām, priežu pumpuriem u. c.⁴⁷

Iespējams, ka šīs kustības ietekmē no jauna uzplauka interese par tautas ārstniecības līdzekļiem un to izmantošanu, tāpēc parādījās arī aicinājumi vākt un apkopot zināšanas par tautas dziedniecību, piemēram, pamudinājums ar virsrakstu “Krāsim tautas dziedniecības gudrības” publicēts laikrakstā “Daugavas Vēstnesis.”⁴⁸ Tas aicina pierakstīt tautas dziedniecības gudrības un iesūtīt tās laikraksta redakcijai.

Atzīstot tautas dziedniecības nozīmi, par savu pieredzi darbā ar ārstniecības augiem “Latvijas Farmaceitu Žurnālam” raksta arī farmaceits Roberts Jakobsons:

Tautas labklājības ministrijas ārstniecības augu uzņēmumā piecu gadu laikā man bija izdevība tuvāk iepazīties ar plašu publiku un visvairāk ar cilvēkiem, kuri nodarbojas ar dziedniecības augu vākšanu. Tāpēc arī šē turpināju savu agrāk sākto darbu – materiālu vākšanu par tautas dziedniecību. Bieži nācās novērot, ka savvaļas dziedniecības augus ļoti labi pazīst vecās māmuļas. Tās ne tikvien tos pazīst, bet zina arī šo augu tautiskos nosaukumus un lietošanu pret dažādām kaitēm.⁴⁹

Nelielā pētījumā Roberts Jakobsons ataino situāciju ārstniecības augu audzēšanas jomā pirmskara Latvijā, vēstot, ka aktīva ārstniecības augu kultivēšana, vākšana un uzpirkšana sākusies 1934. gadā pēc ārstniecības augu uzņēmuma nodibināšanas Farmācijas pārvaldes paspārnē. Uzņēmums pirmajos gados vairāk nodarbojies ar augu vācēju

apmācīšanu, bet 1936. gadā ticis pieņemts likums par ārstniecības un garšaugu audzēšanu, vākšanu un tirdzniecību, ar ko visas uzpirkšanas tiesības tika piešķirtas ārstniecības augu uzņēmumam, kas turpmāk varēja kontrolēt audzēšanu un tirdzniecību un organizēt eksportu. Savukārt drogu ieviešana no citām valstīm tikusi ierobežota ar augstu ievadmuitu. Pēc šo likumu pieņemšanas strauji pieaudzis ārstniecības augu vācēju un audzētāju skaits.⁵⁰ Rakstam pievienotajās tabulās uzskatāmi redzams, kādos apjomos pieaudzis drogu ražotāju skaits un eksportēto augu daudzums. Visvairāk drogu tolaik ticis eksportēts uz Vāciju, Zviedriju, Igauniju, Lietuvu un Somiju.

Pēc Otrā pasaules kara jeb padomju laikā tautas ārstniecība bija aizliegta,⁵¹ bet tradīcija tomēr saglabājās kā sadzīves ieraža ģimenēs. Vairāk zināšanu tika saglabātas un pārmantotas atsevišķās dzimtās, kur pārsvarā izmantotas savējo un paziņu lokā.

Par tautas dziednieku nevēlamo darbību tika rakstīts pēckara presē, uzsverot, ka senatnē gan ļaudis labi pratuši ārstēties ar augiem, bet ar laiku mānticība, maģija un “dažādie aizspriedumi radija plašas iespējas pūšlotājiem un vārdotājiem, kas piesārņoja tautas medicīnu”⁵²

Parasti šādos rakstos akcentēts, ka īpaši kaitīga ir tā tautas ārstniecības daļa, kas pamatojas uz ticību dažādiem pārdabiskiem spēkiem:

Mūsu valstī cilvēkiem bez speciālas medicīniskās izglītības ar ārstēšanu nodarboties ir aizliegts. Taču vēl sastopami pūšlotāji, kas nekavējas izmantot lētticīgos. Viņi lieto gan ārstniecības augus, gan dziedina ar lūgšanām un citiem neticamiem līdzekļiem.⁵³

Kaut arī tautas dziedniecība bija aizliegta, tomēr liecības par tautas ārstniecību ierobežotā apjomā tika vāktas un pētītas medicīnas vēstures paspārnē – kā medicīnas vēstures daļa. Tādējādi ārsts un medicīnas vēsturnieks Pauls Stradiņš savācis nozīmīgu tautas dziedniecības materiālu kolekciju, kas veido Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzeja krājuma pamatu.

Nozīmīgākos pētījumus šajā jomā padomju laikā izstrādājis medicīnas zinātņu doktors Vilis Derums. Viņš ir vienīgais paleopatologs Baltijā, kurš pētījis dziedniecību un seno cilvēku slimības, izmantojot arheoloģisko materiālu. Tautas ārstniecību pētījis arī bijušais Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzeja direktors Kārlis Ēriks Arons, kurš medicīnas doktora grādu ieguvis 1966. gadā, aizstāvot disertāciju “Latviešu tautas medicīna,” kas padomju laikā tomēr netika atzīta par publicējamu.

Tautas dziedniecība kā tradīcija īsti netika ne pieminēta, ne arī pētīta līdz pat neatkarības atgūšanas laikam. Turpretī ārstniecības augu izmantošana padomju valstī tika atzīta un novērtēta kā nepieciešama modernu medikamentu izgatavošanai, tāpēc tika organizētas pat plašas ārstniecības augu vākšanas kampaņas.

Sabiedrībā tika popularizēta ārstniecības augu vākšana un uzsvērts, ka tie jāvāc, lai pagatavotu modernajai padomju medicīnai nepieciešamus ārstniecības līdzekļus un preparātus, bet netika sevišķi pieminēts, ka augi kopš sendienām tikuši lietoti tautas dziedniecībā.

Ārstniecības augu vākšanā padomju laikā tika iesaistītas dažādas sabiedrības grupas. Kā redzams no informācijas laikrakstā “Pionieris”, bērniem un jauniešiem tika pat organizētas tam veltītas sacensības. Piemēram, fragments no kādas skolnieces raksta:

Nometnē es iemācījos vākt ārstniecības augus. Mēs organizējām augu vākšanas sacensību. Sadalījāmies grupās un meklējām kumelītes, vecvīrabārdu, balto panātri un citus ārstniecībai nepieciešamos augus.⁵⁴

Kā redzams no tā laika preses, ārstniecības augu vākšana īpaši svarīga bijusi trūcīgajos pēckara gados. Savāktos augus tolaik patērētāju biedrībās varēja iemainīt pret dažādām precēm, piemēram, ziepēm un petroleju.⁵⁵ Informācija laikrakstā “Cīņa” vēsta, ka tolaik Latvijas PSR Ministru Padome apstiprinājusi Veselības aizsardzības ministrijas izstrādāto savvaļas ārstniecības augu sagādes plānu.⁵⁶ Lai pildītu izstrādāto plānu, augu vākšanā iesaistīta plaša sabiedrība, arī patērētāju biedrības un kooperācijas, un par rezultātiem regulāri ziņots presē, kas joprojām liecina par tā laika gaisotni:

Savvaļā augošo ārstniecības augu vākšanai patērētāju biedrības pievērš apsveicamu vērību. Ventspilnieki savākšanas plānu izpildījuši par 985 %, tikai Viļakas apriņķī nedara nekā.⁵⁷

Lai savāktu iespējami vairāk veselības aprūpei nepieciešamo ārstniecības augu, cilvēki tika ar tiem iepazīstināti – presē publicēti apraksti par dažādiem augiem un to lietojumu. Saistībā ar augu izmantošanu šajos aprakstos pa retam parādās arī kāda piezīme par dziedināšanas tradīciju senatnē, piemēram: “Dziednieki ar šaurlapu ugunspuķu lapu uzlējumiem ārstēja galvassāpes un pat čūlu.”⁵⁸

Pēc Latvijas valsts neatkarības atjaunošanas tautas dziedniecība ir juridiski atzīta un oficiāli atļauta, dziednieka nodarbošanās ir iekļauta profesiju klasifikatorā. Līdz ar to tā ir plaši sazarojusies – līdzās pašu tautas tradīcijai tiek izmantotas arī dažādu citu tautu dziedināšanas metodes un līdzekļi, tiek attīstītas arvien jaunas dziedināšanas un veselības uzturēšanas pieejas.

Savukārt pārmantotās dziedināšanas tradīcijas turpinātāji arī mūsdienās pārsvarā atrodami laukos, un vairumā gadījumu tie ir cilvēki, kuriem tā nav pamatnodarbošanās un kuri sevi nesauc par dziedniekiem, bet turpina tradīciju savā ģimenes un paziņu lokā. Visplašāk turpinātā dziedināšanas tradīcijas daļa joprojām ir ārstniecības augu lietošana, kas parasti tiek pārmantota ģimenē, reizēm tiek papildināta atbilstoši laikam un nodota tālāk. Taču tā joprojām ir dzīva tradīcija, ko apliecina Ziemeļkurzemē veiktā lauka pētījuma rezultāti.⁵⁹

Zināšanas par ārstniecības augiem parasti ir jāapgūst praksē, dodoties līdz kādam vecākās paaudzes pārstāvim uz pļavu vai mežu, kur tiek iepazīti dažādie augi, atklātas to augšanas vietas, iegaumēti īstie vākšanas laiki. Pēc tam tiek apgūta vēl augu žāvēšana un dažādu ārstniecības līdzekļu sagatavošana.

Tāpat kā buramvārdi, arī dziedinošo līdzekļu lietošanas veidi un devas tradīcijas pārmantošanā vienmēr bija rūpīgi jāiegaumē no galvas. Iespēja to visu pierakstīt radās krietni vēlāk, bet netika īpaši bieži izmantota, sekojot tradīcijā ierastajai kārtībai, ka zināšanas un

prasmes jāiegaumē un jāapgūst dziļi un pamatīgi. To lauka pētījuma laikā savos stāstos apliecināja vairāki teicēji. Piemēram, zālišu pazinēja un dziedinošu tēju gatavotāja R. A., kas zināšanas par ārstniecības augiem apguvusi no savas vecmāmiņas, atceras, ka bērnībā nav bijusi priecīga, ka ir izraudzīta par vecmāmiņas mantinieci, – bijis agri jāceļas, lai vāktu augus, un viss jāiegaumē no galvas, kaut arī tas bija laiks pēc Otrā pasaules kara, kad šo informāciju varēja arī pierakstīt.⁶⁰

Kopumā var secināt, ka pārmantotā dziedināšanas un ārstniecības augu lietošanas tradīcija arī mūsdienās, kad tautas dziedniecība ir atļauta, joprojām tiek turpināta gadsimtos ierastajā gaitā – ģimenes un savējo lokā. Tikai retumis tā krustojas ar dziednieku kustību, jo visai nedaudzi mūsdienu dziednieki turpina pārmantoto tautas tradīciju.

Laikmeta strāvājumi, varu ietekme un sabiedriskās domas attīstība dažādos vēsturiskos laikposmos noteikusi sabiedrības attieksmi pret dziedināšanas tradīciju: tā mainījusies no absolūtas noliegšanas līdz labvēlīgai pieņemšanai, un attiecīgi mainījušies arī tradīcijas attīstības priekšnosacījumi. Visos šajos laika periodos ārstniecības augu lietošana ir izrādījusies dzīvotspējīgākā dziedināšanas tradīcijas daļa. Un svarīgi, ka šī tradīcija joprojām tiek turpināta un pārmantota arī mūsdienās. Kāda tā būs un vai spēs pārdzīvot mūsdienu globalizācijas izaicinājumus, to pētīs un izvērtēs jau nākamās paaudzes.

Atsauces

- ¹ Bauman R. The Field Study of Folklore in Context. *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. P. 363–364.
- ² Dilger H., Hadolt B. Medizinethnologie. *Ethnologie. Einführung in die Erforschung kultureller Vielfalt*. Hg. B. Beer, H. Fischer, J. Pauli. Berlin: Reimer Verlag, 2017. S. 337
- ³ Turpat. S. 338.
- ⁴ Voss E. Fröhliche Wissenschaft Medizinanthropologie. *Curare* 41. 2018. Nr. 1/2. Arbeitsgemeinschaft Ethnologie und Medizin, VWB. S. 3–4.
- ⁵ Eliade M. *Sakrālais un profānais*. Rīga: Minerva, 1996. 130.–131. lpp.
- ⁶ Storl W. D. *Ur-Medizin*. Aarau, München: AT Verlag, 2015. S. 18–21.
- ⁷ Viksna A. *Vecās aptiekas*. Rīga: Zinātne, 1993. 13. lpp.
- ⁸ Kutalek R. *Ethnomykologie – eine Übersicht*. Österreichische Mykologische Gesellschaft. Wien: Universität Wien, 2002. S. 83.
- ⁹ Derums V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. Rīga: Zinātne, 1978. 55. lpp.
- ¹⁰ *Latvijas senākā vēsture*. Proj. vad. J. Graudonis. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2001. 99. lpp.
- ¹¹ Derums V. *Baltijas sencilvēku slimības un tautas dziedniecība*. Rīga: Zinātne, 1988. 94. lpp.
- ¹² Arons K. *Latviešu tautas medicīna*. Disertācija. Rīga: Rīgas Medicīnas institūts. 1966. 164. lpp. Glabājas Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzeja bibliotēkā.
- ¹³ Derums V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. 54. lpp.
- ¹⁴ Turpat. 193. lpp.
- ¹⁵ Arons K. *Latviešu tautas medicīna*. 168. lpp.
- ¹⁶ Storl W. D. *Ur-Medizin*. S. 22.
- ¹⁷ Mayer J. G. Klostermedizin. *Zeitschrift für Phytotherapie*. 2014. Nr. 35. S. 68–70.
- ¹⁸ Vācu ārsts Pēteris Ernsts Vilde (1732–1785) sagatavojis latviešu zemniekiem domātu ārstnieciskumu pamācību izdevumu, kas iznāca 1768.–1769. gadā ar nosaukumu “Latviešu Ārste”.
- ¹⁹ Vilde E. *Latviešu Ārste*. Rīga: Zvaigzne, 1991. 169. lpp.
- ²⁰ Turpat. 116. lpp.

- ²¹ Derums V. *Tautas veselība un dziedniecība senajā Baltijā*. 193. lpp.
- ²² Turpat. 194. lpp.
- ²³ Rencis E. *Farmakoloģija ar toksikoloģiju un receptūru*. Rīga: LU apgāds, 1942. 13. lpp.
- ²⁴ Viksna A. *Vecās aptiekas*. 16.–17. lpp.
- ²⁵ Turpat. 14. lpp.
- ²⁶ Turpat. 52. lpp.
- ²⁷ Viksna A. *Medicīnas sākumi Latvijas novados*. Rīga: Rīgas Starptautiskais medicīnas zinātnes un farmācijas centrs, 1993. 61. lpp.
- ²⁸ Derums V. *Baltijas sencilvēku slimības un tautas dziedniecība*. 101. lpp.
- ²⁹ Lentilijs R. (Lentilius R.). *Curlandiae quaedam notabilia. Einiges Bemerkenswertes aus Kurland*. 1692. Sk.: *Latvijas Universitātes raksti*. 1924. Nr. 11. 54. lpp.
- ³⁰ Ēdelmane I., Ozola Ā. *Latviešu valodas augu nosaukumi*. Rīga: Augsburgas institūts, 2003. 183. lpp.
- ³¹ Pētersone A. *Ārstniecības augi*. 1. daļa. Rīga: Liesma, 1975. 366. lpp.
- ³² Hupel A. W. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehtland*. Band 1. Rīga, 1774. S. 558.
- ³³ Turpat. 558. lpp.
- ³⁴ Turpat. 559. lpp.
- ³⁵ Turpat.
- ³⁶ Turpat. 560. lpp.
- ³⁷ Turpat. 560.–561. lpp.
- ³⁸ Turpat. 567. lpp.
- ³⁹ *Etnogrāfiskas Ziņas par Latviešiem. "Dienas Lapas" pielikums*. 1891. Nr. 89. 27.–30. lpp.
- ⁴⁰ Alksnis J. Dažas piezīmes tautas ārstniecības materiālu krājējiem. *Etnogrāfiskas Ziņas par Latviešiem. "Dienas Lapas" pielikums*. 1892. Nr. 223. 130. lpp.
- ⁴¹ Alksnis J. Latviešu tautas ārstniecības pamati. *Latvju tautas daiņas. Ilustrēts izdevums ar variantiem un zinātniskiem apcerējumiem XI*. Rīga: Literatūra, 1932. 3.–16. lpp.
- ⁴² Alksnis J. Dažas piezīmes tautas ārstniecības materiālu krājējiem. 130. lpp.
- ⁴³ Kocers J. Ārstniecības pūšlotāji Latvijā. *Latvijas Ārstu Žurnāls*. 1929. Nr. 7–8. 535.–548. lpp.
- ⁴⁴ Bišofs J. Daži vārdi par tautas medicīnu. *Latvijas Ārstu Žurnāls*. 1931. Nr. 9–10. 318.–319. lpp.
- ⁴⁵ Resnais J. *Ārstniecības augi un drogas. Rokas grāmata audzētājiem, vācējiem, tirgotājiem, ārstiem un lietotājiem*. Rīga, 1934. 4. lpp.
- ⁴⁶ Jakobsons R. Materiāli par tautas dziedniecību. *Latvijas Farmaceitu Žurnāls*. 1939. Nr. 10. 425.–432. lpp.
- ⁴⁷ Retelis P. Vāksim ārstniecības stādus. *Zeltene*. 1933. Nr. 10. 21.–22. lpp.
- ⁴⁸ Krāsīm tautas dziedniecības gudrības. *Daugavas Vēstnesis*. 1939. Nr. 29. 4. lpp.
- ⁴⁹ Jakobsons R. Materiāli par tautas dziedniecību. 425. lpp.
- ⁵⁰ Jakobsons R. Dati par ārstniecības un garšaugiem Latvijā. *Lauksaimnieks*. 1941. Nr. 7. 152.–153. lpp.
- ⁵¹ Stankēviča I. Tautas medicīna. *Padomju Mediķis*. 1963. 26. dec.
- ⁵² Turpat.
- ⁵³ Turpat.
- ⁵⁴ Šiliņa B. *Pionieris*. 1946. 25. maijs.
- ⁵⁵ Ansfelds K. Lielāku vēribu ārstniecības augu vākšanai. *Padomju Karogs* (Talsi). 1946. 1. okt.
- ⁵⁶ Ārstniecības augu vākšana. *Cīņa*. 1946. 18. maijs.
- ⁵⁷ Patērētāju kooperācija ražo. *Cīņa*. 1946. 17. marts.
- ⁵⁸ Vai pazīsti? *Padomju Jaunatne*. 1973. 11. jūl.
- ⁵⁹ Ančevska I. Dzīvā tradīcija – dziedināšana Dundagas apkaimē. *Diždundaga. Apcerējumi par Dundagas novadu*. Sast. J. Kursīte. Rīga: Zinātne, 2017. 189.–205. lpp.
- ⁶⁰ RA 2013 – Intervija ar Ritu Armuliku, ierakstīta 2013. gada aprīli Saldū.

Ieva Ančevska

Medicinal Herbs and Their Use in the Context of Time and Ruling Powers

Summary

Keywords: medicinal herbs, healing tradition, society, ruling power, historical context, tradition preservation

Medicinal herbs and their use are part of the healing tradition, but over certain periods it has been distanced from the rest of the healing tradition. This article examines the reasoning behind this tendency over different periods in history.

Through studying historical records about the development of the healing tradition, it is evident that up until the 16th century, knowledge about the medicinal herbs and their use was passed on through generations. The initial bans by the conquerors and missionaries were mostly directed towards the part of the healing tradition that was linked to magic and ritual activities, and was based upon the ancient worldview.

During the Inquisition in the 16th and 17th centuries, the preservation of the healing tradition was endangered, because witch trials eliminated most of the individuals familiar with the tradition. After, when in certain areas there was no one to turn to for healing, many ungrounded treatments emerged in popular medicine. These treatments that were not tested in experience in the past, often resulted in undesirable consequences. Hence, part of society gradually formed a negative attitude towards the healing tradition as a whole. This tendency was later reinforced through the development of scientific medicine, which was distanced from the traditional healing.

In the end of the 19th century, the Neo-Latvian movement drew attention to folk healing and gathered many important testimonials about this tradition. The researchers of the healing tradition have appreciated the rich knowledge about the healing plants that had been accumulated over many centuries before.

In the 20th century, scientific medicine experienced fast developments, the number of doctors increased, and certain competition emerged between the medics and individuals practicing folk healing. There were different attitudes towards healthcare in the society – some supported only the scientific medicine, others still relied on the traditional healing, and some used both. In the meantime, during the interwar period the collection and cultivation of medicinal herbs was particularly promoted to facilitate the well-being and economic prosperity of people.

After World War II, during the Soviet time, folk healing was prohibited, but collecting of healing remedies was continued and popularized in order to obtain ingredients for medicine production.

Nowadays, the knowledge of medicinal herbs and their use in rural areas is still inherited in families, thus ensuring partial preservation of the healing tradition.

Angelika Juško-Štekele

Folkloras “valoda” Latvijas politiskajā karikatūrā (parlamentārās demokrātijas posms)

Atslēgvārdi: politiskā karikatūra, folkloras citējumi, stilizācijas, alūzijas, humora un satīras žurnāli, konceptuālās metaforas

Ievads

Politiskā karikatūra ir viens no politiskā diskursa žanriem, kam piemīt komplicēta semiotiska struktūra. Tā apvieno gan verbālus, gan vizuālus saziņas komponentus, kas karikatūras žanram raksturīgā komiskā efekta sasniegšanai un mērķtiecīga jauna satura veidošanai izmanto mākslinieciskos paņēmienus arī no citām sabiedrībā pazīstamām, aksioloģiski iedarbīgām sfērām. Viena no šādām sfērām Latvijas politiskā diskursa veidošanā ir folkloras, kas jau 19. gadsimta otrajā pusē “iegūst jaunu nozīmi, pārtop simbolā, kam jāpārstāv nācijas un nacionālās piederības būtība”.¹ Paaudzēs pārmantotās tradicionālās zināšanas un to izpausmes, tostarp folkloras žanri, tēli, motīvi un simboli, kļūst par vienu no “valodām”, kādā politiskās karikatūras autori uzrunā sabiedrību, lai veidotu viedokļus un attieksmi pret dažādām norisēm sabiedrībā.

Raksta mērķis ir raksturot folkloras “valodu” politiskajā karikatūrā Latvijas Saeimas vēlēšanu un ar to saistīto politisko procesu atainojumā Latvijas satīriskajos žurnālos. Izpētes objekts un izvēlētais avots ierobežo pētījuma hronoloģisko aploci no 1920. gada, kad tika ievēlēta Satversmes sapulce līdz 4. Saeimas pilnvaru beigām pēc Kārļa Ulmaņa apvērsuma 1934. gadā. Šajā posmā darbojās žurnāls satīrai un humoram “Rūgtās Drapes” (1922–1923), mākslas un satīras žurnāls “Lapsene” (1922–1924), žurnāli “Sezonas Nagla” (1923), “Ho-Ho” (1922–1924), “Hallo” (1927–1928), filozofisks, nerrisks un asprāšu žurnāls “Anekdote” (1928), politiski satīriska žurnāls sabiedriskai, mākslas u. c. intīmai dzīvei “Intīmās Politiskās Aizkulises” (1933), satīriska mākslas žurnāls “Svari” (1906–1907; 1920–1931) un satīras un humora žurnāls “Dadzis” (1912; 1931–1932).^{*} Lai gan folkloras “valodas” elementi konstatēti visos aplūkotā perioda satīras žurnālos, tomēr spilgtākās folkloras “valodas” tēlainībā veidotās karikatūras satur žurnāli “Svari”, “Ho-ho”, “Hallo”, “Rūgtās Drapes” un “Dadzis”.

* Karikatūru analīzei rakstā izmantoti digitālā resursa www.periodika.lv materiāli.

Kultūrvēsturiskais fons

Pilnīgam priekšstatam par folkloras "valodas" lietojuma īpatnībām politiskajā karikatūrā ir jāpatur prātā vairāki apstākļi: Latvijas valsts iekārta, politisko partiju darbība, vārda un preses brīvība, karikatūristu personības un misijas apziņa u. c.

Demokrātiskie procesi Latvijas sabiedrībā 20. gadsimta sākumā veicināja arī humora un satīras žurnālu uzplaukumu. Sevišķi bagātīgs materiāls politikas norišu interpretācijām bija periods no 1922. līdz 1931. gadam, kad Saeimas vēlēšanās piedalījās līdz pat 141 politisko partiju sarakstam (2. Saeimas vēlēšanās 1925. gadā) un Saeimā tika ievēlēti pārstāvji pat no 27 partijām (3. un 4. Saeimas vēlēšanas 1928. un 1931. gadā). Uz to norāda arī pamflets "Sēņu sezona" žurnālā "Svari", kur politiskās partijas, ņemot vērā to sparīgo augšanu, salīdzinātas ar sēnēm ("sēnes aug tur, kur kaut kas pūst un trūd"), uzsverot "sēņu sezonas" ietekmi uz presi: "[L]ai vairojas arī pie mums vēl joprojām partiju dažādība. Tas politiku tik izsmalcina. Tāpat kā satīru daudzie žurnāli."² Politiskajā karikatūrā aptvertais parlamentārās demokrātijas tipoloģiskais raksturojums ļauj salīdzinoši vērtēt demokrātisko procesu attīstību Latvijā, analizēt ar satīras līdzekļiem izteikto sabiedrībai aktuālo sociālo problemātiku un izvērtēt tās tradicionālo vērtību (tostarp folkloras) prizmā.

Būtiski ir arī jautājumi, kas skar vārda un preses brīvību Latvijā. Britu pētnieks Daniels Hemets (*Daniel Hammett*) politisko karikatūru nosauc par sabiedrības "demokrātiskās veselības" galveno indikatoru. Periods no 1918. līdz 1931. gadam tradicionāli tiek uzskatīts par vienu no brīvākajiem 20. gadsimta Latvijas vēsturē.³ 1924. gadā izdotajā Preses likumā Latvijā tika deklarēta preses brīvība. Iespējams, tas izskaidro arī lielo humora un satīras žurnālu skaitu, lai gan neizslēdz ironiju par preses izdevumu iespējamu angažētību:

Tieslietu ministrs izdos savu satīrisku žurnālu "Bezmēns", Izglītības – "Spička", Iekšlietu – "Pātaga", Finanšu – "Makšķere", Darba – "Kategorija", Satiksmes – "Vēzis", Ārlietu – "Pūt ragā", Zemkopības – "Ķērnīte", Apsardzības – "Poga" [...]. Tur būs jūra liksma humora un kodīgas satīras.⁴

Kārļa Ulmaņa autoritārā režīma un Latvijas okupācijas periodā politiskā karikatūra par valdošo eliti vairs nav satopama. Savukārt Latvijas atjaunotās demokrātijas periodā tā atgūst savu popularitāti, vienlaikus aktualizējoties jautājumam par preses angažētību.⁵

Folkloras elementus politisko norišu komiskā atainojumā var pielietot tikai mākslinieks, kas orientējas folkloras žanru, tēlu, motīvu un māksliniecisko paņēmienu sistēmā un vienlaikus demonstrē aktīvu sociālpolitisku pozīciju. 20. gadsimta sākumā "folkloras valodas" pārzinātāji politiskajā karikatūrā bija ievērojami mākslinieki kā, piemēram, gleznotājs, grafiķis Indriķis Zeberīns, grafiķi Rihards Zariņš un Kārlis Krauze žurnālā "Svari", Latvijas Republikas ģerboņa meta autors gleznotājs Vilis Krūmiņš, mākslinieki modernisti Romans Suta, Uga Skulme, Aleksandra Beļcova žurnālā "Ho-Ho" u. c. Inteliģences īpašo lomu tautas kultūras un sociālās dzīves attīstībā 20. gadsimta sākumā apliecina "Latviešu inteliģences darbinieku rezolūcija",⁶ uz kuru atsaucoties Rihards Zariņš uzsver, cik svarīga māksliniekam ir spēja just un savus uzskatus paust tautiski.⁷



1. att. Riharda Zariņa karikatūra “Mazi, mazi vīriņi – lieli, lieli nopelni”. *Svari*. 1925. Nr. 51. 31. dec.

Folkloras “valodas” izpratnei ir būtiska arī karikatūras struktūra. Komplicētākie politiskās karikatūras teksti 20. gadsimta sākuma satīras žurnālos sastāv no četrām daļām: karikatūras nosaukuma, precedentā teksta, zīmējuma un verbālā paskaidrojuma. Uz zināmu stilistisku neitralitāti karikatūrā pretendē tikai precedentais teksts. Visbiežāk tas ir kādas laikrakstu vai citu plašsaziņas līdzekļu ziņas citējums vai atstāstījums, kas izsaucis satīrisku reakciju. Pārējās karikatūras daļās sabiedrībā fiksēto politisko norišu atspoguļojumam pielietoti dažādi stilistiski ekspresīvi paņēmieni, sākot no viegla humora līdz asam izsmejošam sarkasmam. Folkloras “valodas” elementi visbiežāk parādās karikatūras nosaukumā, zīmējumā un satīriskā komentāra daļā. Piemēram, Riharda Zariņa karikatūrā “Mazi, mazi vīriņi – lieli, lieli nopelni” par Latvijas sūtņiem (1. att.) folkloras ietekmes vērojamas karikatūras nosaukumā, kur stilizēta mīklās, parēmiņās un tautasdziesmās sastopamā formula “mazi, mazi vīriņi”, un Latvijas tēla vizualizācijā, kur uzmanību piesaista nacionālā tautastērpa elementi.

Lai gan katram no nosauktajiem faktoriem ir sava loma sabiedrisko procesu komiskā atveidē, folkloras “valodas” konceptuāla izpratne iespējama tipoloģiskā folkloras elementu raksturojumā politiskajā karikatūrā kā masu komunikācijas žanrā. Analizējot folkloras vietu masu komunikācijā, amerikāņu folkloriste Linda Dega (*Linda Dégh*, 1920–2004) atzīst, ka folkloras un masu komunikācija teorētiski nav šķiramas, jo darbojas pēc līdzīgiem principiem,⁸ arī Džejs Mečlings (*Jay Mechling*) piekrīt, ka gan folkloras, gan masu komunikācija to verbālajā un vizuālajā naratīvā lieto konvencionālas formulas, tomēr folkloras komunikācija tradicionāli noris tiešajā saziņā, savukārt masu komunikācija – distancēti un nenodrošina tiešu atgriezenisko saiti. Turklāt, uzsver Mečlings, ar folkloras palīdzību cilvēki izsaka tradicionālas vērtības, bet masu saziņas kultūra (kas pēc būtības ir komerciāla)

tiecas radīt jaunas atziņas, izmantojot tradicionālās formulas.⁹ Saeimas darbība un vēlēšanas šādā izpratnē 20. gadsimta pirmajā desmitgadē ir jauna tēma Latvijas sabiedrībā, kuras izskaidrošanai tiek meklēti tādi izteiksmes līdzekļi, kas pietiekami plaši atpazīstami sabiedrībā, iesaistīti sabiedrības kognitīvajos procesos un var palīdzēt jaunas tradicionālās vērtībās balstītas pieredzes veidošanā. Šādām pazīmēm atbilst folklorā. Folkloras "valoda" karikatūrā ienāk ar citējumiem, stilizācijām un alūzijām.

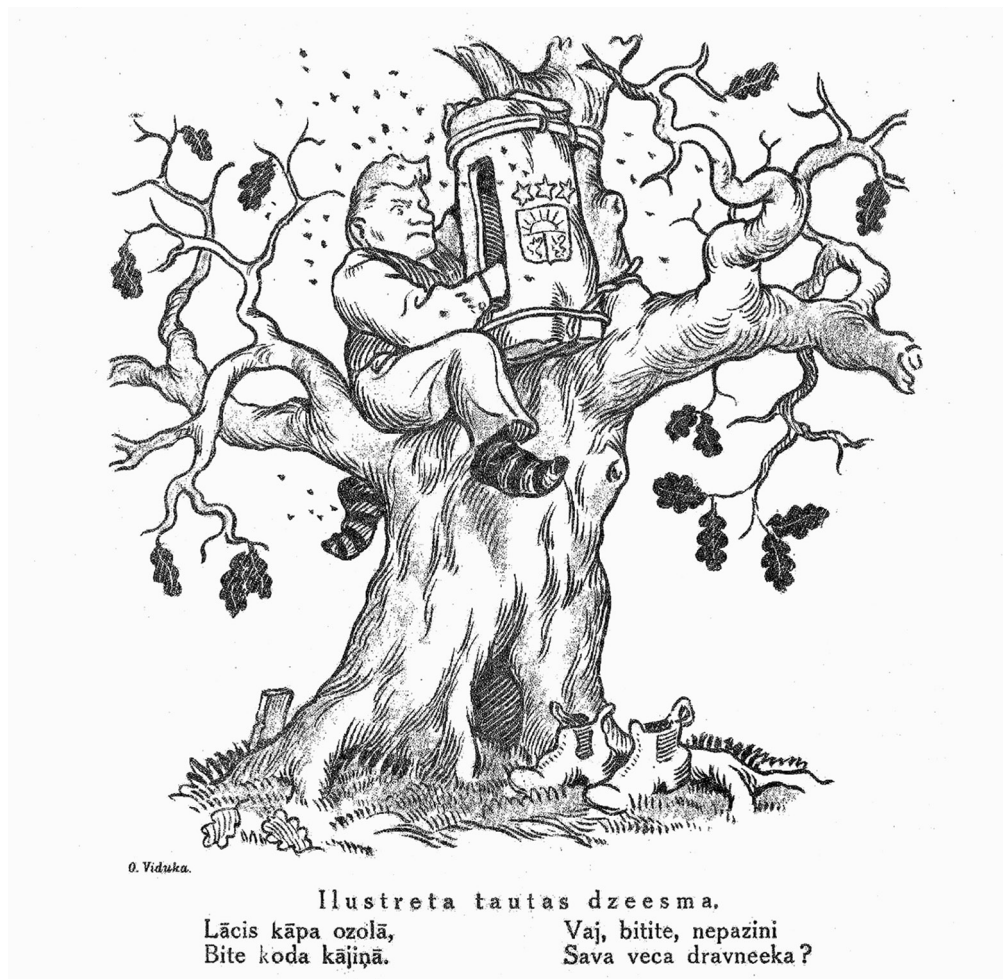
Folkloras citējumi

Folkloras citējumi izpaužas kā vairāk vai mazāk precīza dažādu folkloras žanru iekļaušana karikatūras struktūrā. Folkloras žanru citējumi visbiežāk vērojami karikatūras nosaukumā vai verbālajā daļā un 20. gadsimta sākuma karikatūrā funkcionē kā tradicionālo vērtību uzturētāji, kas dialogā ar karikatūras zīmējumu veido jauno (ne)tikumu satīrisko atainojumu. Piemēram, Viļa Krūmiņa karikatūrā "Uz priekšu!" (2. att.) tautasdziesmas divrinde ("Teci rikšus, kumeliņ, / Neej soļus skaitīdams", LD 29995-0) citēta sarkastiskai Saeimas juridisko dokumentu ieviešanas gaitas kritikai. Karikatūras nosaukums un precedentais teksts (avižu ziņa) šeit pretendē uz zināmu neitralitāti, un tieši tautasdziesmas citējums un zīmējums, kur ātrā kumeliņa vietā atainots lēnais gliemezis, uzrāda karikatūras galveno satīrisko funkciju – balstīta kontrasta poētikā, karikatūra signalizē par tradicionālo



2. att. Viļa Krūmiņa karikatūra "Uz priekšu!" *Svari*. 1923. Nr. 43. 2. nov.

vērtību maiņu; izsmej sava laika politiķu darbības lēnos tempus. Savukārt Oto Viduka karikatūrā (3. att.) izmantots ilustratīvās analogijas princips. Tautasdziesmas “Lācis kāpa ozolā, / Bite koda kājiņā. / Vai, bitīte, nepazini / Sava veca dravenieka?” (LD 2287-0) ilustrācijā tā laika Ministru prezidents Kārlis Ulmanis atainots ozolā iztukšojam medus dori ar Latvijas simboliku. Saskaņā ar tautasdziesmu semantiku¹⁰ lācis (Kārlis Ulmanis) uztverams kā dores (Latvijas) postītājs, bet bites – kā neapmierinātā tauta, kuras krājumi tiek izlaupīti. Ilustratīvās analogijas princips vērojams arī Indriķa Zeberiņa kokgriezuma tehnikā veidotajā karikatūrā (*Svari*. 1931. Nr. 42. 6. nov.), kuras precedento tekstu (“Valstsvīri apķērušies, ka nupat steidzīgi jātaupa. Fakts.”) ilustrē sakāmvārds “Izlietu ūdeni grūti sasmelt” (LSD, 16247 826) un attēls, kurā valstsvīri, gērbusies frakās, cilindriem galvās un uzrotītās biksēs, ar zupas kausiem mēģina sasmelt ūdeni, kas izlijis no milzīgas ar Latvijas ģerboni rotātas mucas. Sastopamas arī karikatūras, kur sabiedrības negāciju



O. Viduka.

Ilustrēta tautas dziesma.

Lācis kāpa ozolā,
Bite koda kājiņā.

Vaj, bitīte, nepazini
Sava veca dravenieka?

3. att. Oto Viduka karikatūra “Ilustrēta tautas dziesma”. *Svari*. 1925. Nr. 51. 31. dec.

spilgtākai izpratnei citēti pat vairāki folkloras teksti, kas papildina viens otru. Piemēram, 1928. gada Rīgas domes vēlēšanām veltītā karikatūrā žurnālā "Svari" precedento tekstu ("Rīgas pilsētas domes vēlēšanās uz 90 domnieku vietām kandidē pustreša tūkstoša lietpratēju. (Iepriecinošs fakts)") papildina Arvīda Kalniņa zīmējums, kur izliesējušu sivēnu ar mandāta vīstokli mutē vajā vārnu bārs, un divi sakāmvārdi: "Kā vārnas uz vāja sivēna" (LSD 1600 15375) un "No sava likteņa neizbēgsi" (LSD 1674 1236).

Folkloras stilizācijas

Stilizācija karikatūrā izpaužas kā dažādu folkloras žanru māksliniecisko paņēmienu izmantošana. Visbiežāk karikatūrā stilizētas tautasdziesmas, bet ir sastopamas arī mīklu un parēmiņu stilizācijas. Atšķirībā no citējumiem jau pats stilizētais folkloras teksts satur satīras elementus. Piemēram var minēt žurnālā "Ho-Ho" (1926. Nr. 6. 23. jūn.) publicēto Jāņa Liepiņa karikatūru par deputātu Ādolfu Klīvi, kur satīras elementi īstenojas visos karikatūras struktūras līmeņos: nosaukumā citētā paruna "Lielība naudu nemaksā", zīmējums, kur Klīve kariķēts arklā iejūgta vērša veidolā, Jāņu dziesmu un apdziedāšanās dziesmu stilistikā ieturēts dzejojums ("Kas tur svīst, kas tur ar / Pašā Jāņu vakarā? / Tas jau mūsu pašu Klīve, / Ko iejūdz arklīnā") un, beidzot, karikatūras skaidrojošā daļa, kur Klīvem pārņemta vēlēšanu laika solījumu nepildīšana, kas esot kompensējama, viņam pašam iejūdzoties arklā.

Mīklas stilistikā ieturētas tā sauktās politiskās mīklas, kas žurnālā "Intīmās Politiskās Aizkulīs" turpinās vairākos numuros, aicinot lasītājus attiecīgi kariķētos dzīvnieku tēlos atpazīt sava laika politiķus, piemēram:

Tītars, kurš kaut gan augstā amatā, tomēr nesajēdz savas "nelaimes" īstos nesējus, bet klūp virsū nevainīgiem pilsoņiem un saviem draugiem; Nepieticīgais veprēns, kurš, pārēdies tautas ozolzīles, grib vēl ar savu resno snuķi – īstu "dubinu", kā saka krievs, – izrakņāt ozola saknes. (1933. Nr. 20. 30. nov. 1. lpp).

Izmantojot mīklas stilistiku, karikatūra asi izsmej Saeimas darbu, uzsverot fundamentālas sociālas problēmas kā nesamērīgi lielais ierēdņu un bezdarbnieku skaits. Piemēram, Riharda Zariņa ilustrētā "Bailīga mīkla" žurnālā "Svari" (4. att.) "Runā kā simts kafejklāču, rij kā simts vēršu, strādā kā simts gaiļu, bet uz priekšu netiek?" ļauj atpazīt simts Saeimas deputātus, kas vizualizēti Latvijas pūralādi izrijoša briesmoņa veidolā.



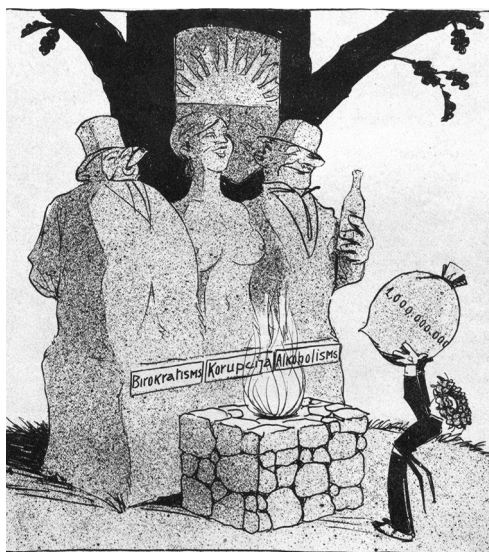
4. att. Riharda Zariņa karikatūra "Bailīga mīkla". *Svari*. 1928. Nr. 1. 6. janv.



5. att. Oto Viduka karikatūra “Skops Ziemassvētku vecītis”. *Svari*. 1929. Nr. 51. 20. dec.

vietā tukšus krēslus (*Rūgtās Drapes*. 1922. Nr. 17. 21. dec.), marionešu valdība kā dāvana, kuru nav iespējams sastiprināt (*Rūgtās Drapes*. 1922. Nr. 16. 14. dec.) u. c.

Jāņu tematika gadskārtu kalendārā tradicionāli parādās satīrisko žurnālu jūnija numuros un kariķē gan vēlēšanu norisi, gan atsevišķus politiķus, gan politiskās partijas, gan arī valdības darbību kopumā. Piemēram, 2. Saeimas priekšvēlēšanu kampaņas pa-



6. att. Ernesta Rirdāna karikatūra “Pēc sentēvu parašas”. *Svari*. 1928. Nr. 25. 22. jūn.

Stilizācijas izpratnei atbilst arī politisko notikumu saskaņošana ar gadskārtu kalendāru. Tradicionālās Jāņu, Ziemassvētku, Lieldienu vērtības palīdz īpaši spilgti atklāt politiskās negācijas. Piemēram, Oto Viduka karikatūrā (5. att.) tā laika Ministru prezidents Hugo Celmiņš lūdz Ziemassvētku vecītim vismaz vēl kādu ministru – “kas zina, ka pēc svētkiem atkal kādu nevajaga”. Citi Ziemassvētku motīvi un tēli politiskajā karikatūrā ir ministra portfelis kā gaidītākā politiķa dāvana (*Svari*. 1929. Nr. 51. 20. dec.; *Ho-Ho*. 1924. Nr. 1. 6. janv.), trūcīgs, nodokļu nastas nomākts Ziemassvētku vecītis, kam aprūkušās dāvanas (*Svari*. 1924. Nr. 52. 24. dec.; *Svari*. 1923. Nr. 50. 21. dec.), raudoša Latvija, kas nav saņēmusi pelnītās dāvanas – ministru

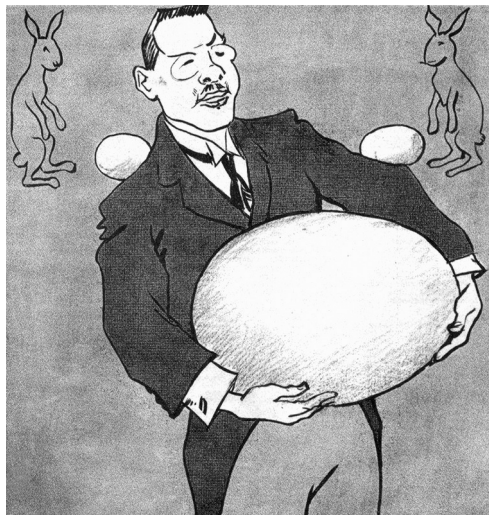
tieso saturu atmasko kontrasta stilistikā veidotā mākslinieka Viļa Krūmiņa karikatūra ar nosaukumu “Propaganda” (*Svari*. 1925. Nr. 25. 19. jūn.), kur siciņš “Jānīts” rauga sist milzīgas bungas. Priekšvēlēšanu solījumu apšaubāmo raksturu atklāj stilizēta tautasdziesma: “Jānīts sita vara bungas, līgo, līgo! / Trāpij tikai bungu rumbas, līgo!” Savukārt 2. Saeimas darba rezultāti pēc četriem gadiem ilustrēti Ernesta Rirdāna karikatūrā (6. att.), kur frakā tērpies valstsvīrs ar Jāņu vainagu galvā ziedo sava darba augļus – maisu ar miljardiem latu – akmenī cirstiem “varenajiem dieviem” – Birokrātismam, Korupcijai un Alkoholismam.

Tipiskākie Jāņu tēli un motīvi, kas ievīti politiskajā karikatūrā, ir Jāņu tēvs,

māte, bērni, Jāņu vainags, siers, alus, jāņuzāles. Jāņu tēva loma karikatūrā visbiežāk atvēlēja redzamākajiem sava laika politiķiem ar personvārdu Jānis. Piemēram, Jānis Breikšs (2. Saeimas sekretārs) ar ozolvainagu galvā un alus kannu pie kājām daļa jāņusieru (politiskos amatus), izdalot visiem stūrīšus, bet sev atstājot viducīti (*Svari*. 1929. Nr. 25. 21. jūn.), Satversmes sapulces priekšsēdētājs Jānis Čakste (karikatūrā nosaukts par Čakstes tēvu) pasniedz Latvijai "Jāņu buketi", kurā saziņējamas Voldemāra Zāmuēla Ministru kabineta ministru aprises (*Svari*. 1921. Nr. 28. 24. jūn.). Iespējams, personvārda ietekmē 1923. gadā Ministru prezidents Zigfrīds Anna Meierovics Alberta Filkas karikatūrā (7. att.) atveidots Jāņu mātes veidolā, Ministru kabineta sastādīšanu raksturojot ar tautasdziesmu: "Jāņu māte sieru sēja / Vienpadsmitiem stūrīšiem; / Šim stūrītis, tam stūrītis, / Jāņu mātei viducītis", kur dainām netipiskie vienpadsmit stūrīši norāda uz vienpadsmit ministriem Meierovica 3. Ministru kabinetā.



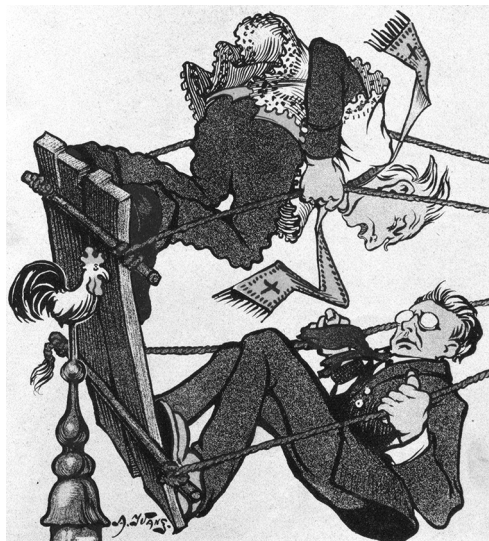
7. att. Alberta Filkas karikatūra žurnālā *Rūgtās Drapes*. 1923. Nr. 26. 28. jūn.



8. att. Jāņa Tilberga karikatūra "Lieldienu zaķi".
Svari. 1923. Nr. 12. 30. marts

kalpo vanckaru – aizperētu olu, kurā neattīstās dīgļis, – motīvs Riharda Zariņa karikatūrās, kur Latvijas vārdā apšaubīta Rīgas domes deputātu piemērotība 1931. gada pašvaldības vēlēšanās (*Svari*. 1931. Nr. 14. 3. apr.) un Latgales deputātu atbilstība 1. Saeimas vēlēšanās:

Visas man dāvinātās olas vai nu iesistas, vai mikstčaulainas... smaka arī nav visai laba. Vai tik nebūs vien gadijušies latgaliēšu vanckari? (*Svari*. 1922. Nr. 17. 14. apr.)



9. att. Augusta Ivana karikatūra. *Rūgtās Drapes*.
1923. Nr. 13. 29. marts

Lieldienu olas un šūpošanās ir populārākie folkloras "valodas" simboli, kas politiskajā karikatūrā aktualizējas saistībā ar Lieldienu kalendāru – martā vai aprīlī. Ar īpašu semantisku un stilistisku daudznozīmību izceļas Lieldienu olas interpretācija. Ar sveicienu "Priecīgus Lieldienu svētkus!..." no olas 1927. gada karikatūrā izšķīlas Latvijas Republikas prezidents Gustavs Zemgals (*Svari*. 1927. Nr. 15. 15. apr.). Jāņa Tilberga karikatūrā (8. att.), ilustrējot avižu ziņu par kārtējo ierēdņu un Saeimas deputātu algas pieaugumu, Saeimas deputāts ar milzīgu olu rokās brīnās: "Kas to būtu domājis, ka tādi mazi zaķi spēs nolikt man šo lielo olu!"

Asākai politisko notikumu kritikai kalpo vanckaru – aizperētu olu, kurā neattīstās dīgļis, – motīvs Riharda Zariņa karikatūrās, kur Latvijas vārdā apšaubīta Rīgas domes deputātu piemērotība 1931. gada pašvaldības vēlēšanās (*Svari*. 1931. Nr. 14. 3. apr.) un Latgales deputātu atbilstība 1. Saeimas vēlēšanās:

Latgales deputātu kritika turpinās arī šūpošanās motīvā. Piemēram, Augusta Ivana karikatūrā (9. att.) augstāk par baznīcas torni uzšūpots Latgales deputāts Francis Trasuns, ar kura gādību katoļiem tika atvēlēta Jēkaba baznīca Rīgā. Citās Lieldienu šūpolēs 1930. gada karikatūrā uzšūpots toreizējais partijas "Demokrātiskais centrs" biedrs Jānis Breikšs, kuru pārsvēris "smagais Kārlis" – Kārlis Ulmanis, kura veidotajā koalīcijā tā sauktie demcentristi vairs neietilpa (*Svari*. 1930. Nr. 16. 18. apr.).

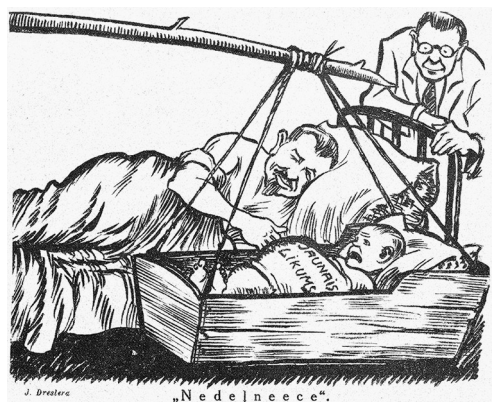
Saeimas vēlēšanu un koalīcijas veidošanas rezultātu atainojumā politiskā karikatūra izmanto arī godu ieražu tēlus un motīvus. Radību tematika pieskaņota tā sauktajām sākuma situācijām: Saeimas

ievēlēšanai, Ministru kabineta izveidošanai, kāda jauna likuma pieņemšanai, savukārt bedību motīvi ilustrē kādas partijas neveiksmi vēlēšanās vai politiska likuma kritiku. Radību motīva emocionālā ekspresija var variēties amplitūdā no labsirdīga humora līdz asam sarkasmam. Piemēram, žurnālā *Ho-Ho* (1922. Nr. 17. 13. okt.) gaidāmās 1. Saeimas vēlēšanas atainotas ar simpātijām. Aleksandras Beļcovas karikatūrā pozitīvo attieksmi apliecina nacionālā simbolika dzemdētājas (Latvija) un bērnu saņēmēja (pirmais Latvijas Republikas Centrālās vēlēšanu komisijas priekšsēdētājs Marģers Skujenieks) apģērbā, karikatūras nosaukums – "Pēc laimīgām radībām". Savukārt Marģera Skujenieka replika ("Es nevaru saprast, pēc kā tas bērns izskatās") saskan ar sabiedrībā valdošajām gaidām. Kopumā pozitīvi atainota arī 2. Ministru kabineta sastādīšana Marģera Skujenieka vadībā Ernesta Rirdāna karikatūrā žurnālā "Svari" (1931. Nr. 47. 11. dec.). Skujenieks šeit atainots kā laimīgs tēvs, kas atrāda tautai sengaidītu brēcošu mazuli ar vainadzīņu galvā. Gan karikatūras nosaukums ("Kas lēni nāk, tas labi nāk"), gan Skujenieka paškritiskā replika ("Mīļā tauta! Lai nu tāds švaks ir izdevies, totiesu tas ir mūsu pašu, latvju, ražojums!") demonstrē pozitīvu attieksmi.

Tautas ticējums par stārķu saistību ar bērnu dzimšanu radis atspulgu satīriskajā Jāņa Saukuma karikatūrā (10. att.), kur Zigfrīds Anna Meierovics ar zābaku dzenā stārķus, kas viņa laulības gultā nes politiķus, kurus nākamais Ministru prezidents nevēlas redzēt valdības sastāvā. Vēl asāku satīru politiskā karikatūra panāk, tradicionālajos folkloras motīvos iestrādājot travestijas elementus. Tāda, piemēram, ir dzemdētājas lomas piedēvēšana vīrietim, ko redzam Jāņa Dreslera karikatūrā (11. att.) par 1. Saeimas deputāta Gustava Reinharda ierosināto grozījumu ierēdņu algu likumā, kas paredzēja, ka ģimenes piemaksas nav maksājamas darbaspējīgām bezbērnu ierēdņu sievietēm. Karikatūrā Reinharda attēlots kā nedēlniece pie sava jaundzimušā bērna šūpuļa. Uz ierēdņa jautājumu, kā "tāds smuks un gudrs cilvēks" dzemdēja "šitādu kropli", Reinharda



10. att. Jāņa Saukuma karikatūra "Nākamā kabineta tēva ciņa ar stārķiem". *Rūgtās Drapes*. 1922. Nr. 14. 30. nov.



11. att. Jāņa Dreslera karikatūra "Nedēlniece". *Svari*. 1925. Nr. 47. 4. dec.



12. att. Sergeja Civinska karikatūra "Politiskas precības". Aizkulisēs. 1928. Nr. 48. 30. nov.

dāmas loma. (*Svari*. 1924. Nr. 38. 19. sept.). Cita karikatūra (12. att.) izsmej Demokrātiskā centra un Latgales Darba partijas izveidoto bloku 3. Saeimā. Karikatūrā šī savienība attēlotā kā "Demcentristu madāmas Johannas Breikšs" (domāts politiķis Jānis Breikšs) laulības ar "skaisto puisi Jezupu Trasunu". Laulību reģistrē Saeimas priekšsēdētājs Pauls Kalniņš, līgavas velci tur Progresīvās tautas apvienības deputāts Juris Pabērzs. Arī šeit satīra vis-

atsaucas uz sabiedrības pieprasījumu pēc kvantitātes, nevis kvalitātes.

Kāzu motīvs politiskajā karikatūrā lietots, lai izsmietu negaidītus politiskos kompromisus, kad atšķirīgu politisko spēku pārstāvji apvienojas, lai iegūtu varu un ietekmi. Viens no spilgtākajiem satīras paņēmieniem arī šai motīvā ir dzimumu lomu maiņa. Brūtes vai līgavas tēlā atveidoti politiķiem pienākas lielākā sarkasma deva. Piemēram var minēt Oto Viduka karikatūru, kur milētāju lomā atveidoti 1. Saeimā visplašāk pārstāvētās Latvijas Sociāldemokrātiskās strādnieku partijas politiķis Ansis Rudevics un sievietes drānās tērpies Demokrātiskā centra deputāts Jānis Vesmanis, kam atvēlēta koķetas sirdsdāmas loma. (*Svari*. 1924. Nr. 38. 19. sept.). Cita karikatūra (12. att.) izsmej Demokrātiskā centra un Latgales Darba partijas izveidoto bloku 3. Saeimā. Karikatūrā šī savienība attēlotā kā "Demcentristu madāmas Johannas Breikšs" (domāts politiķis Jānis Breikšs) laulības ar "skaisto puisi Jezupu Trasunu". Laulību reģistrē Saeimas priekšsēdētājs Pauls Kalniņš, līgavas velci tur Progresīvās tautas apvienības deputāts Juris Pabērzs. Arī šeit satīra vis-



13. att. Karikatūra "Kapsēta". *Dadzis*. 1931. Nr. 1. 31. okt.

Politisko partiju popularitātes noriets un Saeimas deputātu pilnvaru beigas politiskajā karikatūrā atainotas, izmantojot apbedīšanas tradīciju stilistiku. Kapsēta, zārks, izvadīšana, kaps un krusts ir populārākie simboli, kas satīriski interpretē politisko spēku nomaiņu, ikreiz ievijot konkrētas norādes, kas lasītājam ļauj atpazīt politiskos "aizgājējus". Piemēram, žurnālā "Dadzis" (13. att.) kariķēto "aizgājēju" ļauj atpazīt skaitlis 15 uz kapa krusta, kapa plāksne un apraudātāja kabatlakats. Politikas vērotāji pēc šīm zīmēm atpazīst labā spārna konservatīvi demokrātisko partiju "Nacionālā apvienība", kas, startējot ar 15. numuru, zaudēja 4. Saeimas vēlēšanās."

Partijas apraudātājā vērīgs lasītājs atpazīs ievērojamo nacionālās apvienības politiķi Arvedu Bergu, kurš slauka rūgtas asaras viņa paša vadītajā partijas ruporā – laikrakstā "Latvis".

3. Saeimas "Politisko kapsētu" laikrakstā "Pēdējā Brīdī" 1929. gadā ilustrējis mākslinieks autodidakts Sergejs Civinskis. Karikatūrā ironizēts par mirušo partiju Iso mūžu (Radikālie demokrāti (1926–1929), Latvijas Neatkarīgo sociālistu partija (1928–1929 u. c.) un ātro izgaišanu no tautas vēsturiskās atmiņas.

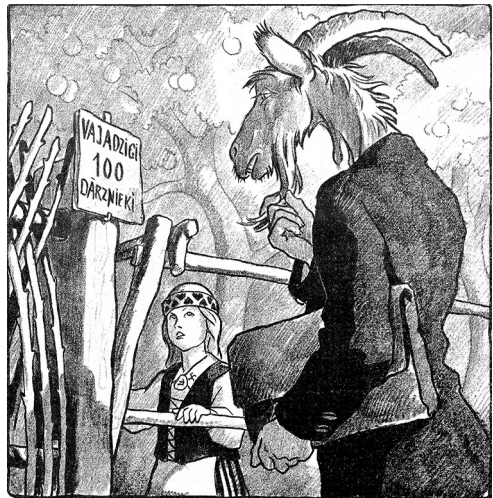
Alūzijas

Uz priekšstatu par autoram un recipientam piemītošu kolektīvo zināšanu kopumu balstās alūzijas izpratne, kur saikne ar folkloras žanriem, tēliem un motīviem darbojas tikai norāžu veidā. Tiešākas norādes uz folkloru karikatūra panāk ar kāda folkloras teksta vizualizēšanu bez folkloras citējumu vai stilizāciju iesaistes. Piemēram, Oto Viduka karikatūrā (14. att.) alūzijai ir divkārša slodze: lasītājs zīmējumā saskata parēmiju "Āzis par dārznieku!" (LSD 668 10259) un spēj to attiecināt uz Saeimas darbu, ja vien atpazīst norādes: 100 dārznieki – 100 Saeimas deputāti, karikatūras nosaukums "Kandidāts (viens no daudzumiem)" – lietišķā uzvalkā, ar portfeli rokās maskējies āzis, Latvijas iekoptais lielais augļu dārzs.

Ne tik uzskatāma saikne ar folkloru īstenojas karikatūrās, kas balstās uz tradīcijās nostiprinātu paražu aktualizēšanu Saeimas deputātu komiskā raksturojumā. Folklorists, arī 1. Saeimas izglītības ministrs 1924. gadā Kārlis Straubergs norāda uz paražu daudzveidības un mainības iespējamiem skaidrojumiem. Tie var būt

uzglabājušies tautas atmiņā cauri laiku gaitai, sastinguši stereotipās formulās, miglainā neskaidībā uzglabājušos fragmentos, tie var būt [...] pārveidojušies, dzīves un uzskatu maiņā to pamatiem izzūdot, kāpēc daudreiz vietā nākuši vēlākie darinājumi.¹¹

Viscīšākajā sakarā ar karikatūras komisko būtību ir tā paražu daļa, kas skar cilvēka ārējā izskata īpatnības. Saskaņā ar Anrī Bergsona (*Henri Bergson*, 1859–1941) komisma teoriju tieši karikatūras māksliniekiem piemīt īpaša spēja uztvert un parādīt disproporcijas un novirzes, kas subjektā pastāv aizmetņu veidā, bet nav pilnībā attīstījušās. Tās karikatūrā, protams, tiek pārspīlētas, tomēr, norāda Bergsons, karikatūra nereti patiesībai ir tuvāka nekā glezna.¹²



14. att. Oto Viduka karikatūra "Kandidāts". *Svari*. 1925. Nr. 33. 21. aug.

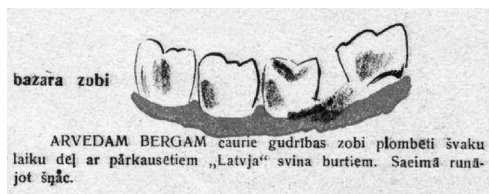


15. att. Jāņa Tilberga karikatūra "Neizdevusies operācija". *Svari*. 1921. Nr. 14. 18. marts

palikusi vaļā: ausis bijušas novietotas par tālu.¹⁴

Latviešu tautas paražās saglabājušies priekšstati par lielu muti kā dusmīga, slinka cilvēka pazīmi¹⁵ karikatūrā iegūst jaunu sociālpolitisku skanējumu un atklāj vienā sabiedrības daļā valdošo neapmierinātību ar radikālā sociālisma un komunisma idejām, kuras Dermanis, būdams populārs orators, izplatījis tautā.

Politisko uzskatu kritikai kalpo arī citi ar tautas paražām saistāmi fiziognomikas akcenti. Šajā ziņā izceļas žurnāls "Hallo", kas vairākos numuros publicē karikatūras par ievērojamu laikabiedru (tostarp Saeimas deputātu) deguniem, zobu stāvokli, pirkstu nospiedumiem, frizūrām.



16. att. Karikatūra "Hallo eksperimentālais kabinets". *Hallo*. 1927. Nr. 6. 10. nov.



17. att. Karikatūra "Hallo eksperimentālais kabinets". *Hallo*. 1927. Nr. 4. 27. okt.

Latvijas politiķu kariķējums neredzi pamatojas uz dažādiem sejas vaibstu skaidrojumiem, kas tautas paražu blokā ietilpst ar fiziognomikas nosaukumu.¹³ Piemēram, Jānis Tilbergs par Latviešu Sociāldemokrātiskās strādnieku partijas radikālā spārna politiķa Viļa Dermaņa raksturīgāko pazīmi karikatūrā "Neizdevusies operācija" (15. att.) rāda hiperbolizēto žokļu atvērumu. Zīmējumu paskaidro teksts:

Kā dzird, tad sociāldemokrātam b. Dermanim izdarīta šinīs dienās operācija: lai varētu muti plašāk atplēst, viņa ausis pārvietotas tālāk. Pie pirmās runas sākumā viss gājis labi, bet, nonākot līdz teicienam: "arī es būšu ministrs", augšžoklis piepeži apsviedies uz 180°, un mute

Atsevišķi sastopamas atsauces uz acu nozīmi politiskās karjeras veidošanā. Piemēram, jau pieminētā Nacionālās apvienības politiķa Arveda Berga zobu raksturojumā satīra balstīta uz caurajiem gudrības zobiem, kas "plombēti [...] ar pārkausētiem "Latvja" svina burtiem" (16. att.). Izmantojot pirkstu nospiedumu motīvu, 1. un 2. Saeimas deputāts Jānis Goldmanis kritizēts par izmisīgo turēšanos pie deputāta mandāta, savukārt šo pašu sasaukumu deputāts Jānis Annuss atzīts par vienīgo latvieti, kurš amatu dabūjis skaisto acu dēļ (*Hallo*. 1927. Nr. 9. 1. dec.). (17. att.)

Metaforizācija

Amerikāņu zinātnieki Maikls de Sousa (*Michael A. DeSousa*) un Mārtins Medhūrsts (*Martin J. Medhurst*) nosauc četras politiskās karikatūras funkcijas: tā izklaidē, samazina spriedzi un agresivitāti, veido attieksmi un nosaka rāmjus, kādos skatāmas konkrētās telpas un laika sociālpolitiskās problēmas.¹⁶ Lai gan folkloras "valoda" būtiski palīdz šo funkciju veikšanā, sevišķi nozīmi tā iegūst, piedaloties jaunās metaforiskas izpratnes veidošanā



18. att. Kārļa Zariņa karikatūra "Futbols vieglāks nekā likumu došana". *Svari*. 1926. Nr. 41. 22. okt.

par parlamenta būtību un darbības principiem. 20. gadsimta pirmās trešdaļas politiskajā karikatūrā iezīmējas divas dominējošās konceptuālās metaforas: “parlaments – bērni” un “parlaments – karš”.

Metaforas “parlaments – bērni” centrā ir atsauce uz tradīcijā nostiprinātām vecāku un bērnu attiecībām, kur vecāku lomā ir māte (Latvija) vai tēvs (Satversmes priekšsēdētājs), savukārt Saeimas deputāti konsekventi atainoti nepaklausīgu, kauslīgu, slinku bērnu veidolā. Riharda Zariņa karikatūrā “Famīlijas aina” tautastērpā ģērbusies māte Latvija rauj aiz auss Ministru prezidentu Kārli Ulmani un rāj viņu par izmētātajām rotaļlietām un aizmirsto valdības programmu (*Svari*. 1921. Nr. 7. 28. janv.). Citās karikatūrās valstsvīri bērna prātā ar automobili spēlē futbolu (18. att.), māte Latvija šūpo savus nemierīgos bērnus šūpuli (*Svari*. 1921. Nr. 15. 25. marts), satiksmes ministrs Teodors Hermanovskis bērna vecumā sodīts ar pēcstundām par matemātikas rēķinu nezināšanu (*Svari*. 1922. Nr. 5. 20. janv.).

Metafora “parlaments – bērni” demonstrē vienlaikus gan kritisku, gan iecietīgu attieksmi pret jauno parlamentāro pieredzi, savukārt metafora “parlaments – karš” pauž nepārprotamu kritiku par deputātu nerēķināšanos ar Latvijas valsts interesēm, izcīnot batālijas savu personīgo interešu vārdā. Parlamentāro cīņu dalībnieki karikatūrā tēloti gan zoomorfā, gan dažādās sociālās lomās iesaistītu cilvēku veidolā. Piemēram, Viļa Krūmiņa karikatūrā pie “kopējas siles” ragojas divi āži – Zemnieku savienība un Satversmes sapulces prezidents (*Svari*. 1921. Nr. 16. 1. apr.), Reinholda Kasparsona karikatūrā atainota parlamentārā pikošanās – savstarpēja apmētāšanās ar sniega pikām, Čakstes tēvam (Satversmes sapulces priekšsēdētājam Jānim Čakstem) sargājot mazo Latviju (*Svari*. 1920. Nr. 3. 23. dec.). Riharda Zariņa karikatūrā Latvija gada sākumā vēro savstarpējā cīņā iegrimumušos parlamentāriešus



19. att. Viļa Krūmiņa karikatūra “Valdība briesmās”. *Svari*. 1926. Nr. 38. 1. okt.

un domā: “Vai viņi atjēgsies un sāks arī par mani reiz domāt?” (*Svari*. 1921. Nr. 4. 5. janv.) Abas metaforas politiskajā karikatūrā mēdz arī pārklāties, šādi pastiprinot satīru un izslēdzot metaforā “parlaments – bērni” pieļaujamo iecietību. Tāda ir, piemēram, Viļa Krūmiņa karikatūra “Valdība briesmās” (19. att.), kur transformētā ģimenes modeli atveidoti nedemokrātiski valstības veidošanas un amatu dalīšanas modeļi. Mātes lomā (“Albering-mamma”) karikatūrā atainots Ministru prezidents Arturs Alberings, dēla lomā – Ansis Rudevics, kurš, draudot “Albering-mammai” ar lielgabalu, pieprasa labus amatus un siltas vietas.

Secinājumi

20. gadsimta sākuma politiskās karikatūras analīze liecina, ka folklorā šai periodā ir atzīts mākslinieciskā izteiksmīguma un vērtību reprezentācijas līdzeklis. Folkloras "valoda" karikatūrā aptver visus galvenos folkloras žanrus un tēlainības paņēmienus, tās atveidotās sociālpolitiskās norises ir saprotamas un veido demokrātiskai sabiedrībai raksturīgo kritisko domāšanu. Latvijas demokrātijas aizsākumos izstrādātie metaforiskie koncepti izrādījušies noturīgi Latvijas sabiedrībā. Jauno, nepieredzējušo deputātu un amatu dalīšanas tematika aizvien aktualizējas ar katras jaunas Saeimas ievēlēšanu. Lai gan Latvijā pēdējais humora un satīras žurnāls "Dadzis" pārstāj iznākt 2008. gadā, politiskā karikatūra ir populāra arī Latvijas atjaunotajā demokrātijā. Tā tiek publicēta drukātajos un elektroniskajos medijos un vēl aizvien kalpo par vienu no spilgtākajiem sabiedriski politisko procesu atspoguļotājiem.

Atsauces

- ¹ Bula D. *Dziedātājtauta. Folklorā un nacionālā ideoloģija*. Rīga: Zinātne, 2000. 26. lpp.
- ² [B. a.] Sēņu sezonai. *Svari*. 1923. Nr. 31. 242. lpp.
- ³ Zelmenis G. Cenzūra un to reglamentējošā likumdošana Latvijā 1918–1934. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 2012. Nr. 4 (85). 79.–104. lpp.
- ⁴ Svērējs. Žurnālu epopeja. *Svari*. 1923. Nr. 6. 42. lpp.
- ⁵ Par to sk.: Rožukalne A. *Kam pieder Latvijas mediji?* Rīga: Zinātne, 2013.
- ⁶ Latviešu inteliģences darbinieku rezolūcija. *Pēterburgas Avīzes*. 1905. Nr. 29. 1.–3. lpp.
- ⁷ Zarrin R. Inland. *Düna-Zeitung*. 1905. Nr. 205. S. 3.
- ⁸ Degh L. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. P. 26.
- ⁹ Mechling J. Mass Media and Folklore. *American Folklore. An Encyclopedia*. Ed. J. H. Brunvand. New York & London: Garland Publishing, 1996. P. 969.
- ¹⁰ Reidzāne B. *Latviešu tautasdziesmu semantika*. Rīga: Zinātne, 2015. 236. lpp.
- ¹¹ Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. Rīga: Latvju grāmata, 1944. 5. lpp.
- ¹² Bergson H. *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Massachusetts: Courier Corporation, 2013. P. 13.
- ¹³ Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. 296. lpp.
- ¹⁴ *Svari*. 1921. Nr. 14. 18. marts.
- ¹⁵ Straubergs K. *Latviešu tautas paražas*. 307. lpp.
- ¹⁶ DeSousa M. A., Medhurst M. J. Political Cartoons and American Culture: Significant Symbols of Campaign 1980. *Studies in Visual Communication*. 1982. V. 8. Issue 1. Winter. P. 84–97.

Angelika Juško-Štekele

Folklore “language” in Latvian political cartoon (the stage of parliamentary democracy)

Summary

Keywords: political cartoon, folklore quotes, stylization, allusion, humor and satire journals, conceptual metaphors

Political caricature as one of the political discourse genres portrays the characteristic comic affect, inter alia, by the implementation of folklore characters, motives, calendar, conventionalities and figurativeness. Especially intensive and diverse usage of the folklore language is evident in the first part of the 20th century, when traditions of parliamentary administration in Latvia just started to develop and the first Constitutional Assembly and first four Latvian parliaments, i.e. Saeima got elected. The popularity of the folklore “language” may also be substantiated by the fact that folklore and mass communication have close relation; theoretically they are non-dissociable because conventional formulas have been used in both verbal and visual communication. However, with the intermediation of the folklore the society expresses traditional values, whereas mass communication culture (which by nature is commercial) strives to create new knowledge, based on a traditional formula.

The usage of the folklore “language” in Latvian cultural environment was promoted not only due to the favorable background of parliamentary democracy and freedom of speech, but also by the personalities of caricature authors, who were prominent intellectuals and representatives of art of their time and got excellent knowledge not only in the content of the folklore and its figurativeness, but also were able to apply the knowledge to express a new content related to the current events and interests of contemporary society. The folklore “language” in the beginning of the 20th century entered the political caricature genre in the form of citations, stylization and allusions. Practically, it covered all folklore genres and techniques of figurativeness; it confronted not only the traditional and contemporary values, but also created a new metaphorical understanding about the essence of the parliament and its operating principles. Such conceptual metaphors as “parliament – children” and “parliament – war” have proven to be sustainable even nowadays. Although the last Latvian humor and satire magazine *Dadzis* suspended its publication in 2008, the political caricature still remains popular in Latvia’s renewed democracy. It gets published in printed and electronic media and still serves as one of the most prominent reflections of public political processes.

Baltā galdauta svētku sākotne

Atslēgvārdi: Baltā galdauta svētki, Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas diena, tradīcijas, kultūratmiņa, kultūrpolitika, patriotisms

Baltā galdauta svētki ir viens no Latvijas valsts simtgades svinību (2018) projektiem. Tā ir valsts līmeņa jaunrade, mēģinājums rast nebijušu veidolu 4. maija – Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas – atzīmēšanai. Kultūras pētniekam dzīvot laikā, kad tiek radītas jaunas tradīcijas, ir liela veiksmē. Ir dota iespēja reizē būt gan Baltā galdauta svētku tapšanas aculieciniekam – vienam no sabiedrības, gan svētku rašanās brīdī analizēt to kultūrpolitisko un etnogrāfisko pamatu. Šā pētījuma mērķis ir saprast jaunās tradīcijas “anatomiju”.¹ Rakstā analizēta Baltā galdauta svētku cilme, nozīme, etnogrāfiskās izpausmes un receptija.

Vēsturiskā un kalendārā apkaime

1990. gada 4. maijā 138 Latvijas PSR Augstākās Padomes deputāti balsojot pieņēma deklarāciju “Par Latvijas Republikas neatkarības atjaunošanu”, tādējādi iezīmējot jaunu sākotni valsts vēsturē, – tā saukto otrreizējo Latvijas dzimšanas dienu. Deklarācija bija Trešās atmodas kulminācija un reizē noslēguma punkts.² Tā izgaismoja 20. gadsimta vēsturi: norādīja uz Latvijas proklamēšanas faktu 1918. gada 18. novembrī, valsts starptautisko atzišanu, atgādināja par staļiniskās PSRS valdības ultimatīvo notu 1940. gadā, par abām padomju okupācijām un režīma īstenotajām represijām. Šis dokuments atzina par prettiesisku PSRS un Vācijas vienošanos 1939. gada 23. augustā (t. s. Molotova-Ribentropa paktu) un Latvijas piespiedu iestāšanos Padomju Savienībā un pasludināja par atjaunojamo Latvijas Republiku un tās Satversmi. Tūkstošiem cilvēku sekoja līdzī Augstākās Padomes deputātu balsojumam, gan pulcējoties pie Augstākās Padomes (Saeimas) ēkas Vecrīgā, gan visā Latvijā klausoties radio translējam balsojuma gaitu.

Ļaudis sveica vēsturiskā balsojuma autorus, sagaidot tos ar ovācijām, un daudzu Augstākās Padomes deputātu atmiņās 4. maijs iezīmējies kā viens no valstiski un personīgi nozīmīgākajiem notikumiem dzīvē:

Ējam ārā uz gvilējošās pārpildītās ielas. Vairs neredz ne miličus, ne kārtības sargus. Saucieni: “Malači! Malači! Latvija! Latvija!... Lietuva! Lietuva!... Estija! Estija!... Paldies jums! Paldies jums!” Un pārņem tāda nelāga krāpnieka sajūta. Par ko paldies? Ko esam devuši? Deklarāciju?

Neatkarību uz papīra? Brīvību uz papīra? Nē. Mēs tomēr esam devuši šiem cilvēkiem iespēju šodien savās sirdīs justies brīviem. Un ar šo sirdstīcības brīvību tauta spēs aiziet līdz īstai brīvībai!³

Pēc balsojuma, kas izbeidza padomju okupāciju Latvijā, Daugavas krastmalā notika plaša tautas manifestācija.

1990. gada 4. maijs ir viens no Trešās atmodas laika politiski nozīmīgākajiem datumiem. Atmodas mezglotikumi ir cilvēktiesību grupas "Helsinki-86" organizēta pirmā publiskā ziedu nolikšana pie Brīvības pieminekļa politiskajās represijās cietušajiem (14.06.1987.); Latvijas Rakstnieku savienības valdes paplašinātais plēnums (1.–2.06.1988.); Latvijas Tautas frontes dibināšanas kongress (8.–9.10.1988.); akcija "Baltijas ceļš" (23.08.1989.); Latvijas PSR Augstākās padomes deklarācijas "Par Latvijas Republikas neatkarības atjaunošanu" pieņemšana (4.05.1990.); Barikādes Rīgā (13.–27.01.1991.); valsts apvērsums PSRS (19.08.1991.); Latvijas Republikas Augstākās Padomes Konstitucionālā likuma "Par Latvijas Republikas valstisko statusu" pieņemšana (21.08.1991.), kas noslēdza Deklarācijā noteikto pārejas periodu uz pilnīgu Latvijas Republikas neatkarību.⁴

Svētku un atceres dienu kalendārs ir būtisks nacionālo identitāti nostiprinošs instruments. Jau 1990. gada 3. oktobrī Latvijas Republikas Augstākās Padomes sagatavotais un priekšsēdētāja Anatolija Gorbunova parakstītais "Likums par svētku un atceres dienām" noteica 4. maiju kā vienu no atceres dienām (līdzās 25. martam un 14. jūnijam – Komunistiskā terora upuru piemiņas dienām, 9. maijam, 4. jūlijam u. c. datumiem). Līdzīgi rīkojās Lietuva un Igaunija, ietverot atgūtās neatkarības faktu nacionālo svinamo dienu sarakstos.⁵ 2002. gada Grozījumi likumā pārcēla 4. maiju – Latvijas Republikas Neatkarības deklarācijas pasludināšanas dienu – no atceres dienu saraksta uz svētku sarakstu (to uzskaitījums – likuma 1. pantā).⁶ 4. maija iekļaušanai svētku sarakstā bija arī oponenti, piemēram, Finanšu ministrija, kas norādīja uz svētku dienu radītajiem zaudējumiem valsts ekonomikai. 10. Saeimas laikā deputāti debatēja par šīs svētku dienas nosaukuma vienkāršošanu (iniciatore bija kultūras ministre Sarmīte Ēlerte, izskanēja dažādi piedāvājumi: *Neatkarības diena*; *Neatkarības deklarācijas diena*⁷). Diskusijas noslēdza 2011. gadā ar grozījumiem likumā, kas 4. maija svētkus izteica ar vārdiem "Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas diena".⁸ Šo nosaukumu lietojam aizvien.

Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas un Baltā galdauta svētku kalendārajā apkaimē ir Latvijas Republikas Satversmes sapulces sasaukšanas diena un Darba svētki (1. maijā), Nacisma sagraves un Otrā pasaules kara upuru piemiņa diena (8. maijā; daļa Latvijas sabiedrības svin sovjetisko Uzvaras dienu 9. maijā), Eiropas diena (9. maijā). Otrajā maija svētdienā svin Mātes dienu. Plašu sabiedrības interesi radušas akcijas "Lielā talka" (kopš 2008. gada, parasti tiek rīkota sestdienā aprīļa vidū vai otrajā pusē) un "Muzeju nakts" (Eiropas muzeju akcija, kas tiek rīkota kopš 2005. gada Starptautiskajai Muzeju dienai – 18. maijā – tuvākajā sestdienā).

Atmiņu politika

4. maijam kā svētkiem līdz šim bijis galvenokārt retrospektīvs fokuss: raugoties nesenā pagātnē, tika pieminēti 1990. gada notikumi un to dalībnieki. Līdz pat 2015. gadam ieskaitot aktīvie svētku svinētāji bija samērā neliela, var teikt, elitāra sabiedrības daļa, kuru veidoja kādreizējie un pašreizējie politiķi. Lai gan daudzviet Latvijā norisa svētku koncerti un svinīgi sarīkojumi, svinību centrs bija Rīgā – Saeimas namā un pie Brīvības pieminekļa. Norises pārraidīja sabiedriskie mediji. Oficiālajā Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas rituālā neatņemamas sadaļas ir ziedu nolikšana pie Brīvības pieminekļa, piedaloties augstākajām valsts amatpersonām, svinīgā Saeimas sēde, uz kuru aicina kādreizējos Augstākās Padomes deputātus, kopīga fotografēšanās pie parlamenta ēkas, himnas dziedāšana un saviesīgā daļa parlamenta ēkā. Pārējā sabiedrība svinībās ieņēma pasīvu lomu, pieminot notikumus ar TV un radio sižetu, dokumentālu filmu kadru, preses un interneta publikāciju starpniecību. Taču visbiežāk vienkārši izmantoja pavasara brīvdienas (īpaši, ja starp 1. un 4. maiju bija nedēļas nogale), piemēram, dārza darbos vai īsos ceļojumos ārpus Latvijas. To apliecina vēl nesen sniegtās atbildes par svētku svinēšanas paradumiem: starp mīlākajiem svētkiem tiek minēts 4. maijs, “[...] jo parasti ir garās brīvdienas un var k-kur aizbraukt. Un nav spiediena” (vīr., 1980).

Sabiedrības integrācijas fonda un Baltijas sociālo zinātņu institūta 2008. gadā publicētajā pētījumā vispusīgi ar socioloģiskām metodēm analizēta valsts svētku svinēšanas motivācija un prakses Latvijā. Autoru grupa veikusi iedzīvotāju pilsonisko vērtību, attieksmju un valsts svētku svinēšanas paradumu izpēti, īpaši pievēršoties svētku svinēšanai skolās, plašsaziņas līdzekļu lomai svētku diskursa veidošanā, valsts svētku objektu un norises izpētei, kā arī izstrādājot praktiskus ieteikumus svētku politikas veidošanai. Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas saturiskā nozīme respondentu atbildēs nereti parādās kā visai aptuvena, piemēram, 4. maijs tiek uztverts kā lieka atkārtotā 18. novembrim.⁹

Gan sabiedrības, gan ekspertu vidū 18. novembris tiek uzskatīts par nozīmīgākajiem valsts svētkiem, bet attiecībā par 4. maiju valda nenoteiktība un atrunāšanās gan ar cilvēku aizņemto pavasara darbos, gan arī to, ka atmiņas par 1990. gada 4. maija notikumiem ir tik spēcīgas, ka svētki nemaz nav nepieciešami.”¹⁰

Pētnieku grupa ieteikusi veidot konceptuāli skaidru vēstījumu par katru no valsts svētkiem, izceļot katru svētku individuālo “seju”.¹¹ Intervētie eksperti atzinuši, ka valstī nav svētku svinēšanas stratēģijas, vienota konceptuālā redzējuma un rīcības plāna, svētku norise pašvaldībās gulstas uz organizatoru pleciem, turklāt svinības ir jānoorganizē pastāvīga finanšu un cilvēkresursu trūkuma apstākļos.¹² Papildu negatīvs rādītājs 21. gadsimta pirmajā desmitgadē bija vājā Latvijas vēstures procesu izpratne, īpaši skolēnu vidū. Zināšanu sadrumstalotība tika skaidrota ar interneta ietekmi un ar Atmosfas gadu nacionālās jūsmas un intereses par Latvijas vēsturi noplakšanu.¹³ Pētījumi norāda uz maz izteikto nacionālās identitātes apziņu jauniešos, tai saasinoties tikai tad, kad jaunais cilvēks atrodas ārpus

dzimtenes.¹⁴ Nacionālās piederības izjūta – pēc šā raksta autores vērojumiem – sabiedrībā kopumā paspīlgtinājusies pēc Latvijas finanšu un pārvaldes krīzes un ekonomiskās emigrācijas viļņa (2008–2010), radot daudzveidīgu patriotisma manifestāciju kāpumu kā materiālās, tā nemateriālās kultūras formās.¹⁵

Uz mazo sabiedrības aktivitāti, izplūdušo 4. maija svētku formu un valstiskuma vēstures¹⁶ nezināšanu kā pamudinājumu jaunās tradīcijas – Baltā galdauta svētku – izstrādei norāda gan Latvijas Republikas kultūras ministre Dace Melbārde,¹⁷ gan Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Latvijas valsts simtgades biroja vadītāja Linda Pavluta.¹⁸

Dace Melbārde izceļ kultūrpolitikas institūciju pienākumu kopt un mērķtiecīgi virzīt sociālo jeb kolektīvo atmiņu:¹⁹ ideja organizēt Baltā galdauta svētkus bijusi cieši saistīta ar problēmu – paaudzei, kas dzimusi pēc Neatkarības deklarācijas pieņemšanas, nav personīgu atmiņu par notikumu. Ministrija lūkojusi radīt rituālu, kas vērsts uz vēsturiskā notikuma atcerēšanos un kas piestāvētu maijam kā mēnesim.²⁰ Tuvojoties 1990. gada notikumu trīsdesmitgadei, ne vien radušās jaunas iedzīvotāju paaudzes, bet arī mūžībā devušies vecākie Neatkarības deklarācijas pasludināšanas dienas liecinieki. Pakāpeniski Trešās atmodas laika notikumi, izmantojot vācu atmiņas pētnieku Aleidas un Jana Asmanu (*Aleida Assmann, Jan Assmann*) terminoloģiju, kļūst par “pēcnotikumu” (v. *Nachleben / a. afterlife*) un no komunikatīvās atmiņas, kas dzīvo aculiecinieku stāstījumā, aizvirzās kultūratmiņas laukā, kas pāreju no paaudzes paaudzē īsteno ar divējādām mnemotehnikām – vai nu ar kultūras atkārtošānu (mītu, stāstu, rituālu izpildīšana, svētki un ceremonijas), vai arī ar artefaktu ilgstamības nodrošināšanā (teksti, arhīvi, muzeji).²¹ Baltā galdauta svētki ir iecerēti kā ilgstoša ikgadēja tradīcija, tādējādi tie pārstāv pirmo kultūratmiņas stratēģiju.

2016. gadā publicētā rakstu krājuma “Atmiņu kopienas: atceres un aizmiršanas kultūras Latvijā” ievadā krājuma redaktori Mārtiņš Kaprāns un Gustavs Strenga uzsver, ka kolektīvā atmiņa ir ieņēmusi stabilu vietu Latvijas rīcībpolitikā.²² Tam jāpiekrīt, jo jau Nacionālās identitātes, pilsoniskās sabiedrības un integrācijas politikas pamatnostādnes 2012.–2018. gadam, kuras izstrādāja Latvijas Republikas Kultūras ministrija, paredzēja saliedētu sociālo atmiņu:

Latviešu valstsnācija kopā ar mazākumtautībām veido Latvijas tautu. Latviskā identitāte – latviešu valoda, kultūra, sociālā atmiņa – ir vienojoša visai Latvijas tautai. Tā ir kopējais pamats, kas saista visu Latvijas tautu, padarot to par demokrātiskās līdzdalības kopienu. Tādēļ Latvijas valsts un tautas interesēs ir gan padziļināt sabiedrību vienojošo latvisko identitāti, spēcīnot to mūsdienu globalizācijas apstākļos, gan arī paplašināt to, lai tajā varētu iekļauties arī mazākumtautības un imigranti.²³

Atbilstoši Latvijas Nacionālā attīstības plāna 2014.–2020. gadam²⁴ rīcības virzienam “Cilvēku sadarbība, kultūra un pilsoniskā līdzdalība kā piederības Latvijai pamats” tapis politikas plānošanas dokuments “Kultūrpolitikas pamatnostādnes 2014.–2020. gadam”. Tajā kā viena no Kultūras ministrijas darbības prioritātēm ir Latvijas simtgades svinības –

kultūras programmas izstrāde.²⁵ 2014. gadā šīs prioritātes mērķu īstenošanai tiek izveidota Latvijas valsts simtgades svētku radošā padome,²⁶ kas kļūst par Baltā galdauta svētku idejas šūpuli.²⁷

Padomē izvērtētas arī citas patriotisma manifestāciju jaunrades iespējas. Tā, piemēram, Mārtiņš Kaprāns piedāvājis paplašināt 11. novembra, Lāčplēša dienas, “simbolu arsenālu” un “rituālu bāzi” ar vienojošu vizuālu elementu pie apģērba – baltu mārtiņprozi, ziedu, kas sprauts karavīriem gan pie cepurēm, gan krūtīm. Šī iecere raisījusies tāpēc, ka daļai Latvijas sabiedrības Aizsardzības ministrijas 2018. gadā aizsāktā sarkanbaltsarkano lentīšu tradīcija nav tuva, personīgi pieņemama.²⁸ “Uzvaras ziedu” ideja iestrādāta Latvijas simtgades svinību programmā. 2015. gada 23. novembrī, atklājot Latvijas simtgadei veltīto Latvijas kultūras darbinieku forumu (tajā norisa vērienīga sanāksme “Baltā galdauta forums”), kultūras ministre Dace Melbārde “Uzvaras ziedu” līdzās Baltā galdauta svētkiem minējusi starp lielākajiem Latvijas simtgades svinībās plānotajiem pasākumiem.²⁹ Šai iniciatīvai būtu bijis jāīstenojas 2019. gadā, taču tā apsīkusi.

Baltā galdauta svētku tapšana

Jauno Baltā galdauta svētku iniciatīvas iedzīvināšana tika uzticēta Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Latvijas valsts simtgades birojam, kas to veica sadarbībā ar Kultūras ministriju, Ārlietu ministriju, Latvijas Radio, Latvijas Televīziju, sabiedrisko mediju portālu “LSM.LV”,³⁰ Latvijas Institutu un citām partnerinstitūcijām. 2016. gadā tika izveidots atbalsta tīkls Rīgā, novados un latviešu diasporas mītnes zemēs, iesaistoties novadu pašvaldībām, kultūras institūcijām, nevalstiskajām organizācijām, skolām un muzejiem, deju kolektīviem, koriei un ansambļiem.

2016. gada aprīlī tika izplatīts Baltā galdauta svētku manifests, kas radis vietu daudzās ziņās:

Baltā galdauta svētku ideja ir pavisam vienkārša: ģimene, draugi un kaimiņi no vienas mājas vai vairākām blakus mājām sanāk kopā pie viena galda, ietur vieglu, kopīgi sarūpētu maltīti, kā arī izmanto iespēju pārrunāt ieceres sava pagalma, apkaimes, pilsētas, novada un valsts nākotnei. Latvijas Neatkarības deklarācijas pasludināšanas gadadiena, kas 1990. gadā bija izšķirošs, jauns sākums Latvijai, tad varētu kļūt par iedvesmu arī citām Latvijas cilvēkiem svarīgām norisēm.³¹

Par jauno tradīciju Kultūras ministrija paziņoja preses konferencē Latvijas Mākslas akadēmijā, kurā piedalījās arī tālaika Latvijas Tautas frontes līderis Dainis Īvāns, kurš no kultūras ministres Daces Melbārdes rokām saņēma simbolisku dāvanu – baltu galdautu. Plašsaziņas līdzekļos aicinājumu svinēt 4. maiju citādi (“Vai jums mājās ir balts galdauts? Ja jā – laiks izņemt to no skapja un izgludināt ieloces.”³²) papildināja paraugdemonstrējumi, kā tas darāms. Piemēram, Latvijas Institūta darbinieki mudināja ne tikai ikvienu Latvijas iedzīvotāju, bet arī Latvijai piederīgos visā plašajā pasaulē 4. maijā – Latvijas Republikas

Neatkarības atjaunošanas dienā – kopā ar saviem tuvajiem svinēt Baltā galdauta svētkus, iedvesmai institūts sarīkoja speciālu fotosesiju, kurā improvizējot demonstrēja, cik vienkārši jaunā tradīcija ir īstenojama. Šo svētku prototipu jeb paraugmodeli jau drīz vien varējām redzēt citu svinētāju izpildījumā.³³

Baltā galdauta svētku struktūra ir samērā vienkārša, tā atvēl brīvu vietu svinētāju interpretācijai un radošām izpausmēm. Rīkotāji aicināja:

Baltā galdauta svētku formātu veido paši to rīkotāji, tomēr iesakām pievērst uzmanību šādiem akcentiem:

- kopīga galda klāšana un svinēšana par godu Latvijai kopā ar ģimeni, kaimiņiem, vietējiem un ārzemju draugiem, kolēģiem, jaunieparzītiem cilvēkiem, kas notiek pagalmā, kopienas publiskajā telpā vai jebkur citur;
- **balts galdauts kā pašapziņas un lepnuma simbols un vienojošais elements;**
- kopā būšana un galda sarunas, piemēram, daloties atmiņās un priekšstatos par 1990. gada 4. maiju, par iegūto brīvību nozīmi un to izmantošanu šodien un Latvijas valsts nākotnes veidošanai; izceļot un godinot savas apkaimes nozīmīgākos notikumus un personības; liksmojot, sadziedoties un sadancojoties u. tml.;
- senu tradīciju, nemateriālā, t. sk. kulinārā mantojuma apzināšana un godā celšana, atrodot jaunas kopīgu vērtību apliecinājuma izpausmes;
- norišu dokumentēšana, gan pašiem radot foto, audio un video stāstus, gan uzrunājot mediju, lai saglabātu liecības par mūsu laika 4. maiju, atmiņas par 1990. gada 4. maiju; dalīšanās ar tām sociālajos tīklos.³⁴

Apmēram 100 svinību vietas tika pieteiktas jau laikus – pēc iepriekšēja lūguma.³⁵ Svinību rīkotāji, jo īpaši reģionos, ar lielu entuziasmu piedalījās Baltā galdauta svētku plānošanā un 2016. gada 4. maija svinību organizēšanā. Pieteikto aktivitāšu vidū bija kopīga galda klāšana, sarunas par 1990. gadu, gaidāmajām simtgades svinībām un vietējo vēsturi, koncerti, sadziedāšanās, baltā galdauta aušana, simboliski 4. maija jubilejas akti (26 balti baloni Durbē, torte ar 26 svecītēm Skultē), koku stādīšana, rokdarbu izstādes, kino, nūjošana, riteņbraukšana, autoorientēšanās (Alojā un Mazsalacā), kas noslēdzas ar mielastu pie balti klāta galda u. c. Vietējo organizētāju radošās ieceres ar optimismu atbalsojušas jaunās tradīcijas pieteikumu:

Lai turpmāk nodrošinātu Baltā galdauta svētku tradīciju Kandavas novadā, novada Kultūras pārvalde šā gada 1. maijā katra pagasta kultūras namam, Kandavas novada Amatniecības centram un muzejam dāvinās īpaši austus baltos galdautus.

Ēvalda Valtera pieminekļa galdiņam ir tapis īpašs baltais galdauts, kas tiks klāts tikai reizi gadā – 4. maijā. (Kuldīgā)

Atsevišķos gadījumos vērojami centieni kombinēt Baltā galdauta svētkus ar pagānisko vai kristīgo tradīciju: Baltā galdauta svētku brīdis pie Ūsiņdienas pantāga kopā ar Siguldas novada Kultūras centra jaukto kori “Spārni”; Jēkabpilī 4. maijā aicina katrā mājā un ģimenē

uzklāt balto brokastu galdautu un, skanot dievnamu zvaniem, vienoties kopīgā lūgsnā [teksta pasvītrojums te un citur mans – R. T.] par Latviju” (līdztekus Jēkabpils pilsētvīdē jaunieši dāvināja iedzīvotājiem “spēka zīmju”³⁶ lentītes).³⁷ 2017. un 2018. gadā daudzveidīgās pirmā svētku gada idejas norises ceļoja no viena novada uz citu, rodot izpausmes jo daudzās vietās

Ar iedibināmo tradīciju sabiedrība bija jāiepazīstina pakāpeniski, taču, ņemot vērā lielo atsaucību (iespējams, savu lomu spēlējis finansējums), jau pirmajā – 2016. – gadā Baltā galdauta svētki bija labi pamanāmi. 2016. gadā padarāmais saskaņā ar plānu bija: vēstīt, ka balts galdauts un sanākšana kopā 4. maija svētkiem piešķir īpašu formu un saturu; nodrošināt uzskatāmus “paraugsvētkus” dažādos Latvijas reģionos, iesaistot valsts amatpersonas; veikt foto un video dokumentēšanu, tādējādi sagatavojoties lielākām svinībām 2017. gadā. Publiskajā komunikācijā svētku pirmajā gadā uzsvars bija uz Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas vēsturisko būtību. Rikotāji rēķinājās arī ar iespējamiem riskiem: daļā sabiedrības pārmaiņu laiks pēc 1990. gada saistās ar smagiem zaudējumiem (darbavietu slēgšana, nabadzība, īpašumu zaudēšana privatizācijas gaitā utt.).³⁸

Galvenie komunikācijas uzdevumi, to skaitā konceptuālā ietvara un komunikācijas stratēģijas plāns, tika uzticēti mārketinga un reklāmas nozares profesionāļiem – Jānim Ertam, Unai Rozenbaumai, Edgaram Pētersonam. Viņu izvēle bija aktualizēt 1990. gada 4. maiju kā emocionālu, visu sabiedrību aptverošu notikumu. Par satura atskaites punktu izvēloties balsu skaitīšanas brīdi Augstākajā Padomē, komunikācija fokusējās, pirmkārt, uz rekonstrukciju (atgādinot, kā Latvijas iedzīvotāji sekoja līdzīgai “par” balsij), otrkārt, uz racionalizāciju – skaidrojot, kādas brīvības vēsturiskais balsojums ir nesis (politiskā, informācijas, vārda, ceļošanas, īpašuma, izskata brīvība).

Baltā galdauta svētku popularizēšanai tika sagatavoti divi videoklipi (režisore Una Rozenbauma). 2016. gadā sēpījas toņos tapis video, kas retrospekcijas estētikā ataino 1990. gadu – cilvēkus pie radioaparātiem savīļņoti sekojot līdzīgai balsojuma translācijai. Šā video devīze: “4. maijs – tā ir mūsu PAR diena.” Video publicējumu pavada izvērsta uzruna:

1990. gada 4. maijā mēs nobalsojām PAR Latviju. 138 PAR Augstākajā Padomē – tā bija tikai saujiņa. Patiesībā PAR bija vairāk nekā divi miljoni. Pielipuši pie radiouztvērējiem, mēs sajūtāmies tik vienoti kā vēl nekad. Mēs atkaloticējām, ka esam nācija. Mēs neļāvām iezagties šaubām – ko tad mēs, tādi maziņi. Mēs neklausījāmies PRETiniekos. Mēs iestājāmies PAR.

4. maijs mums ir devis otru elpu. Atvēris ne tikai robežas, bet arī acis, sirdis un prātus. Tā ir tā mūsu brīvība. Tā ir tā brīvība, kas jāsvin. Tāpēc mēs sakām PAR tām grāmatām, kas drīkst būt mūsu grāmatplauktos. PAR mūsu ceļojumu fotogrāfijām. PAR mūsu draugiem no visas pasaules. PAR brīvo informāciju, kas mums ir pieejama. PAR tam, ka varam arī nesvinēt vai svinēt pilnīgi citus svētkus. Ir jāsvin tas, ka mēs drīkstam domāt. 4. maijs ir mūsu PAR diena.

Sanāksim ar saviem tuvajiem, uzklāsim baltus galdautus un svinēsim svētkus. Jo lielas dienas ir jāsvin. PAR to, ka mēs esam.³⁹

Dramatiskajā atveidojumā atšķirīgs, bet vēstījumā līdzīgs ir 2017. gada videoklips. Tajā radīta mūsdienu svētku aina – kaimiņi, dažādu paaudžu un raksturu, pulcējas mājas dārzā pie balti klāta galda. Svētku reklāma skan:

Tā nav vienkārši brīvdiena. Tā ir diena, kad varam svinēt savu brīvību. To, ka mums ir brīvība izvēlēties. Brīvība lasīt, ko vēlamies. Brīvība doties, kur ienāk prātā. Brīvība runāt to, kas uz mēses. Brīvība būt patiesiem. Brīvība dziedāt savā valodā. Brīvība atšķirties un brīvība būt mums pašiem. Tik dažādiem, bet visiem kopā pie galda, pie balta galdauta. 4. maijs – tā ir diena, kad mēs bijām PAR savu brīvību. PAR mums. PAR Latviju.⁴⁰

Tādējādi Baltā galdauta svētku komunikācijā apvienotas divas modalitātes – nostalgiskā un pozitīvā, apliecinot, uz nākotni orientētā “par” virzība.

Mārketinga speciālists Jānis Erts min, ka Baltā galdauta svētku reklāmas kampaņas un vispārējā komunikācija – vienkārša un cilvēcīga – līdzsvaro 18. novembra svinīgumu, parādīskumu. Sekmējoši apstākļi, mudinot cilvēkus pārkāpt viensētas sliekšni un vienoties sirsnīgā rituālā, ir siltais gadalaiks – maija sākums.⁴¹ Acīmredzot šāda komunikācijas stratēģija ir bijusi trāpīga, ļaujot Kultūras ministrijai un Latvijas valsts simtgades birojam ziņot par pastāvīgu svētku popularitātes pieaugumu. Par 2018. gada rādītājiem ministrija ziņo:

Valsts simtgadei veidotā Baltā galdauta svētku tradīcija, kas radīta, godinot Latvijas neatkarības atjaunošanas dienu 4. maijā, ir piemērs sabiedrības iesaistei un kopienu sadarbības veicināšanai. Lai arī Baltā galdauta svētki ir jauna tradīcija, arvien vairāk cilvēku sākuši atzīmēt Neatkarības atjaunošanas dienu. 2018. gada Baltā galdauta svētkus plānoja atzīmēt 500 tūkstoši cilvēku, kas ir gandrīz divreiz vairāk nekā pirms gada. Mainījies arī sabiedrības vērtējums, vai 4. maijs uzskatāms par vieniem no nozīmīgākajiem valsts svētkiem. Ja 2015. gadā 4. maiju starp nozīmīgākajiem valsts svētkiem ierindoja vien 2 % iedzīvotāju, tad šogad tas būtiski pieaudzis, sasniedzot 54 %.⁴²

Pēdējos gados pieaugošu 4. maija svinību dinamiku apliecina arī Latvijas sociālās atmiņas monitoringi, ko sociologi izstrādājuši sadarbībā ar pētījumu centru “SKDS” uz socioloģisku aptauju pamata. 2013. gada vērojumi liecina, ka, salīdzinot ar 2010. gadu, ir pieaugusi 4. maija kā svētku dienas nozīme (to ir atzīmējuši 23,3 % respondentu), taču šiem svētkiem joprojām piemīt visai neliels sabiedrību mobilizējošais efekts – atzīmē ģimenē un draugu lokā, nevis piedaloties publiskos sarīkojumos.⁴³ Savukārt 2017. gada ziņojumā pausts:

Latvijas Republikas Neatkarības deklarācijas pasludināšanas dienu 4. maijā svin aizvien vairāk Latvijas iedzīvotāju. Kā redzams, šai svētku dienai ir izteikti pozitīva dinamika: kopš 2010. gada to iedzīvotāju skaits, kuri atzīmē šo dienu, ir pastāvīgi pieaudzis no gandrīz 23 % līdz nepilniem 29 % šobrīd [..]. Tādējādi ir sasniegts vēsturiski augstākais punkts 4. maija svētku svinēšanā kopš 2010. gada, kad aptaujās šāds jautājums uzdots. Turklāt aizvien vairāk iedzīvotāju apmeklē tieši publiskos pasākumus, kas rīkoti par godu šai svētku dienai (2012. gadā – 16 %, 2017. gadā – nepilni 20 % [..]). Iespējams, tas skaidrojams ar 2016. gadā uzsākto Balto galdautu iniciatīvu, kura būtiski paplašināja 4. maija svinēšanas kontekstu un prakses.⁴⁴

Jaunākā socioloģiskā aptauja, kas veikta 2019. gadā, liecināja, ka jaunās tradīcijas sabiedrībā tiek pieņemtas, taču ar zināmu piesardzību. Gatavību 4. maijā svinēt Baltā galdauta svētkus paudusi ceturtdaļa Latvijas iedzīvotāju – 5 % atzīmējot atbildi “Noteikti jā” un 19 % “Drīzāk jā”. Savukārt vairāk nekā pusei iedzīvotāju attieksme pret šo svētku svinēšanu ir noraidoša – 34 % snieguši atbildi “Noteikti nē” un 28 % “Drīzāk nē”.⁴⁵ Lielu lomu izvēlē par labu svinēšanai vai nesvinēšanai, domājams, spēlē sabiedrībā populāru cilvēku publiski paustie viedokļi, alternatīvu pasākumu piedāvājums (piemēram, Rīgā noris bezmaksas koncerti, Latvijas filmu seansi, tautas tērpu centra “Senā klētis” rīkotā tērpu parāde gājienā utt.), laikapstākļiem un citiem faktoriem.

Svētku semantika

Galds – un nevis galdauts – kā saimi un plašāku kopienu vienojošais elements ir semantiski noslogotākais Baltā galdauta svētku simbols. Sanākt ap galdu, būt kopā ap balti klātu galdu izskan kā aicinājums kopīgās identitātes apliecinājumam. Pie galda tiek aicināts ikviens, kas vēlas izjust un apliecināt, ka ir piederīgs Latvijai vai konkrētajai kopienai. Ap galdu pulcējušās saimes tēlu – kur līdzās pēc kopīgiem dienas darbiem sēž kā saimnieki, tā kalpi – rakstnieks un politiķis Kārlis Skalbe savulaik izmantojis, mudinot latviešus sociālās piederības izjūtai: “Visiem ir jāatrod vieta pie latvju saimes galda.”⁴⁶ Tiesa, 21. gadsimta “postnacionālajā konstelācijā”,⁴⁷ kas paredz sabiedrības daudzveidības demokrātiju, Baltā galdauta svētku adresāts nav tikai latvieši, bet gan visa “Latvijas tauta”, ietverot ikvienu, kas izjūt piederību Latvijai, tai skaitā etniskās minoritātes un valstspiederīgos ārpus Latvijas.⁴⁸

Metaforiskā ģimene nācījas raksturošanai nav nekas jauns. Sociologs Antonijs D. Smits (*Anthony D. Smith*) norāda, ka nācījas zemtekstā ģimenes metafora ietverta jau Franču revolūcijas retorikā (*fraternité* ‘brālība’).⁴⁹ Vēlāk – 19. un 20. gadsimtā – daudzās Eiropas nācijģimenes manifestē to locekļu savstarpējo radniecību, izmantojot vienotus nācījas simbolus, piedaloties ceremonijās, kopjot noteiktas ieražas un rituālus.

Nācija tiek iztēlota kā milzum liela ģimene, tās locekļi – kā dzimtenes mātes vai tēvzemes brāļi un māsas, kas runā savā mātes valodā. Nācijģimene tādā kārtā nostājas pāri katrai individuālai ģimenei un ieņem tās vietu, turklāt izraisot tikpat stipru pieķeršanos un uzticību tai, kāda pastāv istā ģimenē. Pat tur, kur iecietīgi izturas pret savu zemes stūrīti un ģimeni ciena tā, kā tas pienākas, nācījas valda un simboliska aizstāv savas priekšrocības un ar valsts un pilsonības institūtu palīdzību izdara uz ģimeni juridisku un birokrātisku spiedienu, lietojot tādas pašas radniecības metaforas, lai attaisnotu sevi.⁵⁰

Lai arī Baltā galdauta svētki ir skaidri definēti kā jauna tradīcija, to komunikācijā ir tieksme pēc seniskuma. Svētku semantiku ar atsaucēm uz tradicionālo kultūru skaidro svinību idejas iniciatori. Kultūras ministre Dace Melbārde apgalvo:

Šai tradīcijā ir iespējams nolasīt arī ļoti dziļas saknes un arī kaut kādu mītisko pasaules domāšanu. [...] Ir latviešu tautasdziesmas, kas ļoti brīnišķīgi šo te mītisko pasaules redzējumu par balti klātiem galdautiem iedod.⁵¹

Publiskās uzstāšanās reizēs viņa uzsvērusi:

Mūsu tautas folklorā vēsta par visu četru galda stūru simbolisko nozīmi dzīvesziņas veidošanā – gluži kā katrs galda stūris ir vajadzīgs, tā arī katrs latvietis ir piederīgs Latvijai un ikviens saimes galds – Baltā galdauta svētkiem.⁵²

Savukārt Latvijas valsts simtgades biroja vadītāja Linda Pavļuta, neminot konkrētus folkloras piemērus, paudusi: “Svētku galds mūsu tradīcijās un dainās ir simbols satīcībai, došanai, laimībai un kopā būšanai.”⁵³ Svētku “vēsturiskošana” šķietami leģitimizē to svinēšanu, seniskums izmantots kultūrpolitikas pārstāvju retorikā, taču ne vienmēr vēsturiski motivēti.

Tautasdziesmās sastopam “baltu zīda galdautiņu” jaunākas izcelsmes garajās dziesmās jeb romancēs (piemēram, LD 15682, 1; LD 13250 un 27; LD 13646). Taču kopumā, kā norāda etnogrāfiski un folkloras pētījumi,⁵⁴ galdauts ir jaunāko laiku parādība. Latviešu zemnieki māla traukus lika uz neapklāta galda (“balts liepu galds” nozīmēja balti noberztu, tīru, nevis apsegtu galdu), kamēr muižās mēbeles bija izsmalcinātas un saudzējamas, proti, piesegtas ar tekstilijām. Galdauti pie latviešiem parādījās vien ap 19. gadsimta vidu – laiku, kad sadzīvē ienāca smalkāki galda piederumi, rūpnieciski ražoti trauki un fajansa figūriņas. Galdautu plašāka lietojuma uzplaukums sākās tikai 20. gadsimtā. Starpkaru periodā, kā liecina periodika, ir rodamas neskaitāmas galdautu modes izpausmes. Galdauts 20. gadsimtā ir zināma sociālā statusa, labklājības simbols.

Alošanās ir arī “Baltā galdauta tautasdziesma” – dziesma “Es apsedzu sav’ galdiņu”, kas tiek uzlūkota kā sena latvisko dziesmu mantojuma daļa. Tā jaunizveidotajos svētkos dziedāta daudzviet, tai skaitā kultūras ministres Daces Melbārdes izpildījumā svētkos Latvijā un tautiešu vidū ASV. Ministre atzīst: “Šī tautasdziesma Baltā galdauta svētkiem iedod dziļāku simbolisku jēgu.”⁵⁵ “Es apsedzu sav’ galdiņu” ir postfolkloras grupas “Ilģi” dziesma, tā ieskaņota albumā “Senie gadi” (2002, CD 2, 6.). Dziesmas teksts ir Ilgas Reiznieces darināts, radoši rotaļājoties ar dainu metriku un poētiku:

Es apsedzu sav’ galdiņu, / Ar balto(i) paladziņ.
 Apsedz, Dieviņ, manu sētu / Ar sudraba mētelīti.
 Galdiņam četri stūri, / Visi četri vajadzīgi.
 Uz pirmā Saule lēca, / Uz otrā(i) norietēj’.
 Uz trešā Laima sēda, / Uz ceturta mīļā Mār’.

“Ilģu” vadītāja Ilga Reizniece, viesojoties mūzikas žurnālista Ulda Rudaka veidotajā raidījumā radio “Naba”, atzinusi: “Šī dziesma ir folklorizējusies, visi domā, ka tā ir tautasdziesma, bet nē, to Reizniece sacerēja... Es pat zinu, kur es viņu sacerēju, kurā brīdī.”⁵⁶ Šā raksta autorei Ilga Reizniece paskaidroja: dziesma sacerēta 1987. gadā, gatavojot Latvijas Radio folkloras programmu “Brāļa sēta”. Apmēram pusi programmas dziesmu viņa izdomājusi pati, un iedvesma tieši šai dziesmai rasta dzejnieces Annas Rancānes latgaliski deklamētajā dainā kādā no Jauno autoru semināriem, kas rīkots Latvijas Rakstnieku savienībā

(iespējams, 1985. gadā).⁵⁷ Skaņdarbs pēdējos gados ieguvis lielu popularitāti, ir daudzu folkloras kopu repertuārā, tiek dziedāts kā Jāņos,⁵⁸ tā Ziemassvētkos⁵⁹ un nu arī Baltā galdauta svētkos. Dziesmu vārdu publicējumos un tiešsaistē rodamajos publiskajos atskaņojumu sarakstos “Es apsedzu sav’ galdiņu” parasti nekritiski tiek pasniegta vai nu vienkārši kā “latviešu tautasdziesma”, vai arī viena no “spēka dziesmām”. “Tautisku” mūzikas ieskaņojumu avoti un dzīve “tautā”,⁶⁰ tāpat autentiskuma un seniskuma retorika ap mūsdienu “spēka dziesmām” būtu atsevišķa pētījuma uzdevums.

Nozīmīga semantiskā slodze jaunajos svētkos ir baltajai krāsai. Folkloriste Vilma Greble savā pētījumā “Krāsu izjūta latvju dainās”⁶¹ rādījusi, ka baltā krāsa tautasdziesmās minēta nesalīdzināmi biežāk nekā jebkura cita un simbolizē “visu labo un dzīvei derīgo”. Balts galdauts – līdzīgi kā balts krekls – rāda ne vien svētku izcēlumu ārpus ikdienas, bet interpretējams kā tīras sirdsapziņas simbols. Šādu semantisko skaidrojumu svētku komentāros apliecina arī sociālo tīklu lietotāji, piemēram:

Šodien svinam brīvību – Latvijas un savu. To jāsvin, jāsgarā un jānovērtē katru dienu. Tāpēc īpaši šodien – 4. maijā – aicinu vilkt baltu kreklu un klāt baltu galdau, pateikt paldies visiem, kas atjaunoja mūsu neatkarību, un svinēt Latviju. Vislabāko vietu, kur būt. @RihardsKols

Patriotisma jūtu kontekstā šos svētkus varam uzlūkot kā iztēlotās dzimšanas dienas svinības (nereti populārā diskursā 4. maiju dēvē par otro Latvijas dzimšanas dienu), kurās aicināti liksmot līdzīgi visi, kas izjūt piederību Latvijai. Patriotisko pieķeršanos savai dzimtenei sabiedrības pētnieki uzskata par vienu no fundamentālajām cilvēka jūtām.⁶²

Etnogrāfiskas piezīmes

Svētku etnogrāfiskai izpētei izmantota galvenokārt tiešsaistes etnogrāfijas pieeja, apzinot iespējami plašu materiālu klāstu, un kvalitatīvā pieeja, tos analizējot. Pētījuma avoti, pirmkārt, ir Latviešu folkloras krātuves pētnieku grupas (Dace Bula, Aigars Lielbārdis, Rīta Treija, Digne Ūdre) savāktie dati tiešsaistes aptaujā “Baltā galdauta svētki”, kas izstrādāta ES ERAF finansētā projektā “Stiprinot zināšanu sabiedrību” (Nr. 1.1.1.1/16/A/040). Viens no projekta mērķiem ir izstrādāt informācijas analīzes rīkus pētījumu veikšanai digitālajās humanitārajās zinātnēs, iesaistot sabiedrību kopīgu zināšanu radīšanā. Atsevišķas atbildes ekscerpētas arī no projekta izvērstās aptaujas “Svētki un svinēšana”⁶³ – šīs aptaujas mērķis ir rast padziļinātu izpratni par kalendārajiem ieradumiem mūsdienu Latvijā. Pētījumam par Baltā galdauta svētkiem izmantotas 20 aptaujas anketu atbildes, kurās sniegts viedoklis vai raksturota svētku norise.

Īsā formāta aptauja “Baltā galdauta svētki” pirmoreiz publicēta 2017. gadā un aktualizēta 2018. gadā ekspresaptauju sadaļā “LFK jautā”. Latviešu folkloras krātuves pētnieki preses relīzēs, sociālajos tīklos un mājaslapās uzrunāja iespējamās aptaujas dalībniekus:

Pērn, atzīmējot Latvijas atdzimšanas dienu, pirmoreiz tika svinēti Baltā galdauta svētki. Latvijas valsts simtgades biroja aicinājumam – 4. maijā ģimenēm, kaimiņiem, draugiem un novada

ļaudīm sanākt kopā pie balti klāta galda – atsaucās visai liela sabiedrības daļa. Tradīciju pētniekus interesē šo jaunradīto svētku dzīvotspēja.

Respondenti tika aicināti brīva teksta formā dalīties ar savu viedokli un novērojumiem. Aptaujas autori anketā bija iekļāvuši pamudinošu jautājumu rindkopu:

Kā svinam Baltā galdauta svētkus? Priekšroku dodam pašu klātam galdam vai publiskiem sarīkojumiem pilsētā, ciemā? Kāds ir svētku cienasts? Kā galdu rotā? Ko ap galdu sanākušie runā, ko dzied? Vai baltais goda galdauts darināts vai sarūpēts īpaši šiem svētkiem? Vai Baltā galdauta svētkos labprāt kopīgi fotografējamies un dalāmies ar foto mirkļiem sociālajos tīklos?

“Baltā galdauta svētki” bija viena no 15 projekta ietvaros veiktajām “LFK jautā” ekspresaptauju, sniegto atbilžu skaita ziņā tā ir starp mazāk populārākajām – tikai 15 atbildes.⁶⁴ Aptaujas aizvien pieejamas tiešsaistē sabiedrības iesaistes vietnē *iesaieties.lv* un Latviešu folkloras krātuves aptauju lapā *jauta.garamantas.lv*, tādējādi saņemto atbilžu skaits pieaug un kopējie statistiskie dati ir mainīgi. Aptaujās iespējams piedalīties kā anonīmi, tā autorizējoties. Savukārt 2018. gada 15. oktobrī publicētajā plašajā aptaujā “Svētki un svinēšana”, kurā iekļauti pavisam 16 dažādiem svinēšanas aspektiem veltīti jautājumi un tiem pakārtoti papildu jautājumi, attieksme pret Baltā galdauta svētkiem demonstrēta piecos komentāros – pie jautājumiem par ģimenē un radu lokā atzīmētajiem svētkiem, svinību saistību ar vietu un svētku negācijām. Perspektīvā svētku izpētei būs izmantojami arī 2019. gada 5. februārī atklātās sabiedrības iesaistes akcijas “Mūslaiku kalendārs” – *kalendars.garamantas.lv* – dati.

Projektā izstrādāto aptauju atbildes noderīgas kvalitatīvai analīzei kā atsevišķi piemēri, taču kvantitatīvi šie dati nav reprezentabli, tāpēc galvenais Baltā galdauta svētku vizuālo izpausmju un tekstuālās dokumentēšanas veids ir bijis sociālo tīklu *Instagram*, *Facebook* un *Twitter* pārlūkošana (*Web harvesting*), meklējot tiešsaistes saturu pēc atbilstošiem tēmturiem (*#baltagaldautasvetki*, *#4maijs* utt.). Amerikāņu pētnieks Timotijs Tangelīni (*Timothy Tangherlini*) pamatoti uzsvēris, ka sociālie tīkli – tie ir patiesie mūsdienu folkloras arhīvi.⁶⁵ Pētījumam atlasīts vairāk nekā 1200 interneta vienumu – fotoattēlu, tvītu, teksta ierakstu, komentāru –, taču to skaits pastāvīgi pieaug. Fotografijas lielākoties pārstāv dokumentālo žanru un klusās dabas (ar balti klātu galdu, ēdienu, ziediem), taču ir arī portreti un pašportreti jeb selfiji. Tekstos sociālo tīklu autori vai nu dalās personīgajā Baltā galdauta svētku pieredzē, vai arī pauž viedokli par tiem.

Papildu pētījuma avoti ir televīzijas, radio un preses publikācijas, lauka pētījumu materiāli LU LFMI Latviešu folkloras krātuves ekspedīcijās,⁶⁶ tematiski fokusētas intervijas ar ekspertiem,⁶⁷ elektroniskā pasta sarakste, nedokumentētas ikdienas sarunas, personīgi novērojumi, klātienē piedaloties Baltā galdauta svētkos.⁶⁸

Baltā galdauta svētku etnogrāfiskajam īstenojumam raksta autore iecerējusi veltīt atsevišķu zinātnisku publikāciju. Tāpēc šeit tikai ieskicēti galvenie novērojumi.

Baltā galdauta svētki paplašinājuši gan ierasto svētku telpu, gan kopienas. 4. maija svinēšana notikusi ārpus individualizētās, samērā šaurās un noslēgtās vides – viņpus dzīvokļa durvīm vai mājas dzīvzoga. Svētkus svin ar “savējiem”, bet tie nav reducējami vienīgi uz ģimenes loku. Teritoriālā aptvēruma ziņā Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienas svinības ir uzskatāmas par globālām, jo ar Latvijas Institūta, Ārlietu ministrijas un individuālu svētku vēstnešu atbalstu svinēts ļoti daudzās zemēs, turklāt ne tikai Eiropā. Tāpat Baltā galdauta svētku svinības raksturojamas kā transnacionālas, jo neaprobežojas ar viena etnosa iesaisti. Liela daudzveidība ir konkrēto svinību vietu izvēlē: figurē māju iekštelpas, pagalmi, mazdārziņi, skolas, skvēri, muzeji, darbvietas, upes krasts, Lielie kapi Rīgā, pasažieru vilciens, autobusa pietura u. c.

Svētku galda etnogrāfiskajā analizē iezīmējamas divas tēmas: (a) galda noformējums; (b) svētku cienasts. Galda klājumā obligāta sastāvdaļa ir baltais galdauts (var būt arī miniatūrs un improvizēts), kas nereti ir “ar stāstu”, piemēram, no tāliem senčiem mantots. Uz galda novietotie ziedi, salvetes, trauki bieži veido sarkanbaltsarkanus akcentus, tāpat dekorēšanai izmanto sarkanbaltsarkanos karodziņus, prievītes, arī Lielvārdes jostu un “spēka zīmju” dekorus. Taču tendence izvēlēties sarkanbaltsarkano vai tautisko rotājumu nav vispārēja, galda klājumā rodama liela dažādība.

Vērā ņemams fenomens ir līdz šim nenovērots sarkanbaltsarkano ēdienu bums.⁶⁹ Līdzās sarkanbaltsarkanajai konditorejai – galvenokārt ogu un krēma tortēm, to skaitā rotātām ar etnogrāfiskām zīmēm – tiek domāts arī par stiprākiem ēdieniem, un Latvijas



1. att. Balts galdauts un cienasts – sarkanbaltsarkani iesaiņotas konfektes – Latvijas Nacionālajā vēstures muzejā 2019. gada 4. maijā. Ritas Treijas foto

karoga karmīnsarkanā toņa iegūšanai sāļajos ēdienos visbiežāk izmanto sarkanās bietes. Baltā galdauta svētkos celti galdā arī tādi sarkanbaltsarkani ēdieni, kuru cilme ir rodama attālā kulinārajā tradīcijā: mocarellas siers ar tomātu šķēlītēm, suši, hamburgeri ar Latvijas karodziņiem, sarkanbaltsarkani donuti, eklēri, makarūni, šokolādes kūksiņi utt. Šādas eksotiskas radošuma izpausmes ir pārsteidzošas, ņemot vērā, ka svētku iniciatori aicinājuši celt godā tradicionālās kultūras mantojumu, apzināt senās receptes. Šīs banālā nacionālisma⁷⁰ tendences padziļināti pētāmas.

Jau 2016. gadā vērojamas Baltā galdauta svētku komercializācijas izpausmes. Jau nie svētki, no vienas puses, uzņēmumiem sniedz papildu mārketinga iespējas. No otras, komersanti ir bijuši aktīvi valsts simtgades svinību vēstneši – reklamētāji.⁷¹ Komerciālais sektors labprāt izmanto pozitīvu un jēgpilnu vēstījumu, piedāvājot savu produkciju.⁷² Visveiklāk jaunos svētkus uzņēmumu mārketingā iekļāvušas kafejnīcas, restorāni, ziedu tirgotavas, konditorejas izstrādājumu ražotāji. Taču ir arī citi piemēri: ceļojumu kompānijas (klājot saviem klientiem galdū ar baltu galdautu uz kuģa vai tālās zemēs); tiek piedāvātas sarkanbaltsarkanas matu rotas – ķemmītes ar svaigiem ziediem, aksesuāri kungiem, grafiskā dizaina zīmols u. c. Fakts, ka svētki ir komerciāli saistoši, norāda uz to iespējamo ilgspēju.⁷³

Par Baltā galdauta svētku norisēm mazpilsētās, novadu un ciemu centros ziņo afišas. Atsevišķu pētījumu vērtā varētu būt šo paziņojumu tekstuālā poētika un vizuālā semantika. Afišas nereti vien veidotas visai amatieriski, tajās visbiežāk sastopami ziedu, sarkanbaltsarkanā karoga un latviskā ornamenta motīvi. Baltā galdauta svētku afišu vizuālajā komunikācijā rezonē Starptautiskās sieviešu dienas, Mātes dienas un Vasarsvētku tēlainība.

Kultūratmiņa un mediji

Mediji ir obligāta kultūratmiņas transmisijas daļa, un tāpēc kultūratmiņas izpēte ir reizē arī mediju izpēte.⁷⁴ Līdztekus sabiedriskajiem medijiem, kuriem informēt par Baltā galdauta svētkiem bijis tiešs uzdevums kopš to sākotnes 2016. gadā, arī komercmediji – radio, televīzijas, prese, interneta portāli – iesaistījušies sabiedrības informēšanas un motivēšanas kampaņās. Jaunajai tradīcijai, tās preskriptīviem aprakstiem atvēlēta vieta žurnālu svētku numuros un speciālizdevumos.⁷⁵ Centīgi 4. maija svinības, tai skaitā Baltā galdauta svētkus, atspoguļojuši reģionālie laikraksti⁷⁶ un pašvaldību preses izdevumi, sniedzot afišas ziņas par gaidāmajām svinībām, publicējot vietējo pārvalžu vadītāju un uzņēmumu apsveikumus Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas dienā – tai skaitā ar atsauci uz jauno tradīciju 4. maijā pulcēties pie balti klāta galda,⁷⁷ intervijas, iedzīvotāju viedokļus, atspoguļojot svētku norises tekstuālos atskatos un fotoreportāžās no vietējiem novadiem, pilsētu apkaimēm un skolām.

Lielākoties ziņas ir Baltā galdauta svētkus un pilsonisko kopību apliecinošas, cildinošas, radot kopējo iespaidu, ka svētkus svin plaši un dažādi.⁷⁸ Interneta portāli dinamiski

veido ziņas, visai bieži pielāgojot komunikācijai ar sabiedrību profesionāli darinātos patriotisma un optimisma piesātinātos Latvijas Republikas Kultūras ministrijas, Latvijas valsts simtgades biroja un Latvijas Institūta uzsaukumus un preses relīzes.

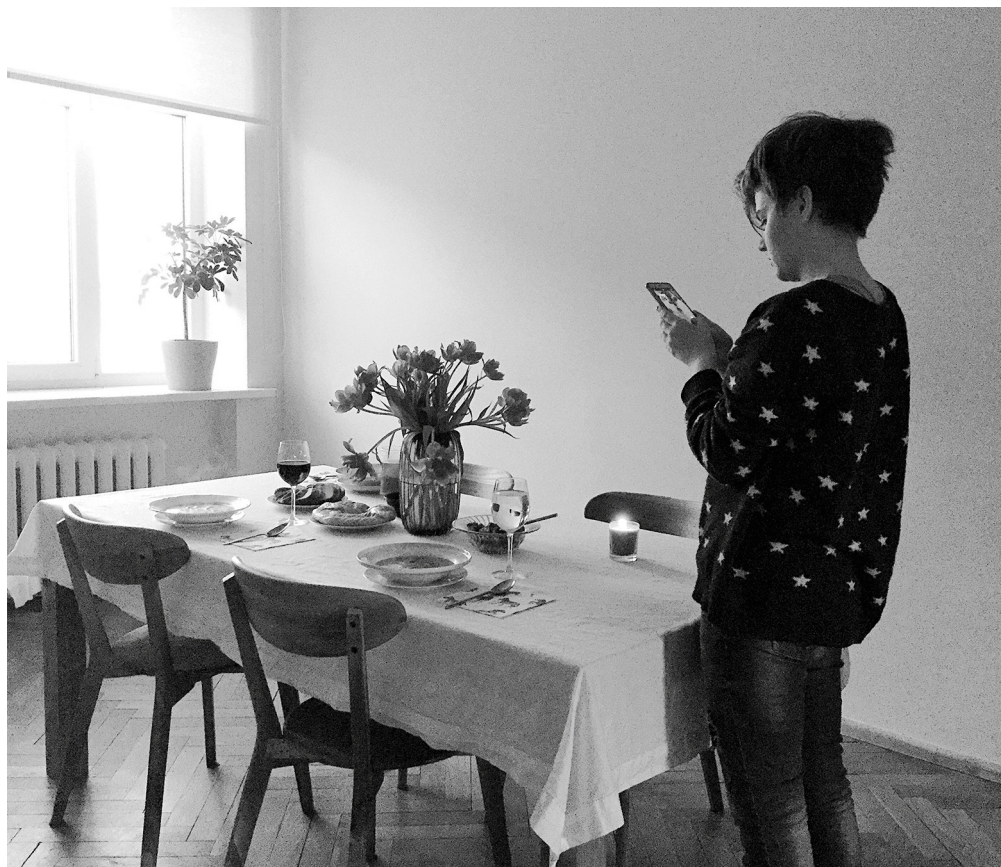
Lai arī nelielā skaitā, mediju telpā rodamas arī kritiski reflektējošas pārdomas. Piemēram, 2018. gada 4. maijā portālā “Satori” publicētajā apcerē “Pie baltā galdauta” tās autore Baiba Petrenko ar viegli ironisku atskatu uz populārajām patriotisma izpausmēm priekšplānā izceļ Latvijas ekosistēmu ilgtspējīguma problēmu, tai skaitā mazinot vides piesārņojumu un šķirojot atkritumus:

Manas attiecības ar patriotismu, savas valsts mīlestību un piederības sajūtu Latvijai veidojas bērnībā deviņdesmitajos gados. Skolā gandrīz katrā literatūras stundā klausījāmies par septiņiem verdzības gadsimtiem, skolotājas acis mirdzēja, bet mēs tikmēr vāji slēpām uzjautrinājumu par eksaltāciju, ar kādu šis temats ikreiz tika pieminēts. Latvija bija kā mamma – pašsaprotama un mīļa, lai kāda tā būtu. Pārāk tuva, lai spētu par to reflektēt. Latvijas jaunība, pārdzīvojumi un laiks pirms mums – neizprotami. Turpmāk iemācījos, ka patriotisma definīcijas, izpausmes un atribūti mēdz būt ļoti atšķirīgi. Tētis ir patriots, kad skatās hokeju. Brālis piedalās Dziesmusvētkos un labo citiem latviešu valodas gramatiku. Vecāmamma ada zeķes ar tautiskiem rakstiem. Tante dzied korī, klases zēni diskutēkās sit krievus, kursa biedrene uztetovē Austras koku un tamlīdzīgi. Mana mamma reiz kādam uz jautājumu par to, kā viņa praktizē latvisko dzīvesziņu, atbildēja – šķiroju atkritumus.⁷⁹

Atsevišķās publikācijās attieksme pret jauno tradīciju ir atturīga, nogaidoša. Tā Ineta Drēže portālā *liepajniekiem.lv* raksta:

4. maijs ir nosaukts par Baltā galdauta svētkiem, vai šī tradīcija iedzīvosies, rādīs laiks. Šajā brīdī vēl nevar pateikt, vai tā ir tikai kā tāda kampaņa vai kas vairāk. Bet, manuprāt, pati iniciatīva par Baltā galdauta svētkiem ir ļoti atbalstāma. Man šī ideja patīk. Un mums, latviešiem, tas nav nekas nepieņemams, pat kaut kas vēsturisks, jo godos visi sēžam pie galda. Kāpēc lai tā nebūtu 4. maijā? Manuprāt, nevajag radīt kaut ko mākslīgi. Laba iniciatīva var kļūt par tradīciju, jo kā tad tās rodas? Visam ir sākums.⁸⁰

Baltā galdauta svētki ir pirmie svētki Latvijas vēsturē, kas līdztekus reālajam laikam un vietai “dzīvo” internetā. Svētku konceptuālajā kodolā ietverta virtuālā mūsdienu cilvēka dzīve. Svētku organizētāji jau sākotnējā uzaukumā mudinājuši iemūžināt šo brīdi fotogrāfijās un dalīties ar tām sociālajos tīklos, pievienojot atbilstošu tēmturi. Iecienīti tēmturi jeb mirkļbirkas ir: #BaltaisGaldauts, #Baltagaldautasvetki, #LV100, #esesmuLatvija #4maijs. Sociālo tīklu lietojuma psiholoģiskie aspekti paradoksālā kārtā noved pie intimitātes ar plašu virtuālo kopienu. Daloties svētku un ikdienas dzīves norisēs, tiek rasta kopība tiešsaistē.⁸¹ Dalīšanās Baltā galdauta svētku pieredzē tiešsaistē sniedz iespēju “izventilēt” emocijas (ne tikai pozitīvās), pārvarēt ģeogrāfisko attālumu (svinot ārpus Latvijas), izkopt estētisko redzējumu Baltā galdauta fotogrāfijās.



2. att. Baltā galdauta svētki kādā dzīvoklī Rīgā 2018. gada 4. maijā. Svētku galds tiek nofotografēts, un tā attēls publicēts sociālajā tīklā *Instagram*. Ritas Treijas foto

Recepcija: par un pret

Tradīcija valstiski nozīmīgus notikumus pieminēt ar ikgadējiem svētkiem sakņojas antīkajā pasaulē. Austrālijas publisko tradīciju pētnieki Voriks Frosts (*Warwick Frost*) un Dženifera Lenga (*Jennifer Leng*) kopīgajā monogrāfijā “Piemīņas notikumi: Atmiņas, identitātes, konflikti”, raksta, ka valsts svētku un piemīņas dienu svinībām parasti ir stingra rituāla kārtība (*pattern*), kuras centrā ir vēsturiskās atmiņas naratīvs un refleksijas par pagātņi. Viņi vaicā: vai piemīņas notikumos ir vieta svinēšanai? Uz šo jautājumu viņi paši atbild apstiprinoši, taču ar piebildi, ka liela līksmība, dažkārt pat karnevāliskums svētkus ievēd sensitīvajā viedokļu sadursmju zonā, nereti radot diskusijas par to, kā pienākas un vai vispār svinēt.

Tas rada jautājumu: cik daudz ir par daudz? Kad svinības pārkāpj necieņas līniju? Jebkura atbilde būs subjektīva. Ar dažādajiem kultūras, tradīciju, vērtību un iesaistes līmeņiem spriedumi var būt ļoti atšķirīgi un konfliktējoši.⁸²

Baltā galdauta svētku receptija sabiedrībā nav bijusi viennozīmīga. 2016. gadā – pēc raksta autore vērojumiem – jaunā tradīcija tika uztverta kopumā pozitīvi. Taču jau 2017. gadā un jo īpaši 2018. un 2019. gadā ir polarizējušies viedokļi, kas vai nu atzīst par labu, vai arī noliedz šo kalendāro svinību jaunumu. Tradīcija, kuras izveides nolūks ir bijis vienot sabiedrību, faktiski to ir šķēlusi. Diskusijas raisījušās galvenokārt par 1990. gada 4. maija vēsturisko nozīmi, Baltā galdauta svētku nosaukumu un jaunās tradīcijas simbolu – balto galdautu.

Apkopojot sociālajos tīklos un interneta ziņu komentāros paustos viedokļus, par labu svētkiem runā tādi argumenti kā vienkārša, saprotama svinēšanas forma, sabiedrības iesaiste un kopības izjūta svinībās, kā arī iespēja svinēt ar stilu, eleganci – tiek minēts, ka mūsdienu steidzīgajā dzīves ritmā nav daudz brīžu, kad apsēsties pie balti klāta galda. Pausts uzskats, ka Baltā galdauta svētki ir pozitīvs pavērsiens pilsoniskās sabiedrības saliedētībā:

Balto Galdautu varētu uztvert kā aicinājumu aizmirst visu, kas darīts greizi un nepareizi, un sākt visu darīt no jauna – labi un pareizi. @imka29

Ļoti jauka tradīcija. Bet svinēt, vismaz mūsmājās, svinam gan Neatkarības atjaunošanas dienu. Brīnišķīga sajūta, ka šī diena mums ir, un laba doma to svinēt pie baltiem galdautiem klāta galda. @IvetaBuike

Mēs gan rīt klāsim ar draugiem svētku galdu, un būs mums balts galdauts! Vai tad tas slikti? Ātrākais pēdējā laika kopienu mobilizācijas paņēmieni. Turklāt pavasarīgi skaists! Tirs! Svinīgs! Latvisks! @EglinsEglitis

Pretargumentos, kas adresēti svētku kritiķiem, sociālo tīklu lietotāji uzsver, ka iepriekš 4. maijs faktiski netika svinēts, atgādinot, ka šis datums vēl nesenā pagātnē tika uztverts vienīgi kā parasta pavasara brīvdiena:

Šovakar gribu atgādināt, ka baltā galdauta ideja radās laikā, kad cilvēki nesvinēja 4. maiju, neprata, nezina kā svinēt. 4. maijs bija vēl viena brīvdiena, kurā pakašāties dārzā. Kā tagad svin? Pie balti klāta galda, protams! #4maijs @Zelve

Šoreiz piekritu @Zelve – tā vairs nav vēl viena dārzā kašāšanās diena, bet baltam galdautam latviešiem ir plašāka semantika kā “sadzīves priekšmets”. Augstos godos klāj baltu galdu, bet saturu un sarunas lai ieliek saime (sabiedrība). @saprge

Manuprāt, balts galdauts ir labs simbols svētkiem, it īpaši 4. maijam! Tas ir aicinājums apstāties (nedarīt ikdienišķo), uzrīkot mielastu, aicināt viesus un kopīgi novērtēt mums doto iespēju! Divreiz vienā gadsimtā izcīnīt brīvību – tas ir jāsvin. @dita_plepa

Alternatīva ir ‘nezinu, kaut kāda brīvdiena’. Baltais galdauts to vismaz padara par kaut kādu svinamu dienu ar tradīciju. Kad cilvēki sasēdušies pasvinēt, ne mazdārziņu uzrakt, var arī par nozīmi parunāt. Kaut mītisko balsojuma iznākuma gaidīšanu pie baltiem galdautiem. @KS_pandess

Baltā galdauta svētku atbalstītāji saredz būtisku attieksmes maiņu – no utilitāras darbošanās 4. maijā uz valsts svētku svinēšanu.

Tāpat tiek uzsvērts, ka svinētāji apzinās 1990. gada 4. maija patieso nozīmi un satraukums par neatkarības atjaunošanas fakta devalvāciju ir nepamatots:

Pirms 4 gadiem tie bija 2 %. Tagad 39 %. Cilvēki nav stulbeņi, nesvin baltai lupatiņai dzimšanas dienu. Saprot, par ko stāsts. Viss mierīgi. Brīvība. @ingaolina

Nesaprotu cepienu par balto galdautu. Visi taču zina, ko svin! Kāda vaina ieteikumam par noformējumu? Vēl foršāk kā norvēģiem – visi tautas tērpos. @AneteBendika

Tas pohainais pareģojums, ka pēc gadiem neatcerēsies Neatkarību, bet tikai balto galdautu, pārsit Saules riņķošanu ap Zemi... @Dzintris

Bet visiem tak skaidrs, ka galdauts nav svinību iemesls, bet simbolisks un praktisks līdzeklis. Nevienš taču neaicina svinēt galdauta esamību, bet gan to uzklāt, lai svinētu Neatkarību. :) @UnaBergmane

Baltā galdauta svētku noliedzējiem tiek pārņemta sikumainība, nācijai ierastā neapmierinātība, sašutums un neiedziļināšanā jaunās tradīcijas pozitīvajā pienesumā:

Nu ir jauns piedauzības akmens – baltais galdauts. Tradīcija pārsteidzoši dabiski iedzīvojusies, tak nē – atkal mati jāskalda. @annapeipina

Bet kā Lāčplēša diena no Bermonta padzīšanas gadadienas kļuva par Lāčplēša dienu? Nebūsim īgņas. #edisupiebaltagaldauta @karlis_smilga

Būsim reiz patiesi: visi, kas šodien sēž pie baltiem galdautiem, svin Latvijas Neatkarības atjaunošanas svētkus. Tikai tā un ne citādi! Un nav ko kasīties. @faustsdr

Kalendārs “Twitterim besī”: Janvāris: besī, ka sporta zāle pilna ar pozeriem, es sāku iet jau decembrī. Februāris: besī, ka auksts. Marts: besī tulpes, jūs sovjeti. Aprīlis: besī bildes ar olām, visas viņas ir vienādas. Maijs: besī riteņbraucēji, tie nav galdauta svētki!!, 9.MAIJS!!! @Nadina Elekse

Baltā galdauta svētku kritikā galvenais arguments ir vēsturisko notikumu nonivelēšana un kolektīvās atmiņas vājināšana:

Kopš “baltā galdauta svētkiem” runāšana par 04.05. nozīmīgumu un procesu tiek pastumta malā valstiskā limenī, jo daudz vieglāk ir runāt par mītiskiem svētkiem, kas paši par sevi nav slikti, bet tajā pazūd t. s. sarežģītais bet nozīmīgais. @krisselerts

Cik svētku šodien ir? Vai nosaukums “Baltā galdauta svētki” ieviests tāpēc, lai mēs ar laiku pat neatkarības vārdu nepieminētu? Ja tā nebūtu, tad teiktu: “Klāsim svētkos baltu galdautu!” Lai cik vārģa tā neatkarība, tak vajadzīga joprojām, bet ne, pārklājam ar galdautu, un miers! @e_alma

Piedodiet!... mēs nebūsim kopā!... es svinēšu Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas gadadienu, bet Jūs – varat svinēt svētkus galdautam... @veesums

Kā īpaša riska grupa tiek iezīmēti bērni un jaunieši, kuriem netiek nodots skaidrs vēstījums par 1990. gada 4. maija notikumiem:

Vēl pāris gadi, un gan bērni, gan jaunieši domās, ka 4. maijs ir Baltā galdauta svētki. Par neatkarības atjaunošanu nevienam nebūs pat nojausmas @KaijaSkujina

Un tad viņi brīnās, kur tie stulbeņi rodas, kuri domā, ka Lāčplēša diena ir Lāčplēša dzimene... bet paši visā galvā stāsta, ka ir “Baltā galdauta svētki”, nevis LV neatkarības atjaunošanas diena, kad ir svinīgi un balts galdauts neskādētu. @eedgars.

Paradoksāli, ka tieši kolektīvās atmiņas stiprināšana un Latvijas Republikas atjaunošanas skaidrojums paaudzēm, kas dzimušas jau 21. gadsimtā, ir bijis Baltā galdauta svētku iniciatoru ilgtermiņa mērķis.

Daļa kritiķu atzīst jauno svinēšanas formu, taču iebilst nosaukumam “Baltā galdauta svētki”, kas veicina formas prevalēšanu pār saturu un neadekvātu simbolu lietojumu:

Ideja svinēt svētkus pie balti klāta galda ir laba, bet formulējums par “galdauta svētkiem” neveiksmīgs, jo pārprotams. Ja afišās rakstītu “Atzīmēsim Latvijas Neatkarības atjaunošanas dienu pie balta galdauta” (vai tamlīdzīgi), tad OK. @BaibaBicena

Interesanti, ka ASV tauta savu Pateicības dienu nesauc par Tītara dienu, bet Neatkarības dienu – par Uguņošanas/karnevālu dienu, kaut gan ārējās izpausmes ir tieši šādas. Ir jāsaprot, ka svinam savas Neatkarības atjaunošanu PIE baltiem galdautiem, nevis balto Galdautu dienu. @MartasTante

4. maija svinību objekts ir Latvijas valsts neatkarības atjaunošanas fakts. Neatkarīgas valsts simbols ir karogs. Sadzīves priekšmetu godināšanas svinēšana par godu Suverenitātei norāda uz lietu būtības izpratnes trūkumu. @EmilsMoris

Līdztekus Baltā galdauta svētkiem izskan kritika par citām ar Latvijas simtgades svinībām saistītām iniciatīvām, piemēram, akciju “Cimdotā Latvija”, kuras dalībnieki tika aicināti sagaidīt Latvijas apaļo jubileju 2018. gada 18. novembrī tradicionālajos dūraiņos:

Neatkarības atjaunošanas dienas dēvēšana par Baltā galdauta svētkiem ir ļoti liela komunikācijas cilvēku radīta kļūda. Labi, ka 18.11. nepārvērtā par cimdiņu dienu, kur arī bija “iestrādes”. Galdauti, svētku un viss pārējais ir forma, bet uzsvaram jābūt uz saturu. @hansa_lv

Šodien aprit 29 gadi, kopš Latvija pēc ilgiem gadiem atguva savu Balto galdautu. Tagad mēs to varam brīvi klāt kāzās un bērēs, priekos un bēdās. Sargāsim šo svētumu un nodosim paaudzēs! 11.11. svinēsim Vilnas zeķu un 18.11. Rakstaino dūraiņu svētkus! @AlvisBalodis

Fakts, ka Baltā galdauta svētki ir valsts institūciju ieviesti, raisījis pārdomas par to seklumu, falšumu, arī negatīvas asociācijas ar totalitāro un autoritāro režīmu urrāpatriotisma izpausmēm:

Likteņdārzs un Baltā galdauta svētki man šķiet mākslīgi veidojumi, kas nesilda sirdi. @Naktineica

Nepatik man piesaukt padomju laikus, bet obligātie rituāli nav tā lieta, ko no tiem vajadzētu pārņemt. @just1birdcherry

Sporādiski parādās arī tādi kritiski argumenti kā līdzekļu trūkums – nav galdauta, nav naudas mielastam.

Piebilstams, ka liberāli noskaņotajā sabiedrības daļā nereti dzirdami skeptiski spriedumi par pašreizējo kultūrpolitiku, kas veidota ap *homo nationalis*. Tā, piemēram, mākslas zinātniece Helēna Demakova, kas pati bijusi kultūras ministre (2004–2009), raksta:

Gatavojoties valsts simtgadei, Latvijas Republikas Kultūras ministrija ir izstrādājusi un valdība un parlaments ir atbalstījuši pasākumu programmu 2017.–2021. gadam. Intelektuālā mobilitāte nav tās prioritāte – tās kodols ir patriotiskums, augsta limeņa māksla un masu pasākumi.⁸³

Daļā viedokļu pausta ambivalenta attieksme – gan saprotot Baltā galdauta svētku vēstījumu, gan apzinoties sabiedrības pretestību pret jauno tradīciju. Nedaudzie samierinošie komentāri aicina atcerēties demokrātiskai sabiedrībai raksturīgo izvēles brīvību:

Brīvā valstī katrs var svinēt tādus svētkus, kādus grib. Baltā galdauta, melnā galdauta, bezgaldauta, sava bērna vai Latvijas dzimšanas dienas svētkus. Un var arī nesvinēt. Tieši to arī nozīmē brīva valsts. @jki

Dažiem arī 11.11 ir tikai svecišu diena, vai tāpēc to noliegsim. Personīgi visvairāk uzjūtu kā savus Latvijas svētkus 4.05., jo esmu to piedzīvojusi un apraudos ikreiz, un balts galdauts ir tieši reizē. Un mani bērni noteikti zina, kāpēc to klājam. @ZaneGaisa

Vēl citi komentētāji ar humoru un pašironiju – bez reaktīvas nostāšanās vienā vai otrā pretējo viedokļu pusē – spriež par Baltā galdauta svētkiem:

Vakar nosvinējām Baltā galdauta svētkus, un nu jāatgādina, ka līdz Ugunskurā svilinātas gaļas dienai atlikušas 49 dienas. @tvitermaniaks

Par ko tik #latvji nav strīdējušies... Par himnu, karogu, dziesmusvētkiem tautastērpiem, prezidentiem, cimdu dāvināšanu, baltā galdauta svētkiem, cūku kopā ganišanu, čekas maisiem, maksātspējas adminiem, pulksteņa griešanu... un tā bezgala. Bet uzvareklis stāv un Ušaks Rīgā! @JeteBurkanciema

[5. maijs] Baltā galdauta mazgāšanas diena! @MarisAlksnis

Saule, Pērkons, Galdauts. @IngaSPR

Viedokļu sadursmes, paredzams, turpināsies, kamēr vien Baltā galdauta svētki būs kļuvuši par vienu no pašsaprotamām Latvijas Republikas Neatkarības atjaunošanas diena svinību formām. Vai arī – nonākuši aizmirstībā.

Nobeigums

Laiks rādīs, vai Baltā galdauta svētki no īslaicīgu patriotisma manifestāciju virknēm 21. gadsimta otrajā desmitgadē, kas gan spilgtas un saistošas – kā *histoire événementielle*⁸⁴ epizodes, izvērtīsies noturīgā tradīcijā, rodot turpinājumu un iekļaujoties ilglaicīgā Latvijas kultūras vēstures stāstā. Kultūras ministrijas nostādne ir: jebkuri valsts svētki ir rūpīgi jāšvin, ir jābūt korektai komunikācijai – ar pareiziem akcentiem, un Baltā galdauta svētki nekādā gadījumā nedrīkst izstumt ārā pamata vēstures notikumu. Ministru kabinetam ir jāatbild uz jautājumu, kā turpmāk tiks virzīta nacionālās identitātes politika. Nacionālās saliedētības mehānismi iestrādājami valsts plānošanas dokumentos, aptverot skolas, kurās jānotiek valstiskajai audzināšanai, sabiedriskos medijus, pašvaldības, sabiedriskās organizācijas. Baltā galdauta svētki, pēc ministres un citu svētku organizēšanā iesaistīto domām, ir veiksmes stāsts, pie kura aizvien strādājams.⁸⁵ Baltā galdauta svētkiem pēc trīs četru gadu pastāvēšanas, pēc mārketinga speciālistu domām, likumsakarīgi iestājas kā organizētāju, tā mediju nogurums, ir laiks pāriet nākamajā fāzē. Viena no svētku ilgtspējības taktikām varētu būt – valstij veidot ilgtermiņa stratēģiskās partnerības ar privāto sektoru, kura radošie un finanšu resursi nav tik viegli izsmeļami.⁸⁶

Tradīciju pētniekiem Baltā galdauta svētki aizsīrsnīgās vienkāršības izkārtnes var izrādīties spraigas intelektuālās refleksijas objekts, īpaši ilgtermiņā, nākotnē paverot durvis uz vēl jo daudzām zinātniskās izpētes iespējām. Šie svētki palīdz pietuvinājumā skatīt 21. gadsimta patriotisma mainīgās un daudzveidīgās izpausmes, kā arī sabiedrības attieksmi pret tām.

NACIONĀLAIS
ATTĪSTĪBAS
PLĀNS 2020



EIROPAS SAVIENĪBA

Eiropas Reģionālās
attīstības fonds

I E G U L D Ī J U M S T A V Ā N Ā K O T N Ē

Raksts sagatavots Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta projektā “Stiprinot zināšanu sabiedrību: starpdisciplināras pieejas sabiedrības iesaistei digitālā kultūras mantojuma radīšanā” (ERAF līgums nr. 1.1.1.1/A/16/040).

Intervijas (intervējusi Rita Treija, LFK [2175]):

Erts 2019 – Jānis Erts, 19.02.2019.

Kaprāns 2019 – Mārtiņš Kaprāns, 28.01.2019.

Melbārde 2019 – Dace Melbārde, 6.03.2019.

Pavļuta 2019 – Linda Pavļuta, 14.02.2019.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Šo bioloģijas nozares metaforu minu, iedvesmojoties no nesen publicētās kolektīvās monogrāfijas “Dziesmu un deju svētki. Tradīcijas anatomija” (Muktupāvela R., Laķe A. *Dziesmu un deju svētki. Tradīcijas anatomija*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2018).
- ² Levits E. 1990. gada 4. maija Deklarācija par neatkarības atjaunošanu. Blūzma V., Celle O., Jundzis T., Lēbers D. A., Levits E., Zile L. *Latvijas valsts atjaunošana 1986–1993*. Rīga: Latvijas Universitātes žurnāla “Latvijas Vēsture” fonds, 1998. 207. lpp.
- ³ Bērzs A. Rindas no dienasgrāmatas. 4. maijs. *Rakstu, atmiņu un dokumentu krājums par Neatkarības deklarāciju*. Rīga: Latvijas Universitātes žurnāla “Latvijas Vēsture” fonds, 2000. 206. lpp.
- ⁴ Sk.: Bleiere D., Jundzis T. Ceļš uz 4. maija Deklarāciju un Latvijas valstiskās neatkarības atjaunošanu. Notikumu hronoloģija. 4. maijs. *Rakstu, atmiņu un dokumentu krājums par Neatkarības deklarāciju*. 764.–768. lpp.; Ardava L. *Latvijas Trešās atmodas sociālās atmiņas un komemorācijas diskurss medijos (1988–2014)*. Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultāte, Komunikācijas studiju nodaļa. 8.–9. lpp.
- ⁵ Lietuvas Neatkarības atjaunošanas diena ir 11. martā – 1990. gadā šai datumā parakstīta deklarācija par valsts neatkarības atgūšanu. Savukārt Igaunijā Neatkarības atjaunošanas dienu *Taasiseseisvumispäev* svin 20. augustā, atzīmējot neatkarības atgūšanu *de facto* 1991. gadā.
- ⁶ Grozījumi likumā “Par svētku un atceres dienām”. *Latvijas Vēstnesis*, 2002, 9. apr. <https://www.vestnesis.lv/ta/id/60998-grozijumi-likuma-par-svetku-un-atceres-dienam-> (Skatīts 2019.5.01.)
- ⁷ Rasnačs Dz. Kultūras ministres ierisinājums sagroza neapstrīdamus Latvijas vēstures faktus. *Latvija Amerikā*. 2011. 12. febr. (Pārpublic. no “Latvijas Avīzes”).
- ⁸ Grozījumi likumā “Par svētku, atceres un atzīmējamām dienām”, *Latvijas Vēstnesis*, 2011, 27. apr. <https://www.vestnesis.lv/ta/id/229236-grozijumi-likuma-par-svetku-atceres-un-atzimejamam-dienam-> (Skatīts 2019.5.01.)
- ⁹ Zepa B., Kļave E., Žabko O., Krastiņa L., Bebrīša I., Jansone Z., Vaivode L., Beriņa L. *Mēs. Svētki. Valsts. Valsts svētku svinēšanas socioloģiska izpēte*. Rīga: Sabiedrības integrācijas fonds, Baltic Institute of Social Sciences, 2008. 6. lpp.
- ¹⁰ Turpat. 8. lpp.
- ¹¹ Turpat. 9. lpp.
- ¹² Turpat. 146.–149. lpp.
- ¹³ Ločmele K. *(Ne)izstāstītā vēsture: Skola. Mājas. Atmiņa*. Rīga: LU SZF SPPI, 2011. 87. lpp.
- ¹⁴ Krūmiņa M., Garda-Rozenberga I. Jaunatne un nacionālās identitātes apziņa pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas. *Nacionālā identitāte: Saliedētība un dažādība mūsdienu Eiropā. Starptautiska konference. Rīga, 2011. gada 24.–25. novembris. Konferencs tēzes, referāti un citi materiāli*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011. 82.–84. lpp.
- ¹⁵ Sarunas ar kolēģiem no Lietuvas un Igaunijas, kā arī interneta satura vērojumi liecina, ka arī kaimiņvalstīs un to diasporā zemēs biežāki kļuvuši patriotiski sarīkojumi, kā arī etnogrāfijas stilizācijās balstītu preču – apģērba, aksesuāru, trauku, pārtikas produktu iesaiņojumu utt. – pieaugums.
- ¹⁶ “Jo viens no identitātes stūrakmeņiem ir mūsu vēstures zināšanas. Vienalga, vai tā ir tāla vēsture vai tuva vēsture. Vēstures zināšanas, vēstures izpratne faktiski ir tā, kas faktiski to valstisko apziņu veido.” (Melbārde 2019)
- ¹⁷ Raksta sagatavošanas gaitā Dace Melbārde ieņēma Latvijas Republikas kultūras ministres amatu. 2019. gada maijā viņa kā Nacionālās apvienības “Visu Latvijai!” – “Tēvzemei un Brīvībai/LNNK” kandidāte tika ievēlēta Eiropas Parlamentā, kur jūlijā sāka deputātes darbu, tai skaitā strādājot Eiropas Parlamenta Kultūras un izglītības komitejā.
- ¹⁸ Melbārde 2019, Pavļuta 2019. Dace Melbārde norāda uz DNB “Latvijas barometra” statistiku (pētījums par Latvijas iedzīvotāju noskaņojumu, viedokļiem un attieksmi pret dažādiem sociāliem, ekonomiskiem un citiem jautājumiem, kas ietver arī ekspertu vērtējumu un cēloņsakarību analīzi): tikai 2 % valsts iedzīvotāju 2015. gada novembrī atzinuši Latvijas Republikas Neatkarības deklarācijas pasludināšanas dienu 4. maijā kā vienu no trim svinamiem svētkiem. Arī skolās līdz šim nav bijis rituāla, ar kuru sociālo atmiņu uzturēt.

- ¹⁹ *La mémoire collective* – franču sociologa Morisa Halbvaksa (*Maurice Halbwachs*, 1887–1945) darināts termins kopienas sociālās atmiņas, noteiktā laiktelpā iegūtas kopīgas pieredzes atcerēšanās apzīmēšanai.
- ²⁰ Melbārde 2019.
- ²¹ Sk.: Assmann A. Theories of Cultural Memory and the Concept of 'Afterlife'. Ed. M. Tamm. *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*. Palgrave Macmillan Memory Studies. London: Palgrave Macmillan, 2015. Pp. 79–94.; Assmann J. Communicative and Cultural Memory. Eds. A. Erll, A. Nünning in collaboration with S. B. Young. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Medien und kulturelle Erinnerung 8 /Media and Cultural Memory 8. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. Pp. 109–118.
- ²² Kaprāns M., Strenga G. Ievads. Red. M. Kaprāns, G. Strenga, N. Bekmans-Dīrkess. *Atmiņu kopienas: atceres un aizmiršanas kultūras Latvijā*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2016. 9. lpp. Šai pašā rakstu krājumā Deniss Hanovs, iztirzājot izaicinājumus atmiņu politikai mūsdienu Latvijā, nepiemin Latvijas Republikas Neatkarības deklarācijas pasludināšanas dienu (tās aizmiršanu, jucekliģo izpratni) aktuālāko problēmu vidū, uzmanību vēršot uz traumatisko 20. gadsimta vēstures pieredzi, strīdīgajiem piemiņas datumiem un līdzšinējām neveiksmēm integrācijas politikā. (Hanovs D. Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls. Turpat. 46.–49. lpp.)
- ²³ *Nacionālās identitātes, pilsoniskās sabiedrības un integrācijas politikas pamatnostādnes 2012.–2018. gadam (informatīvā daļa)*. Rīga, 2011. 6. lpp.
- ²⁴ Latvijas Nacionālais attīstības plāns 2014.–2020. gadam. *Likumi.lv*, 2012, 12. dec. <https://likumi.lv/doc.php?id=253919> (Skatīts 2019.5.01.)
- ²⁵ *Kultūrpolitikas pamatnostādnes 2014.–2020. gadam "Radošā Latvija" (informatīvā daļa)*. Rīga, 2014. 22. lpp.
- ²⁶ *Latvijas Republikas Kultūras ministrija. Gada publiskais pārskats. 2014*. Rīga, 2015. 9. lpp.
- ²⁷ Linda Pavļuta atceras, ka sākotnējās idejas paudušas Dace Vilsone, Jolanta Borīte un, iespējams, citi Kultūras ministrijas pārstāvji, taču Baltā galdauta svētku ideja noapaļojusies tieši Latvijas valsts simtgades svētku radošajā padomē (Pavļuta 2019).
- ²⁸ Kaprāns 2019.
- ²⁹ Melbārde: Latvijā netrūkst cilvēku, kuri par savu valsti joprojām runā trešajā personā. *Diena*, 2015, 23. nov. <https://www.diena.lv/raksts/latvija/viedokli/melbarde-latvija-netrukst-cilveku-kuri-par-savu-valsti-joprojam-runa-tresaja-persona-14120161> (Skatīts 2019.5.01.)
- ³⁰ Sabiedriskie mediji bija galvenais Latvijas simtgades svinību organizatoru stratēģiskais partneris. Sadarboties bija būtiski gan precīzai ideju pārnesi sadrumstalatajā informācijas kanālu situācijā, gan no resursu efektivizācijas viedokļa. (Erts 2019)
- ³¹ Gaidot valsts simtgadi, Latvijas Institūts aicina latviešus visā pasaulē svinēt Baltā galdauta svētkus, *LV portāls*, 2016, 11. apr. <https://lvportals.lv/dienaskartiba/278179-gaidot-valsts-simgadi-latvijas-instituts-aicina-latviesus-visa-pasaule-svinet-balta-galdauta-svetkus-2016> (Skatīts 2019.5.01.)
- ³² Rozenberga M. "Baltā galdauta svētkos" aicina dalīties atmiņās par 4. maiju un apliecināt savu "PAR", 2016, 2. maijs. <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/balta-galdauta-svetkos-aicina-dalities-atminas-par-4-maiju-un-apliecinat-savu-par-a180866/> (Skatīts 2019.5.01.)
- ³³ *Latvijas Institūts*, 2016. <http://www.li.lv/lv/gaidot-valsts-simgadi-latvijas-instituts-aicina> (Skatīts 2019. 7.01.)
- ³⁴ Baltā galdauta svētki, 4. maija svinības. *LV100.lv*, 2017, 4. maijs. <https://lv100.lv/programma/kalendars/balta-galdauta-svetki-4-maija-svinibas/> (Skatīts 2019.3.01.)
- ³⁵ "Nekad nevienai kampaņai un tā saucamajiem *ground movements* nekas nav atstāts uz risku, ka gan jau cilvēki atnāks un paši salāsies. Kaut kādu minimālo masu saorganizē. Jo viņš ievēl pārējos. Viņš iedod toni. Pirmām kārtām, tu vari parādīt, kā to darīt, citādi tās interpretācijas ir ārkārtīgi lielas. Otrām kārtām, mūžīgi ir tas tauriņa efekts: tiem, kas arī grib pieslēgties, ir jāredz kāds, kas aktīvi pasaka: "Jā, mēs darīsim!" Tad tas iedod to drošības sajūtu, ka tu nebūsi tas viendienītis, kas pēkšņi viens pats visā Latvijā izgājis ārā ar baltu galdautu. [...] Un tu vienmēr izplāno ar vairākiem, kuriem tu liec par to arī runāt, un tad pēkšņi saslēdzas..." (Erts 2019)

- ³⁶ Par spēka zīmēm ezotēriskos pieņēmumos dēvē latviešu etnogrāfiskās zīmes (Dieva, Laimas, Māras utt.), to lietojumam piedēvējot aizsargājošas, maģiski spēcinošas un dziednieciskas īpašības.
- ³⁷ *Informācija medijiem. Baltā galdauta svētki 2016. gadā visā Latvijā. Norises vietas*. Rīga, 2016. (Latvijas valsts simtgades biroja sagatavotā informācija.)
- ³⁸ Raksta autore pateicas Lindai Pavļutai par iespēju ielūkoties svētku organizācijā iesaistīto institūciju iekšējā dokumentācijā.
- ³⁹ PAR 4. maiju pie balta galdauta #LV100 #mans4maijs (www.lv100.lv). *YouTube*, 2016, 17. apr. <https://www.youtube.com/watch?v=agFe0Bghh-I> (Skatīts 2019.15.01.)
- ⁴⁰ Baltā galdauta svētki 2017. *YouTube*, 2017, 25. apr. https://www.youtube.com/watch?v=xED_sSliavo (Skatīts 2019.15.01.)
- ⁴¹ Erts 2019.
- ⁴² Kultūras ministrija. Programmas pirmajā gadā būtiski pieaudzis valsts simtgadei veltīto norišu skaits, augusi sabiedrības un uzņēmēju iesaiste. *Ministru kabinets*, 2018, 9. maijs. <https://www.mk.gov.lv/lv/aktualitates/programmas-pirmaja-gada-butiski-pieaudzis-valsts-simtgadei-veltito-norisu-skaits-augusi> (Skatīts 2019.12.02.)
- ⁴³ Kaprāns M., Procevska O. *Latvijas sociālās atmiņas monitorings. Ziņojums Nr. 1*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2013. 34. lpp.
- ⁴⁴ Kaprāns M., Saulītis A. *Latvijas sociālās atmiņas monitorings. 2. ziņojums*. Rīga: Latvijas Universitātes Sociālās atmiņas pētniecības centrs, 2017. 47. lpp.
- ⁴⁵ Latvijas iedzīvotāji plāno svinēt Baltā galdauta svētkus. *KANTAR*, 2019, 2. maijs. <https://www.kantar.lv/latvijas-iedzivotaji-plano-svinet-balta-galdauta-svetkus/> (Skatīts 2019.10.05.)
- ⁴⁶ Skalbe K. *Runas un raksti*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2008. 211. lpp. (Raksts “Viena tauta – viena ģimene” publicēts laikrakstā “Jaunākās Ziņas” 1939. gada 14. oktobrī.)
- ⁴⁷ Häbermass J. *Postnacionālā konstelācija un demokrātijas nākotne*. Rīga: Zinātne, 2012. 30.–33. lpp.
- ⁴⁸ To, ka Baltā galdauta svētku komunikācijas pamatā nav etniskas hierarhijas un ka mērķauditorija, kas veiksmīgi sasniegta, ir arī Latvijas etniskās minoritātes – ne tikai krievi, bet arī baltkrievi un citi, intervijās apstiprināja atbildīgie kultūrpolitikas pārstāvji (Kaprāns 2019, Melbārde 2019, Pavļuta 2019). “Jaunā tradīcija ir atvērta visiem, tā nav izslēdzoša, tā ir iekļaujoša. Man liekas, ka tas ir jebkuras tradīcijas ilgtspējas pamatā. Ja tā spēj uzrunāt ikvienu – tad tā ir viena no veiksmes atslēgām.” (Melbārde 2019)
- ⁴⁹ Smits E. D. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB, 1997. 84. lpp.
- ⁵⁰ Turpat. 86. lpp.
- ⁵¹ Melbārde 2019.
- ⁵² KM Latvijas valsts simtgades biroja aicinājums iedibināt tradīciju 4. maijā svinēt Baltā galdauta svētkus gūst atsaucību sabiedrībā. *Latvijas Republikas Kultūras ministrija*, 2016, 3. maijs. https://lv100.lv/Uploads/2018/04/19/1462292875_796.pdf (Skatīts 2019.8.01.)
- ⁵³ Ar Baltā galdauta svētkiem ieskandina Latvijas simtgadi. *LV portāls*, 2016, 3. maijs. <https://lvportals.lv/norises/278746-ar-balta-galdauta-svetkiem-ieskandina-latvijas-simtgadi-2016> (Skatīts 2019.8.01.)
- ⁵⁴ Alsupe A. *Audumi Latgalē 20. gadsimtā*. Rīga: V/A Mākslas centrs, 2008. 158.–165. lpp.; Bīlenšteins A. *Latviešu koka celtnes un iedzīves priekšmeti. Otrā daļa: Latviešu koka iedzīves priekšmeti*. Rīga: Jumava, 2007. 13.–17. lpp.; Dumpe L. *Latviešu tautas ēdieni: Latvijas vēstures institūta etnogrāfisko ekspedīciju materiāli*. Rīga: Zinātne, 2009. 224.–265. lpp.; Jansone A. *Rotātās telpu tekstilijas Latvijā: 19. gs. beigas – 20. gs.* Rīga: Zinātne, 2004. 56.–63. lpp.; Kundziņš K. *Latvju sēta*. Stokholma: Daugava, 1974. 197.–198. lpp.
- ⁵⁵ Kultūras ministre Dace Melbārde paskaidroja, ka dziesmas tekstā saredzams pasaules mikromodelis ar saimes galdū centrā, savukārt galdauta aplāšana simbolizē svētības, drošības radīšanu savā dzimtā. Intervijas izskaņā ministre nodziedāja “Baltā galdauta tautasdziesmu”. (Melbārde 2019) Dziesma iekļauta brīvās gribas ansambļa “Stiprās sievas”, kurā dzied arī Dace Melbārde, 2018. gadā izdotajā kompaktdiskā (2.).
- ⁵⁶ “Zibens pa dibenu. Simts visu laiku labākie latviešu mūzikas albumi.” #111 “Ilgi”: albums “Agrie gadi” (2002), *LSM*, 2019, 12. febr. <https://naba.lsm.lv/lv/raksts/zibens-pa-dibenu/111-ilgi-albums-agrie-gadi-2002.a114740/> (Skatīts 2019.10.03.)

- ⁵⁷ Telefonsaruna ar Ilgu Reiznieci 2019.18.03. "Ilģu" vadītāja piebilda, ka sākotnēji kaunējusies izrādīt, ka daļa grupas repertuāra dziesmu tekstu ir pašas sacerēti, respektīvi, kompilēti no dažādu tautasdziesmu fragmentiem. Kuriozs esot prepozīcijas uz lietojums "Es apsedzu sav' galdiņu" tekstā, tas esot viņas aplami saklausītais latgaliskais aiz.
- ⁵⁸ *Jāņu dziesmas*. Sak. K. Riekstiņa. Rīga, 2011 (2012). 23. lpp. Pieejams: <http://www.dudajevagatve.lv/downloads/janu-dziesmas-v1.0-a4.pdf> (Skatīts 2019.10.03.)
- ⁵⁹ Māldere Ē. *3x3 Ziemassvētki. Praktiski padomi tradicionālu Ziemassvētku svinēšanai 21. gadsimtā. Ziemas saulgriežu grāmata*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2012. 45. lpp. Ieskaņojums pieejams: https://www.youtube.com/watch?v=GAIXMa2yRe0&index=3&list=PL_RQTzrepdJMMCWCM7IkHo21_p6b7jCf (Skatīts 2019.10.03.)
- ⁶⁰ Šai problemātikai pētījumos padziļināti pievērsies islandiešu folklorists Valdimars Hafsteins (*Valdimar Hafstein*). Sk.: Hafstein V. *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press, 2018. Pp. 29–45.
- ⁶¹ Greble V. Krāsu izjūta latvju dainās. *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*. Rīga: Zinātne, 1992. 159.–172. lpp.
- ⁶² Bar-Tal D. The Monopolization of Patriotism. *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*. Eds. D. Bar-Tal, E. Staub. Chicago: Nelson-Hall Publishers, 1997. Pp. 247–248.
- ⁶³ Baltā galdauta svētkos. *Latviešu folkloras krātuve*, 2017, 3. maijs. <http://lfk.lv/Balta-galdauta-svetkos> (Skatīts 2019.10.02.) Turpinās pētījums par svētkiem un svinēšanas paradumiem mūsdienās. *Latviešu folkloras krātuve*, 2018, 15. okt. <http://lfk.lv/Turpinas-petijums-par-svetkiem-un-svinesanas-paradumiem-musdienas> (Skatīts 2019.10.02.) Aptaujas publicētas vietnē jauta.garamantas.lv, LU LFMI Latviešu folkloras krātuves mājaslapā, LU LFMI sociālo kontu lapās, projekta sadarbības partnera – ziņu portāla "Delfi" platformā "Aculiecinieks" un citur.
- ⁶⁴ 2017. un 2018. gadā publicētas pavisam 15 "LFK jautā" ekspresaptaujas, kas veltītas svinēšanas paradumu izzināšanai mūsdienās: "8. marts", "April, april!", "Baltā galdauta svētki", "Jāņi", "Klusā nedēļa un Lieldienas", "Maija dziedājumi", "Mātes diena", "Mūsdienu kalendārs martā", "Patriotisma nedēļa", "Rudens svētki", "Strīdīgie maija datumi", "Svētki ziemā", "Valentīna diena", "Vasarasvētki", "Zinību diena". Baltā galdauta svētku aptaujā iesaistījies samērā neliels respondentu skaits, turpreti populārākās – ar ievērojamu dalībnieku pārsvaru – bijušas aptaujas, kurās vaicāts par sabiedrībā nevienuzīmīgi vērtētiem svinību brīžiem kā Starptautiskā sieviešu diena ("8. marts") un tā sauktā Uzvaras diena 9. maijā ("Strīdīgie maija datumi"). Aptauju aktivitāte analizēta Dignes Ūdres referātā *Contemporary Calendar: Virtual Ethnography as a Research Method for a Ritual Year* SIEF Rituālā gada darba grupas 13. konferencē *City Rituals* Bukarestē 2018.7.11.
- ⁶⁵ Timotija Tangerlini Skype prezentācija no Kalifornijas (ASV) *Developing the (thick) digital folklore archive* Igaunņu folkloras arhīva 90. jubilejas konferencē *Archives as Knowledge Hubs: Initiatives and Influences* Tartu 2017.26.09.
- ⁶⁶ LU LFMI Latviešu folkloras krātuves 53.–55. zinātniskajā ekspedīcijā, kas noris 2016. gadā Ziemeļlatgalē, 2017. gadā Piebalgā un 2018. gadā Sēlijā, teicējiem tika vaicāts, vai un kā svin "jaunos" svētkus – Valentīna dienu, Halovīnu, Baltā galdauta svētkus. Ekspedīciju materiāli: LFK [2212], [2220], [2230].
- ⁶⁷ Intervēti kultūras un citu nozaru speciālisti, kas bijuši iesaistīti Baltā galdauta svētku koncepcijas izstrādē un idejas īstenošanā: Jānis Erts, mārketinga speciālists, Baltā galdauta svētku komunikācijas stratēģis, 2019.19.02.; Mārtiņš Kaprāns, sociālās atmiņas pētnieks, Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Latvijas simtgades svētku radošās padomes (2014–2018) loceklis, kultūras ministres ārštata padomnieks, 2019.28.01.; Dace Melbārde, Latvijas Republikas kultūras ministre (2013–2019), 2019.6.03.; Linda Pavļuta, Latvijas Republikas Kultūras ministrijas Latvijas valsts simtgades biroja (2015–) vadītāja, 2019.14.02. Intervijas glabāsies LU LFMI Latviešu folkloras krātuvē, intervētājas un raksta autore fondā – LFK [2175].
- ⁶⁸ Pētījuma autora pateicas ikvienam, kas atsaucīgi sniedza viedokli vai dalījās Baltā galdauta svētku pieredzē izpētes gaitā, kā arī ļāva izmantot fotogrāfijas priekšlasījumu ilustrēšanai K. Barona konferencē 2018 "Tradīcijas un valsts" Rīgā (referāts "Baltā galdauta svētki: par, pret, atturas" 31.10.2018.) un SIEF Rituālā gada darba grupas 13. konferencē *City Rituals* Bukarestē (referāts *Calendric Customs: Latvian Perceptions of Inceptions* 2018.9.11.).

- ⁶⁹ Sarunās ar ārzemju kolēģiem rasts apstiprinājums, ka nacionālā karoga krāsu izmantošana kulinārijā, kā arī alkoholiskajos kokteiļos pēdējos gados strauji pieaugusi arī citās zemēs – Igaunijā, Lietuvā, Krievijā.
- ⁷⁰ Jēdziena *banālais nacionālisms* autors ir angļu sociālpsihologs Maikls Billigs (*Michael Billig*). Ar to saprotamas ikdienišķas nacionālās piederības reprezentācijas. (Billig M. *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications Ltd, 1995.)
- ⁷¹ Pavļuta 2019.
- ⁷² Erts 2019.
- ⁷³ To apliecināja arī Jānis Erts.
- ⁷⁴ Erll A. *Memory in Culture*. Palgrave Macmillan Memory Studies, 2011. Pp. 113–114.
- ⁷⁵ Piemēram, 2018. gada 25. aprīlī nedēļas žurnālā “Ieva” ietverta vizuāli krāšņa žurnāla numura sadaļa “Svinam Baltā galdauta svētkus!” (35.–44. lpp.), kurā receptes svētku galdam, padomi, kā uzaust savu linu galdautu, kā arī kāds dzimtas stāsts, kura centrā no paaudzes paaudzē mantotie galdauti. “Latvijas Avīzes” 2018. gada tematiskajā avīzē “Svinam Svētkus” līdzās tradicionālajām gadskārtām, Latvijas Republikas proklamēšanas dienai un moderniem svētkiem, kas jau ilgāku laiku pazīstami Latvijā, atspoguļoti “Baltā galdauta svētki – valsts atdzimšanas diena” (20.–22. lpp.).
- ⁷⁶ Pētījumā aplūkoti reģionālās preses izdevumi: “Alūksnes Ziņas”, “Auseklis”, “Bauskas Dzīve”, “Druva”, “Dzirkstele”, “Jaunais Vēstnesis”, “Kursas Laiks”, “Kurzemes Vārds”, “Kurzemnieks”, “Latgales Laiks”, “Liesma”, “Ludzas Zeme”, “Malienas Ziņas”, “Neatkarīgās Tukuma Ziņas”, “Rēzeknes Vēstis”, “Saldus Zeme”, “Staburags”, “Stars”, “Talsu Vēstis”, “Vaduguns”, “Ventas Balss”, “Vietējā Latgales Avīze”, “Zemgale”, “Zemgales Ziņas”, “Ziemeļlatvija”.
- ⁷⁷ “Tāpēc baudīsim brīvdienas visskaistākajā pasaules vietā – mājās – un kopā ar tuvajiem pulcēsimies pie viena galda, godinot savu valsti un tos, kuri palīdzējuši to radīt un nosargāt!” (*Vietējā Latgales Avīze*. 2018. 3. maijs. 1. lpp.); “Aicinām Jūs savā kopienā, ģimenē, pagalmā, draugu lokā un darba vietā 4. maijā svinēt Baltā galdauta svētkus! Uzklāsim baltus galdautus un svinēsim mūsu brīvību!” (*Saldus Zeme*. 2018. 3. maijs. 7. lpp.).
- ⁷⁸ Ir gan atsevišķi novadu preses izdevumi, kas pirmssvētku numuros noklusējuši Baltā galdauta svētkus (piemēram, 2018. gada gaidāmos svētkus nemaz nepiemin “Malienas Ziņas”, “Kurzemes Vārds”, “Ventas Balss”). Tāpat kopējā publicējumu korpusā netipiska ir ziņa parniecīgo svinību apmeklētību (Bērziņa A. Baltā galdauta svētkos Alūksnē maz apmeklētāju. *Alūksnes Ziņas*. 2018. 11. maijs. 7. lpp.).
- ⁷⁹ Petrenko B. Pie baltā galdauta. *Satori*, 2018, 4. maijs. <https://www.satori.lv/article/pie-balta-galdauta> (Skatīts 2019.11.02.)
- ⁸⁰ Drēže I. Vai Balto galdautu iniciatīva kļūs par tradīciju, rādīs laiks. *Liepājniekiem*, 2017, 4. maijs. <https://www.liepajniekiem.lv/viedokli/ineta-dreze-vai-balto-galdautu-iniciativa-klus-par-tradiciju-radis-laiks-201869> (Skatīts 2019.11.02.)
- ⁸¹ Sk.: Newmahr S. Sharing and Waiting on Facebook. *Popular Culture as Everyday Life*. Eds. D. D. Waskul, P. Vannini. New York: London: Routledge, 2016. Pp. 57–64.
- ⁸² Frost W., Laing J. *Commemorative Events: Memory, Identities, Conflict*. London; New York: Routledge, 2017 (2013). P. 163.
- ⁸³ Demakova H. Nacionālā identitāte, reliģija un kultūra. Ījabs I., Kusbers J., Misāns I., Oberlenders E. (sast.). *Latvija 1918–2018: Valstiskuma gadsimts*. Rīga: Mansards, 2018. 336. lpp.
- ⁸⁴ *L'histoire événementielle* – franču annāļu skolas vēsturnieku apzīmējums notikumam, epizožu vēsturei. Tai pretstats ir *la longue durée* vēsture jeb noturīgo, ilglaicīgo procesu diahroniska izpēte (vēsturnieka Fernāna Brodēla (*Fernand Braudel*, 1902–1985) ieviests termins).
- ⁸⁵ Melbārde 2019.
- ⁸⁶ Erts 2019.

Rita Treija

The Beginnings of the White Tablecloth Festival

Summary

Keywords: White Tablecloth Festival (*Baltā galdauta svētki*), Day of the Restoration of Independence of the Republic of Latvia, traditions, cultural memory, cultural politics, patriotism

The article explores a new tradition, the White Tablecloth Festival (*Baltā galdauta svētki*), in its early development phase. It was introduced at the national level by the Ministry of Culture of the Republic of Latvia and its partner organizations as a new and fresh form for celebration of the Day of the Restoration of Independence of the Republic of Latvia on May 4, 1990. It always had a place on the official calendar of holidays, through codified protocols, some ritual activities were carried out in narrow elite circles mainly inside the Parliament building and at the Liberty Monument in Riga; however, the Day was not widely celebrated by the general public in a broad ritualistic way. Launched on May 4, 2016, the White Tablecloth Festival was conceived as one of the large scale Latvia's centenary (2018) celebration projects.

The newly created White Tablecloth Festival tradition is based on a purposeful cultural memory strategy and encompasses objectives of strengthening patriotism and targeted collective memory guiding. Planned, implemented, and monitored by the experts of culture, politics, history, marketing and media, the White Tablecloth Festival tried to be an inclusive, simple, and not strictly regulated novelty. Having the white table setting as a unifying element and symbol of self-confidence and pride in the centre of the new tradition, other activities were proposed and demonstrated to people in Latvia and beyond. These included being together and sharing memories, singing together, enlivening old culinary heritage, documenting the holiday, and sharing photos on social media. People were invited to celebrate both in public spaces and in family settings.

The first four years of the White Tablecloth Festival demonstrate fluctuating dynamics in its celebration and precautious attitudes. Likewise, the audience reception of this tradition is also rather divisive. The controversial opinions have been shared mainly on social media. The arguments in favour of the Festival are: clarity of celebration form, sense of community, inclusiveness of everyone, the opportunity to celebrate with dignity and style. The main argument expressed against the new calendric practice is the danger of deprivation of the national history narrative along with substituting it with entertainment and consuming activities.

Mārtiņš Kaprāns

Tradicionālisms un nedrošības valoda Latvijas publiskajā telpā¹

Atslēgvārdi: ontoloģiskā drošība, tradicionālisti, riska sabiedrība,
publiskais diskurss

“Mana Latvija un mana tauta ir domāta kam labākam – pilnvērtīgai, skaistai, neapdraudētai nākotnei. Uzbrūkošās Rietumu “vērtības” tādu nākotni nenodrošina” – tā 2013. gada sākumā savā vēstulē “Neatkarīgajai Rīta Avīzei” rakstīja komponists Imants Kalniņš.² Toreiz, pēckrīzes atlabšanas laikā, Imanta Kalniņa vēstules pesimistiskais tonis un atklātās simpātijas pret kaimiņzemēs valdošo Vladimīru Putinu (*Vladimir Putin*) un Aleksandru Lukašenko (*Alexander Lukashenko*) raisīja sabiedrības neizpratni. Toreiz vēl retais varēja iedomāties, ka Kalniņa paustās bažas Latvijā pieņemsies spēkā, izplatīsies un pretendēs uz “jauno normalitāti”. Pirms sešiem gadiem vēl retais Latvijā nojauta, ka vilšanās pastāvošajā liberālajā kārtībā kļūs par globālās Rietumu skatuves galveno rekvizītu. Tolaik vēl Donalds Tramps nebija ievēlēts par ASV prezidentu un briti nebija nobalsojuši par *Brexit* – divi pasaules notikumi, kas tagad ir kļuvuši par redzamiem atskaites punktiem, kad Rietumos runā par izaicinājumiem liberālajai demokrātijai. Demokrātijai, pēc kuras Latvijas tauta ir tiekusies kopš Atmodas un kuru savā vēstulē kritizē Kalniņš, viens no Atmodas redzamākajiem iedvesmotājiem.

Apzinoties jaunās normalitātes globālo vārdu krājumu, šajā esejā es vēlos pievērsties lokāli veidotajam nedrošības diskursam, kas pēdējos gados Latvijas publiskajā telpā ir kļuvis aizvien pamanāmāks. Mani primāri interesē šā diskursa gramatika jeb strukturālie elementi, kas to ļauj atpazīt kā parādību. Taču man vienlīdz svarīga šķiet arī nepieciešamība izskaidrot, kādēļ šāds nedrošības diskurss ir radies un ko tas nozīmē plašākā mērogā. Tādējādi šo eseju veido divas daļas. Pirmā cenšas atbildēt uz jautājumu, kas ir Latvijas nedrošības diskursa objekti, uz ko šis diskurss tiek attiecināts, ko tas problematizē. Savukārt otrajā daļā tiek ieskicēti dažādi konceptuālie ietvari, kas varētu palīdzēt labāk saprast nedrošības diskursa rašanos un noturību.

Nedrošības rāmējums

Nedrošības publisko diskursu Latvijā veido cilvēki ar dažādu pieredzi, viņus vada dažādi motīvi, un viņi smeļas idejas dažādos konceptuālos avotos. Nedrošību viņi mēģina objektivizēt ar ģeopolitiskām, kultūrvēsturiskām vai psihoanalītiskām kategorijām.

Šo diskursu ir norūdījušas sociālpolitiskās aktualitātes kā Eiropas bēgļu krīze vai diskusijas par t. s. Stambulas konvenciju, kas izvirza priekšplānā specifiskākas tēmas un piedāvā skaidrāku ideoloģiskās pozicionēšanās pamatu. Šajā esejā uzmanību pievēršīšu tikai tiem nedrošības diskursa piemēriem, kas atrodami Latvijas mediju vēstījumos, lai gan, bez šaubām, daļa no šā diskursa ir radusies un attīstījusies sociālās tiklošanās vietnēs. Tāpat esejā apzināti netiek aplūkoti politisko viedokļu līderu izteikumi, jo tiem parasti ir pārāk tieša saikne ar kādu politisku partiju un tas pieprasa citādu analītisko pieeju. Respektīvi, iztirzājot politiku izteikumus, nāktos analizēt arī partejisko ideoloģiju un politisko komunikāciju, kas nav šīs esejas mērķis. Tādēļ uzmanība ir veltīta nosacīti autonomiem viedokļu līderiem, kas pārstāv kultūras jomu šā vārda plašākajā nozīmē. Tas, protams, nenozīmē, ka esejā aplūkotie izteikumi vai viedokļu līderi pretendē uz reprezentativitāti. Tieši otrādi – esejas vajadzībām apzināti ir izvēlēts neliels viedokļu līderu loks, lai tādējādi varētu vairāk uzmanības veltīt tam, kā tiek veidoti nedrošību un apdraudējumu saturoši izteikumi, nevis tam, kādas viedokļu grupas tie pārstāv vai cik bieži tie parādās publiskajā diskursā.

Analizējot Latvijas nedrošības diskursa veidotāju izteikumus, vispirms ir svarīgi pievērst uzmanību, kā tiek definēta pati problēma, kā tā tiek “ierāmēta”, kas tiek nosaukts par satraukuma vērtu “faktu” un kam tiek piešķirta apdraudējuma nozīme. Var izdalīt divus savstarpēji saistītus problēmu lokus, ap kuriem veidojas nedrošības valoda, un tie ir satraukums par liberālisma graužošo spēku un bažas par Latvijas valsts ilgtspēju. Tas gan nenozīmē, ka problēmas tieši šādi un tik skaidri vienmēr tiek definētas, taču tematiski radniecīgie izteikumi samezģojas un rada nozīmju tiklojumu, no kura izkristalizējas minētie problēmu loki.

Latvijā satraukumam par liberālisma graužošajām sekām ir diezgan sena vēsture, kas ietiecas iepriekšējā desmitgadē kultivētajos “sorosītu” un “liberastu” mītos. Taču pēdējos gados liberālisma dēmonizēšana ir atbalsojusies plašākā viedokļu līderu segmentā. Šajos viedokļos liberālisms nereti tiek atklāti problematizēts. Piemēram, vēsturnieks Harijs Tumans intervijās ir uzsvēris, ka liberālisms vairo egoismu un savtīgumu, kas samazina kopējo interešu un kopējā labuma iespējamību. Runājot par sašķelto Latvijas sabiedrību, Tumans norāda, ka “liberālā ideoloģija sludina: katrs pats par sevi, katrs lai pelna un bauda, kā var”. Šādi viņš liberālismu pretnostata civilizētas sabiedrības vērtībām, jo “princips “katrs pats par sevi” atbilst nevis civilizācijas, bet mežonības stāvoklim”.³ Tātad Tumana izmantotajā “egoisma rāmējumā” liberālisms tiek uzlūkots kā antisociāla ideoloģija, kas no Latvijas sabiedrības ir izskaudusi solidaritāti.

Līdzās vispārinošam negatīvam portretējumam liberālisma destruktīvā iedaba dažkārt tiek piedēvēta kādam specifiskam liberālisma paveidam vai teorijai, padarot to par galveno grēkāzi. Tādējādi parasti implicitā veidā “labais liberālisms” tiek nošķirts no “sliktā liberālisma”. Lai gan raksta ievadā citētais Imants Kalniņš tiešā veidā nekritizē liberālismu, viņa vērsšanās pret “Rietumu vērtībām” lielā mērā saskan ar liberālisma kritiķu nostādņēm. Kalniņš uzskata, ka Rietumu civilizācijas propagandētā vērtību sistēma, kurā “mēs spiežamies iekšā”, ir “pilnībā bankrotējusi”, jo tā “apziņas deģenerāciju sauc par progresu un tūkstošgadīgu cilvēces orientieru noārdīšanu par “rietumu vērtībām””.⁴ Šajā izteikumā

svarīgi pievērst uzmanību argumentācijas loģikai. Proti, lai gan Kalniņš kopumā ir daudz nosodošāks pret Rietumu civilizāciju nekā Tumans, īpaši pret tās politisko vēsturi, viņš, tāpat kā Tumans, pretnostata patieso Rietumu civilizāciju tām pseidovērtībām, kuras tiek nepamatoti pierakstītas šīs civilizācijas būtībai.

Psihoterapeita Viestura Rudziša uzskatos liberālisma kritika bieži mijas ar nicinājumu pret “noziedzīgo kreiso liberālismu” un feminismu, kas esot vērsti pret mūsu tautu un tādējādi iemiesojot liberālisma amorālo pusi. Kādā intervijā Rudzītis spriež, ka liberālisms un feminisms atomizē sabiedrību, izjauc to, sadalot sīkās sastāvdaļās.⁵ Rudziša galvenie pārmetumi bieži ir izteikti arhetipu valodā, un tie pievēršas tēva/vīrieša lomas mērķtiecīgai mazināšanai Latvijas sabiedrībā, kas izjaucot dabisko lietu kārtību. Šī pretdabiskā kārtība, pēc Rudziša domām, aicina: “Sievietes, kļūstiet par vīriešiem! Ejiet strādāt, taisiet karjeru, nedzemdējiet bērnus, gan pagūsiet.”⁶ Šādi, uzskata Rudzītis, “sievieti mēģina padarīt par vīrieti, lai viņa no tās nišas izstumj bioloģisko vīrieti. Tā ir ideoloģiska ofensīva, kam ir matriarhāls arhetipisks pamats”.⁷ Tradicionālo dzimumu lomu kārtības izaicināšanu kritizē arī Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas arhibīskaps Jānis Vanags, kas tajā saskata “sabiedrības pārveidošanu būtībā un pamatos”. Tiesa, Vanags uzsver, ka ierastās kārtības izaicināšanai nav saistība ar liberālismu, kas uzsver indivīda brīvību un vienlīdzību, bet gan ar multikulturālisma ideoloģiju: “Klasiskie liberāļi ir par nacionālu valsti, bet šie drīzāk par multikulturālismu bez robežām.”⁸ Vanags faktiski izmanto to pašu jau agrāk ieskicēto nošķirumu starp autentisko, paaudzēs pārmantoto liberālismu un tā pretmetu – tradīcijas un ierastās normas noārdošo multikulturālo un antinacionālo liberālismu.

Apdraudošā liberālisma stāstā itin bieži tiek izcelta arī tolerances problēma. Tolerance jeb iecietība ir viens no svarīgākajiem mūsdienu politiskā liberālisma atslēgvārdiem. Taču nedrošības diskursā iecietības atbalstītājiem tiek pārņemta pārprasta politkorektuma kultivēšana. Režisors Alvis Hermanis uzskata, ka liberālajā Eiropā jau kādu laiku valda politkorektuma terorisms, kas aizliedz lietas saukt īstajos vārdos. Tādēļ Alvis Hermanis augstu vērtē franču rakstnieku Mišelu Velbeku (*Michel Houellebecq*), jo viņš ir “viens no retajiem, kurš nerēķinās ar to, kā drikst un kā nedrikst, nerēķinās ar pārprasto politkorektumu”.⁹ Šeit atkal svarīgi pievērst uzmanību, ka Hermaņa kritika tiek vērstā nevis pret iecietību kā tādu, bet pret šīs iecietības radikālāko jeb, viņa vārdiem, pārprasto versiju, kas draud ar vārda brīvības ierobežošanu un pašcenzūru.

Savukārt Harijs Tumans nerunā par pārprastu toleranci, viņš politkorektumā *per se* saskata apdraudējumu un cēloni dažādu hierarhiju noplicināšanai. Kādā intervijā Tumans norāda, ka “politkorektums ir smuks apzīmējums ideoloģiskai dogmatikai, kas nosaka, par ko un kā drikst domāt un runāt. Un tolerance ir viena no šādām dogmām.”¹⁰ Latvijas Universitātes profesors Leons Taivāns, kas Latvijas publiskajā telpā ir bijis pamanāms ar izteikti kritiskiem viedokļiem par bēgļu uzņemšanu, kritizē iecietību pret kulturāli citādo, nodēvējot to par “pārprastu humānismu”. Viņa skatījumā atvērtība, “garīgā remdenība” un “abstrakts humānisms pret islāmu” un bēgļiem ir lielākais drauds Eiropas civilizācijai.¹¹

Bažas par Latvijas valsts ilgtspēju ir otrs problēmu loks, kas sistemātiski parādās nedrošības diskursā. Kā jau iepriekš norādīju, tas ir cieši saistīts ar graužošu liberālisma

tematiku. Tomēr argumentācijas kontekstu dažādība liek to aplūkot atsevišķi. Runājot par riskiem Latvijas valsts vai tautas pastāvēšanai, nedrošības diskursa dalībnieki visbiežāk uzsver vienojošu ideālu un vērtību trūkumu. Imants Kalniņš, kas, šķiet, ir visdziļāk sarūgtināts par pēcatmodas attīstību, uzskata, ka Latvijas tautai nav, pie kā turēties, nav ideoloģijas, un “arī paaudzei, kas izaugusi pēc neatkarības atgūšanas, nacionāla politika, nacionālas valsts traktējums, reāla neatkarība nav politiska prioritāte”. Līdz ar to, uzskata Kalniņš, Latvija ir “valsts bez nākotnes”.¹² Līdzīgs pesimisms caurstrāvo komponista Jāņa Lūsēna viedokli, kurā tiek kritizēta gan globalizācija, gan bezprincipiāla integrēšanās Eiropā. “Ja tā turpināsies, drīz vien viss beigsies. Latvija būs teritorija. Tas ir skaidri redzams, un neviens nevar apgalvot pretējo, jāskatās uz lietām reāli. Izšķīdisim kopējā rasu sajaukšanās procesā,” brīdina Lūsēns.¹³

Harijs Tumans arī spriež, ka ideja, kas varētu vienot Latvijas tautu, ir neskaidra un latviešu tautai ir niecīgas izredzes saglabāties. “Kā vienīgā ideja tautas vienošanai šobrīd tiek piedāvāta rusofobija,” uzskata Tumans, “bet tā ir destruktīva pēc būtības, un tai nav sakara ar kādu konstruktīvu nākotnes projektu. Projekta vietā ir divas savstarpēji konfliktējošas ideoloģijas. No vienas puses, tiek sludināts patriotisms kā nacionālas valsts pamats, taču vienlaikus tiek proponētas pretējas vērtības – nauda un bauda.”¹⁴ Atšķirībā no Imanta Kalniņa un Jāņa Lūsēna, kas galveno problēmu saskata nacionālās valsts idejas degradācijā, Harijs Tumans vienojošo nacionālo ideju trūkumu saista ar konfliktu starp vulgāru nacionālismu un antinacionālo liberālismu. Viņaprāt, neviena sabiedrība nevar ilglaicīgi pastāvēt uz šāda ideoloģiska konflikta pamata. Turklāt Tumans šādu konfliktu un patiesi nacionālas valsts neiespējamību uztver kā globālu, nevis tikai Latvijai raksturīgu problēmu, tādēļ arī viņa skepei biežāk ir globāls mērogs.

Nedrošības diskursa veidotāji ne tikai nosauc vārdā problēmas, bet arī cenšas reflektēt par to cēloņiem. Vispirms jau pats “pārprastais liberālisms” bieži vien tiek uzskatīts par galveno problēmu cēloni, jo grauj ierasto sociālo kārtību un nacionālas valsts ideju. Taču, aplūkojot šo rāmējumu detalizētāk, refleksijas par nedrošību parasti robežojas ar mājieniem par kādas iztēlotas grupas plāniem uzspiest savas vērtības un pasaules redzējumu, iznīcināt nacionālas valstis un tradicionālās attiecības starp sievieti un vīrieti. Lai identificētu šo visnotaļ abstrakto grupu, tai dažādos kontekstos tiek radīts konkrētības oreols, nosaucot to, piemēram, par liberālisma fundamentālistiem, feministēm, pseidoelīti, globalizācijas ideologiem, starpnacionāliem spēkiem, postmoderniem neomarksistiem u. c.

Tomēr kopumā izvirzīto problēmu cēloņi nedrošības diskursā zaudē konkrētību un paliek otrajā plānā, radot iztēli rosinošu un, domājams, samērā viegli apgūstamu sazvērēstības ideju slāni. Globālas sazvērēstības klātbūtnei pastiprina regulāri neskaidri mājieni, ka mēs jau zinām, kas un kādiem nolūkiem ar mums manipulē un uz kurām pogām spiež, bet vainīgos vārdos nenosauksim. Viestura Rudzīša teiktais ir trāpīga ilustrācija šim argumentācijas veidam: “Mediju telpa, augstskolas, kultūras telpa pārstāv kreisā liberālisma ideoloģiju. Tā tas ir Latvijā, un tā tas ir Rietumos. Šis process ir organizēts, tas nav tikai nejaušs. Grib likt saprast, ka visi sūdi sākas no stipra tēva.”¹⁵ Ik pa laikam sazvērēstību mudzēkli iegailas arī metafiziskas teleoloģijas motīvs – apdraudējums tiek reducēts līdz

spēkiem, kas atrodas ārpus jebkādas kontroles un Rietumu sabiedrību, t. sk. Latvijas sabiedrību, ved uz nenovēršamu bojāeju. Piemēram, Harijs Tumans intervijās vairākkārt atsauca gan uz Semjuela Hantingtona (*Samuel Huntington*, 1927–2008) 90. gadu sākumā formulēto “civilizāciju sadursmes” teoriju, gan uz Osvalda Špenglera (*Oswald Spengler*, 1880–1936) 20. gadsimta sākumā postulēto teoriju par Vakareiropas norietu, kas notiek saskaņā ar civilizācijas imanento garu un mērķiem.

Lai gan nedrošības diskurss Latvijas publiskajā telpā kopumā raisa drūmas un apokaliptiskas noskaņas, atsevišķi šā diskursa dalībnieki mēdz ieskicēt arī risinājumus, kā izkļūt no strupceļa. Kamēr Viesturs Rudzītis tikai aicina kreisajam liberālismam meklēt “ideoloģiskas pretzāles”, viens no viskonkrētāk izteiktajiem risinājumiem ir pieslēšanās “modernajam konservatīvismam”, uz ko aicina Alvis Hermanis. Šo ideoloģisko kategoriju Hermanis apraksta ar situāciju, “kad pēc satura tu esi lokāls, fundamentāls un pamatīgs, bet pēc formas drīksti būt ļoti brīvs”.¹⁶ Hermanis kādā intervijā pauž arī pārliecību, ka ne tikai politikā, bet arī “mūsdienu mākslas un sabiedrības avangardā tuvākajā laikā būs konservatīvisms, bet nevis tādā izpratnē kā senils naftalīns. Tas būs modernais konservatīvisms.”¹⁷

Jānis Lūsēns samilzušo apdraudošo problēmu risinājumu saskata vienotā patriotisma idejā nosargāt savu zemi un identitāti, kas palīdzētu izvairīties no izšķīšanas “kopējā rasu sajaukšanās procesā” un stiprinātu izpratni par to, ka dzīve nav tikai naudas pelnīšana.¹⁸ Harija Tumana izteikumi arī liecina, ka risinājums meklējams tradicionālajās vērtībās (dzimtenes mīlestība, gods un cieņa), bet jo īpaši viņš uzsver nepieciešamību par centrālo vērtību padarīt kopējo labumu, kuru, kā jau iepriekš uzsvēru, Tumans uzskata par pretmetu liberālisma vērtību kodolam. Šeit gan jāpiebilst, ka kopējā labuma jēdzienam ir svarīga vieta arī liberālismā, par to ir rakstījuši liberālisma klasiķi kā Žans Žaks Ruso (*Jean Jacques Rousseau*, 1712–1778) un Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*, 1806–1873).

Modernitāte un nedrošība

Kopš neatkarības atgūšanas Latvijas sabiedrība ir pieredzējusi ļoti straujus sociālo pārmaiņu ciklus, ko noteikusi vēlme ātri saraut saites ar padomju modernitāti un tikpat ātri pievienoties Rietumu modernitātes projektam. Pēdējais balstās politiskā liberālisma vērtībās un neoliberalisma ekonomiskajās praksēs. Šī koncepcija, kā rakstījis sociologs Ulrihs Beks (*Ulrich Beck*, 1944–2015), paredz nojaukt tradicionālās, no industriālās sabiedrības mantotās sociālās hierarhijas un pārdefinēt indivīda attiecības ar agrāko sociālo kārtību, piemēram, attiecības starp vīrieti un sievieti vai saikni starp šķirisko izcelsmi un indivīda dzīves izvēlēm. Detradicionalizācijas gaitā agrākās sociālās prakses ir aizstātas ar individualizētas sabiedrības morāli, kuras centrā, raksta Beks, ir “dzīvesstilu un dzīves veidu variēšanās un diferencēšanās, kas pretojas ar [...] šķirām, kārtām un sociālo stratifikāciju saistītai domāšanai”.¹⁹ Taču Rietumu modernitātes koncepcijā iekodētās sociālās pārmaiņas nozīmē arī pastāvīgas un daudzveidīgas nedrošības apziņas klātesamību.

Latvijas nedrošības diskursa veidotājiem lielā mērā nav pieņemama šāda detradicionalizācijas programma, kuru viņi reducē līdz atsevišķām Rietumu modernitātes ideoloģiskām

koncepcijām kā kreiso liberālismu vai feminismu. Arī “liberālisma” jēdzienu viņi bieži vien pieņem kā pašsaprotamu un nestrukturētu kategoriju, ignorējot tā vēsturiskumu un iekšējās pretrunas, kas veidojas nemitīgajā spriedzē starp pozitīvo un negatīvo brīvību. Tādējādi liberālisms tiek iztēlots nevis kā ideju kopums, kas veido mūsu ikdienu, sākot ar vārda brīvību un beidzot ar privātipašumu, bet gan kā visnotaļ ērts šablons grēkāža ieskicēšanai. Zīmīgi, ka Latvijas nedrošības diskursā reti ir sastopami kritiski izteikumi par ekonomisko liberālismu, īpaši tā saiti ar sociālās nevienlīdzības vairošanu un negatīvajām sekām, ko izraisa globālais tirgus, kapitāla plūsma un postindustriālā realitāte. Taču tieši uz šīm negatīvajām neoliberālisma sekām tiek lielā mērā balstītas t. s. Rietumu populistu politiskās stratēģijas, kurās arī var saklausīt Latvijas nedrošības diskursam līdzīgas tēmas.

Pēdējos gados daudzās Rietumu sabiedrībās par sevi likusi manīt iespaidīga reakcija pret neoliberālās ekonomikas izraisītajām sociālajām pārmaiņām, kas ir uztvertas kā pārmaiņas sliktākas dzīves virzienā. Tas daudzviet ir aktualizējis jautājumu par neoliberālisma “aizmirstajām” un “pamestajām” sabiedrības grupām. Rietumos ietekmīgais britu publiskais intelektuālis Timotijs Gārtons Ešs (*Timothy Garton Ash*) norāda, ka, izmantojot šo neapmierinātību, “populisti stāsta vienkāršotu stāstu par to, kā nacionālo tiltu pacelšana un “kontroles atgriešana” ļaus atjaunot iztēloto zelta pagātņi, laimīgās ģimenes un daudz tradicionālāku nacionālo kopienų”.²⁰ Latvijas populisma naratīvu caurvij līdzīgi vienkāršots stāsts, kuru pastiprina vietējās politiskās elites un politiskās sistēmas apsūdzēšana korupcijā un nekompetencē.²¹ Šāds populisms sazobē ar “neizdevušās valsts” vadmotīvu rod lielu atsaucību Latvijas sabiedriskajā domā, kas to, starp citu, izceļ uz citu Baltijas valstu fona.²² Lai gan Latvijas nedrošības diskurss ir demokrātiskas publiskās telpas leģitīma izpausme, tā veidotāji palīdz nostiprināt populistisko naratīvu, kas uzsver tautas demoralizāciju un agrākās sociālās kārtības sairumu.

Strukturālu sabiedrības saliedētības problēmu un to cēloņu reducēšana, bez šaubām, palīdz uzasināt Latvijas nedrošības diskursu, taču tā nevaic kopējo izpratni par to, ka detradicionalizācija Rietumu sabiedrībās ir daudzu paaudžu garumā noritējis process, par kura daļu ar novēlošanos ir kļuvusi arī Latvijas sabiedrība. Citiem vārdiem, mūsdienu Rietumu modernitātes stāvoklis nav saistāms ar kādu konkrētu ideoloģiju vai politisku spēku, bet gan ar sabiedrības tipu maiņu, kas nozīmē pakāpenisku visaptverošu transformāciju, kuras leģitimēšanā bijuši iesaistīti kā liberālie, tā konservatīvie spēki. Šādām sociālām pārmaiņām nav un nevar būt raksturīga tikai lineāra vienvirziena kustība, jo ikvienu paaudzi, kā jau savulaik uzsvēris sociologs Karls Manheims (*Karl Mannheim*, 1893–1947), definē un padara iespējamu tās iekšējā attiecību dinamika starp konservatīvo un liberālo paaudzes daļu.²³ Tādējādi Latvijas nedrošības diskursu var uztvert kā dažādu paaudžu konservatīvās daļas atbildi savu paaudžu liberālajiem pāriniekiem.

Manheima skatījums atgādina arī par plašāku mērogu, kurā modernitāte kļūst no vienskaitļa par daudzskaitli, proti, no modernitātes par modernitātēm. Sociologs Šmuels Eizenštats (*Shmuel Eisenstadt*, 1923–2010) ir izvirzījis ideju par “daudzveidīgajām modernitātēm” (*multiple modernities*), lai precīzāk aprakstītu atšķirīgos pasaules modernizācijas procesus. Starp daudzveidīgajām modernitātēm Eizenštats saskata arī paradoksālas līdzības:

fundamentālistu un tradicionālistu hegemoniskā pieeja var būt ļoti līdzīga “postmoderno” un “multikulturālo” kustību absolutizējošajai orientācijai, kas, piemēram, parādās dažādās politikorektuma programmās.²⁴ Līdzīgas paralēles ir novērojamas arī Latvijas nedrošības diskursā, it īpaši politikorektuma kritikā. Taču, manuprāt, Eizenštata koncepcijā svarīgāks par šiem paradoksiem ir pats analītiskais princips, ka antiliberālās idejas ir radušās pašas modernitātes, nevis tās premteta ietvaros. Modernitātes attīstība, skaidro Eizenštats, no saviem pirmsākumiem ir ietvērusi destruktīvas iespējas, kuras izmantojuši tās radikālākie kritiķi, piedēvējot modernitātei morāli destruktīvu spēku, tādēļ jau arī “Eiropas modernitātes kristalizācija un tās vēlākā izplešanās nekādā ziņā nebija miermīlīga.”²⁵

Ideja par modernitātes iekšējo dinamiku dod vēl vienu konceptuālu iegāni izvairīties no Latvijas nedrošības diskursa pretnostatīšanas Rietumu modernitātei. Drīzāk saskaņā ar Eizenštata nostādnēm Latvijas situācija kārtējo reizi apstiprina nedrošības diskursa transnacionālo raksturu, kas visā Eiropā ir būtiski samazinājis atbalstu Rietumu modernitātes liberālā ētosa avotiem – iecietībai, plurālismam un individualizācijai. Protams, Eiropas sabiedrību atšķirīgā vēsture rada atšķirības arī lokālajos nedrošības diskursos. Uz vienu šādu dalījuma līniju, piemēram, norāda politikas zinātnieki Ivans Krastevs (*Ivan Krastev*) un Stīvens Holms (*Stephen Holmes*), uzsverot, ka “Eiropas neliberālā noskaņojuma kodolu veido bailes no daudzveidības, bet šai daudzveidībai ir dažādas nozīmes Austrumos un Rietumos. Rietumeiropā neliberālais noskaņojums dzimst no bailēm, ka liberālās sabiedrības nav spējīgas tikt galā ar daudzveidību. Savukārt Austrumos aktuāls vispirms ir jautājums, kā jau saknē novērst daudzveidību.”²⁶

Ulrihs Beks uzskatīja, ka detradicionalizētajās vērtībās balstītā Rietumu sabiedrība radīs jaunas solidaritātes formas, kas sakņosies apziņā par pastāvīgiem katastrofiskiem modernizācijas riskiem un centienos samazināt šos riskus. Risku apziņa ir vērsta uz apdraudējumu, ko rada ekoloģiskā situācija, tehnoloģiju attīstība, starptautiskie konflikti vai administratīvi centieni iejaukties cilvēka privātajā dzīvē. Šo solidaritātes formu Beks uzskatīja par jaunas sabiedrības tipa jeb “risku sabiedrības” sākumu. Nedrošības diskursa dalībnieki Latvijas sabiedrību arī redz kā “risku sabiedrību”, taču ar “risku” viņi saprot pastāvošās kolektīvās identitātes un solidaritātes formu iziršanu, nevis dabas vai tehnoloģiskās katastrofas. Precīzāk, tie ir riski, ko rada tradicionālisma lomas samazināšanās vai pat izzušana. Tradicionālisms ir apziņas forma, kas izriet no pārliecības, ka ierastās sociālās kārtības un struktūru saglabāšana, nevis to pārskatīšana un vispārēja progresa atbalstīšana ir primārais drošības avots. Pamatvērtību nemainība un nacionālās identitātes noturība atbilstoši tradicionālisma loģikai rada un uztur nāciju/sabiedrību saliedējošu mērķapziņu, bet vērtību individualizācija vairo anomiju jeb apziņu par vienojošu normu un vērtību trūkumu un padara nacionālās savpatnības saglabāšanu bezjēdzīgu.

Latvijas sabiedriskajā domā ir vērojamas anomijas pazīmes, kas visspēcīgāk izpaužas priekšstatos par valsts ilgtermiņa mērķu neesamību un atsvešinātībā no kultūras un politiskās realitātes.²⁷ To ir būtiski sekmējusi pēdējā ekonomiskā recesija (2009–2011) ar masveidīgu emigrāciju un, kā to savā pētījumā ir parādījusi socioloģe Liene Ozoliņa, ar valsts atbalstītu Latvijas iedzīvotāju morālu disciplinēšanu pašiem uzņemties atbildību par darba zaudēšanu

un jauna darba atrašanu.²⁸ Latvijas nedrošības diskursa veidotāji detradicionalizētai sabiedrībai liek pretī komunitārisma vērtībās sakņotu sociālo kārtību, kas orientējas uz tautas ilgtspēju un kopējo labumu. Komunitārisms, īpaši labēji orientēts, uzsver pozitīvo brīvību, kuru politikas filozofs Jesaja Berlins (*Isaiah Berlin*, 1909–1997) saista ar atziņu, ka “ir pieļaujami un palaikam attaisnojami apspiest cilvēkus kāda mērķa (teiksim, taisnīguma vai sabiedrības veselības) vārdā.”²⁹ Tiesa, šeit svarīgi atgādināt, ka vismaz Alvja Hermaņa piedāvātā “jaunā konservatīvisma” ideja paredz arī būtisku lomu “negatīvajai brīvībai” jeb indivīda gribas trajektorijai un pašiniciatīvai attiecībās ar sociālo kārtību un tradīcijām. Tātad tradicionālismam Latvijas nedrošības diskursā tiek pieļauta arī individuālistiska forma, kas gan reti tiek apspriesta, jo parasti virsroku ņem sociāla un nacionāla mēroga refleksijas.

Pieņemot, ka tradicionālistu un posttradicionālistu diskursi balstās būtiski atšķirīgos priekšstatos, kas ir eksistenciālā satraukuma vērts, abiem apziņas fenomeniem tomēr ir kopīga tieksme aktualizēt drošību ontoloģiskā līmenī. Ontoloģiskā drošība, runājot sociologa Antonija Gidensa (*Anthony Giddens*) vārdiem, ir sociālo prakšu un rutīnu radīts drošs esamības ietvars, kurā mēs “pieredzam savu patību attiecībās ar cilvēku un lietu pasauli”. Gidenss ontoloģisko drošību attiecina uz pirmatnējo drošības līmeni jeb agrīnā vecumā iegūto paļāvību, ka “dabas un sociālo attiecību pasaule ir tādas, kādas tās šķiet esam”.³⁰ Tātad ontoloģiskā nedrošība rodas apstākļos, kad šī paļāvība zūd un attiecības ar cilvēkiem un lietu pasauli tiek sarautas. Lai labāk palīdzētu iztēloties ontoloģiskās drošības saikni ar tradicionālismā balstītu domāšanu, vēlos padalīties ar personisku epifāniju, kura, cerams, ļaus fenomenoloģiskā gaismā ieraudzīt, kā ierastās kārtības maiņa baro apdraudētības apziņu.

Epifānija

2011. gada rudenī Zaļenieku pamatskolā notika salidojums par godu skolas 130. jubilejai. Šajā skolā es mācījos no pirmās līdz devītajai klasei. Svinīgā vakara gaitā skolasbiedru vidū nobrieda doma apmeklēt veco skolas ēku, kas atrodas trīs kilometru attālumā no pagasta centra. Patiesību sakot, manā apziņā tikai šī vecā ēka arī saistās ar Zaļenieku pamatskolu, jo pašreizējā jaunā, mūsdienīgā ēka man ir sveša, turklāt to vairs nemaz nesauc par pamatskolu, bet par Zaļenieku Izglītības centru. Vecā skolas ēka tika uzcelta jau 19. gadsimta beigās, un deviņdesmito pirmajā pusē, kad es tur mācījos, Zaļenieku pamatskola Jelgavas rajonā bija vienīgā izglītības iestāde, kas tika apsildīta tikai ar skolas iekšienē esošajām malkas krāsnīm.

Dziļā rudens tumsā mēs sasniedzām veco skolas ēku, kura nu bija kļuvusi par privātīpašumu. Tajā naktī es šo trīsstāvēgo ēku pirmo reizi ieraudzīju citādāku – ar izdauzītiem logiem un aizaugušu pagalmu. Klases telpas, kuras savās atmiņās joprojām spēju dzīvi savienot ar skolas socializējošo un disciplinējošo garu, bija izpostītas, dažviet bija demonstēti ne tikai logu rāmji, bet arī ārienes fragmenti. Krāsnis, pie kurām ziemās starpbrīžos skolēni cīnījās par siltāko vietu, bija sabrukšanas stadijā. Pirms gada kāds jauniešs par šo

spocīgo ēku pat uztaisīja videoblogu ar nosaukumu “Terors pamestajā skolā”.³¹ Nekādu teroru gan videoblogā nemanīju, taču šis apzīmējums diezgan precīzi tver sajūtas, kādas arī manī atraisīja toreizējais skolas apmeklējums. Tas nebija terors tikai pret manas atmiņas materialitāti, bet arī vietu, kuru es līdz tam biju uzskatījis par tādu kā vietējās kopienas tradicionālās kārtības enkuru un, iespējams, par vienīgo vietu, kas mani vēl saistīja ar šo vietējo kopieni. Pamatskolas vecā ēka manā uztverē iemiesoja tradīciju un lauku tradicionālo struktūru, bet vienlaikus tā bija spogulis, kurā es biju paradīss redzēt daļu no savas esamības un ierastās lietu kārtības Zaļeniekos. Šis spogulis tagad pēkšņi bija manā acu priekšā sašķīdis, un, atceroties līdzīgas sajūtas no Fernando Pessoa (*Fernando Pessoa*, 1888–1935) dzejoļa *Lisbon revisited*, var sacīt, ka katrā šā spoguļa viedīgajā drumslā es redzēju vienīgi daļu sevis.³²

Nebūtībai nolemtā skolas ēka raisa ne tikai nostalgiskas sajūtas, bet arī domas par kopienas sairumu un tradicionālās kārtības izzušanu Latvijas laukos. Tās kārtības, kuru es pazīnu deviņdesmitajos. Jaunā kārtība man paliek anonīma, tādēļ tā drīzāk vairo mulsumu un nedrošības sajūtu, ka Zaļeniekos vairs nekad nekas nebūs, kā bijis. Šī sajūta neizgaist, pat ja es saprotu, ka pats taču esmu apzināti izvēlējis pamest šo “vecu pasauli”, tā palīdzot kaldināt jauno realitāti. Taču kopš šā salidojuma vakara esmu nedaudz apsēsts ar vēlmi apmeklēt pamestās Latvijas skolu ēkas. Dažās jau esmu pabijis, un arī tur ir pārņēmušas līdzīgas tukšuma sajūtas. Tukšumu Latvijas laukos, kuru tik labi atklāj pamestas skolu ēkas, ir trāpīgi konceptualizējusi sociālantropoloģe Dace Dzenovska. Viņas skatījumā šāds tukšums stāsta ne tikai par sociālajām pārmaiņām neolīberālās ekonomikas pavēnī, bet arī par afektīvu stāvokli, kas burtiski iemiesojas lauku cilvēka domās un uzvedībā, nostiprinot viņā nepārejošu izirstošu sociālo attiecību un eksistenciālas nedrošības sajūtu.³³

Ontoloģiskajai nedrošībai ir subjektīva sākotne. Kad nedrošības subjektīvās pieredzes sāk mijiedarboties, rodas pamats vienojošam nedrošības diskursam. Mana pieredze ar Zaļenieku pamatskolu izgaismo nedrošības subjektivitāti, kas, atklāti sakot, ļoti pietrūkst sociālo realitāti objektivizējošajā Latvijas tradicionālistu publiskajā diskursā. Iespējams, tieši apdraudētības subjektivitāte, tās atklāšana un kontekstualizēšana vislabāk palīdz saprast, kas kopīgs manam stāstam par Zaļenieku pamatskolas veco ēku, bijušajiem ASV ogļračiem, kas nobalsoja par Trampu, un tukšos Latvijas laukus pametušajam Raivim, kas tagad jau četrus gadus dzīvo Lielbritānijā vidienē – Mensfildā – un ir dziļi pārliecināts, ka Latvijas valsts viņu ir nodevusi un glābiņš ir meklējams tikai revolucionārās pārmaiņās.

Saprast tradicionālistus

Ja piekritam Kloda Levī-Strosa (*Claude Lévi-Strauss*, 1908–2009) domai, ka tradīcija šā jēdziena plašākajā izpratnē ir atgriezeniskā laika līdzeklis, kas saista ikdienas dzīves *durée* ar institūciju *longue durée*, tad tradicionālisma valoda ir tikpat pilntiesīga ontoloģiskās drošības diskursīvā prakse kā “katastrofisko civilizācijas risku” valoda detradicionālētājās kopienās, jo abi šie diskursi savā veidā tiecas uzturēt spēkā *longue durée* jeb sabiedrības nepārtrauktības apziņu.³⁴ Taču tradicionālisms var vairot ontoloģisko drošību, kamēr nav

zudis tā referents – ierastā kārtība un tradīcijas, kuras laika gaitā tomēr ir neizbēgami pakļautas pārmaiņām, kā tas redzams stāstā par Zaļenieku skolu.

Latvijas sabiedrība savos pamatos ir konservatīva un uz tradicionālismu orientēta, tādēļ var pieņemt, ka liela cilvēku daļa vēlas un spēj identificēties ar nedrošības diskursu.³⁵ Taču Latvijā ir arī vērā ņemams atbalsts posttradicionālistu diskursam, kurā savukārt tradicionālistu izteikumi tiek nereti uztverti kā apdraudējums, nevis pamatotas lielas sabiedrības daļas rūpes par savu nepārtrauktību. Tieši pie nedrošības diskursa kritiķiem es vēlos pakavēties šīs esejas nobeigumā.

Latvijas “tradicionālisti” publiskajā telpā, īpaši sociālās tīklošanās vietnēs, ir izpelnījušies asu kritiku. Kritiķu vidū bijuši gan sociālie un humanitārie zinātnieki, gan sabiedriski aktīvi cilvēki, kurus var nosacīti dēvēt par liberāļiem jeb par tiem, kuriem tradicionālistu sazvērēstības valodā tiek uzvelta galvenā atbildība. Šīs esejas apjoms neļauj detaļās iztirzāt sadursmes punktus, taču rezumējot kritika pamatā ir bijusi vērsta divos virzienos. No vienas puses, tā ir ierāmējusi tradicionālistu formulēto apdraudējumu kā morālu paniku, kuras avoti ir provinciālisms un/vai nacionālisms. No otras puses, cits kritikas virziens ir saistīts ar mēģinājumiem parādīt tradicionālistu uzskatu aplamās premisas vai neatbilstību faktiem. Tādējādi šajā kritikā ir savijušies kopā ideoloģiskās cīņas motīvi ar pierādījumos balstītiem argumentiem. Taču to visu itin bieži ir pavadījis pret tradicionālistiem vērsts sarkasms ar mērķi mazināt viņu paustā satraukuma nozīmību un leģitimitāti.

Dace Dzenovska nesēn publicētajā monogrāfijā ir centusies saprast, kādēļ politiskā liberālisma mācības Latvijā nav ļāvušas sasniegt apmierinošus rezultātus, padarot latviešus par pilntiesīgiem eiropiešiem. Dzenovska uzsver liberālisma ieviešanu jeb “tolerances darbinieku” ierobežotās pašrefleksijas (ie)spējas un nespēju atpazīt liberālisma ēnas puses nedz lokālā, nedz globālā mērogā. Polemizējot ar Latvijas nacionālisma diskursu un padomju mantojumu, liberāļi nav izjutuši nepieciešamību pēc paškritikas, kas ir notrulinājis viņu analītiskās spējas apjēgt Latvijas sabiedrības (un ne tikai Latvijas!) ikdienas prakses loģiku, kā arī liberālisma paša diferencējošo un hierarhizējošo raksturu.³⁶ Dzenovskas izteiktā diagnoze, kurā atbalsojas arī Eizenštata daudz plašākā kontekstā rakstītais par postmoderno un multikulturālo kustību absolutizējošo orientāciju, ir svarīgs arguments. Tas vispirms mudina saprast, nevis kritizēt Latvijas tradicionālistus un viņu veidoto nedrošības diskursu. Tāpat tas liek domāt, ka, iespējams, tieši kusalā liberālo viedokļu līderu paškritika ir palīdzējusi radīt to diskursīvo tukšumu, kuru šodien Latvijas publiskajā telpā aizpilda tradicionālistu nedrošības valoda.

Kopsavilkums

Šī esēja ir veltīta nedrošības diskursam, kas pēdējos gados ir kļuvis aizvien pamānāmāks Latvijas publiskajā telpā. Nedrošības publisko diskursu Latvijā veido cilvēki ar dažādu pieredzi, viņus vada dažādi motīvi, un viņi smēlas idejas dažādos konceptuālos avotos. Nedrošību viņi mēģina objektivizēt ar ģeopolitiskām, kultūrvēsturiskām vai psiholoģiskām kategorijām. Pēdējos gados šo diskursu ir norūdījuši arī sociālpolitiski jutīgi

notikumi kā Eiropas bēgļu krīze vai diskusijas par t. s. Stambulas konvenciju, kas aktualizējušas specifiskākas tēmas un piedāvājušas skaidrāku ideoloģiskās pozicionēšanās pamatu.

Esejā tiek analizēta nedrošības diskursa gramatika jeb strukturālie elementi, kas to ļauj atpazīt kā parādību. Taču vienlīdz liela uzmanība tiek veltīta centieniem izskaidrot, kādēļ šāds nedrošības diskurss rodas un ko tas nozīmē plašākā mērogā. Tādējādi eseju veido divas daļas. Pirmā cenšas atbildēt uz jautājumu, kas ir Latvijas nedrošības diskursa objekti, uz ko šis diskurss tiek attiecināts, ko tas problematizē. Savukārt otrajā daļā tiek ieskicēti dažādi konceptuālie ietvari, kas varētu palīdzēt labāk saprast nedrošības diskursa rašanos un noturību.

Esejā tiek parādīts, kā un kāpēc Latvijas nedrošības diskursa centrā atrodas liberālisma dažādās izpausmes. Tāpat tiek ieskicēti risinājumi, kurus nedrošības diskursa veidotāji piedāvā, lai izvairītos no sabiedrības atomizēšanās un Latvijas kā nacionālas valsts izzušanas. Skaidrojot nedrošības diskursa ģenēzi, esejā aicināts palūkoties uz šo procesu no ontoloģiskās drošības skatpunkta. Eseja kā centrālo argumentu izvirza ideju, ka Latvijas nedrošības diskursa veidotājus un viņu iztēlotos oponentus apvieno riska sabiedrības ietvars. Proti, abas viedokļu un vērtību grupas mobilizē riska apziņa par eksistenciāliem apdraudējumiem. Taču vienlaikus abos diskursos tiek problematizētas atšķirīgas risku grupas – kolektīvās identitātes iziršana vs. katastrofu riski –, kas nosaka arī atšķirīgus priekšstatus par sabiedrības solidaritātes pamatu.

Atsauces

- ¹ Raksts tapis ERAF atbalstītā pēcdoktorantūras pētniecības pieteikuma Nr. 1.1.1.2/VIAA/1/16/103 ietvaros.
- ² Kalniņš I. Vēstule visiem, kas grib sevi un savu tautu saglabāt. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 2013. 18./20. janv.
- ³ Veidemane, E. Harijs Tumans: Milēt dzimteni nozīmē darīt kaut ko tās labā. *Nra.lv*, 2017, 24. apr. https://nra.lv/latvija/207891-harijs-tumans-milet-dzimteni-nozime-darit-kaut-ko-tas-laba.htm?utm_source=tautaruna.nra.lv&utm_medium=site&utm_campaign=nralvLinks&utm_content=redirect (skatīts 2019.01.03.)
- ⁴ Kalniņš I. Vēstule visiem, kas grib sevi un savu tautu saglabāt.
- ⁵ Veidemane, E. Viesturs Rudzītis un Sarmīte Pika diskutē: Vai Latvijas sievietēm piedien upuru loma. *Nra.lv*, 2017, 8. nov. <https://nra.lv/latvija/227847-viesturs-rudzitis-un-sarmite-pika-diskute-vai-latvijas-sievietem-piedien-upuru-loma.htm> (skatīts 2019.01.03.)
- ⁶ Mengiša I. Viesturs Rudzītis skaidro, kas Latvijā sagājis šķērsām vīriešu un sieviešu attiecībās. *Jauns.lv*, 2017. 8. nov. <https://jauns.lv/raksts/sievietem/259745-viesturs-rudzitis-skaidro-kas-latvija-sagajis-skersam-viriesu-un-sieviesu-attiecibas> (skatīts 2019.01.03.)
- ⁷ Latkovskis B. Rudzītis: ja vīrieši nepretojas agresijai, viņiem jāmirst. *Nra.lv*, 2016, 12. feb. <https://nra.lv/latvija/163196-rudzitis-ja-viriesi-nepretojas-agresijai-viniem-jamirst.htm> (skatīts 2019.01.03.)
- ⁸ Veidemane, E. Arhibīskaps Jānis Vanags: Sabiedrībā notiek mulsinošas pārvērtības. *Nra.lv*, 2019, 2. marts. https://nra.lv/latvija/274204-arhibiskaps-janis-vanags-sabiedriba-notiek-mulsinosas-parvertibas.htm?fbclid=IwAR0ONWlx_5rrJ1iw4Ut21-fO6FzMAa4pouDYRpV877aJFhPJZZsnauUREwY (skatīts 2019.02.03.)
- ⁹ Adamaite U. Režisors Alvis Hermanis: Tas vairs nav smieklīgi. *Diena.lv*, 2016, 11. sept. <https://www.diena.lv/raksts/kd/intervijas/rezisors-alvis-hermanis-tas-vairs-nav-smiekligi-14153860> (skatīts 2019.01.03.)
- ¹⁰ Beinerte V. Kā atgūt valsti un nepazaudēt sevi. Saruna ar Hariju Tumanu. *La.lv*, 2017, 25. nov. <http://www.la.lv/ka-atgut-valsti-un-nepazaudet-sevi> (skatīts 2019.01.03.)

- ¹¹ Profesors Taivāns: “Nav ko cerēt uz saulainu nākotni – Eiropā uzvarēs musulmaņi”. *Jauns.lv*, 2017, 13. febr. <https://jauns.lv/raksts/zinas/31-profesors-taivans-nav-ko-ceret-uz-saulainu-nakotni-eiropa-uzvares-musulmani> (skatīts 2019.01.03.)
- ¹² Avotiņš V. Kalniņš: Rietumi un valsts ideāla pazušana. *Nra.lv*, 2015, 2. sept. <https://nra.lv/latvija/149351-kalnins-rietumi-un-valsts-ideala-pazusana.htm> (skatīts 2019.01.03.)
- ¹³ Beinerte V. Globalizācijas ideologi dara visu, lai mēs izšķīstu. Saruna ar Jāni Lūsēnu. *La.lv*, 2019, 24. febr. <https://www.la.lv/saruna-ar-jani-lusenau> (skatīts 2019.01.03.)
- ¹⁴ Beinerte V. Kā atgūt valsti un nepazaudēt sevi. Saruna ar Hariju Tumanu.
- ¹⁵ Mengiša I. Viesturs Rudzītis skaidro, kas Latvijā sagājis šķērsām vīriešu un sieviešu attiecībās.
- ¹⁶ Rozentāls A. Atlasīt “labos” un “sliktos” – tas ir stulbi. Saruna ar Alvi Hermani. *Diena.lv*, 2018, 12. marts. <https://www.diena.lv/raksts/viedokli/latvija/atlasit-labos-un-sliktos-tas-ir-stulbi.-saruna-ar-alvi-hermani-14193029> (skatīts 2019.01.03.)
- ¹⁷ Adamaite U. Režisors Alvis Hermanis: Tas vairs nav smieklīgi.
- ¹⁸ Beinerte V. Globalizācijas ideologi dara visu, lai mēs izšķīstu. Saruna ar Jāni Lūsēnu.
- ¹⁹ Beck U. *Risk society: towards a new modernity*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publication, 1992. P. 88.
- ²⁰ Ash G. T. Liberal Europe isn't dead yet. But its defenders face a long, hard struggle. *The Guardian*, 2018, 9. jul. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jul/09/liberal-europe-isnt-dead-struggle> (skatīts 2019.01.03.)
- ²¹ Auers D. Populism in the Baltic states. *The rise of populism: Lessons for the European Union and the United States of America*. Eds. A. Kudors, A. Pabriks. Rīga: University of Latvia Press, 2017. P. 151–167.
- ²² Kaprāns M., Mieriņa I. *Ideological polarization in Baltic societies. A cross-national survey report*. Rīga: Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia. Pieejams: http://fsi.lu.lv/userfiles/file/2019_ideological_polarization_report.pdf
- ²³ Mannheim K. The Problem of generations. *Biographical Research Methods*. Ed. R. Miller. Vol. 1. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2005. P. 177.
- ²⁴ Eisenstadt N. S. Multiple Modernities. *Daedalus*, 2000. 129 (1). P. 20.
- ²⁵ Turpat. Pp. 11–12.
- ²⁶ Krastev I., Holms S. Explaining Eastern Europe: Imitation and Its Discontents. *Journal of Democracy*, 2018. 29 (3). <https://www.journalofdemocracy.org/article/explaining-eastern-europe-imitation-and-its-discontents> (skatīts 2019.01.03.)
- ²⁷ Mieriņa I. Politiskā atsvešinātība un anomija mūsdienu Latvijā. *Apmaldījušies brīvībā: anomija Latvijas sabiedrībā*. Zin. red. A. Zobena. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2018. 56.–75. lpp.
- ²⁸ Ozoliņa L. *Politics of waiting: Workfare, post-Soviet austerity and the ethics of freedom*. Manchester: Manchester University Press, 2019.
- ²⁹ Berlins J. *Četras esejas par brīvību*. Rīga: Sprīdītis, 2000. 180. lpp.
- ³⁰ Gidenss E. *Sabiedrības veidošanās*. Rīga: ABC, 1999. 366. lpp.
- ³¹ Terors pamestajā skolā – Vlog #5, 2017, 16. apr. <https://www.youtube.com/watch?v=ScHjXs-HMLw> (skatīts 2019.01.03.)
- ³² Pessoa F. *Metafiziskais inženieris*. Rīga: Minerva, 2006. 42. lpp.
- ³³ Dzenovska D. *Aizbraukšana un tukšums Latvijas laukos: starp zudušām un iespējamām nākotnēm*. Rīga: Biznesa augstskola Turība, 2012.
- ³⁴ Sk. Levi-Strauss C. *The savage mind*. Chicago: The University Press of Chicago, 1966.
- ³⁵ Sk. Kaprāns M., Mieriņa I. *Ideological polarization in Baltic societies*.
- ³⁶ Dzenovska D. *School of Europeanness: Tolerance and Other Lessons in Political Liberalism in Latvia*. Ithaca, London: Cornell University Press, 2018.

Mārtiņš Kaprāns

Traditionalism and the Language of Insecurity in Latvian Public Sphere

Summary

Keywords: ontological security, traditionalists, risk society, public discourse

This essay focuses on the discourse of insecurity that has gradually become salient in Latvian public sphere. The discourse of insecurity in Latvia is created by individuals with different experience and motifs; they use different conceptual sources to express ideas. A sense of insecurity is objectified with geopolitical, civilizational, and psychoanalytical categories. The European refugee crises and discussions on the so called Istanbul Convention has tempered this discourse over the past years by introducing more specific themes and by setting more particular basis for ideological positioning.

Analytically, the essay reflects on the grammar or structural elements of insecurity discourse that define this discourse as a distinct phenomenon. Simultaneously, this analysis also intends to explain the origins of such discourse and to reveal its meaning in a broader context. Thus the essay has two parts. The first part examines the referents of Latvia's insecurity discourse, i. e. what this discourse is attributed to and what it problematizes. The second part outlines various conceptual layers that might facilitate the understanding of the advent and persistence of insecurity discourse.

In particular, the essay demonstrates why and how liberalism has become the centrepiece of the insecurity discourse. It also illuminates solutions that the actors of such discourse provide in order to avoid the societal atomization and disappearance of Latvia as a national state. The essay invites to look at the genealogy of the insecurity discourse from the ontological security perspective. In light of this perspective, the central argument is that the actors of Latvia's insecurity discourse and their opponents are united within the framework of risk society. Namely, both proponents and opponents are mobilized through risk awareness with respect to existential threats. However, different types of risks are problematized in both discourses – the disintegration of collective identity vs. catastrophic risks – that lead to diverging opinion on what the ultimate basis of societal solidarity is.

The Symbol of the Morning Star During the Third Awakening in Latvia (1986–1991): From Cultural Opposition to Non-Violent Resistance

Keywords: folk ornament, the Morning Star, non-violent resistance, eco-nationalism, cultural opposition

In 2018 Latvians celebrated their centennial of the foundation of the Republic of Latvia. This was also a time to remember that after 50 years of the Soviet occupation, independence had to be regained in the late 1980s and early 1990s. This is the historical path that all three Baltic countries—Latvia, Lithuania, and Estonia—shared. Events of those days, both in popular discourse and scholarly literature, are referred to as the Singing Revolution, thus pointing to the non-violent nature of the revolution and the importance of singing in these national cultures. In Latvia, the years from 1986 to 1991 have been named “the Awakening” or “the Third Awakening”¹ [*Atmoda, Trešā Atmoda*].

The Awakening is the name given to a number of political and social activities that embodied the longing to regain freedom lost after the Second World War, which became possible after the USSR’s general secretary, Mikhail Gorbachev, initiated the political reforms of *perestroika* and *glasnost*, leading to the restoration of the independence of the Republic of Latvia on 4 May 1990. As a non-violent resistance movement the Awakening involved many symbolic actions and symbols. The one that is probably the most recognized is the Baltic Way.² Powerful visual images were used by the supporters of independence claims. However, the most potent of them besides the revival of the red-white-red flag (prior to Soviet occupation, the official flag of the state) was the regular eight-pointed star or octagram. The eight-pointed star or “Auseklītis”, “Auseklis” in Latvia, is the symbol of the Morning Star. This symbol, which descended from a folk ornament, in its graphic, geometric shape came to embody the hope of national awakening and a wish for political independence. The Morning Star is not only inevitably tied to the Awakening, but also has deeper roots within Latvian culture and tradition of folk ornaments.

The importance of folk ornament in Latvia has been very visible in the last decade, especially in popular discourse, and there has also been a critical response from academia;³ nonetheless, the topic is somewhat stuck between esoteric, romanticized, and commercial interpretations. Based on in-depth interviews with participants and opinion leaders of the Awakening as well as published sources and public media materials, this article addresses

the following questions: How did the Morning Star become a symbol of the Awakening? What meaning did it carry on a personal level for those involved in the processes of the Awakening?

The cult of national symbolism

Symbols have had a long-standing relationship with revolutions and social movements, playing a key role in summoning and energizing societies for action. “Whether in largely illiterate nations or in the computer-savvy media age, the power of revolutionary symbols comes from their ability to encapsulate, in graphic form, the anger, aspirations, and commitments of the revolution,”⁴ states political scientist Sydney Tarrow, who has contributed to research on the power of social movements. Tarrow believes, that the revolutions that led to the collapse of the Soviet Union, have risen to a new level of interest among scholars in the symbolism of revolution, especially due to their non-violent character.⁵

Indeed, the Baltic path to independence in scholarly literature has often been described as non-violent in character.⁶ The non-violence and non-military resistance in the Baltic countries was expressed in a number and variety of forms that have been said to have “attested to the highly developed intellect, mentality and imagination of these nations.”⁷ Thus, consequently, many of these forms were symbolic in nature and performance.

In exploring the symbolic actions and meanings of the Awakening of the Baltic States, folklorist Guntis Šmidchens has done substantial work in analysing the role of singing in Baltic revolutionary movements in his book *The Power of Song: Nonviolent National Culture in the Baltic Singing Revolution* (2014). Investigating the relationship between nationalism, non-violence, and singing, he shows how the ability to take power without violence is a strength that comes from heritage:

The three national cultures provided Baltic activists with much more than ethnic solidarity. They contained a powerful arsenal of symbols that could inspire and sustain faith in nonviolent struggle. Connections between the ideology of nonviolence and Estonian, Latvian, and Lithuanian national identities reach back two centuries, drawing deep strands from the nineteenth-century works of native Baltic nation builders.⁸

The Awakening was a time when the Soviet version of history was revisited. A relevant step in this process was the commemoration of the victims of communist terror and deportations, the acknowledgment of the Molotov-Ribbentrop Pact, and the critique of the official Soviet interpretation that a socialist revolution in Latvia in 1940 had led to its voluntary incorporation into the Soviet Union. These and similar topics, forbidden before, now entered public discourse. Analysing how history became one of the main means for political mobilization, historian Vita Zelče has stated that this newly obtained and recovered knowledge of history fuelled the collective memory, turning it into a real force of society. She believes, “that was what united Latvians, made them gather by the Monument

of Freedom, by the banks of the River Daugava, to form the Baltic Way, to create their own calendar of celebrations and commemorations and the cult of national symbolism (the Morning Star, the red-white-red flag, etc.).”⁹ The “cult of national symbolism” is indeed an adequate label to capture the extent of the various symbols used and put on display during the Awakening. To illustrate the situation, in 1988 journalist Frank Gordon wrote:

[This] in Latvia is the year of emblems, symbols and ornaments. In the winds of summer, the red-white-red flag of free Latvia flaunted, Riga got back its blue and white flag and the Morning Star kicked of its walk of victory [...] In return—sickle and hammer—no and no! [...] Nobody longed for scythe within the cog-wheel and the red pentagram [...] Such a great strength even in the sceptical nowadays is inherent in these circles, crosses, stars and crescents, forked branches and hooks! These are not just magical symbols, they are callings to battle and guides that embody the hopes and longings of innumerable people.¹⁰

The collective memory created the myth of the future—the ideal of the interwar period Latvia became the aim of the Awakening.¹¹ This is true also regarding folk ornament and partially explains why they held such great appeal during the Awakening—there had been a strong tradition of the folk ornament in the interwar period. Their origins were searched in Latvian mythology, and they were used extensively out of their traditional context of folk costume and crafts, gaining the status of a national symbol; the use of these ornaments was manifested in various forms. For example, the interior of the Ambassadors’ Accreditation Hall in Riga Castle (residence of the President of Latvia since 1922), was designed by Ansis Cīrulis (1883–1942) and decorated with folk ornament including the Morning Star.¹²

The new interest in folk ornament also meant a return to their mythological interpretation which found a great appeal among the general public.¹³ Re-evaluated discourse on the history instituted public interest and discussion on the use of folk ornament. The interest of society was also triggered by two other events: first, in 1980 a documentary *Lielvārdes josta*¹⁴ [The Sash of Lielvārde] was released that proposed the idea that folk ornaments on the sash contained a message that could be decoded. The second was in 1986 when carved symbols were discovered on the rock Virtaka near the River Brasla,¹⁵ that even today raise discussions on their meaning. These events together with the re-evaluated discourse on the history that made links to the interwar period of Latvia contributed greatly to the cult of national symbolism. Nonetheless, the history of the Morning Star as a symbol reaches further back in the past.

The origins of the symbol

To understand where the meaning and capacity derived to elevate the Morning Star as a symbol of the Awakening, first, a linguistic step back in the history needs to be taken. Although the focus of this article is the visual form of the Morning Star, it is not fully comprehensible without the linguistic accounts and an insight into its mythological

interpretation. In Latvian mythology, the Morning Star [*Auseklis, Auseklītis*] is a male celestial deity, usually associated with the planet Venus. The Morning Star is also a good example of the human fascination with links between astronomy and mythology. Surely this fascination is not something unique to Latvia since astronomical allusions and references are woven throughout the cultural heritage of many civilizations.¹⁶

Scholar of religious studies, Haralds Biezais (1909–1995), who is the author of the most complete analysis of the Morning Star in folk songs and Latvian mythology, has stated that linguists have used the word in a dual meaning—as a Morning Star (Venus) and as the dawn or Aurora.¹⁷ First mentions of it can be found in works by Baltic German authors, namely, in Latvian dictionaries, dating back to the 17th and 18th centuries. The first to use the name “Auseklis” with the meaning of the Morning Star was the Baltic German Lutheran theologian Georg Mancelius (1593–1654) in 1638.¹⁸

The Morning Star is one of the three most often mentioned celestial deities, following the Sun and the Moon. Folk songs, however, are the only folklore genre where he is present.¹⁹ The character of the Morning Star was formed by mythically interpreting the real Morning Star, the planet Venus.²⁰ The idea that folk songs could depict certain astronomical occurrences has been quite compelling both to scholars and folklore enthusiasts as well. The former mostly believe that the astronomical equivalent of the Morning Star is the planet Venus, whereas the latter have suggested Sirius²¹ or even Mercury.²²

Venus is the third brightest object in the sky, following the Sun and the Moon; accordingly, the planet has had much attention, and thus is an example of the close interrelationships between astronomy and culture. Because of the movement of Venus's orbit, the planet is only visible in the early morning or early evening; therefore, Venus gets interpreted as both the morning star and the evening star.²³ Just like the Moon, Venus undergoes phases and is at its brightest as a crescent, and this brightness is remarkable, so people have been fascinated with it since ancient times.²⁴

It was not only scholars of mythology or folklore who found it compelling to associate the Morning Star with Venus. For example, an article dedicated to astronomy, published in 1913, explains the movements of Venus and the possibilities of observing the planet, uses poetic comparisons and references to folklore:

Beautiful Venus is our Earth's closest sister in our common Mother-Sun's planetary family. She is the dearest star to us, children of the Earth, because she is the brightest, the most beautiful... Not in vain she has inherited the name of the goddess of the beauty—Venus, she is worthy of wearing this name. [...] In the native tongue of Latvians she bears the beautiful name—Auseklis.²⁵

In their analyses of the Morning Star in folk songs, scholars have made references to the lunar Indo-European myth—the wedding of the Sun and the Moon or the cycle of the Heavenly wedding. In this context, the ancientness of the myth is emphasized.²⁶ However, the visual interpretation or ornamental form in comparison to that, is not that ancient at all. As with other mythological ornaments, contemporary esoterically oriented

practitioners root the origins of the pattern of the Morning Star in the pre-Christian period (before the 13th century) of Latvia. Historians disagree claiming that the pattern of the star is not encountered among the Baltic tribes that used to inhabit the territory of Latvia, and it only appears in the 16th–17th century.²⁷ The star pattern is considered a characteristic to Finno-Ugric folk ornament, and thus, was adopted by the neighbouring Latvians. In the 20th century, this ornament became popular as a pattern for mittens throughout Latvia. Nevertheless, mythological folk songs in no way reflect or describe the actual ornaments used in folk crafts. Therefore, it must be noted that the folk did not use the same name for the planet and for the ornamental pattern of the star until the beginning of the 20th century. Rather, the Morning Star as a synonym for the ornament of the eight-pointed star was first used by the researchers of the ornament in the 1930s, and only then it spread among public from the written sources.²⁸

The interwar period: an attribute to the authoritarian regime

During the course of the 20th century, several changes of political regimes took place. As a justification of legitimacy, each of these authorities created a new edition of the historical message and symbolic environment.²⁹ The Morning Star was attributed to a number of them. After the foundation of the Republic of Latvia in 1918, the Morning Star, among other folk ornaments, served well for the purpose of creating the visual and symbolic identity of the new state. In the 1930s Latvia, along with other European countries, saw a wave of authoritarian regimes. Thus, the Morning Star became the official symbol of the authoritarian regime's favoured, voluntary paramilitary Latvian Guards Organization [*Latvijas Aizsargu organizācija*]. The Second World War brought the Soviet occupation in 1940, then the Germans in 1941 and the Soviets again from 1945 to 1990. During the years of the occupation, the Morning Star resided mostly in folk crafts and in exile, only to return convincingly with the first breeze of the Awakening that carried with it many meanings constructed during the interwar period.

The visual interpretation in the form of a geometrical symbol of an octagram aligned linguistic and mythological versions of the Morning Star during the interwar period. It was a time when national symbols and identity were actively sought for. Folk ornament gave one of the answers to the quest for Latvianness. The most seminal publication in the interwar period addressing the question of the folk ornament was *Latvju raksti* [Latvian patterns] (1924–1931). There the name “Auseklis” when addressing the star pattern, was not yet used; however, an interpretation of the pattern of the eight-pointed star as having magical powers was offered, calling it a “symbol of light against the darkness”, and stating that the star can be added to magical, enchanting, archaically religious, sacred symbols.³⁰

One of the main sources to offer the mythological interpretation of ornaments is a book *Latviešu ornamentika* [Latvian ornaments] (1923) by Ernests Brastiņš (1892–1942)

who was an artist and founder of the Latvian neo-pagan religious movement *Dievturi* [literary: God keepers].³¹ The name “Auseklis” is not yet used in the book; however, the belief about the benevolent qualities of the ornament is there:

A starry pattern in the folk beliefs has magical meaning because it protects from evil. According to folk superstition, when the sun sets, all kinds of misfortunes and sicknesses walk around and impose on people. So as a safeguard in the dark nights, when there are no stars, the symbol of the star is useful.³²

During the interwar period, the Morning Star became the official symbol of the Latvian Guards Organization [*Latvijas Aizsargu organizācija*, LAO]. The LAO (founded in 1919) was a voluntary paramilitary organization, similar to those in Finland [*Suojeluskunta*], Estonia [*Eesti Kaitseliit*], Lithuania [*Šauliu Sajunga*] and Poland [*Zwiazek Strzelecky*]. In the interwar period, it was the largest mass organization in Latvia. 15 May 1934 was a turning point in the history of Latvia—it became an authoritarian state governed by Kārlis Ulmanis (1877–1942) (see Figure 1). The LAO grew to be an organization patronized by the authoritarian regime receiving its support and attribution.³³ Besides maintaining peace and order, the LAO also cultivated patriotism, through the care and consolidation of national culture. To this end, a wide range of cultural education and propaganda was carried out. The LAO organized celebrations of the state, numerous courses, social gatherings, excursions, concerts, and theatrical performances. The LAO units also had numerous choirs, orchestras, theatre troupes, and even established libraries.³⁴ The LAO became a recognized organization in cultural life, receiving not only moral support from the state but also the ways and means.³⁵ It could be surmised that the symbol representing this organization also became favoured. The Morning Star was used on the flags of the LAO, as well as on pins, awards, sportswear, planes, uniforms, etc. Many mass scale cultural and sports events were organized by the LAO, like the *Nationwide Festival of Folk Dance and Gymnastics*, especially large in numbers in 1937 and 1939, when the huge patterns of the Morning Star were formed on the field by the hundreds of participants (see Figures 3 and 4).

The importance of a unifying symbol seems to have strengthened with the advent of the authoritarian regime. This period in the history of Latvia has been critically evaluated by contemporary historians;³⁶ however, it also must be stated that in the collective memory, this period was and still is inseparably tied to national, economic, cultural growth and somewhat glorified. Nonetheless, when the Morning Star appeared in the Awakening, reference to the LAO was not made, at least not in the public or press, whereas on a personal level it may have been different. Furthermore, the role and dissemination of the symbol in both cases is opposite. In the interwar period, it was acknowledged as one of the national ornaments that later on became utilized by the authoritarian regime—imposed top to bottom. Contrary to that, during the Awakening the symbol was used in opposition to the Soviet regime, was popularized by the general public, and did not become an official symbol even when the independence of the Republic of Latvia was reinstated.

One of the first notions to use the Morning Star as a symbol of the renewal came from the Latvian human rights defence group, *Helsinki-86*, which is considered to have been one of the first public initiatives towards the Awakening.³⁷ In 1987 *Helsinki-86* began to publish an independent socio-political, literary and religious samizdat magazine “Auseklis” [The Morning Star]. The image of the eight-pointed star was used on the cover of the magazine.³⁸ In the first issue, it was stated that this was the first uncensored periodical in Latvia since 15 May 1934, when Ulmanis came into power.³⁹ Ironically enough, the editors had chosen one of the authoritarian regime’s favourite symbols.

The Green Awakening: ecology of the soul and eco-nationalism

The Morning Star as a warrior against the darkness is one of the symbolic meanings taken from interwar interpretations and represented in the new light during the Awakening. Only this time it was not the literal darkness of night, but the metaphorical oppressing darkness of the occupation regime. The Morning Star embodied the hope of rebirth. A student wrote in 1989 commenting on the events of those days:

Land wrapped up in the grey sheets of the fog, slumbers in the night sleep. Not even the tiniest leaf moves. Yet the vault of heaven is anticipating something. Then suddenly on the eastern horizon, a star starts to glint! My elderly mother says to me: ‘Look, daughter, the suffering of the night is over. You are still unsound, but it definitely will get better, because the Morning Star has arisen.’ Indeed, I feel that it has gotten better.⁴⁰

The first glimpses of change prior to the Awakening had been connected with environment protection. The Morning Star became the official symbol of the first non-governmental organization of environment protection in Latvia, the Environment Protection Club [*Vides aizsardzības klubs*, VAK]. Founded in 1987, it was of crucial significance during the Awakening. A number of scholars have pointed out that the Awakening started with environmental concerns. In Estonia it manifested as oil-shale pollution and phosphate mining; in Lithuania, nuclear risk due to Ignalina power plant;⁴¹ and in Latvia it was the River Daugava hydroelectric dam spurring public debate. Political scientist Juris Dreifelds claims that the process of rebirth began with a reassertion of commitment to Latvian heritage (folklore movement) and concerns with ecological issues.⁴² Similar thoughts have been expressed by other scholars: “During the initial phase, the most important dimension was clearly that of ecology, of worries about radically deteriorating natural environment.”⁴³ Environmental threats were seen as a result of the Soviet regime, so protests against them were the first of all protests against the Soviet system. This part of Awakening is also referred to as the Green Awakening [*Zaļā Atmoda*]. Actions of the Green Awakening were interwoven with deep symbolic representations that constituted Latvian identity and employed many national symbols, the Morning Star being just one of them.

As a public issue, ecology only emerged in the final years of the communist rule as a part of Gorbachev's *perestroika* and *glasnost* and as a component of the country's nationalist movements.⁴⁴ Yet, already the late 1960s and 1970s was a time of nascent environmental consciousness in the Soviet Union as it was elsewhere in the world.⁴⁵ Detailed analysis of these activities in Latvia has been provided by political scientist Katrina Z. S. Schwartz, who claims that already from the late 1960s on, Latvians had begun to denounce threats to their cultural landscape.⁴⁶ In 1976, famous and praised Latvian poet Imants Ziedonis (1933–2013) founded the Great Tree Liberation Movement [*Dižkoku atbrīvotāju grupa*, DAG] with the idea that great trees, especially oak trees, holding a symbolic significance in Latvian cultural and natural landscape, should be protected against undergrowth and reclamation. On a practical level, this was a group of mostly urban intellectuals who made weekend trips traveling to rural locations “to ‘liberate’ great trees from undergrowth, restore old manor parks, and establish new decorative plantings—in short, to tend the neglected Latvian ethnoscape”.⁴⁷ The DAG was a form of “soft dissent”—“not only against the technocratic utilitarianism of Soviet agricultural policy, but implicitly against Soviet occupation in general”.⁴⁸ However, the DAG was not a mass movement, but rather an extended group of friends and is usually not considered as part of the Awakening. For all that, this is a good example of environmental protection having roots in the understanding and appreciation of local cultural heritage, which makes a connection to the iconic symbols of Latvianness.

The first sprouts in the form of protest during the Green Awakening are usually associated with an article in the weekly cultural newspaper *Literatūra un Māksla* [Literature and Art] protesting against the construction of the River Daugava hydroelectric dam. The article, *Thinking About the Destiny of the River Daugava*, was published in 1986 by journalists Artūrs Snips and Dainis Īvāns. Īvāns later became the leader of the Latvian Popular Front [*Latvijas Tautas fronte*]⁴⁹ and an iconic symbol of the Awakening himself. This article marked not only the beginning of the Green Awakening, but also became a political vehicle for Īvāns. As with the oak trees of Ziedonis, the River Daugava, the largest river in Latvia, is a national symbol. “We, as well as you, need a real, alive River Daugava, our mother, [...] the river of our destiny, the national pride of the republic, that has so many poetry and folk songs dedicated to it,”⁵⁰ was written in the article. After that, a stream of critique against the project continued both in the circles of intellectuals and throughout Latvia, “a public letter-writing campaign generated some 700 letters with 30,000 signatures, representing an unprecedented burst of grassroots dissent.”⁵¹ The hydroelectric dam project was cancelled in 1987.

However, on an organizational level, it was the Environment Protection Club, founded in 1987, that really ushered the era of the Green Awakening. The VAK had two forerunner organizations. It started as a small movement in 1970, the Club of the Creative Youth [*Radošās jaunatnes klubs*, RJK], which was organized under the Young Communist League. There was a desire to tidy up cultural heritage locations such as monuments

and especially churches that, due to ideological reasons under the Soviet rule, had been abandoned, used for practical reasons, or desolated. The informal atmosphere of the club including campfires, singing, and a sense of community made people want to continue even after the RJK was abolished in 1984 due to the restoration of the cross of the church in Vāne which proved to be too much for the Soviet system. So the same people gathered to form an informal organization, the Monument Protection Centre [*Pieminekļu aizsardzības talku centrs*, PATC], which later became the VAK. The charismatic and inspiring leader of all three of these movements was Arvīds Ulme (1947), who became the president of the VAK in 1987 when *perestroika* provided an opportunity to officially register the organization.

When I met him for an interview, Ulme said that “practically, the movement was one and the same—the RJK, PATC and VAK. The same people, same energies, same inspirations continued, only with greater involvement of people.”⁵² When the VAK was founded, they already had 37 divisions all over Latvia. However, what might have started as an urge to save local heritage and spend time with like-minded people, turned into a serious social movement concerned with environmental issues. Ulme remembers, that in one of the gatherings in the countryside, he noticed that there were no bees in the field of dandelions.⁵³ That gave him the inspiration to turn to environmental issues, and moreover that “gave more legal foundation to gather.”⁵⁴

Ulme believes that symbols were significant at that time, especially in what he refers to as the mental world:

Maybe not with the mind, but with mental understanding, there is something that gives you energy like that, that you want to gather around it, around symbols. It is hard to explain why symbols have such energy, but all the time, all over the world, they have been used. Not simply because of the ostentation, but because there is some kind of inner necessity. There was a need for something that would unite. Not with words. But well, in a spiritual manner.⁵⁵

The RJK’s symbol was made in black and white, depicting two heralds on horses with large horns, calling people to gather. For the PATC it was the sun-eating dragon: “It was understood instantly, the dragon is the regime, Latvia is the sun.”⁵⁶ Since the foundation of the VAK, their symbol has been the Morning Star, an idea which arose from Ulme’s brother Juris visually playing with the letters of the VAK abbreviation. The upper vertical branch was green, the lower red and the horizontal ones were in white. The green colour symbolized life and environmentalism; the red could be explained in two contradicting explanations—love or communism, or more concretely—the Soviet regime. “Yet primary it was the greens against the reds. You could see it immediately, greens against the reds.” White stood for “the Gospel of future and brotherly love”. With this Ulme emphasizes the ethnic factor: “The Russians, the Roma, everybody joined in on those gatherings [...] not one against the other, but in brotherly love.”⁵⁷ He remembers that there were divisions in the VAK where people spoke only Russian but it was not a problem, and he believes that the ethnic separation only started with the barricades.⁵⁸

Everyone who joined the VAK got a VAK identity card and a metallic Morning Star badge (see some other examples Figure 2). Ulme recalls that the first ones were made by a jeweller who did this on his own initiative and with no remuneration. Though people also found ways to produce the symbol on their own (see Figure 5):

The Morning Star is very potent. In different variations, it gained ground very well, so to say like a fire in the dry grass. In all the divisions of the VAK, where something was organized, the Morning Star was there. Very beautiful.⁵⁹

The Morning Star was not the only visually potent symbol used by the VAK. In addition to the Morning Star, their official symbol was the flag of green-white-green colours. The colours of the flag were arranged exactly in the same proportion of those in the Latvian state flag, which at that time was still forbidden to use. Therefore, in the photos or television screens, which then were dominantly in black and white, the flag looked like the forbidden red-white-red. The VAK also organized symbolically powerful mass events like *Prayer by the Sea*, *Rally of the Black Flags*, demonstration in Mežaparks to support the revival of the national flag, rally against the construction of the metro in Riga, etc. For Ulme, the Morning Star represented the very Awakening itself:

It was a phenomenon that one symbol could take over all the profundity of the Awakening. It was not just about the environment, the metro, the Communist Party or anything else. The Morning Star was the one to give depth, it was something Latvian, some kind of soul, kind of an ornament of the soul.⁶⁰

Ulme's approach to the environment was and still is somewhat philosophical. He believes that physical degradation is a consequence of moral degradation, so efforts were made to encourage a moral awakening as well. For example, the VAK organized the Green School, which included lectures on philosophical topics. Environmental protection, first of all, was a question of morality and ethics, at least for Ulme. In the manifest of the VAK, it was stated that:

The protection of the environment is a question of love. To protect something genuinely, one must genuinely grow fond of it first. Yet not only the air but water and land are also poisoned. Our relationships, our thoughts and our hearts are also poisoned. Estrangement, nonchalance, selfishness etc. has driven us to disregard other persons, let alone the River, the Tree, the Air [...] The only alternative, the only counterforce to the degradation of the environment is the improvement of one's own and one's nation's soul, nursing of love, compassion and sympathy in oneself and the community.⁶¹

For Ulme, the environment had always been perceived in the broader sense, as he himself calls it the "ecology of the soul". The Green Awakening was a phenomenon present in many former Soviet countries, but after the transformation into independent states, green movements mostly dissolved. Ulme though has stayed faithful to his ideals and, up until now [2019], he has remained the president of the VAK. Even though the VAK in terms of

numbers is in no way even close to those during the Awakening, it still actively engages in environmental issues.

The sudden boom of environmental movements and their disappearance after the collapse of the Soviet Union, has led to the coining of the term “eco-nationalism”, which comprises the idea of synthesis of environmentalism, national identity, and the struggle for justice. A number of other authors have used the term to analyse the independence struggles in former Soviet republics.⁶² The author of this term, Jane I. Dawson, drawing on case studies in Russia, Ukraine, Lithuania and Armenia, has stated that environmental movements which emerged during the perestroika, “represented far more than simple crusades for environmental purity”. She believes that, in reality, those were political movements because they were not fighting for an abstract environmental principle, but rather it was a battle to protect their land and people from concrete environmental threats imposed by the Soviet rule.⁶³ One of the key points behind Dawson’s argument is that once opportunities for mobilization on political platforms broadened, “the need to hide the nationalist cause behind a more benign surrogate evaporated and [...] by 1990, environmental activists across the former USSR were jumping ship” and displaying their political ambitions openly. Another important point in Dawson’s research is the connection she makes between environmentalism and national identity:

[B]ecause environmental activists could appeal not only to popularly held environmental values but also to people’s sense of national identity and community, the environmental movements of the perestroika period attracted far broader constituencies than would otherwise have been the case.⁶⁴

This was also the case with the VAK and the Green Awakening. Nevertheless, it is important to note that even though the activities of the VAK were mainly connected with the protest against the Soviet rule in general, the concerns for nature were very real, since the hazards were also just as real. Looking back at their 30th year anniversary, the VAK has formally stated that their task was environmental protection, but on a practical level the reasons were political, because the massive campaigns, demonstrations, and rallies clearly stated that these were political activities.⁶⁵ However, after the initial phase of the Awakening, the VAK did not turn into a political party but rather chose other ways to address environmental issues. By raising the awareness of nature, ecology, and environment, eco-nationalism in Latvia has employed a wide range of national symbols, the Morning Star being just one of them. In such a way they made their appeal on a large sector of society and inspired people to gather in demonstrations, sign petitions and express their opinions in public.

Nationwide poll: *On the Question of National Symbols*

Some of the battles towards independence were won with the help of symbols, and some had to be won for the symbols. One of these was the revival of the legitimate display

of the red-white-red Latvian flag that joined with other state symbols such as the national anthem and the coat of arms. As already mentioned, often the Awakening in the Baltic States in scholarly literature has been analysed in the framework of the non-violent resistance movement. Some of these non-violent forms of action were flower-laying ceremonies, organized mass protests like the Baltic Way, meetings, demonstrations, campaigns of petition signing that resulted in the collection of thousands of signatures, and also the display of national symbols; and “these unconventional, non-military forms of resistance totally caught off guard the hard-bitten and repressive governing apparatus of the Soviet state”.⁶⁶

One of the questions on the agenda since the beginning of the Awakening was the one on the national symbols of the state, first and foremost the flag. From today’s perspective, living in an independent state, where national symbols, some would claim, are displayed too often or too freely, it seems even unimaginable, how much it meant to see the Latvian red-white-red fluttering again. The first unauthorized displays had already happened when the topic was raised on a more official level. Responding to the mood in public and through discussions among intellectuals, a special subcommittee was formed (1 July 1988) under the Latvian Soviet Socialist Republic (LSSR) Supreme Council’s Working group for the improvement of the LSSR Constitution and other legislative acts of the Republic, that had to offer a proposal on the national symbols. This went hand in hand with a nationwide poll *On the Question of National Symbols*. The forerunner and public face of the issue was one of the opinion leaders of the Awakening, chemist Jānis Stradiņš (1933). In August 1988, in the newspaper *Padomju Jaunatne* [Soviet Youth] he called out, inviting everyone to express an opinion on the national symbols:

Still vivacious was the opinion that the red-white-red flag is defended mainly by extreme nationalists or by the youth that misconceives the history. That’s why we wanted, even somewhat incomplete, to find out the public opinion [...] I invited people to express thoughts on the red-white-red symbol, as well as to speak on the question on the Latvian traditional symbols (the Morning Star, etc.), and on the renewal of the regional and city symbols.⁶⁷

The situation in all three Baltic countries regarding flags was similar; from being forbidden, through a number of non-violent actions, flags were restored. This made Guntis Šmidchens view the Baltic flags as signifiers of non-violence: “They gave the Singing Revolution the visual symbol of self-recognition that is critical to non-violent mass movements.”⁶⁸ The same can be said about the Morning Star; it definitely served as a means for visual self-recognition (see Figure 6).

After the poll, in the same newspaper, Stradiņš concluded that “the responsiveness turned out to be quite unforeseen”.⁶⁹ In total, 11 251 letters⁷⁰ were received with 123 473 signatures. Out of all those who expressed their opinion, only 179 rejected the red-white-red flag. Not everyone expressed their thoughts on the national ornament, but out of those who did, 21% or 25 787 votes were received pro Morning Star, for it to be acknowledged as a national ornament. Hence, the Morning Star became the absolute

winner of this poll, leaving behind symbols like the oak tree garland, three stars,⁷¹ the Sun, the Tree of Austra, and many others.

Like the flag, folk ornaments were perceived as something to be restored and revived. The question was also discussed in the Latvian Cultural Foundation [*Latvijas Kultūras fonds*, LKF]. Its leader at that time was the previously mentioned poet Imants Ziedonis. In the LKF, intelligentsia expressed their thoughts on the topic as well, calling folk ornaments the “today’s scriptures of rebirth”. Ziedonis himself claimed that “the very ancient Morning Star” together with the ornament of the Sun, had to be recognized as the main traditional ornament. Some of the other pro arguments for the Morning Star was that it was “very Latvian and generally-humanitarian scripture that [was] consistent with the spirit of our time” and that “the Auseklis as a Morning Star could symbolize future, hope, and rebirth.”⁷² Afterwards, Ziedonis addressed people in the press, inviting them to look beyond visual aspects of the ornament, and search for a deeper meaning:

It is time to bring out the Morning Star and explain it to the world and to define, why we Latvians call upon it. It is time to explain Jumītis [spirit of the fields], the Sun and the ornament of the grass-snake in the worldly framework. Let those ornaments speak to us not only in the manner of aesthetic beauty but in the deeper existential grasp of their meaning.⁷³

In a similar way, Stradiņš shared his contemplations:

As a natural scientist, there were moments when it seemed strange to me, the earnestness and deep engagement with which people wrote about ornaments, symbols, national birds and animals. It seemed like we had returned to the epoch of national romanticism [...] I understand that there is a deep meaning to all of it; maybe this is the way we compensate for the technocracy which caused a loss of individuality, or to the threats to our national identity?⁷⁴

The result of this poll, as well as the work of the subcommittee, concluded with the LSSR Supreme Council’s Decree on the Culturally Historical Symbolism of Latvian Nation in 1988. The Decree acknowledged the red-white-red flag as legitimate and stated that it could be used not only as a flag but also as a pennant, emblem, badge, etc., and it was allowed to be displayed on national holidays, work and family celebrations, commemorative days, as well as various cultural and mass events. The Decree consisted of four points, and the third one, directly intended towards folk ornament, stated that the LSSR Supreme Council decides to “support the proposal to use Latvian traditional culturally historic symbols, ornament motives, and compositions (the Morning Star, the Sun, etc.).”⁷⁵ With the Decree came a resolution on the uses of culturally historic symbols. Regarding the ornaments, it stated that the Latvian SSR Culture Committee and the Institute of History of the Latvian Academy of Sciences should give the society an objective, historically grounded justification of culturally historic symbols and traditional ornaments. After that, a separate law on the flag of the state was adopted in 1990, which was revised in 1991, 1994, 1995 and finally in 2009. Nowadays there are separate laws for the national anthem and the coat

of arms. By contrast, the question of traditional folk ornaments since then has not been the subject of official legislation.

Folk ornament as cultural opposition

Dainis Īvāns (1955) was one of the two journalists who wrote the River Daugava hydroelectric dam protest article. One of the most known and beloved activists and opinion leaders of the Awakening and the leader of the Popular Front of Latvia, ex-politician, is currently [2019] still involved in journalism, and, as proclaims himself – a “live exhibit” at the Museum of the Popular Front of Latvia. His story of the Awakening is closely linked with the Morning Star. He believes that the Awakening, in general, was a time for rejuvenation of the symbols which had remained latent during the occupation, as an opposition to the Soviet culture and the regime in general:

[W]e, Latvians, needed to identify, what is our symbol, with how do we differ from what we were attempted to be turned into—what was already announced in the Congress of the Communist Party—that we are made into a Soviet nation, where everyone soon will speak in the same Soviet language. And then, this search for difference led to this symbol [the Morning Star, D.Ū].⁷⁶

Clearly, this critical engagement with the Soviet rule can be defined as cultural opposition. Comparing the definitions of “dissidence” and “cultural opposition”, scholars have stated that “dissidents addressed mostly political questions, while the participants in cultural opposition movements were more engaged with cultural questions,” that, however, does not exclude that fact that political dissidence and cultural opposition overlapped and often supplemented one another.⁷⁷ Cultural opposition can also be seen as a part of non-violent resistance, the latter leaning towards the politicized forms of opposition, the former, “to various ethnic and cultural movements that were tolerated by the government, such as the youth sub-culture, informal intellectual-artist communities, or heritage protection groups.”⁷⁸ A good example is the previously discussed Environment Protection Club, which started as a heritage protection group, resorted to environment protection, and finally provided the means for social mobilization, which turned into a mass protest against the Soviet regime.

The Morning Star as a symbol that represents cultural opposition found its manifestations into various forms and shapes (see Figure 7). On a practical level the essential importance was for both, amateur and professional, craftsmen’s work that creatively embodied the idea of the Morning Star. Crafted by hand, these mementos were often given as gifts to the leaders of the Awakening movement. Īvāns remembers one of the first that was given to him; it was a gift from a stained-glass artist. The Morning Star was made in stained-glass, meant to be hung from one’s home window. Following that, several more Morning Star pins were gifted to him during the years of the Awakening. Other activists of that time had the same experience. For example, Sandra Kalniete, one

of the most devoted activists of the Popular Front of Latvia, diplomat, politician and writer, in her memories on the Awakening, has written that once upon a return to the building where the office of the Popular Front of Latvia was located, she found a surprise waiting for her:

Someone had left me a beautiful coffee cup, painted with the Morning Star and my initials. I have been drinking coffee from it for years. It has accompanied me on the far away paths, which I had to take over the course of life. I still don't know who gave this present to me, but I am deeply grateful. That night, I used the cup for the first time, while after the events of the day I wanted to have a sip of cognac.⁷⁹

Returning to Īvāns, his visual image during the Awakening was marked by his tousled, thick hairstyle and his knitted sweater with Morning Stars (see Figure 8). The sweater is now on permanent exposition at the Museum of the Popular Front of Latvia. The sweater was a gift to Īvāns, hand-knitted by Anastasija Runkovska, who was not a personal acquaintance, but a supporter of the Popular Front of Latvia. It was given to Īvāns at the first council meeting of the Popular Front of Latvia. Īvāns recalls that he displayed the gift right away:

There was the grey background and those three stars, Morning Stars, like comets with their tails, rising up. So I improvised and showed the sweater publicly. [...] So I said that: 'A beautiful story has been knitted in this sweater—there is the Latvian grey or silver colour like the wagtail,⁸⁰ and the streaks of light as the three Latvian regions Latgale, Vidzeme and Kurzeme are rising up. It means that the morning will be here soon, the morning has already dawned.'⁸¹

The sweater became a symbol itself. Īvāns used to wear it often, even at official, international meetings instead of a suit, which probably would have been more appropriate for the official protocol. He believes that his casual style fascinated people, especially those not belonging to the Soviet bloc: "The sweater was a message that this was not some Soviet employee arrived, that this was something totally different."⁸² One of the foreign occasions where Īvāns wore the sweater was the first Baltic Assembly (13–15 May 1989). That was the meeting of the Baltic Independence movements (the Popular Front of Estonia, *Rahvarinne*; the Popular Front of Latvia, *Tautas Fronte*; and the reform movement of Lithuania, *Sąjūdis*)⁸³ in Tallinn. "Recently I watched a cinema chronicle, and there were Savisaar⁸⁴ from Estonia and Landsbergis⁸⁵ from Lithuania—in such respectable suits, and me in the middle with thick, tousled hair and that sweater with Morning Stars,"⁸⁶ says Īvāns. However, it was not a pretentious move, Īvāns believes that it carried a deeper meaning and represented some of the realities:

It spoke volumes about Latvia. That the process in Latvia is different and more based on the symbols, on the faith and hope, since on a practical level, pragmatic level the reality in Latvia was the murkiest, comparing to Estonia and Lithuania. Maybe that is why we needed and required those symbols much more.⁸⁷

The opinion that “Latvia was the Baltic Republic which suffered the most from the rapid Soviet industrialization” has also been expressed in the scholarly literature.⁸⁸ Industrialization, of course, had a damaging impact on the region’s social, economic and ecological situation. Therefore, in Latvia as in other Baltic countries initiatives of cultural opposition were directed towards preserving local traditions and the natural environment.

Besides the work of craftsmen, cooperative societies also played an important role in the distribution of the Morning Stars. Related to that, Īvāns recalls events in the USSR’s Congress of People’s Deputies in 1989. Before the Congress, one of those cooperative societies⁸⁹ voluntarily, on their own initiative, and without any charge brought to Latvian delegates of the Congress a whole box of beautifully enamelled Morning Star pins for them to wear in the Congress in Moscow. Moreover, the cooperative society had also thought about the neighbouring Baltic countries and produced the Morning Star pins for them as well: for Latvians the vertical line of the Morning Star was in the colours red-white-red of the Latvian flag, one of the horizontal ones was in the colours of the Estonian flag, the other in Lithuanian. For Estonians, the main, vertical line was in their colours, and Lithuanians – in theirs. Īvāns recalls:

So we handed them out to the other Baltic deputies and everyone pinned them on. The first reaction to this from Russians, from the Soviet authority party, was, that, look, ‘what villains those Balts are, they have their Morning Stars instead of our red flag pins!’⁹⁰

To continue, Īvāns remembers that the moment when they gave out those pins, the Chairman of the Presidium of the Supreme Soviet of the Estonian SSR Arnold Rüütel⁹¹ came up to him. Since they gave the pins to the participants of the Baltic Popular Fronts only, but he, as Īvāns claims, even though a supporter of *Rahvarinne*, was elected from the Soviet nomenclature, and thus had not received one. So Rüütel walked up to Īvāns and asked: “But why don’t you give one to me as well? I also want one!” And so he pinned one on as well.⁹²

As to why culture and symbols played an important role in the Awakening, Īvāns has his version. He believes that there is “something” in the culture that restores self-confidence, which was oppressed during the years of the occupation. That “something” works yeast-like, and in the right conditions can be put in motion again:

From today’s perspective, I think that the Morning Star, like any other ornamental symbol that has tremendous strength, that during the occupation it had a kind of national yeast preserved in it. Because it is very Latvian, it is very powerful, it is directed towards the future. So I think, from what could it all [the Awakening, D.Ū.] have started, since as if all had been destroyed? [...] My generation was born 10 years after the war, parents had been either deported, repressed or filled with terror, Soviet school... but suddenly it all happens! So I see it as a kind of mental yeast that has been inscribed in culture. And this yeast might as well have hidden in the Morning Star.⁹³

The origins of cultural opposition can be located “within a symbiotic relationship with the regime: the disappointment and the conflict that were provoked by limitations on

the freedom of one's professional or creative activity".⁹⁴ The cultural opposition subsisted in a grey zone, engaging in negotiations with the regime over interpretations of cultural heritage, language, and history.⁹⁵ Memories of Īvāns attest to this:

Somewhat even unwittingly it started with doing what was allowed. But at the same time, we acknowledged ourselves. Nobody could forbid the Morning Star. We employed a completely blameless ornament, but at the same time we said something with that.⁹⁶

After the Awakening

One of the things that characterized the mood during the Awakening was an emotional upheaval. It has been stated by many actively involved in the transformation processes, for example: "The word 'magic' best describes the period of time known as the era of the Awakening."⁹⁷ It has been compared to something that one can experience only once in a life, some kind of marvel, "I know no greater wealth than this wonder that was a gift by the destiny to us all—the Awakening."⁹⁸ Symbols had a way of fuelling this feeling of spiritual and mental solidarity. Philosopher Maija Kūle, emphasizing the role of the symbols in the Awakening, has written:

The melodies of songs, people joining hands along the Baltic Way armed with no more than the symbol of the Morning Star pinned to their breasts, gave the political movement a unique spiritual aura. The power of an aura cannot be juxtaposed with the power of arms, but it is just as significant as the power of life versus the power of death.⁹⁹

However, this feeling about the importance of symbols and symbolic actions has not stayed uncontested and it is not something experienced by all. In this way Jānis Škapars (1927), one of the leaders of the Popular Front of Latvia, has stated that these, "are delusions, that are being enhanced by certain observers trying to glorify the events by some poetic legends that begin to affect the people's conscience not as a perception, but as reality." He believes that this is what has happened with the term the "Singing Revolution": "Yes, we sang songs, but this was the revolution's romantic part. In reality, independence was regained through a lot of hard work and a bitter battle between two powers."¹⁰⁰

When asked whether the Morning Star carried any meaning to her personally, Sandra Kalniete (1952), one of the leaders of the Popular Front of Latvia, answered, "No, it didn't have any relevant role—the dynamics and hardships of political processes took so much energy, time and strengths, that there was no time to think about exterior."¹⁰¹ For her, the symbols with the greatest importance were the restored national anthem and the flag. Despite the fact that the Morning Star was not relevant to her personally, she believes that it was, "one of the expressions of the common spirit of the Awakening. [...] one of those manifestations how we could visually show our identity—to what we belong

and what we are.” Rooting the question in the historical relationships that Latvians have had with this symbol, “that is not just the symbol of the Awakening, it is something much bigger, broader and deeper,” Kalniete emphasises the meaning of the folk crafts:

That was the way how to preserve what was so cherished to us [...] the KGB might have thought, that this kind of ‘letting off the steam’ is necessary—let them weave those blankets and embroider those pillows, just let them carry one. But in reality, that was the part of how people strengthened themselves and then when the first chances opened up with the new politics of Gorbachev, that is how it happened since that energy had been accumulated.¹⁰²

There is no evidence that folk ornaments would have been officially forbidden in the Soviet period as it was with the flag; however, there are sources that mention that the use of the Morning Star was unwelcome,¹⁰³ despite the fact there are plenty of examples that affirm that it was used along with other folk ornaments, representing the Soviet principle of “nationalist in form, socialist in content”.

However, after the independence was regained, a period of social and economic hardship followed, “the dark side of the Awakening, the other Awakening, crude and painful, that set in at the beginning of the 1990s.”¹⁰⁴ This can be observed both in scholarly literature and even more it is true for the memories of the actors of the Awakening: “The end of the Awakening caused disappointment about the fall back in the everyday routine, the return back to the old order of habits and even the old way of thinking.”¹⁰⁵ Some statements are very harsh such as, “the following five years, political exhaustion was followed by political disillusionment, fractionalization and cynicism as well as by economic disarray and severe privation.”¹⁰⁶ Sandra Kalniete remembers that “the reality after the regaining of the independence was very tough. There was no time for Morning Stars, nor anything else.”¹⁰⁷ The quote by Dainis Īvāns describes the feeling that was felt by many:

[...] upon reaching the stop ‘Freedom’, the former allies quarrelled, split into dozens of political parties and even became the fiercest of competitors. [...] We were suddenly alone, each by him/herself, without the common purpose that gave strength to the weak, energy to the weary and light to those dozing in the twilight of loneliness. Solidarity was the greatest gift the Awakening brought us. It helped us to accomplish the supposedly impossible. And the greatest loss after the Awakening has been the loss of human solidarity—among the Baltic States, the social strata, classes, and personalities.¹⁰⁸

The Morning Star met the same decline. During the Awakening, it was used in every imaginable form and way. In the transition from communism to the free market economy, the Morning Star became the victim of commercialization of cultural heritage. The most notorious example is with the trading firm *Auseklītis* (founded in 1988). The firm used the visual symbol and its name in the title. People still remember the slogan that was used in the television commercial of the firm, “Do you have problems? Nonsense! The trading firm *Auseklītis* will solve them!” Unfortunately, it did not. People were invited to

invest money on very advantageous conditions. In 1996 the firm went bankrupt, many people lost their savings,¹⁰⁹ and the Morning Star was marked with the imprint of fraud and disappointment. Embodying the unfulfilled ideals, the Morning Star, at least for some, became the object of mockery and scorn to those who would over-exaggerate the nationalist agenda. Even today, in social media or press there are remarks on the so-called “time of the Morning Stars” or “the nationalism of the Morning Stars”, that is meant as criticism to the naïve and diligently high-coloured nationalism.¹¹⁰

Since the symbol was so widely used, it might have become oversaturated; however, Īvāns does not believe it:

Rather at one moment, sceptics and our enemies ironically commented ‘you foolish Morning Star, you dummy, the one who walks around covered with those Morning Stars’. But that is more inherent to the first period of regained independence when you want something else besides freedom. And then it almost seems as if the Morning Star was to be blamed for not having that something else.¹¹¹

When asked about what happened to the Morning Star symbol, Īvāns says that gradually the official symbols of the state were used such as the flag and coat of arms. Using the long-established link in folklore to astronomy and the planet Venus, he believes that it emerged, lightened up, “just like it is in nature, and then slowly set or simply became invisible or not so visible as before.”¹¹² He also believes that the symbol had already done its work:

That gigantic cosmic strength was not needed anymore; maybe it was not correct to use it anymore since its greatest work had already been done. It had helped us, so [...] we returned to the usual everyday life.

Kalnietē's thoughts on folk crafts as a means through which one's heritage is reachable and thus strength could be gained during the years of occupation echo with Īvāns's idea about the Morning Star as a “national yeast” that was preserved and when needed put to work to form what scholars have identified as a cultural “tool kit”. Analyzing the Green Awakening in Latvia, Tamara Steger, scholar of environmental and social justice, has introduced this idea that culture created the context for action and helped to define the tools available to activists.¹¹³ However, this idea is true not only regarding the environmental movement but the Awakening overall. Sociologist Ann Swidler has written on culture's ability to shape action. Swidler sees culture as “a ‘tool kit’ of symbols, stories, rituals, and worldviews, which people may use in varying configurations to solve different kinds of problems.”¹¹⁴ Thus the strategies of action are cultural products:

[T]he symbolic experiences, mythic lore, and ritual practices of a group or society create moods and motivations, ways of organizing experience and evaluating reality, modes of regulating conduct, and ways of forming social bonds, which provide resources for constructing strategies of action.¹¹⁵

She, however, distinguishes this relationship in two different models of culture: settled and unsettled lives, believing that culture works very differently within them. In settled lives, she sees culture as traditions and common sense, where there is low coherence, but at the same time an encapsulating consistency, which provides continuities in style or ethos. In unsettled lives, culture works as an ideology, with high coherence and in competition with other cultural views. The effects are, as Swidler has stated, that culture has strong control over action and teaches new modes of it. In unsettled periods, cultural meanings are more highly articulated and explicit.¹¹⁶

The years of the Awakening definitely qualify as an unsettled life; it was a period in which Latvia transitioned from one of the Soviet brotherly nations into an independent, democratic republic. It was a transition in many respects. It included a national liberation movement, the process of democratization, a transition to free market economy, a new model of national and ethnic relationships, and an anti-communist revolution that “led to the collapse of the Soviet regime and consequent refusal from communist heritage.”¹¹⁷ And during this transition, since it was a non-violent one, culture played a crucial role, creatively using every available option from its “tool kit”, from both symbolic experiences and mythic lore.

It must be noted that the beliefs about the power invested in folk ornaments (not only in regards to the Morning Star, but other folk ornaments as well), have survived until today, and also evolved considerably, adjusting to the needs of contemporary society. One of the many examples that could be cited:

From the bygone days there maintains the belief that the Morning Star can evict the darkness that has taken over our life: relationships, finances, career; it can prevent children’s nightmares if covered with starry blanket; will protect the writings from the eyes of those who are not supposed to see them; it is not useful for places of trading; it can protect from evil people and disastrous activities, like thieves (it is advisable to inscribe it on the entrance door and window frames! To chisel or to carve it on the stone or wooden post by the road).¹¹⁸

This quote from Daina Garokalna, a publisher who has become interested in ornaments, is just one of the examples that represent contemporary passion with folk ornaments and their interpretation. In the last decade, there have been several publications with esoteric undertones that promote the idea of the benevolent qualities of folk ornaments.¹¹⁹ Notwithstanding, the pattern of the Morning Star is also used at the institutional and state levels. For example, in the relief form, it is depicted on the back cover of the passports of Latvian citizens, and it is also part of the official symbol of Latvian police, in the middle of the shield with a sword crossing over. It denotes the “victory of the light over the darkness and protects from the forces of the dark,”¹²⁰ as is stated in the description of the police symbols.

Conclusion

Being born in the second half of the 1980s, I am too young to have actual memories of the Awakening. And as a child, I did not feel this enormous economic hardship and the bitter everyday struggle that followed the collapse of the Soviet Union, so for me and from today's perspective the Awakening is deeply associated with an emotional and cultural upsurge that went hand in hand with the widespread use of symbols deeply embedded in Latvian culture and history. The Morning Star was the most powerful visual symbol marking the cultural landscape of Latvians fighting their non-violent struggle towards freedom.

As for an explanation of such widespread use of symbols and especially the Morning Star during the Awakening, I have two explanations. The first is that revolutions and social movements, in general, tend to create a unified visual identity to pronouncedly differ from the opponents and to create a sense of unity. For instance, Sydney Tarrow has stated that symbolism must be culturally resonant to fire up people's minds,¹²¹ meaning that symbols have to be deeply embedded in culture. This is the case with the Morning Star. Although historians claim that the visual form of it in the archaeology and folk crafts does not date back earlier than the 16th century, and that it was adopted from the Finno-Ugric regions, already in the interwar period the Morning Star was perceived as a truly Latvian symbol and broadly used in the folk crafts and beyond. The new perspective provided by the Awakening gave extra meaning to this perception, and the Morning Star came to symbolize the fight against the Soviet rule.

The second explanation is connected with the nature of the Awakening itself. Since the Awakening in Latvia (and the other Baltic countries) was a non-violent resistance movement and the independence was regained without military force, there had to be other means of achieving the goal. So a lot of activities were of symbolic nature and carried a deeply embedded cultural meaning that motivated Latvians to rise against the regime of occupation. Returning to Ann Swidler's argument on culture as a "tool kit", culture largely shaped how the action played out. And in this unsettled period of time, culturally embedded symbols played a crucial role in uniting society towards action. One of these symbols was singing, "songs and singing [were] the nation's preferred weapons,"¹²² as Schmidhens has shown in his research. From cultural opposition to non-violent resistance, the Morning Star symbolized a part of Latvian heritage that could be used as a marker of Latvian identity and as a sign of visual self-recognition.

Thirty years have passed since these events, and maybe this is not enough time to properly evaluate the importance of this significant turn in the history of Latvia. While conducting this research, I heard personal memories that showed me how large, nationwide events found their echo in seemingly small manifestations; there were some who at that time were young teens, and they saved up their pocket money to buy the Morning Star pin. Some wrote poems to it, some knitted vests with the symbol on the back, some drew it on their T-shirts, some received Morning Stars made out of clay at their child's

baptism ceremony, and there are many more such examples.¹²³ It was the fashion and the spirit of that time. This phenomenon is comprehensible only within the context of the Awakening—the emotional upheaval and density of events intensified the use of both visual symbols and symbolic actions.

The meaning embedded in the Morning Star was different for every actor. For Arvīds Ulme it was part of the “ecology of the soul”, a spiritual signpost; Dainis Īvāns perceived it as a metaphor of “cultural yeast” where national pride and confidence were preserved during the years of the Soviet occupation; for Sandra Kalniete it had a broader meaning, not just the one connected to the Awakening, but the one of Latvian identity and heritage. And it was different for each of those thousands and thousands of people who took part in the Awakening, whether he or she was a member of the environmental movement, joined hands in the Baltic Way, was a member of the Popular Front of Latvia or just a silent bystander. Nonetheless, even if this symbol was just a pretentious decor, or became one after the emotional upheaval was replaced with the bitter struggle of the everyday life, it does not diminish its importance during the Awakening when it embodied the hopes of revival, independence, and freedom.

Acknowledgements

This publication was supported by the Ministry of Education and Science of the Republic of Latvia (basic budget sub-programme 05.04.00 “Krišjānis Barons’ Cabinet of Folksongs”) and the Estonian Ministry of Education and Research under the personal research grant PSG48.

References and Notes

- ¹ The First Awakening is considered to be the *Neo-Latvian* movement in the middle of the 19th century; the Second Awakening—the declaration of the state’s independence and its gaining in 1918–1920. There has been discussions among historians whether the term “Awakening” is academically adequate. See for example: Taurēns, Jānis. *Latvijas trešā atmoda: izpētes problēmas. Latvijas Vēsturnieku komisijas Raksti*. 25. sējums. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2009, pp. 520–535. Since the term has been used both in scholarly and popular discourse it will be employed in the article.
- ² The Baltic Way, also Baltic Chain; Baltic Chain of Freedom (Latvian—*Baltijas ceļš*; Estonian—*Balti kett*; Lithuanian—*Baltijos kelias*) was a peaceful political demonstration against the Soviet occupation, which took place on 23 August 1989, when approximately two million people from Lithuania, Latvia and Estonia joined their hands for 15 minutes forming a 675.5 kilometres long human chain through the Baltic countries (connecting the three Baltic capitals—Vilnius, Riga, and Tallinn), thus demonstrating their solidarity in their efforts towards freedom and independence. *The Baltic Way—Human Chain Linking Three States in Their Drive for Freedom* was included in the UNESCO Memory of the World Register in 2009.
- ³ See for example: Рыжакова, С. *Язык орнамента в латыжской культуре*. Москва: Индрик, 2002. Zemītis, Guntis. *Ornaments un simbols Latvijas aizvēsturē*. Latvijas Vēstures institūta apgāds. Rīga: 2004.
- ⁴ Tarrow, Sydney. Symbolism and the Diffusion of Revolution. In Goldstone, Jack A. (Ed.) *The Encyclopaedia of Political Revolutions*. New York, London: Routledge, 2014, p. 473.
- ⁵ *Ibid*, p. 473.
- ⁶ See for example: Bessinger, Mark, R. The Intersection of Ethnic Nationalism and People Power Tactics in the Baltic States, 1987–1991. In: Roberts, Adam, Garton, Timothy Ash (Eds.). *Civil Resistance and*

- Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*. New York: Oxford University Press, 2009. Pp. 231–246; Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom: Non-Violent Struggle of the Baltic States in a Global Context*. Rīga: Zelta grauds, 2005; Šmidchens, Guntis. *The Power of Song: Nonviolent National Culture in the Baltic Singing Revolution*. Seattle: University of Washington Press, 2014; Powers, Roger S. et al. (Eds.) *Protest, power, and change: an encyclopedia of nonviolent action from ACT-UP to women's suffrage*. New York: Routledge, 1997.
- ⁷ Jundzis, Tālavš. The formula to success. In Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom: Non-Violent Struggle of the Baltic States in a Global Context*. Rīga: Zelta grauds, 2005. Pp. 212–213.
- ⁸ Šmidchens, Guntis. *The Power of Song: Nonviolent National Culture in the Baltic Singing Revolution*. Seattle: University of Washington Press, 2014, p. 6.
- ⁹ Zelče, Vita. *Latvija. Pārskats par tautas attīstību*. Rīga: UNDP, 2008/2009, p. 44
- ¹⁰ Gordons, Franks. Emblēmas, simboli, zīmes. *Latvija šodien*. December 1, 1988.
- ¹¹ Zelče, Vita. *Latvija. Pārskats par tautas attīstību*, p. 44
- ¹² See more: Pelše, Stella. Latvian National Art after 1934: Ideology, Practice and Evaluation. *Kunstiteaduslikke Uurimus*. Vol. 26, 2017, pp. 49–72; Čaupale, Renāte. Parallels and Analogies in the Interwar Architecture in Latvia and Czechoslovakia. *Landscape Architecture and Art*, Vol. 10, Nr. 10, 2017, pp. 25–35
- ¹³ The mythological interpretation of the ornament was created during the interwar period. Mainly promoted by the adherents of the neo-pagan religious movement *Dievturi*, the idea that ornaments are a visual representation of Latvian deities and thus has benevolent qualities, spread among society. See more: Ūdre, Digne. Latviskā ornamenta mitoloģiskās skolas tradīcija. *Aktuālās problēmas literatūras un kultūras pētniecībā*: rakstu krājums, 22. Liepāja: LiePA, 2017, pp. 497–511
- ¹⁴ Directed by Ansis Epnars (1937–2003) and Estonian graphic designer Tõnis Vint (1942).
- ¹⁵ See for example: Eņiņš, Guntis. *Ko slēpj raksti?* Avots, No. 1, 1988.
- ¹⁶ Hetherington, Edith W., Hetherington, Norriss S. *Astronomy and Culture*. Santa Barbara: Greenwood Press/ABC-CLIO, 2009, p. xi
- ¹⁷ Biezais, Haralds. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga: Minerva, 1998, p. 23. The book was first published in German: Biezais, Haralds. *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1972.
- ¹⁸ Mancelius, Georg. *Lettus, das ist Wortbuch sampt angehengtem täglichem Gebrauch der Lettischen Sprache*. Rīga: Gedruckt und verlegt durch Gerhard Schröder. 1638. <http://dom.lndb.lv/data/obj/80226.html> (Last accessed on 2 March 2019)
- ¹⁹ Kokare, Elza. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. Rīga: Mācību apg. “NT”, 1999, pp. 47–48
- ²⁰ Pūtēlis, Aldis. Auseklis “Latviešu Dainās”. *Literatūra un Māksla*. December 12, 1988.
- ²¹ Grāvītis, Viktors. Ausekļa kāzas. *Varavīksne*. 1988, pp. 146–155
- ²² Klētnieks, Jānis. Astronomiskie priekšstati, p. 166
- ²³ McLeod, Alexus. *Astronomy in the Ancient World: Early and Modern Views on Celestial Events*. Springer, 2016, p. 31
- ²⁴ Ibid, p. 32
- ²⁵ Grāvītis, A. Astronomiskas piezīmes. Kā Venēru aplūkot šīnī gadā. *Domas*. 1913. No. 2, pp. 250–254, p. 250
- ²⁶ Pūtēlis Aldis. Ausekļa un Mēness tēla funkciju savstarpējā nomainīa “Latvju Dainās” ievietotajās dziesmās. *LPSR Zinātņu akadēmijas vēstis*. No. 10, 1989, pp. 34–39, p. 34
- ²⁷ Zemītis, Guntis, Rozenberga, Velta. *Senču raksti*. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1991, p. 36
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Zelče, Vita. Vēsture perestroikas redakcijā un Latvijas okupācijas jēdziens: 1988. gads. *Latvijas Universitātes raksti*. 683. sēj. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2005, pp. 248–269, p. 248
- ³⁰ Siliņš, Matīss. Alšvanga. In: Zariņš, Rihards. *Latvju raksti: Tautas māksla uzvalkos, audumos, būvēs, podniecībā u.t.t. pēc materiāliem valsts un privātos krājumos*. Rīga: Valsts papīru spiestuve, 1924, Vol. 1, p. 5
- ³¹ See more on *Dievturība*: Ozoliņš, Gatis. The Dievturi Movement in Latvia as Invention of Tradition. In: Aitamurto, Kaarina, Simpson, Scott (Eds.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central*

- and Eastern Europe. New York: Routledge, 2014. Stašulāne, Anita, Ozoliņš Gatis. Transformations of Neopaganism in Latvia: From Survival to Revival. *Open Theology*. Vol. 3. 2017, pp. 235–248
- ³² Brastiņš, Ernests. *Latviešu ornamentika*. Rīga: Vālodze, 1923.
- ³³ Butulis, Ilgvars. *Sveiki, Aizsargi! Aizsargu organizācija Latvijas sabiedriskajā dzīvē 1919.–1940. gadā*. Rīga: Jumava, 2011, p. 8
- ³⁴ Butulis Ilgvars. Latvijas aizsardzes (1923–1940). *Latvijas vēstures institūta žurnāls*. No.2, 1997, pp. 98–116
- ³⁵ Butulis, Ilgvars. *Sveiki, Aizsargi!*, p. 103
- ³⁶ See for example: Hanovs, Deniss, Valdis, Tēraudkalns. *Ultimate Freedom – No Choice: the Culture of Authoritarianism in Latvia, 1934–1940*. Leiden, Boston: Brill, 2013. Hanovs, Deniss, Valdis, Tēraudkalns. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā, 1934–1940*. Rīga: Zinātne, 2012
- ³⁷ *Helsinki-86*, founded in 1986 in Liepāja, Latvia, was the first organization to openly protest against the Soviet regime. *Helsinki-86* spoke in public about the Soviet occupation and mass deportations, organized events to commemorate those events: on June 14, 1987, the group organised their first demonstration—placed flowers by the Freedom Monument in Riga, to remember civilians that were deported to forced-labour camps in Siberia in 1941; they also organized demonstration on August 23, 1987 to condemn the Molotov-Ribbentrop Pact or the Treaty of Non-aggression between Germany and the Union of Soviet Socialist Republics; and on March 25, 1988, victims of deportations in 1949 were commemorated. See more: Dreifelds, Juris. *Latvia in Transition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 52–60
- ³⁸ See more: Periodical Auseklis Collection. <http://cultural-opposition.eu/registry/?uri=http://courage.btk.mta.hu/courage/individual/n1630>, (Last accessed April, 14, 2019)
- ³⁹ Ievads. *Auseklis: sabiedriski politisks, literārs un reliģisks neatkarīgs žurnāls*. Rīga: Helsinki-86, No. 1, 1987.
- ⁴⁰ Šveide, L. Ausekļa gaisma mums allaž līdz. *Avangards (Daugavpils)*. No. 69. June 10, 1989.
- ⁴¹ Malloy, Tove H. Minority environmentalism and eco-nationalism in the Baltics: green citizenship in the making? *Journal of Baltic Studies*. Vol. 40, No. 3. 2009, pp. 375–395, pp. 384–385
- ⁴² Dreifelds, Juris. *Latvia in Transition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 53
- ⁴³ Gerner, Kristian, Hedlund, Stefan. *The Baltic States and the End of the Soviet Empire*. Routledge, 1993.
- ⁴⁴ Stephen R. Bowers, Soviet and Post-Soviet Environmental Problems. *The Journal of Social, Political and Economic Studies*. Vol. 18, No.2, 1993, p. 131
- ⁴⁵ Schwartz, Katrina Z. S. *Nature and National Identity After Communism: Globalizing the Ethnoscape*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006, p. 60
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Ibid, p. 62
- ⁴⁸ Ibid, p. 67
- ⁴⁹ A social and political mass organization, founded on 8 October 1988, united forces to support the idea of a renewal of an independent and democratic state of Latvia with peaceful and political means. At the end of the 1980s, civil protests united about 250,000 people. Similar organizations were in the neighbouring countries – the Popular Front of Estonia *Rahvarinne* and the *Sąjūdis* in Lithuania. See more: Pabriks, Artis, Purs, Aldis. *Latvia: the Challenges of Change*. London, New York: Routledge, 2001, pp. 45–66; Smith, David J. et.al. *The Baltic States: Estonia, Latvia and Lithuania*. London, New York: Routledge, 2002, pp. 51–64
- ⁵⁰ Snips, Artūrs, Īvāns, Dainis. Par Daugavas likteni domājot. *Literatūra un Māksla*. No. 42. October 17, 1986.
- ⁵¹ Schwartz, Katrina Z. S. *Nature and National Identity After Communism*, p. 69
- ⁵² Interview with Arvīds Ulme, January 18, 2019. Private archive of Digne Ūdre.
- ⁵³ The situation has also been recalled in the book on Ulme: “The name of the environment protection club originated in Zemīte. We were gathering old planks from the toppled barn. While resting in the meadow, I noticed—a huge field of dandelions but not one bee. From the local tractor driver, I got to know that there had been no bees already for several years—all poisoned. And then suddenly I realised: we are saving churches and graves, but the LAND IS DYING!” Stumbre, Lelde. *Pasaules lāpītājs—Arvīds Ulme*. Rīga: Drukātava, 2016, p. 111

⁵⁴ Interview with Arvīds Ulme.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ “The Barricades” is used to refer to the period in January 1991 when the Soviet Union’s military forces organized a campaign attempted to reassert Soviet power in Latvia. Defensive barriers or barricades were part of the non-violent resistance; however, violence was used on the Soviet side—six people were killed during the attacks. In Lithuania 14 people were killed and hundreds injured. See more: Plakans, Andrejs. Latvia’s return to independence. *Journal of Baltic Studies*, Vol. 22, No. 3, 1991, pp. 259–266; Pabriks, Artis, Purs, Aldis. *Latvia: the Challenges of Change*. London, New York: Routledge, 2001, pp. 62–64

⁵⁹ Interview with Arvīds Ulme.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Vides aizsardzības kluba manifests. *Staburags*, No. 1. 1988, p. 4

⁶² See: Malloy, Tove, H. Minority environmentalism and eco-nationalism in the Baltics: green citizenship in the making? *Journal of Baltic Studies*, Vol. 40, No. 3, 2009, pp. 375–395; Perga, Tetiana. Confronting Nuclear Tyranny: Role of Eco-nationalism in Development of Environmental Movement in Ukraine. *Cultural and Religious Studies*, Vol. 6, No. 9, 2018, pp. 539–547; Agarin, Timofey. Where have all the Environmentalists Gone? Baltic Greens in the mid-1990s. *Journal of Baltic Studies*, Vol. 40, No. 3, 2009, pp. 285–305

⁶³ Dawson, Jane, I. The two faces of environmental justice: Lessons from the eco-nationalist phenomenon. *Environmental Politics*. 9:2, 22–60, 2000. DOI: 10.1080/09644010008414523, p. 33

⁶⁴ Dawson, Jane, I. *Eco-nationalism: Anti-nuclear Activism and National Identity in Russia*. Durham, London: Duke University Press, 2006, p. 162

⁶⁵ *Vides aizsardzības klubam – 30*. Available: <https://pienotava.wordpress.com/2017/02/27/vides-aizsardzibas-klubam-30/>. (Last accessed on 19 March 2019)

⁶⁶ Jundzis, Tāļavs. The formula for success. In Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom: Non-Violent Struggle of the Baltic States in a Global Context*. Rīga: Zelta grauds, 2005, pp. 212–213

⁶⁷ Stradiņš, Jānis. Tautas simbolikas lietā. *Padomju Jaunatne*. No. 186. September 28, 1988.

⁶⁸ Šmidchens, Guntis. *The Power of Song*, p. 331

⁶⁹ Stradiņš, Jānis. Tautas simbolikas lietā.

⁷⁰ Unfortunately these letters for now are not available to the public or to the researchers. They are kept at the private archive of Jānis Stradiņš. However, his archive is being arranged to eventually become managed by the National Library of Latvia with open access (personal phone conversation with Stradiņš, 13 March 2019).

⁷¹ Three stars is a symbol used in the Monument of the Freedom.

⁷² Stradiņš, Jānis. *Trešā Atmoda: raksti un runas 1988–1990. gadā Latvijā un par Latviju*. Rīga: Zinātne, 1992, p. 166

⁷³ Ziedonis, Imants. Zvaigžņu sega. *Literatūra un Māksla*. December 23, 1988.

⁷⁴ Stradiņš, Jānis. Tautas simbolikas lietā. *Padomju Jaunatne*. No. 195. October 13, 1988.

⁷⁵ Stradiņš, Jānis. *Trešā atmoda: raksti un runas*, p. 174

⁷⁶ Interview with Dainis Īvāns, 3 April 2019. Private archive of Digne Ūdre.

⁷⁷ Gribauskas, Saulius, Sirutavičius, Vladas. The Baltic States. Apor, Balazs et. al. (Eds.) *The Handbook of COURAGE: Cultural Opposition and Its Heritage in Eastern Europe*. Budapest: Institute of History, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, 2018, pp. 53–75, p. 65

⁷⁸ Ibid, p. 57

⁷⁹ Kalniete, Sandra. *Es lauzu, tu lauži, mēs lauzām, viņi lūza*. Rīga: Jumava, 2000, p. 82

⁸⁰ The national bird of Latvia.

⁸¹ Interview with Dainis Īvāns.

⁸² Ibid.

⁸³ The Assembly was a cooperation of three Baltic States to influence processes in the USSR and to represent Baltic interests. In the first meeting the Baltic Parliamentary Group was established, and it

- was given the mandate to coordinate the common position of the Baltic States at the USSR Congress of People's Deputies in Moscow. See more: <http://www.baltasam.org/en/history>
- ⁸⁴ Edgar Savisaar (1950) – Estonian politician, one of the founders of *Rahvarinne*.
- ⁸⁵ Vytautas Landsbergis (1932) – Lithuanian politician, one of the founders of *Sąjūdis*.
- ⁸⁶ Interview with Dainis Ivāns.
- ⁸⁷ Ibid.
- ⁸⁸ Gribauskas, Saulius, Sirutavičius, Vladas. *The Baltic States*, p. 62
- ⁸⁹ Led by Jānis Danoss, who was the chairman of the German Culture Society of Riga.
- ⁹⁰ Interview with Dainis Ivāns.
- ⁹¹ Arnold Rüütel (1928) – the last Chairman of the Presidium of the Supreme Soviet of the Estonian SSR and the third President of Estonia.
- ⁹² Interview with Dainis Ivāns.
- ⁹³ Ibid.
- ⁹⁴ Gribauskas, Saulius, Sirutavičius, Vladas. *The Baltic States*, p. 65
- ⁹⁵ Ibid, p. 68
- ⁹⁶ Interview with Dainis Ivāns.
- ⁹⁷ Ēlerte, Sarmīte. Words of advice from the era of the Awakening. In Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom: Non-Violent Struggle of the Baltic States in a Global Context*. Rīga: Zelta grauds, 2005, p. 449
- ⁹⁸ Veidemane, Elita. *Atmoda. Mani dārgumi*. Rīga: Jumava, 2004, p. 8
- ⁹⁹ Kūle, Maija. Self-confidence, the idea of freedom and non-violent resistance of the Baltic nations. In: Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom*, p. 85
- ¹⁰⁰ Škapars, Jānis. Power and opposition. In: Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom*, p. 249
- ¹⁰¹ Phone interview with Sandra Kalniete. 24 January 2019. Private archive of Digne Ūdre.
- ¹⁰² Ibid.
- ¹⁰³ See for example: Konstants, Zigurds. Jēkabs Bīne un latviešu ornaments. *Latviešu lietišķā māksla*. Rīga: Liesma, 1989, pp. 158–176; Kalniņš, Daumants. *Mani laika meti*. Cēsis: Seno rotu kalve, 2018. The uses of folk ornament during the Soviet period is a separate topic that needs attention; however, it will not be discussed in detail in this article.
- ¹⁰⁴ Ēlerte, Sarmīte. Words of advice from the era of the Awakening, p. 450
- ¹⁰⁵ Taurēns, Jānis. Latvijas trešā atmoda: izpētes problēmas. Latvijas Vēsturnieku komisijas *Raksti*. 25. Sējums. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2009, pp. 520–535, p. 523
- ¹⁰⁶ Dreifelds, Juris. Latvia in Transition, p. 53
- ¹⁰⁷ Interview with Sandra Kalniete.
- ¹⁰⁸ Ivāns, Dainis. Latvia's road home. In Škapars, Jānis (Ed.) *The Baltic Way to Freedom*, p. 468
- ¹⁰⁹ Pabeidz skandalozās firmas "Auseklītis" bankrotu. Available: https://www.delfi.lv/business/biznesa_vidē/pabeidz-skandalozas-firmas-auseklitis-bankrotu.d?id=22427572. (Last accessed on 28 March 2019)
- ¹¹⁰ See for example: Lūsiņa Inese. *Iveta Apkalna: Neizteikt viedokli ir grēks*. <https://www.diena.lv/raksts/kd/intervijas/iveta-apkalna-neizteikt-viedokli-ir-greks-14053097>. (Last accessed on 6 June 2019)
- ¹¹¹ Interview with Dainis Ivāns.
- ¹¹² Ibid.
- ¹¹³ Steger, Tamara. The Role of Culture and Nationalism in Latvian Environmentalism and the Implications for Environmental Justice. In: Agyeman, Julian, Ogneva-Himmelberger, Yelena (Eds.) *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*. Cambridge, Massachusetts London, England: The MIT Press, 2009.
- ¹¹⁴ Swidler, Ann. Culture in action: symbols and strategies. *American Sociological Review*. Vol. 51. No. 2. 1986, pp. 273–286, p. 273
- ¹¹⁵ Ibid, p. 284
- ¹¹⁶ Ibid, p. 282
- ¹¹⁷ Taurēns, Jānis. Latvijas trešā atmoda, p. 522
- ¹¹⁸ Garokalna, Daina. *Latvju sargājošās un spēka zīmes*. Rīga: Pūce, 2014, p. 39

- ¹¹⁹ See for example: Celms, Valdis. *Latvju raksts un zīmes: Baltu pasaules modelis: uzbūve, tēli, simbolika*. Rīga: Folkloras informācijas centrs, 2007; Garokalna, Daina. *Latvju sargājošās un spēka zīmes*. Rīga: Pūce, 2014; Garokalna, Daina. *Latvian ethnic symbols for strenght and protection*. Rīga: Pūce, 2016; Jansone, Ilze. *Zīmju spēks*. Rīga: Ilze Jansone, 2003; Jansone, Ilze. *Latvju spēka zīmes*. Rīga: Ilze Jansone, 2013; Kraukle, Daina. *Ornaments*. Rīga: Jumava, 1993; Kraukle, Daina. *Latviešu ornaments*. Rīga: Jumava, 2008; Kraukle, Daina. *Latvian ornament*. Rīga: Jumava, 2009; Kraukle, Daina. *Latviskais rotājošais raksts*. Rīga: Jumava, 2015; Krūmiņa, Ilze. *Zīme. Raksts. Nozīme*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013; Liepkalna, I. *Latvju rakstu zīmes: Latvju dzīvesziņa*. Rīga: Arto-1, 2013; Liesma, Agne. *Senbaltu spēka zīmju ABC*. Rīga: Jumava, 2013; Ozola, Ira. *Rotaļas ar zīmēm vai zīmju rotaļas ar mums*. Rīga: Savija, 2014; Poikāne, Beāte. *Latvju spēka zīmes dabā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2016; Strode, Raimonda. *Lielvārdes josta. No senatnes līdz mūsdienām*. Rīga: Jumava, 2015.
- ¹²⁰ *Valsts policijas simboli*. <http://www.vp.gov.lv/?id=867&said=867> (Last accessed on 6 June 2019)
- ¹²¹ Tarrow, Sydney. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge University Press, 1998, p. 121
- ¹²² Šmidchens, Guntis. *The Power of Song*, p. 308
- ¹²³ I am very grateful to my colleagues at the Archives of Latvian Folklore for sharing their memories.

Digne Ūdre

Auseklīša simbols Latvijas Trešās atmodas laikā (1986–1991): no kultūras opozīcijas līdz nevardarbīgās pretošanās kustībai

Kopsavilkums

Atslēgvārdi: Auseklītis, tautas ornaments, nevardarbīgā pretošanās, ekonacionālisms, kultūras opozīcija

Rakstā aplūkots auseklīša ornamenta lietojums Trešās atmodas laikā, kad sociālu un politisku pārmaiņu rezultātā tika atjaunota Latvijas valstiskā neatkarība. Neatkarības atjaunošana bija nevardarbīga pretošanās kustība, kuras gaitā nozīmīga loma bija arī latviskajā kultūrā sakņotu un atpazīstamu simbolu lietojumam. Līdztekus sarkanbaltsarkanā karoga atjaunošanai auseklītis (astoņstūrains, regulāra zvaigzne) bija redzamākais no vizuālajiem simboliem, kas iemantoja popularitāti gan Atmodas lideru, gan sabiedrības vidū. Tā plašais lietojums daļēji saistīts ar ornamenta izplatību tautas mākslā, tāpat ar auseklīša kā mitoloģiska tēla atpazīstamību.

Auseklīša lietojums bija daļa no kultūras opozīcijas. Lai arī latviskais ornaments padomju periodā nebija aizliegts, sākoties Trešajai atmodai, izteikti pastiprinājās sabiedrības interese par latvisko ornamentu un tā nozīmi, un ar tā lietojumu tika pausta nostāja. Trešās atmodas kontekstā auseklītis pauž noteiktu vēstījumu jau līdz ar tā lietojumu 1987. gadā: "Helsinki-86" izdevuma "Auseklis" nosaukumā un dizainā un jo īpaši Vides aizsardzības kluba simbolikā. Vizuālajiem simboliem vienmēr bijusi nozīmīga loma sociālu kustību vienotības izveidē. Tā kā Trešā atmoda Latvijā, tapāt kā neatkarības atjaunošana citās Baltijas valstīs, bija nevardarbīga pretošanās kustība, tad simboliem un simboliskām darbībām, piemēram, Baltijas ceļam, bija jo īpaši nozīmīga loma. Tas pats attiecināms uz auseklīti. Auseklītis visdažādākajās formās un veidos simbolizēja to kultūras mantojuma daļu, kas pārmaiņu periodā kļuva par latviskās identitātes apzīmētāju un vizuālās pašidentificēšanās zīmi.

Rakstā izmantotas trīs intervijas ar Atmodas laika personībām: Arvīdu Ulmi, Sandru Kalnieti un Daini Īvānu. Šādi atklājas divi no Atmodas kustības virzieniem – Zaļā atmoda ar Vides aizsardzības klubu priekšgalā un Tautas fronte. Auseklīša lietojums saistīts ar abām organizācijām, un intervijās izgaismojas gan tā laika sabiedrības nostāja, gan personīgās izjūtas un vērtējumi. Rakstā izmantoti arī publicētie materiāli un prese, mēģinot skaidrot, kā tieši auseklītis kļuva par Trešās atmodas simbolu un kādas ir tam piešķirtās nozīmes personīgajās atmiņās.

Figure 1: Kārlis Ulmanis, Prime Minister of Latvia, is giving a speech at the event dedicated to the 20th anniversary of the Latvian Guards Organization. Riga, 17 June 1939. Author: Eduards Kraucs. Collection of the Latvian State Archive of Audio-visual Documents (A147-017)



Figure 2: The Morning Star badges at the collection of the Museum of the Popular Front of Latvia. Author: Digne Ūdre



Figure 3: Gymnasts performing at the event dedicated to the 20th anniversary of the Latvian Guards Organization. Riga, 17 June 1939. Author: Eduards Kraucs. Collection of the Latvian State Archive of Audiovisual Documents (A147-023)

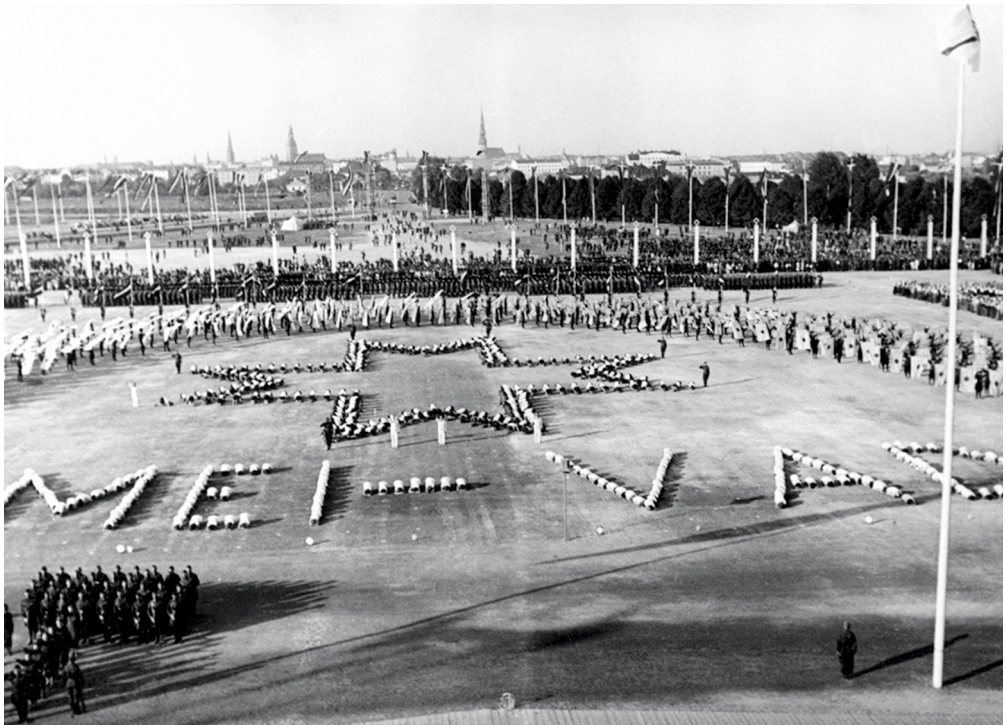


Figure 4: Gymnasts forming the shape of the Morning Star at the event dedicated to the 20th anniversary of the Latvian Guards Organization. Riga, 17 June 1939. Author: Eduards Kraucs. Collection of the Latvian State Archive of Audiovisual Documents (A147-028)



Figure 5: Participants at the demonstration *On Ecologically Clean Ventspils* organized by the Environment Protection Club. Ventspils, 5 June 1988. Unknown author. Collection of the National History Museum of Latvia (PF2825)



Figure 6: Unknown participant at the manifestation *On the Legal State in Latvia*, holding a miniature Latvian flag, the Morning Star pinned to her coat. Mežaparks, 7 October 1988. Author: Leons Balodis. Collection of the Museum of the Popular Front of Latvia (Tfm 4824)



Figure 7: The Morning Star formed out of candles in the town of Strenči, during the raising of the flag organized by the Popular Front of Latvia. 14 January 1989. Unknown author. Collection of the Museum of the Popular Front of Latvia (Tfm 3325)



Figure 8: Opening of the 2nd Congress of the Popular Front of Latvia. Speech given by Dainis Īvāns, Leader of the Latvian Popular Front, wearing the famous sweater with the Morning Stars. Riga, 8 October 1989. Author: Gunārs Birkmanis. Collection of the Latvian State Archive of Audiovisual Documents (166201N)



1. attēls. 1596. gadā publicētā gravīra, kurā attēlota Livonijas zemniece. Pēc A. Spekkes monogrāfijas



2. attēls. Latviešu apģērbs Aizkraukles apkārtnē 1839. gadā. Pēc F. Kruzes monogrāfijas



3. attēls. Zemnieku apģērbs Ludzas apvidū ap 1860. gadu. Pēc V. Daškova krājuma



4. attēls. Priekšauts no Preiļiem (CVVM 14771). Ievas Pigoznes foto



5. attēls. Bārkstis priekšauta apakšmalas rotājumā, Ludzas apriņķis (CVVM 6246). Ievas Pigoznes foto



6. attēls. Priekšauts no Barkavas (CVVM 14778). Ievas Pigoznes foto



7. attēls. Priekšauts no Krustpils (CVVM 14767), 19. un 20. gadsimta mija. Ievas Pigoznes foto

Priekšauta valkāšanas tradīcijai pa pēdām

Atslēgvārdi: priekšauts, tradicionālais apģērbs, nozīme, goda tērps, darba tērps, valkāšana

Pētījuma mērķis ir apkopot dažādu avotu sniegtās ziņas par priekšautiem no visenākajiem laikiem līdz 19. gadsimta beigām un noskaidrot, kas ir priekšauts, kādas ir tā valkāšanas tradīcijas Latvijā un kāda ir tam piešķirtā loma latviešu tautastērpā. Tas darīts, balstoties uz lietiskajiem, rakstītajiem, folkloras un ikonogrāfiskajiem avotiem, izmantojot avotu analīzes, kontentanalīzes un salīdzināmās analīzes metodes.

Latviešu valodas Tēzaurā lasāms, ka priekšauts ir “dažāda piegriezuma darba (retāk dekoratīvs) apģērba gabals, ko valkā virs tērpa priekšdaļas”.¹ Mūsdienās priekšstatā par priekšauta lomu pie apģērba jau zuduši sakrālie un vēsturiski dažādie priekšauta valkāšanas aspekti. Šajā pētījumā uzmanība vairāk pievērsta tam, ka Latvijā līdz 19. gadsimta vidum vēl tika valkāts tradicionālais apģērbs, pie kura priekšauts nereti bija goda apģērba sastāvdaļa.

Tādēļ rakstā aplūkoti tikai sieviešu valkātie priekšauti pie goda tērpa, neiekļaujot pētījumā darba, tajā skaitā profesionālos (kalēju, zivju tīrītāju, sējēju u. c.), priekšautus. Raksts sagatavots pētniecības projektā “Apģērba attīstība Latgalē 19. gadsimtā”.² Pētījuma laikā tuvāk izpētīti 20 priekšauti no Latgales, īpašu uzmanību pievēršot tiem astoņiem priekšautiem, kuri atbilst senākajām priekšauta izgatavošanas un rotāšanas tradīcijām un datējami ar 19. gadsimtu.

Priekšauti apģērba vēsturei veltītajā literatūrā

Līdz šim priekšauti un to valkāšana Latvijā nav padziļināti pētīti. Latviešu apģērba vēsturei veltītajā literatūrā priekšautiem parasti atvēlētas tikai pāris rindkopas vai arī tie vispār nav pieminēti.

Senākie apģērba vēsturei veltītajā literatūrā aprakstītie priekšauti ir divi Latvijas arheoloģiskajā materiālā zināmie, ar sīku bronzas spirālīšu rakstu rotātie lībiešu priekšauti, kuri atrasti Bīriņu Čiekuru un Salaspils Laukskolas kapulaukā un kurus analizējusi arheoloģe un senā apģērba pētniece Anna Zariņa. Viņa uzsvērusi, ka somugru sievietēm rotāts priekšauts nav bijis raksturīga apģērba sastāvdaļa.³ Uzreiz jāatzīmē, ka Latvijas arheoloģiskajā materiālā brunču un virs tiem atradušos nerotātu audumu atradumu ir ļoti maz, tādēļ nav iespējams izdarīt secinājumus par to, vai un cik lielā mērā varēja tikt valkāti nerotāti priekšauti.

18. un 19. gadsimta apģērba izpētei veltītajā literatūrā novērojams, ka autori, pieminēdami priekšautu, iesaistījušies diskusijā par to, vai priekšauts pienākas pie goda vai tikai pie darba apģērba. 20. gadsimta trīsdesmitajos gados izdotajos ieteikumos tautastērpa komplektēšanā mākslinieks Arvids Dzērvītis norādījis, ka priekšauts nekad nav ticis valkāts kopā ar goda tērpu.⁴ To pašu uzsvēruši arī Adolfs Karnups un Elga Kivicka,⁵ kamēr, apģērba vēsturei veltītā hronoloģiskā pārskatā, analizējot rakstītos un ikonogrāfiskos avotus, vēsturnieks Adolfs Karnups priekšautus pieminējis diezgan daudz.⁶

Trīsdesmit gadus vēlāk diskusiju turpinājusi etnogrāfe Mirdza Slava, atzīmējot, ka priekšautam latviešu sievietēm apģērbā nav bijusi tik nozīmīga loma kā kaimiņvalstīs, taču vienlaikus kritizējot trīsdesmito gadu publikāciju autorus par to, ka viņu darbos priekšauta valkāšanai nav pievērsta pietiekama uzmanība un priekšauti kļūdaini atzīti par latviešu apģērba netipisku sastāvdaļu. Mirdza Slava uzsvērusi, ka priekšauts ir sens apģērba gabals, attēlots jau 16.–19. gadsimta zīmējumos, īpaši Johana Kristofa Broces (*Johann Christoph Brotze*, 1742–1823) un Oto Hūna (*Otto von Huhn*, 1764–1832) darbos, kur priekšauti attēloti pie goda apģērba.⁷

Etnogrāfe Aina Alsupe pievērsusi nelielu uzmanību priekšautu valkāšanai Vidzemē 19. gadsimta otrā pusē, atzīstot, ka priekšauti lielākoties valkāti pie darba vai veicot kādas rituālas svinīgas darbības – gatavojot ēdienu godiem, saņemot bērnus vai pirmo reizi cepot jaunās ražas maizi. Arī smalkākie priekšauti, viņasprāt, piederējušies godiem, kad saimnieces no priekšauta piedāvājušas plāceņus vai Jaņos sieru.⁸

Latvijas Nacionālā vēstures muzeja (turpmāk LNVM) hrestomātiskajos izdevumos, kas veltīti Latvijas novadu tērpiem, atzīmēts, ka rotāti priekšauti piederējušies pie vidzemnieču goda apģērba,⁹ tie raksturīgi arī Kurzemes lībiešu apģērbā, bet nav piederējušies pārējiem Kurzemes tērpiem.¹⁰ Runājot par sēļu un latgaliešu apģērbu, rotāts priekšauts, kas visbiežāk šūts no divām daļām, atzīts par senu goda apģērba sastāvdaļu kopā ar ziļu vainagu vai sievas cepuri un balto villaini.¹¹ Atzīmējot priekšauta lomu Latgales sievietēm goda apģērbā, izteikts pieņēmums, ka, iespējams, tradīcijai veidot priekšauta veselumu no divām daļām senatnē bijusi simboliska nozīme, kura 19. gadsimtā jau varēja būt zudusi. Turklāt norādīts uz priekšautu un precētu sievu galvasautu rotājumu vizuālo līdzību.¹² Šī ir pirmā reize, kad pieminēts, ka priekšautam, iespējams, bijusi simboliska nozīme.

Etnogrāfe Aija Jansone, pētot Zemgales apģērbu, uzsvērusi, ka līdzās darba priekšautiem pastāvējuši tā dēvētie svētdienas priekšauti, kuri darināti no gaiša, smalka auduma un rotāti atbilstoši sava laika rokdarbu aktuālajām modes tendencēm.¹³ Tomēr attiecībā uz apģērbu gan Zemgalē, gan Piebalgā Aija Jansone lielākoties pieturējusies pie Ainas Alsupes iepriekš pieminētā viedokļa, ka priekšauti tikuši lietoti rituālu darbību veikšanai, nevis vienkārši greznumam.¹⁴ Tautastērpa komplektēšanas un valkāšanas ieteikumos Aija Jansone rekomendējusi priekšautu lietot pie darba tērpa.¹⁵

Ziņas par priekšautiem ikonogrāfiskajos un rakstītajos avotos

Pirmie ikonogrāfiskie avoti latviešu apģērba vēsturē datējami ar 16. gadsimta otro pusi. 1585. gadā Romā izdotajā Bartolomeo Grassi (1553?–1600?) vara grebumu albumā attēlotās Livonijas iedzīvotājas redzamas gan ar, gan bez priekšauta. Vismaz divām sievietēm pie tērpa skaidri saskatāms samērā šaurs, nerotāts priekšauts.¹⁶ Arī 1596. gadā Padujā izdotajā Petro Bertelli albumā attēlotajai livonietei redzams šaurs, no divām vertikālām daļām sašūts priekšauts bez rotājumiem.¹⁷ Līdzīga izmēra gaišs priekšauts zīmēts arī jaunai meitai no Kurzemes. Šis attēls datēts ar 1595.–1605. gadu.¹⁸

Vācu zinātnieks Ādams Oleārijs (*Adam Olearius*, 1599–1671) ceļojis cauri Latvijas teritorijai un gravīrā attēlojis kāziniekus Livonijā ap 1635. gadu. Šajā attēlā sievietēm, iespējams, to skaitā arī līgavai, labi saskatāmi priekšauti.¹⁹ Šie priekšauti jau ir nedaudz plātāki nekā tie, kas redzami 16. gadsimta avotos.

Apzinātie rakstītie apģērba vēstures avoti liecina, ka latviešu sievietēm pirmo reizi priekšautus pie goda apģērba pieminējis vācbaltiešu mācītājs Augusts Vilhelms Hupels (*August Wilhelm Hupel*, 1737–1819) 18. gadsimta septiņdesmito gadu vidū. Tomēr pēc šā apraksta nav nojaušams, kā priekšauts izskatījies.²⁰

Jau nedaudz lielāku ieskatu par Kurzemes zemnieku valkātajiem priekšautiem sniedz Grobiņas draudzes hronika, kurā 1785. gadā pieminēts balts Silēzijas priekšauts, kā arī sarkans un balts priekšauts. Savukārt 1797. gadā pie kalpu labākajām drānām pieminēti divi katūna priekšauti.²¹ Nav pamata domāt, ka smalka, importēta lina un kokvilnas auduma priekšauti valkāti pie darba apģērba. Gluži pretēji – tie izgatavoti no sava laika modes audumiem, kādi nav bijuši izgatavojami zemnieku sētā un bijuši tikai nopērkami.

18. gadsimta pēdējās trīs desmitgadēs bagātīgu materiālu par latviešu valkātajiem priekšautiem atstājis čehu izcelsmes vācbaltiešu skolotājs un novadpētnieks Johans Kristofs Broce. Viņa zīmēto latviešu skaits ir tik liels, ka šos datus iespējams skatīt arī statistiski. Ne visām Johana Kristofa Broces zīmētajām latvietēm iespējams noteikt to, vai pie tērpa ticis valkāts priekšauts, jo dažkārt sievietes zīmētas no mugurpuses vai, piemēram, stāvot aiz kamanām. Tomēr gadījumos, kad priekšauta esamība vai neesamība labi nosakāma, redzams, ka 42 sievietēm Johans Kristofs Broce zīmējis priekšautus, to skaitā 38 pie svētdienas un goda tērpa un četrus pie darba tērpa.²² Bez priekšautiem viņš attēlojis 17 sievietes, to skaitā četras meitas, kuras strādā pļavā, un trīs mazas meitenes.²³ Lielākajā daļā zīmējumiem pievienotajos aprakstos Johans Kristofs Broce priekšautus nav pieminējis, kaut arī tie tikuši attēloti. Tomēr astoņos gadījumos tie pieminēti, visbiežāk kopā ar priekšautu krāsu – baltu, oranžu vai dzeltenu, vienā gadījumā pieminēti izšūti priekšauti. Visbeidzot, par meitām, kuras Trikānā strādā siena pļavā, Johans Kristofs Broce rakstījis, ka viņu priekšauti parasti ir zili svītroti.²⁴ Daudzos gadījumos viņš zīmējis priekšautus sievietēm, par kurām norādījis, ka viņas ģērbušās savā svētku tērpā. Šeit jāpiemin arī līgava Dzērbenes draudzē, kura attēlota oranžīgi dzeltenas krāsas katūna priekšautā ar ziedu motīvu.²⁵ Tāpat balti priekšauti zīmēti sievietēm pie baznīcas Vangažos²⁶ un sīksvītroti priekšauti meitām Pārdaugavā Jāņos,²⁷ liecinot par priekšautu piederību goda tērpam. Visbeidzot jāatzīmē, ka

priekšauti zīmēti sievietēm neatkarīgi no dzīvesvietas – Rīgā, Vidzemē, Latgalē un arī auklei no Kurzemes.²⁸ Lielais Johana Kristofa Broces atstāto liecību skaits ļauj novērtēt to, cik izplatīta pieaugušām jaunām meitām un sievietēm bijusi priekšautu valkāšana, īpaši pie goda tērpa.

Vērtīgi ir vācbaltiešu ārsta un vēsturnieka Oto Hūna 1822. gadā apkopotajos materiālos iekļautie latviešu zemnieku zīmējumi un apģērba apraksti. Jēkabpils apkārtne tapušajos zīmējumos redzams sievas un meitas apģērba komplektējums. Vispirms mugurā vilkts krekls ar stāvu, krāsaini izrakstītu apkakli, virs tā brunči: sievai – pelēki, meitai – krāsainām svītrām, virsū siets priekšauts, vilkti vienkrāsaini svārki ar kabatām, pāri segta villaine, kas sasprausta ar saktu. Sievai ap pleciem likts arī krāsains lakats. Meitai galvā neliels zīļu vainags, sievai – cepure ar kažokādas apmali. Abām kājās zeķes un pastalas. Arī ziemas skatā vecākai sievai apģērba komplekts līdzīgs abām pārējām sievietēm no Jēkabpils puses, savukārt meitai siena plāvā priekšauts pie apģērba nav attēlots.²⁹ Oto Hūna materiālos redzami arī zīmējumi ar Tukuma apkārtnes tērpiem, pie kuriem priekšauta nav.³⁰ Tāpat viņa sniegtajā Nīcas apkārtnes zemnieku apģērba aprakstā no 1809. gada priekšauti nav pieminēti.³¹

Vācbaltiešu vēsturnieks Kārlis Eduards Napjerskis (*Karl Eduard von Napiersky*, 1793–1864) 1835. gadā nolasījis referātu par kuršu ķoniņiem un atzinis, ka bagātākās sievietes valkā baltus, smalka auduma priekšautus. Referāts gadu vēlāk publicēts Tērbatā.³²

Savā 1839. gadā izdotajā monogrāfijā Tērbatas Universitātes profesors Frīdrihs Kruze (*Friedrich Hermann Kruse*, 1790–1866) iekļāvis arī vairākus attēlus, kuros redzami latvieši tradicionālajā apģērbā. Ziemeļkurzemes lībiešiem balts priekšauts zīmēts vienai sievietei no četrām, Ventspils un Kuldīgas apvidū priekšauti pie tērpa nav attēloti, bet Aizkraukles apkārtne balti priekšauti zīmēti visām trim priekšplānā redzamajām sievietēm.³³

1846. gadā Krievijas Ģeogrāfiskā biedrība organizēja pirmo ekspedīciju somu akadēmiķa Andersa Jūhana Šēgrēna (*Anders Johan Sjögren*, 1794–1855) vadībā, lai pētītu Rietumvidzemes un Ziemeļkurzemes lībiešus. Ekspedīcijā piedalījās arī mākslinieks Augusts Pecolds (*August Georg Wilhelm Pezold*, 1794–1859). Tā Andersa Šēgrēna apraksti un Augusta Pecolda zīmējumi sniedz plašu ieskatu par lībiešu apģērbu, kurš bijis līdzīgs latviešu valkātajam apģērbam. No apzinātajiem Augusta Pecolda zīmējumiem Vidzemes lībiešu apvidos, zināms lībiešu vecenītes Svētcienā attēls, kurā redzams priekšauts.³⁴ Savukārt Ziemeļkurzemes lībiešu attēlojumā priekšauts redzams divām sievietēm pie goda tērpa Mazirbē un līgavas tērpa komplektējumā zīmējumā “Lībiešu vedekla Irbes ciemā”.³⁵ Pārējos attēlos, arī tajos, kuros redzami ikdienas un darba skati, priekšauti nav attēloti.³⁶

Runājot par Latgalē valkāto tradicionālo apģērbu, jāatzīmē divi līdzīgi latgaliešu apģērba apraksti, no kuriem pirmais publicēts 1845. gadā Tērbatā iznākošajā žurnālā *Das Inland*. Tajā ārsts A. Brands (*A. Brandt*, tuvāku ziņu nav) rakstījis, ka latvietes Ludzas apkārtne pie tērpa sāk valkāt raiba katūna priekšautus.³⁷ Tādus pašus košus kokvilnas priekšautus 1869. gadā minējis arī vācbaltiešu/poļu kultūrvēsturnieks Gustavs Manteifelis (*Gustav von Manteuffel*, 1832–1916), rakstīdams par Latgales jeb tā dēvētās Poļu Livonijas latviešu sieviešu apģērbu.³⁸

Savukārt krievu etnogrāfa Vasilija Daškova (*Vasilij Dashkov*, 1819–1896) izdotajā krājumā Ludzas jaunavas goda apģērba aprakstā pieminēts balts audekla priekšauts.³⁹ Tas redzams arī pievienotajā attēlā. Šis zīmējums veidots, savienojot divās 19. gadsimta 50. gados uzņemtās fotogrāfijās redzamo jauno meitu apģērbu. Fotogrāfijas ir vienas no pirmajām foto liecībām par tradicionālo apģērbu mūsdienu Latvijas teritorijā, izgatavotas Pirmās etnogrāfiskās izstādes (1867) vajadzībām, un tās glabājas Krievijas Etnogrāfiskajā muzejā Pēterburgā.⁴⁰ Abās fotogrāfijās meitām pie goda apģērba redzams balts, rotāts priekšauts, turklāt vismaz vienai no viņām, šķiet, priekšauts sastāv no divām vertikāli sašūtām daļām.

Ģatavojoties Latviešu etnogrāfiskajai izstādei 1896. gadā Rīgā, tapa daudzi mākslinieka Jāņa Krēšliņa zīmējumi un fotogrāfijas, kuros dokumentēts sava laika un agrāku gadu apģērbs. 1895. gadā uzņemtajās fotogrāfijās visbiežāk redzami cilvēki pēc Eiropas modes šūtos goda apģērbos, taču arī pie tiem vairākos gadījumos Vidzemē un Latgalē sieti priekšauti.⁴¹ Tie neiztrūkstoši redzami arī pie sava laika modei atbilstošajiem “tautiskajiem uzvalkiem” Vidzemē un Kurzemē. Tajos gadījumos priekšauti ir rotāti ar izšuvumiem, to skaitā izšūtiem tekstiem, un mežģīnēm.⁴² Jāņa Krēšliņa oriģinālzīmējumus attiecībā uz priekšautiem iespējams iedalīt divās daļās: visām sievietēm Vidzemē viņš pie tērpa zīmējis priekšautu,⁴³ kamēr nevienai no sievietēm Dienvidkurzemē – Nīcā, Virgā, Rucavā –, kā arī Pliķos priekšauti pie tērpa nav attēloti.⁴⁴

Attiecībā uz 19. gadsimta kāzu apģērbu vēl jāpiebilst, ka 1902. gadā, kad Ziemeļkurzemē darbojās somu zinātnieku ekspedīcija, tai Kolkā izdevās nofotografēt no senas pūralādes izceltu tradicionālo līgavas tērpu, pie kura kopā ar īpašo līgavas vainagu siets arī garš, balts priekšauts.⁴⁵

Visbeidzot jāatzīmē, ka 19. gadsimta pēdējās divās desmitgadēs, kad no ikdienas valkāšanas tradicionālais apģērbs jau bija zudis un radās vēlme izveidot “tautisku uzvalku” jeb tautastērpu, atbilstoši sava laika gaumei un zināšanām pie visiem no jauna radītajiem tautastērpiem tika komplektēti arī rotāti priekšauti.⁴⁶ Šī prakse turpinājās līdz pat divdesmitajiem gadiem un noslēdzās 1923. gadā, kad, atjaunojot dziesmu svētku tradīciju, tika organizētas Dziesmu dienas. Pēc šā pasākuma priekšauti pie tautastērpa strauji izzuda, jo tie tika “izskausti no augšas” ar dziesmu svētku dalībniekiem veidotajiem tautastērpu komplektēšanas un valkāšanas ieteikumiem. Lietišķās mākslas eksperte un etnogrāfiskā žurnāla “Latvijas Saule” izdevēja Alma Birģele-Paegle rakstīja, ka pie tautastērpa “svešs un atmetams ir priekšauts, ko latvieši lietojuši darbā, ne godos”.⁴⁷ Un tā tikai trīs gadus vēlāk, ģatavojoties dziesmu svētkiem, mākslinieka Anša Cīruļa veidotajos tautastērpu zīmējumos priekšautu vairs nebija.⁴⁸

Kopumā jāatzīmē, ka rakstīto un ikonogrāfisko avotu sniegtās liecības aptver laiku posmu no 16. līdz 20. gadsimtam, apliecinot priekšautu valkāšanu gan pie goda, gan darba tērpa. Tāpat sastopami gadījumi, kad priekšauti nav tikuši valkāti ne svētkos, ne darbā. Starpkaru periodā izveidojusies nostāja, ka priekšauti neatbilst latviskam tērpiem, ir pret-runā ar vēstures avotu sniegtajām ziņām.

Lietiskie avoti no 19. un 20. gadsimta

Priekšauti, kādus valkāja 19. gadsimtā, saglabājušies vai savākti salīdzinoši nelielā skaitā. Iespējams, ka saglabāto priekšautu skaits nav liels tieši tāpēc, ka Pieminekļu valdes 1924.–1943. gada ekspedīciju dalībnieki, kuri savāca lielāko skaitu priekšmetu, vadījās pēc sava laika ideoloģiskajām nostādnēm un priekšautus vienkārši neuzņēma krājumā. Absolūtais vairums priekšautu, kuri glabājas Latvijas muzeju krātuvēs, atrodas Latvijas Nacionālajā vēstures muzejā (turpmāk – LNVM) Rīgā (krājuma priekšmetu inventāra kods CVVM). Reģionālajos muzejos glabājas tikai atsevišķi priekšmeti.⁴⁹ LNVM glabājas 152 priekšauti no visas Latvijas. Jāatzīst, ka novadu pārstāvētība nav vienmērīga, jo vairāk nekā puse, proti, 86 priekšauti ir no Vidzemes, 21 – no Kurzemes, 20 – no Latgales, 9 – no Sēlijas, 5 – no Zemgales, un 11 priekšautu precīzāka iegūšanas vieta nav zināma. Diemžēl lielai daļai priekšautu nav norādīts datējums, kas apgrūtina to izpēti. Divi senākie priekšauti, kuriem datējums ir zināms, ir priekšauts no Rendas Kurzemē (CVVM 14801), kas datēts ar 1809. gadu, un priekšauts no Kraukļiem Vidzemē (CVVM 14741), datēts ar 1830. gadu. Tomēr pieļaujams, ka vismaz ceturtdaļa krājumā glabāto priekšautu piederīgi jau 20. gadsimtam.

Šajā pētījumā tuvāk izpētīti 20 Vitebskas guberņas robežās dzīvojošo latviešu valkātie priekšauti, sīkāk analizējot tos astoņus priekšautus, kuri atspoguļo senākās priekšauta izgatavošanas un rotāšanas tradīcijas un datējami ar 19. gadsimtu. Tiem visiem raksturīgs izšūts vai ieausts rotājums. Seši priekšauti darināti no smalka lina auduma, pieci no tiem veidoti no diviem vertikāli paralēliem gabaliem. Vidus savienojuma līnija trijos gadījumos veidota gandrīz nemanāma, bet divos uzsvērtā ar iestrādātu mežģīni (Auleja CVVM 14774 un Vidsmuiža CVVM 14775). Trim priekšautiem auduma daļas rotājums veidots ar izšuvumu (Ludza CVVM 6246, Preiļi CVVM 14771 un Vidsmuiža CVVM 14773), otriem trim – ar ieaustām sarkanām (Aizkalne CVVM 14772, Auleja CVVM 14774) vai sarkanām un baltām spīdīga lina līnijām (Vidsmuiža CVVM 14775). Četriem no šiem priekšautiem apakšmala rotāta ar baltu (CVVM 14771, 14773) vai baltu un sarkanu knipelētu mežģīni (CVVM 14772, 14774). Diviem no priekšautiem apakšmalā pievienota balta celaine četros celos, kurā ieausti nevienmērīgi baltu un sarkanu bārkstiņu kūliši (CVVM 6246, 14773). Šādas baltas un sarkanas bārkstiņas sastopamas arī galvasautiem un snātenēm Latgalē un Sēlijā, kā arī ārpus Latvijas teritorijas – tādas ir vairākiem 19. gadsimta priekšautiem Igaunijā.

Divi priekšauti darināti no nedaudz rupjāka auduma ar ieaustām vertikālām sarkanām un tumši zilām kokvilnas svītrām (Viļāni (fragments) CVVM 14765 un Barkava CVVM 14778). Šie priekšauti līdzinās Vidzemē valkātajiem vertikāli svītrotajiem priekšautiem.

Priekšautu tuvāka analīze ļauj secināt, ka agrākos gadsimtos dokumentētā tradīcija izgatavot priekšautus no diviem vertikāliem gabaliem pastāvējusi arī 19. gadsimtā. Saskaņā ar apģērba izgatavošanas tehnisko iespēju vēsturisko attīstību divdaļīgajiem priekšautiem izmantoto audumu, visdrīzāk, auda šaurās stellēs. Lai iegūtu priekšauta vēlamu platumu, tika ņemti divi auduma platumi, kuri pa vidu sastiprināti, sašujot vai savienojot ar dekoratīvu no lina diegiem knipelētu mežģīni. Vienlaikus jāuzsver, ka visu

analizēto priekšautu smalkais audums un greznais rotājums nepārprotami apliecina to piederību goda apģērbam.

Vairāki priekšauti no Latgales, kuri ir šaurāki un izgatavoti no parupja, pelēka lina auduma, kaut arī tajā iestrādāti rotājumi, attiecināmi jau uz 20. gadsimta sākumu, kad, iespējams, senā priekšauta nozīme un valkāšanas tradīcijas jau bija izzudušas, un tie tika valkāti gados, piemēram, gatavojot ēdienu. Tāpat labs piemērs 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma modei priekšautu rotāšanā ar sarkaniem un ziliem ziedu izšuvumiem, papildinot tos ar izšūtu tekstu (vecajā drukā), ir priekšauts no Krustpils (CVVM 14767). Visi vēlāko laiku priekšauti izgatavoti no viena auduma gabala.

Par to, kādi priekšauti 19. gadsimtā bijuši raksturīgi citos Latvijas kultūrvēsturiskajos apgabalos, iespējams spriest ne tikai pēc rakstīto un ikonogrāfisko avotu ziņām, bet arī pēc priekšautu fotogrāfijām, kādas lielā skaitā publicētas LNVM izdevumos. Tajos labi redzams, ka darba priekšauti parasti veidoti no rupja, nereti patumša lina vai pakulu auduma, bet goda priekšauti darināti smalkāki, pārsvarā gaiši un rotāti atbilstoši lokālām tradīcijām: Vidzemē visbiežāk ar ieaustām vertikālām, retāk horizontālām svītrām vai rūtīm, savukārt citos novados biežāk vienkrāsaini vai ar mežģīnēm. Sākot ar 19. gadsimta nogali, visā Latvijas teritorijā darināti priekšauti ar izšuvumiem.⁵⁰

Lietisko un rakstīto avotu sniegtās ziņas apliecina, ka 18. un 19. gadsimtā goda priekšauti nereti bija tie apģērba gabali, kuriem tika izmantots ne tikai mājās izgatavots smalks audums, bet tieši rūpnieciski austs un veikalā vai tirgū iegādāts izejmateriāls. Tas, ka priekšauts varēja tikt izgatavots no dārgāka auduma nekā citi apģērba gabali, kuriem audumu vajag vairāk, liecina par zināmu taupību vai ierobežotām iespējām. Tajā pašā laikā redzams, ka jaunākās modes tendences zemnieku apģērbā tādēļ nereti atspoguļojās tieši priekšautos.

Priekšauti folkloras avotos

Latviešu tautasdziesmu elektroniskajā datubāzē⁵¹ izdevies atrast 65 dziesmas, kurās minēts priekšauts. Absolūtais vairums dziesmu ir no Kurzemes un Vidzemes.⁵² Vispirms jāatzīmē, ka dažās dziesmās pieminēts pavāra priekšauts. Tomēr biežāk dziesmās priekšauts saistīts ar greznu ģērbšanos nekā ikdienas vai darba drēbēm.

Ko var māte man darīt,
Kur es gribu, tur es eju:
Vai es ej' pie Gratas Andža
Vai pie Grīpas Jēkaupiņa.
Andža pirka priekšautiņu,
Jēkaups zelta gredzentiņu. V (LD 10061-1)

Rīgā pirku priekšautiņu,
Jelgavā šūdināju,
Jelgavā šūdināju
Ar dimanta rakstiņiem. K/Z (LD 5721-0)

Kas tur spīd, kas tur viz
 Jāņa mātes kambarī?
 Tur spīdēja, tur mirdzēja
 Jāņa mātes priekšautiņš. V (LD 32729-0)

Jāņa mātes priekšautiņš
 Pilnis siera līgojās;
 Vajadzēja, vajadzēja
 Jāņa bērņus pamieļot. V (LD 32774-0)

Pirmajā dziesmā redzams, ka priekšauts ir dāvana, kuru meita saņem no iespējamā precinieka. Otrajā aprakstīts smalks goda priekšauts, līdzīgi kā trešajā – Jāņu – dziesmā. Iespējams, ka ceturtnā dziesma kalpojusi etnogrāfei Ainaļ Alsupei par pamatu spriedumam, ka Jāņos ciemiņi cienāti ar sieru no priekšauta. Dziesma, kurā meita baro sev tīkama puīša zirgu ar auzām no sava priekšauta, sastopama daudzos variantos, un tie liecina, ka ēdiena pasniegšana no priekšauta ir īpaša labvēlības zīme:

Tautu dēla kumeļam
 Priekšautā auzas nesu;
 Bāleņiņa kumeļam
 I zemē nenobēru.
 Tautiets veda visu mūžu,
 Bāliņš mazu gabaliņu. V (LD 17229-3)

Iespējams, šis dziesmas kalpojušas folkloras pētniecei Janīnai Kursītei, analizējot tautas pasaku par eža kažociņu, kurā eziša iecelšana priekšautā tulkota kā labvēlības un auglības zīme.⁵³

Līgava iznāk pretim, ieeļ ezīti zīda priekšautā un ienes pili. Abas vecākās māsas smejas, zobojas; bet jaunākā tik atbild: “Lai, lai, kāds jau nu man novēlēts, ar tādu pietikšu!”

No rīta līgava atkal izceļ ezīti savā priekšautā un aiznes uz baznīcu laulāties. Laulības gredzenu ezītim uzbāž uz ķebliņi, un pēc laulībām sieviņa ieņem savu vīriņu priekšautā, lai pārnestu atpakaļ uz pili. Citi gan smejas par jocīgo pāriņi, bet jaunā sieva tik atbild: “Lai, lai, kāds jau nu man novēlēts, ar tādu pietikšu!”

(Dēls eža veidā. I. A. 441. A. Lerhis-Puškaitis Džūkstē-Pienavā. LP, II, 6)

Pasaka sniedz arī citu būtisku liecību, proti, zīda priekšauts ir bijis princeses kāzu tērpas sastāvdaļa. Turklāt šeit priekšauta simbolikā jau iezīmējas auglības nozīme. Goda tērpas un auglības nozīmes apvienojums priekšauta valkāšanā novērojams arī vairākās citās dziesmās. Vispirms jāpiemin vienīgā dziesma, kurā priekšauts ir dievības Saules tērpas sastāvdaļa, gādājot par lauku ražību.

Saule brida rudzu lauku,
 Priekšautiņu pacēlusi;

Kur nolaida priekšautiņu,
Tur nolika rudzu vārpa. L (LD 32542-5)

Zīmīgi, ka priekšauts apdziedāts arī vairākās kristību dziesmās no Kurzemes, kurās priekšauts tiek pārplēsts. Iespējams, pārplēšana saistīta ar simbolisku nevainības zaudēšanas vai bērna piedzimšanas aktu. Ja pārplēstu priekšautu atkal sašūtu, tas sastāvētu no divām daļām un lidzinātos vēsturiski pazīstamajiem divdaļīgajiem priekšautiem.

Veca māte uzkāpusi
Ābelītes galiņā.
Nokāpdama pārplēsusi
Savu zīda priekšautiņu. K (LD 1605-3)

Tomēr skaidrāku priekšstatu par priekšauta seksuālo simboliku sniedz nerātnās dainas, kuru kopējais skaits sasniedz deviņpadsmit. Pirmajā dziesmā saskatāma variācija par “treju teku vēderiņiem”, kur izbraukātie ceļi apzīmē meitu/sievu seksuālās attiecības ar vīriešiem. Otrā un trešā dziesma pārstāv to dziesmu klāstu, kurās zem priekšauta atrodami sievietes dzimumorgāni, savukārt priekšauta pacelšana vai cilāšana apzīmē dzimumaktu.

Ceļu ceļiem notekāts
Tās Grietiņas priekšautiņš:
Citus ceļus kungi brauca,
Citus kunga sulainīši. V (LD 35776-0)

Ko tie puīši gribēdami,
Cilā manu priekšautiņu?
Apakš mana priekšautiņa
Apzeltīta vāverīte. K (LD 34873-0)

Ak tu puisī amulaini,
Strīķē manu izkaptiņu;
Izstrīķējis izkaptiņu,
Izplāuj manu cirteniņu,
Es tev došu vakarā
Priekšautiņu pacilāt.
Apakš mana priekšautiņa
Vāverīte žāvojās
Sarkanām austiņām,
Melnajām uzacēm. V (LD 34436-0)

Likumsakarīgi, ka priekšauts vairākās dziesmās parādās arī kā aizsardzības līdzeklis pret nevēlamām seksuālām attiecībām:

Kal, kalējs, ko kaldams,
 Kal man dzelzu priekšautiņu,
 Lai tautieša vara bulta
 Garām skrēja svirkstēdama. V (LD 34794-0)

Analizējot folkloras avotus, jāpiemin ticējumi. Latviešu tautas ticējumu elektroniskajā datubāzē⁵⁴ ievietoti 39 ticējumi par priekšautu. Lielākā daļa no tiem nesniedz ziņas par to valkāšanu pie goda vai darba apģērba, tomēr dažos redzama saistība ar darba drēbēm. Gandrīz visi no ticējumiem atklāj kādu to simboliskās nozīmes aspektu, parasti saistītu ar meitas/sievas attiecībām ar vīrieti. Visbiežāk priekšauts sievietei atklāj, vai vīrietis viņai ir uzticīgs. Dažos ticējumos parādās arī simboliskā saistība ar priekšautu un nevainības zaudēšanu vai bērnu dzemdēšanu. Zīmīgi, ka šajos tekstos nojaušams, ka priekšauts var būt arī precētas sievas vai mātes simbols pretstatā jaunai meitai, kurai tātad priekšauta nebūtu. Pēdējais citētais ticējums savukārt, iespējams, sasaucas ar vertikāli divdaļīgajiem priekšautiem.

Ja meitai priekšauts aizgriežas uz citu pusi, tad viņas brūtgāns aiziet pie citas. (24507, V. Sape-
 rovs, Vecpiebalga)

Kad sievai priekšauts atraisās vaļā un nokrīt, tad vīrs dzīvojot ar citām sievietēm. (24524, H. Kras-
 tiņa, Ropaži)

Ja meitai priekšauts atraisās un nokrīt, tad brūtgāns atstās. (24511, M. Vilciņa, Pope)

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

Divus priekšautus reizē nevajaga siet, jo tad būs divi vīri. (24535, E. Jēpe, Palmmane)

Ja uz sien divus priekšautus, tad dabūs dvīņus. (24536, V. Spandegs, Pociems)

Ja jauna meita sapnī redz sev priekšautu, tad viņa dabūs bērnu. (24543, P. Š., Rīga)

Priekšauts jāmazgā gareniski, lai puiši virsū skatītos. (24530, A. Mencis, Puikule)

Analizēto avotu – rakstīto, ikonogrāfisko, lietisko un folkloras – kopējais skaits sniedz simtos. Tie pārstāv visu Latvijas teritoriju, tomēr vislielākais skaits avotu sniedz ziņas par Vidzemi. Tā kā visu veidu apģērba vēstures avotu par Vidzemi ir visvairāk, lielāks liecību skaits par priekšautiem no Vidzemes ir likumsakarīgs. Hronoloģiski senākās liecības sniedz ikonogrāfiskie avoti – jau kopš 16. gadsimta otrās puses, kopš 18. gadsimta saglabājušies rakstītie avoti, lietiskie avoti savukārt pārstāv tikai 19. un 20. gadsimtu. Folkloras avotu datēšana ir sarežģītāka, taču jādomā, ka starp analizētajiem folkloras tekstiem nav tādu, kas būtu vecāki par 18. gadsimtu. Tā kā dažādu avotu dažādos laikos un vietās dokumentētās liecības par priekšautu valkāšanu ir līdzīgas, secināms, ka to ticamības pakāpe ir augsta. Attiecīgi redzams, ka 16.–19. gadsimtā priekšauta valkāšana nebija obligāta, taču bieži sastopama gan ikdienā, gan svētkos.

Diskusija

Dažādu formu priekšauts ir izplatīts ļoti daudzās kultūrās visā pasaulē. Skaidrs, ka šā apģērba gabala izcelsmes vieta ir ārpus Latvijas, jo tas bijis sastopams jau citviet krietni agrāk nekā pirmās liecības par apģērbu Latvijas teritorijā. Par vienu no senākajiem priekšauta attēlojumiem Eiropā uzskata priekšautu mīnojiešu Čūsku dievietes apģērba figūriņās, kas datējamas ar 2. g. t. p. m. ē.⁵⁵ Interesanti, ka diezgan līdzīgas formas dzintara piekaru veidojums rekonstruēts arī Latvijas teritorijā – pēc akmens laikmeta Zvejnieku kapulaukā uzietajām liecībām, kas ir ap 6000 gadu senas.⁵⁶ Jādomā, ka čūsku dievietes priekšauts un arī Zvejnieku kapulauka sievietes dzintaru rota bijusi sakrāls apģērba gabals.

Kā atzinusi pazīstamā Eiropas senā apģērba amerikāņu pētniece Elizabete Bārbere, tikai pāris no tā dēvētajām akmens laikmeta Veneru figūriņām attēlotas ar kādu apģērba gabalu, proti, viena no tām ar bārkstveidīgu “priekšautu” pie dibena atrasta mūsdienu Francijas teritorijā, savukārt otra ar nelielu, arī bārkstveidīgu priekšautiņu atrasta Krievijā. Abas datējamas ar vairāk nekā 20 tūkstošu gadu vecumu. Savukārt neolītā Balkānos atrastas divas Veneras ar gurnautiem, bet bronzas laikmetā Dānijā bronzas figūriņa ar bārkstu/striķu brunčīšiem, kā arī paši brunči.⁵⁷

Saskaņā ar Bārberes pētījumiem sākotnēji apģērbs nav bijis paredzēts dzimumorgānu apslēpšanai, gluži pretēji, tas uzsvēris sievietes auglību ar bārkstu vai striķu brunču, visbiežāk sarkanā krāsā, novietošanu dzimumorgānu apvidū. Turklāt bārkstis simbolizē sievietes ģenitāliju apmatojumu, kurš parādās vienlaikus ar viņas dzimumbriedumu un spēju radīt bērnus. Pēc Bārberes domām, daudzi no šiem senākajiem priekšstatiem, kuri sakņojas jau akmens laikmetā, saglabājušies Dienvideiropas un Aumstrumeiropas tradicionālajā sieviešu kāzu apģērbā, kurā īpaša loma ir sarkanām bārkstīm un priekšautam.⁵⁸ Kad ar laiku apģērba attīstībā nozīmīga kļuvusi dzimumorgānu apslēpšana, apmēram 2000 p. m. ē. visā Eiropā par tradicionālā apģērba pamatu izveidojies lina kreklis, kuram uzreiz sekojusi priekšautu un/vai brunču siešana ap ķermeņa lejasdaļu, tādā veidā izvairoties no asins traipu redzamības menstruāciju laikā.⁵⁹ Jāatzīmē, ka jau iepriekš pieminētās Latgalē, Sēlijā un Igaunijā sastopamās sarkanās un baltās bārkstiņas priekšautu apakšmalu un sievu galvasautu galu rotājumā sasaucas ar Bārberes rakstīto par sarkano bārkstu izmantojumu kāzu apģērbā.

Latvijas teritorijā un daudzviet citur Dienvideiropā un Austrumeiropā sievietes apģērbā brunču attīstība uzlūkojama kontekstā ar priekšauta attīstību. Dažviet tradicionālajā apģērbā virs lina krekla sieti tikai priekšauti, nereti vairāki, to skaitā identiski – priekšā un mugurpusē.⁶⁰ Latvijas teritorijā pie šāda apģērba veida pieskaitāmi tā dēvētie plecos saspaužamie brunči, kādi līdz viduslaiku sākumam bijuši izplatīti libiešiem un, visticamāk, arī zemgaļiem un kuršiem.⁶¹ Otrs vairāku vienlaikus sietu priekšautu attīstības ceļš ir bijis tā dēvēto apliekamo brunču izveidošanās. Tie ir taisnstūrveida auduma gabals, kuru apliek ap ķermeni un vidukli apsien ar jostu. Šāda veida brunči jau kopš pirmajām liecībām par apģērbu konstatēti latgaļiem un, sākot ar viduslaikiem, visā Latvijas teritorijā.⁶² Par nesašūtu apliekamo brunču izplatību Kurzemē 1673. gadā rakstījis

vācu profesors Johans Brands (*Johann Arnhold von Brand*, 1647–1691),⁶³ tie minēti arī folklorā:

Pret vējiņu priekšu griežu,
Lai tie brunči šķirstijās,
Lai redzēja ciema puiši,
Kāda prece izdodama. V (LD 35390-2)

Domājot par priekšauta simbolisko nozīmi, secināms, ka viens no priekšauta uzdevumiem bijis aizsegt apliekamo brunču atvēruma vietu. Iespējams, ka brunču atvēruma vieta simbolizējusi ja ne pašas sievietes ģenitālijas, tad vismaz ceļu pie tām, ar ko varētu skaidrot arī priekšauta cilāšanas nozīmi tautasdziesmās. Identificējot priekšauta brunču atvēruma aizsedzēja funkciju, izdevies tam atrast apstiprinājumu arī Pieminekļu valdes savāktajos materiālos par priekšauta valkāšanu:

Apģērbi apmēram 70 gadu atpakaļ. [...] Vecākas sievas nenēsāja brunčus, bet nātnas drēbes gabalus, aptīts, priekšā nesašūts, t. s. “snātins”. Priekšā nēsāja priekšautu (uz vietas, kur priekšā sagāja pamīšus nesašūtās malas). Ap jostas vietu apsiets ar jostu. [...] (Stāstījusi Agate Leitan, 90 g. v. Azara Staleidzānos, Kapiņu pag. Daugavpils apr. Pierakstīts 1927. g.)

Netiešā veidā šo pašu priekšauta uzdevumu apstiprina arī tautasdziesma:

Priekša mana, pakaļiņa,
Abas laba gribētājas:
Priekša grib priekšautiņa,
Pakaļiņa lindraciņu. V (LD 5714-0)

Tāpat skaidrāka kļūst priekšauta kā sargātāja loma:

Aud, māmiņa, ko auzdama,
Aud tērauda priekšautiņu,
Lai tautieša vara bulte
Skrej garām dindēdama. V (LD 35477-1)

Meklējot paralēles plašākā ģeogrāfiskā areālā, redzams, ka priekšauts kā apliekamo brunču atvēruma aizsedzējs tradicionālajā apģērbā sastopams arī, piemēram, Krievijā,⁶⁴ Ukrainā⁶⁵ un Bulgārijā, kurā turklāt vēl tradicionāli tas sastāvējis no divām vertikāli paralēli sašūtām šaurām daļām, liecinot par līdzīgu apģērba izgatavošanas attīstību.⁶⁶

Vēl nedaudz atkāpjoties apģērba aizvēsturē, jāpiemin amerikāņu pētnieces Lindas Veltersas rakstītais, ka sākotnēji, vēl pirms apģērba rašanās, cilvēki izmantojuši dažādus amuletus un citu veidu rotas, lai sevi pasargātu no ļauniem gariem. Apģērba attīstība atklāj, ka auduma kā tehnoloģiska sasnieguma un vienlaikus sakrāla objekta rašanās novedusi pie tā, ka daļu agrāko amuletu sakrālo jeb aizsardzības funkciju pārņēmis apģērbs. Tas arī rosinājis apģērba gabalu rotāšanu “stratēģiskās vietās” – to atvērumos un malās, kā arī

piedurknēs, lai piesaistītu uzmanību un apturētu ļaunos garus vai ļaunu aci, kas šajās vietās varētu tikt garām apģērba aizsargkārtai un nokļūt pie cilvēka ķermeņa.⁶⁷

Šie pētījumi palīdz izskaidrot ne vien apģērba, tajā skaitā priekšautu, rotāšanu, tie palīdz arī apjaust apģērba kā tāda aizsardzības nozīmi. Iedziļinoties apģērba nozīmē, iespējams novērtēt, ka pēc būtības arī vairākas citas apģērba funkcijas – sasildīt aukstumā un paglābt no karstuma – saistāmas ar aizsardzību. Priekšauta nozīmē tādējādi aizsardzība bijusi viena no galvenajiem tā uzdevumiem līdzās, iespējams, ne tik labi saglabātajai nozīmei par sievietes ģimenes stāvokļa rādītāju. Latvijas teritorija atrodas pa vidu starp Lietuvu, kurā priekšautu vairāk saista ar jaunu meitu apģērbu, un Igauniju, kurā priekšauts pie tērpa simbolizē precētu sievu.⁶⁸ Jādomā, ka pie mums iespējamās bijušas abas nozīmes, taču to izplatība atšķīrusies dažādos laikos un vietās. Diemžēl Pieminekļu valdes materiālos un Latviešu folkloras krātuves paražu kartotēkā pagaidām nav izdevies atrast informāciju, kas palīdzētu risināt jautājumu par priekšauta piederību konkrētam sievietes ģimenes stāvoklim.

Uz to, ka vārds *priekšauts* ir sens, rakstot par priekšautu, jau 60. gados norādījusi etnogrāfe Mirdza Slava.⁶⁹ Valodnieks Konstantīns Karulis šo vārdu nav analizējis, tomēr gana daudz ziņu sniedz arī šā vārda daļu etimoloģiskais skaidrojums. Vārda “priekša” nozīmi Karulis saista ar indoeiropiešu sakni *per un tās nozīmi ‘pār, pāri’.⁷⁰ Savukārt vārda *auts* izcelsmi Karulis skaidro saistībā ar bulgāru vārdu *бѣло* – ‘līgavas auts’ un latīņu vārdu *subūcula* – ‘apakšējā tunika’, bet darbības vārda *aut* etimoloģiju saista ar krievu, baltkrievu, ukraiņu un bulgāru valodās sastopamiem līdzīgiem vārdiem, kuriem pamatā indoeiropiešu sakne *eu- un *ou- ar nozīmi ‘ģērbt, tērpt’.⁷¹ Zīmīgi, ka vārda izcelsme latviešu valodā sakrīt ar tām tautām, kuru tradicionālajā apģērbā saglabājies līdzīgs priekšauta lietojums.

Secinājumi

Priekšauta rašanās, valkāšanas prakse un simboliskā nozīme ir sarežģīts fenomens, jo tas ir ļoti sens, izgājis dažādas attīstības stadijas un ieguvis atšķirīgas lokālas izpausmes. Saprotams, ka priekšauts kā apģērba gabals nav unikāls Latvijas teritorijai, arī tā izcelšanās nav saistīta ar Latviju. Tomēr ir saskatāms, ka, līdzīgi kā visās kultūrās izplatītiem fenomeniem, piemēram, krāsām, kuras sastopamas lielākā vai mazākā mērā pie visām tautām, arī priekšautam ir veidojusies vietējā mitoloģijā un valkāšanas praksē balstīta simboliskā nozīme. Tā ir līdzīga plašā teritorijā, bet, skatoties pēc apzināto avotu sniegtajām ziņām, saskatāmas arī specifiskas lokālas iezīmes. Jāpiebilst, ka vairāki aspekti priekšautu rotāšanā varētu būt atsevišķa pētījuma objekts nākotnē.

Apjaušot priekšauta kā sakrāla apģērba gabala izcelsmi un apzinot avotus, kuros dokumentēta tā lietošana, zūd arī jēga diskutēt, vai latviešu tradicionālajā apģērbā priekšauts ticis valkāts pie goda tērpa. Kā rakstītie un ikonogrāfiskie, tā lietiskie avoti tiecas apliecināt, ka priekšauts 16.–19. gadsimtā bijis valkāts gan goda reizēs, gan ikdienā. Tas neizslēdz arī praktisku aizsardzības funkciju darba apģērbā – pasargāt drēbes no sasmērēšanās. Likumsakarīgi, ka šī priekšauta funkcija, līdzīgi kā citviet Rietumu pasaulē, ar laiku izvīrējies

priekšplānā, jo agrākā sakrālā nozīme pamazām gaisusi, bet tiešais uzdevums – aizsegt apliekamo brunču atvēruma vietu – zudis līdz ar pašu brunču izzušanu 18. gadsimtā un 19. gadsimta pirmajā pusē. Iespējams secināt, ka mūsdienās liela daļa sabiedrībā izplatīto priekšstatu par apģērbu (to skaitā arī priekšautu) 19. gadsimtā un agrāk balstās uz 20. gadsimtā radītiem un ar vēsturisko patiesību maz saistītiem populāru personu izteikumiem vai centralizēti izplatītiem ieteikumiem dziesmu un deju svētku dalībnieku tērpu komplektēšanā. Tāpat jāsecina, ka ar lielu uzmanību jāizturas pret tādiem apgalvojumiem, kuros izteikta kāda kultūras fenomena piederība vai nepiederība pie latviešu tradīcijām, jo padziļināta izpēte nereti uzrāda, ka kultūrvēsturiskās saiknes ar citām tautām var būt ciešākas, nekā iepriekš domāts.

Atsauces un piezīmes

- ¹ *Tēzaurus*. Priekšauts. <http://www.tezaurus.lv/#/sv/priek%C5%A1auts> (Skatīts 2019.28.02.)
- ² Ievas Piģoznes 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.
- ³ Zariņa A. *Libiešu apģērbs 10.–13. gs.* Rīga: Zinātne, 1988. 36.–37. lpp.; Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* Rīga: Zinātne, 1999. 98., 100.–101. lpp.; Zariņa A. *Salaspils Laukskolas kapulauks 10.–13. gadsimts.* Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. 228. lpp.
- ⁴ Dzērvītis A. *Latviešu tautas uzvalki. II Cēsu, Smiltenes, Limbažu novads.* Rīga: Latviešu dziesmu svētku biedrība, 1931. 2. lpp.
- ⁵ Karnups A., Kivicka E. *Novadu tērpi. I Zemgale.* Jelgava: Latvijas Lauksaimniecības kamera, [1938.] 6. lpp.
- ⁶ Karnups A. Latviešu tērps pēdējos 350 gados. *Ievads latviešu tautas tērpu vēsturē.* Red. A. Dzērvītis un V. Ģinters. Rīga: J. Grīnbergs, 1936. 107., 108., 110., 125., 132., 135., 143., 167., 176. lpp. par attēlos redzamiem priekšautiem un 119., 122., 123., 130., 147., 154., 179. lpp. citētos vēsturiskos apģērba aprakstos.
- ⁷ Slava M. *Latviešu tautas tērpi.* Rīga: Zinātne, 1966. 57.–58. lpp.
- ⁸ Alsupe A. *Audēji Vidzemē.* Rīga: Zinātne, 1982. 173. lpp.
- ⁹ Bremze Z., Rozenberga V., I. Ziņģīte. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes.* 1. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1995. 16. lpp.
- ¹⁰ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes.* 2. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1997. 11. lpp.
- ¹¹ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi = Latvian National Costumes.* 3. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 2003. 102.–103. lpp.
- ¹² Turpat. 184.–185. lpp.
- ¹³ Jansone A. *Apģērba attīstība Zemgalē 19. gadsimtā.* Rīga: Latvijas Nacionālais kultūras centrs, 2016. 129. lpp.
- ¹⁴ Turpat; Jansone A., Kupče D. *Piebalga ir, bija un būs. Piebaldzēnu ģērbšanās kultūra 19. gadsimtā.* [Cēsis]: Vēveriņas, aušanas darbnīca. 2014. 49., 97.–99. lpp.
- ¹⁵ Jansone A. *Latviešu tradicionālais tautastērps un tā valkāšanas tradīcijas.* Rīga: Nemateriālā kultūras mantojuma valsts aģentūra, 2009. 32.–33. lpp.
- ¹⁶ Spekke A. *Vecākie latvju tautas apģērba zīmējumi.* Rīga: A. Gulbis, 1934. 2. attēls.
- ¹⁷ Turpat. 9. attēls.
- ¹⁸ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi.* 2. sēj. 21. lpp.
- ¹⁹ Piģozne I. *Latviešu apģērbs.* Rīga: Zvaigzne, 2018. 26. lpp.
- ²⁰ Hupel A. W. *Topograpische Nachrichten von Lief- und Ehstland.* Citēts pēc: Karnups A. Latviešu tērps pēdējos 350 gados. 119. lpp.

- ²¹ Citēts pēc: Karnups A. Latviešu tērps pēdējos 350 gados. 122.–123. lpp.
- ²² Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 1. sēj. *Rīgas skati, ļaudis un ēkas*. Rīga: Zinātne, 1992. 97., 101., 105., 111., 135., 150., 153. lpp.; Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 2. sēj. *Rīgas priekšpilsētas un tuvākā apkārtnē*. Rīga: Zinātne, 1996. 258. lpp.; Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 3. sēj. *Latvijas mazās pilsētas un lauki*. Rīga: Zinātne, 2002. 56., 126., 215., 357., 436. lpp.; Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 4. sēj. *Latvijas mazās pilsētas un lauki*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2007. 155., 158.–159., 256., 258., 313., 370.–372., 374. lpp.
- ²³ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 1. sēj. 125., 144. lpp.; Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 3. sēj. 35., 158., 215., 357., 436. lpp.; Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 4. sēj. 158.–159., 372., 376. lpp.
- ²⁴ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 4. sēj. 259. lpp.
- ²⁵ Turpat. 155.–156. lpp.
- ²⁶ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 3. sēj. 126. lpp.
- ²⁷ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 2. sēj. 258. lpp.
- ²⁸ Broce J. K. *Zīmējumi un apraksti*. 1. sēj. 101. lpp.
- ²⁹ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. 3. sēj. 108.–110. lpp.
- ³⁰ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. 2. sēj. 22. lpp.
- ³¹ Citēts pēc: Karnups A. Latviešu tērps pēdējos 350 gados. 139.–140. lpp.
- ³² Napiersky K. E. Einige Nachrichten von den sogenannten kurischen Königen. *Das Inland*. 1836. Nr. 4. S. 54.
- ³³ Kruse F. *Necrolivonica oder Alterthümer Liv-, Esth- und Curlands bis zur Einführung der Christlichen Religion in dem Kaiserlich Russischen Ostsee-Gouvernements*. Dorpat – Leipzig, 1842. Krāsaini pielikumi.
- ³⁴ Blumberga R. *Libieši dokumentos un vēstulēs. Somijas zinātnieku ekspedīcijas pie libiešiem*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2006. 1. [krāsainais] attēls.
- ³⁵ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. 2. sēj. 25., 27. lpp.
- ³⁶ Turpat. 24., 26., 27. lpp.; Blumberga R. *Libieši dokumentos un vēstulēs*. 2., 6. [krāsainais] attēls.
- ³⁷ Brandt A. Polnisch Livland und dessen Bewohner. *Das Inland*. 1845. No. 27. S. 451.
- ³⁸ Manteuffel G. *Polnisch-Livland: mit lithographirten Karten, Originalphotographien, Holzschnitten und anderen Beilagen*. Rīga: A. Kymmell, 1869. S. 34–35.
- ³⁹ Dashkov V. A. Sbornik antropologicheskikh i etnograficheskikh statej o Rossii i stranah ej prilježhashchih. II. M., 1873. S. 1.
- ⁴⁰ Slavjane Evropy i narody Rossii. Red. N. M. Kalashnikova. SPb.: Slavija, 2008. S. 73, 143.
- ⁴¹ Stinkule S. *Jānis Krēslīņš: latviešu tradicionālo kultūras vērtību izziņātājs = Jānis Krēslīņš: Researcher of Latvian Traditional Culture*. Rīga: Neputns, 2015. 90., 107., 112., 120., 123., 126., 182., 183. lpp.
- ⁴² Turpat. 128., 155., 156. lpp.
- ⁴³ Turpat. 192., 197.–199., 205., 211., 218. lpp.
- ⁴⁴ Turpat. 221., 223., 229.–231., 233., 235., 239. lpp.
- ⁴⁵ Blumberga R. *Libieši dokumentos un vēstulēs*. 30., 31. attēls.
- ⁴⁶ Karlsona A. *Dziesmu svētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimtā. = Song Festivals and the Development of National-style Dress in Latvia in the Late 19th and 20th Centuries*. Rīga: Zinātne, 2013. 5., 7.–14., 17., 22., 24.–26., 29. attēls.
- ⁴⁷ Birģele-Paegle A. Kronika. Dziesmu dienas. *Latvijas Saule*. 1923. Nr. 7/8. 70. lpp.
- ⁴⁸ Karlsona A. *Dziesmu svētki un tautiskā tērpa attīstība Latvijā*. 30.–34., 36., 37., 39.–43., 45.–47. attēls, vienīgais izņēmums ir 44. attēls.
- ⁴⁹ Piemēram, Jelgavā vai Tukumā. Sk. Jansone A. *Apģērba attīstība Zemgalē 19. gadsimtā*. 130.–132. lpp.
- ⁵⁰ Bremze Z., Rozenberga V., Ziņģīte I. *Latviešu tautas tērpi*. 1., 2., 3. sēj. Kurzemē priekšauti komplektēti tikai pie Ziemeļkurzemes apģērbim.
- ⁵¹ Krišjāņa Barona Dainu skapis. *dainuskapis.lv* (Skatīts 2019.01.02.)
- ⁵² Pie dziesmām vienoti burti, kas apzīmē pārstāvētos kultūrvēsturiskos novadus: K – Kurzeme, V – Vidzeme, L – Latgale un Z – Zemgale.
- ⁵³ Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996. 40.–41. lpp.
- ⁵⁴ *Latviešu tautas tīcējumi*. Priekšauts. <http://valoda.aialab.lv/folkloraticejumi/> (Skatīts 2019.14.02.)
- ⁵⁵ *Das Grosse Bilderlexikon der Mode vom Altertum zur Gegenwart*. Prag: Artia, 1966. S. 54.

- ⁵⁶ Par Zvejnieku kapulauka sievietes tērpa rekonstrukciju sk. Pigozne I. *Latviešu apģērbs*. 7. lpp.
- ⁵⁷ Barber E. W. On the Antiquity of East European Bridal Clothing. *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs about Protection and Fertility*. Ed. L. Welters. Oxford, New York: Berg, 1999. pp. 18, 19; Barber E. W. *Women's Work. The First 20,000 Years. Women, Cloth, and Society in Early Times*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1994. p. 57.
- ⁵⁸ Turpat. 16., 21., 25., 28., 30. lpp.
- ⁵⁹ Turpat. 28. lpp.
- ⁶⁰ Piemēram, ar bārkstīm bagātīgi rotāti priekšauti tieši virs krekla sieti Albānijā un Bosnijā. Gjergji A. Albania. *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*. Vol. 9. *East Europe, Russia, and the Caucasus*. Ed. D. Bartlett. Oxford, New York: Berg, 2010. P. 392; Bajić S. Bosnia and Herzegovina: Ethnic Dress. *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*. Vol. 9. *East Europe, Russia, and the Caucasus*. Ed. D. Bartlett. Oxford, New York: Berg, 2010. P. 401.
- ⁶¹ Zariņa A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* 40. lpp.
- ⁶² Turpat.
- ⁶³ Skat. Karnups A. Latviešu tērps pēdējos 350 gados. 112. lpp.
- ⁶⁴ Welters L. Differences and Similarities in Ethnic Dress in East Europe, Russia and the Caucasus. In: *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*. Vol. 9. *East Europe, Russia, and the Caucasus*. P. 39.
- ⁶⁵ Barber E. W. On the Antiquity of East European Bridal Clothing. P. 15.
- ⁶⁶ Mellish L. Bulgaria: Ethnic Dress. *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*. Vol. 9. *East Europe, Russia, and the Caucasus*. P. 413–414.
- ⁶⁷ Welters L. Introduction: Folk Dress, Supernatural Beliefs, and the Body. *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs about Protection and Fertility*. Ed. L. Welters. Oxford, New York: Berg, 1999. Pp. 1, 5, 7, 8.
- ⁶⁸ Slava M. *Latviešu tautas tērpi*. 57. lpp.
- ⁶⁹ Turpat. 58. lpp.
- ⁷⁰ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2001. 715. lpp.
- ⁷¹ Turpat. 92. lpp.

Ieva Pīgozne

Tracing the Tradition of Wearing Apron

Summary

Keywords: apron, traditional clothing, meaning, festive dress, work attire, wearing

This paper is focused on the meaning and wearing practises of apron in Latvian traditional dress that has not been closely studied before. In the territory of Latvia the earliest evidence of an apron-like piece of jewellery consisting of amber pendants dates back to the Stone Age. It is followed by two Liv aprons that have been decorated with bronze spirals in the Late Iron Age. In the 16th–19th centuries there are iconographic and written sources that contain information on wearing aprons in various places in Latvia. Most of these sources confirm that the aprons used to be part of the festive and work attire alike. Latvian folk songs and folk beliefs also contain information on aprons. Folklore sources reveal the symbolic meaning of the apron that involves fertility, protection and a woman's relationship with a man. So far it is not clear whether wearing an apron had to do with the marital status of women, since the information from various sources differs.

The origins of an apron are very old in Europe, and its meaning has to do with fertility. The ancient symbolism and wearing practice can still be observed in the traditional dress of the 19th century. Therefore apron is not only worn at work but also at weddings and other festive occasions in many places in Europe. In Latvia, Russia, Ukraine, and Bulgaria the apron was used to cover the vertical opening of the wrap-around skirt that symbolically opened the way to the woman's genitals. When the wrap-around skirt was no longer worn, the need for the apron also slowly disappeared. The sacral meaning of the apron was gradually lost and the profanized function of protecting one's dress from getting dirty prevailed in the 20th century.

When wearing a folk costume today, it has to be considered that many of the popular folk costume sets were created in the interwar period when the dominant view was that the apron did not belong to Latvian dress. These sets of folk costume conflict with the historic sources and therefore should be revised.

This article reflects the results of Ieva Pigozne's postdoctoral research project *Development of Folk Dress in Latgale in the 19th Century*.

Ceļā uz digitālo latviešu teiku rādītāju: priekšvēsture

Atslēgvārdi: digitālā folkloristika, folkloras motīvi un tipi, Latviešu folkloras krātuve, naratīvi, teiku klasificēšana

Teiku pierakstīšanas un publicēšanas pirmsākumi

19. gadsimta otrajā pusē

Pirmie aicinājumi pierakstīt pasakas un teikas presē tika publicēti 19. gadsimta 50.–60. gados, kad plašāku interesi par latviešu tautas naratīviem sāka izrādīt gan vācbaltiešu pētnieki (Augusts Bīlenšteins, kuru teikas interesēja kā avots vēstures izpētei), gan topošā latviešu inteliģence (Juris Alunāns u. c.). 1869. gadā, kļūstot par Maskavas Dabaszinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrības līdzstrādnieku, latviešu folkloras vākšanā, tās organizēšanā un izpētē aktīvi iesaistījās latviešu folkloristikas pamatlicējs Fricis Brīvzemnieks (1846–1907). Biedrības uzdevumā 1869. un 1870. gadā viņš devās pirmajās zinātniskajās folkloras vākšanas ekspedīcijās, kas ilga vairākus mēnešus. Pateicoties personīgi veidotajiem kontaktiem un publikācijām presē, Brīvzemnieks 19. gadsimta 70. gados izveidoja plašu korespondentu tīklu, folkloras vākšanā iesaistot arvien plašāku sabiedrības daļu. 1869. gadā pēc Brīvzemnieka ierosinājuma Rīgas Latviešu biedrība nodibināja Zinību komisiju, kuras uzdevums bija organizēt etnogrāfijas un folkloras materiālu vākšanu.¹

1887. gadā Brīvzemnieks publicēja pirmo zinātnisko latviešu pasaku un teiku krājumu,² kurā tulkojumā krievu valodā iekļauti 186 teksti.³ Lai gan izdevuma nosaukums ir “Latviešu tautas pasakas”, skaitliski lielāko krājuma daļu sastāda teikas. Attiecībā uz pasaku un teiku žanru nošķirumu jāatzīmē, ka latviešu folkloristikas pirmsākumos 19. gadsimta beigās folkloras žanru definīcijas un apzīmējumi vēl nebija stingri noteikti un variēja. Arī starptautiskajā pētniecībā tikai 19. gadsimta otrajā pusē tapa pirmie mēģinājumi definēt atšķirības starp šiem diviem žanriem (piemēram, Jākoba Grimma (*Jacob Grimm*, 1785–1863) pētījumos).

Pasakas un teikas Brīvzemnieka krājumā iedalītas 11 nodaļās – galvenokārt pēc žanriski tematiskā principa (piemēram, “III. Pasakas par dzīvniekiem, augiem un akmeņiem”, “IV. Par velnu un mājas gariem” u. tml.), kā arī pēc naratīvu funkcijām (“XI. Pamācošās un joku pasakas”). Pagaidām nav zināms, vai šādu dalījumu Brīvzemnieks ieviesa pats vai aizguva no kāda parauga. Krājumā iekļautajiem tekstiem norādīts pierakstītājs un pieraksta vieta, savukārt teicējs un pierakstīšanas laiks nav norādīts.

Viens no aktīvākajiem entuziastiem, kas pēc Friča Brīvzemnieka pamudinājuma 19. gadsimta 80. gados iesaistījās folkloras vākšanā, bija Jaunrozes skolotājs Dāvis Ozoliņš (1856–1916). Pēc Brīvzemnieka ieteikuma arī Ozoliņš 1881. gadā kļuva par Maskavas Dabas zinātņu, antropoloģijas un etnogrāfijas draugu biedrības līdzstrādnieku. Ozoliņa folkloristiskā darbība 19. gadsimta beigās izvērtās īpaši aktīva – viņš sāka veidot savu folkloras kolekciju “Pagātnes atmiņas”, organizēja folkloras vācēju tīklu, kurā bija vairāki simti korespondentu, sagatavoja folkloras vākšanas programmu, presē publicēja aicinājumus sūtīt viņam folkloras vākumus par konkrētām tēmām, kā arī publicēja vairākus rakstus par svētkiem un mitoloģiju. Līdz mūža beigām Ozoliņš savāca apmēram 35 000 folkloras vienību, kas ir viena no plašākajām 19. gadsimta latviešu folkloras kolekcijām. Diemžēl lielākā daļa šā materiāla gāja bojā Pirmajā pasaules karā. Saglabātās 13 317 folkloras vienības 1929. gadā tika nodotas Latviešu folkloras krātuvei.⁴ Ozoliņa kolekcijas zinātnisko vērtību palielina fakts, ka lielākajai daļai materiāla ir atzīmēts teicēja vārds, dzīvesvietas pagasts un pierakstīšanas gads. Publicētajām teikām parasti norādīts teicējs vai materiāla piesūtītājs un dzīvesvietas pagasts.

Manuskriptā “Pagātnes atmiņas” ir saglabājusies pasaku un teiku klasifikācijas iecere, ko Ozoliņš bija domājis veikt pēc personāža, sākot materiāla iedalījumu ar nodaļām par velnu, lietuvēnu, raganām, pūķiem, burvjiem un vadātājiem.⁵ Arī lielākā daļa no Ozoliņa publikācijām veltīta tieši zemākās mitoloģijas būtņēm – veļiem (1891), cūku aizgādnim Tenisam (1891), pūķiem (1891), vilkačiem (1891), auglības garam Jumim (1892) un raganām (1893). Zīmīgi, ka ar šīm tipoloģiski līdzīgajām pārdabiskajām būtņēm saistītās dēmonoloģiskās teikas ir animisma teorijas pamatmateriāls. 19. gadsimta 90. gadu sākumā latviešu folkloras un mitoloģijas pētniecībā zināmu popularitāti guva britu antropologa sera Edvarda Tailora (*Edward Tylor*, 1832–1917) animisma teorija, kas izklāstīta 1871. gadā publicētajā darbā “Pirmatnējā kultūra”.⁶ Tailora teorija balstījās evolucionisma skolas pieejā, atzīstot animismu par senāko reliģijas formu, kuras relikti sastopami arī “augstāk attīstītās” reliģijās. Par šīs teorijas manifestu Latvijā tiek uzskatīts Tērbatas Universitātes studenta Kārļa Kasparsona (1865–1962) raksts “Mūsu senču dvēseles”, kas publicēts 1891. gadā⁷ un kas Ozoliņam, spriežot pēc atsauces rakstā “Raganas”, ir bijis zināms. Šī publikācija 19. gadsimta izskaņā ietekmēja ne tikai latviešu folkloras interpretācijas cēntienus, bet arī teiku klasifikāciju izstrādi. Dāvja Ozoliņa folkloras krājumā vērojami tikai animisma teorijā balstītās klasifikācijas iedīgi, savukārt par spilgtāko šīs pieejas sekotāju tautas naratīvu pētniecībā uzskatāms Anss Lerhis-Puškaitis.

Lielākā daļa no 19. gadsimtā publicētajām pasakām un teikām, tostarp daļa no Dāvja Ozoliņa publicētā un npublicētā materiāla, apkopota septiņu sējumu izdevumā “Latviešu tautas teikas un pasakas”⁸ (turpmāk – LTTP). Tas ir ne tikai plašākais 19. gadsimta latviešu vēstītājfolkloras apkopojums, bet arī viena no apjomīgākajām sava laika tautas naratīvu publikācijām Eiropā.⁹ Šo krājumu no darba brīvajā laikā apkopoja, klasificēja un publicēja Džūkstes skolotājs, par latviešu “pasaku tēvu” dēvētais Anss Lerhis-Puškaitis (1859–1903). Viņa sākotnējais mērķis bija publicēt tikai paša pierakstītās Džūkstes (I–III sējums, 1891) un citu apkaimes pagastu (IV sējums, 1893) pasakas un teikas. Pamazām šī iecere tika

paplašināta, publicējot arī Friča Brīvzemnieka un viņa līdzstrādnieku savākto materiālu (V sējums, 1894), kā arī Augusta Bilenšteina (*August Bielenstein*, 1826–1907) un Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas sakrātās pasakas (VI sējums, 1896). Krājuma visapjomīgākajā daļā – VII sējumā (1. daļa – 1903, 2. daļa – 2001) – tika iekļauti pārējie sastādītāja rīcībā nonākušie manuskripti un līdz tam publicētās teikas un pasakas, tostarp tulkojumi no izdevumiem krievu un vācu valodā. VII sējuma otrā daļa (1056 manuskripta lappuses, ap 900 tekstus) netika izdota sastādītāja pāragrās nāves dēļ. Manuskripts saīsinātā veidā publicēts 2001. gadā.¹⁰

Pēc Gunta Pakalna aprēķiniem, LTTP septiņos sējumos (4561 lappuse) kopumā publicētas 1863 pasakas un 3254 teikas, apkopojot visus sastādītājam pieejamos latviešu pasaku un teiku pierakstus no 16. gadsimta līdz 1900. gadam. Publikācijā iekļauti arī vairāk nekā 1200 ticējumi un ap 300 ieražu aprakstu, kas saistīti ar naratīvu saturu.¹¹ Līdzās izrakstiem no publikācijām krājumu veido ap 850 folkloras pierakstītāju iesūtītais materiāls no 524 Latvijas pagastiem un vietām.¹²

Drīz pēc Kārļa Kasparsona raksta publicēšanas arī Anss Lerhis-Puškaitis kļuva par animisma teorijas piekritēju un radikāli mainīja LTTP klasifikācijas principus. Sākot ar piekto sējumu (1894), par klasifikācijas kodolu jeb “pamata pasaciņām” kļuva dēmonoloģiskās teikas – “šinis stāstos tēvu tēvi iezīmējuši savus uzskatus par cilvēka dzīvi šai saulē un par tālāku dzīvi viņā saulē – t. i., ka cilvēka gars nemirstams”.¹³ Pasakas un ar mitoloģiju nesaistītās teikas novietotas sējumu beigās. Teiku un pasaku klasifikācijas principus un interpretācijas iespējas ar animisma teorijas pieeju Lerhis-Puškaitis aprakstīja VII sējuma ievadā. Minēto iemeslu dēļ tieši pēdējais sējums uzskatāms par LTTP galveno daļu, savukārt seši iepriekšējie – par tā pielikumiem. VII sējumā publicētās un pēc jaunās klasifikācijas sakārtotās teikas un pasakas ar plašu iekšējo atsauču tīklu sasaistītas ar iepriekšējos sējumos publicēto materiālu.

Par LTTP klasifikācijas kodolu Lerhis-Puškaitis izvēlējās teikas, kas vistiešāk saistītas ar (mirušo) dvēselēm vai citiem gariem, savukārt pārējās apakšnodaļās iekļauts materiāls, kas no animisma teorijas skatpunkta ir mazāk nozīmīgs. Kopumā LTTP esošais materiāls klasificēts 4–5 līmeņos. “Pamata pasaciņas” pēc teiku personāža primāri klasificētas **nodaļās** – pirmajai nodaļai par veļiem seko nodaļas par nelaimīgajām dvēselēm (lietuvēns), raganām, burvjiem, pūkiem, vilkačiem, vadātājiem utt. Šis materiāls pēc līdzīgu motīvu kopām sīkāk iedalīts **veidos**, katras nodaļas galvgali liekot teikas, kas visspilgtāk, pēc sastādītāja domām, raksturo konkrēto būtņu sakaru ar mirušo gariem vai mirušo pasauli. Katrs veids sīkāk iedalīts pēc motīviem, kurus Lerhis-Puškaitis vienā vai divos teikumos aprakstīja katras nodaļas sākumā. Tāpat katra veida ievadā ir dots visu motīvu kopsavilkums, kam seko iekšējās atsauces uz iepriekšējos, neklasificētajos sējumos publicēto materiālu. Veidi atsevišķās nodaļās (piemēram, par vilkačiem) apvienoti **šķirās** jeb līdzīgu motīvu kopās. Katram LTTP tekstam pievienota avota norāde, VII sējumā – arī individuāli numuri.¹⁴

Pāris desmitgades vēlāk Pēteris Šmits Anša Lerha-Puškaiša klasifikāciju atzina par neefektīvu. Tomēr jāņem vērā, ka 19. gadsimta beigās starptautiskajā pētniecībā nebija

aprobēta kāda noteikta teiku klasificēšanas sistēma. Guntis Pakalns pamatoti uzsver, ka Anss Lerhis-Puškaitis, balstoties tobrīd atzītā zinātniskā teorijā, apjomīgajam tekstu korpusam izveidoja oriģinālu un savam laikam modernu teiku klasifikāciju.¹⁵

Starpkaru periods: 20. gadsimta 20.–30. gadi

20. gadsimta pirmajā pusē, īpaši starpkaru periodā, teiku pētniecībā atzīmējami vairāki būtiski sasniegumi, kas raksturoti šajā apakšnodaļā. 1924. gadā tika nodibināta Latviešu folkloras krātuve. Jaundibinātajā Latvijas Universitātē sāka pasniegt folkloristikas kursus. Tika publicēts apjoma ziņā līdz šim plašākais latviešu pasaku un teiku krājums. Sekojot tendencēm starptautiskajā pētniecībā, tika publicēti pirmie latviešu un lībiešu teiku katalogi.

Latviešu folkloras krātuves dibināšana. Pateicoties Annas Bērzkalnes iniciatīvai, 1924. gadā Izglītības ministrijas Pieminekļu valdes paspārnē tika izveidota Latviešu folkloras krātuve (turpmāk – LFK), viena no pirmajām jaundibinātās valsts zinātniskajām institūcijām.¹⁶ Nodibinot LFK, tika institucionalizēta latviešu folkloras vākšana, arhivēšana, izpēte un publicēšana, kas iepriekš lielā mērā balstījās uz biedrību un privātpersonu pleciem. LFK pirmajos pastāvēšanas gados tās galvenais mērķis bija sistematiska folkloras vākšanas procesa nodrošināšana, vēlāk arī iegūto materiālu publicēšana un izpēte. Folkloras vākšanā piedalījās gan folkloras pētnieki, gan brīvprātīgie korespondenti un skolēni, sekojot LFK sagatavotām instrukcijām. Līdzās jauniegūtajam materiālam LFK nonāca arī vairākas 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma folkloras kolekcijas, tostarp Ansa Lerha-Puškaiša “Latviešu tautas teiku un pasaku” VII sējuma otrās daļas manuskripts un Dāvja Ozoliņa folkloras vākuma saglabātā daļa. Savāktais folkloras materiāls tika klasificēts pēc žanriem. Lai gan atsevišķiem žanriem (piemēram, buramvārdiem, paražām) tika izstrādātas kartotēkas, par teiku materiāla klasificēšanu brīvvalsts periodā nav ziņu. Lielākā daļa no LFK fondos glabātajām 57 000 teiku pierakstītas tieši šajā laikposmā.

Nozīmīgākās teiku publikācijas: “Latviešu pasakas un teikas” (sast. Pēteris Šmits; turpmāk – LPT). Viens no ievērojamākajiem starpkaru perioda latviešu folkloristiem profesors Pēteris Šmits (1869–1938) karjeras sākuma posmā strādāja Pekinas Universitātē un Vladivostokas Tālo Austrumu institūtā. Paralēli pētījumiem sinoloģijā, bet jo īpaši aktīvi pēc atgriešanās Latvijā 1920. gadā Šmits iesaistījās arī latviešu folkloras izpētē. Viņa interešu lokā bija tautasdziesmas un to hronoloģijas problēmas, latviešu mitoloģija un ticējumi, kā arī pasakas un teikas.

Dažus gadus pēc atgriešanās Latvijā Pēteris Šmits sāka sastādīt un izdot līdz šim apjomīgāko latviešu tautas naratīvu apkopojumu – “Latviešu pasakas un teikas” 15 sējumos (1925–1937). Krājumā iekļauti 7895 teksti, no kuriem 4309 ir pasakas (1.–12. sēj.) un 3586 teikas (13.–15. sēj.). 40 % no šiem tekstiem pārpublicēti no Lerha-Puškaiša “Latviešu tautas teikām un pasakām” – gandrīz visas pasakas un apmēram puse no teikām.¹⁷ Lielākā daļa no pārējām teikām krājumā iekļauta no Šmita teiku kolekcijas, iztiekot bez tobrīd jau apjomīgā Latviešu folkloras krātuves krājuma.¹⁸

“Latviešu pasaku un teiku” ievadā (129 lappuses) Šmits raksturo ar pasaku un teiku cilmi, klasificēšanu un interpretēšanu saistītus jautājumus.¹⁹ Pamatojot jauna zinātniska pasaku un teiku krājuma nepieciešamību, kā vienu no argumentiem Šmits min Lerha-Puškaiša krājuma klasifikācijas trūkumus. Pirmkārt, LTTP pasaku un teiku klasifikācija ir smagnēja un nekonekventa, turklāt materiāls krājumā iekļauts bez kritiskas izvērtēšanas.²⁰ Otrkārt, Šmits norāda, ka animisma teorijas izmantošana LTTP klasificēšanā nav bijis tālredzīgs solis, jo teorijas un līdz ar to arī šādas klasifikācijas mēdz novēcot.²¹ Tās vietā pasaku sistematizēšanai Šmits izmanto tobrīd jauno somu folklorista Anti Ārnes (*Antti Aarne*, 1867–1925) pasaku klasifikāciju, kuras pirmais variants publicēts 1910. gadā, savukārt papildinātā versija (ATU jeb Ārnes-Tompsona-Utera rādītājs) plaši tiek izmantota arī mūsdienā pasaku pētniecībā. Guntis Pakalns norāda, ka Pēteris Šmits Anti Ārnes pieeju pielietoja jau savā pirmajā pētījumā par pasakām (par ATU 560), kas publicēts tikai četrus gadus pēc Ārnes pasaku rādītāja izdošanas. Savukārt jau 1920. gadā parādās pirmās liecības par to, ka Šmits latviešu pasaku tipu rādītāju gatavo publicēšanai *Folklore Fellows' Communications* sērijā (turpmāk – FFC), ko izdod Somijas Zinātņu akadēmija. Šī iecere diemžēl netika īstenota.²²

Atšķirībā no pasakām teiku klasificēšanā neizveidojās ATU līdzīgs teiku tipu rādītājs, tomēr veiksmīgais pasaku klasificēšanas piemērs sekmēja arī pirmos centienus teiku rādītāju sagatavošanā (sk. nākamo apakšnodaļu). Sekojot piemēriem FFC sērijas teiku katalogos, bet bez konkrētām atsaucēm uz starptautisko pētniecību, Šmits ievadā isi raksturoja teiku iedalījumu četrās nodaļās: 1) “teikas par pasaules radīšanu” (t. i., izcelšanās teikas), 2) “teikas par dažādām dievībām un mītiskām būtnēm” (t. i., mitoloģiskās jeb dēmonoloģiskās teikas), 3) “vietu teikas” un 4) “ticamas un neticamas ļaužu atmiņas par agrākiem laikiem” (t. i., vēsturiskās teikas).²³

Lai gan teiku izkārtojums pēdējos trīs LPT sējumos apmēram atbilst ievadā raksturotajam klasifikācijas modelim, nojaušams, ka teiku materiāla apstrādei Šmits veltījis mazāk laika un uzmanības nekā pasakām. Saskaņā ar ievadā pausto ieceri Šmits teiku publicēšanu sāk ar izcelšanās teikām (13. sēj. pirmā puse), kam seko mitoloģiskās teikas (13. sēj. otrā puse, viss 14. sēj. un 15. sēj. pirmā puse), savukārt pārējo 15. sējuma daļu aizpilda vietu teikas un vēsturiskās teikas. Pirmajos divos teiku sējumos materiāls strukturēts pēc teiku motīviem, nenodalot plašākas apakšnodaļas un pat neatzīmējot pāreju no izcelšanās uz mitoloģiskajām teikām. Apakšnodaļas veidotas tikai 15. sējumā. Tomēr arī tas ir darīts nekonekventi, nenošķirot, piemēram, mitoloģisko teiku apakšnodaļas no vietu un vēsturiskajām teikām. Tāpat šķietami nepārdomāts ir vietu teiku iedalījums: VI nodaļā “Vietu teikas” tās klasificētas pēc pieraksta vietas (t. i., pēc administratīvajiem apriņķiem), savukārt VIII nodaļā “Ezeru, upju, avotu, purvu un kalnu teikas” – pēc ģeogrāfiskā objekta veida. Īpatnēji, ka starp šīm divām vietu teiku nodaļām iekļauta vēsturisko teiku nodaļa.

Publicētie teiku rādītāji. Somu skolas uzplaukums un Anti Ārnes aktīvā iesaistīšanās pasaku tipu rādītāja izstrādē 20. gadsimta pirmajā pusē stimulēja aktivitātes arī teiku pētniecībā un rādītāju sagatavošanā. Par vienu no nozīmīgākajām pētnieciskajām platformām tautas naratīvu jomā 20. gadsimta sākumā izveidojās Somijas Zinātņu akadēmijas

izdotā pētījumā sērija *Folklore Fellows' Communications*. Tajā līdztekus pasaku tipu rādītājiem līdz Otrajam pasaules karam tika publicēti arī vairāki teiku katalogi, tiesa gan, mazāk standartizēti un unificēti nekā pasaku rādītāji. Līdz Otrajam pasaules karam FFC sērijā tika publicēti somu (FFC 8, 1912; FFC 52, 1924),²⁴ igauņu (FFC 25, 1918),²⁵ lapu (FFC 60, 1925),²⁶ lībiešu (FFC 66, 1926)²⁷ un vācu (FFC 122, 1937)²⁸ teiku motīvu rādītāji, materiāla ziņā apverot vai nu kādu konkrētu folkloras kolekciju (piemēram, Jākoba Hurta (*Jakob Hurt*, 1839–1907) igauņu teiku kolekcija), apakšžanru (somu izcelšanās teiku motīvi) vai tikai tematisku grupu (vācu teikas par velnu). Šis publikācijas kalpoja par paraugu gan pirmajam Latviešu folkloras krātuvē sagatavotajam teiku rādītājam (“Teikas par Dievu”), gan Pētera Šmita “Latviešu pasakām un teikām”.

LFK teiku izpētes jomā starpkaru periodā atzīmējama viena publikācija: 1929. gadā tika publicēta LFK izveides iniciatores un pirmās vadītājas Annas Bērzkāles (1891–1956) vadībā sakārtotā izlase “Teikas par Dievu”.²⁹ Šī bija pirmā LFK izdotā grāmata, kas aizsāka plašu publikāciju sēriju “Latviešu folkloras krātuves materiāli”. LFK kolēģijas loceklis Pēteris Šmits grāmatas ievadā norāda, ka izdevuma mērķis ir mudināt folkloras vācējus pierakstīt līdzīgas teikas savā apvidū, paskaidrojot variantu nozīmību folkloras pētniecībā.³⁰ Materiālu LFK arhīvā atlasīja Ernests Brastiņš (1892–1942), savukārt teiku tekstus Annas Bērzkāles vadībā rediģēja Milda Rolmane.³¹

Krājumam pievienots tajā ievietoto teiku tipu rādītājs vācu valodā. Tātad līdztekus teiku tekstu publikācijai, kas vairāk bija domāta Latvijas lasītājiem, krājumā tika iekļauts arī starptautiskajai pētniecībai adresēts teiku katalogs. Uzklusot somu skolas speciālistu Annas Bērzkāles un Valtera Andersona (*Walter Anderson*, 1885–1962) padomus, rādītāju sastādīja Alma Medne (1907–1950).³² Rādītājā iekļauti 164 teiku tipi, kas iedalīti četrās nodaļās: “Dievs un pasaule”, “Dievs un velns”, “Dievs un daba” un “Dievs un cilvēki”. Katram tipam krājumā publicēts viens variants, norādīts arhīva numurs, teicēja vārds, vecums un dzīvesvieta, kā arī pierakstītāja vārds. Saraksta veidā norādīti arī pārējie attiecīgā teikas tipa varianti LFK arhīvā un LTTP. Mednes sastādītajā rādītājā teiku tipi ir numurēti, starptautiskajiem teiku tipiem norādītas paralēles Ārnes-Tompsona pasaku tipu rādītājā (FFC 74), Ārnes somu teiku tipu rādītājā (FFC 8), Ārnes igauņu pasaku un teiku rādītājā (FFC 25), Loritsa lībiešu pasaku un teiku rādītājā (FFC 66) u. c. Jāatzīmē, ka šis ir pirmais latviešu folkloristu sagatavotais teiku tipu rādītājs, kas iekļāvās somu skolas rosinātajā folkloras tipu un motīvu katalogu sagatavošanas darbā un, lai gan netika publicēts FFC sērijā, bija viens no agrākajiem šāda veida rādītājiem.

1940. gadā tika publicēts Almas Mednes sastādītais latviešu dzīvnieku pasaku tipu rādītājs.³³ Pasakas tajā kārtotas pēc Tompsona papildinātās Ārnes klasifikācijas, pievienojot tai jaunus latviešu pasaku tipus. Rādītājā iekļautas 2400 dzīvnieku pasakas no LFK krājuma, kā arī LTTP un LPT materiāls. Pasakām katalogā norādīti arhīva numuri un pieraksta vietas. Tipu rādītājs publikācijā tulkots arī angļu valodā.³⁴

Lai gan LFK mērķis bija galvenokārt latviešu folkloras vākšana un arhivēšana, tās fondos atrodamas arī vairākas Latvijā dzīvojošo citu tautu folkloras kolekcijas. Diemžēl valodas barjeras dēļ otras Latvijas pamattautības – lībiešu – materiāls LFK krājumā tikpat

kā nav pārstāvēts. Ņemot vērā libiešu piederību Baltijas somu tautām, ar to izpēti jau kopš 19. gadsimta vidus nodarbojās somugru pētnieki no Pēterburgas, Somijas un Igaunijas. 20. gadsimta 20. gados libiešu valodas un drīz pēc tam arī folkloras un tautas reliģijas materiālu vākšanai un izpētei pievērsās igauņu folklorists Oskars Loritss (*Oskar Loorits*, 1900–1961).

1926. gadā Loritss publicēja “Libiešu pasaku un teiku variantu rādītāju” (FFC 66).³⁵ Par paraugu teiku klasificēšanai rādītājā izmantoti iepriekš FFC sērijā publicētie somu, igauņu un lapu teiku katalogi. Loritsa rādītājs iedalīts sešās nodaļās. Pirmajās trīs nodaļās iekļautas pasakas, kas klasificētas pēc Ārnes pasaku tipu klasifikācijas parauga. Ceturtajā, piektajā un sestajā nodaļā iekļautas teikas, kas kārtotas pēc motīviem. Teiku žanrs iedalīts trīs apakšžanros. Lielāko daļu no trešās nodaļas *Sagen* aizņem mitoloģisko teiku motīvi, kas sīkāk iedalīti apakšnodaļās “Dēmoni”, “Nāve un mirušie”, “Velnis un spoki”, “Burvji un buršana”, “Vilkači” un “Slimības, lietuvēns, drudzis”, “Apslēptā manta” un “Dažādi” (258 motīvi), savukārt nodaļas noslēgumā pievienotas vietu teikas (17 motīvi). Piektajā nodaļā *Ursprungssagen* iekļautas izcelšanās teikas (131 motīvs), savukārt sestajā nodaļā *Naturlaute* – teiku motīvi, kas izskaidro dažādas dabas skaņas (24 motīvi). Motīvi papildināti ar norādēm uz avotiem. Loritsa sagatavotais rādītājs joprojām ir plašākais šāda veida pētījums par libiešu teikām.

Latvijas okupācijas periods (1940–1990)

Padomju (1940–1941 un 1945–1990) un nacistiskās Vācijas (1941–1945) okupācijas laikā LFK darbība netika pārtraukta, lai gan vairākkārt mainījās tās institucionālā piederība un nosaukums. Politiskās pārmaiņas būtiski ietekmēja LFK personālu. Daļa pētnieku Otrā pasaules kara laikā emigrēja uz Rietumiem, savukārt tiem, kas palika, nācās atteikties no saviem līdzšinējiem uzskatiem (reizēm pat publiski) un pielāgoties padomju ideoloģijas diktētiem pētniecības virzieniem un metodēm. Īpaši spilgti tas izpaudās 20. gadsimta 40.–50. gados, kad folkloristikas uzdevums bija apliecināt darba tautas mutvārdu tradīcijas iekļaušanos padomju ideoloģijas paradigmā. Piespiedu kārtā izolējoties no ideoloģiski kaitīgiem sakariem ar Skandināvijas un Rietumeiropas kolēģiem, LFK pētnieku starptautisko sakaru ģeogrāfija tika mākslīgi pārorientēta uz Padomju Savienību.

Vien dažus gadus pēc Otrā pasaules kara beigām un otrās padomju okupācijas sākuma toreizējais Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūta direktora vietnieks Jānis Niedre (1909–1987) publicēja grāmatu “Latviešu folklorā”³⁶ – sava veida padomju folkloristikas rokasgrāmatu. Žanru raksturojumam veltītajā sadaļā Niedre norāda, ka teikās sasaistē ar konkrētām vietām, konkrētām personām un konkrētu laiku saglabājušies “pirmsšķiru sabiedrības cilvēku uzskati par dabu, kosmiskām un dabas parādībām, mistiskām būtnēm, ļauniem miroņiem un citiem gariem”, vēsturiskajās teikās – liecības par šķiru cīņu.³⁷ Izvērtējot līdz tam paveikto latviešu teiku klasificēšanā, Niedre kritiski norāda, ka pirmspadomju perioda folkloristus interesēja tikai “mitoloģiska satura teikas,

kurās katras tautas nacionālās buržuāzijas ideologi centās sameklēt apstiprinājumu savām ideālistiskajām teorijām par tautas seno augsti attīstīto reliģiju, par tās bagāto mitoloģiju. Teikas kā tautas dabaszinātņu, vēstures vai sabiedrisko zināšanu avoti nacionālo buržuāziju maz interesēja.”³⁸

LFK arhīvā glabātajos Almas Ancelānes (1910–1991) materiālos atrodamas mašīnrakstā sagatavotas tēzes Jāņa Niedres referātam par teikām, kas, iespējams, nolasīts Folkloras institūta sēdē. Turpat rokrakstā saglabājusies arī Niedres sagatavota teiku klasifikācijas shēma, kurā materiāls primāri iedalīts pirmspadomju un padomju laika teikās, kas savukārt sīkāk sadalītas apakškategorijās. Diemžēl šiem materiāliem nav pievienots datējums, tomēr domājams, ka tās sagatavotas ap grāmatas “Latviešu folklorā” izdošanas laiku. Šis Niedres aktivitātes un viedoklis par teiku žanra nozīmību padomju folkloristikas kontekstā liecina, ka 20. gadsimta 40. gadu otrajā pusē – 50. gados ideoloģiskā augsne bija pietiekami uzirdināta apjomīgajam latviešu teiku rādītāja sagatavošanas darbam.

LFK teiku rādītājs mūsdienās primāri asociējas ar Almas Ancelānes vārdu, tāpēc mazāk zināms vai pat pilnībā aizmirsts ir fakts, ka padomju okupācijas sākuma posmā (domājams, 20. gadsimta 50. gados) šādu rādītāju sāka veidot Folkloras institūta jaunākā zinātniskā līdzstrādāniece Herta Vaita. Fragmentāri saglabātajā Vaitas ziņojumā par teiku rādītāja sagatavošanu minēts, ka tajā iekļauts aptuveni 4500 teiku.³⁹ Materiāls pēc LPT parauga (tas ziņojumā, protams, nav minēts) iedalītas četros apakšžanos: izcelšanās teikas (ap 1000 vienību), vēsturiskās teikas (ap 300 vienību), vietu teikas (ap 1400 vienību) un mitoloģiskās teikas (ap 1800 vienību). Izcelšanās, mitoloģiskajām un vietu teikām ir saglabājušies klasifikācijas satura rādītāji. Spriežot pēc pieejamā materiāla, Vaitas rādītājs atšķiras no Niedres piedāvātās klasifikācijas, tomēr arī tajā jaušami padomju ideoloģijas nospiedumi. Piemēram, mitoloģisko teiku rādītājā nav iekļautas “teikas par spokiem, sapņiem un pareģojumiem”, jo tajās “nav saskatāmas senākās dzīves pasaules uzskati, bet izpaužas ļauzu slimīgas bailes un murgi”. Turpat tālāk gan konstatēts fakts, ka šādas teikas sastāda ceturto daļu no visa teiku materiāla. Citu liecību par Hertas Vaitas sagatavoto rādītāju nav. Niedres un Vaitas devums 20. gadsimta 40.–50. gados teiku rādītāja sagatavošanā būtu detalizētāk pētāms.

60. gadu sākumā teiku pētniecībā un klasificēšanā iesaistījās Alma Ancelāne. Fragmentāri saglabātā kāda ziņojuma melnrakstā bez datējuma atrodama Vaitas rādītāja izvērtēšanai veltīta rindkopa. Tajā norādīts, ka Vaita izmantojusi tikai ar rakstāmāšīnu pārrakstītās LFK arhīva teikas, kas sastāda tikai nelielu daļu no visa LFK teiku materiālu. Tāpat rādītājā no teikām nav nodalītas kristīgās leģendas. Ancelāne atzīmē, ka izvērtēšanas brīdī rādītājs pilnībā ir izstrādāts tikai izcelšanās teikām (pārrakstīts mašīnrakstā), kā arī rokrakstā pabeigts vietu teiku rādītājs. Pārskatu noslēdz secinājums: “Manuprāt, H. Vaitas sastādītie teiku rādītāji tomēr prasa materiāla pārkārtojumu.” Iemesli šādai izvērtēšanai nav zināmi. Nojaušams ir tikai tas, ka šajā laikā teiku rādītāja sagatavošanu pārņēma Ancelāne.

Viens no iemesliem, kāpēc Ancelāne teiku kartotēkas izstrādi sāka tieši 60. gadu sākumā, bija LFK pārceļšanās uz plašākām telpām Latvijas Zinātņu akadēmijā, kas ļāva

kartotēkas sagatavošanā iesaistīt studentus. Tomēr tam, iespējams, bija arī citi iemesli. Almas Ancelānes materiāli liecina, ka viņa bija informēta par tā laika aktivitātēm Starptautiskajā tautas naratīvu izpētes biedrībā (turpmāk – ISFNR). 20. gadsimta 50. gadu beigās un 60. gadu sākumā ISFNR optimistiski aktualizēja jautājumu par starptautiska teiku kataloga izveidi. Biedrības paspārnē tika dibināta Teiku komisija (*Sagen-Kommission*), kas no 1963. gada 14. līdz 16. oktobrim tikās īpaši teiku klasificēšanai veltītā kongresā Budapeštā. Ancelānes rīcībā bija nonākuši Budapeštas kongresa materiāli, tostarp Teiku komisijas priekšlikumi teiku klasificēšanai. Daži no tiem tika izmantoti latviešu teiku kartotēkas izveidē. Tāpat par Ancelānes iesaistīšanos teiku žanra izpētē liecina viņas sastādītā un 1961. gadā izdotā izlase “Latviešu tautas teikas”⁴⁰ ar plašu ievadu. Izlasē iekļauti 752 teksti, kas ir pirmais tik plaša apjoma LFK fondos uzkrāto teiku publicējums.

Ancelānes teiku kartotēkā, kas tika pabeigta apmēram trīsdesmit gadu laikā, iekļauts gandrīz viss LFK arhīvā glabātais teiku materiāls. Saskaņā ar 20. gadsimta 90. gadu sākumā veiktajiem aprēķiniem tās ir aptuveni 57 000 vienību. Kartotēkas izveidē, veicot folkloristikas praksi, tika iesaistīti Latvijas Valsts universitātes Filoloģijas fakultātes studenti. Viņu uzdevums bija sagatavot LFK arhīva teiku konspektus, rakstot tos rokrakstā uz kartona kartītēm un pievienojot ziņas par teikas teicēju, to vecumu un dzīvesvietu, pierakstītāju un pierakstīšanas gadu. Katrai teikai tika sagatavota viena kartīte, tāpēc konkrētais teksts, lai gan ietvertu, piemēram, vairākus motīvus, tika iekļauts tikai vienā kartotēkas sadaļā. Alma Ancelāne un atsevišķi studenti (piemēram, vēlākais LFK pētnieks Guntis Pakalns) kartītes vēlāk sakārtoja pēc Ancelānes izstrādātiem klasificēšanas principiem.⁴¹ Diemžēl jāteic, ka kartotēka nav veidota pēc kādas skaidri definētas klasificēšanas sistēmas, tāpēc to visdrīzāk varētu uzskatīt par tematisku latviešu teiku katalogu. Materiāls primāri tika iedalīts izcelšanās, mitoloģiskajās un vēsturiskajās teikās, savukārt sīkāks iedalījums pēc dažādiem skaidri nedefinētiem kritērijiem veikts vairākos apakšlīmeņos, grupējot teikas gan pēc tajās iekļautajiem motīviem, gan pēc tipiēm, bet reizēm tikai pēc tēmām. Lai gan Ancelānes kartotēka lieliski palīdz orientēties LFK teiku krājumā, tomēr par pilnībā pabeigtu latviešu teiku motīvu/tipu rādītāju to nevarētu uzskatīt. Izmantojot šo kartotēku, Ancelāne izdeva divus apjomīgus latviešu teiku krājumus – “Vēsturiskās teikas”⁴² un “Izcelšanās teikas”,⁴³ kuros materiāls, Ancelānes vārdiem izsakoties, kārtots “tematiskās grupās”.⁴⁴ Šādu apzīmējumu varētu attiecināt arī uz viņas vadībā sagatavoto teiku kartotēku.

Neskatoties uz iepriekš minētajām kritiskajām piezīmēm, Almas Ancelānes veidotā latviešu teiku kartotēka tomēr demonstrē padomju laikā no Rietumu zinātnes izolētās latviešu folkloristikas centienus iekļauties starptautiskajos teiku pētniecības procesos. 20. gadsimta 60. gadu ISFNR centieni un optimisms par starptautiska teiku rādītāja izveides iespējām jau pavisam drīz noveda līdz krīzei teiku pētniecībā,⁴⁵ atzīstot problēmas sintētiskas teiku klasifikācijas izveidē, kurā bez literārā skatpunkta būtu iekļauts arī antropoloģiskais un psiholoģiskais aspekts jeb teikām svarīgā kontekstuālā informācija.⁴⁶ Pēc Ārnes pasaku klasifikācijas parauga veidota starptautiska teiku tipu kataloga izveidi apgrūtina arī fakts, ka atšķirībā no pasaku žanra teikas, kurās ietvertas konkrētām kultūrām būtiskas vērtības un priekšstatu sistēmas, parasti ir daudz lielākā mērā ekotipizētas, radot

milzīgu reģionālo variantu daudzumu, kurus grūti apvienot vienotā klasifikācijā.⁴⁷ Vienlaikus pēdējos gados vērojama tendence, ka 20. gadsimta 60. gados aizsāko teiku rādītāju izveide rezultējas nacionālo teiku rādītāju publikācijās.⁴⁸

Otrais pasaules karš un tam sekojošā padomju okupācija sašķēla Latvijas zinātnieku aprindas divās daļās, starp kurām komunikācija un sadarbība nebija iespējama. Uz Rietumiem emigrējušie zinātnieki arī trimdā turpināja latviešu valodas, vēstures un kultūras izpēti, tostarp organizējot nozīmīgāko pētniecisko avotu krājumu atkārtotu izdošanu.

Viens no trimdā atkārtoti izdotiem avotu krājumiem bija Šmita "Latviešu pasakas un teikas". Šo krājumu ar izmainītu nosaukumu – "Latviešu tautas teikas un pasakas" – atkārtotai izdošanai sagatavoja Haralds Biezais (1909–1995) – Upsalas Universitātes, vēlāk Obu akadēmijas teoloģijas profesors. Piecpadsmit sējums no 1962. līdz 1970. gadam izdeva ASV latviešu grāmatu izdevniecība "Latvju grāmata" (Waverly, Iowa).⁴⁹ Atšķirībā no Šmita LPT šajā izdevumā katra sējuma beigās pievienots attiecīgajā sējumā publicēto pasaku un teiku motīvu rādītājs (*Latvian Folk Legends and Fairy Tales Motif-Index*). Pirmajos divos sējumos (1962) kā rādītāja autors norādīts Haralds Biezais, sākot no 3. sējuma (1963) – arī viņa dzīvesbiedre, folkloras un mitoloģijas pētniece Liene Neulande (citur – *Lena Neuland*, 1921–2010). Motīvu rādītājs sagatavots pēc amerikāņu folklorista Stīta Tompsona (*Stith Thompson*, 1885–1976) tautas literatūras motīvu rādītāja parauga, izmantojot gan Tompsona motīvu nosaukumus, gan numurus. Tompsona rādītājā sistematizēti un katalogizēti sikākie tautas naratīvu satura elementi jeb motīvi, un tā pirmais izdevums tika publicēts FFC sērijā jau starpkaru periodā (FFC 106–109, 116–117; 1932–1936).⁵⁰ Lielāku ievēribu šis izdevums guva pēc otrā, papildinātā izdevuma publicēšanas 1955.–1958. gadā.⁵¹ Tompsona motīvu rādītājs tiek uzskatīts par vienu no pamatrikiem teiku pētniecībā un, izmantojot Tompsona rādītāja numerāciju un izveides principus, veiksmīgāk vai ne tik veiksmīgi tiek papildināts ar nacionālajiem rādītājiem.

Haralds Biezais pirmā sējuma rādītāja ievadā uzsver, ka tas sagatavots gan ārvalstu pētnieku vajadzībām, lai padarītu pieejamāku bagātīgo latviešu pasaku materiālu, gan vietējiem zinātniekiem, lai ilustrētu latviešu pasaku motīvu starptautiskās paralēles.⁵² Rādītājs izstrādāts gan Šmita krājumā iekļauto pasaku, gan teiku klasificēšanā.

1981. gadā Liene Neulande FFC sērijā publicēja "Latviešu pasaku un teiku motīvu rādītāju" (FFC 229),⁵³ kurā apkopoti iepriekš pārpublicētajās "Latviešu tautas teikās un pasakās" sējumu beigās pievienotie rādītāji. Bez tam rādītājs papildināts ar sešos Padomju Latvijā publicētos pasaku un teiku krājumos iekļauto naratīvu motīviem. Hanss Jergs Uters (*Hans-Jörg Uther*, *Zyzyklopädie des Märchens*, Göttingen) pārskatā par 1980.–1995. gadā publicētajiem tipu un motīvu rādītājiem šo atkārtoto izdevumu uzskata par nevajadzīgu.⁵⁴ Tajā pašā laikā Stīvens Reinoldss (*Stephen Reynolds*, University of Oregon) atzīmē, ka vienkopus publicētais rādītājs tomēr manāmi atvieglo pētnieku darbu, salīdzinot ar nepieciešamo motīvu meklēšanu 15 sējumu izdevumā. Reinoldsa recenzijā norādīts uz pārāk daudzām drukas kļūdām un neveikliem tulkojumiem, kā arī atsevišķām neprecizitātēm motīvu numerācijā. Tomēr kopumā recenzents secina – *the book commits numerous venial sins, but it is innocent of mortal sins*.⁵⁵

21. gadsimta sākums – digitalizācijas ēra

20./21. gadsimta mija Latviešu folkloras krātuvē un latviešu folkloristikā ir sākusī jaunu – digitalizācijas – ēru. Tās pirmsākumi attiecināmi uz 20. gadsimta 90. gadiem, kad LFK sāka veidot pirmo elektronisko arhīva datubāzi (vad. Aldis Pūtelis). Līdzās iekšējai lietošanai paredzētajai datubāzei drīz pievienojās arī vairāki latviešu folkloras materiālu digitalizācijas projekti internetā. Gadsimtu mijā (1997–2002) tika pilnībā digitalizēti Krišjāņa Barona “Dainu skapis”, kas 2001. gadā tika iekļauts UNESCO Pasaules atmiņas sarakstā (ap 218 000 tautasdziesmu). Projekta gaitā tika ieskenēti Barona kartotēkas rokraksti (268 815 “dainu lapiņas”), digitalizēti dziesmu teksti, izveidota teicēju un pieraksta vietu datubāze. Tapa arī mazāka mēroga digitālās datubāzes, piemēram, “Latviešu sakāmvārdu datorfonds” (vad. Gunita Ģeģere),⁵⁶ kurā pieejama visa LFK arhīvā glabāto sakāmvārdu kartotēka.

Tautas naratīvu jomā atzīmējami Šmita “Latviešu pasaku un teiku” digitalizēšanas projekti. 1998. gadā Latvijas Universitātes Matemātikas un informātikas institūta Mākslīgā intelekta laboratorija (AILAB) digitalizēja visus Šmita “Latviešu pasaku un teiku” sējumus un ievietoja tos brīvpieejā internetā.⁵⁷ 2003. gadā pēdējie trīs Šmita krājuma sējumi, kuros iekļauti ap 3500 teiku teksti, tika padarīti plašāk pieejami starptautiskajai pētnieku saimei. Sadarbībā ar *Enzyklopädie des Märchens*, kuras rīcībā bija pilns LPT tulkojums vācu valodā, šie teksti tika digitalizēti un ievietoti tiešsaistes datubāzē, kurā materiāla atlasī var veikt ne tikai pēc Šmita izkārtējuma, bet arī pēc konkrētām personām un pieraksta vietām.⁵⁸ Projektu Sanītas Reinsones vadībā un ar Gunta Pakalna līdzdalību realizēja LFMI sadarbībā ar AILAB.⁵⁹

2014. gadā LFMI sadarbībā ar Ainaru Brūveli un SEED IT programmētājiem sāka ambiciozu projektu – Latviešu folkloras krātuves digitālā tiešsaistes arhīva *garamantas.lv* izveidi (vad. Sanīta Reinsone). Digitālā arhīva mērķis ir padarīt tiešsaistē pieejamus un ērti lietojamus Latviešu folkloras krātuvē glabātos materiālus – manuskriptus, attēlus, audio un video ierakstus (aptuveni 3 miljoni vienību). Izstrādājot detalizētu metadatu sistēmu un tekstu atlasī rīkus, LFK digitālais arhīvs tiek veidots arī par pētniecisku instrumentu folkloras un tradicionālās kultūras studentiem un nemateriālā kultūras mantojuma pētniekiem.⁶⁰ Lai gan *garamantas.lv* funkcionalitāte tiek nepārtraukti pilnveidota un papildināta, LFK digitālais arhīvs ir pierādījis spēju raisīt plašu sabiedrības interesi un atsaucību dažādās pūļiesaistes akcijās.

Atskatoties uz līdz šim paveikto tautas naratīvu klasifikācijas jomā un rādītāju izstrādē, jāatzīst, ka pasaku pētniecībā situācija ir ievērojami labāka – Almas Mednes un Kārļa Arāja latviešu pasaku tipu rādītājs uzskatāms par realizētu projektu, jo tajā iekļauts viss LFK pasaku materiāls, kas klasificēts pēc starptautiski atzītas klasifikācijas sistēmas. Fundamentāli uzsāktais LFK digitālais arhīvs piedāvā plašas iespējas jaunu digitālo rīku un resursu izstrādei arī tautas naratīvu pētniecībā. Viens no šādiem projektiem varētu būt Mednes un Arāja rādītāja digitālā kataloga izveide, kas būtu tikai tehniska rakstura uzdevums.

Vienlaikus teiku pētniecībā, lai gan līdz šim paveikts daudz, tikpat daudz vēl arī nepadarītā. Ir uzkrāts apjomīgs teiku materiāls, liela daļa no tā ir publicēta, tomēr šis materiāls nav apkopots vienotā datu korpusā. Ir izstrādāts starptautiskajai teiku pētnieku kopienai pieejams latviešu teiku motīvu rādītājs, tomēr tajā izmantotā materiāla apjoms nesasniedz pat 5 % no visa latviešu teiku korpusa. Tāpat sagatavojams vēl būtu arī latviešu teiku tipu rādītājs. Lai gan salīdzinoši plašs materiāls pieejams tulkojumā vācu valodā, būtu nepieciešama arī vienlīdz plaša angliiski tulkota latviešu teiku izlase. Attīstot kartēšanas rīku, digitālais arhīvs ļautu vizualizēt latviešu teiku motīvu un tipu ģeogrāfiskās izplatības areālus. Realizējamo ieceru ir daudz. Pirmie iespaidi par to realizēšanas gaitu tiks aplūkoti atsevišķā rakstā.

Pētījums tapis ar Latvijas Zinātnes padomes atbalstu projektā “Latviešu folkloristika (1945–1985)”, projekta Nr. lzp-2018/2-0268

Atsauces un piezīmes

- ¹ Ambainis O. *Latviešu folkloristikas vēsture: Pamatvirzieni un fakti*. Rīga: Zinātne, 1989. 33.–43. lpp.
- ² Plašāk par šo krājumu sk.: Viksna M. Friča Brīvzemnieka pasakas Anša Lerha-Puškaiša un Pētera Šmita krājumos. *Letonica*. 2010. Nr. 20. 181.–189. lpp.
- ³ Sbornik materialov po etnografii, izdavaemy pri Dashkovskom Etnograficheskom muzee. Vyp. 2. Latishskie narodnie skazki. Moskva, 1887.
- ⁴ Latviešu folkloras krātuves manuskripti [LFK 910].
- ⁵ Nav izslēdzams, ka klasifikācijas pamats pārņemts no Anša Lerha-Puškaiša “Latviešu tautas teiku un pasaku” VII₁ sējuma, lai gan tas tika publicēts tikai 1903. gadā, kamēr saglabātā Ozoliņa manuskripta daļa vairāk attiecas uz 19. gadsimta 80.–90. gadiem.
- ⁶ Tylor E. *Primitive Culture*. Vols. 1–2. London: John Murray, 1871.
- ⁷ Siguldiets K. [Kasparsons K.] Mūsu senču dvēseles. *Pūrs, darināts un pielocīts ar populāri zinātniekiem apcerējumiem*, I. Rīga: P. Bisnieka drukātava, 1891. 95.–118. lpp.
- ⁸ I–IV sējums publicēts ar nosaukumu “Latviešu tautas pasakas”.
- ⁹ Pakalns G. Kā tapa A. Lerha-Puškaiša teiku un pasaku krājums. *Lerhis-Puškaitis A. Latviešu tautas teikas un pasakas*. VII daļa, 2. sēj. Rīga: Atēna, 2001. 545. lpp.
- ¹⁰ Lerhis-Puškaitis A. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. VII daļa, 2. sēj. Rīga: Atēna, 2001. Izdevuma zinātniskā redaktore Beatrise Reidzāne, ievada un komentāru autore Māra Viksna, pēcvārda autors Guntis Pakalns.
- ¹¹ Pakalns G. Pēteris Šmits and the Folk-tale Study in Latvia. *Mapping the History of Folklore Studies: Centres, Borderlands and Shared Spaces*. Eds. D. Bula, S. Laime. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 227.
- ¹² Lerhis-Puškaitis A. Pārskats. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. Sast. A. Lerhis-Puškaitis. VII sēj., 1 daļa. Cēsis: J. Ozola grāmatu spiestuve, 1903. VIII lpp.
- ¹³ Lerhis-Puškaitis A. Ievads. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. VII sēj., 1 daļa. Sast. A. Lerhis-Puškaitis. Cēsis: J. Ozola grāmatu spiestuve, 1903. I lpp.
- ¹⁴ Piemēram, 3-II-b-12 nozīmē VII₁ sējuma 3. nodaļas (“Raganas”) II veida (“Raganas jāp gaisu gan uz mēnesi, gan apakšzemi”) b tipa (“Raganas iesvaida paduses ar mērci, paceļas gaisā, aizskrien uz svešiem laidariem, uz debess laidariem, viņpus ezera. Puisis dara tam pakaļ, noskatās visu”) 12. tekstu.
- ¹⁵ Pakalns G. Kā tapa A. Lerha-Puškaiša teiku un pasaku krājums. 552. lpp.
- ¹⁶ Plašāk par LFK dibināšanu sk.: Viksna M. Latviešu folkloras krātuves izveide un darbība. *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Sast. D. Bula. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2014. 101.–150. lpp.

- ¹⁷ Pakalns G. Kā tapa A. Lerha-Puškaiša teiku un pasaku krājums. 545. lpp.; Pakalns G. Pēteris Šmits and the Folk-tale Study in Latvia. P. 227.
- ¹⁸ Gunta Pakalna informācija.
- ¹⁹ Plašāk sk. Pakalns G. Pēteris Šmits and the Folk-tale Study in Latvia.
- ²⁰ Šmits P. Ievads. *Latviešu pasakas un teikas*. Sast. P. Šmits. 1. sēj. Rīga: Valters un Rapa, 1925. 8. lpp.
- ²¹ Turpat. 22.–23. lpp.
- ²² Pakalns G. Pēteris Šmits and the Folk-tale Study in Latvia. Pp. 228–229.
- ²³ Šmits, P. Ievads. 11. lpp.
- ²⁴ Aarne A. *Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten*. Hamina: Suomalainen tiedeakatemia, 1912; Krohn K. *Magische Ursprungsrunen der Finnen*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1924.
- ²⁵ Aarne A. *Estnische Märchen- und Sagenvarianten: Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen mit der Unterstützung der Finnisch-ugrischen Gesellschaft*. Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia, 1918.
- ²⁶ Qvigstad J. *Lappische Märchen- und Sagenvarianten*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1925.
- ²⁷ Loorits O. *Livische Märchen- und Sagenvarianten*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1926.
- ²⁸ Höttges V. *Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelsagen*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1937.
- ²⁹ *Latviešu folkloras krātuves teikas par Dievu. Izlase*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1929.
- ³⁰ Šmits P. Priekšvārdi teiku krājējiem. *Latviešu folkloras krātuves teikas par Dievu*. 3. lpp.
- ³¹ Turpat. 4. lpp.
- ³² [Medne, A.] Lettische Sagen von Gott. Aus der Sammlung des lettischen Folklorearchivs. *Latviešu folkloras krātuves teikas par Dievu*. S. 123–143.
- ³³ Medne, A. *Latviešu dzīvieku pasakas*. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940 (Latviešu folkloras krātuves materiāli, B. 7).
- ³⁴ Index of the Latvian Animal Tale Motifs. Turpat. 150.–188. lpp.
- ³⁵ Loorits O. *Livische Märchen- und Sagen-Varianten*.
- ³⁶ Niedre J. *Latviešu folklorā*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1948.
- ³⁷ Turpat. 169. lpp.
- ³⁸ Turpat. 170. lpp.
- ³⁹ Ziņojums glabājas LFK neregistrētajos Almas Ancelānes materiālos.
- ⁴⁰ *Latviešu tautas teikas: Izlase*. Sast. A. Ancelāne. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1961.
- ⁴¹ Plašāk par kartotēkas tapšanu sk. Pakalns G. Ein lettischer Sagenkatalog – Vergangenheit oder Zukunft? *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen: Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung / The Present-Day Importance of Oral Traditions: Their Preservation, Publication and Indexing*. Hrsg. W. Heissig, R. Schott. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998. S. 75–86.
- ⁴² *Latviešu tautas teikas: Vēsturiskās teikas. Izlase*. Sast. A. Ancelāne. Rīga: Zinātne, 1990.
- ⁴³ *Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase*. Sast. A. Ancelāne. Rīga: Zinātne, 1991.
- ⁴⁴ *Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas*. 489. lpp.
- ⁴⁵ Top S. Sagenproblematiek Anno 1969: Vernieuwing of Stagnatie? *Volkskunde*. 1969. Vol. 70. S. 123–165; Röhrich L. Was soll und kann Sagenforschung leisten? Einige aktuelle Probleme unseres Faches. *Probleme der Sagenforschung*. Hrsg. L. Röhrich. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage, 1973. S. 13.
- ⁴⁶ Tangherlini T. "It Happened Not Too Far from Here...": A Survey of Legend Theory and Characterization. *Western Folklore*. 1990. Vol. 49. No. 4. P. 372.
- ⁴⁷ Turpat. 378. lpp.
- ⁴⁸ Piemēram, Jauhiainen M. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (FFC 267); Klintberg B. *The Types of the Swedish Folk Legend*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2011; Kerbelytė B. *The Structural-Semantic Types of Lithuanian Folk Tales*. 2 vols. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2015.
- ⁴⁹ *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 15 sēj. Waverly: Latvju grāmata, 1962–1970.

- ⁵⁰ Thompson S. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Vols. I–VI. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1932–1936.
- ⁵¹ Thompson S. *Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- ⁵² [Biezais H.] Introductionary Notes. *Latviešu tautas teikas un pasakas*. 434. lpp.
- ⁵³ Neuland L. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1981.
- ⁵⁴ Uther H.-J. Type- and Motif-Indices 1980–1995: An Inventory. *Asian Folklore Studies*. 1996. Vol. 55. No. 2. P. 308.
- ⁵⁵ Reynolds S. Review: Lena Neuland. *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*. (F[olklore] F[ellows] Communications, 229). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1981. *Journal of Baltic Studies*. 1983. Vol. 14. No. 4. P. 354.
- ⁵⁶ <http://valoda.ailab.lv/folklorasakamvardi/>
- ⁵⁷ <http://valoda.ailab.lv/folklorasakakas/>
- ⁵⁸ http://pasakas.lfk.lv/wiki/Main_Page
- ⁵⁹ Plašāk par šo projektu sk.: Pakalns G. P. Šmita “Latviešu pasaku un teiku” tulkojums vāciski – vēsture un digitālā publikācija. *Meklējumi un atradumi*. Rīga: Zinātne, 2005. 145.–171. lpp.
- ⁶⁰ <http://garamantas.lv/en/site/About>

Sandis Laime

Towards an Electronic Database of Latvian Folk Legends: Prehistory

Summary

Keywords: Archives of Latvian Folklore, digital folkloristics, folk narratives, folklore motifs and types, legend indexing

In 2014, the Archives of Latvian Folklore started developing its digital archive, which, among other things, offers an opportunity to develop new digital tools and resources for indexing folk narratives. Since the 1850s, a sizeable legend corpus has been documented in the territory of Latvia, and extensive collections have been published. While initiating the development of a digital index of legends, this article aims to consider the most comprehensive collections and publications as of today, as well to characterise the applied systems of classification and indexes.

It was in the 1850s and 1860s when the first calls to write down folktales and legends were published in the press, and when the Latvian folk narratives started attracting wider interest of both Baltic German scholars and emerging Latvian intellectuals. In 1887, Fricis Brīvzemnieks published the first academic collection of folktales and legends, which included 186 texts. In this collection, the folktales and legends were classified by the genre and subject.

The majority of the folktales (1863 texts) and legends (3254 texts) collected in the 19th century was published in the seven-volume edition *Latvian Legends and Folktales* (1891–1903, 2001) edited by Anss Lerhis-Puškaitis. It was the largest collection of Latvian folklore and one of the most sizeable publications of folk narratives in Europe at that time. In the early 1890s, the popularity of British anthropologist Edward Tylor's theory of animism was growing. As no particular classification system of legends was approbated in international research circles, Lerhis-Puškaitis developed a unique system of legend classification, which was based on the theory of animism to arrange the voluminous text corpus; however, it fell under criticism in the early 20th century.

The largest current publication of Latvian folk narratives (4309 folktales and 3586 legends), *Latvian Folktales and Legends* (1925–1937), was prepared for publishing by Prof. Pēteris Šmits. As for systematisation of folktales, Šmits implemented a state-of-art classification system introduced by Antti Aarne based on the historic-geographic method. Unlike folktales, researchers of legends did not have any internationally applied catalogue of

legend types available at the time. Šmits classified the legends into four sections: 1) etiological legends, 2) mythological legends, 3) place legends, and 4) historical legends.

The Archives of Latvian Folklore (ALF) was established in 1924 with its main task to collect and archive Latvian folklore, including legends. Along with intense activities of folklore collecting, the ALF was publishing and studying the collected materials, yet no developments toward a legend index were initiated. Having recognised legends as a significant genre for the Soviet ideology, a catalogue was initiated in the 1950s by Herta Vaita (the card index of legends). In the early 1960s Alma Ancelāne engaged in the research and classification of legends, and this also concurred with the discussion activated by the International Society for Folk Narrative Research regarding the development of an international catalogue of legends, which indirectly affected Ancelāne's work. The card index of legends, which was completed after almost 30 years, covers nearly all of the material held in the ALF, some 57,000 texts. The material was primarily divided into etiological, mythological, and historical legends, whereas a more detailed subdivision was created grouping the legends into several sub-levels based on motifs, types, and occasionally by the themes included therein. Although Ancelāne's card index greatly helps in orientating oneself to the collection of legends held in the ALF, it can hardly be considered as a fully completed index of motifs or types of Latvian legends.

After WWII, Latvian émigrés also contributed to the classification of legends. In 1981, Lena Neuland published *Motif-Index of Latvian Folktales and Legends*, which followed the pattern of *Motif-Index of Folk Literature* by Stith Thompson using both Thompson's names and numbers of the motifs.

In 2014, the digital archive of ALF, *garamantas.lv*, began providing options for the development of new digital tools and resources in the research of folk narratives. Much has been accomplished in the field of legend research by now, yet there is still much to be done. A sizeable number of legends have been collected, and a large portion of them has been published, but this material has not been compiled in a single data corpus. A motif-index of Latvian legends has been developed which is accessible to the international community of legend researchers, but the material it covers equals less than 5% of the entire text corpus. Likewise, a type-index of Latvian legends should also be developed. In addition, an equally wide selection of Latvian legends should be published in English. By developing a mapping tool, the digital archive would allow for the visualization of the geographical distribution of each motif and type. There are plenty of plans and intents to implement. The first impressions gained from an implementation of those will be addressed in a separate article.

Vilka tēls “putnu kāzu” kontekstā “Latvju dainās”

Atslēgvārdi: kopīgā maltīte, ģimenes sadzīve, dāvanu došanas ceremonija

“Latvju dainu” personificēto dzīvnieku tēlojumā risinātas daudzas un dažādas cilvēku sadzīves un sociālo attiecību problēmas. Rakstā mēģināts sniegt ieskatu, kā *vilka* tēls izmantots svarīgu un svinīgu dzīves brīžu tēlojumā: ko tas dara kāzās, kristībās, īpaši uzsverot funkcijas kā muzicēšana, svētku galda gatavošana, dejošana, līgavas izvēle un kāzas, bērnu audzināšana.

Nosacīti nodalītās četrās dziesmu kopās skatītas personificētā *vilka* un tā apkaimes (dzīvnieku fona) saskares jomas: apģērbs, dalībnieku kvantitatīvais sastāvs, valodas lietojums, personifikācijas pakāpe, dalība dāvanu apmaiņā.

* * *

Pirmā *vilka* tēla semantikas analīzei izvēlētā semantiskā grupa ir tekstu kopa, ko var raksturot ar virsjēdzienu – putnu kāzas, tas ir, putni un dzīvnieki šajos tekstos darbojas kā cilvēku dzīvē raksturīgu procesu veicēji. Tekstu kopai šo nosaukumu piešķīris Krišjānis Barons, izdalot “Latvju dainu” 1. sējumā apakšnodaļu ar nosaukumu “Par mežu, Meža māti, putnu kāzām un dažādiem zvēriem un putniem kopā”, kas satur 46 dziesmu tipus (no LD 2650 līdz LD 2696). Krišjānis Barons te apvienojis dziesmas, kur dažādas darbības, to skaitā gatavošanos kāzām, kāzu svinēšanu, veic personificētie putni un zvēri.

Jāatzīmē, ka procedūrā ar nosaukumu “putnu kāzas” leksēmai *putns* ir īpaša papildu sēma – ‘visi nedomesticētie putni un dzīvnieki’. Tātad arī vilks, glodene, stirna ir “meža putni”, kas piedalās *sniedzes meitas* kāzās (sk. citēto tekstu).

Pēdējo gadu laikā izstrādāti vairāki nozīmīgi pētījumi par dzīvnieku tēlojumu tautsdziesmās, ievērojamākais no tiem ir Jolantas Staugas (Upenieces) promocijas darbs “Dzīvnieki latviešu folklorā: mītiski maģiskais aspekts (pēc latviešu tautsdziesmu un mūsdienu folkloras materiāliem)”, parādot dzīvniekus gan kā celestiālo dievību zīmes, gan dzīvnieku tēlu lietojumu kā pārejas rituālu dalībnieku simboliskus nosaukumus dzīvnieku kodā. Jolanta Stauga savā pētījumā promocijas darba apakšnodaļā “Putnu kāzas latviešu tautsdziesmās” īpaši pievēršas līdz šim pētnieku tikai epizodiski minētam tekstu ciklam. Viņa norāda, ka vārdkopa *putnu kāzas* sastopama materiālos, kuros pētīta tautas daiļrade Eiropā jau 17. gadsimtā, un Jēkabu Lautenbahu¹ nosauc kā pirmo mītisko “putnu” darbību pētnieku latviešu tautsdziesmās. Jēkabs Lautenbahs ir izteicis hipotēzi par to, ka šie teksti varētu būt kāda latviešu-lietuviešu dzīvnieku eposa relikti.²

Analizējot putnu kāzu tekstu kopu, Jolanta Stauga atzīmē:

Dainās atainotajās putnu kāzās, tāpat kā cilvēku vai debesu kāzās, precību pāris nav kāds noteikts pāris. Pāru izvēlē iespējamās visdažādākās kombinācijas: dzeņa meita – strazds, sniedzes meita – gailis [...] Reizēm norādīts tikai viens no kāzu dalībniekiem: kāzas var būt arī cielvai, pūces meitai, cīrulim, vilkam u. c.³

Tādējādi kāzu dalībnieki netiek iedalīti nedz putnos, nedz zvēros, nedz arī grupēti auguma ziņā.

Tē parādās vēl viena putnu kāzās iesaistīto meža putnu semantiskā savdabība – katrs īpatnis ir uztverams kā autonoma vienība, bet ne kā noteiktas dzimtas pārstāvis: sniedzes meitai varētu būt kāzas ar zvirbuli, pūci, vāveri utt., bet ne ar sniedzi.⁴

Jolantas Staugas dotais putnu kāzu tēmas raksturojums jau norāda uz to, ka šajā tematiskajā grupā vilkam līdzās darbosies daudzi meža iemītnieki. Tomēr analīzei tiek izvēlēti tikai tie teksti, kuros kāda darbības joma ir piešķirta vilkam. Atzīmējams, ka šīs dziesmu kopas ievietošana bērnu dziesmu apakšnodaļā apliecina sava laika tekstu izpratni – iepazīstināt bērnus ar ārējo pasauli caur labi zināmo viesību rīkošanas procesu.

Putnu kāzu 46 dziesmu tipus galvenokārt veido klasiskās četrindes un tikai divi garo dziesmu tipi. Putnu kāzu tekstos vilks tēlots divos dziesmu tipos. Dziesmu tipu LD 2686, kur līdzās vilkam aprakstīta daudzu dzīvnieku izvērsta darbošanās, var uzskatīt par putnu kāzu centrālo tekstu. Tā ir garā dziesma, pieraksti satur no 20 līdz 64 rindām. Dziesma ir plaši pārstāvēta, tā fiksēta 40 pierakstos no dažādiem novadiem, kas iedalīti 14 versijās. Ieskatam arī citu putnu kāzu dalībnieku raksturojumos un tiem piedēvētajās aktivitātēs pilnībā citēta 10. versija (64 rindas), kurā izmantots savdabīgs refrēns "A dzirdēs, a redzēs". Pēc tās daļēji citēti to versiju fragmenti, kur tēlots *vilks*:

Sniedze dara alutiņu, –
 Kādus viesus sniedze gaida?
 – Jau vakar, aizvakar
 Sniedzes meita saderēta.
 A, dzirdēs, a, redzēs,
 Kas būs brūtes ormaniņš!
 – Dzenišam raibi svārki,
 Tas bij brūtes ormaniņš.
 A, dzirdēs, a, redzēs,
 Kas kamanu turētājs!
 – Titilbiņš garkājiņš,
 Tas kamanu turētājs.
 A, dzirdēs, a, redzēs,
 Kas būs malkas cirtējiņš!
 – Teteram gaŗš deguns,
 Tas bij malkas cirtējiņš.

A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs malkas nesējiņš!
– Glodeniņa malku nesa,
Cērpju galu laipodama.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas uguns kūrējiņš!
– Zalktis kūra uguntiņu,
Uz akmeņa gulēdams.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas ūdens nēsajiņš!
– Krauklišam melni svārki,
Tas ūdens nēsajiņš
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs gaļas kapātājs!
– Vārniņai zila galva,
Tā bij gaļas kapātāja.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kāds būs pavāriņš!
– Zvirbulītis pavāriņis
Pelēkām biksiņām.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs trauku mazgātāja!
– Bezdelīga dūmu lozdna,
Tā bij trauku mazgātāja.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs alus nesējiņa!
– Cielaviņa čakla meita,
Tā bij alus nesējiņa.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas istabu slaucītāja!
– Lapsītei kupla aste,
Tā istabu slaucītāja.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs dziesmu saucējiņš!
– Vilciņam dobja rikle,
Tas bij dziesmu saucējiņš.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas bij dziesmu dziedātājs!
– Cīruļam smalks balsīts,
Tas bij labs dziedātājs.
A, dzirdēs, a, redzēs,
Kas būs danču vedējiņš!

– Žagatai gaŗa aste,
 Gaŗu danĉu vedējiņa.
 A, dzirdēs, a, redzēs,
 Kas būs laba dancotāja!
 – Stirnītei gaŗas kājas,
 Ta bij laba dancotāja.

(LD 2686,10 Ugāle, pavisam dziesmu tipam 34 pieraksti (no tiem 20 pieraksti ar leksēmu *vilks*), 14 versijas (no tām 9 versijās minēta vilka darbības joma), 1. sējuma pielikumā 4 pieraksti (vilks nav minēts), 2 versijas, apakšnodaļa "Par meŗu, Meŗa māti, putnu kāzām un daŗādiem zvēriem un putniem kopā".)

Citētajā pierakstā kāzu mielastu gatavo 11 putni: sniedze, dzenis, titilbis, teters, krauklis, vārna, zvirbulis, bezdelīga, cielava, cīrulis, ŷagata; 2 rāpuļi: glodene, *zalktis*; 3 zīdītāji: lapsa, vilks, stirna.

Tālāk daļēji citēti to 8 versiju – 2. un 3. (atšķiras tikai 4 ievadrindas, nav minēta *suņa* un *cielavas* dalība) 5., 7., 8., 11., 12., 14. versija – fragmenti, kur vilks līdzdarbojas kāzu norisē, uzskaitot arī tos putnus, kas centrālajā citātā nav minēti:

LD 2686, 2 [Lustejieties, sīki putni, Nu es ņemŗu līgaviņu] VK, Rūjiena, LD 2686, 3 [Līgsmojaties, sīki putni, Dabas māte (?) kāzas taisa] Ŷieģeļi, Dobele, "Vilciņam liela taure, Tas stabuļu pūtējiņŗ", 6 iepriekŗ minētie putni: krauklis, vārna, bezdelīga, cielava (2), ŷagata, lapsa; no jauna piedalās 5 putni: kovārnis, strazds, ŷikuts, vālodze, lakstīgala; 4 zīdītāji: bebrs, zaŗis, vāvere, lācis, [suns].⁵

LD 2686, 5 ["ŗodien veda lūŗa meitu Lāŗa kunga dēliņam"] Nīca, Alsunga "Tu, vilciņ, stīvs vīriņ, Tu kumeļu ganītājs", 11 iepriekŗ minētie putni: lācis, lapsa, vilks, zaŗis, zvirbulis, krauklis, bezdelīga, cielava, vārna, ŷagata, lakstīgala; no jauna piedalās 1 putns – starķis, 1 rāpulis – naģe, 1 zīdītājs – lūsis.

LD 2686, 7 ["Visi putni sanākat Sila dēla kāziņās"] Rūjiena, Rencēni, "Vilciņam rupja taure, Tas stabules pūtējiņŗ", 14 iepriekŗ minētie putni: vilks, [suns], vārna, krauklis, ŷagata, lakstīgala, vāvere, kovārnis, ŷikuts, bezdelīga, cielava, dzenis, zaŗis, cīrulis, no jauna piedalās 2 putni: dzērve, vanags, cilvēku kāzu pārstāve [brūte].

LD 2686, 8 ["Sniedze alu padarīja Cīruliŗa kāziņās"] Ērgļi, VK, "Vilciņam liela rīkle, Tas stabuļu pūtējiņŗ", 10 iepriekŗ minētie putni: sniedze, cīrulis, dzenis, zaŗis, ŷikuts, bezdelīga, cielava, ŷagata, vārna, krauklis; no jauna piedalās 1 putns – melnais strads.

LD 2686, 11 ["Sniedze dara saldu alu – Kādu viesi viņa gaida? Gaida vēja vanaģeli, Savas meitas brūtgāniņu"] Ēdole, "Vilciņam laba temme, Tas būs dūdu pūtējiņŗ", 11 iepriekŗ minētie putni: sniedze, lapsa, vilks, lācis, strads, zaŗis, cielava, lakstīgala, ŷagata, vārna, no jauna piedalās 1 putns – vēja vanags.

LD 2686, 12 ["Stradam sieva saderēta Biezajā eglainē"] Vestiena, Sidgunda, Bērzau-ne, Lubāna, Zālīte, VK, Krustpils, "Vilciņam liela taure, Tas stabuļu pūtējiņŗ", 17 iepriekŗ minētie putni: strads, lakstīgala, dzenis, ŷikuts, zvirbulis, lācis, cīrulis, krauklis, bezdelīga, vārna, ŷagata, vāvere, vālodze, cielava, vilks, lapsa, zaŗis, no jauna piedalās 1 putns – irbe.

LD 2686, 14 [“Circenim kāzas dzēra, Blusu lūdza vedībās”] Sātiņi “Vilciņš, tāds čampātājs, Tas bij lopu kāvējiņš”, 10 iepriekš minētie putni: naģe, vārna, krauklis, cielava, stārķis, lūsiņa, vāvere, lācis, vilks, zaķis, no jauna piedalās 1 zīdītājs [kaķis], 2 kukaiņi: circenis, blusa.

Kopumā vienā apkaimē ar vilku putnu kāzās piedalās 22 putni,⁶ 9 zīdītāji, 3 rāpuļi, 2 kukaiņi, pavisam 36 kāzu dalībnieki (nav ņemtas vērā tās versijas, kurās nav minēts vilks). No sintaktiski semantiskā viedokļa tie ir vilka paralēltēli – ar vienādu semantisko slodzi, bet atšķirīgu lietojuma biežumu.

Putnu minējumu biežums: cielava – 8, vārna – 8, žagata – 7, bezdelīga – 6, krauklis – 6, lakstīgala – 5, cīrulis – 4, dzenis – 4, ķikuts – 4, sniedze – 3, strazds – 3, kovārnis – 2, stārķis – 2, vālodze – 2, zvirbulis – 2, dzērve – 1, irbe – 1, melnais strazds – 1, teteris – 1, titilbis – 1, vanags – 1, vēja vanags – 1 reizi.

Zīdītāju minējumu biežums: (zālēdājs) zaķis – 7, lācis – 5, lapsa – 4, vāvere – 4, lūsis – 2, bebrs – 1, (zālēdāja) stirna – 1 reizi.

Rāpuļu un abinieku minējumu biežums: naģe – 2, glodene – 1, zalktis – 1 reizi.

Kukaiņu minējumu biežums: circenis – 1, blusa – 1 reizi.

Vairāki no šiem putnu kāzu dalībniekiem turpina līdzdarboties arī citos bērnu dziesmu tekstos.⁷ Jāatzīmē, ka zīdītāju vidū par meža putniem ir kļuvuši divi mūsdienu mājdzīvnieki – suns un kaķis, kā arī kukaiņi circenis un blusa, bet septītās versijas – tie ir Gustava Bergmaņa⁸ un Georga Frīdriha Bitnera⁹ pieraksti – teksta paplašinājumā pievienots cilvēku kāzu fragments ar brūti, kura brauc uz baznīcu.

Versijās lietotie vilka darbības modelējošie izteicieni veido vienā konceptuālā nozīmē sakrītošas teksta rindas – tas ir vilka fizisko īpašību noderīgums kādu noteiktu darbību veikšanai. Kopīgais vilka tēls ļauj šos izteikumus traktēt kā formuliskos savienojumus, kas sastāv no divām formulu sistēmām.¹⁰

Formulas, kas raksturo vilka darbības 20 pierakstos: a) formulu varianti, kas saistīti ar mūziku un dziedāšanu, tas ir, trokšņa semantēma:

Vilciņam dobja rikle, Tas bij dziesmu saucējiņš (1 pieraksts);

Vilciņam liela rikle, Tas stabuļu pūtējiņš (2 pieraksti);

Vilciņam ir liela taure, Tas stabuļu pūtējiņš (11 pieraksti);

Vilciņam rupja taure, Tas stabules pūtējiņš (2 pieraksti);

Vilciņam laba temme, Tas būs dūdu pūtējiņš (1 pieraksts);

b) formulu varianti saistībā ar vilka saimniecisko darbību:

Tu, vilciņ, stīvs viriņ, Tu kumeļu ganītājs (2 pieraksts);

Vilciņš, tāds čampātājs, Tas bij lopu kāvējiņš (1 pieraksts).

Secināms, ka LD 2686 daudzajos pierakstos un versijās atspoguļots plašs kāzu izdarību spektrs – sākot ar līgavas vešanu, uguns kuršanu mielasta gatavošanai, produktu sagatavošanu, galda klāšanu un beidzot ar jautrām svinībām. Blakus šim izvērstajam dziedājumam īsākie pieraksti rāda gan darbošanās, gan izpildītāju (no 18 līdz 9 putniem un zvēriem) variēšanos. Lielajos kopdarbos parasti vilkam piekrīt muzicēšana – 16 pierakstos –

un dziesmu saukšana – 1 pierakstā; trīs pierakstos vilkam ir saimnieka amats – tas darbojas ar lopiem, lai gan ar negatīvu vilka vērtējumu “Tu, vilciņ, stīvs vīriņ”,¹¹ “Vilciņš tāds čampātājs”.

Teksts rāda, ka uz dzīru galda ir gaļa un alus,¹² savukārt divi no vilka saimnieciskajiem pienākumiem – *kumeļu ganītājs* un *lopu kāvējiņis* – rāda, kas ir gaļas avots: tie ir mājlopi. Secināms, ka ēdamo un dzeramo gādā kāzu rīkotājs, jo nav norādes par kopīgi sanestu pārtiku un dzērienu. Jāatzīmē, ka visi meža putni ir gaļēdāji vai vismaz tiek uzskatīti par tādiem, pat labi zināmie zālēdāji – 7 versijās minētais zaķis un vienreiz minēta stirna. Šajā aspektā ir augsta abstrahēšanās pakāpe – dziesmu dziedātājus neinteresē, ko dabā ēd un dzer meža putni.

No 11 citētajā tekstā minētajiem putniem un citiem dzīvniekiem, tikai 3 putniem minēts apgērbs: “Dzenīšam raibi svārki”, “Krauklišam melni svārki”, “Zvirbulītis [...] Pelēkām biksiņām”. Visu citu 8 kāzu dalībnieku piesaisti uzdevuma izpildei nosaka to fiziskās īpašības: *garas kājas, garš deguns, kupla aste, dobja rikle, smalks balsīts, gara aste*, arī morālās īpašības – *čakla meita*. Te vērojams zemāks tēlu personifikācijas līmenis.

Teksta strukturēšanā vārdā neminēts vērotājs ar neitrālu teicienu “a dzirdēs, a redzēs, kas būs” rāda kāzu rīkotāja sniedzes viesus un to uzaicināšanas motivāciju – to fizisko piemērotību, arī apgērbu. Tikai divās no analizētajām 9 versijām precīzi definēts kāzu pāris: lūša meita – lācis 5. versijā un sniedzes meita – vēja vanaģelis 11. versijā. Parasti minēts viens no pāra: cīrulis – 8. versijā, sniedzes meita – 10. versijā, strads – 12. versijā, circenis – 14. versijā, poētiskais “es” – 2. versijā un neskaidrais sila dēls – 7. versijā, bet 3. versijā minēta kāzu rīkotāja Dabas māte un neviens no jaunā pāra. Tātad semantiskais centrs ir pats notikums, tā dalībnieku raksturojums un funkcijas, kas tiem jāpilda.

Putnu kāzu tekstu kopā vilka dalība kāzās turpinās tikai citā veidolā – tas iesaistīts vārdnīdā jeb blīvījumā¹³ *vilki lāči*.

Neliela apjoma dziesmu tipā LD 2685 (1 no 4) vēstīts par to, kā “Meža putni kāzas dzēra”, blīvējums *vilki lāči* lietots kā *brīži lāči* funkcionālais sinonīms:

Sniedzīš sniga, putiņoja,
 Meža putni kāzas dzēra:
 Lauvas Ančis sievu ņēma
 Lūša meitu Mārgrietīnu.
 Tur sajāja vilki lāči // brīži lāči (3)
 Lūša meitas panākstôs.
 Ko jūs laba dabujat
 Lūša meitas panākstôs?
 Dabujam krusta dvieli,
 Sametina pirkstānites.*

(LD 2685, 1 Nica, pavisam 4 pieraksti, 2 versijas, 1. sējuma pielikumā 2 pieraksti, 2 versijas, apakšnodaļa “Par mežu, Meža māti, putnu kāzām [...]”)

* Šeit un tālāk citētajos tekstos saglabāts interneta vietnē *dainuskapis.lv* dotais LD pareizrakstības modelis.

Redzams, ka LD 2685 atspoguļo tikai vienu seno kāzu aspektu – panāksnieku apdāvināšanu. Toties kāzu viesu skaitā ir mītiskie vilki lāči un brieži lāči, bet precas Latvijas apstākļiem ne mazāk neiederīgais lauva Ančis.

Protams, putnu kāzu pāri un to kāzu vai ģimenes dzīves apraksti ir arī citās dainu tematiskajās grupās, ne tikai attiecīgajā apakšnodaļā un ne tikai bērnu dziesmās. Tās galvenokārt ir tradicionālās četrriņdes, kurās darbojas divi vai vairāki dzīvnieki (arī mitoloģiskās būtnes). Tā atsevišķi vilka paša kāzu un pēckāzu notikumi risināti Barona LD 1. sējuma apakšnodaļā “Par māju lopiem un meža zvēriem: āzīti, avenu [...] vāveri, vilku, cauni, cūku”, kur katram no nosauktajiem izveidota sava tematiskā grupa. Vilka grupu veido 42 teksti (LD 2360 – LD 2401).

Divos dziesmu tipos personificētais vilks rīko kāzas, gan nosaucot, kas ir līgava, gan tikai minot viesus. Dziesmu tipā LD 2396 iesākta vilka un lapsas kāzu tēma:

Vilciņš dancoja, sila mala trīceja:
Vilciņš paņēmis lapsiņas meitu.

(LD 2396 Tirza, apakšnodaļa “Par māju lopiem un meža zvēriem [...]”)

Citā bērnu dziesmā LD 2397 (2) vilka kāzas tēlotas, nenosaucot, kas ir līgava, tikai raksturojot kāzu galdu un sēdētājus:

Vilciņš kāzas sataisija
Pašā siena laiciņā.
Vilks aiz galda, lāc's aiz galda,
Ziemels galda galiņā. (LD 2397 VK, apakšnodaļa “Par māju lopiem un meža zvēriem [...]”)

Vilciņam kāzas bija
Pašē lapu laiciņē;
Pieci vilki panākstē,
Lācis galda galiņē. (LD 2397, 1 Ārlava)

Jāatzīmē, ka vilka kāzas notiek neraksturīgā laikā – *siena laiciņā* vai *lapu laiciņā*, nevis rudenī.¹⁴ Mītisku ievirzi tekstiem piešķir gan vārdkopa *pieci vilki*,¹⁵ gan viens no personificētajiem vējiem Ziemelis (parasti sastopams starp pasaku tēliem).

Pēc kāzām sākas ģimenes dzīve, te parasti personificētā vilka partnere ir lapsa.¹⁶ Tēlu raksturojumā zīmīga to atrašanās vieta “Augsta kalna galiņā” un ne-auduma vai ļoti dārga materiāla apģērbi, kas vilka un tā partneres raksturojumu tuvina mītisko dabas tēlu un mitoloģisko tēlu atveides īpatnībām:

Vilks ar lapsu strīdejās
Augsta kalna galiņā:
Vilkam kaula kažociņš,
Lapsai zelta zalubite.

(LD 2392 Bērze, apakšnodaļa “Par māju lopiem un meža zvēriem [...]”)

Dziesmu tipā LD 2292 (23) (tas ievietots lapsas dziesmu kopā) gan pamatdziesmā, gan versijās lapsai dārģa auduma vai metāla apģērbs, par to gan "ģimenes strīds", tas ir, vilks izliekas pārsteigts, gan citu dzīvnieku – vāverītes – apbrīna:

Vilkam liels brīnumiņš,
Lapsai zīžu kažociņš. // *priekšautiņš*
– Kas tev kaiš, *jēru zagli?*
Tas man mātes nopelnīts.

(LD 2292 Vecpiebalga, Jaungulbene, Jaunroze, VK (3), Aizkraukle, Ķēči, pavisam 23 pieraksti, 6 versijas, 1. sējuma pielikumā 4 pieraksti, 2 versijas, apakšnodaļa "Par māju lopiem un meža zvēriem [..]")

Pirmajā versijā lapsai līdzās zīda drēbēm parādās *samta* priekšautiņš, kā arī ne-auduma, tas ir, *vara* priekšautiņš:

Vilkam lieli brīnumiņi,
Lapsai zīda priekšautiņš. // *kažociņš* // *nēzdodziņš*
– Kas tev bēdas, *jēru zagli*, // *zagle*
Ka var sieva nopelnīt.

(LD 2292, 1 Lielvārde, Nītaure, Suntaži, Vecate, *vilciņš*, *vīrs* Lazdona, Vestiena, VK, Cesvaine, Lejasciems, "vilku māte brīnījās" Sauka un Susēja un Dignāja, Zasa, *vilciņš*, *šķelmis* Krustpils)

Pirmās rindas formulas varianti ar leksēmu *vilks* raksturojošiem pielikumiem un dainās reti sastopamo vilku māti:¹⁷

Vilciņš, vīrs, brīnījās;
Vilciņš, šķelmis, brīnījās;
Vilku māte brīnījās.

Otrajā un trešajā versijā abi – vilks un lapsa – pievērš uzmanību zaķa lepnam apģērbam:

Vilkam lieli brīnumiņi,
Zaķam raibi ķelderiņi.
– Kas tev kait, *jēru zagli*,
Kad var vīrs nopelnīt. (LD 2292, 2 Burtnieki)

Lapsa, kuce, brīnejās,
Ka zaķam brūni svārki.
– Kas tev bēdas, *vistu zagle*,
Ka var puisis nopelnīt. (LD 2292, 3 VK)

Ceturtajā versijā par lapsas ne-auduma, tas ir, *vara*, priekšautiņu brīnās arī citi putnu kāzu dalībnieki:

Vāverite brīnijās,
 Lapsai vara priekšautiņš.
 Ak tu tāda *vistu zagle*,
 Kur tu tādu nopelnīji? (LD 2292, 4 Burtnieki)

Formulas, kas raksturo lapsas neordināros apģērbus:

Lapsai zīžu kažociņš;
 Lapsai zīda kažociņš;
 Lapsai zīda priekšautiņš;
 Lapsai zīža priekšautiņš;
 Lapsai vara priekšautiņš;
 Lapsai zīda nēzdodziņš.

Formuliskie izteikumi, kas raksturo vilka un lapsas apbrīnotos *zaķa* apģērbus:

Zaķam raibi ķelderīņi;
 Ka zaķam brūni svārki.

Abiem ģimenes pāra locekļiem – vilkam un lapsai – šai tekstu kopā pastāvīgs paskaidrojošais pielikums – *jēru zaglis* un *vistu zagle*.

Pāra attiecībās ienāk arī erotika: tekstā atkal darbība notiek “Augsta kalna galiņā” un mistiskie no ne-miesas dzimumorgāni. Būtībā tekstā minētie orgāni ir LD 2392 nosaukto apģērba gabalu funkcionālie sinonīmi, nerātno dziesmu grupā ievietoto tekstu varētu traktēt kā LD 2392 versiju:

Vilks ar lapsu stīvejās
 Augsta kalna galiņā,
 Vilkam kaula pipelite,
 Lapsai vara petenite. (LD 35731 Lubāna, apakšnodaļa “Nerātnās dziesmas”)

Vilkam arī citi erotiskie piedzīvojumi, kas beidzas neveiksmīgi:

Vilks pisa dzērvīti,
 Pie nīdres piespiedis;
 Nolūza nīdre,
 Vilkam pipelite. (LD 35 732 VK, apakšnodaļa “Nerātnās dziesmas”)

Vilka kāzu norises vieta vēl ir samērā reālistiska, bet apģērbs un sekas atribūti (zelts, sudrabs, zīds, varš) ir ārpus reālā, tas ir ar daudzām mītiskām būtņēm saistītais ārpus reālā esošais veidols. Šie vilka un lapsas savstarpējo attiecību tēlojumi ļauj saskatīt atliekas no senā dzimumu totēmisma, līdzīgi kā ozola un liepas tēlojumā.¹⁸ Par tēlu saistījumu ar sakrālo sfēru liecina gan fiziskā veidolā, gan apģērbā redzamais ne-reālais.

Vilka dziesmu grupas 3 dziesmu tipos tēlots personificētais vilks un reibinošais (tātad sakrālais) dzēriens – alus. Gatavojoties kāzām vai ģimenes godam, pats vilks arī dara alu un cienā viesus, īpaši savu bērnu kāzu viesus, līdzīgi kā visi putnu kāzu rīkotāji. LD 2393

redzams, ka arī vilka ģimene iet kopsolī ar 19. gadsimta dzeršanas tradīcijām – līdzās alum ir arī brandavīns:

Vilciņš alu padarija,
Lapsa dedza brandavīnu:
Tie gribeja šoruden
Savus bērnus godināt.

(LD 2393 Cesvaine, Patkule (2), Gulbene, 1. sējuma pielikumā 1 pieraksts, pavisam 5 pieraksti, 1 versija, apakšnodaļa "Par māju lopiem un meža zvēriem [...]")

Pirmajā versijā minēts, ka vilks izmanto arī īpašu tehnoloģiju, jo dainās daudzminātais meža putnu alus ir vai nu "caur sakārni tecināts", vai darīts "kumeliņa pēdiņā":

Caur sakārni dūmi kūp,
Vilks darija alotiņu:
Tas gribeja šoruden
Savus bērnus godināt. (LD ^12393, 1 Krustpils)

Purvā vai purvmalā rīkoto vilka radu svinību apjomu raksturo ar šļakatu veidošanos saistītie momenti – liels šķidrums, tas ir, alus daudzums, ko bagātīgi izšķiež:

Vilciņš alu padarija,
Savu radu gaididams;
Visas purvu purvmalītes
Šļaukstēt vien šļaukstējās.

(D 2394 Cesvaine, apakšnodaļa "Par māju lopiem un meža zvēriem [...]")

Protams, tekstos ienāk arī 18. un 19. gadsimta vēsmas, īpaši raksturojot pēckāzu norises. Lapsiņa aprūpē savu otru pusi pavisam modernā veidā:

Vilciņam galva sāp
Vakareju dzērumiņu;
Ņem, lapsiņa, pudelīti,
Tec uz krogu brandavīna.
Aiztecejs, aiznesuse,
Vilkam galvu izārstejs.

(LD 20 087 Nītaure, Mazsalaca, Dzērbene, Veclaicene, pavisam 4 pieraksti, apakšnodaļa "Krogus dziesmas un dziesmas par dzērājiem")

Vilka kāzu svinību apraksts, kas dabiski saistījās ar seksualitātes tēlojumu, tālāk turpinās ar pēcnācēju sagaidīšanu, kristību rituālu un bērnu kopšanu un audzināšanu.

Personificētie vilks un lācis vakarā aprūpē savu bērnu vai partneri, tāpat kā citi meža putni. Tā dziesmu tipā LD 2659 (2 pieraksti no 16) vilks un lācis ir funkcionālie sinonīmi līdzās centrālajiem tēliem slokai un irbei:

Ik vakaru, ik vakaru
Savu kurš žūžināja:
Irbe savu irbeniņu,
Sloka savu sloceniņu.

(LD 2659 VK, pavisam 16 pieraksti 6 versijas, 1. sēj. pielikumā 1 pieraksts, apakšnodaļa "Par mežu, Meža māti, putnu kāzām")

Ikkurš savu, ikkurš savu
Vakarā čučināja:
Vilciņš savu, lācīts savu,
Irbīt' savu aridzan. (LD 2659, 2 Aloja un Lielsalaca, Mazsalaca)

Vilks sagaidījis dēlu un rīko kristības. Te dziesmu tipā LD 2321 (29) (tas ievietots zaķa dziesmu grupā) galvenajās lomās darbojas vilks un zaķis. Tekstā krasa atšķirība no LD 2686 paustās neformālās attieksmes pret apgērību – uz godu, tas ir, kristībām¹⁹ zaķim jāiet goda drēbēs (ka zaķim tādas ir, apliecināts LD 2292, 2), un te goda kamzolis ir galvenais intrigas uzturētājs tēlu attiecībās, jo šis apstāklis tiek izmantots it kā piekrišanas, bet īstenībā noraidījuma izteikšanai, balansējot starp zaķa divējādo statusu – līdztiesīgs putnu kāzu dalībnieks, bet arī vilka medijums:

Vilciņš zaķi aicina
Sava dēla krustībās.
– Iet, vilciņi, neliegtos,
Nav man goda kamzoliša.

(LD 2321 Vecate, Vecpiebalga, Nīca, Kabile, Ārlava, pavisam 29 pieraksti, 13 versijas, apakšnodaļa "Par māju lopiem un meža zvēriem")

Pirmajā versijā aicinājumu izsaka vilka putnu kāzu rituālā radītās ģimenes "otra puse" lapsa:

Lapsa zaķi krūmos lūdza
Sava bērna kristībās.
Ietu kūmās, neliegtos,
Nava goda kamzoliņu. (LD 2321, 1 Krustpils)

Otrajā versijā partneru – kūmu – līdzīgumu pasvītro tas, ka tie nonāk apgrieztās lomās – zaķis ir vilka aicinātājs:

Zaķīts vilku aicina
Sava bērna kristībās.
– Ietu kūmās, neliegtos,
Nava goda kamzoliņu. (LD 2321, 2 Vestiena, Cēsaine, VK)

Tālāk seko 3.–13. versija, kas sastāv no astoņrindēm (arī sešrindēm), kur zaķa goda drēbju trūkumā vainojama dabas katastrofa – meža ugunsgrēks:

Dūmi kūpa, meži dega,
 Zaķīts lēca raudadams:
 Zaķitime nabagame
 Sadeg goda kamzoliši. –
 Vilciņš zaķi aicināja
 Sava dēla krustubās.
 – Labprāt ietu, nelepotu,
 Nav man goda kamzolišu. (LD 2321, 3 Priekule, Aistere, Krote un Bunka)

Ceturtajā versijā zaķis spēj atrisināt goda drēbju problēmu un piekūrīt iet kūmās:

Zaķīts kļiedze, zaķīts brēce,
 Zaķim muiža nodegusi;
 Zaķim muiža nodegusi,
 Nodeg dārgi kamzoliņi. –
 Vilciņš zaķi aicināja
 Sava dēla krustubās.
 – Iešu, kūmiņ, neliegšos,
 Dabuš' kamzoļ' oderīti. (LD 2321, 4 Krimulda)

Piektajā versijā atkal personas apmainītas, kristībās ielūgtais vilks apraksta savas topošās goda drēbes:

Zaķīts vilku aicināja
 Sava dēla krustubās.
 – Ietin iešu, neliegšos,
 Šuj man goda mundieriņu,
 Zilu, zaļu mundieriņu,
 Pazoletus zābaciņus. (LD 2321, 5 Džūkste, Kalvene)

Sestajā versijā sadegušais zaķa kamzoliņš ir iemesls atteikumam:

Sili dega, meži dega,
 Nodeg zaķa kamzoliņš.
 Vilciņš zaķi aicināja
 Sava dēla krustubās.
 – Kūmām ietu, neliegtos,
 Kaut būt goda kamzoliņš. (LD 2321, 6 Kuldīga)

Septītajā versijā negatīvās situācijas aprakstam seko dialogs, kur vilks sola zaķim kamzoļus un zābakus:

Sili dega, meži dega,
 Sadeg zaķim kamzoliši.
 Vilciņš zaķi aicināja
 Sava dēla krustubās.

– Kur es iešu krustībās,
Man nav goda kamzolišu.
– Es tev došu kamzolišus,
Pazoletus zābaciņus. (LD 2321, 7 Ventspils)

Astotajā versijā meža ugunsgrēki netraucē zaķi taurējot jāt un aicināt viesus kristībās, bet uzaicinātais vilks atsaka drēbju dēļ, jo *goda mētēlītis* nosvilis:

Sili svila, meži dega,
Zaķīts jāja tauredams.²⁰
Zaķīts vilku satikās,
Aicin' vilku krustabās.
– Es būt' gājis, neliertos,
Man nav goda mēteliša,
Mani goda mēteliši
Ar uguni nosviluši. (LD 2321, 8 Kuldīga)

Devītajā un desmitajā versijā teksta struktūra pārkārtota tā, ka ielūguma noraidīšanas pamatojums – meža ugunsgrēks – ir dziesmas noslēgumā:

Vilciņš zaķi aicināja
Sava dēla kristībās.
– Iet', vilciņi, neliertosi,
Nav man goda kamzoliņu,
Siliņš svila, meži dega,
Man nosvila kamzoliņi. (LD 2321, 9 VK, Remte)

Vilcins zaķi aicināja
Sava dēla krustubās.
– Ietin ietu, neliertos,
Nav man goda kamzališu;
Mani goda kamzališi
Paeglēs sadeguši. (LD 2321, 10 Nīca, Kabile)

Vienpadsmitajā versijā kopā sajaukti divi līmeņi – putnu kāzu elementi un cilvēku godi (tas ir, kristības) – vilks aicina nevis zaķi, bet poētisko “es”, kurš (vai kura) arī atsaka drēbju dēļ. Te arī vērojama teksta dziļās struktūras sairuma pazīme:

Vilciņš mani aicināja
Sava dēla kristībās.
– Kā es iešu kristībās,
Man nav tāda mundieriņa:
Īsi, strupi lindraciņi,
Pazoleti zābaciņi. (LD 2321, 11 Dzirciems un Ārlava)

Divpadsmitajā versijā tēlotais zaķis ielūgumu nenoraida, vien izvirza vairākus apstākļus, kas varētu kavēt:

Vilciņš zaķi aicinaja
 Sava bērna godibās.
 – Ieš, vilciņi, neliegšos,
 Ja dabušu skroderiti,
 Ja dabušu skroderiti,
 Kas pašuj kamzoliti,
 Kas pašuj kamzoliti,
 Kuplu caunu cepuriti. (LD 2321, 12 Annenieki, VK)

Trīspadsmitajā versijā zaķis pieņem ielūgumu, nopērk kamzoli, bet negaidīti uguns nelaime iznīcina iespējas iet kūmās:

Vilciņš zaķi aicinaja
 Sava dēla krustibās.
 – Ieš, vilciņ, neliegšos,
 Pirkšu goda kamzoliti.
 Nodeg sili, nodeg meži,
 Nodeg zaķim kamzolis. (LD 2321, 13 Vilce, Lielplatone, Jēkabnieki)

Interesanti strukturēta zaķa (arī vilka) atbildes formulu virkne – semantiski svārstoties starp piekrišanu un noraidījumu. Gadījumu vairumā 3. rindas verbi *iet* un *neliegties* ir vēlējuma izteiksmē:

Iet, vilciņi, neliegtos;
 Ietin ietu, neliegtos;
 Ietu kūmās, neliegtos;
 Labprāt ietu, nelepotu;
 Kūmām ietu, neliegtos;
 Es būt gājis, neliegtos.

Drošu apstiprinājumu izsaka verbu nākotnes forma:

Ieš, vilciņ, neliegšos;
 Iešu, kūmiņ, neliegšos;
 Ietin iešu, neliegšos;
 Ieš, vilciņi, neliegšos.

Noraidījumu izsaka jautājums ar verbu *iet* nākotnes formā:

Kur es iešu krustibās;
 Kā es iešu krustibās.

Teksti ir ar izteiktu areālu ievirzi. No Vidzemes ir 6 pieraksti, starp tiem tikai viena astoņrinde ar uguns tēmu, 23 pieraksti no Kurzemes un Zemgales, starp tiem gandrīz visi teksti ar meža degšanas tematiku. Ar degšanas tēmu saistītās formulas:

Dūmi kūpa, meži dega;
Sili dega, meži dega;
Sili svila, meži dega;
Nodeg sili, nodeg meži.

Semantikas ziņā dziesmu tipā LD 2321 interesi saista tēmu savijums un darbojošos personu spēja ieņemt otrādi apvērstu pozīciju. Īpaši interesants ir vilka, ‘putnu kāzu dalībnieka’, un vilka, ‘mednieka’, sēmu mistrojums vilka un zaķa dialoga variantos. Te arī konceptuālās struktūras pārvirze – vilks uzaicina to, ko pats mēdz izslēgt no šā līmeņa – cilvēku. Jāuzsver, ka šajā “kristību” dziesmā abi dalībnieki (arī trešā dalībiece lapsa) lieto vārdiskas izpausmes – tie viens otru uzrunā.

Cilvēks šajos neordinārajos dzīvnieku pasākumos parasti netiek ielaists. Tā žagatas kāzās mītiskajā “Vidu jūras saliņā” vilks neielaiž poētisko “es”, sabojājot tā goda tērpu.²¹ Te vilks ir tradīciju sargātājs:

Žagatiņa kāzas dzēra
Vidu jūras saliņā.
Es ar’ būtu kāzās gājis,
Vilks saplēsa kažociņu.

(LD ^1 2595 Sinole, LD 2595 “Kaut būt tādas kamaniņas” Lubāna, apakšnodaļa “Par mežu, Meža māti, putnu kāzām [..]”)

Zaķa un vilka neparasto savstarpējo saistījumu turpina vairāki teksti ar paralēlismiem, kur zaķis ir pazudušā vilka aizvietotājs sociālās nevienlīdzības tēlojumā. Tā dziesmu tipā LD 22 777, kur pazudušais vilks būtu uzskatāms par sociālās struktūras pareizas darbības garantu,²² zaķis uzņēmies vilka medību funkcijas:

Kur, elnē, vilciņš bija?
Zaķis rēja²³ kazleniņu. // nesa // ēda // vilka // ķēra
Kur, elnē, tēva dēls?
Kalpiņš ņēma mātes meitu.

(LD 22 277 Zasa, Rubene, pavisam 69 pieraksti, 7 versijas, “Ģimene, radi, sabiedriskais stāvoklis”)

Kur, pie joda, vilciņš bija?
Zaķis rēja kumelinu;
Kur, pie joda, tēva dēlis?
Kalpins jēma mātes meitu. (LD 22 277, 3 Nīca un Rucava)

Kur, pie velna, vilciņš bija?
 Zaķis rēja vāverīti; // *nesa* // *ķēra* // *dzina*
 Kur, pie velna, tēva dēli?
 Kalpi ņēma mātes meitu. (LD 22 277, 5 Raņķi)

Dziesmu tipā iezīmējas plašāka sinonīmo verbu rinda – līdzās tieši izteiktās nogalināšanas vārdiem *rēja* un *ēda* ir verbi, kas nav tieši saistīti ar to – *nesa*, *vilka*, *dzina*, *ķēra*. *Zaķis* nav spējīgs ne apēst, ne nokost vai noriet kumeļu, pat dainas pamattēlu kazu, jo zaķis ir zālēdājs, un ar to tiek īpaši uzsvērts, ka šādas kalpa kāzas nav iespējamās. Savukārt vilks meklējams *elnē*, *pie joda*, *pie velna* un citās neeksistējošās vietās. Teksta saturs virzību nosaka vērotājs no malas, saistot ačgārno dabā un sabiedrībā. Janīna Kursīte, analizējot totēmisma problēmas latviešu folklorā, secina, ka te rodama dažādas sociālās opozīcijas, kas norāda uz totēmisma priekšstatiem, nosaucot vienā tekstā sociāli augstāko un sociāli zemāko.²⁴ Analizētajā tekstā tie ir vilks – zaķis; tēva dēls – kalps.

Īpaši atzīmējami paralēlismi 2 dziesmu tipos, kur zaķis (kā vilka aizvietotājs) kopā ar pazudušo vilku risina arī seno ģimenes veidošanas aizliegumu tēmu:²⁵

Zaķits kaziņu norēja,
 Nebij vilka rējejiņa;
 Brāļi māsiņu noveda,
 Nebij tautu vedējiņu.

(LD 13 238 Krustpils, apakšnodaļa "Apsievošanās ģimenes locekļu starpā")

Liekas, ka identisks tips no Līvāniem – tikai zaķīša vietā kaķītis – ievietots pavisam citā tekstu grupā, tas ir, pie padomiem, ko dod jauniešiem pirms precēšanās. Tas ir padoms brāļiem, kas atdevuši māsu saimniecībā bez zirga, respektīvi, trūcīgā saimē:

Rej, kačēit, ķezlēņeņu,
 Navá vylku réjējeņu;
 Vedit, bròļi, pošī mòsu,
 Navà tautu vedējeņu.

(LD 12 266 Līvāni (2), apakšnodaļa "Citu ļaužu padomi un brīdinājumi")

Pazudušā vilka un tā aizvietotāja zaķa tēlojums iezīmē jaunu veidu, kā uzsvērt to, ka vilks ir dziesmu sacerētāju totēma dzīvnieks²⁶ un sadzīvē tradicionālo normu ievērošanas garants.

*

Lai varētu "meža putni kāzas dzert", jābūt priekšspēlei – ligavas zagšanai vai precībās iešanai, kas risināta dzīvnieku kodā. Tādas dziesmas atrodamas precību dziesmu apakšnodaļā "Sievu iegūst ar varu un viltu". Grezno putnu kāzu pāri – vilku un lapsu – nomaina divu kultūratšķirīgu grupu pārstāvji – dabas tēls vilks kā precinieks un domesticētā kaza. Kaza ir aiz "augstas sētas", to kopj un sargā brāļi un gani.

Dziesmu tipā LD 13 339 (2 no 4) parādās šis dziesmās un rotaļās populārais precību pāris – kaza topošā līgava, ko aiznes vilks – precinieks. Te dzīvnieku kodu cilvēku pasaulei piesaista parastā sieviešu darba apraksts:

Balta kaza velejās
 Daugaviņas maliņā;
 Dalec vilks, aiznes kazu, // *nozog // saķer*
 Paliek drēbes neveletas.

(LD 13 339 Vaive, pavisam 4 pieraksti, 1 versija, 5. sējuma pielikumā 1 versija, apakšnodaļa “Sievu iegūst ar varu un viltu”)

Bolta koza velejās
 Dougaviņas maliņā;
 Dalac vilks, aiznes kazu,
 Paliek drēbes namozgatas. (LD ^2 13 339 Patkule)

Tālāk seko kāzu dzeršana krūmiņos, kur dalību ņem arī vilka tālais radnieks suns. Dziesmu tips LD 29 432 no nodaļas “Gani un ganu dzīve” apakšgrupas “Vilks” (pavisam 16 dziesmu tipi LD 29 418 – LD 29 432):

Trīs nāburgi kāzas dzēra
 Smalkā lazdu krūmiņā:
Vilks brūtgans, kaza brūte,
 Mans Krancits vakarains. (LD 29 432 Liepkalne, Liezere)

Vilks ar kazu kāzas dzēre
 Sikajās krūmiņās;
Vilks brūtgans, kaza brūte,
 Mans Krancitis vakarās. // vakarains LD 29 432, 1 Krustpils, VK)

Vilka precinieka tēma īpaši izvērsta 5. sējumā ievietotajās (ārpus LD dziesmu numerācijas) rotaļu pavadošās dziesmas “Vilks un kaza” tekstu variantos. Analizētās rotaļdziesmas teksta versijās redzams, ka nākamais precību pāris ir ar daudz sarežģītākām attiecībām. Te ir citāds abstrakcijas līmenis – anonīmais vērotājs atklāj, kā vilks maskējas, tas ir, pārveido savu ārējo izskatu, kā ar melu runām un solījumiem iegūst uzticību, ko tūlīt izmanto. Katrā versijā ir jāpēti tas, kādā jēdzieniskā lomā dziesmā ielikts vilks – precinieka aizvietotājītēls vai tiešais uzbrucējs fiziskais vilks – un kurā brīdī notiek lomu maiņa.

19. gadsimta beigās folkloras pētnieka Eduarda Voltera pierakstītās rotaļas “Aitiņas ganīt”²⁷ norise ir sekojoša – rotaļnieki “gani” stāv aplī, meita “kaza” stāv apļa vidū, bet puisis “vilks” – ārpusē. Rotaļu sākot, dzied tekstu, kur turpināta gan velēšanās tēma, bet kaza tēlota arī kā laika pareģone:

Bolta koza velējās
 Straujes upes maleņā:

Voj pet snīgu, voj pet leitu,
Voj pet sovas precenīks.

Vilks izlaužas cauri vārtiem un sāk kazu ķert. Koris dzied, uzrunājot ganus un izstāstot par vilka pārgērbšanos – zābaku "balināšanu":

Sorgot, goni, sorgot, goni,
Beus kozai precenīki:
Viļceņš sovus zōbocēš
Rōveņā balinava,
Rōveņā balinava,
Nīdrojā šeudenava. (Latgale)

Tālāk apģērba = maskas kopšanas un gatavošanas ideja turpinās rotaļdziesmā "Vilks un kaza" (pavisam 38 versijas), tā atspoguļota 6 versijās: vilks šūdina svārkus, "balina" zābakus. No tām 2 versiju tekstos ir aicinājums ganiem sargāt kazas, 4 teksti tikai apraksta vilka gatavošanās darbus: vilks gatavo precību apģērbus, tas ir, šūdina svārkus un "balina" rāvienā, mālu dobē, arī rasiņā savus zābaciņus, 2 versijās gani tiek uzrunāti un brīdināti:

2) Gani, gani, sargiet kazas,
Būs kazām precenieki:
Vilciņš savus zābaciņus
Rāvienā balināja.

(Birži, Kēči, Zaube, Meņģele, Plātere, Lubāna, Sesava, Kurzeme, Sauka, Rubene, VK, Krustpils)

Aicinājums ganiem sargāt kazu motivēts vēl ar to, ka vilks pošas pelēkās drānās, lai izmantotu miglains laiku un dotos precībās, vedībās, panākstos:

3) Sargiet gani, sargiet kazu,
Kazai jāš precenieki:
Vilciņš svārkus šūdināja
No pelēkas vadmaļiņas,
Vilciņš savus zābaciņus
Rāvājāi balināja,
Ka varēja miglas rītu
Kazai lēkti precībās. (Paskava? – Lietuvas pierobeža)

32) Vilciņš svārkus šūdināja
Zaļajā priedulā,
Ka varēja miglas rītu
Kazai jāš precībās.

(Nītaure Sigulda, Cēsis, Lielvārde, Ape, Gaujiena, "jāt panāksnos" Nītaure, Sigulda, Cēsis, Prauliena (2), Ēvele, "lēkt panākstīs" Gulbene, "jāt vedējos" Nītaure, Sinole)

33) Vilciņš savus zābaciņus
Māldobē balināja,
Ka varēja svētu rītu
Kazai jāt vedējos.

(Vecpiebalga, "braukt Kaziņām vešanās" Pļaviņas, Trikāta, "vedībās" Jumurda, "jāt panāksnos"
Dzērbene, "lēkt panāksnos" Vecpiebalga)

34) Vilciņš savus zābaciņus
Rasiņā balināja,
Ka varēja rītā agri
Kazai klupt mugurā. (VK, Nereta, "krist mugurā" Dzelzava)

35) Vilciņš šuva zābaciņus
Aiz kalniņa tēcītē,
Viņš gaidīja miglas rītu
Kazai jāt panāksnos. (Burtnieki)

Te nobeiguma rindas variēšanās atsedz, kādā jēdzieniskā lomā dziesmā ielikts vilks – precinieka aizvietotājtēls vai tiešais uzbrucējs: "Kazai lēkt precībās", "Kazai jāt precībās", "Kazai jāt vedējos" un pretstatā "Kazai klupt mugurā", "Kazai krist mugurā", kur grūti iztēloties, ka tāda būtu līgavaiņa rīcību attiecībā pret līgavu.

Sešu citēto versiju pierakstos izmantoti šādi formulas varianti:

Kazai lēkti precībās;
Kazai lēkt panākstis;
Kazai lēkt panāksnos;
Kazai jāt precībās;
Kazai jāt vedējos;
Kazai jāt vedībās;
Kazai jāt panāksnos;
braukt Kaziņām vešanās;

Formulas ar atšķirīgu semantiku:

Kazai klupt mugurā;
Kazai krist mugurā.

Svārku šūdināšana sasaucas ar svarīgo "goda kamzoļa" vietu vilka un zaķa dialogā kristību tēmā. Savstarpēju sarunu – norunu, nolīgumu – iesaiste teksta strukturēšanā turpinās tālākajās rotaļdziesmas versijās. Tā "melu runas" kā vilka ierocis, lai aizmānītu sev līdzīgu kazu, tēlotas 2 dziesmu kopās.

Trīs tekstos – tēlots viens no pazīstamākajiem vilka un kazas rotaļas motīviem, tas ir pārkāptais nolīgums:

17) Vilks ar kazu saderēja
Mūžam naida neturēt;
Nav saulīte uzlēkusi,
Vilks kazai mugurā.

(Nitaure, Sigulda, Cēsis, Pociems (2), Ape, VK, Ērgļi, Gaujiena, Tirza, Birži, Sēlpils (2))

Vienpadsmit pierakstos atkārtojas formula "Vilks kazai mugurā".

Noruna – mūžam naida neturēt – beidzas pavisam traģiski, jo vilka uzbrukuma rezultātā kazai "bārda asinaiņa, rikle asiņaina", parādās asiņu tēma:

18) Vilks ar kazu saderēja
Mieru visu vasariņu;
Nav saulīte nogājuse,
Kazai āda lupatās.

(Pļaviņas, Nereta, "ļīpa lupatās" Gaujiena, Birzgale, "bārda asinaiņa" Ozolnieki (2), "rikle asiņaina" Jēkabnieki)

19) Vilks ar kazu saderēja
Mūžam naida neturēt;
Nav vēl saule nogājuse,
Kazai kaklis asinains.

(Dzirciems un Ārlava, Kēči, "āda lupatos" Skrunda, Brukna, "ragi asiņaini" Iecava, "rikle asiņos" Rubene)

Formulas varianti, kas spēcīgāk atklāj it kā neitrālās formulas "Vilks kazai" mugurā nozīmi:

Kazai āda lupatās;
Kazai āda lupatos;
Kazai ļīpa lupatās;
Kazai bārda asinaiņa;
Kazai rikle asiņaina;
Kazai kaklis asiņains;
Kazai ragi asiņaini;
Kazai rikle asiņos.

Šajos rotaļdziesmas tekstos visskarbākajā veidā tēlotas kazas un vilka attiecības – par precinieku uzmeties īsts meža zvērs.

Piecos tekstos tēlots vēl viens vilka viltības piemērs – "kazu mūsu sauca" –, līdz nokļūst savā vietā, uzbrukumam piemērotā vietā – meža malā, eglīnā:

22) Vilciņš kazu mūsu sauca,
Līdz top meža maliņā;

Kad top meža maliņā,
Brālīts māsai mugurā. (Kuldīga (2), Sātiņi, Sesava)

23) Vilks ar kazu saderēja,
Būs mūžam brāļi būt;
Nav māsiņa krūmiņos,
Brālīts māsai mugurā. (Gatarta)

24) Vilcīns kazu māsu sauca,
Līdz iekrāpa eglīnā;
Kad iekrāpa eglīnā,
Raug māsai veselību,
Raug māsai veselību
Pa kaulīnu kaulīniem. (Nīca)

25) Vilcīns kazu māsu sauca,
Līdz ievāķa krūminos;
Kad ievāķa krūminos,
Straps! kazai mugurāi. (Dunalka)

26) Vilciņš kazu māsu sauca,
Līdz ievīla eglīnā;
Kad ievīla eglīnā,
Brālis māsu sadrašķija. (Vērgale)

Nobeiguma formula un formulas varianti:

Brālīts māsai mugurā;
Brālis māsu sadrašķija;
Straps! kazai mugurā

arī divrindu pārveidojums “Raug māsai veselību Pa kaulīnu kaulīniem”.

Vilkam vajadzīgās uzbrukuma vietas formuliskos izteikumos:

Līdz top meža maliņā;
Līdz iekrāpa eglīnā;
Līdz ievāķa krūmiņos;
Līdz ievīla eglīnā
arī
Nav māsiņa krūmiņos.

Te vilks rādīts kā izcils medību un sadzīves viltību pārzinātājs, kas pārspēj kazu.

Areālā aspektā šī grupa ir Kurzemes dziesmas, pārstāvēti abi Kurzemē raksturīgie deminutīva varianti – *vilcīns* un *vilcīns*.

Rotaļdziesmas variantos robeža starp precību pāri dzīvnieku kodā kaza-līgava un vilks-līgavainis vs. vilks-mednieks un kaza-medījums ir svārstīga. Šis robežas tuvums padara

dzīvnieku koda pāri "vilks un kaza" par daudzu paralēlismu sastāvdaļu. Te arī rotaļdziesmas variantos īpaši izcelta vilka runāšanas māka, parādot tās izmantošanas iespējas sava labuma gūšanai.

*

Personificētā vilka raksturojumā kā svarīga parādīta ne tikai muzicēšana, bet izcelta arī dejošanas motīfēma, kā tas jau parādīts LD 2396. Kā nozīmīgs notikums vilka dejošana traktēta nodaļā "Par māju lopiem un meža zvēriem [..]" vilka dziesmu kopā ievietotajā dziesmu tipā LD 2206, kas ar 25 pierakstiem 17 versijās arī pārstāv garo dziesmu tipu. Lai gan laika gaitā sākotnēji 16–24 rindas garais teksts pārdzīvojis struktūras izmaiņas – 8 versijās rindu skaits svārstās no 4 līdz 8 (kas būtībā ir tikai ievada rindas), ir 9 izvērstās versijas, kur rindu skaits no 16 līdz 24 rindām. Vilks minēts 6 versijās. Teksta teicējs – poētiskais "es" – vada procesu, kas vērsas arvien plašumā, kamēr sasniedz gala mērķi. Atkarībā no pirmajā divrindē minētās procesa ievadītājas personas – vecais tēvs vai māte – dziesmu tipa pieraksti iedalāmi divās grupās.

Dziesmu tipa pamatdziesma ir četrinde, ievadpersona ir vecais tēvs, kas iesāk nesavtīgu apdāvināšanu, ko saņem poētiskais "es":

Vecais tēvs uz aku sēž,
Pupu kūlis mugurā;
Es prasīju saujiņu,
Viņš iedeva riekuziņu.

(LD 2206, Ozolnieki, pamatsējumā 20 pieraksti, 12 versijas, 1. sējuma papildinājumos 5 versijas, 5 pieraksti, apakšnodaļa "Par māju lopiem un meža zvēriem [..]")

Līdzīgas saturā un formā ir 3 versijas: 6. versija (VK) un 1. sējuma pielikumā ievietotā 5. versija (Blīdene), kamēr 7. versijā vēl divu rindu paplašinājums ar pieticības morāli: "Kas prasīja riekšaviņas, Tam iedeva saujiņā" (Saulkrasti). Tālāk 1. pielikuma 3. versijā arī divu rindu paplašinājums, bet te turpināta četrindes ideja: "Es prasīju div saujiņ, Viņš man deva trīs saujiņ" (Rūjiena).

Savukārt 1. versija (Jaunroze) un 1. pielikuma 4. versija (Nītaure) uzsāk plašāku poētiskā "es" vadīto dāvanu apmaiņas procesu, kur iekļaujas vēl citi cilvēki un dzīvnieki:

[..] Es to riekšav' vepram devu,
Vepris man speķi deva,
Es to speķi brūtei devu,
Brūte manim mutes deva.

Tālākais četrindes turpinājums var būt pavisam praktisks kā 8. versijā (Ķēči): "Es to speķi kurpniekam, Kurpnieks man kurpes šuva." Tas var būt arī diezgan nesakarīgs kā 4. versijā (Lielplatone, Jēkabnieki, Bauska), kur "brūtes mutīt" iesaistīta apmaiņā – "mutīt"

auniņam”, iegūstot vilnu – dziju – vadmalu –, un beidzot “Skrodels man svārkus šuva” – te apmaiņas kulminācija ir apgērbs.

Nākamajās divās versijās par spēki iegūtā brūtes mute ieiet citā dimensijā – kā apmaiņas vērtība ar citām radniecīgām ļaužu grupām “Es to muti Leitim devu, Viņš man kumeliņu”, rezultātā tiek iegūts zirgs, ko atdod vilkam. Vilka iesaistīšanās ir divējāda – 2. versijā (Glūda) vilks iesaistās apmaiņā: “Es to kumeļu vilkam devu, Vilks man stabulīti” un ciklu noslēdz poētiskais “es” kā dāvanas saņēmējs; 3. versijā (Engure) vilks kā saņēmējs noslēdz ciklu ar pateicību: “Es to ķēv vilkam dev, Vilks man pateic simtreiz paldies. Tilililili [...]” Apmaiņas kulminācija ir vilka paldies.

Pierakstu kopā, kas sākas ar māti kā pirmo darbojošos personu, apmaiņas sistēma kļūst universāla, tajā iekļaujas ne tikai cilvēki un mājdzīvnieki, bet arī dabas objekti kā ozols, dabas parādības kā vējš. Te sarežģītas apmaiņas ceļā, saņemis zirgu dāvanā, vilks gatavs arī “padancot:

Māte gāj' uz kūti (klēti),
 Es ar ķipi pakaļā (pakaļ);
 Māte man dev' pienu,
 Es to pienu kaķīšam (kaķam);
 Kaķis man dev' bērņus,
 Es tos bērņus ozolam;
 Ozols man dev' zīles,
 Es tās zīles veprišam (vepram);
 Vepriš man dev' taukus,
 Es tos taukus kurpniekam;
 Kurpnieks man dev' kurpes,
 Es tās kurpes brūtei;
 Brūte man dev' muti (mutes),
 Es to muti Leišam;
 Leitīš man dev' ķēvi,
 Es to ķēvi vilkam;
 Vilks man labi (skaišķi) padancoja
 Augsta kalna galiņā. (LD 2206, 10 Sinole, Drusti, Jaunroze, Krustpils)

Māte tecej' klēti,
 Es tecej' pakaļā;
 Māte man to rauš,
 Es to rausi vējam;
 Vējiņš man to sienu,
 Es to sienu goliņai,
 Goliņ' man to pienu,
 Es to pienu incišam;
 Kaķis man tos dēlus,

Es tos dēlus ozolam;
 Ozols man tās zīles,
 Es tās zīles veprišam;
 Vepris man to speķi,
 Es to speķi kurpniekam;
 Kurpnieks man tās kurpes,
 Es tās kurpes brūtei;
 Brūte man to muti,
 Es to muti Leišam;
 Leitis man to ķēvi,
 Es to ķēvi vilciņam;
 Vilciņš grazni padancoj'
 Pa kalniem, pa lejām,
 Pa maziem vīcišiem [?]
 Briuks, brauks no kalniņa lejiņā. (LD I 2206, 1 Puze)

Vilka deju kā augstāko sakrālo pozīciju 1. sējuma pielikuma 2. versijā (Malnava) pārspēj cits augstāks spēks – Dieva aktivitātes:

Bryute maņ mutis deve,
 Es tū muti krīvam;
 Krīvs maņ deve zyrgu,
 Es tū zyrgu vylkam;
 Vylks maņ paļdis,
 Es tū paļdis Dīvam,
 Dīvs maņ deve maizis
 Pa lelam gobolam.

Dziesmu tipa pierakstos ar māti kā ievadītāju demonstrēta plaši izvērsta dāvanu apmaiņas sistēma, kur iekļaujas gan cilvēki – brūte, leitis, kurpnieks –, gan dabas objekti kā ozols, gan dabas parādības kā vējš, mājdzīvnieki kā kaķis, vepris, ķēve, mitoloģiskās būtnes kā Dievs utt. Maināmo dāvanu rinda – piens – kaķēni – zīles – tauki – kurpes – brūtes skūpstis – un pašās beigās ķēve, ko saņem vilks. Saņēmis šo dāvanu, vilks gatavs arī "padancoj", kā tas tēlots dziesmu tipa LD 2206 divās citētajās versijās.:

Es to ķēvi vilkam –
 Vilks man labi (skaišķi) padancoja
 Augsta kalna galiņā.

 Es to ķēvi vilciņam;
 Vilciņš grazni padancoj'
 Pa kalniem, pa lejām,
 Pa maziem vīcišiem,
 Briuks, brauks no kalniņa lejiņā.

Gala dāvana var tikt dota arī citādi sociāli atšķirīgajam – nabagam –, kas caur lūgšanu savietots ar Dievu:

Brūvers man misas deva,
Es to misu nabagam,
Lai nabags Dievu lūdz.

Universālā apmaiņas procesa augstākais punkts – sakrālais punkts – var būt gan vilka dejas vai vilka pateicība līdzās maizei, ko par vilka paldies! dod Dievs.

Pierakstu grupā, ko ievada vecais tēvs vilka dejošanas paralēlēs, – arī vilka pateicība: “Vilks man pateic simtreiz paldies” vai apmaiņas dāvana – te mazināta vilka dejas nozīme: “Es to kumeļu vilkam devu” – “Vilks man stabulīti”.

Kā vilka dejošanai līdzvērtīgs process ir apdāvināt ķēniņu (kā sakralizētu personu) un saņemt ķēniņa dāvanu, ko vairs nedod tālāk:

Sunīts man zaķ' atnesa,
Es to zaķi ķēniņam,
Ķēniņš man pil' atdeva
Ar visim zaldātīm.

Protams, versiju izvērsumi ir atšķirīgi, un līdz sakrālajam punktam dziedātāji nokļūst tikai 8 versijās no 17. Sakralitāti aizstāj labuma gūšana: vilka dejas, vilka paldies – vilka stabulīte, ķēniņa pils, Dieva dotā maize, isākajās versijās gala mērķis ir apģērbs – kurpes, svārki.

Jāatzīmē, ka vilks kā dejojotājs minēts vēl 6 dziesmu tipos, kā arī vairākās kustības un stāvokļus raksturojošās formulās, piemēram, “Pieci vilki danci veda” (LD 2381).

Augsta kalna galā dejojotais vilks sasauca arī ar dievišķotā dabas tēla Saules līdzīgām darbībām – “Saulīte dancoja Sudraba kalnā, Zeltītas kurpītes Kājiņā” (LD 33 992), dejas arī likteņa dievības: “Dancodama Laima dzēra” (LD 16 095), “Dēklīte dancina sērdienīti” (LD 5007) utt. Saules kulta rituālās norises apskatā pētījumā “Seno latviešu debesu dievu ģimene” Haralds Biezais uzsver, ka dejas pati par sevi pieder pie reliģiskā kulta spilgtākajiem izteiksmes līdzekļiem.²⁸ Savukārt analizētajā dziesmu tipā totēma dzīvnieks vilks, saņēmis zirga upuri, veic (vai viņa vietā maskotais šamanis) šo rituālu noslēdzošo darbību.

Var secināt, ka analizētajās četrās dziesmu kopās skatītās personificētā vilka un tā apkaimes (dzīvnieku fona) saskares jomas – apģērbs, dalībnieku kvantitatīvais sastāvs, valodas lietojums, personifikācijas pakāpe, dalība dāvanu apmaiņā – iezīmē vairākas arī tālāk pētījamas problēmas.

Viena no tām ir apģērba loma personificēto dzīvnieku tēlojumā: vai tas ir vajadzīgs vai nav, piemēram, putnu kāzu pamattekstā tikai 3 no 11 dalībniekiem minēti svārki, bikses, pārējiem dots tikai to fizisko īpašību raksturojums, kamēr citā tekstā vilks un lapsa (arī zaķis un vāvere) apcer lapsas krāšņo priekšautiņu, kristību svinībām gan zaķim, gan pašam vilkam galvenais ir goda kamzolis, vilka un kazas precību norisē redzams, ka vilks rūpējas

arī par ārējo ietēru, bet sakrālo vilka deju pamazām izstumj dāvanu apmaiņas procesā iegūtās kurpes un svārki.

Putnu kāzas ir gan ap 36 personificēto meža putnu un zvēru kopējs pasākums (gatavošanās svinībām, pašas svinības), gan darbības ar 2 vai 3 dalībniekiem, bet ar spēcīgu mītiskā elementa piesaisti kā vilka kāzu un vilka – lapsas attiecību tēlojumā. Arī kristību dziesmu tipa pierakstos divi dalībnieki (papildus sporādiski minētā lapsa un poētiskais "es").

Putnu kāzu tekstos to sižeta virzību rāda neitrāls komentētājs, kristību dziesmu tipa pierakstos ir vilka (arī lapsas) un zaķa dialogs, vilka un kazas precību norisē raksturīgs vilka runātā pārstāsts – norisē izmantots pārstāsts "Vilciņš kazu māsu sauca", bet apdāvināšanās norisi vada poētiskais "es", un viss stāstījums, izņemot ievadrindas, ir 1. personas formā.

Citētajos dziesmu tipos saskatāms atšķirīgs sociālās apziņas veids, piemēram, LD 2686 putnu kāzās piedalās tikai nedomesticētie putni un zvēri, bet rotaļdziesmā vilks ir viens pats pret cilvēkiem un mājdzīvniekiem, bet dziesmu tipā 2206 gan daba, gan cilvēki iesaistīti vienotā dāvanu apmaiņā, ko vada poētiskais "es" (priesteris, šamanis) un kas pārtrūkst, sasniedzot augstāko punktu – vilka deju. Taču mistiskais ieguvums – vilka deja – atdod vietu līdz šim tikai kādā zemākā pakāpē esošam apdāvināšanās aspektam.

Saīsinājumu saraksts

LD – Barons K., Visendorfs H. *Latvju dainas*. 1.–4. sēj. Jelgava, Pēterburga, 1894–1915.

LTdz – *Latviešu tautasdziesmas*. 1.–11. sēj. Rīga: Zinātne, 1979–2017.

VK – Vidzeme un Kurzeme (un Zemgale) – apzīmējums K. Barona LD Vietu reģistrā, ja precīza vākuma vieta nav norādīta.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Stauga J. *Dzīvnieki latviešu folklorā: mītiski maģiskais aspekts (pēc latviešu tautasdziesmu un mūsdienu folkloras materiāliem)*. Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte, 2011. 73.–74. lpp.
- ² Lautenbah J. I. Očerki iz istorii litovsko-latyšskogo narodnogo tvorčestva. Jurjev, 1896. C. 207–210.
- ³ Stauga J. *Dzīvnieki latviešu folklorā: mītiski maģiskais aspekts (pēc latviešu tautasdziesmu un mūsdienu folkloras materiāliem)*. 73.–74. lpp.
- ⁴ Te varētu minēt zināmu līdzību ar austrāliešu klanu totēmisma izpausmēm. Sk. folklorista Gata Ozoliņa tēzi: "[...] kam ir vienāds klana totēms, savstarpēji nedrīkst precēties." (Ozoliņš G. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā. *Platforma*. Sast. J. Upeniece. Rīga: Zinātne, 2003. 73–86. lpp.)
- ⁵ Kvadrātiekvās likti cilvēku pieradinātie dzīvnieki, arī cilvēki.
- ⁶ Vēsturniece Ingrīda Leinasare, analizējot Asotes pilskalna izrakumos atrastos putnu – pūces, vārnas, kovārņa, vanaga – kaulu atliekas, atbalsta krievu etnogrāfa Sergeja Tokareva tēzi, ka sākotnējie dzimtas totēmi bijuši galvenokārt putni. Viņa norāda: "Totēms parasti bija kāds dzīvnieks, kas visbiežāk bija sastopams apkārtnē vidē" (*Latviešu etnogrāfija*. Rīga: Zinātne, 1969. 84. lpp.)
- ⁷ Pārskats par katras leksēmas lietojuma biežumu gan putnu kāzu ciklā, gan dainās kopumā atrodams "Krišjāņa Barona "Latvju dainu" Substantīvu rādītājā". Redzams, ka vairākos desmitos dziesmu tipu minēti dzenis, krauklis, vārna, zvirbulis, bezdelīga, cīrulis, žagata, lapsa, stirna, glodene, nelielā dziesmu skaitā – teters, zalktis, titilbis. Īpaši ievērota ir cielava, kas minēta ap 100 dziesmu tipos, un pats vilks, kas minēts 400 dziesmu tipos. Jolanta Stauga (Upeniece) starp putnu kāzu dalībniekiem kā nozīmīgākos izcēlušies cīruli, sniedzi, zvirbuli, stradu, cielavu, pūci. Sk. Upeniece J. *Materiāli par kultūru mūsdienu Latvijas kontekstā*. Rīga: Zinātne, 2002. 188.–199. lpp.

- ⁸ Bergmann G. *Zweite Sammlung lettischer Sinn – oder Stegreifs Gedichte*. II. Ruen, 1808. S. 18.
- ⁹ Bitners (Buettner) G. F. *Latviešu ļaužu dziesmas un ziņģes*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens un dēls, 1844. Nr. 4210.
- ¹⁰ Atbilstoši amerikāņu pētnieku Milmana Perija (*Milman Parry*) un Alberta Beitsa Lorda (*Albert Bates Lord*) radītajai vārdu kopu teorijai formulas ir vārdu grupas, kuras tiek vairākkārt izmantotas, lai vienādos metriskos apstākļos izteiktu vienas un tās pašas idejas. Sk. Lord A. B. *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1960. P. 30. Ieskatu par iespējām izmantot formulu teoriju latviešu tautasdziesmu pētišanā devis Alberts Beitss Lords rakstā *Theories of Oral Literature and the Latvian Dainas (Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs)*. Ed. V. Viķis Freibergs. McGill-Queen's University Press, 1989. Pp. 35–48). Formulu teoriju izmantojusi Vaira Viķe-Freiberga un Imants Freibergs pētījumā *Formulaic Analysis of the Computer-Accessible Corpus of Latvian Sun-Songs (Computers and the Humanities)*. 1978. No. 12. Pp. 329–339), daudzi latviešu folkloras pētnieki uz to balstās savos tekstā struktūru pētījumos, piemēram, Kristīne Konrāde pētījumā “Jaunrade kā daļa no tradīcijas” (*Letonika*. 2005. Nr. 13. 69.–78. lpp.), Dace Bula “Teksta formulas – tautasdziesmu struktūras formants un latviešu folkloristikas izpētes objekts” (*Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. 1990. Nr. 10. 37.–41. lpp.).
- ¹¹ LTT 32961 – “Vilkam skrodēlis aizbāzīs aiz mugurkaula olekti, no kura laika vilks griežas tikai ar visu muguru”. K. Jansons, Plāņi.
- ¹² Par alus īpašo vietu un tā sakari ar citiem sakrālajiem indoeiropiešu tautu dzērieniem plašs pētījums Janīnai Kursītei nodaļā “Dievību un cilvēku dzērieni” (Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999. 223.–249. lpp.).
- ¹³ Par blīvējumu Artura Ozola terminoloģijā (citi autori lieto arī terminu “asindetona konstrukcija”) sk.: Ozols A. *Latviešu tautasdziesmu valoda*. Rīga: LVI, 1961. 227.–247. lpp. Blīvējuma vilki lāči analīzi sk.: Reidžāne B. *Latviešu tautasdziesmu semantika*. Rīga: Zinātne, 2015. 244.–270. lpp.
- ¹⁴ Kāpēc putni dzer kāzas pavasarī, skaidrots LD 2694 – “Pavasari sulas tek, Nevajaga alutiņa” (Dunalka). Pavasari kāzas dzert ieteikts arī zemāka sociālā statusa pārstāvjiem – kalpiem, padēlim utt. Sk. Reidžāne B. *Latviešu tautasdziesmu semantika*. 251.–252. lpp.
- ¹⁵ Par skaitli 5 mitoloģijā sk. J. Kursīte. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996. 112.–113. lpp. Formulas ar vārdkopu *pieci vilki 7 šīs dziesmu kopas* tekstos LD 2381 – LD 2387.
- ¹⁶ Te izpaužas eksogāmijas likums – aizliegums precēties viena totēma locekļiem –, vilka kāzās nedrīkst parādīties vilcene, tam jāmeklē cita totēma pārstāve. Sk. Ozoliņš G. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā. 81.–82. lpp.
- ¹⁷ Atzīmējams, ka vilks minēts 400 dziesmu tipos, kamēr vilku māte – 20 dziesmu tipos.
- ¹⁸ Pārskatu par totēmisma veidiem un tā pēdām latviešu folklorā sk. Ozoliņš G. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā. 73.–86. lpp.
- ¹⁹ Kristību rituālā apgērbam tika piešķirta liela nozīme – kūmu apgērbis arī noteica krustbērna nākotni, piemēram, LD 1318 – “Kūmās iedama kažoku vilku, Lai auga pādei sprogainas avis”; LD 1321 – “Šodieņiņu apsaāvu Vasku kurpes kājiņā: Lai aug mana krustmeitiņa Dzelteniem matiņiem”.
- ²⁰ Te kāzu rituāla (arī kristību rituāla) sastāvdaļa – viesu aicināšana īpašā veidā –, to dara jātnieks, taisot tālu dzirdamu troksni gan ar tauri, gan šķindinot ar zvārguļiem apkārto “kāzu eglīti”.
- ²¹ Te var atcerēties arī cīruli, kas dara alu, bet neļauj poētiskajam “es” to dzert: “Es tecēju misas dzert, Viņš ar kausu mugurā” (LD 2632).
- ²² Sk. arī: Straubergs K. Senās laulības. *Latviešu tautas dziesmas*. 4. sēj. Kopenhāgena: Imanta, 1953. 277.–297. lpp.; Ozoliņš G. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā. 82. lpp.
- ²³ Verbam *riet* Kurzemes, daļēji arī Zemgales un Latgales robežizloksnēs papildu nozīme – ‘nokost, nomaināt’.
- ²⁴ Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. 179. lpp.
- ²⁵ Sk. LTTdz 10. sējuma ievadu “Latviešu precību ieražas pētījumos”.
- ²⁶ Ozoliņš G. Austrāliešu totēmisma formas, to iespējamās paralēles latviešu folklorā. 250.–258. lpp.
- ²⁷ LD V, 237–240.
- ²⁸ Biezais H. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga: Minerva, 1998. 205. lpp.

Beatrise Reidzāne

The Wolf in the "Birds Wedding" Subgroup in *Latvju Dainas*

Summary

Keywords: wolf, common meal, family festivities, gift-giving ceremony

Overall, there are 400 song types mentioning a wolf in the *Latvju dainas* tradition. A lot of songs show the wolf as the main subject of the song, although there are many songs where it is one of the participating animals. Some of the songs show the wolf as a personified animal, acting like a human. Among activities performed in this state there are singing songs, playing a pipe or a bagpipe, dancing, getting married, baptizing the wolf's son. As the first folklore researchers considered such animal activities childish, the song types describing them are found in the first volume of *Latvju dainas*, incorporated in the cycle *Education of the child, nursing and teaching*.

As a musician and singer the wolf is described in approximately 50 song types, the most important is song type LD 2686, included in the subgroup "birds wedding". The word "bird" has some semantic peculiarities evident in the opposition of "undomesticated birds and animals" vs. "domesticated animals and people". Quantitative analysis shows that this type contains 40 variants (having 20–60 lines each), which K. Barons divided into 14 versions. The wolf is mentioned in 20 variants, 9 versions, the wolf blows pipes and bagpipes (16 variants), starts singing (1 variant), slaughters a cattle (1 variant), guards horses (2 variants) during this common meal. In addition to the wolf in these 9 versions there are 21 bird, 9 mammals, 3 reptiles, 2 insects. A wedding meal appears in the story, consisting of beer and meat, meaning that all birds and mammals, including a hare, are considered carnivore.

In the group of classical quatrains (approximately 15 song types) the wolf is shown a) as a bridegroom at his wedding party – his bride is a fox, b) in their family life, c) how they get ready for their son's baptizing with a hare as a godfather.

A number of textual variants of Christmas game (38 variants) and some quatrains show the wolf as a suitor going or riding to take a goat as a wife. There the wolf fights alone against people and domesticated animals (masking, breaking promises).

The wolf personified as a dancer is described in approximately 20 song types. The most interesting of them is LD 2206, included in the same children's cycle. It is a long song type, too, containing 21 variant being divided into 17 versions. Of 9 full-length versions (16–24 lines) the wolf is mentioned in 6. The plot of these songs shows an

event reminiscent of the Canadian Indians – potlatch, i.e., gift-giving. In this gift-giving everybody and everything may take part – people, animals, natural objects, mythological beings – and the wolf is the last gift-receiver.

Each of these song types relates to a certain historical period and different world-views.

Māra Viksna

Ziņas par teicējiem padomju ideoloģijas spoguļi

Folkloras ieguve, krājumu papildināšana nav iespējama bez teicēja – cilvēka, kas pasaka, izstāsta, nodzied, pamāca, dziedina, nodejo, saglabā, uzkrāj. Gadu simtiem to labāk vai sliktāk varējuši darīt daudzi, gandrīz visi, bet teicēja godā var nokļūt tikai tad, kad esi saticies ar folkloras vācēju, pierakstītāju. Iegūto variantu pētniecībā, sapratnē ļoti nepieciešamas papildu ziņas par informatoru, vietu, laiku – tā sauktā materiāla pasportizācija. Jau 19. gadsimtā bija aicinājumi pierakstīt tautas garamantas, bet pirmo vākšanas un krāšanas programmu 1892. gadā sarakstīja Pēterburgas latviešu studenti privātdocenta Eduarda Voltera vadībā. Viņu vidū bijis arī Pēteris Šmits, kaut ievadā nav pieminēts. Ievadvārdus uzrakstīja stud. jur. Jānis Ansberģis.¹ 6. punkts tajos:

Jāizvēlas pēc iespējas krietni un uzticami teicēji. Lai arī pasniegto ziņu kopotāji no tā varētu pārlicināties, ka jāiesūta līdz ar atbildēm īsas ziņu pasniedzēja un viņa teicēja biogrāfijas (dzīves apraksti). Biogrāfijā jāuzzīmē zināmā cilvēka 1) vārds un uzvārds, 2) vecums, 3) kurā apgabalā dzimis un audzis, kuros ilgāku laiku dzīvojis, kur tagad dzīvo, 4) kādu izglītību baudījis (vai prot lasīt un rakstīt).²

Pats Ansberģis ir vienīgais starp “Latvju dainu” līdzstrādniekiem, kurš šīs ziņas pie dziesmām uzrādīja precīzi par visiem saviem 26 teicējiem vēstulē Krišjānim Baronam (1895. 29. janv.).³

Arī Latviešu folkloras krātuve (LFK) 20. gadsimtā publicēja un izdeva savus aicinājumus, jautājumu lapas, padomus folkloras vākšanā. Ļoti bieži norādījumi netika ievēroti, jo daudzi pierakstītāji bija jauni cilvēki, skolēni, skolotāju institūta audzēkņi. Bērni labi ja pieminēja, ka teicēji – vecmāte, vectēvs, tēvs, māte. Pierakstes vietu varēja noteikt pēc skolas vai citas organizācijas atrašanās, bet teicēja iespējamā iepriekšējā dzīves un uzklaušanās vieta nebija zināma. Šos trūkumus padomju folkloristi bieži uzrādīja un pārmeta saviem priekštečiem.

Padomju gados galvenā folkloras vākšana notika kompleksajās ekspedīcijās, kurās piedalījās vairāku nozaru speciālisti – folkloristi, muzikologi, horeogrāfi, bieži būdami vēl studenti. Šajā rakstā izmantoti tikai ekspedīciju materiāli. Kāda informācija jāiegūst par teicēju, jau bija zināms arī I folkloristu zinātniskajā ekspedīcijā 1947. gadā Ilūkstes apriņķī, bet izvērsti nopublicēta tā tika 1958. gadā “Folkloras vācēja rokasgrāmātā”. Nodaļā “Pierakstes noteikumi” atrodam:

[N]epieciešams uzrakstīt biogrāfiskos datus par teicēju: vārdu, uzvārdu, tēva vārdu; vecumu vai dzimšanas gadu; kur dzimis; pašreizējo dzīves vietu – atzīmējot pilnu adresi: uz laukiem – rajona, ciema, kolhoza un mājas nosaukumu, pilsētā – ielu, mājas un dzīvokļa nr. (piezīmēt,

vai ziņas pierakstītas pēc tagadējā vai agrākā administratīvā iedalījuma), ja teicējs ienācis no citurienes – jānorāda, no kurienes, kad; sociālo izcelšanos un agrāko sociālo stāvokli (pirms padomju varas nodibināšanas); arodu un nodarbošanos, atzīmējot – cik iespējams sīki – kādu amatu ieņem, piem.: kolhoza brigadieris, klētnieks, slaucēja, cūkkope, ceha priekšnieks, metinātājs u. tml.; kādi ir panākumi darbā, vai piedalās mākslinieciskās pašdarbības pulciņos, kādos; vai ir biedrs PSKP vai VĻKJS; izglītība.⁴

Tikai padomju laikā pieprasīja uzrādīt teicēja tēva vārdu, iespējams, pēc krievu tradīcijām, bet aizmirstot atzīmēt ļoti būtiskas un pētniecībai nepieciešamas ziņas – tautību un sievietēm – dzimto uzvārdu.

Ar I zinātnisko folkloristu ekspedīciju Latviešu folkloras krātuvē [1800] sākās intensīvi padomju folkloras meklējumi, kas arī noteica teicēju izvēli. Ekspedīcijas vadītājs docents Jānis Niedre pārskatā rakstīja:

Zīmīgi ir uzrakstītie padomju folkloras materiāli. Tie ir Padomju Latvijā radušies sakām-vārdi, nostāsti, anekdoti, krievu častuškas. Ar tiem padomju ļaudis apkaro padomju dzīves sabotierus, nejēgas, kaitētājus, ar tiem padomju ļaudis apliecina savu padomju dzīves celšanas gribu. Padomju folkloru rada padomju ļaudis – pagastu aktivisti, bijušie frontes cīnītāji, bijušie sarkanie partizāni, kas šodien strādā padomju laukos.⁵

1947. gadā folkloriste Alma Medne par saviem informantiem norādīja – saimnieku vai kalpu kārtas. Visā teicēju sarakstā bija minētas dažādas profesijas, paskaidrotas arī izmaiņas sociālajā stāvoklī, dažreiz pieminēta arī ticība – katolis, vecticībnieks. Dažreiz atšķirības bija materiālā dotajās biogrāfijās un sistemātiskajā rādītājā, kurā reģistrētāja (visbiežāk Zenta Veilande) centās pieskaņot norādes literārajai valodai.

Teicēji Ilūkstes apriņķī: saimnieks; saimnieka meita; mācītāja saimniece – katoļticīga; kalpone; dārznieks; grāfa kučieris; galdnieks; šuvēja; dzelzceļnieks; skolotājs; modere; rokpelne; “beķeris – luteris” (rādītājā – maiznieks); kalpa dēls, tagad saimnieks; lauksaimniece – mežu īpašniece; no kalpiem – jaunsaimnieks; lauksaimnieks – jaunais darba zemnieks.

Jāņa Niedres informanti: Juris Rāčenis – pazīstams latviešu strēlnieks; Jānis Bitenieks, 62 g. v. Raudas pag. Liepkalnu mājās, lauksaimnieks, bijis arestēts un izsūtīts no padomju varas prom 1945. gadā. Dzimis Bērzpils pagastā, uzaudzis Pilskalnes pagastā, kopš 1923. g. dzīvo Raudas pagastā. (Pirms LFK 1800, 980)

Studentes Janīnas Rudusānes sastaptie – Boļeslavs Tamanis, 28 g. v. neprecējies jaunsaimnieks, demobilizēts sarkanarmietis; Izidors Zvidrāns, 54 g. v., precējies, vecsaimnieks, cēlies no vecsaimniekiem, muzikants, iznīcinātājs.⁶ (Pirms LFK 1800, 3506)

Almai Mednei arī teicējs ir iznīcinātājs, bet nosaukts par “strepkūs” (no krievu val. vārda – *izstrebiteļ*):

Romans Greļevskis, 42 g. v., dzimis, dzīvojis Pilskalnē, vēl nedaudz dzīvojis Lašu pag. Baltā muižā, pavisam netālu. Tālu pazīstams kā liels dziedātājs un stāstītājs, bet visvairāk zina lasīto

un platēs dzirdēto. Cilvēks ar labu atmiņu. 6 bērnu tēvs, divi lielākie jau paši pelna maizi. Sieva Marija ar 4 mazākiem saimnieko mājās, dzīve trūcīga. Greļevskis ir “strepkūs” – pagasta amatā, līdz[īgs] milicim. Dežūras naktis var stāstīt bez pārtraukuma, bet vislabāk atmiņa darbojas pie alus vai degvīna glāzes. Jāņu dziesmas arī zina, bet tās visas esot sliktas, nevarot dziedāt. (Pirms LFK 1800, 73)

1948. gadā II ekspedīciju LFK [1835] Tukuma apriņķī vadīja Alma Medne-Romane, viņa rakstīja:

Vākšanu apgrūtināja pašreiz saasinātās attiecības darba zemnieku un bijušo lielsaimnieku starpā, kādēļ galvenie teicēji ir vecie kalpu kārtas cilvēki, darba zemnieki un uzrakstītais materiāls ir īsts darbaļaužu uzskatu atspoguļojums.⁷

Tie bija:

izpildkomitejas priekšnieks; desmitnieks;⁸ galdnieks; kalējs; pagasta nespējniece; kalpone; kurpnieka sieva; jūrnika dēls; zvejnieka sieva; vīrs – mūrnieks; tēvs – kučieris; vecāki – kalpi; mežsargs; rokpelnis; drēbnieks; gans; mājsaimniece; jaunsaimniece; vecsaimnieks; saimnieka meita; kalpotājs; skolotāja; skolas apkalpotāja māte; skolas direktrienes māte; partorgs; ienācējs no Krievijas.

Nav retums, ka teicēju vidū sveštautieši un arī Krievijas latvieši, kas vēl nebija iemācījušies latviešu valodu. Viņu pierakstītājs visbiežāk bija Boriss Infantjevs.

1949. gadā III ekspedīcija LFK [1950] Ogres rajonā norisēja vēsturiski sarežģītos apstākļos, jo martā bija notikusi masveida iedzīvotāju izsūtīšana, īpaši lauku apvidos, kur pēc tās strauji varēja notikt kolhozu dibināšana. Arvien biežāk pie teicēja vārda pievienoja tikai “kolchoznieks”, kas izteica to, ka viņš ir laucinieks, laukstrādnieks ar noteiktu sociālo stāvokli. Vēl jau pirmajā gadā klāt norādīja arī amatu: “kolchoza lopu sargs; kolchoza klētnieks, kalējs, kolchoza kultorgs; kolchoza kluba vadītājs; kolchoza sekretāre. Bebroš pat atradās kolchoza ciema padomes priekšsēdētājs” (Kažociņš LFK 1850, 801–817) un “veca revolucionāre – pagrīdniece” (79 g. v. Marija Birkāne LFK 1850, 1078–1084). Abi – Borisa Infantjeva vākumā un teikuši tikai padomju folkloru, kas arī bija galvenais ekspedīcijas mērķis un uzdevums.

1949. gada pierakstītajos materiālos daudzreiz norāde – bijušais (bij.):

bij. jaunsaimnieks – kolchoznieks; bij. saimnieks – brigadieris Aizkrauklē; bij. partizāns – partorgs, milicijas pilnvarotais; bij. partizāns, eļļas saimniecības vadītājs; kolchoza priekšsēža sieva, bij. saimniece.

Vēl arī “komsorga māte, pionieris, pastnieks; masiere; sanitāre; vecmāte” (izcilā teicēja Ilze Lukstiņa no Madlienas LFK 1850, 3526–3708; 3935–4137); “partordze”.

Latvijas Valsts universitātes studentes Ausmas Briedes pieraksts:

Aizkraukles partordze Skomorovska, dzīvo pastā. Stāstīja par grandiozo Jāņu uzvedumu. Jūsmīgi attēloja tautas sajūsmu, kolchoznieku braucieni ar vaiņagiem uz tautas namu, tautas

plūdus pie tautas nama, neviens vecis pat nebija palicis aizkrāsē. Tas viss pierādījis, ka zemnieki – viensētnieki jau pilnīgi kļuvuši par kolchozniekiem. (LFK 1850, 258)

Nākamajos gados, kad IV ekspedīcija LFK [1960] norisēja 1950. gadā Līgatnē un V ekspedīcija LFK [1980] – 1951. gadā Bauskā, teicēji bija ar papīrfabriku un rūpkombinātu saistītie strādnieki u. c.:

ceha vadītājs, nodokļu inspektors; virpotājs; galdnieks; spolētāja; vērpējas palīdzē; ceha rēķinvede; izpildkomitejas priekšsēdētājs; ierēdnis; noliktavas pārzinis; fabrikas meistars; ceha stachanovietis; pirmrindnieks; KP biedrs, KP biedra kandidāts.

1952. gadā VI ekspedīcijā LFK [1895] nāca klāt profesijas: “Finansu aģente, kapu sargs, govkope; zirgkopijs; bij. plostnieks, strādnieks; melderis; bērnudārza audzinātāja.”

Students Jānis Rozenbergs savā pirmajā folkloristu ekspedīcijā Zlēkās ļoti labai teicējai Kērstai Šķēlei, kas dzimusi 1861. gadā un jau desmit gadus gulēja uz gultas, biogrāfijā norādīja – “latviete, bezpartejiskā” (LFK 1895, 4477–4642).

1953. gadā VII ekspedīcijā LFK [1900] Cēsu un Alūksnes rajonā Pētera Birkerta teicēji bija: “Skolotāja; grāmatasējējs Hermanis Dreimanis, kurš strādājis arī pie Misiņa” (LFK 1900, 416–532); “strādniece grāmatu veikalā; bij. skroderis – fotogrāfs; bij. akcīzes ierēdnis, tagad pensionārs.” Elza Kokare Jaunraunā vēl satika “Latvju dainu” līdzstrādnieku Jāni Kalniņu (Vientuli) bijušo skolotāju, dzejnieku, 1905. gada revolucionāru, tobrīd – “ugunssargu” (LFK 1900, 2109–2142).

1954. gadā Piebalgas pusē jau teicēji vairāk bija lauku iedzīvotāji, tātad kolhoznieki. Vēl 1957. gadā studente Elza Pusbarniece Kuldīgas rajona l/a “Uzvara” Jāšos pierakstīja bijušo strēlnieku Gedartu Buku (LFK 1935, 9681) un poētiski nosauca viņu par Ļeņina sargu. Kur mājas Jāši atrodas pēc pierakstītās adreses, nav iespējams noskaidrot. Materiālu reģistrētāja norādījusi Rendu.

Adresē pamazām zuda vārdi *apriņķis* un *pagasts*, par galveno palika kolhoza nosaukums. Administratīvā vietu sadalīšana un pārdēvēšana radīja lielu sajukumu dažādu nozaru speciālistu kultūrvēsturiskos pētījumos. Kādu tik neiedomājamu valstsvīru un varoņu vārdos netika nosaukti kolhozi Padomju Latvijā! Viena bijušā pagasta vietā varēja būt vairāki mazi kolhozi, katrs ar savu nosaukumu. Tie gan apvienojās un tika pārdēvēti, bet Dagdā vēl 1960. gadā bija “Staļina v. n.” l/a. Sarunu valodā pazuda saīsinājums *v. n.* – vārdā nosauktais. Tā Vecpiebalgā bija ļoti populāra anekdote – “Kur beidzas asfalts, tur sākas “Komunisma ceļš”. Tad nu teicēji dzīvoja: l/a “Komunisma ceļš” vai “Komunisma ceļa” Latos, Rudumos, Būsiķos, Lodēnos, Jaunpaulēnos, Balgās, Reinkaļvos (Vecpiebalgā); “Ļeņina ceļa” Naudēļos, Tīrumpampjos, Kalna Krūmājos (Jaunpiebalgā); “Chruščova” Krievēnos, Čabās, Ģicos, Stērstēs Tašķēnos, Ilzēnos, Stūrišos, Ragažās, Incēnos, Raskumos, Skuķos, Zēnēnos (Vecpiebalgā); “Kaļiņina” Mazrītiņos, Saulgriežos, Ošiņos, Bašos (Jaunpiebalgā). “Staļina” Dievdāvanās (Lizumā) un Kalna Kurmjos, Doreskalnos, Ozolkurmjos (Liezērē); “Ļeņina” Graustiņos, Svētītēs, Šķētēs (Liezērē); Dārziņos, Upītēs, Unguros (Mazstraupē) un Sakaros (Kazdangā); “Kārļa Marksa” Brīvniekos (Mazstraupē);

“Fridriha Engelsa” Strēbelēs (Rankā); “Mičurina” Jaunkurmjos, Gundegās (Zosēnos); “Molotova” Kārkļēnos, Sauleskalnos, Romānos, Svētniekos, Smurģos, Briežos, Grauzās, Kuķēnos (Jaunraunā) un Dūčos (Skultē); “Kirova” Robežniekos (Vaivē); “Raiņa” Grabažos (Kalncempjos); “Viļa Lāča” Liepiņās, Dadzišos, Ziediņos, Sudmalniekos (Veselavā). “Komjauniešu” Vecpūķos (Abrupē) un Vārnās (Prodē); “Parīzes Komūnas” Smilšu krogū; Sīļos, Ziedaiņos (Mēdzulā); “Nākotnes” Vilkupurvos (Akaviņas ciemā); “Uzvaras” Būdās (Rembatē) un Jāšos (Rendā).

Bieži netiek atklātas svarīgas biogrāfiskas ziņas par teicējiem – par nodarbošanos, profesiju un sevišķi ziņas par represijām. Latviešu folkloristikas vēsturē leģendām apvīta ir Latviešu folkloras krātuves materiālu glabāšana un glābšana Džūkstes un Irlavas pagastā Otrā pasaules kara laikā. Vēl tagad tiek meklēti aculiecinieki un stāsti par tā laika notikumiem. Noskaidrots, ka vislielāko smagumu no krātuves darbiniekiem, kas pavadīja materiālus, bija iznesusi Alma Ancelāne. Viņa pusotru gadu bija cieši saistīta ar Džūkstes mācītāja Jāņa Lukša ģimeni. Folkloristu II zinātniskajā ekspedīcijā Tukuma apriņķī 1948. gadā Ancelāne strādāja pazīstamā vietā – Irlavā – un viņas teicēja bija arī mācītāja kundze. Viņas biogrāfijas atspoguļojums:

Elizabete Lukse, dzimusi Bauskas apr. Paņemunes pag. Izglītība – vidusskola. Ap 25 g. vecumu pāriet uz Džūksti, tagad Irlavā “Mūrniekos” Materiālu lielāko daļu atceras no Paņemunes. Teic. 45 g. v. (pirms LFK 1835, 6952)

Teicējas ir bijušas kurpnieku, skroderu, zvejnieku u. c. sievas, bet mācītājus nepopularizēja. Vienīgi Vilma Greble par savu izcilo Jaunpiebalgas teicēju un folkloras vācēju Alisi Robežnieci norādīja, ka vīrs Oļģerts Robežnieks ir mācītājs (LFK 1910, 3201).

Ojārs Ambainis savā pirmajā ekspedīcijā 1952. gadā dienasgrāmatā ierakstījis, ka viņam izdevies pēc neveiksmīgām dienas gaitām vakarā ierasties mazliet ienesīgākā vietā – Ķesteru mājās pie Dimantu mātes. Materiālu kladē:

Dimante, Marija, 79 g. v., dzīvo Aknīstes raj. l/a “Padomju ceļš” “Ķesteru” mājās. Dzimusi Bebreņu pagastā, apm. 10 km no tagadējās dzīves vietas. Tēvs – saimnieks. Tagad dzīvo kopā ar savu svaini – kolchoza sedlinieku. Dēls ar ģimeni kopš 1941. gada dzīvo Krasnojarskas apg. No galvas dziesmas neatceras, tagad neiznākot laika par tām domāt... (pirms LFK 1895, 729)

Arī adrese nedod nojausmu, kura pagasta teritorijā teicēja dzīvo.

Varbūt vienīgi studenti izpaua izsūtīšanas faktu, vēl retāk tas tika slēpts Latgalē. Tā nākamā latviešu valodas skolotāja Anna Lūse (Buiķe) 1957. gadā par savu 71 gadu veco teicēju Elizbeti Ruņģēvici, kas dzimusi un augusi Aizputes rajona Gudenieku Zundās, vēstīja:

Te dzīvo arī tagad. 1949. gadā bijusi izvesta uz Sibīriju. Teicēja ļoti mazrunīga un nelaipna, nekādās runās ne par vienu tēmu neielaižas. Arī par sevi nekā nestāsta. Pateikusi nedaudz dziesmu [80 – M. V.], viņa skaidri un īsi pateica: “Man jau ir apnicis, es vairāk nedomāšu!” Arī citu dienu atteicās ilgi domāt – “galva neizturot, un tas jau arī neesot nekā vērts!” (LFK 1935, 3064–3144)

Ļoti nozīmīga folkloristiem bija XV ekspedīcija 1961. gadā Liepājas rajonā gan materiālu kvantitātes, gan kvalitātes ziņā. Mirdza Asare Dunalkā satika “Latvju dainu” līdzstrādnieces teicējas Kristīnes Treilības [no viņas 170 dziesmas “Latvju dainās” – M. V.] dēlu Ernestu un deva par viņu ziņas:

Ernests Treilībs dzimis 1883. g. Dzīvo Aizputes raj. Dunalkas c. “Andaros” l/a “Cīņa”. Teicējs dzimis Rāvas pag. “Ezermaļos”, gleznainā Durbes ezera krastā. Jau jaunībā iemācās spēlēt vijoli. Piedalās skolotāja Jansona vadītajā stīgu orķestrī. Dzied Rāvas kori. Bijis arī aktīvs 1905. g. revolūcijas dalībnieks. I pasaules kara laikā dienestā ir kavalērijas pulka pirmais klarnetists. Kara gados krīt vācu gūstā. Arī tur spēlē harmoniju. Pēc I pasaules kara atgriežas dzimtajā pusē. Vada orķestri un Rāvas kori. Bijis liels dziedātājs arī svētkos, godos. Lai arī garajā mūžā daudz pārdzīvojis, tomēr vēl saglabājis možumu, dzīvesprieku. Spēlē labprāt vijoli, harmoniju. Dziesmas teicējs dziedāja, pats pavadot uz vijoles. Vienlaicīgi ar tekstu tika pierakstītas arī melodijas. (LFK 1955, 2718–2768)

Ja folkloristiem nebūtu bijusi tā laime satikties un iepazīties ar viņa meitām Veltu un Elvīru, kas video filmēšanas laikā 1988. gadā Dunalkas Andaros ekspedīcijas dalībniekus divos naktī pacienāja ar “nakts launadziņu”, tad nevarētu atklāt dažus šīs biogrāfijas noslēpumus.

Tajā netika minēts, ka Ernests Treilībs bija Rāvas pagasta vecākais. Jau 1945. gada 22. maijā apcietināts, izsūtīts uz Ozerlagu (Sibīrijā, Baikāla-Amūras maģistrālē) līdz 1955. gada 7. oktobrim, kad viņam piesprieda specnometinājumu un atļāva pārcelties pie



Ernests Treilībs 1961. gadā Dunalkā. Mateuša Tamaļūna foto (LFK 1955–12337)

ģimenes uz Omskas apgabala Boļšerečjes rajonu. Viņa meitu Veltu Treilību apcietināja 1946. gada 26. novembrī par ierakstiem privātā dienasgrāmatā un nosūtīja uz Luglagu (Karagandā). Viņa drikstēja pievienoties ģimenei 1953. gada 25. novembrī. Vecmāmiņa Kristīne nomira 1948. gada nogalē, bet māti ar vēl vienu māsu izsūtīja 1949. gada martā. Visa ģimene tika atbrīvota 1958. gada 14. jūlijā⁹ mātei un mātai pēc deviņu gadu, Veltai pēc 12 gadu, bet tēvam pēc 13 gadu ciešanām Padomju Savienības plašumos.

Pavisam citāda pieeja šādiem skumjiem faktiem bija profesoram Jānim Albertam Jansonam tajā pašā ekspedīcijā, kas gan bija pēdējā viņa mužā. Viens no viņa labākajiem teicējiem bija rucavnieks Niklavs Bēts, kura dziesmas viņš pierakstīja pa cikliem un izmantoja teicēja zināšanas pētījumam par Vecā Stendera ziņgēm. Bēts ar sievu Annu, meitu, znotu un diviem mazbērniem pavadīja astoņus gadus Omskas apgabala Nižņaja Omskas rajonā¹⁰. Kā profesors atspoguļoja viņa biogrāfiju:

Niklavs Bēts – dzim. 1878. gadā – “Dūrēju” māju vecais saimnieks. Skolā gājis septiņas ziemas, iemācījies arī vācu valodu. Viņš jau no jaunības piedalījies deju kolektīvā. Kopā ar saviem biedriem viņš Rucavā bija pazīstams kā latviešu tautas dziesmu un deju mīļotājs. Šis Rucavas kolektīvs ir piedalījies sarīkojumos Liepājā, Rīgā un 1939. gadā arī Zviedrijā. Starptautiskajā deju konkursā latviešu dejotāji Zviedrijā saņēma pirmo godalgu un tika ielūgti viesoties Itālijā un Amerikā. Taču uznākušais karš izjauca šos braucienus. Staļina antiļeņiniskā personības kulta laikā arī Bēts ar visu ģimeni piedzīvoja necilvēciskās represijas un tika izsūtīts uz Sibīriju. Atgriezies dzimtenē, viņš nav zaudējis savu priecīgo prātu uz dziesmām. Lai gan balss viņam nav vairs nekādā spēcīgā, tad tomēr kādas 15–16 dziesmas viņš nodziedāja meldīju pierakstītājam. Adrese: Liepājas raj., p. n. Rucava. Sikšņu ciema “Dūrējos”. (LFK 1955, 4192–4290)

Renātei Tavarei Rojupē zīmīgi padomju laikam savu biogrāfiju izstāstīja Lubezerē dzimusi 70 gadu vecā Emma Pāže, kas dzīvojusi Ufas guberņā latviešu kolhozā (1914–1947), kurā viņas vīrs bijis partorgs. Viņš “1937. gadā nepatiesi apvainots un gājis bojā” (LFK 1960, 1306–1315). Horeogrāfijas materiālu pierakstītais, topošais biologs Juris Lainis ļoti asprātīgi par savu 69 gadus veco teicēju Olgu Liepiņu Vadakstē ierakstījis: “Dzīvo savās bijušajās mājās Kalngēģeros, ir kolhozniece” (LFK 1965, 264–296). Meklējumi izsūtīto sarakstos apliecināja, ka astoņus gadus Liepiņu ģimene pavadīja Omskas apgabala Molotovas rajonā.¹¹

Folklorists Jāzeps Rudzītis par savām informācijas devējām Mariju un Annu Miezoniem Sarkanu Jaunbākos 1968. gadā sniedza pavisam skopas ziņas, kas neliecināja par traģiskajiem notikumiem abu māsu dzīvē. Viņš rakstīja:

Marija Miezone, pazīstamās teicējas Ilzes Miezones meita un viņas repertuāra uzrakstītāja 1925.–1927. g., dzimusi 1903. g. Sarkanu “Briskās”. Drīz pēc tam viņas vecāki Sarkanu pagastā iepērk saimniecību. 1923. g. Marija Miezone sāk studēt Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes Baltu nodaļā, kuru pabeidz 1933. g. No 1927. g. 1. septembra līdz 1933. g. 1. aprīlim strādājusi Latviešu folkloras krātuvē. Pēc universitātes nobeigšanas strādājusi par skolotāju Ilūkstē, Daugavpilī. Dzīvo savu vecāku mājās Sarkanu ciema (bij. Sarkanu pag.) “Jaunbākos”. Kolhozniece l/a “Sarkanais stars”. (LFK 1985, 1388–1394)



Marija (no kreisās) un Anna Miezones 1968. gadā Sarkaņos. Jāzepa Rudziša foto. (LFK 1985 1394)

Marijas veikums – savas mātes folkloras krājuma ar 1670 vienībām pierakstīšana LFK [Bb32] un [772] ir nepārvērtējams ieguldījums, vēl viņas darbs Latviešu folkloras krātuvē – piedalīšanās ekspedīcijā uz Kuršu kāpām 1931. gadā. Par viņas personību liecināja Jāņa Endzelīna sarakste un sniegtā palīdzība izsūtījuma laikā. Tomēr Jāzeps Rudzītis nedrīkstēja vēl tajos padomju gados sniegt pilnīgas ziņas par savu teicēju dzīvi. Tikai 21. gadsimtā viņš savā grāmatā par folkloras vākšanu un teicējiem ierakstīja:

1949. gada 25. martā no Jaunbākiem kopā ar māsu Annu tiek deportēta uz Amūras apgabala Mazanovas rajonu. No izsūtījuma abas atgriežas Jaunbākos 1956. gada rudenī.¹²

Pēdējie rūpīgi apslēptie fakti atrodami XXXI ekspedīcijā LFK [2021] dzejnieces Māras Cielēnas savāktajos materiālos Kandavā 1979. gadā. Viņa pierakstīja sava brāļa sievasmātes Marijas Lagzdiņas teikto:

[Marija Lagzdiņa] dzimusi 1931. gadā Tukuma apriņķa Zantes pagastā. Mācījusies Zantes un Vānes pamatskolā. Uzaugusi bez vecākiem. Audžu māte nodarbojusies ar tautas dziedniecību, zinājusi ticējumus, dabas norišu pareģojumus. Teicēja atceras vecāsmātes dziedātās tautasdziesmas un parunas. Daļu folkloras M. L. iegaumējusi no grāmatām skolas gados un vēlāk. Teicējai ir ļoti laba atmiņa, vienā reizē viņa deva daudz materiālu. Sakāmvārdi un parunas ir dzīvi teicējas runā. M. L. pamatā dzīvojusi Tukuma rajonā. Kopš 1960. gada [labots uz 1950. gadu – M. V.] dzīvo Kandavā. Strādājusi dažādus darbus. Atsaucīga, izprotoša folkloras pierakstīšanas darbā. (LFK 2021, 390–664)

Tā varētu palikt, līdzīgi kā ar Ernestu Treilību, bet nesen, vācot materiālus par studentiem, kas piedalījušies folkloristu ekspedīcijās, noskaidroju Ritas Lagzdiņas (Cielēnas), ar kuru kopā bijām Litenē 1974. gadā, dzimšanas gadu un vietu – 1954. gadā Tomskas apgabalā. Viņa Latvijā atgriezās nepilnu divu gadu vecumā. Tad atcerējos Māras Cielēnas labo Kandavas teicēju. Gribējās noskaidrot, kā šis fakts atspoguļots. Biogrāfija nevainojama, bārenei 18 gadu vecajai Marijai bija kāzas 1949. gada 10. martā, bet jau pēc divām nedēļām no Aizupes pagasta Udadžiem Lagzdiņu ģimeni – Kārli, Līnu, Albertu un viņa jauno

sievu – izsūtīja uz Tomskas apgabala Krivošenas rajonu.¹³ Tur 1953. un 1954. gadā piedzi-
ma abas meitas. Kad vecākajai mātai sākās skolas gaitas, tēvs uzcēla mājiņu Kandavā.

Lielākā daļa folkloristu gribēja pasargāt savus teicējus no iespējamām nepatīkšanām. Ja stāstīja par iegūto zemi, tad, piemēram, pierakstīja, ka tēvam kalpa gaitās izdevies sakrāt naudiņu un no muižas nopirkt 18 ha meža malā – tādus krūmājus, zirgi audzēti armijai – par zirgkopi Pēteri Jakānu rakstīja studente Marita Pastare savā dienasgrāmatā 1952. gadā Neretā. Arī profesora Jansona teicēji vienmēr uz maza zemes gabaliņa uzcēla tādas ne-
lielas mājiņas. Padomju gados nekad nevarēja zināt, kas un kā var apdraudēt cilvēka likteni.

Pētījums tapis ar Latvijas Zinātnes padomes atbalstu projektā “Latviešu folkloristika (1945–1985)” projekta Nr. lzp-2018/2-0268

Atsauces un piezīmes

- ¹ Jānis Ansbergs (1866 Jercēnos – 1937) – advokāts, žurnālists. Studējis Pēterburgas Universitātē ties-
lietas (1889–1895), no 1897. gada advokāts Rīgā. Sūtot tautasdziesmas Krišjānim Baronam no Ēveles
pagasta 1895. gadā, vienīgais uzrādījis visu savu 26 teicēju vārdus, uzvārdus, vecumu un lasīt, rakstīt
prasmī.
- ² *Programma tautas gara mantu krājējiem sastādīta privātdocenta E. Voltera vadībā no dažiem Pēterburgas
latviešu studentiem*. Jelgava: Jelgavas Latviešu biedrības Rakstniecības nodaļa, 1892. 8. lpp.
- ³ Vēstule glabājas Dainu skapī.
- ⁴ *Folkloras vācēja rokasgrāmata*. Rīga: Latvijas PSR ZA izdevniecība, 1958. 29.–30. lpp.
- ⁵ Niedre J. Pirmā latviešu padomju folkloristu zinātniskā ekspedīcija. *Cīņa* 1947. 19. jūl. Nr. 168.
- ⁶ Demobilizēts bruņotas grupas loceklis, kura uzdevumos bija pēc Otrā pasaules kara piedalīties mežu
tīrīšanā – nacionālo partizānu iznīcināšanā, arī mierīgo iedzīvotāju izsūtīšanas akcijās.
- ⁷ Medne-Romane A. Otrās zinātniskās ekspedīcijas darba gaita un rezultāti. *Tukuma Ziņotājs*. 1948. 13. jūl.
Nr. 84.
- ⁸ Desmitsētu pilnvarotais, LPSR pēckara gados desmit māju pārzinis, pildīja pagasta izpildu komitejas
uzdevumus, rūpējās, lai viņa pārzinā esošās saimniecības laikus izpildītu pārtikas, malkas u. c. nodevas.
- ⁹ http://www.archiv.org.lv/dep1941/saraksti/12_Liepajas_apr.pdf
- ¹⁰ http://www.archiv.org.lv/dep1941/saraksti/12_Liepajas_apr.pdf
- ¹¹ http://www.archiv.org.lv/dep1941/saraksti/08_Jelgavas_apr.pdf
- ¹² Rudzītis J. *Latviešu vēstītājas folkloras dzīve tautā 19. un 20. gadsimtā*. Rīga: Zinātne, 2006. 61. lpp.
- ¹³ http://www.archiv.org.lv/dep1941/saraksti/21_Tukuma_apr.pdf

Latvijas Universitātes
Literatūras, folkloras un mākslas institūta apgāds
piedāvā



**Pētnieku monogrāfijas,
zinātnisko rakstu krājumi,
Latvijā vienīgais starptautiski indeksētais
humanitāro zinātņu žurnāls *Letonica***

Meklējiet

- ✦ Rīgā, Mūkusalas ielā 3, Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūtā vai Latvijas Nacionālās bibliotēkas Draugu telpā
- ✦ interneta veikalā www.lgramata.lv
- ✦ grāmatnīcās visā Latvijā
- ✦ ikgadējās grāmatu izstādēs

www.lulfmi.lv/apgads Tālrunis: 67229017, e-pasts: una.balode@lulfmi.lv

LŪFMI

Nozīmīgs pētījums Latvijas humanitāro zinātņu vēsturē

Rita Treija. *Anna Bērzkalne*.
Rīga: Zinātne, 2018. 302 lpp., il.

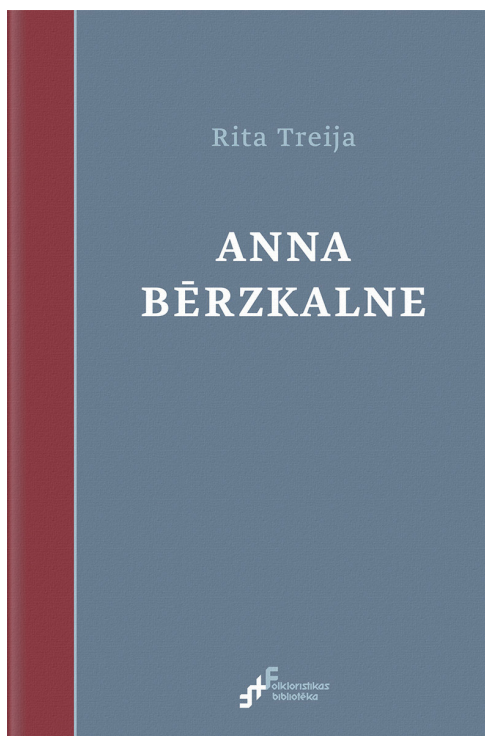
Filoloģijas doktores Ritas Treijas monogrāfija par Latviešu folkloras krātuves izveidotāju un pirmo vadītāju Annu Bērzkalni turpina LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta Latviešu folkloras krātuves 2007. gadā aizsāktu publikāciju sēriju “Folkloristikas bibliotēka”. Tajā līdz šim ir iznākuši latviešu folkloristikai nozīmīgie Luda Bērziņa un Jāņa Alberta Jansona pētījumi (2007, 2010), kā arī mūsdienu folkloristikai veltītā Daces Bulas monogrāfija (2011) un kolektīvā monogrāfija, kas analizē un kontekstualizē folkloristikas attīstību starpkaru posmā (2014).

Apgādā “Zinātne” iznākusi Ritas Treijas grāmata ir likumsakarīgs turpinājums viņas pētnieciskajai interesei par Annas Bērzkalnes (1891–1956) personību un veikumu folkloristikā, par kuras pamatīgumu liecināja jau 2013. gadā aizstāvētais promocijas darbs un Bērzkalnei atvēlētās lappuses iepriekšminētajā kolektīvajā monogrāfijā.

Salīdzinot ar šiem tekstiem, pērn publicētā grāmata piedāvā vēl plašāku un padziļinātu tēmas izvērsumu. To nodrošina Treijas no jauna atrastie informācijas avoti, kas ne tikai papildina jau agrāk zināmo, bet arī atklāj daudz jauna par Bērzkalnes mūžu un dažādiem viņas darbības aspektiem.

Pieļauju, ka Treijai kā jaunās paaudzes pētniecei ir bijis vienlaikus vilinoši un arī grūti izzināt padomju okupācijas laikā gadiem ilgi noklusēto Bērzkalni, kuras likteni un pētniecisko veikumu ir iespējams restaurēt, ņemot talkā viņas publikācijas, plašu npublicētu dokumentu klāstu, kā arī digitālās skaņu datnēs saglabātos Bērzkalnes kolēģu un audzēkņu stāstījumus.

Treijas pētījumu ievadošā nodaļa “Folkloristikas vēsture kā izpētes lauks” koncentrēti raksturo šīs zinātņu nozares vēstures izpētes nepieciešamību un kritiski izvērtē, kā dažādiem autoriem ir sekmējies ar starpkaru perioda latviešu folkloristikas aprakstīšanu



pēc Otrā pasaules kara Latvijā un trimdā, kā arī pēdējos gadu desmitos. To vidū īpaši pieminamas ir vairākas folkloristikas vēstures pētnieces Māras Viksnas publikācijas par Bērzkalnes devumu.

Nepretenciozs nosaukums (“Annas Bērzkalnes biogrāfijas aspekti”) ir dots vienai no monogrāfijas apjomīgākajām nodaļām. Tajā kompakti, bet lietpratīgi pieminēti citi Bērzkalnu dzimtas pārstāvji, no kuriem plašāk pazīstams ir folkloristes brālis, arhitekts Pēteris Bērzkalns (1899–1958). Aprakstot Bērzkalnes skolas gadus Ķeniņu ģimnāzijā, Treija pamatoti visai detalizēti raksturo šajā mācību iestādē kā skolotājus iepazītos rakstniekus Augustu Saulieti un Viktoru Eglīti. Vēl pirms Pirmā pasaules kara Saulietis rosina Bērzkalni rakstīt pašai un gludina ceļu viņas tulkoto daiļdarbu publicēšanai presē, savukārt Bērzkalne kļūst par vairāku 20.–30. gados iespiestu Eglīša romānu prototipu. Krievijā, kur Bērzkalne strādā gan par mājskolotāju un izglīto arī latviešu bēgļu bērnus, gan studē Kazaņā, viņa iepazīst vācbaltiešu izcelsmes folkloristu Valteru Andersonu, kurš kļūst par vienu no Bērzkalnes pētnieciskā darba vadītājiem. Atgriežoties Latvijā, prāvāko laika un enerģijas daļu Bērzkalnei paņēms folkloras pētniecība un Latviešu folkloras krātuves izveide. Kaut arī maizes darbs – latviešu valodas skolotāja Rīgas 2. ģimnāzijā – ir vairāk traucēklis Bērzkalnes vēlmei pētīt, tomēr Treijai ir izdevies radīt savas varones “negribētās identitātes” aprakstu, ko vajadzētu respektēt arī Latvijas izglītības vēstures pētniekiem. Lai gan literatūras pētniecībai Bērzkalne ir pievērsusies epizodiski, tomēr daži no viņas publikāciju tematiem, piemēram, “Rūdolfā Blaumaņa ietekme Augusta Melka Jūrmalas stāstos” (1942), ir pelnījuši, lai tos turpmāk pamanītu arī Baltijas tautu literāro kontaktu izzinātāji.

Lai pilnvērtīgi atklātu Bērzkalnes folkloristes darbību, tostarp iedvesmas avotus folkloras pētniecības metodoloģijā, Treija ir apzinājusi un analizējusi iespaidīgu Bērzkalnes epistulārā mantojuma masīvu, kas, kā jau gandrīz vienmēr, glabājas decentralizēti dažādu atmiņu institūciju krātuvēs. Arī šajā gadījumā Bērzkalnes rakstītās un viņai sūtītās vēstules ir atrastas ne tikai Latvijas bibliotēkās, muzejos un arhīvos, bet arī Igaunijā, Somijā, Dānijā, Vācijā un Krievijā. Starp citiem korespondentiem jo īpaši izcelti somu folklorists Kārle Krons un vācu tautasdziesmu arhīva vadītājs Džons Meiers, kuriem, līdzīgi Valteram Andersonam, monogrāfijas autore ir piešķīrusi Bērzkalnes mentora statusu, kā arī igauņu folklorists Oskars Loritss. Bērzkalnes sarakste uzskatāmi ataino viņas kā pētnieces izaugsmi, iesaisti starptautiskajā folkloristu saziņas tīklā un kopīgi darāmos darbos. Dažkārt arī Bērzkalnes pašas atzīto garīgās vientulības sajūtu. Bērzkalnes sarakste atsedz arī tādas šķautnes, kas apstrīd citkārt izteikto pieņēmumu par viņu kā “pelēko peli” un ļauj ieraudzīt viņā personību ar savu pievilcību un iekšējo traģiku.

Saprotams, ka Treijas grāmatā izvērstāk ir raksturoti 20.–30. gadi, kad folkloras pētniecībā Latvijā daudz kas tiek aizsākts un paveikts, bet ne mazums arī vēl nepagūts. Diemžēl pēckara Latvijā, kad t. s. buržuāziskā inteliģence tiek pakļauta okupācijas struktūru īstenotajai zinātnes sovietizēšanai un psiholoģiskam teroram, Bērzkalnes zināšanām un darba pieredzei padomju realitātē nav pieprasījuma.

Monogrāfiju noslēdz rūpīgi izstrādāts pētījumā izmantoto avotu reģistrs, kurā recenzents kā regulārs dažādu bibliogrāfisku rādītāju izmantotājs tomēr ir pamanījis arī dažus

iztrūkumus. Tā Bērzkalnes publikāciju sarakstā nav iekļauta “Latvijas Vēstnesī” 1922. gadā publicētā viņas atsauksme par igauņu zinātniskās biedrības turpinājumizdevuma pirmo sējumu (tā 3. sējumu Bērzkalne recenzē 1926. gadā žurnālā “Latvju Grāmata”) un monogrāfijas avotu sarakstā minētais raksts “Par bērnu dziesmu un pantu krāšanu”. Gribas cerēt, ka monogrāfijas avotu saraksts ar savu detalizāciju varētu kļūt rosinošs jauniem meklējumiem arī citu nozaru pētniekiem. Iespējams, ka monogrāfijas pilnīgumam par labu nāktu sadaļa “Publikācijas par Annu Bērzkalni”, kas ļautu vēl precīzāk saskatīt ceļu uz šobrīd lasītāju vērtējumam nodoto Treijas pētījumu, kura uztveramību vairo tekstā dāsni iestrādātais un kvalitatīvais vizuālais materiāls.

Šķiet, Annai Bērzkalnei ir paveicies, ka viņai veltīts apraksts ir iekļauts izdevumā “100 Latvijas sievietes kultūrā un politikā” (2008), tomēr viņa neapšaubāmi ir pelnījusi arī plašāku pētījumu, un monogrāfijas autorei Ritai Treijai tādu ir izdevies godam sagādāt.

Viesturs Zanders

Latvijas Universitātes
Literatūras, folkloras un mākslas institūta apgāds
piedāvā



Zinātnisko izdevumu sērijas *LFK krājums, Studia humanitarica, Latviešu literatūras vēsture, Salīdzināmā literatūra*

Meklējiet

- ✦ Rīgā, Mūkusalas ielā 3, Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūtā vai Latvijas Nacionālās bibliotēkas Draugu telpā
- ✦ interneta veikalā www.lgramata.lv
- ✦ grāmatnīcās visā Latvijā
- ✦ ikgadējās grāmatu izstādēs

www.lulfmi.lv/apgads Tālr. 67229017, e-pasts: una.balode@lulfmi.lv

LULFMI

Latviešu padomju folkloras mūsdienīgas iedvesmas kontekstā

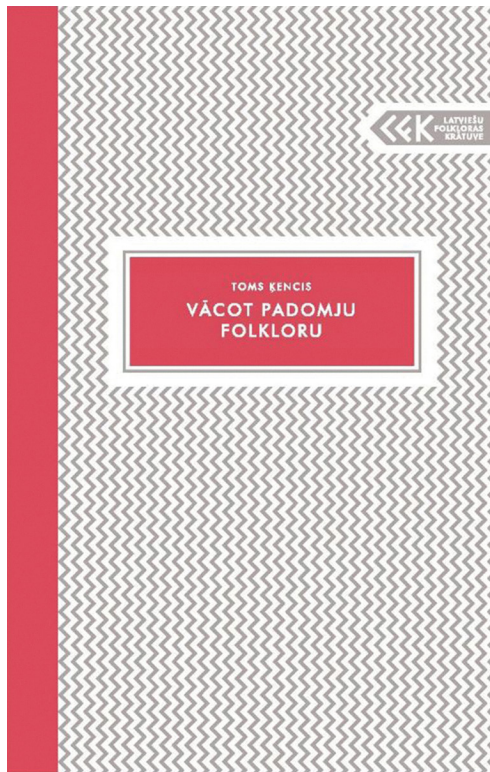
Toms Ķencis. *Vācot padomju folkloru.*

Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2018. 222 lpp.

LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta pētnieki spēruši kārtējo soli folkloras zinātnes vēstures apzināšanā – liecina 2019. gada sākumā izdotā Toma Ķeņa monogrāfija “Vācot padomju folkloru”, kas iezīmē staļinisma posmu latviešu folkloras zinātnē un tās institucionālajā vēsturē. Tā loģiski turpina 2014. gadā institūta pētnieku grupas veikto latviešu folkloristikas starpkaru posma revīziju, kurā ir analizēti latviešu folkloristikas centieni iekļauties nozares starptautiskajā apritē, iztīrīti tolaik apbētie pētījuma virzieni un lietotās pieejas un nozares vēsture inventarizēta, tās vadošo darbinieku dzīvesstāstus pētot ne tikai grāmatas nodaļu apjomā,¹ bet arī Latviešu folkloras krātuves (LFK) pirmās vadītājas (1924–1929) Annas Bērzkalnes autobiogrāfiskajās studijās balstītā monogrāfijā.² Ņemot vērā aizraujošo Daces Bulas interpretāciju par kopsakarību meklējumiem starp latviešu folkloristikā un 20. gadsimta otrās puses notikumiem un pavērsieniem Rietumu zinātnē,³ pašsaprotama šķita ziņa, ka lasītāja rīcībā ir nodots pētījums, kas revidē nozari padomju Latvijas perioda pirmajā – staļinisma – posmā.

Toms Ķencis izseko padomju folkloras rašanās laikam un norietam LFK darbā, tai atrodoties Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas Folkloras institūta (1945–1951) un Etnogrāfijas un folkloras institūta (1951–1955) paspārnē. To varētu uztvert kā pāreju no izpētītā starpkaru perioda uz padomju perioda pēcstaļinisma posmu, kad Padomju Savienība pēc Staļina nāves 1953. gadā savas robežas pamazām atvēra pasaulei.

Grāmata ir strukturēta divās daļās. Pirmajā daļā “Padomju folkloras sākums un gals” Ķencis iztīrā kultūras produkciju staļinismā, pamato pētījuma teorētisko hronoloģiju un raksturo institucionālo – plānu, kontroles, vadības – ietvaru, kādā notika padomju folkloras



vākšana. Grāmatas otrajā daļā “Zinātniskās ekspedīcijas” ir iztirzāts un analizēts folkloras materiāls, ko institūta pētnieki ieguva astoņās zinātniskajās ekspedīcijās Ilūkstes (1947), Tukuma (1948), Ogres (1949), Siguldas (1950) apriņķos un Bauskas (1951), Ventspils, Aknīstes un Neretas (1952), Cēsu un Alūksnes (1953) un Gaujenas (1954) rajonos. Ar astotās ekspedīcijas aprakstu autors monogrāfiju pēkšņi aprauj, diemžēl nepiedāvājot secinājumu vai nobeiguma daļu, kurā parasti lasītāja labā tiek vispārinātas nupat iegūtās zināšanas vai kādā citā veidā pielikts punkts stāstam. Tomēr grāmatu papildina trīs pielikumi – divas dokumentu publikācijas: LPSR ZA Folkloras institūta 1947. gada aizrādījumi folkloras vācējiem ar paraugiem, kas ļautu cilvēkiem nojaust, kas tā tāda padomju folklorā vispār varētu būt, un Pētera Birkerta sagatavotā informācija un ierosinājumi 1905. gada folkloras materiālu vācējiem, norādot 20 jautājumu tēmas (piemēram, “aprakstīt soda ekspedīciju briesmu darbus vietējā rajonā: pēršanas, spīdzināšanas, laupīšanas, kāršanas, šaušanas, mantas un māju dedzināšanas”⁴, norādot cietēju vārdus un vietas, kur viss notika). Trešo pielikumu veido Ķeņča sagatavota biogrāfiska vārdnīca, kurā norādīti 19 latviešu padomju folkloristu īsi darba dzīves dati.

Institucionālās vēstures analīze liecina, ka padomju Latvijas folkloristi cieši iekļāvās attiecīgajā PSRS zinātnes institucionālajā sistēmā, – viņi reproducēja Maskavā iniciētās ideoloģiskās prasības: kritiku un paškritiku kā ritualizētas prakses, vērsties pret institūta zinātniekiem, kuru karjera bija sākusies pirmskara Latvijas Republikā. Toms Ķencis apraksta, kad, kā un kāpēc ir notikušas kritikas performances, analizējot LPSR ZA Folkloras institūta un Etnogrāfijas un folkloras institūta Zinātniskās padomes sēžu protokolus, Folkloras sektora sēžu protokolus un citus dokumentus.

Arī zinātniskajos uzdevumos latviešu folkloristiem nācās pielāgoties PSRS ideologu un Zinātņu akadēmijā Maskavā izvirzītajām nostādnēm, apmeklējot attiecīgus zinātniskos seminārus, studējot “centrā” izdoto literatūru un formulējot pašiem veicamos uzdevumus. Tādi dokumenti kā pētnieku dienasgrāmatas, piezīmes pie folkloras materiāliem, atskaites jeb, precīzāk, tas, kas tajās ir pateikts un noklusēts, “atklāj daudzpusīgu ieskatu folkloristu attiecībās ar teicējiem, grūtā laikā veicot grūtu darbu”. “Kā rīkoties zinātniekam, ja tam prasa “no tautas” pierakstīt slavinājumus varai un vadonim, kurš tā paša gada pavasarī ir prasījis sev vairāk nekā 40 000 upuru no tikko kara izpostītās Latvijas vai arī kolektīvizācijai, kur bieži vien mijas bezjēdzība ar badam tuvu nabadzību? Kā rīkoties teicējiem, kad pie tiem ar vietējā partijas sekretāra gādību ierodas sociāli augstāka statusa pētnieki no galvaspilsētas?”⁵ Ķencis formulē jautājumus, kas palīdz saprast to, kā savulaik teorija tika ieviesta praksē, un spriež, ka “viens un tas pats materiāls, folklorā, politiskās varas uzlādētajā laukā var gan noderēt valdošās kārtības apliecinājumam, gan atklāt subversīvās nacionālās identitātes saglabāšanas un svinēšanas tendences. Tajā pašā laikā vienmēr nepieciešams saglabāt gan cilvēcību, gan profesionalitāti, iegūt uzticību un izpildīt darba pienākumus.”⁶

Staļinisma posmā folkloras krājuma papildināšanā par svarīgākajām tika atzītas “divas folkloras materiālu grupas: kolhozu un citu kolektīvā darba organizāciju folklorā, kas pozitīvā gaismā atspoguļo kolektīvizāciju un padomju ražošanu, un folklorā, kas saistīta ar

padomju vēstures naratīvā svarīgiem pagrieziena punktiem”.⁷ Raksturojot katru no astoņām zinātniskajām ekspedīcijām un tajās iegūto padomju folkloras krājumu, Ķencis iezīmē šo avotu potenciālu totalitāro režīmu un komunikācijas, kolektīvās atmiņas, emociju vēstures, mediju vēstures, mutvārdu vēstures un ikdienas dzīves vēstures izpētē.

Padomju vēstures naratīva uzturēšanai paredzētās folkloras grupā spilgti izceļas teicēju atmiņas par prioritāri izzināmajiem notikumiem – 1905. gada revolūciju, tā saukto 1917. gada Lielā Oktobra Sociālistisko revolūciju, Pētera Stučkas vadīto Latvijas Sociālistisko Padomju Republiku galvenokārt 1919. gadā, nacistisko okupāciju Otrajā pasaules karā. Tādējādi folkloras ekspedīcijas piedalījās politizētas un polarizētas kolektīvās atmiņas veidošanā. Piemēram, no 1905. gada revolūcijas notikumiem pētnieki īpaši aicināja teicējus atcerēties tos, kas bija saistīti ar nošaušanu, sodīšanu un mocīšanu. Ķencis konstatē, ka alternatīvas notikumu versijas, stāsti par solidaritāti vai mieru, vai politisku vienaldzību tādā kontekstā nebija vēlami. “Kolekcijā starp izteikti tendencioziem un literāri apstrādātiem materiāliem atrodamas arī atmiņas un personiskās pieredzes stāsti, kas bijuši pārāk neērti, lai nonāktu ārpus arhīva, – par starpšķirisku solidaritāti un ideoloģisku apjukumu, par mācītājiem, kas nolaiž no sliedēm vilcienu, un par strādnieku atraitnēm, kas nolemj nāvessodam kaimiņus,” raksta Ķencis. “Personiskās pieredzes stāsti ir unikāls materiāls arī vēl neuzrakstītai Latvijas pagātnes emociju vēsturei, tas sniedz ieskatu tālaika notikumu dalībnieku pārdzīvojumos, sajūtās un motivācijās. 1905. gada notikumu dalībnieku atmiņas ieaušā vardarbības pēctecība izgaismo arī atsevišķus Otrā pasaules kara notikumus un Latvijas okupācijas sociālos mehānismus. No kolekcijas uz kolekciju atkārtojas stāsti par bērniem, kuru acu priekšā 1906. gadā nosisti un/vai nošauti tēvi, tā liekot vēlāk izvēlēties visradikālāko pretestību politiski kreisajā spektrā.”⁸ Ķencis ir izvēlējis raksturot tik netipiskas (arhīvā joprojām iespundētas) atmiņas, ka mana vēsturnieces uzmanība nokļūst to pilnīgā varā. Viegli var iztēloties, kā, piemēram, 1903. gadā dzimusī Helēna Mukstiņa stāsta folkloristei par sieviešu “dumpja” organizēšanu 1933. gada februārī pie Cēsu pilsētas valdes ar 200–300 dalībniecēm, protestējot pret to, ka bija pārtraukta bezmaksas zupas virtuve bezdarbnieku bērniem.⁹ Teicēja vēsti par arestu, piekaušanu, ieslodzījumu un atbrīvošanu uz Kārļa Ulmaņa amnestijas pamata. Spilgti stāsti ir iegūti katrā zinātniskajā ekspedīcijā, tādējādi Ķenča monogrāfija var kalpot ne tikai kā detalizēts izziņas, bet arī uz jaunām izpētes tēmām iedvesmojošs, jo avotus norādošs avots.

Rezumējot – pētījums ir ne tikai saistoši uzrakstīta padomju folkloras inventarizācija, kas īpaši nozīmīga vienai zinātnes nozarei (latviešu folkloristikai). Tas ir arī vienreizēji vērtīgs darbs, jo raksturo līdz šim neizmantotas vēstures avotu grupas ar potenciālu padziļināt padomju perioda pagātnes izpēti daudzos zinātniskajos virzienos.

Atsauces

- ¹ Bula D. (sast.). *Latviešu folkloristika starpkaru periodā*. Rīga: Zinātne.
- ² Treija R. *Anna Bērzkalne*. Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2018.
- ³ Bula D. *Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011.
- ⁴ Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2019. 207. lpp.
- ⁵ Turpat. 71.–72. lpp.
- ⁶ Turpat.
- ⁷ Turpat. 32.–33. lpp.
- ⁸ Turpat. 74. lpp.
- ⁹ Turpat. 157. lpp.

Dziesmu dziedu, kāda bija...

Arnolds Klotiņš. *Mūzika pēckara staļinismā. Latvijas mūzikas dzīve un jaunrade, 1944–1953.*

Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2018. 679 lpp.

Pagājušā gada nogalē Latvijas vēstures pētījumiem, kas veltīti staļinisma perioda izpētei, pievienojās muzikologa Arnolda Klotiņa apjomīgā monogrāfija par notikumiem un procesiem, kas šā laikmeta pēdējā desmitgadē veidoja un ietekmēja mūzikas dzīvi Latvijas PSR. Autora interese par kultūrpolitikas jautājumiem publicistikā apliecināta jau iepriekš,¹ un tas ļauj viņa jaunāko pētījumu aplūkot kontekstā ar citiem šai tematikai veltītiem darbiem, vispirms jau ar viņa rediģēto grāmatu “Mūzika okupācijā”, kas šobrīd ir kļuvusi par bibliogrāfisku retumu.² Hronoloģiski un arī tematiski “Mūzika pēckara staļinismā” uzskatāma par 20. gadsimta Latvijas mūzikas vēstures izpētes turpinājumu, ietverot un kritiski analizējot dažādus Latvijas mūzikas dzīves aspektus (muzikālā izglītība, nozares institūcijas, komponistu jaunrade

un biogrāfijas) un tās sociālo kontekstu laikmetā, kad padomju totalitārisms bija sasniedzis pilnbriedu. Periodu no 1945. gada jūnija līdz 1953. gada martam Padomju Savienības vēsturē pamatoti dēvē par “ideoloģiskā diktāta uzplaukumu” inteliģences un padomju varas pārstāvju sarežģītajās attiecībās,³ un arī Klotiņa grāmatā staļinisma politiskās un ideoloģiskās sistēmas ietekmei mūzikas dzīvē ir pievērsta īpaša uzmanība. Vienlaikus Klotiņš precīzi raksturojis arī šīs sistēmas lokālās variācijas un staļinisma kultūras politikas izpausmes, kas bija raksturīgas tieši okupētās Latvijas situācijai, piemēram, tuvāk aplūkojot īso nosacītā ideoloģiskā liberālisma posmu vietējās Komunistiskās partijas politikā 1945.–1947. gadā, ko autors dēvē par *quasinationālkomunismu* (284.–287. lpp.), paskaidrojot tā rašanās un izbeigšanās cēloņus.

Totalitārisma jēdziena izmantojums sociālajās zinātnēs un vēsturē joprojām ir diskutabls,⁴ taču Klotiņš konsekventi ir izvairījies no shematisma lamatām, kas apdraud ikvienu



šā laikmeta pētnieku. "Mūzika pēckara staļinismā" parāda vairākas padomju totalitārisma dimensijas: pirmkārt, politiski ideoloģisko dimensiju (kas un kā noteica kultūras politikas saturu), otrkārt, institucionālo dimensiju (kur un kā kultūras politika tika īstenota) un, treškārt, personālo dimensiju (kāda bija cilvēku loma šīs politikas veidošanā un kāda savukārt bija tās ietekme cilvēku likteņos), kā arī to savstarpējo saistību. Tādēļ, neraugoties uz grāmatā ietvertu ārkārtīgi plašu informācijas apjomu un detalizācijas pakāpi, monogrāfiju ir interesanti un aizraujoši lasīt arī cilvēkam, kas nav speciālists mūzikas vēsturē un kam par staļinismu varētu būt visai aptuvens priekšstats. Klotiņa pētījums bez jebkādas didaktikas pieskaņas lieliski parāda vēstures zināšanu ieguves jēgu – mūzikas dzīves sistemātiska un precīza analīze ļauj saprast tā laika sabiedrībai obligātos eksistences nosacījumus un arī iespējas veidot patstāvīgu dzīves trajektoriju, lai cik ierobežota tā būtu. Ejot cauri okupētās Latvijas sociālajiem un personiskajiem labirintiem pirmajā pēckara desmitgadē, vēsturiskās vides rekonstrukcija Klotiņa darbā iegūst pilnskanīgu un daudzslāņainu veidolu, kas parāda laikmeta kultūras ainavai raksturīgās tendences.

Šeit nepieciešama īsa historiogrāfiska atkāpe. Padomju režīma kultūras politikas vēstures izpēte Latvijā aizsākās ap 2000. gadu vēsturnieces Dainas Bleieres un vēlāk arī citu autoru publikācijās, kas daļēji izmantotas Arnolda Klotiņa pētījumā. Atsevišķi raksti veltīti kultūras politiku veidojošajām padomju valsts institūcijām,⁵ preseī⁶ un bibliotēku nozares darbam⁷ staļinisma periodā. Var teikt, ka mūsdienās pētnieku interese par staļinisma kultūras politiku Latvijā ir pieaugusi un aptver dažādas tēmas. To apliecina pirms diviem gadiem publicētais Ilzes Konstantes pētījums par tēlotāju mākslu,⁸ kā arī 40. gadu beigās un 50. gadu sākumā Latvijā īstenotajai t. s. padomju folkloras kampaņai veltītais Toma Ķeņča darbs.⁹ Mūzikas politiku kā specifisku padomju kultūras politikas jomu 2008. gadā publicētajā monogrāfijā ir atspoguļojis Sergejs Kruks, aplūkojot to saistībā ar Padomju Savienības Komunistiskās partijas ideoloģisko nostādņu izmaiņām staļinisma un tam sekojošajā Ņikitas Hruščova iniciētajā "atkušņa" periodā.¹⁰ Tādējādi patlaban mūsu rīcībā ir jau zināma historiogrāfijas bagāža, kas dod iespēju aplūkot dažādas padomju kultūras politikas izpausmes.

Raksturīgi, ka staļinisma kultūras politikas ietekmes izplatība laikā nesakrīt arī perioda formālajām robežām, proti, Josifa Staļina nāve 1953. gada martā vēl nenozīmēja viņa valdīšanas laikmetam atbilstošu politisko un ideoloģisko instrumentu izmantošanas beigas Padomju Savienībā. Ideoloģisko principu pēctecība padomju kultūras politikā no 30. gadu vidus līdz pat PSRS pastāvēšanas beigām ir atspoguļota mūsdienu Krievijas historiogrāfijā,¹¹ tāpat arī Latvijas PSR padomju režīma totalitārais raksturs ideoloģijas sfērā saglabājās¹² un totalitārisma estētikas klātbūtne atsevišķās kultūras un mākslas jomās bija klātesoša arī pēc Staļina nāves un oficiālās destāļinizācijas.¹³ Padomju kultūras politikas struktūru noturību raksturo Klotiņa minētais piemērs par Latvijas PSR Valsts akadēmiskā operas un baleta teātra dubulto ideoloģisko pakļautību Komunistiskās partijas vadības nostādņēm gan Maskavā, gan Rīgā, kam pievienojās finansiālās atkarība no Latvijas PSR budžeta līdzekļu sadalījuma (361. lpp.). Institucionālajā līmenī gan 1953. gads iezīmēja it kā jauna perioda sākumu, kad PSRS mērogā un arī katrā savienotajā republikā tika izveidota

Kultūras ministrija, taču šis pavērsiens bija tikai loģisks Komunistiskās partijas īstenotās politikas rezultāts.¹⁴ Latvijas PSR vēstures kontekstā viens no spilgtākajiem un arī paradoksālākajiem staļinisma kultūras politikas “ilgtspējas” piemēriem, ko detalizēti aplūkojis Klotiņš, ir latviešu Dziesmu svētku tradīcijas atjaunošana un papildināšana ar deju svētkiem 1948. gadā (447.–462. lpp.), kas ar sistemātisku valsts atbalstu un arīdzan kontroli turpinājās visā padomju okupācijas laikā, pamazām iegūstot nacionālās pretestības simbola nozīmi.

Kultūras politikas joma, neraugoties uz tās formalizācijas pakāpi un visai plašo kontroles paņēmieni klāstu, sākot ar finansiāliem un beidzot ar represīviem instrumentiem, Padomju Savienības Komunistiskās partijas ideologiem tomēr sagādāja zināmas galvas sāpes. Tas var šķist pārsteidzoši, taču ārkārtīgi centralizētajā staļinisma varas sistēmā kultūras politikas konceptuālie pamati nebija skaidri un nepārprotami definēti, pie šī uzdevuma PSKP atgriezās 50. gadu otrajā pusē, kad pašu aizsāktās liberalizācijas tendences šķita apdraudam padomju režīma pastāvēšanu.¹⁵ Situāciju 40. gadu beigās, kad kultūras un mākslas dzīvē viena partijas aizsāktā “ideoloģiskās tīrīšanas” kampaņa sekoja otrai, Klotiņš apskata tuvplānā, raksturojot to īsi un trāpīgi: “Ar ikvienu jaunu [Komunistiskās partijas] lēmumu jaunas grimases rādīja arī sakrāmētālā sociālistiskā reālisma vaigs.” (554. lpp.)

Klotiņa grāmata aktualizē jau agrāk historiogrāfijā izvirzīto jautājumu par kolaborāciju ar padomju režīmu, kas tieši staļinisma periodā izpaudās visasāk. Autors šai problēmai pievērsies ne mazāk kā padomju ideoloģiskās kontroles mehānisma izpētei kultūras politikā. Atgādinājums par kolaborāciju liek pārvērtēt sociālajā atmiņā jau izveidojušos uztveres stereotipus, kas ērti skaidro Latvijas un specifiski latviešu sabiedrības attiecības ar padomju režīmu, izmantojot tikai upura diskursu un ignorējot sadarbības motivācijas izvērtējumu. Staļinisma represijas pret Latvijas sabiedrību skāra arī mūzikas dzīvi, tieši tāpat kā cenzūras ierobežojumi un kārdinājumi, kas saistījās ar kolaborācijas piedāvājumu nepagāja garām nevienai no intelektuālās darbības jomām. Piekritot Klotiņa atziņai, ka nav iespējams “definitīvi noteikt”, kad laikabiedru sadarbība, kas vienmēr demonstrēja lojalitāti varai, notika latviešu kultūras saglabāšanas vārdā un kad tās pamatā bija personiskās drošības vai karjeras apsvērumi (280. lpp.), jāpiebilst, ka jautājums nav tikai par kolaborācijas morālo “cenu”, bet arī par tās ietekmi uz nācijas situāciju padomju laikā kopumā.

Līdz ar to šķiet lietderīgi atgriezties pie salīdzinājuma ar Sergeja Kruka pētījumu, kas tiecās dot socioloģisku vispārīnājumu par inteliģences un varas attiecībām Padomju Savienībā, kā piemēru izmantojot mūzikas dzīves sfēru. Noskaidrojot to, kādas bija padomju ideoloģijas prasības, izmantojot muzikālo daiļradi kā padomju cilvēka politiskās audzināšanas instrumentu, arī šajā darbā tika izvirzīts jautājums: kāda bija nozares profesionāļu, plašākā mērogā – arī padomju inteliģences sociāli aktīvās daļas vispār – attieksme pret varas sniegtajiem sadarbības piedāvājumiem un nosacījumiem. Klotiņš, vērtējot 1948. gada sākumā Maskavā un Rīgā pieņemtos lēmumus par mūzikas dzīves organizāciju, ne tikai parāda ideoloģisko kampaņu darbības mehānismu (297. lpp.), bet arī polemizē ar Sergeja

Kruka viedokli par šo lēmumu pamatojumu. Savā pētījumā Kruks ir akcentējis partijas cīņu ar modernisma estētiku mūzikā un it īpaši – ar korupciju un nepotismu mūziķu profesionālās darbības finansējuma sistēmā.¹⁶ Savukārt Klotiņš piedāvā citu interpretāciju, uzsverot, ka padomju skaņražu “greisirdība un materiālo labumu sadale [...] varēja būt tikai Lēmuma tapšanas blakus apstākļi” (299. lpp.), jo Klotiņa skatījumā padomju varas nostājas pamatā bija “mūzikas pielīdzināšana politiskai komunikācijai” (590. lpp.), kas nozīmē to pašu mākslas instrumentalizāciju ideoloģiskā vēstījuma komunicēšanas nolūkā.

Klotiņa grāmata netiecas sniegt plašus vispārinājumus par staļinisma laikmetu Latvijas mūzikas dzīvē, skaidri apzinoties, ka pieejamie vēstures avoti – arhīvu materiāli un lielākoties *post factum* fiksētās laikabiedru atmiņas – liek būt piesardzīgam nevis kādas ideoloģiskās konjunktūras dēļ, bet gan ievērojot zinātnieka ētikas pamatprincipus. Tiesa, atmiņu izmantošana par pētāmo laika posmu var radīt zināmas problēmas, ja gandrīz vienīgā pētniekiem pieejamā memuārliteratūra ir Eduarda Berklava (1914–2004) ļoti subjektīvais skatījums, kas turklāt uzrakstīts teju piecdesmit gadus pēc aktuālajiem notikumiem. Klotiņa pētījuma beigās pievienotajā avotu un bibliogrāfijas sarakstā būtu vēlams sniegt izmantoto arhīvu fondu nosaukumus, ja arī katras preses publikācijas atšifrēšana šeit būtu pārāk ietilpīga. Autors, izmantojot minētos izziņas materiālus, rūpīgi rekonstruējis notikumu gaitu, skaidrojot pavērsienus Latvijas PSR mūzikas dzīvē, ko radīja gan staļinisma laika ideoloģiskās kampaņas, gan dažādi “lokāli” faktori, kas saistīti gan ar pirmskara mūzikas dzīves nacionālo tradīciju adaptāciju (jau minētā Dziesmu svētku atjaunošana, Jāņu svinēšanas iekļaušana padomju svētku diskursā), gan ar konkrētu personu lomu pēckara apstākļos. Grāmatas noslēgumā autors sniedz izsvērtu un argumentētu laikmeta ieguvumu un zaudējumu bilanci, kas ļauj atbildēt uz jautājumu, kāda bija tā dziesma, ko Latvijas mūzikas dzīvē ir atstājis pēckara staļinisma laikmets.

Mārtiņš Mintauris

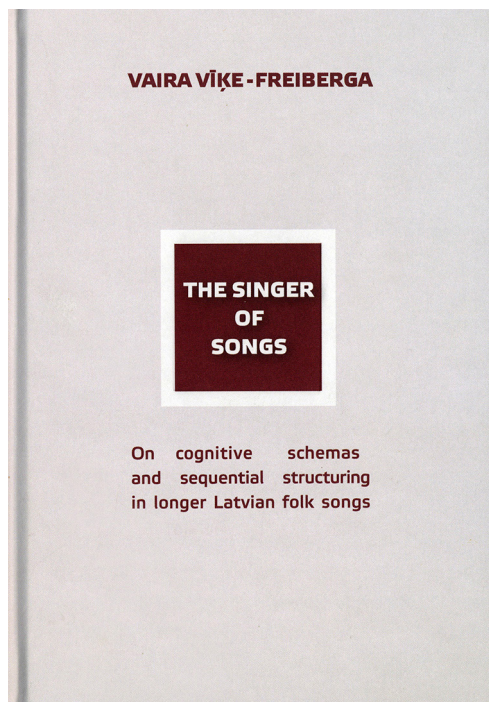
Atsauces

- ¹ Klotiņš A. Republikas tiesiskais statuss un kultūras attīstības jautājumi. *Avots*. 1988. Nr. 8. 50.–51. lpp. Teksta publikāciju sk. arī: Heimane I. (atb. red.). *Radošo savienību plēnums. 1. un 2. jūnijs*. Rīga: Jumava, 2010. 134.–140. lpp.
- ² Klotiņš A. (red.). *Mūzika okupācijā. Latvijas mūzikas dzīve un jaunrade, 1940–1945*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2011.
- ³ Šādu apzīmējumu lieto dokumentu krājuma sastādītāji Andrejs Artizovs un Oļegs Naumovs, sk.: Artizov A., Naumov O. (sost.) *Vlast' i hudozhestvennja inelligencija. Dokumenti CK RKP(b) – VKP(b), VChK – OGPU – NKVD o kul'turnoi politike, 1917–1953*. Moskva: MFD, 1999. S. 535–687.
- ⁴ Sk.: Geyer M., Fitzpatrick Sh. (eds.) *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*. New York: Cambridge University Press, 2009, un sal. ar.: Bleiere D. *Eiropa ārpus Eiropas... Dzīve Latvijas PSR*. Otrais, pārstrādātais izdevums. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2015. 12.–32. lpp.
- ⁵ Rasa I. Pirmie pasākumi kultūrizglītības darba organizēšanā Latvijā okupācijas apstākļos 1945.–1953. gadā. Horsta A. (red.). *Laiks. Kultūra. Izglītība: Raksti*. 1. izd. Rīga: Latvijas Kultūras koledža, 2006. 31.–42. lpp.

- ⁶ Butulis I. Padomju kultūrpolitikas aspekti dažos latviešu padomju preses izdevumos (1945–1949). Ērglis Dz. (sast.) *Totalitārie okupācijas režīmi Latvijā 1940.–1964. gadā*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. 427.–441. lpp.
- ⁷ Štrāle A. Bibliotēkas padomju ideoloģijas gūstā 1944.–1953. gadā. Šķiņķe I. (sast.) *Padomju okupācijas režīms Baltijā 1940.–1959. gadā: Politika un tās sekas*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2003. 319.–330. lpp.
- ⁸ Konstante I. *Staļina garā ēna Latvijas tēlotājā mākslā, 1940–1956*. Rīga: Neputns, 2017.
- ⁹ Ķencis T. *Vācot padomju folkloru*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2019.
- ¹⁰ Kruks S. “Par mūziku skaistu un melodisku!” *Padomju kultūras politika, 1932–1964*. Rīga: Neputns, 2008.
- ¹¹ Sk.: Sokolov K. B. *Hudozhestvennaja kul'tura i vlast' v poststalinskoj Rossii: sojuz i bor'ba (1953–1985 gg.)*. Sankt-Peterburg: Nestor-Istorija, 2007.
- ¹² Bleiere D. Latviešu kultūra abpus dzelzs priekškara: 1945–1990. Konstants Z. (galv. red.). *Doma*. 6. laidziens. Rīga: Latvijas Mākslas muzeju apvienība, 2000. 28.–29. lpp.
- ¹³ Piemēram: Brūmane G. Totalitārisma ikonogrāfija: Latvijas padomju politiskais plakāts, 1945.–1965. gads. Ērglis Dz. (sast.) *Okupācijas režīmi Baltijas valstīs, 1940–1991*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2009. 327.–353. lpp.
- ¹⁴ Hestanov R. Chem sobiralas' upravljat' partija, uchrediv Ministerstvo kul'tury SSSR. *Vremja, vpered! Kul'turnaja politika v SSSR*. Pod. red. I. V. Glushchenko i V. A. Kurenogo. Moskva: Vysshaja shkola ekonomiki, 2013. S. 35–49.
- ¹⁵ Bleiere D. *Latviešu kultūra abpus dzelzs priekškara*. 24. lpp.
- ¹⁶ Kruks S. “Par mūziku skaistu un melodisku!” 21.–25. lpp.

Garos dziesmu strukturēšanas māksla

Viķe-Freiberga Vaira. *The Singer of Songs: On cognitive schemas and sequential structuring in longer Latvian folk songs*. Rīga: Zinātne, 2019.



Akadēmiķes Vairas Viķes-Freibergas tikko iznākušās monogrāfijas virsraksts vien jau liek iesaistīties Eiropas un pasaules kultūras procesu gaitā – grāmatas nosaukums *The Singer of Songs: On cognitive schemas and sequential structuring in longer Latvian folk songs* (“Dziesmu dziedātājs: Par kognitīvām shēmām un secības strukturēšanu latviešu garajās tautasdziesmās”) raisa asociācijas ar pagājušā gadsimta 60. gadu ievērojamākā episko dziesmu dziedāšanas tradīciju pētnieka Alberta B. Lorda grāmatas nosaukumu *The Singer of Tales* (“Episko dziesmu dziedātājs”). Saistījums izpaužas gan tajā apstākļi, ka savai monogrāfijai Vaira Viķe-Freiberga izvēlējusies mazāk pētītu latviešu tautasdziesmu novadu – tā sauktās garās dziesmas, t. i., tekstus, kas sastāv no 10 līdz 100 (un vairāk) rindām, gan tur, ka autore pēti garo

tautasdziesmu tekstveides procesu, meklējot dziesmu tekstu kompozīcijas elementu jēdzieniskās saites.

Monogrāfija satur teorētisku ievadu, kur raksturota mutvārdu tradīcijas pētīšanas vēsture un citu pētnieku izstrādātie pētīšanas principi, un sešas nodaļas, kurās autore detalizēti analizējusi gan satura ziņā ciešāk saistītas tekstu kopas, gan tekstu kopas, kur iekšējās saturiskās saites ir vaļīgas, gan viena teicēja dainu virknējumā saskatāmo dziļo jēdzienisko pamatu, gan lielākas tematiskās dziesmu kopas kā daudzu teicēju devumu.

Monogrāfija turpina autores 80. gados sāktos pētījumus tautasdziesmu leksisko un sintaktisko savienojumu jomā, izmantojot mutvārdu folkloras pētniecībā aktīvi lietotās formulu teorijas, arī ģeneratīvās gramatikas un atmiņas pētniecības atziņas dainu pētniecībā un tādējādi ievadot dainu tekstoloģijas pētīšanā jaunas idejas un tām atbilstošu terminoloģiju – matrice, klusters, modulis, epizode.

Monogrāfijā risināti garo dziesmu strofu un pantu strukturēšanas un sižeta vadlīniju izveides teorētiskie un metodoloģiskie principi, lai dotu atbildi uz jautājumu, kas ir tas ģenerējošais spēks, kas palīdz dziedātājam izcelt no atmiņas strofu pēc strofas un veidot tematiski un semantiski sakarīgu tekstu, tikai ar nelielām fonētiskām, morfoloģiskām vai sintaktiskām izmaiņām dziedot to atkal un atkal.

Autore izcēlusi vienu no garo tautasdziesmu būtiskajām īpatnībām, proti, atsevišķi šo dziesmu panti spēj funkcionēt arī kā patstāvīgas četrindes, kas vai nu sakrīt ar pamattekstu, vai nedaudz no tā atšķiras. Analīzei izvēlētie teksti ar stāstījuma struktūru ņemti galvenokārt no diviem avotiem: Emila Melngaiļa "Latviešu mūzikas folkloras materiāliem" un Krišjāņa Barona "Latvju dainām".

Pirmajā nodaļā "Bajāra skaistās meitas" padziļinātā skatījumā analizēta tematiski vienota Kurzemes dziesmu kopa par "bajāra meitām" – 13 garo dziesmu pieraksti (garākais pieraksts 30 rindas), ieviešot vairāku sižetiski saistītu strofu kopas (parasti 2 līdz 3 strofas) terminu *modulis*, kamēr teksta ievads, pamats un nobeigums iedalīts trīs *epizodēs*. Struktūras elementi izsecināti, pētot atšķirības šo 13 dziesmu tekstveidē. Lasītāji jaunas ierosmes un papildmateriālu var atrast akadēmiskā izdevuma "Latviešu tautasdziesmas" 10. sējuma – LTdz 41888 dziesmā ar 8 versijām, 17 pierakstiem.

Otrajā nodaļā "Nedēļas dienas" skatīti galvenokārt Latgalē dziedātās garās dziesmas "Pyr mudīne, ūtardīne" 16 versijās redzami variēšanās paņēmieni tad, ja tekstā dota organizējošā ass – nedēļas dienu secīgie nosaukumi. Te autore atklāj iekšējos teksta hierarhiju līmeņus, rāda *klastera* dziļās struktūras ietekmi virsējās struktūras variantu izveidē. Jāatzīmē, ka bagātīgs papildmateriāls atrodams akadēmiskā izdevuma "Latviešu tautasdziesmas" 11. sējumā – 12 dziesmās LTdz 44547–LTdz44 558 ar 90 versijām.

Trešajā nodaļā "Dzintarzemes dzintara meitas" analizēta 20 Kurzemes daktilisko dziesmu kopa (garākais teksts 20 rindas), kuru saturs saistīts ar mītisko ģeogrāfisko objektu "Dzintara zeme". Šīs kopas tekstu iekšējās saites ir ļoti vaļīgas, te autore demonstrē dziedātāju iespējas savietot strofu un moduļu minimumu, liekot klausītājiem aizpildīt "tukšumus" ar savām tradīcijas zināšanām. Akadēmiskā izdevuma "Latviešu tautasdziesmas" 10. sējumā saturiski tuvie teksti ir LTdz 41930 dziesma 16 versijās un LTdz 41931 dziesma divos pierakstos.

Ceturtajā nodaļā "Slikt vai peldēt", izmantojot kā pamattekstu Emiļa Melngaiļa 1. sējuma dziesmas "Upītē olu metu" vienu pierakstu (18 strofas) un analizējot asociatīvo strukturēšanas veidu, parādīta tā iespēju bagātība, kuru teicējs var izmantot, dziedāšanas procesā veidojot savu strofu un četrriņžu virkni – izmantojot līdzības un kontrasta metodi. Asociatīvi savirknētie posmi atrodami gan citās četrindēs, gan citu garo dziesmu struktūrās. Četrindes, kas satur šā tipa strofas, arī akadēmiskajā izdevumā ir izklaidētas vairākos tematiskajos kompleksos – tās atrodamas gan 9. sējumā puīšu un meitu dziesmās – LTdz 38141, LTdz 39568, gan 10. sējuma precību dziesmās LTdz 43786–LTdz 43788, gan starp topošā 12. sējuma materiāliem.

Piektajā nodaļā "Precību partnera meklējumi" analizēti ar precību norisi saistītie teksti, skarot gan puīšu, gan meitu domas un izjūtas. Puisim precību norise sākas gan ar

kumeļa kopšanu un sagatavošanu, gan ar neparasta vilcējspēka jūgšanu kamanās: *vēja zirgu, raibu zaķi, kraukli, vāverīti*. Meitai precību norise var būt atkarīga no māršu labvēlības, toties meitai ir tiesības atteikt preciniekam. Šie strofu un moduļu virknējumi dod iespēju atrast atsevišķā tekstā nepateikto, t. i., izveidot “galveno stāstu”, jo dziesmu tekstā savietoto posmu norises var gan laikā, gan telpā būt tālu nobīdītas. Līdzīgus tekstus var meklēt akadēmiskā izdevuma 10. sējumā – LTdz 41893, LTdz 41906, LTdz 42034.

Sestajā nodaļā “Secīgums, saskaņotība un teksta mākslinieciskums” aktualizēti mākslinieciskuma kritēriji, atmiņas iespējas, analizējot divas garās dziesmas, kuras satur atšķirīgus strukturēšanas principus. Atceroties 19. gadsimta centienus atrast garākus episkos dziedājumus, autore analizē vienu no tādiem – LD 13268 ir teicēja Manuļa dziesma (73 rindas), kur dziedātājs savietot visus sev zināmos precību dziesmu motīvus, veidojot “precību stāstu”, neiztiekot arī bez autora iestarpinājumiem un pretrunām. Otra garo dziesmu kopa ir savietota LD 13646 – dziesmu tips ar 31 variantu (garākais pieraksts 130 rindas), kur versijās un variantos ietverts secīgs ligavas zagšanas notikumu izklāsts, uzrādot jau episkā stila elementus. Garo precību dziesmu dzīvīgumu apliecina arī akadēmiskā izdevuma 10. sējumā atrodamie saturiski tuvie 12 dziesmu tipi LTdz 42342–LTdz 42351, īpaši LTdz 42346 dziesma ar 192 rindām.

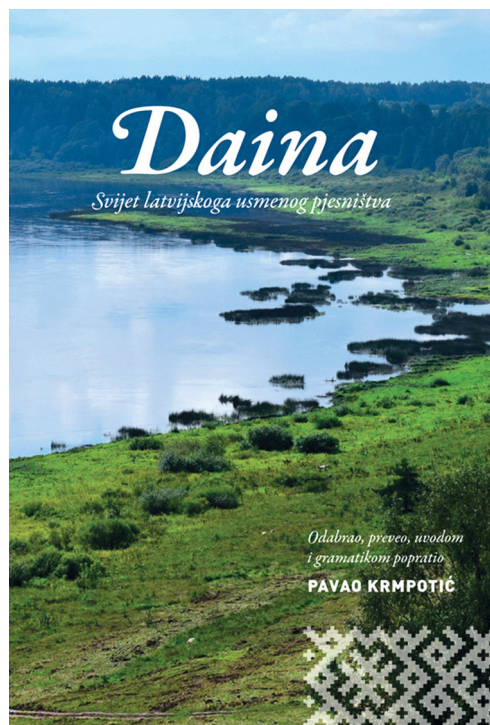
Šā latviešu folkloras pētniecībā tik nozīmīgā darba īsā apskata nobeigumā jāizsaka vēlēšanās pēc iespējas ātrāk to ieraudzīt tulkotu latviešu valodā.

Beatrise Reidzāne

Pirmais latviešu tautasdziesmu izdevums horvātu valodā

Daina. Svijet latvijskoga usmenog pjesništva. Sast., tulk. Pavao Krmpotić.
Zagreb: Ibis grafika, 2019. 364 lpp., il.

Klajā nācis pirmais latviešu tautasdziesmu izdevums horvātu valodā – bilingvālā izlase *Daina. Svijet latvijskoga usmenog pjesništva* (“Daina. Latviešu mutvārdu dzejas pasaule”). Izlasē apkopoti 1150 tautasdziesmu teksti, lielākā daļa no akadēmiskā izdevuma “Latviešu tautasdziesmas”. Grāmatas idejas autors un tautasdziesmu tulkotājs ir horvātu filologs, Zagrebas Universitātes Filozofijas fakultātes Lingvistikas nodaļas mācību spēks Pavao Krmpotićs (*Pavao Krmpotić*), kas baltu filoloģiju apguvis Viļņas un pēc tam Latvijas Universitātē. Šī grāmata, kā autors raksta ievadā, ir rezultāts viņa personīgajai interesei par latviešu valodu, baltu filoloģiju un bagātajām baltu tautu kultūrtradīcijām un reizē pirmais solis horvātu interesentu iepazīstināšanai ar baltu valodu un kultūru tēmām.



Grāmatu veido divas daļas. Pirmajā rodams lietpratīgs dainu tradīcijas apskats lingvistiskajā, kultūrvēstures un literatūrteorijas kontekstā. Tajā gūstama informācija par latviešu valodas izcelsmi un vietu indoeiropiešu valodu saimē, par latviešu rakstniecības vēsturi, kā arī par “Latvju dainām” un tām sekojošajiem latviešu tautasdziesmu izdevumiem, par dainu poētiku un mitoloģiju. Otrajā daļā lasāmi tautasdziesmu tulkojumi, kas sakārtoti tematiskās nodaļās ar skaidrojošiem ievadiem: “Dziesmas par dziedāšanu”, “Tradicionālie darbi”, “Debesu spīdekļi un dabas spēki”, “Augu un dzīvnieku pasaule”, “Gadskārtu cikls”, “Sociālās attiecības”, “Cilvēka dzīves posmi” un “Kāzu cikls”. Nodaļu parīdēs atrodami komentāri par atsevišķu tautasdziesmu vārdu indoeiropiskajām saiknēm. Grāmatu noslēdz rūpīgi izstrādāts latviešu valodas gramatikas pielikums, tulkoto tekstu avotu saraksts, dainu tulkojumu bibliogrāfija, kā arī piemēri dainu leksikas citvalodu paralēlēm.

Ir paveikts apjoma un kvalitātes ziņā apbrīnojams darbs, kas apliecina gan autora ieinteresētību un profesionalitāti, gan mūsu tautasdziesmu nezūdošo vērtību Eiropas kultūrā. Paldies Pavao Krmpotičam!

Grāmata veltīta Latvijas simtgadei, izdota ar Horvātijas Republikas Zinātnes un izglītības ministrijas, Latvijas Rakstnieku savienības un Valsts kultūrkapitāla fonda atbalstu.

Baiba Krogzeme-Mosgorda

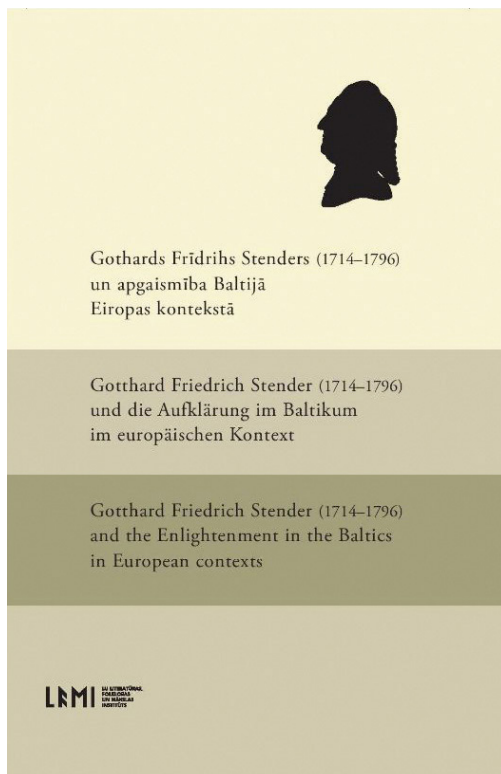
Gothards Frīdrihs Stenders jaunās dimensijās

Grudule Māra (sast.). *Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā.*

Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2018.

Apgaismības laika izcilākā vācu izcelsmes latviešu literāta Gotharda Frīdriha Stendera (*Gotthard Friedrich Stender*) 300 gadu jubilejas (2014. gadā) lielākais zinātniskas ievirzes notikums bija konference, kas bez pašmāju pētniekiem pulcēja krietnu pulciņu vācu, kā arī vairākus kaimiņzemju (lietuviešu, igauņu) un Čehijas, Gruzijas un ASV zinātniekus, apliecinot notikuma “vaininieka” personības vērienu un viņa mantojuma ietilpību, pētniecisko potenciālu. Nu pēc četrus gadus ilga inkubācijas perioda ar Māras Grudules rūpi dienas gaismu ieraudzījis arī konferences rakstu apkopojums grāmatā “Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā” (2018), solīds sējums ar nopietnām 32 autoru publikācijām. Autori pārstāv vai visas suverēnās humanitāro zinātņu nozares, kā arī dažādas paaudzes un pētnieciskos virzienus, kas rezultējies ar metodoloģiski daudzveidīgu, bet kopumā monolītu krājumu. Neraugoties uz autoru daudzskaitlību un metodoloģisko pieeju dažādību, faktos un secinājumos nav pretrunu, to nodrošina pētnieku erudīcija, korektums un rūpīgais redakcionālais darbs.

Pārsteigt zinātnisko sabiedrību ar jauniem faktiem un novatoriskām atziņām par Veco sauktā Stendera sakarā pētniekam ir gana liels izaicinājums, jo Stendera dzīves un daudzpusīgās daiļrades iztirzājumiem dažādas ievirzes publikācijās ir gara vēsture, kas ļauj runāt par viņa pētniecības tradīciju. Vēl Stendera dzīves laikā ziņas par viņu atrodamas Karla Ludviga Teča (*Tetsch*) Kurzemes baznīcas vēsturē *Kurländische Kirchen-Geschichte* (1767), bet atsevišķā grāmatā samērā nesen no dzīves aizgājušā literāta dzīves faktus apkopojis Johans Čarnevskis (*Johann Czarnewsky*) darbā *Stenders Leben* (1805), apliecinot



laikabiedru spēju novērtēt un akceptēt Stendera darbības vērtību un personības vērienu. Kā pirmais latviešu tautības pētnieks Stendera biogrāfijai un darbībai pirmoreiz pievērsās Kārlis Kundziņš plašajā biogrāfiskajā darbā “Vecais Stenders savā dzīvē un darbā” (1879). Nedaudz vēlāk pētnieku lokam piepulcējās Ligoņņu Jēkabs, Kārlis Dzīlleja un Kārlis Egle, analītiskie apcerējumi tika papildināti ar jaunām Stendera tekstu publikācijām. Pēc vairākus gadu desmitus ilguša marksistisko literatūras kritiķu ievadītā noniecinājuma uz vispārējā vācbaltiešu darbinieku veikuma nolieguma fona Stenderu kā latviešu rakstniecībai nozīmīgu autoru sāka ievērot tikai vēlīnajos padomju laikos – 20. gadsimta 70. gados. 20. gadsimta otrās puses stenderiānai raksturīga pievēršanās viņa galveno laicīga satura darbu izdošanai faksimilos. Vispirms pētnieku uzmanību piesaista “Bildu ābice” (1977, izdevumu sagatavo grāmatniecības vēsturnieks Aleksejs Apinis un mākslas zinātnieks Valdis Villerušs), vēlāk tiek sagatavota un zinātniski komentēta “Augstas gudrības grāmata” (1988), bet Stendera 300 gadu jubilejas sakarā tiek sarūpēts trīssējumu ābeču izdevums (“Jauna ABC un lasīšanas mācība”, “Bildu ābice” un apcerējumi par šiem darbiem, 2014). Jubilejas gadā dienas gaismu ieraudzīja arī Zigrīdas Frīdes veiktais “Latviešu gramatikas” (2015) tulkojums latviešu valodā. Tostarp laisti klajā arī vēl daži nozīmīgi pētījumi: Alekseja Apīņa, Oto Čakara un Ināras Klekeres sarūpētais Stendera laicīga satura dzejas tekstu kopums “Dzeja” (2001), kuru papildina zinātniski komentāri un pavadpētījumi, tāpat jāmin dzīvi un daiļradi visaptverošā Frīdes monogrāfija “Latvis Gothards Frīdrihs Stenders” (2003).

Uz tik bagātas pētījumu tradīcijas fona varētu domāt – viss jau pateikts, viss jau aplūkots. Un tomēr katrai zinātnieku paaudzei raksturīgs savs skatījums uz vienu un to pašu parādību, kas paver iespējas svaigi interpretēt jau zināmus faktus un koncentrēt uzmanību uz iepriekšējo pētnieku neievērotām detaļām. Pēc Latvijas valstiskuma atjaunošanas, samazinoties kultūras vēstures pētniecības ideologizācijai, Latvijā vērojama pastiprināta interese par 18. gadsimta vācbaltiešu kultūru. Nav nejaušība, ka Stendera trīssimtās jubilejas laikā viņa darbības pētījumiem piešķirts apgaismības konteksts, kas ļauj padziļināti interpretēt viņa kā latviešu literāta šķietami naivistisko daiļradi, iezīmēt tās vietu un lomu lielajā Eiropas un pasaules literatūras laukā, noteikt citur, īpaši vācu kultūrā, smeltos tiešos un netiešos iedvesmas avotus, kā arī piešķirt konkrētu saturu reliģiski filozofiskajiem darbiem sava laika teorētiskās domas paradigmā. Krājuma sastādītājas Māras Grudules vārdiem runājot, “Stendera personība spilgti atklāj [...], cik mērķtiecīgi, pārvarot valodu un politisko robežu barjeras, cirkulēja informācija un cik liela nozīme bija personībai kā informācijas nesējai un tālākizplatītājai”.¹ Monogrāfija ļauj detalizēti iepazīt informācijas cirkulācijas procesu atklāsmes un analīzes. Tādējādi pētījumi ne vien sniedz konkrētas analīzes par tekstiem, idejām, kopsakarībām, bet arī paver nākotnē iespējamus pētniecības laukus. Tas viss un vēl cits kas atrodams sējuma lappusēs.

Krājuma raksti strukturēti trīs nodaļās. Pirmajā pārsvarā iekļauti ar Stenderu tieši nesaistīti apcerējumi par apgaismības laikmeta personām un parādībām Baltijā. Ietilpīgākā un novitātēm bagātākā šķiet esam vidējā, arī apjomā plašākā nodaļa “Gothards Frīdrihs Stenders: teksti un konteksti”, kurā pārstāvētas trīs literāta darbības jomas: valodniecība

(kopā ar pedagoģiju), literatūra (kopā ar folkloru un mākslu) un teoloģija (kopā ar filozofiju). Šāds strukturējums ir atbalstāms un saprotams, jo loģiski atbilst Stendera darbības tematiskajiem lokiem.

Valodniecībai veltīto rakstu virkni ievada divi vispārinoši apskati: Dītera Kerubima (*Dieter Cherubim*) raksts nosaka Stendera gramatikas un vārdnīcas vietu 18. gadsimta valodniecības pētnieciskajā laukā, savukārt Zigrīda Frīde pievēršas lingvistisko darbu avotiem un lietojumam Latvijas apstākļos. Skrupulozos pētījumos vārdnīcas leksisko potenciālu atklāj Ilga Jansone un Renāte Siliņa-Piņķe rakstā par personvārdiem, salīdzinot vārdnīcā iekļautos personvārdus ar baznīcas reģistros fiksētajiem un salīdzinot ar personvārdu lietojumu citos novados, tikmēr Indra Čekstere pievērsusies latviešiem pagātnē būtiskākā pārtikas produkta – maizes – leksikai, atklājot vārda bagātīgās nianšes izteicienos.

Aksela Oberšelpa (*Axel Oberschelp*) raksts par agrīno Stendera darbavietu – Halles bāreņu iestādi – atklāj piētiskās iestādes lomu izglītības sekularizācijā. Pavels Štolls (*Pavel Štoll*) nav vienīgais no rakstu krājuma autoriem, kas pievēršas Stendera personības un darbu salīdzinājumam ar ievērojamiem sava laika domātājiem, šajā gadījumā ar faktiem un secinājumiem pierādot jau akadēmiķa Jāņa Stradiņa izvirzīto domu par Jana Komenskā (*Jan Komenský*) darbiem kā Stendera ietekmes avotiem. Lidzīgi, runājot par literatūru un folkloras neviennozīmīgo uztveri un nozīmi 18. gadsimta vācu domātāju skatījumā, Beata Paškeviča salīdzina Stendera un Johana Gotfrīda Herdera (*Johann Gottfried von Herder*) atšķirīgās izpratnes un uzskatus par tautasdziesmām, kas raksta autore skatījumā nozīmē garīgās nesatikšanās iemeslu. Savukārt Ina Balode drosmīgi uzņēmusies no jauna pārlūkot iepriekšējo paaudžu pētnieku analizētās ābece un, apkopojot iepriekšējo pētnieku uzskatus, spējusi paplašināt un padziļināt informāciju par Stendera ieguldījumu zemnieku bērnu lasīšanas apmācībā.

Ne mazums jaunu nianšu Stendera daiļrades analizē ienesuši arī literatūras vēsturnieki. Savās publikācijās pārsvarā pašmāju pētnieki padziļināti pievērsušies latvisko tekstu analīzei. No grāmatas optimālas struktūras viedokļa raugoties, šajā nodaļā iederētos arī Edgara Ceskes raksts, kur salīdzināts līdz šim literatūrā neaplūkots Kristofa Hardera brāļa mācītāja Johana Jakoba Hardera (*Johann Jakob Harder*) fabulu manuskripts un tā avoti ar Stendera fabulām. Raksts sabalsojas ar Getingenes Universitātes pētnieces Rutas Florakas (*Ruth Florack*) rakstu par Stendera veiktajiem Kristiāna Firhtegota Gellerta (*Christian Fuchtegott Gellert*) fabulu latviskojumiem, kā arī ar Aijas Taimiņas pētījumu par brāļu Harderu un Stendera interešu vienotību. Minētie pētījumi liek precizēt zinātniskajās publikācijās dažkārt izskanējušo tēzi par fiziski un administratīvi nošķirto Latvijas novadu (Kurzemes un Vidzemes) grāmatniecības savrupību un apliecina gan kultūrtelpu vienojošās saites un kopīgās garīgās intereses, gan komunikācijas esamību starp abu novadu literātiem. Vēl plašākā areālā (starp lielo Vāciju un mazo Latviju) kultūras pārnese pierādīta Paula Daijas pētījumā, kurā parādīts, ka Stendera dzejas pastorālo tēlu prototipi atpazīstami vācu literatūras avotos. Stendera devums grāmatu ilustrēšanā līdz šim analizēts galvenokārt sakarā ar “Bildu ābices” attēliem. Ināra Klekere raksturojusi viņa veikumu ne tikai līdz šim zināmajā līdzdalībā “Kurzemes jaunas un pilnīgas dziesmu grāmatas”

(1754) attēlu tapināšanā, bet arī Geoga Manceļa sprediķu 2. izdevuma (1746) ilustrēšanā. Viņas pētījums ne vien nostiprina un paplašina priekšstatus par Stendera zīmētāja talantu, bet arī veiksmīgi sakausē domu par ilustrāciju ideju un teksta stilistisko vienotību, padziļinot priekšstatus par Stendera simboliskās tēlainības būtību. Savukārt Mara R. Veida emblemātikas praksi Baltijā skata kā Eiropas tradīcijas daļu.

Latviešu zinātniekiem pamatoti orientējoties uz galveno Stendera nopelni – latviešu laicīgās literatūras radīšanu, pabērna lomā līdz šim bija palikusi viņa daiļrades reliģiskā un filozofiskā daļa. Tam nav attaisnojuma kaut vai no lasīšanas socioloģiskā viedokļa, jo līdztekus “Ziņģu lustēm” tieši viņa Bibelstāsti saglabāja popularitāti latviešu sabiedrībā vismaz simt gadus, par ko liecina vairāki “Mazās Bībeles” atkārtoti izdevumi (1854, 1864, 1884). Četri pētnieki (Ulrihs Šēnborns (*Ulrich Schoenborn*), Iveta Leitāne, Valentīna Špune un Hanss-Jirgens Līsebrinks (*Hans-Jürgen Lüsebrink*)), pievēršoties teoloģiskajiem sacerējumiem vācu valodā, definē Stendera piederību neoloģisma virzienam, parāda, ka viņa kristīgie uzskati nav pretrunā ar interesi par zinātnes sasniegumiem. Valentīna Špune 18. gadsimta filozofijas kontekstā aplūko galvenajā Stendera filozofiskajā sacerējumā *Wahrheit der Religion* (“Reliģijas patiesība”) paustās idejas. Kopumā simpātiski, ka reliģiska satura darbu analīzei piešķirta sekulāra ievirze un parādīts Stendera reliģisko uzskatu filozofiskais pamats, kurā balstīti viņa centieni latviešu grāmatniecības jomā.

Grāmatas pirmā nodaļa par apgaismības parādībām Latvijā un Eiropā veido monogrāfijas fonu, bet pēdējā ietvertie raksti par Stendera ideju recepciju loģiski noslēdz to. Tiesa, īsti tematam atbilst tikai divi raksti, jo Jorks Gotarts Mikss (*York-Gothart Mix*) turpina iztīrīt Herdera un Stendera uzskatu atšķirības, bet Anita Helviga, izsekojot vārda “ziņģe” vēsturiskajai semantikai, lielā mērā turpina literatūras tēmu. Stendera ideju ietekmi uz latviešu literatūras attīstību gudri iztīrīja Aiga Šemeta un Benedikts Kalnačs. Aizverot grāmatas vāku, ir gana daudz pārdomu, ierosmju tālākiem pētījumiem, un laikam jau pārdomu esamība un vēlme redzēt grāmatai turpinājumu liecina par tās vērtību. To apliecina arī Kalnačs: “Aplūkojot Stendera darbus un to recepciju mūsdienu perspektīvā, secināms, ka viņa ietekme ir milzīga un tā vēl joprojām nav līdz galam novērtēta adekvātos terminos un mērogos.”²

Respektējot Stendera piederību divu valodu un tautu videi, kā arī pētītāju piederību kādai no abām nācijām, monogrāfija veidota kā divvalodu izdevums (latviešu un vācu, anglosakšu kultūrai vien paiets pretī ar kopsavilkumu grāmatas beigās). Loģiski un sakarīgi sabalansētas valodas personu un vietvārdu rādītājā, par pamatu izvēloties īpašvārda oriģinālformu, bet latvisko sniedzot aiz tās. Literatūras un avotu rādītājs liecina, ka pētnieki galvenokārt balstījušies vācu un latviešu avotos, literatūra krievu, angļu, franču un citās valodās izmantota nedaudz.

Grāmatas titullapā un priekšvārdā krājums nodēvēts par kolektīvo monogrāfiju. Žanra apzīmējums izraisa nelielas iebildes un pārdomas, ka precīzāk būtu to dēvēt par konferences rakstu krājumu, jo monogrāfijas tematam vajadzētu būt kompaktākam. Pēc formāliem kritērijiem krājums gan atbilst kolektīvas monogrāfijas definīcijai, kas par kolektīvo monogrāfiju traktē vienai zinātniskai tēmai veltītu rakstu kopu.³ Šķiet, ka izdevums

iegūtu, ja temats būtu sašaurināts, koncentrēts uz pašu Stenderu, viņa laika raksturojums ierobežots vienā pārskatā, nevis izvērsts plašumā, ietverot dažādas ar Stenderu nesaistītas apgaismes laika parādības un personas, kas kopumā aizņem aptuveni trešo daļu no krājuma apjoma un kas lielākoties sakoncentrēts grāmatas pirmajā nodaļā “Baltijas apgaismība un tās eiropēiskie konteksti”. Par nebūtisku trūkumu uzskatāma arī līdz galam neizlīdzsvarota struktūra, vairāki robežsacerējumi varētu atrasties citās nodaļās. Sējuma saturiskā daudzslāņainība dāvā iespēju pie tā pakavēties atkārtoti, gan lasot grāmatu no vāka līdz vākam, gan atgriežoties pie atsevišķiem rakstiem. Saprotamā un vieglā zinātniskā valodā uzrakstīta, tas nodrošina iespēju gūt plašu priekšstatu par 18. gadsimta kultūrainu ne vien zinātniskajai sabiedrībai, bet katram cilvēkam.

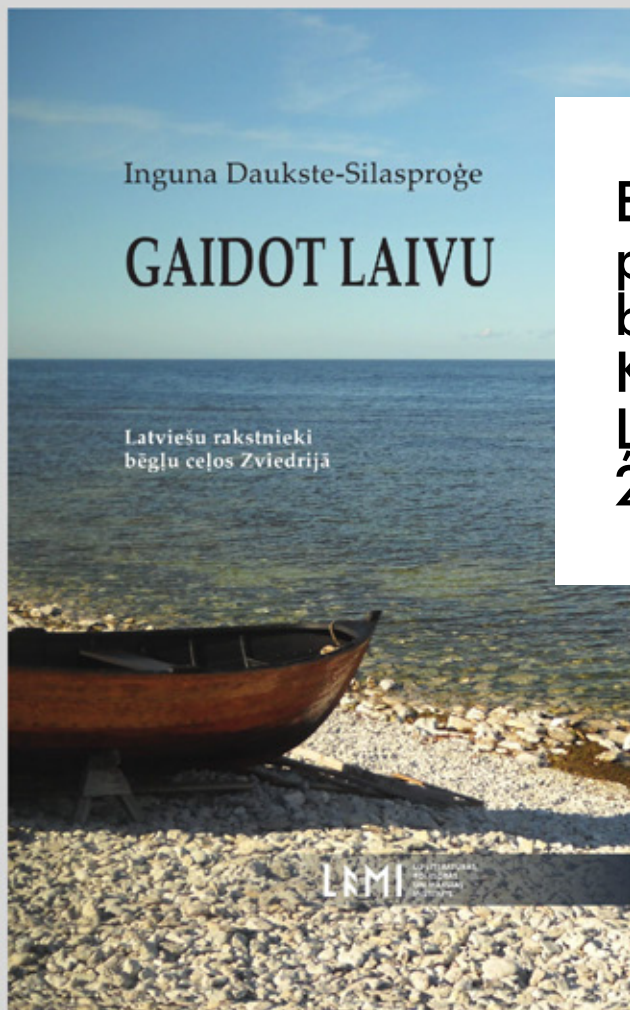
Vai viss par Stenderu nu pateikts? Apgaismības laikmeta aina ievērojami bagātināta, godam reprezentēts izcilā un rosīgā literāta darbības vēriens un daudzpusība, atklāti latviešu tekstu radīšanas motīvi un nosacījumi. Monogrāfijā tikai pastarpināti un garāmējot skarti viņa biogrāfijas fakti un dati, neskarot arī psiholoģisko personības portretu, acīmredzot pētnieki nav uzgājuši jaunus dokumentus vai citus impulsus to izgaismošanai. Krājumā personība atklājas caur darbiem, jo “Koka gods pie augļiem pazīstams, / Un pie darbiem cilvēks noskatams”.⁴

Lilija Limane

Atsauces

- ¹ Grudule M. Ievads un kopsavilkums. Grudule M. (sast.) *Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā*. Rīga: Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2018. 12. lpp.
- ² Kalnačs B. Gotharda Frīdriha Stendera literāro tradīciju ietekmes 19. gadsimta latviešu rakstniecībā. Grudule M. (sast.) *Gothards Frīdrihs Stenders (1714–1796) un apgaismība Baltijā Eiropas kontekstā*. 474. lpp.
- ³ Budule M. Zinātnisko publikāciju klasifikācija. https://www.lzp.gov.lv/images/stories/Projekti/IZM%20seminars_8012013.pdf (skatīts 2019.08.08.)
- ⁴ Stenders G. F. *Bildu ābice*. Rīga: Liesma, 1977. 3. lpp.

Latvijas Universitātes
Literatūras, folkloras un mākslas institūta apgāds
piedāvā



Egona Līva
piemiņas
balva
KRASTA
ĻAUDIS
2019

Meklējiet

- ✦ Rīgā, Mūkusalas ielā 3, Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūtā vai Latvijas Nacionālās bibliotēkas Draugu telpā
- ✦ interneta veikalā www.lgramata.lv
- ✦ grāmatnīcās visā Latvijā
- ✦ ikgadējās grāmatu izstādēs

www.lulfmi.lv/apgads Tālr. 67229017, e-pasts: una.balode@lulfmi.lv

LŅMI

Apritējis gads Latviešu folkloras krātuves Autobiogrāfiju krājumam



Rakstīti dzīvesstāsti, atmiņas, dienasgrāmatas un citi autobiogrāfiski vēstījumi un to elementi Latviešu folkloras krātuvē (LFK) līdz ar folkloras materiāliem ir klātesoši jau kopš tās darbības sākuma. Dace Bula, Sanita Reinsons, Māra Viksna, Toms Ķencis, Elīna Gailīte un citi pētnieki savā zinātniskajā darbā izmantojuši gan folkloristu redzeslokā nonākušo, dažādos laikos rakstīto un arhīvā noglabāto autobiogrāfisko materiālu, gan pašu “noguldītāju” – folkloras vācēju – ekspedīciju dienasgrāmatas. Tomēr lielākoties Latvijā līdz šim rakstītie autobiogrāfiskie vēstījumi humanitāro un sociālo zinātņu pārstāvjiem kalpojuši kā sekundārs un papildinošs izziņas avots, ne galvenais pētniecisko interešu objekts. Ne tikai Latviešu folkloras krātuve, bet arī daudzas citas institūcijas – muzeji, bibliotēkas un novadpētniecības centri visā Latvijā –, kuri glabā nemateriālās kultūras mantojumu, savos krājumos līdzās citiem materiāliem uztur arī cilvēku pašu rakstītos dzīves dokumentētumus, taču liela daļa no tiem nav digitalizēti un līdz ar to nav tik vienkārši pieejami nedz pētniekiem, nedz citiem interesentiem.

Kopš 2018. gada sākuma Sanitas Reinsons vadībā tiek īstenots Latvijas Zinātnes padomes finansētais projekts “Sevis dokumentēšana: inovatīvi modeļi autobiogrāfiskā naratīva interpretācijā un izpratnē”. Tā ietvaros LFK pakāpeniski top atsevišķs Autobiogrāfiju krājums, kurā iekļautas dienasgrāmatas, atmiņas un dzīvesstāsti, ko rakstījuši dažādu paaudžu cilvēki ar atšķirīgu sociālo, kultūras un izglītības līmeni, kā arī citi materiāli, kas sniedz papildinošu informāciju par autoriem un viņu darbiem. Šie pašdokumentētājumi ir vērtīgs avots, kas to izziņātājam atklāj ieskatu pagātnes personīgajā dimensijā un nereti sniedz informāciju par vēstures neoficiālo un subjektīvo pusi, nezināmām kultūras un sociālajām praksēm, ikdienas dzīvi, kā arī ļauj sadzirdēt dažādos laikos marginalizētas vai noklusinātas sabiedrības balsis.

Krājuma tapšana sniegusi iespēju ne vien veidot kopainu par tiem nereti aizmirstībā iegrimušajiem autobiogrāfiskajiem materiāliem, kas jau desmitgadēm ilgi glabājušies LFK, bet arī aicināt sabiedrību, kā arī institūcijas, kas veic kultūras mantojuma saglabāšanu visā Latvijā un ārpus tās robežām, iesaistīties krājuma tapšanā, ļaujot digitāli deponēt vai uzticēt glabāšanai materiālu krājuma veidotājiem. Sadarbība starp materiālu iesniedzējiem un krājuma veidotājiem nodrošina projekta pētnieciskā mērķa īstenošanu, proti, autobiogrāfisko tekstu korpusa radīšanu, kura izpēti, analizējot rakstītos autobiogrāfiskos materiālus gan ar kvalitatīvajām izpētes metodēm, gan digitālo humanitāro zinātņu teksta analīzes pieejām, sniegs ieguldījumu starpdisciplinārā autobiogrāfisko naratīvu pētniecībā.

Kopš krājuma izveidošanas aizritējis gads, kas pavadīts, intensīvi vācot, pētot un popularizējot dzīves pierakstīšanas tradīcijas Latvijā. Līdz šim digitalizētas vairāk nekā 140 materiālu kolekcijas, krājuma veidošanā iesaistoties aptuveni 90 individuālajiem materiālu iesniedzējiem un 11 institūcijām – galvenokārt bibliotēkām, muzejiem, novadpētniecības centriem un biedrībām. Katra tikšanās reize ar materiālu glabātājiem sniedz ne vien unikālu papildinājumu krājumam, bet ļauj uzzināt plašāku informāciju par materiāla tapšanas apstākļiem un rakstītāja motivāciju. Tā ir vērtīga kontekstuālā informācija, kas palīdz saprast dzīves pierakstīšanas tradīcijas attīstību un funkcionēšanu mūsdienās, kad stabili vietu autokomunikācijā ieņem digitālie mediji.

Cilvēku stāstos autobiogrāfiskie rakstījumi dzīvo gandrīz vai savu “sociālo dzīvi” – tie ir bijuši noderīgi, traucējoši, remdējoši un uzjundījuši sāpes, noteiktos politiskos un sociālos apstākļos pildījuši drauga vai kritiķa lomu, kļuvuši par dzimtas relikviju, kā arī atmiņu rezervuāru. Tāpat cilvēki, stāstot par savām attiecībām ar pašu rakstītajām dienasgrāmatām vai atmiņu vēstījumiem, dalās ar iepriekš reti artikulētu pieredzi par savu patību – mijiedarbi starp cilvēka pagātnes, tagadnes un nākotnes “es”.

Pieklūvi digitālajiem materiāliem nodrošina LFK digitālais arhīvs garamantas.lv. Detalizēta informācija par LFK Autobiogrāfiju krājumu atrodama vietnē autobiografijas.lv.

Elvira Žvarte

Divdesmit ceturtais SIEF kongress Spānijā

No 14. līdz 17. aprīlim Spānijā notika Starptautiskās etnoloģijas un folkloras biedrības (SIEF – *Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore*) rīkotais 14. kongress “Izsekot pārmaiņām: reflektējot par mainīgo pasauli” (*Track changes: Reflecting on a Transforming World*). SIEF kongress norisinās katru otro gadu, pulcējot etnoloģijas, folkloristikas, antropoloģijas, kā arī citu jomu pētniekus, studentus un praktiķus no visas pasaules. Šajā gadā dalībnieki tika aicināti izzināt pārmaiņu procesus mainīgajā pasaulē, pievēršoties gan nelielām pārmaiņām ikdienā, gan globālām izmaiņām, kas veicina progresu un inovācijas, bet tāpat var degradēt un iznīcināt kultūras parādības. Par kongresa norises vietu bija izvēlēta skaistā un senatnīgā Santjago de Kompastela, kur pirms Lieldienām ik dienas notika Klusās nedēļas procesijas, ļaujot kongresa apmeklētājiem gūt krāšņus un unikālus vietējās kultūras iespaidus.

Kongresa plašais dalībnieku skaits pārstāvēja dažādus interešu lokus. Referenti tika aicināti savus priekšlasījumus pieteikt kādai no tematiskajām grupām, kurās risināti jautājumi kā dažādu paaudžu un novecošanas kultūru prakses, pieredzes un to izpausmju atspoguļojums, globālo un lokālo ekonomiku pārmaiņu aspekti, etnogrāfisko prakšu izmantojums virtuālās dzīves izpētē ar digitālo tehnoloģiju palīdzību, vides pārmaiņu ietekme uz procesiem ikdienas dzīvē, kā arī citi temati, kuri saistīti ar kultūras mantojuma izpēti. Līdzās tematiskajiem paneļiem notika plakātu ziņojumi un audiovizuālās prezentācijas, kurās tika demonstrēts daudzveidīgs filmu klāsts, kā arī notika dažādu darba grupu tikšanās.

Konferenci ar plenārlekciju atklāja Barselonas Universitātes sociālās antropoloģijas profesore Susana Narotski (*Susana Narotzky*), un pirmās dienas vakars turpinājās ar neformālo daļu, kurā dalībnieki tika aicināti izgaršot vietējo ražotāju gatavotās veltes, kā arī baudīt dzīvo mūziku un apskatīt Galisijas Kultūras centra jaunuzcelto muzeja ēku.

Otrās kongresa dienas sākumā trīs dažādos laikposmos bija iespēja izvēlēties un piedalīties kādā no vairāk nekā divdesmit paralēlajām sēdēm; katrā no tām bija četri referāti. Dienas otrajā daļā dalībnieki pulcējās plenārlekcijā, kurā ar priekšlasījumu uzstājās Aberdīnas Universitātes sociālās antropoloģijas emeritētais profesors Tims Ingolds (*Tim Ingold*). Prezentācijā tika iztirzāta pagātnes un tagadnes mijiedarbība – kā tagadne atspoguļo pagātnes notikumus tikai daļēji, ko no aizgājušā izvēlamies izcelt un ko apslēpt.

Arī nākamajā dienā referātos analizētās tēmas sniedza plašu ieskatu visdažādākajos tematos. Tāpat notika plenārlekcija, kuru vadīja Helsinku Universitātes profesore Kopēlija Koka (*Coppèlie Coccq*), pievēršoties mūsdienu digitālajai videi. Referātā tika risināti jautājumi par izmaiņām pētniecības disciplīnās un metožu pielietojumā, attīstoties digitālajām tehnoloģijām, kā arī tam, kā mainās pētāmais materiāls un tā pieejamība.

Līdzīgā veidā norisa arī kongresa ceturtnā, noslēdzošā diena. Plenārlekciju vadīja POLIN Polijas ebreju vēstures muzeja galvenā kuratore Barbara Kiršenblate-Gimbleta (*Barbara Kirshenblatt-Gimblett*). Pētniece pievērsās muzeju nozīmei, kā arī to uzdevumu pārnesi mūsdienu mainīgajā pasaulē. Kongresa noslēgumā notika dalībnieku kopējās vakariņas, lai kolēģiem no dažādām valstīm un institūcijām rastos iespēja apmainīties viedokļiem, kuri radušies informācijas un jaunatklājumu pilnajās četrās konferences dienās.

Kongresa laikā nelielā autoru un redaktoru lokā notika arī zinātnisku rakstu krājuma *Visions and Traditions. Knowledge Production and Tradition Archives* (“Vīzijas un tradīcijas. Zināšanu radīšana un tradīciju arhīvi”) atvēršana, tā tapšanā piedalījušās arī LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta vadošās pētnieces Sanita Reinsone un Rita Treija.

LU Literatūras folkloras un mākslas institūts šajā kongresā tika plaši pārstāvēts. Priekšlasījumus sniedza Dace Bula un Ieva Garda-Rozenberga, Jānis Daugavietis, Eva Eglāja-Kristone, Sanita Reinsone, Rita Treija, Aigars Lielbārdis, Digne Ūdre, Elina Gailīte, Elvīra Žvarte un Justīne Jaudzema.

Nākamais SIEF kongress plānots 2021. gadā, un par tā norises vietu izvēlēta Helsinku Universitāte Somijā.

Justīne Jaudzema

Māras Viksnas gadskārtā

Kādā 2019. gada marta dienā Gaismas pils 5. stāvā, cieši cits pie cita spiezdami, pulcējās priecīgi sveicēji ar pavasara puķēm rokās – folkloras pētniecei un ilggadējai Latviešu folkloras krātuves fondu glabātājai *Dr. philol. h. c.* Mārai Viksnai 22. martā apritēja 70. mūža jubileja, savukārt 1. aprīlī – 50 gadi, kopš sāktas darba gaitas krātuvē. Lai arī jubilāre sākotnēji liedzās svinēt, kolēģu pierunāta, viņa bija ar mieru, un svinības izvērtās dzirkstošas kā pati Māra – ar smieklēm, laimes vēlējumiem, draudzīgām sarunām un dziesmām.



Māra Viksna dzimšanas dienas svinībās. *Justīnes Jaudzemas foto*

Par gaviļnieces profesionālajām gaitām jau rakstīts, viņas publicējumu saraksts snieždas vairākos simtos.¹ Māras Viksnas bibliogrāfiju papildina aizvien jauni radoši veikumi. Pēdējos gados iznākuši vairāki nozīmīgi darbi: divas grāmatas sērijā “Novadu folklorā” – “Sveicināti Saldū!” (2010) un “Rucavas garamantas I” (2019) –, sērijas “LFK krājums” pirmais izdevums “No Dainu skapja līdz “Latvju dainām”” (2015), tā apjomīgāko daļu veido “Latvju dainu” līdzstrādnieku rādītājs, kura izstrādei autore veltījusi daudzus gadus. Māra Viksna sagatavojusi nodaļas kolektīvajai zinātniskajai monogrāfijai “Latviešu folkloristika starpkaru periodā” (2014), šis Daces Bulas vadībā tapušais folkloristikas vēstures kopdarbs izdots arī angļu valodā Somijas Zinātņu akadēmijas sērijā *Folklore Fellows' Communications* (2018). Šogad Māras Viksnas pētnieciskā uzmanība bija veltīta Latvijas Universitātes studentu folkloras vākumiem. Kārtu gaida darbs par Ziemeļvidzemes novadpētnieka Jāņa Kučera folkloras materiāliem.

Ne reizi vien šo rindu autore ir mudinājusi jubilāri rakstīt atmiņas, taču gaviļniecei allaž citu darbu pilnas rokas. Mārai Viksnai ir talants aizraujoši rakstīt un tikpat aizraujoši stāstīt – gan par izpētīto, gan par pašas piedzīvoto. Jubilejas reizē piedāvājam fragmentus no kolēģēm stāstītā.²

Dzimšanas diena

Šūpulis man kārts Rīgā, Vīlandes ielā. 21. marta vakarā pulksten desmitos tēvs sāka meklēt ormani, ar ko mamma aizgādāt uz slimnīcu. Tas apmēram ir kādi divi kilometri no Vīlandes ielas līdz Brīvības ielai, toreiz Leņina ielas 1. slimnīcai. Tas ormanis tur negadījās, un tad viņi ir aizskrējuši ar kājām no desmitiem līdz vienpadsmitiem. Un tad, kad es piedzimu, tad teica: “Nu, tā kā 21. marts, bet piecas minūtes pāri divpadsmitiem.” Un tad nu man ir tas divdesmit otrais.

Bērnība ir Rīga un Rembate. Tēvs ļoti uzskatīja, ka jādzīvo ir bērniem laukos.

Folkloras publicējumi mājas bibliotēkā

Kad man bija kādi pieci gadi, tad man tēvs teica: “Tu vari būt vienalga kas, bet tavam darbam ir jābūt saistītam ar kaut ko nacionālu.” Ap kādu 1950. gadu ļoti lēti varēja dabūt vērtīgas grāmatas antikvariātā. Tēva bibliotēka bija gājusi zudumā. Tad taču viņš bija nopircis Milēnbaha-Endzelīna vārdnīcu, “Latvju dainas”, “Latvju tautas dainas”, Pētera Šmita pasakas. Un tās, jāsaka, tad arī bija gandrīz vienīgās grāmatas, un tad man bilžu grāmata bija “Latvju tautas dainas”.

Manās mājās “Latvju tautas dainām” 11. sējums bija pazudis. Tēvs viņu bija iedevis kaimiņam – lai šis nerātmais sējums nebūtu mājās. Un vēlāk vai nu pats tēvs gribēja dabūt atpakaļ viņas, vai arī mēs, bērni... Zinājām, kur tas sējums ir, un gājām pie kaimiņa, teicām: “Nu, atdodiet!” Viņš neatcerējās. Tas bija tāds ļoti ievērojams skroderis. Tā tas palika... Bet tagad jau es esmu apguvusi.

Rīgas Leona Paegles 1. vidusskolā

Māsas abas bija gan ar gada starpību, bet viņas gāja vienā klasē. Un tad, kad es sāku, viņas bija jau 10., 11. klasē. Skatos, ir Aleksandra Kudiņa atmiņas ienākušas Autobiogrāfiju

krājumā.³ Tas bija 1. vidusskolas direktors. Viņš bija vienreizējs cilvēks! Viņš bija tas, kas tajā laikā iebilda pret to, ka veselas klases, kas ir beigušas Rīgā skolu, sūta uz kolhozu, uz laukiem. Viņš pret to iebilda, un tad viņu tūlīt atbrīvoja. Un tad viņš bija Lielvārdes vidusskolā. Un tad mums nāca tāda ļoti komunistiska direktriese Jevgēnija Lauriņa. Viņa arī izturēja līdz pēdējam. Viņa bija tā, kas panāca arī varbūt, ka mums Rubiks pasniedza tajā gadā, kad es beidzu vidusskolu, 1966. gadā, Sarkanā Karoga ordeni – Leona Paegles 1. vidusskolai. Tāpēc, ka tajā gadā 98 % no beidzējiem tika augstskolā. Pēc tam mani bērni dabūja rakstīt uz burtnīcām “Ar Darba Sarkanā Karoga ordeni apbalvotās Rīgas Leona Paegles 1. vidusskolas skolnieks”.

Skola bija ļoti feina. Protams, es biju klases vecākā un pulciņa padomes priekšsēdētāja – es biju baigā aktiviste. Man latviešu valodu mācīja Anna Laure. Tobrīd viņa bija Anna Greitjāne. Ārkārtīgi spoža, spilgta personība! Universitātes pasniedzēja – viņa mācīja metodiku. Un viņa vienmēr ņēma vienu klasi praksē sev, lai šo to izmēģinātu, lai pārbaudītu un savāktu sacerējumus. Tā kā viņas grāmatās ir ļoti bieži gabaliem mani sacerējumi citēti.

Man ir nepabeigta vidējā izglītība. Mēs bijām izmēģinājuma trusīši Hruščova laikā – 1965., 1964. gadā, kad nolēma, ka nav latviešiem jāmācās, viņiem jābeidz tikpat ātri kā krieviem (jo krieviem vienmēr ir bijis [par] vienu klasi mazāk). Un vēl mēs esam tāda ziņa izmēģinājuma trusīši, ka tikko, tikko sākās matemātikas skola. Es iekūlos pilnīgi tā kā circenis pelnos: mums bija matemātikas skola, mums bija analītiskā matemātika, augstākā matemātika, fizikā mēs mācījāmies no Friša,⁴ ko mācās 1. kursā universitātē. Tas viss bija vienas šausmas un briesmas. Es paliku tai skolā Annas Laures dēļ. Viņas iespaidā arī izvēlējās studijas.

Pētera Stučkas Latvijas Valsts universitātē

Pirmajā kursā jau bija jāraksta kursa darbs. Tad mēs visi domājām, ko nu tagad rakstīs. Nu, un bija tēma “Krišjāņa Barona raksti “Latvju dainās””. Tā kā man šīs grāmatas visas bija mājās, es to arī uzrakstīju. Nu, un es no galvas zināju “Latvju dainu” ievadu. Un tad 2. kursā mums tik bija prakse folklorā. Un tad bija tā, ka mēs varējām nokārtot to praksi martā, aprīlī pa vakariem – obligātās 72 stundas pilnīgi līdz minūtēm bija izskaitītas, un mēs varējām strādāt tos darbus pa vēliem vakariem. Antonija Siliņa mūs vadīja, bet Ancelānei bija vairākas lekcijas studentiem. Viņa vienmēr prasīja: kā tas un kā tas? Un pēkšņi viens students, saproti, visu zina! Par folkloristikas vēsturi, par krājumiem. Jāsaka, tā ir tāda laimes spēle, ka, pateicoties savam tēvam, kas bija šīs dainas nopircis, es izdomāju, redz, man mājās šīs grāmatas ir... Es pat nezinu, vai man būtu bijusi cita kāda interese vai kā.

Tad bija tā, ka Kokare bija prasījusi Ancelānei: “Nu, vai tad šajā kursā kāds ir uz folkloru?” Viņa teica: “Viena gan tur ir, jā, viena ir.” Un mani tūlīt uzaicināja ekspedīcijā – tur jau bija tas sākums. [...] Tajā gadā es no universitātes biju vienīgā studente. Ancelāne uzticēja Renātei Tavarei mani ievadīt, jo viņa pati nevarēja. Pirmais gājiens mums bija uz Rāmavu. [...] Rāmavas saimniecības direktors Zeļonka bija sadrukājis un iedevis Renātei

Jāņu dziesmas. Un Renāte bija tik pretimnākoša, ka viņa visas atdeva man, tas ir, 84 dziesmas. Un toreiz bija tā, ka ekspedīcijas laikā jāsavāc, minimums, apmēram 200 folkloras vienību.

Un vēl: man pirmās folkloristiskās gaitas bija kopā ar komponistu Pēteri Plakidi. Mēs satikāmies Torņakalna tirgū, viņš izdzēra kausiņu vīna (vīnu no mucām pildīja glāzēs), es laikam nedzēru, tad mēs iekāpām autobusā un braucām – vai uz Ķekavu, vai uz Rāmavu. Tā ekspedīcija bija pa Rīgas HES vietām – kur tagad būs Daugava, kur būs Rīgas jūra, tur, cik vien var, pa tām mājām. Man, piemēram, bija tāda Nolpes sala, kur vēl bija viena māja. Uz Mārtiņsalas vēl bija teicēji. Protams, tas viss jau tika pierakstīts ar roku. Maģis tolaik mums nemaz nebija. Pirmais maģis mums bija 1972. gadā Ludzā. Tā kā šīs 84 dziesmiņas man bija kā akelai vistai grauds. Ekspedīcijā es tiku uzaicināta tāpēc, ka es biju tā zinošā, kas jau bija lasījusi “Latvju dainas”.

Visi darbi man vienmēr ir bijuši uz pieci. Viens kursa darbs man bija pie Almas Ancelānes – par kāzu tradīcijām dziesmās, kā var pētīt kāzu norisi tieši dziesmu materiālā. Diplomdarbs man ir ““Latvju dainu” verbu semantika”. Es esmu izstrādājusi vārdnīcu ar V, Z, Ž burtiem. Es esmu pēdējā, šī vārdnīca tika gatavota vairākus gadus, Alise Laua, iesaistot studentus, taisīja šo “Latvju dainu” vārdnīcu. Viņai arī bija kurss frazeoloģijā, kur tika izrakstīta frazeoloģija no visa Pētera Šmita pasaku krājuma, tāda kartotēka bija. Viņa to ņēma par pamatu savām frazeoloģijas vārdnīcām.

Latviešu folkloras krātuvē

Mani pēc tās ekspedīcijas tūlīt uzaicināja, un es taču biju tikai kādā trešā kursā. Es oficiāli esmu darbā no 1969. gada 1. aprīļa. Es jau te biju grozījies, es jau biju sakārtojusi “pūru” kāzu dziesmām. Jo prakses darbs katram bija, kāds nu bija. Lielākā daļa mani kursabiedri rakstīja teiku katalogu, bet man krita tautasdziesmu kārtošana. Man iedeva, tā teikt, pilnu kasti pilnīgi nekārtotu jēlmateriālu, kurā bija skaidrs, ka tās ir kāzas, skaidrs, ka tas varētu būt kaut kas ar pūru, un es to kasti pa tām 72 stundām sakārtoju. Tad jau mēs noskatījāmies, kādi tie cilvēki te staigā.

Man sākas tas darbs, un atnāk pirmajā dienā, tas bija tiešām 1. aprīlis, un notiek tur tāds šurumburums tai 15. stāvā.⁵ Ir liels, liels acāliju koks. Es nezinu vispār, kā to Vīlītis [Bendorfs] aizvilka uz mājām, viņam pat kaut kas bija atbraucis pretī. Vili apsveica ar pirmās meitas piedzimšanu.

Mani nosēdināja 6. istabā. Četri cilvēki tur šad tad bija, bet pamatos tur bija tikai trīs: Antonija [Siliņa] bija laikam sākusi no 1949. gada, un Mirdza [Berzinska] no 1950. gada, divas laborantes. Vārds *laborants*, ticat vai neticat, bija lamuvārds. Pret tiem, kas nav zinātniskie līdzstrādnieki un doktori, bija augstprātība. Tad nu ir tā: man vienā pusītē ir Mirdza Berzinska, otrā pusītē ir Ilga Kārkliņa. Es nesaprotu, kā mēs varējām strādāt, jo tur nepārtraukti bija runāšanās, bija dažādu stāstu stāstīšana. Mirdzai nāca tādi kultūrvēsturiski stāsti – diezgan interesanti. Kārkliņa kundze bija savdabīga dāma. Ilgas tēmas bija tikai buržuāziskās Latvijas laika svētki, ģimenes tradīcijas, Ulmaņlaika restorāni.

Diezgan drīz Kokare sāka mani izmēģināt reģistrēšanā. Es drīkstēju ņemt materiālu mājās un reģistrēt. Tā es varēju savienot mācības. Jo es tomēr uz tām mācībām diezgan

gāju. Tad es sāku reģistrēt, un Kokare pārbaudīja, vai es esmu sareģistrējusi pareizi. Es vēl atceros, ka reģistrēju vilcienā. Man bija pedagoģiskās prakses jākārto, un es braucu uz Tukuma skolu darbu strādāt. Man divas prakses, un abas Gunārs Bībers vadīja. Tai pēdējā praksē es saslīmu, un bija tā, ka Bībers vēl brauca un manā vietā novadīja stundu par Upīša “Sūnu ciema zēniem”. Pēc tam man visas citas prakses – muzeja prakse, valodniecības prakse, dialektoloģijas prakse – notika Latviešu folkloras krātuvē.

Pēc tam sākās darbs pie [“Latviešu tautasdziesmu”] rādītāja V₂ sējuma. Es jau rakstīju ceturtajam sējumam, tā kā bija, bija tautasdziesmas: man ir [nodaļas] “Ēšana Jāņos” un “Skarbie ūdeņi”. Sākumā biju laborante, 1971. gadā kā es beidzu, ļoti drīz es biju zinātniskā līdzstrādniece.

To fondu glabāšanu veica Antonija, bet par fondiem atbildēja Ancelāne. Par fondiem Ancelāne atbildēja ļoti ilgi. Dainu skapi mums visiem parādīja Antonija. Kāpēc es šo brīdi atceros? Tāpēc, ka es paklupu pret šampanieša pudelēm. Tikko bija svinēta Jēkabam Vītolīnam ļoti nopietna jubileja, un visas tukšās šampanieša pudeles bija ienestas fondos, noliktas. Ancelāne vienmēr vienu atvilktināti nesa augšā – katru reizi, kad viņai bija ekskursija, kad viņai bija studentu iepazīstināšana. Viņa ļoti izvērsta lekcijas lasīja studentiem – gan par Dainu skapi, gan par fondiem, gan par krātuves vēsturi. Nevienam jau lejā neveda. Fondi jau nebija, ka tur vestu cilvēkus no malas, nekad. Tās telpas! Mums jau bija fondu telpa, norakstu telpa, visas tās greznās telpas, un pamazām, pamazām mums viņas atņēma. Norakstus taisīja, veidojot katalogus.

Kārtīgi rādītāji bija Bērzkalnes laikā. No 1930. gada jau vairs nerakstīja rādītājus, nu, varbūt vienam kaut kam uzrakstīja. Jo vienkārši Straubergs varbūt to jēgu nesaprata un nebija tik daudz to cilvēku, bet rādītāji kādā brīdī pārtrūka pilnīgi. Un tad padomju laikā viens no pirmajiem darbiem bija rādītāju rakstīšana. Bet rādītājus rakstīja tikai dzējai – vai tās bija ziņģes, vai tās bija tautasdziesmas. Taču prozai pilnīgi pazūd. Tāpēc, ka tapa akadēmiskais tautasdziesmu izdevums. Lai tiktu vispār tautasdziesmām klāt, vajadzēja rādītājiem būt. Tie rakstītāji bija ļoti dažādi cilvēki, tur nu var redzēt 50. gadu darbiniekus, gan Ambainim tas krita, gan varbūt Kārlim Arājam mazliet tas krita. Un tad vēl katrs pierakstīja pie tā rādītāja: ir izlasītas tik un tik dziesmas. Ne jau visu masveidīgi. Es domāju, ka tas bija izlasēm – trīs sējumiem.⁶

Es biju tā, kas Ancelānei pienesa materiālus ekskursijām. Tad, kad viņai vairs nebija spēka vai laika, tad viņa lūdza: “Dari to!” Bija jau tie skolēni ļoti daudzi un bieži nāca. Nevienš cits to nedarīja kā tikai Ancelāne un pēc tam es. Ekskursiju struktūra ir mantota, bet vienmēr jau pieskaņo vietu un vietējo materiālu. Vēl ir mani jociņi, pašas izdomātie. Es varu nakts vidū, jebkurā brīdī. Jāsaka, Ancelānes stāsta uzbūve jau bija “Latvju dainu” ievads – viņa stāsta studentiem šo ievadu un pa brītiņam pajautā, ka nu kāds varētu kaut ko zināt.

Vienlaicīgi es sāku arī praksi vadīt. 1974. gadā es jau biju riktīgā prakses vadīšanā. Bija Liepāja – vairākus gadus es braucu pārbaudīt studentus uz vietas

Es domāju: kā Dainu skapis palika par simbolu, fetišu? Pirms gadiem piecdesmit tas noteikti nebija. Tas varēja sākties ar 1985. gadu, kad atļāva svinēt Barona jubileju, kad

vispār saprata, kas ir Krišjānis Barons. Tas 1985. gads bija tāds spēriens – visi rakstīja! Un, man liekas, ar šo gadu man tā tēma arī nostiprinājās, ka jāpēta šie “Latvju dainu” līdzstrādnieki.

Interviju sagatavojusi Rita Treija

Atsauces

- ¹ Sk. Rudzītis J. Folklorā – dzīves aicinājums. *Letonica*. 1999. Nr. 1 (3). 164.–165. lpp.; Treija R. Mārai Viksnai dubulta jubileja. *Letonica*. 2009. Nr. 19. 277.–291. lpp.
- ² 2019. gadā Rita Treija un Digne Ūdre aizsākušas sarunu ciklu, intervējot pieredzē bagātākos LU LFMI Latviešu folkloras krātuves darbiniekus. Intervija ar Māru Viksnu norisa 28. maijā Latvijas Nacionālās bibliotēkas ēkā, ieskaņojums un tā apraksts glabāsies LFK [2175].
- ³ LU LFMI Latviešu folkloras krātuves Autobiogrāfiju krājums.
- ⁴ Frišs S., Timoreva A. *Vispārīgās fizikas kurss*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1957–1959. 1.–3. sēj.
- ⁵ Latvijas Zinātņu akadēmijas ēkā (Rīgā, Akadēmijas laukumā 1).
- ⁶ *Latviešu tautasdziesmas: Izlase*. Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1955–1957. 1.–3. sēj.

Autori

- Ančevska, Ieva** – *Dr. philol.*, folkloriste, etnoloģe. Liepājas Universitātes Kurzemes Humanitārais institūts
ieva.ancevska1@gmail.com
- Jaudzema, Justīne** – *Mg. art.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras folkloras un mākslas institūts
justine.jaudzema@lulfmi.lv
- Juško-Štekele, Angelika** – *Dr. philol.*, folkloriste. Rēzeknes Tehnoloģiju akadēmija
Angelika.Jusko-Stekele@rta.lv
- Kaprāns, Mārtiņš** – *Dr. sc. comm.*, pētnieks. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts
martins.kaprans@lu.lv
- Karlsona, Anete** – *Dr. hist.*, etnoloģe. Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūts
anete.karlsona@gmail.com
- Krogzeme-Mosgorda, Baiba** – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
baiba.krogzeme@lulfmi.lv
- Kencis, Toms** – *Dr. phil.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
toms.kencis@lulfmi.lv
- Laime, Sandis** – *Dr. philol.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
sandis.laime@lulfmi.lv
- Limane, Lilija** – *Mg. sc. soc.*, grāmatniecības vēsturniece. Latvijas Nacionālās bibliotēkas Letonikas un Baltijas centrs
lilija.limane@lnb.lv
- Lipša, Ineta** – *Dr. hist.*, vēsturniece. Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūts
ineta.lipsa@lu.lv
- Mintaurs, Mārtiņš** – *Dr. hist.*, vēsturnieks. Latvijas Nacionālā bibliotēka; Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte
Martins.Mintaurs@lnb.lv; martins.mintaurs@lu.lv
- Ozoliņš, Gatis** – *Dr. philol.*, folklorists. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts; Daugavpils Universitāte
gatis.ozolins@lulfmi.lv

Pigozne, Ieva – *Dr. art.*, kultūrvēsturniece, apģērba vēstures pētniece. Latvijas Universitātes Latvijas vēstures institūts
pigozne@inbox.lv

Reidzāne, Beatrise – *Dr. habil. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
beatrise.reidzane@lulfmi.lv

Treija, Rita – *Dr. philol.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
rita.treija@lulfmi.lv

Ūdre, Digne – Tartu Universitāte, Igaunu un salīdzinošās folkloristikas katedra, doktorantūras studente. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
digne.udre@lulfmi.lv

Vīksna, Māra – *Dr. philol. h. c.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
mara.viksna@lulfmi.lv

Zanders, Viesturs – *Dr. philol.*, grāmatniecības vēsturnieks. Latvijas Nacionālā bibliotēka; Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultāte
viesturs.zanders@lnb.lv

Žvarte, Elvira – *Mg. sc. soc.*, folkloriste. Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts
elvira.zvarte@lulfmi.lv

Authors

- [Ančevska, Ieva](#) – *Dr. philol.*, folklorist, ethnologist. Kurzeme Institute of Humanities, the University of Liepāja
ieva.ancevska1@gmail.com
- Jaudzema, Justīne – *MA*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
justine.jaudzema@lulfmi.lv
- [Juško-Štekele, Angelika](#) – *Dr. philol.*, folklorist. Rēzekne Academy of Technologies
Angelika.Jusko-Stekele@rta.lv
- [Kaprāns, Mārtiņš](#) – *Dr. sc. comm.*, researcher. The Institute of Philosophy and Sociology, the University of Latvia
martins.kaprans@lu.lv
- [Karlsona, Anete](#) – *Dr. hist.*, ethnologist. The Institute of Latvian History, the University of Latvia
anete.karlsona@gmail.com
- [Krogzeme-Mosgorda, Baiba](#) – *Dr. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
baiba.krogzeme@lulfmi.lv
- [Kencis, Toms](#) – *PhD*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
toms.kencis@lulfmi.lv
- [Laime, Sandis](#) – *PhD*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
sandis.laime@lulfmi.lv
- [Limane, Lilija](#) – *Mg. sc. soc.*, book historian. Letonica and Baltic Centre, the National Library of Latvia
lilija.limane@lnb.lv
- [Lipša, Ineta](#) – *PhD*, historian. The Institute of Latvian History, the University of Latvia
ineta.lipsa@lu.lv
- [Mintaurs, Mārtiņš](#) – *PhD*, historian. The National Library of Latvia; the University of Latvia, the Faculty of History and Philosophy
Martins.Mintaurs@lnb.lv; martins.mintaurs@lu.lv
- [Ozoliņš, Gatis](#) – *PhD*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia; the University of Daugavpils
gatis.ozolins@lulfmi.lv

Pigozne, Ieva – *Dr. art.*, culture historian, dress historian. The Institute of Latvian History, the University of Latvia
pigozne@inbox.lv

Reidzāne, Beatrise – *Dr. habil. philol.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
beatrise.reidzane@lulfmi.lv

Trejja, Rita – *PhD*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
rita.trejja@lulfmi.lv

Ūdre, Digne – *PhD* student. The University of Tartu, the Department of Estonian and Comparative Folklore; the Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
digne.udre@lulfmi.lv

Vīksna, Māra – *Dr. philol. h. c.* folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of Latvia
mara.viksna@lulfmi.lv

Zanders, Viesturs – *Dr. philol.*, scholar of book history. The National Library of Latvia; the Faculty of Social Sciences, the University of Latvia
viesturs.zanders@lnb.lv

Žvarte, Elvīra – *mg. sc. soc.*, folklorist. The Institute of Literature, Folklore and Art, the University of 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

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