

KULTŪRAS
KRUSTPUNKTI
4. LAIDIENS

KULTŪRAS KRUSTPUNKTI

4. laidiens

LATVIJAS KULTŪRAS AKADĒMIJA

KULTŪRAS KRUSTPUNKTI

Latvijas Kultūras akadēmijas
zinātnisko rakstu krājums

4. laidziens



apqāds
mantoums

RĪGA 2008

UDK 008+304 (082)

Ku 354



Grāmata izdota ar
Valsts Kultūrkapitāla fonda finansiālu atbalstu

Sastādītājs un atbildīgais redaktors: prof., Dr.hist., Dr.hab.art. *Juris Urtāns*

Redakcijas kolēģija: prof. *Hermann Rauhe*,
prof., Dr.hab.art. *Ojārs Spārītis*,
prof., Dr.phil. *Manfred Stassen*,
prof., Ph.D. *Ilga B. Svechs*,
Dr.philol. *Elvira Usačiovaite*,
prof., Dr.hist., Dr.hab.art. *Juris Urtāns*

Redaktori: *Ieva Pīgozne-Brinkmane*,
Marianna Maija Auliciema,
Aleksandrs Gavriļins

Visi raksti šajā krājumā ir recenzēti.

Uz izdevuma vāka Skultes Kursiešu krustakmens.

© Juris Urtāns, sastādītājs
© Latvijas Kultūras akadēmija, 2008

ISBN 978-9984-9907-8-1
ISSN 1691-3019

SATURS

Juris Urtāns	Priekšvārds	8
Sigma Ankrava	Lāčplēsis kā pārejas laika varonis	10
Giedre Barkauskaite	Развитие литовского этнического танца в сценическом и в массовом исполнении	21
Moreno Bonda	Jesuit's Historiography in Early Modern Europe	32
Aleksandrs Ivanovs	Latvijas arheogrāfija un rakstīto vēstures avotu saglabāšanas un popularizēšanas problēmas	42
Otto Ķenga	Krusts un tā simbolika Latvijas teritorijā: starpdisciplinārie aspekti	51
Indra Lucjanova	Nekroelementu izmantojums tautas dziedniecībā un kaitniecībā	57
Rūta Muktupāvela	Latviešu šķiršanas no krūts paražas pēc etnoloģijas, folkloras un strukturālās psiholoģijas datiem	67
Sandris Mūriņš	Maņu hierarhija. Smaržas un oža	80
Ieva Pauloviča	Starpdisciplināritāte mūzikas kultūras pētniecībā	89
Ieva Pigozne-Brinkmane	Senā apģērba raksturojuma meklējumi latviešu folkloras tekstos	102
Ritma Rungule	Piederība pie dzīves vietas kā viens no identitātes aspektiem	117

Henrihs Soms	Albums <i>Terra Mariana</i> – baltiešu dāvana Romas pāvestam 1888.g.: starpdisciplinārs skatījums	125
Anita Stašulāne	Sakrālās telpas fenomenoloģija – Tibeta teosofu skatījumā	136
Bārbala Stroda	Citas Nekuzemes: reliģiskā dimensija fantāzijas žanra literatūrā	146
Reda Šatūniene	“The Message of Protest”: Artistic Expressions of Punk / Hardcore Subculture Ideas	155
Juris Urtāns	Slagūnes Cibēnu senvietas. Aizmirstā meklējumos	169
Elvīra Usačiovaite	The Symbol of the Tree of Life Resulting from the Interface of Eastern and Western Cultures	185
Daina Volkinšteine	Kultūras kā orientieru sistēmas koncepcija interkulturālajās studijās	194
Indre Žakevičiene	Cultural Environment and Ecocritical Point of View	206

AUTORI

Sigma Ankrava	Dr.habil.philol., Latvijas universitāte
Giedre Barkauskaite	Ph.D., Vitauta Dižā universitāte, Kauņa
Moreno Bonda	Mag.hist., Vitauta Dižā universitāte, Kauņa
Aleksandrs Ivanovs	Dr.hist., Daugavpils universitāte
Otto Ķenga	Mag.art., Latvijas Kultūras akadēmija
Indra Lucjanova	B.A., Latvijas Kultūras akadēmija
Rūta Muktupāvela	Dr.art., Latvijas Kultūras akadēmija
Sandris Mūriņš	Mag.soc., Latvijas universitāte
Ieva Pauloviča	Mag.art., Latvijas Kultūras akadēmija
Ieva Pīgozne-Brinkmane	Mag.phil., Latvijas Kultūras akadēmija
Ritma Rungule	Dr.soc., Latvijas Kultūras akadēmija
Henrihs Soms	Dr.hist., Daugavpils universitāte
Anīta Stašulāne	Dr.theol., Daugavpils universitāte
Bārbala Stroda	Mag.phil., Latvijas universitāte
Reda Šatūniene	Mag., Vitauta Dižā universitāte, Kauņa
Juris Urtāns	Dr.hist., Dr.habil.art., Latvijas Kultūras akadēmija
Elvīra Usačiovaite	Dr.philol., Kultūras, filozofijas un mākslas institūts, Viļņa
Daina Volkinšteine	Mag.art., Latvijas Kultūras akadēmija
Indre Žakevičiene	Ph.D., Vitauta Dižā universitāte, Kauņa

PRIEKŠVārds

Zinātnisko rakstu krājuma "Kultūras krustpunkti" IV laidiens ir 2006.gada 1.decembrī Latvijas Kultūras akadēmijā notikušās starptautiskās zinātniskās konferences "Kultūras krustpunkti. Starpdisciplināritāte kultūrvides pētījumos" materiālu krājums. Šajā konferencē starpdisciplināritāte vairāk tika saprasta kā dažādu humanitāro nozaru speciālistu pētījums kultūrvidē, izmantojot citu zinātņu nozaru metodikas, to dotās iespējas un pienesumus. Šādā skatījumā dažādas nozares pārklājās un aptvertais pētījumu lauks bija visai plašs. Dažkārt ar kultūrvidi tika saprasta arī virtuālā kultūrvide, kas tomēr lielākos vilcienos tāpat ir saistīta ar reālo kultūrvidi.

No konferencei pieteiktajiem tika nolasīts 31 referāts. Pieteikto referātu autori kopumā pārstāvēja četras valstis, lai gan visvairāk referāti bija saistīti ar Latviju un Lietuvu. To tematika variēja ļoti plašos diapazonos, sasaistot vai mēģinot savstarpēji sasaistīt kultūras, mākslas, literatūras un mūzikas vēsturi, arheoloģiju un folkloru, filozofiju, reliģiju un tiesību zinātnes, literatūras vēsturi, dažādas socioloģiskās pieejas, ienesot pētījumos arī jaunas metodes kā, piemēram, areālo fiksāciju. Pricēja tas, ka konferencē gandrīz pusi referātu lasīja Latvijas Kultūras akadēmijas pētnieki, pārstāvot gan bakalaurus, gan doktorantus, gan doktorus. No Latvijas augstskolām bija pārstāvētas tās augstskolas, kuru zinātniskajā darbībā lielāks uzsvars ir likts tieši uz pētījumiem humanitātēs.

Ne visi referenti savus referātus sagatavoja publicēšanai, tāpēc šajā laidienā tiek publicēti 19 raksti. Laidienā iekļauts arī lietuviešu etnoloģes E. Usačovaites raksts.

Zinātnisko rakstu krājuma "Kultūras krustpunkti" IV laidiens turpina Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnisko pētījumu publicēšanas tradīciju, dodot iespēju savas atziņas izteikt vairāku paaudžu un virzienu pētniekiem.

Juris Urtāns

SIGMA ANKRAVA

LĀČPLĒSIS KĀ PĀREJAS LAIKA VARONIS

Lāčplēsis ir sinkrēts tēls. Tajā savienojas mīta, viduslaiku feodālās kultūras un romantisma elementi. Lāčplēša izcelsme ir mītiska. Tradicionāli uzskata, ka viņa māte ir lācene, bet bioloģiskais tēvs nav zināms. Tātad, Lāčplēsis pēc izcelšanās ir piederīgs mātes dzimtai. Lielvārdis, tēva dzimtas vērtību pārstāvis, nākamo varoni ir tikai pieņēmis audzināšanā. Andreja Pumpura eposa *Lāčplēsis* II dziedājuma 1. daļā teikts, ka Lielvārdim Lāčplēši kā mazu puisīti atnesis cienijams vecis:

*Cienijams vecis Vaidelots bija,
Un teica atradis dziļajā mežā
Pie kādas lācenes pienīgām krūtīm,
Zīžot šo dīvaino cilvēka bērnu.*

Nav teikts, ka Vaidelots lācenei Lāčplēsi būtu atņēmis vai atvilinājis, vai arī paņēmis pēc tam, kad lāceni nogalinājis. Iespējams, ka lācene bērnu Vaidelotim atdevusi labprāt. Lai arī Lāčplēsis nav minēts kā Lielvārža bioloģisks pēctecis, Lielvārdis viņam lika pie sirds:

*Lielvārdu cilts ir slavena tautā,
Tēvs dēlam [raksta autore izcēlums] sacīja, mācību dodams,
Daudz mūsu priekštēvu varoņi bija,
Nekādi traipekļi nepielip viņiem.
(Pumpurs, II, 1).*

Gluži tāpat neviens no senindiešu eposa *Mahābhāratas* varoņiem Pandaviem nebija bioloģisks pēctecis valdniekam Pandam, bet viņi visi vairoja tā slavu.

Mednieku un augu vācēju sabiedrība nezināja vai ignorēja tēva lomu bērnu radīšanā, bet spējīgu cilvēku adopcija un integrācija notikusi visos

laikos un sabiedrībās. Lāčplēsim, ja neskaita viņa lāča ausis, kas viņam bija jau kopš dzimšanas, nav nekādas citas saiknes ar mātes dzimtu. Nav ziņu, ka mātes radi – lāči vai lāču pielūdzejī – būtu ar viņu kontaktējušies vai piedalījušies viņa audzināšanā un tālākajās gaitās. Vienīgajā reizē, kad Lāčplēsis, jau pieaudzis būdams, satiek lāci, viņš to nogalina. Ņemot vērā varoņa milzīgo spēku, viņš būtu varējis Lielvārdi izglābt padzenot, apvaldot vai nomierinot uzbrūkošo lāci, par kuru viņš, spriežot pēc leģendas, bija daudz stiprāks. Tāpēc ir pamats secināt, ka lāča nāve Lielvārža dzīvības vārdā, bija lieka. Lāča plēšana bija simbolisks žests, kas rādīja, kurā pusē Lāčplēsis nostājies. Nogalinot savu asinsradnieku – iespējams, pats savu brāli – Lāčplēsis sarāva visas saites ar mātes dzimtu. Pasaku versijās par Lāčausi vai Lāču Krišu šāda epizode nav pieminēta.

Asiņu izliešana paša dzimtā bija ar simbolisku nozīmi. Tā iznīcināja iespēju meklēt ceļu atpakaļ. Tā atņēma iespēju tēlot **pazudušo dēlu**, kas pēc ilgstošiem maldiem atgriežas savā **mātes** dzimtā (protams, ne jau **tēva mājās**, kas mednieku un augu vācēju sabiedrībā vēl nebija izgudrotas). Ja Lāčplēša leģendas tapšanas laikā apkārt būtu bijušas tikai matriarhāta tiesību sistēmā dzīvojošas ciltis, tad atnācēju no svešas cilts pieņemtu tikai pēc lielām ceremonijām, kas simbolizētu **piezimšanu** šajā dzimtā. Tad īpašos adopcijas svētkos viņam kailam būtu jāizlien pa kājstarpī kādai vecai sievietei, kas tad skaitītos viņu dzemdējusi, un šajā dzimtā tai būtu viņa mātes loma. Tādā veidā mātes dzimta parasti uzņēma tos individuus, kuru dzimta bija gājusi bojā vai kuri kādas stihiskas nelaiemes rezultātā bija nošķirti no savas mātes dzimtas.

Lai kur arī Lāčplēsis būtu klīdis un lai ko arī būtu darījis, ja vien nebūtu izlējis sava ciltsbrāļa asinis^o vai arī pārkāpis aizliegumu stāties intīmās attiecībās savas dzimtas ietvaros, par ko draudēja nāve vai tūlītēja izraidīšana, savas mātes radu vidū viņš vienmēr būtu savējais. Turpretim saraujot saites ar mātes dzimtu tik radikāli, kā to izdarīja Lāčplēsis, atgriešanās tajā vairs nebija iespējama nekad. Līdzīgu metodi izmantoja arī Absaloms. Vecajā Derībā ir rakstīts par situāciju, kāda izveidojusies tad, kad Absaloms jau atklāti ar ieročiem rokās ir sācis cīņu pret savu tēvu, lai iegūtu valdnieka varu. Otrās Samuēla grāmatas 16. nodaļas 21. pantā lasāms:

Un Ahitofels sacīja Absalomam: "Ieej pie sava tēva blakus sievām, ko viņš te ir atstājis, lai tās apsargātu namu. Tad viss Izraēls skaidri redzēs, ka tu galīgi un neatjaunojami esi sarāvis visas saites ar savu tēvu, bet toties jo drošākas kļūst sirdis un spēcīgākas rokas visiem tiem, kas ir ar tevi."

Un 22. pantā:

Un viņi izplēta Absaloma telti uz jumta un Absaloms iegāja pie sava tēva blakussievām, visam Izraēlim to redzot.

Tātad Absalomam iešana pie tēva sievām bija ar tādu pašu nozīmi kā Lāčplēsim lāča plēšana – tāpēc tas nebija slepens, bet gan publisks un demonstratīvs akts, pēc kura atpakaļceļa uz izlīgšanu praktiski vairs nevarēja būt.

Šāda metode ne reizi vien ir izmantota arī vēlākā sabiedrībā. Tā ne velti 1698.gadā pēc strēļu dumpja Krievijas cars Pēteris I lika, lai ikviens viņa atbalstītājs publiski nocērt galvu kādam no dumpīgajiem strēļiem, jo tad galvas cirtējam vairs nebija atpakaļceļa pie cara pretiniekiem (vispārējo galvu ciršanas situāciju savā gleznā iespaidīgi attēlojis Vasilijs Surikovs). Arī mūsdienās noziedznieku bandās jaunuzņemtajam tiek dots uzdevums kādu nogalināt, jo pēc tam viņam vairs nav tik viegli aiziet no bandas un atgriezties mierīgā dzīvē.

Paliekot mātes dzimtā, Lāčplēsis nevarētu sev radīt lielāku labklājību kā citiem dzimtas locekļiem, jo viss būtu kopīgs. Katrs no dzimtas radiem dalītos ar viņu pēdējā kumosā, un sagaidītu, ka viņš rīkotos tāpat. Mūsu dienās Āfrikas cilšu aristokrāti un Austrālijas aborigēni, kam izdevies iegūt izglītību un nonākt labi atalgotos amatos, var sagaidīt, ka pie viņa mājās ieradīsies un apmetīsies uz pastāvīgu dzīvi daudzas vecenes un slinki brālēni no tuvu radu vidus. Viņam **kā veiksmīgam medniekam** pēc tradīcijas ir jābaro visas ciltsmāsas un ciltsbrāļi. Vai arī viņam ir jāpaziņo par aiziešanu no dzimtas. Bet tas nav izdarāms bez skandāla. Turklāt viņam pašam neattīstītas civilizācijas apstākļos dažkārt ir vajadzīgi uzticami palīgi. Par naudu tādos noalgot nevar, jo daudzās Āfrikas valstīs sabiedrība ir pilnīgi korumpēta, un piekrāpt svešinieku, kas nepieder pie paša dzimtas, nav nekāds pārkāpums, drīzāk jau goda lieta. Turklāt Āfrikas valstsvīrs, ja aiz viņa nestāv spēcīga dzimta, kuras locekļi viņa interešu vārdā ir gatavi uz jebkuru rīcību un gatavi arī paši mirt, ilgi nesaglabās labklājību un savu ietekmi valstī. Tāpēc vienīgā izeja ir visus radus celt ienesīgos amatos.

Lāčplēša mīts, tāpat kā vairums līdz mūsdienām nonākušo mītu, ir daudzslāņains. Tāpēc būtu derīgi to skatīt slāņos, no kuriem ikviens ir radies citā laikmetā tepat uz vietas vai arī ienācis no citurienes. Pats agrinākais Lāčplēsis tiešām varēja būt kāds ļoti stiprs cilvēks no mednieku – lāča pielūdžēju cilts, kas spēja savaldīt satracināto Dievu. Lāci pielūdza vairums

senās Eirāzijas iedzīvotāju. Mūsdienās lāča kults ir saglabājies dažu Sibīrijas ziemeļos dzīvojošu tautu tradīcijās Vēl pirms dažiem gadiem, kad notika Krievijas prezidenta vēlēšanas šo tautu piederīgie neieradās balsot, jo attiecīgajā dienā svinēja Lāča Dienu. Tā kā savu labklājību attiecīgās tautas vairāk saista ar Lielā Lāča labvēlību, nekā ar laicīgo varu, tad priekšroka tika dota senajam rituālam.

Pavasari, kad lāči mostas, visa tauta jeb lāču dzimta tracinā savu Dievu, kas pirms tam ir noķerts. Lācim ap ķepām apsietas stipras saites, lai viņu varētu novaldīt un lai tas nenodarītu pārāk lielu postu, kad pirms nonāvēšanas tiek sakaitināts, lai sakopotu visus savus spēkus. Gulošam lācim spēka nav un no bezspēcīga Dieva tauta spēku dabūt nevar. Pēc divām gavēņa un sēru dienām trešajā, izlūdzoties Dieva piedošanu par savu nežēlīgo izturēšanos un apliecinot, ka cieņa pret viņu nav mazinājusies un pastāvēs arī turpmāk, lāču dzimtas piederīgie sapulcējas un apēd savu Dievu, tā iegūstot viņa spēku un aizsardzību.

Varēja gadīties, ka kādā no tracināšanas reizēm lācis bija pasprucis no saitēm un būtu varējis nodarīt lielu postu saviem kaitinātājiem. Tad iejaucies stiprais un drosmīgais cilvēks, kas palīdzējis lāci savaldīt. Šis konflikts ar dzimtas Dievu un tā atrisinājums palika vienas dzimtas ietvaros, bet nostāsts par šo gadījumu pēc dažām paaudzēm, kad tiešu liecinieku vairs nebija, varēja evolucionēt tā, ka varonis viens pats un kailām rokām pārveicis vai pat pārplēsis lāci. Šo nostāstu varēja pārņemt arī citas dzimtas, kam bija līdzīgs dzīves veids vai pagātnē bija bijuši līdzīgi reliģiskie rituāli. Plēsīga dzīvnieka vai briesmoņa iznīcināšana bija svarīgs **kultūras varoņa** pienākums. Herakla pirmais varoņdarbs bija **nožņaupt**, kas nozīmē uzveikt kailām rokām, Nemejas lauvu. Tāpat bija darijuši arī seno šumeru varonis Gilgamešs un anglosakšu eposa varonis Beovulfs.

Gilgamešs sākotnējā šumeru variantā bijis ļoti stiprs kareivis, vēlāk karavadonis, bet vēl vēlāk, akadiešu variantā – valdnieks, jo simpātiskie varoņi tautas atmiņā paaudzū gaitā aug arvien dzižāki. Lāčplēša leģendā lāča savaldīšana upurēšanas laikā tautas atmiņā gan varēja pārvērsties par lāča pārplēšanu tikai tad, kad lācis šai tautai vairs nebija Dievs. Nopietnu cilvēku cieņu un pielūgsmi attiecībā pret lāci vēlākajos laikos jau uzskatīja par pagātnes palieku vai bērnišķību. Daļā Eiropas tautu vēl joprojām sastopams uzskats par lāci kā laimes un veselības devēju – lāci vadāja pa mājām, lai tas izbaida mošķus, slimības un nesaticību, padara bērnus paklausīgākus, bet to

vairs nepielūdza. Sākotnējai dabas spēku pielūdzeju leģendai laika gaitā virsū uzslāņojās civilizētas sabiedrības sociālo attiecību un kultūras tradīciju elementi. Notika senā Dieva un rituāla galēja profanācija. Anglijā, kur rotaļu lācis ir viena no tradicionālajām bērnu spēlmaņām, līdz pat deviņpadsmitā gadsimta vidum tika praktizēta mūsdienu cilvēkam neiedomājami pretīga izprieca – lāča būrī tika ielaisti vairāki suņi un skatītāji ar sajūsmu vēroja, ka dzīvnieki viens otru saplosa.

Nākamais Lāčplēša leģendas / teikas slānis varēja rasties tad, kad pārsvarā matriarhāta tradīcijā dzīvojošās somugru ciltis sastapās ar baltiem, kuriem jau bija nostiprinājusies tēva dzimta. Balti mūsdienu Baltijas teritorijā bija ieradušies kā lopkopji. Pielāgojoties nomietnieku dzīvesveidam, viņi bija attīstījuši kapļa zemkopību. Viņi prata iegūt un lietot bronzu – kausēt bronzu no ievestām izejvielām un darināt bronzas ieročus, rotaslietas un dažus darba rīkus. Viņu sabiedrībā sāka izvirzīties cilts aristokrāti. Visticamāk, ka šī laikmeta Lāčplēsis ir bijis ļoti izveicīgs konjunktūrists, kas divu dzimtu un vienlaicīgi arī divu sabiedrības organizācijas sistēmu interešu sadursmes laikā, ir pārgājis savas dzimtas kaimiņu vai ienaidnieku pusē un nogalinājis kādu savu radnieku no savas mātes dzimtas, kam lācis ir totēms. Tāpēc iespējams, ka sākotnēji, vismaz no lāča pielūdzeju puses skatoties, sliktākais, ko par kādu cilvēku varētu teikt, būtu nosaukt viņu par *lāčplēsi*. Tas varēja būt apzīmējums cilvēkam, kas atteicies no sava Dieva – lāča vai arī vissmagāk noziedzies pret to, viņu nogalinot. Tas varētu izskaidrot, kāpēc latviešu pasaku variantos, kur lāča plēšana vai citāda galēšana izpaliek, varoni sauc par Lāčausi vai par Lāču Krišu. Taču Lāčplēsis savu smago noziegumu (no mātes dzimtas vērtību sistēmas aspekta) nemaz nenozēlo, jo tiek bagātīgi atalgots un kā pilntiesīgs loceklis uzņemts patriarhālajā baltu sabiedrībā. Acīmredzot viņam bijušas izcilas spējas, citādi jau balti viņu tik vienkārši pretī neņemtu un neveicinātu viņa izvirzīšanos sabiedrībā ar precību palīdzību.

Kļuvis par atkritēju no atpalikušās un nabadzīgās mednieku dzimtas, kurā cēlies pats, Lāčplēsis apprecas ar Laimdotu, kas nāk no tālaika baltu aristokrātijas augstākajām aprindām. No mūslaiku skatījuma šādu savienību varētu dēvēt par aprēķina laulībām, kas varonim ļāva no akmens laikmeta mednieku ģints iekļūt attīstīta bronzas laikmeta patriarhālās dzimtas aristokrātijā. Iespējams, ka šo divu kultūru saskarsmes rezultātā šādu uzņēmīgu pārbēdzēju vai iegātņu pie augstākas kultūras mūsu ēras sākumā varēja būt

diezgan daudz. Tomēr ne jau viņi visi nonāca baltu aristokrātijas vidū. Daudz ticamāk, ka savu mazāk izkopto un jaunajā sabiedrībā mazāk vajadzīgo iemaņu dēļ viņi nonāca pie vienkāršās tautas, pat pie nabadzīgajiem ļaudīm, kam nebija ne lielu tīrumu, ne skaistu lopu. Taču arī tiem parasti bija vismaz nelieli graudu krājumi un piens, tādēļ viņu dzīve bija labāk nodrošināta nekā medniekiem un zvejniekiem, kam bija grūti nodrošināt rezerves nebaltām dienām un bieži nācās cīnīties ar badu. Dabīgi, ka šādos apstākļos mednieku cilšu jauno vīriešu vidū varēja rasties vilinājums kļūt par ekonomiskiem bēgļiem jeb iegātņiem zemkopju cilti. Pie kam šis cilts patriarhālā struktūra ļāva brīvi attīstīties viņu uzņēmībai un citiem talantiem, ko mātes dzimtas tradīcijās dzīvojošā sabiedrība bieži ierobežoja.

Tomēr šāda iekļaušanās jaunajā sabiedrībā nebija viegla. Pastāvēja valodu barjera. Šķīra arī dažādā audzināšana, dzīves veids, vērtību kritēriji un daudz kas cits. Zemi kopt pārnācēji droši vien labi neprata, toties medīt un zvejot prata ļoti labi. Turklāt viņi arī labi zināja, kādus savvaļas augus var vākt, sagatavot, uzglabāt un lietot bada laikā. Šādas zināšanas baltiem, kuri te bija apmetušies salīdzinoši nesen un vēl nebija apguvuši visas vietējās iespējas, varēja būt ļoti noderīgas. Antropologi konstatējuši, ka baltiem sajaucoties ar somugru ciltīm, daudzi latvieši iemantojuši lielus vaigu kaulus, platus augšējos priekšzobus un ieslīpu augšējo plakstiņu kroku. Ģenētikas pētnieki atklājuši, ka latvieši ģenētiski ir daudz līdzīgāki igauņiem, nekā lietuviešiem. Daudziem vismaz viena rokas pirksta daktiloskopisko līniju nospiedumā ir konstatēta *mongoļu saulīte*. Lāčplēša leģenda varēja rasties šādas pārbēgšanas attaisnošanai un poetizēšanai. Matriarhāta sistēmas sievietēm, protams, tikt pie bērna no citas dzimtas vīrieša, ja vien pašas to gribēja, nevarēja būt sarežģīti (Svētā Grāla leģendās tieši šādā veidā tika radītas Grāla sargu nākamās paaudzes), tomēr oficiāli ieprecēties citas tautas patriarhālajā dzimtā varēja būt daudz grūtāk. Tāpēc pilnīgi iespējams, ka Lielvārdis bija Lāčplēša istais tēvs, kurš labprāt uzņēmās sava dēla audzināšanu, bet izvairījās ievest savā cilti bērna māti. Domājams, ka šādu gadījumu pārejas laikā no matriarhāta uz patriarhālo sabiedrību varēja būt daudz. Tipoloģiski līdzīga situācija aprakstīta arī grieķu teikā par Mēdeju un Jasonu.

Tiem vīriešiem, kuri no Lāčplēša mātes dzimtas pārbēga tēva dzimtas sabiedrībā, protams, nācās arī daudz upurēt – atteikties no savas pagātnes un sev mīļiem cilvēkiem. Lāčplēsim nācās vismaz oficiāli atteikties no matriarhāta gudrības turētājas Spīdaldas / Spīdolas, kuras izcelšanos gan Andrejs

Pumpurs, gan vēlāk Rainis saistījuši ar totēmisko čūsku – pasaules radītāju un tās pirmsākumu. Raiņa lugā *Uguns un nakts* pirmajā satikšanās reizē ar Lāčplēsi Spīdola uzsver:

*Tu rupjš kā pelavu maiss,
Bet es, lūk, vijīga un smalka čūskas meita
Ar čūskas zobiem...*

Tas, ka A. Pumpurs ir tēlojis Spīdalu kā Aizkraukļa meitu, neskan pārlicinoši, jo šie abi tēli katrs dzīvo savā dimensijā. To uztvēris un skaisti parādījis Rainis savā lugā. Lugas pirmajā cēlienā Spīdola Aizkrauklim atgādina: “*Es esmu čūsku cilts, to neaizmirsti!*”, kas, protams, nozīmē, ka Aizkrauklis pats **nav** no čūsku cilts. Tātad, vai nu Aizkrauklis bija Spīdolas bioloģiskais tēvs, bet šai radniecībai viņa nepiešķīra īpašu nozīmi, vai arī Aizkrauklis pats piederēja pie cilts, kas formāli bija iekļāvusies baltu patriarhālajā sabiedrībā, bet pa sieviešu līniju vēl piekopa senas matriarhāta tradīcijas. Iespējams, Aizkrauklis pats kādreiz bijis saistīts ar totēmiskā kraukļa kultu. Spīdolas / Spīdolas radu raksti tīti tumsā. Viņas istā radniece ir vecā kūma, kas minēta eposa II dziedājuma 2. nodaļā. Visticamāk, ka raganiskā kūma, kas viņu iesaista raganu rituālos, bija radniece no mātes puses un arī saradojoties ar baltiem viņa nebija pametusi visus mātes dzimtas tikumus.

Latviešu leģendu trešais līmenis rāda Lāčplēsi jau ne agrāk par pirmā gadu tūkstoša vidū mūsu ērā, agrīna feodālisma sabiedrībā, laikā, kad plaši tika lietoti dzelzs darba rīki un ieroči, visticamāk no 9. līdz 12. gadsimtam. Tajā laikā ģimenes sakariem bija ļoti svarīga, pat izšķiroša loma lēmumu pieņemšanā. Patriarhālās dzimtas tradīcijas audzinātā un paklausībā iedresētā Laimdota, kurai pašai nebija nekādas iniciatīvas, Lāčplēsim kā politiskas varas īstenotājam vai pretendentam uz politisku varu, bija daudz ērtāka nekā spontānu impulsu vadītā Spīdola vai viņas draudzenes, kuru rīcība bieži bija neapreķināma un neprognozējama, jo to noteica nevis prāts, bet attiecīgā mirkļa iegribas. Pieradusi meitas gadus naktīs skriet pa gaisu prom no tēva mājām un dancot ar velniem, Spīdola vīra mājās nebūtu daudz mierīgāka. Bet politiskās varas stabilitātei un valdnieka autoritātei attīstītā sabiedrībā nenāk par labu apstākļi, ja valdnieka sieva bieži pazūd no mājām un meklējama svešās gultās.

Tādos apstākļos jautājums par varas pēctecību kļūst sarežģīts. Kuru no savas sievas bērniem valdnieks lai atzīst par troņmantnieku? It īpaši patriarhālā sabiedrībā, kur politiskās varas mantošanas tiesības tika realizētas pa tēva līniju, bet valdnieku sievas parasti pūrā atnesa sev līdzī jaunas teritorijas. Valdnieka titulu, visticamāk, Lāčplēsis ieguva kā Laimdotas vīrs, pirms tam viņu šādi nedēvē nedz A. Pumpurs, nedz Rainis.

Spīdaldas pārvaldītās teritorijas ir visai nenoteiktas un grūti aptveramas – tā ir gan “zemzeme”, gan “ūdeņi”, gan “gaisi”, kurus Lāčplēsim būtu neiespējami nedz aptvert, nedz pārvaldīt. Laimdota savam vīram sniedz reālu politisku varu un pārskatāmas zemes robežas. Arī viņa pati ir viegli prognozējama, tāpēc ērta. Agrīnajā feodālajā sabiedrībā, kuras ietvaros nodevības brālim pret brāli un dēlam pret tēvu bija parastas un jau tā padarīja šo sabiedrību nestabilu, būtu pilnīgi nepieņemami, ka ienākušajam svešiniekam līdzās atrastos kāda politiskā vai sociālās izcelšanās ziņā apšaubāma sieva, kas skaitītos arī viņa oficiālo bērnu un politiskās varas mantinieku māte, kaut gan patiesie bērnu tēvi vispār nebūtu zināmi.

Legendārais **latviešu** Lāčplēsis, ja viņš nāktu no tikai **topošās** patriarhālās dzimtas, visticamāk, būtu dziļi pārliecināts, ka sievietēm gari mati un īss padoms. Visumā latviešiem vēstures gaitā bija saglabājusies cieņa pret sievietēm, jo Māšu kults Latvijas teritorijā pastāvēja ilgi. Tomēr, nostiprinoties patriarhālās sabiedrības kritērijiem, daži par šo cieņu sāka kaunēties. Turpretī, ja Lāčplēsis nāca no Kalevalā apdziedātās Ziemeļzemes somugru Lielās Mātes dzimtas sabiedrības un viņam bija jau kaut kāda dzīves pieredze šajā sabiedrībā – tātad viņš **nevarēja tikt atrauts no tās jau zīdaiņa vecumā** – tad viņam varēja būt ļoti liela cienība pret sieviešu gudrību, kā tas raksturīgs arī senajiem ķeltu varoņiem, kas istenos kara mākslas noslēpumus apguva tieši no sievietēm. Sieviešu sniegtā gudrība un zināšanas pārbēdzējam no mātes dzimtas varēja dot zināmu priekšrocību salīdzinājumā ar tiem baltu labāko dzimtu jauniešiem, kas bija auguši *tikai* tēva dzimtas apstākļos. Šī pieredze par mātes dzimtas dzīves principiem un, ļoti iespējams, daudzu paaudžu laikā krāto mātes dzimtas gudrību zināšana tad arī varēja būt tās lāča ausis, kas Lāčplēsim deva vairāk veiksmes nekā tikai tēva dzimtas apstākļos augušajiem jauniešiem.

Varēja pat gadīties, ka Lāčplēša mātei, kas piederēja pie lāču pielūdzēju cilts, un, visticamāk, bija lībiete, kādu laiku bija bijusi cieša draudzība ar

jauno Lielvārdi, un viņš tiešām bija Lāčplēša bioloģiskais tēvs. Tādā gadījumā Lielvārdim bija iespēja un vēlēšanās, izmantojot savu priviligiēto sociālo stāvokli, parūpēties par Lāčplēša izglītošanu un nākotni, nodrošinot viņam pienācīgu vietu jau dominējošajā patriarhālajā sabiedrībā, kā arī bez iekšējām problēmām pieņemt viņu par savu audžu dēlu.

Mātes dzimtas ierašās dzīvojošās somugru ciltis Latvijas teritorijā ilgi dzīvoja līdzās un juku jukām ar ienākušajiem baltiem – indoeiropiešiem. Somugri palika pie ūdeņiem – jūras, ezeriem, lielajām upēm, bet balti tur, kur bija labas ganības lopiem un piemērota zeme lidumiem. Lībiešu cilts piederīgo lielākā daļa līdz ar dzelzs iegūšanas prasmi bija pārgājuši uz patriarhālajām attiecībām, taču šajā cilti joprojām palika tādas raganu dzimtas, kuru sievietes neprecējās vai kuru vīri drīz nomira, bet izauga un uz vietas palika galvenokārt meitas. Mātes dzimtas pārstāvjiem varēja rasties cerība, ka nogalinot Lielvārdi, kas bija vienīgais Lāčplēša radnieks, kurš ārpus mātes dzimtas to atbalstīja, tiks veicināta viņa atgriešanās pie mātes radiem. Tomēr šo konfliktu atrisināja Lāčplēsis pats, nostājoties tēva dzimtas pusē. Fakts, ka **otrā rītā** vai vismaz diezgan drīz pēc lāča pārplēšanas Lāčplēsis tiek aizsūtīts tālu prom no Lielvārdes ar ieganstu mācīties, lai viņš arī pēc šīs sadursmes nevarētu sastapt savas mātes dzimtas piederīgos, liecina par lielu piesardzību no Lielvārža puses.

Drošākie sauszemes ceļi agrīnā feodālisma laikā bija gar upēm. Tomēr Lāčplēsis mācīties uz Burtniekiem, kas atrodas netālu no tagadējās Valmieras, devās nevis pa taisnāko ceļu no Lielvārdes, kas viņu vestu caur Siguldu un Līgatni, un tālāk gar Gauju uz Valmieru, no kuras līdz galamērķim spēcīgs cilvēks pat kājām varētu nokļūt vienas dienas laikā, bet gan ar lielu likumu. Dodoties pa taisnāko ceļu, Lāčplēsim nāktos ceļot galvenokārt caur Daugavas un Gaujas lejesteces lībiešu novadiem, kur varētu būt izplatījusies vēsts par viņa nodevību pret mātes dzimtu, un tad viņu negaidītu laipna uzņemšana. Lāčplēsis izvēlējās citu, daudz garāku ceļu – gar Daugavu, Aivieksti un Pededzi, lai pēc tam pie Alūksnes caur Vaidavu vai Melnupi pārietu uz Gaujas baseinu un, nonākot pie Valmieras no otras puses, varētu sasniegt Burtniekus un Burtnieku ezeru. Tātad viņš izvēlējās ceļu, kas ved tikai caur latgaļu un sēļu zemēm. Lībiešiem varēja nepatikt latgaļu aristokrāta ceļošana pa viņu novadiem. Pie Vaidavas un Melnupes gan dzīvoja arī igauņi, bet tie pie latgaļiem savā robežjoslā bija pieraduši. Izvēloties tieši šādu ceļojuma maršrutu, Lāčplēsis nonāca Aizkrauklē, kur

iepazinās ar Spīdalu un Koknesē sastapa un sadraudzējās ar Koknesi, kura vārds acīmredzami saistīts ar vietas nosaukumu.

Koknesis jeb Koku nesējs arī kļūst par vienīgo Lāčplēša sabiedroto. Tautas pasakās un teikās vēl minēts Kalnu gāzējs, kas autorizētajos variantos nav pieminēts. Abi šie palīgi ir tīri primitīvā fiziskā spēka pārstāvji. Starp viņiem nepastāv nekāda brālība vai pat īsta solidaritāte. Tāpēc tad, kad Lāčplēša galmā ierodas Melnais bruņinieks un viņu apvaino, nav neviena, kas Lāčplēsi aizstāvētu, un viņam jācīnās pašam. No valsts viedokļa tas ir nevēlami un bīstami. Acīmredzot valdniekiem bija kāds nerakstīts likums savā mājā pašam necīnīties un ar sevi neriskēt, jo tur kārtība jāpanāk ar valsts varas līdzekļiem un bez ieročiem paša rokās.

Lāčplēsis ir pārejas laika varonis, kam stāvoklis dzīvē vēl jāiekaro – vēl pirms kļūšanas par valdnieku, viņam nācās apliecināt savas spējas. Kurpretim īsts feodālisms balstās uz dzimšanas faktu, neņemot vērā indivīda nopelnus vai spējas. Tā, piemēram, Britānijas ķeltu karaļa Artūra izredzētība parādās viņa spējā izvilkt zobenu no akmens. Te viņam nav nekādu paša nopelnu. Tāpat kā bez paša pūlēm nācis Lāčplēša spēks, kas ir viņa ausis. Tās viņš mantojis no mātes. Tāpēc drīzāk par varoņiem būtu uzskatāmi tie, kas gāja pret Lāčplēsi cīnīties zinot, ka viņš ir stiprāks un cīņā viņi ies bojā.

Bibliogrāfija

Ankrava Sigma. *Lāčplēsis, karalis Artūrs un Svētais Grāls*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006.

Bībele. Latvijas Bībeles biedrība, 1992.

Civitas et castrum ad Mare Balticum. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2002.

Latviešu tautas pasakas, izlase, red. A Feldhūne. Rīga: ZA izd., 1956.

Mahābhārata. Rīga: Liesma, 1975.

Pumpurs Andrejs. *Lāčplēsis*. Rīga: Zinātne, 1988.

Rainis. Uguns un nakts. *Kopotī raksti*, VII sēj., Rīga: LVI, 1950.

Urtāns Juris. *Augšzemes pilskalni*. Rīga: Nordik, 2006.

Sigma Ankrava **Bearslayer as a Hero of a Transition Epoch**

Summary

Bearslayer is a composite character in Latvian cultural tradition. In folk tales and legends his equivalent names are also Bearears or Bearman. The national epic *Bearslayer* by Andrejs Pumpurs as well as the play *Fire and Night* written by Rainis have interpreted this character from a Romantic perspective. Bearslayer seems to have a threefold origin: the oldest hero or his protagonist most probably comes from Finno-Ugrian tribes residing in the territory of contemporary Latvia before the arrival of Indo-Europeans. This Bearslayer refers to the time when the structure of the matrilineal society was yielding to a patrilineal structure. The next impact came from the time when the transition to a feudal system took place in Latvia. These influences can be traced in other characters related to Bearslayer. The Romantic tradition in the story was introduced by A. Pumpurs and Rainis, yet in their interpretations they manage to preserve and show Bearslayer as a hero standing on a threshold of a new epoch.

ГЕДРЕ БАРКАУСКАЙТЕ

РАЗВИТИЕ ЛИТОВСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО ТАНЦА В СЦЕНИЧЕСКОМ И В МАССОВОМ ИСПОЛНЕНИИ

Объект исследования – литовский этнический танец, этническая хореография – практически совсем исчез из современной культурной жизни. Этническая хореография более известна нам с конца XIX – начала XX века. В наше время существует немало фольклорных коллективов, исполнители которых в концертных программах исполняют старинные, первозданные (XIX – XX вв), народные танцы. В данной работе детально исследуется хореография другого типа, другого жанра, та, которая возникла на основе этнического танца.

Исторические факты

Первый литовский танец *Suktinis*, исполненный на сцене, увидели не литовские, а петербургские зрители в 1903 году. Немного позже, в 1905 году, литовский танец *Aguonėlė* был станцован в Литве, в районе Кретинги¹. Уже самые первые литовские танцы, исполняемые на сцене, должны были приспособиться к ее требованиям, другими словами – быть несколько стилизованными: определялось количество танцоров, их движения, сама манера исполнения танца.

В начале XX века развитию национального танца способствовали школы, в которых школьников обучали литовским танцам. Незаменимым национальный танец стал на международных Праздниках национальных танцев. Литовские танцоры исполняли свои произведения в разных странах Европы². В ту пору (да и сейчас) национальный танец представлял собой очень важное явление национального характера. Но на таких концертах нужен был новый, более интересный и разнообразный репертуар. Учитывая это, к новым требованиям все чаще приспособлялись старинные танцы.

1940 год – год создания государственного ансамбля *Lietuva*³ – еще одна знаменательная дата в истории литовской хореографии. Деятельность ансамбля также повлияла на изменение танца. Одна из причин этого – менялась музыка, сопровождавшая литовский танец. Музыкальные инструменты народного ансамбля, отражающие народные свойства, были несколько изменены и технически улучшены. Такое улучшение музыкальных инструментов привело к расширению их технических возможностей, появилась возможность сочинять музыку народного стиля и, соответственно, качественно улучшилась подготовка исполнителей⁴. Понятно, что такая музыка влияла на движения танцоров. Более разнообразный метр музыки, более быстрый ее темп диктовали появление более сложных танцевальных движений.

Новый ансамбль песни и танца *Lietuva*, созданный в советское время, старался равняться на ансамбли, которые в то время называли ансамблями “братских республик” и имели сильную хореографическую школу. Так в литовских танцах незаметно появились движения характерного танца. В 1949 году хореографы начали обучать основам классического танца⁵. Основы классического танца, конечно же, помогали танцорам освоить некоторые элементы техники, повлияли на прямую посадку тела, давали знания и практические навыки по владению и управлению своим телом. Несколько позже движения классического танца и даже сама манера исполнения стали заметны в литовском национальном танце.

Первый государственный народный ансамбль, созданный в Литве, стал примером для других танцевальных коллективов, которых в стране становилось все больше. Сложилось много самостоятельных коллективов, участвовали концертные выступления, в результате появилась потребность в разнообразном репертуаре, в новых танцах, в которых можно было увидеть все новые движения. Сравнительный анализ сценических танцевальных движений разного времени показывает, что в середине прошлого века хореографических движений было намного меньше⁶. В издании же, увидевшем свет в 1994 году⁷, описывается уже более сотни основных сценических танцевальных шагов, исполняемых в разных национальных танцах.

Одна из причин появления авторского творчества в литовских танцах – неполные, неточные описания этнических танцев. Танцы для сцены создавались по сохранившемуся первоначальному материалу. Очевидно, что некоторые этнические танцы были описаны детально и полно, другие – несколькими скромными предложениями. Описанные шаги, фигуры одного танца или их разные варианты иногда соединялись на сцене в один национальный танец. Поскольку полное описание этнического танца редко сохранялось, хореографы, сочиняя новый танец, объединяли в один танец фрагменты разных этнических первоначальных танцев. Аналогичную ситуацию наблюдаем и с мелодией, музыкой для танцев: если сохранялся не один, а несколько вариантов музыкального текста, то отбирались некоторые части и объединялись в одно музыкальное произведение.

Со временем на сцене появилось не только стилизованное, приспособленное первоначальное хореографическое народное творчество, но и достаточно часто исполнялись авторские танцы. Такой хореографией авторы стремились показать моменты из народной жизни: календарные обряды, семейные праздники, отражение трудовой деятельности человека.

Терминология литовской хореографии

Литовский этнический танец, поднявшийся на сцену, заметно менялся. Менялась и сама терминология этого творчества. В развитии литовского сценического танца можно выделить яркие этапы, связанные с изменением хореографической терминологии.

Литовский танец, появившийся на сцене в начале прошлого века, был описан в газетах как *национальный танец, национальная игра*⁸. Понятно, что первые такие танцы были очень похожие на танцы, исполняемые в народе. Однако в процессе подготовки танца для сцены все они получили обработку: были подготовлены специально для зрителей, демонстрировали желание показать красивое, впечатляющее зрелище.

Со временем на сцене появлялось всё больше стилизованных, более расширенных или совсем новых танцевальных произведений. Практически до II-й Мировой войны такие хореографические

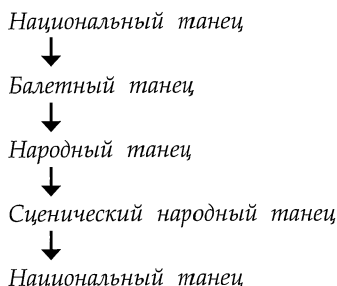
произведения назывались *балетными танцами*⁹ или вообще – *балетом*¹⁰, хотя современное понятие балетного танца иное.

В советское время появилось стремление отказаться от самобытности национального литовского характера. В первые годы советской власти все литовские танцы, исполняемые на сцене, назывались *народными*. Хотя *народным танцем* принято именовать хореографическое сочинение, которое создал сам народ (первозданная литовская этнохореография), а не один хореограф. Поэтому понятие *народный танец* не могло быть правильным: “это хореографами сочинённые танцы, в которых используются названия народных танцев, описание которых не сохранилось. В таких танцах придуманы действия, шаги, движения, чертеж. Тематика танцев отражает разные обряды, обычаи, праздники и т. п., а музыку к таким танцам сочиняет композитор. Такую хореографию можно считать литовскими танцами, так как они сочинены литовскими авторами. Здесь использованы элементы литовской хореографии, но ничего общего не имеющие с народным творчеством”¹¹. Проблему термина *народный танец* подняли только в 1974 году¹². В результате позже появился термин *сценический народный танец*.

Применение термина *сценический народный танец* тоже не всегда было правильным, так как Праздники песни и танца – самые большие и ответственные концерты, во время которых исполнялись данные танцы, – обычно организовывались не на сценах, а на стадионах. Кроме того, иногда именно для Праздников песни и танца сочинялись новые танцы, которые называть сценическими было бы совсем неправильно.

В наши дни такие танцы снова стали называться *национальными*. Но в настоящее время данное понятие имеет другой оттенок.

Анализ вековой истории литовской хореографии на сцене показывает, как развивался танец, родившийся из этнической литовской хореографии, как менялась терминология:



Литовские национальные танцы в массовом исполнении

Литва (так же, как Латвия и Эстония) сохранила уникальное и грандиозное по своему массовому исполнению явление – Праздник песни и танца, одним из концертов которого является День танца. Первый Праздник танца в Литве состоялся в 1950 году¹³. Надо заметить, что на первых праздниках исполнялись не только танцы, но и другие музыкальные произведения. При этом демонстрировались танцы самых разных жанров (спортивные, классические, танцы разных советских республик). Довольно часто можно было увидеть идеологические танцы, которые прославляли тогдашнюю власть. Со временем репертуар концертов менялся. Организаторы отказывались от разных музыкальных, вокальных произведений, которые можно было увидеть во время других концертов. На последних праздниках больше всего исполнялись литовские национальные танцы, выступления лучших литовских коллективов не только из Литвы, но и со всего мира, где существуют литовские танцевальные коллективы.

Анализ программ Праздников танца позволяет увидеть, что за все годы выступлений было показано 375 произведений, 304 из которых – танцы. Из этих 304 танцев 200 были литовскими национальными танцами. Поскольку некоторые литовские национальные танцы повторялись в различных праздничных программах, стали искать новые танцевальные фигуры, другие хореографические решения. Массовая композиция создавалась заново, поэтому один и тот же танец, исполняемый на каждом празднике, преподносился по-новому и был не похож на предыдущий.

Из 1-го графика видно, какая тенденция была приоритетной на Празднике танца. На первых Праздниках танца (до 1965 года) увеличивалось общее число различных произведений и, в то же время, уменьшалось количество исполняемых национальных танцев. Однако уже с 1980 года на Праздниках танца национальные танцы занимали почти половину программы, а также увеличилась доля хореографических произведений в общей программе. Во время последних Праздников уже были показаны только литовские национальные танцы, а самое большое количество танцев было исполнено в 1994 году.



1-ый график. Произведения Дня танца.

Сравнивая репертуар Праздников песни и танца, анализируя количество литовских национальных танцев, которые были исполнены, мы можем понять, как развивалось национальное хореографическое творчество. На Праздниках танца исполнялись литовские национальные танцы, имеющие первоначальную хореографическую этническую основу. В дальнейшем, со сменой праздничного репертуара, в новых танцах появляется больше хореографических задумок: нередко в одном национальном танце

соединялись разные первоначальные варианты танцевальных шагов, объединенные замыслом автора в танцевальные движения. В других национальных танцах создавались шаги для всего танца, их композиция, сами движения. Такое произведение часто отражало народные обычаи, темы обрядов, однако вся хореография являлась абсолютно авторским творением. В подобной хореографии была часто невелика доля первоначального материала, а в некоторых случаях – она полностью отсутствовала (иногда от первоначального материала оставалось лишь название этнического танца). В дальнейшем количество таких танцев увеличивалось, а число новых танцев, созданных на первоначальной основе, уменьшалось. Материал последнего праздника, на котором исполнялись национальные танцы на первоначальной основе, показывает, что появились танцы, которые уже были станцованы в других праздничных программах, а новые не отвечали требованиям хореографии на первоначальной основе.

Позже (праздники, организованные в годы независимости Литвы) в концертных программах видим немало хореографических произведений, которые были созданы специально ко Дню танца.

Сравнительный анализ репертуара Праздников песни и танца позволяет сделать вывод о том, что исполняемые литовские национальные танцы изменялись. Эти хореографические произведения, представленные в массовом исполнении, можно разделить на следующие группы:

- 1) танцы, содержащие первоначальную основу, которые были приспособлены к сценическому и, позже, к массовому исполнению;
- 2) танцы, в которых имело место соединение первоначального компонента и авторского замысла в одном произведении;
- 3) танцы чисто авторского произведения.

Третью группу (танцы чисто авторского произведения) можно было бы разделить еще на две группы :

- 1) сценический танец авторского произведения, который приспособлен для массового исполнения;
- 2) хореографическое произведение, специально созданное для Праздника танца.

Нужно заметить, что выделенные группы литовских национальных танцев частично совпадают и с развитием национального танца.

Танцы, созданные на первородной основе и выделенные в первую группу, в своей основе содержат народные предания и хронологические описания. Понятно, что первозданный танец, сталкиваясь со сценическим, а позже – с массовым исполнением, вынужден приспосабливаться к новым правилам, которые корректируют и несколько меняют его. Такие этнические танцы отдаляются от этнической хореографии, выходят из обычной для них первозданной среды и становятся зрелищными.

Танцы чисто авторского творения создаются на основе известных народных обычаев и традиций. Для произведений, относящихся к этой группе, придумываются шаги, движения, иногда специально для них пишется музыка. К обсуждаемой группе могут быть отнесены и такие танцы, которые исполнялись в народе, но сведений о том, как выглядели шаги и движения, не сохранилось, попытка же обновить танец требует от хореографа таланта и интуиции.

Наблюдается тенденция, когда хореографы в своих произведениях стараются отразить времена язычества и ритуалы того времени. Новые произведения национальных танцев последнего столетия перекликаются с танцами средневековья. Кое-кто из хореографов уверяет, что именно хореография языческих времен – будущее литовского национального танца¹⁴.

Выводы

Этнохореографический анализ показал, что литовский национальный танец отличается от своего первозданного этнического танца, у этих хореографических жанров совсем разный стиль.

Анализ программ Праздников песни и танца показал, что национальные танцы со временем существенно изменились. Эти произведения можно разделить на три группы: 1) первозданная основа, приспособленная к сценическому и, позже, к массовому исполнению, 2) соединение первозданных танцев и авторского замысла в одно произведение, 3) танцы чисто авторского

произведения. Это разделение национальных танцев частично совпадает с развитием хореографического творчества.

Из анализа программы Дней танца следует, что на первых праздниках были исполнены танцы на первозданной основе. Позже количество таких произведений уменьшалось, а количество авторских хореографических произведений увеличивалось. В последние годы очевидна тенденция создания хореографических произведений с языческими мотивами, – авторское хореографическое творчество, отражающее обычаи и обряды XIX века, переносится во времена язычества.

Ссылки

- ¹ Poškaitis K. *Lietuvių šokio kelias į sceną*. Vilnius: Vaga, 1985, с. – 13–16.
- ² Там же, с. – 29–36.
- ³ Там же, с. – 59
- ⁴ Bartusevičius V. *Liaudies meno baruose*. Vilnius: Vaga, 1983, с. – 175–179.
- ⁵ Grivickas V. *Baleto menas*. Vilnius: Atkula, 2001, с. – 128–142.
- ⁶ Lingys J. *šokiai ir žaidimai*. Vilnius: Tiesa, 1950, с. –7–19.
- ⁷ Lingys J., Gudavičius J., Čapaitė J., Gražulienė A. *Lietuvių sceninio šokio pagrindai*. Klaipėda, 1994. с. – 10–90.
- ⁸ *Lietuvių laikraštis*, 11 05 1905 (24).
- ⁹ Grigonis M. *Smagūs žaidimai*. Vilnius, 1914, с. – 28.
- ¹⁰ Baronaitė M. *Fiziškas auklėjimas*. 1937 / 1.
- ¹¹ Poškaitis K. *šokio aprašymas*. Vilnius: LLKC, 1992, с. – 92.
- ¹² *Choreografijos problemos*. Vilnius: LTSR kultūros ministerija, 1974, с. – 46–68; 81–100, 200–203.
- ¹³ Jakelaitis V. *Lietuvos dainų šventės*. Vilnius: Vaga, 1970, с. – 21.
- ¹⁴ Kisieliene L. Tradicija ir novatoriškumas nūdienos lietuviškoje choreografijoje. Доклад конференции *Choreografijos meno keliai ir kryžkelės*. Klaipėda, 2002 04 24.

Giedre Barkauskaite
**The Development of Lithuanian
Ethnic Stage Dances and Mass Performances**

Summary

Lithuanian ethnic dances and ethnic choreography have almost disappeared from the natural environment and contemporary cultural life. Information about this kind of choreography comes from the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Today, there are many folk ensembles performing authentic Lithuanian folk dances from this period. However, this work analyzes Lithuanian choreography of another kind, the emergence of which has been influenced by ethnic dance.

The first Lithuanian folk dances performed on stage – *Suktinis* (1903) and *Aguonėlna* (1905) – opened a new page in the history of Lithuanian choreography: Lithuanian dances appeared on stage and authentic folk creations became popular shows. Considering the centennial history of Lithuanian choreography on stage we can see not only the visual transformation of the dances but also the development of choreographic terminology: *national dance* – *ballet dance* – *folk dance* – *stage folk dance* – *national dance*.

Major concerts of folk dances are performed during Song Festivals. When comparing repertoires of Song Festivals we can notice that the Lithuanian national dances presented during festivals have changed. The dances staged during mass performances can be grouped into the following categories: 1) authentic dances adjusted for stage and subsequently adjusted for mass performances, 2) a combination of an authentic dance and an author's creation into one choreographic unit, and 3) dances of purely author's creation.

The latter group of dances can be subsequently subdivided into the following two categories: 1) stage dances by an author, adjusted for mass performances and 2) dances created especially for Song Festivals.

One factor that can be observed is that the groups of national dances correspond with the development of national dance.

There is a tendency that current choreographers tend to visualize paganism and rituals of the period in their works. The creation of national dances is moving away from the recent centuries back to the Medieval Ages. Some choreographers say that the choreographic visualization of the period is an actual creative realization of national dances.

MORENO BONDA

JESUIT HISTORIOGRAPHY IN EARLY MODERN EUROPE

Many scholars assert that ecclesiastical historiography from the early modern age, formally humanistic but apparently medieval in content, is well demonstrated by Jesuit historical works. However, all of their works, including their historical texts, were, in fact, carried out *ad maiorem Dei gloriam* – to bring major glory to God exclusively.

I assume that Jesuits and humanists shared much more than just attention to rhetorical aspects. From Antiquity, they received much more than just formal models. A deeper analysis of historical products could demonstrate the persistence of a humanistic method and, consequently, of classical concepts.

The intention of my study is to investigate Jesuit historiography from the point of view of its actual production, trying to distinguish a connection between the humanistic method and the persistence of the concepts of classical antiquity. I will show that Jesuit historiographical works were closer to modern critical investigation than many of the worldly ones. The fact that they adopted the modern methods of critique only to be more influential on the cultured upper classes does not change the evaluation of their works. Consequently, my paper will focus mainly on Jesuit writings more than on their theoretical premises.

The novelty of this research resides, therefore, in the methodological approach. On one hand, the theoretical works, referring to the function and aims of history and historiography, could represent a more direct and clear source for scholars who aim to understand Jesuit historical thought. On the other hand, these sources can easily lead to a misinterpretation: that most Jesuit historical work did not respect the “Jesuits’ historical canon” and represented a real humanistic masterpiece.

The selection of texts presented in this article is a direct consequence of the methodological approach adopted. Not a single theoretical work was taken into account. On the contrary, I focused on the partisan, exploitable but con-

crete historical products. The texts mentioned in this article simply represent the most glaring examples of certain recurring aspects of the way Jesuits made history.

Until the second half of the 15th century, the ecclesiastical orders had a negative relationship with humanism. As a consequence, they neither fostered nor cultivated humanistic historiography. The Jesuits, on the contrary, were willing to fight using the same “weapons” of modern culture. They subdued humanistic historiography to their aims. It is true that protestant theological historians used to accept some exterior traits of humanism. However, the Jesuits were not limited to this. They believed that their works had to be expunged of all medieval stagnation. Their historical expositions had to be at the same level, at least formally, as the most famous works of Italian humanists. They wanted to attract not only the semi-educated middle classes, but also the refined readers of the upper classes. Numerous Jesuit historical works were *“better than the productions of Bembo and Giovio in the matter of the purity of language, the elegance of diction and harmony of speech: mainly because they cultivated the empty archaistic rhetoric less readily than humanists.”*¹

The Jesuits even adapted, to a certain extent, their historical method to that of humanists. They had recourse to criticism (I refer to the selection of sources according to chronological criteria and to a linguistic study of the material along with the use of logic). The famous Jesuit writer, Antonio Possevino, criticized David Chytraeus for having believed the “false Berossus”.² Chytraeus had recommended Berossus as providing a good account of the history of the first world monarchy. Possevino, pointed out with good reason, that by referring to such a falsification, the authority of the Bible was not strengthened, but made even weaker.

The connection with humanism is even easier to characterize through the formal aspects of historical works. Loyola’s biography, for instance, was soon well known all around the world, but not in its original version. This was considered to have large literary imperfections, too significant to allow it to be printed. The first edition of Loyola’s biography was written by Pedro Ribadeneira.³ He reported the original text quite literally but embellished and stylistically revised some passages. Ribadeneira, in terms of the form of his biography, chose to use the humanist model because he did not want his work to look like medieval hagiography. His Latin was *“classically pure,*

naturally elegant and harmonious as in the work of humanists."⁴ He arranged the contents according to the model of Suetonius, as humanists used to do.⁵ Finally, concerning the modernity of Ribadeneira's work, it is necessary to point out that he kept Loyola's biography free from the ingenuous miracles of medieval hagiography. His biography was a fully humanistic masterpiece. It was so humanistic that soon the new baroque generation was not able to understand it anymore, consequently forcing Ribadeneira to rewrite it adding the necessary reference to miracles.⁶

Jesuits were the first ecclesiastical order to adopt the structure of humanistic chronicling for non-secular purposes, writing the history of the Society of Jesus. It was a revolutionary decision because, by doing it, the history of the Society was placed at the same level as territorial history, for which the humanistic model was used exclusively. Niccolò Orlandini⁷ was a humanist in every aspect. In 1599 he was invited to Rome and was elected the Society's historiographer. In this role he wrote the *Historia Societatis Jesu*, which has been printed for the first time in Rome in 1615.⁸ Adopting the structure of humanistic chronicling, Orlandini did not fall into the ingenuous credulity of the Middle Ages. He adapted his history to the cultured, sceptical, contemporary public. In his history of the Society, miracles play a marginal role. They are not yet stylized in the baroque manner.

The work that obtained major success in the field of political historiography was Famiano Strada's *Decades*.⁹ Strada, on behalf of the Duke Alessandro of Parma, wrote a history of the secession of The Netherlands from 1555 to 1590 entitled *De Bello Belgico Decades II*.¹⁰ This work could be taken as model representing the more general aspects of Jesuit historiography. In this history, Strada attempted to hide the characteristics of confessional writing. Even in the polemical passages, he seems to let only his sources speak. The edifying aspect of his work is not prominent, as is common in the works of Jesuits. It sometimes left room for a more sceptical attitude and a deep knowledge of human nature. Moreover, his narrative perspective is not one-sided but, political, military and social aspects received attention alongside the confessional point of view. To understand Strada's linguistic skills, commentary by Fueter again is useful: in his opinion, the Latin of Strada was vivacious and avoided the monotony of imitators of Livy. Some aspects of his manner fitted the taste of the new baroque generation. He refers principally

to Strada's detailed portraits, an insurmountable obstacle for most classicists, which made the narration intuitive and satisfied the reader's needs.¹¹

An even more surprising writer for his attitude toward history was the French court historiographer and member of the Society of Jesus, Gabriel Daniel. He was, without any doubt, a representative of the school of Flavio Biondo as well as the first to systematically apply the critical erudite method to the history of France.¹² Daniel eliminated the last traces of the annalistic style and the "rhetoric proper" of this literary genre (such as frequent use of dialogue and direct speech); he cited all his sources accurately; he referred to a wide variety of sources such as documents, books and minutes of councils. His history follows a short introduction in which Daniel explains his methodology and critique of the historiography of the humanists. In this preface, it is easy to identify some of the germs of critical principles adopted by Voltaire himself.¹³ With Daniel, for the first time, a history of France began with Clovis, consequentially referring skeptically to Gregory of Tours and Fredegar.¹⁴ Daniels actually cites the legendary story of Childeric (taken from Gregory of Tours), but warns that it is only "*derived from a romance*".¹⁵

Among the Jesuits that had to deal with ecclesiastical history, the Frenchman, Louis Maimbourg, also deserves some attention. In 1680, Maimbourg wrote, a history of Lutheranism published in Paris as *Histoire du Luthéranisme*.¹⁶ The first edition was in two duodecimo volumes. The smart format was itself a sign of the author's desire to seize the attention of courtly society. In the hands of Maimbourg, ecclesiastical history acquired not only a worldly tone, but also a bawdy character. Moreover, he was able to produce a succinct style that made the narration "light" and direct, quite easy for readers who were searching for an entertaining, rather than a polemic read. The polemical aspects, in fact, occupy a secondary, or even marginal, position. Not surprisingly, this work enjoyed great success and reprinted in several editions.

A group of Jesuits distinguished for its groundbreaking historiographical thought was the Bollandists.¹⁷ Their works deserve to be treated as an independent branch of Jesuit historiography mainly because of their ability to further develop the achievements of the school of erudite historiography. The Bollandists did not limit themselves to the critical collection of sources but attempted to logically connect and understand them as a unified whole.

Fueter states *"The honour of being the first to undertake the criticism of sources can be attributed to the Jesuits"*, when introducing the historiography of the Bollandists.¹⁸ They, when compiling the most exhaustive selection of histories of saints,, even if pursuing an apologetic purpose, adopted a methodic critical of sources (mainly a chronological one). The *Acta Sanctorum*¹⁹ attempted to save the cult of the saints from the attack of Protestants and humanists. To achieve this, Bollandists sacrificed most of the legends that could cause derision in the opponent. They understood historical critique (both internal and external with reference to chronological criteria). The absurd histories of saints that gave humanists a motive for mockery were traced back to a second phase of embellishment of the original legend. These histories were declared as not trustworthy, and were substituted, according to a chronological analysis, with the oldest and more modest reports. Consequently, in the introduction to the saints' lives, it is possible to distinguish the first example of methodical critique of sources. Moreover, the Bollandists made the first-ever attempt to systematically arrange the sources according to their age and credibility.²⁰

Most would agree with Eugenio Garin, that the education of each member of the Society of Jesus could be attributed to the *Exercitia Spiritualia* that Loyola taught to his disciples.²¹ In my opinion, their education cannot be reduced religious education alone, in any case. It is clear that simple ecclesiastical education could not have instructed writers and historiographers how to reproduce the manner of the humanists with such accuracy. In order to fight in the non-ecclesiastic world with the same weapons as the humanists, the Jesuits had to be educated in the culture of renaissance classicism.

According to Garin, Jesuits saw humanistic education as a precious instrument, not for its ideals but simply for his formal and rhetorical aspect.²² Jesuits perceived Latin as a linguistic instrument and used the classics to obtain useful repertoires of manners and persuasive expressions. Their education did not aim to create good men but good soldiers of the Church instead. *"So the eloquence and all the sciences...are finally brought to the citadel of God as maidservants, they are shields erected against the enemy of the church."*²³

Garin was right in saying that the apparently humanistic education of the Jesuits was, in fact, only an instrument to serve the church, and that that Jesuits wanted to know the humanistic culture only to improve their ability to fight it. Garin also affirmed that there was *"nothing of the Erasmian*

humanism left in the humanistic school of the Jesuits but the external form: the classical rhetoric."²⁴ However, a deeper analysis of Jesuit education would, in some way, readjust this judgment. This task is particularly easy to achieve when studying the Jesuits compared to other groups as their educational system was standardized and codified in 1586 (and ratified in 1599) in the *Ratio Atque Institutio Studiorum*.²⁵

The syllabus consisted of three basic courses: grammar, philosophy and theology. I will briefly survey the material Jesuits referred to in their grammar course (including rhetoric), because this is particularly illustrative of the relationship to classicism referred to above. The grammar studies were divided into two sections: *Metodica* and *Historica*. The former referred to Virgil (which had to be rote-learned) for prosody and to Cicero for the elegance of style; for Greek they usually referred to the humanist manual, the *Erotemata* of Crisolora. Historical studies focused on the mythological tales of Virgil, the *Tebaide* of Statius, and the *Metamorphosis* of Ovid. Less popular but still used in the programmes were Seneca (tragedy only) and Terence, as a master of elegance. Rhetorical studies were dedicated to interpretation. The authors analysed were Hesiod, Virgil, Homer, Quintilian and Statius.

This is a short but significant list. It reads like the course programme of a humanistic school. The *Ratio* is also extremely precise about the amount of time to be dedicated to each part of the lesson. Therefore, it can be surmised that at least three hours in the morning and one hour in the afternoon were dedicated to such studies.

Even if it is true that these studies aimed to teach about the humanistic culture to provide a contrast, it seems impossible that the ideology, philosophical concepts or general understandings of humanism did not influence students reading these classical texts for at least four hours a day, for over five years. In other words, studying the classics in order to learn their style implied being acquainted with their ideology. It would have been impossible for Jesuits to produce writings that, not only rhetorically but also in terms of their content and methodological planning, fully satisfied the taste of humanists and attracted the cultured reader of the upper classes, without the writer being a bit of a humanist themselves.

If the historical production analyzed above could still leave some doubt about the validity of this statement, in one case there is no doubt about the persistence and proliferation of classical and humanist ideology in the

writings of the Jesuits: their repeated and widespread apology for tyrannicide. This classical doctrine survived through centuries, in secular thought, until its peak during the French revolution.

This doctrine, first presented by John Mariana, a member of the Society of Jesus, soon achieved widespread success among the theologians of the order.²⁶ His treatise *De Rege et Regis Institutione* is quite interesting. In the sixth chapter the question, whether it is lawful to overthrow a tyrant, is freely discussed and answered in the affirmative, a circumstance which brought much contempt upon the Jesuits. One volume, entitled *Tractatus VII. Theologici et Historici*, was put upon the *Index Expurgatorius*, and led to the confinement of its author by the Inquisition. The Jesuit Order has been blamed for the teaching of Mariana. Even if Mariana stated that his teaching of tyrannicide was his personal opinion, it is meaningful to know that the Jesuit General Aquaviva not only ordered to "correct" the book, but, on July 6 1610, forbade any member of the order to teach publicly or privately that it is lawful to make an attempt on the life of a tyrant. It is a clear, even if involuntary, confirmation of the diffusion of this doctrine among Jesuits. The Spanish scholar seems to refer to the classical doctrine of tyrannicide as expounded in Cicero (when he states that every man that kills a tyrant is not soiled with homicide, but has performed a glorious act). In Mariana's work, the models of Hipparchus, Brutus and Longinus are elevated to icons of freedom. This is a sign of continuity between classical antiquity, humanism and the revolutionary thought of the 18th century. The French revolutionaries used Mariana's thesis to justify their acts in front of the believers as well as the classical doctrine of Cicero and the model of Brutus in front of the republicans.

In conclusion, it has been illustrated how Jesuits imitated humanistic historiography and subdued it to their own aims.

Jesuits, in order to have more influence on the educated upper classes, paid attention to rhetorical and stylistic elements in their works: the first edition of Loyola's biography was that of Pedro Ribadeneira and not the original one of Loyola's. This decision was due to stylistic and literary reasons.

To attract the most erudite scholars, no longer sensitive to the edifying legends, Jesuits kept their works free from the ingenuous miracles of the medieval hagiography. For instance, in Famiano Strada's work the tendency of edification is not prominent. At times, it lends itself to a skeptical attitude and to a deep knowledge of human nature.

Jesuits adopted a rudimentary but innovative form of criticism. The Bollandists did not limit themselves to collecting sources critically but attempted to logically connect and understand them as a unified whole. It is significant that Fueter states, “the honor of being the first to undertake the criticism of sources can be attributed to the Jesuits”, when introducing the historiography of the Bollandists.

Jesuit education aimed to provide them with the rhetorical skills needed to be more influential on the upper classes. This kind of education, based on the model of classical antiquity, also influenced their general understanding and cultural background. The doctrine of tyrannicide, widespread among the Jesuits, is one of the most typical classical concepts that survived from the antiquity to the French revolution. Only scholars permeated with the spirit of classical renaissance could have accepted and promoted such a doctrine.

References

- ¹ Fueter Eduard. *Geschichte der neueren Historiographie*, Munich, 1936, p. 361.
- ² Possevino Antonio. *Bibliotheca selecta de ratione studiorum in Historia, In disciplinis, in salute omnium procuranda*, Venice, 1593. See also Possevino, Antonio. *Adversus Daudis Chytraei haeretici imposturas, quas in oratione quadam inseruit, quam de statu ecclesiarum, hoc tempore in Graecia, Asia ... inscriptam edidit, & per Sueciam, ac Daniam disseminari curavit*, Ingolstadt, 1583.
- ³ He was born in 1526 in Toledo, since when a child met Loyola and became his favourite disciple. Since 1540 member of the Society of Jesus, died in 1611 in Madrid.
- ⁴ Fueter Eduard. *Op. Cit.*, p. 364.
- ⁵ Suetonius has been for the humanistic biography what Livy was for the chronicling. He was a clever erudite, a diligent antiquary but he has never been an historian. He did not even take in consideration historical problems. He simply created a rigid scheme to organize his material. The historical analysis was superior of his forces. Humanists, in fact, borrowed from him only the scheme to organize the contents.
- ⁶ Completed in 1609 but published posthumous in 1612 in Madrid.
- ⁷ Orlandini was born in Florence in 1572, entered in the Society in Rome and died in Naples in 1606.
- ⁸ See Ranke, Leopold. *Analekten zur Geschichte der romischen papste, in Ueber einige Geschichtschreiber des Jesuiterordens*, 83, 1950.
- ⁹ Famiano Strada born in Rome in 1572; in 1591 entered in the Society as professor of eloquence in the Roman College; died in 1649.
- ¹⁰ Strada Famiano. *De bello Belgico decas prima ab excessu Caroli 5. imp. usque ad initio*

praefecturae Alexandri Farnesii Parmae ac Placentiae ducis 3. Additis hominum illustrium ad historiam praecipuae spectantium imaginibus ad vivum expressis, Rome, 1643.

¹¹ Fueter Eduard. Op. Cit., p. 369.

¹² Fueter Eduard. Op. Cit., p. 186.

¹³ Voltaire demonstrated to know very well this author even if referred to him only in a negative way.

¹⁴ In the previous histories of France, these two mythological ancestors were, without any doubt, included in the national history.

¹⁵ Preface, Art 2. See Fueter Eduard. Op. Cit., p. 187.

¹⁶ Maimbourg Louis. *Histoire du Lutheranisme. Par le P. Louis Maimbourg, de la compagnie de Jesus*, Paris, 1680.

¹⁷ Bollandists are a group of Belgian Jesuits, named for their early leader, Jean Bolland, a Flemish Jesuit of the 17th century. They were charged by the Holy See with compiling an authoritative edition of the lives of the saints, the monumental *Acta sanctorum*, which is still in progress.

¹⁸ Fueter Eduard. Op. Cit., p. 417.

¹⁹ Began in 1643 in Antwerp by the Jesuit Jean Bolland, interrupted in 1794 and took up again in Bruxelles in 1837.

²⁰ See also Abbé Pitra. *Etudes sur la collection des Actes des Saints*, Paris, 1850.

²¹ Garin Eugenio. *L'Educazione in Europa. 1400 – 1600*, Bari, 1976, p. 202.

²² Ibid.

²³ Ivi p. 204. See also, Possevino, Antonio. *Cultura degl'ingegni*, Vicenza, 1598.

²⁴ Garin Eugenio. Op. cit., p. 206

²⁵ *Ratio atque institutio studiorum per sex patres ad id iussu R.P. praepositi generalis deputatos conscripta*, Rome, 1586 – 1606.

²⁶ Juan de Mariana, (1536, Talavera – 1624, Madrid), was a Spanish historian. He studied at the University of Alcalá, and was admitted at the age of seventeen into the Society of Jesus. In 1561 he went to teach theology in Rome, reckoning among his pupils Robert Bellarmine, afterwards cardinal; then passed into Sicily; and in 1569 he was sent to Paris, where his expositions of the writings of Thomas Aquinas attracted large audiences. In 1574, owing to ill health, he obtained permission to return to Spain; the rest of his life being passed at the Jesuits' house in Toledo in vigorous literary activity.

Moreno Bonda Jezuītu historiogrāfija modernās Eiropas pirmsākumos

Kopsavilkums

Rakstā ilustrēts, kā jezuīti imitēja humānistisko historiogrāfiju un izmantoja to saviem mērķiem. Lai atstātu lielāku iespaidu uz izglītooto sabiedrības virsslāni, jezuīti pievērsa uzmanību retorikai un stilistiskajiem elementiem savos darbos: pirmā Lojolas biogrāfijas izdevuma autors bija nevis pats Lojola, bet gan Pedro Ribadeneira. Lēmums par to tika pieņemts, balstoties uz stilistiskiem un literāriem apsvērumiem.

Lai piesaistītu erudītākos zinātniekus, jezuīti, pretstatā pamācošajām legendām, savos darbos neiekļāva saistošos brīnumus no viduslaiku svēto dzīves aprakstiem. Piemēram, Famiano Stradas darbos nav samanāmas didaktiskuma tendences. Šāda pieeja dažkārt atstāja vietu skeptiskākai attieksmei un dziļākai izpratnei par cilvēka dabu.

Jezuīti pieņēma elementāru, bet tajā pašā laikā inovatīvu kritikas formu. Bolandisti neaprobežojās ar avotu kritisku apkopošanu, viņi centās tos loģiski savienot un uztvert kā vienotu veselumu. Nozīmīgs ir Foitera atzinums Bolandistu historiogrāfijas ievadā, ka *“pirmais ievērojamais avotu kritikas iedibinājuma mēģinājums pieder jezuītiem”*.

Jezuītu izglītība tiecās nodrošināt viņus ar retorikas iemaņām, lai vairāk ietekmētu sabiedrības virsslāni. Šāda izglītība, kuras pamatā bija klasiskais antikās izglītības modelis, iespaidoja viņu pasaules izpratni un kultūrvidi. Jezuītu vidū plaši izplatītā tirānijas doktrīna ir viens no tiem klasiskajiem priekšstatiem, kādi pastāvēja no antikās pasaules laikiem līdz pat Franču buržuāziskajai revolūcijai. Tikai klasisko renesanses ideju pārņemti zinātnieki spētu pieņemt un popularizēt šādu doktrīnu.

ALEKSANDRS IVANOVŠ

LATVIJAS ARHEOGRĀFIJA UN RAKSTĪTO VĒSTURES AVOTU SAGLABĀŠANAS UN POPULARIZĒŠANAS PROBLĒMAS

Viens no svarīgākajiem rādītājiem, kas relatīvi precīzi ļauj novērtēt stāvokli vēstures un kultūrvēstures pētniecībā, ir vēstures palīgzinātņu attīstības līmenis. Šīs vēstures zinātnes apakšnozares apkopo nacionālās historiogrāfijas uzkrāto pieredzi un tajā pašā laikā sekmē vēstures pētniecības tālāko attīstību.¹ Vēstures palīgzinātņu vidū sevišķi liela nozīme ir arheogrāfijai – zinātnei, kas nodarbojas ar rakstīto vēstures avotu edīcijas metodoloģijas, metodikas un tehnikas jautājumiem. No vienas puses, gatavojot vēstures avotu zinātniskās publikācijas, arheogrāfi radoši izmanto vēstures palīgzinātņu iestrādes, kas ļauj risināt publicējamo avotu atribūcijas un datēšanas jautājumus. No otras puses, publicēto vēstures avotu klāsts un avotu krājumu sastāvs ietekmē vēstures un kultūrvēstures pētniecības turpmāko norisi, jo bieži vien vēstures avotu ieviešanu zinātnes aktīvā aprītē nosaka avotu publikāciju arheogrāfiskā kvalitāte un pilnība. To apliecina daudzie pētījumi, kas balstās galvenokārt uz publicētajiem vēstures avotiem.

Diemžēl līdz šim Latvijas pētnieki arheogrāfijas teorijas un prakses jautājumiem veltījuši pavisam niecīgu uzmanību: var minēt tikai nedaudzas publikācijas, kurās aplūkoti atsevišķi avotu edīcijas teorijas un prakses aspekti. Lielāko daļu no šiem pētījumiem 19.gs. 2. pusē – 20.gs. sākumā sagatavoja vācbaltu pētnieki un arhivāri – H. Hildebrands, A. Bulmerinks, A. Feuereizens u.c.² 20.gs. 2. pusē nāca klajā J. Jenša un T. Zeida pētījumi, kas veido priekšstatu gan par nozīmīgākajiem vēstures avotu krājumiem, gan arī par Latvijas arheogrāfijas attīstības tendencēm un problēmām.³ Pēdējos gados parādījušās arī šī raksta autora publikācijas, kas veltītas arheogrāfijas teorijai un metodoloģijai,⁴ dokumentāro avotu kompleksu edīcijas jautājumiem⁵ un Latvijas arheogrāfijas vēstures aspektiem.

Balstoties uz Latvijas arheogrāfu teorētiskajām iestrādēm un pieredzi vēstures avotu arheogrāfiskās apstrādes un edīcijas jomā, šajā rakstā tiks mēģināts parādīt pamattendences Latvijas arheogrāfijas attīstībā no 19.gs. līdz mūsdienām. Rakstā tiks arī pamatots arheogrāfiskās darbības "ideālais modelis", kas dod iespēju paaugstināt arheogrāfijas lomu kultūrvēsturiskā

mantojuma – rakstīto vēstures avotu – apzināšanā, saglabāšanā un popularizēšanā, lai arheogrāfija ieņemtu pienācīgu vietu kultūrvēsturiskās vides attīstības zinātniskajā “infrastrukturā”.

* * *

Latvijas arheogrāfijas vēstures posmi pamatvilcienos atbilst Latvijas historiogrāfijas vēstures posmiem, jo, no vienas puses, vēstures avotu krājumu ievirze un sastāvs atspoguļo prioritātes vēstures pētniecībā, bet, no otras puses, avotu publikāciju kvalitāti nosaka pastāvošais vēstures pētniecības līmenis. Tajā pašā laikā ir jāņem vērā, ka arheogrāfija ir relatīvi patstāvīga zinātnes nozare. Tāpēc katra posma ietvaros nozares zinātniskais līmenis vērtējams pēc specifiskiem kritērijiem, kādi atbilst arheogrāfiskās darbības galvenajiem aspektiem.⁶

Viens no svarīgākajiem rādītājiem ir dominējošais vēstures avotu publikāciju veids. Vēstures avotu publikācijas tiek iedalītas populārzinātniskajās publikācijās, kas domātas plašam lasītāju lokam, un zinātniskajās publikācijās. Zinātnisko izdevumu vidū minamas gan diplomātiskās publikācijas, kas sniedz vispusīgu priekšstatu par vēstures avotu paleogrāfiskajām iezīmēm, gan kritiskās publikācijas, kas atspoguļo publicējamo avotu tekstoloģiskās izpētes (jeb kritikas) rezultātus. Kultūras un vēstures mantojuma saglabāšanas ziņā prioritāra nozīme ir diplomātiskajām publikācijām, kurās avoti reprezentēti tuvāk oriģināliem. Turpretim kritiskās publikācijas būtībā ir avotpētnieciski darbi, kas vērtējami avotu mācības attīstības kontekstā. Kultūrvēsturiskā mantojuma popularizēšanā zināma nozīme ir arī populārzinātniskajām publikācijām, taču adekvātu priekšstatu par avotiem tās neveido, tāpēc šo izdevumu izmantošanas iespējas vēstures pētniecībā ir visai ierobežotas.

Otrs arheogrāfiskās darbības vērtēšanas kritērijs saistīts ar arheogrāfisko heiristiku – rakstīto avotu apzināšanu, meklēšanu un atlasīšanu publicēšanai.⁷ Tās mērķis ir panākt pēc iespējas augstāku avotu reprezentativitātes pakāpi krājumos. Tāpēc kvalitatīvas avotu publikācijas balstās uz avotu vēsturiskā (dabiskā) kompleksa pilnvērtīgu rekonstrukciju.⁸ Turpretim krājumus, kuros publicējamo avotu izlase tiek veidota nejauši vai arī patvaļīgi, nevar uzskatīt par kvalitatīvam publikācijām.

Izvērtējot arheogrāfijas zinātnisko līmeni, jāņem vērā arī avotu edīcijas tehnika. Tā ietver pieejas un metodes, kādas tiek izmantotas publicējamo avotu atribūcijā un datēšanā, tekstu atveidē (transkripcijā), tekstoloģisko komentāru sagatavošanā, publicējamo avotu “arheogrāfiskajā apstrādē” – virsrakstu, arheogrāfisko leģendu un regestu sastādīšanā un noformēšanā –,

kā arī publikāciju kritiskā (zinātniskā) aparāta (priekšvārds, piezīmes, varianti, komentāri, rādītāji, ilustrācijas) izveidē un avotu krājumu struktūras noteikšanā. Arheogrāfijas zinātniskais līmenis tikai daļēji nosaka avotu edīcijas tehniku, jo dokumentāro vēstures avotu publikāciju sagatavošanu reglamentē arhīvu resora pieņemtie noteikumi,⁹ kuri bieži vien ir pretrunā ar zinātniskās arheogrāfijas ieteikumiem un iestrādēm.

Arheogrāfijas līmeņa noteikšanā tradicionālo kritēriju klāstu mūsdienās papildina rādītāji, kas saistīti ar jaunāko datortehnoloģiju ieviešanu arheogrāfijā: vēstures avotu elektronisko publikāciju sagatavošana, kultūras un vēstures pieminekļu digitālā reprezentācija, datorizēto meklēšanas sistēmu izveide u.tml.¹⁰

Pamatojot Latvijas arheogrāfijas vēstures periodizāciju, būtu jāatzīmē, ka līdz pat 20.gs. par Latvijas arheogrāfiju iespējams runāt tikai nosacīti, jo pirms Latvijas brīvvalsts dibināšanas ar Latvijas vēstures avotu edīciju nodarbojās galvenokārt baltvācu vēsturnieki, arhivāri un amatieri, un viņu sagatavotie vēstures avotu krājumi nāca klajā ne tikai Rīgā, bet arī Vācijā. Turklāt baltvācu arheogrāfu uzmanības centrā bija tādi vēstures avoti, kas tika izmantoti, lai aizstāvētu baltvācu muižniecības kārtas privilēģijas Baltijā.¹¹

Lai gan daži Latvijas vēstures avotu izdevumi tika sagatavoti jau 18.gs.,¹² par zinātnisku arheogrāfiju iespējams runāt tikai sākot ar 19.gs., kad parādījās pirmās kvalitatīvās Latvijas vēstures avotu publikācijas. Daudzi Livonijas vēstures avoti tika iespiesti 19.gs. vidū – 20.gs. sākumā.¹³ Šajā posmā edīcijas darba aktivizēšanos un tās kvalitātes kāpinājumu sekmēja pozitīvisma historiogrāfijas metodoloģija, kurai piemita tieksme pēc precizitātes vēstures izpētē, balstoties uz rūpīgi verificētām vēstures avotu liecībām. Publikāciju vidū dominēja fundamentāli dokumentu krājumi, kuros arheogrāfi mēģināja sistemātiski iespiest **visus** nozīmīgos avotus. Gatavojot vēstures avotu publikācijas, arheogrāfi balstījās uz vēstures palīdzinātņu (paleogrāfijas, diplomātikas, sfragistikas, hronoloģijas, vēsturiskās metroloģijas) atziņām. Tāpēc dokumentu krājumos piedāvātā vēstures avotu atribūcija un datēšana bija relatīvi droša, un pievienotie vēsturiskie, arheogrāfiskie un tekstoloģiskie komentāri līdz šim laikam nav zaudējuši savu zinātnisko nozīmīgumu. Būtu jāatzīmē, ka lielākais nopelns avotu edīcijā un zinātniskās arheogrāfijas tapšanā Latvijā bija arhivāriem un vēsturniekiem H. Hildebrandam, F. Švarcam, A. Bulmerinkam un L. Arbuzovam sen.

Tajā pašā laikā nevar noliegt, ka edīcijas tehnikas ziņā 19.gs. otrajā pusē – 20.gs. sākumā sagatavotajām publikācijām piemita būtiskas nepilnības. Galvenā no tām bija vienkāršota tekstu atveide (transkripcija). Turklāt avotu

publikācijas neveidoja adekvātu priekšstatu par avotu oriģinālo ārējo izskatu, par atzīmēm dokumentu tekstos, netika minēti arī arhīva šifri, kas turpmāk radīja grūtības publicēto dokumentu identificēšanā. Vēl viens edīcijas darba trūkums bija saistīts ar publikāciju sastāva noteikšanu: 19.gs. arheogrāfijā dominēja tematiskais (būtībā, vēsturiskais) princips dokumentu krājumu veidošanā. Balstoties uz šo pieeju, tika sagatavoti un publicēti vēstures avotu krājumi, kuru autori caur dokumentu prizmu mēģināja radīt "vispusīgu" (respektīvi, tendenciozu) priekšstatu par Livonijas vēsturi. Tādējādi, veidojot dokumentu publikācijas pēc tematiskās pazīmes, arheogrāfi patvaļīgi un mākslīgi konstruēja vēstures avotu kompleksus. Rezultātā avotu publikācijas faktiski uzspieda pētniekiem vēstures faktu aprioras interpretācijas un vēstures procesa subjektīvu redzējumu.

20.gs. 20.–40.g. avotu krājumu sastāva noteikšanā tematiskās pieejas vietā priekšplānā izvirzījās reģionālais princips.¹⁴ Reģionālās pieejas aktualizēšana vēstures avotu edīcijā bija likumsakarīga, jo tieši pirmās Latvijas Republikas laikā Latvijas kultūras vēsture pirmo reizi kļuva par patstāvīgu un pilnvērtīgu pētniecības jomu. Jāatzīst, ka publikācijās, kas veidotas pēc reģionālā principa, dokumentu kompleksi tiek atveidoti precīzāk un pilnīgāk nekā tematiskajos avotu krājumos. Taču arī reģionālo principu avotu kompleksu rekonstrukcijā nevar uzskatīt par nevainojamu. Lai gan vēstures avotu kopuma piederība pie noteikta reģiona, teritorijas vai arī valstiskā veidojuma noteiktā laikposmā ļauj domāt, ka visi šie avoti ir savstarpēji saistīti, tomēr, veidojot krājumus pēc reģionālā principa, tiek ignorētas svarīgākas un ciešākas saites starp vēstures avotiem.

20.gs. 20.–40.g. Latvijas arheogrāfi – A. Švābe, E. Dunsdorfs, L. Sloka, A. Spekke, J. Vīgrabs u.c. – atdarināja baltvācu arheogrāfu sagatavoto publikāciju paraugus, un tas deva iespēju saglabāt un attīstīt labākās tradīcijas vēstures avotu edīcijā.

Diemžēl šīs tradīcijas nepaspēja nostiprināties, jo 20.gs. 40.g. sākās Latvijas arheogrāfijas pārveidošana atbilstoši Padomju Savienības arheogrāfijas modelim. Arheogrāfija izskatās ideoloģiski "neitrāla" tikai no pirmā acu uzmetiena. Būtībā publicējamo (un tādējādi pieprasīto) avotu sastāvs tiešā veidā norāda uz ideoloģiskām prioritātēm vēstures izpētē. Tāpēc 20.gs. 50.–80.g. Latvijas arheogrāfi sevišķi intensīvi nodarbojās ar Latvijas sociāldemokrātijas, komunistiskās partijas dokumentu un revolucionārās kustības dalībnieku atmiņu edīciju. Tajā pašā laikā daudzi avoti bija faktiski izņemti no zinātnes aprites. Jāatzīmē, ka padomju varas gados kvalitatīvākās vēstures avotu publikācijas tika sagatavotas 40.g. beigās – 50.g. sākumā, kad Latvijas brīvvalsts laika arheogrāfijas tradīcijas joprojām ietekmēja avotu edīciju Latvijas PSR.¹⁵

Neskatoties uz padomju ideoloģijas spaidiem, 20.gs. 50.–60.g. vēstures avotu edīcijas tehnikas līmenis bija relatīvi augsts, varbūt pateicoties tieši stingrai arheogrāfiskās darbības reglamentācijai: Padomju Savienībā vēstures avotu edīcijas noteikumi sīki reglamentēja arheogrāfijas paņēmienus un metodes, tekstu atveides principus, leģendu sastādīšanu, publikāciju sastāvu, avotu atlasī utt.¹⁶

Kopš Latvijas valsts neatkarības atgūšanas, arheogrāfu uzmanības centrā ir divas vēstures avotu grupas: viduslaiku vēstures avoti, galvenokārt – Livonijas hronikas, un jaunāko laiku vēstures avoti. Vērojama arheogrāfiskās darbības aktivizēšanās, par ko liecina avotu publikāciju skaits, kas gadu no gada strauji pieaug. Tomēr avotu izdevumi atstāj visai pretrunīgu iespaidu. No vienas puses, 20.gs. 90.g. – 21.gs. sākumā tika iespiesti daudzi svarīgi Latvijas vēstures avoti, turklāt daži izdevumi uzskatāmi par pirmpublicējumiem, taču no otras puses, daudzas vēstures avotu publikācijas neatbilst mūsdienu zinātniskās arheogrāfijas prasībām.

Nozīmīgāko viduslaiku vēstures avotu publikācijas pat nav iespējams uzskatīt par zinātniskajām publikācijām šī vārda tiešajā nozīmē, jo avotu teksti tiek publicēti nevis pēc oriģināliem, bet pēc iepriekšējām publikācijām. Turklāt publikācijām parasti trūkst pilnvērtīgu tekstoloģisko, paleogrāfisko un arheogrāfisko komentāru, un publikāciju ievadrakstos tiek lietota netradicionāla un neskaidra terminoloģija. Kā piemēru var citēt L. Arbužova jun. sagatavotās Indriķa Hronikas publikācijas vērtējumu, kas sniegts šī avota jaunākajā izdevumā latviešu valodā: “*Salīdzinājais visus zināmos Hronikas rokrakstus, L. Arbužovs sniedzis optimālu [raksta autora izcēlums] Hronikas tekstu, uz kuru savā darbā var balstīties gan Hronikas pētnieki, gan tulkotāji.*”¹⁷ Tajā pašā laikā, pateicoties pilnvērtīgiem vēsturiskiem komentāriem un kvalitatīviem tulkojumiem, šīm publikācijām piemīt arī zinātniska nozīme un novitāte.

Jākonstatē, ka avotu publikāciju klāstā kvantitatīvi dominē jaunāko laiku vēstures avotu krājumi, kuros iespiesti arhīva avoti, atmiņas, traģisko notikumu aculiecinieku stāsti, fotodokumenti u.tml. Lai gan publicētie avoti veido diezgan vispusīgu priekšstatu par Latvijas likteni okupācijas gados,¹⁸ tomēr publikāciju izmantošanai vēstures pētniecībā ir vairāki ierobežojumi, jo avotu krājumi veidoti pēc tematiskā principa un tādējādi atgādina hrestomātijas. Turklāt vēstures avotu atlase tiek pakļauta vai nu krājumu sastādītāju pētnieciskajai programmai vai arī viņu priekšstatiem par konkrētām vēsturiskām parādībām. Dažreiz avotu krājumu tapšanā savu lomu spēlē arī nejausība. Tas ļauj secināt, ka krājumos publicēto avotu izlasei bieži vien trūkst reprezentativitātes.

Dažās avotu publikācijās dokumenti pat netiek arheogrāfiski apstrādāti. Kā piemēru var minēt dokumentu krājumu *Latviešu leģions*:¹⁹ tajā daudzi

dokumenti publicēti tikai tulkojumā, leģendās nav norādīti arhīva šifri, bet avotu publicēšanas paņēmieni faktiski nav atrunāti, jo diez vai par arheogrāfisko paņēmieni pamatojumu var uzskatīt divus teikumus ievadā: “*Krājuma ievietotie dokumenti tulkoti no angļu valodas. Tie bija tapuši lielā steigā (...)*”.²⁰

Mūsdienā Latvijas arheogrāfijas nepilnības liecina par to, ka pēc Latvijas valsts neatkarības atgūšanas netika saglabāta pēctecība ar pirmās Latvijas Republikas arheogrāfiju, kura balstījās uz sava laika visaugstākajiem standartiem vēstures avotu edīcijā. Lai gan atsevišķos avotu krājumos (piemēram, Latvijas Valsts vēstures arhīva seriālizdevumā *Vēstures Avoti*) tiek ievērotas zinātniskās arheogrāfijas prasības, tomēr kopumā avotu edīcijas māksla ir gandrīz aizmirsta.

Šķiet, ka arheogrāfiskās darbības trūkumus radījis pārrāvums starp arheogrāfisko teoriju un praksi. Tā iemesls ir arheogrāfiskās darbības pakļaušana priekšstatiem, interpretācijām un šabloniem, kas ir pieņemti un vispāratzīti historiogrāfiskajā tradīcijā, kuru pārstāv arheogrāfi. Rezultātā arheogrāfi ir spiesti meklēt piemērus un ilustrācijas, kas palīdz pamatot un attaisnot savas historiogrāfiskās skolas atziņas.²¹ Ilustratīvās pieejas īstenošana arheogrāfijā noved pie tā, ka vēstures avoti tiek mākslīgi “izrauti” no sava laikmeta un vēsturiskās esamības konteksta, tāpat tiek ignorēta avotu vieta sava laika kultūrvēsturiskajā vidē, kas neļauj pilnīgi atklāt šo avotu specifiskās funkcijas.

Par alternatīvu arheogrāfiskās darbības pašreizējam modelim var uzskatīt avotu dabisku, vēsturisku kompleksu rekonstrukciju un vispusīgu reprezentāciju diplomātiskajās vēstures avotu publikācijās. Kompleksa – savstarpēji saistīto vēstures avotu kopuma²² – precīza noteikšana ļauj krājumos panākt avotu izlases augstāku reprezentativitātes pakāpi. Tas savukārt dod iespēju pielietot pašas jaunākās pētniecības metodes avotpētieciskajā kritikā, kvalitatīvi risināt vēstures avotu atribūcijas un datešanas jautājumus (kas ir nepieciešams, lai sagatavotu pilnvērtīgas, kvalitatīvas publikācijas), atklāt avotu informatīvo potenciālu, kā arī iegūt no tiem plašāku vēsturisko informāciju, jo avotu dabiskajos kompleksos atspoguļojas daudzveidīgas saites starp dažādiem vēsturiskās realitātes aspektiem. Turklāt diplomātiskās avotu publikācijas ne tikai sniedz pilnvērtīgu priekšstatu par rakstītā kultūras un vēstures pieminekļa formas un satura iezīmēm, bet arī nodrošina šo avotu saglabāšanos un publisku pieejamību. Taču galvenais priekšnoteikums, kas perspektīvā ļautu nodrošināt augstāku līmeni Latvijas arheogrāfijā, ir arheogrāfu kvalifikācija, pieredze un vērīga attieksme pret savu priekšgājēju paveikto darbu vēstures avotu edīcijas jomā, jo arheogrāfija vienmēr ir balstījusies un joprojām balstās uz tradīciju.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Ivanovs A. Latvijas PSR historiogrāfija (konceptuāls pārskats). *Latvijas Vēsture*. Nr. 3, 2003. 73. lpp.
- ² Hildebrand H. Verbesserungen zu K.E. Napiersky's Russisch-Livländischen Urkunden. In: *Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands*, Bd. XII, H. 2. Riga, 1876, S. 259–294; [Bulmerincq, A. von., L. Arbusow]. *Der Bericht über die Arbeiten für das Liv-, Est- und Kurländische Urkundenbuch, sowie die Akten und Recesse der Livländischen Ständetage*. Riga, 1909; Feuereisen, A. Über das baltische Archivwesen. In: *Arbeiten des Ersten Baltischen Historikertages zu Riga 1908*. Riga, 1909, S. 250–260.
- ³ Zeids T. *Senākie rakstītie Latvijas vēstures avoti līdz 1800. gadam*. Rīga, 1992.; Вахтре С., Т. Зейдс, М. Ючас, В. Пашуто. О своде древнейших источников по истории народов Прибалтики. В кн.: *Материалы межреспубликанской научной конференции по источниковедению и историографии народов Прибалтийских республик Союза ССР. Источниковедение*. Вильнюс, 1978, с. 3–15; Енш Г. *Из истории архивного дела в Латвии*. Рига, 1981; Енш Г. “Polonica” в Рижском городском государственном архиве. В кн.: *Уч. зап. Института славяноведения АН СССР*, т. II. Москва; Ленинград, 1950, с. 311–325; Зейд Т. Характеристика изданий письменных источников по истории феодализма в Латвии. В кн.: *Источниковедческие проблемы истории народов Прибалтики*. Рига, 1970, с. 345–361.
- ⁴ Ivanovs A. Dokumentu kompleksa apzināšana, rekonstrukcija un izpēte: arheogrāfiskie un avotpētnieciskie aspekti. *Humanitāro Zinātņu Vēstnesis*. Nr. 10, 2006. 76.–88. lpp.
- ⁵ Ivanovs A. Kompleksa “Moscovitica-Ruthenica” ieviešana zinātnes aprītē: arheogrāfisks apskats. *Latvijas Arhīvi*. Nr. 2, 2004. 47.–85. lpp.; Ivanovs A., Varfolomejev A. Editing and Exploratory Analysis of Medieval Documents by Means of XML Technologies: The Case of the Documentary Source Complex Moscovitica-Ruthenica. In: *Humanities, Computers and Cultural Heritage*. Amsterdam, 2005, p. 155–160; Иванов, А.С. “Moscovitica – Ruthenica” в Латвийском государственном историческом архиве: история формирования комплекса, состав и введение в научный оборот. *Древняя Русь*. № 3, 2004, с. 47–54; № 4, 2004, с. 94–106; Иванов А.С., А.Г. Варфоломеев. Проект издания комплекса документов “Moscovitica-Ruthenica”. В кн.: *Современные информационные технологии и письменное наследие: от древних рукописей к электронным текстам*. Ижевск, 2006, с. 65–70, и.с.
- ⁶ Sk. sikāk: *Normalisation internationale des méthodes de publication des documents latins du Moyen Âge*. Roma, 1977; *Правила издания исторических документов в СССР*. Изд. 2-е, перераб. и доп. Москва, 1990.
- ⁷ *Отбор исторических источников для публикации в различных типах и видах изданий документов. Методические рекомендации*. Москва, 1986.

- ⁸ Sk.: Ivanovs A. Dokumentu kompleksa apzināšana, rekonstrukcija un izpēte.; Ivanovs A., Varfolomejev A. Editing and Exploratory Analysis of Medieval Documents.
- ⁹ Piemēram, sk.: Vītola L. (sast.). *Publikācijai sagatavoto dokumentu arheogrāfiskais noformējums: Norādījumi*. Rīga, 1996. [Latvijas Valsts arhīva instrukcija].
- ¹⁰ Par šīm tehnoloģijām sk. sīkāk: Doorn P., I. Garskova H. Tjalsma (eds.). *Archives in Cyberspace: Electronic Records in East and West*. Moscow, 2004.
- ¹¹ Зейд Т. Характеристика изданий письменных источников., с. 345–346.
- ¹² Piemēram, Arndt J.G. *Der Liefländischen Chronik*. Erster Teil. Halle, 1747.
- ¹³ *Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Bd. 1–12. Reval; Rīga, 1853–1910; *Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch*. Zweite Abtheilung, Bd. 1–3. Rīga; Moskau, 1900–1914; Napiersky K.E. (hrsg.). *Russisch-livländische Urkunden*. St. Petersburg, 1868, un daudzi citi izdevumi.
- ¹⁴ Sk.: Sloka L. *Vidzemes draudžu chronikas*, I–III. Rīga, 1925.–1927. (Valsts arhīva raksti, III–V); Sloka L. *Kurzemes draudžu chronikas*, I–III. Rīga, 1928.–1934. (Valsts arhīva raksti, VII, IX, X); Švābe A. (izd.) *Senās Latvijas vēstures avoti*, 1. burtn.: Līdz 1237. gadam. Rīga, 1937.; 2. burtn.: 1238.–1256. gads. Rīga, 1940. (Latvijas vēstures avoti, II sēj.), u.c.
- ¹⁵ Drīzulis A. (red.). *Senatora N. Manaseina ziņojums par viņa izdarīto revīziju Vidzemes un Kurzemes guberņās no 1882. līdz 1883. gadam*. Rīga, 1949.; Merķelis G. *Latvieši, sevišķi Vidzemē, filozofiskā gaidsimteņa beigās*. Rīga, 1953.
- ¹⁶ Piemēram, sk.: *Правила издания исторических документов в СССР*.
- ¹⁷ *Indriķa hronika = Heinrici chronicon*. Rīga, 1993. 21. lpp.
- ¹⁸ Piemēram, sk.: *Okupācijas varu politika Latvijā, 1939–1991: Dokumentu krājums*. [Rīga], 1999., u.c.
- ¹⁹ Ezerģailis A. (sast.). *Latviešu leģions: Varoņi, nacisti vai upuri?* 2. izd. Rīga, 1998.
- ²⁰ Turpat, 13. lpp.
- ²¹ Добрушкин Е.М. Археографическая теория и источниковедческая практика (к вопросу о взаимосвязи). В кн.: *Россия в IX–XX веках: Проблемы истории, историографии и источниковедения*. Москва, 1999, с. 131–132.
- ²² Ivanovs A. Dokumentu kompleksa apzināšana, rekonstrukcija un izpēte.

Aleksandrs Ivanovs

The Archaeography, Preservation and Popularization of Written Historical Records in Latvia

Summary

The article focuses on the problems of Latvian archaeography – theoretical, methodological, and practical aspects of editing written historical records – from the 19th to the early 21st century. In order to evaluate the level achieved by Latvian archaeography, the proposed principal criteria of evaluation: (1) the type of edition, (2) the representative selection of records in published collections based on the comprehensive reconstruction of collections of historical records, (3) technical aspects of the representation of historical sources, (4) the introduction of computer technologies in archaeography. Insight into the history of Latvian archaeography shows that the highest standard of publication was achieved by Baltic German editors in the second half of the 19th to the early 20th century. This level was maintained to a large extent in the First Republic of Latvia in 1920s – 1930s. In order to achieve the highest standards of archaeography today, the traditions of archaeological work should be resumed.

OTTO KENGA

KRUSTS UN TĀ SIMBOLIKA LATVIJAS TERITORIJĀ: STARPDISCIPLINĀRIE ASPEKTI

Pētījums *Krusts un tā simbolika Latvijas teritorijā* skata vizuālās simbolikas attīstību ar konkrēta simbola piemēra palīdzību. Pētījumā tiek apzināts plašs arheoloģisks, etnogrāfisks, mākslas un arhitektūras materiāls, kas satur krusta attēlojumus. Tiek pētītas metodes, ar kuru palīdzību šo plašo materiālu sakārtot, klasificēt un rast kādas kopsakarības simbolikas attīstībā Latvijas teritorijā. Lai gan ir pieejamas arheoloģijas (G. Zemītis¹) un etnogrāfijas (S.I. Rižakova²) izstrādātās klasifikācijas metodes un, attiecīgi, teorijas, kas skaidro simbolikas attīstību Latvijas kontekstā, mēs tomēr izvēlējamies netradicionālu pieeju problemātikai, proti, jaunas metodes izveidošanu. Šī jaunā metode balstās uz kultūrvēsturiskām un semiotiskām teorijām, ko izstrādāja K.G. Jungs, J. Lotmans un U. Eko. Apvienojot šīs teorijas, tika izveidota kombinētā metode, kurā katrai no pieminētajām teorijām ir būtiska vieta un loma. Lotmanu³ vairāk interesē simbolu rašanās, tās iemesli. Turklāt viņš uzsver šo simbolus radošo mehānismu pārmantojamību kultūras ietvaros (t.s. "kultūras atmiņas" jēdziens). Jungu⁴ interesē perceptīvais moments, proti, kā un ar kādu psiholoģisko mehānismu palīdzību adresāts uztver simbolus (t.s. "arhetipa" jēdziens). Eko⁵, turpretī, pievērš mazāk uzmanības simbolu radīšanai un uztveršanai, liekot uzsvāru uz pašu simbola dabu, simbola un simbolizējamā attiecībām, kā arī šifrēšanas un dešifrēšanas mehānismu. Visus trīs autorus vieno kultūrfilozofiska pieeja, taču katrs no viņiem akcentē savu spektru: Jung – filozofisko un psiholoģisko, Lotmans estētikas un semiotikas krustcelēs iet estētikas ceļu, savukārt Eko – semiotikas ceļu. Jautājumu sarežģī materiāls, kas agrīnos posmos ir arheoloģisks, vēlāk etnogrāfisks un XIX gs. beigās drīzāk ietilpst mākslas un arhitektūras vēstures jomā.

Tas noved mūs pie starpdisciplinārās problemātikas un starpdisciplināritātes jēdziena kā tāda. Šī referāta mērķiem līdzīgi, kā to darīja Kleina un Njūvels⁶, definēsim starpdisciplināritāti kā tādu specifisku pieeju

interesējošā objekta pētniecībai, kas izmanto divu vai vairāku disciplīnu metodes un zināšanas gadījumos, kad problēma ir pārāk plaša vai kompleksa, lai to risinātu ar vienas disciplīnas līdzekļiem. Akcentēsim starpdisciplināritātes vēlmi nostāties starp disciplīnām vai pat ārpus disciplīnām (*trans-disciplinarity*) un nevis vienkārši pārnest vienas disciplīnas līdzekļus uz citas disciplīnas lauku (*interdisciplinarity*). Atsauksimies uz starpdisciplinārās pieejas klasiķi Basarabu Nikolesku⁷, lai atkārtotu starpdisciplinārās pieejas trīs pilārus: realitātes vairāki līmeņi, "iekļautā trešā" loģika, kompleksā pieeja. Neizvēršot zinātnes teorijas problemātiku, palūkosimies, kā starpdisciplināritātes jēdziens iekļaujas mūsu izvēlētajās tēmas kontekstā.

Acīmredzams aspekts ir materiāla neviendabība: arheoloģiskie atradumi, kas datējami jau ar vēlino paleolītu (10./11.–8.g.t. p.m.ē.), mezolītu (8.–4./5.g.t. p.m.ē.), neolītu (4500.–1700.g. p.m.ē.), kā arī bronzas (1700.g. p.m.ē.–100.g. m.ē.) un dzelzs laikmetu (I–XIII gs.), ir sakārtoti atbilstoši vēstures piedāvātajai metodoloģijai un ar šo materiālu saistītie pētījumu autori, galvenokārt, ir vēsturnieki. Etnogrāfiskā materiāla vākšana un zinātniskā klasificēšana aizsākās nacionālās atmodas apstākļos XIX gs. beigās, tādējādi arī piedāvātā etnogrāfisko simbolu / zīmju metodoloģija un ar to saistītie pētījumi pēc savas būtības ir etnogrāfiski. Īpatnēji, ka pētāmais materiāls (priekšmeti) pēc būtības (funkcijas) neatšķiras – abos gadījumos tie ir instrumenti, audumi, rotājumi. Atšķiras pieeja – vēsturnieki (piem., G. Zemītis⁸) vairāk piedāvā sociālo, mazāk mitoloģisko skaidrojumu; etnogrāfisko ornamentu pētnieki (E. Brastiņš⁹) akcentē mitoloģisko, mazāk estētisko skaidrojumu. Visbeidzot mākslas un arhitektūras materiālu (kas attiecas uz XIX/XX gs. miju) skaidro mākslas vēsturnieki, kas izceļ vienīgi estētisko pusi. Sekojot "iekļautā trešā" (vai, mūsu gadījumā "iekļautā ceturtā") loģikai, mēs izvēlējamies nevis sociālo, mitoloģisko vai estētisko pieeju, bet gan kultūrfilozofisko materiāla pētījuma metodi. Tas rada būtiskas problēmas pētījuma gaitā – kultūrfilozofiskās teorijas itin bieži nav domātas **praktiskai** izmantošanai, tām nav metodoloģiskā rakstura. Lai izmantotu kultūrfilozofisko metodi, to sākotnēji ir jāizstrādā, analizējot darbus, kuriem ir teorētisks raksturs. Taču pārvarot šo problēmu, mēs spējam uz materiālu palūkoties no cita realitātes līmeņa.

Turklāt, sekojot kompleksās pieejas prasībām, mēs neaprobežojamies ar vispārīgu kultūrfilozofisko pētījuma metodi: tā jāprecizē, iestrādājot tajā kompleksu skatījumu – objekta, subjekta un to attiecību pētišanas iespēju.

Tas pamudināja mūs izmantot dažādu kultūrfilozofiju pārstāvošu autoru teorijas – jau pieminētos Lotmanu, Jungu un Eko –, kuru teorijas koncentrējas, attiecīgi, tieši uz objektu, subjektu un to savstarpējām attiecībām. Šādai kombinētai (kompleksai) pieejai ir virkne priekšrocību: tā ļauj izmantot katras teorijas stiprās puses un nosegt vājās puses. Tā, piemēram, Lotmans lielā mērā ignorē simbola uztvērēju (adresātu), jo viņa teorijā simbolu “atminēšanās” notiek dabiski, globālo kultūras procesu iedarbības rezultātā. Šāda pieeja apgrūtina XIX gs. beigu un XX gs. sākuma mākslinieciskā materiāla pētniecību, piemēram, J. Madernieka *Ornaments*¹⁰. Taču, papildinot Lotmana teoriju ar Junga arhetipiem (lielā mērā psihoanalīzes metodi), mēs spējam māksliniecisko materiālu analizēt kompleksi. Pastāv trīs būtiskākās mūsu pētījuma starpdisciplinārās problēmas.

Pirmā – vēsturiskās un filozofiskās pieejas atšķirība. Vēsturiskā pieeja liek koncentrēties uz materiālu, tā specifiku (t.i., atrašanās vietu, datējumu, kontekstu u.c.). Šāda pieeja materiālam ir izteikti funkcionāla: tā ļauj to novērtēt un klasificēt. Tomēr, tiklīdz šo pieeju pārnēs uz citu pētniecības objektu, piem., sabiedrību, tā lieki un pārāk vienkāršoti tiecas strukturalizēt to. Filozofiskā pieeja liek koncentrēties uz teorijas izveidošanu un pierādīšanu, kā pierādījumu izmantojot faktu, materiālu. Nereti šī iemesla dēļ materiāla specifika, ko akcentē vēsturiskā pieeja, paliek nepamanīta vai pat tiek ignorēta, tādējādi balstot teoriju uz nepārbaudītiem faktiem vai uz nepareizi interpretēto materiālu. Tas ir aktuāli mūsu pētījuma kontekstā. Piemēram, Jungs, lai pierādītu savu teoriju, izmanto mitoloģisko materiālu un atsevišķus vēsturiskā materiāla elementus, taču neiedziļinās tajā tik tālu, lai pamanītu to, ka starp viņa interpretāciju un vēsturiskiem faktiem pastāv būtiskas nesakritības. Tas liedz mums izmantot Junga teoriju pilnībā un liek to kritiski pārvērtēt.

Otrā problēma saistās ar arheoloģijas un mākslas vēstures konfliktējošajām pozīcijām, kuras starpdisciplinārā pētījumā jāsamierina. Kas arheologam ir “bultas uzgalis ar rotājumu”, mākslas vēsturniekam ir “sarežģīts ornamentāls raksts uz medniecības piederuma”. Tas atkal uzskatāmi demonstrē dažādu pieeju materiālam, kuru turklāt pastiprina atšķirīga zinātniskā terminoloģija.

Trešā starpdisciplinārās pieejas ass mūsu pētījumā saistīta ar estētiskās un semiotiskās uztveres atšķirībām. Estētiskā uztvere ir iracionāla, mākslinieciska; semiotiskā uztvere ir racionāla, zinātniska. Estētiski vērtējot pētāmo

materiālu (galvenokārt, saistītu ar konkrēta mākslinieka radītiem darbiem), tiek vērtēta krāsas izvēle, formas u.c. estētiskās kategorijas. Šīs pašas krāsas un formas semiotiskā uztverē ir zīmes, kods, kas jāatšifrē, izmantojot semiotikas radītos paņēmienus. Estētiskā uztvere liedz to atšifrēt tiešā veidā; tā neparedz adresāta un adresanta attiecības, izmantojot radīto sēmu. Turpreti semiotika pārlietu strukturalizē mākslinieka (autora) domāšanu. Rodas jautājums: vai mākslinieks, radot mākslas darbu, tiešām ir turējis prātā adresātu, kodu, potenciālos šķēršļus radīta teksta uztverē utt.?

Lai risinātu šīs problēmas, mums nācās radīt specifisku kombinētu metodi, kas izmantoja katras tajā iekļautās teorijas stiprās puses un retušeja vājās puses. Turklāt šī kombinētā kultūrfilozofiskā metode neizslēdza citu – arheoloģijas un etnogrāfijas – piedāvāto metožu paņēmienus. Vēl vairāk, tā integrēja sevī ar šo metožu palīdzību iegūtos rezultātus, ko ieguvuši citi pētnieki, kas specializējušies darbā ar šādām metodēm. Tādējādi, mūsu pētījums bez starpdisciplināra rakstura ieguva arī multidisciplināritātes auru. Tomēr multidisciplinārā pieeja ir pārāk plaša, tai trūkst konkrētības un noteikta mērķa. Tādēļ mēs tomēr pieturējamies pie starpdisciplinārā paņēmiena, kura galvenā ideja ir apvienot visas izvēlētās pieejas ar kādas universālas struktūras palīdzību. Šādu struktūru mūsu gadījumā izdevās radīt, akcentējot adresanta attieksmi pret radīto tekstu, mūsu gadījumā – krusta attēlu. Simbolikas attīstības gaitā ir četras šādas attieksmes: **instrumentāla**, kas redz radītās sēmas funkciju (reprezentē kādu būtisku parādību vai dievību); **tradicionāla**, kas redz radītās sēmas pēctecību (instrumentālā saikne starp simbolu un simbolizējamo ir zudusi, taču izveidojas jauna saikne starp simbolu un iepriekš radītiem simboliem); **nacionāla**, kas redz radītās sēmas nozīmi adresātam (simbolam tiek izveidots jauns simbolizējamais, kas ir aktuāls pašam adresātam; arī analizējot senāk radītos simbolus, tiem no jauna rada simbolizējamo, kas ir aktuāls adresātam, bet, iespējams, nav bijis aktuāls adresantam); un **internacionāla**, kas redz saistību starp radīto sēmu un citām, radniecīgām sēmām (tiek izveidota saikne starp simbolizējamo un citu simbolizējamo; arī analizējot senāk radītos simbolus to simbolizējamais tiek radīts no jauna, vadoties no citu simbolu simbolizējamā, resp., izmantojot radniecīgas saiknes).

Nobeigumā jāatzīmē, ka, lai gan minētais risinājums ir attiecināms tikai uz pieminēto tēmu, tomēr starpdisciplinārā pieeja īstenojama arī citos pētījumos.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Zemītis Guntis. *Simbols un simbolikas problēma Latvijas arheoloģijā*. Latvijas vēstures institūta žurnāls. Rīga. Nr.1, 2002.
- ² Рыжакова Светлана. *Язык орнамента в латышской культуре*. Москва: Индрик, 2002.
- ³ Лотман Юрий. Память Культуры. *Лотман, Ю.М. Семиосфера*. С. Петербург: Искусство-СПБ, 2001. 605.–636.lpp.
- ⁴ Jung Carl G. *Man and his symbols*. London: Aldusbook Limited, 1964.
- ⁵ Эко, Умберто. *Отсутствующая структура*. С. Петербург: Петрополис, 1998.
- ⁶ Klein Julie Thompson and Newell William H. *Advancing Interdisciplinary Studies. Interdisciplinarity: Essays from the Literature*. New York: College Entrance Examination Board. Nr.3, 1998. 3.–22.lpp.
- ⁷ Nicolescu Basarab. *Manifesto of Transdisciplinarity*. New York: State University of New York Press, 2001.
- ⁸ Zemītis Guntis. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simbolika. *Ornaments un simbols Latvijas aizvēsturē*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004. 34.–41.lpp.
- ⁹ Brastiņš Ernests. *Latviešu ornamentika*. Rīga: Valodzes apgādība, 1923.
- ¹⁰ Madernieks Jūlijs. *Ornaments*. Rīga, b.g.

Otto Kēnga

The Cross and its System of Symbols in the Territory of Latvia: Transdisciplinary Aspects

Summary

A close study of the cross and its system of symbols in the territory of Latvia examines the visual development of symbolism using specific examples of the use of the symbol. The research contains a wide range of material which contains the symbol of the cross from archaeology, ethnography, the arts and architecture. Methods are investigated which help to order, classify and find a common approach to the dynamics of the symbol of the cross in the territory of Latvia. Although classification methods have been developed in archaeology (G. Zemītis) and ethnography (S.I. Rizhakova), the author has created a new, combined method, which is based on theories of cultural history and semiotics originating from Jung, Lotman and Eko. In this way miscellaneous material (from archaeology, ethnography and the history of art) has been consolidated utilising the various philosophical ideas of the above-mentioned authors, which is also useful in viewing the differing viewpoints in history, philosophy, archaeology and history of art, aesthetics and semiotics.

INDRA LUCJANOVA

NEKROELEMENTU IZMANTOJUMS TAUTAS DZIEDNIECĪBĀ UN KAITNIECĪBĀ

Lai arī nāve savas noslēpumainības un neizzināmības dēļ ļoti bieži kļūst par *tabu* tēmu, tās spēku un destruktīvo dabu cilvēki ir apzinājušies vienmēr. Vai tās ir “primitīvas” ciltis, vai augsti attīstīta kultūra, tradicionāli tiek uzskatīts, ka mirušais, nokļūstot jaunā, dzīvam cilvēkam nepieejamā telpā, iemanto īpašu spēku, no kura var gan baidīties, gan izmantot to sev vēlamo mērķu sasniegšanai.

Pētījumā jēdziens **nekroelementi** (no gr. *Nekros* – mirušais, liķis) tiek lietots, lai apzīmētu ar nāvi, miršanu un mirušajiem saistītus kontekstus, priekšstatus un objektus. Darba mērķis ir raksturot nekroelementu izmantojuma divējādo dabu. Vēlme izmantot mirušā un tā atdusas vietas spēku maģiskās darbībās, lai kādam kaitētu vai gluži pretēji – dziedinātu, ir paralēli pastāvošas lietas, kas viena otru neizslēdz. Tāpat paredzēts aplūkot, cik klātesoša mūsdienās ir pārliecība par kapu smilšu maģisko iedarbību viena pagasta robežās.

Apzinātā vai mazāk apzinātā formā maģiskās darbības caurvij visu cilvēka dzīvi, tajā skaitā saskare ar mirušo, tā atrašanās vietu – kapiem un ar tam piederējamām lietām – apģērbu, rotām u.tml. Arī mūsdienās daļa šo maģisko rituālu ir saglabājušies. Mūsdienu cilvēku priekšstats mirušā un tā atdusas vietas spēka apzināšanās ir daudz dzīvāka, nekā pirmajā brīdī šķiet. Saskaņoties ar gadījumiem, kad ar mirušā starpniecību cilvēki mēģina ietekmēt savu un citu dzīves, var pārliecināties, ka šo divu pasaļu saikne, kas tradicionāli tiek uzskatīta gan par ciešu, gan tajā pat laikā arī bīstamu, netiek ignorēta.

Tā kā dziedniecība un kaitniecība nepārprotami ir saistītas ar maģiskiem priekšstatiem, tad īsumā ir jāraksturo maģijas jēdziens. Maģijas formas laika gaitā pārveidojas, taču to būtība nemainās. Par maģijas būtību un tās izpausmēm ir sastopami daudzi apcerējumi un pētījumi, kā tas ir ar daudziem vispārīgiem jēdzieniem, kas jāieliek noteiktos definīcijas rāmjos. Senākā un

populārākā maģijas klasifikācija ir Džeimsa Freizera sniegtā, tā dominē arī latviešu autoru darbos, kuri ir skāruši maģijas jautājumu (K. Straubergs, L. Adamovičs, V. Viķe-Freiberga). Dž. Freizers iedala maģiju divās kategorijās: 1) vēlamo rezultātu var panākt, to imitējot (homeopātiskā) un 2) lietas, kas ir atradušās kontaktā, var iedarboties viena uz otru arī pēc tam, kad tās ir šķirtas (kontaktozā maģija).¹

Nekroelementu izmantojums tautas dziedniecībā ir ārkārtīgi daudzveidīgs, un lai iekļautos viena raksta robežās, tas būtu jāskata atsevišķi, neiekļaujot kaitniecības jēdzienu, taču tā kā šajā darbā galveno akcentu vēlos likt tieši uz pēdējo, t.i., uz kaitniecību un precīzāk tieši kapu smilšu izmantojumu maģiskās darbībās, tad, runājot par dziedniecību, mēģināšu uzsvērt pašu raksturīgāko, nepakavējoties pie atsevišķām detaļām.

Līdz ar nāves iestāšanos, mirušā ķermenis kļūst ne tikai par iznīcībai nodotu objektu, kuru ir pametusi dvēsele, bet arī par savdabīgu ārstniecības līdzekli, ko, pārvarot bailes no liķa, ir izmantojuši (retāk, bet izmanto arī mūsdienās) visdažādāko kairu ārstēšanai. Kā liecina folkloras materiāli, visbiežāk mirinātāja spēks tiek piedēvēts mirušā rokai, pirkstiem.² Zobu sāpes ir tās, kuru novēršana ar mirušā ķermeņa palīdzību, ir minētas visbiežāk. Zobu sāpes nostājas, kad to vaigu, kurā pusē zobs sāp, apglauđa ar miroņa roku, vai arī berzē ar tā zobu (līdzīgais tiek novērsts ar līdzīgo). Kā jebkurā maģiskā darbībā, svarīga ir gribas koncentrācija un ticība izmantojamā līdzekļa iedarbībai, taču to vēl vairāk var pastiprināt ar buramvārdiem, kur mirināšana uz analogijas pamata ar mironi parādās ļoti bieži. Mirušā ķermenis līdz ar dilstošu mēnesi, purva niedri u.c. ietilpst to izzūdošo objektu klasē, kuri uz salīdzinājuma pamata veic zudināšanas funkciju. *“Dusi, mana zobu sāpe, kā dus šis mironis.”*³ Salīdzinoši arī ēdes vārdos – *“Izdilsti kā miroņa roka, satrepi kā vecs kauls, salūsti kā purva niedra.”*⁴

Arī mirušajam piederošās lietas, kā arī priekšmeti, kas bijuši saskarmē ar liķi, iegūst spēcīgu enerģiju, kura pareizi izlietota, kļūst par slimības novērseju. Kā ārstniecības līdzekļi parādās ziepes, ūdens un miroņa mazgājamā lupata, kā arī mirušā kreklis, salmi, uz kuriem tas miris u.tml. Mirušā mazgājamās ziepes, lupatas ir izmantotas ļoti dažādu vainu apriešanai, t.i., vainas aiztikšanai ar objektu, kam tiek piedēvēts dziedniecisks spēks, tomēr visbiežāk tiek minētas kaites, kas saistītas ar pampumiem, uztūkumiem un ievainojumiem.⁵

Arī mirušo atdusas vietā – kapos, cilvēki bieži ir meklējuši palīdzību savas vainas dziedēšanai. Jebkurš objekts, kas atrodas aiz kapu vārtiem, var saturēt sevī maģiskā spēka īpašības: krusts, tā nagla, mirušo nestuves, vārti un pat miroņa galvaskauss. Mirušā kaulus aiztikt ir bijis pieļaujami, ja vietā atstāj ziedojumumu. *“Ja sāp krusti, tad ej uz kapsētu, dabū galvaskausu un patrin ar to sāpošo vietu; tad noliec galvaskausu atpakaļ, no kurienes paņēmi, ieliekot tajā piecas kapeikas.”*⁶

Buramvārdos bieži sastopama ir slimības pārņemšana uz citu objektu, par to var kļūt arī miroņa kauls. *“Ar miroņa kaulu kārpas berzē, sviēž pār plecu un saka: “Ej pie velna un ņem līdzī manas kārpas!””*⁷ Kārpu nodzišanai tautas medicīnā pastāv liela gan buramo vārdu, gan vienkārši maģisko darbību daudzveidība, un ievērojama to daļa ir saistīta tieši ar mirušajiem un kapiem. Kārpu likvidēšanai der ne tikai pats mirušais, bet arī kapu nestuves un smiltis. Ticība šai iedarbībai nav zudusi arī mūsdienās. Piemēram, apjautāto Nagļu pagasta iedzīvotāju vidū, lielākā daļa zināja teikt, ka Īdeņas kapu nestuves joprojām tiek izmantotas ne tikai mirušo pārnēsāšanai, bet arī kārpu nodzišanai. *“Milzeigi kārpys, čupu čupom uz rūkom. Pēc saulrita aizīt uz kopim, kur mirūņa nastuvis, pabrozot gor tom. Aizguo uz kopim i apsagruobuo i kārpys pazuda. Itei dzeivis eistineiba.”*⁸ Kapu smiltis kārpu nodzišanai izmantotas sekojoši – ar tām norīvētas kārpas, tad smiltis sviestas pakaj mironim ar pārliecību, ka viņš tās paņems līdz.⁹ Zudināšanas saikne varēja būt arī šāda: kārpai apsien diegu, sarauj un tad šo diega pavedienu ierušina kapu smiltis. Kad diegs sapuvis, tad kārpa nozūd.¹⁰

Kapu smiltis tikušas izmantotas visdažādāko kaišu ārstēšanai, īpaši tādu, kuras uzskatīja par mirušā uzsūtītām. Taču interesants ir fakts, ka izskatītajos avotos neesmu saskārusies ar to, ka šīm smiltīm tiktu piedēvēta negatīvā enerģija, un tās tiktu izmantotas kaitnieciskos nolūkos. Situācija ir absolūti pretēja mūsdienās, kad kapu smiltis tiek uzskatītas par vienu no iedarbīgākajiem apburšanas līdzekļiem, un cilvēku apziņā ir kļuvušas par nāves nesēja ekvivalentu. Kā liecina folkloras materiāli, kapu smilšu pārņemšana mājās, lai ārstētos no kādas slimības, nav bijusi ārkārtēja parādība. Ja mūsdienās, ejot ārā no kapsētas, rūpīgi tiek nomazgātas rokas, lai izvairītos no saskarsmes ar šīm smiltīm, tad senāk tās tikušas izmantotas pat mazu bērnu ārstēšanai. *“Kad mazs bērns neguļ, tad nes no kapsētas smiltis un kaisa uz acīm, lai gulētu mierīgi.”*¹¹ Protams, nav mazticami, ka paralēli ir pastāvējusi arī smilšu likšana šupulī, lai kaitētu bērnam, ja ņem vērā, cik dzīva bija ticība

nobrīnīšanai un ļaunajai acij. Kapu smiltis ārstnieciskās funkcijas pildījusi arī brīžos, kad cilvēks ilgi sirdzis. Šādos gadījumos jānomazgājas ūdeni, kurā tikušas iebērtas kapu smiltis, tad seko slimības pārņemšana uz citu objektu: *"Samazgas jaizlej pie sētas 2 mietu starpā un tad jāsaka: lai tā slimība iet pie mietiem!"* Tā kā seko piebilde – *"ja slimnieks pēc tam ātri nenomirst, tad ātri atveseļosies"*,¹² var secināt, ka šādai ārstniecības metodei tikusi pieļauta zināma riska pakāpe, jo smiltis ietver sevī arī šo zudināšanas enerģiju.

Kaitniecība jeb melnā maģija nereti tiek uztverta kā sinonīms maģijai vispār. Kā norāda S. Tokarevs, tieši šajā apstākļi pamatojas zināmais maģijas kā individuālas un antisociālas un reliģijas kā kolektīvas un sociālas parādības pretnostatījums. Kaitnieciskās maģijas būtība – dažādu paņēmieni izmantojums, kuru mērķis ir pārdabiskā veidā kaitēt noteiktai personai vai personām. Tieši šī specifiskā ievirze kalpo tam, ka kaitnieciskā maģija ieņem savrupu vietu starp citām reliģiski – maģiskām ceremonijām un parasti ar tām nesaucas. Vairākumā gadījumu šo darbību veicēji nav tie, kuru rokās atrodas citu reliģiski – maģisko darbību izpildījums.¹³

No vienas puses var piekrist S. Tokarevam, ka kaitnieciskā maģija ir savrupa parādība (jau tāpēc vien, ka lielākā daļa cilvēku cenšas no tās norobežoties un sajūtas "neomulīgi", ja spiesti ar to saskarties), taču tajā pat laikā tā ir ļoti ciešā mērā saistīta ar citām maģijas izpausmēm, piemēram, ārstniecisko, kas bieži vien ir tikai pretdarbība pret kaitniecisko aktu vai, piemēram, milestības maģija, kurā kaitnieciskais aspekts izpaužas pat ļoti spilgti un ielikt maģiju noteiktos ētiskos rāmjos – kas ir pieļaujami un kas nē, ir gandrīz neiespējami. Turklāt uzskats, ka melnās maģijas piekopēji ir kā īpaši atpazīstami un vienmēr skatāmi atsevišķi no tiem, *"kuru rokās atrodas citu reliģiski – maģisko darbību izpildījums"*, savā ziņā var tikt uzskatīts par naivu un stereotipisku.

Tradicionāli tiek uzskatīts, ka mirušais līdz ar nāves iestāšanos iemanto īpašu nāves jeb iznīcības spēku, tāpēc būtu likumsakarīgi, ka kaitnieciskā maģija atspoguļotu visplašāko tā izmantojuma klāstu. Taču aplūkotajos latviešu folkloras materiālos un rakstītajos avotos ir izdevies atrast salīdzinoši maz piemēru, kas to apliecinātu. Visticamāk tas ir izskaidrojams ar to, ka melnā maģija tiešām ir "savrupa" un netiek afišēta, taču tajā pat laikā par daudzām citām kaitnieciskā akta izpausmēm, kas nav saistītas ar konkrētā nozīmē izprotamiem nekroelementu izmantojumiem, ir sniegti detalizēti to apraksti.

Tāpat arī gan Džeimss Freizers, gan Sergejs Tokarevs u.c., aprakstot t.s. "primitīvo" kultūru maģijas veidus, bieži kā homeopātiskās maģijas līdzekli, kas balstās uz analogijas principu, min kāda ar mirušo saistīta objekta izmantojumu. Mirušā miesa, asinis vai kauli kalpo par ļoti spēcīgu miegazāļu līdzekli, tā, piemēram, kāda Āfrikas cilts par visspēcīgākās iedarbības miegazālēm uzskata tās, kas iegūtas, izmantojot pretinieka cilts nogalinātā miesu.¹⁴ Dž. Freizers sniedz spilgtu piemēru, kur parādās uz analogijas principa balstītais mirušā izmantojums: ja sieva vēlas, lai vīrs nepamana tās neuzticību, tā izmanto sekojošu maģisku formulu: ir jānogalina lauku pele, tā jāizžāvē, jāsaaberž pulverī un jāiemaisa kuskusā, izmantojot miruša cilvēka roku, kurai uzlikta virsū savējā. Cits paņēmieni – palikt zem vīra spilvena miroņa roku. Gala rezultātā vīrs kļūstot akls pret sievas neuzticību. Abos gadījumos iemidzinošu iedarbību izraisa liķis, jo vīrs uz laiku paliek līdzīgs mirušajam.¹⁵

Savukārt izskatītajos latviešu folkloras materiālos un rakstītajos avotos man ir izdevies atrast salīdzinoši maz piemēru par nekroelementu izmantojumu kaitniecībā un galvenokārt tie ir saistīti ar zagļu pielietotajām metodēm. Cilvēki, kas mēģina piesavināties sev nepienākošos lietu, ir izmantojuši kādu cilvēka ķermeņa daļu, vai kādu tam piederējušu lietu, lai atvieglotu savu uzdevumu. Šajā gadījumā parādās mirušā iznīcību nesošais spēks, kurš paralizē dzīvo pasauli, padara to rīkoties un aizstāvēties nespējīgu. No lietām, kas piederējušas mironim un apvienojumā ar maģisku rīcību, tikušas izmantotas apzogamo iemidzināšanai, ir minēta miroņa sega. "*Jāņem miroņa sega(..), no tās jāiztaisa linga(..), un ar to jāsviež akmens uz junta, tad tai mājā cilvēki un suņi gulēšot kā miroņi.*"¹⁶ Tāpat arī mutes autiņi, kas liķim bijuši likti uz sejas, ir izmantoti tam, lai cilvēki gulētu kā nāves miegā.¹⁷ Pāris avoti arī apliecina, ka sveces, kas izlietas no miroņu taukiem, izmantotas kā dziļi iemidzinošs līdzeklis.¹⁸ Kā iemidzināšanas līdzeklis minēts arī mirušā papēdis, kuru nogriež un ar to pusnaktī trīs reizes apiet ap kādu māju.¹⁹ Tas liecina, ka ne vienmēr saikne starp mirušā garu un tā ķermeni tiek uztverta kā cieša, pretējā gadījumā mirušais nepieļautu šādu izturēšanos pret savu ķermeni. Mirušā ķermenis ir kļuvis par mirinātāja spēku, kurš savu postošo enerģiju pārnes tālāk. Lai arī dominējošais ir uzskats, ka mirušais un tā atrašanās vieta ir neaizskarami un saistīti ar citu, nepieejamu pasauli, kur mēģinājumi tajā iejaukties saistīti ar mirušā gara dūsmām, ne tikai kaitnieciskās, bet arī ārstnieciskās maģijas paņēmieni apliecina, ka ne vienmēr

tas tā ir bijis. Konversācijas vārdnīcā teikts, ka *“sevišķi nedrīkst aiztikt krustus”*,²⁰ taču tas nebūt nenozīmē, ka tas nav darīts dziednieciskos vai gluži pretēji – kaitnieciskos nolūkos. *“Ja gribi kādu izdzīvot no mājas, tad piektdienas vakarā pēc saules rieta dodies uz kapsētu un sameklē tādu krustu, kuram ir tikai viens zars. Izrauj šo zaru un ieroc pie tās mājas sliekšņa, no kuras gribi izdzīvot citu.”*²¹

Ir vēl kāds elements, kas spilgti apliecina ticību tam, ka ar mirušo saistītie objekti iemieso sevī īpašu maģisku spēku – tās ir **kapu smiltis**. Tieši saskaršanās ar to, ka ticība kapu smilšu iedarbībai ir vērā ņemama un aktuāla parādība mūsdienās, kļuva par šī pētījuma izejas punktu. Saskaroties ar to, ka attiecīgās smiltis izmantotas kaitnieciskos nolūkos Rēzeknes rajona Nagļu ciemā, tika nolemts apzināt visus iespējamus līdzīgos gadījumus šī pagasta robežās. Tā rezultātā atklājās, ka šī pārliecība ir dzīva un izplatīta, ja ņem vērā iegūto stāstu daudzumu uz iedzīvotāju skaitu un to, ka šī ir tēma, par kuru cilvēki runā nelabprāt. Taču vēl pārsteidzošāks izrādījās fakts, ka publicētajos latviešu folkloras materiālos informācija par kapu smilšu kaitniecisko iedabu gandrīz neparādās. Arī citu valstu pētnieku darbos tamlīdzīgi piemēri nav pārāk izplatīti. Dž. Freizers, aprakstot zagļu metodes, kur par apzogamā iemidzināšanas līdzekli izmanto kādu objektu, kas saistīts ar mirušo (gluži tāpat kā iepriekšminētajos latviešu pielietoto metožu gadījumos), cita starpā min arī kapu smiltis: *“Javā nakts zagļi izmētā kapu smiltis tajās mājās, kuras vēlas apzagt, lai iegremdētu to iemītņiekus tik dziļā miegā kā mirušos.”*²²

Protams, no tā, ka kapu smilšu izmantojums publicētajos latviešu ticējumu, buramvārdu un paražu aprakstos parādās reti, būtu maldīgi secināt, ka šī smilšu izmantošana kaitnieciskos nolūkos ir nesena parādība. Visticamāk, tā ir tik pat universāla kā miroņa kaula izmantojums.

Senāk kapu smiltis nav tikušas uztvertas tik kategoriski – ar tām dziedināja daudzas kaites, nebūstoties, ka kāds šo smilšu grauds ārpus kapiem liecinātu par kaitnieciska akta klātesamību. Acīmredzot līdz mūsdienām ir nonācis tikai šis otrs aspekts – kapu smiltis kā iznīcības veicinātājas.

Taču, lai to droši varētu apgalvot, būtu jāveic plašāks pētījums. 2005. gada vasarā, mēģinot Krāslavas rajona Šķeltovas pagastā iegūt stāstus, kas līdzinātos Nagļu pagastā pierakstītajiem, tas neizdevās. Tāpat, piedaloties ekspedīcijās Mangaļsalā un Aizputē, informācija par to, ka kāds būtu dziednieciskiem, kaitnieciskiem vai kādiem citiem mērķiem izmantojis kapu

smiltis, netika fiksēta. Protams, ņemot vērā “neomulīgo” tēmu, nav izslēgts, ka izmantotas tās tiek, tikai par to netiek runāts. Tāpēc pārsteidzoši ir tas, ka Nagļu pagastā par šo tēmu runā. Pieļaujams, ka šī tēma zaudēja savas *tabu* robežas, kad pagasta iedzīvotāji saskārās ar gadījumu, kas satricināja visa pagasta dzīvi, un tādējādi atmiņās tika pārcilātas tās situācijas, kad vienā vai otrā variantā parādījās kapu smilšu izmantojums ar mērķi nodarīt kaitējumu citam.

Gadījumi, kad cilvēki saskaras ar kapu smiltīm, kas kalpo par apburšanas līdzekli, tomēr nav ikdiens. Tāpēc šie stāsti, īpaši, ja cilvēki dzīvo noslēgtā lauku vidē, neizzūd no atmiņas. Tie ir vieni un tie paši stāsti ārpus ikdienības robežām, kurus katrs var interpretēt pēc savām vēlmēm. Nagļu pagastā daudzi atceras gadījumu ar divām draudzenēm, no kurām viena, gribēdama atvilt ligavaini, bērusi draudzenei kapu smiltis gultā, taču burvestība neesot izdevusies, jo vainīgā pieķerta. *“Naktī Broņa jūt – naz kas solts, naz kas veļās, naz kas narikteigi gultā. Jei izlāc nu gultys i pylna gulta smilšu.”*²³

Cits gadījums, kas norisinājies 2004. gada vasarā, un ievērojami grāvis vietējā ekstrasensa reputāciju pagasta iedzīvotāju vidū, spilgti apliecina to, cik ļoti cilvēks var iespaidoties no otra izteiktiem vārdiem, taču tajā pat laikā ir jāpatur prātā, ka dzīvē pastāv arī nejaušas sagādīšanās, protams, sabiedrībā pastāv arī trešā versija – ekstrasensa izteiktie vārdi, kas papildināti ar maģisku darbību, kurā iesaistītas kapu smiltis ir izraisījusi cilvēka nāvi. *“Šamans mums ir. Mes jū saucam par būri. Arvids – jauns veirīts, kuram patika izavārtis pudeļā. Kopūs globuo Pīteri. A Arvids ir beis kapracs, tai otkol ir beis izasildies nu pudeļis. Bērās ir arī šamans. Arvids prosa šamaņam: “Ei, būri, atbur mani nu dzeršonys.” A šamans pazaļfīcis asūt, paņiems smilts, uzkaisies uz kuojom i sokūt: “As tevi atbūršu, ka nikod vairs nadzersi.” I itū redziešys daudzys sīvītis. Arvids daudzim piec tam ir itū saciejs: “As vairs ilgi nadzeivošu. Šamans mani apbyura. Joit pi šamana, lai atbur mani atpakaļ.” Napagiva aizīt. Piec nailga laika jū atroda nūsleikušu.”*²⁴

Iebiedēšanas moments spilgti parādās arī kādā citā gadījumā, kas norisinājās 2003. gada rudenī Nagļu pagastā. Šis ir tas gadījums, kas satrauca visus pagasta iedzīvotājus, ne tikai kādu konkrētu cilvēku. Lai saprastu, kāpēc uz bērnodārza celiņa pēkšņi atrodas uzraksts ar kapu smiltīm un ar tām uzzīmēts krusts, ir jāpiemin iespējamie situācijas cēloņi. Bērnodārza vadītāja, apsūdzēta cietsirdīgā attieksmē pret bērniem, savu vainu noliedza, kā rezultātā lieta nonāca līdz tiesai, un apsūdzētā tika apcietināta. Pāris dienas

pirms tiesas sprieduma nolasīšanas uz bērnodārza celiņa tika atrastas izbārstītas kapu smiltis – no tām izveidots cilvēciņš, bultas (viens no tām kapu virzienā, kuri atrodas netālu no bērnodārza) un uzraksts. Tas cilvēkos izsauca paniku, jo bija apdraudēti bērni. Tā kā šajā ēkā atrodas arī pagasta padome, tur strādājošie cilvēki rikojās nekavējoties. Sekojošā rīcība savā ziņā ir interesanta – palīdzība netika meklēta ne policijā, ne pie mācītāja, kurš varētu apsvētīt šo vietu, bet gan pie vietējā ekstrasesna, kurš mēģināja glābt situāciju pēc savas izpratnes.

Šis notikums tik stipri satricināja pagasta dzīvi, ka rezultātā sabiedrība sadalījās divās karojošās pusēs – vieni, kas uzskatīja, ka mēģinājums pestēlot ar kapu smiltīm ir audzinātājas roku darbs kā atbēdības akts, otri, kas aizstāvēja apsūdzēto. Lai kurš arī būtu vainīgais, vienaldzīgo šajā situācijā nebija. Cilvēkos tika radīta spriedze, jo neviens nepieļāva, ka tas bijis tikai ļauns joks, tāpēc bija rēķināšanās ar to, ka starp viņiem mīt tas, kurš piekopi šādas maģiskas darbības. Arī pirms kapu smiltis atrašanas uz bērnodārza celiņa tika konstatēti vairāki gadījumi, piemēram, no septiņām naglām izveidots krusts uz bērnu slidkalniņa, kas arī ir izteikts melnās maģijas paņēmieni. Arī no kapu smiltīm veidots krusts tiek uzskatīts par īpaši spēcīgu maģijas paņēmieni, taču vai nu pateicoties ekstrasesna veiktajai pret darbībai, vai arī kāda cita iemesla dēļ, nekas slikts ne ar vienu no iespējamajiem upuriem nav atgadījies. Tā kā šajā gadījumā nav notikusi tikai vienkārša smilšu pabārstīšana, var secināt, ka cilvēkam, kurš sava mērķa sasniegšanai ir izmantojis arī norādes un uzrakstu, ir bijušas savas priekšzināšanas attiecīgo darbību veikšanā. Acīmredzot tās ir no paaudzes paaudzē pārmantotas zināšanas, kuras netiek izpaustas ārpus vienas ģimenes robežām.

Mūsdienās ticība tam, ka kapu smiltis saistītas ar ļauno maģiju ir kļuvusi tik spēcīga, ka cilvēki nepieļauj domu, ka tās varētu tikt izmantotas arī dziedniecībā. Taču no otras puses – iespējams, ka joprojām retos gadījumos tās tiek lietotas arī šādiem mērķiem, tikai neviens neuzdrošinās par to runāt, jo pastāv iespēja, ka tiks uzskatīts par pestēlotāju. Savā ziņā, salīdzinot ar agrākiem laikiem, var novērot apgrieztu situāciju – ja iepriekšējos gadsimtos pierakstītajos folkloras materiālos kapu smiltis parādās kā pozitīvu īpašību iemiesotājas, tad mūsdienās fiksētās liecības uzrāda tikai to izmantošanu kaitnieciskiem mērķiem, taču abos gadījumos vienmēr pastāv līdzās arī šis otrs aspekts, kurš netiek afišēts.

Saīsinājumi

LFK– Latviešu folkloras krātuves materiāli.

LTT – Šmits Pēteris. Latviešu tautas ticējumi 1.–4.sēj. Rīga, 1940.–1941.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Фрэзер Джеймс. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*. Москва, Рефл-бук: Ваклер, 1998., с. 13.
- ² LFK 464, 210; 297, 205 u.c.
- ³ Straubergs Kārlis. *Latviešu buramie vārdi*. 2.d. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 242. lpp.
- ⁴ Turpat.
- ⁵ LFK 121, 879; 289, 147; 1096.
- ⁶ Бривземниекс Фрицис. *Труды этнографического отд. Латышского племени*. Москва, 1881., с. 194.
- ⁷ Straubergs Kārlis. *Latviešu buramie vārdi*. 2.d. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 235. lpp.
- ⁸ Teicēja dzim. 1947.g., pierakstīja I.Lucjanova, 03.2005.
- ⁹ LFK 508, 3767.
- ¹⁰ *Latviešu tautas teikas un pasakas*. A. Lerha-Puškaiša sakārt. 7. d., Rīga, 1903. 1259. lpp.
- ¹¹ LFK 150, 2103.
- ¹² Zvaigžņu Andžs. *Seno latviešu apvārdošanas un burvības vārdi*. Ērgļi, 1910. 9. lpp.
- ¹³ Токарев С. *Ранние формы религии*. Москва: Политиздат, 1990., с. 438.
- ¹⁴ Фрэзер Джеймс. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*. Москва, Рефл-бук: Ваклер, 1998., с. 49.
- ¹⁵ Turpat. 50. lpp.
- ¹⁶ Straubergs Kārlis. *Latviešu buramie vārdi*. 2.d. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 113. lpp.
- ¹⁷ LTT 21065.
- ¹⁸ LTT 21056.
- ¹⁹ LTT 21054.
- ²⁰ *Latviešu konversācijas vārdnīca*, Rīga, 1936. 15450. lpp.
- ²¹ Бривземниекс Фрицис. *Труды этнографического отд. Латышского племени*. Москва, 1881., с. 197.
- ²² Фрэзер Джеймс. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*. Москва, Рефл-бук: Ваклер, 1998., с. 49.
- ²³ Teicēja dzim. 1947.g., pierakstīja I.Lucjanova 03. 2005.
- ²⁴ Teicēja dzim. 1947.g., pierakstīja I.Lucjanova 03. 2006. Piezīme: vārdi stāstījumā mainīti.

Indra Lucjanova
**The Use of Necroelements
in Folk Healing and Wrecking**

Summary

This article features the concept of the 'necroelement' (gr. *nekros* – decedent, cadaver) which is used to denote the context, perceptions and objects which are connected with death, dying and decedents.

The aim of this article is to explain the double nature of necroelements – a desire to use the power of the deceased and their place of burial in magic actions with the purpose to harm somebody or on the contrary – to heal (both the above-mentioned things do not exclude one another). Additionally, the article examines the contemporary significance of believing in the magical influence of graveyard sand on the border of one small rural district.

The use of necroelements in healing is explained in connection with homoeopathic magic, which is based on the principle of analogy – what happens to the body of deceased, should they have suffered some undesirable illness. All of the things from the graveyard – a cross, a stretcher and sand can be used in healing.

The power ascribed to the descendent can be used to achieve the opposite aim as well, ie., used in the wrecking magic. Evidence from folklore reflects the widest exposure of use of the descendent. However, the examined folkloric materials demonstrate a relatively small number of such examples. Most probably this could be explained with the special practice of black magic – it is not demonstrated, it is a solitary and secret activity.

Instances when sand from the grave is used for a magical purpose – to affect and to intimidate somebody – are relatively wide-spread in the research location, the parish of Nagļi.

It is interesting that in the written sources of folklore there is a common assumption of the healing aspect of graveyard sand, which is contrary to the popular one today – that graveyard sand is associated with death. But to make this declaration, wider research should be carried out (not just within one small rural district).

RŪTA MUKTUPĀVELA

LATVIEŠU ŠKIRŠANAS NO KRŪTS PARAŽAS PĒC ETNOLOĢIJAS, FOLKLORAS UN STRUKTURĀLĀS PSIHOLOĢIJAS DATIEM

Latviešu tradicionālajā kultūrā ritualizētais brīdis, kad bērns tiek šķirts no krūts, tiek dēvēts par "atšķirībām". Mūsdienu Latvijā, līdzīgi kā citās Rietumu zemēs, šīs tradīcijas ir iznīkušas – un tas ir tikai dabiski, jo kontracepcija, tēva iesaistīšanās bērnu audzināšanā, kā arī mātes piena un krūts substitūtu popularitāte ir samazinājusi pašu zīdīšanas nozīmi, nemaz nerunājot par svinīgiem šķiršanas no krūts brīžiem. Taču 19. gs. beigū un 20. gs. pirmās puses etnogrāfija liecina par atšķirībām kā par kādreiz bijušu spēcīgu agrīnās bērnības rituālu ar savu konsekventu norisi, didaktiku un stingrām rituāla seku ievērošanas prasībām. Etnoloģiskie dati bērna atšķiršanu no krūts ļauj analizēt kā figuratīvu konceptu, kuram tika piedēvēta noteikta jēga un kura būtība bija palīdzēt indivīdam iekļauties savas kultūras semantiskajā (nozīmju) tīklā jeb inkulturēties.¹ Atšķirības, kā tās veiktas analizējamajā laiktelpā, ir pieskaitāmas pie pārejas rituāliem, kam raksturīga pāreja no viena sociālā stāvokļa uz citu, jeb *rites de passage*, šajā gadījumā – tā ir pāreja no zīdaiņa vecumposma agrīnās bērnības stadijā. Atšķirības iezīmē arī bērna barības uzņemšanas veida un apstākļu maiņu. Ēšana socializējas – paplašinās tajā iesaistīto personu skaits: bērns tiek ēdināts kopā ar citiem ģimenes locekļiem, ēdiens vairs nav saistīts tikai ar māti, un arī pats barošanas process zaudē savu intimitāti, mainās barības uzņemšanas fizioloģija – no sūkšanas uz košļāšanu, kā arī barības konsistence – no šķidrā uz cieta. Atšķirību rezultātā izmaiņas notiek bērna naktsmiega organizēšanā: kaut gan zīdaiņiem ir bijusi atsevišķa gulēšanas vieta – šūpulis, tomēr nakts laikā mātes bērnus mēdza ņemt savā gultā, savukārt, no krūts atšķirtus bērnus klāt pie mātes gulēt vairs nelika.² Tādējādi atšķirības kā rituāls iezīmē mātes un bērna simbiotisko saišu saraušanu un bērna nonākšanu aktīvā sociālā vidē, tāpēc ievērojami mainās apkārtējo, tajā skaitā arī mātes, attieksme pret bērnu – no dominejošā viņš kļūst par pakļauto, sāk

sarukt viņa prasību un pieaugt pienākumu loks. Atšķirības kā rituāls ir svarīgs arī mātei, jo viņa atgriežas ierastajā dzīves ritmā, un viņai šis rituāls iezīmē gatavību ieņemt dzīvību no jauna.

Analizējot starpkultūru kontekstā latviešu šķiršanas paražas no krūts, iezīmējas īpaši arhaisku un universālu priekšstatu komplekss, kas sevī iekļauj gan specifisku ēdienu gatavošanu, ziedojumus bērnam, gan viņa nākotnes pareģojumus, ticējumus un aizspriedumus saistībā ar nepareizi veikto rituālu sekām. Latviešu tradīcijās sastopami līdzīgi paražu elementi kā citās Eiropas, īpaši Austrumeiropas³, zemēs. Piemēram, (19. gs. otrās un 20. gs. pirmās puses) bulgāru etnologi apraksta bērnības cikla svētkus ar nosaukumu *Otbivane*. Šo svētku laikā tika cepta maize, ko pasniedza bērnam ar vārdiem: “*Lūk, tagad šī ir tava mamma*”. Atšķiršanas brīdī bija svarīgi ievērot noteiktus laika apstākļus, bet atšķirto bērnu pie krūts bulgāru mātes (tāpat kā latvietes) vairs nelika, jo uzskatīja, ka tad viņu var noskaust.⁴

Lužicieši bērna šķiršanas no krūts laikā, līdzīgi kā latvieši, mēdza pareģot viņa nākotni. Bērnam nolika priekšā grāmatu, maizi un monētu un skatījās, ko viņš paņems pirmo: ja monētu – būs bagāts, ja maizi – nekad necietīs badu, ja grāmatu – būs gudrs un izglītots.⁵ Serbijā pēdējā ar krūti barošanas reize bija iezīmēta ar šāda veida paražu: māte apsēdās uz sliekšņa, pazīdīja bērnu un tad viņam deva apēst olu.⁶ Albānijā 19. gs. un 20. gs. sākumā, šķirot bērnu no krūts, māte mēdza izcept garšīgu pīrāgu un, apsmērējusi krūtis ar pipariem, prasīja: “*Ko tu vēlies – krūti vai pīrāgu?*” Sākumā tiekdamies pēc krūts, taču apdedzinājies ar asajiem pipariem, bērns uzreiz sniedzās pēc pīrāga. Ja atšķirtais bērns atkal pieprasīja mātes krūti, tas tika uzskatīts par ļaunu zīmi: saskaņā ar albāņu ticējumiem, tāds bērns izaudzis kļūs par skauģi, kura jaunā acs kaitēs gan cilvēkiem, gan arī lopiem.⁷ Čehijā un Slovākijas ziemeļu un rietumu apgabalos atšķirtajam bērnam zem kakla pakāra monētu, kas nozīmēja, ka viņš jau ir “*pārdevis mātes krūti*”. Atšķirto bērnu pie krūts vairs nelika, jo baidījās, ka viņš vēlāk nekļūtu par *Moru* – tā čehu un slovāku mitoloģijā apzīmē vampīrus.⁸

Zināmas paralēles ar latviešu tradīcijām saskatāmas ebreju šķiršanas no krūts paražās. Vecajā derībā ir liecības, ka kādreiz ebrejiem šķiršanas brīdis ir bijuši lieli svētki. Bībelē rakstīts: “*Un bērns auga un tika atradināts. Ābrahāms sarīkoja lielas dzīves tai dienā, kad Izāku atšķīra.*”⁹

Līdz 20. gs. vidum Sīrijas un Irākas ebreji svinēja atšķiršanu no krūts – rīkoja lielas svinības, kurās pasniedza cukurā un kanēlī vāritus kviešus.

Kvieši, saskaņā ar ebreju tradīciju pētnieku uzskatiem, simbolizēja auglību, un pati svinēšana iezīmēja jaunas grūtniecības iestāšanās iespēju.¹⁰ 20. gs. sākumā Austrumeiropas ebreju mātes pirmo ēdienu, ko deva atšķirtajam bērnam, ņēma no kaimiņienes. Kad bērns to pieņēma, māte sacīja: "*Lai šī ir pēdējā reize, kad tevi uztur citi.*" Tad bērnam zem kakla pakāra mazu maisiņu ar monētām, kas simbolizēja pēdējo reizi gūto atbalstu no citiem.¹¹

Analizējot latviešu 19. gs. otrās un 20. gs. pirmās puses šķiršanas no krūts paražu aprakstus, iezīmējas līdzības pat ar vēdisko tradīciju. *Grihjasūtrā* jeb noteikumos, kas regulē indusu mājas rituālus, vieni no svarīgākajiem bērnības cikla svētkiem joprojām ir *Annāprašana* jeb rīsu ceremonija, kad zīdāinim pirmo reizi tiek pasniegta cieta barība. Šī ceremonija attiecas uz to bērna attīstības momentu, kad māte sāk gatavoties bērna atšķiršanai no krūts. Uz *Annāprašana* svētkiem aicina draugus un radus. Noteiktu mantru pavadījumā gatavo ēdienus: rīsu putru, medus, sviesta un jogurta sajaukumu, sagatavo zivi, putnu vai kādu noteiktu dzīvnieku gaļu, kuru īpašības ir vēlams iegūt bērnam.¹² Rituāla laikā notiek ziedošana dievam Agni un tiek lūgts, lai bērns būtu stiprs un gudrs, lai viņa dzīve būtu gara, labi nodrošināta, lai bērns būtu slavens un pārticis. Pēc maltītes bērnu novieto starp dažādiem sadzīves priekšmetiem un amata rīkiem, – valda uzskats, ka pirmais, kam viņš pieskarsies, noteiks viņa profesiju nākotnē. Pēc tam bērnu apdāvina ar dāvanām.¹³

Mūsu kaimiņzemē Lietuvā šķiršana no krūts – *atjunkymas* – netika svinēta publiski. Šeduvā, Radvilišķu pagastā, piemēram, pierakstītās teicējas atmiņas par 19. gs. beigu un 20. gs. sākuma ģimenes tradīcijām liecina, ka šķiršana no krūts attiecās tikai uz māti un bērnu: "*Motin sēsdavos ont slonksče, kai nieka namuos nēra. Šita apeiņa tik vaika i motinos. Tur būt ramybe. Motin žegnoj vaikelu pri slonksče, kad jos ženg par slonkst iš kūdikystēs i vaikystē.*" (*Māte apsēdās uz sliekšņa, kad neviena nav mājās. Šī paraža tikai mātes un bērna. Jābūt mieram. Māte pārkrusta bērniņu uz sliekšņa, jo viņš pārkāpj pāri sliekšnim – no zīdaiņa vecumposma uz bērnību.*)¹⁴ Līdzīgas liecības ir pierakstītas arī citās Lietuvas vietās.¹⁵

Latviešu paražu elementu līdzība ar vēdisko tradīciju, musulmaņu, semītu tautu paražām liecina par šīs parādības īpašu arhaiskumu, iespējams, ka tās izcelsme ir saistīta ar pirmskristietīgajiem laikiem. Kristietība Latvijā tika ieviesta 13. gs., un analizējamais materiāls rāda, ka atšķiršanas paražām ar baznīcu nav bijis nekāda sakara.¹⁶ Arvien nostiprinoties kristietības pozīcijām

latviešu tradicionālajā kultūrā, par vienīgo oficiālo agrinās bērnības rituālu kļuva baznīcas sankcionētās kristības. Kaut gan atšķiršanas paražas, spriežot pēc etnoloģiskajiem datiem,¹⁷ 20. gs. pirmajā pusē vēl fragmentāri parādās, taču vēlāk, īpaši pēc Otrā pasaules kara, straujo ekonomisko un arī sociālo pārmaiņu dēļ tās iznīkst. Faktiski tās marginalizējas arī etnologu un folkloristu darbos: pēckara tradicionālās kultūras pētījumos bērnības cikla svētku aprakstos dominē kristības.

Bērna šķiršana no krūts latviešu tradicionālajā kultūrā vēl 19. gs. beigās un pašā 20. gs. sākumā ir bijis spilgts rituāls. Par rituālu – *obrjad* to sauc arī tā laika etnogrāfs Eduards Volters. Saskaņā ar etnogrāfiskajiem datiem, šķiršanas no krūts norisi pavadīja atraktīvas, rituālu ilustrējošas un skaidrojošas darbības – pārgērbšanās par noteiktiem tēliem, dzīvnieku iesaistīšana norisē, noteiktu vēlējumu izteikšana. Atšķirību rituāla neatņemama sastāvdaļa bija speciāli tam pagatavoti ēdieni, – bieza no dažādu šķirņu graudiem vārītā saldā putra, bieza zupa ar gaļu. Svētku laikā svinību viesi bērnam speciāli šim nolūkam uzšūtājā kabatiņā sameta siknaudiņu, tuvinieki viņam dāvināja nazīti, saldumus, pirmo reizi bērnam tika apauti zābaciņi. Pēc mielasta ar dažādu priekšmetu palīdzību mēdza pareģot bērna nākotni. Tam izmantoja naudu, grāmatu, maizi, riksti un skatījās, pie kā pirmā bērns pieskarsies, un sprieda, vai viņam netrūks maizes, vai būs sekmīgs naudas lietās, vai viņš būs gudrs vai kauslīgs. Pēc šī publiskā rituāla bērnu vairs nebaroja ar krūti, tātad atšķiršana notika uzreiz un stingri. Ja bērns raudāja un pieprasīja krūti, mātes to smērēja ar dažādām asām vielām – sinepēm, pipariem, klāt lika asas birstes, galvas sukas. Gadījumā, ja bērnam nejauši vai tīšām atkal tika iedota krūts, apkārtējie viņu iezīmēja ar īpašu vārdu – *atzidenis* – kas nozīmē “atgriezies pie mātes krūts”. Šādam indivīdam, arī izaugušam, apkārtējie piedēvēja dēmoniskas īpašības, konkrēti fascināciju jeb Jauno aci, un uzskatīja, ka viņš ar skatienu vien ir spējīgs kaitēt lopiem, maziem bērniem, grūtniecēm, augošai labībai u.c.

Dažas etnologu aprakstītās darbības – pirmo zābaciņu apaušana, dažādu mantu – naudas, maizītes, nazīša – dāvināšana, krusta pārmešana, pēdējo reizi pabarojot ar krūti, metaforiski saistās ar ceļojumu: bērns tiek palaists “plašajā pasaulē”, uzsāk atsevišķa, sociāla indivīda gaitas. Tas atspoguļojas latviešu ticējumos: “Kad atšķir bērnu no pupa, tad viņas dūlīšam jāapmauc kreklis uz jauno pusi ar muguru priekšā, jāaizmet bērnam trīs deviņi krusti, jānoskaita trīs reiz Tēva reize un jāsaka: “Bērniņ, ej nu savā maizītē!”” (LTT 30215)

Ja analizējamā laikposma etnogrāfija un ticējumi atspoguļo atšķirību tradīciju empīrisku situāciju, tad atšķirību rituāla psiholoģisko aspektu lieliski demonstrē latviešu liriskās folkloras žanrs – četrindru dziesmas. Latviešiem ir bijušas speciāli atšķirību rituālam paredzētas dziesmas. Tā Eduards Volters savā 1890. gadā publicētajā studijā *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii, Čast' I. Prazdniki i semejnija pesni latyšej* sniedz 6 folkloras vienības, savukārt Krišjāņa Barona krājumā *Latvoju dainas* ir vesela nodaļa veltīta šim rituālam, un tajā ir 30 folkloras vienības kopā ar variantiem, kurās atspoguļojas etnologu aprakstītie atšķirību paražu elementi. Tā, piemēram, dziesma

*Protu, protu, redzu, redzu,
Nu šķirs mani māmuliņa:
Cepin' maizi, dara alu,
Aicin' viesus šķirībās.*
LD 2034

morfoloģiski saskan ar atšķirību etnogrāfiskajos aprakstos minētajām epizodēm. Aprakstos, ko iesūtījuši Dandens un Upīts no Gatartas Vecpiebalgā, ir teikts, ka dienā, kad māte bērnu šķirusi no krūts, “*taisa lielāku godu, pagādā alu, brandvīnu un dažādus ēdienus un ielūdz viesos radus, draugus, tuvejos kaimiņus un sevišķi isto bērna krusttēvu un krustmāti*”.¹⁸

Dandena un Upīša pieminētā krusttēva un krustmātes piedalīšanās svētkos atspoguļojas šajā dziesmā:

*Kūma, kūma, mazgā katlu,
Man miltiņi kulītē:
Lai es tavu krustu bērnu
Biezu putru ēdināju.*
LD 2041

Putra, saskaņā ar Vecpiebalgas aprīņķī pierakstīto liecību, līdzīgi kā vēdiskajā *Annaprāšanas* rituāla gadījumā, ir bijusi obligāta atšķirību maltītes sastāvdaļa: “*Māte zīdījuse bērnu, ja tas puisēns, divi gadus, ja meitēns, pustrēša gada. Šķirībām taisīja mazu godiņu, salūdza viesībās tuvinus radus un nāburgus, un pagādāja mielastam siltu ēdienu, sevišķi gaļu biezā putrā, vai arī zupē. (...) Atšķirto*

bērniņu ēdināja ar biezu putru. Šādu putru vārīja no smalkiem miežu, griķu, vai rudzu miltiem, ar saldu pienu un olām. No iesākuma māte bērnu ēdina ar pirkstu, tad pamazām ar karoti, kamēr bērns pats iemācās un spēj karoti saturēt un no trauka ēst.¹⁹

Vēl kāda interesanta liecība atrodama Eduarda Voltera darbā par Vitebskas guberņas latviešu dzīves veidu. Viņš raksta: “Latviešu mātes parasti bērnu ar krūti baro ilgi, reizēm līdz diviem gadiem, kamēr bērns sāk labi staigāt; bet pastāv paraža neaut viņam kājās zābaciņus līdz viņa nošķiršanai no krūts.” Pēc rituālajām darbībām “bērniņa kājās apauj zābaciņus un uzliek viņam somiņu, kurā ciemiņi liek naudu maizei un pīrāgiem”.²⁰

Krišjāņa Barona dziesmu krājumā atrodamas divas dziesmas (bez variantiem), kuras interpretējamās kā šīs paražas paralēle:

*Māte āva baltas zeķes,
Man cicīša nedodama;
Mešu zeķes aizkrāsne,
Lai māmiņa cici deva.*
LD 2035

Vai arī:

*Man māmiņa zeķes āva,
Negrib vaira ciča dot;
Sviežu zeķes pazolē,
Lai māmiņa cici deve.*
LD 2035.1

Etnologu pētījumi liecina, ka zīdīšanas laikā eiropiešu tradicionālajās sabiedrībās, īpaši tad, kad barošanā netiek ievēroti noteikti intervāli, zīdaiņus mēdz likt gulēt kopā ar māti, taču no krūts atšķirto bērnu kopā gulēt parasti vairs neliek.²¹ Latviešu analizējamā laikposma etnogrāfijā ir maz liecību par šādu nakts miega organizēšanu, bet tieši folkloras teksti apstiprina citu tautu etnologu novērojumus un ļauj secināt, ka Latvijā, iespējams, arī pastāvējis šāds bērna-mātes naktsmiega modelis:

*Līcit man dīw' ciseņis,
Trešu bārzu pagaleit:
Lai es varu šo naksneņu
Bez mamenes pōrguļet.
Volters 39*

Saskaņā ar etnogrāfijas datiem pati šķiršana no krūts ir bijusi sarežģīta un smaga abām tajā iesaistītajām pusēm – gan mātei, gan arī bērnam. Dabiski, ka bērns kā veselīgi egoistiska būtne pretojās (apzināti un neapzināti) atšķiršanai – viņš raudāja, slimoja, pieprasīja mātes uzmanību un krūti. Savukārt mātei vajadzēja krietni papūlēties, lai izrādītu dzelzainu nostāju, apspiestu savu maigumu un žēlumu pret bērnu un lai ievērotu tradīcijas noteikto prasību pēc atšķirību rituāla bērnam krūti vairs nedot. Tā sievietes parasti savas krūtis smērēja ar kvēpiem, darvu, sinepēm, sāli, pipariem un citādām rūgtām vielām, lika sev klāt asas lietas – birstes, suseklus un pat nazišus, lai bērns saskrāpētos, lai viņam sāpētu, lai viņš vairs negribētu un nemeklētu savu dienišķo maizi mātes azotē.²²

Latviešu tautas dziesmās atrodama teicēja interpretācija par to, ko atšķiršanas brīdī varētu just atšķiramais indivīds. Saskaņā ar teksta radītāja jūtu projekciju, atšķirtā bērna apjukums un iekšējais nemiers atspoguļojas šādā dziesmā:

*Māt man ta pamet,
Kā vīstiņ savu cāliņ
Cālinš skrien pulciņē
Kur būs man vienam iet?
LD 2036.6*

Par atšķirtā indivīda iekšējās drāmas apogeju varētu uzskatīt dziesmas, kurās atšķirības tiek pielīdzinātas nāvei. Teksta radītājs ar dzejiskās figūras “es” palīdzību atšķirto bērnu pielīdzina bārenim:

*Māte mani atstājuse,
Kā vīstiņa cāļus savus;
Cāļi tek pulcinā, –
Kur es iešu vien palicis;*

*Laidīšos ezerā
Raudavīšu pulciņā.
LD 2036.8*

Eduarda Voltera darbā ievietota šāda dziesma:

*Vista coleiti atšķēra,
Man atšķēra mōmuleņa;
Cōleits tak pulcenā
Kur, māmeņa, as tacēju?
As tacēju upeiti,
Raudaveišu pulceņa.
Volters 37*

Formula “*laidīšos ezerā, raudavīšu pulciņā*” sastopama galvenokārt latviešu bērnu un bāreņu dziesmās, piemēram:

*Kur es iešu, kur ne iešu,
Viena pate palikuse?
Laidīšos ezerā
Raudavīšu pulciņā.
LD 4085*

Vai arī:

*Kur es iešu, kur ne iešu
Viena pate palikuse?
Karā brāļi aizgājuši
Tautās māsas izvadāja.
Laidīšosi ezerāi
Raudavīšu pulciņā.
LD 4085.1*

Kādā atšķirību dziesmā teicējs pilnībā saplūdinājis bērnu un atšķirību motīvus: dziesma sākas ar tipisku atšķirību dziesmas formulu, bet beidzas – ar bedību:

*Vysta ciolejšus adšķira,
A mani adšķira mamulenia;
Cioli tak pulcieniā,
A kur mamieņ maņ teciet?
Tiec boryniejta
Da tam smilkszu kalnieniam;
Ti gul towa mamulenia
Bolta smilkszu kalnieniā.
LD 2036. 11*

Kāpēc atšķiršanas no krūts brīdi teicējs pielīdzina nāvei? Uz šo jautājumu iespējams mēģināt atbildēt, pamatojoties uz strukturālās psiholoģijas un psihoanalīzes datiem. Kā jau minēts iepriekš, etnoloģiskais materiāls liecina, ka analizējamajā laikposmā latviešu zemnieces bērnus no krūts atšķira uzreiz, stingri un neatgriezeniski. Strukturālās psiholoģijas pētījumi liecina, ka šādi veiktas atšķiršanas ietekme uz indivīda psihi simboliskā plāksnē var tikt izteikta ar kontekstiem, kuros liriskais varonis izjūt un izrāda savas skumjas un sāpes par to, ka ir pazaudējis šo pasīvo komfortu, viņš sēro par savu bijušo bezrūpīgo, drošo dzīvi.²³ Līdzīgus datus sniedz arī klasiskā psihoanalīze, Annas Freidas un Melānijas Kleinas pētījumi.²⁴ Saskaņā ar tiem, bērna šķiršana no krūts psiholoģiskā ziņā ir ļoti sarežģīts un atbildīgs process, kas ietekmē bērna pamata attieksmi pret visu apkārtējo pasauli, radot uzticību vai neuzticību tai. Zidainis arī pēc piedzimšanas māti uztver kā sava ķermeņa turpinājumu, tāpēc atšķiršanas brīdī viņš it kā zaudē daļu no sevis paša, tiek apdraudēta viņa imaginārā identitāte, kas, savukārt, izraisa frustrāciju, nemieru un šausmas. Vissāpīgākā zidainim esot galīga, tieši stingri veikta atšķiršana (kāda tā bija raksturīga arī apskatāmā laika posma latviešu tradicionālajā kultūrā), kad krūts tiek zaudēta uz visiem laikiem.²⁵ Iespējams, ka tieši tāpēc zemapziņā nosēdusies bērnības psiholoģiskā pieredze iepriekš analizēto dziesmu tekstu radītājiem jau pieauguša cilvēka statusā atšķirtajam indivīdam lika piedēvēt sāpes, bailes un izmisumu, ko parasti izraisa nāves nojausma.

Tādējādi bērna šķiršanas no krūts paražas un ar tām saistītā indivīda psiholoģiskā pieredze konkretizējas mītiskajos priekšstatos. Simboliskā domāšana to universalitātes, formas bagātības un psiholoģiskas intensitātes dēļ atšķirību tradīcijas ir ekspluatējusi kā nozīmju kodolu dažādu folkloras

žanru tekstu radīšanai. Tekstu komparatīvā un starpdisciplinārā analīze ļauj ar šīm tradīcijām saistīt arī lielformāta folkloratīvus, piemēram, leģendas un brīnumu pasakas, taču tas ir citu pētījumu priekšmets.²⁶

Saīsinājumi:

LD – Barons, Krišjānis. *Latvju dainas*, 1. sēj. – Rīga: Valters un Rapa, 1922.

LTT – Šmits, Pēteris. *Latviešu tautas ticējumi*, 1.–4. sēj. – Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1940.–1941.

Volters – Volters, Eduards (Éduard Vol'ter). *Materialy dlja etnografii latyšskago plemenī Vitebskoj gubernii. Čast' 1: Prazdniki i semejnaja pesni latyšej*. – Sanktpeterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk, 1890.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Inkulturācija, saskaņā ar Margaretas Mīdas vārdiem, ir “*kultūras apgūšanas process visā tās unikalitātē un neatkārtojamībā*”. (Citēts pēc Poole, Fitz John Porter. *Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity In: Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge, 2002. – p. 831.) Šī procesa rezultātā indivīds apgūst noteiktas kultūras mentālās reprezentācijas, zināšanu un uzvedības modeļus, kas ir nepieciešami, lai viņš varētu funkcionēt kā pilnvērtīgs sabiedrības loceklis. Par institucionalizētiem inkulturācijas momentiem uzskatāmi *rites de passage* jeb pārejas rituāli, kas kā figuratīvās formas sabiedrībai palīdz saglabāt un no paaudzes paaudzē nodot tās pastāvēšanai nepieciešamos jēgsaturus, uzturēt konkrētu uzvedības modeļu un ētosa īpatnības.
- ² Kā uzskata antropoloģijas psiholoģiskā virziena pārstāvji, nakts miega nosacijumi būtiski ietekmē bērnu socializācijas gaitu. Sk. Uajting Džon. *Process socializacii i ličnost'*. V kn.: *Ličnost', kul'tura, etnos*. Moskva: Smysl, 2001. s. 110–114. (Šeit un turpmāk kirilica ir transliterēta saskaņā ar ISO sistēmu.)
- ³ Lielbritānijā un Skandināvijā atšķiršanas paražas no krūts, saskaņā ar 19. gs. otrās un 20. gs. pirmās puses etnoloģiskajiem datiem, faktiski nav novērotas. Taču tādās zemēs kā Itālijā, Šveicē un Francijā iespējams konstatēt paražu rudimentus, kas attiecas uz pēdējo barošanas ar krūti reizi. Tā vāciskajā Šveices daļā ir bijis svarīgi pēdējo reizi ar krūti bērnu barot zem lazdu krūma, turklāt, zvanot baznīcas zvaniem, lai nākotnē bērnam nesāpētu zobi. Itālijā ir pierakstīti ticējumi par to, ka meitenes ir jāšķir agrāk nekā zēni un ka ilgstoša barošana ar krūti negatīvi ietekmē bērna prāta spējas. Savukārt, Francijā apmēram divu gadu vecumā bērns no vienas vecumgrupas, ko apzīmēja ar vārdu *bébé*, pārgāja uz *infant* vecuma grupu, un tad

- apzināti tika uzsākta bērna audzināšana. Sk. *Roždenie rebenka v obyčajah i obrjadah. Strany zarubežnoj Evropy*. Moskva: Nauka, 1997. s. 243.
- ⁴ *Roždenie rebenka v obyčajah i obrjadah. Strany zarubežnoj Evropy*. Moskva: Nauka, 1997. s. 119. Sal. ar latviešu un lietuviešu ticējumiem, kuros atšķirtais bērns, atkal ticis pie krūts, pats kļūst par skauģi. Šajā gadījumā bulgāru ticējumi ir savdabīga latviešu un lietuviešu ticējumu par skauģiem inversija. Sk. Muktupāvela Rūta. Atzīdēņa fenomens latviešu un lietuviešu tradicionālajā kultūrā. *Literatūras mēnešraksts Karogs*, 2006. Nr. 4. 82.–92. lpp.
- ⁵ *Roždenie rebenka v obyčajah i obrjadah. Strany zarubežnoj Evropy*. Moskva: Nauka, 1997. s. 56.
- ⁶ Šajā paražā etnologi saskata senču kulta paliekas. Turpat. 86. lpp.
- ⁷ Turpat. 157. lpp.
- ⁸ Turpat. 43. lpp. Šajā sakarā visai nozīmīga šķiet vampira darbība zīst, sūkt un tādā veidā upurim atņemt dzīvības spēku.
- ⁹ Genesis 21:8.
- ¹⁰ Klein Michele. *A Time to be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1998. p. 195.
- ¹¹ Schauss Hayyim. *The Lifetime of a Jew*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1950. p. 81.
- ¹² Sal. Birutas Senkevičas atšķirību aprakstu: “*Lai labi augtu mati, meitenēm skubināja ēst matuļaļu. Cūku šņukuru arī deva ēst, lai augtu labi rakstītāji. Sargāja no plaušu ēšanas, jo tad būs liels plāpa – “plepis”. Arī sirds ļaļu nedrīkstēja ēst nepieaudzis cilvēks, tas ietekmēja dusmību*”. Senkeviča Biruta. *Godi Vidus-Kursā*. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 40. lpp.
- ¹³ *The Oxford Dictionary of World Religions*, ed. by John Bowker. Oxford University Press, 1997. p. 931. Sk. arī Beliefs and Concepts, Customs and Ceremonies. Pieejams [skatīts 15.11.2006.].
- ¹⁴ Imbrasiene Birute. Vaiks šeimā. *Liaudies kultūra*. Nr. 3 (54). 1997. p. 69.
- ¹⁵ Balys Jonas. *Vaikystė ir vedybos. Lietuvių liaudies tradicijos*. Silver Spring: Lietuvių tautosakos leidykla, 1979.
- ¹⁶ Turpretim tādu pārejas rituālu kā kāzas un bēres norisi monopolizēja kristīgā baznīca, un, iespējams, tāpēc, kaut arī, laika gaitā mainoties, to pamatelementi tradicionālajā vidē saglabājušies līdz mūsdienām.
- ¹⁷ Senkeviča Biruta. *Godi Vidus-Kursā*. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 38.–41. lpp.; Straubergs Kārlis. *Latviešu tautas paražas*, 1. sēj. Rīga: Latvju grāmata, 1944. 281. lpp.
- ¹⁸ Dandens M. un Upīts. No gatartiešiem Cēsu apriņķī. Grām.: *Latoju Dainas Kr. Barona kopojumā*. 1. sējums. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1922. 185. lpp.
- ¹⁹ Ģeģeris A. No Vecpiebalgas Cēsu apriņķī. Grām.: *Latoju Dainas Kr. Barona kopojumā*. 1. sējums. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1922. 187. lpp.
- ²⁰ Vol'ter Édouard. *Materialy dlja etnografii lathyškago plemeni Vitebskoj gubernii, Čast' I. Pradžniki i semejnija pesni lathyšej*. Sanktpeterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk, 1890. s. 128.

- ²¹ Kā uzskata antropoloģijas kultūrpsiholoģijas virziena pārstāvji, nakts miega nosacījumiem ir svarīga loma bērnu socializācijas procesos. Sk. Uajting, Džon. Process socializacii i ličnost' V kn.: *Ličnost', kul'tura, étnos*. Moskva: Smysl, 2001. s. 110–114.; Dundes Alan. The Hero Pattern and the Life of Jesus. In: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University press, 1980. p. 258.
- ²² Vol'ter Éduard. *Materialy dlja etnografii latyšskago plemeni Vitebskoj gubernii, Čast' I. Prazdniki i semejnaja pesni latyšej*. Sanktpeterburg: Tipografija imperatorskoj akademii nauk, 1890. s. 128.; Pētersons Kārlis. *Latviešu māte ar bērnu*. Jelgava: Allunans, 1901. 40. lpp., Senkeviča Biruta. *Godi Vidus-Kursā*. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939. 39.lpp.
- ²³ Myths and Structural Psychology. Pieejams [skatīts 15.11.2006.].
- ²⁴ Freijd Anna. Ocenka normal'nogo detskogo razvitija V kn.: *Teorija i praktika detskogo psihoanaliza*, T.2. Moskva: Ēksmo-Press, 1999. s. 61–64., Klein Melanie. Weaning (1936.) In: *Love, Guilt and Reparation*. S.l.: Vintage, 1998. p. 290–295, 304., Klein Melanie. Early Stages of the Oedipus conflict. In: *Love, Guilt and Reparation*. S. l.: Vintage, 1998. p. 186.
- ²⁵ Klein Melanie. Weaning (1936). In: *Love, Guilt and Reparation*. London: Vintage, 1998. p. 292–295. Ērikson Ērik. *Detstvo i obščestvo*. Sankt-Peterburg: Reč', 2000. s. 67–69.
- ²⁶ Sk. Muktupāvela Rūta. Inkulturācijas tradīciju metamorfoze mītiskās domāšanas ietekmē. Atšķirības. *Letonica* 11 (2004). 46.–62.lpp.

Rūta Muktupāvela **Latvian Weaning Traditions Indicated by Data of Ethnology, Folklore and Structural Psychology**

Summary

Weaning rites were still observed in Latvian traditional culture at the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century. Basic elements of the weaning ritual are illustrated through ethnographic data, while stages of the rite are reflected in folk songs of the time period in question. Latvian peasants of the time proceeded with separation from the breast in strict and irreversible terms. The data of the psychoanalysis of Melanie Klein shows that at the moment of separation, an infant's imagined identity is endangered: which, in turn, creates frustration, anxiety and horror. According to structural psychology, on a symbolic level this impact can be expressed with contexts, where the hero experiences sadness and pain. In this way the psychological experience of infancy, having remained in the depth of subconsciousness, seems to be the reason why the creators of certain folksong texts, even as adults, describe the separated person as if he / she is experiencing pain, fear and desparation. Because of their universal character, the richness of expression and psychological intensity, weaning traditions were exploited in mythical thinking to create texts for various folklore genres such as beliefs, songs and legends. Comparative and interdisciplinary analysis of folklore shows that these traditions are also connected to certain types of fairytales.

SANDRIS MŪRIŅŠ

MAŅU HIERARHIJA. SMARŽAS UN OŽA

Patriks Ziskinds savā romānā *Parfīms*, runājot par astoņpadsmitā gadsimta pilsētu, raksta, ka *“pilsētās valdīja mūsdienu cilvēkam neiedomājama smaka. Ielas smirdēja pēc mēsliem, pagalmi – pēc urīna, kāpņu telpas – pēc puvuša koka un žurku sūdiem, guļamistabas – pēc nospeļotiem palagiem un mitriem pēļiem, un šķebinoši saldās naktspodu dvakas. (..) Cilvēki smirdēja pēc sviedriem un nemazgātām drēbēm; mutēs – pēc iebojātiem zobiem, kuņģi – pēc sīpolu sulas, un ne gluži svaigas miesas odas pēc veca siera un saskābuša piena. Smirdēja viss.”*¹ Vai mūsu pilsēta un mēs smaržojam mazāk, vai vienkārši mēs tāpat kā grāmatas galvenā varoņa Grenuija zīdītāja zinām, kā kas smaržo, taču šīs smaržas ar vārdiem esam aprakstījuši trūcīgi?

Tikai 2004. gadā tika izgudrots smaržas detektors jeb “elektroniskais deguns”, kurš nevis apraksta smaržas, bet uzrāda tās kā ķīmisku savienojumu zīmes.² Aparāta uzrādītais ir “attēlojošs” nevis “smaržojošs”. Jau sen ir attīstītas skaņas un attēla aprakstīšanas un mērīšanas sistēmas. Skaņas mērvienības ir frekvence, amplitūda, ātrums, intensitāte, decibeli, tembrs, savukārt attēla – pikselis, kontrasts, izšķirtspēja, attālums, perspektīva u.tml. Kādas ir smaržas mērvienības?

Mūsu pieņemtajā valodā ir gan vārda vizuālā, gan fonētiskā transkripcija, bet tai nepiemīt ne smaržas, ne taustes vai garšas aspekts. Šo trīs maņu – redzes, dzirdes un runas – kombinācija ir tikai viena no 63 iespējamām visu sešu maņu kombinācijām. Ir arī alternatīvas, piemēram, Braila raksts neredzīgajiem. Aplūkojot latviešu valodas vārdnīcās terminiem “redzēt”, “dzirdēt” un “runāt” veltītās sadaļas, redzam, ka tās ir plašākas un daudznozīmīgākas nekā darbības vārdiem “ost”, “taustīt” un “garšot” veltītās. Līdzīgi ir arī ar šo vārdu sinonīmu skaitu.

Šīs pazīmes liecina, ka pastāv maņu hierarhija, kuras centrā ir redze, dzirde un runa, tām informācijas apmaiņā ir augstāks statuss. Turklāt hierarhija atspoguļojas arī sociālās kategorijās, piemēram, ir redzes un dzirdes invalīdi, taču nav ožas invalīdu. Arī psihoanalītiķi savos darbos ataino ideju

par maņu hierarhiju, jo, piemēram, Žaks Lakāns (*Jacque Lacan*) ir nosaucis vienu psihe attīstības stadiju redzes objekta – spoguļattēla vārdā, savukārt Zigmundam Freidam (*Sigmund Freud*) – viena no psihe attīstības stadijām ir garša – orālā stadija, taču neviens no autoriem psihe attīstībā nav iekļāvis smaržu stadiju.

Domāju, ka ožas maznozīmība vai maņu hierarhija ir radusies cilvēka psihe attīstības gaitā. Manas izspēles jeb analīzes kārtība: atklāsme par dažādu maņu lomu psihe attīstībā, izmantojot Ž. Lakāna modeli, un šo atklāsmju pārņemšana analizējot viņa izstrādātos četrus diskursa tipus. Savu argumentāciju ilustrēju ar novērojumiem un cilvēku stāstiem par smaržām, kā arī gadījumiem no romāna *Parfjms*. Esmu tieši izvēlējis neanalizēt paša Grenuija psihi un ar to saistītos notikumus, jo viņā varēja novērot cilvēkam neierastas psihe attīstību. Tālab lielāku interesi veltu tieši viņa radīto smaržu attiecībām ar citiem cilvēkiem, kā arī diskursu tipiem, kuros tie mijiedarbojas.

Ž. Lakāns psihi apraksta trijos reģistros – reālais, imaginārais un simboliskais, kur imaginārais un simboliskais ir savstarpēji saistīti, un tie savukārt spēkojas ar psihe reālo reģistru. Šie psihe reģistri neattīstās vienlaicīgi, bet gan minētajā secībā, katrā posmā atbilstoši secīgumam dominē kāds no psihe reģistriem, ar atbilstošiem virzītājiem – vajadzība, prasība un vēlme.³

Ž. Lakāns uzskata, ka cilvēka psihē dominē simboliskais reģistrs, ko apvij bezapziņa. Tā ir valodas izteiksmes līdzekļu – metonīmiju un metaforu – strukturēta, to veido dažādi vēlmju un tēlu apzīmētāji, kuriem nav apzīmējamie. Apzīmētāju savstarpējā saistība ir nenoturīga, mainīga, kā arī rada nebeidzamu apzīmētāju saspēli, kur valodas lietojumam ir būtiska loma cilvēka paškoncepta radīšanā, t.i., mēģinājumos apstādināt un fiksēt šo nenoturīgo apzīmētāju ķēdi. Tādejādi Ž. Lakāns psihi tuvina kultūrai, bet cilvēka paškonceptu – runas aktam jeb valodas lietošanai.

Reālā psihe stadija ilgst līdz 6–8 mēnešu vecumam, to virza vajadzība – nepieciešamība pēc ēdiena, drošības, komforta, autiņu nomaiņas u.tml. Šīs vajadzības ir apmierināmas, un tās var apmierināt māte. Bērns nenodala sevi no objekta, kā arī no ārējās pasaules.⁴ Tā kā svarīgākā bērna saite ar pasauli tiek nodrošināta, zižot mātes krūti, tad svarīgākā maņa, kas tiek attīstīta šajā laika posmā, ir garša. Reālajā psihe reģistrā mājā dabiskā totalitāte.

Imaginārā stadija nomaina reālo brīdī, kad māte pārtrauc zīdīt bērnu, kā arī bērns sāk kļūt spējīgs nošķirt savu ķermeni no pārējās pasaules. Tas

norisinās, pateicoties vizuālajai uztverei. Brīdī, kad bērns ierauga savu attēlu spogulī, viņš to uztver kā sevis kopumu jeb veselumu, tādējādi spoguļa stadijā rodas kognitīva vienība **es**.⁵ Saistībā ar apgūto sevis attēlu viņš savu un citu ķermeņus uztver kā veselas vienības, kas ir nošķirtas viena no otras un rada ilūziju par ķermeņa vienotību iepretī tā fragmentārajai dabai. Līdz ar to attēls un vizuālā uztvere rada arī nojausmu par dalījumu **es** un **citi**. Šajā brīdī vajadzības tiek aizstātas ar prasībām. Prasības nav iespējams apmierināt ar objektu palīdzību, jo prasību virza sevis atzišana un mīlestība no cita. Prasība rodas, bērnam apjaušot nošķirumu no mātes kā kaut kā tāda, kas nav daļa no bērna paša. Līdz ar to rodas prasības saplūst ar objektu, lai pārvarētu trūkumu.⁶ Tādējādi imaginārais psihe registers ir vieta, kurā attīstās fantāzijas par sevi vai paša identitāti kā identifikāciju ar kādu ārējo tēlu, lai kompensētu piedzīvoto trūkumu.

Var secināt, ka šajā psihe attīstības stadijā centrālā maņa ir redze, jo tā nodrošina dalījuma **es** un **citi** rašanos, kā arī ilūziju par sevi kā veselumu, kamēr ne dzirde, ne oža, ne arī garša šādu ķermeņa veseluma jeb totalitātes ilūziju nenodrošina. Tā kā attēls nesmaržo, tad smarža zaudē savu vitalitāti. Jautāju kādai mātei, vai viņas bērns smaržo, viņa atbildēja: "*Jā, pēc persika*", savukārt uz šo pašu jautājumu par cilvēku, viņa atbildēja, ka cilvēks nesmaržo. Ikdienā cilvēka nesmaržošana jeb sava ķermeņa smaržas nomākšana tiek īstenota ar pārmērīgu higiēnu un ķermeņa losjonu lietošanu. Turklāt attēla īpašības ķermeņa vienotības ilūzijas radīšanai spiež cilvēku uztvert kā vienas smaržas būtni. Cilvēks atsakās domāt, ka viņa kājas varētu smaržot citādāk kā intimitātes vai mati, jo tas lauztu ķermeniskuma vienotības ilūziju. Šī ilūzija spiež mūs vienlaikus lietot tikai vienas smaržas. Šī ir būtiskākā smaržu lietošanas formula.

Simboliskā stadija psihe attīstībā līdzdarbojas ar imagināro stadiju. Tā attīstās brīdī, kad bērns sāk apgūt valodu. Imaginārajā stadijā ir attīstīties arī kognitīvas koncepti **cits**, kā arī bērns šajā posmā sevi ir identificējis ar paša **citu** spoguļattēlā. Ir izveidojies nošķirums **cits** un **es**, kā arī bērnam rodas vēlme būt **citam**, t.i., sākotnēji būt sava spoguļa attēlam, pēc tam kādam objektam, piemēram, mātei. Tā kā tas nav iespējams, tad bērns cenšas savu vēlmi īstenot ar valodas palīdzību. Tādējādi psihe attīstības gaitā bērns dod priekšroku kultūrai nevis dabai.⁷ Var secināt, ka simboliskā stadijā redzei pievienojas dzirde un runa.

Dabas un kultūras pretnostatījums izpaužas arī smaržu lietojumā un atmiņās par tām. Spilgtas atmiņas par bērnības smaržām saistās ar dzīvniecisko pasauli – zirgu mēsli, kaķu un kucēnu smarža vai arī savu izkārņījumu smarža. Tajā pašā laikā, cilvēkam augot, tieši šīs smaržas sāk izraisīt riebumu, īpaši cilvēka ķermeņa atsevišķu daļu – pēdu, sviedru, izkārņījumu, padušu, nemazgātu matu – smaržas. Tās tiek nomāktas ar parfimērijas veikalos pirtām smaržām, kur dominē sekojoša loģika: smaržas ir dārgākas, ja tās tiek veidotas no dabā iegūtām vielām un tiek savienotas ar dabā neiegūstamām smaržām.⁸

Starp garšu un smaržu ir novērojamas savstarpējās saites. Produktus mēs novērtējam pēc to smaržas, savukārt smaržu katalogs sastāv no šāda dalījuma – svaigas, saldās un rūgtas smaržas. Turklāt lielākoties smaržu flakonu saturā to ingredientī ir vai nu ēdami – piemēram, persiki, muskatrieksts, vaniļa – vai arī lietojami kā tējas, piemēram, jasmīns.⁹ Šķiet, ka oža un garša ir savstarpēji papildinošas maņas, jo tas, ko mēs smaržojam bieži vien ir tas pats, ko mēs ēdam, kā arī garšas vārdus projicējam uz smaržām, tad visdrīzāk oža ir apkārtējās vides un reālās psihe reģistra medijs. Par to liecina veids, kādā Grenuijs, P. Ziskinda romāna *Parfims* galvenais varonis, gāja bojā – viņš izveidoja sev eņģeļa smaržu. Kad viņš sevi ar to apsmidzināja, apkārtējie ļaudis sākotnēji juta bijību pret viņu, taču tam sekoja nepārvarama iekāre. Ļaudis norāva viņu uz zemes, rāva nost drēbes, ādu un plosīja gabalu gabalos, tad apēda, lai iegūtu viņa dievišķo dzirksti.¹⁰

Aptaujājot paziņas par smaržu nelielo nozīmību, esmu saņēmis noliedzošas atbildes. Smaržām piemērot kaut kas īpašs, tās nav zudušas no cilvēku maņām. Savos smaržu aprakstos, aptaujātie bieži vien minēja intimitātes mirkļus, kurus pastiprina partnera dabiskā ķermeņa smarža. Tā kā otra ķermeņa smaržošana ir daļa no cilvēku seksuālas prakses, un pati seksuālā aktivitāte ir veids, kā cilvēki nodrošina atgriešanos dabiskajā totalitātē, tad šīs piezīmes pastiprina tēzi par smaržu kā reālās psihe reģistra mediju.

No šīs isās analīzes var secināt, ka redze ir vairāk saistīta ar imagināro psihe reģistru, bet dzirde un runa – ar simbolisko psihe reģistru, savukārt oža un garša – ar reālo psihe reģistru. Tagad aplūkosim, kā maņas iekļaujas Ž. Lakāna četros – kunga, histēriķa, analītiķa un universitātes – diskursa tipos. Pirms atsevišķo diskursa tipu aplūkošanas būtu svarīgi saprast, kur meklējama maņu darbības telpa pašā diskursa tipa konceptā.

Trūkums nodrošina sociālo saiti vismaz starp diviem dalībniekiem, kur viens dalībnieks ieņem dominējošu pozīciju iepretim otram. Varas pozīcijas izriet no kultūrā valdošās patriarhālās loģikas. Savukārt pati sociālā saite ir varas saite, kura sevi ietver dominējošo neiespējamību būt otram, kā arī otra nespēju samainīties vietām ar pirmo.¹¹ Tā kā, pateicoties šai varas saitei, noris saruna jeb simboliskās informācijas apmaiņa, tad šo saiti nodrošina cilvēka spēja runāt un dzirdēt.

Diskursā sociālā saite iekļauj četrus elementus: aģentu, **citu**, ražojumu un patiesību. Aģents ir funkcija no patiesības. Savukārt ražojums ir šīs sociālās saites pārpalikums. Divu apzīmētāju jeb elementu noturīgai identifikācijai pretojas reālās psihiķes reģistrs. Tieši, pateicoties pretestībai, ir iespējama diskursīvo tipu dinamika – pāreja no viena diskursa tipa uz citu –, radot dažādus ražojumus. Var secināt, ka divu apzīmētāju attiecības ir pastarpinātas ar garšas, ožas un taustes maņām. Savukārt paši apzīmētāji ir simboliskās un imaginārās psihiķes reģistru radīti redzes, runas un dzirdes objekti. Tādi ir četri: valdošais apzīmētājs jeb falliskais likums, zināšanas jeb apzīmētāju tīkls, šķeltais subjekts jeb paškoncepts, kā arī *viršbaudas* jeb vēlmes objekts.¹²

Centrālais diskursa tips ir kunga diskursss, jo no tā rodas atlikušie trīs. Šajā diskursā sociālā saite savieno divus cilvēkus, kur pirmā aģents ir valdošais apzīmētājs un otrā – vēlmes objekts. Kunga diskursā tiek atražotas valdonības un paklausības attiecības,¹³ jo ražojums ir kunga tēls, un tātad šī diskursa pienesums ir attēls. Tā kā saite izpaužas kontrolē un uzraudzībā, tad arī redze un dzirde ir pakļautas tās loģikai. Šī saite seko principam ap tekstu veidot attēlus. Piemēram, apsardzes firmas vai policija sākotnēji izplāno, kur izvietot novērošanas kameras, pēc tam, sekojot šim plānam, tās tiek izvietotas. Līdzīgi darbojas arhitekti, ceļot ēkas.

Šī diskursa tipa trauslums slēpjas vadošā apzīmētāja un šķeltā subjekta identifikācijā. Tai var pretoties oža, jo kungs nav kungs, ja viņš smaržo pēc sevis, jo ir taču pieņemts, ka dievs nesmaržo. Priekšnieka un viņa padoto attiecībās iespējams novērot to, ka, jo augstāka ir ieņemamā pozīcija darbā, jo spēcīgākas smaržas tiek lietotas. Priekšnieka statusu darbinieku acīs var traumēt viņa paša smarža, piemēram, sviedri. Turklāt, šādu smaržas esamību var piedot tikai sev līdzīgiem vai zemāka līmeņa darbiniekiem.

Smarža var arī pārraut šī diskursa sociālo saiti. Romānā *Parfims* ir brīdis, kad Grenuijs, masu slepkava, tiek noķerts, un, kad viņam grasās izpildīt nāves sodu, viņš iesmaržo sevi ar eņģeļu smaržu. Cilvēki, tajā skaitā

nogalināto meiteņu tēvi, kas sapulcējušies, lai vērotu viņa nāvi, saoduši smaržu, iegrimst viņa apbrīnošanā un ekstāzē, tūlīt pēc tam iesaistoties masu orgijās. Pat tikumīgās sievas rauj nost blūzes, histēriski kliezot, atkailina krūtis un paceltiem brunčiem metas zemē. Nogalinātās meitenes tēvs pieskrēja pie viņa un šļupstēja: "*Piedod, dēls, piedod!*"¹⁴ No rīta cilvēkiem šis piedzīvojums likās tik drausmīgs un neiespējams, ka viņi uzreiz to izdzēsa no savām atmiņām. Šis ir piemērs, kā smarža atraisa reālo psihes reģistru, tādejādi pārraujot kārtības īstenošanu, Grenuija gadījumā – nāves soda izpildi.

Histēriķa diskursā aģenta pozīciju ieņem šķeltais subjekts, kurš spiež otru dalībnieku ražot zināšanas – dzirdes runas objektus. Šīm zināšanām būtu jāpārvar šķeltā subjekta un vēlmes jeb fantāzijas identifikācijas grūtības¹⁵. Tā kā saite izpaužas kā zināšanu radīšana caur izziņu un identificēšanu, tad arī redze un dzirde ir pakļautas tās loģikai. Šī saite seko principam veidot tekstu ap attēlu. Šis maņu princips ir pretējs kunga diskursa maņu sadarbības principam, t.i. ap tekstiem veidot attēlus. Šo saiti atspoguļo gan dabas zinātņu izziņas veids, gan dzīves stilu konstruēšana patēriņa veicināšanai.

Piemēram, elektromagnētisko viļņu esamību var novērot tikai ar īpašām mērīšanas ierīcēm. Šīs ierīces rāda mainīgas diagrammas, tātad attēlus. Dabaszinātnieki savus atklājumus par tiem rada tulkojot attēlus zināšanās jeb attēlu aprakstos. Tādejādi bez attēla nav iespējami ne viļņi, ne zināšanas par tiem. Savukārt, kosmētikas veikalos, smaržu un modes reklāmās jūs redzēsiet daudz attēlu un maz teksta, arī modes zīmolu pārstāvji uzsver to, ka viņi nepārdod smaržas vai apģērbus, bet rada dažādus tēlus vai dzīves veidus.

Šis diskurss skaidro, ka mums ir trūcīgas zināšanas par smaržām, jo tās rodas, pateicoties attēla esamībai. Smaržām nav attēlu un attēlam nav smaržu, tādejādi par smaržām ir maz zināšanu.

Analiķa diskursā aģenta pozīciju ieņem otra vēlmes objekts jeb attēls, kurš spiež to atgriezties pie valdošā apzīmētāja, tādejādi ļaujot tam apstādināt apzīmētāju skrienošo ķēdi, radot jēgpilnu es identifikāciju. Saite izpaužas caur viena dalībnieka ieklausīšanos otra stāstījumā un otra runāšanā pašam ar sevi. Tādejādi šī saite seko principam attēlu saskaņot ar tekstu jeb piemeklēt tekstu attēlam. Šo saiti atspoguļo arī cilvēku kultūras patēriņš, mēģinājumi iejusties kādas filmas vai literatūras varonī, lai labāk izprastu pašam sevi, tādejādi saskaņojot savu fantāzijas attēlu par sevi, izmantojot cita rakstītu tekstu.

Šī diskursa tipa trauslums slēpjas šķeltā subjekta un valdošā apzīmētāja identifikācijas nodibināšanā. Analītika diskurss ir smaržu izstumjošs, jo identifikācija nepieļauj iedziļināšanos savā dabiskajā smaržā un atgādina cilvēkam par nepieciešamo ķermeņa higiēnu dabiskās smaržas nomākšanai.

Šī diskursa trauslumu raksturo romāna *Parfīms* epizode, kura ilustrē smaržas izstumšanu, kā arī ķermeņa kosmētikas lietošanas nolūkus. Pāris nedēļu vecumā Grenuijs nonāca pie mācītāja Terjē, kam šķita, ka viņš gribētu būt bērna tēvs un milēt viņu. Mācītājs lūkojās uz Grenuiju, kurš nesmaržoja, un brīdī, kad bērns ievilka gaisu caur nāsīm, mācītājs saoda savu smaržu – pēc sviedriem, etiķa, skābiem kāpostiem un nemazgātām drēbēm. Terjē nodrebēja, viņu pārņēma riebums, viņš savilka savu degunu, it kā saozdams kaut ko riebīgi smirdošu, no kā vajadzētu turēties tālāk. Tad mācītājs nolēma atdot bērnu patversmē. Atnācis mājās, viņš nomazgājās no galvas līdz kājām un, lūgdams dievu, atviegloti aizmigla.¹⁶

Universitātes diskursa aģenta pozīcijās ir zināšanas, kuras ražo otra dalībnieka paškonceptu.¹⁷ Šī sociālā saite izpaužas caur mācīšanu un mācīšanos. Tā seko principam tekstu saskaņot ar attēlu jeb tekstam piemeklēt attēlu, kur pēdējais kalpo kā patiesības arguments. Šis maņu princips ir pretējs analītika diskursa maņu sadarbības principam – attēlam piemeklēt tekstu. Šo saiti ilustrē pasniedzējs, kurš, gatavojot slaidu lekciju, sākotnēji uzraksta lekcijas tekstu, pēc tam meklē šo tekstu ilustrējošus attēlus. Līdzīgi darbojas mācību grāmatu redaktors.

Tā kā par smaržām ir maz zināšanu, kā arī tām nav ilustrējošu attēlu, tad smaržai, līdzīgi kā garšai un taustei, nepiemīt argumentējošs spēks. Turklāt, šī diskursa ražojums ir tāda teksta par sevi radīšana, kurš būtu savietojams ar vēlmes jeb fantāzijas attēlu. Tā kā tas ir teksta un attēla attiecību nodibinājums, taču ne teksts, ne attēls nesmaržo, smaržu izvēle, salīdzinājumā ar ķermeņa izskatu vai balsi, nesniedz cilvēkam svarīgāko informāciju par sevi.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Ziskinds Patriks. *Parfīms: stāsts par kādu slepkavu [Parfum]*. Tulk. Ingrīda Levrence. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. 3.lpp.
- ² Saruna ar Latvijas Universitātes Cietvielu fizikas institūta Sensoru laboratorijas direktoru, fizikas doktoru Jāni Kleperu. Intervēja Anda Lase. *Latvijas Universitātes Avīze*. Publicēts 21.02.2005. Pieejams: <http://www.lu.lv/laikraksts/zinatne/64/index.html> [skatīts 2005, 13. apr.].
- ³ Lacan Jacques. *Écrits: a selection*. Transl. by Bruce Fink. New York; London: W.W. Norton & Co, 2002, p. 3 – 10, 31 – 169.
- ⁴ Felluga Dino. *Modules on Lacan: On the Structure of the Psyche*. [Introductory Guide to Critical Theory]. Pieejams: <http://www.purdue.edu/guidetotheory/psychoanalysis/lacanstructure.html> [skatīts 2007. 12. jan.].
- ⁵ Lacan Jacques. *Écrits :a selection*. Transl. by Bruce Fink. New York; London : W.W. Norton & Co, 2002, p. 3 – 10.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Ibid., p. 31 – 169, 271 – 281.
- ⁸ The fragrance store “Name Brands Perfume”. [Smaržu apraksti]. Pieejams: <http://www.namebrandsperfume.com/> [skatīts 2004, 20. dec.].
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Ziskinds Patriks. *Parfīms: stāsts par kādu slepkavu [Parfum]*. Tulk. Ingrīda Levrence. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. 211 – 13.lpp.
- ¹¹ Zunda Ansis. 1. un 2. lekciju pieraksti kursā “Diskursa teorija un Analīze”. Latvijas Universitāte, 2004.g. septembris.
- ¹² Turpat.
- ¹³ Rex Butler. Slavoj Zizek: What is a Master-Signifier. Lacan.Com Pieejams: <http://www.lacan.com/zizek-signifier.htm> [skatīts 2004, 20. dec.].
- ¹⁴ Ziskinds Patriks. *Parfīms: stāsts par kādu slepkavu [Parfum]*. Tulk. Ingrīda Levrence. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. 201 – 3.lpp.
- ¹⁵ Zunda Ansis. 1. un 2. lekciju pieraksti kursā “Diskursa teorija un Analīze”. Latvijas Universitāte, 2004.g. septembris.
- ¹⁶ Ziskinds Patriks. *Parfīms: stāsts par kādu slepkavu [Parfum]*. Tulk. Ingrīda Levrence. Rīga: Zvaigzne ABC, 2004. 15 – 6.lpp.
- ¹⁷ Zunda Ansis. 1. un 2. lekciju pieraksti kursā “Diskursa teorija un Analīze”. Latvijas Universitāte, 2004.g. septembris.

Sandris Mūriņš Hierarchy of the Senses: Perfume and Smell

Summary

There is a hierarchy of the senses, where the vision and hearing dominate, and smell is neglected. Language can be transcribed both visually and phonetically, however it cannot possess the aspect of smell. Similarly one can find many synonyms for “see” and “hear” but the amount for “smell” is more restricted. Additionally, there are social categories for persons with visual and hearing disabilities, but there is no social category for those who have difficulties with their sense of smell. In order to understand why smell is the neglected sense, the establishment of the hierarchy of the senses is analysed through Jacques Lacan’s model of development of the psyche. It is argued that the exclusion of smell originates in the phases of development of the imaginary and symbolic psyche, where logic prevails to develop a strong connection of the senses, “to see”, “to hear”, and “to say”, with the human psyche. By applying the Lacanian theory of the four discourses: the Master, the University, the Hysteric and the Analyst, the question of how perfume fits into a culture dominated by images and words is addressed. It is concluded that perfume, in a spontaneous fashion, strives to break down cultural bonds between images and words.

IEVA PAULVIČA

STARPDISCIPLINARITĀTE MŪZIKAS KULTŪRAS PĒTNIECĪBĀ

Pēdējos gados Latvijas mūzikas vēstures pētniecība arvien biežāk iegūst starpdisciplināras nokrāsas, ko savos pētījumos biežāk izmanto arī Latvijā pazīstami muzikologi, piemēram, Anda Beitāne, Zane Gailīte, Mārtiņš Boiko un Joahims Brauns. Rietumeiropas muzikoloģijā starpdisciplinārā pētniecības metode tiek izmantota jau vairākus gadus. Etnomuzikologs Mārtiņš Boiko uzskata, ka Latvijā šī pieeja mūzikas kultūras pētniecībā joprojām ir aktuāla un ka mūsdienās muzikoloģijai ir organiski nepieciešama mijiedarbība ar socioloģiskajām un antropoloģiskajām disciplinām.¹ Kā veiksmīgu starpdisciplināru piemēru var minēt sociologu un sociālo antropologu izstrādāto pētījumu *Dziesmu svētki mainīgā sociālā vidē* (2002.), kurā mūzikas kultūra tiek definēta kā sociāls fenomens.²

Šajā rakstā autore mērķis ir pamatot starpdisciplinārās pieejas lietderīgu mūzikas vēstures pētniecībā. Turpmāk uzmanība tiks pievērsta Vidzemes mūzikas kultūrai 17. gadsimtā, zviedru valdīšanas laikā.³

17. gadsimts un mūzika Vidzemē

Mūzikas kultūru veido vairāku personu aktīva darbība muzicējot, dziedot, apgūstot dziesmas, darinot mūzikas instrumentus, iesaistot citus muzikālā darbībā. Tajā pašā laikā tā ir vesela sistēma, ko nosaka laikmeta politiskie, ekonomiskie, sociālie apstākļi, kas, gadiem ejot, nemitīgi mainās.

Vidzemes kultūrvēsturiskajai videi 17. gadsimtā raksturīga luterānisma tradīciju nostiprināšana, jaunu baznīcu celšana un esošo dievnamu atjaunošana. Šajā laikā tulkota Bībele latviešu valodā un dibinātas skolas zemnieku bērniem. Pilsētas mēģinājušas stiprināt savus mūrus, taču ne visām izdevies novērst vairāku karu⁴ postījumu sekas. Vietējie vācu muižnieki cīnījušies par savu vietu, kamēr zviedru valdība cīnījies pret viņu patvaļu, izdodot daudzus rīkojumus, likumus, kārtības noteikumus. Zviedru kungu rokās bijusi, galvenokārt, Vidzemes ekonomikas vadīšana.

Mūzikas kultūra šajā laikā bijusi daudzveidīga, pamatā funkcionāla. Luteriskā baznīca caur vairākiem apkārtrakstiem un rīkojumiem noteikusi savas prasības: skolās mācības vajadzējis sākt ar rīta korāli un beigt ar vakara pateicības dziesmu, dievkalpojumu laikā obligāti dziedāmi korāļi no Mārtaņa Lutera izveidotās dziesmu grāmatas, priekšdziedātājs⁵ vai ķesteris⁶ centies vadīt draudzes dziedājumu pareizā virzienā, ja vien nevajadzējis pašam vilkt meldiju līdz. Rietumeiropā ērģelmūzikai bijusi muzikālā fona loma, bet Vidzemē ērģelnieka pamatpienākumos bijusi korāļu atskaņošana: draudze dziedājusi melodiju vienbalsīgi, kamēr mūziķis spēlējis šīs dziesmas harmonizāciju.

Rīgas Sv. Pētera baznīcas tornī muzikants atradies nakts sardzē un katru stundu pēc pulksteņa sitiena skanējusi viņa trompete. Nemierīgos apstākļos viņš arī dienas laikā stāvējis sardzē un ugunsgrēka gadījumos vajadzējis celt trauksmi ar trompetes skaņām.⁷ Iespējams, ka arī Vidzemes pilsētās militārie muzikanti miera laikā pelnījuši sev iztiku, ar trompetēm skaļi signalizējot stundas pils sargtorņos. Kara laikā viņi darbojušies vairāk kā ziņneši un kareivju iedvesmotāji. Galvenie karaspēka mūzikas instrumenti toreiz bijuši timpāni jeb vara bungas un pūšamie instrumenti – trompetes, dulcīneas⁸ un šalmejas.⁹

Vidzemes muižās skanējusi mūzika vairāk ar reprezentatīvu raksturu. Svarīgi un godājami viesi tikuši sagaidīti ar krāšņu mūziku neliela ansambļa izpildījumā. Ne visi kungi ievērojuši baznīcas prasības, un reizēm viņi atļāvušies dievkalpojuma sprediķa laikā sarīkot skaļas dzīres ar dejām un lustēšanos. Arī zemnieku kāzu godos bijusi jaunā pāra pavadīšana ar mūzikas skaņām, notikusi jautra apdziedāšanās un prieki ar dejām. Rudens vakaros veļi tikuši godināti ar tautasdziesmām, un tikai zemniekiem zināmās svētviētās tikušas izpildītas rituāla dejas.

Kopumā līdz 17. gadsimta beigām ekonomiskie, sociālie un vēsturiskie apstākļi Vidzemē pamazām uzlabojušies. Tas ļāvis arī mūzikas kultūrai attīstīties un pilnveidoties, līdz to uz laiku pārtraucis Lielais Ziemeļu karš (1700.–1710.).

Līdz mūsdienām saglabājies maz nošu materiālu, mūzikas instrumentu vai kādas piezīmes, kas tiešā veidā sniegtu ziņas par Vidzemei raksturīgo kultūrvidi 17. gadsimtā. Lai nonāktu pie plašākas informācijas, nācās meklēt citu pieeju, citu veidu, citu metodi. Tāpēc savā pētījumā autore mēģinājusi izmantot vairāku disciplīnu – mūzikas vēstures, folkloras, literatūras,

arhitektūras, vēstures, ģeogrāfijas – dotumus. Šī raksta uzdevums ir, balstoties uz arhīvu dokumentiem, sniegt mūzikas kultūras izpētes piemērus caur vēstures, kartogrāfijas un arhitektūras prizmu.

Vēstures avoti

Pētniekiem ir pieejami dažāda rakstura vēsturiskie teksti, kuros tieši vai netieši pieminētas mūzikas kultūras parādības un kas savstarpēji papildina viens otru. Tie ir ekonomiskie muižu revīziju protokoli, baznīcu vizitāciju protokoli, draudzes metriku grāmatas, korespondence, pilsētu iedzīvotāju saraksti, inventāra saraksti u.c. dokumenti. Šeit atspoguļoti notikumi, personu vārdi, dažādi ar mūziku saistīti noteikumi un prasības. Minētie dokumenti, lielākoties, netiešā veidā raksturo mūzikas kultūras attīstību, garīgu dziesmu dziedāšanas un mācīšanas tradīcijas, arī baznīcas kalpu – priekšdziedātāju, ķesteru, ērģelnieku, skolmeistaru – sociālos apstākļus. Paretam vēsturiskajos avotos atspoguļojas arī kāds militārā muzikanta vārds vai jautra spēlēšana privātā muižā. Pirmavotu dokumentos atspoguļotie personvārdi un ziņas par pašu personu liecina par noteikta mūziķa amata nozīmi tā laika sabiedrībā, kā arī par viņa sociālās dzīves apstākļiem.

Vidzemes Virskonsistorijas¹⁰ 1685. gada 23. februārī sastādītajos kārtības noteikumos, kas sagatavoti Valmieras Sv. Sīmaņa baznīcas draudzei,¹¹ pieminēts aizrādījums, ka dievkalpojuma laikā nedrīkstot atrasties luktā (t.i., balkonā), jo dievlūdžēju klātbūtne varot traucēt ērģelnieka darbu. Šo dokumentu informatīvi papildina minētās baznīcas revīzijas protokols, kas sastādīts 1688. gada 17. septembrī.¹² Šajā dokumentā pieminēts pozitīvs jeb nelielas pārnēsājamas ērģeles (*ein Positive oder Orgelwerck*)¹³, kas atradušās baznīcas balkonā. Šie divi savstarpēji atšķirīgie dokumenti, no kuriem viens saistīts ar sabiedrisko kārtību un otrs ir ar saimniecisku raksturu, pat nepastarpinātā veidā papildina viens otru, apliecinot ērģeļu un ērģelnieka esamību Valmieras baznīcā 17. gadsimta 80. gados. Sadzīvisku krāsu šim faktam piešķir Valmieras palīgmācītāja Andreasa Rīznera (*Andreas Riesner*) 1684. gada 26. septembra vēstule ģenerālgubernatoram¹⁴, kurā viņš lūdzis arestēt divus ērģelniekus Peteru Karlsonu (*Peter Carl / Carlson*) un viņa dēlu Peteru Karlsonu jaunāko, jo abi esot smidinājuši draudzi ar laicīga rakstura skaņdarbu un “nekārtīgi” spēlējuši pašu instrumentu. Šī garā žēlabu vēstule ir viens no tiem retajiem vēsturiskajiem dokumentiem, kas tieši atspoguļo mūzikas vides ainu Valmierā.

Mūzikas kultūras pētniecībā iespējams izmantot arī ekonomiska rakstura muižu un pilsētu dokumentus un korespondenci. Šeit ir iespējams uzzināt par augstākās varas ietekmi uz muzikantu dzīvi, par viņu ekonomisko un sociālo stāvokli, par viņu mazo saimniecību un paretam arī nodevu un kļaušu apmēru, kas ļauj iztēloties mūziķa dzīves veidu un nojaust par viņa vietu sava laika sabiedrībā.

Vidzemes Virskonsistorija 1686. gada 28. martā saņēmusi vēstuli no Valmieras Sv. Sīmaņa baznīcas mācītāja Dāvida Reinekena (*David Reineken*), kurš sniedzis ziņas par Valmieras mācītājmuižas saimniecību un ekonomisko stāvokli.¹⁵ Šajā vēstījumā minēts, ka ērģelnieks Peters Karlsons par darbu saņemot 12 pūrus rudzu un 12 pūrus¹⁶ miežu gadā. Taču pats ērģelnieks šī paša gada 1. jūlijā sūtījis Virskonsistorijai žēlabainu vēstuli¹⁷, kurā viņš lūdzis palielināt algu, kas jau sešus gadus neesot mainījusies – 6 pūri rudzu, 6 pūri miežu, no baznīcas 30 šiliņi¹⁸, no pilsoņiem par apbedīšanu ¼ valsts dālderis un no zemniekiem – 2 valsts dālderis. Tas esot par maz, citādi viņš nevarot sevi uzturēt. Kuram ir taisnība – mācītājam vai ērģelniekam? Spriežot pēc 1688. gada 29. jūnijā sastādītā pilsētas iedzīvotāju saraksta¹⁹, Peters Karlsons savu zemi vairs nav izmantojis, turklāt tā atradies ārpus pilsētas mūriem²⁰. Acīmredzot ērģelniekam tas šķitis neērti. Vēlāk, jau 1693. gadā, šo zemi apsaimniekojis Valmieras latviešu draudzes skolmeistars Johans Vellers (*Johann Weller*), kuram jau piederējis dārzs citā vietā.²¹

Šie savstarpēji pēc formas un satura atšķirīgie vēsturiskie dokumenti atspoguļo tikai nelielu fragmentu no Valmieras baznīcas ikdienišķās dzīves. Tajā pašā laikā tie visi kopā ilustrē vienotu baznīcas mūzikas kultūras ainavu Valmierā, kāda tā bijusi 17. gadsimta 80. gados, – ar nelieliem skandāliem starp mācītāju un ērģelniekiem, ar muzikantu žēlabām par trūcīgo dzīvi, ar ērģelmūzikas rotājumiem dievkalpojumos. Jāuzsver, ka Valmiera bijusi viena no retajām sava laika Vidzemes pilsētām²², kur baznīcā skanējušas ērģeles.

Kartogrāfija

17. gadsimts ir raksturīgs arī ar plašajiem mērniecības darbiem Vidzemē. Uz šejieni tikuši nosūtīti zviedru mērieņi, kuri, sākot ar 1680. gadu, zīmējuši kadastrālās kartes. Tas bijis ļoti atbildīgs darbs, jo vajadzējis ievērot lielu precizitāti un rūpību. Kartes bijušas nepieciešamas ne tikai saimnieciskajām, bet arī militārajām vajadzībām. Tikušas izgatavotas divu veidu kartes: pirmās bija draudžu un viensētu kartes robežu fiksešanas un nodevu noteikšanas

vajadzībām, otrās – liela mēroga topogrāfiskās kartes. Kartogrāfijas materiālus var uzskatīt arī par svarīgu vizuālo informāciju, kas papildina vēsturiskajos tekstos atspoguļotos faktus. Kaut arī kartēm 17. gadsimtā pamatā bija ekonomiska nozīme, tās var noderēt arī mūzikas kultūras pētniecības darbā.

1687. gadā Zviedrijas karalis Kārlis XI (*Carl XI*) izdevis rīkojumu (ar papildinājumiem 1694. gadā) par dzīvojamās platības un zemes piešķiršanu ķesteriem un skolmeistariem, arī ērgelniekiem un dziedātājiem. Tā mērķis bijis uzlabot baznīcas kalpotāju ekonomisko un sociālo stāvokli. Pēc vēsturiskajiem dokumentiem iespējams izvērtēt, kurās draudzēs un muižās šis rīkojums ticis ievērots. Zemes gabalus baznīcas kalpotājiem parasti atvēlējuši mācītāji, retāk muižnieki, aizbildinoties, ka viņiem neesot brīvas zemes.

Suntažu novada zemes plānā (sagatavots 1683. gadā)²³ ar cipariem Nr.18 un Nr.59 atzīmēti zemes gabali, kas tikuši piešķirti vietējam ķesterim – skolmeistaram, lai viņš varētu pats sevi uzturēt. Kartes fragmentā redzams, ka minētie zemes gabali atradušies pastorāta jeb mācītājmuižas robežās (sk. attēlu Nr.1).

Rūjienas 1690. gada mācītājmuižas kartē²⁴ atzīmēts ķestera namiņš un zemes gabals. Tāpat Alūksnes 1694. gada draudzes zemes plānā²⁵ attēlots, ka skolmeistars dzīvojis baznīcas tuvumā, apliecinot karaļa rīkojuma ievērošanu Vidzemē. Vairākas kartes liecina, ka ķesteri un skolmeistari parasti dzīvojuši baznīcas tuvumā, kas zināmā mērā bijis kā atvieglojums baznīcas kalpotāju darba gaitām, it īpaši ziemas laikā.

Cēsu pilsētas 1693. gada plāns²⁶ atspoguļo, ka pie Raunas vārtiem²⁷ esošais neapdzīvotais nams piederējis Johanam Derrem (*Johann Dörre*), kurš vairāk kā 35 gadus (ap 1666. – ap 1702.) darbojies Cēsu Sv. Jāņa baznīcā kā vācu draudzes kantors.²⁸ Minētajai kartei klāt pievienots arī detalizēts saraksts ar sīkāku informāciju par zemes gabalu un ēku īpašniekiem. Tepat atrodams kantora Derres iebildums, ka viņa nams neesot nekāda sarga mājiņa, bet gan kārtīgs nams.²⁹ Viņam Cēsīs piederējis vēl neliels zemes gabals, ko pēc karaļa pavēles viņam piešķirusi pilsētas rāte.³⁰ Šajā pašā kartē redzama arī Cēsu Sv. Jāņa baznīcas ērgelnieka Ernsta Šilinga (*Ernst Schilling*, darb. 1666. – ap 1698.) īpašums pie pašas baznīcas.

Tātad kartogrāfijas materiāli ļauj vizualizēt laikmeta kultūrvēsturisko situāciju un papildināt vēsturiskos tekstus, bagātīgāk raksturojot un pilnveidojot ziņas par mūzikas kultūras attīstības virzību Vidzemē zviedru valdīšanas laikā. Tie apstiprina citos avotos atrodamo informāciju par zemju



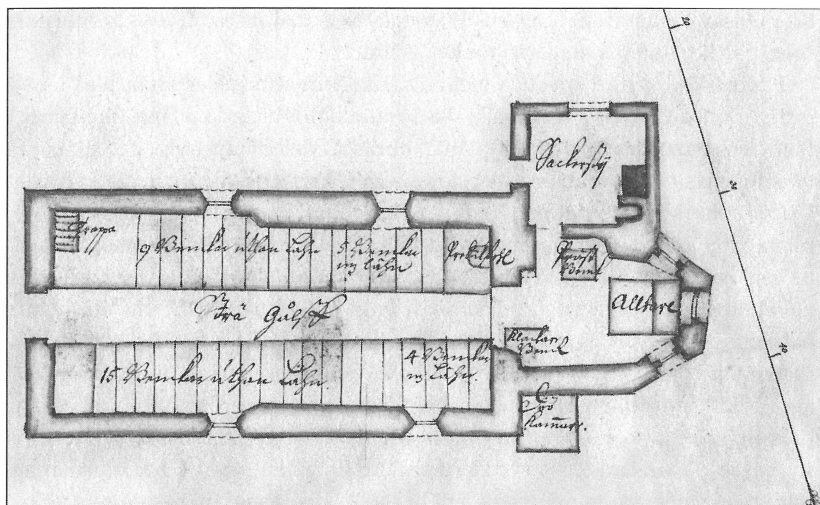
1. att. Suntažu novada zemes plāns (1683.). Oriģināls atrodas Latvijas Valsts vēstures arhīvā, 7404.f., 3.apr., 10.l. Attēlā iezīmēti zemes gabali Nr.18 un Nr.59, kas bija piešķirti lietošanai ķēsterim un skolmeistaram.

Fig. 1. Map of Suntaži rural parish (1683). The pieces of land marked in the picture belonged to sacristans and schoolmasters.

piešķiršanu baznīcas kalpotājiem, kas ne visās draudzēs bija izpildīts laicīgi, un arī atklāj jaunas sadzīviskas nianšes par muzikantu dzīves apstākļiem.

Sakrālā arhitektūra un inrjers

Parasti baznīcu celšanā piedalījās visas draudzes novada muižas. Zviedru valdīšanas laika sākumā dažās draudzēs bijuši sadalīti būvpriekšdarbi muižu īpašnieku un zemnieku starpā, reizēm pat bijis tā, ka zemnieki pašu spēkiem un līdzekļiem cēluši baznīcas.³¹ Neiedziļinoties dievnamu būvniecības jautājumos, autore vairāk uzmanības pievēršusi šo baznīcu arhitektoniskajiem plāniem un interjera elementiem, kuru iegāde un pasūtīšana bijusi atkarīga vairāk vai mazāk no draudzes patroniem, no muižniekiem.



2. att. Salaspils baznīcas 1692. gada uzmērījums. Oriģināls atrodas Latvijas Valsts vēstures arhīvā, 7404.f., 1.apr., 2266.l. Attēlā iezīmēts ķestera sols.

Fig. 1. Drawing of Salaspils Lutheran church (1692). The bench for sacristan is marked in this picture.

Rūpīgie zviedru mērnieki veikuši ne tikai zemes mērīšanas un kartēšanas, bet arī citus zīmēšanas darbus. 17. gadsimta 90. gados tapuši baznīcu zīmējumi, kas ir svarīgs avots Vidzemes arhitektūras vēstures pētniecībā. Mērnieki te attēlojuši ne tikai baznīcas ārskatu, bet parasti arī tās plānu, iezīmējot solus, kanceli, altāri un luktas.

Mūzikas kultūras pētniecības sakarā, pievēršot uzmanību Vidzemes baznīcu zīmējumiem, jāuzsver, ka nereti šeit atspoguļots ķestera (dziedātāja) sols. Tas norāda, ka dievkalpojumu laikā ķesteris atradies savā speciāli iekārtotajā solā. Iespējams, ka ķesteris bijis otrais svarīgākais baznīcas kalpotājs aiz mācītāja, un viņa darba telpa parasti atradusies starp altārdāju un draudzes telpu iepretim kancelei. Ķestera galvenais pienākums baznīcā bijis dievkalpojumu laikā dziedāt kristīgas dziesmas vai vadīt draudzes dziedājumu pareizā virzienā.

Salaspils baznīcas 1692. gada uzmērījumā³² atzīmēts ķestera sols (*Klacker Bank*), draudzei labi redzamā vietā – labajā pusē uz robežas starp altārtelpu un draudzes telpu (sk. attēlu Nr.2). Tas pats redzams arī Matīšu baznīcas plānā³³, ko papildina vēsturisks fakts, ka 1692. gadā būvmeistaram

Klemensam Vīgandam (*Clemens Wiegandt*) ticis uzdots uzbūvēt skolmeistara solu, par ko viņam samaksāti nieka 2 šiliņi.³⁴

Burtnieku baznīcā speciāla vieta dziedātājam atradusies altārdaļas labajā pusē aiz muižnieka goda krēsla, kā to attēlo 1691. gada plāna zīmējums.³⁵ Liepupes baznīcas 1690. gada plānā³⁶ norādīts dziedātāja sols, kas, atšķirībā no situācijas citos dievnamos, atradies altārtelpas kreisajā pusē aiz kanceles. Jādomā, ka šeit dziedātājs viens pats dziedājis kristīgās dziesmas, jo, pēc plāna zīmējuma spriežot, viņa darba vieta draudzei nav bijusi saskatāma.

Iespējams, ka dažās baznīcās dievkalpojumu laikā korāļus izpildījusi neliela dziedātāju grupa (apmācītie draudzes skolas bērni?), kas atradusies balkonā un ko vadījis skolmeistars vai ķesteris. Dokumentālās norādes uz dziedātāju kora³⁷ (*Sing Chor*) jeb balkona esamību Raunas baznīcā (1688.)³⁸ apstiprina šādu pieņēmumu. Arī Valmieras Sv. Sīmaņa baznīcā 1688. gadā bijis dziedātāju koris, kur atradušās arī nelielas ērģeles.³⁹ Šajā baznīcā vēl šodien iespējams apskatīt veco balkonu ar 18. gadsimta sākumā darinātiem pildīņiem un gleznojumiem (sk. attēlu Nr.3), kas ir saglabāties kā rets vēlinā baroka Vidzemes baznīcu interjera sastāvdaļas paraugs.⁴⁰ Tas vizuāli papildina šajā rakstā apskatītās Valmieras mūzikas kultūras ainavu.

Lai šodien pārliecinātos par ķestera jeb dziedātāja ērtībām dievkalpojuma laikā, kā arī par ķestera solu izskatu un praktisko pielietojumu, ir iespējams klātienē iepazīties ar Burtnieku baznīcas ķestera solu, kas ir labi saglabāties, diemžēl izjauktā veidā: kastveida sols ar durtiņām, kas bija novietots pie kāpnēm uz altārdaļu, priekšdaļā piestiprināts neliels galdiņš dziesmu grāmatas turēšanai. Pēc speciālistu domām, tas izgatavots 17. gadsimta beigās vai 18. gadsimta sākumā.⁴¹

Tātad arī baznīcu interjera elementi ļauj izteikt pieņēmumus par ķestera, dziedātāja un ērģelnieka klātesamību konkrētajā draudzē, kā arī izdarīt secinājumus par baznīcas patronu attieksmi pret mūzikas kultūras vides veidošanu sakrālās telpās. Šis vēstījums atspoguļo vietējo muižnieku vēlmi redzēt savu baznīcu krāšņu, varbūt arī muzikālu. Taču kopumā jāatzīst, ka līdz mūsdienām ir saglabājušies tikai daži mākslas un interjera priekšmeti, kas tiešā veidā bijuši saistīti ar mūziku.

Starp citu, 17. gadsimta beigās dažviet Vidzemes muižās un pilsētās arvien biežāk sev īpašumus iegādājušās militārpersonas, tostarp arī militārie muzikanti – trompetisti. Tas norāda, ka zemes īpašuma iegāde bijusi ne tikai muižnieku, amatnieku, garīdznieku, bet arī trompetistu privilēģija.



3. att. Ērģeļu lukta Valmieras Sv. Simona baznīcā. Šeit redzams balkons ar pildīņiem, kas 17. gadsimtā kalpoja kā vieta dziedātāju grupai un ērģelēm. Fotografēja uzņemta 2004. gada 11. aprīlī. Fotografēja I. Viļuma.

Fig. 1. The organ loft located in the St.Simon church of Valmiera city.

Noderīgas liecības sniedz arī apbedījumu vietas izvēle baznīcas telpā. 1691. gada Doles Sv. Annas baznīcas plānā⁴² ir norādītas dižciltīgo vāciešu apbedījumu vietas. Klāt pievienotajā sarakstā redzams, ka ar burtu D ir atzīmēta trompetista Jakoba Hinca (*Jacob Hintz*, darb. ap 1669. – ap 1691./1705.?) ģimenes kapa vieta. Militārais muzikants Jakobs Hincs no tēva Dolē mantojis krogu un nelielu muižiņu, kas pēc citiem avotiem tika dēvēta par Trompetista muižu jeb Hincenu (*Hintzenhoff*; latviešu valodā 20. gadsimta sākumā šo muižu dēvēja par Katrīnes muižu). Jakoba Hinca tēvs bijis baznīcas priekšnieks, pēc tam pats trompetists bijis viens no Doles baznīcas lielākajiem patroniem vismaz kopš 1669. gada līdz pat Lielajam Ziemeļu karam. Sastopami arī citi piemēri par militāro muzikantu privilēģēto stāvokli.

Secinājumi

Ziņas par noteiktas teritorijas un laikmeta mūzikas kultūru iespējams atrast ne tikai nošu materiālā, bet arī vēsturiskos dokumentos, tautasdziesmās, laikmeta kultūrainavā, ceļojuma aprakstos un privātpersonu vēstulēs.

Izmantojot pētniecībā starpdisciplināro pieeju, autore ir guvusi plašu informāciju, kas raksturo 17. gadsimta mūzikas kultūru un tās vietu sava laika vidē. Pirmkārt, pateicoties dažādās formas un satura vēstures dokumentiem, ir iespējams apkopot faktus, kas raksturo muzikantu dzīvi un darbu vai sniedz kopainu par mūzikas kultūrvidi kādā pilsētā vai muižā. Reizēm arhīvu dokumentu analīzes darbā parādās savstarpēji pretrunīgas ziņas par noteiktu personu vai notikumu. Tas liek rūpīgi pārdomāt iegūto informāciju un prast atšķirt oriģinālu no noraksta. Otrkārt, ar vizuāliem informācijas avotiem un lietiskiem pierādījumiem var papildināt iepriekš gūtās saturiskās ziņas vai pat uzziņāt vēl ko pavisam jaunu. Taču arī šeit pētniekam jābūt vēriģam, jo pastāv vairāki kartogrāfijas un arhitektūras plānu pārzīmējumi, kuru autoriem varbūt bijuši citi mērķi un uzdevumi, tādējādi neatspoguļojot pilnu oriģināldarba saturu.

Rakstā sniedzot dažus mūzikas kultūras izpētes piemērus, kas skatīti caur vēstures, arhitektūras un kartogrāfijas prizmu, noslēgumā jāapliecina, ka mūzikas kultūras pētniecība ir starpdisciplinārs process. Te ir iespējams izmantot plašu un daudzveidīgu pirmavotu bāzi. Tas ļauj mūzikas kultūru skatīt ne tikai kā mūzikas vēstures jautājumu, bet arī kā kultūrvēsturisku un sociālu parādību. Vēstures, arhitektūras, mākslas vēstures, literatūras,

ģeogrāfijas u.c. disciplīnu materiālu izmantošana veido starpdisciplināru pieeju, ko var izmantot mūzikas kultūras un vēstures pētniecībā. Vienkopus fiksējot vēsturisko materiālu un izmantojot netiešus pierādījumus, iespējams izveidot zināmu priekšstatu par mūzikas kultūru noteiktā laika posmā.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Boiko Mārtiņš. *Latviešu muzikoloģija | mūzikas zinātne. Vēsturiski kritisks pārskats.* (2004) [tiešsaiste]. Pieejams <http://www.lmic.lv/muzikol.php?PHPSESSID=74a28bd067d19ad2df4cb8975977c405> (interneta raksts Latvijas mūzikas informācijas centra mājas lapā) [skatīts 2006.gada 12.novembrī].
- ² Pieejams <http://www.km.gov.lv/ui/imagebinary.asp?imageid=980> (LR Kultūras ministrijas mājas lapā) [skatīts 2006.gada 4.novembrī].
- ³ Raksts veidots uz autorei topošā promocijas darba pamata.
- ⁴ Zviedru – poļu karš, kas norisinājies no 1600.gada līdz 1629.gadam; vēlāk sekojis t.s. Maskaviešu karš, kurā zviedru, poļu un krievu karaspēki savstarpēji cīnījās par varu Vidzemē (1656.–1660.).
- ⁵ Priekšdziedātājs jeb dziedātājs parasti vadīja draudzes dziedāšanu baznīcā. Nereti gan priekšdziedātājs, gan ķesteris, gan arī skolmeistars bija viena un tā pati persona.
- ⁶ Ķesteris palīdzēja mācītājam un vadīja draudzes dziedāšanu dievkalpojuma laikā, kā arī mācīja bērnus lasīt, rakstīt un skaitīt lūgšanas.
- ⁷ Plašāk par Rīgas mūzikas kultūru skat. Gailīte Zane. *Par Rīgas mūziku un kumēdiņu spēli.* Rīga: Pētergailis, 2003. 364 lpp.
- ⁸ Mūsdienu obojas priekštecis
- ⁹ Mūsdienu fagota priekštecis
- ¹⁰ Vidzemes Virskonsistorija (*Livländische Ober Konsistorium*), kas dibināta 1633.gadā, izdeva vairākus noteikumus draudžu pilnveidošanai.
- ¹¹ Latvijas Valsts vēstures arhīvs (LVVA), 238.f., 1.apr., 2597.l., 12.lpp.
- ¹² LVVA, 7348.f., 1.apr., 10.f., 201.lpp.
- ¹³ Pozitīvs (lat. *positivus* – nolikts, dots) pieder pie mazērģeļu grupas. Tās ir nelielas, pārvietojamas ērģeles, pēc izskata līdzīgas harmonijām, parasti bez pedāļa.
- ¹⁴ Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa (LAB), Ms.1140, 8'135.s., Nr.10., 1.lpp.
- ¹⁵ LAB, Ms.1140, 8'142.s., Nr.3., 19.lpp.
- ¹⁶ 1 Rīgas pūrs – 48 kg.
- ¹⁷ LVVA, 238.f., 1.apr., 2592.l., 11.lpp.
- ¹⁸ 1 dālderis = 270 šiliņi.
- ¹⁹ LVVA, 7348.f., 1.apr., 13.l., 535a. lpp.
- ²⁰ LVVA, 7404.f., 1.apr., 1924.l. (karte).

- ²¹ Zviedrijas valsts arhīvs – *Riksarkivet* (RA), Livonica:II, 442.v.
- ²² Ērģeles atradušās arī Cēsu Sv.Jāņa baznīcā un Rūjienas Sv.Bērtuļa baznīcā.
- ²³ LVVA, 7404.f., 3.apr., 10.l. (karte).
- ²⁴ Igaunijas Vēstures arhīvs – *Eesti Ajalooarhiiv* (EAA), 308.f., 2.n., 163.s.
- ²⁵ LVVA, 7404.f., 3.apr., 214.l. (karte).
- ²⁶ LVVA, 7404.f., 1.apr., 1513.l. (karte).
- ²⁷ Šodien šajā vietā atrodas krogs *Pie Raunas vārtiem*.
- ²⁸ Kantors darbojās pilsētas jeb latīņu skolā un mācīja bērniem dziedāšanu, mūzikas teoriju, dažkārt instrumentu spēli un valodas.
- ²⁹ LVVA, 7404.f., 1.apr., 1513.l., 2.lpp.
- ³⁰ LAB, Ms.1140, 8'89.s., Nr.9.
- ³¹ Kampe P. Baznīcu celtniecība Vidzemē zviedru valdības pēdējos piecdesmit gados (1660–1710). *Latvijas Universitātes raksti: Arhitektūras fakultātes sērija II.2* Rīga: Latvijas Universitāte, 1937. 36.lp.
- ³² LVVA, 7404.f., 1.apr., 2266.l. (karte).
- ³³ LVVA, 7404.f., 1.apr., 2259.l. (karte).
- ³⁴ Kampe P. 36.lp.
- ³⁵ Rīgas Vēstures un Kuģniecības muzejs, VRVM 35448 (oriģinālzīmējums).
- ³⁶ LVVA, 7404.f., 1.apr., 2258.l. (karte).
- ³⁷ Koris (arhitektūrā) – balkons, lukta.
- ³⁸ LVVA, 7348.f., 1.apr., 10.l., 701.lp.
- ³⁹ LVVA, 7348.f., 1.apr., 10.f., 201.lpp.
- ⁴⁰ Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centrs (PDC), *Valmieras Sv.Sīmaņa baznīca*.
- ⁴¹ Pēc PDC materiāliem *Burtnieku ev. lut. Baznīca, Valmieras rajons* rakstā minētā ķestera pulsts ir valsts nozīmes aizsargājamais kultūras piemineklis Nr.4492.
- ⁴² LVVA, 7404.f., 1.apr., 2253.l. (karte).

Ieva Pauloviča
**Interdisciplinarity
in Researching Musical Culture**

Summary

The meaning of “musical culture” is explained as the sum total of political, economic, social and cultural elements that could have an impact on the development of music in the territory of Vidzeme. In this way the article deals with the approach of interdisciplinarity that can be used today to research musical culture in Vidzeme (formerly Livland) during the 17th century. This method is not prevalent in Latvian musicology. The author suggests the use of this method in the research of music history. In this article, some interdisciplinary examples show how to discover and reflect the musical culture of Vidzeme (historical Livland) during Swedish rule in the 17th century (1621–1710).

Several kinds of documentary sources from the 17th century explore typical musical facts. Some of them describe the environment of musical culture and its development. Another document reflects the social and economic life of local musicians` and their musical work. There were many sacristians, singers, teachers and some organists whose work was related to creating the common musical environment in Vidzeme during this century.

Historical maps of estates and architectural plans of churches give additional information that visualizes historical facts about the musical culture during the 17th century. They are useful as an illustration and a visual source of information. It both gives some new ideas and supports the facts found in written texts.

It is possible to study the musical culture of Vidzeme with an interdisciplinary approach. The facts revealed by documents of geography, architecture, history, economics, maps and others reveal crucial information about the social and economic life of musicians and the musical environment in Vidzeme during the 17th century.

IEVA PĪGOZNE-BRINKMANE

SENĀ APĢĒRBA RAKSTUROJUMA MEKLĒJUMI LATVIEŠU FOLKLORAS TEKSTOS

Ar jēdzienu “senais apģērbs” tiek apzīmēts vēlā dzelzs laikmeta apģērbs jeb precizāk – apģērbs, rotas un apavi, kādu valkāja Latvijas teritorijā dzīvojošās etniskās grupas mūsu ēras 9.–12. gadsimtā.

Iespējams, ka galvenais vārds virsrakstā ir “meklējumi”, jo tas norāda uz to, ka šajā virzienā tiek iets un meklēts. Kā norāda vairāku autoru līdzšinējā pieredze, dažkārt folkloras un arheoloģijas mijattiecību meklējumos tālāk par “varbūt” nemaz arī nav iespējams tikt.

Reizē ar vēlmi meklēt vēlā dzelzs laikmeta liecības latviešu folkloras tekstos rodas jautājums, vai ir pamats domāt, ka šādas liecības tur varētu būt saglabājušās?

Apejot ļoti plašo šī jautājuma pētniecības gaitas atspoguļojumu (kopumā apmēram 20 vēsturnieku, folkloristu, valodnieku, muzikologu un citu nozaru pētnieku veikumu), šeit sniegsu tikai dažus kopējos secinājumus.

Pārsteidzošākais, ka folkloras datēšanas laukā izšķirošais nav tas, kādi folkloras žanri tiek aplūkoti, jo dažādi pētnieki, pētot dažādus folkloras žanrus – dziesmas, pasakas, teikas, mīklas, vietvārdus, utt. – var nonākt pie līdzīga to datējuma, proti, var tajos atrast tiešas liecības no 18., no 16., no 14., 13. un arī senākiem gadsimtiem, kā arī saglabājušos priekšstatus no dzelzs, bronzas un pat akmens laikmeta.

Meklējot atbildi uz jautājumu, vai ir iespējams, ka latviešu folklorā būtu saglabājušās liecības no 9.–12. gs., jāsecina, ka vairums pētnieku domā, ka šādas liecības tur ir saglabājušās. Taču jānošķir pašu folkloras tekstu vecums, kurš nereti ir datējams ar to pierakstīšanas brīdi, tāpat visbiežāk ar 19. gadsimtu, no folklorā paustu ideju, normu, sadzīves modeļu, notikumu un īpaši mitoloģisko priekšstatu datējuma, kurš savukārt var iesniegties pat akmens laikmetā. Tajā pašā laikā, meklējot senāku laiku liecības folklorā, kā vienu no svarīgākajiem apsvērumiem jāņem vērā mītiskās domāšanas, kāda pieder

tautas kolektīvajai apziņai un radošajam garam, raksturs. Tam nepiemīt vēsturiskā jeb lineārā laika izpratne, un notikumi, kas bijuši pagātnē parasti tiek attiecināti uz nekonkrētiem seniem laikiem.¹

Vienlaicīgi jāatzīmē, ka vairāki pētnieki, piemēram, P. Šmits, J. Urtāns u.c., konstatējuši, ka nostātos par kādu vietu notikumi, kas ar to saistīti, nereti tiek datēti ar daudz nesenākiem laikiem un personām. Par patieso datējumu un tautas mutē radušos laika nobidi iespējams pārliecināties šajās vietās veicot arheoloģiskos izrakumus.

Attiecībā uz mitoloģisko priekšstatu datēšanu, jāuzsver tas, ka mitoloģiskie priekšstati visbiežāk, ja reiz radušies, turpina savu eksistenci arī vēlākos laikos, kad jau rodas citi priekšstati. Par to liecina, piemēram, M. Gimbutienes, J. Kursītes, A. Vaska un B. Vaskas pētījumi. Tādejādi vienu priekšstatu nozīme mazinās vai transformējas, citi rodas no jauna un var ieņemt svarīgāku lomu, agrākie un vēlākie organiski savijas un saaug kopā, taču pilnīga izzušana notiek ļoti lēni, un parasti vienlaicīgi pastāv vairāku laiku mitoloģisko priekšstatu slāņi.

Otrs būtisks folkloras tekstu un sižetu datēšanas aspekts saistāms ar valodu, kādā tie radušies un valodu, kādā tie pierakstīti. Pētnieki, kuri pievērsušies metriski normētajiem folkloras žanriem, piemēram, tautasdziesmām un sakāmvārdiem, atzīst, ka tie saglabājuši senākās valodas formas un tādejādi uzskatāmi par senāko notikumu un priekšstatu paudžiem.² Tomēr, pētot seno apģērbu un citas sadzīviskas kultūras parādības un ar tām saistītos mitoloģiskos priekšstatus, valoda ir svarīgs, taču ne pats būtiskākais informācijas avots. Ja pētniecības objekts ir paustās idejas, priekšstati un sadzīves normas, tad tos iespējams meklēt arī citos folkloras žanros: pasakās, ticējumos, u.c., jo iespējams, ka tieši valodas izmaiņas laika gaitā ļāvušas pašiem senākajiem priekšstatiem nepazust, bet līdz ar valodas attīstību tikt nodotiem no paaudzes paaudzē.

Līdzšinējā pētnieku interese meklēt tieši vēlā dzelzs laikmeta apģērbu, rotas vai apavus raksturojošas liecības latviešu folkloras tekstos nav bijusi liela.

Pavisam nelielā rakstā arheologs Vladislavs Urtāns izvirzījis hipotēzi, ka dziesmās bieži sastopamie "*zelta griezti gredzentiņi*", ar kuriem nereti ir "*pilni pirksti, abas rokas*", ir no 3.–16. gs. Latvijas teritorijā valkātie bronzas spirāl-gredzeni.³

*Abas rokas pilni pirksti
Zelta griezti gredzentiņi;
Kad aizgāju tautiņās,
Pa vienam noriteja.
(LD 6355–1)*

Tā kā laika posmā starp 10. gs. beigām un 12. gs. šie gredzeni sastopami pat uz visiem apbedītā pirkstiem, V. Urtāns pieņem, ka tieši šajā laikā varēja rasties dziesmas, kur tādi apdziedāti. Viņš arī izsaka pieņēmumu, ka folkloras tekstos minētie matu, cimdu, kurpju, kamanu u.c. priekšmetu apzīmējumi ar “zelta”, “vaska”, “linu” u.c., ir tikai šo priekšmetu krāsas nevis materiāla raksturojums. V. Urtāns pamatoti aizrāda, ka folkloras tekstos var meklēt tikai tādas reālijas, kuras ir pazīstamas teksta sacerētājiem. Tāpat, atzīstot to, ka laika gaitā var būt mainījušies dziesmu vārdi un pat to saturs, viņš uzsver, ka, izmantojot zināšanas arheoloģijā, iespējams noteikt daudzu dziesmu izcelsmes laiku. Šajā rakstā izteiktās idejas nekad nav kritizētas, tās pamazām iegājušas zinātniskajā apritē un tādejādi kļuvušas par atspēriena punktu tālākiem meklējumiem šajā jomā.

Turpinot jautājumu par seno rotu iespējamo atspoguļojumu folkloras tekstos, vēlētos pievērsties dziesmās minētajiem vainagiem.

Jau divdesmitā gadsimta divdesmitajos gados pētnieki bija saskaitījuši visus *Latvju dainās* minētos vainagu veidus⁴. Visvairāk pieminēti ir zīļu un zīļoti vainagi (kopā 679 reizes), tiem seko vizuļu un vizuļoti vainagi (kopā 341 reizi). Tie ir vainagi, kādi Latvijas teritorijā ir tikuši valkāti laika posmā no 13.–19. gadsimtam un teorētiski arī dziesmas, kurās tie minēti, var būt radušās visā šajā laika posmā.

Vēlajā dzelzs laikmetā tika valkāti bronzas vainagi, kuri spīdēja kā zelts. Tādēļ uzmanību piesaista dziesmas, kurās apdziedāts zelta un zeltīts vainags (kopā tādi pieminēti 77 reizes). Jau divdesmitajos gados Apsesdēls norādīja, ka zelta vainagi parādās daudz biežāk nekā jebkura cita metāla vainagi, tāpat arī pēc dziesmu konteksta viņš secinājis, ka “*bieži vien ar zeltu būs domāts ne metāls, bet gan krāsa*”⁵.

Tā kā vēlajā dzelzs laikmetā lielākā daļa vainagu bija darināti no bronzas, nosaukums “zelta vainags” varētu būt radies tieši šajā laikā, taču pēc tā vien būtu grūti identificēt vainagu veidu, kādu tas apzīmējis, vēl jo vairāk tādēļ, ka arī vēlākos gadsimtos valkātie bronzas skārda vainagi⁶ varētu tikt dēvēti par zelta vainagiem.

Šajā saistībā interesanti šķiet dziesmās minētie zaru un zarotie vainagi (kopā 82), jo dažkārt parādās arī savienojums “zelta zaru” vainagi. Pirmajā brīdī varētu šķist, ka zaru vainagi ir darināti no koku zariem, taču, pārlasot visas akadēmiskajā latviešu tautasdziesmu izdevumā ievietotās jāņu dziesmas⁷, nākas atzīt, ka zaru vainagi tur nav minēti nevienu reizi. Tātad ar zaru vainagiem netiek apzīmēti zāļu, dažādu ziedu un koku zaru vainagi. Tas, ka apzīmējums “zarots vainags” nenorāda vainaga materiālu, bet gan veidu, redzams dziesmā:

*Zarains bija, krustains bija
Mans vizuļu vainadziņš.
(LD 6–97)*

Aplūkojot dažas citas dziesmas,

*Uz avotu līgot gāju
Jāņu dienas vakarā,
Izlīgoju zelta kroni
Ar visām pazarēm.
(LD 33172)*

*Piecu brāļu māsa biju,
Piecu zaru kroni nešu;
Man galviņa nepanesa
Piecu tautu valodiņu.
(LD 6056–0)*

*Pieci brāļi, viena māsa,
Auzu salmu vaiņadzins;
Piecas māsas, viens bālins,
Visām zaru vaiņadzini.
(LD 6044–0)*

redzam, ka tajās zelta vainags ar zariem vai pazarēm ir kaut kas patiesi vērtīgs. Kāzu dziesmai

*Zarots manis vainadziņš
Nelien tautu klētiņā,
Laužu zaru ieiedama,
Laužu otru iziedama.
(LD 24250)*

*Zarots manis vainadziņš,
Zemas tautu klētes dores,
Zarus lauza ieejot,
Pazarišus izejot.
(LD 24250–6)*

ir varianti, kuros parādās nevis ieiešana mājā, bet gan ielišana, kas pēc Pētera Šmita domām norāda uz dziesmu senumu, jo tajās apdziedātā realitāte ir nelielas ēkas ar augstiem sliekšņiem un zemām durvju ailēm⁸:

*Vaiņuk munu zaraineit,
Nalīn tautu klēteņā,
Lauzsi zoru iļeizdams,
I ūtroru izleizdams.
(LD 24250–13)*

*Zorots muns vaiņuceņš,
Nalīn tautu kļēteņā;
Laužu zoru iļeizdama,
Laužu ūtru izleizdama.
(LD 24250–4)*

*Taisiet, tautas, augstu namu,
Augstu nama palodīti:
Piecu brāļu māsa biju,
Žuburaiņu kroni nesu.
(LD 24221–6)*

Aplūkojot vēlā dzelzs laikmeta bronzas vainagu formas un salīdzinot tās ar dziesmās minētajiem vainagu zariem, diezgan uzskatāma līdzība parādās ar tā sauktajiem grīstes vainagiem, kuri bija izplatīti laika posmā no 9.–12. gs.⁹

Vai šajās dziesmās ir minēts vainaga veids, kuru šodien pazīst ar nosaukumu grīstes vainags, ir grūti pierādāms. Nosaukums “grīstes vainags” tāpat kā visi citi vēlā dzelzs laikmeta vainagu apzīmējumi mūsdienās ir radušies pēdējā gadsimta gaitā, kad tie atrasti arheoloģiskajos izrakumos un kaut kā bijuši jānodēvē. Lielākajai daļai seno rotu nosaukumus devuši arheologi, vadoties pēc rotu ārējām pazīmēm vai darināšanas tehnoloģijas. Tas, kā šie vainagi ir tikuši saukti vēlajā dzelzs laikmetā, nav zināms, jo šo vainagu formas ir izzudušas un līdz ar tām arī to nosaukumi. Taču iespējams, ka folkloras tekstos sastopamie zelta un zaru vainagi varētu apzīmēt arī šī tipa vainagus. Tāpat tie varētu apzīmēt arī vēlāku laiku vainagus, jo, kā liecina pētījumi dažādu ēdienu nosaukumu veidošanā un pārmantošanā¹⁰, tad bieži vien jaunu priekšmetu apzīmēšanai izmanto vecos nosaukumus, kuri pēc dažām pazīmēm ir līdzīgi, taču pamazām izzūd. Tādējādi veidojas situācija, kad viens un tas pats nosaukums gadsimtu gaitā apzīmē arvien jaunas reālijas.

Kamēr arheoloģiskajā literatūrā šī tipa vainagi tiek dēvēti par grīstes vainagiem, tiem pievienotā daļa vainaga mugurpusē 20. gadsimta pirmajā pusē tika saukta par pakariem, bet otrajā pusē jau iegājis nosaukums “bize”. Īpaši pēdējais nosaukums, manuprāt, ir pilnīgi neatbilstošs. Vārds “bize”, gan pēc etimoloģijas¹¹ gan pēc tā lietojuma mūsdienās, kā zināms, apzīmē matu pini vai kopā savītas dzijas. Taču grīstes vainagiem aizmugurējā daļā ir pievienota nevis kopā savījušos spirālīšu bize, bet spirālītes, kuras izzaro vai izstaro no vainaga. Līdzību varam meklēt dziesmās, kur motīvs ir sekojošs:

*Noiet saule vakarā,
Zelta zarus zarodama;
Būt' tie zari zarojuši
Mana pūra dibenā!
(LD 7770)*

Turklāt grīstes vainagam šo zaru galos nereti ir pievienotas mēlītes vai plāksnītes, kuras vizuāli atgādina lapiņas.



1. att. 10. gs. latgaļu gristes vainaga atdarinājums.

Autors: U. Brinkmanis.

Fig. 1. Replica of the 10th century Latgalian braid crown.

Author: U. Brinkmanis.

Ilga Jansone, pētot galvas un plecu segu nosaukumu lingvistisko aspektu latviešu valodā¹², nonākusi pie secinājuma, ka tas parasti dots, pamatojoties vai nu uz apģērba daļas pazīmēm vai uz to saistību ar cilvēku. Līdz ar to, aplūkojot šos vainagus pēc to uzbūves, kā arī atrodot dziesmās vainagu nosaukumus, kuri līdzinās tieši šim vainagu tipam un, galvenais, to būtībai, varētu pieņemt, ka vismaz sākotnēji ar nosaukumu “zaru vainagi” vai “vainagi ar pazarēm”, ir apzīmēts tieši šis vainagu veids.

Ļoti iespējams, ka ar šo pašu nosaukumu vēlāk varētu būt tikuši apzīmēti arī tā sauktie “līgavu”¹³ un vizuļu¹⁴ vainagi, kādi Latvijas teritorijā bijuši sastopami 19. gadsimtā. Tomēr dziesmas, kurās minēti “zaru vainagi”, spriežot pēc to formas, visdrīzāk ir radušās agrāk (klasisko tautasdziesmu sacerēšanas gadsimtos, t.i., līdz 16. gs.¹⁵), jo 19. gadsimtā jaunu dziesmu sacerēšanā jau sen bija ieviesusies ziņģu tradīcija¹⁶. Turklāt 19. gadsimta metāla vainagiem raksturīgs liels zariņu skaits, un uz tiem nekādi nevar tikt attiecināti dziesmās sastopamie “pieci zari vainagā”.

Tādējādi dziesmas un tajās minēto vainagu nosaukumu veidi mums ļauj izsekot vainagu vēstures attīstības gaitai daudzu gadsimtu garumā, iespējams, glabājot liecības pat no vēlā dzelzs laikmeta. Tādēļ arī dažādu arheoloģisko reāliju nosaukumu veidošanā (nominācijā) dziesmas uzskatāmas par informācijas avotu, kuru ieteicams izmantot tālākos pētījumos.

Pārejot pie apģērba daļu un īpaši to krāsas simboliskās nozīmes meklējumiem, vispirms jāuzsver, ka informācija par vēlā dzelzs laikmeta apģērbu un krāsu izmantojumu tajā iegūta arheoloģiskajos izrakumos, kuri veikti Latvijas teritorijā esošajos kapulaukos un vienā depoziatā. Ne visā Latvijas teritorijā kapulauki ir vienlīdz pateicīga vieta apģērba izpētei, jo dažādu iemeslu dēļ – augsnes īpatnības, bedību tradīcijas – tekstiliju atradumi visbiežāk konstatēti latgaļu un libiešu kapulaukos. Vērtīgas ziņas sniedz Tīras purva depoziats, kurā atrasts pilns vīrieša tērpa komplekts, kurš apraksts bez mirušā klātbūtnes. Lielākā daļa pētnieku sliecas domāt, ka depoziats ir ziedojums, tādejādi tas varētu būt vienīgais līdz šim atrastais apģērbs, kurš nav tieši bedību tērps. Tādēļ īpaši svarīgi, ka šajā apģērbā sastopami brūnas un zilās krāsas vilnas audumi¹⁷, kas savukārt varētu apliecināt šo abu krāsu pielietojumu valkātajā apģērbā.

Runājot par brūnās krāsas izmantojumu un simbolisko nozīmi, uzmanību piesaista tautasdziesmās sastopamais motīvs, kurā notiek cīņa ar mītisko ienaidnieku un varoņa brūnie svārki tiek apšļākti ar ienaidnieka asinīm. Pēc tam tiek meklēts, kur svārkus izmazgāt, izžāvēt, dažkārt arī sarullēt un noglabāt. Piemērs:

*Man bij viena balta pupa,
Kur es to iestādīju?
Iestādīju dārzinā
Baltā smilšu kalnīnā.
Ta uzauga liela gara
Līdz pašām debesīm.
Es uzkāpu debesīs
Pa tiem pupas zarīnim,
Es redzeju Dieva dēlu
Siekim bites mērijot.
Es nokalu zobintīnu
No tiem bišu dzelonim.
Es nodūru Vella māti
Ar to bišu zobintīnu,
Man nošķīda brūni svārki
Ar tām Vella asinīm.
Mīļai Marai pavaicāju,*

Kur es viņus izmazgašu?
 –Mazgā, puisit, tāt upē,
 Kur deviņas straumes skrien.
 –Mīļai Marai pavaicāju,
 Kur es tos izžāvēšu.
 –Žāvē, puisit, tāt dārzā,
 Kur deviņas saules spīd.
 –Mīļai Marai pavaicāju,
 Kur es viņus sarullešu.
 –Rullē, puisit, tāt rullī,
 Kur deviņas rullī meitas.
 –Mīļai Marai pavaicāju,
 Kur es viņus novalkāšu.
 –Valkā, puisit, tāt dienā,
 Kad deviņas saules spīd.
 (LD 34043–9)

Skatot K. Karuļa *Latviešu etimoloģijas vārdnīcā* šķirkli “brūns”, lasām, ka tas latviešu valodā ir jauns vārds, iespējams, pārņemts no ģermāņu valodām saistībā ar 15. gs. parādījušos modes krāsu un brūno vadmalu, kas ienākusi no Eiropas¹⁸. Šo faktu Karulis min, nekonkrēti atsaucoties uz P. Šmitu, vēlāk Janīna Kursīte, pētot krāsu mītiskās nozīmes, citē Karuli¹⁹. Skatoties no atsaucēm, kuras pievienotas šo autoru pētījumiem, šķiet, ka neviens no minētajiem pētniekiem nav padziļināti interesējies par apģērbu vēsturi. Karulis un Kursīte spriež, ka brūnās krāsas nosaukums izspiedis latviešu nosaukumu “bērs”, kamēr mītiskajās dziesmās, kurās minēti brūni svārki, brūnā kā 16.–18. gs. prestižā krāsa aizstājusi, iespējams, iepriekš minētos zelta svārkus. Jāpiebilst, ka *Latvju dainās* iepriekš minētā dziesma sastopama 21 variantā, taču nevienā no tiem neparādās zelta krāsa, kamēr vairākumā gadījumu (16 variantos) minēta brūnā krāsa. Savukārt “bēri svārki” nav minēti nevienā no šī motīva dziesmām.

Otra teorija, kura saistībā ar šīm dziesmām izvirzīta 1923. gadā, un kuras autors ir vēsturnieks Arveds Švābe, ir tāda, ka dziesmās ir bijuši minēti bruņu krekli jeb tātad bruņu svārki un tiem izzūdod un parādotos plākšņu bruņām, “bruņu svārki” nomainīti ar “brūniem svārkiem”²⁰.

Domājot par līdz šim izteiktajām versijām, nevar apiet to, ka brūnā krāsa ir viena no visraksturīgākajām, ja ne pati izplatītākā no vēlā dzelzs laikmeta un, iespējams, arī dažu nākamo gadsimtu apģērba krāsām. Taču pirmā zinātniski korektā senā apģērba rekonstrukcija, uz kuru būtu varējuši balstīties gan Šmits, gan Švābe, parādījās tikai 1936. gadā²¹, kad abi šie vēsturnieki savus viedokļus jau bija pauduši. Tātad viņiem nebija pieejama informācija par apģērba krāsām vēlajā dzelzs laikmetā, kad brūnā ir ļoti izplatīta vīriešu svārku krāsa (otrā izplatītākā krāsa ir zila)²² un populāra sieviešu brunču krāsa²³. Tāpat jāpiebilst, ka tā ir krāsa, kādu visvieglāk iegūt no dabas krāsvielām. Šīs krāsas pigmentu dod gandrīz visu koku miza, arī pupu un sīpolu mizas un ļoti daudzu augu virszemes daļas.²⁴

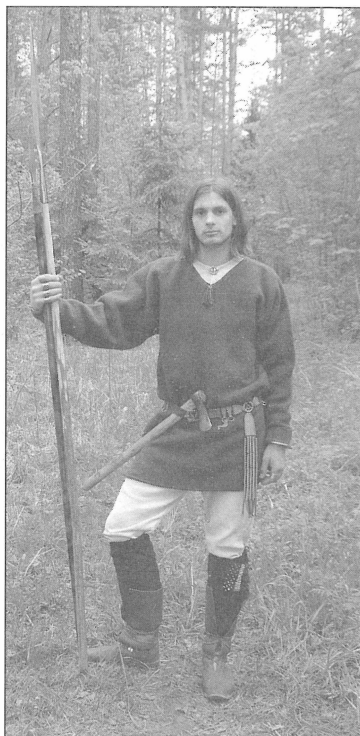
Ja skatāmies uz vēlā dzelzs laikmeta vīriešu apģērbu, tad svārku krāsa²⁵ varēja būt pelēka (no pelēkas krāsas aitām, kādas folklorā daudzkārt minētas un kuru vilna nepadodas krāsošanai, kādēļ, iespējams, pelēkas krāsas apģērbs izmantots darbam un ikdienai), tāpat tā varēja būt zila un arī brūna.

Nemot vērā to, ka, ejot karā vai medībās, brūnā un pelēkā krāsa būtu vienlīdz piemērotas krāsas aizsegam, jājauda, kāpēc krāsot apģērbu brūnu, ja arī pelēks ir vienlīdz praktisks. Folkloras tekstos savukārt redzam, ka pelēkā krāsa tiek uzskatīta par mazāk vērtīgu, ikdienišķu, nabadzīgāku ļaužu vai darba apģērba krāsu:

*Tav, māsiņa, slikta laime,
Tav pelekas avetiņas:
Saka tevi netikušu,
Redz pelekas villainites.
(LD 29091)*

2. att. Brūni svārki kā vēlā dzelzs laikmeta apģērba sastāvdaļa. Atdarinājums, autoru kolektīvs.

Fig. 2. Brown coat as part of the men's costume of the Late Iron Age in Latvia.



Kaut arī šie priekšstati folkloras tekstos visdrīzāk saglabājušies no vēlākiem gadsimtiem, tie tomēr uzrāda zināmas likumsakarības.

Jādomā, ka apgērba krāsa vēlajā dzelzs laikmetā nav bijusi tikai valkātāja gaumes atspoguļotāja vai estētiska vērtība. Tā droši vien ir nesusi zināmu nozīmi, kura visdrīzāk ir saistīta ar krāsaugiem, no kuriem šo krāsu iegūst un krāsojot pārnes uz apgērbi. Ja krāsošanai tiek izmantotas koku mizas (piem. ozola, alkšņa, kadiķa), tad arī apgērbs zināmā veidā kļūst par mizu, ko cilvēks apvelk kā bruņas.

Ozolam vara miza

Trīn kārtām apauguse.

(LD 14978)

Brūno krāsu iegūst arī no vairākiem augiem, kuri veicina asins recēšanu vai apturēšanu, kā arī lietojami asiņojošu vai pūžņojošu brūču ārstēšanai, piemēram, retēja un asinszāles²⁶. Tādejādi ar šiem krāsaugiem krāsotam apgērbam varētu piedēvēt ārstējošu spēku. Te vēl jāpiemin interesanta saistība ar to, ka arī sieviešu brunču audums bieži ir tieši brūnā krāsā²⁷. Jādomā, ka arī te varētu vilkt paralēles ar brūnā apgērba gabala aizsargājošo funkciju.

Šķiet, ka hipotēzi par krāsaugu nozīmes pārnesšanu uz krāsoto apgērbu nav iespējams pilnībā pārbaudīt, jo arī visu kapulaukos atrasto brūnā apgērba fragmentu uzskaitē un rezultātu salīdzināšana ar mirušajiem līdzīgi dotajām piedevām, īpaši ieročiem, nedotu pilnīgi objektīvu vērtējumu tādēļ, ka kara drēbes, medību drēbes un, iespējams, cīņas drēbes no kādiem iniciācijas rituāliem nebūt noteikti nav tieši tās, ar kurām mirušais ir apbedīts kapā.

Atgriežoties pie garajām dziesmām, jāatzīst, ka to sižeta vecums nav skaidri nosakāms. Karuļa un Kursītes minētās dziesmas, kurās brūnie svārki parādās kā 16.–18. gs. modes krāsa, ir cita rakstura. Te daži piemēri:

Līdz zemīti brūni svārki,

Sarkans rožu vainadziņš.

(LD 5621)

Tēva pirkti brūni svārki

Zemi slauka staigājot.

(LD 16992)

*Nu man treji brūni svārki,
Duj dzeltēni kumeliņi.*
(LD 13806)

*Tam puisim brūni svārki,
Tam kliboja kumeliņš.
Man pelēki, mātes austi,
Man dancoja kumeliņš.*
(LD 5751)

Savukārt garās dziesmas, kurās notiek mītiskā cīņa, ir nevis sadzīviskas, bet mitoloģiskas dziesmas, kas norāda uz to senāku nevis vēlāku izcelsmi. Par šo dziesmu senāku izcelsmi vedina domāt arī tas, ka galvenais varonis jeb es šajās dziesmās ir vīrietis, tomēr iniciācijas rituāla laikā pēc padoma tiek jautāts tādām mītiskām būtnēm kā Māra, Laima, Dievs, – kopumā 8 vīriešu dzimtes un 12 sieviešu dzimtes padomdevējiem. Mītiskais ienaidnieks, ar kuru notiek cīņa, 11 variantos ir vīriešu dzimtes, bet 8 variantos – sieviešu dzimtes. Iespējams, ka tieši sieviešu dzimtes mītiskā ienaidnieka un mītiskā padomdevēja klātbūtne ļauj šo dziesmu motīvu attiecināt uz senāku mitoloģijas slāni.²⁸

Minētie brūnie svārki visdrīzāk nav arī bruņu svārki, jo tādus nevajadzētu mazgāt upē, žāvēt saulē un glabāt lādē. Turklāt tos pavisam noteikti nevajadzētu rullēt (senais gludināšanas veids), kaut gan pieļaujams, ka rullēšana dziesmās parādījusies vēlāk. Visbeidzot Latvijā bruņu kreklu atradumu ir ļoti maz.

Ja brūnās krāsas vienīgais nosaukums būtu bijis “bērs”, tad jādodomā, ka tas tomēr būtu saglabājies kaut nedaudzos tekstos, kamēr *Latvju dainās* tas lietots tikai kopā ar zirgiem un kumeliņiem un nekad kā apģērba krāsa.

Lai kāds arī būtu bijis brūnās krāsas nosaukums, un pat lai kāds arī būtu šo dziesmu rašanās laiks, tajās nav nekādu pretrunu ar to, ka apdziedātie brūnie svārki varētu atspoguļot tieši vēlā dzelzs laikmeta reālās un mītiskos priekšstatus, īpaši ņemot vērā dziesmu saturu.

Nobeigumā jāatzīst, ka, ievērojot folkloras kā vēstures avota nepilnības un izmantošanas ierobežojumus, latviešu folkloras teksti spēj kalpot kā vērtīgs informācijas avots senā apģērba izpētes procesā.

Saīsinājumi

LD – Barons Krišjānis un Henrijs Visendorfs *Latuju dainas* 1.–6.sēj. Jelgava, Pēterburga, 1894.–1937.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Eliade Mirča. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. Rīga: Minerva, 1995. 174 lpp.
- ² Ozols Artūrs. *Latviešu tautasdziesmu valoda*. Rīga: Zvaigzne, 1993. 11.lpp.
- ³ Urtāns Vladislavs. Zelta griezti gredzentiņi. *Padomju Jaunatne*. 1987. 28.janvāris.
- ⁴ Apsesdēls. Vaiņags dainās. *Latvijas Saule* Nr. 73–78., 1929.
- ⁵ Apsesdēls. Vaiņags dainās. (Beigas). *Latvijas Saule* Nr. 77–78., 1929. 851.lpp.
- ⁶ Piemēram, krāsaini attēli Nr. 14. un 15. Grām.: Bremze Zīle, Velta Rozenberga un Ilze Ziņģīte (sast.) *Latviešu tautas tērpi. III Zemgale. Augšzeme. Latgale = Latvian National Costumes*. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 2003. 27.lpp.
- ⁷ *Latviešu tautasdziesmas* 4.sēj., Latvijas PSR Zinātņu akadēmija, Andreja Upīša Valodas un literatūras institūts, Rīga: Zinātne, 1982., 166.–514.lpp.
- ⁸ Šmits Pēteris. Senatnes dzīves apstākļi pēc mūsu tautas dziesmām. Balodis Francis (red.). *Latvijas arheoloģija*. Rīga: Valters un Rapa, 1926. 161.–163.lpp.
- ⁹ Zariņa Anna. Latgaļu vainagi laikā no 6. līdz 13. gadsimtam. *Arheoloģija un etnogrāfija* II, Rīga, 1960. 81.–82.lpp.
- ¹⁰ Bušmane Brigita. Ēdienu nominācija latviešu valodas izloksnēs, *LPSR ZA Vēstis* 1986.Nr. 8, 71.lpp.
- ¹¹ Karulis Konstantīns. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca* 1.sēj., Rīga: Avots, 1992., 130.lpp.
- ¹² Jansone Ilga. *Galvas un plecu segas: lingvistiskais aspekts*. Rīga: Latvijas Universitātes Latviešu valodas inst., 2003., 295.lpp.
- ¹³ Krāsains attēls Nr. 268. Grām.: Bremze Zīle, Velta Rozenberga un Ilze Ziņģīte (sast.) *Latviešu tautas tērpi. II Kurzeme = Latvian National Costumes*. Rīga: Latvijas Vēstures muzejs, 1997. 137.lpp.
- ¹⁴ turpat, krāsains attēls Nr. 505. 241.lpp.
- ¹⁵ Skat., piemēram, Šmits Pēteris. Par mūsu tautas dziesmu vecumu. *Etnogrāfisku rakstu krājums* II, Rīga: A.Gulbis, 1923. 9.lpp.; Bičolis, Jānis. *Latviešu tautas dziesmu hronoloģijas problēma*. Atsevišķs novilkums no rakstu krājuma “Ceļi” VII. Rīga: Ramuves apgāds, 1936. 171.–212. lpp.
- ¹⁶ Sneibe Zaiga. Ziņģe. Melodikas cilme un attīstība. *Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas vēstis*. Nr. 10 (495). 1988. 63–72.lpp.; Bērzkalne, Anna. *Dziesma par žēlumā nomirušu puisī*. Rīga: Latvju grāmata, 1942.
- ¹⁷ Urtāns Vladislavs. Tiras purva depozīts *Latvijas PSR Vēstures muzeja raksti*. *Arheoloģija*. Rīga, 1962. 84., 90.–91.lpp.

- ¹⁸ Karulis Konstantīns. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca* 1.sēj., Rīga: Avots, 1992., 149.lpp.
- ¹⁹ Kursīte Janīna. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996., 83.–84.lpp.
- ²⁰ Švābe Arveds. *Raksti par latviešu folkloru I*, Rīga: J.Rozes apgāds, 1923. 39.–45.lpp.
- ²¹ Krāsains zīmējums "Letgaļu jaunava un kaņavīrs XII.g.s. Dr. V. Ģintera rekonstrukcija" Grām.: Dzērvītis Arvids un Valdemārs Ģinters (red.) *Ievads latviešu tautas tērpu vēsturē*. Rīga: J.Grīnbergs, 1936. 257 lpp.
- ²² Zariņa Anna. *Seno latgaļu apģērbs*. Rīga: Zinātne, 1970. 26.tabula: Vilnas un pusvilnas apģērba audumi vīriešu kapos.
- ²³ Zariņa Anna. *Seno latgaļu apģērbs*. Rīga: Zinātne, 1970. 57.–58.lpp.
- ²⁴ Pēc autorei veikto eksperimentu rezultātiem. Skat. arī Madre Ilga *Krāsošana ar augu krāsvielām*. Rīga: Avots, 1990.
- ²⁵ Zariņa Anna. *Apģērbs Latvijā 7.–17.gs.* Rīga: Zinātne, 1999. 72.lpp.
- ²⁶ Rubine Helēna un Vija Eniņa. *Ārstniecības augi*. Rīga, Zvaigzne ABC, 2004. 53., 242.lpp.
- ²⁷ Zariņa Anna. *Seno latgaļu apģērbs*. Rīga: Zinātne, 1970. 57.–58.lpp.
- ²⁸ Gimbutiene Marija. *Balti aizvēsturiskajos laikos*. Rīga: Zinātne, 1994. 176.–190.lpp. un Kursīte Janīna. *Latviešu folklorā mitu spoguļi*. Rīga: Zinātne, 1996. 32.–33.lpp.

Ieva Pīgozne-Brinkmane The Search for Information on Ancient Dress in Texts of Latvian Folklore

Summary

In this article, the author seeks to look for descriptions of ancient Latvian dress in the texts of Latvian folk songs. The costumes in focus come from the 9th to 12th centuries (Late Iron Age). Latvian folk songs, however, come from an indefinite and long period of Latvian history, and there is some doubt as to whether one can find references to the Late Iron Age in the texts of Latvian folklore. Several researchers have previously come to the conclusion that this is possible, and so has the author of this article.

Firstly, the author examines what could be meant by reference to "golden" and "twig" crowns in Latvian folk songs and concludes that the so-called "braid" (*grīstes*) crowns that were worn in the Latvian territory in the Late Iron Age correspond most to this group of crowns depicted in folk songs.

Secondly, a group of longer mythological folk songs is discussed, where the hero fights with a devil or other mythical enemy. The songs contain a

common occurrence: that the hero's brown coat is splashed with the enemy's blood. Brown was the most common colour of men's coats in the Latvian territory in the Late Iron Age. Previously researchers have thought that the brown coats of the 16th–18th centuries were depicted in these songs, while the author of this article defends the idea that they were of an earlier descent.

RITMA RUNGULE

PIEDERĪBA PIE DZĪVES VIETAS KĀ VIENS NO IDENTITĀTES ASPEKTIEM

Latvijā dominē galvaspilsēta Rīga, tajā dzīvo apmēram trešā daļa valsts iedzīvotāju, tajā koncentrēta liela daļa uzņēmumu, izglītības un kultūras iestāžu. Tajā pašā laikā daudzos pagastos iedzīvotāju daudzums samazinās, jo cilvēki dodas darba meklējumos uz lielākām pilsētām, uz Rīgu, uz ārzemēm. Šādā situācijā šķiet svarīgi pievērst uzmanību ne tikai ekonomiskajiem, bet arī kultūras un sociālajiem dzīves vietas aspektiem, kas notur cilvēkus laukos. Kas piesaista cilvēku vietai, kurā viņš dzīvo? To nav tik viegli atbildēt, parasti cilvēki saka – pieradums, jo nav īpaši domāts par to, kas tieši piesaista – daba, cilvēki, kultūra vai ekonomiskā attīstība.

Piederība pie dzīves vietas nozīmē lokālu identitāti, saistību ar noteiktu vietu un šīs piederības apzināšanos. Latviešu valodā būtu jārunā par vietas vai vietējo identitāti, bet tā kā mūsu valodā jau ir iesakņojies globalizācijas jēdziens, tad šķiet, ka arī attiecībā uz globalizācijas pretstatu – lokalizāciju, saistības ar noteiktu vietu apzīmēšanu – labāk būtu lietot starptautiski pieņemtu jēdzienu. Identitāte mūsdienās arvien biežāk tiek uztverta kā indivīda izvēles rezultāts, kā aktivitāte, liekot uzsvāru uz identitātes veidošanu. Tas ļauj pievērst uzmanību identitātes subjektīviem aspektiem un izvairīties no objektīvu identitātes pazīmju meklēšanas. Arī lokālā jeb vietas identitāte tiek veidota, tā nav tikai noteiktas teritorijas raksturīgāko pazīmju kopums, būtiski, lai iedzīvotāji šīs pazīmes uzskatītu par svarīgām un nozīmīgām.

Lokālā identitāte ir starpdisciplināri pētāma, jo tā ietver ģeogrāfiskos, kultūras, sociālos un ekonomiskos aspektus. Daba, vēsture, kultūras tradīcijas, cilvēku savstarpējās attiecības, darbs, labklājība un vēl citi faktori dažādās kombinācijās piesaista cilvēku dzīves vietai. Socioloģiskajā literatūrā uzsvērts, ka lokālās identitātes veidošanās process sākas ar ģeogrāfisko, kultūras un sociāli ekonomisko iezīmju identificēšanu.¹ Šīs iezīmes ir tās, ko kādā vietā dzīvojošu cilvēku kopiena uzskata par sev svarīgām, tās palīdz atšķirt sevi no citiem.

Eiropas lauku sociologi atzīst, ka lokālā identitāte ir nozīmīgāka lauku apvidos nekā lielās pilsētās. Akcentējot teritoriālo attīstību kā pretstatu nozaru attīstībai, uzmanība tiek pievērsta lokālās identitātes un sociālā kapitāla lomai pozitīvu sociāli ekonomisku izmaiņu veicināšanai laukos. Tiek uzsvērts, ka skaidrs priekšstats par kopēju identitāti ir viens no sociālā kapitāla aspektiem, ko kopiena var izmantot attīstības veicināšanai.² Dažādu valstu sociologi lokālās identitātes pētniecībai pievērsušies saistībā ar vietējās produkcijas, kas saistīta ar vietējo kultūru, tradīcijām, varētu teikt – lokālās identitātes simboliem, ražošanu un pārdošanu nacionālos un starptautiskos tirgos. Pētnieki atzīst, ka šāda kultūrā balstīta ekonomika var būt pamats lauku vides attīstībai. Tieši vietējās īpatnības, tradīcijas un dzīves veida atšķirības var piešķirt vērtību precēm un pakalpojumiem un kalpot par atbalsta punktu lauku vides attīstībai. Pamatojoties uz šādu viedokli, lokālās identitātes izpēte kļūst aktuāla ne tikai kā vēstures liecība, bet arī kā nākotnes attīstības potenciāls.

Vēl viens lokālās identitātes aspekts, kam pētnieki pievērsuši uzmanību ir šo identitāti raksturojošo pazīmju konkrētais raksturs, tās saistība ar cilvēku ikdienas dzīvi. Lokālā identitāte izpaužas ikdienas darbībās, to cilvēki izdzīvo savā ikdienas dzīvē, tā pastāv pieredzē, nostāstos, tradīcijās. Lokālās identitātes pastāvēšana ir atkarīga no tā, cik lielā mērā konkrētas vietas iedzīvotāji to uztur spēkā.³ Salīdzinot var teikt, ka nacionālā identitāte ir abstraktāka, skaidriem simboliem un definētām vērtībām. Nacionālās identitātes diskurss ir vairāk izstrādāts nacionālajā kultūrā.

Latvijā lokālo identitāšu izpēte notiek LZP starpdisciplinārā projekta *Latvijas novadu attīstība. Humanitārā un sociālā dimensija* ietvaros. Lokālā identitāte tiek pētīta divos līmeņos: kā piederība noteiktai dzīves vietai un kā piederība noteiktam Latvijas novadam. Šajā rakstā, balstoties uz minētā projekta ietvaros veiktajiem pētījumiem un citiem Latvijā veiktiem pētījumiem, tiks raksturota lokālās identitātes loma un izpausmes Latvijas iedzīvotāju dzīvē.

Piederība pie dzīves vietas citu identitāšu vidū

Lai salīdzinātu lokālās identitātes (piederība pie dzīves vietas un piederība pie novada) ar citām cilvēkam svarīgām identitātēm, tiks izmantoti Latvijas vidējo mācību iestāžu audzēkņu aptaujas dati. Aptaujas dalībnieku vecums ir no 14 līdz 19 gadiem, aptaujas veikšanas laiks 2005. gads. Aptaujā

jauniešiem tika lūgts novērtēt to, cik svarīgas viņiem šķiet dažādas pazīmes sevis raksturošanā. Atbilžu apkopojums pēc vidējām vērtībām sniegts 1.tabulā. Piederība pie dzīves vietas ir vidēji vērtēta identitāte – ne svarīga, ne nesvarīga. Tā ir mazāk svarīgs sevis raksturojums kā piederība pie Latvijas, bet svarīgāka par piederību pie Eiropas un piederību pie kāda Latvijas novada. Piederība pie dzīves vietas ir apmēram vienādi svarīga latviešu un krievu tautības jauniešiem, taču piederība pie Latvijas un Latvijas novadiem latviešu tautības jauniešiem ir svarīgāka nekā krievu tautības jauniešiem.

1. tabula. Statusu raksturojošo pazīmju svarīgums.

Uzrādīta vidējā vērtība, ja 1 nozīmē ļoti svarīgi, 2 – svarīgi, 3 – ne svarīgi, ne nesvarīgi, 4 – nesvarīgi, 5 – pilnībā nesvarīgi.

	Visi n=3046	Latvieši n=1808	Krievi n=1013
Piederība pie savas ģimenes, dzimtas	1,5	1,5	1,6
Izglītības līmenis	1,6	1,5	1,6
Profesija (plānotā)	1,6	1,6	1,7
Draugi, piederība pie noteikta draugu loka	2,0	2,0	2,0
Dzimums – tas, ka esi vīrietis vai sieviete	2,0	1,9	2,1
Etniskā piederība (tautība)	2,3	2,3	2,4
Piederība pie noteikta sociālā slāņa, šķiras	2,5	2,5	2,5
Piederība pie Latvijas	2,5	2,1	3,2
Piederība pie dzīves vietas (pilsētas, ciema, pagasta)	2,7	2,6	2,8
Piederība pie Eiropas	3,0	2,9	3,0
Reliģiskā piederība (ticība)	3,1	3,1	3,1
Piederība pie kāda Latvijas novada			
(Kurzeme, Zemgale, Latgale, Vidzeme)	3,1	2,9	3,6

Avots: Jauniešu identitātes veidošanās un līdzdalība, LSIF, LU FSI, aptaujas datu masivs.

Minētajā pētījumā secināts arī tas, ka Rīgā dzīvojošie jaunieši ir mazāk saistīti ar kādu no Latvijas novadiem nekā citur Latvijā dzīvojošie, piemēram, savu saistību ar kādu no Latvijas novadiem kā ļoti ciešu un ciešu vērtē 24% no Rīgā dzīvojošajiem skolēniem un 43% no Latvijas lielajās pilsētās dzīvojošajiem skolēniem. Rīdziniekiem novadu identitāte ir mazāk izteikta kā citiem Latvijas jauniešiem.⁴

Aptaujā jauniešiem tika uzdoti jautājumi arī par to, vai viņi jūtas piederīgi savai dzīves vietai un kas viņus tai piesaista. Gandrīz visi (90%) aptaujātie jaunieši jūtas vairāk vai mazāk piederīgi savai dzīves vietai. Vairāk kā puse:

69% no latviešu un 63% no krievu jauniešiem atzinuši, ka viņu dzīves vietai piemīt kaut kas īpašs, kas to atšķir no citām Latvijas vietām.⁵ Dzīves vietai jauniešus galvenokārt piesaista ģimene, tuvinieki (74%) un draugi (47%). Tā kā tās nav pazīmes, kas saistītas ar kādu noteiktu dzīves vietu, var pieņemt, ka jebkurā vietā, kur jaunieši ir kopā ar ģimeni un draugiem, viņi šo piesaisti var izjust. Apmēram piektdaļu jauniešu dzīves vietai piesaista daba un dzīves vide, ārpus Rīgas dzīvojošiem tas ir sasītošāks faktors. Arī ģimenes īpašums dzīves vietai vairāk piesaista ārpus Rīgas dzīvojošos. Kultūras dzīve un tradīcijas dzīves vietā saista mazāk kā desmito daļu jauniešu. Iespējams, ka aptaujas dalībnieku vecums un šīs vecuma grupas dzīves prioritātes nav ļāvušas novērtēt kultūras faktoru lomu.

2. tabula. Kas jauniešus saista viņu dzīves vietā – Rīgā, rajona centra pilsētās un laukos dzīvojošos (%).

	Visi n=3046	Rīga n=1549	Rajona centra pilsēta n=583	Lauki n=300
Ģimene, tuvinieki	74	76	73	77
Draugi un paziņas	47	45	52	45
Daba, dzīves vide	21	19	29	23
Ģimenes īpašums	16	14	20	18
Izglītības ieguves iespējas	14	15	12	14
Kultūras dzīve, tradīcijas	7	6	9	7
Ekonomiskā aktivitāte	4	5	3	3

Avots: Jauniešu identitātes veidošanās un līdzdalība, LSIF, LU FSI, aptaujas datu masīvs.

Lokālās identitātes: piederība pie dzīves vietas un novada

Lai dziļāk analizētu lokālās identitātes veidošanos, turpmāk tiks izmantoti iedzīvotāju aptaujas dati, kas iegūti projekta *Latvijas novadu ekonomiskās, sociālās un kultūras attīstības stratēģijas globalizācijas kontekstā* ekspedīcijas laikā 2005. gada vasarā Vārkavas novadā Latgalē. Ekspedīcijas laikā tika intervēti 72 Vārkavas iedzīvotāji vecumā no 14 līdz 83 gadiem. Intervijas bija daļēji strukturētas – visiem tika uzdoti vieni un tie paši jautājumi, bet atbildes netika piedāvātas, tās aptaujas dalībnieki formulēja paši. Ar cilvēkiem tika runāts par piederību Vārkavai un Latgalei, par to, vai cilvēki izjūt piederību, kuros dzīves brīžos tas notiek, kas vieno un kas atšķir novada un Latgales iedzīvotājus no citiem. Faktiski saruna bija par lokālo identitāti, šo jēdzienu

nelietojot. Tika runāts arī par saistību ar Latviju un Eiropu, taču šī informācija šajā rakstā analizēta netiks.

Gandrīz visi aptaujas dalībnieki atzina, ka viņiem patīk dzīvot Vārkavas novadā (88%), ka viņi jūtas piederīgi savai dzīves vietai (83%) un ka viņi negribētu mainīt pašreizējo dzīves vietu (80%).

Lai paskaidrotu, kāpēc viņiem patīk dzīvot Vārkavas novadā, aptaujas dalībnieki visbiežāk minēja ar dabu saistītus faktoros (44%): skaista daba, daudzveidīga daba, daudz ūdeņu, upe, mežs, purvs, ozoli, *"lielie, zaļie koki"*, plašums, sēnes (baravikas), klusums. Bieži tika minēti arī ar izcelsmi saistīti faktori (20%): dzimtā vieta, sava zeme, bērnības atmiņas, radi dzīvo, kā arī kopienas raksturojoši faktori (20%): labi cilvēki, centīgi, patīkami, atvērti, pazīstami, nav dzērāji. Tika minēti arī citi dzīves vidi raksturojoši faktori: sakopta, labiekārtota vide, parks, estrāde, baznīca, skola, veikals, latviska vide.

Lielākajai daļai aptaujas dalībnieku bija grūti pateikt tieši, kuros brīžos viņi ir izjutuši saistību ar dzīves vietu, tāpēc biežāk minētās atbildes bija: visu laiku, pierasts, daudz gadu nodzīvots (25%). Taču cilvēki minēja arī konkrētus brīžus, kad izjutuši piederību Vārkavas novadam: pasākumu laikā, teātra dienās, folkloras svētkos, 18. novembrī uzvelkot karogu, kapu svētkos, piederīgo cilvēku bērēs vai kāzās, saistībā ar skolu: skolas izlaidumos, vedot bērnus uz skolu. Daži cilvēki teica, ka piederību dzīves vietai asāk izjūt tad, kad aizbrauc kaut kur citur.

Kā tikai Vārkavai raksturīgas tradīcijas, paražas vai svētkus vārkavieši minēja dažāda rakstura svētkus un tradīcijas: 1) folkloras, folkloras kopas, folkloras svētki (27%); 2) baznīcas svētki, sv. Antona diena, sv. Teklas diena (24%); 3) teātra svētki, teātru saiets (19%); 4) Jāņu, Ziemassvētku, Lieldienu svinēšana (9%); 5) Kapu svētki (6%). Gadskārtu svētki tiek svinēti visā Latvijā, tāpat arī Kapu svētki notiek visur, taču aptaujas dalībnieki uzsvēra to, ka Vārkavā tie tiek svinēti īpaši: *"Kas nav redzējis Kapu svētkus Vārkavā, tas vispār nav bijis kapu svētkos"*. Raksturīgi, ka, stāstot par tradīcijām, cilvēki īpaši nenoskīra baznīcas tradīcijas un pēdējos gadu desmitos veidojušās tradīcijas – viņi runāja par tradīcijām, kas gadu no gada tiek uzturētas un kurās viņi paši piedalās kā skatītāji un kā dalībnieki.

Atbildot uz jautājumu, kas vieno Vārkavas novada iedzīvotājus, visbiežāk tika minēti kopējie pasākumi un svētki (18%), kā otrs iedzīvotāju vienotājs tika minēta baznīca, draudze, kapi (13%). No citiem vārkavieši sevi atšķir pēc valodas – dialekta, izrunas un atsevišķu vārdu nozīmes (31%).

To, ka jūtas piederīgi Latgalei, atzina 94% aptaujas dalībnieku. Piederību Latgalei cilvēki izjūt visur, visu laiku (19%), arī tad, ja aizbrauc kaut kur, piemēram, Rīgā, jo tur latgalieši atšķiras no citiem (14%). Vēl piederību Latgalei cilvēki izjūt saistībā ar mūziku un dziedāšanu – kad dzied tautas dziesmas, dzird latgaliešu mūziku, saistībā ar Latgales folkloru, Latgales dziesmu svētkos, Dziesmu svētku gājiena laikā (11%). Galvenais, kas vieno Latgales iedzīvotājus, ir valoda (19%), tika minēti arī svētki, tradīcijas, uzsverot, ka *“svētkos visi atgriežas”*.

Kā tradīcijas, paražas un svēti, kas raksturīgi tikai Latgalei, tika minēti: Aglonas Dievmātes svētki, Māras Zemes svētki, sv. Antona diena, sv. Teklas diena, reliģiskie svētki, krucifiksi ceļa malās, katolicisms (35%); kāzu svinēšana – sievas mājās, vīra mājās, galdi tādi kā nav citur (25%); Jāņu svinēšana (17%); Kapu svētki (10%) un bēres (7%). Reliģiskās tradīcijas, valoda un svētku svinēšanas īpatnības ir tās, kas raksturo un vieno Latgales iedzīvotājus.

Aptaujas dalībniekiem reizēm bija grūti sevi kā vārkavieti atšķirt no sevis kā latgalieša. Jāsecina, ka tās ir ļoti tuvas identitātes, kas faktiski pārklājas. Salīdzinot sevi ar citiem Latgales iedzīvotājiem, tiek akcentēts Vārkavas novadam raksturīgais, bet salīdzinot sevi ar citiem Latvijas iedzīvotājiem – Latgalei raksturīgais. Pēc līdzīgas metodikas 2003. gadā tika veikta Alsungas novada iedzīvotāju aptauja Kurzemē. Tajā konstatēts, ka Kurzemes tradīcijas it kā sadalās un “pazūd” starp Alsungas un Latvijas tradīcijām, ka tieši Alsungas novadam un Latvijai raksturīgās tradīcijas ir vieglāk identificējamā un nošķiramas no citām tradīcijām.⁶ Latgalē tā nav – dominējošās ir tieši Latgalei kopumā raksturīgās tradīcijas, Vārkavas novadā tās vairāk tiek koptas un ievērotas. Taču nozīmīgs faktors piederības jūtu veidošanā Vārkavas novadā ir arī mūsdienu tradīcijas un svētki.

Secinājumi

Lokālā identitāte nav starp svarīgākajām cilvēka identitātēm, tā cieši saistīta ar ikdienas dzīvi, cilvēki to izjūt kā piederību dzīves vietai. Dažādi svētki un to svinēšanas tradīcijas, ko cilvēki svin savā dzīves vietā, ir svarīgs šīs identitātes veidošanās faktors.

Latvijā lokālā identitāte var izpausties divos līmeņos: vietējā un reģionālā. Pirmajā gadījumā runa ir par piederību pie dzīves vietas, otrajā – par piederību pie kāda no Latvijas kultūrvēsturiskajiem novadiem. Ja spriež pēc

jauniešu aptaujas datiem, tad latviešiem piederība pie kultūrvēsturiskā novada (Kurzemes, Zemgales, Vidzemes vai Latgales) ir svarīgāka nekā krieviem, savukārt krieviem piederība pie dzīves vietas ir svarīgāka par piederību pie Latvijas un kāda no Latvijas novadiem.

Lokālajai identitātei ir svarīgs, bet bieži nenovērtēts vietas attīstības potenciāls. Stiprinot un attīstot lokālo identitāti, iespējams veicināt arī vietas sociāli ekonomisko attīstību, jo lokālā identitāte apvieno iedzīvotājus, piesaista tos dzīves vietai; piešķir nozīmi vietai, tā vairs nav tikai apdzīvota teritorija, bet kļūst emocionāli svarīga iedzīvotājiem. Lokālā identitāte un tās simboli var tikt izmantoti tūrisma attīstībā un vietējo preču un pakalpojumu konkurētspējas paaugstināšanā.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Rausch Antony. Local Identity, Cultural Commodities, and Development in Rural Japan: The Potential as Viewed by Cultural Producers and Local Residents. *International Journal of Japanese Sociology*, 2005, Number 14, p. 122–123.
- ² Lee J., Arnason A., Nigtingale A., Shucksmith M. Networking: Social Capital and Identities in European Rural Development. *Sociologia Ruralis*, Vol.45, Number 4, October 2005, p. 269–283.
- ³ Reisenleitner M. Tradition, Cultural Boundaries and the Constructions of Spaces of Identity. *Spaces of Identity*, 1/2001. Pieejams <http://www.spacesofidentity.net/>
- ⁴ Jauniešu identitātes veidošanās un līdzdalība: pētījuma pārskats. LSIF, LU FSI, 2005. 68.lpp.
- ⁵ Turpat. 70.lpp.
- ⁶ Rungule R., A.Laķe, S.Seņkāne. Piederība Alsungas pagastam: iedzīvotāju aptaujas rezultāti. Grām.: *Suitu identitāte*, J.Kursītes red., LU Akadēmiskais apgāds. 2005. 25.lpp.

Ritma Rungule
**A Sense of Belonging to a Place
of Residence as One Aspect of Identity**

Summary

A sense of belonging to a place of residence is related to local identity – it provides a link to a certain place and an understanding of this belonging. Today identity is increasingly perceived as the result of individual choice. Local identity is also constructed. Local identity is interdisciplinary as it combines geographical, cultural, social and economical aspects.

The article describes the role and the manifestations of local identity in the life of the Latvian people. The article is based on research carried out within the framework of the interdisciplinary project of the Latvian Council of Science *The Development of Latvian Regions: The Humanitarian and Social Dimension* and other research being carried out in Latvia.

Local identity in Latvia can express itself on two levels: the local and the regional. In the first case it is related to belonging to a place of residence, in the second it is belonging to the one of Latvia's historic regions.

Local identity has an important but often underestimated potential for local development: by strengthening and developing local identity it is possible to also contribute to socioeconomic development.

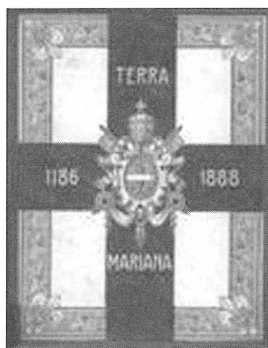
HENRIHS SOMS

ALBUMS *TERRA MARIANA* – BALTIEŠU DĀVANA ROMAS PĀVESTAM 1888. G.: STARPDISCIPLINĀRS SKATĪJUMS

Daugavpils Universitātes pētnieku uzmanības lokā ir nokļuvis unikāls vēstures avots – albums *Terra Mariana*. Albums tapa Rīgā un tika dāvināts Romas pāvestam Leonam XIII¹ priesterības 50 gadu jubilejā, kas tika svinēta 1888. gada sākumā. Albums vēstīja par kristīgās ticības izplatīšanos Latvijā un Igaunijā, kādreizējā Livonijā, ko mēdz saukt par Marijas zemi (*Terra Mariana*).

Albums *Terra Mariana* mūsdienu lasītājam pieejams divos izdevumos. Pāvestam pasniegtā dāvana arī tagad ir apskatāma Romā, Vatikāna Apustuliskajā bibliotēkā.² Tas ir lielformāta (61x45 cm) 70 pergamentu foliants. Vāks ir darināts no plānas kazādas un dekorēts ar pāvesta ģerboni un burtiem zeltā un sudrabā. Albuma lapās ir akvareļi, tintes un tušas zīmējumi, teksts latīņu valodā, kurš daudzviet rakstīts zelta burtiem. Teksta autors bija publicists, vēsturnieks, etnogrāfs, folklorists un izdevējs, Rēzeknes apriņķa Dricānu muižas īpašnieks Gustavs Manteifelis (1832.–1916.).³ Albums bija ievietots ar sudraba kalumiem greznotā koka futlārī ar oderi, kuras piestiprināšanai bija izlietotas gandrīz tūkstoš atlasa pogu. Pēc sudraba piekaramās atslēgas atslēgšanas, futlāra malu atsprādzēšanas, speciāla paliktņa izmantošanas, un, pieaicinot palīgus, ir iespējams albumu šķirstīt.

Mūsdienu lasītājam ir pieejams arī albuma *Terra Mariana* cits izdevums – 1903. gadā Rīgas firmā *F. Deutsch*⁴ veidotā kopija.⁵ Toreiz izplatītā autotipijas metode⁶ ļāva no krāsainajām folijām reproducēt melnbaltus attēlus. Salīdzinājumā ar oriģinālu otrais izdevums ir mazāka formāta (30x20 cm), lapas nebrosētā veidā sakārtotas 4 mapēs, starp reprodukcijām ievietotas plānas lapas ar skaidrojumiem vācu valodā. Jaunajā izdevumā kopā ar komentāriem bija 120 lapas. Šo komentāru, kā arī reproducētā albuma priekšvārda un nobeiguma autors atkal bija G. Manteifelis. Šis izdevums ļāva plašākai



1. att. Albuma *Terra Mariana* 1903. gada izdevuma vāks.

Fig. 1. Front cover of the album *Terra Mariana*, published in 1903.

sabiedrībai iepazīties ar pirms 14 gadiem uz Romu nogādātā albuma saturu. Vatikāna bibliotēkā no šī izdevuma komplekta glabājas tikai 2 mapes. Latvijā izdevums ir pilnībā pieejams Latvijas Nacionālajā bibliotēkā un Akadēmiskajā bibliotēkā (skatīt 1. attēlu).

Konferencē izvirzītās tēmas *Kultūras krustpunkti. Starpdisciplināritāte kultūrvides pētījumos* kontekstā šķiet interesanti apskatīt arī albumu *Terra Mariana*.

Starpdisciplināritātes pazīmes atklāti redzamas jau pašā idejā par *Terru Marianu* – pasniegt oriģinālu dāvanu pasaulē cienījamam cilvēkam. Šāds nodoms mūsdienās klasificējams kā projekts un tas pēc savas būtības ir starpdisciplinārs, ja pieņemam, ka projekti atšķiras no “ne-projektiem” ar to, ka pēdējie parasti tiek veikti ar vienkāršām, rutīna darba metodēm, neuzstādot īpašas prasības. Savukārt, projekta iezīmes ir: inovatīvs raksturs (nav bijis pirms tam); formulēts mērķis, lai beigās iegūtu nepieciešamo produktu; ierobežotība laikā; finansu, materiālu un cilvēku resursu ierobežotība; specifiskā projekta organizācija (laiks, izmaksas, kvalitāte pie ierobežotiem resursiem).

Pirmkārt, saistībā ar albumu *Terra Mariana* varam droši apgalvot, ka šāda albuma veidošana bija inovatīva. Latvijā pagātnes vēstures avotu klāstā nav tādu izdevumu, kas būtu analogs *Terrai Marianai*.

Otrkārt, albuma veidotāji skaidri formulēja mērķi – izveidot unikālu dāvanu pāvestam. Iniciatīva dāvanas sagatavošanā piederēja gleznotājam un filantropi grāfienei Marijai Pšezdzeckai (*Maria Przewdzicka*, 1823.–1890.) no Tizenhauzenu dzimtas. Viņa bija dzimusi Postavos.⁷ Marijas tēvs Konstatins Tizenhauzens bija pazīstams ornitologs un gleznotājs. Tizenhauzeni bija varena Livonijas vasaļu dzimta, kuras nosaukums cēlies pēc dzimtas dzīvesvietas Tizenhauzenas (*Thysenhusen*) pie Ninburgas, kas ir pusceļā starp Brēmeni un Hannoveri. Tizenhauzeniem tagadējās Latvijas teritorijā kopš 13. gs. piederēja Koknese, Piebalga, Krievciems Krustpils novadā, Bērzaune, Ērgļi, Lokstene pie Pļaviņām, Veclašu muiža Sēlijā. Līdzās Ungerniem, Rozeniem, Ikskiliem un Patkuliem Tizenhauzenu dzimta ir uzskatāma par saimnieciski un politiski ietekmīgāko Livonijā. Savukārt,

Marijas vīrs Aleksandrs Pšezdzeckis bija pazīstams 19. gs. poļu literāts un gleznotājs. Pšezdzecku dzimtas rezidence bija Čornijostravas muiža Podolijā.⁸ Tā kā Tizenhauzenu Polijas – Lietuvas atzaram nebija vīriešu dzimtas mantinieku, Pšezdzecku – Tizenhauzenu laulība Jāva Marijas Pšezdzeckas bērniem un radiniekiem pārņemt Tizenhauzenu daudzos īpašumus, tostarp arī Postavus, Veclašus un Rokiškus. Pēc laulībām Marija un Aleksandrs Pšezdzecki dzīvoja Varšavā, audzināja 2 dēlus, devās ilgākā ceļojumā pa Itāliju, kur Marija pie pazīstamiem māksliniekiem apguva gleznošanas iemaņas. Savukārt vīrs Aleksandrs apmeklēja Vatikāna bibliotēku un darbojās vairākās Eiropas zinātnieku biedrībās.

Treškārt, albuma veidošanas laiks bija ļoti ierobežots. Svinības par godu pāvesta Leona XIII priesterības 50 gadiem sākās jau 1888. gada janvārī. Baznīcas vēstures pētnieks Staņislavs Kučinskis⁹ ir detalizēti izskatījis tā laika Itālijas un Vatikāna periodiskos izdevumus. Viņu interesēja pāvestam Leonam XIII veltīto dāvanu nogādāšana Vatikānā, to dāvināšana un publiska izrādīšana, kā arī turpmākā izmantošana. No S. Kučinska ar roku rakstītā konspekta izriet, ka pāvesta Leona XIII jubilejas svētā Mise notika 1888. gada 1. un 5. janvārī. 1. janvārī svinībās piedalījās 50 tūkstoši dalībnieku. Liela daļa pāvestam domāto dāvanu pirms nosūtīšanas uz Romu tika izrādītas plašākai publikai savās mājās. Dāvanas tika sūtītas arī 1888. gada janvārī. Februārī, klātesot ap 800 viesiem, tostarp 36 kardināliem un 200 bīskapiem, pāvests atklāja jubilejas dāvanu izstādi, kura ilga 4 mēnešus līdz 1888. gada maijam. S. Kučinskis konstatēja, ka delegācija no Baltijas un Rīgas ar dāvanu pāvestam nav ieradusies.¹⁰ Viņš meklēja tam politisku argumentāciju, jo tajā laikā rusifikācijas iespaidā saasinājās poļu jautājums, bet Vatikāns bija ieinteresēts uzturēt labas attiecības ar Krieviju. Vatikānā bija ieradusies arī augsta ranga Krievijas delegācija, kurai izrādīt baltiešu dāvanu Vatikāns nebija ieinteresēts. Tā uzskata S. Kučinskis. Šķiet, ka S. Kučinskis tomēr pārāk dramatizē situāciju ap albumu *Terra Mariana*, jo autoram Itālijā nebija pieejami Polijā tapušie darbi. Tajos, piemēram, ir G. Manteifeļa sarakste ar poļu žurnālistu A. Malecki 1891. gadā, kas atklāj albuma tapšanas aizkulises. Notikumu gaitas rekonstruēšana mums šodien ļauj izdarīt būtisku secinājumu, ka albums tika nogādāts Romā ar novēlošanos 1889. gadā jau pēc lielajām svinībām, tāpēc tas neparādījās kopējā dāvanu sarakstā. Reproducētā albuma ievadā minēts, ka 1889. gadā veikta dāvinātā albuma kopēšana. Pēc loģikas tas ir veikts vēl pirms dāvanas aizvešanas no Rīgas. Maz ticams, ka

tas noticis jau Romā. Minētie apstākļi krietni apgrūtināja iespēju uzzināt precīzāku informāciju par albuma ceļu uz Romu. Tāpēc ir pamats domāt, ka G. Manteifelis sakarā ar *Terras Marianas* dāvināšanu nav apmeklējis Vatikānu. Zinot G. Manteifeļa ieinteresētību albuma radīšanā, diez vai viņš noklusētu tik nozīmīgu faktu savā biogrāfijā.

Ceturtkārt, albuma veidošanu apgrūtināja finansu trūkums. Zināms, ka M. Pšezdzecka pieaicināja Rīgas māksliniekus un sākotnēji maksāja viņiem honorārus. Vienlaicīgi albuma veidošanā iesaistījās arī G. Manteifelis. Viņš veidoja albuma koncepciju, rakstīja tekstu, zīmēja lapu skices. 1888. gada 12. maijā M. Pšezdzecka informēja G. Manteifeli, ka viņa segs visus atlikušos izdevumus. Taču drīz 30. oktobrī sekoja jauna ziņa, ka nepieciešamo summu viņa nespēj sagādāt. Par galveno cēloni tika minēta vietējās Inflanijas muižniecības vienaldzība pasākuma atbalstīšanā. Kopš tā brīža atlikušos darbus veica tikai G. Manteifelis. Latgaliešu kultūrvēsturnieks Miķelis Bukšs ir minējis konkrētu dāvanas vērtību – 11 521 sudraba rublis. Pēc M. Bukša domām šo summu pilnībā esot sedzis G. Manteifelis¹¹. Mūsdienu autori aicina rūpīgi pētīt agrāk publiski izteiktos viedokļus. Īpašu ievēribu pelna tas, ka pāvestam pasniegtā albuma 1. folijā līdzās pāvesta ģerbonim rokrakstā ir piezīme "*Lielā pateicībā no Marijas Pšezdzeckas – Tizenhauzenas*". Tas neapšaubāmi apliecināja šīs poļu kundzes ievērojamo ieguldījumu albuma tapšanā un tā nozīmi nespēj mazināt finansiāla rakstura sarežģījumi darba noslēgumā. Jāievēro arī tas, ka M. Pšezdzecka vairākkārt bija finansiāli atbalstījusi vairāku baznīcu celtniecību un to inventāra iegādi. Līdzīgi rīkoties viņa mudināja arī savus radniekus, ieējot vēsturē kā ievērojama filantrope. Viņas vārds tiek minēts līdzās citām grāfienēm – Sofijai Zamoiskai, Aleksandrai Potockai, Hortenzijai Malahovskai, kuras ziedoja daudz enerģijas un naudas kultūras un izglītības atbalstīšanai.¹² Jāņem vērā vēl viens apstāklis. Albuma *Terra Mariana* veidošanas laikā M. Pšezdzecka veica kārtējo ziedojumu, šoreiz atbalstot Svētā Krusta baznīcas būvniecību uz Dviragis ezera salas, tagadējā Rokišķu rajona Kamajas senunijā. Baznīcas celtniecības darbi tika pabeigti tieši 1888. gadā.¹³

Piektkārt, nenoliedzami, ka pie ierobežotiem finansu un laika resursiem, īpašu nozīmi ieguva albuma izveides darbu pārraudzība. M. Pšezdzeckas un G. Manteifeļa sadarbība un ieguldījums albuma tapšanā vēstures literatūrā ir guvis atšķirīgus vērtējumus. Vērojama izteikta tendence vairāk slavināt G. Manteifeli. Tam bija vairāki objektīvi apstākļi. 1890. gadā M. Pšezdzecka

aizgāja mūžībā¹⁴ un nepiedzīvoja albuma reprodukciju izdošanu 1903. gadā, kad sabiedrība pievērsa uzmanību albumam *Terra Mariana* un tā veidotājiem. Šādā situācijā vairāk runāja un rakstīja par G. Manteifeli, kuram bija iespējas jaunā izdevuma pēcvārdā pavēstīt par sarežģījumiem dāvanas tapšanā un savu uzupurēšanos cildenā pasākuma labā. Tā tapa G. Mantefelim glaimojoši raksti, piemēram, 1911. gada Polijas lielajā ilustrētajā vispārīgajā enciklopēdijā.¹⁵ Jānorāda, ka G. Manteifelis, popularizējot Livonijas vēsturi, pats aktīvi informēja sabiedrību par albuma *Terra Mariana* saturu.

Vēl viens būtisks starpdisciplināritātes aspekts – reģionālisma pieeja, jo apcerējums par ierobežotu un kompaktu telpu, šajā gadījumā – Livoniju 13.–16. gs. un tās katolicisko mantinieci – Infantiju (tagadējo Latgali) 17.–19. gs., objektīvi rada priekšnoteikumus dažādu zinātņu klātesamībai. Albuma izpētē svarīgas ir atziņas, ko var sniegt vairākas zinātņu disciplīnas un to apakšnozares: gan vēsture (kultūras vēsture, historiogrāfija) un vēstures palīdzinātnes (numismātika, sfragistika, vēsturiskā genealoģija, heraldika, vēsturiskā ģeogrāfija), gan teoloģija un reliģiju zinātne, gan valodniecība (salīdzināmā un sastatāmā valodniecība, ģermāņu valodniecība, romāņu valodniecība), gan arhitektūra (celtņu arhitektūra, ainavu arhitektūra), gan filozofija (ideju vēsture). Kompleksas pieejas rezultātā ir iespējams daudzpusīgi un pilnvērtīgi izpētīt albuma bagātīgo ilustratīvo materiālu, izvērtēt tekstu. Reproducētā albuma izdevējs Aleksandrs Grossets izdevuma ievadā ir uzsvēris, ka *“bez daudzo bruņinieku, bīskapu un alegorisko personu tēliem, bez daudzveidīgajiem krāšņajiem tērpiem, karogiem, baznīcu insignijām un darbarīkiem, te vēl atrodam: 8 dažādas pilis un tikpat daudz pilsdrupu, 20 baznīcas un kapakmeņus; 66 vietējo valdnieku: ordeņmestru, suverēni valdošo bīskapu, arhibīskapu un citu suverēno firstu ģerboņus, 25 pilsētu un piļu ģerboņus, 108 senu vietējo bruņinieku dzimtu ģerboņus (13 senu dižciltīgu poļu dzimtu ģerboņus); apmēram 26 oriģinālu bīskapu zīmognospiedumus, 3 galvaspilsētu zīmogu, 8 klosteru zīmogu, 20 ordeņmestra zīmogu, 22 vietējo komturu un fogtu zīmogu un 6 privāto ģimeņu zīmogu nospiedumus, un visbeidzot 16 senu vietējo provinču sudraba un zelta monētu attēlus”*.¹⁶

No šejienes izriet vēl viens svarīgs starpdisciplinārās pieejas ieguvums. Pētījumi par ierobežotu telpu aktualizē jautājumu par avotu izmantošanu. Darbā ar vēstures avotiem pētnieki bieži rīkojas pragmatiski un ievada zinātniskajā aprītē avotus, ņemot vērā to glabātās informācijas pilnīgumu un ticamības atbilstību konkrēta pētījuma mērķiem.¹⁷ Tā rezultātā ārpus pēt-

nieku uzmanības paliek daudzas pagātnes liecības, jo viņu skatījumā to informācija nav unikāla un vērtīga. Tieši tas raksturo kultūras un vēstures pieminekļus. *Latviešu konversācijas vārdnīca* pieminekļus definē šādi: "Neatkarīgi no izcelšanās laika, materiāla un mērķa par pieminekļiem sauc arī visus pagātnes kultūras darinājumus, kam ir kāda vēsturiska, arheoloģiska, etnogrāfiska, folkloristiska vai cita vērtība, piemēram: dokuments, akmens cirvis, monēta, sagša, tautas dziesma... Netiešā nozīmē runā arī par dabas pieminekļiem".¹⁸ Ar pieminekļa vērtību var saprast tajos iemiesoto informāciju par pagātni. Bet pieminekļa vērtība neaprobežojas tikai ar tā iespējām sniegt zinātniekiem liecības par pagātni. Pieminekļi ir tautas kultūras un nacionālās pašapziņas neatņemama sastāvdaļa, jo tie spēlē galveno lomu kultūras mantojuma saglabāšanā un nodošanā no paaudzes paaudzē. Tāpēc jēdzienam "pieminekļis" ir plašāka nozīme nekā jēdzienam "avots": visi vēstures avoti tajā pašā laikā ir kultūras un vēstures pieminekļi, savukārt, ne visi kultūras un vēstures pieminekļi uzskatāmi par vēstures avotiem. Turklāt kultūras un vēstures pieminekļu skaits ievērojami pārsniedz vēstures avotu skaitu, tāpēc profesionāliem vēsturniekiem nav fizisku iespēju visus šos pieminekļus izpētīt. Pieminekļu apzināšana, pētīšana un aizsardzība ir novadpētniecības tiešā funkcija, jo novadpētniecība izaug no sabiedrības intereses par savu pagātni, kultūru un tās pieminekļiem.¹⁹ No šāda redzespunkta ir skatāma arī albuma *Terra Mariana* iniciatoru un veidotāju iecere 1888. gadā radīt albumu par Livoniju un tās vēsturisko mantojumu. Vēstures popularizēšanas ideja sekmēja reproducētā albuma izdošanu 1903. gadā. G. Manteifelis esot izteicies, ka "...par *Inflantiju mūsdienu* [19. gs. – raksta autora precizējums] *poļu lasītājam ir mazāks priekšstats nekā par Sumatru un Borneo. Vēl trūcīgākas zināšanas par Inflantiju bija pasaulē*".²⁰

G. Manteifelis, kura rīcībā nonāca albuma materiāli, mainīja albuma – dāvanas kopējo koncepciju. "*Izpratne par albuma saturu sākumā bija nepareiza*", tā atklāti paziņoja G. Manteifelis albuma reprodukciju izdevuma pēcvārdā. Pēc G. Manteifeļa uzskatiem, vajadzēja nevis tiksmināties par pāvesta greznības paliekām (pilsdrupām, pilīm), bet akcentēt tautas uzticību pāvestam un vēstīt par vietām un ģimenēm, kas joprojām glabā uzticību katolicismam.²¹ G. Manteifelis papildināja albumu ar plašiem garīgo vadītāju un dižciltīgo ģimeņu sarakstiem un skaidrojumiem. 1903. gada izdevuma komentāros G. Manteifelis rakstīja, ka vairāku foliju saturs izraisa būtiskus iebildumus. Piemēram, 63. folija par Veclašu muižu (tagad Daugavpils raj. Eglaines

pag.). Šis īpašums kopš 1853. gada piederēja Marijai Tizenhauzenai – Pšezdzeckai. G. Manteifelis kritiski vērtēja Veclašiem veltīto materiālu. Viņš nosauca to par “*neko neizsakošu lapu...*”, atsevišķu dižciltīgo ģerboņu izmantošanu uzskatīja par “*tikpat nemotivētu...*”. G. Manteifelis skeptiski vērtēja arī tos apstākļus, kādos Tizenhauzeni no iepriekšējiem īpašniekiem Kloppmaniem pārņēma Veclašus, pārdēvējot tos par Alttizenhauzenu.²² Veclašu pili mākslas vēsturnieki uzskata par vienu no iespaidīgākajiem neogotikas un arī “ķieģeļu stila” pieminekļiem Latvijā. Tā tika nopostīta Pirmā pasaules kara laikā.²³ No šī viedokļa pārdomas izraisa G. Manteifeļa kritiskā nostāja. Mūsaprāt, tā ir izskaidrojama ar G. Manteifeļa vēlēšanos sniegt pēc iespējas objektīvāku informāciju par Livonijas vēsturi un kritikas tiešais objekts nebija M. Pšezdzecku dzimta, bet konkrētās 63. folijas informācijas konceptuāla neiederšanās albumā *Terra Mariana*.

Lai unikālo pieminekli saglabātu nākamajām paaudzēm, jo laika gaitā kolorēto zīmējumu krāsa un tekstu tinte neizbēgami izbalē, nepieciešams jauns albuma izdevums gan faksimilā, gan reproducētā veidā ar zinātniskiem komentāriem modernās Eiropas valodās (latviešu, igauņu, vācu, poļu). Tas noteica arī nepieciešamību veidot mūsdienu projektu, kas balstīts uz starpdisciplināritātes principiem. Projekta iniciatīva pieder Daugavpils Universitātes docētājiem. Pasaules latgaliešu 1. kongresā 1992. gadā, kad Rēzeknē atklāja atjaunoto Māras pieminekli un notika zinātniska konference, toreizējais *Radio Vatikāna* latviešu raidījumu vadītājs S. Kučinskis apstiprināja, ka Vatikāna bibliotēkā ir iespēja iepazīties ar albumu *Terra Mariana*. Drīz no Romas tika saņemtas albuma kopijas krāsainu diapozitīvu veidā. Iegūtie vērtīgie materiāli rosināja pētniekus albuma zinātniskai izpētei. Savukārt, datortehnoloģiju straujā attīstība pavēra jaunas iespējas diapozitīvu skenēšanā un detalizētā pētniecībā ar datora palīdzību. Albuma *Terra Mariana* nosaukums izskanējis zinātniskās konferencēs Daugavpilī, Rēzeknē, Liepājā un citur, par to liecina arī publikācijas.²⁴ Projektā ir iesaistīti vēsturnieki, kultūras vēsturnieki, valodnieki un mākslas zinātnieki no Latvijas un citām Eiropas valstīm.²⁵ Projekta vadību nodrošina Latvijas Nacionālā bibliotēka. Projekts ir tapis sadarbībā ar Latvijas Republikas Kultūras ministriju un Ārlietu ministriju.²⁶ Tā realizācija ļautu plašam lasītāju lokam iepazīties ar vēl vienu nozīmīgu kultūras pieminekli.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Īstajā vārdā – Gioacchino Vincenzo Pecci, 256. pāvests. Dzimis 1810. gadā, pāvests kopš 1878. gada 3. marta, miris 1903. gadā.
- ² Raksta autoram Latvijas zinātnieku delegācijas sastāvā 2004. gada oktobrī un 2006. gada novembrī bija iespēja skatīt Vatikāna bibliotēkā šo albumu. Kopumā albums ir labi saglabājies, tikai nedaudz ir nomelnējusi vāka plānā baltā kazāda, diemžēl nav saglabājies albuma oriģinālais futlāris.
- ³ Gustavs Manteifelis uzskatāms par latgaliešu daiļliteratūras spilgtāko pārstāvi 19.gs. Izdevis latgaliešu pirmo kalendāru, sastādījis pirmo pilnīgāko latgaliešu grāmatu bibliogrāfisko radītāju, publicējis vairāk nekā 300 rakstu par Latgales vēsturi un ģeogrāfiju.
- ⁴ Firma *F.Deutsch* piederēja litogrāfam un grāmatu iespaidējam Aleksandram Grosetam. Sākotnēji bija iecerēts kopiju izgatavot kādā ārzemju darbnīcā, tomēr vēlāk sarežģītais darbs tika uzticēts pašmāju meistariem. Uz firmas *F.Deutsch* bāzes vēlāk tika izveidota Latvijas valsts papīra spiestuve (1919.–1940.), kura nodrošināja augstu poligrāfisko izpildījumu.
- ⁵ *Terra Mariana 1186–1888. Reproduktionen des von den römischen Katholiken hiesiger Provinzen Sr. Heiligkeit Leo XIII. zum Jubiläum dargebrachten Albums. 70 Lichtdrucke in 4 Mappen/Lieferungen: 1. Lieferung: Fol. I–XXI. 2. Lieferung: Fol. XXII–XXXVIII. 3. Lieferung: Fol. XXXIX–LIX. 4. Lieferung: Fol. LX–LXX.* Rīga, Druck und Verlag von Aleksander Grosset, in firma: F.Deutschen, 1903.
- ⁶ Autotipija – pustoņos izgatavotu attēlu poligrāfiskas reproducēšanas metode.
- ⁷ Postavi – viena no vecākajām pilsētām tagadējā Baltkrievijā. Tizenhauzeni pārveidoja Postavus par ievērojamu saimniecisko un kultūras centru. Ir saglabājusies Tizenhauzenu pils, kuras celtniecība pabeigta XIX gs. sākumā. Agrāk pili bija izvietots plašs ornitoloģijas muzejs, gleznu galerija un baleta skola. Blakus atklāts piemineklis ornitologam un gleznotājam Konstantīnam Tizenhauzenam (1786.–1853.) – Marijas Pšezdzeckas tēvam.
- ⁸ Podolija – vēsturisks novads Ukrainas dienvidrietumos. Čornijostrava tagad ir apdzīvota vieta Dienvidbugas upes krastā, 20 km no rajona centra Hmeļņicka.
- ⁹ Staņislavs Kučinskis dzimis 1913. gadā Rāznas pagastā. 1933. gadā sāka studēt filozofiju Krakovā, vēlāk Romā, 25 gadus strādāja *Vatikāna radio* latviešu redakcijā. Jeziūtu ordeņa loceklis. Uzrakstījis vairākus, uz Vatikāna bibliotēkas materiāliem balstītus, vēsturiskus apcerējumus. Pašlaik dzīvo Romā.
- ¹⁰ Daži Staņislava Kučinska manuskripti (viena mape) glabājās Latgales Pētniecības institūta bibliotēkā Daugavpilī, Vienības ielā 13. Daļu savas bibliotēkas viņš novēlēja Rīgas Katoļu garīgajam semināram.
- ¹¹ Bardach J. *Terra Mariana. Księga-album ofiarowa papieżowi Leonowi XIII w imieniu ziemian inflanckich.* In.: *Christianitas et cultura Europae.* Czesc 1. Lublin, 1998, p.59.
- ¹² Odile Bour. *Deutsch – polnische Stiftungstraditionen | Polsko – niemieckie tradycje fundacji.* Copyright 2006 Maecenata Verlag, Berlin, und Stiftung für Deutsch-Polnische

- Zusammenarbeit, Warschau [tiešsaite]. Pieejams http://213.77.105.135/win-fopolen/6_WisKulGes/2_Gesellschaft/5_Downloads/deutsch_poln_stift.pdf [skatīts 15.12.2006.].
- ¹³ Salų Šv. Kryžiaus parapija. [tiešsaite]. Pieejams: <http://panevezys.lcn.lt/dekanatai/rokiskio/salos/> [skatīts 10.01.2007.].
- ¹⁴ Marija Pšezdzecka sākotnēji tika apbedīta Pšezdzecku mauzolejā Varšavā, kurš Otrā pasaules kara laikā tika daļēji sagrauts. Pēc kara mauzolejs pilnīgi demontēts, apbedījumi pārvietoti uz Varšavas Brudnovas kapsētu (Brodnowski), kur tika uzcelta arī baznīca, saglabājot tajā dažus Pšezdzecku mauzoleja fragmentus. Jāpiebilst, ka Marijas vīra Aleksandra Pšezdzecka apbedījums atrodas Krakovas dominikāņu tēvu baznīcā.
- ¹⁵ Bardach J. *Terra Mariana*. Księga-album ofiarowa papieżowi Leonowi XIII w imieniu ziemian inflanckich. In.: *Christianitas et cultura Europae*. Czesc 1. Lublin, 1998, p.59.
- ¹⁶ *Terra Mariana*, S.V.
- ¹⁷ Soms H., Ivanovs A. Kultūras un vēstures pieminekļi Latgales novada vēsturē. Grām.: *Sabiedrība un kultūra. Rakstu krājums*. Liepājas Pedagoģijas akadēmija. Sastādītājs A.Medveckis. Liepāja: LiePA, 2002., 4. laid. 37.lpp.
- ¹⁸ *Latviešu konversācijas vārdnīca*. Rīga, 1937. – 1938., XVI sēj., 30721. – 32764.sl.
- ¹⁹ Ivanovs A. Novadpētniecība un vēstures zinātne. Grām.: *DU Humanitārās fakultātes X Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēstures sekcija*. 4. krāj. Daugavpils, 2000. 13. lpp.
- ²⁰ Bardach J. *Terra Mariana*. Księga-album ofiarowa papieżowi Leonowi XIII w imieniu ziemian inflanckich. In.: *Christianitas et cultura Europae*. Czesc 1. Lublin, 1998, p.57.
- ²¹ *Terra Mariana*, Nachwort.
- ²² *Terra Mariana*, S.63.
- ²³ Zilgalvis J. *Daugavas muižas 18.gs. – 20.gs. sākums*. Rīga: Izglītība, 1998. 100. lpp.
- ²⁴ Soms, H. Albums “Terra Mariana” (1888. g.) Latgales historiogrāfijas skatījumā. Grām.: *DU Humanitārās fakultātes XII Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture. VII (II)*. Daugavpils: Saule, 2003., 45.–50.lpp.; Soms, H. Kurzeme albumā “Terra Mariana” (1888.g.). Grām.: *Sabiedrība un kultūra. Liepājas Pedagoģijas akadēmijas zinātniskie raksti*, V. Sast. A.Medveckis. Liepāja: LiePA, 2003. 64. – 73.lpp.; Soms, H. Daugavpils (Dinaburga) albumā “Terra Mariana” (1888.g.). Grām.: *DU Humanitārās fakultātes XIII Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture. VII. Vēsture: avoti un cilvēki*. Daugavpils: Saule, 2004. 183.–188.lpp.; Soms, H. Dāvana Romas pāvestam – albums “Terra Mariana” (1888.): Daugavpils vēstures avots. *Daugavpils Universitāte. Humanitāro zinātņu vēstnesis*. Nr.5, 2004. 67.–74.lpp.
- ²⁵ Kā starptautiskas sadarbības piemēru skatīt Fehtas universitātes (Vācija) profesora Bernda Ulriha Hukera rakstu: Hucker, B.U. Das Album *Terra Mariana* von 1888 im Rahmen der allgemeinen Historiographie. Grām.: *Daugavpils Universitātes Humanitārās Fakultātes XII Zinātnisko lasījumu materiāli. Vēsture. VI. – 1. daļa*. Daugavpils: Saule, 2003. 56. – 61.lpp.
- ²⁶ Par projektu sīkāk skatīt *Terrai Marianai* veltītu mājas lapu <http://terramariana.du.lv/lv>

Henrihs Soms
**The Album “*Terra Mariana*” –
a Gift of the Balts to the Pope in 1888 –
an Interdisciplinary View**

Summary

The nobility of the Baltics prepared a gift for Pope Leon XIII on the 50th anniversary of his priesthood in 1888 – the magnificent album. “*Terra Mariana*”. It presaged about the dissemination of Christianity in Latvia and Estonia, formerly Livonia, which was also named the Land of Maria (*Terra Mariana*).

Signs of interdisciplinarity are clearly marked in idea of “*Terra Mariana*” – to give an original gift to an honorable man. Today this intention can be classified as an interdisciplinary project *per se* and can be described as an innovation; a certain aim to acquire a necessary product; a restriction in time, finances, materials and human resources; the specific organization of project. In these aspects, the creation of “*Terra Mariana*” is innovative and there are few analogues in the historical sources of Latvia. The authors had an aim which was clearly defined – to create a unique present for the Pope. The initiator of the gift was the painter and philanthropist Maria Przewdziecka (1823–1890) from the Tisenhausen family. The album was written and edited by the researcher of local history, Gustav Manteifel. Time to prepare the album was very restricted. The celebration of the 50th anniversary of the priesthood of Pope Leon XIII began as early as January, 1888. The album was delivered to Rome with a delay, only in 1889. Its creation was hindered by a scarcity of finances.

Research was conducted on the restricted and compact location (Livonia in 13–16th centuries, Inflantia or Latgale in 17–19th centuries), which was an objective precondition for the inclusion of diverse sciences. The findings of various sciences and their sub-sciences were relevant in scholarship of this album – history (cultural history, historiography), history-related sciences (numismatics, sphragistics, historical genealogy, heraldry, historical geography), theology and the science of religion (the history of religion and the

church), linguistics (comparative linguistics, German linguistics, Romanic linguistics), architecture (the architecture of buildings and landscapes) and also philosophy.

Research into restricted areas usually make relevant the question of use of sources. The researcher deliberately introduces monuments of history and culture (social life, architecture, ethnography, language, nature etc.) into scientific discourse, which otherwise might not seem unique or valuable in the study of global phenomena or large-scale areas.

ANITA STAŠULĀNE

SAKRĀLĀS TELPAS FENOMENOLOĢIJA – TIBETA TEOSOFU SKATĪJUMĀ

Sakrālā telpa ir būtiska reliģiskās sistēmas sastāvdaļa, jo tā sniedz iespēju saskarei ar dievišķo, respektīvi, sniedz iespēju gūt reliģisko pieredzi, piemēram, Svētajā zemē, Mekā utt. Postmodernisma laikmetā, kad rodas jauna reliģiskā, precīzāk – parareliģiskā sistēma (*New Age* jeb Jaunā ēra), vērojams arī jaunas sakrālās (parasakrālās) telpas veidošanās process, kam ir visai ilga priekšvēsture. Lai izprastu, kāpēc postmodernisma *axis mundi* ir Himalaji, konkrētāk, – Tibeta, kur garīgumu ir devies meklēt ne viens vien intelektuālis arī no Latvijas, ar analītisko metodi piedāvāju aplūkot teosofu skatījumu uz Tibetu Himalaju sakralizācijas kontekstā.

Tibetas sakralizācijas priekšvēsture

Tibetas sakralizācijas procesu ir veicinājusi Helēnas Blavatskas (1831.–1891.) mācība par *mahātāmām* jeb Himalaju skolotājiem, kas viņai esot dāvājuši slepenu doktrīnu. Tomēr jāatzīst, ka ideja par Austrumiem kā gudrības avotu¹ ir pastāvējusi krietnu laiku pirms H. Blavatskas, piemēram, Voltērs bija pārliecināts, ka reliģijas saknes ir meklējamas Indijā; Šlēgelis uzskatīja, ka cilvēces kultūras un reliģijas šūpulis ir kārts Indijā; Šopenhauers apgalvoja, ka Jaunās Derības idejas ir mantotas no Indijas: Jēzus esot mācījis no Ēģiptes priesteriem, kas nākuši no Indijas. Šādā Rietumu kultūras kontekstā gluži likumsakarīgi arī H. Blavatskas brālība nāk no tās pašas puses – no Austrumiem.

Kāpēc H. Blavatskas garīgie skolotāji savu mājvietu Austrumos ir raduši tieši Tibetā – Himalajos? Kopš 19. gs. vidus Rietumos bija pārņēmusi īpaša interese par Ķīnu, Mongoliju un Tibetu – uz šīm zemēm devās neskaitāmi ceļotāji², kas, atgriezušies dzimtenē, publicēja savu ceļojumu aprakstus. Klajā nāca iespaidīgs ceļojumu grāmatu skaits, ko varētu dēvēt par iztēles ģeogrāfiju, kas ir veicinājusi Himalaju sakralizācijas procesu.

Neskaitāmo ceļojumu aprakstu vidū īpaša nozīme ir franču misionāra lācaristu tēva Evarista Ika (*Evarist Huc*) grāmatai *Souvenire d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846 (Atmiņas par ceļojumu uz Tartariju, Tibetu un Ķīnu 1844., 1845. un 1846. gadā)*, kas bija tulkota daudzās Eiropas tautu valodās, tātad – pieejama ikvienam interesentam Rietumos. E. Ika ceļojumu aprakstam ir svarīga nozīme Tibetas sakralizācijas procesā, jo tieši viņš savā grāmatā³ vēstīja tibetiešu ticējumu, ka Himalajos mītot kādas garīgas būtnes vārdā *kelani*.

Iepazīnies gan ar H. Blavatskas mācību par garīgajiem skolotājiem, gan ar E. Ika ceļojumu aprakstu, pasauleslavenais krievu filozofs Vladimirs Solovjovs ir norādījis: “.. *хотя сообщения таинственныхъ загималайскихъ братьевъ и имеютъ подложный характеръ, но само это братство такъ называемыхъ “махатм” едва-ли есть чистый мифъ.*”⁴ V. Solovjovs uzskatīja, ka H. Blavatskas *mahātmas* ir tie paši *kelani*, par kuriem ir rakstījis franču misionārs E. Iks. Par to, vai H. Blavatska ir lasījusi E. Ika darbu, nav ne mazāko šaubu, jo savā grāmatā *Isis Unveiled*⁵ viņa ir atstāstījusi lācaristu tēva vēstījuma spilgtākās detaļas, piem., par lamas austrālā ķermeņa lidojumu uz attālo klosteri. Tas ir spilgts piemērs, cik radoši H. Blavatska ir spējusi izmantot ceļotāju stāstus⁶, lai radītu savu doktrīnu.

To, ka H. Blavatskas garīgie skolotāji savu mājvietu Austrumos ir raduši tieši Tibetā, šķiet, ir ietekmējis arī Emanuels Svēdenborgs (1688.–1772.). Lai gan viņš pats nav dibinājis jaunu reliģiju⁷, E. Svēdenborga darbos⁸ paustās idejas ir iedvesmojušas neskaitāmus jauno reliģisko kustību dibinātājus, jo viņš ir licis pamatus subjektīvai reliģijai, kas balstās “tiešos” kontaktos ar neredzamām garīgām būtņēm. Tā kā E. Svēdenborga idejas ir pavērušas ceļu arī Jaunās ēras (*New Age*) “garīgumam”, viņu varam dēvēt par mūslaiku subjektīvās reliģiozitātes “patriarhu”.⁹

E. Svēdenborga vīzijas par Kristus neredzamo atnākšanu 1757. gadā un jaunās ēras sākumu 1770. gadā var uzskatīt par *New Age* ideju pieteikumu. Zviedru zinātnieku ir iedvesmojušas Atklāsmes grāmatas rindas: “*Un es redzēju svēto pilsētu, jauno Jeruzalemi, nonākot no debesīm, no Dieva, sagatavotu kā greznotu līgavu savam vīram.*” (Atkl 21,2) Uzskatot, ka visas pastāvošās reliģiskās sistēmas ir nepilnīgas, un pieņemot, ka jaunā Jeruzaleme ietver ikvienas doktrīnas dziļāko mācību, E. Svēdenborgs paziņoja, ka tuvojas patiesība – patiesā atklāsmē, patiesā kristietībā, ar kuru 1770. gadā iestāšoties jauna ēra.

Iespējams, ka H. Blavatska ir iepazinusies ar E. Svēdenborga darbiem samērā agri, jo bibliotēkā, kuru bija mantojusi H. Blavatskas vecmāmiņa, kas audzināja savu mazmeitu, bija atrodamas arī E. Svēdenborga grāmatas¹⁰. Ņemot vērā pašas H. Blavatskas atzišanos, ka “no visiem mistiķiem Teosofiju visvairāk ir ietekmējis, protams, Svēdenborgs”¹¹, varam pieņemt, ka E. Svēdenborga aicinājumam meklēt “zudušo vārdu” pie Tibetas gudrajiem tiešām ir bijusi nozīmīga loma Tibetas sakralizācijas procesā.

Tibetas sakralizācija Rērihu mācībā

20. gs. Tibetas sakralizācijas procesu ir sekmējis Nikolaja Rēriha (1874.–1947.) un Helēnas Rērihas (1879.–1955.) dibinātais teosofijas atzars – *Agni joga* jeb Dzīvā ētika. Nevēloties biedroties ar tiem, kas pretendēja uz H. Blavatskas mācības turpinātāju lomu, Rērihi asi kritizēja viņu darbus, to skaitā pēc Teosofijas biedrības dibinātājas nāves izdoto trešo *Slepenās mācības* sējumu. Rērihi uzsvēra, ka ikvienā laikmetā Lielie Skolotāji izvēlas tikai vienu vai divas personas, kam atklāt mācības nākošo pakāpi, un paziņoja, ka tieši viņiem esot uzticēts “*Dzīvās ētikas mācības okeāns*”.

Lai gan īsti nav zināms, kad N. Rērihs kļuva par Teosofijas biedrības locekli, dzejoļu krājums *Цветы Морюу (Moriņas ziedi)* liecina, ka tā tapšanas laikā (1916.–1921.) viņš bija dedzīgs H. Blavatskas mācības piekritējs. Jau grāmatas nosaukums vien atspoguļo N. Rēriha pārliecību, ka H. Blavatskas skolotāji – viens no tiem vārdā Morija – tiešām eksistē un savus izredzētos apvelta ar atklāsmēm. Savukārt H. Rēriha ne vien tulkoja krievu valodā H. Blavatskas *Slepeno mācību*, bet arī publicēja 15 grāmatas¹² ar atklāsmēm, proti, *Agni jogu* jeb Dzīvās ētikas mācību, ko viņa teicās saņēmusi no skolotāja Morijas (1920.–1938.).

Sekojoš H. Blavatskas pēdās, Rērihi apgalvoja, ka Lielie Skolotāji mīt kādā slepenā vietā Himalajos un rūpējoties par Zemes evolūciju. “*Īstie cilvēces pestītāji*” esot Himalaju gudrie, *mahātmas*¹³ jeb Skolotāji – Lielā Baltā Brālība. Sasnieguši augstāko evolūcijas pakāpi uz Zemes, kādas citas Saules sistēmas planētas vai ārpus tās, reinkarnējoties Skolotāji brīvprātīgi atgriežoties uz Zemes, lai vadītu augstāko attīstības pakāpi nesasnējušo cilvēku evolūciju.

Atsaucoties uz dažādu tautu nostāstiem par gigantiem, sniega cilvēkiem, pazemes pilsētām vai nogrimušām pilīm, kurās mīt kāda īpaša tauta, N. Rērihs

apgalvoja, ka Skolotāji esot apmeklējuši cilvēci jau tās rītausmā. Arī eņģeļi, kas minēti Bibelē, esot Skolotāji jeb *mahātmas*.

Skolotāji mīt Himalajos – tieši šīs pārliecības dēļ N. Rēriha gleznās dominē kalni, kas simbolizē garīgo pasauli, kura atklājas tikai tiem, kas ir sasnieguši noteiktu garīgās attīstības pakāpi. Skolotāji vēro cilvēci, gaidot brīdi, kad tā nobriedis jaunai garīgās attīstības pakāpei. Pienākot šim mirklim, to apciemo Gudrības vēstneši – Lielie Skolotāji, kas iemiesojoties top par jaunas reliģijas dibinātājiem, jaunas valsts izveidotājiem vai filosofiem. Šī iemiesošanās ir upuris, jo viņiem ir jāatsakās no *“ugunīgās pasaules”* un jādodas fiziskās matērijas pasaulē. Lielie Skolotāji šo upuri uzņemas labprātīgi – viņi nāk brīdināt, vēstīt jaunu mācību, palīdzēt ar padomu.

Himalaji – gara evolūcijas mērķa simbols

Gleznās radot savu pasauli, N. Rērihs atzīstas: *“Mēs tiešām ļoti mīlam kalnus. Mūsu pašu veidotā planēta būtu ļoti, ļoti kalnaina.”*¹⁴ Pirmām kārtām N. Rērihs sajūsminās par kalnu neatkārtojamo skaistumu: *“Visapkārt – dziļš klusums, vesels sniegiem klātu virsotņu amfiteātris. Pērļaino toņu smalkums, līdz šim brīdim neredzēts.”*¹⁵ Turklāt, saskaroties ar īpašo Himalaju skaistumu, N. Rērihs atzīst: *“Kad mēs raugāmies uz skaisto sniegotu galotni, mums kļūst saprotams šo svētku gars, jo skaistuma dievināšana ir šo cēlo jūtu pamatā. Kalnieši izjūt skaistumu. Viņi izjūt patiesu lepnumu par to, ka viņiem pieder šīs neatkārtojamās sniegotās virsotnes – pasaules milži, mākoņi, musonu migla. Vai tas nav tikai brīnumskaists priekšgars pirms lielās Mistērijas vai aiz Kinčendžangas?”*¹⁶ N. Rēriha skatījumā kalnu skaistums spēj pietuvināt cilvēku bezgalīgajam Noslēpumam, respektīvi, kalni liecina par Augstāko Realitāti.

Atsaucot atmiņā N. Rēriha gleznu kompozīciju, jāuzsver, ka neskaitāmās gleznās Himalaji ir attēloti kā divas pasaules, ko vienu no otras nošķir mākoņi: priekšplānā – zeme, aiz tās – mākoņu jūra, virs kuras paceļas spožas kalnu virsotnes. Tā kā *“Visaugstākajos kalnos mīt Vispārākais,”*¹⁷ N. Rērihs dodas *“.. uz Himalajiem kā pie dzižākā altāra, kur cilvēka gars visciešāk pienāk [pietuvojas, raksta autore precizējums] dievišķībai.”*¹⁸ Tā kā N. Rēriha dzīves laikā alpinistiem vēl neizdevās sasniegt Everestu, mākslinieks aicina atminēties senos pravietojumus, kuros ir apgalvots, ka svētās virsotnes nekad netiks sasniegtas.¹⁹ Savukārt pašu Rērihu mācībā ir atrodams jauns pravietojums, kas attiecas tieši uz Everestu: *“No human foot shall set its traces*

on My Summit²⁰. *The audacity of the dark ones shall not surmount! The light of the moon shall not endure! But the sun rays shall touch the Peak.*"²¹

Tā kā daudzas ekspedīcijas beidzās neveiksmīgi, N. Rērihs secina, ka Everests atraida kāpējus, un atminas kāda lamas teikto: *"Jūs, Rietumu ļaudis, vienmēr sapņojat uzkāpt Everestā ar smagiem zābakiem kājās, bet mēs sasniedzam šīs pašas augstienes un vēl tālākas virsotnes bez grūtībām. Nepieciešams tikai domāt, mācīties, atcerēties un zināt, kā apzinīgi uztvert visus savus pārdzīvojumus smalkā ķermeņa apvalkā."*²²

Zīmīgi, ka N. Rēriham *"skumji ir šķirties no kalniem."*²³ Tās nav emocijas vien. Kad kalni vairs nav redzami, viņš iesaucas: *"Kalni aizgājuši sirmajā, pelēkāajā miglā. Kā lai dzīvo un uz ko lai vērs skatienu?"*²⁴ Varam apgalvot, ka N. Rēriha teosofiskajā sistēmā kalni ir garīgās orientācijas centrālais punkts. Kalni simbolizē garīgo pasauli, kura šķirta no zemes pasaules, tomēr sasniedzama tiem, kas tiecas pēc Augstākās Realitātes, respektīvi, N. Rēriha darbos kalni ir garīgās apgaismības meklējumu simbols, bet kalnu virsotne – gara evolūcijas mērķa simbols.

Himalaji – atklāsmes avots

Tā kā mākslinieks ir attēlojis nevis abstraktus, bet gan konkrētus kalnus – Himalajus, jāņem vērā vēl kāds kalnu simbola aspekts. N. Rērihs uzskatīja, ka uz Himalajiem *".. nāca lielie vientuļnieki .. Šeit ir visas apziņas sprieguma stadijas,"*²⁵ respektīvi, Himalajos ir radušās visas pasaules reliģijas:

1) Himalajos ir radies hinduisms: *"Šajās vietās, kur izkristalizējusies Rigvēdas gudriba, kur staigājuši paši Mahātmas, šeit kalnu grotās un virsotnēs sakrāts cilvēka domas spēks."*²⁶

2) Himalaji ir budisma svētā zeme: *"Svētītais Buda devās ceļojumā uz Himalajiem, lai iegūtu apgaismību. Te, leģendārās svētās stupas tuvumā, visiem dieviem klātesot, Izredzētais guva savu apgaismību."*²⁷

3) N. Rērihs ir pārliecināts, ka Jēzus jaunības gados ir bijis Indijā, kur viņu ir pienācīgi novērtējuši Indijas gudrie, no kuriem tad arī viņš esot guvis gudrību.²⁸

Rērihu teosofiskajā sistēmā kalni ir augstāko enerģiju aktivitātes zona, tāpēc visiem *"lielajiem apustuļiem"* ir bijis nepieciešams neaizstājama Himalaju starojums.²⁹ Vēstures gaitā cilvēki ir arvien vairāk pievērsušies materiālajām lietām, atstājot novārtā garīgās vērtības, bet Gudriba ir saglabāta slepenās vietās – kalnos, no kuru virsotnēm tā arī staro: *"Все народы*

знают, что место Святых людей на горах, на вершинах. От вершин откровение."³⁰

Lai arī Helēna Rēriha savās vēstulēs ir atzīmējusi, ka nekad netiks izpausta "galvenās Citadeles"³¹ precīza ģeogrāfiskā atrašanās vieta, N. Rērihs apgalvo, ka tieši Transhimalajai bijuši *mahātmu* "šūpulis"³². Tālab *mahātmas* tiek dēvēti par "Lielās Himalaju Vienkopas Skolotājiem"³³.

Tā kā N. Rērihs Himalajiem ir piešķīris sakrālu vērtību – "Мировая Сокровищница Духа,"³⁴ savās apcerēs viņš bieži atsaucas uz Gudrību, kas saglabāta augstu Himalaju kalnos, un uz šīs Gudrības sargātājiem – viedājiem Himalaju *mahātmām*.

Himalaji – transformācijas vieta

No Krievijas izceļojuši uz Ameriku, kur arī sākuši savas mācības sludināšanu, visbeidzot Rērihi pārceļas uz Indiju. Lai arī N. Rērihs turpināja intensīvi ceļot līdz pat 30. gadu beigām, kopš 1928. gada par viņu ģimenes pastāvīgo mājvietu kļuva Kulu ieleja, kas atrodas Pandžabas ziemeļos – Rietumhimalaju pakājē.

Kāds ir bijis dzīves vietas maiņas iemesls? N. Rērihs raksta: "Un ir brīnišķīgi apzināties, ka vientuļā pasaules malā jūs esat lielākā drošībā nekā Rietumu pilsētu ielās."³⁵ Tomēr tas nebūtu jāuzskata par galveno dzīves vietas maiņas iemeslu, jo Rērihi uzskata, ka Himalaju nemītīgā strāva attīra cilvēka garu. Helēna Rēriha raksta, ka apziņas paplašināšanai, augstāko centru atvēršanai ir nepieciešami "augstkalnu apstākļi."³⁶ Tātad tikai Himalajos ir rodami gara evolūcijai nepieciešamie apstākļi, un šī iemesla dēļ Rērihi arī ir pārcēlušies uz Himalaju pakāji.

Turpinot rakstīt *Agni jogas* jeb Dzīvās ētikas mācību, Helēna Rēriha lūkojās uz kalnu smailēm, kas atgādināja burtu "M". Viņa šīs virsotnes dēvēja par "M–kalnu." Jaņem vērā Helēnas Rērihas paziņojums: "„ mūsu Ašrams atrodas visnenākajā un vissvētākajā Ārjāvartas kalnu ielejā."³⁷ Savukārt N. Rērihs uzskatīja, ka "patiesībā viss, kas saistīts ar Himalajiem, atklāj dižo Meru Kalna – pasaules centra – simbolu."³⁸ Šī iemesla dēļ, savas vēstules un apcerējumus N. Rērihs noslēdz ar sveicieniem no Himalajiem kā pasaules centra, Gudrības iztekas un garīgās enerģijas avota. To ilustrē šādi atvadu vārdi:

"I greet you reverently from the Himalayas."³⁹

".. илю вам с белых вершин мой искренний привет .."⁴⁰

"In the name of Culture I send you from the Himalayas my heartiest greetings!"⁴¹

"From the snowy peaks of the Himalayas, in the name of all-embrancing and all-conquering Beauty of creativeness, in its vastest conception, I greet you!"⁴²

"Во имя Света и Сердца, во имя Красоты и Знания, во имя живых устоев эволюции приветствую вас от белоснежных высот."⁴³

Himalaji N. Rēriham kalpo kā garants paša garīgajai autoritātei, par ko viņš ir sapņojis jau sen. Ņujorkā Grieķu pareizticīgo baznīcas tēvs Lācars "уверяет меня, что я духовное лицо"⁴⁴; bet M. Teniševa, kura Krievijā N. Rēriham bija uzticējusi apgleznot baznīcu, atvadoties no mākslinieka, kas devās Centrālāzijas ekspedīcijā, viņu uzrunāja: "отче Никола".⁴⁵

Secinājumi

Himalaji, konkrētāk, Tibeta, ir tapusi par postmodernisma *axis mundi* H. Blavatskas dibinātās un Rērihu tālāk izstrādātās teosofijas iespaidā. Savukārt teosofi ir guvuši ierosmi no 19. gs. ceļotāju grāmatām, kas ir ievadījušas Himalaju sakralizācijas procesu. Neskaitāmo ceļojumu aprakstu vidū īpaša nozīme ir Evarista Ika (*Evarist Huc*) grāmatai *Souvenire d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846* (*Atmiņas par ceļojumu uz Tartariju, Tibetu un Ķīnu 1844., 1845. un 1846. gadā*).

20. gs. Tibetas sakralizācijas procesu ir sekmējis Nikolaja Rēriha (1874.–1947.) un Helēnas Rērihas (1879.–1955.) dibinātais teosofijas atzars – *Agni joga* jeb Dzīvā ētika. Pārliecināts, ka skolotāji mīt Himalajos, N. Rērihs par savu gleznu dominantu izvēlējās kalnus, kas viņa izpratnē ir gara evolūcijas mērķis, atklāsmes avots un cilvēka transformācijas vieta.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Skat. Batchelor S. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley, California: Parallax Press, 1993, 416 p.
- ² Skat. Barthold V. V., *La découverte de l'Asie: Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*. Paris, 1947, 367 p.
- ³ Skat. Huc E. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846*. Paris: Gaume et Cie, 1878.
- ⁴ Соловьев Вл. С. Блаватская. В кн.: Венгеров С. *Критико-биографический словарь русских писателей и ученых*, том 3-ий. СПб., 1889, с. 316.
- ⁵ Blavatsky H., *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vol. II, New York: J. W. Bouton, 1901, p. 604–605.
- ⁶ H. Blavatsku ir iedvesmojušas arī Marko Polo grāmatas, skat. Blavatsky H., *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vol. II, New York: J.W. Bouton, 1901, p.505.
- ⁷ E. Svēdenborgs necentās dibināt jaunu baznīcu, jo bija pārliecināts, ka viņa rakstos paustā patiesība atklāsies pati par sevi. To, ko neizdara E. Svēdenborgs pats, veica viņa sekotāji, kas pirmo reizi organizēti sapulcējās 1783. gadā. Jau pēc diviem gadiem pirmo piecu entuziastu pulciņš bija izaudzis līdz 30 locekļiem un visbeidzot izveidojās jauna reliģiska grupa *Jaunā baznīca* (1787.), kurā par mācītājiem bija iesvētīti vispirms divi metodisti, vēlāk arī pāris angļikāņi. Jāpiebilst, ka savu jauno liturģiju svēdenborgieši ir veidojuši uz angļikāņu liturģijas bāzes.
- ⁸ Plašāko un nozīmīgāko E. Svēdenborga darbu vidū ir minama divpadsmit sējumu *Arcana Coelestia* (*Debesu noslēpumi*) un divsējumu *Vera Christiana Religio* (*Patiesā kristīgā reliģija*).
- ⁹ Grāmatā *Doctrina Novae Hierosolymae de Domino* paustā ideja par slepeno iekšējo baznīcu ir iedvesmojusi daudzas okultās kustības, piemēram, šī ideja ir *Ordo Templis Orientis* doktrīnas pamatā. Viens no ordeņa dibinātājiem bija Rūdolfs Šteiners, kura sekotāju vidū bija arī A. Krovlejs un L. R. Habards. Kā apliecina šie uzvārdi, E. Svēdenborga idejām uzticīgais *Ordo Templis Orientis* ir celms, kura atvases ir gan neosātānisms, gan modernās ezotēriski gnostiskās kustības.
- ¹⁰ Сенкевич А.Е.П. Блаватская и Вс. Соловьев. В кн.: Соловьев Вс. С. *Современная жрица Изиды: Мое знакомство с Е. П. Блаватской и “теософским обществом”*. Москва: Республика, 1994, с. 313.
- ¹¹ Blavatsky H. *Theosophical Glossary*, London: Theosophical Publishing House, 1892, p. 316. Autores tulkojums.
- ¹² *Morijas dārza lapas I* (1924.), *Morijas dārza lapas II* (1925.), *Vienkopa* (1926.), *Agni jogas zīmes* (1929.), *Bezrobežība I* (1930.), *Bezrobežība II* (1930.), *Hierarhija* (1931.), *Sirds* (1932.), *Ugunīgā pasaule I* (1933.), *Ugunīgā pasaule II* (1934.), *Ugunīgā pasaule III* (1935.), *Aum* (1936.), *Brālība* (1937.), *Pārpasaulīgais I* (1938.), *Pārpasaulīgais II* (1939.).
- ¹³ *Mahātma* (sansk.) – ‘diža dvēsele’, apzīmējums, kurā teosofi ietver *bodhisatvas* jēdzienu.
- ¹⁴ Rērihs N. *Altajs – Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 1998. 201. lpp.

- ¹⁵ Turpat. 141. lpp.
- ¹⁶ Rērihs N. *Šambala*. Rīga: Vieda, 2001. 29. lpp.
- ¹⁷ Turpat.
- ¹⁸ Turpat. 33. lpp.
- ¹⁹ Roerich N. *Himavat. Diary Leaves*, Allahabad: Kitabistan, 1946, p. 11.
- ²⁰ H. Rēriha savās vēstules ir skaidrojusi, ka tas attiecas uz Everestu. Skat. *Letters of Helena Roerich, 1929–1938*, vol. II. New York: Agni Yoga Society, 1967, p. 410.
- ²¹ *Agni Yoga*, New York: Agni Yoga Society, 1954, p. 197.
- ²² Rērihs N. *Šambala*. Rīga: Vieda, 2001. 32. lpp.
- ²³ Rērihs N. *Altajs – Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 1998. 150. lpp.
- ²⁴ Turpat. 152. lpp.
- ²⁵ Turpat. 374. lpp.
- ²⁶ Rērihs N. *Šambala*. Rīga: Vieda, 2001. 129. lpp.
- ²⁷ Turpat.
- ²⁸ Tādējādi N. Rērihs atkārtoja jau agrāk pausto teosofu uzskatu, ka Jēzus ir mācījis Indijā. Annija Bezanta pat radīja savu "evanģēliju", kurā vēstīja, ka Jēzus no Nācaretes esot dzimis 100 gadus pirms tradicionāli pieņemtā laika un esot mitis esēņu kopienā tuksnesī. Tur viņš esot apguvis Austrumu ezotērisko gudrību, ko viņam atklājuši Indijas un Ēģiptes gudrie, kas apmeklējuši esēņus. Annija Bezanta sludināja, ka savas dabas 'Kristus' daļu Jēzus esot saņēmis kristību laikā, bet to zaudējis krustā sišanas brīdī. Tad Jēzus esot atgriezies un ievadījis savus mācekļus noslēpumainajā gudrībā 50 gadu garumā.
- ²⁹ Skat. Roerich N. *Himavat. Diary Leaves*, Allahabad: Kitabistan, 1946, p. 66.
- ³⁰ Рерих Н.К. *Твердыня пламенная*. Рига: Виеда, 1991, с. 197.
- ³¹ Rēriha H. *Vēstules*. Rīga: Vieda, 1998. 1. sēj., 306. lpp.
- ³² Rērihs N. *Šambala*. Rīga: Vieda, 2001. 162. lpp.
- ³³ Rēriha H. *Vēstules*. Rīga: Vieda, 1998. 1. sēj., 522. lpp.
- ³⁴ Рерих Н.К. *Держава света*. Southbury: Alatas, 1931, p. 138.
- ³⁵ Rērihs N. *Altajs – Himalaji: Ceļojuma dienasgrāmata*. Rīga: Vieda, 1998. 151. lpp.
- ³⁶ Rēriha H. *Vēstules*. Rīga: Vieda, 1998. 1. sēj., 437. lpp.
- ³⁷ Turpat. 493. lpp.
- ³⁸ Rērihs N. *Šambala*. Rīga: Vieda, 2001. 29. lpp.
- ³⁹ Roerich N. *Fiery Stronghold*. Boston, Massachusetts: The Stratford Company, 1933, p. 442.
- ⁴⁰ Рерих Н.К. *Держава света*. Southbury: Alatas, 1931, p. 131.
- ⁴¹ Roerich N. *Himavat. Diary Leaves*, Allahabad: Kitabistan, 1946, p. 26.
- ⁴² Roerich N. *Fiery Stronghold*. Boston, Massachusetts: The Stratford Company, 1933, p. 430.
- ⁴³ Рерих Н.К. *Держава света*. Southbury: Alatas, 1931, p. 156.
- ⁴⁴ Turpat. 60. lpp.
- ⁴⁵ Turpat. 224. lpp.

Anita Stašulāne
**The Phenomenology
of Sacred Space: Tibet in Theosophy**

Summary

This paper aims to examine the process of the sacralization of Tibet. In the first part, the author refers to Westerners' interest in the East which has lasted for centuries and culminated in the idea that everything of value has its origins in Asia. This idea is regarded as an important factor in the acceptance of Helena Blavatsky's view that the East is the location of sacred wisdom. The author considers Swedenborg's influence on Blavatsky's thoughts regarding the source of the idea of preservation of ancient wisdom in the Himalayas. The author clarifies the suggestion of Solovyov, who reduced Blavatsky's idea of the existence of masters in Tibet to its original source – the *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846* by Huc. The *Isis Unveiled* bears witness that Blavatsky discovered ideas in the stories of Huc which later constituted the basis of her doctrine. In the second part of the article the author illustrates the process of the sacralization of Tibet encouraged by the followers of Blavatsky – Nicholas and Helena Roerich – who considered the Himalayas to be a source of revelation and a place of transformation.

BĀRBALA STRODA

CITAS NEKURZEMES: RELIĢISKĀ DIMENSIJA FANTĀZIJAS ŽANRA LITERATŪRĀ

Attiecības starp fantāzijas žanra literatūru un reliģisko pasaules uzskatu ir interesants, taču līdz šim literatūrkritikā salīdzinoši maz apskatīts temats. Tā kā vairākas pasaules reliģijas izmanto stāsta (alegorijas, līdzības, u.c.) principu kā paskaidrojošu un izglītojošu līdzekli, tad žanra sasaisti ar reliģisko tematiku nav grūti konstatēt. Šo sasaisti demonstrē vairāki aspekti: darbos var parādīties autora personiskā ticība, tikt aizstāvēti vai apstrīdēti kādas ticības principi, reizēm fantāzijas pasaules vajadzībām tiek radīta jauna reliģija, pēc autora gaumes apvienojot elementus no dažādām uzskatu sistēmām, u.tml. Tradicionāli reliģiskas nokrāsas nereti pieņem viens no žanra pamatmotīviem – gaismas un tumsas spēku konflikts, arī tādas tēmas kā varonība, izredzētība un personiska transformācija. Viens no šīs tematikas pielietojuma iemesliem, domājams, ir reliģiskas pieredzes nepieciešamība paralēlajās pasaulēs, lai lasītājs to varētu salīdzināt ar atbilstošiem realitātes aspektiem. Tas ļauj secināt, ka reliģiskā pieredze kā būtisks mitoloģiskās apziņas komponents ir viens no faktoriem, kas fantāzijas žanram palīdz pieņemt mīta īpašības.

Tā kā līdzās pirmatnējām reliģijām Rietumu pasaules uzskata veidošanos ir būtiski ietekmējusi kristīgā tradīcija, ir loģiski, ka arī fantāzijas žanra valodnieciskā un jēdzieniskā struktūra ir uzsūkusi Rietumu kristietības esenci gan literārā mantojuma, gan tradīciju veidā. Kristīgās tradīcijas un fantāzijas žanra mijiedarbība primāri izpaužas divos galvenajos veidos. Kā pirmais un redzamākais aspekts jāmin viens no fantāzijas paveidiem, pazīstams ar nosaukumu “kristīgā fantāzija” – šajos darbos ar nolūku iestrādāta kristīga vēsts un plaši izmantoti teoloģiski jēdzieni. Šis paveids uzplauka jau 19. gadsimtā – piemēram, Čārlza Dikensa, Džordža Makdonalda un Čārlza Kingslija fantāzijas darbos atklāti demonstrēti kristīgās morāles principi uz alegorisku tēlu bāzes. 20. gadsimtā šo tendenci turpina Gilberts Čestertons ar romānu *Cilvēks, kurš bija ceturtdiena*, Klaivs Steiplss Luiss ar septiņu pasaku

ciklu *Nārnijas hronikas*, u.c. Otrkārt, Bībeles teksti, pateicoties to atpazītamībai, ir ideāls pamats intertekstualitātei, tāpēc bibliskās alūzijas ir fantāzijas autoru iecienīts teksta kodēšanas paņēmieni. Rakstnieki diezgan brīvi manipulē ar Bībeles tekstu fantāzijas pasaules ietvaros, taču vairumā gadījumu izmaiņas oriģinālā nav lielas, jo citādi alūzijas kļūtu neatšifrējamas. Zināma daļa darbu inspirējušies arī no Romas katoļu baznīcas romantizācijas viduslaiku kultūrkontekstā, no apokaliptiskām vīzijām, apokrifu tekstiem, u.c.

Taču attiecības starp kristīgo reliģiju un fantāziju jau ilgstoši bijušas neviendabīgas, pat saspringtas. Kristīgo konfesiju pārstāvji nereti apvaino fantāzijas autorus bēgšanā no realitātes, misticisma un okultisma propagandēšanā. Savukārt fantāzijas adepti pārmet kritiķiem puritānismu un iztēles vērtības noliegšanu. Fantāzijas rakstniece Ursula le Gvina savā iztēles apoloģēzē *Kāpēc amerikāņi baidās no pūķiem?*, kas adresēta ne tikai reliģiskajām kopienām, bet vispār pret daiļliteratūru noskaņotajai sabiedrības daļai, raksta: "*Lasīt Tolkiņa Gredzenu Pavēlnieku nav "lietderīgi", to dara, lai gūtu prieku. Un, ja to nevar nosaukt par izglītojošu, ja nevar ievilkt kārtējo ķeksīti savu zināšanu papildināšanas procesā, tad saskaņā ar puritānisko vērtību sistēmu tā ir nevajadzīga savu iegribu apmierināšana, bēgšana no realitātes. Jo puritāņi baudu neuzskata par vērtību, tieši otrādi, viņu izpratnē tas ir grēks.*"¹ Rakstniece pauž uzskatu, ka iztēlei jātiek disciplinētai, nevis apspiestai, jo pretējā gadījumā tā attīstās izkropļotās formās. Le Gvinas viedoklis, ka "*mūsu laikmeta eskeipisms ir viltotais reālisms*"² sabalsojas ar rakstu kristīgi orientētā žurnālā, kura autori apgalvo: "*Reālisms, kas aprobežojas tikai ar ikdienas dzīvē novērojamo, izslēdz neredzamo, kas sniedz redzamajam nozīmi, proti, morāli, patiesību, ticību un ideālus. Viens no veidiem, kā aprakstīt šo neredzamo, ir darīt to simboliski, caur fantāziju.*"³ Iespējams, tādēļ daudzi fantāzijas rakstnieki savos darbos mēģinājuši apvienot kristīgo pasaules uzskatu ar fantastisko, tā pierādot, ka, ja arī fantāzija nav realitāte, tā ir viens no veidiem, kā par realitāti domāt.

To, kā kristīgā reliģija ietekmē laikmeta domu, ilustrēšu ar divu pēdējos gados latviski tulkotu bērnu fantāzijas autoru darbu salīdzinājumu – tie ir K.S. Luisa septiņu stāstu cikls *Nārnijas hronikas* un Filipa Pulmana triloģija *Tumšās matērijas*. Abi darbi izmanto kristīgo pasaules tvērumu, autoriem raksturojot augstāko spēku un cilvēku mijiedarbību, tās cēloņus un sekas, kā arī morāles kontekstu. Taču šeit līdzība beidzas, jo autoru nostāja atrodas spīlētās kontrasta pozīcijās.

K.S. Luiss *Nārnijas hronikās* fantāzijas citpasaules kontekstā sludina evaņģēlija vēsti, apskatot dažādus kristietības aspektus un koncentrējoties uz Kristus (iztēlotajā Nārnijas pasaulē – Lauvas Aslana) figūru, savukārt Pulmans pievēršas problemātiskākām tēmām – pirmsvēsturiskajam debesu karam un pirmo cilvēku krišanai grēkā, apšaubot šo notikumu tradicionālo traktējumu kristīgās Baznīcas tradīcijā. Pulmans deklarē, ka tieši Luisa *Nārnijas hroniku* autoritativais stils mudinājis viņu sarakstīt savu triloģiju kā opozīciju, apgāžot kristīgās ticības pamatpostulātus. Luisa darbā mēs izsekojam iztēlotās pasaules vēsturei no tās radīšanas līdz apokalipsei un varoņu cīņai ar Jaunumu daudzu paaudžu garumā; Pulmana darba pamatā ir iedomātās pasaules konfliktsituācija starp kristīgo Baznīcu – fanātisku, totalitāru institūciju – un brīvdomātajiem zinātniekiem, uz kuras fona tiek risināts stāsts par bērnu ieiešanu pieaugušo kārtā. Tādējādi abu autoru darbi ir idejiski ļoti blīvi un piesātināti tieši reliģiskā satura ziņā – Luiss plaši izmanto protestantu Bībeles kanonu un Baznīcas tradīciju, Pulmans aktualizē vairākas pirmo gadsimtu gnostiķu darbos paustās idejas.

Abu rakstnieku darbi balstās uz daudzpasauļu modeli – to sastāda bezgalīgs skaits alternatīvo universu, kurus savā starpā savieno durvis jeb portāli. Tas ir fantāzijas rakstniecībā iecienīts paņēmieni, ko var skaidrot ar to, ka autoram vieglāk ir dažādus mūsu pasaules aspektus parādīt hiperbolizētā citas pasaules kontekstā; turklāt šis paņēmieni atļauj autoram vienu tēmu parādīt no vairākiem skatupunktiem vienlaikus. Nārnija no mūsu pasaules ir pilnībā distancēta pasaule, tās varoņi runā par *“istu Citu pasauli – citu Dabu – citu Visumu – kaut ko, uz kuriem nevar nokļūt, pat, ja visu mūsu ceļo cauri kosmosa telpai. Es runāju par tādu pasauli, kurā var nokļūt tikai ar burvības spēku.”*⁴ Savukārt Pulmana darbos ir attēlota no mūsu pašu realitātes atšķēlusies alternatīvā vēstures versija. Autors to skaidro šādi: *“...mūsu pasaule un visas citas pasaules radās varbūtības rezultātā. Piemēram, kad tu met monētu, tā var krist uz vienas puses vai otras, un mēs nezīnām, uz kuras, pirms monēta nav sasniegusi zemi. Ja tā nokrīt ar labo pusi uz augšu, varbūtība, ka uz augšu varētu būt kreisā puse, atkrīt. Bet līdz tam brīdim iespējami bija abi varianti. Bet otrā pasaulē nokrīt kreisā puse...”*⁵ Pasaules literatūrā vispār un īpaši tās fantastiskajā atzarā populāras ir šādas rotaļas ar nejaušību, kuru pamatā ir pieņēmums, ka vēstures gaitu vairāk ietekmē apstākļu sakritība, nevis loģiskas likumsakarības. Pulmana gadījumā mēs redzam pasauli, kas ļoti līdzīga šai, taču vairākas norādes liecina, ka mūsu priekšā ir alternatīva

realitäte – minēts pāvests Džons Kalvins, Saules sistēmā ietilpst piecas planētas (acīmredzot pārējās vēl nav atklātas), “eksperimentālās teoloģijas” zinātne nodarbojas ar kvantu fizikas, nevis metafizikas jautājumiem, utt. Tomēr varoņu vidū jau otrajā grāmatā stabilas pozīcijas iekaro zēns no pazīstamās realitātes, tā autoram demonstrējot, ka citpasaule ir dekoratīvas dabas, un tiek ar pazīstamo realitāti, ja ne identificēta, tad salīdzināta. Arī Luiss netieši norāda, ka Nārnijas dzīvnieku pasaule ir metafora, savai varonei Lūsijai liekot teikt: *“Vai nebūtu drausmīgi, ja kādu dienu mūsu pašu pasaulē, mājās, cilvēki pamazām kļūtu par tādiem kā šie mežazvēri, bet joprojām izskatītos pēc cilvēkiem, tā kā nekad nevarētu zināt, ar ko isti ir darišana.”*⁶ Ar izdomāto pasaulu palīdzību autori komentē realitātes reliģiskos aspektus, Pulmans – lietojot arī bagātīgu reliģiskās leksikas slāni, no kura Luiss izvairās. *Nārnijas hronikās* vienīgie atpazīstami bibliiskie jēdzieni parādās Lauvas Aslana runā, kurš cilvēkus konsekventi sauc par Ādama dēliem un Ievas meitām. Reliģiskās valodas izmantošana fantāzijā ir netipiska, jo norāda uz kop-sakarībām ar reālo pasauli, tāpēc pārsvarā autori tādiem jēdzieniem kā “Dievs”, “Baznīca”, “ticība” izmanto metaforiskus apzīmējumus, taču Pulmans acīmredzot asociāciju ar pazīstamo realitāti šādi velējies tikai akcentēt. Triloģijas noslēdzošajā darbā bibliiskās čūskas “vietas izpildītāja” bijusī mūķene Mērija kārdina varoņus – bērnus, stāstot tiem “patiesos stāstus” par mīlestību un seksualitāti. Ar “patiesā stāsta” jēdzienu Pulmans uzsver, ka viņa darbos lasītājs neatradīs metaforiskas konstrukcijas, tādējādi cenšoties demitoloģizēt šo sfēru.

Kā notikumu veicinātājspēku autori izmanto pareģojumus, visbiežāk – ambivalentas dabas, tā norādot, ka iepriekšnolemtība ir nestabils faktors un uzsverot brīvās gribas lomu varoņu piedzīvojumos. Pareģojuma balsi bieži slēpjas pats autors, zināmā mērā manipulējot ar lasītāja domām, kaut gan abi rakstnieki pauž savus uzskatus diezgan dzirdami arī visā pārējā tekstā. Luisa uzskatus verbalizē pārsvarā viena figūra – Lauvas Aslana jeb Kristus tēls, taču arī Pulmans aizņemas sava ideoloģiskā konkurenta teikto par fantāzijas darbu kā skaidrāko veidu, kā paust savus uzskatus – lielu visu trīs romānu daļu aizņem reliģiskas diskusijas starp varoņiem.

Šie uzskati darbos ir labi saredzami: kamēr Luiss skaidri nošķir labo un ļauno, Pulmans pastāv uz to, ka nekāds nošķīrums nav vajadzīgs, līdz ar to viņa pasaule atstāj diezgan haotisku iespaidu, kurā gan ir papildnam politisku un teoloģisku intrigu, bet maz iekšējās sakārtotības. Pulmans vairāk nodar-

bojas ar morāles "krēslas zonu" izpēti, iekļaudams sižetā gadījumus, kuros labā un ļaunā motivācija ir grūti saskatāma. Zēns Vils nejauši nogalina cilvēku, taču tieši slepkavība ļauj viņam nokļūt citpasaulē un to izglābt. Meitene Lira melo kā no grāmatas, taču tieši meli bieži glābj viņu pašu un viņas draugus. Liras vecāki ir varaskāras, lepnas un nežēlīgas būtnes, taču nenoliedzama ir viņu mīlestība pret meitu, kuras vārdā tie romānu noslēgumā pat dodas nāvē. Pretēji Pulmana domām, arī Luiss nav melnbalta raksturu iedalījuma piekritējs – nejauko zēnu Edmunda un Jūstesa iekšējās transformācijas apraksti Aslana iespaidā tam ir spilgts piemērs, arī ēzelītis Āmurgalva pēdējā grāmatā faktiski izpilda Antikrista lomu, lauvas ādā izlikdamies par Aslanu, bet viņam tiek piedots, jo viņš "nav zinājis, ko dara". Paradoksāli, bet ticības nepieciešamību mērķa sasniegšanai abi autori akcentē vienlīdz skaidri.

Pulmans apgriež kristietības pamatnostādnes kājām gaisā, visas triloģijas garumā pierādot, ka tumsa ("tumšās matērijas") faktiski ir gaisma. Pulmans cenšas diskreditēt Dievu, kurš autora skatījumā nav Radītājs, bet tikai uzurpators – pirmais eņģelis, radies no "*matērijas, kas sākusī sevi apzināties*" un attēlots kā narcistiska un egoistiska būtne, kas vienpersoniski sagrābis varu debesu valstībā, pats mocīdamies savas varas sprostā, no kurienes to atbrīvo jaunais Ādams un Ieva – Vils un Lira. Pulmana varoņu dievišķā meklējumus iespējams traktēt kā grotesku inversiju attiecībā pret Luisa varoņiem – bērni uzmeklē Dievu ar nolūku nevis to iepazīt, bet iznīcināt.

Luiss toties stingri balstās kristīgajās dogmās. Viņa Ādama un Ievas figūras (pirmajā sērijas grāmatā – bērni Digorijus un Pollija) glābj pasauli ar pretošanos kārdinājumam. No jauna izspēlējot Ēdenes dārza stāstu, Digorijam jāatgādā maģisks ābols no Rietumu dārza. Čūskas lomu uzņemas Ragana, kas kārdina zēnu augli nogaršot pašam, lai iegūtu nemirstību, vai nogādāt to savai mirstošajai mātei. Tādējādi Luiss atklāj aizlieguma mākslīgo dabu – auglis ir aizliegts, pārbaudot cilvēka paklausību, nevis, slēpjot kādu vērtīgu atklāsmi. Atšķirībā no sava tālā pirmsenča, Digorijus kārdinājumu pārvar un "*juta, ka tagad spēj skatīties Lauvam tieši acīs*"⁸, kas kontrastē ar Ādama vainīgo slēpšanos Ēdenē. Digorija atnestā ābola sēkla izaudzē brīnumainu koku, kurš kļūst par Nārnijas aizsardzību: "*Ragana pieņemsies melnās maģijas spēkā. Taču, kamēr zels šis Koks, viņa te nekad neieradīsies (..), jo Koka smarža, kas jums nes dzīvību, prieku un veselību, viņai nozīmē šausmas, izmisumu un nāvi. Viņa ir apmierinājusi savas sirds vēlmi: iekarojusi nenogurstošu spēku un*

kā dievietes iemantojusi dzīvi bez nāves. Katrs dabū, ko vēlas, bet ne vienmēr tas sagādā prieku”⁹, jo ragana, tāpat kā Ieva, ābolu ēdusi neistajā vietā un laikā. Savukārt Pulmans vienādo Jauna un laba atziņas koku ar zināšanu ieguves faktu, uzskatot, ka grēkā krišanas pamatā bija zinātkāre, nevis nepaklausība, savukārt zinātkāre ir būtiska pieredzes un pieaugšanas komponente – tādējādi grēks un zināšanas Pulmana skatījumā ir nešķirami jēdzieni.

Tēma, ko abi autori aplūko reliģiskās bāzes kontekstā, ir varoņu – bērnu – izaugšana, pubertāte un briedums. Autori savā nostājā ir būtībā vienoti, atzīstot, ka pubertāte ir bīstams vecums, kura laikā elastīgā bērna daba nostabilizējas un dvēseles kontūras kļūst skaidras. Luisa varoņi, sasniedzot zināmu vecumu, vairs nespēj iekļūt Nārnijas pasaulē līdz savai nāvei: *”Jums durvis uz Aslana zemi vērsies no jūsu pašu pasaules”¹⁰*. Viena no smagākajām Pulmana apsūdzībām Luisam šai ziņā ir Nārnijas pēdējā grāmatā atrodamais apgalvojums, ka viena no četriem bērniem, kas vairākkārt piedalījusies Nārnijas glābšanā – Sjūzena, – tiek izslēgta no pēdējā piedzīvojuma un debesu valstības iemantošanas, jo viņu vairs *”neinteresē nekas cits kā neilons, lūpu zīmulis un ielūgumi izklaidēties. Viņai vienmēr gaužām gribējies būt pieaugušai.”¹¹* Pulmans te redz apstiprinājumu tam, ka Luiss neļauj saviem varoņiem pieaugt, vienādojot pubertāti ar grēkā krišanu un seksualitāti ar grēku, kaut gan faktiski Luiss velk robežu starp reālu un iedomātu pieaugšanu. Sjūzenas problēma ir ticības zudums Nārnijai. Kad viņu mēģina pierunāt, lai atnāk šurp un parunā par Nārniju vai kaut ko padara Nārnijas labā, viņa saka: *”Kādas tev burvīgas atmiņas! Kam varētu ienākt prātā, ka tu joprojām domā par tām jocīgajām rotaļām, kurām mēs nodevāmies bērnībā!”¹²*

Pulmana triloģijā pubertāte traktēta kā visnozīmīgākais un bīstamākais posms cilvēka dzīvē, kad *”daba un iespēja saskaras kā dzirkstele ar posu.”¹³* Pulmana varoņiem pusaudžu vecumā dvēseles redzamā daļa “dēmons” (kompanjons dzīvnieka izskatā, parasti pretēja dzimuma nekā tā īpašnieks, kas norāda uz dēmona jungisko dabu, iemiesojot *animus* vai *animas* koncepcijas) pārstāj mainīt veidolu un paliek tikai kādā zināmā izskatā, kas simboliski attēlo cilvēka dabu – pusaudzis sāk aptvert savu identitāti un no nevainības pāriet pieredzes laikā. Šo notikumu paralēlās pasaules tikpat paralēlās Bībeles kontekstā autors skaidro kā brīdi, kad *”pasaulē ienāca grēks (..) kauns un nāve. Tie radās brīdī, kad Ādams un Ievas dēmoni ieguva veidolu.”¹⁴* Tāpēc Baznīcas pārstāvji kavē šo dabisko procesu – nodarbojas ar necilvēciskiem eksperimentiem, mēģinot dēmonu nošķirt no tā īpašnieka, lai tālāk manip-

ulētu ar bezdvēseles radījumu apziņu. Raksturīgi, ka antagonistiem tādēļ ir identitātes problēmas – tie tēloti kā anonīmas bezsejas būtnes, vairāk organizācijas nekā individualitātes. Spēlējoties ar "piederzes un nevainības" jēdzienu pretnostatījumu, Pulmans cildina materiālismu ("*labākā cilvēka daļa ir ķermenis*"¹⁵) un uzskata, ka, tā kā nevainība un pieredze nav savienojamas, grēkā krišana bijusi cilvēces pubertāte, bez kuras cilvēki joprojām būtu bērna pakļautības statusā attiecībā pret Dievu.

Pulmana darbā šai tēmai ir vairāki atzari – varone Lira nobriestot zaudē skaidro patiesības izpratni, kas attēlota kā prasme apieties ar sarežģītu aparātu "simbolu skaidrotāju" "aletiometru" (no grieķu val. *aletheia* – patiesība) un saprot, ka patiesība vienmēr jāatklāj pašam – jo īpaši pieaugušajam, kam aletiomētrs vairs neko neizsaka. Pieaugušajiem mēdz uzbrukt dvēseli izsūcoši dēmoni – Rēgi, kuri bērnus neskar, jo tie tos neredz. Šādi Pulmans rāda, kā bērna patiesības striktā uztvere pieaugot kļūst nedroša: "*Rēgi, tāpat kā vampīri, mīlojas ar asinīm, tikai viņu barība ir uzmanība. Apzināta un saprotoša interese par pasauli. Bērnu nenobriedušais prāts viņus tā nevaldzina.*"¹⁶ Pubertāte ir arī laiks, kad cilvēkam pielīp Putekļi – saprātīgas elementārdaļiņas, ko Pulmans identificē ar bibliisko "pīšļu" metaforu un iedzimtā grēka jēdzienu, seksualitātes un brieduma zīmi. Baznīca, Pulmana skatījumā visa ļaunuma sakne, cenšas aizkavēt šo iniciāciju pieredzē, kuras kulminācija ir Liras uzstāšanās "jaunās Ievas" lomā, iepazīstot savu seksualitāti. Ievas kārdinātājas lomā uzstājas jau minētais vilušās mūķenes, tagad fiziķes Mērijas Mallones tēls, kas no klostera taisnā ceļā nokļūst dumpīgās nometnes avangardā – kas apstiprina Pulmana īpašos rēķinus ar katolicismu.

Iespējams secināt, ka, protestēdams pret Luisa kristīgo aktivitāti, Pulmans savā darbā ir sasniedzis tieši pretējo – Luisa darbu ir iespējams lasīt arī bez zināšanām kristīgajā teoloģijā, kamēr Pulmana darba izpratnei vajadzīga ne vien kristīgo dogmu, bet arī Romas Katoļu baznīcas teoloģijas pārzināšana. Taču Pulmans triloģijas gaitā savas Baznīcas varenību jūtami vājina, – loģiski, jo citādi būtu mazticams, ka šo gadu tūkstošiem seno institūciju sagrauj divi bērni. Pulmana triloģija noslēdzas ar Debesu Valstības sagraušānu un varoņu apgalvojumu, ka tie dodas celt "Debesu Republiku". Neatbildēts paliek jautājums, vai pasaulei bez Dieva šāda republika ir vajadzīga.

Ja K.S. Luisa darbi Latvijā tiek atkal no jauna izdoti, domājams, pateicoties to nesējajai Holivudas ekranizācijai, tad Pulmana triloģija mūsdienu sabiedrībā izpelnās plašu rezonansi tieši tajos paustās nostājas dēļ. Šādu

nostāju atspoguļo arī daudzu citu autoru daiļrade – piemēram, sižeta līnijas virzišanās pa globālas teoloģiskas savvērestības pēdām ļauj rast Pulmana daiļrades kopsaucēju ar Dena Brauna romānu *Da Vinči kods*, kurā autors tāpat mēģina apgāzt kristīgās reliģijas pamatprincipus, izvirzot savas versijas par sievieti, Baznīcu un pasaules glābšanu.

Fakts, ka reliģiskā dimensija parādās centrālajā lomā dažādu literāru darbu kontekstā, liecina, ka šis temats sabiedrības acīs no jauna iemantojis īpašu pievilcību. Tematikas traktējums savukārt apstiprina, ka mūsdienu reliģiskā sinkrētisma apstākļos sabiedrības apziņā notiek atgriešanās pie mītiskās, maģiskās domāšanas modeļa, tiecoties skatīt pasauli duālos terminos, kā arī alkstot atklāt slēptas patiesības, nevis gūt apstiprinājumu senzināmajam.

Atsauces

- ¹ Le Guin, U. K. *The Language of the Night*. Collins Publishers, 1979, p.40.
- ² *Ibid*, p.42.
- ³ Gene W. Good Fantasy / Bad Fantasy. *The Lutheran Witness*, February 2002, Vol. 121, No. 2.
- ⁴ Luiss K.S. *Buroja māsasdēls*. Rīga: Svētdienas Rīts, 1996. 25.lpp.
- ⁵ Pulmans F. *Ziemeļblāzma*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005. 414.lpp.
- ⁶ Luiss K.S. *Princis Kaspjans*. Rīga: Svētdienas Rīts, 1997. 113.lpp.
- ⁷ Pulmans F. *Dzintara tālskatis*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006. 38.lpp.
- ⁸ *Ibid*, 160.lpp.
- ⁹ *Ibid*, 167.–168.lpp.
- ¹⁰ Luiss K.S. *“Rītausmas ceļnieka” brauciens*. Rīga: Svētdienas Rīts, 1999. 228.lpp.
- ¹¹ Luiss K.S. *Pēdējā kauja*. Rīga: Svētdienas Rīts, 2000. 151.lpp.
- ¹² *Ibid*, 151.lpp.
- ¹³ Pulmans F. *Dzintara tālskatis*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006. 349.lpp.
- ¹⁴ Pulmans F. *Ziemeļblāzma*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005. 409.lpp.
- ¹⁵ Pulmans F. *Dzintara tālskatis*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006. 467.lpp.
- ¹⁶ Pulmans F. *Brīnumnāzis*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006. 301.lpp.

Bārbala Stroda
**Other Neverlands:
The Religious Dimension in
Fantasy Genre Literature**

Summary

In this article the author discusses the relationship between fantasy genre literature and Christian theology. The introduction briefly characterizes the religious experience as a significant component of mythological consciousness and one of the basic indicators that proves the fantasy genre to be myth-oriented. The body of the paper compares and contrasts children's fantasy works by two English writers – *The Chronicles of Narnia* by Clive Staples Lewis and *His Dark Materials* by Philip Pullman. Christian concepts form the backbone of both series; however, their interpretations strictly oppose each other. The author draws the following conclusions – the fact that a religious dimension occupies a central position in a range of contemporary fantasy prose demonstrates that the topic has once again acquired general interest. Nevertheless, the different approaches to the religious sphere prove that modern society prefers mythological thinking rather than traditional religion.

REDA ŠATŪNIENE

“THE MESSAGE OF PROTEST”: ARTISTIC EXPRESSIONS OF PUNK / HARDCORE SUBCULTURE IDEAS

I will discuss the main ideological trends within punk / hardcore subculture and discuss how these ideas are reflected in the art of *stencils*. In this paper I define stencils as pictures on city buildings or the walls of abandoned houses, etc. made using a certain technique which distinguishes them from graffiti.

The **main question** of the paper is: how does the art of stencils express the ideas of Lithuanian punk / hardcore subculture?

Research objectives:

- To present the **attitude** towards stencils by members of the punk / hardcore subculture,
- To identify the **main themes** of stencils within the punk / hardcore scene,
- To analyse the **values** expressed by the visual stencils of the punk / hardcore subculture.

Data

The research is based on ethnological fieldwork carried out in Lithuania from July 2005 until 2007¹: participant observation, interviews, photographs, audio and video data collected relating to punk / hardcore subculture. People chosen for interview were deeply involved in subculture activities: publishing fan-zines, organising concerts, festivals, etc. Later on, a ‘snowball method’ to find other interviewees was used. The interviewees comprised of five people from Kaunas and fifteen from Vilnius city (twenty interviews in total), by gender – fifteen males and five females, age – from 17 to 30. Additionally, more than one hundred and fifty different stencils in Panevėžys, Kaunas and Vilnius were photographed.

Methodological and theoretical framework

The research methodology for this study is based on contemporary ethnography and qualitative research. The research has been based on the works of Norman K. Denzin's *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century* (1997)² and Pertti Alasuutari's *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies* (1995)³. On subculture issues I was guided by theoretical contemplation of Johan Fornäs (1995)⁴.

Norman Denzin stresses natural changes in ethnographic research and speaks about various forms of interpretative writing: a **reflexive ethnographer**. Denzin speaks about the transformation of ethnography in the twenty-first century: *"the ethnographic project has changed because the world that ethnography confronts has changed...The new global cultural economy is shaped by new technologies..., and media changes that flow across old national borders"*⁵. These changes have influenced the role of the ethnographer, who isn't the one able to produce an *"objective, non contested account to the other's experiences"*⁶ any longer.

While speaking about the analysis of cultural difference, Alasuutari⁷ suggests that *"the objective is to study what distinctions the texts themselves contain, how, for example, interviewees conceive of and construct a phenomenon in their speech"*⁸: by collecting ethnographic data, the ethnographic researcher collects and tells these *"multiple versions of the truth"*⁹. In this article I stress the interviewees' point of view in relation to punk / hardcore subculture ideas, as they understand them, thus trying to enrich the analysis of visual representations of culture.

A subculture exists until it begins to encompass a particular ideology. Thus we can rely on Fornäs definition of subculture as a lifestyle¹⁰. Fornäs describes subcultures as *"more or less reflexive formations, which the individuals to a varying degree know that they are involved in.... Some minimal degree of consciousness is necessary, since culture is as symbolic communication and meaning-creation presupposes a certain degree of interpretative effort and purposeful action"*¹¹. According to this paradigm, punk / hardcore is a subculture because its members are conscious about their involvement, they articulate a punk / hardcore ideology, and define themselves as being "in" the subculture. According to the scientific suggestions above, I have tried to represent the punk / hardcore subculture from the viewpoint of its members, representatives of the punk / hardcore scene as much as possible.

Visual expression: the history of stencils and their role in punk / hardcore subculture

The visual expression of punk / hardcore subculture consists of the production of comics, fan-zines, web pages, original garments¹², and different styles of street art, including stencils.

Stencils are not a modern invention. Originally they were used in fascist Italy for fascist propaganda, during World War II, and in the 1970s, as a medium to express protest during conflicts in Mexico, the Basque region, Nicaragua, Northern Ireland, and South Africa¹³. In the 1980s artists started to use stencils as an extension of art into public places.

Table 1. The contents of this table are based on texts by Manco (2004).

Time	Place	Purpose
World War II (1941–1945)	Fascist Italy	Propaganda
Post-War period	Germany	Inform and reunite refugees
1970s	Mexico, Basque region (Spain), Nicaragua, Northern Ireland, South Africa	Protest
Early 1980s	France	Artistic expression
1980s – present	Europe, USA, Scandinavia – widespread phenomenon	Artistic expression (street art) and spreading the message of protest (by punk / hardcore activists)

"All this fashion [of making stencils, auth.] stems from approximately 1968, when there was a popular phrase: "Blank Walls – Blank Minds". That means, blank walls – empty minds." [Male, 20. VDU MKR C 50].

Visual expression within punk subculture was researched by Robert Garnett¹⁵ (2003) who noticed that "we can no longer, however, see art as being detached from the low, the popular and the everyday"¹⁶, i.e. aesthetics penetrates subculture activities as well.

The Lithuanian context of the punk / hardcore scene and stencils

Lithuanian youth culture is notable for its historical, political and cultural situation. During the Soviet period any democratic thought was forbidden; it was not permitted to dress or behave in an extraordinary way, and every-

one had to be “equal” in a rather direct way. The first punks in the mid 1980s were the ones to oppose the communist system, and were focused mainly on challenging the politics of the USSR¹⁷.

The ideas of anti-commercialism were absent among Lithuanian punks in Soviet times because there was no relevant cultural context. This context emerged only after the restoration of independence, economical reforms, and the flood of information from abroad. Because of close contacts with western youth, ideas of anti-globalism, human rights, vegetarianism, ‘do-it-yourself’ (DIY) culture, etc, appeared .in the punk / hardcore scene.

There is no history of the art of stencils in Lithuania. Some interviewees have mentioned that stencils were developed from the art of graffiti, but stencils could also be an independent branch of art. The practice of stencilling in Lithuania began around 2000 and has lasted to the present.

Both in punk / hardcore subculture and in the art of stencils, one of the most important things is “the message” which reflects “the idea”. Visually, stencils can be likened to street signs, which serve to inform people, and spread ideas.

“This is a way to tell your thoughts to people that you don’t know. Sometimes it is just a nice picture, but in general it has a strong idea.” [Male, 30. VDU MKR C 50].

“Art is the kind of thing that you can speak a lot about, show something, create..., but the element that associates stencils with DIY culture is that something political or philosophical can often be found [in the picture] in order to make people stop and think about some problem.” [Male, 19. VDU MKR C 50].

“You make stencils or stickers because you want to say something [i.h.¹⁸]. ... The stencils are like a message, a message for everyone.” [Female, 23. VDU MKR C 50].

Stencils visually speak to the by passer through their image and/or slogan. Stencils reflect various social problems, political orientations, or the taste of the artist. Various problems are represented by the personification of a particular problem, and/or it can be enriched with slogans. Slogans usually inject a political meaning to the picture, and serve to reflect political or current events.

Punk / hardcore activities and protest

Stencils as a medium to express protest started in the 1970s (see above) where stencils served as alternative, paper-saving posters for spreading ideas¹⁹. In the punk / hardcore subculture stencils began in early 1980s as form of protest with the first initiatives by the British punk rock group *Crass*. Their stencils have developed into a form of artistic activity that served to express the social and political dissatisfaction of the so-called "second wave" of non-commercial punks²⁰.

There are many stencil themes, or messages about different aspects of life and politics. These stencils reflect various social, educational, political, national and international problems, express personal and aesthetic values. For this article I have chosen the stencils that express **protest**. I have divided my analysis of the protest messages of stencils into three parts: protest against the System, political protest and protest against a conformist lifestyle; but I must note that all of these themes are closely ideologically interrelated and that there are also other issues presented through protest messages.

Protest against "the System"

"[Anarchy] is the principle of not ruling and not being ruled." [Male, 29. VDU MKR C 50].

The political messages within the punk / hardcore scene reflect attitudes towards political actions in both local and global contexts. Stencils, referring to "the System" in general, from a global point of view, are usually accompanied by slogans like "Fuck the police"; "An eye for an eye makes the whole world blind"; "The best thing is to go away"; "The names have been changed to protect the guilty"; "Švietimas supuvo" ("Education has rotted"); and "Peace!". These stencils criticise "the System" and its negative consequences: the weaker aspects of the systems of education and security (police), the hypocrisy of politics and other influential people. "The System" is generally criticised because of its pressure: any model of hierarchical power produces a compulsion for the consumers of "the System" – citizens (for example, everyone has to pay taxes despite their wishes).

Two types of stencil expressing protest exist: 1) stencils which reflect international, current global issues of "the System", and 2) stencils that reflect

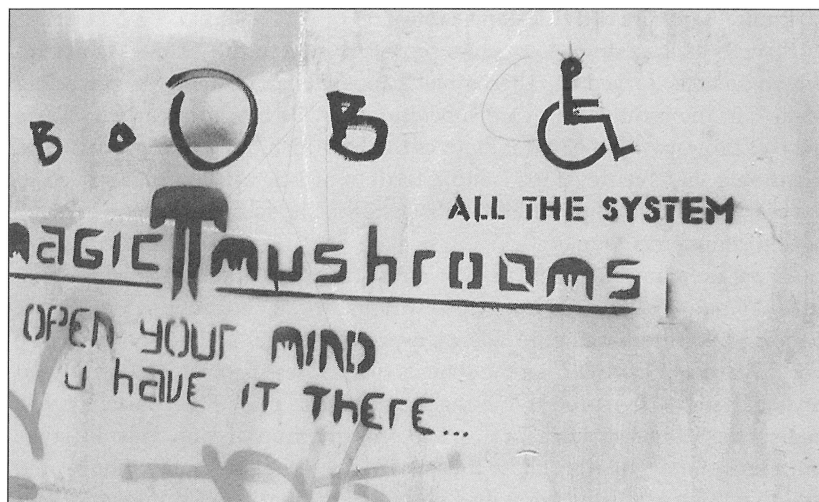


Fig. 1. Stencil *All the System*. Vilnius, 2006.

1. att. Trafaretu māksla *Visa sistēma*. Viļņa, 2006. R. Šatūnienes foto.

Lithuanian politics. The slogans of stencils are either in English or in Lithuanian accordingly.

A picture of a disabled man in a wheelchair together with the caption "*All the System*" (pic.1) seems to be a metaphor for a system, which suggests that the system functions like a disabled one. The stencil "*All you know is lies*", and "*The names have been changed in order to protect the guilty*" declare that the things we know about the system are usually not true, some facts are consciously hidden from common citizens. The stencil "*Government*" (pic.2) with an image of a marionette-like, hanged man expresses the relationship of citizens and the government from a general perspective.

Political protest

Stencils express an attitude towards international or national politics. For example, stencils with the slogan "*Rusui ne!*" ("*No to Russian!*") reflects national current political events. This stencil refers to a well-known politician of Russian origin in Lithuania, who has lost confidence in the eyes of some politicians and society at large because of his political actions.

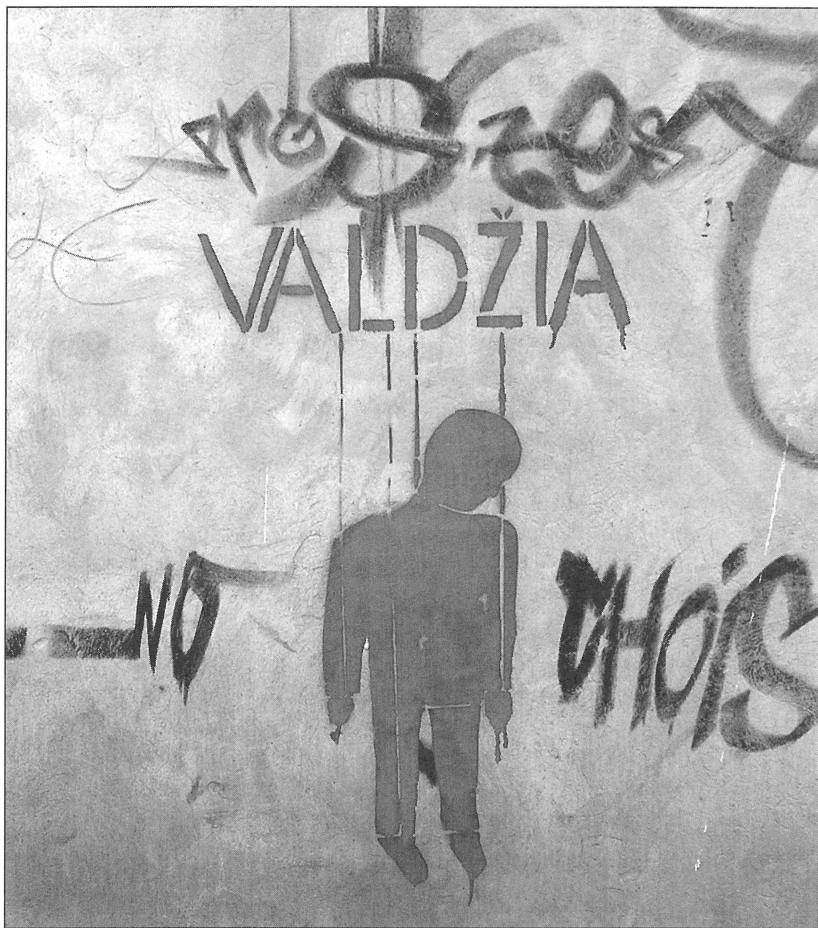


Fig. 2. Stencil *Valdžia* [Government]. Kaunas, 2005.

2. att. Trafaretu māksla *Valdība*. Kauņa, 2005. R. Šatūnienes foto.

Internationally, punk / hardcore activists focus on the issues of globalisation, and raise questions about the unequal arrangement of economic power in the world. This issue is closely related to the unequal economic conditions for various countries engaged in the global trade market. Punk / hardcore



Fig. 3. The stencil "War is Peace" with an image of George Bush. Panevėžys, 2006.
3. att. Trafaretu māksla *Karš ir miers*, ar Dž.Buša attēlu. Papeveža, 2006. R. Šatūnienes foto.

activists seek equal human rights on the economic level, a struggle against the exploitation of poorer countries, and are against the social and political hierarchy. Politics in the USA are especially in focus: "Drop Bush not Bombs", "War is peace" (pic.3).

"[We] are not against (i.h.) globalization. Let's say, we are against cultural and economic domination (i.h.). ... For fair trade. ... All this [anti-globalist, auth.] movement isn't against (i.h.), but is for (i.h.) the equal rights of all countries."
[Male, 20. VDU MKR C 50].

Punk / hardcore activists believe that we can always choose, and fight for our rights instead of being passive observers. Ninety percent of interviewees emphasised that the difference between a regular citizen and a punk / hardcore activist in this case is that they go, speak, and fight – do something – not just pontificate.



Fig. 4. Stencil "Mes čia būryje savų draugų" ["Here we are amongst our own "friends""], with NATO icon. Kaunas, 2005.

4. att. Trafaretu māksla *Mēs starp "draugiem"*, ar NATO logo. Kauņa, 2005. R. Šatūnienes foto.

Protest against international alliances amongst punk / hardcore activists is related to the process of globalisation. They protest against powerful countries that want to dominate politically and economically. This refers to the military NATO alliance, commercial alliances²¹, various supermarket chains, and other corporations. In the stencil above (pic.4), a protest against international alliances is expressed through irony, where NATO is named to be a "friend". The stencil is saying that the NATO alliance doesn't provide any real support for member countries, isn't really a true "friend". According to interviewees, joining the international alliance is regarded as danger for smaller countries because of their weaker political and economical power, and larger countries usually find these alliances more useful than smaller ones.

Protest against conformist thought

A conformist, consumerist lifestyle is a consequence of post-industrial society. Baumann (2002)²² emphasizes that people today are shaped to be “consumers”²³. In order to shape a consumer, it is necessary to reach her / his mind through commercials, for example. Punk / hardcore subculture supports the idea of **liberation** from the methods of influence. They declare conscious critical thinking as a way to preclude manipulation or turning into a puppet.

Stencils, expressing protest against conformist thinking, speak through an image and / or a slogan. The captions of these stencils include the following: “TV terror”; “Maxima – you can”; “Happiness – only 99⁹⁹” (pic.5), “Get it for free”, etc. The idea is that people have the right to **choose** their way of life and not act just as passive consumers. The notion of anti-consumerism contradicts “the joy of buying” [Male, 19. VDU MKR C 60]; this feeling is understood as morally low and dull.

“Consumerism is alien to us. ... I mean, buying things that you do not need at all, buying things for only one season which you can use for several years. It is wide-spread in our times. This encompasses many things.” [Male, 19. VDU MKR C 50].

Conformist thinking and a “consumerist mind” is seen as a negative quality in the punk / hardcore scene. Its opposite, critical thinking, is often a stimulus to quote the “normal”, the “usual”, the standard. In punk / hardcore subculture standard phrases usually appear as criticism towards society at large – its values and status.

*“The common thing ... is their (of punk / hardcore activists, auth.) decision to be **non-conformists** (i.h.). ... When you enter the public, consumer society, you can not find much joy there, but amongst people who share the experience of practising ‘do it yourself’, you can.”* [Male, 19. VDU MKR C 50].

Almost every informant emphasised the importance of being independent of commercial structures as much as possible. Punk / hardcore activists speak about creativity and fantasy, thus the idea of anti-consumerism here might be understood as an effort to maintain the power of humanity, person-



Fig. 5. Stencil "Laimė tik 99,99" ["Happiness – only 99,99"]. Vilnius, 2006.

5. att. Trafaretu māksla *Laimė tikai 99,99*. Viļņa, 2006. R. Šatūnienes foto.

al values, originality and self-consciousness. Stencils critical of society could be treated as a response or as a mirror to society, reflecting subculture youth activities.

Conclusions

The messages of stencils are quite well organised, united, and have well-articulated ideas: political, social and moral values. The following attitudes can be derived from the above discussion of the messages of stencils that were discussed by those members of the punk / hardcore subculture interviewed:

- "the System" is wrong because it is created artificially,
- the negative side of globalisation, and power are seeking economic and political domination,
- international alliances are more useful to economically and politically powerful countries; dependence on any alliance creates more commitments for small countries – "joiners" rather than real security,
- it is better to be a flawed creator rather than a passive consumer.

It might be concluded that images of stencils reflect the main principles of punk / hardcore subculture, i.e. principles of liberty, equality and critical thinking. These principles can be reduced to smaller trends like equal economic rights and anti-globalism, values of non-conformism, self-consciousness, social justice and anti-commercialism.

The Subculture art of stencils reflects protest against political, economical, and personal decisions (conformist thinking) on international and national levels, so stencils are both a global and local phenomenon. Interviewees confirmed these assertions as well.

Stencils are a unique way of expressing punk / hardcore ideas, but they are also a form of creative self-expression. The messages of stencils let us think about the alternative forms of communication of subculture youth, which reflects relevant social, economic and political problems.

References

- ¹ Interviews guided, transcribed and translated by R. Šatūnienė. University archive number: VDU MKR C 50.
Research was supported by project "Society and Lifestyle: Towards Enhancing Social Harmonization through Knowledge of Subcultural Communities /SAL" (2006/C-26), financed by Lithuanian State Science and Studies Foundation (2005–2006).
- ² Denzin, Norman K. *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. London, New Delhi: Sage Publications, 1997, 325 p.
- ³ Alasuutari, Pertti. *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London, New Delhi: Thousand Oaks, 1995, 208 p.
- ⁴ Fornäs Johan. *Cultural Theory and Late Modernity*. London, New Delhi: Sage Publications, Thousand Oaks, 1995, 312 p.
- ⁵ Denzin, Norman K. *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. London, New Delhi: Sage Publications, 1997, pp. xxii.
- ⁶ *Ibid.*, pp. xxiii.
- ⁷ Alasuutari, Pertti. *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London, New Delhi: Thousand Oaks, 1995, 67–68 p.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 67.
- ⁹ Denzin, Norman K. *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. London, New Delhi: Sage Publications, 1997, xv p.
- ¹⁰ Fornäs Johan. *Cultural Theory and Late Modernity*. London, New Delhi: Sage Publications, Thousand Oaks, 1995, 104 p.

- ¹¹ Ibid., pp. 115–116.
- ¹² Usually without any logos, brands, but with ideological slogans instead.
- ¹³ Manco, Tristan. *Stencil graffiti*. London: Thames and Hudson, 2004, 9, 60 p.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ Garnett, Robert. Too low to be low. *Punk rock: so what?* Ed. by Rodger Sabin, 17–30 p. London, New York: Routledge, 2003, 275 p.
- ¹⁶ Garnett, Robert. Too low to be low. *Punk rock: so what?* Ed. by Rodger Sabin, 17–30 p. London, New York: Routledge, 2003, 29 p.
- ¹⁷ Ramanauskaitė Egidija. *Subkultūra: fenomenas ir modernumas* = Subculture: Phenomenon and Modernity. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2004, 50–52, 73–78, 210–211 p.
- ¹⁸ Informants highlight [i.h.].
- ¹⁹ Manco, Tristan. *Stencil graffiti*. London: Thames and Hudson, 2004, 9, 60 p.
- ²⁰ Fanzine-book 'Punk rock enciklopedija' = Encyclopedia of punkrock'. Lithuania: P.N. PROPAGANDA, no year specification, 0–4 p.
- ²¹ Such as MTV, etc.
- ²² Baumann, Zygmunt. *Globalizacija: pasekmės žmogui* = Globalization: consequences for the Human. Vilnius: ALK, 2002, 207 p.
- ²³ Ibid., pp. 123.

Reda Šatūniene
**“Protesta vēsts”: panku / hārdkora
subkultūras ideju mākslinieciskā izpaušme**

Kopsavilkums

Nekomerciālā panku / hārdkora subkultūra izveidojās no britu pankiem un amerikāņu hārkora 20. gadsimta septiņdesmito un astoņdesmito gadu mijā. Galvenās panku / hārdkora subkultūras iezīmes iemieso pankroka brīvības, kritiskās domas un vienlīdzības principus. Lietuvā daudzas jauniešu subkultūru paražas ienāca pēc valsts neatkarības atjaunošanas 1990. gadā.

Raksts pievērš uzmanību nekomerciālās panku / hārdkora subkultūras idejām un vērtībām, kādas ietvertas lietuviešu trafaretu mākslā. Raksta empīriskais materiāls ir savākts, pateicoties atbilstošai metodoloģijai un kvalitatīvam (etnogrāfiskam) lauka pētījumam, kas veikts 2005.–2007. gadā. Raksta autore secina, ka panku / hārdkora subkultūras idejas – protestēšana pret “Sistēmu”, ekonomisko un politisko uzkundzēšanos, patērētājfilozofiju, konformismu un starptautiskajām aliansēm – izpaužas trafaretu mākslā. Tā atklāj globālās un vietējās sociālās, politiskās un ekonomiskās aktualitātes.

JURIS URTĀNS

SLAGŪNES CIBĒNU SENVIETAS. AIZMIRSTĀ MEKLĒJUMOS

2001. gada 3. maijā tika veikta Slagūnes Cibēnu Cepures kalna aerālā apsekošana un fiksēšana (1. att.).¹ Vēlāk, izskatot iegūtos attēlus, tika ievērots, ka tīrumā uz rietumiem no Cibēnu Cepures kalna ir vairākas koncentriskas sulīgākas nokrāsas zāles parādītas zīmes, kuras pēc izmēriem apmēram atbilst agrā dzelzs laikmeta senkapu uzkalniņiem (1. att.). Lai mēģinātu atributēt šīs zīmes, tika veikta Cibēnu Cepures kalna un tā apkārtnes senvietu izpēte gan arhīvos, gan bibliotēkās, gan apsekojot šos objektus uz vietas. Rezultāti izrādījās savādāki, nekā tas iepriekš tika sagaidīts, kad likās, ka no gaisa ir atklātas jaunas, iepriekš nezināmas arheoloģiskās reālijas.

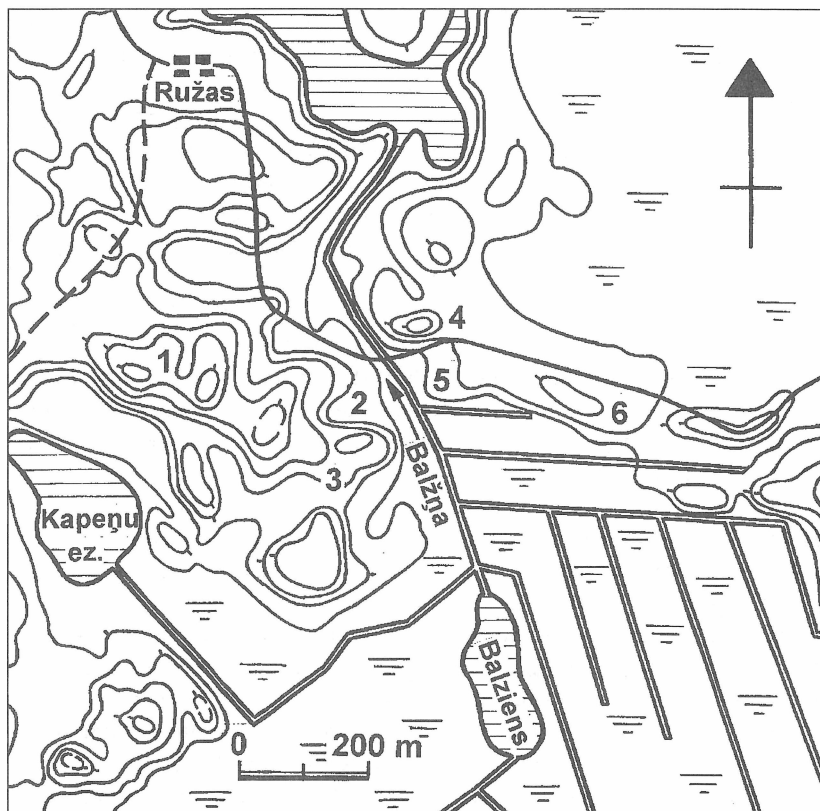


1. att. Cibēnu Cepures kalns (pa kreisi) un Elkus kalns (pa labi) skatā no putna lidojuma.
Fig. 1. Cibēni Cepures (*Hat*) hill on the left and Elkus (*Idolatry*) hill on the right.

Dobeles rajona Annenieku pagasta Slagūnes Cibēnu Cepures kalns un tā apkārtnes senvietas pētnieku interesi ir saistījušas jau kopš 19. gs. vidus, tomēr varbūt tieši šī pastiprinātā interese ir bijusi par iemeslu tam, ka Cibēnu apkārtnes senvietas ir gan savā laikā atklātas, pētītas, par tām izteiktas hipotēzes, gan vēlākos laikos atkal aizmirstas un par jaunu meklētas.

Pirmais zināmais Slagūnes Cibēnu apkārtnes senvietu apraksts attiecināms jau uz 1868. gadu, kad 5. oktobrī vietas apmeklēja un pētīja J. Dēriņš (*Döriņg*), kas par to atstāja liecību rakstos, Slagūnes muižas īpašnieks Augusts F. Netelhorsts (*Nettelhorst*), mācītājs A. Rezens (*Raison*) un O. Hērners (*Hörner*).

J. Dēriņš rakstīja, ka starp Slagūnes Jākšu (*Jaksche – Gesinde*, mūsdienu kartēs Jākšiņas) un Cibēnu (*Zibbehne*) mājām, kas viena no otras atrodas apmēram vienas versts attālumā, atrodas izsikušais ezers *Balsen – See* (mūsdienu kartēs – Balziens; padomju laika militārajās kartēs ezers, šķiet, kļūdas dēļ nosaukts par Baložu ezeru), kuru ietver purvainas pļavas (te un turpmāk tekstā pieminēto Cibēnu senvietu izvietojumu skatiet 2. att.). No ezera virzienā uz ziemeļrietumiem iztek strauts *Balsenbach* (mūsdienu kartēs – Balžņa; arī Balžiņa²). Strauts šķeļ seno ezera krastu starp diviem kalniem, no kuriem strauta labajā pusē esošo kalnu, kas apaudzis ozoliem, sauc par Ozolkalnu. Kalns, kas atrodas pretējā strauta pusē, ir 22 pēdas augsts un tiek saukts par Cepures kalnu (*Zeppur – Kalns*). Tas ir norobežots, ieapaļš un ar plakānu virsmu. Uz dienvidiem no Cepures kalna viņpus neliela bijušā ezera līča atrodas kāds 25 pēdas augsts, austrumu rietumu virzienā orientēts garens kalns, kura austrumu nogāze stāvi nokrīt pret ezeru, ziemeļu un dienvidu nogāzes arī ir stāvas, bet rietumu nogāze saplūst ar tūrumiem. Tautā šo kalnu dēvē par Elkus kalnu. Šajā kalnā ir mēģināts saskatīt pilskalnu, tomēr šeit tāda nav. Elkus kalnam, kuram nav ne vaļņu, ne grāvju un kuru tautā arī neuzskata un nesauc par pilskalnu, virsma ir tikai 10x45 pēdas liela, tāpēc tas ticamāk uzskatāms par seno zemgaļu upurkalnu.³ Atzīmēsim, ka J. Dēriņš par Cepures kalnu neizvirzīja nekādas hipotēzes. Tālāk rakstā minēts, ka Ozolkalna austrumu galā kādā sedlienā (5. att.) starp Ozolkalnu un tam dienvidaustrumos esošu pakalnu atradās kāds akmens riņķa ietverts uzkalniņš, kuru augstāk minētie pētnieki atraka (jādomā, ka uzkalnā minēto pētnieku uzraudzībā, kā tas tolaik ir noticis ne vienā vien arheoloģiskajā vietā, raka vietējie zemnieki) un 2 ½ pēdu dziļumā zem deguša māla un smilts kārtas atrada degušus kaulus, pelnus, ogles un vienu bronzas važiņu, divus šķēpu dzelzs uzgaļus un dzelzs ķeltu, jādomā, uznavas cirvi. J. Dēriņš vēl atzīmē-



2. att. Cibēnu apkārtnes senvietas: 1 – Mantas kalns; 2 – Cepures kalns; 3 – Elkus kalns; 4 – Ozolkalns; 5 – arheoloģiski pētītā senkapu uzkalniņa vieta; 6 – sešu vai astoņu senkapu uzkalniņu vieta.

Fig. 2. Cibēni archaeological site: 1 – Mantas (Fortune) hill; 2 – Cepures hill; 3 – Elkus hill; 4 – Ozolkalns hill; 5 – archaeologically excavated tumulus burial field; 6 – site of six or eight tumulus burials.

ja, ka uz pakalna, kas atrodas dienvidaustrumos no Ozolkalna un agrākos laikos ir bijis ezera kāpveidīgais krasts, 3 minūšu (gājiena ? – J. U.) attālumā no raktā uzkalniņa atrodas vēl seši kapu uzkalniņi. Līdz nesenam laikam šajā pēdējā vietā bijis mežs, bet tas nocirsts un vietu gatavojas pārvērst par tirumu. Akmeņi no uzkalniņiem tiek izlauzti.⁴

Kurzemes Literatūras un mākslas biedrības 576. sēdē, kas notika 1869. gada 5. martā (tātad nākamā gada pavasarī), barons Eduards fon Netelhorsts⁵ biedrībai dāvināja Ozolkalna izrakumos iegūtās arheoloģiskās senlietas.⁶ Tanī pat sēdē E. Nettelhorsts biedrībai dāvināja arī 12 citas senlietas, kuras jau 1867. gadā bija atrastas Mantas kalnā (*Mantas-Kalns*) 1 ½ līdz 2 pēdu dziļumā kopā ar sajauktiem nededzinātiem cilvēku kauliem. Senlietas un cilvēku kauli te tiekot arī izarti. Mantas kalns atrodas Cibēnu māju tuvumā Kapeņu ezera (*Kappen-See*, mūsdienu kartēs Cibēnu ezers) ziemeļu malā. Ezers ar grāvi ir savienots ar Balziena ezeru (*Balsen-See*).⁷ Vēlākos laikos Cibēnu Mantas kalna senlietas tika izstādītas X arheoloģiskajam kongresam veltītajā izstādē; atsauce uz atradumu vietu tika publicēta izstādes katalogā.⁸ Atradumi no Cibēnu Mantas kalna pēc sava datējuma atšķiras no atradumiem Ozolkalnā; Cibēnu Mantas kalna senlietas galvenokārt attiecināmas uz vidējo dzelzs laikmetu, bet Ozolkalna senlietas – uz agro dzelzs laikmetu.

Tajā pat 1869. gadā Cibēnu apkārtnes senvietas aprakstu sniedza mācītājs A. Bilenšteins (*Bielenstein*), lielāku vērību veltot Cepures kalnam. Viņa publicētais teksts ļauj secināt, ka A. Bilenšteins bija pazīstams ar J. Dēringa rakstu. Cibēnu apkārtnes ģeogrāfiskais raksturojums lielā mērā ir līdzīgs J. Dēringa dotajam. A. Bilenšteins rakstīja, ka netālu no tilta pār Balžņu, kurai viņš dod arī otru nosaukumu – Klingū upīte (*Klingū = uppe*), pa labi no ceļa atrodas kalns, kuru sauc par Ozolkalnu (A. Bilenšteins nemin par senkapu uzkalniņu šajā kalnā un iepriekšējā gada rakumiem uzkalniņā). Otrpus strautam tuvu tiltam un iepretim Ozolkalnam ir kāds cits kalns, kuru tautā pēc kalna formas sauc par Cepures kalnu (*Zeppureskalns*). Ar šo kalnu nav saistītas kādas tradīcijas, tomēr tas esot līdzīgs senlatviešu pilskalniem. Kalna virsma ir līdzena, 41 pēdu gara, 26 pēdas plata, virs strauta līmeņa tas izceļas par 25–33 pēdām. Kalna nogāzes ir stāvas, iespējams, mākslīgi pastāvinātas. Pirms gadiem astoņiem kalna plakumu sākuši art. Uz dienvidiem no Cepures kalna aiz nelielas ieplakas atrodas kāds iegarens uzkalns, kura rietumu nogāze saplūst ar Cibēnu māju laukiem, ziemeļu nogāze kalnam ir stāvāka. Virs upītes līmeņa šis kalns izceļas par 36 pēdām. Salīdzinot ar J. Dēringa aprakstu, spriežams, ka tas ir Elkus kalns, lai gan tiešajā kalna aprakstā to šādā vārdā A. Bilenšteins nenosauc. Tālāk A. Bilenšteins norādīja, ka Cepures kalns būtu uzskatāms par pilskalnu, lai gan vietējie ļaudis šo kalnu par pilskalnu nesauc. A. Bilenšteins savu uzskatu pamato ar to, ka pie pilskalniem nereti

atrodas kalni, kurus sauc par Elku kalniem, kā tas ir arī šajā gadījumā, Balziens un tuvējais Kapeņu ezers agrāk ir bijuši daudz lielāki un varējuši nodrošināt labus zivju lomus. Cibēnu māju laukos pie Cibēnu ezera ir kāds izcēlums, kurā uzar senus ieročus, šķēpu uzgaļus, bronzas riņķus un citas lietas, tāpēc šo vietu vietējie ļaudis saucot par Mantas kalnu. Vēl A. Bilenšteins norādīja, ka netālu no Elkus kalna, starp ceļu no Cibēniem uz Lojām un ezera pļavām pie senā ezera krasta tīrumā atrodas astoņi pagānu laika tumuli.⁹ Šķiet, ka ar šiem A. Bilenšteina minētajiem pagānu laika tumuliem saprotama J. Dēringa minētā vieta, kur atradušies seši senkapu uzkalniņi. Ar latīņu vārdu *tumuli*¹⁰ A. Bilenšteins un citi baltvācu pētnieki savos rakstos mēdza apzīmēt senkapu uzkalniņus. Vēlāk latviešu arheologu rakstības tradīcijā šis nosaukums neiegājās.

Cibēnu Cepures kalna un tā apkārtējo senvietu apraksta noslēgumā A. Bilenšteins izvirzīja hipotēzi, ka Cibēnu Cepures kalns būtu uzskatāms par Atskaņu hronikā 1279. gadā minētās un vācu krustnešu nopostītās Babotes pils vietu. Pie pils notika kauja, kurā krita 50 zemgaļi un kaujas laukā palika 200 vairogu.¹¹ Cibēnu Mantas kalns, kur atrod ieročus būtu šīs senās kaujas vieta.¹² Sekojot A. Bilenšteinam, M. Siliņš Babotes pili arī novietoja Cibēnos, tikai par tās atrašanās vietu norādīja Cibēnu Mantas kalnu, *“kur vēl tagad atron visādas veclaiku kara rīku atliekas.”*¹³ Arī K. Lēviss of Menārs savā Latvijas pilskalnu reģistrā Babotes pili lokalizēja pie Cibēniem, gan kļūdaini norādot, ka pilskalns *“Baboten – Wall”* atrodas strauta labajā pusē, kur patiesībā atradās Ozolkalns.¹⁴ Cibēnu Cepures kalnu apsekoja E. Brastiņš, kas kalnu pamatoti neatzina par īstu pilskalnu un tāpēc arī plašāk neapraktēja.¹⁵ Ē. Mugurēvičs deva īsu apskatu par visām hipotēzēm, kur būtu lokalizējama Babotes pils, to skaitā arī Cibēnos, tomēr pats kādai hipotēzei nepievienojās.¹⁶ A. Bilenšteina izvirzītā un M. Siliņa atbalstītā hipotēze par Cibēnu Cepures kalnu kā Babotes pils vietu kopumā būtu noraidāma. Galvenais noraidījuma iemesls ir tas, ka Cibēnu Cepures kalnam nav īstam pilskalnam raksturīgo pazīmju. Arī citas apkārtnes senvietas pēc atradumiem datējamas ar daudz agrāku laiku; uz 13. gs. attiecināmi atradumi Cibēnu apkārtne nav zināmi.

Plašāku Cibēnu Cepures kalna aprakstu 1949. gadā sniedza K. Rozītis, kurš par kalnu bija fiksējis arī Latvijas pilskalniem raksturīgas teikas, ka kalns esot no zviedru laikiem un ka kareivji to sanesuši ar cepurēm, un nostāstus, ka kalnā uzraktas senmantas un ka lielo akmeni ar pēdveida iedobumiem, kas atrodas kalna plakuma malā, saucot par Upurakmeni.¹⁷ 1982. gada apseko-

jumā tika konstatēts, ka Cibēnu mājas Cepures kalna pakājē ir drupās, bet Upurakmens atradās ne vairs kalna plakuma malā, bet gan nogāzē acimredzot mantas meklētāju no augšas nogāzts.¹⁸ Akmens, pamatojoties uz tā pēdas veida iedobumu, tika iekļauts Latvijas pēdakmeņu reģistrā¹⁹ un minēts arī citā publikācijā.²⁰ 1985. gadā Cibēnu Cepures kalns tika instrumentāli uzmērīts. II Pasaules kara laikā Slagūnes apkārtnē atradās aktīvas karadarbības rajonā, tāpēc apkārtnē lielā mērā tika izpostīta un pārveidota.

Cibēnu mājas mūsdienās vairs nepastāv. Tās atradušās līdzās Cepures kalnam, kas tagad apaudzis kokiem (1.,3. att.). Virs aizaugošā Balziena ezera līmeņa kalns izceļas par astoņiem metriem, virs tuvākās apkārtnes ziemeļos un rietumos – par sešiem metriem. Visās pusēs kalna nogāzes ir stāvas; vistāvākais kalns ir pret dienvidaustrumiem. Kalna nedaudz kumpā, bet tomēr izlīdzinātā virsma, kuru varētu saukt arī par plakumu, ir nedaudz iegarena ziemeļrietumu dienvidaustrumu virzienā. Plakuma malās ir vairākas II Pasaules kara laika tranšejas un citi rakumi. Kalna pakājē ir vairākas no lauka novākto akmeņu kaudzes. Ziemeļrietumu nogāzē par vairākiem metriem ierakta lielāka bedre, šķiet, aizsākums grants ņemšanai. Līdzās



3. att. Cibēnu Elkus kalns (pa kreisi), Cepures kalns (pa labi) un aizaugušais Balziena ezers (priekšplānā).

Fig. 3. Cibēni Elkus hill on the left, Cepures hill on the right and the overgrown Lake Balziens in the front.

bedrei ir kādas celtnes pamatu vieta. No citiem aprakstiem zināms, ka te bijusi Cibēnu mājām piederīgā kalve. Cepures kalna zemes sastāvs – grants. Kultūrlānis kalnā nav konstatēts, lai gan zeme kalna plakumā ir patumša. Kopumā Cibēnu Cepures kalns nav uzskatāms par pilskalnu.

Pēc J. Dēringa un A. Bilenšteina plašajiem aprakstiem atsauces uz Cibēnu apkārtnes senvietām laiku pa laikam parādījās dažādās publikācijās.²¹ 1930. gadā Kārlis Dambis no Īles Vālodzēm nodeva Pieminekļu valdei pirms apmēram 40 gadiem Ozolkalnā atrasto masīvu bronzas kaklariņķi ar taurveida galiem, kas tika atspoguļots H. Mooras publikācijā.²² Cibēnu Elkus kalns (6. att.) tika iekļauts E. Kurces Latvijas seno kulta vietu reģistrā.²³ Vietvārdu vākumā no Annenieku pagasta bez tuvākas lokalizācijas parādījās nosaukumi "*elkus purvs*" un "*elkus kalns*".²⁴ Tā kā cita kalna vai purva ar šādu nosaukumu Anneniekos nav, varētu pieļaut, bet ne pierādīt, ka ar nosaukumu "*elkus purvs*" apzīmēts kāds purvs tiešā Elkus kalna tuvumā. Atzīmēsim, ka līdzīga situācija ir saistībā ar netālo Zebrenes Elku kalnu. Arī Zebrenē vietvārdu vākums uzrāda "*elku purvu*", kas nav lokalizēts, bet līdzās Zebrenes Elku kalnam ir purvs.²⁵



4. att. Cibēnu Mantas kalniņš.
Fig. 4. Cibēni Mantas hill.



5. att. Sedliene starp Ozolkalnu un kāpveida ezera krastu – arheoloģiski pētītā senkapu uzkalniņa vieta.

Fig. 5. Anticline between Ozolkalns hill and the dune-like coast of the lake – archaeologically excavated tumulus burial field.

1936. un 1937. gadā vairākas Cibēnu senkapos (*Kapeņu kalnā*) uzietās senlietas (aproci, uznavas cirvi, kapli, divus šķēpa uzgaļus) rakstnieks Kārlis Ieviņš, kam daudz nopelnu apkārtnes popularizēšanā un literarizēšanā,²⁷ nodeva Pieminekļu valdei. 1940. gadā vairākas senlietas no Cibēnu senkapjiem Pieminekļu valdei atsūtīja P. Students. 1940. gada 14. un 15. jūlijā Cibēnu senkapos P. Stepiņa vadībā tika veikti pārbaudes izrakumi, atsedzot piecus apbedījumus, kas datējami ar agro un vidējo dzelzs laikmetu.²⁸ Līna Janičenoks (dzimusi 1905. gadā) 1983. gadā arheologam J. Siatkovskim stāstīja, ka Mantas kalnā Cibēnu saimnieks kādreiz izracis lielu lādi, ko naktī vedis mājās.²⁹ Zināmā mērā tautas nostāstus par Mantas kalnā apslēpto mantu

Cibēnu Mantas vai Kapeņu kalna (4. att.) dažādi apraksti parādījās 1920. un 1930.-to gadu ziņojumos Pieminekļu valdei (Ž. Eniņš, 1925.; E. Šturms, 1928.; A. Gusārs, 1930.; P. Stepiņš, 1938., 1940.) Tika norādīts, ka kalnā atrastas dažādas senlietas un cilvēku kauli, kas visumā neradīja šaubas, ka te atrodas senkapi. Īles pagasta valde savā 1925. gada rakstā zināja teikt, ka senlietas šeit atrastas jau pirms kara; atradumi nodoti Īles mācītājam Zakranovskim.²⁶ Cibēnu senkapos atrastie savrupatradumi ļāva senkapus iekļaut dažādos apkopojumos, datējot tos ar agro un vidējo dzelzs laikmetu. Tautā bija dzīvi nostāsti par Cibēnu Mantas kalnā noglabātajiem dārgumiem.

apliecināja 1940. gada arheoloģiskajos izrakumos vienkopus atrastās vairākas slikti saglabājušās senlietas, kuras P. Stepiņš uzskatīja par depoziņu. V. Urtāna monogrāfijā par Latvijas senākajiem depoziņiem tāds Cibēnu depoziņš nav reģistrēts, lai gan Cibēnu senkapos atrastās senlietas vairākas reizes ir pieminētas.³⁰ Savukārt Ozolkalna senkapi un Elkus kalns, cik var spriest pēc arhīvu materiāliem, kopš J. Dēringa un A. Bilenšteina aprakstiem, nav vairs pētnieku apmeklēti un aprakstīti.

Mūsdienās Cibēnu senkapus – Mantas vai Kapeņu kalnu – iezīmē ieapaļš, caurmērā ap 35 m liels izcēlums Cibēnu (Kapeņu) ezera krastā. Izcēlums, domājams, jau agrākos laikos stipri noarts; virs tuvākās apkārtnes tas izceļas par sešiem metriem. Senkapos iegūtās senlietas glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas nodaļā.

Ozolkalnu un Cibēnu senkapus jeb Mantas kalnu kā divas atsevišķas arheoloģiskās vietas ar dažādu izveidojumu (pirmie – uzkalniņkapi, otrie – līdzenie kapi) un atšķirīgu datējumu nodalītas gan baltvācu, gan starpkara laika,³¹ gan pēckara laika publikācijās.³²

Jauni atklājumi Cibēnu apkārtņē turpinājās 1985. gadā, kad nejauši tika konstatēti trīs senkapu uzkalniņus atgādinājoši izcēlumi pie Slagūnes kapsētas apmēram kilometra attālumā no Cibēnu Cepures kalna. Uzkalnu caurmērs ap 15 m, augstums ap metru; tie sarakti bedrēm, kuru malās konstatējami akmeņi.³³ No vietējiem iedzīvotājiem par šīs vietas nozīmi neizdevās iegūt nekādas liecības, tomēr vizuāli paaugstinājumi atgādina raksturīgos agrā dzelzs laikmeta uzkalniņus ar akmens riņķi, kādi Cibēnu apkārtņē, neskaitot Ozolkalnu un tā tiešo tuvumu, bijuši arī pie Slagūnes Daudzumiem,³⁴ Īles mežā³⁵ un, iespējams, pie Zebrenes Pelēm. Pēdējā vietā senkapu uzkalniņš bijis 20x30 m liels un pāris metrus augsts,³⁶ mūsdienās tas nav lokalizēts.³⁷ Iespējams, ka Zebrenes Peles saistāmas ar Spārnenes zemes rakstos minētā *Pelsua* ciema vietu.³⁸

Cibēnu Cepures kalnam analogijas atrodamas arī citviet Kurzemē. Piemēram, izmēros, izveidojumā un teiku vainagā Cibēnu Cepures kalns lielā mērā ir līdzīgs Ķempju Piltiņkalnam jeb Zviedru Cepurei Abavas upes ielejas kreisajā pusē pie Sabiles. Tas ir 5–6 m augsts (kraujākā ziemeļu nogāze pat desmit metrus augsta), strikti norobežots kalns ar plakanisku virsmu (12x25 m) un stāvām, iespējams, mākslīgi nostāvinātām nogāzēm. Kultūrlānis Ķempju Piltiņkalnā nav konstatēts.³⁹ Pēc teikām kalnā apglabāti zviedru karavīri; Piltiņkalns sanests ar karavīru cepurēm. Uz kalna auga



6. att. Cibēnu Elkus kalns.

Fig. 6. Cibeni Elkus hill.

teikām apvīts ozols un liepa. Par Ķempju Piltiņkalna nozīmi izteikti uzskati, ka tas ir sena kulta vieta⁴⁰ vai neliels pilskalns,⁴¹ tomēr ne vienai, ne otrai versijai nav pārliecinošāku pierādījumu. Literatūrā vairāk uzmanības pievērsts Piltiņkalnā vēl nesen augušajiem ar teikām saistītajiem ozolam un liepai.⁴²

Tā kā vairākas pietiekoši pazīstamas arheoloģiskās vietas – Ozolkalns ar uzkalniņkapu, seši vai astoņi noartie senkapu uzkalniņi trīs minūšu attālumā no Ozolkalna, Cepures kalns pie Cibēniem, Elkus kalns uz dienvidiem no Cepures kalna un Mantas kalns pie Cibēnu (Kapeņu) ezera – atradās nelielā attālumā viena no otras (2. att.), tad sekojot rakstiem un nepārbaudot senvietas *in situ*, radās dažādas kļūdas, pārpratumi un pārklājumi šo vietu vēlākos aprakstos un publikācijās, kas aizsākumu rada jau 19. gs. beigās, kad M. Siliņš Babotes pili lokalizēja ne norobežotajā Cibēnu Cepures kalnā, kur pils iespējāmība bija lielāka, bet gan Cibēnu senkapu vietā – Mantas kalnā.⁴³ Sastādot Ozolkalna senkapu pasi, kas balstīta uz J. Siatkovska⁴⁴ un J. Urtāna⁴⁵ apsekojuma ziņojumiem, S. Zirne nepamatoti vienādoja Ozolkalna senkapus, kas atrodas Balžiņas upites labajā krastā, ar Cibēnu Cepures kalnu, kas atro-

das pretējā upītes krastā un nav uzlūkojami par senu apbedījumu vietu.⁴⁶ Sajukums nav izbeidzies arī aktuālajā valsts aizsargājamo pieminekļu sarakstā, kur Ozolkalna senkapi vienādoti ar Cepures kalnu.⁴⁷

Kopumā var teikt, ka Slagūnes Cibēnu apkārtnē ir bijis nozīmīgs senatnes centrs, kuru iezīmē vairākas noteikti ar agro un vidējo dzelzs laikmetu datējamās apbedījumu vietas, tālāk skaidrojamais Cibēnu Cepures kalns un tam līdzās esošais ar sakralitāti saistāmais Elkus kalns. Atzīmējams, ka ne sevišķi lielā attālumā no Cibēniem atrodas arī ievērojamais Zemgales sakrālais centrs Zebrenes Elku kalns,⁴⁸ kura tuvumā atrodas divas vietas, kas saistītas ar pilskalnu tradīciju – Smiltnieku⁴⁹ un Ezerlūķu pilskalni. Pašā Cibēnu apkārtnē senās apmetnes vieta, ja par tādu neuzskata Cepures kalnu, pagaidām nav konstatēta, tomēr nevarētu rasties šaubas, ka tādai te ir jābūt. Iespējams arī, ka par kādu šīs apkārtnes attīstības gaitas un pārmaiņu modeli liecina divi atšķirīga veida un atšķirīga datējuma senkapi.

Cepures kalnu, iepriekš neapsekoto un nelokalizēto Elkus kalnu un Ozolkalnu ar uzkalniņu senkapiem saista to novietojums nelielā attālumā vienam no otra. Acimredzot šeit varētu proponēt kāda zemgaļu centra pastāvēšanu, kas būtu datējams ar agro un vidējo dzelzs laikmetu un kuram varētu būt arī sakrāla nozīme. Par pēdējo liecina Elkus kalna un purva nosaukums⁵⁰ un, iespējams, Cepures kalns, kura nozīme pagaidām nav skaidra.

Atgriežoties pie aerālās izlūkošanas rezultātu interpretācijas, notika konsultācijas ar britu aerālo attēlu interpretācijas speciālistu Rodžu Palmeru. Viņa secinājums bija tāds, ka attēlos redzamās tumšākas zāles iekrāsotas zīmes ir dabiskas, tās veidojušas sēnes. Lielbritānijā šādas zīmes tiek dēvētas par "*fairy marks*". Aerālās arheoloģijas attīstības sākumos aerālās arheoloģijas pamatlicējs O.G.S. Kravfords līdzīgas koncentriskas zāles zīmes 1930.gadā bija fiksējis arī līdzās pazīstamajai Stounhendžas senvietai.⁵¹ Cibēnu zāles apliem līdzīgas zīmes aerālās izlūkošanas darbos fiksētas arī citur Eiropā, piemēram, 1997. gadā tādas zīmes konstatētas Kieļcevo, Polijā.⁵² Arī Latvijā 2006. gada pavasarī šādas zīmes, kas tautā sauktas par "raganu apliem", ir konstatētas Madonas, Ogres, Liepājas un Cēsu rajonos un izsaukušas zināmu ufologu interesi, tomēr arī ufologi šīs zīmes atzinuši par tādām, kas veidojušās dabiskā ceļā.⁵³ Konsultējoties ar mikologu Dr. Edgaru Vimbu, tika saņemts viņa slēdziens, ka Cibēnu tumšākās zāles aplis, ticamāk, ir veidojusi pļavas vītene.⁵⁴

Aerālās arheoloģijas attīstības līmenis Latvijā⁵⁵ pagaidām liek vēl tikai meklēt Latvijai raksturīgās no gaisa ieraugāmās arheoloģiskās reālijas un to izpauzumus zāles, labības, augsnes un citās zīmēs. Izrādījās, ka Cibēnu zīmes ir dabiskas, tomēr šo zīmju interpretācijas mēģinājums lika meklēt un atrast citas arheoloģiskās liecības un aktualizēt Cibēnu apkārtnes senvietas mūsdienu kultūrvidē.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Lidmašīna "Cessna – 182H", pilots Ojārs Ganiņš, fiksācijas laiks ap 17.45, foto J. Urtāns.
- ² Avotiņa R., Goba Z. *Latvijas PSR ūdensteču nosaukumi. Īsa izziņa.* – 1.burtnīca (A – I). Rīga: P. Stučkas Latvijas Valsts universitāte, 1986. 24.lpp.
- ³ Döring J. Der Götzenberg und die Heidengräber bei Schlagunen. *Sitzungs – Berichte der kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst aus den Jahren 1864 bis 1871. Neuer Abdruck.* Mitau, 1884. S.320.
- ⁴ Turpat. S.320.–321.
- ⁵ Iepriekšējā senvietu aprakstā figurēja barons Augusts fon Netelhorsts; šeit – Eduards fon Netelhorsts.
- ⁶ Die 576.Sitzung am 5.Märtz 1869. *Sitzungs – Berichte der kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst aus den Jahren 1864 bis 1871. Neuer Abdruck.* Mitau, 1884. S.338.
- ⁷ Turpat. S.338.–339.
- ⁸ *Katalog der Ausstellung zum X. archäologischen Kongress in Riga 1896.* Rīga, 1896. S.51. (Nr.440.)
- ⁹ Bielenstein A. Die altlettische Burgberge Kurlands. *Magazin der Lettische-literärische Gesellschaft.* – Bd.14. – St.2. Mitau, 1869. S.44.–45.
- ¹⁰ Tumulus – kapa uzkalns: *Latīņu – latviešu vārdnīca.* Sast. K. Veitmane, L. Čerfase, H. Novackis un A. Apinis. Rīga: Latvijas valsts izdevniecība, 1955. 960.lpp.
- ¹¹ *Atskaņu hronika.* Rīga: Zinātne, 1998. 238.–239.lpp.
- ¹² Bielenstein A. Die altlettische Burgberge Kurlands. S.45.–46. Atzīmēsim, ka pārdesmit gadus vēlāk A. Bielenšteins Baboti vairs tik nepārprotami Cibēnu Cepures kalnā nelokalizēja, norādot, ka Babotes pils atradusies ceļā no Dobeles uz Kuldīgu un ka Slagūnes mežos esot ezers, kuru sauc *Babīte*: Bielenstein A. *Die Grenzen des lettischen Volkstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert.* St. Petersburg, 1892. S.155.
- ¹³ (Ditleba Alnpeķes) *Rīmju kronika.* Latviski M. Siliņa. Ar piezīmējumiem, vēsturīgu pārskata karti un fotografiskiem izskatiem uz pilskalniem. Rīga, 1893. 168.–169.lpp.
- ¹⁴ Lövis of Menar K.v. *Burgenlexicon für Alt-Livland.* Rīga: Aktiengesellschaft Walter & Rapa, 1922. S.31.
- ¹⁵ Brastiņš E. *Latvijas pilskalni. Zemgale un Augšzeme.* Rīga: Pieminekļu valde, 1926. 41.lpp.

- ¹⁶ Mugurēvičs Ē., Kļaviņš K. Komentāri. *Atskaņu hronika*. Rīga: Zinātne, 1998. 350.lpp.
- ¹⁷ K. Roziša 1949.g. 2.jūlija ziņojums. Glabājas Latvijas Nacionālā vēstures muzeja Arheoloģijas nodaļas arhīvā (turpmāk – LNVMA).
- ¹⁸ J. Urtāna 1982.g. 30.novembra ziņojums. Glabājas Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centrā (turpmāk – VKPAI PDC).
- ¹⁹ Уртанс Ю. Камни – “следовики” на территории Латвии. *Известия АН Латвийской ССР*. 1988. – № 7. С.95, рис.1.
- ²⁰ Urtāns J. *Pēdakmeņi, robežakmeņi, muldakmeņi*. Rīga: Avots, 1990. 32.–33.lpp.
- ²¹ Grewing K. Über heidnische Gräber Russisch – Litauens und einiger benachbarten Gegenden, insbesondere Lettlands und Weissrusslands. *Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft uz Dorpat*. – Bd.VI. – H.1.–2. Dorpat, 1871. S.122.; Grewing K. Die Steinschiffe von Musching und die Wella–Laiwa oder Teufelsböte Kurlands überhaupt. Eine archäologisch – geologische Studie. *Verhandlungen der gelehrten estnischen Gesellschaft uz Dorpat*. – Bd.IX. Dorpat, 1878. S.38, 43.; Aspelin J. R. Antiquités du Nord Finno – ougrien. – T.V. Helsingfors – St. Pétersbourg – Paris, 1884. S.344.
- ²² Moora H. *Die Eisenzeit in Lettland bis etwa 500 n. Chr.* – 2.Teil. Analyse. Tartu, 1938. S.706.–707. (Nr.48.)
- ²³ Kurtz E. Verzeichnis alter Kultstätten in Lettland. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. – Bd.22. – H.2. Riga, 1924. S.84 (Nr.441.).
- ²⁴ Endzelīns J. *Latvijas PSR vietvārdi*. – I sēj., 1.daļa. Rīga, 1956. 269.lpp.
- ²⁵ Turpat.
- ²⁶ Īles pagasta valdes 1925.g. 20.februāra raksts. Glabājas LNVMA.
- ²⁷ Skat.: Ieviņš K. Teiksmotais Zebras ezers. *Jaunākās Ziņas*. – 1932.g. 11.jūlijā.; Ieviņš K. *Pie teiksmotā ezera*. Romāns. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1938.
- ²⁸ Stepiņš P. Arheoloģiskie izrakumi Īles Cibēnos. Pārskats. Glabājas LNVMA. Inv. Nr. AA 279.
- ²⁹ J. Siatkovska 1984.g. 3.janvāra ziņojums. Glabājas VKPAI PDC. Siatkovskis J. Arheoloģisko pieminekļu apsekošana Dobeles rajonā. *Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu un etnogrāfu 1982. un 1983.gada pētījumu rezultātiem. Arheoloģija*. Rīga: Zinātne, 1984. 80.lpp.
- ³⁰ Urtāns V. *Senākie depoziiti Latvijā (līdz 1200.gadam)*. Rīga: Zinātne, 1977. 47., 54., 58.lpp.
- ³¹ Moora H. *Die Eisenzeit in Lettland bis etwa 500 n. Chr.* S.135.–136. (Nr.168., Nr.169.); Riekstiņš H. Latvijas arhaioloģijas kartes. *Latviešu aizvēstures materiāli*. Red. F. Balodis un K. Straubergs. – I sēj. Rīga, 1930. – 7., 10.lpp. (Latviešu filologu biedrības Vēstures, Aizvēstures un Mākslas Vēst. Sekcija). H. Riekstiņš norāda, ka Cibēnu senkapu uzkalniņu “plāns, apraksts, attēls P. V. archīvā”, tomēr LNVMA attiecīgajās pagastu mapēs nekādu šo uzkalniņu kapu aprakstu, attēlu vai plānu neizdevās atrast. Iespējams, ka pieminekļa lieta tiešām bijusi, tomēr jaunākos laikos tā zudusi.
- ³² *Latvijas PSR arheoloģija*. Rīga: Zinātne, 1974. 336.lpp. (Cibēnu senkapi), 326.lpp. (Ozolkalns); *Latvijas senākā vēsture 9.g.t.pr. Kr. – 1200 g.* Rīga: Latvijas Vēstures

institūta apgāds, 2001. 382.lpp. (Cibēnu senkapi), 400.lpp. (Ozolkalns). Norādisim, ka monogrāfijas arheoloģisko vietu reģistrā Ozolkalna senkapi mazpamatoti apzīmēti arī par kulta vietu.

³³ J. Urtāna 1985.g. 3.septembra ziņojums. Glabājas VKPAI PDC.

³⁴ Bielenstein A. *Die altlettische Burgberge Kurlands*. S.43.

³⁵ Stepiņš P. Senkapi Īles mežā. *Arheoloģija un etnogrāfija*. – XI laidiens. Rīga, 1974. 111.–120.lpp.

³⁶ A. Gusara 1930.g. 6.jūlija ziņojums. Glabājas LNVMA.

³⁷ J. Siatkovska 1985.g. 13.februāra ziņojums; J. Urtāna 1999.g. 21.jūlija ziņojums. Abi ziņojumi glabājas VKPAI PDC.

³⁸ Atgāzis M., Muižnieks V. Dzelzs laikmeta senvietu apzināšana Rietumzemgalē. *Arheologu pētījumi Latvijā 2000. un 2001.gadā*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2002. 78.lpp.

³⁹ Ritums R. Abavas ielejas senāko apdzīvoto vietu apzināšana. *Arheologu pētījumu Latvijā 2002. un 2003.gadā*. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds, 2004. 38.lpp.

⁴⁰ A. Gusara 1946.g. 6.jūnija ziņojums; Ē. Mugurēviča 1963.g. 28.maija ziņojums. Abi ziņojumi glabājas LNVMA.

⁴¹ P. Stepiņa 1941.g. 25.oktobra ziņojums. Glabājas LNVMA.

⁴² Rusmanis S., Viks I. *Kurzeme*. Rīga, 1993. 153.lpp.; Vuškāns J. *Piemīņas koki Latvijā un pasaulē*. Rēzekne: Latgales kultūras centra izdevniecība, 2004. 100.lpp. u.c.

⁴³ (Ditleba Alnpeķes) *Rimju kronika*. 168.–169.lpp.

⁴⁴ J. Siatkovska 1984.g. 3.janvāra ziņojums. Glabājas VKPAI PDC.

⁴⁵ J. Urtāna 1982.g. 30.novembra ziņojums. Glabājas VKPAI PDC.

⁴⁶ Pieminekļa pase. Sastādīja S. Zirne. 1985.g. 25.marts. Glabājas VKPAI PDC.

⁴⁷ "Ozolkalna senkapi ar upurakmeni [...] pie bij. Cibēniem un Ružām". Valsts aizsargājamo kultūras pieminekļu saraksts. *Latvijas Vēstnesis*. – 1998.g. – Nr.369/372 (1430/1433).

⁴⁸ Urtāns J. Pētījumi Zebrenes Elku kalnā. *Arheologu pētījumi Latvijā 1998. un 1999.gadā*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 2000. 108.–114.lpp.

⁴⁹ Urtāns J. Smiltnieku pilskalns. *Labietis*. – 2006.g. 111.burtnīca. 4240.–4246.lpp.

⁵⁰ Plašāk par Latvijas un Lietuvas elka vietām skat.: Vaitkevičius V. Alkas: lietuviškas paminkļu kontekstas. *Lietuvos archeologija*. – 1998. – T.15. p.333–350.; Vaitkevičius V. *Alkai: baltų šventviečių studija*. Vilnius: Diemedis, 2003.; Vaitkevičius V. *Studies into the Balts' Sacred Places*. / BAR International Series 1228. – 2004. p.9–10, Map I. Par Zemgales elka pļavām skat.: Urtāns J. Elka pļavas pie Lielupes. *Man jau un tev tikai [piecdesmit]*. *Latvijas Kultūras akadēmijas mācību spēku jubilejas kopkrājums*. Rīga, 2002. 75.–83.lpp.

⁵¹ Cohen I. L. *The Secret of Stonehenge*. Greenvale–NY: New Research Publications Inc., 1977. Paldies R. Palmeram par norādi uz šo publikāciju.

⁵² Maciejewski K. Wrótenie z fusów? Dylematy fotografujĄcego obiektu archeologiczne. *Biskupin... i co dalej? ZdzÍcia lotnicze w polskiej archeologii*. Red. J. Nowakowski, A. Prinke, W. RĄczkowski. Poznań: Ad rem, 2005. – Tab. I:B. storp 157. un 158.lpp.

⁵³ Март Д. Инопланетяне тоже "поздравили" UFOlats! *Вести Сегодня*. – 19 мая 2006 г.

⁵⁴ Dr. E. Vimbas 2006.gada 20.marta elektroniskā vēstule autoram.

⁵⁵ Skat. plašāk: Urtāns J. *Aerālā arheoloģija Latvijā un Augšzemes pilskalnu aerālā apsekošana. Arheoloģiskie pieminekļi, arheoloģiskās vietas*. Redaktori: A. Šnē un J. Urtāns. Rīga, 2000. 30.–31.lpp.; Urtāns J. *Aerālā arheoloģija*. Rīga: Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcija, 2001. 31.–32.lpp.; J. Urtāns. *Fotografia lotnicza w archeologii na Łotwie. Biskupin... i co dalej? Zdjęcia lotnicze w polskiej archeologii*. Red. J. Nowakowski, A. Prinke, W. Rączkowski. Poznań: Ad rem, 2005. p. 495–498.

Juris Urtāns

The Ancient Sites of Slagūnes Cibēni. In Search of the Forgotten

Summary

On 3 May 2001, aerial reconnaissance was undertaken of the site of the Slagūnes Cibēnu Cepures Hill (Annenieki Parish of the Dobele District). Several concentric grass marks were observed in a field next to Cepures Hill, corresponding in size to Early Iron Age barrows. In an attempt to identify the marks, archival research was undertaken, literary information was collected and the archaeological sites at Cibēni (Cepures Hill, Ozolkalns, Elkus Hill, the cemeteries at Mantas Hill, Ozolkalns and Lake Balziens) were visited.

The earliest known account of the ancient sites around Cibēni was recorded by J. Döring in 1868. At that time, a barrow was also excavated. Artefacts excavated in 1867 at Mantas Hill also ended up in repositories of artefacts. In 1869, the ancient sites were described by A. Bielenstein, focussing on Cepures Hill. He suggested that Cepures Hill was the site of the castle of Babote, mentioned in 1279. Most subsequent researchers did not support this hypothesis. Both researchers also left comprehensive descriptions of Elkus Hill. Later, in the 19th and 20th centuries, the ancient sites of Cibēni were frequently mentioned in a variety of publications. Today it is possible to identify all of the ancient sites at Cibēni listed since the middle of the 19th century. The concentration of sites in this area is the reason why they have been confused in several publications (confusion between Cepures Hill and Mantas Hill, the cemeteries of Ozolkalns and Cepures Hill).

The area around Slagūnes Cibēni was evidently an important centre in the ancient past, marked by several burial sites dating from the Early and Middle

Iron Age, as were the sites of Cibēnu Cepures Hill, which requires further study, and the adjacent hill, Elkus (Idol) Hill, the name of which may indicate a sacred role.

The grass marks seen in the aerial photographs turned out to be of natural origin – they had come about as a result of fungal growth. At the present level of development of aerial archaeology in Latvia, we still have to determine the kinds of archaeological realities that are visible from the sky and identify the kinds of grass, crop and soil marks and other features that indicate their presence. The attempt to interpret the marks observed at Cibēni has focussed attention on the ancient sites of the Cibēni area as part of the present-day cultural landscape.

ELVYRA USAČIOVAITE

THE SYMBOL OF THE TREE OF LIFE RESULTING FROM THE INTERFACE OF EASTERN AND WESTERN CULTURES

This article aims to explore the development of an idea at the crossroads of Eastern and Western cultures. The goal is to reveal the genesis of the symbol of the Tree of Life through discussion of modifications of form and meaning from ancient times, i.e. the civilisations of the Old World, following its manifestations in Christianity of Western Europe, to Lithuanian rural culture of the 19th – first half of the 20th centuries.

Since long ago, various nations around the world have worshipped trees. Due to a tree's strength, longevity, and height; because a tree grows as though it were aiming to reach the sky (by day its top is seen as being close to the sun, whereas by night – close to the moon, surrounded by stars); because its roots delve deep into the earth, trees were viewed as a link between the sky and the earth: unifying different worlds and cosmic spheres. Also due to its periodic renewal, when it revives after being leafless for a period of time (comes into leaf, blooms, ripens fruits), it was regarded as a symbol of regeneration.

The term "Tree of Life" has its roots in the Ancient East. It was recorded many thousands years before Christ in the Ancient World, namely in literature of Sumerians, Babylon, Egypt, Syria and Palestine. In this context its meaning was mythic and religious, that is why it is also referred to as the Holy Tree.

According to the Babylonian myth of Gilgamesh, the Tree of Life grows in the sky near the Eastern gate. It was called the Tree of Life because it grants eternal life to the gods. One can become immortal just by eating the fruits of this tree. However, this privilege is only for the gods, ordinary people do not have access to this tree¹.

References to the Tree of Life have survived not only in literature. The civilisations of Ancient Mesopotamia and elsewhere left images of the tree which are of a typical, well-known form, whereby a stylised Tree of Life occupies a central place between two or more figures facing it. These symmetrical figures represent gods, rulers or winged demons resembling griffins². The exclusive placing of the tree, i.e. in the centre, manifests its sacral character, indicating its role as a cult object. The symmetrical creatures meet each other near the Tree of Life; they look after and adore the tree. When one of these creatures is a deity and the other is a human, then the former grants vital powers to the latter, which can be seen manifested in the symbol of eternity which the man holds in his hand – a handled cross that is well-known in Egyptian culture by the name “ank”³. In some versions, creatures make sacrifices to the tree, with acts of pouring – libations⁴.

The most archaic illustrations of this kind survived in seals wherein the composition of the Tree of Life was carved in the hard stone, often in a gemstone which was usually of a cylindrical shape⁵. It was stamped onto documents with a rotating movement. At that time in Mesopotamia people wrote on clay tablets; and images were imprinted well. More examples of carving or engraving this symbol have been discovered than cylindrical seals. In fact, cylindrical stone seals used to be carried by hanging them around the neck or affixing them to the hand as an ornament, signifying high social status.

Representations of the Tree of Life were widespread in many eastern nations. It could even be observed in the Persian and Arabic world, where it was used to ornament textiles. The motif had a magic apotropaic meaning⁶. Researchers maintain that such ornaments emerged in the time of the Crusades. They were introduced by crusaders who had travelled to Jerusalem in order to redeem Christ's grave. They brought with them fabrics decorated with foliate designs in which they wrapped various relics stolen from indigenous temples⁷. Another way this symbol was introduced was through trade between eastern and western countries, and the third way was by Christianity spreading in Europe in the first years after the birth of Christ.

Due to the origin of Christianity being found in Ancient Palestine, it is worth exploring the symbolism of the Tree of Life in Jewish culture. The most prominent symbol of this kind is the menorah (in Hebrew – a seven branched candelabrum). This is a sacral object known from ancient times, which purportedly even accompanied Jews travelling through the Desert of Sinai from

Egypt to the Promised Land. At those times a menorah used to be put in a tent during prayers⁸. Later on the concept became inseparable from that of the Jerusalem temple, which, having been destroyed by the Romans, was symbolized by a menorah. During the times of Babylonian slavery the menorah was a symbol of hope. However, all of these are just secondary meanings of the menorah.

In its primary sense, the foot or base of a menorah symbolises the Tree of Life; the stem – the axis of the world. On the other hand, according to historian Joseph Flavius, branches of the menorah ending in candles symbolize the Sun, the Moon and planets, i.e. seven archangels in front of the throne of the God: Michael (the Sun), Gabriel (the Moon), Raphael (Mercury), Uriel (Venus), Raguel (Mars), Sariel (Jupiter) and Remiel (Saturn); they also symbolize seven days of a week, the seven worldly powers etc. In a temple, the wax candles of the menorah honoured Yahweh, while their light represented the closeness of god in the darkness of chaos⁹.

Other forms of the Tree of Life are also prominent in Jewish culture. This is demonstrated in the Old Testament. In the Book of Proverbs the notion of the Tree of Life is used figuratively. It metaphorically refers to wisdom. For example, one is said to be fortunate when he finds wisdom, as it is the Tree of Life (Book of Proverbs 3:18) Or: the right behaviour leads to the Tree of Life as opposed to violence, which leads one towards death (Book of Proverbs 11:30). Also, the Tree of Life names a reasonable speech (Book of Proverbs 15:4).

In addition, according to the Bible, the history of mankind stems from the Tree of Life. It should also be noted that nowadays the Bible is attributable not only to Jewish culture, but through Christianity it has become the heritage of the whole of Europe (and the world as well).

As is described in the legendary episode of the Bible, that having created the world, God planted various trees in the East and laid out the Garden of Eden, into which he placed a man, who used the garden to get food and who was charged to take care of the garden. The emphasis of the story is put on two trees growing in the garden, one of which is called the Tree of Life. (Older Lithuanian publications of the Bible refer to it differently: *gyvasties medis*, *medis givatos*, *medis gyvenimo*¹⁰.) Another tree in paradise was that of the Knowledge of Good and Evil. God prohibited man from picking and eating fruits from the latter tree because otherwise they would die. However, the

first people did not obey and were therefore expelled from Paradise, losing their immortality.

In European art this story was often depicted by the figures of Adam and Eve standing on each side of the tree, in which the serpent was entwined. Such a composition can be found in Lithuanian folk art. Usually all of them refer to erotic temptation, but the meaning of the biblical Tree of Knowledge is much wider. Famous Russian clergyman Aleksander Men, an expert on eastern cultures and the Bible, interprets this episode of the Old Testament related to metaphorical sayings that are characteristic of the Bible. He maintains that although there are sensual interpretations of the word "jada", the Hebrew word for knowledge, such as *to feel, to experience, to communicate, to overtake* (that gave the aforementioned meaning of temptation¹¹), he draws attention to the name of the Tree of Knowledge, noting that it is the Tree of Knowledge of Good and Evil; whereas the Jewish phraseological unit 'good and evil' means 'everything'. Thus the first human's wilful eating fruit from the Tree of Knowledge should be interpreted symbolically as the world being overtaken by the people who ignore the word of the God, which inevitably brings ill effects.

In this biblical story, another symbol is presented alongside with the Tree of Knowledge: the symbol of the Tree of Life. Having expelled the first people from Paradise, God put his angel with a flaming sword east of the Garden of Eden, to prevent people from coming close to the tree, picking its fruits and thereby becoming immortal: from communicating with the God. Thus in this case, the Tree of Life represents eternal life. The meaning of the Tree of Life is very close to the aforementioned Mesopotamian images of this tree. According to researchers, the previously discussed symbols of the Holy Writ are based on Babylonian legends; additionally, biblical Paradise is located in Mesopotamia which is represented by four rivers mentioned in the Old Testament that flow out of the Garden of Eden: two of them are called the Tigris and the Euphrates (Gen. 2:14). However, as opposed to Mesopotamian myths, according to which only gods could make use of the Tree of Life, the Bible states that the first people were also permitted to eat its fruit until they were prohibited from doing this due to sin.

The image of the Tree of Life emerges once again in the event of the redemption of the world, through the Revelations described at the close of the Bible. Thus it could be claimed that the symbol of the Tree of Life sym-

metrically frames the biblical story about mankind, as it is mentioned both in the beginning and at the end of the Bible, i.e. during the Eschatological Revelation of St. John where reference is made to the changed world. A tree is in the centre of the world, representing eternity. It grows in the arms of the river of Life and produces 12 yields: each month it yields fruits, and its leaves are suitable for healing nations (Rev. 22:2).

Thus immortality, being the aim of all nations (or of mankind), is represented through the archaic Tree of Life by the author, St. John, whose roots were Jewish, and thus his vision was described through his own cultural view. In other words, God speaks to a man in his natural language.

In the 13th century, in his work *"Lignum vitae"*, one of the greatest masters of the Church, St. Bonaventura, represented the Tree of Eternity of the Apocalypses with the Saviour's cross. Thereafter in Europe a cross was referred to as the Tree of Life. At the same time, it also meant the Tree of Knowledge as, according to the viewpoint of Christians, the faithful can gain eternal life only through the knowledge and application of Christ's learning.

A crucifix portrayed as the Tree of Life and the Tree of Knowledge has been a theme of a number of songs, paintings, and vivid descriptions. As one legend goes, *"Before his death, Adam send his son Seth to Paradise to bring the oil of remission. Standing in the entrance, Archangel Michael refused to give the oils before the crucifixion. Instead he gave a branch of the Tree of Knowledge promising that Adam would be saved provided that the given part of the tree was planted and afterwards it bloomed. The part actually took root; a tree grew out of it which later was used to make the cross for Christ. The tree bloomed when the Saviour was crucified on it"*¹².

There was a tradition in European art to picture Christ crucified not on a cross, but on a tree. Various compositions of this sort, published in prayer books, became widespread¹³.

In St. Ann's Chapel in St. John's Church in Vilnius there is a very ornate Tree of Life wherein a cross is replaced by a Vine Tree. This is a great reliquary. Formerly, in place of the vines there were reliquiae of saints. This means that the fruits of the Tree of Life are considered to be Christian sainthood.

A Lithuanian religious book of the 19th century states that *"A cross is the Tree of Life which ripens fruits, whereas mass is a vessel which serves those fruits"*.

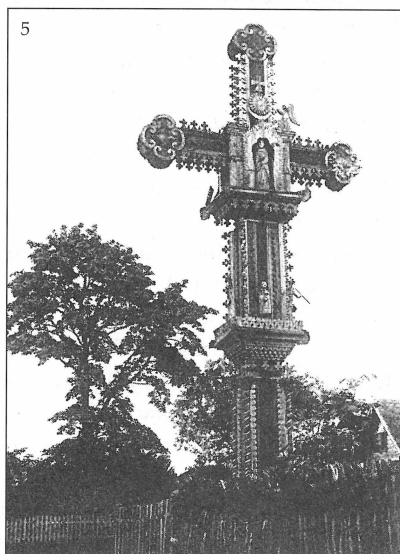
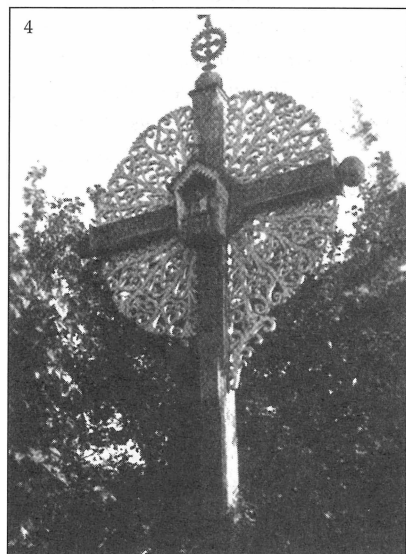
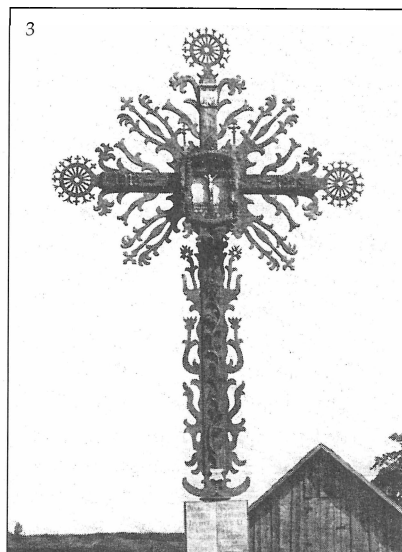


Fig. 1, 3-5 Lithuanian traditional crosses.
1., 3.-5. att. Lietuvišu tradicinālie krusti.



Fig. 2. Tree of Life, St.John's church in Vilnius.

2. att. Dzīvības koks, Viļņas Sv. Jāņa baznīca.

The aforesaid idea of the Tree of Life which is deeply rooted in Western Europe and modified in Christian art is demonstrated in Lithuanian folk wooden crosses made in 19th century and the first half of the 20th century, that were very artistic and original. During this period, crosses were an inseparable part of the landscape of the Lithuanian village. They were found in homesteads, on roadsides, in squares of towns and smaller settlements, near ponds, in cemeteries. There were so many of these monuments on the roadsides in the western part of Lithuania (Lower Lithuania) in the first half of the 19th century, that the distance between them was just several feet. Lithuania was thus rightly named as a country of crosses. Crosses were erected not only in the event of death but also for

many other reasons such as when asking God for health, his blessings, when marking events in the life of a family, community or nation. They used to be wooden and tall (reaching up to six metres), decorated with magnificent engraved ornaments. Due to their expressiveness, ornamentation and form, Lithuanian folk crosses are original, having no analogues in the world. Therefore a number of years ago, Lithuanian crosses and the art of cross making were put on the international list of values protected by UNESCO.

Nowadays traditional crosses are still erected in Lithuania; however they are not as ornamented and engraved as they used to be 100 or 200 years ago. Back then, one could encounter crosses that were decorated with foliate ornaments from top to bottom so that the cross itself was apparently turned into a symbol of the Tree of Life, expressing the idea of the Resurrection and eternal life¹⁴.

In Soviet times, researchers used to view such decorations as the heritage of Baltic paganism. However, it is more likely that such decoration belongs to the symbolism of the European Christian Tree of Life. When examining this problem it is necessary to separate the worship of trees and forests which existed in the pagan Lithuania from terms and understandings related to the Tree of Life which are attributable only to the Ancient East and Christianity. The appearance of the Tree of Life in Lithuanian archaic traditions cannot be verified by Baltic religions, mythological sources or archaeological findings. On the other hand, it is demonstrated by late Christian Lithuanian publications wherein it is embodied in Lithuanian folk crosses in an original way.

In conclusion, up until now, the examination of the Lithuanian folk art of decoration of crosses has wrongly pointed to their relationship to the Baltic pagan Tree of Life. Considering their origins, crosses were common in the European Christian traditions, and in Lithuania they were of a peculiar artistic form and shared the same soteriological meaning.

References

- ¹ *Knaurs großer Bibelführer*. München, 1990, S. 437.
- ² John Gray. *Near Eastern Mythology. Mesopotamia. Syria, Palestine*. London, 1973, p. 54–55, 58.
- ³ Burchard Brentjes. *Alte Siegelkunst der Vorderen Orients*. Leipzig, 1983, S. 104.
- ⁴ John Gray. *Near Eastern Mythology...*, p. 59.
- ⁵ Burchard Brentjes. *Alte Siegelkunst...*, S. 85, 100.
- ⁶ James Hall. *A History of Ideas and Images in Italian Art*. London, 1983, p. 162–163, fig. 55.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ Джон Фоли. *Энциклопедия знаков и символов*. Москва, 1966, с. 181.
- ⁹ J. C. Cooper. *Lexikon alter Symbole*. Leipzig, 1986, S. 92.
- ¹⁰ *Bybeles tai esti wisas Szwentas Raftas Senojo ir Naujojo Testamento*. Halle, 1895; the following publication in Berlin in 1905.
- ¹¹ Александр Мень. *Как читать Библию*. Москва, 1977, ч. 1. с. 69.
- ¹² JČJ. Metford. *Krikščionybė: realijos ir legendos*. Vilnius, 2001.
- ¹³ Dalia Ramonienė. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*. Vilnius, 1997, p. 139.
- ¹⁴ *Lietuvių liaudies menas. Mažoji architektūra*. Sudarė Kazys Šešelgis, Vilnius, 1990, pav. 270, 271, 278, 284 ir kt.
- ¹⁵ Additional information on this: E. Usačiovaitė. *Augimo samprata senojoje lietuvių kultūroje*. Vilnius, 2004, p. 214.

Elvira Usačiovaite **Dzīvības koka simbola rašanās Austrumu un Rietumu kultūru mijiedarbības rezultātā**

Kopsavilkums

Dzīvības koka simbols ir radies Austrumos. Tas ir sastopams šumēru, persiešu un palestīniešu literatūrā un mākslā. Saskaņā ar plaši pazīstamo eposu par Gilgamešu, Dzīvības koks aug Debesīs un nodrošina mūžīgu dzīvību dieviem. Tā attēli ir saglabājušies mākslā. Piemēram, asīriešu karalis stāv koka priekšā vai koks, kuram apkārt atrodas spārnoti dēmoni, kas līdzīgi griefiem. Spilgtākais koka simbols ebreju kultūrā ir *menora* – septiņu zaru svečturis. Turklāt Dzīvības koks ir minēts arī Bībelē – Pirmajā Mozus grāmatā un Jāņa Atklāsmes grāmatā.

Dzīvības koka bibliskais tēls, simbolizējot Pestītāju, nonāca grieķu zemēs, kristietībā un ebreju kultūrā. Tādēļ eiropeskā stila baznīcās Kristus tika rādīts pie krusta, kurš izskatījās kā koks ar lapām, vai arī krusts ir ticis attēlots ar koku un citu augu zariem. Šādi Kristus simboli ir spēcīgi ietekmējuši lietuviešu tautas mākslu. 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākumā lietuviešu tautas mākslā tēlotajiem garajiem krustiņiem bija augu ornamentu un saules stari. Tie simbolizē kristīgo Dzīvības koku. Pateicoties savai oriģinalitātei un krāšņumam, šī mākslas forma ir iekļauta UNESCO Pasaules Kultūras mantojuma sarakstā.

DAINA VOLKINŠTEINE

KULTŪRAS KĀ ORIENTIERU SISTĒMAS KONCEPCIJA INTERKULTURĀLAJĀS STUDIJĀS

Kas ir interkulturālās studijas?

Diskusijas par interkulturālo svešvalodu apmācību ASV, Kanādas un Rietumeiropas valstu svešvalodu didaktikā sākās divdesmitā gadsimta astoņdesmitajos gados. Iepriekšējās svešvalodu apmācības metodikas par mērķi izvirzīja noteiktas valodas zināšanas un prasmes, orientējoties uz “valodas nesēja” ideālu. Jaunā interkulturālās apmācības koncepcija šī diezgan nereālā mērķa vietā izvirzīja pragmatiskākus, vieglāk sasniedzamus un reālās dzīves prasībām atbilstošus mērķus, piemēram, mācību procesā izzināt attiecīgās kultūras kontekstu.

Interkulturālās apmācības galvenie principi, mērķi un uzdevumi

Interkulturālās apmācības koncepcija galvenokārt orientējās uz “*interkulturāli kompetentu runātāju*”¹, t.i. attiecīgās valodas un kultūras pārzinātāju, kuram piemīt interkulturālā komunikatīvā kompetence. Praktiskais mērķis bija veidot pamatu veiksmīgai interkulturālai darbībai, kas nozīmē

- produktīvi sadarboties ar citu kultūru pārstāvjiem,
- veidot efektīvas attiecības ar citu kultūru pārstāvjiem un
- justies apmierinātam šajā procesā (neciest no kultūršķoka negatīvās iedarbības, nejust savas kultūras identitātes apdraudētību).

Ar laiku jēdzienu “interkulturālā apmācība” attiecināja ne vairs tikai uz svešvalodu didaktiku. Tas izveidoja pamatu jaunai starpdisciplinārai pētniecības nozarei “interkulturālā komunikācija”, uz kuras pētījumiem un atziņām balstās interkulturālās studijas dažādos līmeņos. Pēdējās divās desmitgadēs notiek gan aktīvi pētījumi interkulturālās komunikācijas teorijā, gan – vēl aktīvāk – tiek piedāvāti praktiski interkulturālās komunikācijas kursi un treniņi.

Interkulturālo zināšanu apguve notiek kontrasta pieredzes rezultātā starp savu un svešu kultūru. Tai var būt divi veidi: neformālā zināšanu apguve (ikdienas komunikācija) un formāla mācīšanās (studijas, kursi u. tml.) Neformālas zināšanu apguves un pielāgošanās rezultātā notiek indivīda akulturācija.

Interkulturālās apmācības koncepcija prasa integrēti attīstīt studējošo valodas un kultūras kompetenci. Protams, netiek atstāta novārtā arī attiecīgās valodas apguve, praktiskā vingrināšanās un teorētiskās zināšanas. Valodas un kultūras apguve tiek saprasta kā viena no sastāvdaļām nozīmīgā izglītības procesā, kurā *“mēs mācāmies izprast sava pasaules skatījuma relativitāti, lai labāk saprastos ar citiem.”*² Šī spēja ir ārkārtīgi nozīmīga gan mūsdienu multikulturālajā sabiedrībā, gan sarežģītajā un pretrunīgajā ikdienā.

Interkulturālā kompetence kā interkulturālo studiju galvenais mērķis.

Interkulturālo studiju galvenais mērķis ir attīstīt studējošo interkulturālo kompetenci.

Interkulturālā kompetence ir spēja adekvāti un elastīgi izturēties attiecībā pret komunikācijas partneriem no citām kultūrām, apzināties kultūras diferences un interferences starp savu un svešo kultūru un dzīves veidu, kontaktos vai starpnieka funkcijā starp kultūrām saglabājot savu personisko un kultūras identitāti.³

Interkulturālā kompetence ietver daudzas starpkultūru komunikācijā nozīmīgas spējas. Pie tām pieder

- savas kultūras apzināšanās,
- otras kultūras izpratne,
- spēja mainīt perspektīvu,
- spēja mierīgi uztvert neviennozīmīgas situācijas (emociju kontrole),
- spēja integrēt savā darbībā atšķirīgās perspektīvas,
- spēja atzīt un novērtēt otras kultūras iekšējo loģiku,
- spēja patstāvīgi turpināt interkulturālo izglītību.⁴

Līdz ar to interkulturālo kompetenci var uzskatīt par īpaši nozīmīgu, augstāk par citiem mērķiem stāvošu mācību mērķi no attieksmju sfēras, kurš nevis izslēdz citus mācību mērķus no kognitīvās vai komunikatīvās jomas, bet gan ir cieši ar tiem saistīts.

Kultūras kā orientieru sistēmas koncepcija

Kā zināms, pastāv bezgala daudz kultūras definīciju. Jau 1952. gadā Krēbers un Klakhons (*Kroeber, Kluckhohn*) saskaitīja un savstarpēji salīdzināja vairāk nekā pusotra simta formulējumu par to, kas ir kultūra. Neskatoties uz visām šo definīciju atšķirībām un niansēm, var secināt: kultūras teorētiķi kopumā diezgan vienprātīgi atzīst, ka kultūra aptver ļoti plašu jomu – sākot no cilvēka izgatavotiem priekšmetiem un darbarīkiem un tml., sabiedrības vērtībām, idejām, pasaules uzskatiem, valodām un filozofijām līdz pat veidam, kādā notiek saskarsme ar dzīvām un nedzīvām būtnēm, subjektiem un objektiem.⁵

Minēšu dažas kultūras koncepcijas, kuras ir pamatā interkulturālās komunikācijas teorijai.

Kultūras psihologs Gerts Hofstede (*Geert Hofstede*) no Nīderlandes savā darbā *Kultūras un organizācijas* definē kultūru kā “apziņas kolektīvo programmēšanu” (“*Culture is the software of the mind*”, “*collective programming of the mind*”), tātad kaut ko līdzīgu kolektīvajai apziņai. Saskaņā ar šo uzskatu kultūra rada mentālu programmu, kura ietekmē katru noteiktas cilvēku kopības, organizācijas vai grupas dalībnieku un atbilstoši kurai var prognozēt viņa rīcību. Šāda kultūras izpratne palīdz, piemēram, izskaidrot “kultūras šoka” fenomenu saskarsmē ar citām kultūrām – tā ir mentālā reakcija uz svešu “programmu” (“*Software*”).

Savukārt vācu psihologs un ievērojams interkulturālās komunikācijas pētnieks Aleksandrs Tomass (*Alexander Thomas*) uzskata, ka **kultūra ir orientieru sistēma**, kuru pārzina visi attiecīgās cilvēku kopības pārstāvji:

“Kultūra ir universāls fenomēns. Visi cilvēki dzīvo kādā specifiskā kultūrā un attīsta to tālāk. Kultūra strukturē tai piederīgajiem specifisku darbības lauku, kurš sniedz no radītiem un izmantotiem objektiem līdz pat institūcijām, idejām un vērtībām. Kultūra vienmēr manifestējas attiecīgajai nācijai, sabiedrībai, organizācijai vai grupai tipiskā orientieru sistēmā. Šo orientieru sistēmu veido specifiski simboli (piem., valoda, žesti, mīmika, apģērbs, sasveicināšanās rituāli) un tā tiek tradicionāli pārņemta, t.i., nodota nākamajām paaudzēm, attiecīgajā sabiedrībā, organizācijā vai grupā.”⁶

Tātad kultūra ir kādai sabiedrībai vai grupai piemītoša tipiska orientieru sistēma, kura “definē visiem tās locekļiem viņu piederību sabiedrībai vai grupai un sniedz iespējas viņiem pašiem savā individuālā veidā tikt galā ar apkārtējās pasaules problēmām un izaicinājumiem. Kultūra ietekmē visu attiecīgajai sabiedrībai piederīgo cilvēku uztoeri, domāšanu, vērtēšanu un rīcību. No vienas puses – kultūrspecifiskā

orientieru sistēma sniedz darbības iespējas un motivāciju darbībai, no otras puses – tā rada arī darbības nosacījumus un nosprauž darbības robežas.”

Līdz ar to uz jebkuru situāciju cilvēks skatās caur savas kultūras “brillēm” un tieši tā noteiks veidus, kādā šī situācija tiks uztverta, interpretēta un risināta.

Tādēļ kultūru var salīdzināt gan ar ģeogrāfijas karti, kas palīdz orientēties telpā, gan ar kompasu, kurš norāda virzienus uzvedībai un rīcībai visdažādākajās dzīves jomās. Kultūra palīdz orientēties situācijās un uzdevumos, plānot darbību, izprast citu cilvēku aktivitātes, “iesaka” pareizo reakcijas veidu u.tml.

Atsevišķu kultūras izpētes metožu pielietojums interkulturālajās studijās.

Viens no centrālajiem jautājumiem interkulturālās komunikācijas teorijā un studijās ir tas, kādā veidā iepazīstināt ar dažādām kultūrām, vienlaicīgi izvairoties no stereotipu, klišeju un aizspriedumu tīrāšanās un sniedzot pārskatāmu, praktiski izmantojumu zināšanu kopumu par attiecīgo kultūras reģionu vai grupu. Ļoti detalizēta sistēma, kura aptvertu pēc iespējas visas kultūras jomas, perspektīvas un aspektus, milzīgi pārslogotu studiju programmu. Savukārt vienkāršotu uzvedības un izturēšanās ieteikumu apgūšana ne vienmēr palīdzēs un sniegs padomu sarežģītu reālās komunikācijas situāciju risināšanā.

Interkulturālās komunikācijas studijās tiek izmantotas dažādas kultūras raksturošanas metodes.

Kultūras dimensiju metode

Kultūras kā orientieru sistēmas koncepcija ļauj noteikt galvenās cilvēka darbības sfēras, kurās izpaužas kultūru atšķirības:

- hierarhija,
- identitāte,
- dzimumu lomas,
- nedrošība,
- darbības orientācija,
- laiks,
- komunikācija,
- publiskā sfēra.

Šo aspektu izpēte notiek, balstoties uz kultūras dimensiju koncepciju un modeļiem, pie kuriem ir strādājuši dažādi interkulturālās komunikācijas pētnieki.

Piemēram, Gerts Hofstede savā “kolektīvās prāta programmēšanas” koncepcijā ietvēra šādas dimensijas:

- attieksmi pret varu / nevienlīdzību,
- individuālisma / kolektīvisma ietekmi uz identitāti,
- “sabiedrības maskulinitāti / feminitāti” (t.i. tradicionālo dzimumu attiecību ietekmi un sabiedrībā dominējošo vērtību sistēmu),
- attieksmi pret nedrošību, riska faktoriem,
- orientāciju laikā – ilgtermiņa un īstermiņa domāšanu.

Amerikāņu antropologs Edvards Holls (*Edward T. Hall*) kā galvenās cilvēku dzīves dimensijas definē telpu, laiku un komunikāciju. Pēc attieksmes pret laiku Holls atšķir kultūras ar monohronu un polihronu laika izpratni. Komunikācija savukārt atšķiras pēc augsta un zema komunikācijas konteksta *High-Context* un *Low-Context*.

Nīderlandiešu pētnieks Fons Trompenārs (*Fons Trompenaars*) izmantoja minētos citu autoru modeļus (laiks, attieksme pret citiem cilvēkiem), taču interpretēja tos un papildināja tos ar ekonomikas menedžmenta pieredzē gūtām atziņām.

Hofstedes individuālisma / kolektīvisma dimensijai Trompenārs pievieno sešas jaunas dimensijas:

- universālisms / partikulārisms – attieksme pret likumu piemērojamību visiem sabiedrības locekļiem,
- neitrāla / afektīva emociju izpausme,
- specifiska / difūza pieejas iespēja personām, dzīves sfēru saskare,
- iegūts statuss/ piedēvēts statuss – sabiedriskā stāvokļa atkarība no personiskā ieguldījuma vai citiem faktoriem (dzimuma, vecuma, titula, sociālā slāņa u.tml.),
- orientācija uz dabu / centieni dzīvot harmonijā ar dabu vai to kontrolēt, pakļaut,
- orientācija laikā – vēšanās uz pagātni (tradīciju saglabāšana un tālāknodešana), nākotni (pagātne ir nesvarīga, galvenais ir nākotnes mērķu realizēšana) vai tagadni (galvenais ir pašreizējais mirklis, tas jāizdzīvo pareizi, jāizbauda, laikam ir pakārtota nozīme salīdzinājumā ar citiem dzīves aspektiem).

Interkulturālajās studijās tiek aplūkotas un dažādos aspektos analizētas visas minētās koncepcijas un kultūru dimensijas, balstoties uz piemēriem no dažādām kultūrām.

“Sīpola modelis” kultūras manifestāciju raksturošanai

Bez iepriekš minētās kultūras dimensiju metodes interesantas iespējas sniedz tā sauktā “sīpola diagrammas” jeb “sīpola modeļa metode”, kura attēlo kādas kultūras grupas struktūru kā sīpolu, kurš sastāv no vairākiem slāņiem.

Piemērs: Gerts Hofstede attēlo kultūras manifestācijas dažādos slāņus šādā “sīpola diagrammā”:

- ārējais, vislabāk pamanāmais slānis satur **simbolus** – vārdus, žestus, attēlus vai objektus, kuri ir īpaši nozīmīgi tikai pie kādas noteiktas kultūras grupas piederīgiem cilvēkiem; pie simboliem pieder arī apģērbs, matu sakārtojums, karogi un statusa simboli u.c.
- otrajā slānī seko **varoņi un paraugi** – tie var būt dzīvi vai miruši, reāli vai fiktīvi tēli, kuriem piemīt attiecīgajā kultūras grupā augstu vērtētas īpašības vai izturēšanās veids.
- trešajā slānī ietverti rituāli – kolektīvas darbības, kuras attiecīgajā kultūrā tiek uzskatītas par sociāli nepieciešamām, kaut arī tām nav būtiskas lomas konkrētu mērķu sasniegšanā. Šeit runā, piemēram, par sasveicināšanās un cieņas izrādīšanas formām, dažādām ceremonijām u.tml.

Visiem šiem trijiem slāņiem cauri vijas un tos vieno attiecīgas **prakses**, darbības. Vērotājam no malas tās ir pamanāmas, bet to kultūrspecifiskā nozīme nav saskatāma.

- ceturtajā – visdziļākajā un daudz grūtāk identificējamajā slānī jeb centrā atrodas **vērtības**. Hofstede ar vērtībām saprot arī noteiktas izjūtas ar plus vai mīnus zīmi.⁸

Citi autori min arī citas “sīpola modeļa” sastāvdaļas, piemēram, iestādes un institūcijas u.c.

Abas iepriekš nosauktās metodes sniedz reālu pamatu dažādu kultūras reģionu salīdzināšanai, kā arī palīdz definēt un izprast kultūras grupu atšķirības. Šie modeļi sava vispārīguma dēļ ir piemēroti teorētiskai kultūru salīdzināšanai un raksturošanai.

Cita interesanta interkulturālajā studijās pielietota metode ir kultūras standartu izpēte.

Kultūras standartu metode – praktisks kultūras kā orientieru sistēmas izpētes modelis

Praktiska metode specifisku interkulturālu situāciju prognozēšanai, izpratnei un izskaidrošanai ir **kultūras standartu metode**. Tā piedāvā

- konkrētai kultūrai specifisku kategoriju sistēmu,
- kas attiecas uz noteiktu darbības jomu,
- uz kuras potenciāli balstās šīs kultūras pārstāvju domāšana, rīcība un vērtēšanas kritēriji,
- kurus ir iespējams apgūt interkulturālās apmācības procesā
- un kurus var tālāk diferencēt komunikācijas procesā konkrētā darbības sfērā.⁹

Kultūras standartu koncepcijas autors ir jau minētais vācu psihologs Aleksandrs Tomass.

Koncepcijas pamatā ir jautājums: Ja kultūru uzskata par orientieru sistēmu, kas ir spēkā un piešķir jēgu kādai nācijai, valodas resp. kultūras vienībai, tad rodas jautājums, kādas kultūrspecifiskās orientējošās pazīmes vienai vai otras kultūrai piederīgie pārstāvji aktivizē noteiktās kontaktsituācijās vai specifisku uzdevumu izpildei, piemēram, lai atrisinātu konfliktsituācijas starp cilvēkiem vai veiktu īpašus – profesionālus u.c. uzdevumus.¹⁰

Pēc Tomasa uzskata, kultūras standarti ir kādas kultūras specifiskās orientieru sistēmas galvenās pazīmes, stūrakmeņi.

Vienas kultūras centrālo standartu citā kultūrā var nebūt vispār vai arī tiem var būt tikai perifēra nozīme. Dažādām kultūrām var būt līdzīgi kultūras standarti, taču var atšķirties to nozīme vai pieļaujamās tolerances robežas.

Kultūras standartus kopumā raksturo šādas pazīmes:

- kultūras standarti ir uztveres, domāšanas, vērtēšanas un rīcības veidi, kurus vairākums kādas noteiktas kultūras piederīgo sev un citiem uzskata par normāliem, tipiskiem un saistošiem,
- tie veido pamatu savas un citu uzvedības vadīšanai, regulēšanai un vērtēšanai,
- kultūras standartiem piemīt regulējoša funkcija gan plašā situāciju risinājumu jomā, gan kontaktos ar citiem cilvēkiem,

- individuālais un grupai specifiskais veids, kādā notiek kultūras standartu pielietošana uzvedības regulēšanai, var tikt variēts zināmas tolerances zonas ietvaros,
- uzvedības veidus, kuri pārsniedz tolerances zonas robežas, sociālā vide noraida un pieņem sankcijas (nosoda).¹¹

Kultūras standartu noteikšanu apgrūtina tas, ka pēc tam, kad cilvēks ir veiksmīgi socializējies savā kultūrā, viņš vairs neapzinās kultūras standartu ietekmi uz visām viņa darbību regulējošajām sfērām.¹²

Piemērs: Ilustrācijai minēšu vācu kultūras standartus:

Vācu kultūras standarti ¹³	
Orientācija uz lietas būtību	Nodarboties ar uzdevumu, problēmu ir svarīgāk nekā veltīt uzmanību personībai, cilvēkam.
Likumu un struktūru respektēšana	Cieņa pret likumiem un struktūrām. Jebkurā jomā visam darāmajam tiek meklēta un gaidīta attiecīga instrukcija.
Laika plānošana	Laiks ir dārga vērtība, "laiks ir nauda": to nedrīkst nelietderīgi izšķiest, tādēļ viss pamatīgi jāsaplāno.
Personiski attiecināta atbildības sajūta, internalizēta kontrole	Tas, kas ir spēkā attiecībā uz grupu, sabiedrību kopumā, tiek uztverts kā katram individuam saistošs.
Profesionālās un privātās sfēras nošķiršana	Skaidrs nodalījums starp dzīves jomām visos līmeņos.
Patiesums / Tiešs komunikācijas stils	Vājš komunikatīvais konteksts: viss ir vai nu pareizi vai nepareizi, jā vai nē, bet nekas "pa vidu".
Individuālisms / Interpersonālā distance	Moto: Nejaucies nelūgts citu cilvēku darīšanās, ieturi distanci un esi atturīgs!

Citas kultūras standartu uztvere un interpretācija ir stipri atkarīga no tā, vai un cik lielā mērā attiecīgie kultūras standarti pastāv savā kultūrā.

Kultūras standarti tiek izmantoti interkulturālajās studijās kā parocīgs instruments, lai raksturotu konkrētu valstu vai kultūras telpu kulturālās īpatnības un atšķirības. Zinot tos, kā arī iepazīstot un izprotot kultūrvēsturisko fonu, kas tos ir veidojis un ietekmējis, ir iespējams labāk saprast, atbilstoši reaģēt un kompetentāk veidot attiecības ar attiecīgo kultūru pārstāvjiem. It īpaši svarīgi tas ir mūsdienu apstākļos, kad globalizācijas un Eiropas Savienības paplašināšanās kontekstā starptautiskā sadarbība visos līmeņos kļūst arvien intensīvāka. Tādēļ valstīs, kuru ekonomikā svarīga nozīme ir eksportam un biznesa struktūru internacionalizācijai, tiek veikti, atbalstīti un izdoti daudzi pētījumi par faktoriem, kuri stimulē vai bremzē starptautisko sadarbību.

Kultūras izpētes metožu iespējas

Kultūras standartu koncepcija balstās uz sistemātiskiem un empīriskiem pētījumiem, ir pārbaudāma un ir apliecinājusi savu praktisko noderību. Šī metode, no vienas puses, nodrošina iespējami precīzu un empīriski pamatotu kādas sabiedrības vērtību un normu kompleksu izpēti un, no otras puses, dod iespēju tās apgūt šo kultūru nepārzinošiem interesentiem. Tās priekšrocības ir

- pārskatāmība,
- realitātei atbilstošs strukturējums,
- laba saprotamība,
- viegla iegaumējamība.

Attiecībā uz kultūras standartu nozīmi jāuzsver, ka savas un citas kultūras standartu zināšana ļauj prognozēt iespējamās problemātiskās interakcijas sfēras.

Tomēr arī šai metodei ir savas **robežas un riska faktori**, ja to lieto pavirši un nekritiski. Tādēļ svarīgi ievērot šādus ieteikumus:

- kultūras standartus nedrīkst uztvert kā uzvedības noteikumus un tiešā veidā izmantot kontaktos ar attiecīgās kultūras pārstāvjiem.,
- papildus jāņem vērā to specifiskā “derīguma joma” – biznesa sfēra, studijas, lietišķā vai privātā komunikācija utt.,

- “karkass”, kuru piedāvā kultūras standartu koncepcija, katram pašam ir jāaizpilda, jāpaplašina un jādiferencē kontaktos un sarunās ar attiecīgās kultūras pārstāvjiem.

Interkulturālo studiju un treniņu efektivitātes izvērtējumos ir pierādījies, ka kultūras standartu pārzināšana un izpratne kognitīvi un emocionāli atvieglo turpmāko interkulturālo zināšanu apguvi un ka šīs zināšanas ir ļoti noderīgas praktiskai darbībai starpkultūru komunikācijas jomā.¹⁴

Gan kultūras standartiem, gan universālajām kultūras dimensijām ir daudzas pielietošanas iespējas, piemēram,

- tiek veidota vispārināta izpratne, kas īpaši svarīgi bieži mainīgu interkulturālo kontekstu gadījumā,
- iespēja analizēt pārpratumu situācijas,
- metakomunikācijas iespējas,
- līdzeklis pašrefleksijai un svešā izpratnei,
- tiek sniegts pirmais ieskats, orientācija citā kultūrā,
- tiek piedāvāta nevis absolūta, bet relatīva klasifikācija.

Savukārt, nekritiski un pavirši pielietojot praksē šīs zināšanas, iespējami vairāki riska faktori, tajā skaitā:

- intelektualizācija,
- stereotipizācija,
- vērtējoša attieksme.

Tādēļ interkulturālās teorijas zināšanas ir pastāvīgi jāpapildina ar kvalitatīviem konkrētizējošiem materiāliem. Lai interkulturālā sadarbība noritētu sekmīgi, bez galveno attiecīgās kultūras standartu zināšanas ir nepieciešami vēl citi faktori. Interkulturālajās studijās īpaša nozīme tiek pievērsta arī šādiem aspektiem:

- detalizētāka, konkrētajai valstij specifiska informācija par tās vēsturiskajām, politiskajām, sabiedriskajām, ekonomiskajām, sociālpsiholoģiskajām īpatnībām,
- zināma “palūkošanās spoguļī”, t.i., mēģinājums palūkoties it kā no malas “ar svešu skatu” uz savas valsts kultūru, mentalitāti, uzvedības modeļiem, lai nevajadzīgi un negribot nerastos domstarpības un pārpratumi komunikācijā.¹⁵

Interkulturālajās studijās arvien no jauna tiek uzsvērts, ka neviens no piedāvātajiem kultūru izpētes modeļiem nesniedz un nevar sniegt absolūtas, pilnīgas un galīgas zināšanas par kādu kultūru kopumā, jo reālā dzīve bieži vien piedāvā kompleksus, daudz sarežģītākus izaicinājumus. Līdz ar to interkulturālo zināšanu apguve ir nemitīgs mācību un pilnveidošanās process.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Kniffka G., Spänkuch E. (Hrsg.). *Neue Tendenzen in der Diskussion über das Lehren und Lernen von Fremdsprachen*. Teil 1. Hagen: FernUniversität, 2002. S. 28.
- ² Bredella L., Delanoy W. Einleitung: Was ist interkultureller Fremdsprachenunterricht? Bredella L., Delanoy W. (Hrsg.). *Interkultureller Fremdsprachenunterricht*. Tübingen, 1999. S. 12.
- ³ Meyer M.A. Negotiation of Meaning: Der Versuch einer handlungsorientierten Verknüpfung von Landeskunde und Politik im Englischunterricht. *Der fremdsprachliche Unterricht*, Nr. 26/3, 1992. S. 16.
- ⁴ Kammhuber St. *Interkulturelles Lernen und Lehren*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2000.
- ⁵ Thomas A. Kultur und Kulturstandards. In: Thomas A., Kinast E.-U., Schroll-Machl S. (Hg.). (2003). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. Bd. 1: Grundlagen und Praxisfelder. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. S. 21.
- ⁶ Thomas A. Op. cit. S. 22.
- ⁷ Ibid. S. 22.
- ⁸ Hofstede G. *Lokales Denken, globales Handeln Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management*. Nördlingen: DTV Deutscher Taschenbuch Verlag http://www.buch.de/shop/bde_bu_hg_startseite/mehr-von/buch/fqbv/dtv_deutscher_taschenbuch_verlag.html, 2005. S. 7 – 9.
- ⁹ Kammhuber St., Schroll-Machl S. Möglichkeiten und Grenzen der Kulturstandardmethode. Thomas A., Kammhuber St., Schroll-Machl S. (Hg.). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. Bd. 2: Länder, Kulturen und interkulturelle Berufstätigkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. S. 19.
- ¹⁰ Thomas Al. Kultur und Kulturstandards. In: Thomas Al., Kinast E.-U., Schroll-Machl S. (Hg.). (2003). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*. Bd. 1: Grundlagen und Praxisfelder. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. S. 25.
- ¹¹ Ibid. S. 25.
- ¹² Thomas A. Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns. Thomas A. (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie*. Göttingen: Hogrefe Verlag für Psychologie, 1993. S. 380–381.

¹³ Vācu kultūras standarti un komentāri par tiem: Thomas Al. Kultur und Kulturstandards. Op. cit., S. 26.

¹⁴ Kammhuber St., Schroll-Machl S. Op.cit. S. 22.

¹⁵ Kammhuber St., Schroll-Machl S. Op.cit. S. 22 – 23.

Daina Volkenšteine
**Culture as a System of Reference
Points in Intercultural Communication Studies**

Summary

The representatives of different cultures possess certain common uniform models of behaviour, thinking and laws (frequently unwritten) determining the behaviour, perception, and judgments of the members of a particular culture. In intercultural studies, various models are used in order to study, describe, and compare various cultural groups. The theory of intercultural communication is based on the concept of a culture as a system of reference points. The article gives an insight into the application of separate models referring to this concept in the studies of intercultural communication. Particular attention is paid to the cultural standards approach. "Cultural standards" refers to specific reference features characteristic of a particular culture, which can be used as a convenient instrument to identify and clarify cultural traits and differences in the cultural space of particular countries. The identification of these standards makes it possible to predict potential problem areas in interaction.

INDRE ŽAKEVIČIENETHE CULTURAL ENVIRONMENT
AND THE ECOCRITICAL POINT OF VIEW

The aim of this paper is to reveal the new possibilities of interdisciplinary studies and to explore the possible contribution of arts researchers to the work of environmentalists and ecologists while seeking effective solutions regarding the entire biosphere and ecosystem. Ecology and literary research emphasize the process of tracing various changes in the environment or in the realm of culture, therefore the suggestion of ecocritics not to separate nature and culture seem reasonable and acceptable. The main aim of ecocritics is to “materialize” the senses and to bring the powerful concept of nature closer. Perhaps this can be done with the help of literary texts, which could serve as specific catalysts for relaxation. While reading such “ecotexts” a human being could experience certain emotions, which could provoke particular thoughts. In this way, the complex concept of an ecosystem, with all of its elements could become more familiar.

Influences of agrarian culture, which mark the spirit of those living in Lithuania, can still be discerned, though they are rather indeterminate. This influence could be identified as a particular emotional state, a specific behaviour or a reaction to particular circumstances, or as certain information which is hidden in our minds in the form of archetypes. We are too close to the earth to look at it objectively, to contemplate it and to feel our dependence on it. We are a part of the ecosystem and it seems that it is enough for us to grasp this concept and to imagine that we are the rightful owners of our territory. The status of the owner is changing menacingly: we are turning into tenants, who haven't managed to preserve the advantages of our former status as owner. The decline of villages and various crafts determined by villages suggests a new situation; a new generation of “displaced persons”. We desire this relationship with the earth, but at the same time we are dispossessed of our own free will – our bodies obey the laws of “globalization”, but our spirits are still longing for the lost Arcadia.

The aim of this paper is to reveal the new possibilities of interdisciplinary studies and to consider the possible contribution of arts researchers to the work of environmentalists and ecologists while seeking effective solutions concerning the whole biosphere and ecosystem.

Ecocriticism as a new branch of literary research could be treated as a link between “eco” and “ego”: between our ecosystem and its literary representation and interpretation. The first time literature was observed from the ecological point of view was in 1974, when Joseph Meeker’s book *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology* appeared. According to Meeker, a human being is a ‘literary creature’: he is distinguished from other species by the capacity to create (to write and to read): “*Human beings are the earth’s only literary creatures... If the creation of literature is an important characteristic of the human species, it should be examined carefully and honestly to discover its influence upon human behaviour and the natural environment. (...) Is it an activity which adapts us better to the world or one which estranges us from it?*”¹ Such questions may seem hopeless – is it possible to answer them unambiguously? Ecocritics find an excuse: the most important thing is not the answer; the most urgent task is to cease ignoring ecological problems which have influence on human beings, who are also a significant part of ecosystem. Over two decades, Meeker’s questions have been condensed to simple statements, indicating the main foci of ecocriticism: 1) “*the relationship of the human race to other forms of life, particularly to the higher animals; 2) the study of interrelationships in the natural world, almost universally known today as ecology; 3) the transformation of nature by human agency, interpretations that have been made of it, and the ideas it has engendered; 4) subjective, emotional, and aesthetic reactions to nature.*”² These important issues stipulate other branches of research – Ecopsychology, Ecophilosophy, Ecofeminism, Cultural studies, etc. – and make us consider the meaning of (non)dualism of culture and nature, the parallels of nature and language systems, the anthropocentric point of view, and the problems of place and identity. While interpreting the ideas of Barthes, Foucault, Derrida, Lacan and others, ecocritics (Hughes, Rueckert, Buell, Gifford, Love, Glacken, Howarth, etc.) try to embed a new point of view, based on issues beneficial to ecology. “*...what we are depends on all kinds of influences outside ourselves; (...) we are part of vast networks, texts written by larger and stronger forces. But surely one of the most important of these forces is the rest of the natural world. How close we are to the land as we are growing up and*

when we are grown, how we learn to see our relationship with it – these things must matter enormously. Our choices depend on the shape of our lives – where we live, how we spend our days, how we've been taught..."³

So everything is deeply connected, there are no isolated phenomena, therefore we can conclude that literary research and ecological studies could also be related. Ecology analyzes correlations of inanimate and organized nature, the interrelations of different organisms and the environment they inhabit. The most important problem of modern ecology is the research of harmoniously organized nature, of various opposite processes, of the laws of the balance, which determine the formation and stability of that balance.⁴ So harmony and so-called spiritual stability are not the general aims of literary research: researchers are interested in various kinds of correlations. Ecology and literary research emphasize the process, trace various changes in the environment or in the realm of culture, therefore the suggestions of ecocritics not to separate nature and culture seem reasonable and acceptable. "...wilderness and civilization are not alternatives, just as culture and nature are not separate entities. A good culture – a properly civilized nation – is aware that, as a member of a complex ecosystem, our species must use its culture to look after the other species' cultures and communities on which it depends."⁵ So culture is linked to a "civilized nation", which is equated with any community; as we watch the boundary between culture and nature is eliminated, this vitally important dependence is highlighted. Keeping in mind such assumptions, the concept of anthropocentrism should be swapped for ecocentrism, while underlining the necessity to destroy motiveless hierarchies. Nevertheless, it's impossible to ponder issues of ecocentrism without discussing the characteristics and capacity of human-beings, who are usually not so aware while speaking about their attitudes towards nature and the global problems of ecology.

As it was mentioned above, *Homo sapiens* could be characterized with reference to his specific features – he can speak, he can think and create. While speaking about different processes of perception, psychologists emphasize feelings (which mean a particular process) and senses (which mean a particular result). The latter are treated as the result of perception. So this means that when considering various cognitive processes, we must emphasize the importance of perception. According to the research, a sense is the result of perception, but not its primary moment.⁶

The same concept can be found in the works of Western ecocritics; for example, Glen Love speaks about self / soul / spirit and its connection to the environment. Self / soul / spirit is treated as a virtual *ego* and is compared to the *“projection of a movie on a screen or on a TV. The projections look autonomous but have no independent existence and cannot initiate anything, since they are really made of thin air. (...) The brain is a fantastically complex machine made of hundreds of billions of neurons that produce the sense of consciousness, sight, smell, touch, hearing and self. But no self can be found, though just about everything else can be witnessed as brain activity by means of today’s technological instruments. The desires that provoke acts of will are not chosen by a self, who cannot choose anything but which is fed by what is experienced as a stream of consciousness from inscrutable multiplex brain activity”*.⁷ So it seems to us that we behave or act according to our own will, but in fact our *ego* appears to be only a function of the environment. We are deeply connected with this environment, or even “superposed” with it.

According to Glen Love, *“there is no environment, only an ensemble of elements recycled through every existing thing. The environment does not wrap around the person for his regal contemplation: the person is the environment and the environment is the person. The time-lapse movie shown fast would reveal matter from the Earth sweeping through the form of a person who himself sweeps back into the Earth, like a wave moving across the ocean.”*⁸ (The fetus turns into a baby who turns into a person, who is comprised of the plants and animals eaten by his parents and now eaten by them. Their cells, nails, hair, skin, etc. are regularly sloughed off and replaced by newly-made substances derived from earth-generated plants and animals.) So we can conclude that the *ego* is a specific environmental function, and the senses – are a result of perception and that perception itself represents the sum of objects or phenomena. A human being is capable of perceiving the sum, but nobody can predict the reactions provoked by this perception. So, if a human being is capable of perception, it means that he is capable of sense as well.

This conclusion could suppose an assumption, that the perception of “nature” may be too powerful, too wide or too abstract for a human being to perceive it fully. Therefore he is of understanding and at the same time, solving global ecological problems.

The main aim of ecocritics is to “materialize” senses and to make this powerful concept closer. Perhaps this could be done with a help of literary

texts, which could serve as specific catalysts for relaxation. While reading such an “ecotext”, a human being experiences certain emotions, which provoke particular thoughts. This complex perception – of an ecosystem and all its elements – makes it more familiar. Therefore so-called “ecoliterature” could be considered to be very influential, when speaking about the cooperation of literary researchers and ecologists. What features should literary texts have, in order for us to call them “ecotexts”? According to Buell, they should satisfy four criteria or reflect certain statements containing ecocritical aspects: 1) *“The nonhuman environment is present not merely as a framing device but as a presence that begins to suggest that human history is implicated in natural history; 2) the human interest is not understood to be the only legitimate interest; 3) human accountability to the environment is part of the text’s ethical orientation; 4) some sense of the environment as a process rather than as a constant or a given is at least implicit in the text.”*⁹ Lithuanian literature could provide many authors who correspond to the statements mentioned (especially emigrant authors, among which Albinas Baranauskas (1924) would be the most significant, when considering the ecocritical point of view).

One could answer many questions related to contemporary issues by studying literary texts: not just ecological ones, though it is difficult to separate environment and ecology, when looking from the point of view of ecocritics. The constant nervous state of mind, rush and anxiety could be explained with the help of ecocritical insights, stimulated by literary texts. One of the sources of our anxiety and haste, as we can conclude from Buell’s ideas, is our everyday existence in “non-places”; while *“place entails spatial location, entails a spatial container of some sort, (...) is inseparable from the concrete region in which it is found and defined by physical markers as well as social consensus, (...) is seen, heard, smelled, imagined, loved, hated, feared, revered”*¹⁰, the “non-place” is experienced as a peculiar state of being, stipulating new feelings, which usually are not very pleasant. *“In the world of “supermodernity” that “we” (Westerners of privilege) inhabit now, people are born and die in clinical settings, and in between spend much of their time shuttling about through offices, malls, clubs, and transport designed as neutrally benign and predictably interchangeable spaces. And what’s more we like it that way.”*¹¹ The experience of “non-places” is deeply connected with the dimension of time, the wane of which is being experienced even by children. Because of their constant alterations, “non-places” don’t let us feel the environment fully, therefore we can experi-

ence the space, but not the place, which eventually turns into the virtual one – we often return home only to sleep, therefore (because of the lack of time) we must be satisfied only with the possibility to contemplate the idea of our place.

A very good example of “ecoliterature” is the creative work of Albinas Baranauskas, mentioned above. The main character of Baranauskas’ literary works is nature itself: it communicates with everybody, it attracts people with its magic power, it even revives the subconscious desire to project particular types of mothers or families into it. Baranauskas’ story *The Days of Peat-diggers in Stirnabalė (Durpkasių dienos Stirnabalėje)* is an excellent illustration of the statements of ecocriticism. The whole text could be read as an axiom: “... nature doesn’t know any faceless things; such faceless things are characteristic only of human beings”.¹² The ecosystem is understood as a machine which works regularly, which is balanced, and a human being is one of its cogs, without which the work would go on, but the cog without the machine would become useless and inadaptable.

It would be useful to remember the main statements of ecocriticism – the treatment of the function of literature in relation to an ecosystem and the variants of an emotional response of a human being, stipulated by a particular environment. The question we must answer is very simple: whether literary texts can have any influence on the consciousness of a reader and change one’s point of view towards a particular sphere of nature, a part of an ecosystem – in this case, the upland moor of Stirnabalė. The answer is unambiguous – yes, it can, especially when referring to the consciousness of a human being of the twenty-first century, which is swirling and buzzing according to the rhythm dictated by modern technologies. Baranauskas’ text can be read as a historical document recording the life of the peat-diggers of the previous century: “*On Saturday Uncle Clemens picked all the instruments he needed for peat-digging from his neighbours. (...) After the darkness fell, the cowherd and the follower brought home a machine for drawing water. Before sleeping, everything was prepared and left near the barn – a wheelbarrow, a pump, a scoop for cutting, a scoop for tossing, a wooden shovel, a small rake for scratching, a small bridge for the thrower and so on.*”¹³

It may seem that the author suggests a specific point of view – the attitude of the consumer - and this attitude is uncomplimentary towards nature and could be interpreted as a threat to the harmonious existence of the ecosystem.

Nevertheless after reading this book one can discern a very different attitude: all of the meticulously picked tools, scrupulously cleaned after using them, gain the aura of ritual instruments, because the power of the wetland is unquestionable: the peat-diggers submit to the rhythm of the day, obey the order dictated by the heat and thunder, surrender to the swamp: "... the sky, the clouds and hilly wilderness without any bush or tree, in some places rusty, where the scorched, shabby grass is too weak to cover the peat moss, in some places gnarled with stringy weeds with a rough texture under the leaves, in other places – in pits dug long ago, bristling with ridges of heath-rushes or dark-green, succulent springs, which are interesting neither to man nor animal."¹⁴ The reader of the 21st century should feel relaxed through the natural rippling of nature, as if being healed using the therapy of peat-digging. Peat becomes a motivation for one to experience the power of environment, the perfection of the ecosystem. In this case it is as if literature imitates, or to be more precise – transforms nature, in order for it to reflect the noticeably changed vibrations of a "new-born" human being.

It would be useful to speak about the concept of the so-called *virtual I*, suggested by Harold Fromm: "*The thoughts that move through the mind twenty-four hours a day are completely involuntary, unchosen by me, though my virtual I is moved to act (or think it is acting) on them willy-nilly*".¹⁵ This concept is clearly illustrated in Baranauskas' text – all the characters pursue their scheme – they are to dig a concrete amount of peat – and everything that happens to them is stipulated not by their own will or conscious intentions, but by the specific context of nature: "*The strong wind caresses the face, and because of this you can hear an odd, small song. They say that every wilderness has such a song, and every song is different. Here in Stirnabalė it seems that the clouds billowing in the skies play. Anyhow it's enough to enter the peat bog and you'll hear this song even from a distance*".¹⁶ The peat-diggers dissolve into the life of the peat bog and become equal with the snipes, plovers or grasshoppers. They can be treated as a function of the environment; they succumb to their own physiology as if they are subconsciously conceiving the senselessness of their willpower. Thirst, heat and weariness are stated as inevitable things, which simply strike you, which can't be taken into control: "*Only the eyes ached because of the light, unsoftened by the verdure, and because of this light it seemed that two hammers were being smashed into each other, straight in one's ear*".¹⁷ Baranauskas creates an image of the obedient *Homo sapiens*, of a human-being who represents one of

the enormous numbers of species. The otherness of the peat bog changes the flow of thought, creating imaginary plans and oversetting former estimations.

The concept of the *virtual I* brings us to consider the emotional response of the characters, their reactions to the impressions gained in Stirnabalė: "...on the next day Vincė walked as if she were not on her own legs. This morning she couldn't understand the reason for such a mood. Maybe this is Stirnabalė's fault, the fault of that small song; there could be no reason other than the sorcery of the desolate plains".¹⁸ Baranauskas' text can be treated as an invitation to start a silent dialogue, the intonations of which are chosen by the peat bog, the vital ecosystem, tolerating various interventions of *homo sapiens*, but adjusting their *I*, or *virtual I*, to be more precise.

Ecocriticism provokes a lot of questions, it has many opponents and "unbelievers", but this interdisciplinary field is promising and very interesting. Literature, culture and nature are united here; therefore we can experience their unusual entirety. Could there be anything better?

References

- ¹ Meeker J. *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1974, p. 3–4.
- ² Glacken Clarence J. Reflections on the History of Western Attitudes to Nature, in *Nature and Identity in Cross-Cultural Perspective*. Ed. by A. Buttimer and L. Wallin. Kluwer Academic Publisher, 1999, p. 2.
- ³ Campbel S. The Land and Language of Desire, in *The Ecocriticism Reader*. Ed. by Ch. Glotfelty and H. Fromm. The University of Georgia Press, 1996, p. 134.
- ⁴ http://www.parkai.lt/show/lt/news/id_98.html [looked through on September 15, 2006].
- ⁵ Gifford T. Reconnecting with John Muir. Essays in post-pastoral practice, The University of Georgia Press, 2006, p. 36.
- ⁶ Meeker J. *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1974.
- ⁷ Fromm H. *Ecocriticism's Big Bang: A Review of "Practical Ecocriticism: Literature, Biology, and the Environment" by Glen A. Love*, in [looked through on October 20, 2006].
- ⁸ Love Glen A. Revaluing Nature, in *The Ecocriticism Reader*. Ed. by Ch. Glotfelty and H. Fromm. The University of Georgia Press, 1996, p. 231.
- ⁹ Buell L. *The Environmental Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 4.

- ¹⁰ Buell L. Space, Place, and Imagination from Local to Global, in *The Future on Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*, Blackwell Publishing, 2005, p. 63.
- ¹¹ Ibid., p. 69.
- ¹² Baranauskas A. *Kalvos ir lankos*, Putnam: Spauda, 1959, p. 97.
- ¹³ Ibid., p. 94..
- ¹⁴ Ibid., p. 98.
- ¹⁵ Fromm H. *Ecocriticism's Big Bang: A Review of "Practical Ecocriticism: Literature, Biology, and the Environment" by Glen A. Love*, in [looked through on October 20, 2006].
- ¹⁶ Baranauskas A. *Kalvos ir lankos*, Putnam: Spauda, 1959, p. 99.
- ¹⁷ Ibid., p. 104.
- ¹⁸ Ibid., p. 116.

Indre Žakevičiene Kultūrvide un ekokritiskā pieeja

Kopsavilkums

Raksta mērķis ir atklāt jaunas iespējas starpdisciplinārajās studijās un apsvērt iespējamo humanitāro zinātņu pētnieku ieguldījumu apkārtējās vides aizstāvju un ekologu darbā, meklējot efektīvus risinājumus saistībā ar veselu biosfēru un ekosistēmu. Ekoloģija un literatūrzinātne uzsver procesu, izseko dažādām pārmaiņām vidē vai kultūras jomā, tādejādi ekokritikas ierosinājums neatdalīt dabu no kultūras šķiet pamatots un pieņemams. Galvenais ekokritikas mērķis ir "materializēt" maņas un pietuvināt vareno dabas jēdzienu. Iespējams, ka tas varētu tikt panākts ar tādu literāru tekstu palīdzību, kuri kalpotu īpašiem relaksācijas seansiem. Lasot šādus "ekotekstus", cilvēks pārdzīvotu noteiktas emocijas, kuras savukārt izraisītu konkrētas domas. Tādejādi sarežģītais priekšstats par ekosistēmu un visiem tās elementiem kļūtu saprotamāks.