

KULTŪRAS  
KRUSTPUNKTI  
3. LAIDIENS

LATVIJAS KULTŪRAS AKADĒMIJA

# KULTŪRAS KRUSTPUNKTI

Latvijas Kultūras akadēmijas  
zinātnisko rakstu krājums

3. laidieni



RĪGA 2006



UDK 008+304 (082)

Ku 354



Grāmata izdota ar  
Valsts Kultūrkapitāla fonda finansiālu atbalstu

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

Redakcijas kolēģija: prof. *Hermann Rauhe*,  
prof., Dr. habil. art. *Ojārs Spārītis*,  
prof., Dr. phil. *Manfred Stassen*,  
prof., Ph. D. *Ilgā B. Švechs*,  
Dr. philol. *Elvīra Usačevaite*,  
prof., Dr. hist., Dr. habil. art. *Juris Urtāns*

Redaktori: *Inta Rozenvalde*,  
*Aleksandrs Gavriļins*,  
*Anita Načisčione*,  
*Ingrīda Keviša*

Uz grāmatas vāka Skultes Kursiešu krustakmens

© J. Urtāns, sastādītājs

© Latvijas Kultūras akadēmija, 2006

ISBN 9984-9811-8-5

ISSN 1691-3019

## SATURS

Juris Urtāns	Priekšvārds	8
Людмила Дучиц	Сюжеты белорусского археофольклора	10
Людмила Дучиц, Валерий Винокуров, Александр Карабанов	Фольклор культовых валунов Беларуси	17
Baiba Dumpe	Podniecība latviešu folklorā	32
Lilija Jakubenoka	Mazās vērtības lauku kultūrvidē – folkloras un arheoloģijas vienotājas	44
Sandis Laime	Kosmoloģiskie priekšstati Latvijas klinšu rakstos un sprēsliņu ornamentos	53
Valdis Rūsiņš	Arheoloģijas dati Jumja attīstības izpētē latviešu mītiskajos priekšstatos	66
Juris Urtāns	Arheoloģiska studija par Augšzemes pilskalnu aploces vietvārdiem	72
Vykintas Vaitkevičius	Lithuanian Archaeology and Folklore: Towards Cooperation	82
Baiba Vaska	Baltu pasaules modeļa atspoguļojuma iespējamās paralēles folklorā un arheoloģiskajā ornamentā.	91
Asta Višinskaitė	Narrations on Dreams and Dream Interpretations: Respondent and Text Relations	113
Ieva Vītola	Teikas kā mantas vietu izpētes avots	121

<b>Christer Westerdahl</b>	Finding and Asking the Right People the Right Questions. On the Use of Oral Tradition in Archaeology	131
<b>Аушра Забелене</b>	Путь “археологической” или, “исторической”, одежды к фольклорным ансамблям	151
<b>Эдвард Зайковский</b>	Предания о языческих культовых памятниках Беларуси и археология	163

## AUTORI

- Ludmila Dučica** vēstures zin. kand., Baltkrievijas Nacionālās zinātņu akadēmijas (BNZA) Vēstures institūta vecākā zinātniskā līdzstrādniece
- Baiba Dumpe** Mg. hist., Mg. art., Latvijas Nacionālā vēstures muzeja speciāliste
- Lilija Jakubenoka** Bc. hist., Aizkraukles vēstures un mākslas muzeja galvenā speciāliste
- Aleksandrs Karabanovs** ģeoloģijas un mineraloģijas zin. dokt., BNZA korespondētājloc., BNZA Ģeoķīmijas un ģeofizikas institūta Neogēodinamikas laboratorijas vadītājs (Baltkrievija)
- Sandis Laime** Bc. philol., Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūta asistents
- Valdis Rūsiņš** Mg. hist., Latvijas Universitātes doktorants
- Juris Urtāns** Dr. hist., Dr. habil. art., Latvijas Kultūras akadēmijas profesors
- Vikints Vaitkevičs** Dr., Klaipēdas universitātes Baltijas jūras reģiona vēstures un arheoloģijas institūta pētnieks (Lietuva)
- Baiba Vaska** Mg. art., māksliniece
- Kristers Vesterdāls** PhD, Norvēģijas Zinātnes un tehnikas universitātes Arheoloģijas un reliģijas pētījumu institūta vecākais lektors jūras arheoloģijā
- Valerijs Vinokurovs** BNZA Ģeoķīmijas un ģeofizikas institūta Redakcijas un izdevumu grupas vadītājs (Baltkrievija)
- Asta Višinskaite** Mg., Vītauta Dižā universitātes doktorante (Lietuva)
- Ieva Vītola** Mg. art., Latvijas Kultūras akadēmijas doktorante
- Aušra Zabeliene** Bc., Vītauta Dižā universitātes doktorante (Lietuva)
- Edvards Zaikovskis** vēstures zin. kand., BNZA Vēstures institūta vecākais zinātniskais līdzstrādnieks (Baltkrievija)

## PRIEKŠVārds

Rakstu krājuma "Kultūras krustpunkti" 3. laidiens turpina un, šķiet, arī nostiprina Latvijas Kultūras akadēmijas zinātnisko rakstu publicēšanas tradīciju, kas aizsākās ar krājumiem "Kultūras krustpunktu meklējumi" (*Kultūras krustpunktu meklējumi*. Sast. J. Kursīte. Rīga : Latvijas Kultūras akadēmija, 1998, 239 lpp.), "Kultūras krustpunkti, I" (*Kultūras krustpunkti*. Sast. un atb. red. J. Urtāns. 1. laid. Rīga : Fonds "Mantojums", 152 lpp.) un "Kultūras krustpunkti, II" (*Kultūras krustpunkti*. Sast. un atb. red. J. Urtāns. 2. laid. Rīga : Fonds "Mantojums", 383 lpp.).

Raksti, kas iekļauti šajā "Kultūras krustpunktu" laidienā, ir 2005. gada 21. un 22. martā Latvijas Kultūras akadēmijā notikušās starptautiskās konferences "Arheoloģija un folkloras" referātu publikācijas. Arheoloģija un folkloras ir divas zinātņu nozares, kurām vēsturiski ir līdzīga izcelsme, tomēr laika un abu pētniecības nozaru attīstības gaitā tās ir attālinājušās viena no otras un lielā mērā pat atsvešinājušās. Tomēr tieši pēdējos gados pasaules arheologu un folkloristu sabiedrība gan zinātniskās konferencēs, gan publikācijās ir sākušas meklēt vienojošo, meklēt un atrast nozaru saskares punktus, risināt savas nozares zinātniskās problēmas, iesaistot otras nozares dotumus. Kā labi zināms, jaunu ideju izcelsmei vislabvēlīgākās ir zinātņu nozaru robežzonas. Un vai tā tas nevarētu būt arī folkloras un arheoloģijas sadurē?

Var vaicāt: kā notiek abu zinātņu nozaru savstarpējā papildināšanās? Vai varbūt izvērstā pētniecība arheoloģijas un folkloras robežlaukā liecina, ka veidojas vienota un patstāvīga zinātņu nozare? Kā tad tā būtu jādēvē – arheofolkloristika (arheolofolkloristika) vai folkloarheoloģija? Kura nozare vairāk dod

un kura – vairāk ņem? Kam ir jāpēta arheoloģijas iekšējā folklorā – pašiem arheoļiem vai varbūt folkloristiem? Vai arheoļi baidās no folkloristiem un folkloristi no arheoļiem? Un, ja baidās, tad kāpēc?

Arī Baltijas arheoļi un folkloristi ir sākuši savstarpēju zinātniskās tuvināšanās un bagātināšanās procesu – konference “Arheoloģija un folklorā” tam ir liecinājums. Jāteic, ka Baltijas valstīs jau ir izveidojusies pētnieku grupa, kas savās izstrādņēs plaši lieto gan arheoloģijas, gan folkloras dotumus. Konferencē bija pārstāvētas visas trīs Baltijas valstis un arī Baltkrievija, kopumā tika nolasīti 15 referāti. Daļā referātu tika aplūkota šābrīža situācija arheoloģijas un folkloras sadarbībā, citi referāti sniedza pārskatu par dažāda veida arheoloģisko vietu folkloru, vēl citos referātos tika pētītas konkrētās iespējas, kā, izmantojot arheoloģijas un folkloras dotumus, varētu nonākt pie jaunām atziņām. Kopumā referāti parādīja arī sadarbības iespējas un iezīmēja tos virzienus, kas nākotnē varētu būt perspektīvi padziļinātākai zinātniskai izpētei. Turklāt konferences materiālu publikācija tematiski sasauca arī ar vienu no Latvijas Kultūras akadēmijas pētniecības stratēģiskajiem virzieniem.

Rakstu krājumā “Kultūras krustpunktu” 3. laidienā tiek publicēti 11 raksti, kas tapuši uz nolasīto referātu pamata. Vēl trīs raksti (L. Dučica; L. Dučica, V. Vinokurovs, A. Karabanovs; K. Vesterdāls) sākotnēji bija iecerēti kā konferences referāti, tomēr dažādu apstākļu dēļ referātu autori nevarēja ierasties, taču tas nebija kavēklis sagatavot rakstus šim krājumam.

*Juris Urtāns*

## ЛЮДМИЛА ДУЧИЦ

### СЮЖЕТЫ БЕЛОРУССКОГО АРХЕОФОЛЬКЛОРА

На всей территории Беларуси преданиями наиболее овеяны городища и курганные могильники. Сохранились также предания о многих позднесредневековых могильниках. Собрана информация о 1,5 тысячах городищ. Согласно преданиям, их обычно возводили в военное время (для караула, для обеда военачальника или солдат, для защиты от неприятеля и т.д.) и в определенную войну (во времена войн Петра I со шведами, древней прусской войны, битвы Екатерины с поляками, французской войны и т.д.). Часто конкретизируется, что землю носили шапками, сапогами и делали это шведские солдаты, чтобы оградить Карла XII во время обеда, русские солдаты “для отпития чая матушкой Екатериной”, для отдыха Наполеона. Есть предания, что гору наносили девушки. В Греске Слуцкого района землю на городище носили со всей Беларуси. Выделяется сюжет, когда с городищ богатыри (князя) перебрасывались каменными топорами. В некоторых преданиях фигурируют богатырь и богатырка, литовцы. Есть городища, которые возвели великаны, разбойники (разбойничья шайка), “силаки” (силачи), рыцари, иезуиты. Например, Волковское городище якобы соорудили два предводителя разбойничьей шайки – Волоко и Висек. Есть городища, возведенные в честь каких-либо событий (рождения у Екатерины сына).

Многочисленны предания о том, что на городище жил князь (Мечей, Тур, Роман, Довмонт, Коршак, Старкин, славянский князь, русский боярин, шведский князь, Омельковичи) или княгиня (княгиня Домна, Елена, Орская, королева Бона, царица). Есть предания о городищах Рогволода и Рогнеды, о городищах сыновей князя Владимира.

Выделяются сюжеты с отголосками языческих верований: на городище было идолопоклонническое капище, святиня огня, оно сооружено для гуляний. О существовании святилищ могут свидетельствовать и народные названия городищ – “Девичья Гора”, “Бабыя Гора”, “Гуслище”, “Погулянка”, “Игрище”, “Акуровщина”, “Синяя Гора”.

Широко распространены предания о городищах, как о местах провалившихся храмов. Как правило, это происходило во время церковной службы за грехи людей. На Пасху на поверхность якобы выходят царские врата, но их могут увидеть только достойнейшие из стариков. По некоторым преданиям пастух (пастушка) увидел цепь, начал ее тянуть и показался крест храма. Но вытянуть весь храм он не смог. Иногда говорится, что церковь провалилась во время нашествия татар, шведов, французов, немцев. В преданиях о провалившихся замках рассказывается, что ночью иногда появляется красавица-княжна, в белой одежде, часто вместе с собачкой или со свечкой в руках. Про городище в Витебске говорится, что княжна выходит из горы накануне дня Купалы и рассыпает вокруг бриллианты. Как только до них дотрагивается рука человека, они сразу же рассыпаются. Есть предания, что в подземелье на сундуке сидит красавица и ее охраняют две собаки на цепях. С Пинским городищем связано предание о шведском рыцаре с золотой шпорой.

Много преданий о закопанных на городищах кладах. Это золото, серебро, оружие, посуда, деньги, драгоценности. Часто конкретизируется: три бочки золота на золотых колесиках, два воза серебра и золотой посуды, три брочки денег, две кареты с золотом, сундук или лодка с драгоценностями, медвежья шкура с золотом, колесница Петра Великого с деньгами, карета Наполеона или Карла XII, ящики с золотыми монетами, восемь бочек водки и т.д. Обычно клад зарыт шведами, русскими, французами и ночью он может являться в виде огоньков.

В Беларуси насчитывается свыше шести тысяч курганных могильников. В них от нескольких до ста и более насыпей. Есть два кургана и одиночные большие насыпи. Самые распространенные названия курганных могильников “Волотовки”, “Копцы”, “Татарские”, “Шведские”, “Французские Могилы”. Насыпание курганов связывается с разными войнами – со времен нашествия хана Батыя, войной Литвы с Польшей, войной с турками и французами, шведов с саксонцем, французов и Чингиз-хана, бились шведы с Литвой и т.д.

По народным представлениям в некоторых курганах погребены волоты (богатыри), боги, великолюды, поляки, китайцы, саксонские воины, русские воины, французы наполеоновского воинства, татары, литовцы и смоляне (жители Смоленска). В одном из преданий говорится, что в курганах лежат рядовые воины, а высшие военные чины похоронены рядом на кладбище. Есть предание, что в больших курганах погребены лошади, а в малых люди. Известны предания о



курганах, под которыми могилы участников свадьбы, погибшие в драке. Рассказывается, что одна свадьба ехала от венца, а другая в церковь. Никто не хотел уступать дорогу. Завязалась драка и все погибли. По некоторым сюжетам на месте курганов воевали два князя (короля, помещика) или какая-то баба, две сестры и т.д.

Иногда курганы считают не погребальными сооружениями, а оборонительными насыпями, за которыми укрывались воины во время сражения, или же они были возведены для наблюдения за неприятелем. Иногда объясняется, что курганы возвели одноглазые камлуки или это следы похода Карла XII. На берегу одного из небольших озер на востоке Беларуси курганы называются “Змеевы могилы”. Согласно преданию, когда-то в озере жил змей, который ел животных и людей. Но появился богатырь (осилок) и разрубил змея на три части. Над каждой из них насыпали курган. Землю на змеиные могилы возили на тележках, в которые впрягали петухов.

Зафиксированы названия курганных могильников типа “Девичьи Могилы”, “Могилы жрецов-кривейтов”, “Австрийские могилы”, “Роговые кошцы”, “Синие Горки”, “Японские могилы”, “Болваны”, “Хороводица”.

Во многих курганных могильниках выделяется одна или несколько больших насыпей. В преданиях на насыпях акцентируется особое внимание. Подчеркивается, что именно в большом кургане похоронен князь или военный начальник, закопана золотая карета, бричка золота, золотая шапка, сундук драгоценностей. В одном из преданий на Сморгонщине рассказывается, что в большом кургане похоронен швед, который вырезал всю деревню, а потом потерял рукавицы и по ночам ищет их. Согласно некоторым преданиям в одном большом кургане зарыты деньги, а в другом рукавицы. В одном из преданий повествуется, как на кургане появляются ботинки, но если к ним приблизиться, то они перескакивают на другой курган.

Частые рассказы о появлении на курганных могильниках караульных солдат, поющих в полночь петухах, огромном сундуке, разноцветных огоньках, рыцаре на белой лошади, белого быка, старика с длинной бородой и в белой одежде или красавицы с распущенными волосами. Некоторые курганы имеют названия типа “Князевы Горы”, “Побединец”, “Королиха” и “Москалиха”. Известно предание, что в одном кургане погребены воины князя Дольского, а в другом пораженные ими татары.

В фольклоре особенно выделяются одиночные большие курганы – “Могила Волота (Осилака)”, “Девичья Могила”, “Змеева Могила”,

“Княжая Могила”, “Екатеринин Курган”, “Могила Миндовга (Миндаугаса)”, “Могила Рогнеды”. Иногда предания говорят, что здесь похоронена княгиня Евгения, капитан, арац, молодожены, страшный князь – волот.

Предания о позднесредневековых могильниках по своим сюжетам близки к преданиям о городищах и курганах. Для могильников характерны названия типа “Татарские”, “Турецкие”, “Шведские”, “Французские Могилы”. Есть названия “Девич-Могилы”, “Поганские”, “Литовские”, “Голодные Могилы”. Рассказывают, что здесь погребены шведы и литовцы; татары, воевавшие с Литвой; люди, умершие от голода и эпидемий; две роты французских солдат; могилы после битвы королевы Боны с Екатериной; похоронен король и его дружина. Ряд преданий говорит о месте могильника как бывшем поселении, в котором когда-то жили пленные; где зарыт экипаж с золотом или вообще клад; провалился храм. По одному из сюжетов медведь где-то открыл мертвеца, принес и положил его на этом месте, а потом и здесь же стали хоронить и людей. С могильниками связаны разного рода приметы. Например, ночью выходит девушка с ящиком денег и этот ящик превращается в белого медведя, в ночь перед Пасхой появляются разноцветные огоньки (просушивается клад), черти в образе собаки, барана, пня и т.д.

Разные категории археологических памятников часто имеют подобные микротопонимы и предания. Прослеживается изменение во времени. На названия курганов “Волотовки”, “Копцы”, “Сопки” наслоились названия и соответствующие легенды о татарских, шведских и французских могилах и войнах. На названия городищ типа “Погулянка”, “Игрище”, “Чертова Гора” наслоились названия “Церковище”, “Шведские могилы”, “Французская Гора”. В наши дни можно услышать несколько названий одного и того же памятника. Например, “Дедовские ямы” и “Шведские могилы”, “Болваны” – “Французские могилы” – “Коммуна”. Часто в преданиях наблюдается смешение разных исторических эпох. Например, у д. Домжерицы Лепельского района курганы называют “Шведские Могилы”, но возникновение их связывают с лагерем российских войск времен Ивана Грозного.

В белорусской археофольклористике (в том числе и в преданиях о культовых камнях) выделяются следующие основные сюжеты:

- Городища, курганы насыпали волоты (богатыри), девушки или захватчики (татары, шведы, русские, французы). Подчеркивается, что землю носили шапками или сапогами.

- На городише, камне обедали исторические личности (Карл XII, Петр I, Наполеон, королева Бона).
- На городише, в курганах, под камнем или возле него закопан клад (золото, серебро, деньги в горшке, сундуке, ящике, золотая карета) и ночью появляются огоньки.
- Курганы и камни связываются со свадьбами (курганы – могилы погибших в драке, камни – окаменевшие участники свадьбы).

Таким образом, белорусская археофольклористика показывает подобие сюжетов преданий о разного вида памятниках и отражает стадийные изменения в народном представлении о них. Выделяется языческий пласт (камень Перун, Перунова, Девичья, Змеева, Турова, Чертова Гора, Чертов камень, Игрище, Погулянка, Гуслище, Могилы жрецов-кривейтов), времена христианизации (Перекрестье, Кресты, Церковище, След Богородицы), определенные войны (Татарские, Шведские, Французские могилы или Горы) и исторические эпохи и события (жила княжна Рогнеда, королева Бона, отдыхал князь Витовт, обедали Екатерина или Наполеон, Махно закопал золото, японские могилы).

### Литература

1. Бараг, Л. “Асілкі” белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса). В кн.: *Русский фольклор*. Вып. 8. Москва; Ленинград, 1963, с. 29–40.
2. *Беларуская міфалогія : энцыклапедычны слоўнік*. Мінск, 2004.
3. Дучыц, Л.У. *Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў*. 1993.
4. Каспяровіч, М. Валатоўкі і звязаныя з імі перажыткі (першапачатковыя вынікі даследавання). *Наш край*. № 6–7, 1929, с. 84–89.
5. Описание церквей и приходов Минской Епархии : Мозырский уезд. Минск, 1879.
6. Описание церквей и приходов Минской Епархии : Пинский уезд. Минск, 1879.
7. Покровский, Ф.В. Археологическая карта Виленской губернии. В кн.: *Труды Виленского отделения Московского предварительного комитета по устройству в Вильне IX Археологического съезда*. Вильна, 1893.
8. Покровский, Ф.В. Археологическая карта Гродненской губернии. В кн.: *Труды IX Археологического съезда в Вильне*. Т. 1. Москва, 1895.

9. Сведения 1873 г. о городищах и курганах. В кн.: *Известия археологической комиссии*. Вып. 5. Санкт-Петербург, 1903.

10. Jeleńska, E. Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego. In: *Wisła*. 1894, s. 589, 590.

### *Приложение*

1. Наиболее распространенные народные названия археологических памятников Беларуси

2. **Городища:** Городок, Городище, Церковище, Шведская Гора, Французская Гора, Татарская Гора, Девичья Гора, Замок, Замок королевы Боны, Окоп, Батарея, Тарелка, Погулянка, Игрище.

3. **Курганные могильники:** Волотовки, Кошцы, Сопки, Горки, Курганье, Шведские Могилы, Французские могилы.

4. **Одиночные большие курганы:** Волотовка, Французская Волотовка, Княжая Могила, Девичья Могила, Змеева Могила, Шведская Могила, Французская Могила.

5. **Позднесредневековые могильники:** Поганские Могилы, Могилыпы, Старосветские Могилы, Боярские Могилы, Каменные круги, Плитница, Кладовище, Голодные Могилы, Холерник, Дедовы ямы, Кладовище, Церковище, Шведское кладбище, Французское кладбище.

Ludmila Duchic  
**The Plots of Byelorussian  
Archaeo-folklore**

**Summary**

Certain lines of plots or legends on several categories of archaeological monuments can be traced in the Byelorussian archaeo-folklore. The main types of the plots are as follows: 1) towns and mounds have been erected by giants, young girls, and invaders (Tatars, Russians, and the French), and the ground has been carried in hats and boots; the treasure (gold, silver, weapons) has been hidden, and light glitters at night in the respective place; 3) famous historical personalities have had lunch on hillforts or on the stones (Karl XII, Catherine II, Napoleon); 4) there have been wedding celebrations where the guests disappear or are turned into stones. There can be singled out the pagan layer, the plots referring to the period of Christianization, certain wars, and historical periods.

**ЛЮДМИЛА ДУЧИЦ,  
ВАЛЕРИЙ ВИНОКУРОВ,  
АЛЕКСАНДР КАРАБАНОВ**

## **ФОЛЬКЛОР КУЛЬТОВЫХ ВАЛУНОВ БЕЛАРУСИ**

Территория Беларуси расположена в области распространения древнематериковых оледенений. Поэтому одной из наиболее примечательных черт белорусских ландшафтов являются многочисленные валуны (камни со сглаженной поверхностью размером от 10 см до нескольких метров в поперечнике), принесенные сюда за многие сотни километров древними ледниками. В дохристианскую эпоху многие валуны наряду с другими элементами природы (деревьями, озерами, реками и т.д.) были объектами религиозного поклонения людей. Отголоски этих языческих верований сохраняются до сих пор в белорусском фольклоре: легендах, преданиях, обычаях белорусов. Валуны, с которыми связаны такие предания и обычаи, а также имеющие на своей поверхности специфические углубления, надписи, знаки, отнесены к категории культовых. Среди культовых валунов отмечены камни, которым приписывают особые магические либо лечебные свойства.

На территории Беларуси к настоящему времени известно более 500 культовых валунов (рис. 1, с. 18). Большая их часть находится в северных и северо-западных районах Беларуси, то есть в области проживания в доисторическом прошлом балтских племен, а также смешанного балтско-славянского населения.

Сведения о белорусских культовых валунах впервые были опубликованы этнографами, историками и геологами преимущественно в XIX–XX вв. (А. Киркор, Б. Тышкевич, П. Шейн, Ф. Покровский, Е. Романов, А. Богданович, М. Довнар-Запольский, М. Мелешко, Л. Алексеев, Г. Штыхов, Л. Поболь, Э. Левков и др.). В настоящее время изучением культовых валунов занимаются авторы статьи, а также специалисты Института истории НАН Беларуси, студенты и преподаватели высших учебных заведений, краеведы.

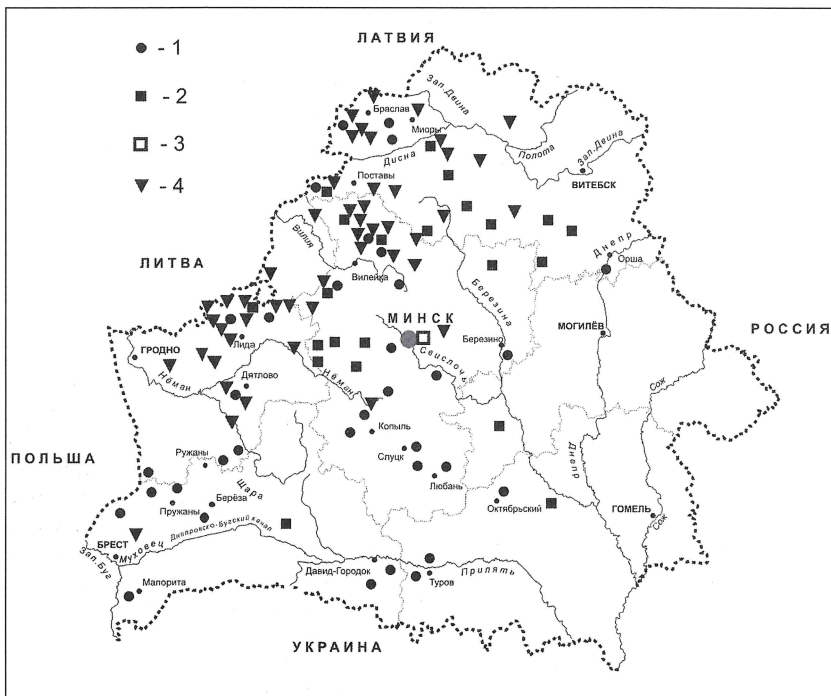


Рис. 1. Карта местонахождения культовых камней Беларуси: магических (1), анимистических (2), авистических (3) и деистических (4). Составил В.Ф. Винокуров

Среди культовых валунов выделяют несколько основных типов: магические валуны (фетиши); анимистические (окаменевшие люди и животные); авистические (связанные с культом предков); деистические (связанные с языческими божествами) и валуны с искусственными выемками.

### I. Магические валуны (фетиши)

К этому типу культовых валунов относятся четыре основные группы: а) валуны-обереги и лекари, б) валуны-следовики, в) чудодейственные валуны г) валуны-хранители кладов.

а) Валуны-обереги и валуны-лекари. Представлены не только обычными валунами, но и артефактами – неолитическими каменными топорами, которыми обычно растирали больные места. Однако чаще лечебные свойства приписывали достаточно большим по размеру

валунам. Считалось, что для излечения от болезни следует прикоснуться к камню и обязательно положить на него дары (пожертвования). В других случаях лечебной считалась дождевая вода из углублений на поверхности валуна, мох с камня, отбитые от него куски, которые нужно растереть в порошок. Порошок из осколков камня в Жировичах Слонимского района считался талисманом, охранявшим от пожаров и несчастных случаев. Согласно поверьям, особыми свойствами обладают камни, находящиеся вблизи д. Горка Дятловского района. Чтобы вылечиться от любых болезней, надо три раза проползти на коленях через узкий проход под камнями (выходящими на поверхность земли пластами песчано-гравийного конгломерата).

Особое предание связано с камнем, лежащим возле д. Песочное Копыльского района. Согласно этому преданию, когда-то здесь шли трое слепых. Они сбились с дороги и в поле наткнулись на камень. Стали молиться, и тогда один из них вдруг прозрел. Он довел своих товарищей до деревни, где они рассказали о чуде. С тех пор к камню стали ходить люди, оставлять дары, и валун возвращал зрение.

В д. Рычево, что на Туровщине, ослепла женщина. Однажды во сне у нее было видение, что ей надо идти к камню, соскоблить с него порошок и выпить его с водой. Она сделала так и поправилась. После этого камень стали считать лечебным. В д. Гридошки Шарковщинского района о валуне гранита рапакиви (1,5 м) под названием "Шалены" говорят, что однажды больной бешенством человек стал грызть этот камень. Вскоре больной заснул, а проснулся уже здоровым. От этого валуна и теперь отбивают кусочки, которые считают лекарственными.

Два небольших валуна с собственными именами "Демьян" и "Марья", располагавшиеся у д. Пережир Пуховичского района, по преданию лечили парализованных, хромых и глухих, а также помогали в семейной жизни. Девушки дарили камням бусы, перстни и просили послать хорошего жениха. О камне Гаюн (Семигаюн), что буквально означает "излечивающий", находящимся возле г. Орши, известно такое предание. Во время эпидемии в Смоленске заболели семь братьев. Из боязни распространения заразной болезни их изгнали из города. Тогда братья сделали плот, на котором поплыли вниз по Днепру. Жители Дубровно и Орши также боялись болезни и закрыли перед братьями ворота. Тогда они остановились на берегу Днепра и уснули в лесу возле большого валуна. Ночью пошел сильный дождь, братья проснулись от ветра и дождя. Несмотря на



дождь камень был сухим и излучал тепло. Утром все они были уже здоровыми.

б) Камни-следовики. К этой группе культовых валунов относят валуны с естественными углублениями (образующимися, например, за счет ксенолитов, то есть включений другого минерального состава, прочности и цвета в основную породу), напоминающими по форме отпечатки руки или ноги человека, следы животных. Такие валуны привлекают внимание. Многие камни-следовики считаются лечашими. Обычно в качестве лекарства используется дождевая вода со следков. При этом верят, что наибольшей лечебной силой обладает в определенные дни. Следы на камнях в основном приписываются Богу, Богородице или святым (Божий Следок, След Богородицы, Божья ножка, След святого Николая, След святого Антония, Ступня Магдалины и т.д.). Наиболее распространены предания о том, что след оставила святая Дева, когда шла в Иерусалим с младенцем-Христом на руках.

Есть предания о следах девушки-волотовны (богатыря, гиганта). В д. Забежье Витебского района предание гласит, что след на камне оставила волотовна, когда переступала Западную Двину, но споткнулась о камень. Подобное предание зафиксировано о девушке-волотовне, переступавшую р. Свислочь. Возле г. Пропойска (Славгорода) известен камень со следом волотовны Екатерины. По преданию, когда-то к Екатерине сватались два молодых парня – Степан и Марк. Тогда Екатерина дала им по камню и поставила условие: кто дальше бросит камень, за того она и пойдет замуж. Любимому Степану она дала камень величиной со стол, а нелюбимому Марку – размером с печь. Они бросили камни и пошли смотреть, чей камень упал дальше. Ближайшим оказался камень Степана. Опечаленная Екатерина наступила на камень и оставила след. На другом камне также остались следы от пальцев ее рук. Со словами “чем доставаться нелюбимому, пойду лучше водой служить” Екатерина бросилась с камня вниз, разлилась водой, ушла под землю и вышла на поверхность земли в пяти верстах от города в виде источника.

В д. Грозово Копыльского района рассказывают, что след на камне оставил святой Николай, когда шел в церковь творить чудеса. На камне возле д. Волковщина в Миорском районе два следа. По преданию, тут шел сам Христос, когда за ним гнался царь Ирод. След от босой ноги считается следом Христа, а след от ноги в обуви – следом Ирода. Два следка на валуне гранита (1,7 м) в д. Сенежишы

Новогрудского района связывают со следом Богородицы и следом черта. Черт гнался за Богородицей, но не смог ее догнать, так как она спряталась в монастырь и стала являть чудеса. Среди следовиков выделяются более десятка камней с названиями типа “Чертов След”, “Чертова Ступня”, “След дьявола” и т.п. Например, про валун гранита рапакиви (3,2 м) у деревень Булавишки и Якубянцы в Браславском районе рассказывают, что в камне жил черт и издевался над людьми, проходившими мимо. Однажды черт набросился на человека, во время драки черт наступил на камень и оставил свой след.

Многочисленные зооморфные следки связывают с отпечатками лап медведя, зайца, копыт лошади, оленя, козы и др. Так, про камень у д. Декшняны Молодечненского района рассказывают, что след на нем оставил золотой олень счастья.

в) Чудодейственные валуны. С такими камнями связаны предания о разного рода чудесах и видениях. Про валун гранита рапакиви (1,8 м) у д. Сташелишки Браславского района говорили, что здесь иногда являются три всадника. Похожее предание о трех всадниках относится к валуну из песчано-гравийного конгломерата (1,2 м) близ д. Бузуны Воложинского района. Рассказывают, что однажды парень прилег возле этого камня и задремал. Сквозь сон услышал шум. Раскрыл глаза и увидел, как к нему приближаются три всадника. Один из них взмахнул рукой и в тот же момент парень очутился на значительном удалении от валуна и увидел, как всадники подъехали к камню и исчезли.

По преданию, на валуне мигматита (3,4 м) у д. Богданово Браславского района часто видят огонь и сидящую старуху с огромным мешком. Возле некоторых камней будто бы появляется красавица, расчесывающая свои длинные волосы. Многие предания рассказывают, как в одних случаях красивые девушки, а в других – ведьма или черти раздевают пьяных путников и укладывают их спать на камне. По многим преданиям в 12 часов ночи возле камня появляются черти. Они пляшут, играют в карты, а проезжающие мимо люди сбиваются с дороги. Такое предание, например, существует про самый большой валун на территории Беларуси – валун гранита рапакиви длиной 11 м, лежащий у д. Горки Шумилинского района (рис. 2, с. 22). На камне у д. Войневичи Сморгонского района (2,2 м) черт вечером играет на скрипке. На некоторых чертовых камнях появляются огоньки и слышны звуки колокольчиков. Следки-ямки на камнях приписываются следам, оставшимся от пяток чертей во время танцев.



Рис. 2. Самый большой валун в Беларуси – “Чертов камень” у д. Горки Шумилинского района. Фото В. Винокурова

г) Камни-хранители кладов. Предания о закопанных под камнями кладах особенно многочисленны и разнообразны. В качестве кладов фигурируют деньги, золото, серебро, оружие, карета, лодка, бочка или ящик золота, богатства, награбленные шведами или французами. Про Ужинский камень близ Полоцка рассказывается, что под ним клад спрятал Огненный Змий. По другому варианту – Змий летел с золотом и серебром к грешникам. Вдруг небо расколосось, Змий упал и превратился в камень, а богатство оказалось в земле под этим камнем.

Про валун гранита (5,5 м) в урочище Бортники у д. Бушевичи Глубокского района говорится, что у него закопаны шесть бочек с драгоценностями, награбленными французами, на сумму 7 млн. франков. Длинная ось камня указывает направление, в котором на глубине 30 футов спрятаны сокровища.

В урочище Пацевичи в 1 км от этой же деревни сохранился небольшой валун гнейса (2 м), на поверхности которого изображения, напоминающие по форме двух рыбок. Большая рыбка показывает направление, в котором спрятан клад, а маленькая обозначает глубину, на которой закопан клад.

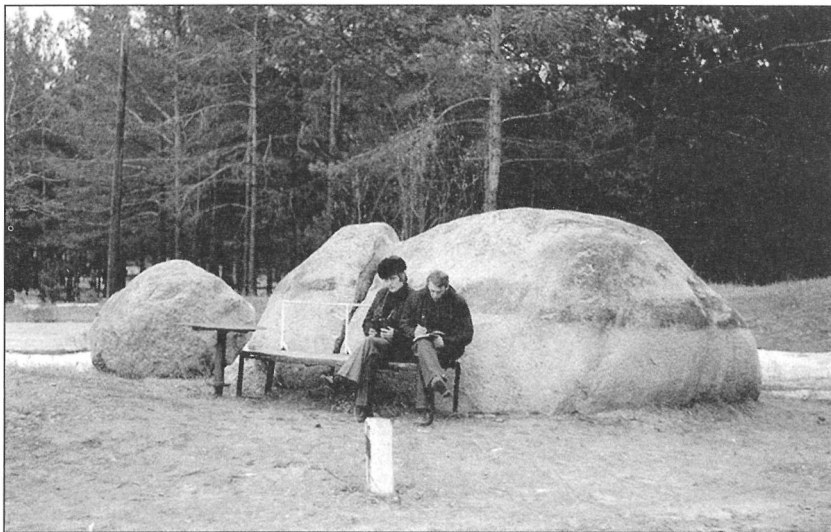


Рис. 3. “Каменные волы” между деревнями Гурины и Бибики Мозырского района.  
Фото В. Винокурова

## II. Анимистические валуны

С этим типом культовых валунов связан древний пласт языческих верований. В период расцвета анимизма многие элементы окружающей природы (деревья, реки, камни и т.д.) считались живыми существами, имевшими способность говорить, переживать. Эти верования позднее трансформировались в предания об окаменевших людях, животных, постройках, превратившихся в озера провалившихся в землю храмах и т.п.

а) Окаменевшие пахаря и вола (быки). Наиболее распространены предания об окаменевших пахарях вместе с волами (быками) в наказание за работу на Пасху, иногда – за работу в день свв. Бориса и Глеба. Часто в преданиях фигурирует еще жена пахаря, которая принесла ему завтрак или обед (деревни Гурины и Бибики Мозырского района (рис. 3), Крынки Осиповичского района, Головли Дятловского, Быковичи Березинского и др.). Например, в предании о валунах розового гранита (2,8 м) возле д. Мстиж Борисовского района говорится, что жена принесла пахарю обед и сказала: “Помогай Бог”. Сразу же пахарь, его жена, быки и даже собачка, бежавшая за женой, окаменели. Десять камней известны под названием “Вола”, а

пять – “Быки”. Иногда подчеркивается, что животные раньше имели ноги. Предание о валуне Быки у д. Саковичи Вилейского района отличается от других. Говорится, что крестьянин вез что-то на быках. Но под гору они не захотели тянуть воз. Хозяин их проклял и быки окаменели.

б) Камни, олицетворяющие разных животных. На камне Кобыла у д. Дайнова Лидского района во времена Дайновского княжества наказывали провинившихся. В д. Гуденяты Ивьевского района про валун гранита рапакиви (5,3 м) Баран рассказывают, что шведы на этом камне жарили баранов. После еды солдаты ослепли, блуждали вокруг и погибли в болоте. Про Коровин камень или Коровник, сложенный из гранита (3,4 м), недалеко от д. Чернишки Браславского района в предании говорится, что когда-то камень лежал над обрывом. Во время дождя он свалился и прижал корову, шедшую вдоль берега. Снаружи от коровы остался только хвост.

в) Окаменевшие люди. По сравнению с камнями – окаменевшими животными, валунов – окаменевших людей меньше. Предания про окаменевших людей в основном можно связать с временами христианизации. Например, Степ-камень в верховьях реки Вилии, по преданию, окаменевший за работу в первый день Пасхи сапожник Степан. Предание подчеркивает, что когда-то камень был с головой, руками и ногами. Ряд камней связывается с окаменевшей женщиной за то, что она оглянулась назад (г. Бельничы, д. Деревная Слонимского района, д. Дубени Борисовского района). Обычно в предании говорится, что в деревню пришел Христос под видом нищего старика и попросился переночевать. Сначала никто не пускал его в дом. Потом бедная вдова все же впустила старика. Утром дедок приказал идти за ним и не оглядываться, какой бы шум не происходил. Когда они вышли за деревню, сзади послышался грохот. Женщина не вытерпела, обернулась, и увидела на месте деревни озеро. Тут же она и окаменела.

В д. Иканы Борисовского района был плохой князь. Люди прокляли его. Он окаменел и вошел в землю, а на поверхности осталась только голова. У д. Знаменка Крупского района (рис. 4) мужик пошел на охоту и был превращен в камень. Ряд камней известны, как окаменевшие волоты (богатыри).

г) Предания про окаменевшие свадьбы. Обычно рассказывается, что встретились две свадьбы – одна ехала из церкви, а другая в церковь. Никто не хотел уступать дорогу. Началась драка и все окаменели. Есть предания, по которым свадьба встретилась с лютым змеем и он



Рис. 4. “Медведь камень” у д. Знаменка Крупского района. Фото В. Винокурова.

проклял всех ее участников (д. Збяны Лидского района, д. Деречин Слонимского района и др.).

д) Предания про окаменевшие деревни, озера, храмы. В д. Рожаны Солигорского района рассказывают, что дедок, которого не пустили переночевать, всю деревню превратил в камни, а девочку, тихонько принесшую ему хлеба, но не послушавшуюся и не убежавшую без оглядки – превратил в кукушку. Камень у д. Голынка на Гродненщине якобы лежит на месте озера. Тут когда-то проезжала пани с собачкой. Она хотела искупать собачку, а та утонула. Пани прокляла озеро. Оно ушло в землю и остался только камень. О некоторых камнях известны предания, что на их месте был костел.

е) Камни-“портные” (краўцы) и камни-“сапожники” (шаўцы). На территории Беларуси известно 12 камней-“портных” и 9 камней-“сапожников”. Среди “портных” три имеют еще название “Чертов камень”, два – “Степан”, один – “Змеев камень”. О камнях-“портных” наиболее распространены предания, что люди вечером клали на них ткань и деньги. Даже без примерки утром одежда была готова. Но однажды какая-то женщина положила сукно и сказала: “Сшей мне ни тое, ни сее”. Портной один рукав пришил к плечу, а другой сзади. Камень после этого вообще прекратил шить. Такие камни в



основном находятся в северо-восточной части Беларуси, самый южный – в Светлогорском районе Гомельской области.

Валуны-“сапожники” расположены в западной части Беларуси и вместе с подобными литовскими камнями образуют единый ареал. Например, по преданию, в д. Камень Воложинского района в хатке на окраине жил сапожник. Дверей в доме не было, а только одно

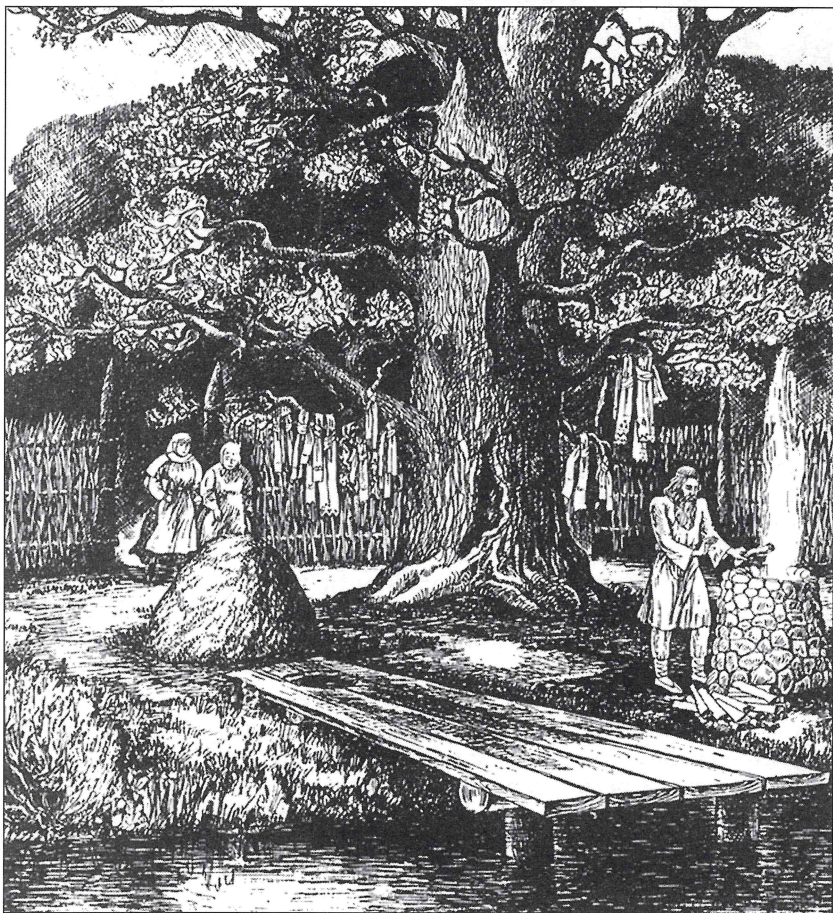


Рис. 5. Валуны “Дед” или “Стары” на капище в Минске на берегу р. Свислочи. Реконструкция художника Н. Сташенюка

окно. Надо было подойти к окну и сказать о своем желании иметь сапоги и положить деньги. Сшитые сапоги были волшебными. Их можно было носить 15 лет и чем больше веселиться на танцах, тем лучше. В церкви же сапоги разваливались на мелкие кусочки. Священники увидели в сапожнике злого духа и прокляли его. Люди окружили хатку. Из толпы вышел старик, подошел к окну и сказал: "Чтоб ты камнем стал!" и тут же хатка с сапожником превратилась в гранитный валун (4 м).

У д. Ратынцы Воложинского района в камне гранита рапакиви (5,4 м) жил черт-сапожник, который ремонтировал сапоги и т.д. Связь камней с одеждой и обувью не случайна. Одежда и обувь выступают в качестве медиатора между человеком и миром (своим и чужим). Окно связывается с миром космических явлений.

### III. Авистические валуны

Этот тип культовых валунов связан с имевшим когда-то широкое распространение культом предков. Такие валуны имеют характерные названия: Дед, Дедов камень, Старик. К наиболее известным представителям таких валунов можно отнести небольшой валун гранита рапакиви (1,2 м), служивший одним из ключевых элементов на минском святилище, которое существовало до начала XX века на берегу р. Свислочь. Этот валун называли "Дедом". Дед занимал центральное место в комплексе языческих святынь (см. рис. 5 и 6). Валуну приносили мед, молоко, вино. Его обвязывали полотном, полотенцем, передниками. Возле камня рос священный дуб, горел священный огонь. По преданию, камень когда-то лежал на горе. Считалось, что тот, кто овладеет камнем, станет счастливым и богатым. За камень боролись лесовик и водяник со Свислочи. Решили, что тот, кто донесет камень до перекрестка, станет его хозяином. Бросили жребий. Первым взялся лесовик. Ему помогали звери, но камень не сдвинулся с места. Тогда взялся водяник. Взвалил камень на плечи и понес. Лесовик подставил ему подножку. Водяник упал и выпустил камень. Камень остался лежать на берегу реки и приобрел чудодейственную силу.

### IV. Деистические валуны (боговики)

Эти валуны связаны с культом Богов, как языческих, так и более поздних христианских святых.

а) Валуны, связанные с языческими божествами. Это камни под названиями "Даждьбогов камень", "Перун", "Волос" и др. Например,





Рис. 6. Валун "Дед" или "Стары" в Парке камней в г. Минске. Фото В. Винокурова



Рис. 7. Камень "Перун" на окраине д. Тавкини Вороновского района. Фото В. Винокурова

про камень Перун у д. Расходно Сенненского района рассказывают, что языческий бог Перун на камне убил главного дьявола. На окраине д. Тавкини Вороновского района (рис. 7) углубления на валуне гранита (4,1 м) якобы сделал Перун. Камни с названиями "Волос", "Волосский камень", "Волосень" связаны с богом Велесом (Волосом) – защитником домашних животных.

б) Камни-языческие жертвенники. Они имеют названия типа "Капище", "Алтарь". На некоторых таких камнях якобы происходили казни приносимых в жертву людей.

в) Камни, связанные с чертом. Наиболее распространены предания, согласно которым черт нес камень на одном мизинце с целью разрушить храм, но пропел петух и черт, потерявший магическую силу, выронил камень. Много преданий о чертовых следках, о танцах чертей и т.д.

Характерной чертой многих сюжетов преданий является то, что в них часто фигурирует цифра 12: на камне танцевало 12 пар, на камне били 12 мальчиков, камень разбили на 12 частей и т.д.

## Литература

1. Богданович, А.Е. *Пережитки древнего мировоззрения у белорусов*. Гродно, 1895.
2. *Беларуская міфалогія* : энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
3. Вінакураў, В., Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Карабанаў, А. Культавыя валуны са штучнымі паглыбленнямі на Беларусі. В кн.: *Гістарычна-археалагічны зборнік*. № 18, 2003, с. 231–251.
4. Вінакураў, В., Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Карабанаў, А. Камяні-Гойбіты. В кн.: *Гістарычна-археалагічны зборнік*. В печаті.
5. Вінакураў, В., Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Карабанаў, А., Ляўкоў, Э. Валуны-жывёлы. В кн.: *Гістарычна-археалагічны зборнік*. В печаті.
6. Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Вінакураў, В., Карабанаў, А. Камяні-"краўцы" і камяні-"шаўцы". В кн.: *Палявая фалькларыстыка і этнаграфія: метадалогія, адкрыцці, праблемы*. В печаті.
7. Дучыц, Л., Зайкоўскі, Э., Ляўкоў, Э., Карабанаў, А., Вінакураў, В. *Камяні-следавікі Беларусі*. 1996.
8. Зайкоўскі, Э.М. Камяні-краўцы як помнікі паганскага культу. В кн.: *Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі*. Полацк, 1992, с. 21, 22.
9. Зайкоўскі, Э.М. *Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі*. Мінск, 1998.

10. Каспяровіч, М.І. Валатоўкі і звязаныя з імі перажыткі (першапачатковыя вынікі даследаванняў). *Наш край*. № 6–7, 1929, с. 77.
11. *Легенды і паданні*. Мінск, 1983.
12. Ляўкоў, Э.А. *Маўклівыя сведкі мінуўшчыны*. Мінск, 1992.
13. Ляўкоў, Э.А., Карабанаў, А.К., Дучыц, Л.У., Зайкоўскі, Э.М., Вінакураў, В.Ф. Чортавы камяні. В кн.: *Гісторыка-археалагічны зборнік*. № 11, 1997, с. 151–156.
14. Ляўкоў, Э.А., Карабанаў, А.К., Дучыц, Л.У., Зайкоўскі, Э.М., Вінакураў, В.Ф. Культавыя камяні Беларусі. В кн.: *3 глыбі вякоў. Наш край*. Мінск, 1998, с. 47–68.
15. Мялешка, М. Камень у вераваннях і паданнях беларусаў. В кн.: *Запіскі аддзелу гуманітарных навук*. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Мінск, 1928, с. 155–182.
16. Покровский, Ф.В. *Археологическая карта Виленской губернии*. Вильно, 1893.
17. Покровский, Ф.В. *Археологическая карта Гродненской губернии*. Вильно, 1895.
18. Романов, Е.Р. *Белорусский сборник. Сказки космогенические и культурные*. Вып. 4. Витебск, 1891, с. 173–174.

Ludmila Duchic,  
 Valeri Vinokurov,  
 Alexandr Karabanov  
**The Folklore of Byelorussian  
 Cult Stones**

Summary

Approximately 500 cult stones have been registered in the territory of Byelorussia.

1. Magic stones (fetishes). Legends about healing. Marks on stones have been attributed to the God, the Virgin, saints, the devil, and animals. Treasure (gold, silver, weapons, a carriage) has been hidden under the stone.

2. Animistic stones (people or animals turned into stone). Plowmen and their bullocks (bulls) were turned into stone because they had worked during Easter. There are various legends about stones-animals. People, mainly women, have turned into stone because they have bro-

ken a ban and have looked back. There are also wedding guests, villages, churches turned into stone as well as the stones 'tailors' and 'shoemakers', who have been turned into stone as a result of a curse.

3. Avistic stones. These legends are connected with ancestors' cult.

4. Deistic stones. Legends about pagan deities (Perun killed the devil on the stone; the hollows were made by Perun, devils; the stone was dropped by the devil when he heard the rooster crow).

## BAIBA DUMPE

### PODNIECĪBA LATVIEŠU FOLKLORĀ

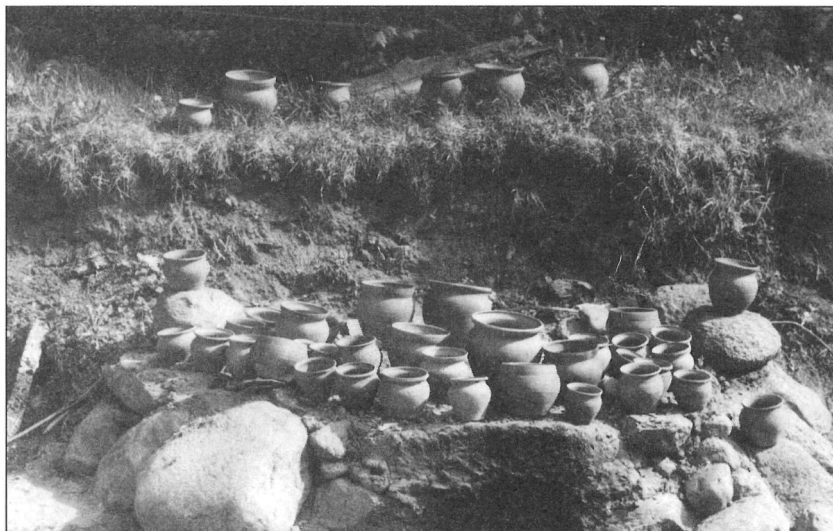
Šī darba mērķis ir atpazīt ar podniecību saistītus elementus folklorā un iespēju robežās noteikt šo elementu piederību podniecības attīstības periodam. Līdzšinējā pieredze folkloras jomā liecina, ka tiešs podniecības procesu attēlojums tajā nav atrodamas. Skatot lielākos laikposmos, var nošķirt divas amata attīstības stadijas:

- podniecība kā mājsaimniecības sastāvdaļa, kāda tā pastāvēja līdz dzelzs laikmeta beigām, proti, 13. gadsimtam (1. att.);
- podniecība kā patstāvīga amatniecības nozare, tās aizsākumi meklējami 10. gadsimtā (2. att.).



1. att. Apmetās keramikas (vidējais un vēlāis dzelzs laikmets) atdarinājums – Baiba Dumpe

Īsi raksturojot pirmo periodu, jāuzsver, ka trauki tika izgatavoti bez podnieka ripas. Tie tika veidoti no māliem, kuru masā bija iemīcīts liels daudzums akmens zvirgzdu. Pieņemts uzskatīt, ka traukus gatavoja sievietes, kas šo darbu veica atbilstoši katras saimes vajadzībām. Tradīcija veidmasai piejaukt zvirgzdus Latvijas teritorijā nostabilizējusies jau bronzas laikmetā [9]. Tātad var secināt, ka apmēram divus tūkstošus gadu paaudzi pēc paaudzes tika vākti piemēroti akmeņi, tie izkarsēti ugunī, samalcināti un iejaukti trauku gatavošanai paredzētajā māla masā. Šai procedūrai vajadzēja



2. att. Agrās ripas keramikas (10.–13. gs.) atdarinājumi – Baiba Dumpe

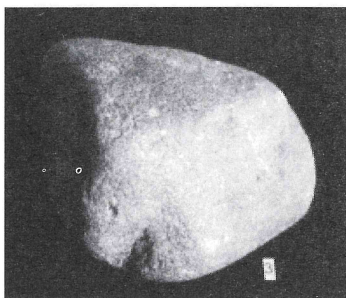
radīt priekšstatu par akmeni ne tikai kā par mūžīgu un nemainīgu objektu, bet arī kā irstošu un iznīcībai pakļautu materiālu (3. att.). Tātad uz atmiņām par senāko podniecību varētu norādīt tiklab mālu saistība ar sieviešu darba jomu, kā arī priekšstati par akmens sairšanu, iznīkšanu.

Nākamā perioda raksturīgākās iezīmes ir podnieka ripas izmantošana un amatnieku, domājams, pārsvarā vīriešu darbs. Tas noteica podniecības izslēgšanu no ikdienišķo darbu kategorijas. Jāpiebilst, ka zvirgzdu izmantošana veidmasā turpinājās arī ripas keramikā un vietām saglabājās līdz pat 19. gadsimta beigām – tas varētu sekmēt minēto priekšstatu saglabāšanos.

Šim nelielajam apskatam par pamatu tika ņemtas tautasdziesmas, kas kopš 1979. gada publicētas akadēmiskajā izdevumā “Latviešu tautasdziesmas” [3] (turpmāk tekstā – LTdz), kā arī buramvārdi (tika izmantots profesora Kārļa Strauberga vākums [sk. 8]). Kā tēmas raksturvārdi tika izraudzīti podniecības izejmateriāli: *māli*, *zvirgzdi*, *akmens*, *ola*, *olis*. Sākotnēji uzmanība tika pievērsta arī podniecības izstrādājumu nosaukumiem, tomēr, tēmā iedziļinoties, kļuva skaidrs, ka šī joma prasa atsevišķu pētījumu sadarbībā ar etnogrāfiem.

Mālu pieminējumu tautasdziesmās izdevās konstatēt 84 reizes 80 dziesmās (kā pamatdziesmās, tā variantos), turklāt lielākā daļa dziesmu (45) ir saistīta

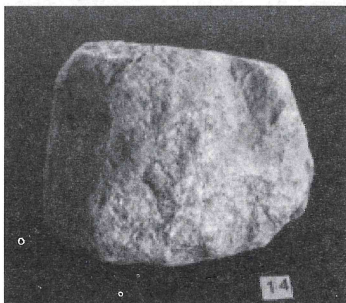




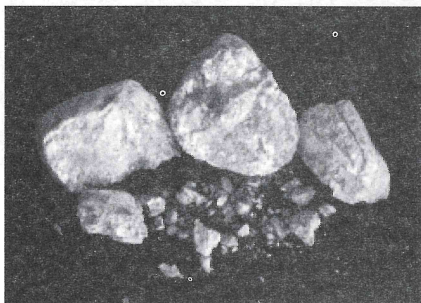
1. paraugs



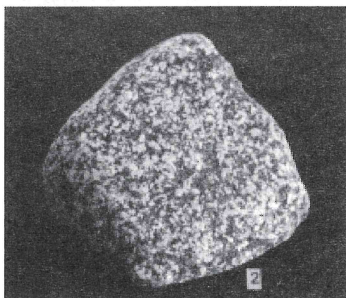
4. paraugs



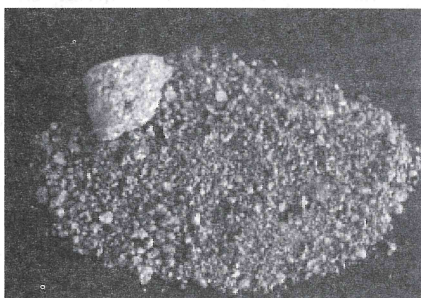
2. paraugs



5. paraugs



3. paraugs



6. paraugs

3. att. Akmeņu paraugi no zvīrgzdu sagatavošanas eksperimentu sērijas: 1, 2, 3 – akmeņi pirms karsēšanas; 4, 5, 6 – izkarsēti akmeņi. Zvīrgzdu sagatavošanai derīgs 3. paraugs

ar lauku un dārza darbiem. Trīs dziesmās minēts māla klons, plāns. Divās dziesmās konstatētais mālu mīšanas motīvs pieļauj atšķirīgu skaidrojumu:

Citām mātēm smuki dēli,  
Man tik tādi knēveliši;  
Citas mātes godos veda,  
Man tik **māla minējiņi**.  
LTdz 32 762

Saimniekam viena meita,  
Tā ciemā, tā sētā:  
Ciemā danču vedēja,  
Sētā **mālu minēja**.  
LTdz 18 651

Pirmajā dziesmā, visticamāk, minēta staigāšana pa māla klonu, turpretī otrajā, iespējams, mālu mīcīšana (4. att.). Uz to norāda vārda *māli* daudzskaitļa formas lietojums 20 dziesmās, kur šī darbība ir nepārprotama – mālu mīcīšana kā viens no smagākajiem darbiem tiek novēlēta vācietim, kungam, vagaram ellē, viņā saulē. Raksturīgi piemēri:

Vāciešam, kundziņam,  
Šai saulē laba dzīve;  
Jau viņā saulītē  
Dvēselīte **mālus mīs**.  
LTdz 20 609

Vāciešam tievas kājas,  
Tievi gari zābaciņi;  
Tas varēja **mālus mīt**  
Pašā elles dibenā.  
LTdz 20 694



4. att. Mālu mīcīšana ar kājām jeb mālu mīšana



Šis motīvs sasauca ar plašu dziesmu kopu, kuru vislabāk raksturo divrinde: "Es vācietim tā darītu, / Kā vācietis man darīj'". Līdzās tādiem darbiem kā mežā braukšana un rijas kulšana tiek minēta arī dancināšana uz karstiem ķieģeļiem. Pēdējais motīvs mūsdienās parasti tiek uztverts pārnestā nozīmē – kā ciešanu un sāpju novēlējums, tomēr tam ir pilnīgi reāls pamats. Par to tieši runāts tikai vienā dziesmā, sniedzot konkrētu darbības attēlojumu:

Kur tu skriesi, Jēkabiņ,  
Ar tām baltām biksītēm?  
– Skrieš' uz muižu **mālus mīt**,  
Kungam klēte nodegusi.  
LTdz 20 319

Skaidrs, ka šīs dziesmas radušās smagākajā dzimtbūšanas periodā 18. gad-simtā, kad muižu atjaunošanai pēc karadarbības postījumiem, kā arī vēlākai pārbūvei un paplašināšanai bija nepieciešami būvmateriāli – ķieģeļi. Lai tos izgatavotu, nācās ar kājām samīcīt lielu daudzumu mālu. Ņemot vērā materiāla lielo siltumietilpību, ceplī atdzisa lēni, un, iespējams, apdedzinātos ķieģeļus bija jāizkrauj vēl karstus. Ar šo darbu saistās daudz negatīvu emociju, un tas nav asociējams ar podniecību tās šaurākā izpratnē.

Turpinot *mālu mīšanas* tēmu, jācītē viena dziesma, kurai ir daudz paralēlu motīvu buramvārdu pierakstos:

Dari, dari, sviestiņi,  
Metiesi kaudzē  
Kā buļļa piere,  
**Kā māla mīdeklis.**  
LTdz 24 991

Sviesta vārdi: "**Pikiem, māliem** manā ķernē, kaimiņu sievām tīras suliņas"; "Man ķerne **pikā, mālā**, Trīnei ķerne tīrā sulā" [8 1939, 261].

*Piena, sviesta vārdi:* "Zila govs peld pa jūru platim ragim, četrim pupim. Mīļā Māriņa, vērp zīda diegu, vērp priekš sevim, vērp priekš manim, kā man laumas, raganas sasit. Saskrēja, sabrauca deviņi svīstu rati, deviņi kreimu rati. Lai mans svīstiņš tik bīzs kā **mālu mīdeklis.**" [Turpat, 397]

Līdzīgā veidā buramvārdos tiek ievīti vēlējumi: “..dodi labu krējumu un sviestu kā mālus..” [turpat, “Kreimiņš kā māli”, “Būs sviesta kā mālu”, “kreima kā mālu skrīnī”, “sviests kā māli, kā upes glūda”, “jūras māliņš ir mans sviestiņš”, “manas gosniņas, ēdat tepat upmalē, pie mālu avotiņa” [turpat, 398, 399]. Pēdējo trīs piemēru saistība ar dažādām ūdenskrātuvēm tiek asociēta ar maģijas formulās izmantoto analogijas principu, tomēr tie apstiprina arī praktiskā pieredzē balstītus pieņēmumus par ūdenstilpēm un to krastu atsegumiem kā vispiemērotākajām mālu ieguves vietām primitīvās podniecības apstākļos. Šī dubultā nozīme labi atklājas šādā buramvārdu formulā: “Tepat mālu kalniņš, avots tek, mālu bedre, ābols aug, zied: ēd, dzer, gremo, guļ – riet pieniņš, kreimiņš manu govu tesmeņos” [turpat, 399].

Tautasdziesmās mālu ieguves vietas minētas tikai trīs gadījumos...

Vilciņš savus zābaciņus  
Mālu dobē balināj'.  
LTdz 7269

Podu kalna kārkliņi  
Līcin lika  
Mūsu tēva rotiņu  
Kaltējot.

Vilciņš savus zābaciņus  
**Mālbedrē** iemērcējis.  
LTdz 7272

LTdz 9153

Diemžēl apzīmējums *mālu bedre* bez citām norādēm neļauj viennozīmīgi to attiecināt uz podniecību, jo šādi līdz pat mūsu dienām tiek sauktas arī mālainu smilšu ieguves vietas krāšņu un pavardu mūrēšanai. *Podu kalna* nosaukums turpretī pārliecinoši norāda uz mālu ieguves vietu podniecībai, lai arī nedod iespēju precizēt dziesmas rašanās laiku.

Piena un sviesta vārdos kā analogija sviesta vezumam tiek piesaukts arī *mālu vezums*, tā norādot uz mālu vešanu mājās kā ikdienišķu un zināmu darbību.

*Sviestu kuļot: “Mālos, mālos brauc”, “lebrauca ar mālu vezumu”, “Atbrauc sviesta māmuliņa ar to mālu vezumiņu..”, “Miļā Māra brauc pa Aivieksti ar zila māla vezumu..”, “Taisies, taisies, sviestiņ, atbrauks vecais ar mālu vezumu”, “Nu brauc žids ar māliem” [8 1939, 398]. Pēdējais piemērs rāda, ka formulas sākotnējā analogija aizmirsusies, zūdot nepieciešamībai vest mājās mālus podniecībai. Žīda tēls ieviests kā jaunākiem laikiem raksturīgs dažādu preču tirgotājs, lai arī, visticamāk, šo preču klāstā mālu vezumi neietilpa.*

Kopumā var apgalvot, ka buramvārdos un nedaudzās dziesmās minētie māli lietoti podniecībai, jo: 1) tie salīdzināti ar sviestu, tātad ir plastiski, piemēroti veidošanai; 2) tie vesti mājās; 3) tie tikuši mīcīti. Tematiski minētās dziesmas un buramvārdi saistīti ar sieviešu darbību, tādēļ var pieņemt, ka mālu pieminējumi attiecas uz senāko podniecības tipu.

Nākamie seši *māla* pieminējumi (piecas dziesmas) saistāmi ar tādu specifisku podniecības nozari kā sīkplastika:

Esmu resna mātes meita,  
Vai **no māla viļināta**;  
Smidris garis tautu dēls  
Nāk pēc manis lūkoties.  
LTdz 32 809

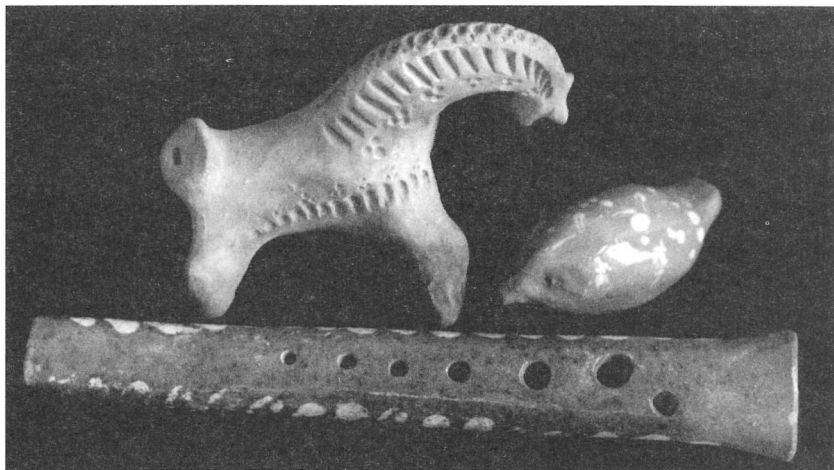
Es tādus kundziņus  
Pat' pataisītu:  
**Saveltu mālus**,  
Ieliktu stūrē,  
Ar vecu bīstaklu  
Actiņas durtu.  
LTdz 20 736

Pirmā dziesma rāda, ka veidošana no māla ir pietiekami pazīstama nodarbe, ja jau ar to salīdzināts meitas augums, bet otrajā dziesmā attēlotā darbība, iespējams, veikta maģiskā nolūkā. Tradīcija darināt māla figūriņas rituāliem mērķiem Latvijā bija zināma jau neolītā [5, 14]. Folklorā ziņas par mālu izmantošanu maģijai atrodamas burvju un raganu darbību aprakstos – tur māli minēti kā viena no burvju nešļavu, sainīšu sastāvdaļām [8 1941]. Etnogrāfiskajā keramikā plaši izplatītā svilpīšu gatavošana dažādu figūru izskatā Latvijā varētu būt aizsākusies viduslaikos, bet vienkāršas stabules, iespējams, darinātas jau agrāk (5. att.).

Maziņš biju, ganos gāju,  
**Mālu nesu kulītē**,  
Atsasēdu pie akmeņa,  
Iztaisīju cilvēciņu.  
LTdz 7334

Vecs ar vecu gonūs gōja,  
**Mōlu nese ozutē**,  
Atsasāduš' uz akmiņa,  
**Taisa mōla stabuleites**.  
LTdz 7334, 2

Šīs divas citētās dziesmas varētu tikt uzlūkotas gan kā ganu vidū izplatīta laika kavēkļa attēlojums, gan arī kā maģiskas darbības apraksts. Šis motīvs atrodams tikai vienā pamatdziesmā un divās versijās. Folkloras kopu repertuārā tam nereti tiek piešķirts nerātns raksturs, tādēļ darbojošās personas – *maziņš*



5. att. Māla sīkplastika: zirdziņš – Ēvalds Vasilevskis; putniņš – Dārta Dumpe; stabule – Baiba Dumpe

un *vecs ar vecu* – varētu tikt skaidrotas dažādi. Jaunāko laiku podniecības prakse liecina, ka ar sīkplastikas izgatavošanu parasti nodarbojas bērni, apgūstot amatu, un vecāki ļaudis, kam smagākiem darbiem nav spēka.

Nākamais atslēgvārds **zvirgzdi** aplūkotajā tautasdziesmu izdevumā minēts tikai astoņas reizes, turklāt lielākoties ar nozīmi *grants* (sīkas, noapaļotas minerālu daļiņas) un nav skaidrojams kā šķautņainas sasmalcinātu iežu daļiņas. Par to liecina vārda *zvirgzdi* lietojums, aizstājot vārdus *olas*, *oļi*, *sīkas olas*, *akmeņi*, *sīkakmeņi* šādos motīvos: “Ai, upīte, olainīte, / Tavu greznu likumiņu” un “Strauja, strauja tā upīte, / Kam akmeņi dībenā”. Vienā gadījumā minēti *jūras zvirgzdi* un vienā – *Ūļu zeme, zvērgzdu zeme*, tātad arī šeit *zvirgzdi* nozīmē granti.

Runājot par podniecības tehnoloģiju, nācies secināt, ka *zvirgzdi* ir reti lietots un daļēji aizmirsts vārds. Arheologi ar šo terminu apzīmē saberztus akmeņus, tā tas ir skaidrots arī Latvijas padomju enciklopēdijā [4] (turpmāk – LPE), savukārt “Latviešu etimoloģijas vārdnīcā” [1] rodams vārda cilmes skaidrojums, kas pieļauj abas nozīmes. No apskatītajām tautasdziesmām tikai divas viena tipa dziesmas pieļauj *zvirgzdus* skaidrot kā saberztus akmeņus, jo šajā motīvā *zvirgzdu* vietā biežāk lietoti vārdi *sīkakmeņu*, *smolkakmiņu*, *akmeņu*, *laukakmiņu*, nevis *oļu*, kā tas bija iepriekšējā piemērā:

Es uzvilku ūdens kraklu,  
**Smalku zvirgzdu** kažociņu,  
 Lai varētu ar Dieviņu  
 Pret ziemeļi spēlēties.  
 LTdz 13 119, 7

Sen dzīros, nu es iešu  
 Ar ziemeļi spēkoties:  
 Ūdens putu kreklu vilku,  
**Sīkakmeņu** kažociņu.  
 LTdz 13 119, 2

Neuzņemoties skaidrot šī motīva jēgu, var tikai norādīt uz Janīnas Kursītes rakstu "Pasaules radišanas mīta atspulgs latviešu dainās", kur šis motīvs minēts kā pasaules pirmradišanas akta elements [2, 46]. Motīvam varētu būt sakars arī ar maģiju, uz ko norāda *ēdes vārdos* atrodamā formula: "Apvelc cim-dus, **apvelc akmeni**". Diemžēl arī šis salīdzinājums nedod norādes izraudzī-tajā tēmā.

Vienīgo nepārprotamo *zvirgzda akmens* kā irstoša, drūpoša akmens piemi-nējumu izdevās atrast buramvārdos: *dzirkstes vārdi*: "Iznīksti, izdilsti kā vienas dienas gaņums, kā vecs mēness, kā **zvirgzda akmens** caur žogu sviežot." Otrā buramvārdu formula ar *zvirgzdu* pieminējumu nedod iespēju noteikt vārda lietojuma nozīmi: *čūsku vārdi*: "**Zvirgzdu kalniņš**, ūdenī akmens, vidus pļavi-ņa, apkārt upīte."

Līdzšinējā pieredze, izgatavojot traukus ar *zvirgzdu* piejaukumu veidma-sai, liecina: 1) labi jāprot noteikt akmens īpašības pēc tā ārējā izskata, lai atšķir-tu viegli irstošus akmeņus no tādiem, kas nepadodas sasmalcināšanai karsējot; 2) fiziski grūtākie posmi trauka tapšanā ir akmeņu salasišana un mālu mīcīša-na. Šajā kontekstā šķīta lietderīgi pievērst uzmanību drūpošu akmeņu un akmeņu kā nastas, to nešanas motīvam folklorā.

Ar **akmens** drupšanu, iznīkšanu saistītie priekšstati varētu būt atrodami daļā buramvārdu – tajos, kur slimība tiek sūtīta pie *akmens*, līdzīgi kā pie ci-tiem iznīkstošiem objektiem – *prauliem, pūpēžiem, gruziem* (līdzīgi kā tas darīts *dzirkstes vārdos* ar *zvirgzdu akmeni*), piemēram: "Trīs mīļas, svētas meitas sēd vecas pirts palāvē, rausta vecas slotas zarus, **vecus krāsns akmeņus**, pilnus istabas kaktus, vecus gruzus" [8 1939, 412, 413]; "Trums sēd kalnā kā siena tupesis. Dievs dod tam **piesisties pie pelēka akmeņa!** Dievs dod tam **iznīkt** kā zirņa graudam. Tas cilvēks lai paliek kā bijis" [turpat, 434]; "**Akmens pampst ugunskurā**, lopiņa miesa vien nepampst" [turpat, 432]. Pedējais pie-mērs visai tieši norāda uz uguns iedarbībā notikušajām akmens pārmaiņām. Pārsvārā buramvārdu formulās tomēr izmantotas tādas akmeņus raksturojo-šas īpašības kā pastāvība, nekustība, nespēja just.

Izdevumā “Latviešu tautasdziesmas” var atrast tikai nedaudzus motīvus, kuros iespējams saskatīt akmens kā irstošas vielas īpašības. Folkloras pētnieki, kas analizējuši akmens tēlu tautasdziesmās (piemēram, Benedikta Mežale rakstos “Akmenim dziļas saknes” [6] un “Ieskats tautas poēzijas dziļstruktūrā” [7]) līdz šim balstījušies uz priekšstatiem par akmeni kā nedalāmu, pastāvīgu objektu. Minēto motīvu neviennozīmīgais skaidrojums prasa plašāku apskatu, tādēļ šajā pētījumā tie nav aplūkoti.

Ar pazīmju grupu, kas varētu norādīt uz akmeņu savākšanu, tautasdziesmās saistāms tikai viens motīvs:

Kad es būtu savu Laimi  
Celiņā panākusi,  
Es tai liktu pilnu nastu  
**Sīku mazu akmentiņu.**  
LTdz 36 229, 2)

Es savai Laimēnai  
Akmisteņu nostu lyku,  
Kam jei mani īgryuduse  
Asareņu paļteitē.  
LTdz 36 203

Šis motīvs konstatēts divās pamatdziesmās un 15 versijās. Rodas jautājums – vai Laimai par nelaimīgu dzīvi novēlētais darbs nav saistāms ar pašas dziedātājas smagā darba pieredzi, līdzīgi kā iepriekš minētajos dziesmu motīvos, kur minēta mālu mīšana.

Šie piemēri, lai arī diskutējami, ļauj no cita viedokļa paraudzīties uz ierastu dabas objektu – šīnī gadījumā **mālu, zvirgzdu, akmeņu** – īpašībām, kas izpaužas, lietojot tos iedzīves priekšmetu izgatavošanā.

Nobeigumā var secināt, ka folklorā atrodamas norādes par senāko podniecības tipu, kas labāk saglabājušas buramvārdos, mazāk – dziesmās. Tie ir priekšstati par mālu ieguvu un mīcīšanu, kā arī akmens izmantošanu zvirgzdu sagatavošanai. Pagaidām neizdevās atrast piemērus, kas ļautu spriest par podniecību kā amatniecības nozari.

## Literatūra

1. Karulis, K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga : Avots, 2001.
2. Kursīte, J. Pasaules radīšanas (kosmogoniskā) mīta atspulgs latviešu dainās. *Grāmata*. Nr. 7/8, 1991, 44.–52. lpp.
3. *Latviešu tautasdziesmas* 1.–8. sēj. Rīga : Zinātne, 1979–2004.

4. *Latvijas padomju enciklopēdija*. 10.<sub>1</sub> sēj. Rīga : Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1987.

5. Loze, I. *Akmens laikmeta māksla*. Rīga : Zinātne, 1983.

6. Mežale, B. Akmenim dziļas saknes. *Literatūra un Māksla*. Nr. 34, 1985.

7. Mežale, B. Ieskats tautas poēzijas dziļstruktūrā. Grām.: *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā*. Rīga : Zinātne, 1988, 26.–40. lpp.

8. Straubergs, K. *Latviešu buramie vārdi*. 2 sēj. Rīga : Latviešu folkloras krātuve, 1939, 1941.

9. Лозе, И.А. Поздний неолит и ранняя бронза Лубанской равнины. Рига : Зинатне, 1979, 204 с.

## Baiba Dumpe Pottery in Latvian Folklore

### Summary

The aim of the study is to identify in folklore (folksongs and incantations) elements connected with pottery making, and, as far as possible, to assign these to particular stages of the development of pottery production. The article focuses on words describing the raw materials for pottery: *māli* (clay), *zvirgzdi* (gravel/crushed stone), *akmens* (stone), *ola* (pebble/egg) and *olis* (pebble).

The study was based on the folksongs included in the academic work *Latviešu tautasdziesmas* ("Latvian Folksongs"), published from 1979 onwards, as well as incantations compiled in the work *Latviešu buramie vārdi* ("Latvian Incantations").

The word *māli* (clay) mostly appears in folksongs in the context of agriculture, less often in connection with pottery-making. Most commonly, the gruelling labour of kneading clay is wished on the landowners in hell when they die. It is thought that this group of folksongs appeared in the 18th century, when corvee labourers were made to prepare clay and to shape and fire bricks for the buildings of the estates. The oldest ideas concerning the places for obtaining clay and the tasks of bringing the clay home and kneading it are to be found in the incantations. These relate to dairying, especially to butter production, i.e. the sphere of women's work, which up to the 13th century also included pottery-making.

In folksongs, the word *zvirgzdi* actually refers to "gravel" rather than crushed stone. However, certain mythological songs mentioning *zvirgzdi* do permit different interpretations of this term. A much more precise concept of *zvirgzdi* as stone that has been made brittle by heating it is to be found in the incantations.

The idea of stone as a crumbling, impermanent substance has been lost entirely from contemporary consciousness, so in folklore research to date, stone has been viewed as a symbol of changelessness, permanence and eternity. However, it should be remembered that for about two thousand years, from the beginning of the Bronze Age up to the Middle Ages, the crushing of stone for the needs of pottery was part of everyday work. In this context, the symbolic significance of stone in both folksongs and incantations might be interpreted differently than hitherto. Experience in replicating ancient pottery has shown that one of the most difficult tasks in the preparation of crushed stone is the identification and provision of suitable material. This motif is found in only one group of folksongs, those expressing the wish that Laima (the goddess of fate) should carry a load of stones for having fated a person to lead a hard life.

It is concluded that folklore does indeed contain references to pottery production as an element of the domestic economy, which are better preserved in incantations, less so in the songs. These are the ideas concerning the procurement and kneading of clay and the provision of crushed stone. So far, it has not proved possible to find examples referring to pottery as an activity undertaken by craft workers.



## LILIJA JAKUBENOKA

### MAZĀS VĒRTĪBAS LAUKU KULTŪRVIDĒ – FOLKLORAS UN ARHEOLOĢIJAS VIENOTĀJAS

Atsevišķi dabas objekti par kultūrvēsturiskām vērtībām kļūst, pateicoties gan vēstītājfolklorai, gan arī paaudzēs glabātām tradīcijām. Kā kultūrvēsturiskas vērtības tie nereti piesaista arheologu uzmanību. Rezultātā rodas iespēja dziļi un vispusīgi ielūkoties mūsu senču mītiskajā pasaules skatījumā. Teiktā ilustrācijai aplūkosim kultūrvēsturiskos akmeņus, nedaudz pieskaroties arī citām lauku kultūrvides “mazajām vērtībām” – kokiem, avotiem, pakalniem u.tml.

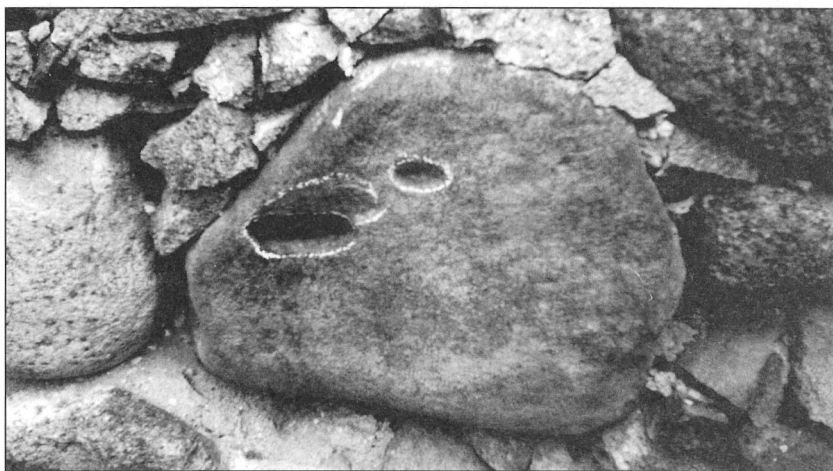
Runājot par šiem akmeņiem, manuprāt, lietojams termins “mitoloģiskie akmeņi”. Par tādiem uzskatāmi akmeņi, kuri savulaik ieņēmuši noteiktu vietu cilvēka mītiskajā pasaules skatījumā. Pie šāda akmens varēja veikt kulta rituālus, par to tika stāstītas teikas, nostāsti, visbeidzot, šādam akmenim bija mitoloģijā sakņots nosaukums.

Latviešu zinātniskajā un populārzinātniskajā literatūrā šādu akmeņu apzīmējumam tiek lietots termins “kultakmens”, nereti populāros rakstos sastopams arī apzīmējums “svētakmens”. Manuprāt, šie apzīmējumi nav visai precīzi, jo tie netiek attiecināti uz visiem mitoloģiskajiem akmeņiem, bet tikai uz tiem, pie kuriem veiktas kādas konkrētas kulta darbības, rituāli. Bet ir taču arī tādi akmeņi, pie kuriem nekādas nosauktajām līdzīgas darbības netika veiktas, tomēr tie ieņēma noteiktu vietu senā cilvēka mītiskajā pasaules skatījumā, tie tika folklorizēti vai arī tiem vismaz dots kāds nosaukums. Tā, piemēram, ja par kādu konkrētu akmeni būtu zināma teika, ka uz tā parādās nāras, un būtu arī liecības, ka pie tā zvejnieki ziedojuši, tad šo akmeni varētu saukt gan par mitoloģisko akmeni, gan par kultakmeni. Savukārt, ja par to būtu zināma tikai teika, tad atbilstošāk būtu lietot nosaukumu “mitoloģiskais akmens”. Šajā publikācijā runāsim par mitoloģiskajiem akmeņiem un šo terminu attiecināsim tikai uz tiem akmeņiem, par kuriem ir drošas liecības (raksturīga akmens mākslīgā apstrāde, pie tā atrasts arheoloģiskais materiāls, par to ir liecības vēstures avotos vai eksistē atbilstoši folkloras vākumi), ka tie tiešām kalpojuši kulta vajadzībām; lietosim arī terminu “kultakmens”.

Mitoloģiskie akmeņi interesē vismaz trīs speciālistu grupas: arheologus, folkloras un mitoloģijas pētniekus, novada kultūrvides saglabāšanas un tūrisma industrijas attīstības interesentus. Katra no minētajām grupām uz mitoloģiskajiem akmeņiem skatās no specifiska redzesleņķa. Tas rada zināmas problēmas, pirmkārt, jau to identificēšanai, zinātniski pamatotai vai nepamatotai interpretēšanai, popularizēšanai un, visbeidzot, saglabāšanai.

Par mitoloģisko akmeņu aizsargāšanu atbildīgi ir arheologi, jo līdzās senajām cilvēku dzīves vietām un senkapiem tie veido vienu no trim galvenajām arheoloģijas pieminekļu klasēm [9]. Tas iezīmē dažas problēmas. Pēc arheologu domām, par senajām kulta vietām (tostarp kultakmeņiem) uzskatāmas konkrētas vietas, kas tikušas izmantotas kulta darbībās. Tādējādi ārpus arheologu uzmanības paliek tie mitoloģiskie akmeņi, par kuriem saglabājušās tikai teikas, nostāsti, bet pie kuriem nekādas kulta darbības nav veiktas. Tāpat arheologiem nešķiet interesanti tie kultakmeņi, kuri ir pārvietoti no savas sākotnējās atrašanās vietas un šī iemesla dēļ ar arheologu metodēm vairs nav pētāmi.

Teikto ilustrēsim ar piemēriem no Aizkraukles rajona. Kokneses Pastamuižas Velna akmens tiek pieskaitīts pie pēdakmeņiem – par to ir saglabājušās pēdakmeņiem raksturīgās teikas, kaut arī nekādus nospiedumus, kas atgādinātu velna atstātās pēdas, mūsdienās šajā akmenī nav iespējams saskatīt.



1. att. Seces Kampānu pēdakmens. L. Jakubenokas foto

Savas ērtās atrašanās vietas dēļ – nozīmīga satiksmes ceļa tuvumā – tas izsenis ticis popularizēts kā interesants apskates objekts. Savukārt Seces Kampānos – Daugavas pretējā krastā – saimniecības ēkas mūri atrodas akmens (1. att.), kurā ļoti labi saskatāms velna plauksta nospiedums [4]. Akmeņi ir divi dabiski veidojušies iedobumi, kuru novietojums, lielums un dziļums atbilst cilvēka iespējām tajos ievietot plaukstu un atsevišķi – ikšķi. Abi minētie akmeņi arheologus neinteresē (tomēr pie akmens ir veikti arheoloģiskie izrakumi. – *Red.*), jo uz tiem nav mākslīgas apstrādes pēdu, nav arī drošu liecību, ka pie tiem notikušas jebkādas kultiskas darbības. Tiešām, izpētot Pastamuižas Velna akmeni, tādas nav konstatētas, savukārt Seces Kampānu akmens neatrodas savā sākotnējā vietā.

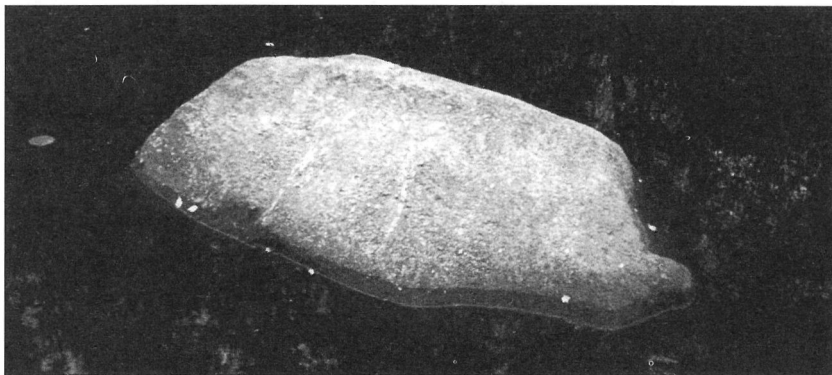
Mitoloģijas pētniekiem abi akmeņi ir vienlīdz interesanti, jo kā viens, tā otrs saistās ar Velnu. Turklāt, domājot par tūrisma aktivitāšu perspektīvu, Kampānu pēdākmenis varētu būt pat nozīmīgāks savas unikalitātes dēļ. Patiešām, akmeņu ar Velna “plauksta nospiedumu” Latvijā ir krietni mazāk salīdzinājumā ar Velna “pēdas nospiedumiem”. Turklāt tādi plauksta nospiedumi, kas vērsti uz akmens iekšpusi, Latvijas teritorijā ir zināmi tikai divi – bez jau minētā Kampānu pēdākmenis tāds vēl ir tikai Dongu Velna pēdas akmens Ludzas rajona Lauderu pagastā. Starp citu, no minētajiem diviem Aizkraukles rajona akmeņiem valsts aizsargāts ir tikai viens – Pastamuižas Velna akmens.

Mitoloģijas aspektā Aizkraukles rajonā ir vēl divi unikāli akmeņi, diemžēl arī tie nav iekļauti arheoloģijas pieminekļu sarakstā. Par Viesītes upē gulošo akmeni Mazzalves pagastā pie Pētersoniem (2. att.) mūs informēja M. Eglīte (dz. 1926. g.), kas dzīvo netāļajos Putniekos. Par akmeni, kas saukts par Velna pēdas akmeni, viņai stāstījuši tēvs un vectēvs. Pašam akmenim ir pēdas forma, bet M. Eglīte neskaidri atcerējās, ka viņai kādreiz tikusi rādīta arī kāda, šķiet, trīsstūrim līdzīga zīme akmens virspusē. Stāstīts, ka pusnaktī noteiktā laikā Velns uz šī akmens teju velējot. Kaimiņos senāk dzīvojis kāds māņticīgs večuks, Andrejonkulis – linu kulstītājs un grāvracis. Ja kādreiz, kad bijusi laba atbals, viņš padzirdējis kulšanas vai tamlīdzīgu troksni, tad šausmās līdis gultā slēpties, teikdams, ka nu jau atkal Velns teju velējot. Andrejonkulis arī stāstījis, ka uz šī akmens nevarot iet mazgāties, jo tad Velns ieraušot upē. Jautāta, kādēļ akmens saukts par Velna pēdu, Pētersonos uzaugusi un tur dzīvojošā M. Dubure (dz. 1919. g.) atbildējusi, ka tas paša akmens izskata dēļ, jo atgādinot kājas pēdu. Tātad šis akmens ir pieskaitāms nevis pēdakmeņiem, bet gan akmeņiem, kurus vispareizāk būtu saukt par pārvērtību akmeņiem.

Tie ir akmeņi, par kuriem teikas un nostāsti vēsta, ka akmenī pārvērsts kāds mitoloģisks personāžs, tā ķermeņa daļa vai kāds ar šo personāžu saistīts priekšmets. Nereti arī par šādiem akmeņiem tiek stāstīts, ka tajos pārvērsts kāds cilvēks vai dzīvnieks, visbiežāk ligava, ligavainis, kāzinieki, gans ar ganāmpulku.

Otrs šāda veida akmens Aizkraukles rajonā ir aplūkojams Zalves pagastā. Tas atrodas Susējas krastā pie bijušajiem Jaunzemiem un tiek saukts par Velna nagu. Arī par šo akmeni ir saglabājušies dažādi nostāsti. Tiesa, mūsdienās šis akmens vairāk tiek popularizēts vienkārši kā dižakmens. Piemēram, uzziņu literatūrā [10] tas minēts kā Punduru dižakmens.

Latvijā ir zināmi arī vairāki citi pārvērtību akmeņi. Piemēram, Velna papēdis Tukuma rajona Matkules pagastā Amulas krastā pie Mazskudrām, Velna rags Alūksnes rajona Annas pagastā Papardes krastā pie Miškām. Lai arī teiku par šādiem pārvērtību akmeņiem ir diezgan daudz, tomēr dabā reāli identificējamu pārvērtību akmeņu nav daudz, un tas būtiski palielina gan Jaunzemu Velna naga, gan Pētersonu Velna pēdas akmens nozīmi. Ievēribu pelna arī motīvs par teļa velēšanu. Jādama, ka te saplūduši divu teiku sižeti, kas atspoguļo zemes un pazemes dievību nodarbes. Teļš liecina par Velna saistību ar lopkopību, bet velēšana raksturīga vārdos nosauktām (visbiežāk raganām) un nenosauktām sievietu kārtas mitoloģiskām būtnēm, kuras pie dažādiem ar ūdeni saistītiem dabas objektiem mazgā un velē veļu. Par paša Velna saistību ar šo nodarbi Latvijā liecina vēl tikai viens akmens – Vella velētava Cēsu rajona Kaives pagasta Maisēļos.



2. att. Mazzalves Pētersonu Velna pēdas akmens. L. Jakubenokas foto

Viena no interesantākajām Latvijas mitoloģisko akmeņu klasēm ir tā sauktie bedrišu akmeņi, to vidū arī populārais un tūristu bieži apmeklētais Padambju akmens Liepājas rajona Grobiņas pagastā. Melioratori to izcēluši no Ālandes upes ielejas. Šī pārvietojuma dēļ akmens arheologus neinteresē, tam nav arī aizsargājamā objekta statusa. Tomēr šis akmens kultūrvēsturiskā vērtība nav apšaubāma.

Par situācijas pretrunīgumu liecina arī Aizkraukles rajona Seces pagasta Bogmuižas Velna akmens [4]. Šis teikām un nostāstiem apvītais akmens no tūruma novārts kādu aršanas sacensību sakarā, turklāt tas sašķelts divās daļās. Šobrīd par kādreiz varenā akmens mitoloģisko nozīmi atceras vairs tikai rets zinātnājs. Šajā sakarā nāk prātā situācija ar kādreiz populāro Kāpurkalna Māras akmeni Cēsu rajona Zosēnu pagastā – mūsdienās, paaugstinot ezera līmeni, akmens ir appludināts. Tūrisma attīstībā ieinteresētie vietējie entuziasti tagad Kāpurkalnā novietojuši jaunu akmeni, kas patiesībā gan nav nekādi saistīts ar teikām apvīto mitoloģisko akmeni. Jāatzīst, ka kultūrtelpai daudz vērtīgāks ir jebkurš autentisks objekts – arī tāds, kas izkustināts no savas sākotnējās atrašanās vietas vai daļēji bojāts.

Aizkraukles rajonā ir zināmi gadījumi, kad mitoloģiskais akmens sen jau izlietots celtniecībā, bet tā kultūrvēsturiskā nozīme ir palikusi. Tāds, piemēram, ir Vaineļu upurakmens, kas iemūrēts Pilskalnes pagasta Dūžanu māju pamatos visos četros ēkas stūros, lai to pasargātu no pērkona, un Skrīveru Jaunās pils kāpnēs iestrādātais Pērkona akmens. Pēdējais varētu labi kalpot tūristu piesaistei, par to ir zināmi interesanti nostāsti. Viens no tiem, piemēram, vēsta: senlatviešu priesteris pareģojis, ka pils mūžs nebūs ilgš, jo, to ceļot, iznīcināts svētums, toties kāpnes, kurās akmens iemūrēts, stāvēs mūžīgi. Mūsdienās tik tiešām no pils palikušas tikai kāpnes [1].

Mitoloģisko akmeņu sakarā iezīmēsim divus galvenos problēmlokus, kas attiecas uz folkloras pētniekiem. Pirmkārt, šie akmeņi ir ne tikai mītiskās, bet arī ģeogrāfiskās telpas objekti. Folkloras un mitoloģijas speciālisti, vācot informāciju, to ne vienmēr ir ņēmuši vērā. Līdz ar to daudzi objekti, par kuriem folkloras krātuvē ir liecības, dabā nav identificējami. Te daudz kas vairs nav glābjams, bet tomēr – kaut vai studentu praksē nebūtu jāaprobežojas tikai ar jaunu folkloras vienību vākšanu, bet jādoma arī par jau agrāk fiksētu objektu lokalizāciju dabā.

Otra problēmloka iedaba ir vairāk teorētiska. Senā cilvēka pasaules modelī akmens parādās gan kā pasaules ass, tās centra simbols, gan arī saistās ar

priekšstatiem par robežu starp apgūto pasauli un pirmatnējo dabu, ar pazemi pa vertikāli, ar pasaules jūru – pa horizontāli. Tāpēc mitoloģiskajos priekšstatos akmens loma bija divējāda. Tas saistījās ar dabas auglīgo un arī ar iznīcinošo būtību. Akmens vieta pasaules modeli noteica tā saistību ar htoniskajām dievībām, kuras dabā pārzināja dzīvības un nāves ciklu, auglības nodrošināšanu. Tādēļ akmeņiem vēstītājfolklorā ir būtiska nozīme – tie sniedz ziņas par htoniskajām dievībām, līdzīgi kā tautasdziesmas atklāj debesu dievības.

Latviešu folkloras pētnieki līdz šim vairāk uzmanības veltījuši tieši debesu dievībām un tautasdziesmām kā galvenajam avotam senlatviešu mitoloģijas pētniecībā. Viņi vadījušies no pieņēmuma, ka vēstītājfolkloras sižeti ir ceļojoši un nevar būt derīgi latviešu folkloras izpētei, ka dievības un mitoloģiskie personāži, kas saistās ar dabas objektiem (Velns, Māra, raganas, svētās meitas u.tml.) ir vai nu aizguvumi, vai arī saistās ar kristīgo mitoloģiju. Pedēja laikā izskan arvien vairāk apgalvojumu, ka šos klejojošos teiku sižetus būtu jāuzskata par kopējo indoeiropisko mantojumu, ka ir nodalāmi ar Velnu, Māru un citām htoniskām būtnēm saistītais senais un kristīgais slānis [7].

Šo viedokli konsekventi attīstot, savās publikācijās esmu centusies atklāt mitoloģijā populāro sižetu saistību ar konkrētām mitoloģiskajām būtnēm un konkrētiem Latvijas ģeogrāfiskās vides objektiem. Piemēram, sieviešu kārtas mitoloģiskās būtnes, to saistība ar ķemmēšanos, mūziku, sieviešu darbiem (aušana, vēršana, mazgāšana, velšana) un atbilstoši konkrēti mitoloģiskie akmeņi. Piemēram, nauda un vecā nauda mitoloģijā un pie akmeņiem [3], turpinot šo uzskaitījumu, var minēt arī vilkačus folklorā un pie akmeņiem [6], velnus kurpniekus vai drēbniekus folklorā un pie konkrētiem akmeņiem [5]. Latviešu mitoloģijas pētniecībā tieši šīs senās mitoloģiskās vietas gan ar savu vēstītājfolkloras materiālu, gan arheoloģiskām liecībām, manuprāt, var sniegt daudz interesanta materiāla.

Mēs apzināties mūsu tautasdziesmu unikālo vērtību, tomēr pret vēstītājfolkloru būtu jāizturas ar vēl lielāku uzmanību. Vismaz savāktās tautasdziesmas no folkloras krātuves nepazudīs, tiesa, nopietni jādomā par to iedzīvīnāšanu mūsdienu kultūrā. Savukārt ar to vēstītājfolkloras daļu, kas saistās ar konkrētiem dabas objektiem, ir sarežģītāk. Te darbojas saikne vēstītājfolklorā – dabas objekts – cilvēks. Tādēļ vienlīdz svarīgi ir saglabāt gan teiku, gan pašu objektu, gan iekļaut tos cilvēka kultūrtelpā.

Gan arheologu, gan folkloristu pieeja objektiem ir zinātniska un reizē – iespējams, tieši tāpēc – atsvešināta. Šie objekti viņus interesē nevis kā vērtība

(starp citu – kā emocionāli piesātināta vērtība) lauku kultūrvidē, bet gan kā informācijas avots. Tas lielā mērā nosaka iepriekš minētās objektu identificēšanas un saglabāšanas problēmas. Savukārt cilvēki, kas katrā konkrētā vietā rūpējas par tūrisma attīstību, ir ieinteresēti objekta popularitātē: viņiem sensācija nereti ir svarīgāka par zinātnisko objektivitāti.

Es jau minēju, valsts pieminekļu sarakstos neiekļauto Grobiņas Padambju bedrīšu akmeni. Pie akmens pielikta plāksnīte ar uzrakstu "Laukakmens. Senču kalendārs". Runājot par bedrīšakmeņiem vispār un par šo konkrēto akmeni, ir izskanējuši pieņēmumi, ka tie varētu būt kalpojuši kā zvaigžņu kartes vai astronomiskās lūkotavas, bet tās ir tikai līdz galam nepierādītas hipotēzes. Bet cik tūristu, populāro akmeni apmeklējot, to pieņem kā patiesību? Savukārt Aizkraukles rajona laikrakstā "Staburags" bija parādījusies informācija [2] par akmeni Klintaines pagastā Pļaviņu pilskalna (Kaķkalna) pakājē: "...neparasts akmens veidojums, ko dēvē par Dieva gultu. Tas ir apmēram pusotru metru garš akmens, kura viens gals gluži kā spilvens pacelts uz augšu. Varbūt tas senatnē izmantots upurēšanas rituālos." Ir zināmi folklorā sakņoti akmeņu nosaukumi *Velna gulta* un *Velna beņķis* (piemēram, Valmieras rajona Naukšēnu pagasta Andrecēnu *Velna gulta*; Talsu rajona Uguņciema Mežputniņu *Velna gulta*; Ventspils rajona Tārgales pagasta Grižu *Velna beņķis*). Bet *Dieva gulta*? Noskaidrojot situāciju uz vietas, izrādījās, ka akmeni pirms dažiem gadu desmitiem no purvainas zemienes izvēluši melioratori un tā to nosaukuši vietējie entuziasti.

Kā nodeva modernismam, misticismam un lētam populismam vērtējama arī uzstādītā piemiņas zīme Staburagam – "Dieva auss". Akmens vēl atradās tēlnieces darbnīcā, bet "sajūtas jau bija mazliet mistiskas", un "enerģētisks šis veidojums bija noteikti" [8]. Zinot, ka ar akmeni kā dabas objektu saistās nevis debesu, bet gan htoniskās, t.i., zemes un pazemes dievības, mūsaprāt, daudz loģiskāks būtu bijis nosaukums "Velna auss". Staburaga klints – tradicionālajā kultūrā sakņots objekts – appludināta, ceļot Pļaviņu HES. Vai, piesārņojot apkārtnējo kultūrvidi ar tai neraksturīgiem objektiem, neturpinām tās garīgu postīšanu?

Dziļāks ieskats mitoloģisko akmeņu problemātikā, kā arī pārējos ar teikām saistītos dabas objektos – lauku kultūrvides mazajās vērtībās – liecina, ka jēdzieni *cilvēks*, *zeme*, *mits* senatnē bijuši nesaraujami saistīti. Akmens kā simbols tika izmantots pasaules modelī, lai sakārtotu, organizētu ne tikai mītisko telpu, bet arī jebkuru cilvēkam apkārtesošu teritoriju. Akmens kā svētvieta

saistīja cilvēku ar dabu kopumā, ar dzimto zemi, ar savas dzimtas cilvēkiem, tas kalpoja kā saikne starp aizgājušajam un nākamajam paudzēm. Līdz ar to caur dabas svētvieta cilvēku ar dzimto zemi vienoja nevis materiāla, bet pirmām kārtām garīga saikne.

Mūsdienās, domājot par šo objektu pētniecību, saglabāšanu un popularizēšanu, svarīgi apzināties, ka vienlīdz nozīmīgi ir arī saglabāt saikni starp konkrētu objektu – ģeogrāfisku vidi un vēstītājfokloru par šo objektu. Arheoģiem un folkloristiem būtu jāsadarbojas ne tikai tādēģ, lai izmantotu šos objektus pētnieciskos nolūkos katram savas zinātnes ietvaros, bet galvenokārt, lai saglabātu tos kā mazās kultūrvērtības Latvijas ainavā un cilvēka garīgajā kultūrtelpā.

### Literatūra

1. Antons, L. *Skrīveru dendrārijs : kultūrvēsturisks apskats : ceļvedis*. A. Upīša muzejs; Skrīveru vidusskola, 1991, 70. lpp.
2. Burka, I. Pilskalni – tālās senatnes liecinieki. *Staburags*. 2003, 7. jūn., 6, 7. lpp.
3. Jakubenoka, L. Ūdensmeitu un mantas akmeņi – maz pētītas Latvijas mitoloģisko akmeņu grupas. Grām.: *Dabas un vēstures kalendārs 1998. gadam*. Rīga : Zinātne, 1997, 147.–151. lpp.
4. Jakubenoka, L. Mitoloģiskie akmeņi teikās un vērojumos. Grām.: *Daugavas raksti: No Daugavpils līdz Pļaviņām*. Rīga, 2000, 181.–199. lpp.
5. Jakubenoka, L. Velni skroderi, velni drēbnieki! Grām.: *Dabas un vēstures kalendārs 2002. gadam*. Rīga : Zinātne, 2001, 87.–89. lpp.
6. Jakubenoka, L. Vilkači latviešu folklorā un vietvārdos. Grām.: *Dabas un vēstures kalendārs 2004. gadam*. Rīga : Zinātne, 2003, 80.–84. lpp.
7. Kursīte, J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga : Zinātne, 1996, 434. lpp.
8. Tabore, G. Staburags iegūs Dieva ausi. *Neatkarīgā Rīta Avīze*. 2004, 21. sept., 11. lpp.
9. Urtāns, J. Latvijas seno kulta vietu identifikācija. *Latvijas Vēsture*. Nr. 2, 1998, 19.–23. lpp.
10. Zalves pagasts. Grām.: *Enciklopēdija "Latvijas pagasti"*, 2 sēj. Rīga: Preses nams, 2002, 2. sēj., 647.–649. lpp.



Lilija Jakubenoka

## **Small Values in the Rural Cultural Environment – the Common Goals of Folklore and Archaeology**

### Summary

Separate objects of nature become the cultural heritage both due to folklore as well as traditions that have been preserved by generations. Therefore they often attract the attention of archaeologists and folklore researchers. As a result, it is possible to get a deep insight in the mythical world outlook of our ancestors. The paper basically deals with the study of stones having cultural and historical value and also touches upon other values of the rural cultural environment – trees, springs, hills, focusing on the issues related to their protection and research.

The protection of the objects mentioned above is of particular importance to archaeologists; however, the archaeologists are interested in them as objects of scientific study not as values of the Latvian cultural environment. As a rule, the objects transferred from their original location are not granted the status of the protected archaeological monuments. Folklore researchers also demonstrate little interest in the preservation of these small values of the rural cultural environment. Therefore, many objects described in the folklore collection can not be identified in nature. However, these objects play a significant role in the study of Latvian mythology as they provide significant information about chthonic deities.

The paper concerns with analysis of the mentioned problem, based on the particular examples realized in the systematic practice of regional studies.

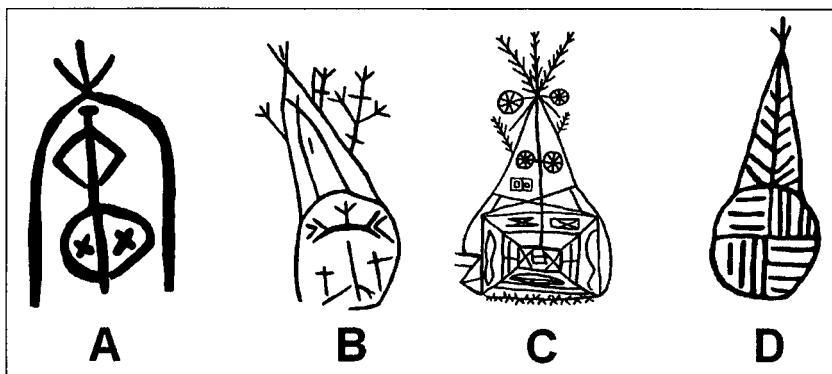
Nowadays, when considering the issues related to the research, preservation, and popularization of these objects, it is important to bear in mind that it is equally important to preserve a link between a particular object, its geographical environment, and narrative folklore referring to this object. Archaeologists and folklore researchers should cooperate not only in order to use these objects in their research, but also in order to preserve them as cultural and historical values in the Latvian landscape and the human spiritual cultural space.

## SANDIS LAIME

### KOSMOLOĢISKIE PRIEKŠSTATI LATVIJAS KLINŠU RAKSTOS UN SPRĒSLĪCU ORNAMENTOS

Latviešu mitoloģijas pētnieki priekšstatus par pasaules rašanos un uzbūvi līdz šim skaidrojuši galvenokārt ar folkloras – visbiežāk, ar mītisko tautasdziesmu – palīdzību. Latviešu kosmogonijas un kosmoloģijas jautājumus savos pētījumos vairāk vai mazāk aplūkojuši V. Manharts, K. Straubergs, L. Adamovičs, E. Zicāns, H. Biezais, G. Pakalns, J. Kursīte, J. Upeniece, V. Rūsiņš u.c. Minētie pētnieki nevienojas kopīgā seno latviešu pasaules ainas redzējumā. Šī raksta mērķis nav pieslieties kādam no paustajiem viedokļiem, bet gan pievērst uzmanību klinšu rakstiem un attēliem uz etnogrāfiskajiem priekšmetiem kā līdz šim neizmantotam, bet perspektīvam avotam latviešu kosmoloģisko priekšstatu izpētē, īpaši uzsverot faktu, ka tautas māksla šāda veida pētījumos bieži izmantota kā ļoti informatīvs avots [sk., piemēram, 6, 18, 22].

Lai gan zīmju dokumentēšana klintīs vēl nav pabeigta, aptuveni aprēķini liecina, ka kopējais Latvijas klintīs ieskrāpēto zīmju skaits varētu sasniegt trīs tūkstošus. Lielākā daļa šo zīmju, domājams, saistāma ar kādu bērnu tradīciju, kas, piedzīvojusi būtiskas pārmaiņas ap 16. un 17. gs. miju, zīmju klintīs izsekojama laika posmā no aptuveni 15. gs. līdz 19. gs. beigām [plašāk sk. 11 u.c.]. Šai tradīcijai līdzīga ir līdz mūsu dienām saglabājusies krusta koku tradīcija Gulbenes rajonā [5]. Salīdzinoši ļoti nelielu daļu no klinšu rakstiem veido zīmējumi, kuros, ņemot palīgā latviešu folkloru un tautas mākslu, iespējams saskatīt senos kosmoloģiskos priekšstatus. Pirmais uz šo faktu uzmanību vērta Latvijas zīmju klinšu pirmatklājējs Guntis Eņiņš. Divus gadus pēc sensacionālā zīmju atklājuma Virtakas iezī G. Eņiņš netālu no lielākās zīmju grupas atrada mazāku grupu, kurā bija ieskrāpēta kāda zīme, ko G. Eņiņš, saskatot paralēles evenku mitoloģijā un tautas mākslā, interpretēja kā Pasaules kalna attēlu (1. att.: a). Līdzās šai zīmei bija ieskrāpētas vairākas pa deviņām sagrupētu vertikālu svītru rindas, kurās G. Eņiņš saskatīja seno lunāro kalendāru [4, 38]. Lai gan svītru grupu saistīšana ar seno lunāro kalendāru šobrīd liekas apšaubāma, tomēr līdzās svītru rindām ieskrāpētās zīmes kosmoloģisks



1. att. Pasaules modelis klinšu rakstos un uz sprēslicām: a – Virtakas iezis; b – Krustu klinčs; c – sprēslica no Saldus pagasta; d – sprēslica no Rokišķu rajona Lietuvā

skaidrojums šķiet pieņemams, turklāt paralēles un pamatojums tam atrodams ne tikai evenku mitoloģijā, bet arī latviešu un lietuviešu tautas mākslā un folklorā.

Šajā rakstā galvenā uzmanība tiks veltīta diviem klinšu zīmējumiem no Virtakas ieža (1. att.: a) un Krustu klinčs (1. att.: b) un diviem izgriezumiem uz sprēslicām no Saldus pagasta (Latvijas Nacionālais vēstures muzejs, CVVM 20592; 1. att.: c) un Rokišķu rajona Lietuvā (Rokišķu muzejs, IE 1336; 1. att.: d), kur attēloti vieni un tie paši mītiskie priekšstati – debesu kalns, kuram cauri trīszaru koka veidā aug koks – *axis mundi*. Katrs zīmējums papildināts ar vairākām citām baltu kosmoloģijā pamatotām detaļām.

Pirms sāku četru minēto attēlu sīkāku analīzi, atbildēšu uz jautājumu, vai šie zīmējumi vispār uzlūkojami par apzināti veidotām zīmēm un vai tiem nepiemīt nejaušības raksturs, kas izslēgtu jebkādu mītisko priekšstatu interpretācijas iespēju. Par to, ka šie attēli nav tapuši nejausi, bet atspoguļo noteiktus, savstarpēji līdzīgus mītiskos priekšstātus, vispirms jau liecina šo attēlu identiskā pamatstruktūra, kas vislacioniskāk izteikta Virtakas ieža un Rokišķu sprēslicas piemēros, kur redzama uz augšu vērsta aploce, kurai virspusē iezīmēts trīszaru kociņš. Pārējie divi zīmējumi ir daudz bagātīgāki detaļām, tomēr saglabā tādu pašu struktūru. Tāpat par labu mūsu pieņēmumam liecina fakts, ka attēli nāk no dažādiem avotiem (klinšu raksti un sprēslicas), tie dažādi datējami (Saldus sprēslica – ar 1882. gadu, Rokišķu sprēslica – ar 1822. gadu, konkrētie klinšu raksti – ar aptuveni 17.–18. gadsimtu), kā arī tas,

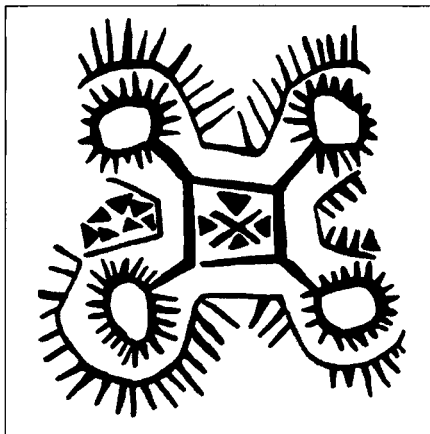
ka attēli atrasti dažādos novados (sprēsliņas nāk no Kurzemes un Aukštaitijas Lietuvā, klinšu zīmējumi – no Vidzemes vidienes), tātad tie nevarētu būt savstarpēji ietekmējušies. Tāpat zīmīgs ir fakts, ka, piemēram, atsevišķas Krustu klints attēla detaļas sakrīt tikai ar hronoloģiski vēlākā un Latvijas otrā pusē ar citu nolūku darinātā Saldus sprēsliņas attēla detaļām, vienlaikus ir arī tādas šī paša attēla detaļas, kam līdzības saskatāmas tikai Virtakas ieža attēlā. Tātad ir pastāvējis noteikts priekšstatu kopums, kas realizēts vairāk vai mazāk detalizētā zīmējumā atkarībā no situācijas un vajadzībām.

Tālāk pievērsīsimies četru aplūkojamo zīmējumu analīzei. Turpmāk tekstā tiks lietoti termini “vertikālais pasaules modelis” un “horizontālais pasaules modelis”, kas atspoguļo mītiskos priekšstatus par pasaules uzbūvi. Horizontālo pasaules modeli var pielīdzināt mūsdienu kartēm, kurās attēlota horizontālā zemes virsma, savukārt vertikālais pasaules modelis skata pasaules uzbūvi vertikālā griezumā, pretstatot augšu apakšai.

**Zeme.** Krustu klints un abu sprēsliņu attēli apakšdaļā noslēdzas ar apaļu figūru, kas visticamāk attēlo zemi, virs kuras aploces veidā paceļas debesis. Visdetalizētāk šī zīmējuma daļa attēlota uz Saldus sprēsliņas. Debesis un koks iezīmē pasaules vertikālo dalījumu, savukārt zemes līmenis šeit attēlots horizontālā griezumā. Vertikālā un horizontālā pasaules modeļa apvienojums vienā zīmējumā ir ārkārtīgi interesanta Saldus sprēsliņas attēla iezīme. Lai to pareizi izprastu, zīmējums ir jāiedomājas telpiski – konusa veidā, kur zeme ir horizontālais konusa pamats, bet debesu kalns – slīpās malas.

Visos trīs gadījumos, kad zem debesu kalna iezīmēta zeme, tās ārējā kontūra ir apaļa. Latviešu folkloras teksti ir diezgan skopi informācijā par to, kādu senāk iedomājās zemes formu, tomēr ir pāris norāžu uz to, ka pasauli iedomājušies apaļu. Piemēram, teikās par to, kā Dievs radīja zemi, teikts: “*Kad Dievs bijis radījis zemi, tad tā bijusi savādāka nekā tagad. Viņa bijusi mīksta kā biežputra. Tai nebijis neviena kalna, nevienas lejas, nevienas upes, ne ezera. Tad Dievs iedevis mīlzīgo bumbu, lai Velns paturot, kamēr tā drusku sacietējot. Velns arī paķēris mīksto bumbu savās ķetnās un sācis turēt.*” [LPT XIII, 117]; “*Kad zeme bij radīta, tad – ko domāt – tā negājusi apakš debess velves. Kur nu tādu lielu ripu likt?*” [Turpat, 13].

Ir skaidrs, ka senais cilvēks strukturēja savu apdzīvoto telpu, iezīmējot tajā labvēlīgās, neitrālās un nelabvēlīgās vietas. Tāpat tika strukturēta arī mītiskā telpa, tās elementiem bieži saplūstot ar konkrētām vietām apkārtējā ainavā (piemēram, alas un koku dobumi varēja tikt uzskatīti par ieeju pazemē; kalni



2. att. Horizontālais pasaules modelis ar četrām debespusēm uz Zūru sprēslicas

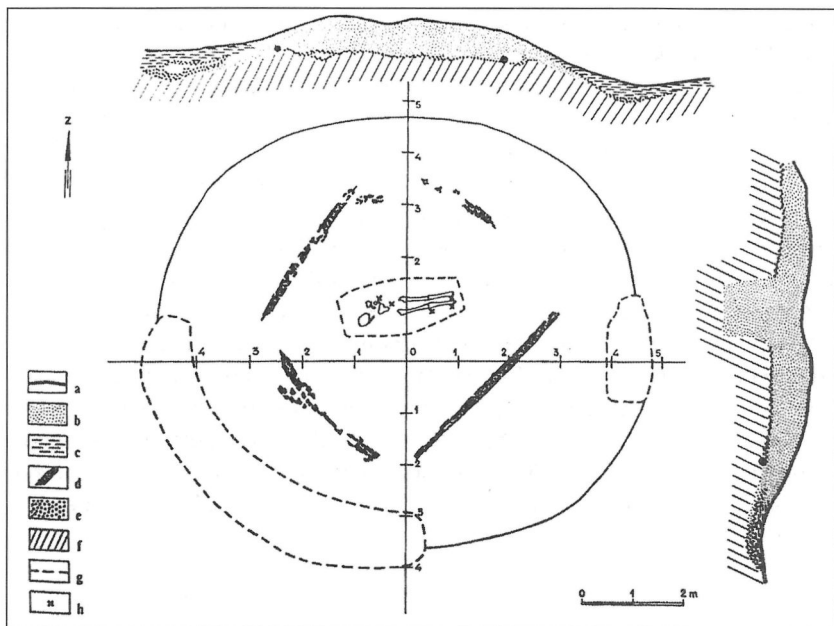
un koki varēja kalpot par saikni ar debesu dieviem). Saldus sprēslicas attēlā iekļauta diezgan bagātīga informācija par horizontālo pasaules plānojumu.

Par vienkāršāko horizontālo pasaules modeli uzskata četrstūri, kurā diagonāles iezīmē gan centru, gan norāda uz četrām debespusēm [21; 22, 142). Šādas zīmes bieži iegrieztas uz etnogrāfiskajiem priekšmetiem. Īpaši zīmīgs attēls atrodams uz sprēslicas no Zūru pagasta (Latvijas Nacionālais vēstures muzejs, CVVM 20627; 2. att.).

Tajā attēlots kvadrāts, kas ar diagonālēm sadalīts četrās daļās, turklāt diagonāles netradicionāli pagarinātas ārpus kvadrāta stūriem, un katrai no tām galā uzzīmēts saules attēls. Skaidrs, ka šis attēls nenorāda uz četrām saulēm, bet gan uz četrām debespusēm. Četras debespuses uzsvērtas arī Saldus sprēslicas attēlā, tās iezīmē ar diagonālēm savienotie četrstūru gali. Tāpat šajā attēlā ar koncentriskiem četrstūriem skaidri iezīmēts pasaules centrs – mazāko četrstūri apļa vidū iekļauj trīs cits par citu lielāki četrstūri, tādējādi centrs tiek pretstatīts perifērijai.

Pasaules centram mītiskajos priekšstatos ir īpaša nozīme: “Visums rod izcelsmi savā Centrā, tas plešas no centrālā punkta kā no nabas. Tieši tā saskaņā ar Rīgvēdu piedzimst un attīstās Visums – no kodola, no centrālā punkta.” [3, 44]

Paralēles aplūkotajam zīmējumam atrodamas vēlā dzelzs laikmeta latgaļu arheoloģiskajā materiālā. Makašēnu Kuciņu kapulaukā 23. uzkalniņa centrā pamatzemē iedziļinātā bedrē ar galvu uz DRR guldīts vīrietis, bet virs viņa uz pamatzemes atklāta degusi četrstūrainā koka konstrukcija, kuras stūri orientēti pret četrām debespusēm (3. att.). Kaps datēts ar 13. un 14. gs. miju. A. Radiņš norāda, ka šāda konstrukcija, iespējams, bijusi arī E. Šnores pētītajā Zilupes kapulauka 1. uzkalniņā, pieļaujot iespēju, ka uzkalniņkapu izpētes metodikas dēļ, atsedzot tikai uzkalniņa centrālo daļu, kurā atrodas apbedījums, šādas



3. att. Makašēnu Kuciņu kapulauka 23. uzkalniņa plāns (pēc A. Radiņa)

konstrukcijas izrakumu laikā netiek fiksētas [15, 40]. Šāda uzkalniņkapa uzbūve sakrīt ar aplūkojamo zīmējumu uzbūvi – uzkalniņam ir apaļa forma, turklāt bieži tam apkārt izrakts grāvītis, kuru arheologi neuzskata par smilšu avotu uzkalniņa uzbēršanai, bet piešķir tam rituālu nozīmi [turpat]. Pats zemes uzbērums sakrīt ar debesu kalnu, savukārt zem uzkalniņa bedrē ieraktais mirušais simboliski tiek atdots mirušo valstībai pazemē. Makašēnu Kuciņu 23. uzkalniņā atrastā koka konstrukcija papildina šo shēmu – uz pamatzemes virsmas izveidotais koka četrstūris strukturē uzkalniņa horizontālo plānu, iezīmējot četras debespuses un centru, kur ierakts mirušais. Tādējādi bēru laikā ir tikusi reproducēta pasaules uzbūves shēma un mirušais tajā likts jaunajā “dzīvesvietā” – veļu valstībā, pazemē. Jāatzīmē, ka līdzās uzkalniņkapiem latgaļi tajā pašā laikā mirušos apglabāja arī līdzenajos kapulaukos.

Saldus sprēsliņas attēlā starp četrstūriem iegrieztas vairākas figūras, kurām grūti rast kādu skaidrojumu. Iespējams, ka ar to palīdzību horizontālajā

pasaules modelī atzīmēti kādi sakrālās topogrāfijas elementi, par kuriem šobrīd konkrētāk kaut ko pateikt ir diezgan grūti.

**Debesu kalns.** Latviešu kosmogoniskās teikas stāsta, kā Dievs uzlicis zemei debesis: *“Tas bijis pašā sākumā. Dievs papriekšu uztaisījis debesis un tad zemi. Par nelaimi, zeme iznākusi par lielu un negājusi vairs apakš debesīm. Dievs stāvējis bēdīgs un nezinājis, ko iesākt. Te – kur gadījies, kur ne – ezis klāt un saka, lai Dievs ņem zemi un saspiež, jo tad viņa paliks mazāka. Labi! Dievs nu ņēmis zemi un spiedis to tik ilgi, kamēr tai bijis rūmes apakš debesīm. No šīs spiešanas zemei radušās krunkas, kuras mēs saucam par kalniem. Par pateicību Dievs nu iedevis ezim tādu kažoku, ar kuru tas var labi aizsargāties. Vēl šodien ezis valkā to kažoku.”* [LPT XIII, 14] Šāds teikas sižets zināms arī somu, igauņu, lietuviešu, rumāņu un bulgāru folklorā [LPT XIII, 13; 2, 9]. Latviešu tautasdziesmās debesis tiek sauktas par kalnu, no kā arī mitoloģijas pētījumos ir pārņemts termins *debesu kalns*. Debesu kalnā uzturas debesu dievi – Dievs, Dieva dēli, Pērkons, Saule, Saules meitas, Auseklis un Ūsiņš – un veic tur dažādas darbības. Debesu kalnu visbiežāk iztēlojās no zelta, reizēm arī no vara, sudraba, dzintara, ledus un akmens [1, 146–151]:

Sidrabiņa gailis dzied  
Dzintariņa kalniņā,  
Lai ceļās Dieva dēlis  
Saules meitas lūkoties. LD 34 008, 1

Saulīte dancoja  
Sudraba (var.: Ruda vara) kalnā,  
Zeltītas kurbītes  
Kājiņāi. LD 33 992

Trijos no četriem zīmējumiem debesu kalns virs apaļās zemes veido konusus līdzīgu figūru; tas sakrīt ar citētajā teikā stāstīto par debesīm, kas uzliktas virs zemes kā apgāzta bļoda. Vislakoniskākajā no četriem zīmējumu sērijas – Virtakas ieža attēlā – zeme vai nu vispār nav iezīmēta, vai arī sakrīt ar apakšējās zīmes horizontālo līniju, no kuras sākas debesu kalna zīmējums. Struktūras ziņā identiska ir uz dzelzs laikmeta rotām bieži sastopamā t.s. Dieva zīme, kas acīmredzot atspoguļo priekšstatus, kas līdzīgi mūsu aplūkotajiem.

**Saules rati.** Debesu kalns saistīts arī ar Saules kustību – dienā Saule brauc ratos pāri debesu kalnam, savukārt naktī zelta laivā peld pa jūru, lai no rīta atkal sētos ratos:

Kas to teica, tas meloja,  
Ka saulīte kājām tek:  
Pār siliņu ratiņos,  
Pār jūriņu laiviņā. LD 33 811

Uz Saldus sprēslicas attēlots ne tikai atsevišķs Saules ritenis, bet gan pār debesu kalnu braucoši Saules rati. Saules ratu motīvs zināms arī uz Lietuvas sprēslicām. Lietuviešu mitoloģijas pētnieks Norberts Vēļus uzskata, ka sprēslicu uzbūve un ornamentu atbilst senajam priekšstatam par pasaules uzbūvi [18, 38]. Par to liecina, piemēram, sprēslica no Zarasu rajona – tā sadalīta trīs daļās, un augšējā daļā, kas atbilst debesu sfērai, iegriezts zirgs, kas velk ratus, kuros sēž kāda antropomorfa būtne. Šo kompozīciju lietuviešu etnogrāfi interpretē kā Saules [2, 8. att. ar komentāru] vai Pērkonu ratus [6, 42]. Uz Saldus sprēslicas iegrieztie Saules rati ir diezgan vienkārši veidoti – tie sastāv no četriem riteņiem, kas pa pāriem savienoti ar asīm. Ratu novietojums zīmējumā neļauj atbildēt uz jautājumu, vai rati pārvietojas pāri pašam debesu kalnam vai pa Saules koku. Dainās Saules kustība saistīta kā ar vienu, tā otru.

Saules ceļš, spriežot pēc dainu tekstiem, debesu kalnam iet vai nu apkārt, vai pāri [plašāk sk. 1, 147–149]. Stāstot par Saules pārvietošanās veidu, dainās reizēm minēta iešana, lai gan visbiežāk ir teikts, ka Saule pa debesu kalnu brauc. Lai gan Saules rati dainās īpaši plaši nav aprakstīti vai minēti kā pārvietošanās līdzeklis, tomēr ir skaidrs, ka tā brauc tieši ar ratiem, jo tautasdziesmas plaši apraksta Saules zirgus.

Saules ratu motīvs baltu kultūras apgabalā pazīstams ne tikai etnogrāfiskajā, bet arī arheoloģiskajā materiālā. Piemēram, zirgi, kas velk Saules ratus, attēloti uz antropomorfās apbedījumu urnas, kas atrasta Grabovas kapulaukā Gdaņskas apgabalā un datēta aptuveni ar 500. g. pr.Kr. [7, 92–94]. Latvijas arheoloģiskajā materiālā līdz šim atrasti tikai riteņi, kas tiek saistīti ar solāro simboliku. Saules riteņi ar sešiem, retāk astoņiem spieķiem redzami 2.–4. gadsimta Austrumlatvijas rotadatu galos, tie reizēm parādās arī vēlāku laiku rotadatās, piemēram, ar vidējo dzelzs laikmetu datētā zemgaļu rotadatā no Zvārdes Grīnertu kapulauka [13, 41. tab.: 20]. Kulta vajadzībām izmantots



kāds ar 5.–7. gs. datēts ritenis ar astoņiem spieķiem no Vecauces Lozbergu kapulauka [19, 53]. Saules riteni sastopami arī Latvijas klinšu rakstos (īpaši izteiksmīgi paraugi redzami Režģu klintī [sk. 10, 60, 61]).

**Saules koks.** Latviešu tautasdziesmas stāsta par kādu mītisku koku, kas bieži saistīts arī ar dažādām Saules darbībām, tāpēc mitoloģijas pētnieki to nosaukuši par Saules koku, atzīmējot, ka tas ir citu tautu mītiskajos priekšstatos pazīstamā pasaules koka latviskais ekvivalents [1, 165; 8, 15]. "Pasaules koks novietots pasaules sakrālajā centrā (centrs var diferencēties – divi pasaules koki, trīs pasaules kalni utt.) un ieņem vertikālu stāvokli. Tā ir dominante, kas nosaka Visuma telpas formālo un saturisko organizāciju. Pasaules kokam pa vertikāli var izšķirt apakšējo daļu (saknes), vidējo (stumburu) un augšējo daļu (zari). [...] Ar pasaules koka palīdzību var atšķirt galvenās Visuma telpiskās zonas – augšējo (debesu valstība), vidējo (zeme), apakšējo (pazeme); laika aspektu: pagātne – tagadne – nākotne." [14, 269]

Aplūkojamo zīmējumu sērijā vienlīdz svarīgi bijis attēlot kā debesu kalnu, tā Saules koku, jo tikai šie elementi redzami visos četros zīmējumos. Plašāko informāciju par Saules koku sniedz Saldus sprēslicas un Krustu klints attēli. Saldus un Rokišķu sprēslicu attēlos redzams, ka koks, kura trīsزارu galotne paceļas virs debesu kalna, izaug no apaļās zemes centra. "Īstā pasaule" vienmēr atrodas "centrā", "vidū", jo tieši tur notiek līmeņu pārdalīšana un īstenojas saikne starp trim kosmiskām zonām." [3, 43]

Dainās minētas ļoti dažādas Saules koka atrašanās vietas – Saules un ganu takas malā; aiz ezera, kas savukārt atrodas aiz kalna; Daugavā; jūrā; mežā; uz akmeņa un citur [1, 156–158]. Dainās atrodami dažādi mītiskā koka apraksti:

Es uzgāju ganīdama  
 Birzē zaļu ozoliņu:  
 Zelta lapas, vara saknes,  
 Vidū saule ligojās. LD 34 065

Bērziņš auga trim lapām  
 Saules taka maliņā.  
 Tai vienai diena ausa,  
 Tai otrai Mēnestiņš,  
 Tai trešai lapiņai  
 Lec Saulīte vizēdama. LD 33 749

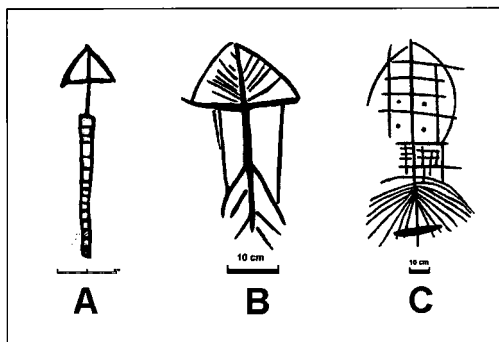
Arī visos četros zīmējumos Saules kokam, kas paceļas virs debesu kalna, ir trīs zari. Krustu klints un Saldus sprēsliņas attēlos bez Saules koka uz debesu kalna malām attēloti arī citi koki: uz sprēsliņas – pa vienam kociņam katrā kalna pusē, bet Krustu klints attēlā – viens trīsزارu koks kreisajā pusē un pa vienam trīsزارu un deviņزارu kokam labajā pusē. Tātad latviešu mītiskajos priekšstatos ir pastāvējis uzskats par vairākiem kosmiskajiem kokiem (vai debesu dārzu?), ko apstiprina fakts, ka šī detaļa parādās dažādi datētos, teritoriāli attēlos un ar dažādiem mērķiem tapušos zīmējumos (19. gs. beigu sprēsliņa no Kurzemes un 17.–18. gs. klinšu zīmējums no Vidzemes).

Pie Krustu klints deviņزارu koka ir vērts pakavēties sīkāk. Tam ir trīs lielas zari, un katra zara galā vēl trīs zari, kas atbilst dainās aprakstītā “svētā koka” uzbuves principiem:

Sajāja brammaņi  
Augstajā kalnā,  
Sakāra zobenus  
Svētajā kokā.  
Svētajam kokam  
Deviņi zari,  
Ik zara galā  
Deviņi ziedi,  
Ik zieda galā  
Deviņas ogas. LD 34 075

Šāds pasaules koka apraksts gan tautasdziesmās, gan mīklās pazīstams arī slāviem un lietuviešiem [18, 195, 196]. Bez deviņiem zariem šajā kokā virs un zem lielo zaru žuburošanās vietas iezīmētas arī divas horizontālas svītras. Iespējams, ka ar tām ir nodalīti trīs pasaules stāvi – pazeme, zeme un debesis. Šī, šķiet, ir vienīgā norāde uz to, ka aplūkojamo zīmējumu sērijā iekļauta arī pazeme, kas citādāk šajos zīmējumos nav attēlota, jo tas nav praktiski izdarāms. Arī iepriekš aprakstītais Makašēnu Kuciņu uzkalniņkaps ar pamatzemē iedziļinātajā bedrē guldīto mirušo norāda uz to, ka shēmā, kurā virs apaļās zemes paceļas debesu kalns ar Saules koku, paredzēta vieta arī pazemei.

Pazeme (jeb pasaules koka sakņu daļa) spilgti iezīmējas pāris citos klinšu zīmējumos no Kara un Ramātu klintīm. Īpaši izteiksmīgi ir Ramātu klints



4. att. Dažādas *axis mundi* variācijas Latvijas klinšu rakstos: a – Rauņa Velnalas klinčs; b – Kara klinčs; c – Ramātu klinčs

pārvietošanās līdzeklis uz viņu sauli (4. att.: a [sk. arī 12, 49]). Tautasdziesmas savukārt runā par debesu kāpnēm – garo pupu, ko arī uzskata par pasaules koka variantu [20].

**Cilvēks un pasaules modelis.** Viens no vertikālā pasaules modeļa variantiem ir cilvēka ķermenis [14, 268, 269], ko apstiprina arī baltu folklorā [18, 216–218]. Šim priekšstatam atbilst Virtakas ieža, mazākā mērā – arī Krustu klinčs attēli. Virtakas ieža attēlā debesu kalns paceļas pār cilvēka figūru – cilvēka ķermeni attēlo vertikālā svītra (*axis mundi*), kuras augšpusē ir galva (augšējais līmenis), vidusdaļā – rokas, kas saliektas elkoņos (šādā pozā ar nūjām pie elkoņiem ieskrāpētas arī četras Velnalas klinču figūras [sk. 12, 47]), un apakšdaļā – kājas, kas izliektas apaļas. Gan Virtakas, gan Krustu klinču attēlos abās pusēs cilvēka figūrām ieskrāpēti krusti: Virtakas iezī – senākie slīpie krusti, Krustu klinčī – kristietības ietekmē ienākušie latīņu krusti, kas trīsdaļīgajā pasaules modelī iezīmē dualitātei raksturīgo divdaļīguma (labais – kreisais) principu [plašāk sk. 16, 175].

Šajā rakstā tika aplūkoti tikai divi zīmju klinču un divi sprēslicu attēli, tomēr jau šie nedaudzie piemēri pierāda, ka arī uz etnogrāfiskajiem priekšmetiem (īpaši sprēslicām) sastopamie attēli un klinču raksti ir nozīmīgs mītisko priekšstatu izpētes avots. Šis materiāls ir īpaši interesants, jo tajā atklājas arhaiskas indoeiropiešu mitoloģijas nianses, kas Latvijas teritorijā folklorā un tautas mākslā saglabājušās līdz pat 19. gadsimtam.

pasaules koka attēls (4. att.: c). Klinčī dziļāk par citām līnijām ieskrāpēta koka centrālā ass, uz kuras virknējas izteiksmīgs sakņu puduris (pazeme), zemes līmenis režģa veidā un ar režģa un nelielu bedrišu palīdzību strukturēta lapotne (debesis). Interesanta *axis mundi* transformācija ir Rauņa Velnalas klinčī ieskrāpētais jumta krusts ar kāpņveida kāju, kas bēru rituālu kontekstā saprotams kā dvēseles

### Sa īs īn ā j u m ī

LD – Barons, K. un H. Visendorfs. *Latvju dainas*, 1.–6. sēj. Jelgava; Pēterburga, 1894–1915.

LPT – *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc A. Lerha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits, 1.–15. sēj. Rīga, 1926–1937.

### Literatūra

1. Biezais, H. Pasaules uzskats un mītiskā pasaules aina. Grām.: Biezais, H. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga : Minerva, 1998, 136.–186. lpp.

2. Dundulienē, P. *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius : Mokslas, 1988, 95 p.

3. Eliade, M. *Sakrālais un profānais*. Rīga : Minerva, 1996, 189 lpp.

4. Eņiņš, G. Ko slēpj raksti? (Minējumi). *Avots*. Nr. 1, 1988, 32.–38. lpp.

5. Eņiņš, G. Dzīvi krusta koki : Pagāniskās ticības neticama brīnumsala. *Latvijas Daba*. Nr. 16, 2002, 2.–13. lpp.

6. Gimbutienē, M. *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*. Vilnius : Mintis, 1994, 144 p.

7. Gimbutiene, M. *Balti aizvēsturiskajos laikos : Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija*. Rīga : Zinātne, 1994, 226 lpp.

8. Kursīte, J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga : Zinātne, 1996, 434 lpp.

9. Laime, S. Latvijas klinšu raksti : Ar izpēti saistīto jautājumu ievirzei. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, A daļa. 57. sēj., Nr. 5/6, 2003, 125.–138. lpp.

10. Laime, S. Traces of rituals in Latvian rock carvings. In: *Aurinkopeura 2*. Ed. by V. Poikalainen. Tartu : Eesti Muinastaideselts, Suomen muinastaideseura, 2004, pp. 46–66.

11. Laime, S. Bēru rituālu atspulgi Latvijas klinšu rakstos. Grām.: *Platforma*, 2. Sast. J. Upeniece. Rīga : Zinātne, 2004, 144.–154. lpp.

12. Laime, S. Rauna Velnalas zīmju klints. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, A daļa. 58. sēj., Nr. 5, 2004, 43.–54. lpp.

13. *Latvijas PSR arheoloģija*. Rīga : Zinātne, 1974, 374 lpp.

14. *Mitoloģijas enciklopēdija*, 2. sēj. Rīga : Latvijas enciklopēdija, 1994, 416 lpp.

15. Rādiņš, A. 10.–13. gadsimta senkapi latgaļu apdzīvotajā teritorijā un Austrumlatvijas etniskās, sociālās un politiskās vēstures jautājumi. Rīga : Latvijas Vēstures muzejs, 1999, 199 lpp.

16. Rūsiņš, V. Trīsdalīgo struktūru veidošanās senajā pasaules uztverē un to aprakstīšanas problēma. Grām.: *Platforma*, 2. Sast. J. Upeniece. Rīga : Zinātne, 2004, 173.–181. lpp.

17. Straubergs, K. Pasaules jūra. *Senatne un Māksla*. Nr. 4, 1937, 169.–174. lpp.

18. Vēlius, N. *The World Outlook of the Ancient Balts*. Vilnius : Mintis Publishers, 1989, 325 p.

19. Zemītis, G. *Ornaments un simboli Latvijas aizvēsturē*. Rīga : Latvijas vēstures institūta apgāds, 2004, 227 lpp.

20. Zicāns, E. *Latviešu tradīcija par garo pupu un ar to saistītie mītoloģiskie priekšstati*. Rīga : A Gulbja izdevniecība, 1936.

21. Топоров, В.Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд. В кн.: *Очерки истории естественнонаучных знаний в древности*. Москва : Наука, 1982.

22. Флёрова, В.Е. Образ мира в изобразительном искусстве Хазарии. В кн.: Флёрова, В.Е. *Образы и сюжеты мифологии Хазарии*. Москва : Мосты культуры / Гешарим, 2001, с. 136–155.

Sandis Laime

## **Cosmological Ideas in Latvian Rock Carvings and on Distaffs**

### Summary

All the foregoing studies about Latvian mythology have been based mainly on folklore, particularly on Latvian folk songs or *dainas*. The aim of this article is to present Latvian rock carvings and folk art as another important source for research in the field of mythology and cosmology in particular.

The author in this article analyzes four images containing mythical information. Two of them are rock carvings from Rock Virtaka and Rock Krustu (both located in Western Vidzeme and dating back to the 17th–18th centuries), while the other two are engravings on distaffs from Saldus county in Kurland (1882) and Rokiškis district in Aukštaitija (North-East Lithuania, 1822). Although these pictures have been made with different purposes, in different places and times, they all have the same structure and represent the same

mythical ideas. They depict both the horizontal and the vertical world model, the distaff from Saldus being the most impressive example of this combination. The horizontal world model is shown in detail. The centre and the four cardinal points have been marked there as well as some other elements. The vertical world model is represented by the World Tree, which has three or nine branches and which grows in the centre of the world, and the sky, which in Latvian mythology is imagined as a golden, silver, amber, or stone hill that covers the world. The sun wheel, which goes across the sky, has been depicted on the Saldus distaff as well. Explanation of all these elements is supported by parallels in folklore and archaeology.

## VALDIS RŪSIŅŠ

### ARHEOLOĢIJAS DATI JUMJA ATTĪSTĪBAS IZPĒTĒ LATVIEŠU MĪTISKAJOS PRIEKŠSTATOS

Zinātniskajā literatūrā Jumja problemātika ir salīdzinoši plaši pētīta. Par Jumja vārda etimoloģiju un semantiku ir izteikušies indoeiropiešu salīdzinošās valodniecības speciālisti, atzīmējot vārda "jumis" seno izcelsmi un piederību pie indoeiropiešu pirmvalodas [9, 17].

Salīdzinošajā indoeiropiešu valodu pētniecībā ir izvirzījušās divas galvenās pieejas vārda "jumis" etimoloģijas interpretācijā. Pirmā saista vārdu "jumis" ar indoeiropiešu saknēm *\*iēm-*, *\*yomo-s*, *\*yomio-s* ar nozīmi "dvīnis", "pāris" un tādas pašas nozīmes senindiešu *yama-h*. Otrā virziena sekotāji skaidro vārda "jumis" izcelsmi ar indoeiropiešu *\*īžu-* ar nozīmi "savienojums", "saistīt" un tālāko saikni ar senindiešu *yuvati*, *yuti-h* ar nozīmi "piesien", "saistījums". H. Biezais norāda, ka etimoloģiskā saikne starp Jumja vārdu un senindiešu valodu nav skaidra [3, 54], tomēr, kā uzsver L. Neulande, abas atšķirīgās etimoloģiskās teorijas pētniecībā ir blakus un abas norāda uz neapšaubāmu faktu, ka vārds "jumis" ir kaut kādā veidā saistīts ar indoeiropiešu pirmvalodu [Neuland, 18; 8, 17, 18].

Etimoloģijas teorijas ir ietekmējušas arī atsevišķas Jumja semantikas un mitoloģiskās tipoloģizācijas koncepcijas. Tā V. Ivanovs izvirza domu par vārda "jumis" sākotnējo saistību ar arhaisko dvīņu kultu [15; 16].

Reliģiju pētnieku vidū valda samērā liela vienprātība jautājumā par Jumja mitoloģisko tipoloģizāciju – bez šaubām, Jumis ir pieskaitāms pie auglības dievībām, tāpat Jumi raksturo arī virkne iezīmju, kas ļauj to ierindot līdzīgu mītisko būtņu virknē citās zemkopju tradīcijās. Pētnieki, kas pievērsušies Jumja problemātikai, ir mēģinājuši atsegt šīs mītiskās būtnes vēsturisko attīstību. L. Adamovičs savulaik norādīja, ka personificētais Jumis laika gaitā izveidojies no priekšstata par nepersonificētu dubultvārpu [2, 37] – par šī tēla attīstību (diferenciāciju) tautas reliģiskajos priekšstatos liecinot tas, ka līdzās Jumim vispār pastāv arī atsevišķi Jumji – Rudzu jumis, Miežu jumis, Linu jumis, Auzu jumis [1, 212].

Kaut arī zinātniskajā literatūrā Jumja problemātika ir pētīta salīdzinoši plaši, tomēr šīs teorijas, norādot uz Jumja hipotētisko senumu, nedod atbildes uz jautājumiem par Jumja ģenēzi latviešu mītiskajos priekšstatos: kā un kad zemkopju tradīcijās ir attīstījies Jumja kults. Vai arheoloģiskais materiāls spēj palīdzēt rast atbildes uz šiem jautājumiem? Kādi ir Jumja vēsturiskās attīstības posmi zemnieku ideoloģijā?

Nozīmīgs lūzuma punkts ekonomiskajā attīstībā bija zemkopības izvirzīšanās, tā atstāja dziļu iespaidu arī uz ideoloģiju un reliģiskajiem priekšstatiem. Latvijas teritorijā pirmās zemkopības pazīmes parādās vidējā neolītā. Kreiču apmetnē kādā pavardā ir atrasts mieža grauds, koka kapļi, (Palangā no tā paša laikposma ir atrasti arī vairāki vienkāršas konstrukcijas arklu fragmenti) [11, 35]. Kaut arī pirmajiem mājlopiem un kultūraugiem sākotnēji, iespējams, arī nebija saimnieciskas nozīmes – tie drīzāk varēja būt savācējsaimniecības “ziedu laikus” sasniegušas sabiedrības pārticības simbols [turpat, 46], laika gaitā jaunā saimniekošanas forma kļuva dominējošā.

Līdz ar zemkopības izvirzīšanos cilvēku priekšstatos ienāk grauds – no tā tagad kļūst atkarīga cilvēka izdzīvošana, pārtikšana. Acīmredzot ir iespējams meklēt saikni starp pārinieku motīvu ornamentā, kas parādās 5.–9. gadsimtā [6, 155; 13, 25; 14, 32, 33], un Kļāņģukalnā atrastajiem graudu atveidojumiem mālā (ap 1. g.t. p.m.ē. – 1.–2. gs.) [11, 111], kas nozīmē pāreju no grauda uz simbolisku zīmi. Ar vidējo dzelzs laikmetu (5.–8. gs.) latviešu ornamentikā sāk iezīmēties būtiska tendence, kas arī turpmāk saglabāsies baltu simbolikā un reliģisko priekšstatu sistēmā, – ienāk pārinieku jeb dubultelementu motīvs [13, 25]. G. Zemītis un V. Rozenberga norāda, ka Jumja grafiskais attēlojums ornamentā (slīpais krusts ar noliektiem galiem), kam līdzīgi motīvi Austrumeiropā sastopami jau vēlajā paleolītā, bet vidējā neolītā parādās uz ķemmes-bedrīšu keramikas, Latvijas arheoloģiskajā materiālā plašāk parādās 5.–9. gs. rotājumos uz kaula ķemmēm un latgaļu bronzas aprocēm ar vidusšķautni. Vēlajā dzelzs laikmetā un viduslaikos 14.–15. gs. jumja zīme vērojama arī kuršu lentveida aproču un apģērbu bronzas rotājumā. Tekstilijās tas saglabājās visu 18. un 19. gadsimtu. Jumja zīme visbiežāk sastopama jostu rakstos – Krustpils, Lielvārdes, Latgales, Augšzemes un Kurzemes jostās un prievītēs, Austrumlatvijas un Zemgales villaiņu celu apaudos, kā arī Dienvidkurzemes, Kuldīgas, Augšzemes novadu kreklu un villaiņu, Lielvārdes sievu cepuru izšuvumos [14, 32, 33].

Domājams, ka šajā brīdī zemkopju reliģiskajos priekšstatos ienāk jumis gan kā ģeneratīvā pāra, gan kā divkāršas – proti, pastiprinātas – auglības simbols.



Turklāt jumja auglības simbolika varēja attiekties gan uz lauku, gan cilvēku auglību.

Tātad mums ir iespējams fiksēt jumja kā nepersonificēta auglības simbola ienākšanu reliģisko priekšstatu sistēmā tikai ar 1. g.t. sākumu. Tas ir nozīmīgs laiks arī Latvijā dzīvojošo cilšu sabiedriskajā attīstībā – pagātnē aiziet ģints sabiedrības posms un veidojas jaunas sociālās attiecības. Salīdzinoši vēlāk attīstījās priekšstati par jumi kā divdzimumu fenomenu, kas ir viena no būtiskākajām līnijām Jumja rituālu simbolikā un atribūtikā.

Arheoloģiskajā materiālā mēs varam novērot, kā priekšstati par divu dzimumu vienotību attīstās senajās rotaslietās – piekariņu valkāšanas tradīcijās. 9.–11. gadsimtā raksturīga bagāta vai dižciltīga latgaļa rota bija piekariņi – putniņi (pīlītes) [17, 38], bet ūdensputna simbolika ir saistīta ar sievišķo dzimumu. Lībiešu apbedījumos vērojama cita aina: no 11. gs. dažu sieviešu apbedījumos sastopam šī dzimuma pretmetu: piekariņu – zirdziņu; no 12. gs. beigām līdz pat 14. gs. izplatīti ir divgalvaini zirdziņi; 13.–14. gadsimta rotās brīžam ir grūti pateikt, kāds dzīvnieks ticis attēlots, bet ir palicis svarīgākais – divi kopā saauguši tēli [4, 67; 12, 242–253]. Tā kā šie piekariņi ir atrasti tikai dažos kapos, tad gribas izteikt domu, ka, iespējams, šīs personas bijušas saistītas ar auglības rituāla veikšanu. Līdztekus tam varēja formēties priekšstats par mītisko divdzimumu Jumi, kas jau dominē 12.–14. gadsimtā kā vienots tēls, aizsākot lēnu virzību uz dainās personificēto dievību Jumi, kas tā arī neguva līdz galam izvērstu risinājumu. Liekas, ka šajā brīdī noticis zināms lūzums agrāro priekšstatu sistēmā un sākusies Jumja antropomorfizācija, ko pārtrauca reformācija, tāpēc Jumja antropomorvais tēls nav skaidri izteikts un pabeigts.

Ir redzams, ka Jumis nav līdz galam noformējies kā vienota druvu auglības dievība. Līdzās personificētajai dievībai joprojām pastāv reliģiskie priekšstati par nepersonisku un/ vai neantropomorfu jumi ar ļoti daudzslāņainu simboliku, kurā ir nodalāmi šādi aspekti: pastiprināta, dubulta auglība un ar to saistītie dvīņi (taču ne dvīņu kults, kā to izvirza V. Ivanovs). Latviešiem ir savi priekšstati par dvīņiem, bet dvīņu kults vēstures avotos nav konstatēts; arhaiskais, panindoeiropēiskais dzīvības un nāves cikliskums – “mirt un atdzimt” (šeit var minēt riekstu jumi, kas atrasts jaunas sievietes apbedījumā (Nr. 97) Salaspils Laukskolas arheoloģiskajā materiālā, ko datē ar 10.–13. gs.); radošais pāris “vīrišķais – sievišķais”, divdzimums [10, 57]. Minēto simboliku daļēji pārņem arī Jumis – dievība. Tomēr procesā, kurā notiek Jumja veidošanās par antropomorfu dievību, Jumja tēls iegūst jaunas, neantropomor-

fam jumim netipiskas iezīmes simbolikā un atribūtikā: jaunajos priekšstatos ieplūst nepāris kā dominējošā struktūra priekšstatu lielākajā daļā, kas saistās ar sakrālo sfēru un izpratni par labo un svētīgo divdzimumu [turpat]. Līdzās jumi raksturojošai dualitātei un binārajām (pāra) struktūrām, kas turpina pastāvēt agrārajā maģijā un simbolikā blakus senās izpratnes pārmantojumam, ka divi (pāris) – tas ir labi, Jumis iekļaujas arī tajā sakrālās simbolikas sfērā, kurā dominē nepāris.

Abi priekšstati par Jumi – personificēto un nepersonificēto – ne tikai ieņem dažādu vietu mīta struktūrā, bet arī hronoloģiski tie ir veidojušies atšķirīgā laikā, kas ļauj gan stadiāli, gan hronoloģiski nodalīt atbilstošus posmus jumja attīstībā reliģiskajos priekšstatos. Ar Jumja kā mītiska tēla – personificētas antropomorfas dievības – vēlo attīstību acīmredzot ir izskaidrojams fakts, ka Jumja vārdu mēs neatrodam senajās hronikās un vārdnīcās, pat 17. un 18. gs. vārdnīcās jumis tiek tulkots vienīgi kā “pāris”, “dubultauglis”, “dubultvārpa” [9, 14, 15].

Kas bija šie pagrieziena punkti, kas iezīmēja Jumja kā personificētas, antropomorfas mītiskas būtnes – dievības – veidošanās procesa posmus? 10.–13. gadsimtā Latvijas teritorijā noritošā virzība uz agro valstisko veidojumu tapšanu, kā arī sabiedriskā un ekonomiskā attīstība varēja būt tieši tas impulss, kas lika straujāk attīstīties arī ideoloģijai un reliģiskajiem priekšstatiem. Domājams, ka šajā brīdī, bet jo īpaši vēlāk, 13.–15. gadsimtā, proti, laikposmā, kad atdzimst pagāniskās tradīcijas [5, 87], formējās priekšstati par mītisko Jumi – personificētu, antropomorfu druvu auglības dievību.

Jumja attīstību acīmredzot aprāva reformācija un tās atstātais iespaids uz ideoloģiju un kristietības un pagānisma līdzāspastāvēšanu. Tas lika Jumim sastingt tādā veidolā, kādā tas bija paspējis noformēties 14.–15. gadsimtā.

Apkopojot arheoloģiskos datus, ir iespējams nodalīt šādus posmus auglības rituālu attīstībā, kuru rezultāts ir Jumja kā dievības ienākšana mītiskajos priekšstatos:

- mirt un atdzimt – arhaiskā dualitāte, priekšstati par cikliem dabā;
- 1. g.t. p.m.ē. – zemkopības attīstība, gauda simbolika, ģeneratīvais pāris “virišķais – sievišķais”;
- 1. g.t. pirmā puse – jumja kā pārinieka motīva ienākšana reliģiskajos priekšstatos;
- 1. g.t. vidus–2. puse – aizsākas Jumja personifikācija;

- 10.–15. gs. – Jumja kā dievības antropomorfizācija – līdz galam tā arī nepabeigts process (12.–14. gs. – Jumja kā auglības dievības noformēšanās).

### Literatūra

1. Adamovičs, L. Diferenciācija un integrācija latviešu mītoloģijā. *Senatne un Māksla*. Nr. 4, 1936, 210.–218. lpp.
2. Adamovičs, L. Senlatviešu reliģija. Grām.: *Vēstures atziņas un tēlojumi*. Red. F. Balodis. Rīga : Izglītības ministrija, 1937, 45.–115. lpp.
3. Biezais, H. Baltic religion. In: *The Encyclopaedia of Religion*. Vol. 2, ed. by M. Eliade. London; New York, 1987, pp. 49–55.
4. Buža, Z. *Dzīvnieku piekariņu semantika lībiešu viduslaiku arheoloģiskajā materiālā* : diplomdarbs. Rīga : Latvijas Universitāte, 1995, 99 lp.
5. Graudonis, J. Ieskats Ikšķiles vēsturē. Grām.: *Daugavas raksti : no Aizkraukles līdz Rīgai* / Latvijas Kultūras fonds; redkol.: R. Umblīja u.c.; sast. V. Villeruša. Rīga : Zinātne, 1991, 187 lpp.
6. *Latvijas PSR arheoloģija*. Red. kol.: A. Bīrons u.c. Rīga : Zinātne, 1974, 373 lpp.
7. Neuland, L. *Jumis die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten* Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1977, 186 S. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm studies in comparative religion, 15.
8. Neulande, L. Teorijas un fakti latviešu Jumja problemātikā. *Akadēmiskā dzīve*, 21. sēj. Minneapolis : Akadēmiskā dzīve, 1979, 17.–21. lpp.
9. Neulande, L. *Jumis senlatviešu reliģijā*. Rīga : Minerva, 2001, 208 lpp.
10. Rūsiņš, V. Pārdomas par jumja simboliku un mitoloģisko ģenēzi. *Latvijas Vēsture : Jaunie un jaunākie laiki*. Nr. 2, 2000, 54.–59. lpp.
11. Vasks, A., B. Vaska un R. Grāvere. *Latvijas aizvēsture : 8500. g. pr.Kr.–1200. g. pēc Kr.* Rīga : Zvaigzne ABC, 1997, 223 lpp.
12. Zariņa, A. Dažu Mārtiņsalas kapsētas kapu senlietu kompleksi ar stilizētu dzīvnieku piekariņiem. Grām.: *Arheoloģija un etnogrāfija*, 11. laid. Rīga : Zinātne, 1974, 242.–253. lpp.
13. Zemītis, G. Ornaments Latvijas dzelzs laikmeta senlietās un tā simboliķa. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*, A daļa. Nr. 5/6, 1995, 21.–28. lpp.
14. Zemītis, G. un V. Rozenberga (sast. un teksta aut.). *Senču raksti*. Rīga : Latvijas Vēstures muzejs, 1991, 47 lpp.
15. Иванов, В.В. Отражение индоевропейской терминологии

близнечного культа в балтийских языках. В кн.: *Балто-славянский сборник*. Москва : Наука, 1972, с. 193–205.

16. Иванов, В.В. О мифопоэтических основах латышских дайн. В кн.: *Балто-славянские исследования*, 1984. Москва : Наука, 1986, с. 3–28.

17. *Нукишинский могильник*. Ред. Э. Шноре и Т. Зейдс. Рига : Изд-во Академии наук Латв. ССР, 1957, 149 с.

Valdis Rūsiņš

## Archaeological Data on the Investigation of the Deity *Jumis* in Latvian Mythical Notions

### Summary

The article deals with the possibility of the use of archaeological data in the investigation of the development of the deity *Jumis* in Latvian Pre-Christian religious notions from not personified *jumis* (two ears of grain, stalks of flax or two fruit that have grown together) to a personified, anthropomorphic mythical creature. Two dominant theories in the comparative Indo-European linguistics indicate a well-marked link of the word *jumis* with the Proto-Indo-European language. However, these theories are not able to give certain answers to the questions *when* and *how* the notions of *jumis* developed in the Latvian religious traditions. The analysis of the Latvian archaeological material is taken as a basis for the attempt to investigate the chronology of *Jumis*' development. The first millennium A.D. indicates the appearance of *jumis* motifs in archaeological material and ornaments. Archaeological material indicates that the process of the formation of *Jumis* as a deity took place in the 12th–14th cc, while the personification of *Jumis* began already in the middle and the second half of the first millennium A.D. The anthropomorphization of the image of *Jumis* as it appears in the Latvian folklore sources is incomplete and, apparently, was stopped by the Reformation in the 15th century.

## JURIS URTĀNS

### ARHEOLOĢISKA STUDIJA PAR AUGŠZEMES PILSKALNU APLOCES VIETVĀRDIEM

Latvijas pilskalniem parasti ir kāds nosaukums, vārds, kas iegājis gan ikdienas sarunvalodā, gan arī tiek lietots oficiālos dokumentos. Nereti šis nosaukums ir atvasināts no tuvējās apdzīvotās vietas nosaukuma. Tomēr ar pilskalnu gan mūsdienās, gan arī agrākos laikos ir saistīti ne tikai tā tiešā tuvumā lietotie vietvārdi, bet arī vietvārdi, kas fiksējami attālāk no pilskalna, respektīvi, pilskalna aplocē.

Latvijā pilskalnu aploces vietvārdi pilskalnu apzināšanas sākumposmā 19. gadsimtā un 20. gs. sākumā galvenokārt tika izmantoti, lai atrastu pašu pilskalnu. Māju, muižu, apdzīvotu vietu nosaukumi ar vārdiem "pilskalni", "pilsīņi", "pilenieki" u.tml. baltu valodu tradīcijā un "zamki", "gorodišče" u.tml. slāvu valodu tradīcijā bija pirmais pieturpunkts, lai pie šīm mājām meklētu un arī sekmīgi atrastu iepriekš nezināmus pilskalnus [3].

Vienlaikus ar pilskalnu atklāšanu pilskalnu aploces vietvārdi tika un arī joprojām tiek izmantoti galvenokārt divu veidu pētījumos.

Pirmais virziens ir vēsturiskās ģeogrāfijas izstrādnes – pilskalnam tuvumā esošo māju, muižu, apdzīvotu vietu nosaukumi tika saistīti un salīdzināti ar pils vai apdzīvotas vietas pieminējumu agrajos – galvenokārt 13. un 14. gadsimta – rakstītajos avotos, un tādējādi tika mēģināts piesaistīt rakstītajos avotos minētu vietu konkrētam pilskalnam. Šajā virzienā daudz un produktīvi ir darbojušies baltvācu pētnieki A. Bilensšteins, T. Dēbners, A. Bauers, H. Lākmans un daudzi citi. No latviešu izcelsmes pētniekiem šādā virzienā darbojās E. Brastiņš [6], E. Šturms, F. Balodis un daudzi citi. Jaunākos laikos šo pilskalnu aploces vietvārdu izmantošanas tradīciju savos pētījumos ir turpinājis Ē. Mugarēvičs [7; 8; 15].

Otrais virziens pilskalnu aploces vietvārdu izmantošanā bija ar pilskalniem saistīto, to tuvumā esošo sakrālo vai kulta vietu identificēšana, balstoties uz tādiem vietvārdos sastopamiem raksturvārdiem kā "elks", "baznīca", "upuris" utt. Arī šajā virzienā pirmos pētījumus veica baltvācu pētnieki, no

kuriem noteikti atzīmējams A. Bilenšteins [1]. 20. gs. 30. gadu beigās E. Šturms, turpinot un attīstot šo metodi, izmantoja ar sakralitāti saistītos vietvārdus, meklējot un atrodot Kurzemes pilskalniem atbilstošas kulta vietas [9–11].

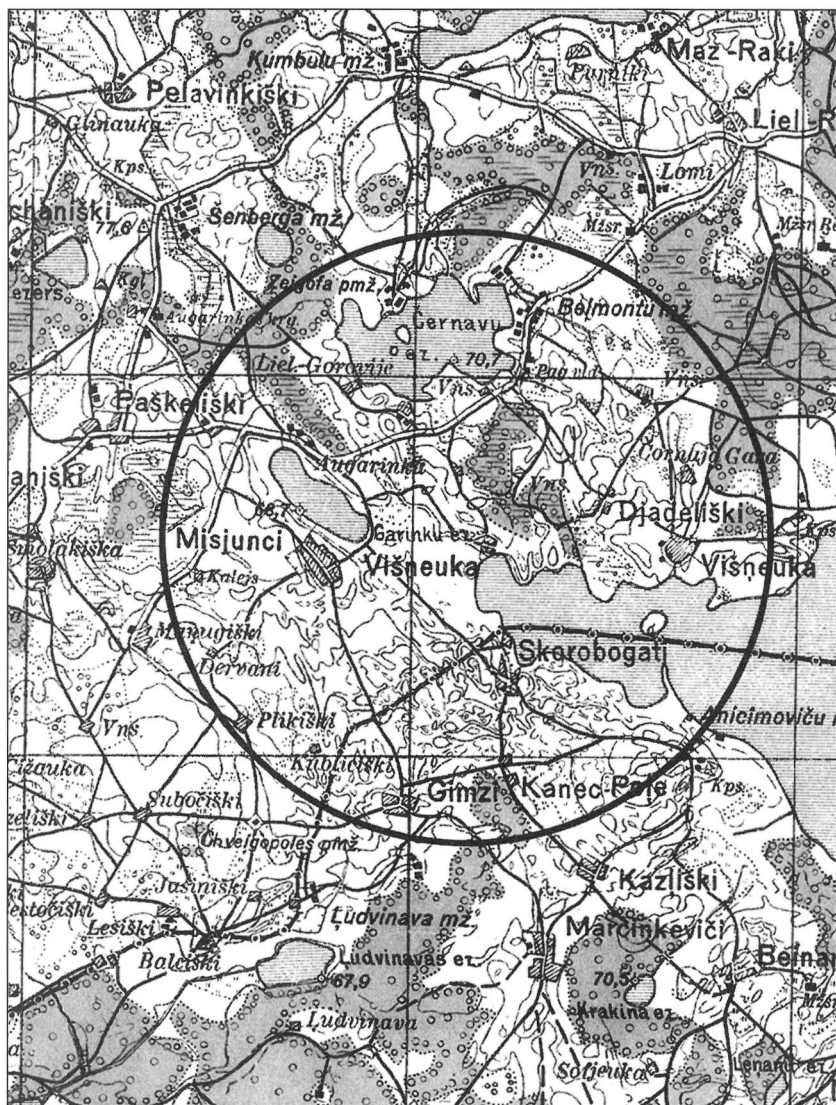
Pieņēmuma vai darba hipotēzes veidā varētu uzskatīt, ka pilskalnu aploces vietvārdi satur arī kādu informāciju par procesiem vai reālijām, kas bija raksturīgas pilskalnam tā pils pastāvēšanas laikā, jo pilskalna norādīšanai nevajadzētu aprobežoties tikai ar tā nosaukumu un iespējamo kulta vietu pilskalna tuvumā. Pilskalns uzlūkojams par kultūras, amatniecības, tirdzniecības, lauksaimniecības un lopkopības, politisko un citu cilvēka darbības veidu kompleksu, kura centrā atradās pilskalns ar pili jeb būvi, kas būtu uzskatāma par pili. Tas varēja atstāt liecības arī pilskalna aploces vietvārdos. Pagaidām šādā virzienā ne arheologu, ne toponimistu, ne folkloristu plašākas studijas nav virzītas. Iespējams arī, ka šāda veida studijām ir tikai spekulatīvs raksturs, jo vietvārdu izcelšanās datējums un tā saistībā ar agrajiem pilskalniem nav droši nosakāma.

Par pētījumu objektu bija izraudzīti Augšzemes pilskalni. Ar apzīmējumu "Augšzeme" sapratīsim to Latvijas dienvidaustrumu daļu, kas aizņem Daugavas kreisā krasta teritoriju tagadējos Krāslavas, Daugavpils, Jēkabpils rajonos un Aizkraukles rajonā līdz Taurkalnes mežu masīvam. Augšzeme ir samērā kalnota, īpaši Sēlijas vaļņa rajonā un teritorijā ap Ilūksti un Dvieti, tāpēc šeit bija pietiekami liels skaits jau no dabas izdevīgu vietu pilskalnu ierīkošanai. Kopumā šobrīd Augšzemē ir reģistrēti 36 īsti pilskalni [4; 12; 14] un uzskaitītas 33 vietas ar nepārliciecinām pilskalna pazīmēm.

Par agrajiem Augšzemes vietvārdiem pagaidām nav daudz liecību. 13. gs. rakstītajos avotos minētie Augšzemes vietvārdi, kas varētu būt saistāmi ar pilskalniem, pagaidām nav pārliciecināši lokalizēti; teritoriālās atšķirības šo vietu lokalizācijā ir visai ievērojamas. (Pārskatu par šo vietu lokalizācijas mēģinājumiem kopā ar atsaucēm sk. 5.)

Vietvārdi kā vēstures avots ir nosacīti – ja tie nav minēti agrajos rakstītajos avotos, tad nevar precīzāk noteikt, kad tie ir radušies, vai arī katram konkrētajam vietvārdam kā iespējamam vēstures avotam ir jāvēlti noteikts pētījums. Augšzemes pilskalnu aploces vietvārdi šāda veida pētījumos pagaidām izmantoti ļoti nelielā apjomā.

Balstoties uz pieņēmumu, ka pilskalnu aploces vietvārdiem ir plašāka nozīme, pēc kartes voluntāri izvēlēta 2,5 km rādiusā ap katru no 36 īstajiem Augšzemes pilskalniem tika fiksēti visi vietvārdi – galvenokārt apdzīvoto



1. att. Demeņes Robežnieku pilskalna vietvārdu aploce pēc 1925. gada kartes mērogā 1 : 75 000, kas veidota pēc Krievijas 2 verstu uzņēmuma

vieta nosaukumi (1. att.). Diemžēl par Augšzemi nav pieejami senāki vietvārdu saraksti vai senākas kartes ar nelielu apdzīvoto vietu nosaukumiem, tāpēc iepriekš izteiktā pieņēmuma pārbaudei tika izvēlētas 20. gadu Latvijas armijas štāba kartes mērogā 1: 75 000, kas bija izveidotas, balstoties uz Krievijas pirmskara laika kartēm, vai bija izveidotas agrārās reformas laikā.

Analizējot pilskalnu aploces vietvārdus, netika ņemta vērā atšķirība pilskalnu datējumos vai pilskalnu izvietojuma īpatnības. Lielākā daļa Augšzemes pilskalnu situēti divos reģionos ap Viesīti un ap Dvieti. Atsevišķos gadījumos pēc kartes bija grūti nodalīt jaunsaimniecību nosaukumus no vecsaimniecību nosaukumiem. Teorētiski varētu uzskatīt, ka arī jaunsaimniecībai jaundotais vārds varēja būt tālāka attīstība vietējai pilskalna aploces vietvārda tradīcijai. Piemēram, Demenes Pilskalnu jaunsaimniecības dibinātāju pēcteči mūsdienās nezina, kāpēc viņu priekštecis ir izvēlējis šādu jaunsaimniecības nosaukumu, tomēr kartes parāda, ka šis jaunsaimniecības tuvumā pirms agrārās reformas ir bijusi sādža ar pilskalnu identificējošu lietuviešu valodā sakņotu nosaukumu Pilikeliški.

Vairākums Augšzemes pilskalnu attiecas uz pilskalnu agro izmantošanas periodu, proti, švikātās keramikas kultūras aploci [16], kas varētu piešķirt savdabību arī vietvārdiem, to attīstībai. Iespējams, ka to saistība ar pilskalnu var būt tikai nosacīti pastarpināta.

Augšzemes pilskalnu lielāko tiesu atrodas starp mūsdienās – un, jādoma, arī nesenākā pagātnē – lauksaimniecībā izmantojamām zemēm un tādējādi nebūtu uzskatāmi par meža slēptuvēm. Gandrīz visos Augšzemes pilskalnās ir kultūrslānis, to pakājē – apmetnes, kas liecina par pilskalna ilglaicīgu izmantošanu un tātad par dziļu ietekmi uz pilskalna aploces vietvārdu izveidi.

Apskatot pilskalnu aploces vietvārdus, parādās dažas tendences, tomēr šādu specifisku vietvārdu saistīšana ar pilskalnu uzrādīs tikai tendenci, bet ne pierādījumu, ka šie vietvārdi tiešām ir bijuši saistībā ar pilskalnu.

No amatniecības nozarēm vienmēr visvairāk nodalītais amats ir kalēja amats (desmit vietvārdi ar vārdiem “kalējs”, “kalvāns”, “kaļvis” pilskalna aplocē), bet kalējam un kalēja amatam ir arī zināms sakrāls raksturs. Īpašus vietvārdus varētu uzrādīt dzelzs ieguve no purva rūdas, bet purvs šādā kontekstā varētu palikt arī bez nosaukuma. Pieļaujams, ka rūda bagātināta pie purva. Pie Viesītes Sērpiņu pilskalna dzelzs apstrāde, spriežot pēc pilskalna apmetnes kultūrslāņa novērojumiem, atradās atstatu no pilskalna, purva malā. Varbūt zem kalēja vārda tiek saprasts arī purva dzelzs rūdas ieguvējs,



rūdas bagātinātājs, jo latviešu valodā, šķiet, nav īpaša vecvārda purva rūdas ieguvējam.

Pilskalnu aploces vietvārdos parādās vārdi, kas saistīti ar podniecību (trīs vietvārdi ar "pūdāni", "podi"). Podniecība vismaz agrajā pilskalnu pastāvēšanas laikā nevarētu būt īpaši nodalīta saimniecības nozare, jo traukus, šķiet, varēja gatavot uz vietas. Tomēr jāatceras, ka podniecībai nepieciešamos un derīgos mālus neieguva pašā pilskalnā, bet kaut kur tuvākā vai tālākā apkārtnē. Līdz ar to var rasties gluži vienkāršs jautājums, vai smagos mālus ir vērts transportēt uz pilskalnu, uznest stāvajā kalnā, mālus izmīcīt, sagādāt un uznest pilskalnā malku, pilskalna koka apbūvei bīstamos ugunsdrošības apstākļos apdedzināt traukus un pēc tam vēl aizvākt podniecības brāķi.

Iespējams, ka traukus tomēr izgatavoja līdzās māla ieguves vietai, turpat atstāja podniecības brāķi, bet uz pilskalnu vai citu trauku izmantošanas vai uzglabāšanas vietu transportēja tikai gatavo produkciju. Tas mazinātu rūpes par transportu un palielinātu ugunsdrošību. Kā zināms, sākotnējais podnieka cepļis ir bedre, kuru diez vai būtu vajadzīgs ierīkot pilskalna nocietinājumu aizsardzībā. Ja tā, tad podnieka amats gan varēja būt saistīts ar pilskalnu, bet reāli to piekopa ārpus pilskalna. Varbūt to apliecina arī vietvārdi. Iespējams, ka par kādu retrospekciju liecina arī vietvārdi, kas saistīti ar jaunāku laiku nosaukumiem, piemēram, ķieģeļiem (četri vietvārdi ar "ķieģeļnīca", "cegeļņa"), jo šajās vietās kā jaunāku laiku vietvārdu rašanās laikā, gan arī agrāk ir bijis māls (divi vietvārdi saistībā ar mālu). Visumā var teikt, ka pilskalnu aploces vietvārdi apliecina podniecības un māla iegūšanas vietu pastāvēšanu pilskalnu aplocē.

Cits ar amatniecību saistīts pilskalnu vietvārdu loks ir galdniecības nosaukumi ("mucenieki", "dranki", "ķoči" u.c.). Varētu domāt, ka tās ir vietas, kur kaut ko izgatavoja pilskalna vajadzībām. Šajā gadījumā analogija ar podniecību un māla transportēšanu nav tik acīmredzama, jo mucinieka vai galdnieka darbs neprasīja tik lielus ieguldījumus materiāla transportēšanai; mucinieka un galdnieka darbs arī tik tieši nav saistīts ar izejmateriāla iegūšanu konkrētā vietā – to varēja iegūt plašā apkārtnē. Vēlāk izejmateriālu vajadzēja žāvēt un uzglabāt, kas varētu notikt pilskalna nocietinājumu aizsardzībā. Līdz ar to ir maz ticams, ka šī loka vietvārdi varētu būt saistīti ar pilskalna aploci, jo pilskalna pastāvēšana vairāk vedina domāt par ļaudīm, kas pastāvīgi dzīvo pilskalnā, dienu pavadā ārpusē darbā, bet vakarā atgriežas pilskalnā pārnakšnot.

Vietvārdus, kas saistīti ar bitēm un biteniekiem (četri vietvārdi), arī, domājams, nevarētu tieši asociēt ar pilskalnu, jo dravniecības produktus nav grūti transportēt un bitenieks var darboties tālu no pilskalna. Bišu kokus, kā liecina vēlāku laiku materiāli, sargāja tradīcija un bailes no soda.

Pilskalnu aploces vietvārdos samērā daudz nosaukumu ir saistībā ar brūvēšanu, maizi un iesalu (četri vietvārdi). Tās ir nodarbes, kas var tikt darītas uz vietas pašā pilskalnā, tomēr teorētiski var piejaut, ka šīs saimniecības nozares bija attīstītas ārpus pilskalna, piemēram, alus brūvēšana vai maizes cepšana atsevišķā krāsni; pilskalnā patērēja tikai gatavo produktu. Vienā gadījumā pilskalnu aplocē ir vietvārds “ādmiņi”.

Pilskalni vairāk tiek saprasti kā zemkopības un lopkopības centri, tomēr nav skaidrs, cik liela bija aploce, kas iesaistīta pilskalna ļaužu aktīvā ikdienas saimnieciskā darbībā. Citiem vārdiem, cik tālu no pilskalna, no tā rītā izejot ar darba rīkiem un vakarā atgriežoties, varēja apstrādāt lauku un kādam būtu jābūt lauka nodrošinājumam pret meža zvēriem? Iespējams, ka ar šo aploci saistīti četri vietvārdi, kuros iekļauts vārds “rācenis”. Varētu domāt, ka ar zemkopību sekmīgi un droši būtu nodarboties tuvāk pilskalnā, bet ar lopkopību – arī atstatāk no pilskalna, ja vien par vērā ņemamu vērtību neuzskatīja lopu mēslus kā lauku ražības uzlabošanai nepieciešamo komponentu. Varētu iedomāties, ka mēslus pamatā ņēma no kūtim, kur lopi mita ziemas laikā un kur mēsli vairāk uzkrājās. Ja kūtis netika izmantotas (par to esamību Augšzemes pilskalnā nav nekādu liecību), tad lopi ir jātur tūrumaplokos, un tas nozīmē, ka lopkopība un zemkopība tiek attīstīta vienādā attālumā no pilskalniem. Izņēmums varētu būt saistīts ar sīklopu turēšanu, jo tie dod mazāku mēslu masu un tiem var jāgūst ganīties tālāk no pilskalna respektīvi laukiem.

Pilskalnu aploces vietvārdos trīs reizes parādās vārds “kaza”. Vai to nevarētu skaidrot tādējādi, ka pilskalnu ļaudis šos pieticīgos mājlopus turēja lielākā skaitā un kazas varēja ganīt arī attālāk no pilskalniem? Agro pilskalnu kultūrslāni kazu kaulu īpatsvars parasti ir diezgan nozīmīgs.

Augšzemes pilskalnu aploces vietvārdos bieži parādās arī meža zvēri: “zaķis” (astoņi vietvārdi), “vilks” (pieci vietvārdi), “bebrs” (četri vietvārdi), “cauna” (trīs vietvārdi) un “lācis” (divi vietvārdi), kas varētu liecināt par medību nozīmi.

Vēl kāds pilskalnu vietvārdu aploces aspekts ir vietvārdi ar sakrālu nozīmi, bet tādu Augšzemes pilskalnu gadījumā nav daudz. Ja sakrālo vietvārdu



2. att. Rites Mārgaskalns no putna lidojuma. J. Urtāna foto

pilskalnu tuvumā nav, tad tā, iespējams, ir norāde, ka Augšzemes pilskalnu tuvumā senās kulta vietas nav bijušas, lai gan pētnieki tādas pie Augšzemes pilskalniem ir meklējuši un pat saskatījuši [13]. Tas atšķiras no attiecīgo vietvārdu izplatības, piemēram, Kurzemes pilskalnu kontekstā. Augšzemes pilskalni lielākoties ir agrie pilskalni, kas saistīti ar švikātās keramikas kultūru, un to izveidē un lietojumā atsevišķām pie pilskalniem esošām kulta vietām nebija tādas nozīmes, kā tas bija vēlāku laiku pilskalnās. Folklorā dod dažas norādes, ka kulta vieta jeb svētnīca varēja atrasties pašā pilskalnā (piemēram, Rites Mārgaskalns (2. att.): “Stāsta, ka paganu laikos te dieviem esot upurēti un jumpravas tur uz altara svētu uguni sargājušas. Viena jumprava tur esot noziegusies un savu godu nekopusi. Tad pēc svēta likuma esot sadedzināta.” [2]), kas varētu būt visai ticami, jo švikātās keramikas kultūras sabiedrību lielā mērā var uzskatīt par pilskalnu sabiedrību.

Vienīgais Augšzemes pilskalns, kura tuvumā ir vietvārdi ar sakrālu nozīmi (jaunsaimniecība Pērkonī, apdzīvota vieta Čertovka), ir Kaplavas Aizvējiņu pilskalns, bet šis pilskalns atrodas pašā Daugavas krastā, un vietvārdi ar sakrālo raksturu, īpaši slāviskajā tradīcijā balstītais vietvārds, iespējams, parāda Daugavu kā starptautisku satiksmes maģistrāli.

Šķiet, ka pašreizējā izpētes līmenī nav iespējams dot atbildi uz jautājumu, vai Augšzemes pilskalnu aploces vietvārdi satur vai nesatur kādu liecību par pilskalnu laikmetu. Domājams, ka šie vietvārdi drīzāk iezīmē kādu iepriekš maz izmantotu pētniecības virzienu, kas, iespējams, varētu dot jaunas atziņas arī pilskalnu pētniecībā.

### Literatūra

1. Bielenstein, A. Die altlettische Burgberge Kurlands. *Magazin der Lettische-literarische Gesellschaft*, Bd. 14, St. 2. Mitau, 1869, S. 12–142.
2. Bilenstein, A. Kurzemes augšgalā. *Latviešu Avīzes*. Nr. 5, 1883.
3. [Bilenšteins, A.]. Lūgšana visiem, kam rūp par latviešu senatni. *Baltijas Vēstnesis*. 1883, 29. marts.
4. Brastiņš, E. *Latvijas pilskalni : Zemgale un Augšzeme*. Rīga, 1926.
5. Ciglis, J. Senās Sēlijas vēsturiskās ģeogrāfijas problēmas. Grām.: *Latvijas arheoloģija : Pētījumi un problēmas*. Rīga : N.I.M.S., 2002, 9.–21. lpp. Latvijas Vēstures muzeja raksti, Nr. 8. Arheoloģija, numismātika, antropoloģija, paleobotānika.
6. Mugurēvičs, Ē. Latvijas vēsturiskās ģeogrāfijas jautājumi Ernesta Brastiņa darbos. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. Nr. 4, 1992, 16.–28. lpp.
7. Mugurēvičs, Ē. Komentāri. Grām.: *Livonijas hronika*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga, 1993, 333.–416. lpp.
8. Mugurēvičs, E. Rakstītie avoti un arheoloģiskie materiāli par latgaļu senāko vēsturi. Grām.: *Baltu filoloģija*, 5. sēj. Rīga : Latvijas Universitāte, 1995, 7.–12. lpp.
9. Šturms, E. Elka kalni un pilskalni Kursā. Grām.: *Pagātne un tagadne : Vēstures skolotāju biedrības rakstu krājums*, 1. Rīga : Vēstures skolotāju biedrība, 1936, 82.–102. lpp.
10. Šturms, E. Elku kalni un pilskalni Kursā. *Labietis*. Nr. 1, 1937, 21.–32. lpp.
11. Šturms, E. Baltische Alkhügel. In: *Conventus primus historicorum Balticorum Rigaе*, 16.–20. VIII 1937. *Acta et relata*. Rīga, 1938, S. 116–132.
12. Urtāns, J. *Latvijas austrumu daļas jaunatklātie pilskalni*. Rīga, 1995, 128 lpp.
13. Urtāns, J. "Kulta kalni" pie Augšzemes pilskalniem. *Latvijas Vēsture*. Nr. 3, 1996, 7.–9. lpp.
14. Urtāns, J. Augšzemes pilskalnu arheoloģiskās izpētes gaita. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A daļa. 55. sēj., Nr. 5/6, 2001, 45.–51. lpp.

15. Мугуревич, Э.С. *Восточная Латвия и соседние земли в X–XIII вв.* Рига, 1965.

16. Уртанс, Ю. Городища Аугшземе в контексте культуры штрихованной керамики. В. кн.: *Беларусь у сістэме трансэўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н.э.* : Тэзісы дакладаў і паведамленняў міжнароднай канферэнцыі. Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г. Мінск : НВФ “Vaukalaka”, 1996, с. 77–78.

Juris Urtāns

## **An Archaeological Study on the Place-names of Augšzeme Hill Fort Surroundings**

### Summary

In the early 19th and 20th centuries, when the studies of hill forts started in Latvia, the place-names of hill fort surroundings were mainly used to find the respective hill fort itself. Upon the discovery of hill forts, the place-names of hill fort surroundings were used in two types of research. The first direction represented the studies of historical geography where the names of the houses, estates, and settlements located near a hill fort were linked and compared to the mentions of a fort or a settlement in the early written sources, mainly those dating back to the 13th and 14th centuries. Thus, it was attempted to link a place mentioned in the written sources to a definite hill fort. The second direction was connected with the identification and study of the sacred places and cult places related to hill forts or located close to them.

It can be assumed that the place-names of hill fort surroundings might contain some information about the processes or actual facts characterizing a particular fort during its existence. Therefore, 36 genuine Augšzeme hill forts were subject to the analysis. All the place-names in the territory of 2.5 km around each hill fort were recorded based on the maps published in 1920s.

As regards the crafts, the craft of a blacksmith can be singled out most distinctly (10 place-names). Three place-names are related to pottery. In the early period of the existence of hill forts, pottery could not have been a separate branch of economy. There are also place-names related to wood working, and bee keeping; four place-names refer to brewing, bread, and malt. These are the

activities that could be performed inside a hill fort itself; on the other hand, it can be assumed that these branches of the economy were developed outside the hill fort. Hill forts are more associated as the centres of farming and cattle-breeding, though it is not clear how large the surrounding territory was where the inhabitants of a hill fort carried out active economic activities. It is possible that it is referred to in four place names containing the word 'turnip'. The word 'goat' appears in the place-names three times, and the wild animals are also mentioned quite often: 'a hare' (8 place-names), 'a wolf' (5 place-names), 'a beaver' (4 place-names), 'a marten' (3 place-names), and 'a bear' (2 place-names), which could testify to the importance of hunting. There are not many place-names referring to sacredness. There are some indications in folklore that a cult place could be located inside a hill fort, for instance in Rites Mārgaskalns.

It appears that at the present stage of the research it is not possible to give a definite answer to the question whether the place-names of Augšzeme hill fort surroundings contain any evidence of the period of their existence. It seems that these place-names identify a little studied research direction which, hopefully, could result in new knowledge in the studies of hill forts as well.

## VYKINTAS VAITKEVIČIUS

### LITHUANIAN ARCHAEOLOGY AND FOLKLORE: TOWARDS COOPERATION

Both archaeology and folklore aim to explore the human past: its aspects that used to appear as physical objects and those features that are non-material. Nowadays, there is no doubt that archaeology and folklore are closely related. Unfortunately, the development of science during the 20th century led to the division of methodology between the disciplines, and only new approaches brought archaeologists back to folklore as a valuable source for the exploration of the past.

The researchers have renewed discussions about many theoretical aspects of the dialogue and the possible interaction between archaeology and folklore [3]. To this end, we need some comprehensive studies of particular regions to be undertaken now – and Lithuania is one of such regions.

#### Lithuanian resources

There are very few written sources and historical documents of the 13th–18th centuries related to the folklore of prehistoric sites [cf. 6, 370–384, 503–569]. On the other hand, plenty of documents, including the descriptions of the land and inventories, have not been published yet. One fine example of this kind is the description of 1784 concerning Varguliai hill fort dated back to the Late Iron Age: *“Co do Starożytności: Jest Szaniec... usypany na wielkiej Górze nad Jeziorem... zkąd w onczas Szwedzi obrone mieli przeciw Moskalom”* (“Talking about ancient monuments, there is a fortification erected on the high hill on the lakeside; the Swedish soldiers made their defence against Russians”) [8, 17].

About 80,000 of the folk tales and narrations stored at the Lithuanian Folklore Archive [for its subjects see: 9; 16; 20, 593–664; 29; 30, 523–600] were mainly collected during the late 19th–20th century.

Archaeological excavations performed by amateurs started in the early 19th century. In 1855, Vilnius Archaeological Commission and the Museum of Antiquity were founded. In 1995, up to 3,000 archaeological sites were record-

ed, and about 300,000 archaeological findings were stored in museums around Lithuania [21, 28–31].

Naturally, the content of folklore could be revised and disproved by archaeologists [cf. 19, 29], but place-legends would always be the first indicators when looking for prehistoric sites. Experience does attest that a large number of hill forts, burial and pagan cult sites were explored by archaeologists as places denoted by significant names and tales. Archaeologists often discover sites which folk memory has known for centuries.

There is a fine example of Rėkučiai defence wall dated back to the early 13th century, shrouded in tales, which was first discovered by the archaeologist Vladimir Kashirski in 1906, and for the second time by a research group in 1989) [see 13].

### **Archaeology and folklore: defining positions**

Archaeology and folklore in Lithuania have been closely related since their beginnings. For long, both archaeological findings and folk tales were treated as equal sources for understanding the original purpose of hill forts, barrows, and other sites. The instruction for the nation-wide inventory of ancient monuments in 1890s as well as the instruction for recording place-names and all antiquity in 1935 included questions on folklore.

Jonas Puzinas, who finally qualified Lithuanian archaeology as a science in 1930s, noted the chronology and definition of prehistoric cultures [cf. 23]. Jonas Balys also led Lithuanian folklore to the international classification and corresponding standards [cf. 5]. Nevertheless, archaeology and folklore were still close to each other. Marija Alseikaitė-Gimbutienė, a student of Prof. J. Puzinas, wrote her excellent study on prehistoric burial rites based on both archaeological and folklore materials [1]. J. Balys prepared a valuable volume of historical legends [14].

However, there was no active dialogue between archaeology and folklore in the Soviet period. Occasionally, folkloric data were applied when interpreting burial rites [cf. 26], and the inventory of archaeological sites – when identifying the subjects discussed in place-legends [17, 18]. In 1970s, Vytautas Urbanavičius proved that some accounts concerning the Baltic religion had been recorded in historical documents [27]. Valdemaras Šimėnas started with a kind of archaeological verification of legends about Lithuanians and Prussians in 1980s. In his opinion, the legends appearing in the chronicles of



the 16th century [see 6, 13–23, 48–122] could be linked to the processes of the Migration period in Europe in the 1st millennium AD [24, 25]. On the other hand, the formal proposition that folklore sources are only creative works for a historical investigation was still prevalent [15, 101–113].

### **Archaeology and folklore: towards cooperation**

Political, economic, and cultural changes in 1990 led Lithuanian archaeologists to some new knowledge as well. The spread of democracy, contacts with colleagues in Western Europe and especially in Scandinavia, easy access to foreign publications, and some other factors influenced the science very much. The studies of Marija Gimbutienė exploring Old Europe civilization as exhibiting a particularly religious character demonstrated what kind of perspectives are offered by an interdisciplinary approach [cf. 11, 12]. However, the works known worldwide did not stimulate researchers in Lithuania; archeomythological approach was neither introduced nor adapted.

Nevertheless, there are some symptoms showing that humanities are moving towards cooperation. A significant complex research was dedicated to Raigardas valley, shrouded in legends concerning the underworld [2]. Currently, a team of archaeologists, historians, folklorists, ethnologists, and linguists is developing a project directed towards the common database for all kinds of sources related, in fact, to the same subject – the history of Lithuania [14]. The present situation clearly indicates that the representatives of different sciences are in need of an active interaction. The use of different sources and methods in exploration will enable researchers to discover essential aspects of the past culture.

### **Using folkloric data for investigations**

I will briefly discuss some potential of Lithuanian folklore relevant to archaeology. The prehistoric spiritual culture is obviously the field where folkloric data and the results of research into it are particularly expected. Many aspects of the world outlook, burial praxis, the religious purpose of items, and the symbolic meaning of signs could be mentioned in this case. However, I would like to emphasise the importance of folkloric data exploring landscapes: cultural (generally) and sacral (in detail).

Place-names, place-legends, and beliefs covering a particular area or connecting distant regions in various ways are often not only alternative but also

the main evidence about the meaningful landscape. The synthesis of both archaeological and folkloric data would be of utmost importance in its exploration.

The folklore of prehistoric sites usually reminds of a particular structure in a cipher. To illustrate, I will give just one well-known example concerning hill forts.

The proposition that people (soldiers, bondmen) used to mound hill forts using their caps is particularly prevalent. (These actions are connected with war in various ways.) [17, 108–109] Moreover, the shape of a hill fort often reminds of a cap and a request of the hill for passers-by sometimes sounds like: “Please, uncap going past me!” [28, 648, 649].

A poor shepherd would always recover his cap full of money from inside of a hill, and a ploughman of the hill would often hear the words “Do not lacerate my crown”, while dreaming [20, 638–640].

If you are interested in the meaning such a hill fort possessed, you have to realize what part a cap played in mythology and rites.

Obviously, two more aspects of this case are possible. Firstly, what kind of needs according to folk memory did a hill fort originally fulfil? Secondly, how would local people accept it later? [cf. 7, 45; 10, 14, 15]. In this context, you could ask whether a hill fort could be a kind of a property-sign in the landscape, whether the folk memory could remotely reflect funeral rites, and also whether those sites could be closely linked to the ancestors’ concept in the past. Moreover, we should ask what kind and scale of “immunity” prehistoric sites possessed. All these questions need an elaborate study of the related folklore.

The last example I will discuss here would clearly indicate what part the folkloric data play in examining the actual landscape.

Both banks of the Neris River in the environs of Vilnius are full of prehistoric sites of different character (Fig. 1). However, the number of excavated monuments and the coverage of the excavations are quite inconsiderable. Therefore, recording of the folklore has contributed to the examination of this area very much. After a few hundred folk-legends had been recorded in recent years, our knowledge essentially increased [22].

There are a number of place legends discussing the significance of the Neris River, its tributaries, shoals, and separate rocks as well as hills, springs, and stones on the riverbanks. It is worth noticing the newly discovered mythical ties between the Neris River, its shoals and rocks, and the burial mound

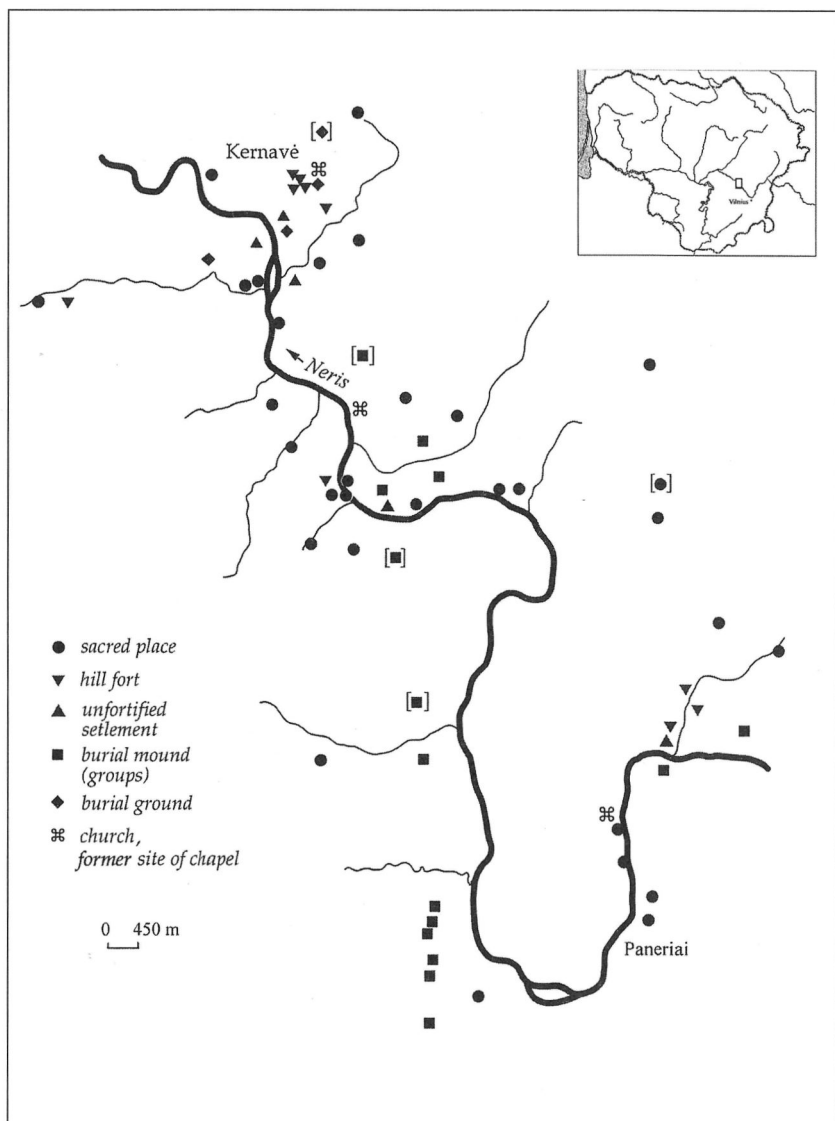


Fig. 1. The Distribution of archaeological sites at the Neris River in environs of Vilnius

groups (dated back to the 1st millennium AD). Dozens of burials were mound-  
ed along the course of the river flowing north and west here. Moreover, the  
location of burial mound groups actually correlates with the geographical  
position of the shoals: the latter are usually situated within a short distance  
down the river. The folklore clearly reveals the code for understanding the  
mythical meaning of the shoals – their rocks are considered participants of the  
bridal processions under a charm. (The meaning of the wedding-like rite of  
passage is known worldwide). Hereby, the Neris River appears like a path  
leading to the beyond; its water and rocks – like a medium for souls wishing  
to become clean, in other words – sinless.

### Conclusions

Only persistent sceptics could doubt that a dialogue between archaeology  
and folklore would be senseless. While expanding in recent years, archaeolo-  
gy has already borrowed many scientific experiences how to recognize objec-  
tive details as the result of investigation.

Competence in understanding folklore would be one of the key tasks for  
the Lithuanian archaeology in the near future. Moreover, archaeologists  
should develop a kind of folk archaeology based on the cross-disciplinary  
investigation of the folklore of prehistoric sites and the exploration of such  
sites.

### Abbreviations

LVIA SA – Lithuanian State History Archive, Old Acts Collection.

### References

1. Alseikaitė-Gimbutienė, M. *Die Bestattung in Litauen in der vorge-  
schichtlichen Zeit*. Tübingen, 1946, 249 S.
2. *Ar tikrai Raišardas prasmego?* Kompleksinių tyrimų duomenys / V. Balt-  
rūnas, R. Andriušytė-Žukienė, B. Karmaza ir kt. Vilnius : Vilniaus Dailės  
akademijos leidykla, 2001, 134 p.
3. *Archaeology and Folklore* : Theoretical Archaeology Group (TAG). Eds. A. Ga-  
zin-Schwartz and C. J. Holtorf. London; New York : Routledge, 1999, 287 p.
4. Aruodai : Lietuvių dvasinės kultūros raiškos : etnologijos, kalbos ir  
istorijos šaltinių elektroninis sąvadas (cited 2005.14.III). Available:

<http://www.aruodai.lt> [Collection of sources on Lithuanian religious culture (forthcoming)].

5. Balys, J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas (=Motif-index of Lithuanian Narrative Folklore). *Tautosakos darbai*. 1936, 2: 1–295.

6. *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. XVI amžius*. 2 t. Sudarė N. Vėlius. Vilnius : Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001, 821 p.

7. Burström, M. Focusing on time. Disciplining archaeology in Sweden. In: *Archaeology and Folklore*, p. 35–47.

8. *Dekanat Poboyski Ru 1784*. LVIA SA, Å 18 580.

9. *Ežeras ant milžino delno : Lietuvių liaudies padavimai*. Sudarė N. Vėlius. Vilnius : Mintis, 1995, 192 p.

10. Gazin-Schwartz, A. and C. J. Holtorf. 'As long as ever I've known it'. On folklore and archaeology. In: *Archeology and Folklore*, p. 3–25.

11. Gimbutas, M. *The Goddesses and Gods of Old Europe : 6500–3500 BC : Myths and Cult Images*. Berkeley; Los Angeles : University of California Press, 1982, 304 p.

12. Gimbutas, M. *The Language of the Goddess*. [London] : Thames and Hudson, [1989], 388 p.

13. Girininkas, A. and V. Semėnas. XIII a. Rėkučių gynybinis įrenginys. *Kultūros paminklai*. 1995, 2: 28–35.

14. *Istoriniai padavimai (=Lithuanian Historical Legends)*. Ed. J. Balys. Chicago : Lietuvių katalikų spaudos draugija, 1949, 104 p.

15. Jurginis, J. *Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje*. Vilnius : Mintis, 1976.

16. *Kai milžinai gyveno* : Padavimai apie miestus, ežerus, kalnus, akmenis. Parengė B. Kerbelytė. 2. leid. Vilnius : Vaga, 1983, 127 p.

17. Kerbelytė, B. *Lietuvių liaudies padavimai*. Vilnius : Vaga, 1970, 269 p.

18. Kerbelytė, B. *Lietuvių liaudies padavimų katalogas*. Vilnius : Lietuvių kalbos ir literatūros institutas, 1973, 89 p.

19. Layton, R. Folklore and world view. In: *Archaeology and Folklore*, p. 26–34.

20. *Lietuvių tautosaka. Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos*, t. 4. Red. L. Sauka. Vilnius : Mintis, 1967, 839 p.

21. *Lithuanian Archaeology : Investigations and Findings* / A. Merkevičius, R. Rimantienė, A. Butrimas ir kt. [Vilnius:] Etnomedijos spauda, 1998, 31 p.

22. Piasecka, B., I. Stankevičiūtė and V. Vaitkevičius. Vilniaus apylinkių padavimai. *Tautosakos darbai*. 2005, Nr. 22 (forthcoming).

23. Puzinas, J. Naujausių proistorinių tyrinėjimų duomenys. *Senovė*. 1938, 4: 173–303.

24. Šimėnas, V. Videvutis – legenda ar tikrovė? In: *Vakarų baltų archeologija ir istorija* : Tarprespublikinės mokslinės konferencijos medžiaga. Klaipėda, 1989, p. 41–49.

25. Šimėnas, V. Legenda apie Videvutį ir Bruteni (legendos šaltinių klausimu). In: *Senovės baltų kultūra. Prūsijos kultūra*. Sudarė G. Beresnevičius ir I. Narbutas. Vilnius : Academia, 1994, p. 18–63.

26. Urbanavičius, V. Senujų tikėjimų reliktai Lietuvoje XV–XVII amžiais. 3. laidojimo papročiai Uliūnuose XVI–XVII amžiais. *Lietuvos TSR Mokslų akademijos darbai* (A). 1975, 1: 51–62.

27. Urbanavičius, V. Senujų tikėjimų reliktai Lietuvoje XV–XVII amžiais. 4. Pagoniškos šventvietės XVI–XVII amžiais. *Lietuvos TSR Mokslų akademijos darbai* (A). 1977, 3: 79–89.

28. Vaitkevičius, V. *Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija*. Vilnius : Diemedis, 1998, 743 p.

29. *Žemės atmintis: Lietuvių liaudies padavimai*. Parengė B. Kerbelytė. Vilnius : Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999, 254 p.

30. Кербелите, Б. *Типы Народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этимологических, мифологических сказаний и преданий* (=The Types of Folk Legends. The Structural-semantic Classification of Lithuanian Aetiological, Mythological and Historical Legends). Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2001, 605 с.

Vikints Vaitkevičs  
**Lietuvas arheoloģija un folklorā:  
ceļš uz sadarbību**

Kopsavilkums

Raksts veltīts akadēmiskai sadarbībai arheoloģijas un folkloras pētījumu jomā Lietuvā laikposmā no 19. gadsimta līdz mūsdienām. Sniegts arī īss pārskats par Lietuvas arheoloģijas un folkloras resursiem; proti, 80 000 tautas leģendu, kas savāktas Lietuvas folkloras arhīvā, un vairāk nekā 300 000 arheoloģisko atradumu, kas glabājas Lietuvas muzejos.

Pētījumu vēsture ļauj mums saskatīt saikni starp leģendām un arheoloģiskās izpētes vietām. Arheologi ir izpētījuši daudz pilskalnu, apbedījumu vietu, pagānisko kulta vietu, kas saistītas ar zīmīgiem nosaukumiem un leģendām. Arheologi bieži atklāj vietas, kas tautas atmiņā ir glabājušās gadsimtiem ilgi.

Padomju laikā aktīva dialoga starp arheoloģiju un folkloru nebija. Tikai 1990. gadā notikušās politiskās un sociālās pārmaiņas iezīmēja lūzumu arī Lietuvas arheologu uzskatos. Pēdējā gadu desmitā ir vērojams dažas pazīmes, kas liecina, ka humanitāro zinātņu pārstāvji virzās pretim sadarbībai.

Raksta sadaļā "Folkloras datu izmantošana pētniecībā" tiek iztirzāta tēze, ka noteiktu reģionu aptverošie vietvārdi, leģendas un ticējumi ir galvenie zīmīgie kultūrainavas liecinieki. Pēdējos gados Viļņas apkaimē veiktie pētījumi nepārprotami apstiprina šādu projektu nozīmi.

## BAIBA VASKA

### BALTU PASAULES MODEĻA ATSPUGUĻOJUMA IESPĒJAMĀS PARALĒLES FOLKLORĀ UN ARHEOLOGISKAJĀ ORNAMENTĀ

Latvijā interese par etnogrāfisko un arheoloģisko ornamentu radās 20. gadsimta 20. gados. Tad arī sākās pirmie mēģinājumi atsevišķus motīvus skaidrot ar tautasdziesmu palīdzību, kā tas vērojams, piemēram, Ernesta Brastiņa darbībā. Lai gan ne visiem Brastiņa secinājumiem var piekrist, tomēr jāatzīmē, ka viņš izmantojis tolaik pieejamo zinātnisko literatūru un nereti viņa secinājumi liekas pieņemami arī no mūsdienu skatpunkta [6, 7–76].

Latviešu folkloras daudzie slāņi ļauj tajā meklēt arī fragmentāras seno kultū atbalsis un tās izmantot mitoloģijas pētījumos. Te var minēt Pēteri Šmitu, Kārli Straubergu un Haraldū Biezo. Kā zināms, folklorā iespējams saskatīt atsevišķus baltu senā pasaules modeļa fragmentus. Diemžēl to datējums ir diezgan nenoteikts, un laika gaitā šī iezīme ir pastiprinājusies. Gadiem ritot, latviešu dainas kļuva par vienkāršu godos dziedamu dziesmu kopojumu, un senie priekšstati pārtapa poētiskos tēlos.

Zināma ir senā ornamenta daudznozīmība un motīvu lietojuma ilglaicība. Atsevišķi līdzīgi ornamenta motīvi ir sastopami no paleolīta līdz mūsu dienām. Šīs iezīmes ornamentu padara radniecīgu folklorai. Lai gan nevar runāt par īpašiem, tikai baltiem raksturīgiem ornamenta motīviem, tomēr laika gaitā ir izveidojusies noteikta baltu ornamenta sistēma, ko raksturo motīvu izvēle un to lietojums.

Tāpat kā folklorā, arī ornamentā ir atrodamī motīvi, kas to saista ar seno baltu cilšu priekšstatiem par pasaules uzbūvi un kārtību tajā. Tie ir solārie un lunārie simboli, ar auglības kultu un dzimumu dimorfismu saistītās zīmes, kā arī skaitļu simbolika. Turpmāk tiks apskatīti tikai spilgtākie ornamenta motīvi, kuru iespējamo skaidrojumu vairākumā gadījumu akceptējuši arī citi pētnieki.



### Vēsturiskā situācija

Baltu teritorijās nav izsekojama ornamenta nepārtraukta attīstība, jo neolīta posmu no agrā dzelzs laikmeta šķir periodi, kad ornamenta pētniecībai nav materiāla. Lai gan jautājums, no kura laika Latvijas apdzīvotājus var uzskatīt par baltiem, nav atrisināts, tomēr, sākot ar agrā dzelzs laikmetu, t.i., mūsu ēras pirmajiem gadsimtiem, var runāt par baltu ciltīm raksturīgo ornamentu.

Eiropā šajā laikā dominējošais spēks bija Romas impērija – gan politiskā ziņā, gan kultūras jomā tā noteica situāciju Eiropā. Par to varētu nerunāt, ja vien liela daļa bronzas izstrādājumu, kas atrasti Latvijā, nebūtu Romas provinču mākslas ietekmēti, būtībā var pat runāt par Romas provinču importu. Kā zināms, 4. gadsimtā Roma pieņēma kristīgo ticību kā valsts reliģiju. Jau 3. gadsimtā daļa ornamenta motīvu un zīmju, kas šajā laikā parādās baltu kultūrās, nes sev līdzīgu Romas pagānisma vai pat kristietības simbolus [11]. Pēc Romas impērijas sabrukuma par dominējošo spēku Eiropā kļuva ģermāņu pasaule. Virkne motīvu, kas no jauna parādās baltu kultūrās migrāciju perioda sākumā, ir saistīti ar šo vidi. 10. gadsimtā atkal parādās jauni motīvi, šoreiz tie ir skandināvu inspirēti. 11. gadsimtā parādās motīvi, kas saistīti ar somu ciltīm, bet latgaļu zemēs ienāk ar pareizticību saistītā kristīgā simbolika, kam pirm-sākumi meklējami Bizantijā.

Sākot ar romiešu periodu, galvenais materiāls ornamenta pētniecībai ir bronzas senlietas. Tā kā ornamenta zīmju un motīvu lietojums tajās ir saistīts ar profesionālu amatnieku darbu, ir vērojama zināma estetizējošo kvalitāšu dominance.

Pievēršoties konkrētu motīvu analīzei un salīdzinājumam ar tautasdziesmu tekstiem, izvēlējos pasaules koka modeli. Apskatu sākšu ar galotni un noslēgšu ar saknēm.

### Pasaules kārtība

*Vertikālais pasaules iekārtojums: Pasaules koks*

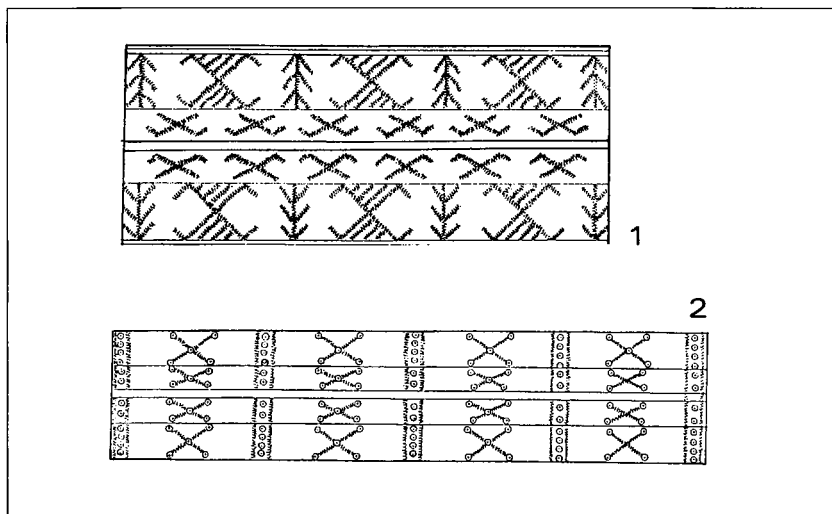
Kā zināms, daudzām pasaules tautām pirmskristīgajos priekšstatos pasaules centrālo vertikālo asi iemieso pasaules koks, piemēram, skandināviem tas ir osis Igdrasils. Pasaules koks stiepjas no pazemes, kur tam ir saknes. Stumbrs ir vidējā pasaulē, ko apdzīvo cilvēki, bet galotne ietiecas debesīs. Ornamentā šim motīvam vistuvāk būtu vertikālā skujiņa, ko kristīgajā tradīcijā mēdz tulkot arī kā stādu vai dzīvības koku. To iespējams saistīt ar skujiņas motīvu latgaļu sieviešu manšetafroču ornamentā [29] (1. att.: 1).

Latviešu folklorā pasaules koka līdzinieks var būt ozols, bērzs vai citas sugas koks. Labi dokumentēta ir pupa, pa kuru var uzkāpt debesīs, tomēr tā drīzāk tiek uztverta kā pasaku motīvs, kas, šķiet, radies rituāla deģenerācijas pēdējā stadijā un ir saistīts ar bērnu vidi.

Trīs rītiņi Saule lēce  
Aiz zaļā ozoliņa;  
Paliek veci jauni zēni,  
Tā kociņa nedabūja. LTD I, 469. lpp., 324c

#### *Horizontālais pasaules iekārtojums*

Par horizontālā pasaules iekārtojuma simbolu parasti tiek pieņemts krusts (skaitļu simbolikā tas saistās ar skaitli 4 un 5). Baltu ornamentā taisnais krusts nenoliedzami parādās kristīgās ticības ietekmē. Kā jau atzīmēts, kristietības impulsi sasniedz baltu zemes jau 3. gadsimtā, bet etnogrāfiskajā ornamentā izmantotais taisnleņķa vienādstaru krusts latgaļu ornamentā parādās 12. gadsimtā pareizticīgo baznīcas ietekmē. Viennozīmīgi ar baltiem var saistīt slīpo



1. att. Pasaules iekārtojums: 1 – dzīvības koks, manšetaпроце ar B2 tipa ornamentu (pēc: 29, 2. att. : 5);  
2 – slīpais krusts kā pasaules horizontālā iekārtojuma modelis, manšetaпроце ar A tipa ornamentu (pēc: 29, 2. att. : 1)

krustu uz latgaļu 8. gs. beigu manšetaprocēm [29] (1. att.: 2), jo šajā laikā baltu kultūras ir visvairāk noslēgtas ārējiem impulsiem. Tautasdziesmās krusts tiek saistīts ar zvaigžņu sietiņu.

Es redzēju zelta krustu (Zvaigžņu sietu – LD V, 347. lpp., 3378, 1)

Vidū gaisa grozāties.

Dieviņ, tavu padomiņu,

Ka zemē nenokrita. LD V, 347. lpp., 3378

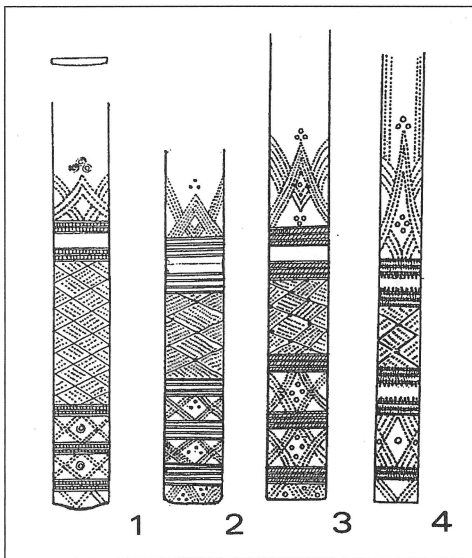
*Pirmais līmenis – debesis*

Debesu kalns

Debesu kalnu ornamentā iespējams saistīt ar motīvu, kas sastāv no jumtiņa ar tā virsotnē novietotu aplīti vai trīs aplīšu bloku. E. Brastiņš šo motīvu sauc par *Dieva zīmi* [6, 35–40]. Etnogrāfs J. Sudmalis to uzskata par debesu kalna simbolu [23]. Lai gan šī zīme baltu ornamentā parādās jau agrāk, ļoti lielu popularitāti

tā iegūst no 10. gs. un noturas aprītē, iespējams, līdz 16. gs. vidum vai pat 17. gadsimtam. Visspilgtāk tā manifestējas uz kuršu 10.–14. gs. lentveida aprocēm (2. att.: 1, 2, 3, 4).

Pie mums šī zīme nonāk no ģermāņu vides caur Skandināviju. Ģermāņu vidē tā plaši lietota mūsu ēras pirmajos gadsimtos. Centrālajā Eiropā šī zīme pazīstama Ungārijas bronzas laikmeta kultūrās (7. att.: 5). Kristiešu sakrālajā arhitektūrā tā sastopama jau Teodoriha mauzolejā Ravennā, šajā kontekstā to apskata Bernhards Sālins savā darbā par ģermāņu zvēru stilu [22, 159]. Savas hipotēzes pamatojumam B. Sālina darbu izmantojis arī



2. att. Debesu kalns kuršu lentveida aprocēs:

- 1 – Vilkumuižas ezers (A 10994 : 656); 2 – Alsungas Kalniņi (A 11713 : 6); 3 – Vilkumuižas ezers (A 8170 : 7); 4 – Dundagas Laukmuiža (A 7334 : 9)

Ernests Brastiņš [6, 35–40]. Gotikas baznīcu arhitektūrā tā sastopama kā dekoratīvs elements ar nosaukumu “vimpergs”. To var redzēt gan baznīcu portālos, gan arī altāra noformējumā. Diemžēl līdz šim man nav izdevies literatūrā atrast šī motīva simboliskās nozīmes skaidrojumu kristīgajā arhitektūrā. Debesu kalns kā sudraba vai ledus kalns parādās arī tautasdziesmās:

Saulīte dancoja  
Sudraba kalnā,  
Zeltītas kurpītes  
Kājiņai. LTD I, 463. lpp., 1896, 181c

Saules meita vilnu kārsa  
Ledus kalna galiņā .  
Es gribēju klāti kļūt,  
Nav man kalta kumeliņa. Turpat, 465 lpp., 1899, 4b

Aplītis vai triju aplīšu bloks motīva galotnē, iespējams, saistīts ar saules simbolu, it sevišķi gadījumos, kad attēloti vairāki koncentriski aplīši, kas savietoti cits citā. Iespējams, ka šo triju aplīšu bloku varētu saistīt ar vasaras saulgrīžu tradīciju, un saistībā ar to minēta triju sauļu uzlūkšana Jāņu rītā.

Es redzēju Jāņu nakti,  
trīs saulītes uzlecām,  
viena zelta, otra vara,  
trešā tira sidrabiņa. (LTDX, 2692, 28d; variantā – viena rudzu, otra miežu;  
sk. turpat, 2693, 22q, 41c)

#### Kosmiskās parādības: saule, mēness, zvaigznes

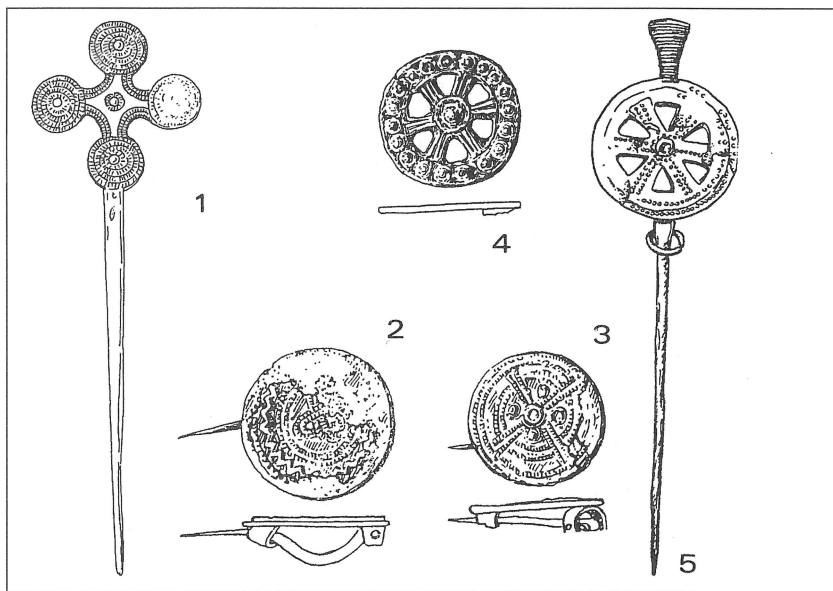
##### S a u l e

Runājot par saules kultu un tā simboliem, nevar apiet slavenos Trundholmas saules ratus no bronzas laikmeta Dānijas. Šis objekts sastāv no trim daļām – zirga, ratiem un ar koncentrisku apļu ornamentu rotāta saules diska [7, 23]. Saule šeit vēl nav personificēta – tā attēlota kā disks. Interesanti, ka saule šeit parādās kontekstā ar zirgu un ratiem, tāda pati kombinācija bieži sastopama arī latviešu tautasdziesmās. Arī ornamentā Saules simbols sastopams abos veidos – gan kā ritenis, gan kā koncentriski aplī.

Saules simbols koncentrisku apļu veidā sastopams arī Skandināvijas klinšu zīmējumos. Baltijā pirmo reizi tādi atrasti uz raga cirvīša no Pērnavas upes Igaunijā. Latvijā šāds motīvs datējams ar bronzas laikmeta sākumu. Tehnoloģiski šie simboli saistāmi ar uguns ieguvi, kā arī ar kaula urbšanas paņēmieniem. Tieši uguns ieguve koncentrisko apļu ornamentam varēja piešķirt simbolisku nozīmi. Arī vēlāk koncentriskie apļi ir plaši izplatīts motīvs, tas lietots vēl viduslaikos un sastopams arī 19. gadsimtā un 20. gadsimta sākuma etnogrāfisko rotu dekorā.

Latvijas arheoloģiskajā literatūrā sīko riņķīšu motīvu dēvē par saulītēm. Lietuvišu un vācu literatūrā tas tiek dēvēts par actiņu. To, vai šis motīvs vienmēr saistāms ar saules simboliku, nav iespējams noskaidrot, lāgiem tas varētu būt vienkārši dekoratīvs elements.

Vidējā dzelzs laikmetā ar koncentriskiem apļiem tikuši rotāti krustadatu gali (3. att.: 1). Šādi koncentriski apļi atrodami arī uz zemgaļu ripassaktām ar



3. att. Saules atveidi: 1 – krustadata no Vecsaules Čāpāniem (KPM 1263); 2 – ripassakta no Mežotnes apmetnes (pēc: 16, 58. tab.: 12; CVVM 64609 : 216); 3 – ripassakta no Mežotnes pilskalna (pēc 58. tab.: 11; CVVM 64609 : 150); 4 – ripassakta riteņa veidā no Vecsaules Čāpāniem (pēc: 16, 58. tab. : 1; CVMM 64609: 3); 5 – riteņadata no Zvārdes Grīnertiem (pēc: 16, 41. tab.: 20; A 9031 : 1)

sudraba platējumu no Mežotnes pilskalna (3. att.: 3) un no Mežotnes apmetnes (3. att.: 3). Tautasdziesmās saule tiek salīdzināta arī ar saktu [sk. 3, 124].

Ritenis vairāk saistīts ar priekšmetiem, kas darināti atsevišķu ornamenta motīvu veidā un parādās romiešu dzelzs laikmetā, t.i., mūsu ēras 2.–3. gadsimtā. Šajā laikā tas atrodams kopā ar Romas provinču mākslai tipiskām senlietu formām un to izgatavošanas tehnikām. Parasti tas redzams rotadatu galvas veidolā (3. att.: 5), bet sastopami arī savrup veidoti bronzas riteniši vai saktas (3. att.: 4). Riteņa (rata) motīvu parasti saista ar Saules kultu, vēlāk tas iekļaujas kristīgo priekšstatu kopumā un, tāpat kā svastika, sastopams ar kristīgo kultu saistītu priekšmetu dekorā.

Folklorā tiešas paralēles iespējams atrast, pieņemot, ka ar riteni simboliski aizstāti saules rati.

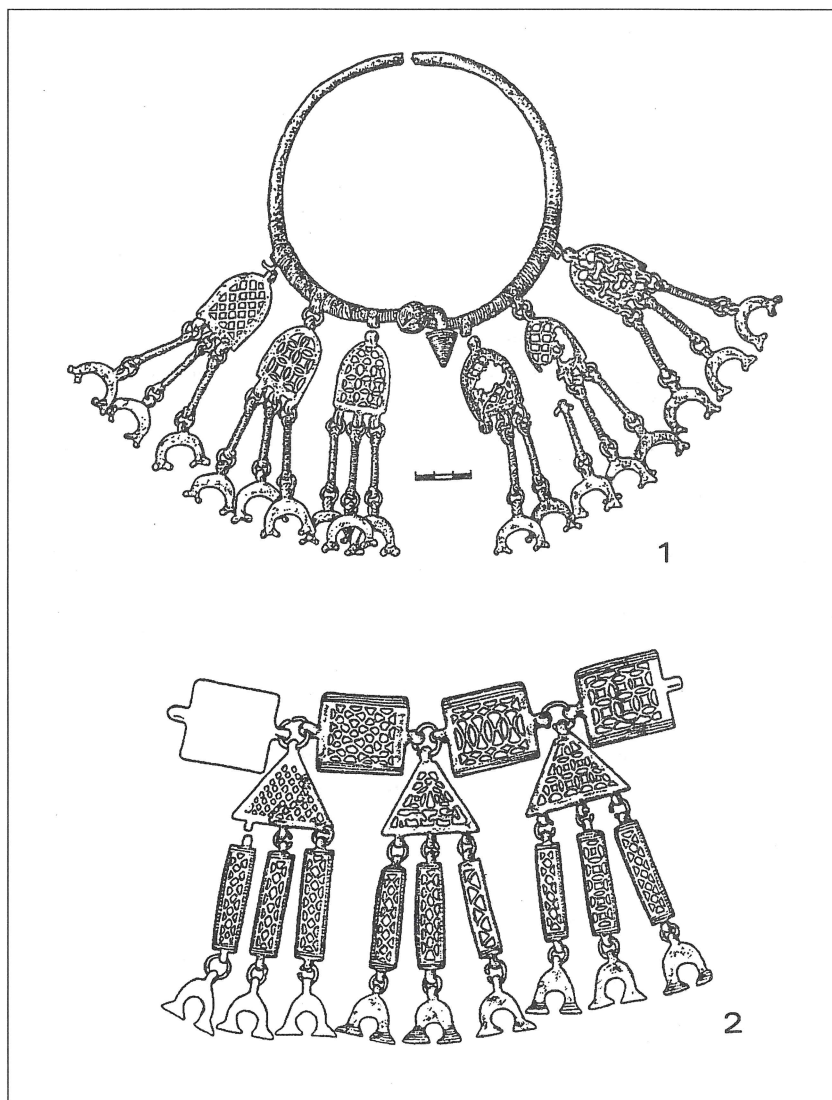
### M ē n e s s

Mēness kā simbols parādās piekariņu – lunulu veidā romiešu dzelzs laikmetā (4. att.: 1, 2). Latvijā tas sastopams arī vēlā dzelzs laikmeta latgaļu un zemgaļu sieviešu rotu sastāvā un līdz ar to neatbilst tautasdziesmās sastopamajam Mēness kā karavīru aizbildņa tēlam. Šim tēlam labāk atbilst romiešu perioda zirgu iemauktu pieres rota lunulas formā [28, 187, 188] (5. att.: 1, 2). Lunulas veida zirgu pieres rotas atgriežas modē 18. gadsimtā [9, 494–497] (5. att.: 3). Viena šāda 18. gs. zirgu pieres rotas lunula atrasta Turaidas pilī (5. att.: 4). Pilnā komplektā šī zirgu rota sastāv no trim daļām: rozetes, lunulas un zvaigznes. Līdz ar to nevar droši noteikt, vai folklorā daudzīnātajai zirga saistībai ar zvaigznēm un mēnesi ir sena izcelsme, jeb tā ir 18. gs. modes inspirēta.

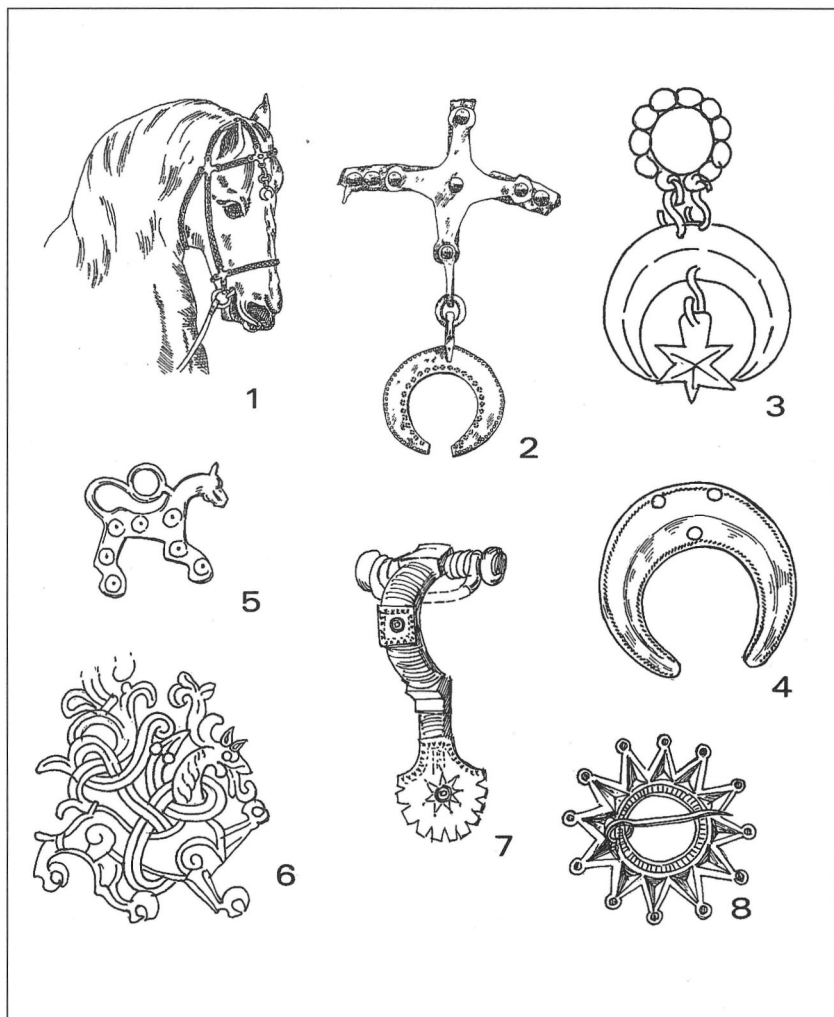
### Z v a i g z n e s

Zvaigžņu atveidi arheoloģiskajā ornamentā Latvijā man nav zināmi. Tādi sastopami Prūsijā, kur tie rotā 4.–5. gadsimta stopsaktas ar zvaigžņveida pēdu (5. att.: 7) un ir skandināvu ornamenta ietekmēti. Vēlajā dzelzs laikmetā latgaļiem parādās tā dēvētās zvaigžņu saktas. Interesanti, ka katru zvaigznes staru veido tā sauktā dieva zīme (5. att.: 8).

Plaši pazīstamā auseklīša un citu etnogrāfisko zvaigžņu musturu pamatā ir gotiskās zvaigznes, kas, spriežot pēc arheoloģiskā materiāla, Latvijā nostiprinās 16. gadsimtā.



4. att. Lunulas romiešu perioda sieviešu kaklarotās: 1 – Saukas Razbuku kaklagredzens (pēc: 26, I tab.; A RLB 382); 2 – Kalnazivertu kaklarota (pēc: 32, 55. att.)



5. att. Mēness un zvaigžņu atveidi: 1, 2 – romiešu perioda zirga pieres rota (pēc: 28, pav. 214); 3.–18. gs. zirgu pieres rota (pēc: 9, Fig. 10); 4 – lunula no Turaidas (pēc: 12, 4. tab. : 14 ); 5 – zirdziņš no Daugmales (pēc: 20, 3. att.); 6 – zvērs no Jellinges rúnakmens Šlēsvisgā (pēc: 1, Fig. 239); 7 – stopsakta ar zvaigžņu ornamentu no Austrumprūsijas, Warnikam, 31. kaps (pēc: 4, Pl. XXXIII, p. 236); 8 – zvaigžņu sakta no Austrumlatgales (A 861)



Folklorā visiem minētajiem debesu ķermeņiem ir kāda saistība ar zirgiem. Gan Saule, gan Mēness, gan Auseklis brauc vai jā ar zirgiem, bet vienīgi zvaigznes parādās arī pašu zirgu formā – kā mēness kumeļi.

Kas to teica, tas meloja,  
Ka Mēnesis bez kumeļa:  
Rīta zvaigzne, vakar' zvaigzne,  
Tie Mēneša kumeliņi. LTD X, 400. lpp., 1589

Dažas ornamentā sastopamās zvērgalvu formas iespējams traktēt kā zirgu galvas. Tā A. Vijups [33, 127] ar zirgu galvām saista 13.–15. gadsimtā valkāto pakavsaktu zvērgalvas, tomēr citi pētnieki, tostarp lietuviešu arheoloģe A. Bliujiene, tās traktē kā čūsku galvas [5, 137]. Skandināvijā šādas saktas atrastas ar lauvu galvām. Ar šo Ziemeļeiropā pilnīgi teiksmaino zvēru, iespējams, var saistīt arī vienu Daugmales pilskalnā atrasto zoomorfo piekariņu veidu, kas līdz šim arheoloģiskajā literatūrā traktēts kā zirdziņš (5. att.: 5). Šī piekariņa ķermeņa un ķetnu formas atbilstību plēsīgo zvēru pārstāvim saskatīta jau agrāk [27, 216]. Skandināvu zvēru stilā lauva ienāk no anglosakšu vai karolingu mākslas 10. gs. 80. gados un dažādos variantos kā Jellinges un Urnesas stilu lielais zvērs sastopama visu 11. gadsimtu [1, 137–145]. Daugmales zirdziņiem tipisko galvas un kāju formu vislabāk var saskatīt uz slavenā Jellinges akmens no Šlēsvigas (5. att.: 6). Dažādi zirga formas piekariņi gan vairāk saistīti ar somu pasauli.

*Otrais līmenis – vidējā pasaule, cilvēku zeme, auglības kultī*

#### Dvīņu kultī

Dvīņu kultī apvieno visus trīs pasaules koka līmeņus – tie saista debesis ar zemi. Kā paralēles folklorā jāatzīmē *Dieva dēli* un zirgu pāris, kas izpeld no jūras.

Pēdējā laikā par vienu no nacionālajiem simboliem ir kļuvusi tā sauktā *Jumja zīme*, ko attēlo jumtiņa veidā ar diviem kāsišiem virsotnē. Šī zīme ļoti atgādina jumta gala atveidu ar jumta zirdziņiem, kas sastopami uz vecām zemnieku mājām, vai shematiski attēlotu labības statiņu vai kūli.

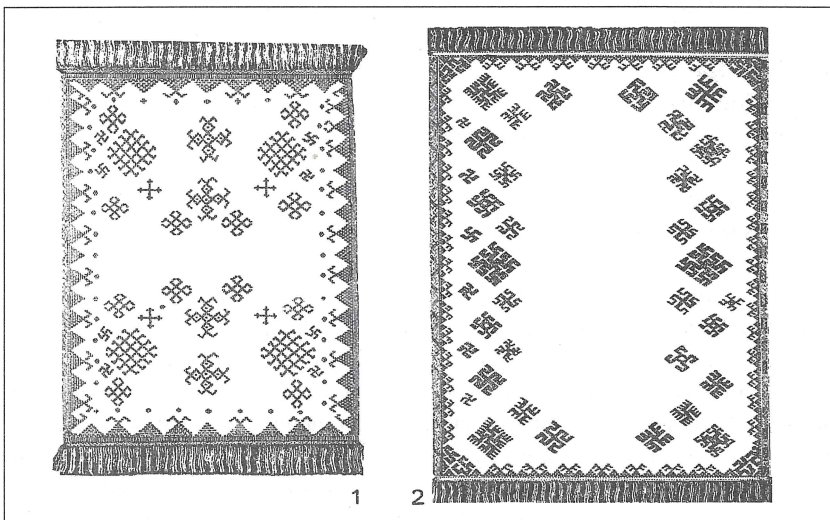
Arheoloģiskajā materiālā Jumja zīme atrodama galvenokārt latgaļu sieviešu villaiņu malu rotājumā, arī celainēs, piemēram, uz Stāmerienas Annas muižas (6. att.: 1) un Kārļu Ainavas (6. att.: 2) villainēm. Tā redzama arī 9. gs. latgaļu manšetaproču ornamentā (1. att.: 1), kur tai gan ir pakārtota nozīme.

Marijas Gimbutas darbos par Balkānu agro zemkopju kultiem un dievībām lasām, ka šī zīme ir viens no agro zemkopju ornamentā lietotajiem motīviem. Tādējādi to varam saistīt ar agrārājiem un auglības kultiem [10, 20, 21, Fig. 32].

Līdzīga veida zīmi ar *Jumja* kultu (Jumis ir viens no pazīstamākajiem un vairāk pētītajiem tautas dziesmu personāžiem) saistījis jau Ernests Brastiņš. Tikai viņš iepriekš apskatīto motīvu uzskata par *Dieva zīmes* variantu, bet par *Jumja zīmi* pieņem uz atsevišķām riņķsaktām (16. gs. vidus) atrodamo *W* burtu, kas nāk no uzraksta *Verbum domini manet in aeternum* atdarinājumiem, kur vācu valodas ietekmē latīņu uzrakstā burts *V* aizstāts ar burtu *W* [6, 43. lpp., 45. un 46. zīm.].

Jau Pēteris Šmits savā darbā par latviešu mitoloģiju *Jumja* vārda etimoloģiju saistīja ar sanskrita *Jamu* un dvīņu kultu [24]. Arī krievu valodnieki Vjačeslavs Ivanovs un Vladimirs Toporovs veltījuši *Jumim* un baltu dvīņu kultiem vairākus pētījumus [35].

Augu līmenī dvīņu kultu pārstāv kopā saaugušas vārpas vai citas zemes veltes, dzīvnieku līmenī tie visbiežāk ir zirgi. Latvijas arheoloģiskajā materiālā



6. att. *Jumja* zīme un citi motīvi latgaļu villaiņu rotājumā: 1 – villaine ar rombveida motīviem un krustiem (V. Ģintera rekonstrukcija; pēc: 13, 36. att); 2 – villaine ar svastikas motīvu no Stāmerienas Annas muižas (V. Ģintera rekonstrukcija; pēc: 13, 26. att.)

dubultzirdziņi ir saistīti ar somiskajām kultūrām, konkrēti – ar lībiešiem, bet šādi simboli ir diezgan plaši izplatīti arī ģermāņu zemēs un, šķiet, atrodami arī Lietuvā.

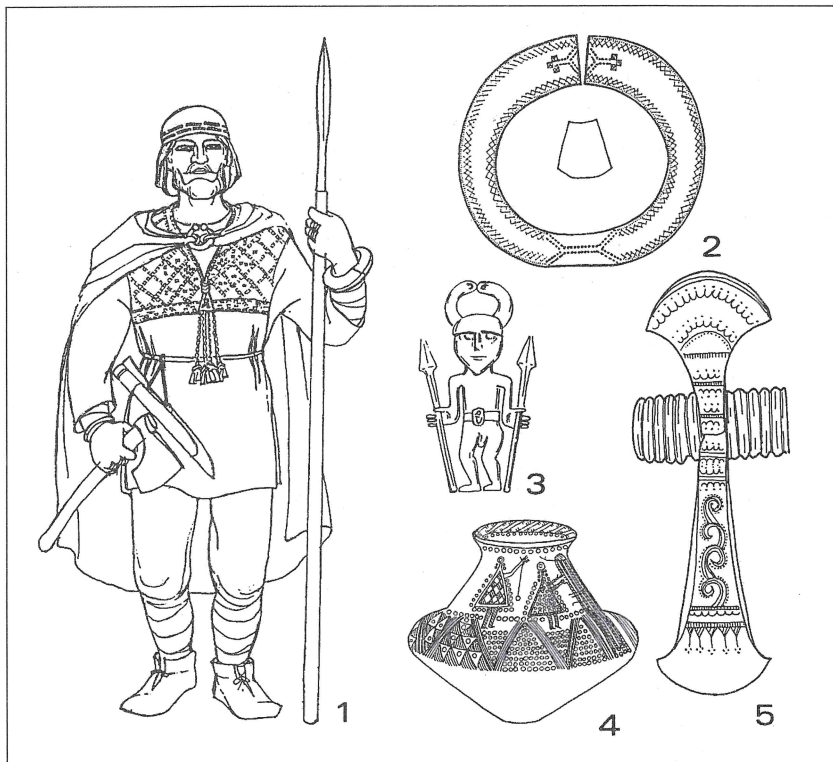
### Cilvēku sabiedrība

Strikts sievišķās un vīrišķās pasaules pretnostatījums ir diezgan skaidri izteikts baltu apbedīšanas tradīcijās, arī līdzdotajos sadzīves priekšmetos un rotās. Dažādos periodos un dažādām ciltīm šī atšķirība izpaužas atšķirīgi, lāgiem tā ir diezgan izplūdusi, lāgiem ļoti noteikta. Ļoti noteikta tā ir latgaļiem 9.–12. gadsimtā, kad novērojama arī sieviešu un vīriešu apbedījumu pretēja orientācija. Ļoti skaidri tas parādās E. Šnores pētītajā Kivtu kapulaukā, kura izmantošanas laiku pētniece iedala divos periodos. Pirmajā periodā vīriešu rotu komplektā dominē stopsaktas un pūcessaktas, kā arī dobās vai masīvās aproces, kas dekorētas ļoti minimāli. Sieviešu apģērbā dominē kaklariņķi, kruķadatas un dobās aproces, kā arī bagātīgi rotātas manšetaproces. Otrajā periodā vīrieši valkā pakavsaktas un latgaļu karavīru aproces, kam raksturīga noteikta ornamenta sistēma, bet sieviešu rotaslietu komplektā par noteicošajām kļūst spirālaproces un kaklariņķi, pārsvarā ar viļņveida vai zigzaga likloča rotājumu [25, 29–32].

Folklorā dzimumu pretnostatījums iezīmējas diezgan nepārprotami: vīrietis – karavīrs un arājs, sievietē – mājas pavarda kopēja.

### Vīriešu motīvi

Par karavīru motīvu var uzskatīt motīvu no karavīru aproču ornamenta (7. att.: 2). Šis motīvs ir visai specifisks, formāli to var interpretēt kā Dieva zīmes variantu (7. att.: 3). Baltu kultūrās tas ir sastopams no 8. gs., bet īpaši populārs kļūst 9.–12. gadsimtā, bet pēc tam izzūd. Šajā motīvā var saskatīt cilvēka atveidu (7. att.: 4), bet to iespējams uztvert arī kā falla atveidu. Iespējams, ka šie abi atveidi pārklājas. Ja mēs pieslejamiem otrajam pieņēmumam, tad, iespējams, šo motīvu var saistīt ar vīrišķā spēka manifestāciju karavīru rituālos. Sengrieķu vēsturnieks Polibijs raksta, ka 225. gadā pr. Kr. gallu un romiešu izšķirošajā kaujā pie Telamonas romieši sakāvuši kailus, torkvesiem (kaklariņķiem) rotātus šķēpnešus [19, 124]. Savukārt Tacits apraksta ģermāņu rituālās ieroču dejas, kurās piedalījušie apbruņoti, bet kaili karavīri. Šāda rakstura attēli sastopami 6. gs. skandināvu bruņucepuru dekorā, arī uz 7. gs. anglosakšu jostassprādzēs (7. att.: 3) [7, 38, 106]. Līdzīgi rituāli attēloti jau bronzas laikmeta



7. att. Vīrieša karavīra simboli: 1 – vīrieša apģērbs un ieroči pēc Pļaviņu Radžu kapulauka materiāliem (Ē. Mugurēviča izrakumi, A. Zariņas rekonstrukcija; pēc: 32, 75. att.); 2 – karavīra aproce ar A1 tipa ornamentu (pēc: 30, Fig. 2: 2); 3 – ar šķēpiem bruņota karavīra attēls no sakšu jostasprādzēs (pēc: 7, 106), 4 – Halštates trauks ar cilvēku atveidiem (pēc: 8, p. 1339); 5 – ungāru bronzas laikmeta cirvis (pēc: 15, p. 31, Fig. 8)

Skandināvijas klinšu zīmējumos. Tā kā šādi priekšstati bijuši visai plaši izplatīti daudzu indoeiropiešu tautu vidū, tad var pieņemt, ka tie nav bijuši sveši arī baltu ciltīm.

Tādi ornamenta motīvi, kurus varētu saistīt ar vīrieti arāju, pašreizējā izpētes līmenī neizēmējas, un, iespējams, folklorā tie pieder vēlākam periodam, tomēr ir jāatzīmē, ka arheoloģiskajā materiālā par šādu priekšstatu esamību netieši liecina kuršu vīriešu apbedījumos atrastās izkaptis.

### Sieviešu motīvi

Latgaļu sieviešu manšetaproces rotā kompozīcija no savērstās svastikas motīviem, kam apakšējo un augšējo trīsstūri aizpilda slīps iesvītrojums (1. att.: 1). Šādas no iesvītrotiem trīsstūriem veidotas sieviešu figūras rotā agrajiem zemkopjiem piederīgās Tripoljes kultūras traukus (8. att.: 4–6), un tās tiek skaidrotas kā dievību atveidi [10, 239–245; 37, 20, 21]. Atsevišķos gadījumos uz šīm aprocēm sastopama Jumja zīme un *svastika*. Svastika ir viens no spilgtākajiem 12. gs. latgaļu sieviešu villaiņu rotājuma motīviem. Lai gan Ernests Brastiņš svastiku asociē ar Pērkonu [6, 72–76], tā tiek saistīta arī ar sauli [11, 214], tomēr ticamāks šķiet svastikas kā labklājības simbola traktējums [21, 15, 16]. Tādā veidā tā sastopama Tuvo Austrumu kultūrās. Latvijā svastika redzama uz zelta brokāta pieres lentes, kas ievesta no arābu zemēm (8. att.: 7) un atrasta lībiešiem piederīgajā Pūteļu kapulaukā [36, табл. XV]. Uz sieviešu villainēm svastikai varētu atbilst arī saules kā dievišķās uguns simbols, kas saistās ar sievieti kā pavarda sargātāju.

Uz spirālaprocēm un kaklariņķiem ar noplacinātajiem galiem atrodami vairāki motīvi: liklocis, skujiņa, rombi (8. att.: 1, 3). Zvērgalvām, kas rotā sieviešu aprocēs, bieži ir čūskas galvas veidols – tas saistās ar zalkti kā auglības simbolu (8. att.: 8).

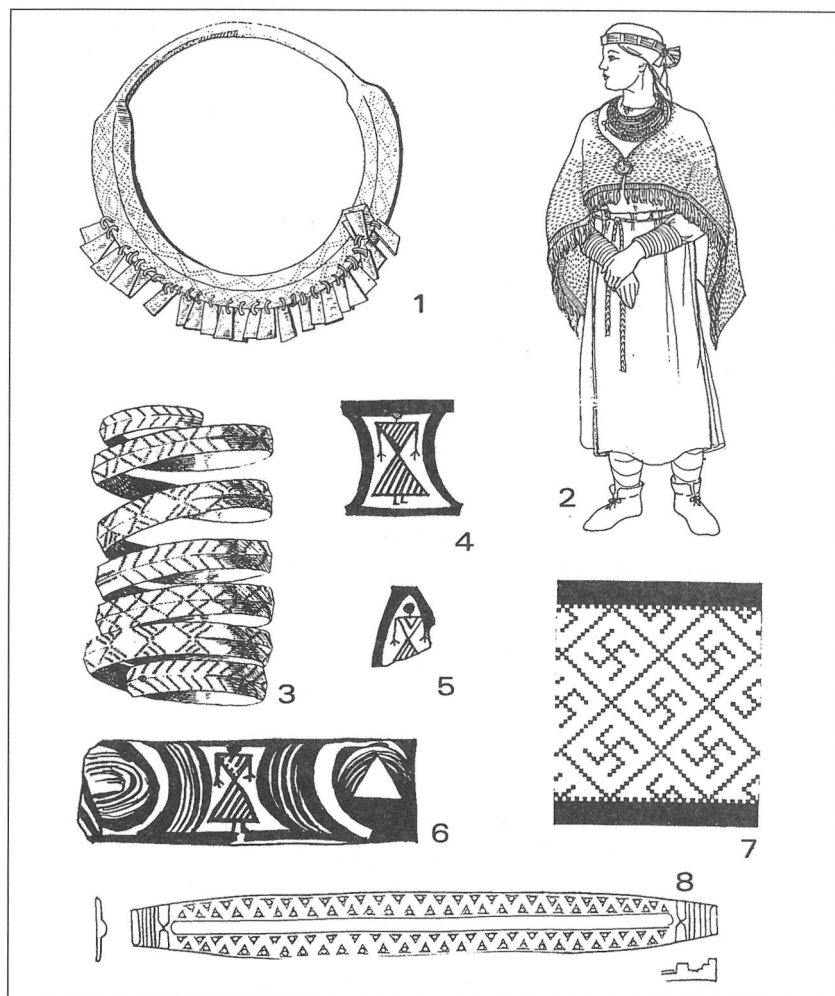
*Trešais līmenis – htoniskais: zeme un ūdens*

#### Zeme

Zemes simbols ornamentā visdrīzāk ir taisna vienlaidu līnija, visskaidrāk to var saskatīt kuršu lentveida aprocēs, kur tā ir pamats *Dieva zīmei* (2. att.: 1–3). Ar apartu zemi tiek saistītas iesvītrotu trīsstūru un, iespējams, arī rombu joslas, kas raksturīgas Eiropas senajām zemkopju kultūrām un sastopamas arī baltu ornamentā. Folklorā zeme tiek personificēta kā Zemes māte.

#### Ūdens

Ar ūdeni gandrīz visās pasaules kultūrās parasti saistās liklocis – gan vilņveida liklocis, gan zigzags. Arī ēģiptiešu hieroglīfs *M*, ko varam uztvert kā likloča daļu, nozīmē ūdeni [10, 20, 21]. Ūdens tiek asociēts ar pazemes pasauli. Pirmatnējās kultūrās ar to saistās reptiļu un zivju tēli. Folklorā ūdeni pārstāv Jūras māte, bet ar ūdeni saistās arī Velns, kas baltu mitoloģijā visai bieži tiek saistīts arī ar mājdzīvniekiem. Ar zemi un ūdeni saistās čūskas tēls. Odzes ādai raksturīgais zigzags redzams uz baltu ciltīm tipiskajām spirālaprocēm, kuru



8. att. Sievietes simboli un htoniskā pasaule: 1 – latgaļu kaklariņķis ar likloci, 2 – sievietes kostīms pēc Zvirgzdenes Kivtu kapulauka materiāliem (E. Šnores izrakumi, A. Zariņas rekonstrukcija; pēc: 32, 75. att.), 3 – spirālaroce ar likloci, skujiņu un rombiem no Zvirgzdenes Kivtu kapulauka (pēc: 25, V tab. : 9), 4–6 – Tripoljes kultūras trauku gleznojumi (pēc: 39, табл. LXXVII: 1, LXXXIV: 16, 18), 7 – svastika uz brokāta lentes no Turaidas Pūteju kapulauka (pēc: 34, 56. att.: 3), 8 – latgaļu sieviešu zvērgalvas aproces ornamenta shēma (autore zīm.)

gali nereti noslēdzas ar čūskas galvu (8. att.: 1, 3). Ar čūskas (to drīzāk gan gribētos traktēt kā zalkti) galvu noslēdzas arī latgaļu sieviešu valkātās zvērgalvu aproces (8. att.: 8).

Ornamenta motīvi, kas saistīti gan ar zemes, gan ar ūdens simboliem, atrodami galvenokārt uz sieviešu rotām.

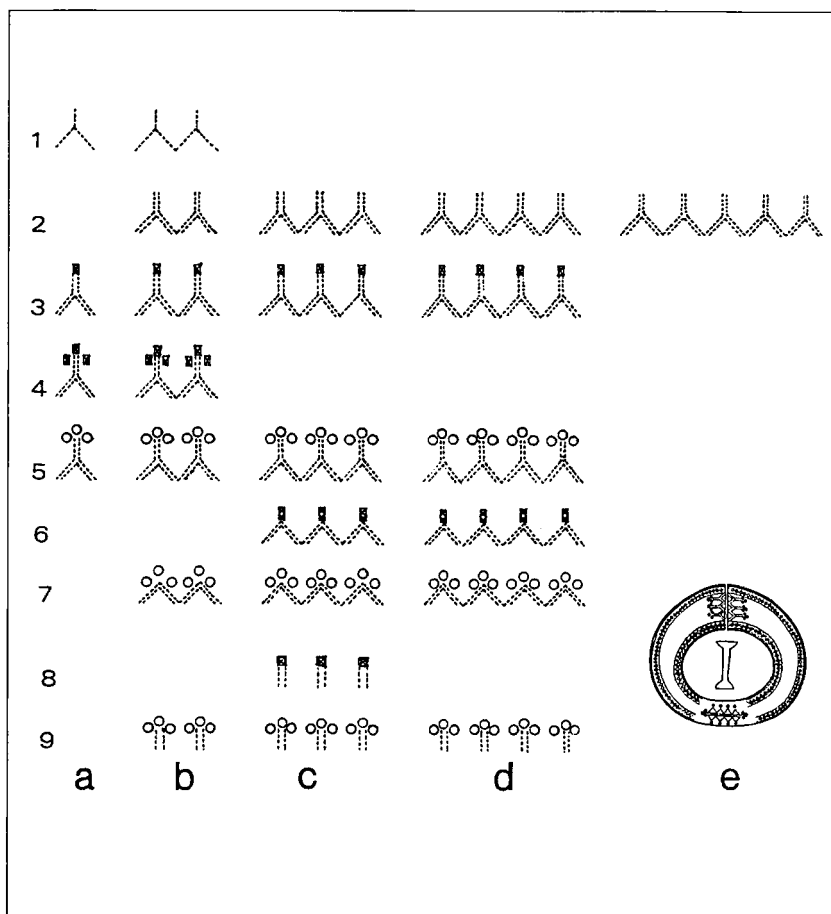
### Skaitļu simbolika

Priekšstatos par pasaules uzbūvi neatņemama loma ir skaitļu simbolikai. Parasti tā manifestējas ornamentā kā motīvu skaits, tomēr bieži amatnieka mākslinieciskās tieksmes ir ņēmušas virsroku, un, lai dekoratīvi aizpildītu tukšo laukumu, motīvu skaits tiek patvaļīgi mainīts. Vislabāk tas samanašs karavīra aprocēs: sākotnēji tajās bija viens motīvs, tad divi, bet, aprocei kļūstot arvien platākai, pieauga arī motīvu skaits (9. att.). Visbiežāk pārstāvētais skaitlis ir trīs. Sevišķi bieži tas sastopams kā trīsstūrī izkārtotas trīs saulītes, kas atbilst arī svētās trīsvienības simboliem un varētu būt kristietības inspirētas. Sastopami arī četri un pieci motīvi, bet nereti to ir tik daudz, cik atļauj konkrētā priekšmeta virsma. Interesanti atzīmēt, ka latgaļu sieviešu senāko manšetafroču rotājumā redzam četrus slīpā krusta motīvus (1. att.: 2), ko varētu saistīt ar pasaules horizontālo iekārtojumu, tomēr uz vēlākajām aprocēm, motīvam transformējoties savērstajā svastikā ar iesvītrotajiem trīsstūriem, t.i., pārvēršoties auglības kultiem tuvākos simbolos, motīvu skaits samazinās – tagad to ir trīs (1. att.: 2). Folklorā bieži sastopamos trejdeviņus man nav izdevies atrast.

### **Secinājumi un nobeigums**

Vairākums arheoloģiskā ornamenta pētnieku piekriņ viedoklim, ka pirmatnējās sabiedrībās ornamentam var būt simbolisks raksturs un tas var būt gan sabiedrības, gan vides, gan cilvēka un mītiskās pasaules attiecību atspoguļojums [38]. Tomēr allaž jāatceras, ka, mēģinot iztulkot zīmes, par kuru autentisko nozīmi liecības nav saglabājušās, mēs riskējam ieslīgt subjektīvismā vai nonākt atpakaļ Karla Gustava Junga aprakstītās kolektīvās bezapziņas līmenī [14, 51], ar kuru, jādomā, šo seno simbolu pirmsākumi ir saistīti. Junga brīdina, ka vispār šāda iespēja pastāv [turpat]. Arhetipi kā tādi ir saistīti ar mītisko pasauli, ar ko savukārt ir saistīti ornamenta motīvi, it sevišķi, ja tajos manifestējas senas simboliskas zīmes. Rezultātā mēs, izmantojot senus simbolus, nonākam līdz jaunu mītu radīšanai un ieliekam šajos simbolos sev vēlamu saturu.

Par piemēru tam, kā mūsdienu sabiedrībā mitoloģizējas etnogrāfiskais ornaments, var kalpot pazīstamās Lielvārdes jostas interpretācija, kas vēl arvien ir populāra lielā sabiedrības daļā, bet etnogrāfu iebildumi, ka tā ir ne tikai subjektīva, bet arī aplama, paliek nesadzirdēti. Lai gan pati interpretētā josta ir pieejama, to tulkojot izmantots publicēts kļūdainais zīmējums, bet ornamenta lasījums ir sākts no jostas beigām, nevis no tās sākuma [2].



9. att. Skaitļu simbolika: motīvu skaita variācijas uz karavīru aproču galiem (pēc: 30, Fig. 5)



Tas tikai nozīmē, ka vēl arvien, paralēli tādai izsenis stabilai zīmju sistēmai kā latīņu alfabēts, cilvēkiem ir raksturīga psiholoģiska nepieciešamība pēc zīmju sistēmām, kas ir noslēpumainākas, izplūdušākas, apveltītas ar maģisku vai sakrālu saturu.

## Literatūra

### Saisinājumi

A, CVVM, KPM, RLB, VI – Latvijas Nacionālā vēstures muzeja kolekcijas

1. Åberg, N. *Forhistorisk nordisk ornamentik*. Uppsala : J.A. Lindblads Forlag, 1923.

2. Bička, A. Vēlreiz ... un no jauna par Lielvārdes jostām. *Dabas un vēstures kalendārs 1991. gadam*. Rīga : Zinātne, 1990, 251.-256. lpp.

3. Biezais, H. *Seno latviešu debesu dievu ģimene*. Rīga : Minerva, 1998, 365 lpp.

4. Bitner-Wroblewska, A. *From Samland to Rogaland : East – West Connections in the Baltic Basin During the Early Migration Period*. Warszawa : Panstowe Muzeum Archeologiczne, Stowarzyszenie Naukowe Archeologow Polskich, 2001, 256 p.

5. Bliujiene, A. The origin and the main ornamentation features of the Curonian animal style. In: *Prehistoric Art in the Baltic Region*. Vilnius : Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2000, pp. 127–139. Acta academia artum Vilniensis, 20.

6. Brastiņš, E. *Latviešu ornamentika*. Rīga : Vālodze, 1923, 82 lpp.

7. Davidson, E. *Scandinavian Mythology*. London; New York; Sydney; Toronto : Paul Hamlyn, 1969, 141 p.

8. Filip, J. *Enzyklopaedisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas*. Bd. 1–2. Prag : Academia, 1969, Bd. 2, S. 1756.

9. Galestin, M.C. Bronzes withouth a context. In: *I bronzi antichi : produzione e tecnologia : Atti del XV Congresso Internazionale sui Bronzi antichi, Aquilea*. Monographies instrumentum, 21. Montagnac : Mergoil, 2002, pp. 489, 499.

10. Gimbutas, M. *The Language of the Goddess : Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco : Harper & Row, 1989, xxiii, 388 p.

11. Ģinters, V. Senlatviešu simbolikas problēmas. Grām.: *Ieskatītāis un atzītais : rakstu krāj.* Stokholma : Daugava, 1963, 203.–233. lpp.

12. Graudonis, J. *Turaidas pils*. Turaidas muzejrezervāts, 2003, 105 lpp.

13. *Ievads latviešu tautas tērpa vēsturē*. A. Dzērviša A un V. Ģintera redakcijā. Rīga : J. Grinberga izd., 1936, 256 lpp.
14. Jungs, K.G. *Dzīve. Māksla. Politika*. Rīga : Zvaigzne ABC, [2001], 231 lpp.
15. Kovacs, T. *The Bronze Age in Hungary*. Budapest : Corvina Press, 1977, 100 p.
16. *Latvijas PSR arheoloģija*. Rīga : Zinātne, 1974, 374 lpp.
17. *Latvju dainas*. K. Barona kopojumā. 5 sēj. Rīga : Walters un Rapa, 5. sēj., 1922. Tekstā – LD.
18. *Latvju tautas daiņas* : Ilustrēts izdevums ar variantiem un zinātniskiem apcerējumiem, sakārt. R. Klastiņš, red. J. Endzelīns. Rīga : Literatūra, 1. sēj., 1928; 10. sēj., 1932. Tekstā – LTD.
19. Megaw, R. and V. Megaw. *Celtic Art : From Its Beginnings to the Book of Kells*. Thames & Hudson, 1996, 288 p.
20. Radiņš, A. Pirmo pilsētu veidošanās problēma Latvijā. Grām.: *Latvijas arheoloģija : Pētījumi un problēmas*. Rīga : Latvijas Vēstures muzejs, 2002, 143.-151. lpp.
21. Rubenis, A. *Senās zīmes un simboli*. Rīga : Latvijas Vides aizsardzības kluba Arkādijas nodaļa, 1990, 73 lpp.
22. Salin, B. *Die altgermanische Thierornamentik : Typologische Studie über Germanische Metallgegenstände aus dem IV. bis IX. Jahrhundert, nebst einer Studie über Irische Ornamentik*. Stockholm : K. L. (Beckmans Buchdruckerei) (Ascher & Co), 1904.
23. Sudmalis, J. Rotājošs raksts latviešu tautas mākslā. Grām.: *Dabas un vēstures kalendārs, 1972*. Rīga, 1971, 241. lpp.
24. Šmits, P. *Latviešu mitoloģija*. Rīga, 1926.
25. Šnore, E. *Kivtu kapulauks*. Rīga : Zinātne, 1987, 84 lpp.
26. Šnore, E. *Agrā dzelzs laikmeta uzkalniņi Latvijas austrumu daļā*. Rīga : Zinātne, 1993, 110 lpp.
27. Urtāns, V. Plastiskie bronzas zirdziņi. Grām.: *Arheoloģija un etnogrāfija*. 11. laid. Rīga : Zinātne, 1974, 212.–219. lpp.
28. Vaitkunskiene, L. *Žviliu kapininas*. Vilnius : Diemedžio leidykla, 1999, 247 p. Lietuvos arheoloģija, 17.
29. Vaska, B. Latgaju 8.–9. gs. manšetafroču ornaments. Grām. *Arheoloģija un etnogrāfija*. 18. laid. Rīga : Latvijas vēstures institūta apgāds, 1996, 137.–146. lpp.
30. Vaska, B. Designs on ancient Latgallians men's arm-bands 9–12th

centuries. In: *Prehistoric Art in the Baltic Region*. Vilnius : Vilniaus dailės akadēmijos leidykla, 2000, pp. 113–126 . Acta academia artum Vilniensis, 20.

31. Vaska, B. Procesi zemgaļu ornamentā vidējā un vēlajā dzelzs laikmetā. Grām.: *Pētījumi zemgaļu senatnē* : rakstu krāj. Rīga : Latvijas Vēstures muzejs, 2004, 127.–149. lpp. Latvijas Vēstures muzeja raksti.

32. Vasks, A., B. Vaska un R. Grāvere. *Latvijas aizvēsture 8500. g. pr. Kr.–1200. g. pēc Kr.* Rīga : Zvaigzne ABC, 1997, 223 lpp.

33. Vijups, A. Pakavsaktas ar masīvām un garenām zvērgalvām Latvijas 14.–15. gs. arheoloģiskajā materiālā. Grām.: *Arheoloģija un etnogrāfija*, 17. laid. Rīga, Zinātne, 1994, 124.–127. lpp.

34. Zariņa, A. *Apģērbs Latvijā 7.–17. gs.* Rīga : Zinātne, 1999, 157 lpp.

35. Иванов, Вяч. Вс., В.Н. Топоров. К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного култа. В кн.: *Балто-славянские исследования*, 1982. Москва : Наука, 1983, с. 140–175.

36. Мугуревич, Э.С. *Восточная Латвия и соседние земли в X–XIII вв.* Рига : Зинатне, 1965, 144 с.

37. Рыбаков, Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. В кн.: *Советская археология*, 1965, 2. Москва : Наука, 1965, с. 13–32.

38. Цетлин, Ю.Б. Предметная изобразительная деятельность древнего человека, ее природа и содержание. В кн.: *Российская археология*, № 2, 2004, с. 87–95.

39. *Энеолит СССР*. Москва : Наука, 1982, 360 с. Археология СССР.

Baiba Vaska

### **Possible Reflections of the Baltic World Model in Folklore and Designs on Archaeological Artefacts**

#### Summary

Both Latvian folklore and the ancient design of the Baltic tribes preserve reflections of ancient cults and ideas concerning the structure of the world. Nowadays, it is generally accepted that ancient design, apart from its decorative aspect, also includes information in the form of signs and symbols, especially in non-literate cultures. Interpretations of design make use of information from folklore and from the traditional mode of life in the culture, as well

as from historical accounts by contemporaries. In this paper, a comparison is made between the world order as interpreted from folklore and from the Iron Age archaeological material, taking the model of the world tree, as represented in the cultures of many peoples of the world, as a basis.

The *world tree* appears in Latvian folksongs as a deciduous tree at whose tip the sun sets, while in folktales it is seen in the form of a beanstalk by which one can climb to heaven. In design, this could be represented by the vertical herringbone design on 9th century Latgallian cuff-shaped armbands. The *heavenly mountain* appears in folklore as a mountain of ice or glass, with the sun sitting at the summit. In the archaeological material, this could be represented by an upturned chevron with a circle at its tip. The *sun* is personified in folklore, and is seen as driving a cart or a boat. In the archaeological material, the sun is regarded as represented by the depictions of wheels and concentric circles, as well as by the swastika. The moon, which appears in folklore as a warrior, is represented by lunulae, usually connected with female dress. Lunulae also occur in the designs on horse-trappings. In certain cases, these are found on Prussian material from the Roman Period, while in Europe they came into fashion again in the 18th century. An 18th century lunula from a horse-fitting has been found in the ruins of Turaida Castle. Perhaps the folklore tradition relates to this period. Star motifs are also represented in the archaeological material from East Prussia. In Latvia, they are seen on the 12th century star brooches from Eastern Latvia. In folklore, the planet Venus is personified as Auseklis. It is perceived as two separate stars: the morning star and the evening star. It can also appear in the form of two horses, an aspect that serves to link it with the cult of twins, represented in folklore by the Sons of God.

The cult of twins is also connected with the folklore figure Jumis, represented by two ears of grain growing on a single stalk. Jumis is unmistakably connected with fertility cults. Traditionally, the figure of Jumis is seen in design in a motif with two upturned chevrons, their adjacent lines overlapping. Such motifs occur already in the early farming cultures of the Balkans, in the 5th mill. BC.

In the archaeological material, motifs relating to fertility cults more commonly adorn women's dress. Also represented on female ornaments, there are motifs which are usually regarded as referring to earth and water. A motif connected with male ornaments has also been regarded as phallic. This relates to the world of warriors and to the manifestation of masculine strength. There is evidence of similar ideas in earlier periods in the Celtic and Germanic worlds.

Designs on archaeological material do not contain motifs that might be connected with the image of man as a tiller, an image that is present in folklore.

The world order is also reflected in the number symbolism. The most commonly represented number is the number three, along with four and five. "Three nines", are widely represented in folklore, but this motif is not found in design, since the number of motifs is often dependent on the size of the area to be decorated. In interpreting design, however, it is always necessary to remember that in cases where there is no secure evidence as to the interpretation of the motif, there will always be an element of subjectivity, so the researcher may be misled by preconceptions.

Translated by *Valdis Bērziņš*

## ASTA VIŠINSKAITĒ

### NARRATIONS ON DREAMS AND DREAM INTERPRETATIONS: RESPONDENT AND TEXT RELATIONS

The object of the work is narratives on dreams, dream interpretations, and beliefs on them. We seek to ascertain the way by which a respondent aims to convince his listeners of the reliability of the phenomena told, and to disclose his relation to the facts being presented. Comparative and interpretational methods have been applied.

Any narrative springs up as a result of a certain event. Having experienced an event, an individual often wants to share it with other members of the society. A particular wish is to share what a person is unable to explain himself or what seems to him especially meaningful.

People see dreams practically every night, though not all night visions are told. A vivid, memorable dream also becomes an experience that seems to be worth telling to others. We would like to note that here we deal in fact not with an individual speaker but with two or more members of a conversation where the interactive sharing of opinions takes place [8, 279]. During a dialogue, not only information and opinions but also values are being shared.

What is the aim of dream telling, and what is the relation of a dream narrator and things told by him? We shall try to search for the answers to these questions. We shall study a person's standpoint and values reflected in his narrations. We shall base our views on Sandra Stahl's attitude stating that stories about personal experience reflect man's approval of certain traditional statements and beliefs or their denial [6, 270].

We shall begin with a story about the death of a relative: "In a dream mother saw her golden tooth falling out, for making of which her aunt from America had given some gold. Mother understood immediately that her aunt had died. Some time later we received the news about aunt's death, which had occurred exactly on that day" (6/23).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Data were gathered by the author in different places of Lithuania. The personal archive number is marked.

On hearing that narrative, a listener can make a conclusion that the narrator is a good judge of tradition as he insists on knowing that a tooth fallen out in a dream means the death of a relative. A listener may express his approval by appropriate remarks or telling a similar story. On the other hand, it may be assumed that with the help of such a story a respondent only wants to confide and share the incident which he has experienced (in this case – the death of a relative) or convey information about his dream fulfilled.

Let us analyze another narrative: "There was a healthy man. We walked with him, and we were carrying a yoke of slops. We reached a path, and he suddenly fell into a pit. I stayed on the path with that dirty water. I thought: what would come of it if I saw him like that. Next day, I learned from a neighbor about that man's death – he had fallen into a pit with water. *So my dream has been fulfilled*" (LTR 5093/53/).

The narration is told on behalf of the first person. In the end, it is emphasized that the incident happened to the narrator. Rather often the same person is a dreamer and a dream-teller. In other stories, we meet similar phrases: "*It came true*: These apples were from an apple-tree..." (LTR 6982/434/). In the narration about the dead sister who appeared in a dream and asked to pray for her, the veracity of the dream is emphasized: "*That is, I saw it in my dream*" (LTR 698/932/). As we can see, the dream-teller presents himself as a witness.

A similar aspiration to witness is also found in concise dream interpretations that are often remembered and told when somebody is telling his dream. While presenting dream interpretations, some people rely on their own experience. They say: "*If I see in a dream a pair of nice horses riding, then everything will be OK: earnings will be for sure*" (LTR 4858/208). "*When I dream of a Jude, then not very good earnings will come*" (LTR 4858/208); "*The grave, I dreamt it myself ...before wedding – some graves*" (LTR 5561/155). "*Mushrooms for me – if I gather mushrooms, and somewhere in the forest, then it means I will get money, in any way. I believe this*" (LTR 6982/528/). Thus, a respondent admits his belief in the prognostic function of dreams, as he has the ground of his personal experience. It may be implied that the respondent knows the meaning of a dream, he relies on his dream to have been confirmed, and he seeks to convince the listener in the truthfulness of the facts presented.

A part of mythological legends, the so-called memorates, are conveyed on behalf of the first person. Personal experience is also characteristic of memorates. In researchers' opinion, it is a very significant feature because it makes

an impression of a direct witnessing of extraordinary confrontation with the mythical world [7, 155].

Sometimes incidents and dream visions presented in the first-person narrations belong not to the narrator himself but to other people: "*Brother of a neighbor told me. I dreamt that I was walking in a very large room...*" (LTR 4232/361/); "*Mother said... I saw my dead Mom in a dream...*" (2/7c). However, most often dreams are retold on behalf of the third person. If a respondent has not seen the presented dream himself, then its true dreamer – the first narrator of the dream – is always remembered and named: mother, daughter, the brother of a husband (LTR 4232/361/; 4551/186/; 4045/240/).

In the memorates conveyed on behalf of the third person, the services of an older close relative are very often requested to compensate the truthfulness of a narration. According to folklore researchers, it shows that the narrator relies on the information of people who have authority with him; its truth is beyond any doubt [ibid., 155].

Nobody learns specially to repeat other people's narrations. On hearing about the experiences of their relatives, people memorize them and retell to others on appropriate occasions. According to Anniki Kaivola-Brehenhoj, in the process of memorization, memory, interests, and of course the personality of an individual play an important role. While retelling stories, people do not only repeat mechanically what they have heard but participate actively in recreating the text adding new details to it [4, 47]. Such narratives about the dreams fulfilled demonstrate the attitude of not only the author of a story but also that of a re-teller.

This can be seen reflected in the next narrative: "Father had a wish to die sooner. He saw an old woman in his dream who said that he would live 10 more years in spite of his wish to die. *Just so it happened*" (LTR 1316/66/). One may think the last phrase is added by the narrator himself. Similar phrases are used: "*That's it, and so the dream was fulfilled*" (2/7); "*Just so it happened, some time later her husband was shot through and has been bedridden for 37 years...*" (1/36); "*That's true, a young man died without being ill for at least a day*" (LTR 1531/315/). Why is it not enough for a dream-teller to mention only that a dream has been fulfilled? Why does he add certain words from himself? He obviously wants to convince listeners in the truthfulness of the fact told. It is important for him to convey his values and the hope that a listener will not only accept but maybe will adopt them.



Not always does a presenter strive to confirm the fact of dream fulfillment. Sometimes a dream itself is emphasized: "My daughter had a dream where her husband said he needed a new T-shirt. That was what he needed. Then you see – we buried him. And his T-shirt was smeared with blood in the bottom. That's why she dreamt it. *It's true*" (LTR 6982/526/).

To strengthen the effect of persuasion, time may be indicated within which a dream was fulfilled: "Before death a person most often sees dreams about his dead relatives. For example, a farm master was ill. In the morning, he said to his wife that he would die soon because he had seen his dead father in a dream. *Five days later he really died*" (LTR 2560/346/). "*Within several days people died for sure* in those villages and farms as she had dreamt" (LTR 4551/186/). "*Indeed, ten years passed* and that man died" (LTR 5035/352/). So a respondent adduces real, special details to a listener that should not allow him to doubt of the thoughts conveyed in a narrative.

While presenting the interpretations of dreams, some respondents keep silence about their experience: "Blood means new kinsfolk... – *they say*" (LTR 5561/154/); "*People say* if you dream about drunkards, then you will be slandered before long" (LTR 6057/208/); "Dreams come true under some moon, or maybe under new moon. Sometimes they come true. *They said so, my mother said*" (LTR 6982/740/).

Why does a respondent emphasize that he has heard certain things? An answer to this question can be found in other remarks: "Dreams *are said* sometimes not to be fulfilled under wane. *I had no personal experience, I only heard of that*" (LTR 5422/224/); "If you dream about a cemetery, it means peace. But *I am not sure, I only heard it from others*" (LTR 6055/46/). Thus, a respondent uses such a form as if he did not want to take responsibility for the truthfulness of the statements told. All responsibility for the interpretation is passed over to a certain individual (i.e., to mother) or society (to people who have said; from whom the fact has been heard) [9]. We should like to pay attention to the words of some respondent who, speaking about the fulfillment of dreams but having no personal experience, said: "dreams come true at night from Sunday into Monday – as people say. *But you don't write, I am not sure*" (2/10). We can see that the respondent relies only upon her own experience, and the information obtained from other people seems to her unreliable. The respondent does not want to be related with the fact told, and she even asks not to mention it at all.

Dream interpretations of another group have no references to personal experience. More often they sound very abstract: "if you dream of a hen with chickens, it means that a family will increase in number" (LTR 5732/469/); "if you see a big fish and some small ones, then illness will strengthen" (LTR 1176/188/); "a white horse in a dream means wealth; a black one means bad things; a bay horse is for luck and happiness" (LTR 5732/924/)... The use of such a form allows to think that a respondent is sure of the truthfulness of the statements told, though it is not clear if that was confirmed for him in reality. This thought of mine is proved by the following statements of the respondents: "When you dream that you are climbing a hill, this is for good in the case you see yourself having reached the top; but if you are descending in a dream, this is for bad. Something bad will happen. *It used to be so. And so it is*" (LTR 6982/983/). To see a priest in a dream is for bad – you can expect a lot of troubles. Not simply an unpleasant thing but a huge pile of troubles and worries. *That is for sure*" (LTR 5731/260/). A respondent tries to convince a listener by mentioning that such events have already happened. To tell the truth, it would be more convincing to have mentioned who exactly experienced an event. By the way, stories with a plot are obviously more convincing than statements [5].

It should be mentioned that there are narratives and statements in which a respondent says he knows tradition though he has not checked it on himself – has not experienced the phenomenon. "He died young; it was 4 months ago, I think. <...> That is, Juodvalkienė tells so. She says she wants to see a dream about him, but she cannot" (LTR 6982/742/). Another respondent also wants to dream about her little daughter who died at the age of three months. She sometimes intentionally looks at her baby's photo. But never has a dream (2/27). Such narrations substantiate the nature of a dream as of an individual phenomenon, not depending on human wish. Narratives also comfort listeners allowing them to see that they are not the only ones who cannot have desirable dream visions.

Some facts on dreams not fulfilled in real life are reflected in the following remarks: "I also had the same dream about teeth maybe half a year ago, the vision was very clear, but *nothing bad happened in my life*" [1]; "And what about teeth pulled out? I had several dreams about that – but *nothing has happened*... Though I know some people whose dreams came true... Maybe we bring incidents upon ourselves through a dream?" [2]. A respondent knows certain

meanings of dreams; moreover, he is aware of the realization of other people's dreams. But his dreams do not come true. A quite different situation can be observed in the following story: "Some time ago before a journey I saw a dream in which I had my hair cut, and my mother said that hair meant a trip. So according to this, I would not have gone anywhere because I had cut off my journey. But *I proved this was not true!* I did go where I wanted, nevertheless..." [3]. The meaning of a dream is known not to a dreamer himself but to his relative. A respondent is even glad to prove the latter that the dream has not come true. A dream-teller as if seeks to depreciate the values of his relative. On the basis of the person's viewpoint we may judge that he thinks the prognostic function of dreams does not work. This person has moved away from tradition.

However, the number of such narratives is not big. According to Ina Veselova, a possible reason for this is as follows: "the negative evaluation of both an event and interpretation seldom becomes a basis for a narration. More often, negation is possible as a remark in a conversation or a preliminary trial of a member of the conversation" [9]. It may be assumed that in the narratives mentioned, the narrator begins to doubt / or already doubts tradition, i.e. he knows / learns the specific meanings of dreams and the traditional attitude that the dead can appear in night visions, but he does not experience this personally. Such stories induce disbelief in dreams.

Thus, it turns out that the intercourse between a respondent and his oral text on dreams can be of several types:

- a narrator believes in tradition as he relies on personal experience or on that of a person close to him;
- a narrator doubts about tradition – he knows it, but he has no personal experience;
- a narrator does not believe (denies) tradition.

Having analyzed the examples presented, we can see that the main factors which serve as a ground for seeking to convince a listener in the truthfulness of the information conveyed are as follows:

- information asserting that it happened to a narrator himself;
- information stating that it happened to a relative of a narrator.

Sometimes two additional measures are used: a) it is attempted to convince a listener by using special phrases or words (thus, so it happened; that it was; that's true...); b) a listener is given information of how and within what time a dream came true.

Folk researchers often state that the reliability of a text can be proved by indicating the time, place, and participants of the event [9]. Comparing these conditions with the above-mentioned factors, it became clear that the place is not important at all for proving the reliability of narratives on dreams. Such narratives most often begin with the place where a dreamer sleeps. And it is quite unimportant in what place a dream comes true: the very fact of the dream realization is of real significance. The time of the event is important as far as it is mentioned in connection with the fulfillment. Thus, seeking to convince a listener, most important is rendering on behalf of the first person and mentioning of a familiar participant.

If a narrator has doubts / does not believe in tradition, he relies on his own experience.

### **Conclusion**

The analysis of the material presented allows us to state that narratives on dreams and dream interpretations often maintain belief in the prognostic function of dreams and supply information on specific dream meanings. They reflect value orientations of a narrator, which he seeks to convey to listeners: belief / disbelief in the significance of a dream or its prognostic function.

In case the members of a conversation have similar views on the question discussed, then social community becomes firmly established in a group. On the contrary, if their standpoints do not conform, then a social chill can be felt.

### **Abbreviation**

LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas (The Lithuanian Folklore Archives of the Institute of Lithuanian Literature and Folklore)

### **Literature**

1. Bite 1: Respondent "Belatrixe" (2003.X). Available: <[http://www.bite.lt/plius/bendravimas/klubai/2forum.showForumPosts/220702.245.4==\(726285592\)](http://www.bite.lt/plius/bendravimas/klubai/2forum.showForumPosts/220702.245.4==(726285592))>
2. Bite 2: "Respondent Magnoli" (2003.X). Available: <[http://www.banga.lt/admlt/2forum.showForumPosts/220702.245.1==\(1984994708\)](http://www.banga.lt/admlt/2forum.showForumPosts/220702.245.1==(1984994708))>

3. Bite 3: Respondent "Lojantis kaciūs" (2003.X). Available: <[http://www.banga.lt/admit/2forum.showForumPosts/220702.245.1--\(1984994708](http://www.banga.lt/admit/2forum.showForumPosts/220702.245.1--(1984994708)>
4. Kaivola-Bregenhøj, A. Folklore narrators. In: *Studies in Oral Narrative*. Ed. by A.-L. Siikala. Helsinki, 1989, pp. 45–54. *Studia Fennica*, 33.
5. Korzonaitė, E. Keli sakmių ir papročių sąveikos atvejai. In: *Tautosakos darbai*, 13 (20). 2000, pp. 43–53.
6. Stahl, S.K.D. Personal experience stories. In: *Handbook of American Folklore*. Ed. by Richard M. Dorson. Bloomington, 1986, pp. 286–275.
7. Šlekonytė, J. Herojus pasakotojas lietuvių melų pasakose. In: *Tautosakos darbai*, 18 (25). 2003, pp. 122–138.
8. Yerkovich, S. Conversational genres. In: *Handbook of American Folklore*. Ed. by Richard M. Dorson. Bloomington, 1986, pp. 277–281.
9. Веселова, И.С. Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции (online) (2004.IV). Available: <<http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html>>

Asta Višinskaite

## **Stāstījumi par sapņiem un sapņu interpretācijas.**

### **Respondenta un teksta attiecības**

Kopsavilkums

Raksta uzmanības centrā – stāstījumi par sapņiem, sapņu interpretācijas un ar tiem saistītie ticējumi. Mēs cenšamies noskaidrot veidu, kādā respondents cenšas pārliecināt savus klausītājus par stāstījumā minēto parādību patiesīgu un atklāt savu saistību ar attiecīgajiem faktiem. Pētījumā ir izmantotas salīdzinošās un interpretatīvās metodes.

Rakstā secināts, ka galvenais faktors, kas kalpo par pamatojumu klausītāja pārliecināšanai par stāstījumā minētās informācijas patiesīgu, ir liecība, ka to ir piedzīvojis pats stāstītājs vai viņa radnieks. Analizētajos tekstos atspoguļojas arī stāstītāja vērtīborientācija: ticība/ neticība sapņiem un to prognostiskajai funkcijai.

## IEVA VĪTOLA

### TEIKAS KĀ MANTAS VIETU IZPĒTES AVOTS

Pētījumā par mantas vietām<sup>1</sup> galvenokārt izmantotas publicētas un arī nepublicētas latviešu tautas teikas. Lai izzinātu mantas vietu izplatību, nozīmi un funkcionālo nišu Latvijas kultūrvēsturiskajā ainavā, pieteiktās tēmas izstrādē izmantoti arī Valsts Kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas Pieminekļu dokumentācijas centra arhīva (PDC) materiāli, kuri, tāpat kā teikas par mantas vietām, sniedz informāciju par visu Latvijas teritoriju kopumā.

Šī raksta ietvaros, ievērojot folkloras kā avota specifiku, tiks analizēta teiku nozīme mantas vietu izpētē.

Latviešu folkloras krātuves (LFK) fondos glabājas pāri par 57 000 teiku<sup>2</sup>, kas pierakstītas un vāktas, sākot ar 19. gadsimta pēdējo ceturksni. Pētījumam ir apzināti vēl nepublicēti teiku teksti par apslēpto mantu, kas atrodas LFK teiku kartotēkā, kur nelielās kastītēs tematiskās grupās ir sakārtotas latviešu tautas teiku anotācijas<sup>3</sup> (sk. 1. att.). Kartotēkā teiku anotācijas sakārtotas trijās kategorijās – mitoloģiskās teikas, izcelšanās teikas un vēsturiskās teikas. Šāds dalījums, lai arī pazīstams un izmantots ne tikai Latviešu Folkloras krātuvē, drīzāk ir kritizējams, jo minētā klasifikācija ir nosacīta un mākslīga, ņemot vērā, ka vienā teiku variantā var būt vairāki dažādi motīvi. Šī iemesla dēļ darba gaitā apskatīti visi trīs teiku iedalījumi un tos strukturējošās tematiskās

<sup>1</sup> Mantas vietas – vietas, par kurām tiek stāstīts, ka tajās (to tuvumā) ir atradusies vai atrodas apslēpta manta. Šo vietu nosaukumā parasti klātesošs ir kāds no mantas vietu raksturojošiem vārdiem – "nauda", "manta", "zelts", "sudrabs" u.tml. Latvijas kultūrvēsturiskajā ainavā ir tādas mantas vietas kā Naudas (Mantas, Sudraba, Zelta) kalni un kalniņi, Naudas (Zelta, Mantas) akmeņi, Naudas (Mantu, Zelta) bedres vai dobes, Naudas (Sudraba, Zelta) avoti, purvi, diķi, ezeri, liči, gravas, lāmas, atvāri, Naudas pļavas, Naudas koki u.c.

<sup>2</sup> 2000. gada 1. janvārī LFK arhīva teiku kolekcijā bija 57 884 vienības.

<sup>3</sup> Teiku kartotēka veidota 20. gadsimtā (1961–1988) LFK darbinieces, teiku pētnieces A. Ancelānes (1910–1991) vadībā. Kartotēku palīdzējuši veidot LU Filoloģijas fakultātes studenti, kuri prakses laikā sastādījuši anotācijas LFK fondos esošajiem teiku rokrakstiem un kārtājuši tās pēc teiku motīvu kataloga principa. Anotācija ietver īsu teikas satura pārskatu, teksta numuru arhīvā, informāciju par teicēju (vārds, uzvārds, dzimšanas gads, vieta), informāciju par teikas pierakstītāju (vārds, uzvārds, pieraksta vieta un laiks), kā arī anotācijas sagatavotāja parakstu un datumu.

	<i>Kad. štāmu nr.</i>
	<i>Š. Sagredīva, PĻg.v.</i>
<i>atp 2, 1915</i>	<i>Š. Lūdusciems, Š. l. koka, dom. kad. l. nr. 1927.</i>
<p><i>Zeltīnu pagasta „Naudas” ciematā          pļavā atrasts naudas kalns, uz          kura uzguas degusi; caur tīkloju,          tas sablācis. Tāds šai mīks          nosaukums, kas pļavā, di' padomītes          naktī, pūcā mīnītē, šov'kā kalns          jāticinot, tad nanda rokā. Šai          mīks atrācis tikai nucas galu          un tā nogrāmsi.</i></p>	
	<i>Šel.</i>
<i>35. tip. Ogrē P. 2420 20000-62</i>	<i>J. Matīsons, 1963. g. 19. ģ</i>

1. att. LFK teiku kartotēkas  
 anotācijas kartīte

grupas, jo nepietiekama un vienpusīga šķiet tikai vienas teiku kategorijas apzināšana – iespējams, vajadzīgie teiku teksti par mantas vietām ir ievietoti citās teiku kategorijas kastēs.

Pieņemts uzskatīt, ka klasiskajā teiku dalījumā – mitoloģiskās, etioloģiskās jeb izcelšanās un vēsturiskās teikas – adekvātāks izziņas avots vēstures pētījumiem ir vēsturiskās teikas, jo to saturs parasti vēsta par vēsturiskām vietām, personām, notikumiem, kam tiek piedēvēta vēsturiska ticamība. Savukārt par arheoloģiskajām vietām ziņas galvenokārt it kā glabā etioloģiskās teikas, tās stāsta par zemes, tās reljefa, ezeru, upju, mežu, purvu un citu objektu rašanos, kā arī paskaidro, kā tie ir ieguvuši savu nosaukumu vai vārdu. Arī šāds priekšstats, liekas, ir vienpusīgs un apstridams, jo teikās ir pārāk daudz vispārīgi līdzīgu un reizē niansēti atšķirīgu motīvu, informatīvo rakursu, kas nav tik vienkārši ierindojami trijās teiku kategorijās.

LFK teiku kartotēkā ir vairākas t.s. teiku kastes, kurās atrodas teikas par naudu. Šīs kastes izskatot, uzmanība tika pievērsta teikām, kurās minēta mantas, naudas atrašanās kādā konkrētā vietā – kalnā, avotā, dīķī, bedrē, pie akmens, koka. Ņemot vērā to, ka tautas teiku par apslēpto mantu ir ļoti daudz, pētījuma analīzei un izstrādei tika atlasītas tās teikas, kurās minēts objektu raksturojošs nosaukums – Naudas kalns, Naudas avots, Zelta akmens, Mantu bedres u.c.<sup>4</sup> Šāda teiku atlase ir zināms pētījuma priekšnosacījums, pieņemot,

<sup>4</sup> Parasti šīs apslēptās mantas vietas nosaukums figurē jau teikas nosaukumā, piemēram, teika par *Naudas kalnu*; lielākajā daļā teiku paslēptās mantas vietas nosaukums ir rakstīts ar lielo sākuma burtu; nereti teiku nobeigumā pēdējais teikums skan – *kopš tā laika ... sauc par ...*

ka nosaukums norāda uz unikālas kultūrvēsturiskas vietas eksistenci Latvijas teritorijā.

Teiku anotācijas, kurās minēts mantas vietas nosaukums, salīdzinātas ar teikas teksta oriģinālu jeb rokrakstu arhīvā. Veiktā salīdzināšana atklāja vairākas īpatnības saistībā ar teikas anotācijas atbilstību pierakstītajam oriģinālajam tekstam. Anotācijā, kas pārsvarā atklāj teikas galvenos motīvus un sižetisko līniju, nereti iztrūkstoša vai neprecīza ir oriģinālajā tekstā minētā mantas vietas atrašanās<sup>5</sup>, pārrakstot ieviesušās arī ortogrāfiskas kļūdas<sup>6</sup> – šīs informācijas nianse var būt izšķirīgas, lokalizējot mantas vietas un noskaidrojot to izplatību Latvijas kultūrvēsturiskajā ainavā, kas ir viens no pētījuma galvenajiem uzdevumiem.

Turklāt teikas oriģinālajā pierakstā atklājas teicēja piebildes, būtiskas raksturojošas fineses par atstāstīto notikumu, kas ir svarīgas, lai izziņātu teikas teicēja attieksmi pret stāstāmo. Dažos manuskriptos atklājas virkne teicēja stāstīto teiku par apslēpto mantu un tās meklēšanu, kas ne tik vien atsedz mutvārdu liecību par apslēpto mantu daudzpusību un dažādību, bet dažos gadījumos arī mantas vietas kultūrvēsturisko apvidu – ziņas par citiem objektiem un notikumiem, kas arī saistīti ar apslēptām bagātībām un to meklēšanu.<sup>7</sup> Salīdzinājumā ar anotāciju manuskriptos nereti rodama plašāka informācija par liecību pierakstītājiem, minēts pieraksta laiks, vieta, pierakstītāja vārds, uzvārds, vecums, reizēm arī nodarbošanās, taču teikas pierakstīšanas apstākļi, kas ļautu veikt plašāku un objektīvāku teicēja attieksmes un vietas nozīmes analīzi, lielākoties diemžēl netiek raksturoti.

Pie publicēto avotu kompleksa minami vairāki vēstītājfolkloras izdevumi – A. Lerha-Puškaiša sakārtotās “Latviešu tautas teikas un pasakas” [11–15]; P. Šmita sakārtotās “Latviešu tautas pasakas un teikas” [8–10]; A. Ancelānes sastādītās latviešu tautas teiku izlases [16–18]. Šajos izdevumos atrodams salīdzinoši neliels skaits teiku par mantas vietām.

<sup>5</sup> Piemēram, anotācijā minēta informācija “*Netālu no Namiķiem Vaģu zemē atrodas Naudas kalns*”, savukārt teikas oriģinālā lasāms vietvārds *Namiņi*, iekavās paskaidrojot, ka tas ir *Veģu zemē* esošais kalns (LFK 279, 1777. Karlina Cimze, 60 g. v., Cēsu Kosas Veģos; pier. P. Bozis, 1926.).

<sup>6</sup> Piemēram, teikas pierakstītājas Mildas Zaubes uzvārds anotācijā ticis transformēts par teksta pieraksta vietu – Rīgas apriņķis, Zaube, lai gan teika ir par Naudas bedri Valkas apriņķa Annas pagastā.

<sup>7</sup> Piemēram, LFK 280. manuskriptā atrodas vairākas teicējas Līzes Zutes 1927. gadā pierakstītas teikas par apslēptās mantas vietām Rīgas apriņķa Ķečos – netālu no Naudas atvara atrodas ne tikai Naudas akmens, bet arī dūņains avotiņš, kurā arī atrodas apslēpta nauda (LFK 280, 946–948. Lize Zute, 61 g., Rīgas Ķečos; pier. J. Laudanski, 1927.).



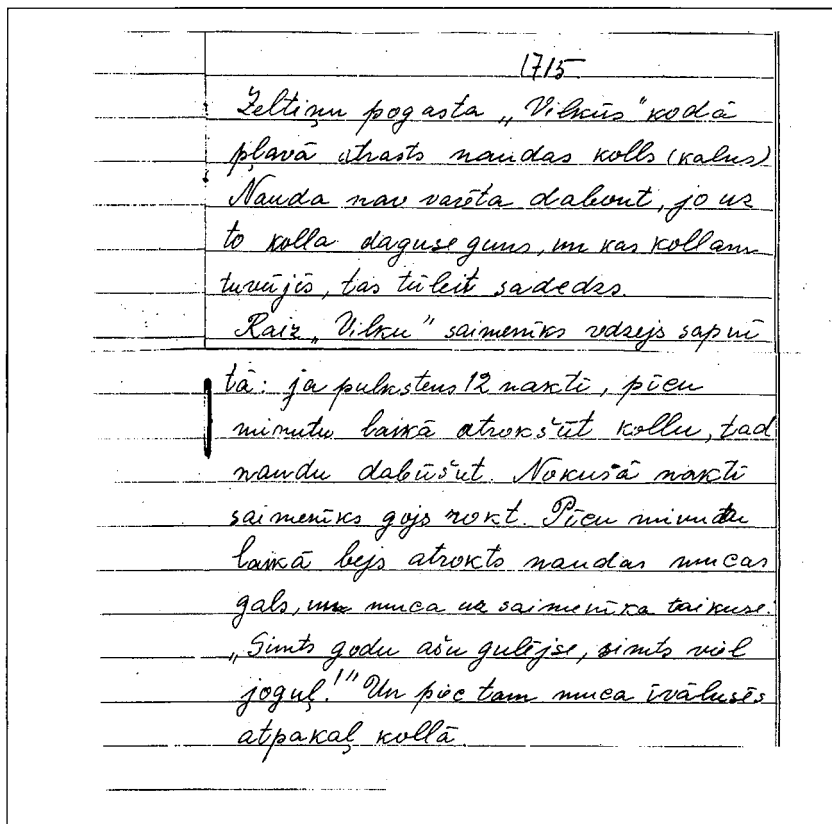
A. Lerha-Puškaiša sakārtotajos izdevumos publicētas pasakas un teikas gan no paša sastādītāja, gan no F. Brīvzemnieka vākuma. Izdevuma septiņās daļās apkopti arī pasaku un teiku izraksti no periodiskajiem izdevumiem, tie iekļauti arī Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas un A. Bīlenšteina materiāli. Lai arī krājumam raksturīgs žanriski nediferencēts, satura un formas ziņā ļoti daudzveidīgs materiāls, pastāv arī klasifikācijas problēmas, kas apgrūtina teiku par mantas vietām atlasī pētījumam, tomēr fundamentālajā izdevumā ietverti visi līdz 20. gs. sākumam apzinātie pasaku un teiku materiāli [1; 3].

Pētījumam izmantoti P. Šmita sakārtotā latviešu vēstītājfolkloras publicējuma pēdējie trīs sējumi, kuros apkopotas teikas no dažādiem vākumiem, tostarp paša P. Šmita, kā arī A. Lerha-Puškaiša vākuma, lielākoties no viņa sakārtotā, taču neizdotā 7. daļas 2. sējuma.<sup>8</sup> Krājuma klasifikācijas izveidē izmantotas somu skolas teorētiskās atziņas un A. Ārnes pasaku tipoloģija. Ņemot vērā P. Šmita plašās zināšanas latviešu un cittautu vēstītājfolklorā un sekošanu vēsturiski ģeogrāfiskās skolas uzskatiem, krājumos ietverti sastādītāja zinātniskie komentāri par teiku saturu un tajās minētajiem mitoloģiskajiem tēliem, kā arī asa vēršanās pret folkloras tekstu viltotajiem [23]. Tomēr, zinot P. Šmita savdabīgo attieksmi pret teicēju un diemžēl arī oriģināltekstu, visbiežāk tos pašrocīgi īsinot un labojot [1], pētījumā izmantotās teikas par mantas vietām, kas visvairāk atrodamas nodaļā "Nauda" 14. un 15. sējumā, tika rūpīgi izvērtētas, un tās, ja vien iespējams, salīdzinātas ar teksta pirmpublicējumiem<sup>9</sup> vai rokrakstiem (sk. 2. att.).

A. Ancelānes sastādītajās teiku izlasēs, kas ir plašākie viena žanra izdevumi, ievērota tekstu klasifikācija, publicētā materiāla apjomu strukturējot tematiski (piemēram, "Dabas spēki un parādības", "Nogrimušas pilis, baznīcas" u.c.). Teiku tekstos labotas tikai ortogrāfijas un interpunkcijas kļūdas, sniegta pasportizācija, kāda tā pieejama teikas pierakstā (teikas teicējs, viņa dzimšanas vieta un vecums, teikas dzirdēšanas un pierakstīšanas vieta un laiks). Izlašu sākumā sniegti sastādītājas ievadapcerējumi par teikas žanru, definīciju, problemātiku, krājuma struktūru, krājumu beigās pievienotas vārdnīcas, kas

<sup>8</sup> A. Lerha-Puškaiša (1859–1903) sakārtotais Latviešu tautas teiku pasaku 7. daļas 2. sējums saglabājās manuskriptā līdz 2001. gadam, kad to laida klajā apgāds "Atēna".

<sup>9</sup> Piemēram, Latviešu tautas teiku un pasaku 15. sējumā sastādītājs iekļāvis teiku par Naudas purvu Ādammuižas tuvumā, salīdzinot to ar teksta pirmpublicējumu A. Lerha-Puškaiša 1. sējumā, P. Šmits teiku publicējis bez virsraksta "Naudas purvs pie Lielbērzes Ādammuižas", kas pētījumā par mantas vietām uzskatāms par būtisku informāciju, ņemot vērā, ka Latvijā Ādammuižas ir gan Liepājas, gan arī Valkas pusē.



2. att. Teikas pilns teksts rokrakstā

skaidro teiku valodā sastopamos vārdus un izteicienus. Izlasēs “Latviešu tautas teikas” un “Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas” ievietots arī pagastu, apriņķu un pilsētu alfabētisks saraksts, kā arī Latvijas administratīvi teritoriālā karte, kas sniedz pārskatāmāku informāciju par tekstos minēto objektu atrašanos, kā arī teikas dzirdēšanas un pierakstīšanas vietu. Krājumu ērtākai izmantošanai tajos ietverts teiku objektu rādītājs, ar kura palīdzību gūstams pārskats par publicējumā ievietotajām teikām, kas tematiskās klasifikācijas un teiku motīvu dažādības dēļ citādi nebūtu iespējams, jo īpaši gadījumos, kad kāda vieta, persona vai notikums teikās minēts vairākkārt, to saturiski neizceļot

kā galveno. Diemžēl nevienā no trim krājumiem nav atsevišķi izdalītas teikas par naudu, lai gan to skaits LFK arhīva manuskriptos ir mērāms tūkstošos.

Folklorā ir viens no informācijas avotiem, ko savos pētījumos izmanto gan folkloras pētnieki un etnogrāfi, gan valodnieki, literatūrzinātnieki un citu zinātņu nozaru speciālisti, tostarp vēsturnieki un arheologi. Arheologs J. Apals, pateicoties tautas teikām, Latvijas hidroarheoloģisko pieminekļu apzināšanas laikā (1959–1964) atklāja jaunu arheoloģisko vietu kategoriju – ezerpilis jeb ezermitnes [4]. Arheologs R. Ritums pētījis teikas par pilskalniem [20]. Arheologi J. Graudonis un V. Urtāns kopīgi sarakstītajā grāmatā par arheoloģijas pieminekļiem Latvijā “Senatnes pēdās” (1961) norāda, ka arheoloģisko pieminekļu saglabāšanā un pētniecībā svarīgs un nepieciešams informācijas iegūšanas avots ir folklorā, īpaši teikas, kurās parādās zīmīgi vietu nosaukumi. Vēsturnieks A. Caune atzīst, ka teikas ir ne vien latviešu tautas mutvārdu sacerējumu krājums, kas, aizvien pārveidots un papildināts, tiek nodots no paaudzes uz paaudzi, bet arī vērtīgs vēstures avots, no kura varam gūt ziņas par seniem notikumiem, arheoloģiskiem pieminekļiem, ticējumiem un mitoloģiskiem priekšstatiem [6]. Folklorā kā informācijas avotu pētījumos plaši izmantojis arheologs J. Urtāns [25].

Vēstures zinātnē un tās apakšnozarēs netiek apšaubīta folkloras kā vērtīga vēstures avota iesaistīšana un izmantošana pētījumos, tomēr aktuāls ir un paliek jautājums – cik lielā mērā folklorā paustais atspoguļo realitāti? Konstatēt vēsturisko liecību precizitāti folkloras tekstos apgrūtina folkloras attīstības fenomens – tās daudzslāņainība, no katra vēsturiskā perioda uzkrājot sevī aizvien jaunas liecības, tādējādi vēstures pētniekiem izvirzot problēmjautājumu – kā izvērtēt, kuras folkloras teksta liecības un pazīmes ir patiesām “senas” [7].

Latviešu folklorists P. Šmits uzskata, ka folklorā var atrast ziņas par ļaužu dzīvi senākos laikos, jo pasakas, teikas, latviešu tautasdziesmas nestāv ārpus savas dzīves apstākļiem un ārpus sava laika interesēm [24, 321]. Atskaņas par vēsturisko realitāti plašāk rodamas vēstītājfolklorā, konkrēti teikās un nostāstos.<sup>10</sup> Nostāstam trūkst teikai raksturīgā mitoloģiskā vai fantastiskā skaidrojumu-

<sup>10</sup> Abi šie vēstītājfolkloras žanri netiek krasī šķirti, jo ir grūti atdalāmi viens no otra. No laika distances raugoties, gandrīz neiespējami ir noteikt nostāsta pārtapšanu teikā. Pēc abu žanru definīcijām, vēsturiskās patiesības kodols vairāk jaušams nostāstā, kas ir reāls stāstījums par konkrētiem notikumiem un personām, nozīmīgām parādībām dabā, sadzīvē. Parasti nostāsts ir teicēja vai cita aculiecinieka atmiņu stāstījums par paša pieredzē vēroto vai pārdzīvoto [5].

ma. Teikās un nostāstos apvienojas reālais un fantastiskais, caur ko atspoguļojas cilvēku interese, arī priekšstati par apkārt notiekošo. Teikas ir cieši saistītas ar cilvēku dzīvi un līdz ar to glabā ļoti senas atmiņas un norādes par tālu, kādreiz bijušu īstenību. Liela daļa teiku ir saistītas ar kādu konkrētu vietu un laiku, konkrētām personām, kā rezultātā, klausoties vai lasot teikas, rodas ticamības izjūta, kas ne tikai rada pārliecību par stāstītā patiesumu, bet, iespējams, arī ataino to. Stāstījumu pētnieks H. Bauzingers uzskata, ka teikas realizācijai ir nepieciešami trīs posmi – objektīvs notikums, interpretējošs izskaidrojums, tālākstāstīšana [5]. Viņa kolēģis L. Rerihs teikas pretstata pasaku žanram, iezīmēdams teikas žanra īpatnās atšķirības – teikai ir isāka forma, citāds laika un telpas formulējums, pesimistiskas beigas, teika ir saistīta ar konkrētām pasaules lietām, no teikas uztvērēja tiek prasītas noteiktas zināšanas par tām, un līdz ar to veidojas ticamība par stāstīto [21]. Pēc teiku pētnieces A. Ancelānes domām, teikas nav notikumu hronika, bet gan patiesības un tautas iztēles īpatns savijums, kurā tomēr atainojas dzīves īstenība, atbalsojas tautas pagātne, sava laika vēsturiskās patiesības galvenās līnijas [2]. Tautas mutvārdu tradīcijas un vēsturiskās īstenības attiecības un to pakāpes var būt ļoti daudzveidīgas, tāpēc teikās ir kritiski jāizvērtē t.s. vēsturiskais kodols, jo tas var būt gan kļūdainis, gan atrasties pārlieku tālu no patiesā, vēsturiskā atgadījuma [22].

Turklāt, izmantojot folkloru kultūrvēsturiskos pētījumus, vajadzētu ievērot šī avota specifiku, vērību pievēršot tam, kur un kad teksts pierakstīts, lūkojot iespējami tuvāk iepazīt un izvērtēt ne tikai teicēju kā personību (izglītība, stāvoklis sabiedrībā, ētiskās vērtības u. c.), bet arī liecības pierakstītāja – intervētāja pozīciju un konkrētā laika kritērijus un pieņemtās normas mutvārdu daiļrades vākšanā.

Par mantas vietu pētījumā izmantotā avota trūkumu jāuzskata teikās esošās informācijas vispārīnājums – ziņas par vietas atrašanos ir skopas, nereti to nav nemaz vai arī tās ir neprecīzas. Pēc teikās esošās informācijas mantas vietu lokalizācija pa lielai daļai iespējama tikai pagasta robežās. Precīzi lokalizēt mantas vietu kultūrvēsturiskajā ainavā, sekojot informācijai teikā, iespējams tikai pāris gadījumos. Pārsvarā, lai vietu identificētu reāli ainavā, blakus teikas informatīvajai bāzei nepieciešami vēl citi uzziņu resursi, jāveic t.s. lauka pētījumi.

Tomēr tautas mutvārdu liecības, kaut būdams subjektīvs vēstures avots, rekonstruē laikmeta ainu un rada plašas interpretācijas iespējas dažādiem

pagātnes notikumiem, padarot tos saprotamus mūsdienās. Folkloras materiāla studijas vēstures pētniekiem sniedz iespēju izprast kā pagātnes, tā tagadnes cilvēkus vēsturiskajā ainavā [7]. Pētījumā teikas par mantas vietām<sup>11</sup> tika izmantotas kā nozīmīgs informācijas avots, kas palīdz izskaidrot mantas vietu nosaukumu izcelšanos, kā arī atklāj liecības par mantas vietu un apslēptās mantas meklēšanas nozīmību senāk un mūsdienās.

### Literatūra

1. Ambainis, Ojārs. *Latviešu folkloristikas vēsture*. Rīga : Zinātne, 1989, 70.–72. lpp., 86. lpp.
2. Ancelāne, Anna. Priekšvārds. Grām.: *Latviešu tautas teikas* : izlase. Rīga, 1961, 20. lpp.
3. *Anss Lerhis-Puškaitis atmiņās un stāstos*. Sast. Guntis Pakalns. Rīga : Madris, 2000, 55.–70. lpp.
4. Apals, Jānis. *Āraišu ezerpils*. Cēsis : Cēsu muzeju apvienība, 1993, 20 lpp.
5. Bausinger, Hermann. *Formen der Volkspoesie*. 2. Aufl. Berlin : Erich Schmidt, 1980, S. 171–184.
6. Caune, Andris. Teikas vēsturnieka skatījumā. Grām.: *Latviešu tautas teikas : Izcelšanās teikas*. Rīga : Zinātne, 1991, 6. lpp.
7. Gazin-Schwartz, Amy and Cornelius J. Holtorf. 'As long as ever I've known it...': on folklore and archaeology. In: *Archaeology and Folklore*. London : Routledge, 1999, pp. 3–20.
8. *Latviešu tautas pasakas un teikas*, 13. sēj. Sakārt. Pēteris Šmits. Rīga : Valters un Rapa, 1936, 451 lpp.
9. *Latviešu tautas pasakas un teikas*, 14. sēj. Sakārt. Pēteris Šmits. Rīga : Valters un Rapa, 1936, 582 lpp.
10. *Latviešu tautas pasakas un teikas*, 15. sēj. Sakārt. Pēteris Šmits. Rīga : Valters un Rapa, 1937, 508 lpp.
11. *Latviešu tautas teikas un pasakas*, L.P. kārtotas un H. Visendorfa izdotas, 5. d. Jelgava, 1894, xiv + 416 lpp.
12. *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 6. d. (pirmā puse), Dr. A. Bilenšteina, F. Brīvzemnieka, Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas un L.P. krājumi; sakārt. L.P. Rīga, 1896, viii + 1 + 584 lpp.

<sup>11</sup> Īpaši vairāki folkloras teksti no dažādiem teicējiem par vienu vietu.

13. *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 6. d. (otrā puse), Dr. A. Bilenšteina, F. Brivzemnieka, Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas un L.P. krājumi; sakārt. L.P. Rīga, 1896, iv +586.–1066. lpp.

14. *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 7. d., 1. sēj.; krājumu kārtojis un pēc vielas – sakarā ar iepriekšējām sešām daļām – iedalījis L.P. Cēsis, 1903, lxxvi + 1330 lpp.

15. *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 7. d., 2. sēj.; krājumu kārtojis un pēc vielas – sakarā ar iepriekšējām sešām daļām – iedalījis L.P. Rīga : Atēna, 2001, 600 lpp.

16. *Latviešu tautas teikas* : izlase. Sast. Anna Ancelāne. Rīga : Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība, 1961, 440 lpp.

17. *Latviešu tautas teikas : Izcelšanās teikas* : izlase. Sast. Anna Ancelāne. Rīga : Zinātne, 1991, 494 lpp.

18. *Latviešu tautas teikas : Vēsturiskās teikas* : izlase. Sast. Anna Ancelāne. Rīga : Zinātne, 1988, 462 lpp.

19. Ritums, Ritvars. *Teikas par Latvijas pilskalniem kā vēstures avots* : diplomdarbs. Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte, 1991.

20. Ritums, Ritvars. Legends about hillforts: altered reality. In: *EEA : Abstracts Book*. Bournemouth, 1999, p. 73.

21. Röhrich, Lutz. Probleme der Sagenforschung. In: *Einführung in das Freiburger Forschungsprojekt "Dämonologische Sagen"*. Freiburg/Breisgau, 1993, S. 210–219.

22. Seidenspinner, Wolfgang. Mythen von historischen Sagen. *Jahrbuch für Volkskunde*. 5. Folge, Nr. 11, 1988, S. 83–104.

23. Šmits, Pēteris. Ievads. Grām.: *Latviešu tautas pasakas un teikas*, 1. sēj. Sakārt. Pēteris Šmits. Rīga : Valters un Rapa, 1925, 3.–134. lpp.

24. Šmits, Pēteris. *Folklorā. Vēstures liecības pasākās*. [b.v., b.g.], 321 lpp.

25. Urtāns, Juris. *Skudra pie kalna : arheologa stāsti*. Rīga : Nordik, 2004, 180 lpp.

Ieva Vītola

## **Folk Legends as Resources for the Investigation of Hidden Treasure Places**

### Summary

The hidden treasure places are the places about which people tell that there once has been or still lies a hidden treasure. The place names usually contain words related to treasures – “money”, “treasure”, “gold” or “silver”. The cultural historical landscape of Latvia includes places like Treasure hills, Treasure waters (Silver Spring, Money Dell), Treasure pits, and Treasure stones.

In order to find out the functions and the meaning of the treasure places in the cultural historical environment, Latvian folklore resources, both published and unpublished-mostly folk legends about the hidden treasures-were used for investigation.

From approximately 2000 folk legends about hidden treasure there were selected only those legends in which the name of the hidden treasure place was mentioned. Usually, the name of the hidden treasure place is mentioned either in the title, in the beginning in or in the end of a legend, for example, “since that time the pond has been named a silver pond”.

According to the existing information of the folk legends, the localization of hidden treasure places is possible only in some cases – the localization of a place is mostly possible only in the borders of one parish.

The investigated folk legends about the hidden treasure were used as a significant source of information, which helped to explain the origins of names related to the hidden treasure, as well as to identify statements about the hidden treasure place and analyse the significance of searching this treasure in the old days and nowadays.

## **CHRISTER WESTERDAHL**

### FINDING AND ASKING THE RIGHT PEOPLE THE RIGHT QUESTIONS. ON THE USE OF ORAL TRADITION IN ARCHAEOLOGY

#### Abstract

The background of this paper is extensive surveys and interviews for thirty years in maritime milieu, including a great lake environment, as well as the mountains of the interior of Scandinavia.

The central theses are: 1) that you can almost be sure of a genuine tradition if a specific place for it can be pointed out in present neutral space, thus a potential archaeological site, and 2) that tradition and place names make a holistic view of culture possible, they offer extremely many-sided aspects of cultural history: mundane everyday existence, emergencies, dramatic events and aspects of life alike. Four principles for field work are outlined, geographical, social, gender and personal.

By way of the study of folklore it is possible even to formulate intricate hypotheses on e.g. cultural barriers and ancient cosmology.

#### **Living tradition**

This is largely an account of living oral tradition. There are a number of important facets of this. Tradition is not only oral, and there are bits and pieces of other traditions in the transfer of oral tradition. The concept of living tradition was formulated by the Swedish maritime ethnologist Olof Hasslöf in 1972:

A. What is handed/traded over consists of evidence about human beings, their ways of living and their activities.

B. The handing-over tradition takes place between individuals, groups, and institutions; between districts and countries, across continents and seas; between generations, over decades and centuries.

C. The evidence is transferred by means of various kinds of communication – tradition media – such as the spoken and written word, pictures, actions and behaviours, objects and equipment (artifacts), social groups and institutions.



Below I will mention the importance of the so-called mnemonic pegs, for example, places with names, which serve as revelations for a mind attuned to the memories of tradition. Even ruins or relicts outdoors, and in a more private sense, indoors, heirlooms and other objects would be implied as mnemonic pegs. They all serve as the reminders of tradition and are also part of it. Most of this can be included in a wider concept, the cultural landscape. Such a landscape serves as a marker and catalyst for this type of tradition. In this landscape the pattern of movement is a very salient feature. The landscape is “populated” by certain points, their importance being emphasized by how you use the landscape. The mental map is transferred inside the human being: man in landscape=landscape in man. At sea, I baptized this pattern the tradition of usage – and by that I mean above all the sea route patterns between harbours and havens, once plied by all kinds of boats, big and small. The choice of routes and harbours is a cultural phenomenon, not a self-evident functional product of topography (cf. below on the invisible cultural landscape under water).

The various media of transfer are listed by Hasslöf as the following:

- oral tradition,
- written tradition,
- iconographic tradition,
- manual tradition,
- object tradition,
- social or institutional tradition.

Of these I think the most forgotten type is the manual tradition. It should never be forgotten that in traditional societies, and even to day, a very large part of tradition, oral or not, is handed down by a visual/motor/tactile way of communication, which is very un-academic and could be described simply as the grandfather to grandson or the grandmother to grand-daughter method. Just remember in the reverse how you (or 80 % of us) actually learned to use your computer. It is far more common that it could be described – in the generation that I belong to – as the son to father, daughter to mother method. But it is definitely the same type, notwithstanding brickstone-like instruction books. Am I not right in this?

It should be observed that by definition genuine oral tradition is an offshoot of something totally apart from literate culture [see 23]. The consequences of

this fact are to be taken into account in all kinds of field work. It is hard to avoid booklore. But it must be done.

### **Wise words of the past**

Referring to past authorities is not an exercise in the emptiness of one's own soul. It is necessary because we are also part of a tradition, an academic tradition. Excellent advice on the classical field of social anthropology is e.g. offered by new editions of *Notes and Queries*... (originally from 1874) [22]. If we do not keep it alive, it is to our own detriment and to that of our subject in question, our own cultural landscape. For this purpose, I want to make a fairly extensive quotation:

"It usually surmised that the traditions of the people is a legacy of the entire people and is found everywhere in the depth of the 'popular soul' Nothing can be more false. If you seek through a parish for a certain tradition, e.g. a story, a tale, a representation or a custom, you will soon find that every particular tradition has its distinct carriers of tradition, which are only a tiny minority of the entire population of the parish. Different traditions have different numbers and different kinds of carriers. If you look for e.g. hunting traditions you will get nothing if you ask the women and only a small fraction of the males have anything to communicate. The same goes for other kinds of tradition.

Such an uneven distribution of different traditions is nothing unique for our time. It has always existed, even if there is now found a relatively greater number of tradition-blank people and a smaller number of carriers than before.

It is true that schools, newspapers and books have created radically changed conditions for traditions but they have not obliterated them nor done away with laws for their continued life. Like before, tradition is connected to distinct social groups, family, hamlet or village, working team etc. To understand the life of tradition, its emergence and development, its diffusion and reproduction, a primary task is to observe these groups and various kinds of carriers.

Of these carriers two categories could be discerned which relate quite differently towards traditions: the active and the passive ones. Only the active ones keep tradition alive and reproduce it. The passive carriers may have heard of a certain tradition and may during an interview remember some fragments of it, but they do not try to reproduce it or to keep it alive."

These words, which have been rather freely translated by the present author, were once pronounced by the famous Swedish folklorist Carl Wilhelm von

Sydow<sup>1</sup> [32]. Von Sydow was one of the very few scholars who formulated the new academic discipline of folkloristics in the 1920`s. He was also active on an international stage, e.g. in Ireland, where I myself much later had some of my earliest impressions of a many-sided and living oral tradition already in 1963.

### **Continuity and discontinuity**

Von Sydow's views were accordingly published before the enormous upheavals from 1939 and onward. I am deeply aware that it might appear almost tactless to refer to the peaceful conditions of Scandinavia in front of my colleagues in the east Baltic orbit. Traditions of archaeological value would often have been dispersed and possibly been obliterated entirely in the course of war, mass deaths, deportation, and other kinds of migration. Sweden and I myself – being born after the war – have been privileged in the sense that the continuity of tradition has at least superficially been probable or possible. However, the fundamental truths of von Sydow's statements are still valid, even in the east. And the situation will never be "hopeless". Even if upheavals occur, there will always be people, albeit they may be very few, who try to reproduce tradition actively. They need not stay in the same place; they may be new-comers, but they all need the old stories and manually transmitted handicrafts as parts of their identity in the landscape.

Because they are parts of the cultural landscape, most of our relevant traditions work and are still propagated. This fundamental cognitive role of tradition does not only concern agrarian activities or remodelling the ground on land. In my principal field works the cultural landscape could even be "invisible" (to non-divers). Such a basic need as to know by heart (not on the map, mind you!) the shoals and shallows of the fishing grounds will inevitably lead to the exact location of places where nets and trawls get stuck. Such sites in the remarkably preserving waters of the Baltic are often ship wrecks or other human constructions, for one reason or other spilled out on the sea bottom. Equally inevitably reasons are sought for these objects. They may be partly invented, in the form of a story with an attendant place name. The place name refers to the story, as a part of the oral tradition transmitted. These names could thus contain references to the skipper, the name of the ship, its nationality, and a couple of other indications. They are exceedingly valuable in wreck-search.

---

<sup>1</sup> C.W. von Sydow is, by the way, the father of the famous film actor Max von Sydow.

The invisible cultural landscape under water was valuable directly to Maritime Man of the past, even if he never went there. This cultural landscape could also be expressed as the tradition of usage. The mental map of Maritime Man would be studded with potential harbours, based on the "tactile" knowledge of the sea floor. This is a largely underestimated determinant in settlement archaeology<sup>2</sup>.

So, in a very significant sense, place names are part of the oral tradition. Since they are a part of language, a tacit accusation for the same tactlessness as above could be felt when referring to the stable conditions on the other side of the Baltic. Still, I feel that even the effects of linguistic upheavals may level out in the end. We all have a need of our cultural landscape.

### Maritime field surveys

The background of my own experiences is basically that of oral tradition at the sea. I personally conducted a survey in 1975–1982 on such traditional material along the northern Baltic coasts of Sweden from the border to Finland to the outskirts of Stockholm, perhaps 1250 km of coastline. During these years, the number of interviewed people, informants, exceeded 1400. Most of these people were divers, professionals or amateurs, fishermen, professionals or part-time, (former) light house staff, pilots, but quite a considerable number were ordinary landsmen. Together with other historically transmitted material and some archaeological remains it enabled me to produce catalogues and maps covering most intricately the past maritime cultural landscape: sailing routes, harbours, loading-places and havens of different kinds, including fishing harbours, wrecks, ship yards or boat-building sites. The material was published in 1987–89 as *Norrlandsleden, I–II*, 'The Norrland sailing route', and in a great number of other papers and publications. It is hard to estimate the actual number of details supplied by oral tradition, but there were registered impressive 4000–5000 separate statements, most of them from several informants. Only a very small number of the informants, however, approximately 90 people, supplied more than half of the separate statements, thus confirming the views expressed by von Sydow in the quotation above. The long process of finding these super-informants was inevitable. There is no way around an extensive survey. And it could never have been done by sending letters.

---

<sup>2</sup> Pointed out recently by K. Ilves [12].

The catalogue of objects and sites contains at least c. 1000 actual wreck sites, c. 400 sites where nets get stuck, about 1000 foundering sites, c. 500 ship yards or boat-building places, c. 500 fishing harbours etc. There are many other categories. The number of some of them, e.g. the sailing routes is hard to estimate [44].

The implications of this enormous material and its ramifications still inspire and fill out my research ideas and theories more than thirty years later. They will presumably do so for a long time, possibly as long as I am alive, fit and active. The latest cross-disciplinary study of mine which is inspired by it concerns cosmology in a maritime environment [48]. And the same goes for the other surveys, notably that on the South Saamis (e.g. on the Saami heart [45]). I hope that I can demonstrate the significance of the surveys of oral tradition in this brief text. Only personal contacts and intercourse with living people can produce such a wealth of food for future reflection and analysis.

Even here it was supposed in the 1970's by most museum people that the tradition had died out. It was "too late". Coastal fishing was dying, it was true, but it still existed. And new-comers were as active in reproducing tradition as the "natives". It only took somewhat more time than before to find them, perhaps in a nearby town adjacent to their former landscape. However, it was also said that a systematic survey must be done before it was too late. But no museum took the initiative, or the responsibility. I had to finance most of the survey by way of applications to private funds, notably J.C. Kempes Minnesfond in Örnsköldsvik. And no follow up at other coasts has been possible since then. Still, I believe, the survey is the largest one ever undertaken.

Some important reflections to be made are addressed precisely to the sheer size of the surveyed area. Of course, it might be argued that a lot of material may have been missed because of this scope. A proper survey would require much more time. Nothing is indeed infallible. And there are still essential gaps, of course! The original intention was that museums and skin divers would continue the field work in a systematic way. Part of this ambition has in fact been realized, yet still surprisingly little by institutions [44].

On the other hand, maritime conditions always have to be observed over much larger horizons than land conditions. The current long coastal stretch was therefore the result of a conscious and logical choice. Secondly, the systematic passage along a coast of this size offers possibilities for formulating ideas of cultural borders and what I called the traditional zones of transport

geography (transport zones for short, for both complexes [40, 42, 43]). Even intuitively the impressions of the borders were quite strong when passing them. The existence of another cultural barrier along the coast, in the northernmost part, has been pointed out by the ethnologist Phebe Fjellström but by way of a material different from mine [8]. The discussion of such subjects has been part of the legacy of the survey. An interdisciplinary project at the University of Umeå later addressed the issue of the cultural borders of northern Sweden, *Kulturgräns norr*, led by the linguist Lars-Erik Edlund.

Another great advantage with a large number of informants is the “statistical” value of individual statements. No single statement on a certain issue was ever accepted or registered at face value. Only two could sometimes suffice, depending on context, but mostly there were more of them. On the other hand, it must be underlined that some of the most interesting pieces were isolated, individual stuff. Although they have been registered faithfully they have never been given credence if not related to and substantiated by historical or other source material.

### **Maritime culture and the maritime cultural landscape**

Curiously enough, some of the most important results, as I see them, are not related directly to the kind of material which was the primary aim of the survey. In a relatively straightforward way they only comprised objects and the remains of a maritime archaeological significance, i.e. along the water-table, most of them underwater at present or in the past.

But it was inevitable that the concept of a maritime cultural landscape had to be formulated to incorporate those remains which were either the responsibility of the national ancient monuments survey (on land) or were immaterial, such as place names and oral tradition in general. The first project to use this term was named after it, by the ethnologist Phebe Fjellström at Umeå University, to address the coastal culture in the inner Bothnian Bay in 1986–88<sup>3</sup>. Maritime culture is of course something that takes place above the surface, either in a boat or on land. The fact that a substantial portion of its remains are found under water does not change its fundamental adherence to the coast and to all forms of activities centred on the exploitation of not only the sea but all kinds of resources of the archipelagoes and the coastal ecosystems.

---

<sup>3</sup> “Bottenviksprojektet”, ‘the inner Bothnian project’ reported in *II*.

The fisherman was almost never only a fisherman; he was a small-scale peasant as well, perhaps a part-time seal hunter or boat builder. During the dynamic span of his own life he often changed from sailor to fisherman or pilot. His family subsistence depended on a combination of economies, on varied occupations for each member of his household. The role of his wife was as varied as the various combinations. The interviews gave invaluable and quite unique details of such pursuits and also information on their traces in the landscapes, often too discrete to be noted by a visitor in a normal fashion. Later, I have been convinced that a full "holistic" understanding of maritime life must include the remains of all of this double or treble life, the landscapes of barren rocks having been transformed, and terraces and stone fences erected for agrarian purposes. Seal hunting culture was a most fascinating subsidiary subject where the last remaining practitioners were still alive in the 1980's. It was indeed another "fresh" subject of research. Even this subculture was explored later in a cross-disciplinary project at the University of Umeå, led by the archaeologist Noel Broadbent. The facets of maritime culture are almost infinitely variable. Its traces and remains constitute the maritime cultural landscape.

I was too young to apply these principles during my first surveys during the 1960's at Lake Vänern in the southwest of Sweden, although I understood the intrinsic value of oral tradition. Later, I have applied them consistently around the lake, the results being published in a monograph as late as 2003 [47]. The human systems around a lake of this size, the third largest in Europe, display the same characteristics, the same measures of folklore and maritime cultural tendencies of the same kind as the sea coasts. The same subjects could accordingly be covered as in the Norrland survey, although the number of interviewed people may have been less than a fourth of those in the north. This survey had for this reason a slightly more narrow scope than the Norrland survey, its catalogue concentrates on harbours (c. 300) and ship yards (c. 150). I argue, therefore, that the term maritime culture could, with a substantive view of its contents, be applied even at an inland lake [47].

### **Inland field surveys**

My third great survey was devoted originally to inland conditions, more specifically to standing buildings, a choice number hopefully to be restored, in the administrative county of Västerbotten in 1978–80. Oral tradition led astray most emphatically. Among the secondary results were extensive lists of long

since deserted Saami camps, but also a large number of clues to the transhumance migration routes practised by these Saami groups from Norway down to the Baltic. Later, my field work at the museum of Örnköldsvik led to interviews with local people there who could supplement not only on the routes and camps but also on various other aspects of Saami life and on the lively interaction with the agrarian settlers. The results were published in a book on the cultural history of the Saamis of this area [36]. Largely, this was a forgotten history. The interest aroused by the book gave birth to a documentation project, called *Ljusminne*, for some years from 2001 organized by the regional museum in the administrative county of Västernorrland, thus enlarging the subject not only geographically but also thematically.

As another by-product this survey and others in the northernmost province Norrbotten on lumberjacks and timber-floating gave find sites of Saami sewn boats, published as a part of a book on Saami boatbuilding [37]. The unique scope of the survey on Saami camps much later produced ideas, as I mentioned above, on the shamanistic cosmology reflected by the hearth of the hut, partly based on interviews [45].

It is roughly the area of these Saamish groups that I was referring to above when speaking of cultural border-zones or barriers. There are, as mentioned, others in Norrland as well, but they have been described by other scholars without any reference to oral tradition [e.g. 8]. Such a border-zone, if consisting of a partly ethnic, partly economic boundary-line, may show signs of what has been called ethnic stress. This means that the groups concerned intensify their signals of identity or ethnicity in this confrontation. Among these signals, oral tradition is one of the most powerful, and usually along with language. Normally, there are also signs of interaction between the groups in e.g. myth-making [e.g. 4; 25; 33]. It is perhaps not by chance that it has been possible to document unusually old traditions, some of them even medieval, among the settled Swedes in this area especially, but not only, on both sides of the lower reaches of the *Ängermanälven* river [5; 6; 19–21].

How far back could we still go? In the 1960's and 1970's most of the obvious chains of traditions on specific events could not be traced further back than the 1840's. But I stumbled across another surprise among the Saamis, who were best acquainted with the whole area from Norway down to the Baltic coast [41]. My best informant, Elisabeth Stinnerbom of Borkan,



Vilhelmina parish, was in 1982 asked about something else (but related), but came down with the names of the first legendary Christian missionaries in the area. According to her tradition, there were exactly 100 years between them. But when did it start? To my consternation, one name, Torsten, who was supposed to be the first, conforms well with the name of a priest by the name Toste, at least later recorded as a parish priest in Vadstena and found in diplomas from the year 1419 as having been sent out by the king Eric of Pomerania to Lappland. Another name mentioned by her, Bengt, could be the latinized Benedictus, also of Vadstena, who had been recorded as a missionary planning to take off in 1526, on the order of the king Gustavus Vasa.

But if 1519 is the next interesting year with the specific tradition of one hundred years taken at face value, this is the year when the later famous ethnographer Olaus Magnus visited the area. The great Nordic humanist was humbly employed by the Papal chair to sell indulgences in the North to finance Bernini's basilica of St. Peter in Rome. This is the means by which he acquired his astounding knowledge of the northern Baltic. It is highly probable that he visited Saami meeting-places in precisely this area. In other traditions, not only among the Saamis, another legendary cleric, Spå Herr Ola, appears at about the same time or a little later. Ola is an abbreviated form of Olaus or Olof, Olav, Spå means 'sorcerer'. Usually Spå Herr Ola has been identified with a Lutheran parish parson, Olaus Stenonius of Resele in the middle of the 16th century. In various legends, Spå Herr Ola is supposed to have committed some important local feats of sorcery. If this applied to the Catholic Olaus Magnus, the sorcery would presumably be connected with the letters of indulgence which were supposed to produce forgiveness for sins. Is his nickname an interesting popular reaction to his pursuit? Anyway, even the year 1619, another hundred years later, may be a year of particular Protestant activities among the Saamis in the woodlands and the mountains of the interior. My informant pointed out that the age-old traditions of the first missionary were the reason why her first son was christened Torsten.

I am still not quite sure if this is a genuine medieval tradition. But it does not seem altogether improbable. At the beginning of the 20th century Johan Nordlander was able to prove the historical existence of Gunnil snälla, another legendary figure, a powerful woman, in the Sollefteå area of Ångermanland. Gunnil is mentioned by name in a border treaty between Sweden and

Norway, normally dated to 1273. But details in the text of the treaty indicate that her life fell somewhere in the transition between paganism and Christianity. Here it would probably mean late 11th century [21].

There are of course a number of striking examples of the convergence of folklore and archaeology, but mostly in other more central areas of Scandinavia [1; 3; 18]. To some extent, they may in fact appear a little spurious.

However, they serve as a reminder that the application of oral traditions in archaeology is not a new phenomenon. What is new is perhaps an emphasis not on the archaeological confirmation of oral material but rather on the orally transmitted indication of an archaeological site. There is also a new tendency to study popular traditions on antiquities in general as part of the history of ideas.

### **Migratory tales and dominants of tradition**

Recurring traits observed during all surveys were different types of migratory tales and dominants of tradition. Among maritime migratory tales were those of the foundered salt ship, iron moorings in rocks high above the present sea level, presumably showing the great age of a certain sea route or a harbour, and in the same vein boat and ship finds in bogs and wetlands high up among the hills. The ship yard legend retells the excruciating experience when a ship cannot be launched from the slipway because of a spell. But by way of counter-magic the ship glides down by itself. This legend is of at least early medieval date, probably starting in the 12th century. Another interesting recurring tale concerned the origins of coastal chapels. A young woman, a virgin, sometimes thought a princess or otherwise of some prominence in this context, e.g. a captain's daughter, is either supposed to have founded or/and to have built a chapel or to have drowned in a shipwreck and to have been buried at the spot. Sometimes she was supposed to have been assisted in the erection of the chapel by a male, a brother or even a father.

Often the need for drama in popular tradition among the Saamis connected certain localities with Carelian or Chud enemies. On the coast, Russians and possibly earlier Carelians were the dominants of tradition. Such elements belong to international folklore. But this does not mean that there is a total lack of a local background, only that we have to be very sceptical of the recurring details. And the legends themselves may perhaps be founded on some kind of elementary cosmology, as I have suggested in the case of the coastal chapels [49].

Less important and fading types of tales link the deserted remains with the Black Death of the High Middle Ages<sup>4</sup>. In several places another classical feature recurs, the murder of a priest at the altar by a chieftain, who has arrived too late for the sermon. This story is often interconnected with other migratory tales. Undoubtedly, the background is the story of the English (or if you see the point, Anglo-Saxon) archbishop Thomas Beckett of Canterbury, murdered by the (Norman) King's savage knights at the High Altar of Canterbury Cathedral in 1170, but the details are deceptively local, even probable to some extent<sup>5</sup>.

A more obvious romance pattern is displayed by the etymological explanation tales. A single place name or a whole bunch, which has quite another background, is explained by an entire tale of considerable length. Some measure of intelligent activity will fairly soon reveal this to a surveyor.

Another way of looking at the landscape from this point of view is based on the existence of natural features which may have worked as a kind of environmental dominants. In particular, I am thinking of hill-tops, big boulders, and other conspicuous features. The only author mentioning them as Swedish miljödominanter, may be the Swedish ethnologist Albert Eskeröd [7, 82f], but probably the Finnish scholar Lauro Honko has treated them as well (thanks for both references to Tapani Tuovinen). To these, I believe one may surmise, certain legendary patterns have concentrated, although only a very far-fetched relationship to such patterns could be mobilized in tradition. So perhaps we need to be a little sceptical, if such environmental dominants are pointed out as the scenes of legends.

By the way, I am very interested in the occurrences of related stories of all kinds from the east Baltic! I have a very definite feeling that they exist.

### **Pirates and deserted church sites**

A good reason for faithful recording of all kinds of tradition – even the spurious ones – is offered by a very doubtful story I heard in south Hälsingland. Obviously, the informer took it very seriously. According to him, pirates had once buried a treasure far inland along an old sea route, which at that time

<sup>4</sup> See: Ahnlund, Nils. *Svenskt och nordiskt från skilda tider*. 1943.

<sup>5</sup> Geijer 1918, Hansson 1923, Hellman 1974 (based on Roosval 1947), Kraft 1926, Lithberg 1916, Löffler 1903, 1905, Palmenfelt 1981 etc. Some of the tales may have been inspired by baptismal fonts with the motive of the martyrdom of St. Thomas.

had been used even for larger vessels. An active group of skin divers from Gävle made an extensive underwater survey during several summers outside the coast. They followed all the indications of the Norrland survey for this area and of course made a number of new discoveries. During the winter of the last survey year, they took their families along the frozen wetlands where the old sea route had run and discovered a circular structure on a former island, whose name indicates that it had for some reason been burnt. This structure has now been the object of a trial excavation. Some finds indicate the Late Middle Ages and a possibly military character. In a document on the Vitalians or Fetalienbröder, who made the Baltic very unsafe for sailing c. AD 1390–1410, it is mentioned that they had a temporary camp at the border forests of Hälsingland and Gästrikland. This statement may possibly refer to this site.

In an astounding number of cases, oral tradition has been substantiated in the Nordic countries when it comes to tales on old deserted church sites. The pace of new discoveries has been accelerating in later years. The foundations of a church building with a graveyard have been found at the very spot indicated by a place name or other traditions. Some even belong to the very Early Middle Ages<sup>6</sup>. The existence of several maritime chapels has also been substantiated by way of such material. Traditions which only mention graves on an island could indicate a disappeared chapel as well.

I would say that the legendary church sites form a perfect (in)land variation of my own, and other numerous, registered tales of foundering and wrecks along the coast.

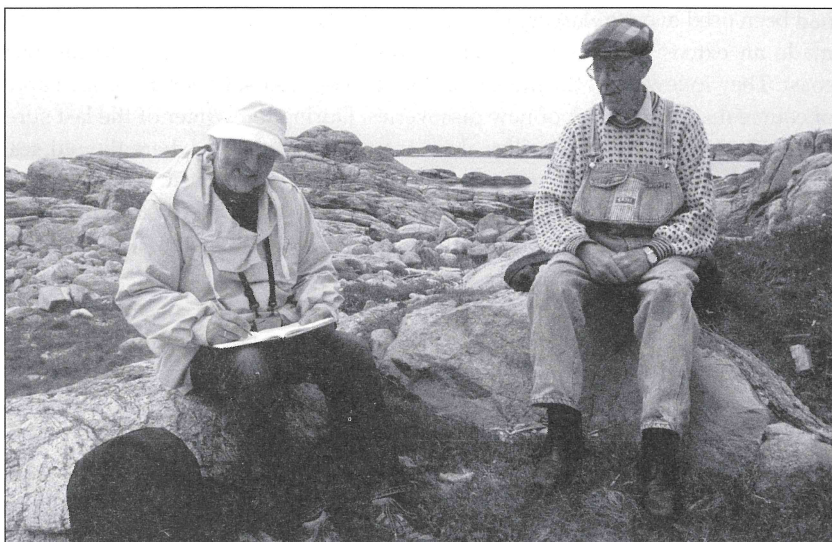
### Some experiences

The salient principles for the evaluation of oral traditions on sites in the cultural landscape are based on thirty years of folkloristic and archaeological activity. There are just four, and they display geographical, social, gender, and personal significance:

1) I think it is quite obvious that if a certain well-located place can be pointed out in a neutral space, there is indeed a very tangible background of the tale or the statement. Something has happened here of arresting importance, or a building has indeed been here, if not a church or a chapel. Underwater wreck

---

<sup>6</sup> E.g. Brendalmsö/ Stylegar 2003 in pr., Immonen 1958, Koivunen 1982, Kuujo 1963, several published (and unpublished) works by Ville Laakso in Finland, Larsson 1990, Saloheimo, 1975, 1986, Stylegar 1998, 2001, Vretemark 1989, 1998.



*Photo 1.* Interview on shipwrecks in Vest-Agder, Norway. To the left the assistant of the author, Gunnar Eikli, an experienced sailor and journalist, to the right Tormod Gjertsen, sailor and fisherman, born 1919, both presently Kristiansand

sites are found precisely at the places where nets get stuck. Orally transmitted tradition keeps knowledge on exact locations alive, not the least owing to possible net damage. This could be called the geographical principle.

2) The people who really know something unique, something that has not been registered before are not the people you would perhaps normally contact or interview, namely, those who are “experts” or local historians. Certainly, their kind of information could be very valuable at a certain stage, but they do not contribute to our fund of popular tradition. They learn by booklore. The genuine informants are often those who are the humblest of the servants of the Lord (although they may not profess to be anything), perhaps poor, perhaps uneducated and very often more or less despised by their more “cultured” neighbours. I would never dream of talking about some of my best informants like this, e.g. my best Saami informant above. Thus, some were certainly exceptions. Anyway, it takes some time, assuredly, to find these people, whatever their “rank.” But the effort is worth every minute and every penny. This may be called the social principle.

3) When it comes to the details of the sites registered, I have found that the most reliable informants invariably are women. A tendency to fabulate if not bad memory or memory deceived by active confabulation among the males may be one of the reasons. It is possible to moderate some of von Sydow's views in this respect. Even if hunting and fishing are mostly male occupations, the gender principle is still valid on the actual location of sites in connection with such pursuits. Any statement has to be rechecked at any time. *Audiatur et altera pars!*

4) It should be added that any kind of non-personal survey, for example, by post, telephone, or by e-mail would have been more or less futile. It is true that some statements will be produced, but they would only have been a tiny fragment of those required for an exhaustive survey. By the nature of things, the social principle means that the best informants were -and are- not of the "literate" kind. You have to establish mutual confidence and a personal relationship. There is no way around. This is the personal principle of field work.

A final remark: I would also make life histories on my best informants if I had the opportunity to remake my surveys today. I deeply regret having missed that chance. There is unfortunately no way back. There never is.

## References

1. Alver, Brynjulf. Historiska sägner och historisk sanning (orig. in Norwegian, Oslo 1962). In: Klintberg, B. (ed). *Tro, sanning, sägen*. Stockholm, 1975.
2. Brendalmo, Jan A., Frans-Arne Stylegar. Om kirkesagn og ødekirkkirker. Muntlig tradisjon og stedsnavn som kilder for forskningen. In: *Hikuin*, 30. Århus, 2003, s. 69–93. Kirkearkæologi i Norden, 7.
3. Cederschiöld, Vilhelm. *Sant och osant i folksäggen*. Stockholm, 1932.
4. Dahlstedt, Tone. *Tro och föreställningar kring vittra i övre Norrland* (together with Westerström, Gunnel: *Ortnamn på troll- och vit(t)er- i övre Norrland*). Skrifter utgivna av DAUM. Umeå, 1976.
5. Edblom, Lena. Geometrisk 1600-talskartor och muntlig tradition som arkeologiska källor. In: Edblom, L. och L. Grundberg (red). *Arkeologi nolaskogs. Fornlämningar, fynd och forskning i norra Ångermanland*. Örnsköldsvik, 1992, s. 89–98.
6. Enqvist, Arvid. Två folksägner från Hälsingland i äldre och nyare uppteckningar. In: *Folkminnen och Folktankar*. Göteborg, 1930, s. 123–130.

7. Eskeröd, Albert. *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed*. Stockholm, 1947. Nordiska museets Handlingar, 26.

8. Fjellström, Phebe. Älvdalskulturer kring Bottenvikens spets ur etnologiskt perspektiv. In: Julku, K. (ed.). *Nordkalotten i en skiftande värld- kulturer utan gränser och stater över gränser. Tredje nordiska symposiet om Nordskandinaviens historia och kultur*. Studia Historica Septentrionalia 14: 2. Rovaniemi, 1987, s. 19–38.

9. Hasslöf, Olof. The concept of living tradition. In: Hasslöf, O. et al. *Ships and Shipyards, Sailors and Fishermen*. Copenhagen, 1972. pp. 20–26.

10. Hellman, Bo. Mordet i Nätra kyrka. In: *Ångermland*, 13. Härnösand, 1974, s. 16–22.

11. Holstein, Lars (ed.). *Det maritima kulturlandskapet. Artiklar och studier från Bottenviksprojektet*. Umeå, 1988.

12. Ilves, Kristin. The seaman's perspective in landscape archaeology. Landing sites on the maritime cultural landscape. *Estonian Journal of Archaeology*. Vol. 8, No. 2, 2004, pp. 163–177.

13. Immonen, Toivo. Kurkijoen seutu Ruotsin vallan aikana vv. 1570–1710. In: *Kurkijoen kihlakunnan historia*, 1–3. Pieksämäki, 1958, s. 81–422.

14. Koivunen, Pentti. Keminmaan kirkkonpaikan tutkimukset Valmarinniemellä kesällä. In: *Faravid*, 5. 1982.

15. Kuujo, Erkki. *Raja Karjala-Ruotsin vallan aikana*. Joensuu, 1963.

16. Larsson, Gunnar. Kyrkbyggnadssägner från Hälsingland. Kring sägenstoff som historisk källa. In: *Tre Kulturer. Johan Nordlander-sällskapets årsbok*. Umeå, 1990, s. 34–47.

17. Magnus, Olaus. *A Description of the Northern Peoples*, 1–3. Ed. by Peter Foote. Hakluyt Society. London, 1996–1998 (1555).

18. Nerman, Birger. Folktraditioner arkeologiskt bestyrkta. In: *Etnologiska studier*, tillägnade N. E. Hammarstedt. Stockholm, 1921.

19. Nordin, Ingeborg. Staffan, hälsingarnas apostel i lokal tradition och levande sägen. In: *Fornvännen*. Nr. 3, 1932, s. 129–150.

20. Nordin-Grip, Imber. När traditionen lever. Några hälsingesägner och deras lokala rötter. In: *Folkminnen och Folktankar*, XXV, h. 2, e.g. 1938, s. 92ff. (Guldflaggsbro).

21. Nordlander, Johan. *Norrlands äldsta sägner*. Uppsala, 1907.

22. *Notes and Queries on Anthropology*. 6th ed., rev. and rewrit. by a Committee of the Royal Anthropological Institution of Great Britain and

Ireland. London (1874), 1951 (1967 reprint).

23. Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London, 1982.

24. Palmenfelt, Ulf. Prästråpsågnen i Sverige. Lokala variationer hos en medeltida vandringsågnen. Uppsats för fördjupningskurs etnologi HT 1981. Stockholms universitet. Seminar paper.

25. Pettersson, O.P. *Sagor från Åsele lappmark. Svenska sagor och sägner*. Stockholm : Kungl. Gustav Adolfs Akademien, 1945.

26. Roosval, Johnny. "Tomas biskop" på Nora funt? In: *Ångermanland*. Härnösand, 1947, s. 16–22.

27. Runnquist, I. Mordet i Sandby. En jämförelse mellan muntlig tradition och historisk verklighet. In: *Rig*, 4. Stockholm, 1983, s. 97–116.

28. Saloheimo, Veijo. Ortodoksinen kirkko Pohjois-Karjalassa 1600-luvulla. In: *Investigatio Memoriae patrum. Libellus in Honorem Kauko Pirinen. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia*, 93. 1975. s. 53–66.

29. Saloheimo, Veijo. *Pohjois-Karjalan historia*, II. Toinen korjattu painos. Joensuu, 1986.

30. Stylegar, Frans-Arne. Stavkirker og muntlig kultur. In: *Foreningen for norske fortidsminders bevaring*. Årbok. 1998, s. 131–146.

31. Stylegar, Frans-Arne. Bidrag til en sagnkirkes arkeologi. Et stolpebygget kapell fra høymiddelalderen i Åseral. In: *Foreningen for norske fortidsminders bevaring*. Årbok. 2001, s. 125–136.

32. von Sydow, Carl Wilhelm. Om traditionsspridning. *Scandia* (Lund). Vol. 5, 1932, s. 321–344.

33. Tomasson, Torkel. *Négra sägner, seder och bruk upptecknade efter lapparna i Åsele och Lycksele lappmark samt Herjedalen sommaren*. 1917. Uppsala, 1988. Skrifter utg. genom ULMA.

34. Vretemark, Maria. Torkan gav traditionen liv. In: *Populär Arkeologi*. Nr. 1, 1989, s. 12–15.

35. Vretemark, Maria. Karleby kyrka : traditionen som blev sann. *Småskrifter*, Nr. 5. Skara : Skaraborgs länsmuseum, 1998.

36. Westerdahl, Christer. Samer nolaskogs : en historisk introduktion till samerna i Ångermanland och Åsele lappmark. *Örnsköldsviks kommuns skriftserie*, Nr. 8. Bjästa, 1986.

37. Westerdahl, Christer. "Et sätt som liknar them uti theras öfriga lefnad-sart." Om äldre samiskt båtbygge och samisk bethantering. Skrifter utgivna av



Johan Nordlander-sällskapet, Nr. 11. Umeå, 1987. Diss.

38. Westerdahl, Christer. Norrlandsleden II = The Norrland Sailing Route II. Description of the maritime cultural landscape. Beskrivning av det maritima kulturlandskapet. Report from a survey in Norrland and northern Roslagen, in 1975–1980. Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, XXIII. Härnösand, 1988. Partly in English.

39. Westerdahl, Christer. Norrlandsleden I = The Norrland Sailing Route I. Sources of the maritime cultural landscape. A handbook of marine archaeological survey. *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning*, XXIV. Härnösand, 1989. Extensive summary in English.

40. Westerdahl, Christer. En kulturgräns nolaskogs. *Örnsköldsviks museums småskriftserie*, Nr. 20. Örnsköldsvik, 1989.

41. Westerdahl, Christer. De första prästerna i Anundsjö lappmark : en medeltida tradition. In: *Oknytt*, 1–2. Medlemsblad för Johan Nordlander-sällskapet. Umeå, 1989, s. 55–75

42. Westerdahl, Christer. Norra Ångermanland som kulturell gränzon. In: *Tre Kulturer. Årsbok för Johan Nordlander-sällskapet*. 1990.

43. Westerdahl, Christer. Kulturgränzonen i norra Ångermanland : dess yttringar under ett längre tidsperspektiv och några försök till förklaringar. In: Edlund, L.E. (utg.). *Kulturgränser – sägen eller verklighet?* Umeå : Universitet Umeå, 1994, s. 309–327.

44. Westerdahl, Christer, The Norrland Survey and its aftermath. In: Lindström, M. (ed.). *The Marine Archaeology of the Baltic Sea Area : research reports*, No. 1. Södertörns högskola (Univ. college). Stockholm, 1999, pp. 100–104.

45. Westerdahl, Christer. The heart of hearths : some reflections on the significance of hearths in nature, culture and in human memory. In: *Current Swedish Archaeology*. Vol. 10, 2002, pp. 179–198.

46. Westerdahl, Christer. Maritime culture in an inland lake? In: Brebbia, C. and T. Gambin (ed.). *Maritime Heritage*. 1st International Conference on Maritime Heritage, Malta. Southampton; Boston, 2003, pp. 17–26.

47. Westerdahl, Christer. *Landskap, människa, skepp. Om en maritim inlandskultur vid Väneren. En studie kring människor, båtar, vattentransport och segelsjöfart från förhistorien till tiden före sekelskiftet 1900*. Skärhamn; Beograd, 2003.

48. Westerdahl, Christer. Seal on land, elk at sea : notes on and applications of the ritual landscape at the seaboard. *The International Journal of Nautical Archaeology* (IJNA). Vol. 34, No. 1, 2005, pp. 2–23.

49. Westerdahl, Christer. Skärgårdskapell i Norden : en kortfattad översikt med några reflexioner. In: *Hikuin*. Århus (in print).

50. Westerdahl, Christer. Research on oral tradition in archaeology. Manuscript.

### Some other literature on the subject of oral tradition

Burström, M., B. Winberg, T. Zachrisson. *Fornlämningar och folkninnen : Riksantikvarieämbetet*. Stockholm, 1997.

Clanchy, Michael T. *From Memory to Written Record : England, 1066–1307*. Oxford, 1983 (1979).

Danielsson, Tommy. *Sagorna om Norges kungar*. Hedemora, 2002.

Danielsson, Tommy. *Hrafnkels saga eller fallet med den undflyende traditionen*. Hedemora, 2002.

Delargy, James H. The Gaelic Story-Teller with some notes on Gaelic folktales. The Sir John Rhys Memorial Lecture. In: *Proceedings of the British Academy*, vol. 31. London, 1945.

Fentress, James and Chris Wickham. *Social Memory : New Perspectives on the Past*. Oxford, 1992.

Finley, M.I. *The World of Odysseus*. Harmondsworth, 1979 (1954).

Flower, Robin. *The Irish Tradition*. Oxford, 1947.

Fraser, Ronald. *Blood of Spain : The Experience of Civil War, 1936–1939*. Harmondsworth, 1988 (1979).

*Fältarbetet : Synpunkter på etno-folkloristisk forskning*. Suomen kirjallisuuden seura = Svenska litteratursällskapet i Finland. Helsingfors, 1968.

Gustavsson, Anders. *En källkritisk granskning av folklivsuppteckningar*. Lund, 1975.

Hodne, Bjarne, Knut Kjellstadli og Göran Rosander (red.). *Muntlige kilder : Om bruk av intervjuer i etnologi, folkeminnevitenskap og historie*. Oslo; Bergen; Tromsø, 1981.

Kvale, Steinar. Det kvalitative forsknings-interview- ansatser til en fænomenologisk-hermeneutisk forståelsesform. In: Broch, T. (ed.). *Kvalitative metoder i dansk samfundsforskning*. København, 1979, s. 160–185.

Parry, Milman. The making of Homeric verse. In: *The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. Oxford, 1971.

Rees, Alwyn and Brinley Rees. *Celtic Tradition. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London, 1961 (reprint 1975).

Rooth, Anna Birgitta. *The Importance of Storytelling : A Study Based on Field Work in Northern Alaska*. Uppsala, 1976. *Studia Ethnologica Upsaliensia*, 1. Acta Universitatis Upsaliensis.

Thompson, Paul. *Det förgångnas röst. Den muntliga historieskrivningens grunder*. (Engl. original title not available). Stockholm, 1980 (1978).

Vansina, Jan. *Oral Tradition : A Study in Historical Methodology*. Chicago, 1965 (1961).

Kristeris Vesterdāls

## **Pareizo cilvēku atrašana un pareizo jautājumu uzdošana pareizajiem cilvēkiem.**

### **Par mutvārdu tradīcijas izmantošanu arheoloģijā**

#### Kopsavilkums

Šī raksta pamatā ir plaša mēroga aptaujas un intervijas, kas veiktas 30 gadu laikā Baltijas piejūras vidē, tostarp lielo ezeru apgabalā Venernā, kā arī Skandināvijas iekšzemes kalnu apgabalos.

Raksta galvenās tēzes ir: 1) mēs varam gandrīz nešaubities par reālas tradīcijas pastāvēšanu, ja vien mūsdienu neitrālajā ģeogrāfiskajā telpā var norādīt konkrētu vietu, uz ko tā attiecas; tādejādi, tā ir potenciāla arheoloģisko izraku vieta; 2) tradīcija un vietvārdi dod iespēju iegūt holistisku priekšstatu par kultūru. Tie atklāj ļoti daudzveidīgus kultūrvēstures aspektus: ikdienas dzīvi, ārkārtējas situācijas, dramatiskus notikumus un līdzīgus dzīves aspektus. Tiek iezīmēti četri lauka pētījumu principi: ģeogrāfiskais, sociālais, dzimuma un personiskais.

Ar folkloras pētījumu palīdzību ir iespējams formulēt pat sarežģītas hipotēzes, piemēram, par kultūras barjerām un kosmoloģiju.

## АУШРА ЗАБЕЛЕНЕ

### ПУТЬ “АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ”, ИЛИ “ИСТОРИЧЕСКОЙ” ОДЕЖДЫ К ФОЛЬКЛОРНЫМ АНСАМБЛЯМ

*Аннотация.* Цель статьи – проследить путь “археологической” или “исторической” одежды от археологов, музеев и народных мастеров к фольклорным ансамблям; определить основные проблемы приобретения такой одежды, которые встают перед руководителями ансамблей; определить мотивации, вызывающие желание одеваться не в традиционную народную одежду конца XIX – начала XX вв., а в одежду IX–XV вв.

*Объект.* Различные концепции “археологической” или “исторической” одежды фольклорных ансамблей, а также пути её приобретения.

*Методы.* Исследование выполнено с позиции междисциплинарного подхода, на пересечении археологии и этнологии. Используются также методы интервью и этнологической интерпретации.

*Источники данных.* Два фольклорных ансамбля города Вильнюса “Кулгринда” и “Сядула” и фольклорный ансамбль города Швенчёниса “Добиле”. Используются труды И. Шидишкене, Б. Салаткене, Р. Волкайте-Куликаускаене, Д. Степонавичене и других авторов.

*Ключевые слова.* Реконструкция “археологической” или “исторической” одежды и фольклорные ансамбли.

Ношение народного костюма является одним из основных способов декларации своего этнического самосознания или идентичности. Другой способ проявления этнического самосознания – это само создание народного костюма. “Народный костюм – виртуальный способ самопроявления народного патриотизма индивида, это комплект одежды, которая создается, опираясь на народное понятие” [7, 211]. В период национального возрождения – “Sajudis” (1989–1991 г.) – некоторые женщины старшего поколения шли на митинги,

нарядившись в народные костюмы, подчеркивая этим свой этническую и культурную идентичность.

Из всего литовского этнокультурного наследия, пожалуй, глубже исследован народный костюм. Уже в 1916 году Видунас описал и проанализировал особенности народной одежды жителей Малой Литвы [11]. Отдельные этапы типизации народного костюма также проделали Й. Басанавичюс, К. Шимонис, П. Галауне. Этнографический материал и материал полевых исследований первым начал комплексно систематизировать А. Тамошайтис [см. 7, 212]. Большую научную работу проделали сотрудницы Этнографического отдела Института истории Литвы М. Милюене и В. Куликаускене. По заказу Московского Этнографического института им. Миклухо – Маклая они составили “Историко – этнографический атлас одежды Прибалтики” (Литвы) [14]. Помимо этнографических исследовательских работ, следует отметить издания, предназначенные для популяризации народного костюма, с практическими советами как его изготовить. Это книги А. Тамошайтиса и А. Тамошайтене, М. Глемжайте, буклеты Ю. Бальчикониса и В. Палаймы [1; 2; 8].

В наше время в народные костюмы наряжаются не только участники фольклорных ансамблей. Это также концертная одежда коллективов народного танца и народных капелл. Исполнители народной музыки, а особенно их руководители, знают сколько надо приложить усилий и труда, чтобы хорошо одеть коллектив. Стремясь выделиться из общей массы народных коллективов, некоторые ансамбли одеваются не в традиционную народную одежду конца XIX – начала XX вв., а в так называемую “археологическую” или “историческую” одежду IX–XV вв.

Археологические выставки и массовые мероприятия потребовали аргументированных и точных сведений о более раннем литовском костюме. Главной причиной этого явилось решение экспонировать найденные археологами украшения не в витринах, а на манекенах. Однако работники музеев не знали, как же именно их одеть. Новая экспозиция предыстории Национального музея сильно продвинула поиски путей реконструкции старинного костюма. Шагом вперед стал также фестиваль “живой археологии” в 1998 году (Бискупин, Польша) [4]. Идея такого же фестиваля была воплощена и в Литве. Это “Дни

живой археологии” в Кернаве. В ходе подготовки к этим дням сотрудницы Кернавского музея Д. Вайчюнене и Д. Григонене по археологическим находкам из Кернавы реконструируют средневековую кожаную обувь горожан [там же]. Археолог Шяуляйского музея “Аушра” А. Шапайте пытается воссоздать весь цикл изготовления старинной одежды. Она сама прядет нитки, красит их и ткёт на вертикальных станках.

Основные данные об украшениях и одежде археологи получают из раскопок грунтовых могильников и курганов. Только в могилах украшения находят в таком положении, в котором их действительно носили. Одежду и украшения литовцев IX–XIII вв. подробно изучали Р. Волкайте-Куликаускаене [10], С. Урбанавичене [9]. Основываясь на материалах могильника Бячай, ткани, нитки, способы ткачества описали реставраторы Ю. Сенвайтене, Л. Ведришкене, В. Чеплинскайте и С. Урбанавичене [5]. Археологические сведения об одежде XIV–XVI вв. подтвердили письменные и иконографические источники [10]. По мнению Р. Волкайте-Куликаускаене, костюм XIV–XVI вв. служил своеобразным мостом между ранними эпохами и нынешними временами. Однако в процессе создания национального костюма, отмечает далее автор монографии, следует обязательно обратиться к археологическим временам, т. е. к периоду, когда на одежду наших предков еще не влияли другие культуры [там же].

Как бы откликаясь на этот призыв, в Литве за последние пятнадцать лет появилось около десяти коллективов, одевающихся в „историческую,, или “археологическую” одежду. В Вильнюсе есть два фольклорных ансамбля, которые ярко выделяются именно своей одеждой. Один из них – фольклорный ансамбль “Kūlgrinda” одевается в стилизованную одежду XIII–XIV вв. Этот ансамбль интересен во многих отношениях. По словам Э. Раманаускайте, в данном случае, как и в большинстве других, “личность или группа людей с фольклористической ориентацией формирует свою идентичность, отбирая себе нужные культурные элементы и приспособлявая их к своей среде” [3, 133, 134].

Деятельность в ансамбле для большинства его участников является, как они сами подчеркивают, их образом жизни. Языческое мировоззрение и старинный литовский фольклор сформировали и

репертуар ансамбля. Исполняются старинные обряды венчания, крещения, другие семейные и календарные обряды балтских племен. Общую целостность этих обрядов органично дополняет старинная одежда балтов. Ей участники ансамбля уделяют особое внимание. 20 лет тому назад, в 1984 году, этот ансамбль был первым в Литве, который задумал реконструировать “археологическую” одежду и приспособить ее для сцены. В те годы ансамбль принадлежал Художественному институту Литвы и его руководитель Й. Тринкунас с участницей ансамбля, студенткой этого института Д. Гедрайтене решили создать светлую льняную, бронзовыми и серебряными деталями украшенную одежду. Это была дипломная работа Д. Гедрайтене. По археологическим находкам студент того же института А. Мицкявичюс изготовил бронзовые и серебряные украшения.

Гораздо сложнее дело обстоит с одеждой. В погребениях конца I-го начала II-го тысячелетия можно найти лишь небольшие фрагменты тканей и кожаных изделий, сохранившихся преимущественно в местах их соприкосновения с бронзой. Из таких небольших фрагментов в лучшем случае можно узнать о способах плетения, ткачества, иногда о цвете материала. Но понять, как его кроили, сшивали и носили, – практически невозможно. На помощь здесь приходит интуиция и изобретательность. Одни ткани покупали у деревенских ткачих, другие – в магазинах. Авторам консультировала сотрудница Института истории Литвы С. Урбанавичене. Много полезной информации почерпнули и в монографиях латвийского ученого А. Зарини [12; 13].

Другой фольклорный ансамбль “Sedula” (рук. Д. Степонавичене), состоящий из шести женщин, – коллектив Центра исследования замков “Lietuvos pilys”. Руководительница ансамбля творчески использовала свои знания профессионального археолога и, опираясь на археологический материал, сумела воссоздать красивую, максимально точную копию одежды конца XV – начала XVI вв. Такую одежду носили богатые сельские женщины. Этот период был выбран неслучайно. С приходом христианства умерших уже не кремировали, поэтому в захоронениях сохранилось достаточно информации для воссоздания одежды этого времени. Руководительница ансамбля Д. Степонавичене замечает, что одежда ансамбля, выражаясь современной

терминологией дизайнеров, не только “коллекция моды”, но она отражает и средневековую традицию “принадлежать братству, быть похожим на других членов этого братства”, которое своими знаками или символами выделяется среди остального общества [6, 4].

Важную роль в средние века играли различные украшения, которые выполняли и эстетическую, и магическую функции. Бронзовые бубенчики, бляшки, колокольчики как украшали человека, так и своим звучанием защищали его от злых духов.

Одежда ансамбля “Sedula” также декорирована различными бронзовыми деталями и украшениями. Однако для удобства ношения и в свете эстетики XXI века, при проектировании костюмов украшения не использовались в таком большом количестве, в каком их находят археологи в погребениях богатых женщин XV–XVI вв. Руководительница ансамбля отметила, что намного труднее было воссоздать те части костюма, которые разложились в земле, так как были изготовлены из кожи и текстиля. С помощью реставраторов по небольшим образцам соткали материал для одежды. Обувь создавали по археологическим находкам XV–XVI вв. из Вильнюсского Нижнего замка. Это были детали кожаных сапог с прорезями или дырочками, свидетельствующими о наличии металлических элементов [там же]. Важной деталью средневекового костюма был ремень. Его носили как мужчины, так и женщины, поэтому, создавая концертную одежду ансамбля, ремень также не был забыт. За ремень удобно засунуть маленький музыкальный инструмент, а в кошелек ремня положить разную мелочь [там же].

Таким образом, опираясь на профессиональные знания, а при отсутствии отдельных сведений – и на фантазию, было создано шесть женских костюмов. Среди множества фольклорных ансамблей “Sedula” по своему репертуару и стилизованной концертной одежде находится между фольклорными и пост фольклорными группами.

Еще один, нестандартно одевающийся фольклорный ансамбль существует в городе Швенчёнис. Это ансамбль “Dobile” под руководством В. Бальчюнене. В данном случае было интересно проследить весь путь одежды от идеи до конечного результата, выявить основные проблемы приобретения такой одежды, встающие не перед руководителем – профессиональным археологом, а перед



обычным руководителем фольклорного ансамбля районного масштаба.

### Интервью с В. Бальчюнене

А. Забелене: *У кого возникла идея создать нестандартную концертную одежду?*

В. Бальчюнене: Такая идея возникла у всего коллектива, одного инициатора не было.

А. З.: *Какие были мотивации?*

В. Б.: Нас привлекают самые древние песни, именно поэтому мы и выбрали костюм, который им соответствует. Главной целью нашего ансамбля было сохранить “сутартинес”, т. е. полифонический стиль песен нашего края. Наша одежда подчеркивает старинный репертуар. Другой целью было воссоздание украшений железного века именно Восточной Литвы, так как они выделяются своей скромностью и лаконичными формами. Еще одна причина выбора нами “археологической” одежды – нежелание дублировать то, чего и так уже достаточно. Хотелось больше разнообразия и оригинальности.

А. З.: *Какой исторический период и какой географический регион представляет ваша одежда?*

В. Б.: Наша одежда представляет железный век, Восточную Литву.

А. З.: *Почему именно этот период и регион?*

В. Б.: Потому, что мы сами здесь живем и это местожительство наших предков.

А. З.: *Какими письменными источниками Вы пользовались?*

В. Б.: В основном опирались на статью Д. Гедрайтене и имеющиеся в Национальном музее описания, а также использовали компакт-диск книги “Литва до Миндаугаса”.

А. З.: *Кто из археологов или этнологов Вас консультировал?*

В. Б.: Я обратилась к археологу А. Гирининкасу, который меня направил к Э. Иовайше. Он рассказал мне, какими могли быть люди нашего края в древности, чем они отличались от других жителей Литвы. Также рассказал о цветах одежды. Э. Иовайша познакомил меня с А. Лухтаном, который, по мнению Э. Иовайши, лучше знает Восточную Литву. Так накапливались мои знания. По вопросам одежды позднее консультировалась с Григонене, но больше всех

практическими советами помогла И. Тринкунене. Ее ансамбль уже создал себе подобную одежду. Существуют четко сформулированные принципы кройки старинной одежды, но все решают украшения, так как только они могут создать колорит того или иного региона.

А. З.: *Кто изготовил ткани?*

В. Б.: Все наши ткани домашнего изготовления, приобретенные в деревнях.

А. З.: *Как происходил процесс моделирования, кто моделировал и шил одежду?*

В. Б.: Моделировала и шила одежду швея из Швенчёнис, мы ей объяснили, чего хотим. Это было нетрудно, потому что кройка очень простая.

А. З.: *Кто изготовил украшения?*

В. Б.: Украшения изготовил и продолжает это делать молодой мастер Э. Бабьянскас – ученик К. Баришаускаса. Мы ему доверяем, потому что он дипломированный археолог. Мы его работой довольны, только всё делается медленно.

А. З.: *Как на такую одежду реагируют новые члены ансамбля? Объясняете ли вы им, что это такое и как это носить?*

В. Б.: Новых членов принимаем нечасто. Отборочными критериями являются не какие-то особенные музыкальные способности, а взгляд на то, что мы делаем и какие идеи декларируем. Новички быстро осваиваются и такая одежда им очень нравится. Материалы они ищут сами, поэтому одежду ценят и берегут. Самим изготовить одежду – это настоящее испытание твердости их намерений.

А. З.: *Как участники ансамбля подключились (не финансами) к этой деятельности, может быть, сами что –нибудь новое предложили?*

В. Б.: Материалы покупают сами, красят и шьют своими средствами. Только украшения заказали за деньги проекта. Участники ансамбля предложили создать клуб этнической культуры “Šventelė”, устав которого уже написан, осталось его только утвердить. Такой клуб соответствует целям нашей деятельности. Мы не только поем и играем, но и экспонируем многовековую культуру нашего края. Во время концертов рассказываем и объясняем.

А. З.: *Сколько времени занял весь процесс создания одежды?*

В. Б.: Один год, а изготовление украшений может растянуться до трех лет.

А. З.: *Сколько стоил один комплект одежды?*

В. Б.: Один комплект одежды с украшениями стоит от 400 до 800 литов, в зависимости от количества и сложности украшений.

А. З.: *Получили ли Вы финансовую помощь?*

В. Б.: Как уже упоминалось, часть денег получили из проекта, часть – дал музей “Нальша”. Материалы покупали и шили за счет своих средств.

А. З.: *Как принимает публика Вашу концертную одежду, были ли вопросы или комментарии со стороны публики?*

В. Б.: Были. А комментарии зависят от образования и понимания публики. Молодежь интересуется и “шупает” нашу одежду. Я думаю, очень важно, чтобы именно молодежь нас увидела и поняла.

Как видно из интервью, В. Бальчюнене имела намного больше проблем (и до сих пор имеет – еще не готовы украшения), чем руководительница ансамбля “Sedula”. Д. Урбанавичене, будучи археологом, предусмотрительно выбрала средневековый период одежды, для реконструкции которой существует намного больше археологических данных и даже есть письменные и иконографические источники [10]. В. Бальчюнене пришлось консультироваться со многими специалистами, но полностью подготовить концепцию концертного костюма удалось только с помощью И. Тринкунене – руководителя ансамбля “Kūlgrinda”. Таким образом, в случае Швенчёнского ансамбля “Dobile” одежда была заимствована у Вильнюсского ансамбля “Kūlgrinda”, полностью заново создаются только украшения, соответствующие местным традициям.

Мы проследили три разных пути от археологических находок, археологов, реставраторов, народных мастеров, художников, модельеров до фольклорных ансамблей к одной цели – воссозданию старинной одежды. Важно, чтобы очень популярная в наше время экспериментальная археология имела бы и практическое применение.

## Выводы

1. Путь “археологической” или “исторической” одежды от археологов и этнологов к фольклорным ансамблям пройден. Мастера успешно реконструируют бронзовые украшения. Реставраторы по археологическим находкам точно воссоздают ткани. Осталась одна большая брешь, которую ученым заполнить будет очень трудно, а, может быть, и вообще невозможно – это точная кройка одежды, фасоны, цвета и мелкие детали.

2. Выделяются три основные мотивации ношения “археологической” или “исторической” одежды фольклорными ансамблями. Во-первых, необходимость в такой одежде обуславливает репертуар ансамбля. Древний слой песен для художественной целостности требует и соответствующего концертного костюма. Другая причина – это сознательное стремление участников ансамблей с помощью одежды декларировать свою этническую идентичность. И последняя, не менее важная мотивация – визуально выделиться из общей массы фольклорных ансамблей.

## Литература

1. Glemžaitė, M. *Lietuvių tautiniai drabužiai*. Kaunas, 1939, 60 p.
2. Palaima, V. ir J. Balčikonis. *Lietuvių tautiniai drabužiai*. Vilnius,. 1960.
3. Ramanauskaitė, E. Pagoniškosios Romuvos atšvaitai. *Darbai ir dienos*. 6 (15), 1998, p. 133, 134.
4. Salatkienė, B. Senovinis lietuvių kostiumas – šių dienų aktualija. *Tautodailės metraštis. Šiaulių kraštas*. Nr. 6, p. 43.
5. Senvaitienė, J., L. Vedrickienė, V. Čeplinskaitė ir S. Urbanavičienė. Bečių kapinyno audinių konservavimas ir tyrimas. In: *Lietuvos archeologija*. T. 11. Vilnius, 1995, p. 104–116.
6. Steponavičienė, D. *Šiuolaikinis žvilgsnis į viduramžius*. Vilnius, 2003, p. 4.
7. Šidiškienė, I. Tautiniai drabužiai lietuvių kultūroje (XIX a. pab. – XX a. 4 dešimt.). In: Milius, V., J. Morkūnienė ir I. Šidiškienė. *Lietuvos etnologija*. T. 2. Vilnius : Lietuvos istorijos institutas, 1997, 211.
8. Tamošaitis, A. and A. *Lithuanians National Costume*. Toronto, 1979, 258 p.

9. Urbanavičienė, S. XV–XVII a. Lietuvos kaimo siuvėjų įrankiai. *Mokslų Akademijos darbai*, A serija, t. 4. Vilnius, 1988, p. 51–63.

10. Volkaitė-Kulikauskienė, R. *Senovės lietuvių drabužiai ir jų papuošalai*. Vilnius : Lietuvos istorijos institutas, 1997, p. 7.

11. Vydūnas, W.St. *Litauen in Vergangenheit und Gegenwart*. Tilsit, 1916.

12. Zariņa, A. *Seno latgaļu apģērbs 7.–13. gs.* Rīga : Zinātne, 1970.

13. Zariņa, A. *Lībiešu apģērbs 10.–13. gs.* Rīga : Zinātne, 1988.

14. *Историко-этнографический атлас Прибалтики : Одежда*. Рига : Зинатне, 1986.

Aušra Zabieliene

## The Clothes of Folklore Ensembles and Ethnic Identity

### Summary

The article investigates how the so-called “archaeological” or “historical” clothes reach folklore ensembles. It focuses on the problems which the leaders of folk ensembles face in the effort to obtain such clothes, as well as the assistance they can expect from archaeologists, ethnologists, museum experts and folk masters. It also singles out the major reasons which encourage the selection of old 9th–15th century clothes rather than the traditional national attire of the end of the 19th–the beginning of the 20th century.

Archaeological exhibitions have required rational and accurate data on the earliest Lithuanian clothes. The main reason which has necessitated reconstruction of the ancient Lithuanian clothes was the decision of museum experts to demonstrate archaeological finds on mannequins instead of exhibiting them on the shelves, which revealed that nobody knew how to dress them. Another stimulus was the trip of archaeologists and museum experts to Biskupin in Poland, where the Living Archaeology Festival was arranged. The idea of such a festival was brought to Lithuania and realized in Kernavė.

During the last 15 years, over 10 groups which dress in “archaeological” or “historical” clothes have emerged in Lithuania. Vilnius has two folklore ensembles, which stand out distinctly in terms of their attire. One of these is “Kūlgrinda”, which dresses in the reconstructed clothes of the 13th–14th cen-

ture. Twenty years ago, back in 1984, it was the first ensemble in Lithuania, which developed the idea of reconstructing ancient Baltic clothes and adjusting them for the scene. The repertoire of the ensemble was formed under the influence of the old Baltic religion and the early folklore; therefore, they needed contemporaneous clothes to maintain historical integrity. At that time the ensemble was still under the Art Institute. The leader of the ensemble J. Trinkūnas and its member D. Giedraitienė, undergraduate of the Institute, conceived the idea of creating light linen clothes decorated with bronze and silver details. A. Mickevičius, a student at the Institute, made the ornaments after archaeological finds from flat burial grounds. The reconstruction of clothes was much more complicated. Burials dating from the end of the 1st millennium to the beginning of the 2nd millennium have only yielded small fragments of fabric or leather artefacts. They can prompt the weaving or twisting method and sometimes even the colour. However, it is practically impossible to establish the cutting pattern, or the manner of sewing or wearing. Here intuition and resourcefulness helped.

A further group is the “Sedula” folklore ensemble belonging to the castle research centre “Lietuvos pilys” (The Castles of Lithuania). The ensemble consists of six women and is headed by D. Steponavičienė. As an archaeologist, the latter has creatively employed her knowledge and created nice and maximally precise clothes of prosperous women of the end of the 15th–beginning of the 16th century. This period was not chosen by chance. After adoption of Christianity in Lithuania, the practice of cremation of the dead was abandoned. As a result, considerably more evidence contributing to the reconstruction of clothes was preserved in the earth.

A yet another folklore ensemble that has exceptional clothes comes from Švenčionys. It is named “Dobile” and is headed by V. Balčiūnienė. In this case, it was quite interesting to track all the way of the acquisition of clothes, from the initial idea to the final result. It was important to determine the main problems that a regular leader of a folklore ensemble in a small town had to tackle. V. Balčiūnienė had to overcome much more difficulties (and still has, as the ornaments are not yet finished) than the leader of the above-mentioned “Sedula” ensemble. As an archaeologist, D. Steponavičienė made an insightful choice of the clothes of the Middle Ages, the reconstruction of which is facilitated not only by more abundant archaeological evidence, but also by the first written and iconographic sources. V. Balčiūnienė, on the other hand,

had consultations with a number of specialists, but the final concept of concert clothes was developed only in cooperation with the leader of "Kūlgrinda" folklore ensemble I. Trinkūnienė. This means that the clothes of "Dobile" folklore ensemble from Švenčionys are adopted from the "Kūlgrinda" ensemble. The ornaments alone are being reconstructed in line with the local traditions.

We have analysed three different ways of the acquisition of ancient clothes, starting with archaeological finds, archaeologists, restorers, folk masters and designers, and ending up with folklore ensembles. It is most important to exercise a practical application of the living experimental archaeology, which is so popular today.

## ЭДВАРД ЗАЙКОВСКИЙ

### ПРЕДАНИЯ О ЯЗЫЧЕСКИХ КУЛЬТОВЫХ ПАМЯТНИКАХ БЕЛАРУСИ И АРХЕОЛОГИЯ

Несмотря на то, что со времени официального принятия христианства на преобладающей части территории Беларуси прошло более тысячи лет (для ряда северо-западных районов этот период составляет около 600 лет), некоторые языческие культовые памятники нашли отражение в записях фольклора, сделанных в XIX–XX вв. Безусловно, следует учитывать, что за сотни лет в отдельных местностях произошла смена населения, обусловленная войнами или эпидемиями, не у всех святилищ достаточно сохранились внешние признаки, да и от фольклора нельзя ожидать фотографического отображения прошлого. Тем не менее, в некоторых случаях функционирование в прошлом святилищ своеобразно отразилось в фольклоре. К сожалению, если археологи конца XIX в. еще записывали фольклорные сюжеты об археологических памятниках, то в более позднее время такая традиция почти исчезла, и о большинстве интересующих нас памятников фольклорные записи в научной литературе отсутствуют. Зафиксированные же предания можно разделить на несколько групп.

Самую большую группу составляют предания о том, что когда-то в определенной точке местности стояла церковь или костел, которая потом провалилась под землю. В ряде случаев такие предания дополняются сведениями о том, что будто бы в определенные дни там можно слышать звон колоколов. Похожие предания о холмах известны также в Литве [45, 101, 111]. Мотив о церкви, которая провалилась под землю, довольно широко представлен и в преданиях северо-запада России. Вообще подобные предания имеют общеевропейское распространение и нередко совмещаются с рассказами о святотатстве, наказании за грехи или, наоборот, – о чудесном спасении от врагов и насильников. Фольклорный мотив



опускания под землю или воду является одним из способов проникновения в “нижний мир”. А.А. Панченко считает возможным этот мотив рассматривать в ключе легендарно-обрядовой традиции преданий о “чудесном граде Китеже” [23, 141–145].

Происхождение такого мотива интересует исследователей давно. Еще дореволюционные ученые, которые рассматривали проблему интерпретации мотива опускания под землю или под воду, искали его исторические корни в представлениях о святотатстве и о Божием гневе, имея в виду в первую очередь библейский сюжет про Содом и Гоморру, а также указывая на похожие рассказы в античной и западноевропейской литературных традициях. В то же время они приводили реальные примеры опускания небольших участков земли в результате микротектонических процессов, что могло послужить основой для определенных легенд и преданий [там же, 149]. Как считает А.А. Панченко, структурная схема рассказов про церковь, костел, монастырь, которые опустились под землю или воду, может быть описана следующим образом: священный локус становится местом действия конфликта, который разворачивается в рамках оппозиции священное/нечистое и свое/чужое (мотивы святотатства, Божьего гнева, нашествия врага и т.д.), после чего храм проваливается или тонет, оказывается под землей, за границами мира живых. Местами опускания церкви заменяется ее разрушением.

Среди современных исследователей есть несколько основных точек зрения на проблему происхождения мотивов опускания храма. В.Л. Комарович искал корни таких преданий в купальской (праздник Купалы) обрядности. Он же высказал мысль о связи этих мотивов с традициями Радовницы и культом предков [11, 6, 7, 14, 15]. По Н.А. Криничной, моделью мотива опускания церкви (колокола, дома, города, людей) в полной мере послужили тотемистические представления про “уход” мифического предка в родник, землю, гору, так же как и поверья, связанные с волшебным кладом, который не дается в руки [12, 59]. В.Н. Топоров считает, что похожие предания реализуют два достаточно распространенных мотива – люди (деревня, церковь, скотина и т.д.) под землей и голоса (звуки) из-под земли [36, 165]. На наш взгляд, определенная часть преданий о храме, который опустился под воду или под землю, является реминисценцией

сведений о действительном существовании на определенном месте языческого святилища, которое потом исчезло.

По нашим наблюдениям, все местности в Беларуси, о которых существуют предания, что там провалился или затонул храм, объединяются в несколько основных групп. К первой группе принадлежат городища с культурным слоем (Гольшаны и Щепановичи Ошмянского, Дуброва Молодечненского, Турец Полоцкого, Кострица Лепельского районов). К этой же примыкает и городище-святилище около д. Верховяны Берестовицкого района, которое имеет незначительный культурный слой и является наиболее эталонным языческим святилищем средневекового времени. Типологически оно не отличается от малых городищ-святилищ Смоленщины и Прикарпатья и имеет круглую площадку небольших размеров, ров расположен между площадкой и валом, который не был приспособлен для оборонительных целей. В Щепановичах и Дуброве по данным шурфовки имеется культурный слой со штрихованной керамикой железного века, но раскопки не проводились. Городище около д. Кострица раскапывалось Г.В. Штыховым и К. П. Шутом (860 кв. м), находки относятся к раннему железному веку, третьей четверти I-го тысячелетия н. э., периоду Полоцкого княжества. Около городища выявлено селище банцеровской культуры и раннефеодального времени, что свидетельствует о вспомогательном значении городища в то время, об использовании его в качестве убежища и, возможно, культового центра. Городище около д. Турец 2-й имеет незначительный (до 0,15–0,2 м) культурный слой с керамикой железного века, материк сложный по рельефу, со множеством небольших и огромных ям сложной формы. Возвышенность находится по азимуту (направление – северо-восток) расположенного на противоположном берегу оз. Яново п-образного сооружения из валунов. При раскопках городища около д. Гольшаны (Я.Г. Зверуго) вскрыто 160 кв. м при общей площади площадки 70 x 80 м, в нижнем слое найдены в небольшом количестве материалы раннего железного века, но в целом на памятнике преобладают находки XII–XIV вв., среди которых имеются амулеты-привески в виде топорики и ключиков с круглыми и ромбовидными головками.

Ко второй группе относятся городища с круглыми или овальными площадками диаметром не более 30–35 м, местами с валом на склоне

(Санники Дятловского, Кривск Сморгонского районов), на которых культурный слой отсутствует, но около краев площадки встречаются остатки сторевших деревянных сооружений или гумусированный слой интенсивно-черной окраски. Такие памятники расположены в полосе, в которой в начале позднего средневековья еще проживало балтоязычное языческое население.

К третьей группе нужно отнести холмы без культурного слоя, расположенные по соседству с городищами раннего железного века (Запрудье Глубокского, Волковщина Миорского, Висковщина Зельвенского районов). Вхолмление в урочище Гай около д. Волковщина находится в 0,5–0,7 км от городища, а по другую сторону от холма лежит камень-следовик. На площадке холма под дерном выявлена вымостка из очень крупных камней, уложенных довольно плотно. Форму ее установить не удалось, площадь же во всяком случае превышает 150 кв. м. Находки отсутствовали, но ограниченность размеров вымостки и отличия в характере земляного заполнения на ней и на остальной части площадки позволяют думать об искусственном происхождении этого сооружения.

Четвертую группу памятников составляют холмы без культурного слоя на поверхности, не связанные с городищами (Большие Хольневичи Крупского, Витовка Дзержинского, Андреевичи Волковыского, Белоуша Столинского, Алекшицы Берестовицкого, Паметники Полоцкого районов). Около возвышенности вблизи д. Витовка находится святой родник, а около холма недалеко от д. Андреевичи отмечали камень, который напоминал жертвенник.

Таким образом, все эти четыре группы памятников связаны с возвышенностями, часть из которых имела наружные приметы городищ. Период использования таких возвышенностей датируется временем от раннего железного века до начала позднего средневековья. Исследование таких памятников показало их использование в качестве языческих святилищ (в первую очередь Верховляны), на других следы использования не такие выразительные. Памятники со слоем раннего железного века могли использоваться в культовых целях позднее, в третьей четверти I-го тысячелетия н. э. и в раннефеодальное время. Есть основания считать, что факт существования в ряде мест святилищ отразился в трансформированном виде

(как предания об исчезнувших церквях или костелах) в более позднем фольклоре, хотя и не всегда на таких памятниках сохранились археологические остатки. Следы же действительного существования на этих местах христианских храмов отсутствуют.

Очень редко встречаются предания о болотистых местностях, в которых также провалились храмы. В особую группу нужно выделить озера с названием “Святое”, с которыми также связаны предания о затонувших костеле или церкви (Лепельский, Чашникский, Могилевский, Новогрудский и др. районы). Общими для таких озер являются их круглая или приближенная к круглой форма и небольшие размеры озера (диаметр около 0,4–0,6 км). По письменным источникам, некоторые из этих озер назывались так уже в начале XVII в.

Единственной в своем роде является отмель (глубина 0,8–0,9 м) на озере Мнюта (Глубокский район), с которой также связано предание о затонувшем костеле. На дне отмели достаточно много камней [4, 68–72]

В 0,07 км к северу от святилища около д. Верховяны Берестовицкого района находится исток небольшой речки. Теперь там пруд, а раньше, по сведениям местных жителей, был родник (или даже несколько родников). Согласно преданию, там когда-то утопился сын ведьмы. За это ведьма заткнула родник мешком с шерстью. Еще в 1980-е годы около берега пруда лежал наполовину погруженный в воду огромный валун, которого теперь нет. Существовало поверье, что если убрать этот камень, то криница (родник) разольется и затопит деревню. Такие сюжеты о шерсти и валуне, которые закрывают путь водам, широко распространены в белорусском фольклоре. Мотив заткнутого овечьей шерстью или щеткой истока речки, после того, как там утопился ребенок ведьмы или цыганки, упоминается в преданиях из деревень Горск Березовского, Порозово Свислочского, Корабы Ошмянского района. В других преданиях исток речки покрывают чугуной вьюшкой или сковородой (г. Копыль, деревни Подлесье Барановичского, Замостяны Валожинского районов), камнем (д. Покрышево Слуцкого района) или просто проклинают (деревни Оретици Жабинковского, Дераки Вилейского районов) – и речка частично пересыхает или совсем перестает течь [15, 588, 653–658, 661, 662].

Исток речки с лежащим около него камнем соотносится в системе бинарных оппозиций со святилищем на холме не только в вертикальном (низ – верх) плане, но и в горизонтальном: как противопоставление по линии север – юг (примером являются Верховляны). К тому же, как показывают археологические исследования других славянских святилищ, святая криница (родник) или святой колодец (иногда даже без воды) нередко были обязательной составной частью святилища и почитались как один из входов в иной мир. Через них, согласно представлениям язычников, осуществлялась связь с хтоническими богами и душами предков, проводились моления о дожде [29, 8–13]. Еще у древних кельтов святые источники были частью культовых комплексов – “неметонов” [47].

В восточнославянских и балтских фольклорных текстах, которые относятся к мифу о преследовании богом Грозы своего противника Змея, подчеркивается, что последний находится внизу около корней трехчастного Мирового дерева, на черной шерсти. Среди объектов, под которыми прячется Змей (Цмок), упоминается и камень. Упомянутый валун около истока реки своим размером и формой напоминал сакральные камни типа “Чертовых” или “кравцов” (портных), о которых будет сказано ниже. Специфическое сочетание Змея в славянских и балтских заговорах находит более широкие и более древние индоевропейские параллели. В хеттских ритуалах змея и шерсть также упоминались вместе [10, 5, 34]. Белорусское слово “воўна” (шерсть) созвучно обозначению этого понятия в других славянских языках, литовскому и латышскому *vilna* (шерсть), латинскому *vellus* (руно). Считается, что исходной формой было индоевропейское \*uel – (дергать, рвать) [28, 92; 42, 204]. В свою очередь, такой корень в индоевропейских языках издавна лежал в основе понятий, обозначающих умерших и загробный мир, а также в основе имени бога Велеса [10, 71–74] связанного с левыми, нижними полюсами бинарных оппозиций. В Киеве X в. идол Велеса стоял на Подоле, около Днепра, а идола Перуна и некоторых других богов – на холме.

Как известно, в мифологии Велес считался опекуном животных, а его имя этимологически родственно слову “вол”. До нашего времени на территории Беларуси сохранилось около 10 валунов под названием

“Вол”. Каменными волами называют камни около деревень Воли и Быковичи Березинского, Лазовичи Несвижского, Крынки Осиповичского, Головли Дятловского, Вовкавичи Новогрудского, Клесино Вилейского, Гурины Мозырского, Кузьмичи Вилейскага и Красники Докшицкого районов. О происхождении всех этих камней существуют предания, что это – окаменевшие люди и животные, наказанные так за грехи – за работу во время Пасхи. Обычно это огромные валуны без следов обработки на поверхности, длина некоторых из них достигает 5 м. Об “окаменевших волах” около д. Гурины рассказывали, что раньше они имели “ноги”. О Рогвалодовом камне около д. Дятловка Оршанского района рассказывают, что он “стоял” на четырех ногах, имел голову и был похож на “животное” [15, 278]. А.Н. Афанасьев обратил внимание на схожесть формулы надписи на этом камне с надписями на амулетах–змеевиках. В нескольких местах северной Беларуси есть микротопонимы типа “Волова гора”. Связь вола с нижними полюсами бинарных оппозиций подтверждается белорусскими загадками, где мороз сопоставляется с волом : “Пришел вол, выпил воды дол”, “Один (седой) вол выпил воды дол” [3, 237, 238]. Наконец, образ вола выступает и как аллегорическое обозначение грома: “Рыкнул вол на сто гор, на семьдесят озер”, “Черный вол на сто гор” [там же, 145, 149–151, 156].

Часть сакральных валунов носит название “Чертов камень”. Это необработанные валуны больших размеров, которые чаще всего находятся в глухих болотистых местах. Местами название “Чертов камень” дублируется наименованиями типа “Кравец”, “Волот”, “Большой камень”, “Божий камень”. Обычно распространены предания, по которым черт нес камень и хотел завалить двери храма, но пропел петух и черт выпустил свою ношу. Иногда в преданиях камень – это дом черта-портного или черта-сапожника (деревни Велички Поставского, Ратынцы Валожинского, Воронино Сенненского районов). В Ратынцах рассказывают, что если на камень положить рваные сапоги, то утром они будут отремонтированы. В этих сапогах можно ходить только на танцы, а если пойти в костел, то они сразу же развалятся [17, 75]. Сохранились многочисленные предания, согласно которым около камня ночью собираются черти, танцуют или играют в карты (Лынтупы и Полесье Поставского, Велец Глубокского

районов). Так, в д. Велец рассказывают, что черт танцевал на валуне и от его пяток остались дырки. Выделяется сюжет преданий, когда черти издевались над местными жителями (Воронино Сенненского, Романишки Поставского, Горки Шумилинского, Мачулиши Крупского, Булавишки Браславского, Новгороды Миорского районов и др.). Известно много преданий про камни с названием “Чертов след”. Например, в Булавишках Поставского района рассказывают, что раньше валун лежал около болота и был мягким. Однажды из болота выбрался черт, набросился на человека, который проходил мимо, и начал над ним издеваться. Во время этого черт наступил на камень и оставил на нём след. Камень позже затвердел. Согласно преданию, след на валуне около д. Росальщина Ивьевского района дьявол оставил тогда, когда пророк Илья гнал его с земли. На камне около д. Сенежицы Новогрудского района есть два углубления, которые напоминают следы человеческих ног. Малое углубление считалось следом Божией Матери, а большое – следом черта, который за ей гнался. Характерно, что большой след находится на левом краю камня. В мифологии с левыми или нижними полюсами бинарных оппозиций связываются хтонические персонажи.

“Чертовы камни” в Беларуси (всего около 30) известны только в ее северной части. За ее границами они наиболее распространены в Литве и Латвии [46, 13–21; 49, 23, 24; 51, 9–82; 52, 725], есть в Псковской области России [1, 14], частично встречаются на северо-западе Тверской области [13, 94]. По подсчетам Ю. Уртанса, в Латвии около 65% камней-следовиков так или иначе связываются с чертом [39, 102]. Как ареал распространения, так и похожесть преданий о них позволяют говорить о “Чертовых камнях”, как об одной из особенностей территории, занятой в железном веке и раннем средневековье балтами. Прототипом черта фольклорных преданий был не христианский черт, а языческое хтоническое божество. Глубокая древность культа этого божества может быть причиной топографической привязки “Чертовых камней” к глухим необжитым, часто болотистым местностям. Это еще раз свидетельствует о связи таких валунов с хтоническими культами [18, 151–153]. Большой по размерам “Чертов камень” ранее стоял на берегу святого источника, из которой вытекает р. Вильня (левый приток Вилии), вблизи д.

Кемяны Ошмянского района (на границе Беларуси и Литвы). По преданию, около родника водились черти и призраки. Когда люди блуждали в этом месте, считалось, что это их водит черт. Во время шурфовки и раскопок в 1992 и 1994 гг. на берегу источника обнаружены лепная штрихованная (не позднее III–IV вв.), гладкостенная и “облитая” керамика (середина или начало второй половины I-го тыс. н. э.), черепки гончарной посуды, глиняные пряслица биконической формы, кости животных и некоторые металлические изделия. В материке прослежено множество мелких ямок.

Недалеко от другого источника (у д. Виндюны), который втекает в один из рукавов истока р. Вильни, стоял камень “Ломина печь” (Ведьмина печь). Около камня, как рассказывали, жила ведьма, которая зимой топила свою печь, одолжив огонь в деревне. Ведьма крала в окрестностях детей и колыхала (качала) их около печи [7].

Около д. Ошмянец Сморгонского района на берегу р. Вилии лежит “Большой камень”. О нём в XIX в. было записано предание, что валун нес ночью черт, чтобы помешать строительству костела и перегородить реку, но пропел петух и черт уронил камень. К.П. Тышкевич отметил, что “Большой камень” лежал “на склоне горы, в каменном окружении, имевшем до трех локтей ширины и похожем на продолговатый круг”. Эта каменная обкладка включала небольшой подземный тайник, из которого за несколько лет до обследования памятника К.П. Тышкевичем достали “два жертвенных каменных молотка” [50, 119]. Этот большой валун исследователь считал святыней – “алтарем языческой веры в Литве”. В 11 м от валуна начинается курганная группа из более чем 40 насыпей. В 1999 г. один из курганов был нами раскопан. В нем найдены остатки трупосожжений и погребальный инвентарь, который датируется серединой XIII в. Можно считать, что “Большой камень” с каменной обкладкой вокруг него, курганная группа и, возможно, расположенный в 0,5 км отсюда сакральный родник, представляли собой единый культовый комплекс [9, 181–189]. Это не противоречит тому, что всем трем памятникам покровительствовало хтоническое божество, которое распоряжалось богатством, миром умерших, земными водами. Согласно еще одному преданию, около камня зарыта повозка золота или челн с золотом.



Большие продолговатой формы необработанные валуны местами называют “Змеевыми камнями”. В частности, один такой камень имеется около д. Гоголевка Чашницкого района и представляет собой блок конгломерата. Согласно местному поверью, раньше в пещере под камнем жил змей (змий), который мог говорить по-человечески, а иногда и превращаться в человека. Змей являлся очень хорошим портным, он влюбился в девушку из одной окрестной деревни. Позднее змей был убит громом [17, 131–135]. Согласно преданию, под Ужиным (Змеевым) камнем на Полотчине огненный змей прятал клады [15, 609]. Около д. Валэйкишки Островецкого района раньше лежал валун, в котором, по преданию, жил цмок (змея) Вяль, который перебрасывал этот камень, а также забирал у крестьян скот. Чтобы погубить цмока, один человек взял шкуру овечки, набил ее внутри смолой и серкой и подсунил Вялю. Тот посчитал это за настоящую овечку, взял и проглотил. Потом дико заревел и сдох. Тот рев услышал аж в Кракове цмок Крак, который тоже заревел и сдох.

Во многих местностях имеются необработанные валуны, которые известны под названиями “каней-кравцов” (портных). Сохранились предания, что в каждом таком камне жил змей или черт (иногда человек или абстрактный портной), который очень хорошо за небольшую плату шил одежду. Как правило, обязательной деталью является упоминание о существовании в камне окошка, через которое портной получал ткань и отдавал готовые изделия. Камни-кравцы известны около д. Воронино Сенненского района, д. Славени (Толочинский или Шкловский район), д. Красники Докшицкого района и др. Некоторые из аналогичных валунов называют камнями-шавцами (сапожниками) (деревни Куренец Вилейского, Камень и Доминово Воложинского районов). Камни-шавцы известны и в Литве [49, 51]. Сохранились поверья о том, что пошитые там сапоги желательно было обувать на игрища, но только не в церковь, ибо в церкви они сразу же распадались на мелкие кусочки (д. Камень Воложинского района). Это свидетельствует о связи кравца (шавца) с нечистой силой, с противником Бога, а в более древнее время – с противником Громовержца. Нередко одни и те же валуны в различных преданиях называют то кравцами, то окаменелыми валунами (конями) и пахарем (деревни Красники Докшицкого, Камень

Воложинского районов) [17, 135, 136, 145]. Это существенно в свете того, что слово “кравец” в данном случае созвучно польскому \*karw (вол, особенно старый, ленивый вол), литовскому \*kárve (корова). В северо-польском диалекте корнем \*karw обозначают и корову, и вола, и быка, а в прусском языке вол назывался \*curvis. Польское \*krowa и болгарское “крава” обозначают корову [35, 345–354]. С другой стороны, слово “кравец” соединяется с понятиями кройки, раскрашивания, дробления Месяца в мифологическом сюжете Небесной свадьбы (в обрядовых упоминаниях есть слова “на покрой Месяцу”) [4, 21; 8, 5].

Часть камней-кравцов имеет дополнительное название “Степан” (д. Славени). “Степаном” или “Степ-камнем” принято называть камень около д. Красники Докшицкого района. Названия “Кравец” и “Степан” имел Борисов камень около д. Высокий Городец Талочинского района. Ранее нам доводилось писать о том, что Степан в белорусском фольклоре – это христианизированный заменитель Велеса. Женской парой Велеса – Степана был сакральный персонаж, обозначенный христианским именем Катерина, иногда Ульяна или Вельяна [8, 10–12].

О Степ-камне около д. Красники существует несколько преданий. Согласно одного из них, на месте истока Вилии жили мать, сын и дочка. Сын был непослушный, а дочка – очень развратная. Мать прокляла дочку, и дочка разлилась рекой, которую назвали Вилией, а сын за непослушание превратился в камень в образе человека [41, 430, 431]. Согласно другому варианту, в деревне Шияяны жили кравец Степан и девушка Ульяна или Вельяна, которые любили друг друга, но не решались в этом признаться. Боясь, что Ульяна не ответит ему взаимностью, Степан решил продать душу нечистой силе, чтобы та помогла завоевать любовь девушки. Черт потребовал от Степана снять с шеи крестик и разбить его на камне. При попытке исполнения этого условия ударила молния, Степан стал камнем, а черт был убит. На следующий день Вельяна прибежала к окаменевшему Степану и, обняв его, стала безутешно плакать. От ее слез и образовался исток реки, которую прозвали в память Вельяны “Вельей” или “Вилией” [43, 100–102]. Существовало поверье, что если с вечера положить на камень ткань и попросить: “Степан, шей кафтан!”, то утром на камне

появится готовая одежда. Люди за работу оставляли хлеб, соль, лен. Но однажды кто-то попросил сшить “ни то, ни сё”. Камень-кравец обиделся и перестал шить. Рассказывают также, что камень имел голову, руки и ноги, между которыми можно было пройти. Согласно еще одному преданию, однажды на Пасху крестьянин Степан на волах поехал пахать. Жена Акулина, которая потом принесла ему обед, начала ругаться из-за работы в праздничный день. Уходя, она пожелала: “Чтобы ты камнем стал!”, на что Степан ответил: “А ты что б деревом стала!” Степан, его вол и даже кувшины из-под еды действительно окаменели, а жена превратилась в сосну, которую называют Кулина. Сосна эта растет недалеко от камня и теперь [17, 135–140]. В 4-х м на северо-запад от Степ-камня в неглубокой впадине лежит чуть возвышающийся над поверхностью земли валун длиной 2,4 м и шириной около 1,8 м (так называемые “окаменевшие волы”). Там же рядом высовываются и меньшие округлые валуны – “окаменевшие кувшины”. Где-то в 0,2 км к западу от Степ-камня около края заболоченной низины расположено маленькое озерцо, которое летом почти пересыхает. По некоторым версиям предания говорится, что жена Степана превратилась именно в это озерцо, а не в дерево.

Хотя предания связывают исток р. Вилии со Степ-камнем, между ними теперь несколько километров расстояния. Не исключено, что несколько столетий или тысячелетий назад Вилия начиналась значительно ближе к упоминаемому камню.

Около д. Дуброва Молодеченского района находится холм высотой около 40 м, который называется “Девичья гора”. Особенность этого холма в том, что на его вершине расположена курганный группа из более чем двух десятков насыпей. Другие примеры расположения курганов на вершине холма в Беларуси нам неизвестны. О Девичьей горе еще в конце XIX в. было записано предание. Согласно ему, “... в далеком прошлом жила здесь девушка, которая имела двух поклонников и не могла или не хотела сделать между ними выбор, она решила разрешить спор соперников бегом наперегонки до очерченной цели, которая находилась на камне, на вершине данной горы. Сама, ожидая решения судьбы, заняла место на том камне; но итог соревнования оказался фатальным для обоих юношей, которые, стараясь изо всех сил, не добежали до цели и недалеко от нее упали

на землю и испустили дух. Похоронили их на том самом месте, и на их могиле выросли два дуба. Девушка та была сурово наказана: ее около этого камня закопали живой, а на ее могиле выросла береза. Местный люд до сего времени показывает на легендарные камень, березу и дубы" [48, 203]. Поверье это сохраняется в этой местности и по сей день [22, 234]. Похожее предание существовало и о кургане между деревнями Сивица и Углы Воложинского района [15, 594]. Аналогии таким сюжетам имеются в литовском фольклоре [45, 166]. До недавнего времени на вершине Девичьей горы лежал огромный валун, который назывался Адамов камень. На нем будто бы и сидела упомянутая в предании девушка. Почти до нашего времени на горе было принято отмечать праздник Купалы.

Холмы с похожими названиями известны в довольно многих местностях. Это городище Девичья гора около Смоленска, городище Девичья гора в Сахновке на р. Рось (Украина), в г. Мстиславль (Беларусь), Девичья гора на окраине средневекового Киева, Девичья гора в Триполье (Украина) со святилищем первых веков н. э. Сохранились сведения о существовании Девичьей горы около д. Любоничи в современном Кировском районе Могилевской области. Городище Девичья гора было также известно на территории Городокского района [24, 150, 403]. Кроме того, холм Девин есть в Праге над Влтавой, Девин в Хебе, Девин в Мимоне, Девин на р. Дья вблизи впадения р. Моравы в Дунай (все в Чехии), Девин на Дунае в Словакии (на горе находился древний культовый центр), Девин в Болгарии, к югу от Пловдива [30, 285]. В центре Девичьей горы в Триполье выявлен жертвенник – печь с 9-ью полусферическими секциями. Б.А. Рыбаков это сочетание числа "9" и "женского" названия горы соотносил с девятью месяцами беременности и видел в этом связь с культом богини-девы, что понесла в лоне своем. На Девичьей горе около Сахновки найдена золотая пластина с изображением праздника в честь какого-то женского божества скифского времени. Близкую аналогию жертвеннику с Девичьей горы в Триполье представляет жертвенник с 9-ью ямами на городище Поганско в Моравии, который датируется началом X в., когда в Моравии на некоторое время произошло возрождение язычества. Это городище находится на р. Дья ("Богиня") и поблизости от него есть

две горы с названием Девин, что, как считал Б.А. Рыбаков, достаточно аргументирует мысль о связи этого ритуального комплекса с культом женского божества [там же, 140–142].

Но, наверное, не следует все холмы с “девичьими” названиями однозначно связывать с культом богини-девы. Некоторые такие названия могут быть производными от индоевропейского \*deiuo (бог). Это касается северо-западной Беларуси, в которой еще в средневековье сохранились островки балтского населения и где названия могли произойти от литовского \*dievas, латышского \*dievs (бог) и их повторной этимологизации.

В свое время Ф. В. Покровский сообщал, что около д. Лопухово (сейчас Слонимский район) в урочище Пенное болото находится гряда, которая состоит из больших камней, представляющих как бы разваленную около болота стену, с двумя выходами в ней. В середине самого болота располагался “Груд” – возвышенное место, обнесенное вокруг рвом и имевшее на вершине насыпи из больших камней [27, 33]. Ю.В. Кухаренко допускал мысль, что это могло быть культовым сооружением [14, 15]. Действительно, некоторые славянские святилища, например, святилище Тшебятув в Польше, представляли собой площадку, которая была окружена рвом [43, 75, 76].

При обследовании нами в 1987 г. Пенного болота со слов местного населения было записано предание, по которому когда-то на “Груде” (“Сухой гряде”) стоял город, который потом провалился под землю. По другой версии, там было село, которое сжег Змей. Местные жители рассказывали, что на “Груде” раньше лежал больших размеров Чертов камень, на котором было множество следов: детской ноги, овцы и т.д. На камне вроде бы собирались и танцевали черти. Раньше около Чертова камня было принято праздновать Купалу. Однако сам памятник до нашего времени не сохранился, так как был полностью уничтожен при мелиорации [5, 21, 22].

О городище Демидовка на Смоленщине, на котором в результате раскопок Е.А. Шмидта было выявлено святилище, возведенное носителями днепро-двинской культуры, сохранилось следующее предание. На городище когда-то жил великан, который перебрасывался топором через Днепр с другим великаном. Также он шил людям бесплатно разную одежду. Только нужно было принести

ткань, оставить ее на городище (самого богатыря невозможно было видеть) и попросить сшить нужную одежду, которую на следующий день на том же месте можно было забрать уже готовой. Все шло хорошо до того времени, пока один человек не попросил сшить ему “ни то, ни сё”. На следующий день он получил кое-как сшитую одежду, а обиженный за такой юмор великан перестал шить [17, 168]. Мотив перебрасывания топора великанами, которые живут на отдаленных холмах, распространен в белорусских, литовских и латышских преданиях и встречается в основном на территориях, где в древности жили балтские племена [33, 25; 34, 111–113]. Мотив же умельца, который бесплатно шил всем желающим из их материала одежду или обувь, имеет прямые аналогии в преданиях о камнях-“кравцах” и камнях-“шавцах”.

Некоторые археологи конца XIX – начала XX вв., особенно Ф.В. Покровский, в своих публикациях упоминали ряд городищ, на которых, согласно преданиям, раньше существовали языческие святилища. Одним из таких памятников, согласно Ф.В. Покровскому, было городище Душицы (Дукшицы) в нынешнем Молодечненском районе [26, 77], которое фактически находится ближе к соседней деревне Васьковцы. Однако раскопками А.М. Медведева в 1989 г. выявлена только штрихованная керамика I–IV вв. н. э. [19, 85] Согласно преданию, языческое капище существовало на городище Войстом в Сморгонском районе [26, 37]. Раскопки на этом городище пока не проводились, однако при шурфовке была выявлена штрихованная и лепная гладкостенная керамика.

Согласно фольклорным сведениям, зафиксированных записями конца XVIII в., в частности, в “Описании Кричевского графства..” Андрея Мейера, капище существовало на городище средневекового города Кричева [24, 233]. А.А. Метельский, который проводил основательные археологические исследования этого города, отмечает, что в последней четверти I-го тысячелетия н. э. городище Городец было заброшено и заселено вновь только в конце XI – начале XII в. Учитывая расположение большого поселения X–XI вв. недалеко от поймы р. Сож и то, что на городище Городец встречаются отдельные немногочисленные фрагменты лепной керамики, подправленной на гончарном круге (но которая по фактуре отличается от керамики с

поймы реки), А.А. Метельский полагает, что вполне обоснованно рассматривать городище этого времени в качестве святилища [21, 20–23).

Еще в середине XIX в. М.О. Без-Корнилович, ссылаясь на местные предания, сообщал, что на берегу оз. Воловое, вблизи Полоцка, когда находились капища Перуна и Бабы-Яги [2, 109]. Сейчас озеро оказалось в черте города, оно имеет форму, приближенную к круглой, небольшое по размерам. При обследовании нами в 1986 г. было установлено, что берега озера Воловое довольно плотно застроены, поэтому проведение археологических шурфовок или раскопок там невозможно.

Таким образом, фольклор в ряде случаев может отражать информацию о существовании языческих святилищ. Но эта информация, как правило, закодирована согласно законам определенного фольклорного жанра. К тому же следует учитывать возможность вторичной трансформации сведений, когда некоторые информаторы (как, например, корреспонденты Ф.В. Покровского – волостные писари, учителя, сельское духовенство) при отсутствии опыта археологических поисков могли сознательно или неосознанно быть запрограммированными самим содержанием присланных им анкет на обязательное “обнаружение” в своей местности определенных категорий памятников.

## Литература

1. Александров, А.А. О следах язычества на Псковщине. *Краткие сообщения Института археологии*. Вып. 175. Москва, 1983.
2. Без-Корнилович, М.О. *Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии с присовокуплением и других сведений, к ней относящихся*. Санкт-Петербург, 1855.
3. *Загадкі. Беларуская народная творчасць*. Мінск : Навука і тэхніка, 1972.
4. Зайковский, Э.М. Об одной категории археологических памятников. В кн.: *Тезисы докладов конференции “Поселения Прибалтики с древнейших времен до XIV века”*. Vilnius, 1992, с. 68–72.
5. Зайкоўскі, Э.М. Справаздача аб палявых археалагічных даследаваннях у 1987 годзе. *Архіў адзелаў археалогіі Інстытута гісторыі НАНБ, № 1010*.

6. Зайкоўскі, Э.М. Камяні-краўцы як помнікі паганскага культу. У кн.: *Навуковая канферэнцыя "Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі"*. Тэзісы дакладаў. Полацк, 1992, с. 21, 22.

7. Зайкоўскі, Э.М. Справаздача пра палявыя археалагічныя даследаванні ў 1994 годзе. Архіў аддзелаў археалогіі Інстытута гісторыі НАНБ, № 1528.

8. Зайкоўскі, Э.М. *Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі*. Мінск, 1998.

9. Зайкоўскі, Э.М. Даследаванні культавага комплексу Ашмянец. У кн.: *Гістарычна-археалагічны зборнік*, № 17. Мінск, 2002, с. 180–190.

10. Иванов, В.В. и В.Н. Топоров. *Исследования в области славянских древностей*. Москва : Наука, 1974.

11. Комарович, В.Л. *Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд*. Москва; Ленинград, 1936.

12. Криничная, Н.А. *Предания Русского Севера*. Санкт-Петербург, 1991.

13. Курбатов, А.В. Историко-культурные валуны Тверской области. В кн.: *Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья*. Вып. 1. Тверь, 1996, с. 91–104.

14. Кухаренко, Ю.В. *Средневековые памятники Полесья*. Москва, 1961. САИ, вып. Е1–57.

15. *Легенды і паданні. Беларуская народная творчасць*. Мінск : Навука і тэхніка, 1983, 544 с.

16. Лявданский, А.Н. Материалы для археологической карты Смоленской губернии. В кн.: *Труды смоленских государственных музеев*. Вып. 1. Смоленск, 1924, с. 127–184.

17. Ляўкоў, Э.А. *Маўклівыя сведкі мінуўшчыны*. Мінск : Навука і тэхніка, 1992, 207 с.

18. Ляўкоў, Э.А., А.К. Карабанаў, Л.У. Дучыц, Э.М. Зайкоўскі, В.Ф. Вінакураў. Чортавы камяні. У кн.: *Гістарычна-археалагічны зборнік*, № 11. Мінск, 1997, с. 151–156.

19. Медведев, А.М. *Белорусское Понеманье в раннем железном веке (I тысячелетие до н.э. – 5 в. н.э.)*. Минск, 1996, 200 с., ил.

20. Мялешко, М. Камень у вераньнях і паданьнях беларусаў. У кн.: *Запіскі аддзелу гуманітарных навук*. Кн. 4. Працы катэдры этнаграфіі. Т. 1, сш. 1. Менск, 1928.



21. Мясельскі, А.А. *Старадаўні Крычаў. Гістарычна-археалагічны нарыс горада ад старажытных часоў да канца XVIII ст.* Мінск : Беларуская навука, 2003, 167 с., іл.
22. *Народныя казкі – байкі, апавяданні і мудраслоўі.* Мінск, 1983.
23. Панченко, А. *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России.* Санкт-Петербург : Алетейя, 1998, 306 с.
24. Поболь, Л.Д. *Славянские древности Белоруссии (свод археологических памятников раннего этапа зарубинецкой культуры – с середины III в. до н.э. по начало II в. н.э.).* Минск : Наука и техника, 1974. 424 с., ил.
25. Поболь, Л.Д. *Археологические памятники Белоруссии. Железный век.* Минск : Наука и техника, 1983, 456 с., ил.
26. Покровский, Ф.В. *Археологическая карта Виленской губернии.* В кн.: *Труды Виленского отделения Московского предварительного комитета по устройству в Вильне IX Археологического съезда.* Вильна, 1893.
27. Покровский, Ф.В. *Археологическая карта Гродненской губернии.* В кн.: *Труды IX Археологического съезда в Вильне в 1893 г.* Москва, 1895. Т. 1, приложение.
28. Преображенский, А. *Этимологический словарь русского языка,* I. Москва, 1910.
29. Русанова, И.П. *Священные колодцы.* В кн.: *Историческая археология. Традиции и перспективы.* Москва, 1998, с. 8–14.
30. Рыбаков, Б.А. *Язычество древних славян.* Москва : Наука, 1981, 607 с.
31. Рыбаков, Б.А. *Язычество древней Руси.* Москва : Наука, 1987, 783 с.
32. Седов, В.В. *Славяне в раннем средневековье.* Москва, 1995, 416 с., ил.
33. Топоров, В.Н. *Древняя Москва в балтийской перспективе.* В кн.: *Балто-славянские исследования,* 1981. Москва : Наука, 1982, с. 3–61.
34. Топоров, В.Н. *Русск. Святогор: своё и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов).* В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов.* Москва : Наука, 1983, с. 89–126.
35. Топоров, В.Н. *Прусский язык: Словарь. К-Л.* Москва : Наука, 1984.
36. Топоров, В.Н. *Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей).* В кн.: *Балто-славянские исследования,* 1985. Москва : Наука, 1987, с. 163–168.

37. Уртанс, Ю. Священные родники Латвии. В кн.: *Материалы пятой региональной археологической студенческой конференции вузов Северо-Запада и центральных областей СССР*. Могилев, 1975, с. 33, 34.

38. Уртанс, Ю.В. Целебные и культовые источники Латвии. В кн.: *Из истории медицины*. В кн.: *История военной медицины, врачебного дела и здравоохранения Прибалтики* : сб. статей, 15. Рига : РМИ, 1985, с. 85–93.

39. Уртанс, Ю. Камни-“следовики” на территории Латвии. *Известия АН Латвийской ССР*. № 7, 1988, с. 92–106.

40. Шадыро, В.И. *Ранний железный век северной Белоруссии*. Минск : Наука и техника, 1985, 126 с., ил.

41. Шейн, П.В. *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1893.

42. *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Т. 2. Мінск : Навука і тэхніка, 1980, 344 с.

43. *Bielaruskі kalendar “Swajak” na 1919 hod*. Wilnia, 1919.

44. Filipowiak, W. Słowiańskie miejsce kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice. In: *Materiały Zachodnio-Pomorskie*, t. 3. Szczecin, 1957, s. 79–95.

44. Kėrbelytė, V. *Lietuvių liaudies padavimų katalogas*. Vilnius, 1973.

46. Matulis, R. *Istoriniai akmenys*. Vilnius, 1990.

47. Rosen-Przeworska, J. *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1964.

48. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Т. 2. Warszawa, 1881.

49. Tarasenko, P. *Pėdos akmenyje*. Vilnius, 1958.

50. Tyszkiewicz, K. *Wilija i jej brzegi. Pod względem hydrograficznym, historycznym, archeologicznym i etnograficznym*. Drezno, 1871.

51. Urtāns, J. *Pėdakmeņi, robeņakmeņi, muldakmeņi*. Rīga, 1990.

52. Vaitkevičius, V. Alkas: lietuviškas paminklų kontekstas. In: *Lietuvos archeologija*, t. 15. Vilnius, 1998, p. 333–350.

Eduard Zaikovsky  
**The Legends about Pagan Cult Monuments  
in Belarus and Archaeology**

Summary

Despite the long period of time since the adoption of Christianity in Belarus, some pagan cult monuments are reflected in folklore. Several groups of legends have been studied. The biggest group is constituted by legends telling about a church located in a particular place some time ago, which had later sunk under ground. These legends refer to town settlements, ordinary hills, and even to flat areas of land, or sometimes to marshes and shallow lakes. In some of these places shrines have actually been discovered. Sometimes there was the source of a river nearby, which is also reflected in legends. These springs are linked with the shrines according to the principle of binary opposites. There could be a sacred boulder at the spring of a river, something like the devil's stones or the stones 'tailors'. These stones can be linked with the worshiping of Veles or the similar Baltic deity. Topographically, the Devil's stones are typically found in remote marshy areas. Big boulders having an extended shape are often referred to as Snake's Stones. In some areas unprocessed stones are called the stones-'tailors' or the stones-'shoemakers'. Part of 'tailors' possess an additional name 'Stepan'. In the Byelorussian folklore the name 'Stepan' refers to a slightly Christianized substitute of Veles, the feminine counterpart of which was a sacred personage possessing the Christian name Catherine, and sometimes Uliana or Veliana.

Legends referring to the hills of the type Maiden's Hill or settlements where giants throwing stone axes at each other supposedly used to live have also been studied. There are also legends about giants who used to make various clothes free of charge (which partly coincide with the plots about the stones "tailors"). Archaeological data about the places where sacred sites used to be located have also been analyzed. A conclusion has been drawn that in some cases folklore can contain some information about the actual existence of pagan shrines, but this information is coded according to the characteristics of the particular folklore genre. Apart from that, the probability of the secondary transformation of information has to be considered.